



HAL
open science

**Chǒngsim (“ rendre droit son cœur ”), une notion
cardinale de l’interprétation coréenne du
néo-confucianisme. Etude centrée sur Yulgok, Yi I
(1536-1584)**

Isabelle Sancho

► **To cite this version:**

Isabelle Sancho. Chǒngsim (“ rendre droit son cœur ”), une notion cardinale de l’interprétation coréenne du néo-confucianisme. Etude centrée sur Yulgok, Yi I (1536-1584). Histoire. Institut National des Langues et Civilisations Orientales, 2006. Français. NNT : . tel-02905834

HAL Id: tel-02905834

<https://hal.science/tel-02905834>

Submitted on 28 Jul 2020

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.

**[Version avant impression.
Certains exemplaires déposés sont en deux volumes]**

**INALCO
Institut National des Langues et Civilisations Orientales**

Laboratoire de rattachement : UMR 8173 « Chine-Corée-Japon »

**Chòngsim 正心 (« rendre droit son cœur »), une notion cardinale
de l'interprétation coréenne du néo-confucianisme.**

Etude centrée sur Yulgok Yi I (1536-1584)

Thèse de doctorat présentée et soutenue publiquement par :

Mlle SANCHO Isabelle

Thèse dirigée par : Madame le professeur Anne CHENG-WANG

Jury composé de :

- Anne CHENG-WANG, professeur à l'INALCO (Département Chine)
- Daniel BOUCHEZ, directeur de recherche émérite du CNRS
- Alexandre GUILLEMOZ, directeur d'études émérite de l'EHESS
- Martina DEUCHLER, professeur honoraire de la SOAS (School of Oriental and African Studies ; Londres)
- KIM Daeyeol, maître de conférences à l'INALCO (Département Eurasie)

Soutenue le 1^{er} décembre 2006, à Paris

*A mes parents,
qui m'ont transmis l'amour de la Corée*

Remerciements

Cette thèse de doctorat n'aurait sans doute jamais vu le jour sans notre rencontre avec madame le professeur Anne Cheng qui, par son enseignement empreint de passion et d'humanité, nous a appris à lire et à aimer les textes confucéens. Nous tenons à lui exprimer notre plus profonde reconnaissance pour le soutien indéfectible et l'immense confiance qu'elle nous a sans cesse témoignés. Parmi nos autres maîtres en sinologie, nous exprimons nos remerciements à madame Valérie Lavoix, dont les cours de littérature classique ont contribué au choix de nous spécialiser dans le difficile mais gratifiant domaine du chinois classique.

Nous tenons également à exprimer nos remerciements les plus sincères à tous les professeurs et chercheurs des études coréennes de Paris qui nous ont accueillie avec chaleur, et n'ont pas hésité à nous associer à divers projets académiques, en faisant preuve à notre égard d'une très grande amitié. Nous remercions ainsi messieurs les professeurs Daniel Bouchez, Alexandre Guillemoz, Yannick Bruneton, Kim Daeyeol et Alain Delissen. Nous tenons aussi à exprimer notre gratitude aux professeurs étrangers qui nous ont prodigué de l'attention et de précieux conseils. Nous pensons en particulier aux professeurs Martina Deuchler et Yun Sasun qui nous ont vivement encouragée dans nos recherches, ainsi qu'aux spécialistes coréens Kùm Changt'ae, Yu Sùngguk, Song Yòngbae et Chòng Wònjae qui nous ont apporté leur aide lorsque nous les avons sollicités au début de ce travail de thèse.

Nous remercions la Korea Foundation pour nous avoir apporté un soutien financier qui nous a permis de nous consacrer entièrement à notre travail de recherche, et nous tenons à exprimer une reconnaissance toute particulière à monsieur Ham Seung-hoon et à mademoiselle Lee Bangbok qui se sont montrés d'une très grande gentillesse lors de nos fréquents échanges de courrier électronique.

Enfin, nous tenons à remercier notre oncle, notre tante et notre cousine qui nous ont montré l'exemple d'une grande rigueur et d'une sincère honnêteté intellectuelle. Nos derniers remerciements vont à nos amis, et à notre entourage proche, en particulier à Béatrice L'Haridon qui a joué avec intelligence et sensibilité l'indispensable rôle de camarade d'étude, à Virgile Nassiet qui, pour sa part, a joué avec patience et constance le rôle ingrat de lecteur et de critique, et nous adressons également une dernière pensée au petit Laozi qui, par sa sérénité toute féline, a favorisé à sa manière un climat de tranquillité propice à notre travail quotidien et solitaire.

Introduction

Le confucianisme coréen suscite depuis quelques années un débat que nous pourrions qualifier de passionné en Corée, ainsi qu'un intérêt certain dans le domaine universitaire. En effet, le confucianisme est l'un des sujets clés du débat coréen concernant le rapport à la tradition et la question de la définition de l'identité nationale. Il alimente également la réflexion comparatiste ou générale sur le monde sinisé dans le monde universitaire, en particulier chez certains sinologues, aux yeux de qui la Corée apparaît souvent comme un laboratoire de conservation d'un confucianisme qui aurait disparu en Chine.

Le débat coréen est passionné en ce sens qu'il se caractérise par l'expression d'opinions assez tranchées. Ce débat d'opinion, qui se reflète également dans le monde des études coréennes à l'étranger par un phénomène de mimétisme, se concentre sur deux thématiques principales. La première concerne la question de la modernité en Corée. Le confucianisme est en effet toujours invoqué dans les raisons plausibles de la colonisation japonaise et de la perte de la souveraineté nationale. On lui impute ainsi le retard du pays dans le cadre d'une pensée de type évolutionniste, qui voit dans l'histoire un processus régi par le concept de progrès. La seconde thématique relève, quant à elle, de la réflexion contemporaine sur l'avenir de la société coréenne. Elle est liée aux questions de réforme des mentalités, du conflit des générations, des supposées valeurs asiatiques, de l'identité culturelle nationale, et enfin de la manière de concilier tradition et modernité dans le cadre d'une interrogation sur le patrimoine et l'héritage culturel coréen. Cette thématique nourrit d'ailleurs à l'étranger la plupart des ouvrages de vulgarisation sur la Corée du Sud actuelle, ainsi que la prose journalistique.

Dans le monde universitaire, qu'il soit coréen ou étranger, le confucianisme est un objet d'étude qui concerne soit la philosophie, soit l'histoire et les sciences sociales en général. Or, dans les deux cas, le confucianisme tend parfois à être considéré comme une essence, à l'image de tout terme composé du suffixe « -isme ». En ce qui concerne le champ universitaire français, nous pourrions affirmer que le confucianisme coréen est très mal connu. La lecture de textes rédigés par des Français du XIX^e siècle au XXI^e siècle révèle d'ailleurs qu'il n'y a eu que très peu d'évolution – pour ne pas dire aucune évolution – dans les opinions exprimées sur le sujet. Il est important de noter à ce propos que la vision française du

confucianisme coréen se caractérise, à l’instar du discours coréen contemporain, par des affirmations contradictoires. Le confucianisme est jugé tantôt comme un facteur négatif de l’histoire nationale et de la société contemporaine, tantôt comme une valeur ajoutée de la culture nationale, ou comme une qualité expliquant maints aspects d’un esprit coréen. Le confucianisme est donc paradoxalement à la fois un objet de répulsion ou d’incompréhension, et un moyen de souligner la valeur du patrimoine coréen, ou encore une illustration de la dite sagesse orientale⁵.

Ce constat sur la conception du confucianisme, certes très général et peut-être un peu caricatural, nous permet néanmoins de noter que cet objet d’étude et de débats est fondamentalement un objet non identifié, ou bien, au contraire, un objet trop facilement identifié et étiqueté – comme synonyme de conservatisme, de rigidité intellectuelle, de scolastique, de discrimination à l’égard des femmes et des jeunes gens, et d’intolérance. On le voit souvent comme un magma informe et incompréhensible de sentences pompeuses, moralisatrices et foncièrement hypocrites. Ce que l’on désigne sous le nom de confucianisme doit donc être clarifié ; mais parce qu’il s’agit d’un phénomène complexe et protéiforme, il sera nécessaire de conserver une approche plurielle, à la fois historique et philosophique. De plus, il nous semble que c’est précisément en voulant cloisonner de manière stricte les approches méthodologiques que des opinions, ou du moins des jugements hâtifs, ont fait leur apparition et se sont perpétués au point de devenir des *topoi*.

Afin d’élargir la réflexion des études coréennes sur le sujet, il semble naturel de s’intéresser à la riche tradition de recherche que la sinologie – notamment française – a consacrée au confucianisme. Cette dernière peut être principalement décomposée en deux approches générales. Une première approche, philosophique, définit le confucianisme comme une pensée de lettrés philosophes⁶, dont elle cherche à dégager les concepts. Une seconde approche, plus historique, l’identifie à une classe sociale particulière du monde chinois, celle des lettrés-fonctionnaires qui constitueraient le fameux mandarinat chinois⁷. Le confucianisme est alors souvent considéré comme un discours purement idéologique, exploité et élaboré afin de créer, développer et maintenir un système politique impérial centralisé et fortement hiérarchisé. Ces deux approches, malgré les perspectives considérables qu’elles ont

⁵ On trouvera en guise d’illustration une sélection de passages tirés de textes de vulgarisation, de témoignage personnel ou de travaux d’universitaires de langue française qui ont traité du confucianisme de la fin du XIX^e siècle au début du XXI^e siècle en annexe (Annexe I).

⁶ Cf. notamment les travaux de François Jullien.

⁷ Cf. notamment les publications d’Etienne Balazs, Jean François Billeter, et Jean Levi.

ouvertes, comportent des limites liées à leurs démarches parfois trop systématiques. En particulier, elles se rejoignent dans une commune tendance à considérer le confucianisme comme une réalité uniforme et surtout impersonnelle. Or, comme l'ont montré certaines études sinologiques, le confucianisme pourrait aussi se définir comme une tradition textuelle et exégétique⁸, ou comme une « transmission » pour paraphraser les confucéens eux-mêmes. On peut d'ailleurs voir dans cette caractéristique l'origine du *topos* de la répétition du même qui caractériserait la littérature confucéenne dont la finalité serait le renouvellement de cette classe sociale de lettrés-fonctionnaires, ou bien encore la pérennisation d'une identité philosophique immuable.

Notre travail a été motivé par l'idée qu'il serait intéressant d'approcher le confucianisme par le biais de cette notion de transmission, ou de tradition exégétique dans le domaine restreint de l'histoire intellectuelle. En particulier, comprendre le confucianisme comme tradition exégétique nous permet d'avancer l'idée que le confucianisme est avant tout la pensée des confucéens, c'est-à-dire d'individus qui se réclament d'un corpus particulier que l'on rattache communément à la figure de Confucius. Le confucianisme étant, en outre, une pensée de « lettrés-fonctionnaires », il nous a semblé nécessaire de comprendre au sens fort les deux parties de ce néologisme auquel nous recourons, faute de mieux, dans nos langues occidentales. Les confucéens, qui sont les acteurs, les promoteurs et les représentants de ce qu'on appelle confucianisme, sont pour la plupart des lettrés ou des théoriciens, mais ils ont également vocation à devenir des fonctionnaires, afin de s'engager dans l'action politique et sociale. Confucius lui-même est communément considéré comme un homme qui a sans cesse recherché le sage souverain qui tiendrait compte de ses conseils, tout comme Mencius ou Xunzi d'ailleurs. Cette affirmation est en outre particulièrement pertinente dans le cas précis de la Corée. En effet, l'histoire du confucianisme en Corée va de pair avec la formation d'un royaume centralisé et bureaucratique, et il est généralement admis qu'il trouve son expression la plus éclatante à l'époque Chosòn, sous la dynastie des Yi, où la classe des lettrés-fonctionnaires se développe et prend un ascendant de plus en plus prégnant dans le pouvoir politique.

Ainsi, nous avons choisi d'étudier une problématique qui se prêterait à cette entreprise générale, et qui se situerait donc à la charnière entre une analyse d'un discours théorique et

⁸ Cf. notamment les travaux d'Anne Cheng.

philosophique de lettré, et celle d'une pratique et d'un souci d'ordre politique propres au fonctionnaire. La problématique du *chòngsim*, de « rendre droit son cœur », nous a semblé particulièrement intéressante à cet égard. « Rendre droit son cœur » est une notion tirée du célèbre texte de la *Grande Etude* qui fait partie des Quatre Livres, le corpus renouvelé des confucéens de l'époque de la Renaissance Song en Chine appelés dans nos langues « néo-confucéens ». Comme les travaux du sinologue américain de Bary l'ont largement montré, cette notion a été érigée comme l'une des clés de la conception confucéenne alliant éthique et politique dans ce discours néo-confucéen qui se préoccupe surtout d'éduquer le souverain en cherchant à l'améliorer sur le plan individuel en vue d'un salut collectif. Cette préoccupation politique du néo-confucianisme s'est tout particulièrement affirmée sous le règne des Yuan, époque à laquelle les lettrés-fonctionnaires coréens découvrent, adoptent et s'approprient cette pensée. Ainsi, cette notion de « rendre droit son cœur » exprime et illustre l'un des aspects frappants du néo-confucianisme chinois, et de son interprétation coréenne : l'Apprendre pour le souverain. Cette appellation souligne le souci principalement politique et pratique des exégètes néo-confucéens qui réinterprètent le corpus canonique confucéen antique pour répondre à des exigences contemporaines de réforme, non seulement intellectuelle mais surtout sociale et politique.

Une seconde motivation qui a présidé au choix de notre problématique est que nous voulions rompre avec une tendance profondément enracinée dans les études purement philosophiques, en particulier coréennes, portant sur le confucianisme coréen. En effet, les travaux universitaires contemporains coréens, qui servent d'ailleurs de réservoir pour les travaux étrangers de vulgarisation, se concentrent exclusivement sur une étude des notions. Plus précisément, sans doute dans un désir d'affirmer une singularité coréenne du confucianisme, les travaux universitaires coréens pèchent souvent par un excès de souci nationaliste, et ont également tendance à élaborer un jargon qui leur semble être un gage de respectabilité philosophique, mais qui décourage les meilleures bonnes volontés. Ce jargon contemporain ne fait que renforcer le reproche datant du XIX^e siècle, et qui perdure encore aujourd'hui, selon lequel le néo-confucianisme serait un discours ésotérique, scolastique ou encore métaphysique déconnecté de tout souci du réel et du quotidien. Ainsi cette approche ne fait rien pour réduire l'incompréhension des chercheurs non-spécialistes du sujet.

Il nous a donc paru impératif de présenter de manière intelligible et accessible des textes et des notions qui, comme dans toute culture, nécessitent des clés appropriées pour être élucidées. Cependant, il ne fallait pas tomber dans une simplification réductrice et forcément

fausse. Nulle méthode ne nous a semblée meilleure pour éviter ce travers que celle qui consiste à laisser le plus possible la parole aux auteurs eux-mêmes. Nous n'avons pas voulu nier l'appartenance de ces derniers à une classe particulière, celle des lettrés-fonctionnaires. Cependant, s'arrêter à une telle généralisation n'aurait pas rendu compte de la singularité des voix qui s'expriment dans le concert de la tradition exégétique. C'est pourquoi nous avons cherché à faire connaître des hommes dont le discours est le résultat d'un héritage et d'un idéal communs, mais qui chacun à leur manière ont témoigné par leur vie d'un engagement éthique et politique d'une grande sincérité.

Nous avons donc choisi d'étudier de manière détaillée un cas particulier d'interprétation de l'Apprendre pour le souverain centré sur la *Grande Etude* et la notion de « rendre droit son cœur ». Notre but était de confronter une analyse générale, qui chercherait à souligner l'orientation pratique et politique du néo-confucianisme importé de Chine et développé en Corée, avec une étude d'un cas précis qui servirait à la fois d'illustration et d'approfondissement. Nous avons ainsi choisi de nous intéresser à Yulgok Yi I en raison de son statut de grand personnage du néo-confucianisme coréen. En effet, les deux noms les plus cités au sujet d'une élaboration d'un néo-confucianisme proprement coréen sont ceux de Yulgok et de T'oegye Yi Hwang. La différence fondamentale entre ces deux grands personnages est que Yulgok incarne la figure du lettré-fonctionnaire néo-confucéen, alors que son aîné représente surtout le lettré coréen, *sònbi*, qui se consacre à transmettre son enseignement et à diffuser le confucianisme. Le choix d'une grande figure a été motivé pour deux raisons principales. La première est que nous souhaitons examiner un lettré-fonctionnaire néo-confucéen déjà suffisamment connu pour susciter de l'intérêt. La seconde raison a été d'ordre méthodologique. En effet, il nous a semblé intéressant d'étudier précisément Yulgok non pas tant comme un personnage emblématique, que comme une personne singulière, un individu ayant son caractère propre. Comme tout confucéen, Yulgok a élaboré sa propre lecture, son interprétation et son exégèse des textes canoniques ou néo-confucéens, mais il avait aussi une histoire personnelle et une personnalité propre qui, à notre sens, se reflètent dans son discours théorique et philosophique. Haut fonctionnaire et grand érudit néo-confucéen, il a été reconnu par ses pairs de son vivant et distingué par son souverain, le roi Sònjo. Son cas nous semblait donc particulièrement adapté à notre démarche qui postule la nécessité d'allier une étude philosophique avec une analyse du contexte historique et de la biographie de tout confucéen considéré à la fois comme un héritier d'une

tradition, mais aussi comme un homme exemplaire de l'idéal éthique du lettré-fonctionnaire néo-confucéen.

En outre, Yulgok se situe à notre avis à une époque charnière de l'histoire du néo-confucianisme de l'époque Chosŏn. Le XVI^e siècle est en effet marqué par un changement d'attitude des néo-confucéens. Les vicissitudes et les difficultés rencontrés durant plusieurs siècles, à la suite des désillusions de la fondation de la nouvelle dynastie des Yi, et qui ont contribué à constituer une véritable martyrologie néo-confucéenne, ont eu deux conséquences. D'une part, les néo-confucéens engagés, qui sont parvenus à s'imposer peu à peu à la cour ont été amenés à délaisser l'idéalisme de leurs prédécesseurs malheureux ; l'attente d'un souverain charismatique a ainsi laissé la place à une conquête plus pragmatique du pouvoir, y compris par l'intrigue et les luttes de factions. D'autre part, des néo-confucéens de plus en plus nombreux, soucieux de ne pas se compromettre dans ces pratiques, se détournent de la voie du mandarinat pour se consacrer à la diffusion du confucianisme à l'échelle du pays tout entier ; leurs priorités philosophique et éducative se sont ainsi décentrées, ne concernant plus exclusivement la personne royale. Yulgok représente donc à nos yeux l'un des derniers néo-confucéens qui tentent d'appliquer l'idéal théorique selon lequel le fonctionnaire néo-confucéen seconde le prince, tout en restant à la place qui lui revient, sans pour autant délaisser un enseignement destiné à ses pairs lettrés, mais aussi au peuple. Il est l'un des derniers lettrés-fonctionnaires idéalistes fortement préoccupés de participer au gouvernement pour établir un pouvoir équilibré et bipartite comme l'étaient les néo-confucéens coréens des époques antérieures.

Les chercheurs coréens qui s'intéressent aux confucéens et au confucianisme appartiennent généralement soit au domaine des études historiques, soit à celui des études philosophiques. En raison de leur appartenance à deux domaines bien distincts sur le plan académique, ces chercheurs ne communiquent que rarement entre eux. L'une des conséquences de ce manque de collaboration est que les philosophes et spécialistes du confucianisme ne recourent que rarement à des explications d'ordre historique. Leurs travaux s'attachent en effet majoritairement à rappeler les idées et les notions principales du néo-confucianisme chinois qui sert de référence, puis ils les analysent et les comparent avec les textes des auteurs coréens. Ainsi, malgré leur remarquable érudition et leur authentique souci d'expliquer la théorie confucéenne coréenne, ils entretiennent malgré eux l'idée que le néo-confucianisme n'est, et n'a été qu'une théorie abstraite uniquement tendue vers l'élucidation de vérités conceptuelles. Même s'ils illustrent leur propos en décrivant quelques grandes

figures, qu'ils invoquent d'ailleurs surtout pour leur exemplarité morale, ils cantonnent le confucianisme à son essence de philosophie désincarnée et anhistorique.

Dans notre travail, qui prend certes modèle sur leur démarche générale d'explication du confucianisme, nous avons toutefois souhaité rappeler les travaux d'historiens coréens mais aussi ceux de certains sinologues, afin de situer la réception du néo-confucianisme en Corée dans une perspective historique. Nous avons donc divisé notre travail en trois grandes parties en gardant à l'esprit ce principe méthodologique.

Dans la première partie, nous avons décidé de rappeler les grands traits du néo-confucianisme chinois qui pénètre en Corée à l'époque Koryò et qui a connu le développement que l'on sait sous Chosòn. Nous avons notamment voulu mettre l'accent sur l'évolution de ce système de pensée au cours de l'histoire chinoise. Dans notre description à la fois historique et philosophique de cette pensée, nous avons tenté de montrer que le néo-confucianisme qui a été adopté en Corée à l'époque mongole était en réalité le fruit d'un métissage particulier avec des tendances annexes qui lui ont imprimé cette orientation fortement politique vers l'élaboration d'un discours sur l'« Apprendre pour le souverain », lui même fondé sur un enseignement sur le cœur. Le texte de référence de ce néo-confucianisme Cheng/Zhu qui accède à l'orthodoxie à l'époque mongole est alors la *Grande Etude*, et la méthode préconisée pour éduquer et parfaire le souverain est « rendre droit son cœur ».

Dans notre deuxième partie, nous avons également tenu à décrire avec attention l'évolution historique de la réception coréenne de ce confucianisme centré sur l'« Apprendre pour le souverain », la *Grande Etude* et la notion de « rendre droit son cœur » (*chòngsim*) en Corée. Nous avons ainsi voulu montrer que le contexte et l'évolution politique, ainsi que le passé intellectuel bouddhique de l'époque Koryò a favorisé et précipité une véritable appropriation coréenne des idées chinoises. Nous avons aussi consacré une étude détaillée sur la place de la *Grande Etude* dans l'éducation prodiguée aux rois par les lettrés-fonctionnaires, ainsi que sur l'interprétation générale de la notion de *chòngsim* chez ces derniers. Dans cette partie, nous nous sommes contentée de considérer les lettrés-fonctionnaires coréens de la fin Koryò au milieu de Chosòn de manière globale, afin de tirer des conclusions générales et synthétiques.

Après cette synthèse générale destinée à mettre en évidence les raisons et les enjeux de l'intérêt marqué que les néo-confucéens coréens du milieu de Koryò au milieu de Chosòn ont montré pour la pensée néo-confucéenne centrée sur la *Grande Etude* et le *chòngsim*, nous avons consacré une dernière partie à notre étude de cas. En particulier, nous y avons consacré des développements assez importants au contexte et à l'évolution intellectuelle de Yulgok Yi I

qui nous semblaient pertinents pour comprendre son interprétation de ce néo-confucianisme élaboré par ses prédécesseurs chinois et coréens. Nous avons en outre cherché à laisser entendre sa voix personnelle en traduisant autant que possible ses textes. Nous avons tenté une analyse de son œuvre majeure sur l'« Apprendre pour le souverain » et la *Grande Etude*, le *Sônghak chipyo* (« Principes essentiels de l'Etude de la Sainteté »), afin de mettre en évidence les ruptures et les continuités que présentait son interprétation par rapport à la tradition qui le précédait. Enfin, nous avons consacré une dernière analyse minutieuse au chapitre traitant de la notion de *chôngsim*, afin de préciser davantage l'interprétation de Yulgok.

Notre conclusion reprendra toutes les conclusions partielles que nous avons insérées à la fin de chaque partie. Toutefois, nous avons souhaité y aborder aussi quelques thèmes généraux de réflexion sur Yulgok issus de notre travail qui pourraient être examinés à l'avenir. En effet, il nous semble qu'une étude de type plus monographique pourrait avoir un intérêt certain pour l'étude du confucianisme, dans le cadre de la démarche méthodologique que nous avons choisie pour ce travail. Enfin, nous avons placé en annexes quelques textes, tableaux ou quelques synthèses qui nous semblaient éclairants.

En dernier lieu, nous souhaiterions apporter une précision sur notre démarche de traduction. Nous avons choisi de présenter le plus de textes possibles, et nous avons adopté une présentation en paragraphes pour permettre une vision synoptique du texte chinois et de sa traduction. En outre, nous avons volontairement signalé des ajouts qui nous ont semblé nécessaires à la compréhension par le biais de crochets, parfois nombreux dans notre texte. Nous ne discuterons pas ici des théories de traduction, mais nous tenions à préciser que nos traductions ne se voulaient ni tout à fait « ciblistes », ni tout à fait « sourcistes » selon la terminologie des théories de la traduction littéraire. En effet, nous avons considéré que nos traductions se devaient d'être compréhensibles et lisibles en français, tout en conservant néanmoins un souci de fidélité stylistique. Cette fidélité, que nous avons compris comme une démarche qui consistait à ne pas gommer les aspérités, les redondances, voir les incongruités du texte, avait pour but de rendre compte autant que possible de la rhétorique et des stratégies argumentatives propres à ces textes confucéens et néo-confucéens, car, comme dans toute langue, ces procédés stylistiques nous semblaient être des reflets et des passerelles significatives vers les idées que nous cherchions à comprendre et à expliquer.

PREMIÈRE PARTIE

L'enjeu néo-confucéen de la *Grande Etude* et du *chòngsim* (正心)

« Le perfectionnement de soi réside dans le fait de rendre droit son cœur »

修身在正其心

(Grande Etude)

Plan de la première partie

I. Un texte phare : la *Grande Etude*

A. Un texte progressivement sorti de l'oubli

1. Problèmes posés par le texte

- a. Datation et attribution
- b. Sens du titre et interprétation générale
- c. Edition autonome du texte

2. Exégèses

- a. Rapide historique des exégèses avant et après Zhu Xi en Chine
- b. Travaux suscités par la *Grande Etude* en Chine et en Corée

B. La révolution Zhu Xi

1. Travail et exégèse de Zhu Xi sur le texte

- a. Un travail de longue haleine
- b. Sens général du travail de Zhu Xi sur la *Grande Etude*

2. Préface de Zhu Xi à la *Grande Etude*

- a. Traduction annotée
- b. Commentaires

II. L'école Cheng/Zhu (Daoxue 道學) en Chine, l'inspiratrice du néo-confucianisme coréen

A. Le néo-confucianisme comme éthique politique

1. 帝學, un « Apprendre pour le souverain »

- a. Une tendance qui se développe et se systématisé sous les Song : *dixue*, *Grande Etude* et *zhengxin* (Fan Zuyu et Zhen Dexiu)
- b. Etudes historiques, réformisme néo-confucéen (Ouyang Xiu, Sima Guang, Zhu Xi) et la *Signification développée de la Grande Etude* de Zhen Dexiu
- c. L'accession à l'orthodoxie et le rôle de Xu Heng sous les Yuan

2. 聖學, une « Etude pour devenir un Saint »

- a. D'un Enseignement des Sages Rois à un Enseignement des Sages et des Saints
- b. Entre universalisme et désir d'orthodoxie : le souci de *zide* 自得

B. Le néo-confucianisme comme éthique individuelle

1. 心學, une « Ecole du cœur »

- a. Le *Daotong* comme « transmission du cœur » (傳心) et comme « méthode du cœur » (心法)
- b. La question du « cœur du Dao » et du « cœur de l'homme », une préoccupation majeure

2. 實學, une « Etude à visée pratique »

- a. L'« Ecole du cœur » comme « Ecole du Principe » (理學) : « l'unité foncière du Ciel et de l'homme » et étude du réel, du vivant
- b. Le néo-confucianisme Cheng/Zhu comme *praxis* ou entraînement éthique : comportement rituel (禮) et pratique de l'« assise dans la quiétude » (靜坐)

Conclusion de la première partie

PREMIERE PARTIE

L'enjeu néo-confucéen autour de la *Grande*

Etude et du chòngsim (正心)

Dans cette première partie destinée à poser les éléments clés du néo-confucianisme chinois pour comprendre et mettre en relief la conception de la notion de *zhengxin/chòngsim* 正心 tirée de la *Grande Etude* dans le néo-confucianisme coréen, nous avons voulu dégager deux grands axes.

Premièrement, nous avons choisi de présenter et d'expliquer l'interprétation de la *Grande Etude* par Zhu Xi, qui par sa compilation des Quatre Livres, insère ce texte dans le corpus fondamental et primordial de l'Etude confucéenne, et l'érige comme l'un des textes de référence de la tradition intellectuelle et politique de l'Asie Orientale. Nous avons décidé de présenter les grandes lignes de l'histoire même de ce texte, dans l'histoire intellectuelle chinoise, car, d'une part cet exercice est souvent omis par les chercheurs coréens, et d'autre part, cela nous a permis d'éclairer la position particulière et le rôle novateur de Zhu Xi dans la fortune même de ce texte.

Deuxièmement, nous avons choisi de présenter les grands traits du néo-confucianisme chinois qui pénètre en Corée à l'époque Koryò. Si nous avons cherché à nous concentrer sur le fil conducteur de la problématique de l'interprétation de la *Grande Etude*, et en particulier de l'étape du *zhengxin*, nous avons néanmoins tenu à garder un horizon relativement large. En effet, nous avons souhaité clarifier et définir les aspects saillants de ce que l'on désigne communément sous le terme générique de « néo-confucianisme », afin d'éviter les ambiguïtés, mais surtout pour tenter de circonscrire quelque peu les traits du néo-confucianisme chinois qui est transmis à la Corée. Nous avons ainsi cherché à en montrer les différentes facettes, tout en adoptant une démarche à la fois historique et philosophique. En particulier, nous avons cherché à développer l'idée que le néo-confucianisme chinois orthodoxe de l'époque mongole a joué un rôle déterminant dans les formes et l'évolution du « néo-confucianisme » en général, mais surtout dans la réception de cette pensée en Corée. Nous avons ainsi tenté de réhabiliter cette période des Yuan, qui est trop souvent occultée dans les études coréennes sur le néo-confucianisme, sans doute pour des raisons moins méthodologiques qu'idéologiques. Cette

réhabilitation nous a semblé particulièrement importante dans la mesure où elle explique et détermine sans doute les causes, mais aussi les formes mêmes, du néo-confucianisme coréen centré sur la *Grande Etude*, sur la problématique du cœur et enfin, sur la notion de *chòngsim*.

Ainsi, nous allons ici poser les premiers jalons indispensables pour comprendre les raisons de l'intérêt particulier du néo-confucianisme coréen pour le texte de la *Grande Etude* et pour l'idée de « rendre droit le cœur ». Nous allons donc montrer les causes, les formes et l'enjeu de cet intérêt chez les néo-confucéens chinois.

I. Un texte phare : la *Grande Etude*

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！

« La Voie de la Grande Etude réside dans le fait de faire briller la brillante puissance morale, dans le fait d'être proche du peuple comme de sa propre famille, et dans le fait de s'arrêter dans le bien suprême. Lorsqu'on sait où s'arrêter, on est stable ; lorsqu'on est stable, on peut connaître le repos, lorsqu'on connaît le repos, on peut être en paix, lorsqu'on est en paix, on peut réfléchir et lorsqu'on réfléchit, on peut atteindre le but. Toute chose a une racine et des branches, tout événement une fin et un début. Si l'on connaît ce qui vient avant et ce qui vient après, alors on s'approche de la Voie. Dans l'Antiquité, lorsqu'on désirait faire briller la brillante puissance morale partout sous le Ciel, on commençait par ordonner son propre pays. Lorsqu'on désirait ordonner son propre pays, on commençait par aplanir tout conflit dans sa propre maison. Lorsqu'on désirait aplanir tout conflit dans sa propre maison, on commençait par se perfectionner soi-même. Lorsqu'on

désirait se perfectionner soi-même, on commençait par rendre droit son cœur. Lorsqu'on désirait rendre droit son cœur, on commençait par rendre son intention authentique. Lorsqu'on désirait rendre son intention authentique, on commençait par étendre sa connaissance. L'extension de la connaissance réside dans l'examen des choses. Une fois les choses examinées, la connaissance atteint sa plus grande extension. Une fois la connaissance étendue, l'intention devient authentique. Une fois l'intention authentique, le cœur devient droit. Une fois le cœur droit, on se perfectionne soi-même. Une fois que l'on est perfectionné soi-même, on aplanit tout conflit dans sa maison. Une fois tout conflit aplani dans sa maison, on ordonne son pays. Et une fois le pays ordonné, on apporte la paix partout sous le Ciel. Du fils du Ciel jusqu'à l'homme du commun, les hommes doivent tous prendre pour racine le perfectionnement de soi. Laisser la racine à l'abandon en arrangeant les branches, voilà qui est incorrect. Négliger ce qui est important en s'attachant à ce qui est accessoire ; voilà qui ne s'est jamais vu. »

La *Grande Etude*, *Taehak/Daxue* 大學, dont nous venons de lire la partie dite canonique, c'est-à-dire rattachée à la personne de Confucius, est depuis Zhu Xi⁹ l'un des textes les plus importants du néo-confucianisme dans les pays de l'Asie Orientale que l'on pourrait qualifier de « confucianisés » (essentiellement Chine, Corée, Vietnam, Japon). Si l'on ne peut faire l'économie d'une référence à ce texte pour étudier la tradition intellectuelle néo-confucéenne, son histoire reste cependant assez mal connue ; ou du moins les chercheurs – coréens en particulier – se dispensent souvent de la rappeler dans leurs travaux.

⁹ Zhu Xi 朱熹 (*zi Yuanhui* 元晦, *hao Huiian* 晦庵 ; 1130-1200) : considéré comme celui qui a systématisé le néo-confucianisme sous les Song. Auteur notamment de la compilation et des commentaires sur les Quatre Livres, qui seront mis au programme de recrutement des fonctionnaires à partir des Yuan, il est également considéré comme celui qui a permis de créer une orthodoxie néo-confucéenne qui prévaudra dans toute l'Asie de l'Est jusqu'à l'aube du XXe siècle. Cependant, taxé d'hétérodoxie de son vivant, il n'est canonisé au Temple de Confucius qu'en 1241. Ayant perdu son père à treize ans, il reçoit l'enseignement de trois amis de son père, et notamment de Li Tong 李侗 (*zi Yuanzhong* 愿中, *hao Yanping* 延平, *shi Wenjing* 文靖 ; 1093-1163), qui lui font étudier les textes néo-confucéens des frères Cheng (Cheng Hao 程顥, 1032-1085 et Cheng Yi 程頤, 1033-1107) et de Sima Guang 司馬光 (*zi Junshi* 君實, *hao Qiwuzi* 齊物子 ou Sushui xiansheng 涑水先生 ; 1019-1086). Après s'être également intéressé au taoïsme et au bouddhisme (*chan* en particulier), entre vingt et trente ans, il finit par se consacrer entièrement à l'étude du confucianisme, qu'il se propose de restaurer et de purifier. Il dénonce en particulier les errances de ses contemporains, qui mêlent aux textes confucéens des idées bouddhistes et taoïstes. Il instaure également un culte à Confucius, du même type que ceux que l'on rendait à ses propres ancêtres, et, en systématisant l'idée de la Transmission de la Voie (*daotong* 道通), il s'érige en descendant spirituel direct de Confucius. Prônant une lecture personnelle et une réappropriation des textes par soi-même, il légitime les développements philosophiques proprement néo-confucéens et laisse une œuvre immense qui a nourri pendant plusieurs siècles la réflexion confucéenne dans toute l'Asie Orientale.

Dans le cadre de notre recherche sur la problématique du *chòngsim/zhengxin* 正心, une notion extraite précisément de la *Grande Etude*, il nous semble nécessaire de rappeler l'histoire de ce texte et celle de son exhumation par les néo-confucéens chinois. En effet, cela est indispensable pour comprendre véritablement le sens que l'on a pu attribuer à son contenu, ainsi que sa place prédominante dans le système orthodoxe néo-confucéen dit « Chòng/Chu »/« Cheng/Zhu » 程朱.

Ainsi, après avoir présenté le texte, son histoire et sa fortune, nous nous intéresserons plus précisément au travail de Zhu Xi, et à la préface qu'il rédige dans son édition des Quatre Livres, car c'est lui qui rend les idées et le texte même de la *Grande Etude* indispensables dans l'approche de la Voie confucéenne. Après lui, nul n'a pu ignorer ce texte.

A. Un texte progressivement sorti de l'oubli

A l'origine, le texte de la *Grande Etude* constitue le quarante-deuxième chapitre (*pian* 篇) du *Livre des Rites*, le *Liji* 禮記 et il n'acquiert son autonomie qu'assez tardivement, probablement sous les Song. Rappelons tout d'abord brièvement l'histoire de ce texte.

Aucun travail de commentaire ni d'étude spécifique de la *Grande Etude* n'existe dans l'Antiquité ; du moins, nous n'en avons nulle trace aujourd'hui. Sous les Han Postérieurs¹⁰, Zheng Xuan 鄭玄 (127-200)¹¹ en fait le premier un commentaire, dans le cadre d'un travail général sur le *Livre des Rites*, appelé *Liji zhu* 禮記註 (« Commentaires sur le Livre des Rites »). Sous les Tang¹², Kong Yingda 孔穎達 (574-648)¹³ rédige le *Liji zhengyi* 禮記正義 (« La juste signification du Livre des Rites ») dans le cadre de son immense travail d'exégèse

¹⁰ Dynastie des Han Postérieurs, *Hou Han* 後漢, également appelés Han Orientaux, *Dong Han* 東漢 : 25-220 P.C.

¹¹ Zheng Xuan 鄭玄 (*zi* Kangcheng 康成 ; 127-200) : l'un des érudits les plus importants des Han Postérieurs qui est surtout connu pour son immense travail de commentaire sur les Classiques. Sa méthodologie, essentiellement philologique, devient le modèle de l'école dite de critique textuelle ancienne appelée « Ecole du Nord »/ *Beixue* 北學. Cf. biographie in *Hanshu* 漢書 (« Histoire des Han »), *juan* 35.

¹² Dynastie des Tang 唐: 618-907

¹³ Kong Yingda 孔穎達 (se réclamant de la descendance de Confucius ; 574-648) : lettré des Tang qui, sous le patronage impérial, dirige plusieurs équipes successives d'érudits créées pour rédiger des commentaires sur les Cinq Classiques, les *Wujing zhengyi* 五經正義 (« De la Juste signification des Cinq Classiques »). Cet immense travail, qui consiste en une critique systématique des commentaires de la période des Hans Postérieurs (25-220), des Trois Royaumes (三國 ; 220-265) et des Jin (晉 ; 265-420) est présenté au trône en 653, et l'on retient surtout que les commentaires du *Zhouli* 周禮 (« Rites des Zhou ») et du *Yili* 儀禮 (« Règles de la bienséance et Rites ») ont eu une très grande influence sur l'histoire textuelle du confucianisme en Chine.

sur les Classiques, et il y cite les commentaires de son prédécesseur Zheng Xuan. Ainsi, sous les Han et les Tang, la *Grande Etude* n'est encore qu'un chapitre parmi d'autres du *Liji*, et son étude ne relève que d'un travail de commentaire plus large sur les Classiques.

Cependant, c'est sous les Tang que le statut particulier de la *Grande Etude* commence vraisemblablement à émerger pour la première fois sous la plume de Han Yu 韓愈 (768-824)¹⁴ et de son ami Li Ao 李翱 (*circa* 772-836)¹⁵. En effet, Han Yu en cite un passage dans son *Yuandao* 原道 (« De l'origine de la Voie »), de même que Li Ao dans son *Fuxing shu* 復性書 (« Livre du retour au fond humain originel »).

Sous les Song, cet intérêt accordé par les lettrés à la *Grande Etude* se confirme peu à peu pour devenir patent chez les premiers néo-confucéens. Tout d'abord, pour la première fois, un commentaire spécifique est fait sur le texte. En effet, Sima Guang (司馬光 ; 1019-1086)¹⁶ rédige le *Daxue guangyi* 大學廣義 (« Signification élargie de la Grande Etude »), aujourd'hui perdu et il fait également un commentaire précis sur un passage de la *Grande Etude* – plus précisément, sur l'idée de *zhizhi gewu* 致知格物 (« extension de la connaissance et examen des choses ») – qui se trouve aujourd'hui dans le *Wenguo wenzhenggong wenji* 溫國文正公文集 (*juan* 71), le recueil de ses œuvres. Quant à Zhang Zai 張載 (1020-1078)¹⁷, il serait

¹⁴ Han Yu 韓愈 (*zi* Tuizhi 退之 ; 768-824) : lettré des Tang qui est sans doute l'un des instigateurs du renouveau confucéen des Song. Il est surtout connu pour ses positions de critique radicale du bouddhisme qui constituent une exception notable à l'époque des Tang, caractérisée par un esprit syncrétique. Il échappe de justesse à la peine de mort après avoir rédigé en 819 un mémoire resté célèbre qui dénonçait l'hommage officiel que l'empereur Xianzong (憲宗 ; 805-820) avait rendu à une relique supposée du Bouddha à Chang'an.

¹⁵ Li Ao 李翱 (*zi* Xizhi 習之 ; *circa* 772-836) : ami et disciple de Han Yu. Docteur *jinshi* 進士 en 798, il devient lettré-fonctionnaire sans toutefois faire une carrière particulièrement remarquable. Il est resté célèbre pour son essai, le *Livre sur le retour au fond humain originel* (*Fuxing shu* 復性書). Il a cependant été longtemps éclipsé par la célébrité de Han Yu, pourtant parfois jugé moins subtil que lui.

¹⁶ Sima Guang 司馬光 (*zi* Junshi 君實, *hao* Qiwuzi 齊物子 ou Sushui xiansheng 涑水先生 ; 1019-1086) : aristocrate, haut fonctionnaire et historien, il est resté célèbre pour son conflit avec le réformateur radical Wang Anshi 王安石 (*zi* Jiefu 介甫, *hao* Banshan 半山 ; 1021-1086) au début des Song. Tenant d'un réformisme modéré, il s'est toujours opposé aux thèses de la « Nouvelle politique », *xinfa* 新法, de Wang Anshi, jusqu'à s'exiler volontairement de la cour. Rappelé à ses fonctions après la mort de Wang, il fait abolir les mesures que ce dernier avait prises. Il reçoit le titre posthume de Wenzheng 文正 et, en 1267, il est canonisé au Temple de Confucius sous le titre de duc, *gong* 公.

¹⁷ Zhang Zai 張載 (*zi* Zihou 子厚, *hao* Hengqu xiansheng 橫渠先生 ; 1020-1078) : il débute une carrière de militaire avant de se tourner vers des postes civils. Intéressé dans sa jeunesse par le bouddhisme et le taoïsme, il embrasse les thèses confucéennes probablement après une rencontre avec Fan Zhongyan 范仲淹 (*zi* Xiwen 希文 ; 989-1052) qui remarque ses talents exceptionnels. Il donne des leçons remarquables à la cour sur le *Livre des Mutations* (*Zhou Yi* 周易) à partir de 1056, et il fréquente des personnages importants tels que Sima Guang. Oncle par alliance des frères Cheng, il se consacre entièrement à l'étude du confucianisme sous l'influence de ses brillants neveux. Docteur en 1057, il occupe quelques postes, puis, après une confrontation avec Wang Anshi, il se retire peu à peu de toutes ses fonctions afin de se consacrer à l'étude. Il est l'un des premiers néo-confucéens, et il est connu pour ses travaux philosophiques qui sont teintés d'influences bouddhiste et taoïste. En

l'auteur d'un commentaire de certains passages de la *Grande Etude*. En effet, certaines parties qui lui sont attribuées au *juan* 149 du *Liji jishuo* 禮記集說 (« Recueil d'explications sur le Livre des Rites ») édité par Heng Shi (衡澁)¹⁸ sont des commentaires de la *Grande Etude*.

L'intérêt grandissant des néo-confucéens s'exprime avec le plus d'évidence chez les frères Cheng (Cheng Hao 程顥, 1032-1085¹⁹ et Cheng Yi 程頤, 1033-1107²⁰) qui rédigent le *Daxue dingben* 大學定本 (« Réarrangement du texte de la Grande Etude ») et chez Zhu Xi (朱熹 ; 1130-1200). L'un des disciples de Zhu Xi, Lü Dalin 呂大臨 (1040-1092)²¹ aurait

1220, il reçoit le titre posthume de *ming* 明 et il est régulièrement honoré lors de cérémonies au Temple de Confucius.

¹⁸ Le *Liji jishuo* 禮記集說 regroupe le texte du *Livre des Rites* et les commentaires qui s'y rattachent. On parle à propos de cette édition de *guzhu* 古注 (« Commentaires anciens »), en contraste avec le commentaire de Zhu Xi, qui est appelé *xinzhū* 新注 (« Nouveau commentaire »).

¹⁹ Cheng Hao 程顥 (*zi* Bochun 伯淳, *hao* Mingdao xiansheng 明道先生 ; 1032-1085) : aîné des frères Cheng et sans doute l'un des plus importants néo-confucéens des Song. A la fois fonctionnaire appliqué et enseignant respecté, il représente l'idéal confucéen du lettré-fonctionnaire accompli qui a réussi à concilier l'exigence de servir, et celle de se perfectionner et d'enseigner. Il a cependant été quelque peu éclipsé par son cadet, Cheng Yi, qui a beaucoup influencé Zhu Xi. Cheng Hao reçut en 1241 le titre posthume de Comte du Henan (*Henan bo* 河南伯), et il fut par la suite canonisé au Temple de Confucius. A la différence de son frère, ses écrits philosophiques insistent davantage sur l'aspect personnel et la dimension subjective du perfectionnement de soi. On a ainsi pu parfois le rapprocher de Wang Shouren 王守仁 (*hao* Yangming 陽明 ; 1472-1529). L'usage veut que l'on parle souvent des « frères Cheng » comme d'une seule et même personne. Pourtant leurs enseignements, même s'ils ne sont pas radicalement différents, ont toutefois leurs particularités. De nombreux chercheurs contemporains se sont d'ailleurs intéressés à la pensée spécifique de Cheng Hao, et il convient de citer en particulier le cas de Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995), qui établit une lignée de disciples de Cheng Hao, comprenant Xie Liangzuo 謝良佐 (*zi* Xiandao 顯道, *hao* Shangcai xiansheng 上蔡先生 ; *circa* 1050- *circa* 1120) et Hu Hong 胡宏 (*zi* Renzhong 仁仲, *hao* Wufeng xiansheng 五峰先生 ; 1105-1161), le chef de file de l'école dite du Huxiang (*huxiang xuepai* 湖湘學派).

²⁰ Cheng Yi 程頤 (*zi* Zhengshu 正叔, *hao* Yichuan xiansheng 伊川先生 ; 1033-1107) : il est souvent dit que Cheng Yi est le plus doué de la famille (par rapport à son frère aîné, Cheng Hao et à leur oncle maternel, Zhang Zai). Contrairement à son frère, il n'a pas fait carrière et il fait parfois figure de surdoué incompris. En effet, après avoir échoué au concours de docteur de 1059, il abandonne définitivement tout projet de carrière mandarinale, et il ne prendra un poste que très tardivement, après la mort de son aîné. Comme son frère, il étudie auprès de Zhou Dunyi 周敦頤 (*zi* Maoshu 茂叔, *hao* Lianqi xiansheng 濂溪先生 ; 1017-1073) puis il est élève à l'Académie Impériale, *Taixue* 太學, où il se fait notamment remarquer par son essai sur la question posée par Hu Yuan 胡瑗 (*zi* Yizhi 翼之 ; 993-1059) sur « Ce que maître Yan aimait apprendre » (*Yanzi suohao hexue lun*, 顏子所好何學論). Son condisciple Lü Xizhe 呂希哲 (*zi* Yuanming 原明, *hao* Xingyang xiansheng 滎陽先生 ; 1039-1116) se met alors à le traiter avec les égards dus à un maître et devient son premier disciple. Il est également dit que Zhang Zai envoie ses propres élèves auprès de son neveu. Au début du règne de l'empereur Zhezong 哲宗 (r. 1085-1100) en 1086, Sima Guang recommande Cheng Yi, qui est alors chargé de faire des leçons à la cour de 1086 à 1087. Mais son intransigeance morale lui vaut des ennemis, notamment chez les disciples de Su Shi 蘇軾 (*hao* Dongpo 東坡 ; 1037-1101) alors en poste à l'Académie Hanlin (*Hanlinyuan* 翰林院). Il est ensuite exilé lors du retour des partisans de Wang Anshi au pouvoir. Puis, après avoir été rappelé à Luoyang en 1101, il est accusé de promouvoir les luttes de factions et en 1103, ses livres sont détruits et ses enseignements proscrits. Il sera réhabilité de manière posthume et sera honoré, notamment par Zhu Xi, comme le plus grand pionnier du néo-confucianisme et l'on exaltera sa figure de martyr de la cause néo-confucéenne.

²¹ Lü Dalin 呂大臨 (*zi* Yushu 與叔, *hao* Lantian xiansheng 藍田先生 ; 1040-1092) : disciple de Zhang Zai, dont il épouse l'une des nièces, ainsi que disciple des frères Cheng. Fils d'une famille de hauts fonctionnaires, il devient notamment professeur à l'Académie Impériale. Auteur de commentaires sur les Classiques, aujourd'hui perdus, on retrouve certaines de ses idées dans le *Sishu jangju jizhu* 四書章句集註 (« Compilation et commentaires sur les Quatre Livres en chapitres et paragraphes») de Zhu Xi. Il est également l'auteur de la

également rédigé un *Daxue jie* 大學解 (« Comprendre la Grande Etude »)²². Il faut cependant noter que le détracteur de Zhu Xi, Lu Jiuyuan 陸九淵 (plus connu sous le nom de Lu Xiangshan 陸象山 ; 1139-1193)²³ a également commenté des passages de la *Grande Etude* dans nombre de ses écrits.

Ce qu'il convient de remarquer dans ce rapide rappel de l'histoire de la *Grande Etude* jusqu'aux Song, c'est que ce texte n'est que progressivement exhumé du *Liji* pour être utilisé dans les spéculations de ce qu'on pourrait appeler la « Renaissance confucéenne ». Nous verrons plus loin comment l'interprétation des néo-confucéens tels que les frères Cheng et surtout Zhu Xi va changer le destin et la fortune de cet obscur texte ancien. Mais avant cela, nous allons tout d'abord examiner les divers problèmes qui ont été posés par la *Grande Etude* ; l'examen minutieux des problèmes et des débats que ce texte a pu soulever est en effet assez éclairant sur l'importance que les lettrés lui ont progressivement accordée.

1 Problèmes posés par le texte

D'après les chercheurs qui se sont intéressés à la *Grande Etude*²⁴, ce texte pose trois problèmes majeurs : premièrement, sa datation et son attribution, deuxièmement, le sens à

compilation des œuvres des frères Cheng, le *Ercheng yishu* 二程遺書. Zhu Xi le considérait comme le plus brillant des disciples des frères Cheng et il fait partie des « quatre disciples de l'école des frères Cheng », avec Xie Liangzuo, Yang Shi 楊時 (*zi* Zhongli 中立, *hao* Guishan xiansheng 龜山先生 ; 1053-1135) et You Zou 游酢 (*zi* Dingfu 定夫, *hao* Jianshan xiansheng 廌山先生 ou Guangping xiansheng 廣平先生 ; 1053-1123).

²² Ce texte est aujourd'hui perdu mais il en subsiste une sentence dans le *Liji jishuo* 禮記集說 compilé par Chen Hao 陳澧 (1260-1341) sous la dynastie des Yuan.

²³ Lu Jiuyuan 陸九淵 (*zi* Zijing 子靜, *hao* Xiangshan 象山 ; 1139-1193) : lettré-fonctionnaire considéré comme le détracteur le plus sérieux et le plus brillant de Zhu Xi. Très préoccupé par la situation militaire des frontières du nord de l'empire dont il est originaire, ce docteur n'occupera que peu de postes – d'ailleurs mineurs –, tout en dispensant son enseignement à de nombreux disciples. Sa fameuse rencontre avec Zhu Xi, arrangée par Lü Zuqian 呂祖謙 (*zi* Bogong 伯恭, *hao* Donglai 東萊 ; 1137-1181), au Monastère du Lac des Oies (*ehusi* 鵝湖寺) au nord-est de l'actuel Jiangxi, est l'un des plus célèbres épisodes de l'histoire du néo-confucianisme. Malgré des opinions radicalement opposées, Lu Jiuyuan et Zhu Xi ont entretenu des échanges d'idées régulières et Zhu Xi l'a toujours beaucoup estimé. Il est également considéré comme le fondateur de l'école dite aujourd'hui du *xinxue*, 心學 et il aurait préparé le terrain aux idées développées plus tard sous les Ming par Wang Shouren (nous reviendrons sur cette idée dans la suite de ce travail).

²⁴ Pour cette sous-partie, ainsi que celle qui va suivre, nous avons consulté et largement utilisé les trois ouvrages suivants :

1. GARDNER Daniel K., *Chu Hsi and the Ta-hsueh. Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*, Harvard University Press, Cambridge et Londres, 1986

donner à son titre et l'interprétation générale de son contenu, et enfin troisièmement, la forme même du texte, c'est-à-dire l'édition du texte et les différentes exégèses qui en découlent. Pour des raisons de commodité de présentation, nous adopterons ici à peu près le même découpage des divers problèmes posés.

a Datation et attribution

Comme nous l'avons vu précédemment, le texte de la *Grande Etude* était à l'origine inséré dans le *Liji*, le *Livre des Rites*, dont il constituait le quarante-deuxième chapitre. Il était alors attribué à Dai Sheng 戴聖²⁵ et, d'après la section intitulée « Biographies de la forêt des lettrés », le *Rulin zhuan* 儒林傳, du *Hanshu* (« Histoire des Han »), il serait à dater d'environ 51 A.C., sous les Han Antérieurs²⁶. Selon Daniel K. Gardner²⁷, même si la date de composition exacte de la *Grande Etude* est impossible à établir avec certitude, il existerait actuellement un certain consensus chez les chercheurs qui situeraient la rédaction du texte entre la dynastie des Qin 秦 (221-206 A.C.) et le règne de l'empereur Wudi des Han 漢武帝 (r. 140-87 A.C.). En tout cas, aucune étude spécifique sur la *Grande Etude* n'est mentionnée dans les sections bibliographiques des histoires officielles avant l'époque des Song.

Quant à l'attribution de la *Grande Etude*, selon Chen Yicheng²⁸, il existerait trois thèses, directement liées aux différentes versions du texte. La première est liée à la version dite « ancienne » de la *Grande Etude*, le *guben daxue* 古本大學²⁹, c'est-à-dire à la version originelle du texte dans le *Liji*. Selon cette thèse, puisque le *Liji* n'a pas d'auteur unique, il en

2. HWANG Kabyòn 황갑연 (traducteur), *Taehak ch'òrhak* 大學哲學 (« Philosophie de la Grande Etude »), *Sògwangsa* 서광사, 2000. Edition originale : CHEN Yicheng 岑溢成, *Daxue yili shujie* 大學義理疏解 (« Explications sur la signification de la Grande Etude »), Ehu chubanshe 鵝湖出版社, Taipei, 1986.

3. LI Jixiang 李紀祥, *Liangsong yilai Daxue gaiben zhi yanjiu* 兩宋以來大學改本之研究 (« Etudes sur les remaniements du texte de la Grande Etude depuis les deux dynasties Song »), *Guoxue yanjiu congshu* 國學研究叢書, Taiwan xuesheng shuju 臺灣學生書局, Taipei, 1989.

²⁵ Dai Sheng 戴聖 (circa 1er siècle A.C.) : également connu sous l'appellation de « Dai le Jeune », *xiao Dai* 小戴 (par opposition à son oncle Dai De 戴德), Dai Sheng est un lettré-fonctionnaire spécialisé sur les livres rituels qui reçoit l'enseignement de Hou Cang 后倉/蒼 (circa 70 A.C.). Il participe à la célèbre conférence de 51 A.C. qui a pour but de déterminer les versions des textes anciens et des Classiques que la dynastie Han doit officiellement adopter. Il est également dit qu'il participe avec son oncle à l'édition des Classiques révisés et expurgés. Il est également un temps gouverneur de la commanderie de Jiujiang 九江, aux alentours de 31 A.C.

²⁶ Han Antérieurs *Qian Han* 前漢, aussi appelés Han Occidentaux *Xi Han* 西漢 : 206 A.C. - 8 P.C.

²⁷ Cf. Gardner, *op.cit.*, p.17-26.

²⁸ Cf. CHEN, traduit par Hwang Kabyòn, *op.cit.*, p. 31-39. Dorénavant, nous nous référerons en note à Hwang et non à Chen pour signaler que nous utilisons la pagination de l'édition traduite en coréen.

²⁹ Il faut noter que l'expression « version ancienne », *guben* 古本, n'apparaît qu'à partir de la diffusion de la nouvelle version du texte, établie et éditée par Zhu Xi. Cf. Hwang, *op.cit.*, p.31.

va de même pour le texte de la *Grande Etude*. Il convient toutefois de signaler que dès les Han, Zheng Xuan avait tenté de déterminer les auteurs probables de quatre des chapitres du *Liji* en se fondant sur des traditions orales, mais ses conclusions semblent incertaines. Ainsi cette première thèse consiste à dire qu'il est impossible de déterminer l'auteur de la *Grande Etude* car nous ne disposons d'aucune preuve formelle.

La deuxième thèse est, quant à elle, liée à la version de la *Grande Etude* dite de « Classique sur pierre », et elle attribue le texte à Zisi 子思, le petit-fils de Confucius³⁰. Cette expression de « version de la Grande Etude des Classiques sur pierre », *shijing daxue* 石經大學, daterait des Ming et elle proviendrait du *Wei zhenghe shijing* 魏政和石經 (« Classique sur pierre de l'ère *zhenghe* de la dynastie des Wei »)³¹. Zheng Xiao 鄭曉 y dit qu'à l'époque des Wei (魏 ; 220-265), ordre fut donné au lettré Wu Song 虞松 de remanier les Cinq Classiques, et la gravure sur pierre de ces nouvelles versions fut confiée à plusieurs personnes, dont Wei Ji 衛覲, Han Danchun 邯鄲淳 et Zhong Hui 鐘會. Parmi les Classiques gravés se trouvent le *Liji*, le *Daxue* (« Grande Etude ») et le *Zhongyong* (« Invariable Milieu »). De plus, Zheng Xiao précise que Wu Song a remis un mémoire au trône (*biao* 表) où il cite les propos de Jia Kui (賈逵 ; 30-101)³² selon lesquels Zisi, de peur que l'enseignement des Saints ne se perde, a rédigé la *Grande Etude*, qui est un Classique (*jing* 經); de même qu'il aurait rédigé l'*Invariable Milieu*, qui serait une sorte de commentaire, de glose (*wei* 緯) de la *Grande Etude*. Chen Yicheng fait cependant remarquer qu'il n'existe pas de nom d'ère *zhenghe* 政和 sous la dynastie des Wei, et que si l'on examine les biographies respectives de Wu Song, Wei Ji et Zhong Hui, il est impossible qu'ils aient travaillé à la même époque. De plus, on ne retrouve nulle part ailleurs la citation attribuée à Jia Kui. Ainsi, il n'y a aucune preuve que Zisi soit l'auteur de la *Grande Etude*, même si à la fin des Ming, cette version du texte était très en vogue³³. Il convient de préciser ici que cette version du texte est très différente de celle du *Liji*

³⁰ Zisi est en effet l'appellation courante de Kong Ji 孔伋.

³¹ Cf. Hwang, *op. cit.*, p.32.

³² Jia Kui 賈逵 (*zi* Jingbo 景伯 ; 30-101) : chef de file d'un des deux courants d'exégèses du « Commentaire de Zuo aux Annales des Printemps et Automnes », le *Chunqiu zuozhuan* 春秋左傳, du début de notre ère. L'empereur Zhang 章帝 (r. 75-88) décide à l'issue d'un débat daté de 79 de donner la préférence aux positions de Jia Kui plutôt qu'à celles de Li Yu 李育 (?- circa 84), partisan du « Commentaire *gongyang* sur les Annales des Printemps et Automnes », *Chunqiu gongyang zhuan* 春秋公羊傳. Notons qu'il est également l'auteur d'un commentaire du *Zhouli* 周禮.

³³ Chen Yicheng cite notamment le cas du lettré Liu Zongzhou 劉宗周 qui, dans sa « Préface à la Dénonciation des éléments douteux de la version ancienne de la Grande Etude », le *Daxue guwen canyi xu* 大學古文參疑序, déclare préférer la version Wei de la *Grande Etude*. Cf. Hwang, *op. cit.*, p.33.

par ses nombreuses variations et ses ajouts³⁴, et les chercheurs contemporains s'accordent parfois à dire qu'il ne faut pas étudier la *Grande Etude* dans cette version. Li Jixiang parle même à son propos de « faux », ou d'apocryphe (*wei shijing daxue* 偽石經大學).

La troisième thèse sur l'attribution de la *Grande Etude* est liée à la version remaniée par Zhu Xi, celle qui nous parvient dans les Quatre Livres. Zhu Xi divise le texte en un Classique, ou une partie canonique (*jing* 經) qu'il considère comme étant les propos de Confucius consignés par son disciple Zengzi, et en dix paragraphes de commentaires (*zhuan* 傳) qu'il considère comme étant les paroles de Zengzi retranscrites par ses disciples. Selon Zhu Xi, la partie canonique, le *jing*, de par sa formulation oraculaire et lapidaire, ne peut être due qu'à un Sage, et il en conclut qu'il ne peut s'agir que des paroles de Confucius. Dans ses *Interrogations sur la Grande Etude* (*Daxue huowen* 大學或問), Zhu Xi précise que dans les *zhuan*, se trouvent des citations des propos de Zengzi mais également des passages qui se rapprochent de la formulation de l'*Invariable Milieu* et du *Mengzi* 孟子. Il en conclut donc que la *Grande Etude* a été nécessairement rédigée par les disciples de Zengzi, et donc qu'il s'agit d'un texte émanant de l'école de Mencius. Cependant, Chen Yicheng avance deux idées qui mettent à mal l'hypothèse de Zhu Xi³⁵. En effet, la première idée est qu'il est difficile d'attribuer avec certitude des propos à Zengzi car de nombreux lettrés de l'Antiquité l'ont cité après sa mort et ces derniers n'étaient pas tous ses disciples directs. La seconde idée est que le style des propos attribués à Zengzi dans la *Grande Etude* diffère beaucoup de celui des autres textes qui lui sont également attribués. De plus, si l'on se réfère à Zhu Yizun 朱彝尊 (1629-1709)³⁶, les textes attribués à Zengzi comportent tous explicitement le nom même de « Zengzi » dans le texte ; or ce nom n'apparaît pas dans la *Grande Etude*. Il n'y a donc pas de preuve irréfutable que la *Grande Etude* soit le fruit de l'école de Zengzi. Les détracteurs de Zhu Xi sous les Qing insistent d'ailleurs beaucoup sur cette incertitude et rejettent l'attribution à Zengzi pour dénoncer tout le travail de Zhu Xi.

Sous les Ming en revanche, le lettré Chen Daoyong 陳道永 pense que l'auteur du texte est un confucéen (*ru* 儒) de l'époque des Royaumes Combattants (403-222 A.C.) et, à l'époque moderne, Hu Shi 胡適 (1891-1962) et Qian Mu 錢穆 (1895-1990) émettent l'idée

³⁴ Nous pouvons trouver plus de précisions sur cette version de la *Grande Etude* dans le chapitre 4 de l'ouvrage de Li Jixiang 李紀祥, *op.cit.*, p. 133-181, ainsi que des extraits reprographiés de différentes éditions sur papier de cette version du texte à la fin du même ouvrage.

³⁵ Cf. Hwang, *op. cit.*, p.34-35.

³⁶ Cf. 朱彝尊, *Jingyi kao* 經義考 (« Examen de la signification des Classiques »), *juan* 卷 156.

que le texte est le fruit d'un travail collectif, et qu'il daterait de l'époque des Qin (221-206 A.C.) ou même de celle des Han (206 A.C. -220 P.C.).

Comme nous pouvons aisément le constater, il est aujourd'hui difficile, voire impossible, de dater et d'attribuer avec certitude le texte originel de la *Grande Etude* tel qu'il nous parvient dans le quarante deuxième chapitre du *Liji*. Ce qui nous intéresse en revanche ici, c'est de constater que la datation et l'attribution du texte sont des questions déterminantes car, selon la thèse adoptée, la position de Zhu Xi qui consiste à attribuer le texte à Zengzi et à l'école de Mencius est accréditée ou, au contraire, complètement discréditée.

b Sens du titre et interprétation générale

Le second problème posé par le texte de la *Grande Etude* est le sens à donner à son titre, et donc à son contenu. La difficulté d'interprétation du titre du texte vient de la polysémie du terme même de « *daxue* » 大學. A titre d'exemple, citons la phrase suivante de la préface de Zhu Xi à la *Grande Etude* :

« Le Livre de la Grande Étude était la méthode qui était autrefois utilisée dans [les écoles de] Grande Instruction pour éduquer les hommes ».

大學之書古之大學所以教人之法也

(cf. Zhu Xi, *Sishu zhangju* 四書章句 (« Les Quatre Livres en chapitres et paragraphes »), *Daxue zhangju xu* 大學章句序 (« Préface à la Grande Etude en chapitres et paragraphes »))

Comme nous pouvons le constater, la traduction et l'interprétation du terme de 大學 n'est pas la même dans la première occurrence du terme et dans la deuxième. Le premier 大學 fait référence à un texte, qui est dans le *Liji*, alors que le second désigne une école, une institution. 大學 doit alors être prononcé dans ce deuxième cas « *tai* (太/泰) *xue* » et non « *daxue* ». Dans cette « école de Grande Instruction », ce *taixue*³⁷, ce qui était enseigné était le

³⁷ D'après le *Liji*, il existait dans l'Antiquité une institution appelée *taixue* qui dispensait un enseignement aux garçons âgés de quinze ans et plus, et où le souverain pouvait trouver des conseils pour gouverner. Cet idéal du *taixue*, de cette école, a inspiré aux empereurs Han la création d'une Académie Impériale (*Taixue* 太學) chargée

Daxue, le texte de la *Grande Etude*. Ainsi, sous les Han et sous les Tang également, il fallait prononcer le titre de la *Grande Etude* « *taixue* ». Ce n'est qu'à partir des Song que la lecture « *daxue* » s'impose peu à peu dans le sillage des frères Cheng et de Zhu Xi. La raison essentielle est que ces derniers considéraient que le contenu du texte était « l'Etude pour les adultes », *daren zhi xue* 大人之學. Zhu Xi oppose notamment le *daren zhi xue* 大人之學 au *xiaoren zhi xue* 小人之學, « l'Etude pour les jeunes » ou *tongzi zhi xue* 童子之學, « l'Etude pour les enfants ». Ainsi, c'est en mettant l'accent sur le contenu du texte qui présente un enseignement spécifique destiné aux adultes, par opposition aux enfants, que les frères Cheng et Zhu Xi changent la lecture du titre en « *daxue* ».

En outre, un autre problème posé dans la lecture et l'interprétation de la *Grande Etude* vient de la polysémie du terme de *xue* 學 qui désigne soit l'enseignement, soit une école de pensée, soit l'Etude ou l'Apprendre confucéen, etc. Il ne convient cependant pas de prendre *xue* 學 dans le sens restreint d'« école », car il n'y a pas de mention à l'institution du *Taixue* dans le texte de la *Grande Etude*. Pour Zhu Xi, il s'agit de mettre l'accent sur le contenu de l'enseignement plutôt que sur une institution. Nous pouvons d'ailleurs également remarquer que le premier commentateur de la *Grande Etude*, Zheng Xuan 鄭玄, préfère lui aussi insister sur le contenu de la *Grande Etude* plutôt que sur l'institution ou l'école. En effet, il écrit :

« Si on l'appelle Grande Etude, c'est parce que ce texte consigne ce que l'on doit savoir quand on étudie afin de gouverner. »

名曰大學者以其記博學可以為政也.

(cf. Kong Yingda 孔穎達, *Liji zhengyi* 禮記正義 (« La juste signification du Livre des Rites »), *Zhengxuan sanli mulu* 鄭玄三禮目錄 (« Sommaire des trois Livres des rites de Zheng Xuan »))

De même, nous retrouvons la même idée sous les Song du Sud chez Li Liwu 黎立武³⁸, qui déclare³⁹ :

d'enseigner les Classiques aux fils de familles aristocratiques âgés de dix-huit ans ou plus en 136 A.C. Les diplômés de cette académie recevaient alors des postes dans l'administration.

³⁸ Li Liwu 黎立武 (*zi* Yichang 以常, *hao* Jiweng 寄翁 ou Suoji xiansheng 所寄先生) : lettré-fonctionnaire des Song du Sud (*Nan Song* 南宋 : 1127-1279), qui refuse notamment de servir les Mongols. Il devient docteur, en étant reçu premier, en 1268.

³⁹ Cf. Hwang, *op.cit.*, p. 44.

« La *Grande Etude*, c'est l'Etude pour ceux qui parachèvent leur apprentissage. Le « Mémoire sur les écoles » dit : « Ils connaissaient les catégories et ils marchaient fermement dans la Voie, ce qui signifie que leur formation était achevée. »⁴⁰. C'est pourquoi, la Voie de la *Grande Etude* consiste précisément à transformer le peuple et à changer les coutumes. »

大學者, 大成之學也. 學記云 : 知類強立謂之大成. 是以化民易俗此大學之道也.

(cf. Li Liwu 黎立武, *Daxue benzhi* 大學本旨 (« Sens originel de la Grande Etude »))

Ainsi, les différentes lectures possibles du titre de la *Grande Etude* reflètent le sens général que l'on a pu donner à son contenu. Il semble que la majorité des commentateurs a considéré que ce texte était un complément d'apprentissage pour les lettrés. Zhu Xi en particulier oppose la *Grande Etude* à l'enseignement pratique inculqué aux enfants, qui consistait à pratiquer les Six Arts⁴¹ et l'amour filial. Pour lui, la *Grande Etude* sert à achever une formation initiale par l'étude d'un texte théorique qui fixe les grands principes confucéens. Le changement dans la façon de lire le titre et de comprendre le sens général de ce texte nous montre qu'il y a eu une radicale transformation de la perception du texte à partir des Song et de l'école Cheng/Zhu. Nous développerons plus amplement ce point dans la suite de notre travail.

⁴⁰ Le « Mémoire sur les écoles », *xueji* 學記, correspond au seizième chapitre du *Liji*. La citation est ici tronquée par Li Liwu. Voici la version entière de la phrase extraite du *Liji*, 16.5 : 九年知類通達. 強立而不反. 謂之大成. Traduction de Séraphin Couvreur in *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, Cathasia, Paris, 1950, première partie, tome 2, p.31 : « [...] A la fin de la neuvième année, ils comprenaient les raisons des choses et savaient les ranger en différentes catégories ; ils marchaient d'un pas ferme dans la voie du devoir, sans jamais s'en écarter. On disait que leur formation était achevée. ».

A défaut d'une exacte fidélité à l'expression chinoise *qiangli* 強立, nous avons délibérément repris certains termes de la traduction de Couvreur, comme par exemple « ils marchaient fermement dans la Voie », afin de produire un effet d'écho avec une traduction déjà existante en français, de même qu'il y a un écho en chinois entre le texte de Li Liwu et le *Liji*.

⁴¹ Les Six Arts sont : la pratique des rites, de la musique, du tir à l'arc, la conduite du char, la calligraphie et les mathématiques (cf. *Les Rites des Zhou*, *Zhouli* 周禮, 19.24b). Pour les confucéens, ces Six Arts correspondent au contenu de l'enseignement dispensé aux fils d'aristocrates dans l'Antiquité, et ils constituent le programme éducatif idéal. Il convient toutefois de remarquer que dès l'époque de Confucius, la conduite du char était quelque peu tombée en désuétude, et que les mathématiques n'ont jamais vraiment été enseignées de façon extensive car elles ne correspondaient pas au programme des concours de recrutement des fonctionnaires. Quant au tir à l'arc et à la musique, ces deux pratiques se superposent quelque peu avec celle des rites dans une éducation confucéenne. Ainsi, les arts les plus pratiqués dans la réalité étaient sans doute les rites et la calligraphie.

c Edition autonome du texte

Le dernier problème soulevé par la *Grande Etude* est celui de l'édition autonome du texte par rapport au *Livre des Rites*. Cette question est également importante car elle nous permet d'examiner de plus près la genèse et l'évolution de l'intérêt spécifique suscité par ce texte.

C'est probablement Zhu Xi qui extrait pour la première fois la *Grande Etude* du *Liji* pour éditer les Quatre Livres (*Grande Etude*, *Invariable Milieu*, *Entretiens* et *Mengzi*). Toutes les éditions indépendantes du texte sont en effet postérieures à lui. Par ailleurs, les premières rééditions du *Liji* sans la *Grande Etude* et l'*Invariable Milieu* paraissent après lui. Nous citerons à titre d'exemple les deux éditions suivantes, datant respectivement des Yuan et des Qing : le *Liji jishuo* 禮記集說 (« Recueil des explications du Livre des Rites ») édité par Chen Hao 陳澧 (1260-1341) et le *Liji jijie* 禮記集解 (« Recueil des interprétations du Livre des Rites ») édité par Sun Xiqie 孫希旦.

Tout d'abord, rappelons avec Chen Yicheng⁴² deux autres thèses qui ont parfois prévalu, et qui se caractérisent essentiellement par leur déni du rôle précurseur de Zhu Xi. En effet, avec le développement de la tendance appelée *kaozheng xue* 考證學 (mouvement d'étude critique des sources) sous les Qing, les lettrés confucéens ont rejeté la version alors orthodoxe de Zhu Xi, en préférant la version dite ancienne du texte. Ainsi, ils ont notamment cherché à prouver que Zhu Xi n'était pas le premier à séparer la *Grande Etude* du *Livre des Rites*.

Par exemple, Mao Qiling 毛奇齡 (1623-1713)⁴³ énonce les trois arguments suivants dans son *Daxue zhengwen* 大學證文 (« Critique du texte de la Grande Etude ») :

⁴² Cf. Hwang, *op. cit.*, p.19-29.

⁴³ Mao Qiling 毛奇齡 (*zi* Dake 大可 ou Qiyu 齊于, *hao* Chuqing 初晴 ou Xihe 西河 ; 1623-1713) : à la chute des Ming en 1644, il reste tout d'abord loyal à la défunte dynastie puis, en 1679, il passe le concours exceptionnel organisé par les Mandchous pour recruter des fonctionnaires chinois, le *boxue hongci ke*, 博學鴻詞科. Il obtient alors un poste à l'Académie Hanlin, et participe à la compilation de l'*Histoire des Ming* (*Mingshi* 明史) avant de se retirer de la vie publique en 1686. Lettré et littérateur fameux, il a beaucoup étudié les Classiques. Il a prôné l'étude des versions anciennes des textes et le rejet des thèses de l'école néo-confucéenne, et en particulier celles de Zhu Xi. Il serait l'un des premiers instigateurs des études philologiques qui vont se développer tout au long de la dynastie des Qing.

1. La *Grande Etude*, l'*Invariable Milieu*, les *Entretiens*, le *Mengzi* et le *Livre de la piété filiale* (*Xiaojing* 孝經) constituent ce qu'on appelait sous les Tang les « Petits Classiques », *xiao jing* 小經.

2. Sous le règne de l'empereur Renzong 仁宗 (r. 1022-1063) des Song du Nord (960-1127), il existait déjà une édition séparée de la *Grande Etude*, car nous avons la preuve que l'empereur a offert ce texte à de nouveaux licenciés.⁴⁴

3. Sous les Tang, Han Yu citait déjà un passage de la *Grande Etude*.

Cependant, la plupart des chercheurs s'accordent aujourd'hui à rejeter les arguments de Mao Qiling. En effet, chacun de ces trois arguments ne tiendrait pas pour les raisons suivantes :

1. L'apparition de l'appellation de « Petits Classiques » est difficile à dater. En général, il est dit qu'elle daterait de la période séparant les Han des Tang – et nous savons qu'elle n'existait pas encore à l'époque des Han. Dans le *Xin Tang shu* 新唐書 (« Nouvelle Histoire des Tang »), *juan* 44, *xuanju zhi* 選舉志, le terme de « Petits Classiques » est certes employé, mais dans cette classification ne figure pas le *Mengzi*. Quant à la *Grande Etude* et l'*Invariable Milieu*, ils y sont certes mentionnés mais ils ne sont pas catalogués comme des Classiques. Il est donc impossible qu'à l'époque des Tang, la *Grande Etude* et l'*Invariable Milieu* aient été considérés comme des Classiques, et qu'ils aient donc été édités séparément du *Livre des Rites*.

2. Dans le *Yuhai* 玉海 de Wang Yinglin 王應麟 (1223-1296)⁴⁵ sous les Song, il est certes fait mention de Renzong qui offre le texte de la *Grande Etude* à de nouveaux licenciés. Or il convient de rappeler que cette pratique d'une offre impériale de certains textes date des Han, et qu'elle est largement pratiquée sous les Tang de même que sous les Song – notamment à partir du règne de Taizong 太宗 (r. 976-997 ; Song du Nord) –, et cela ne signifie pas pour autant que les textes offerts étaient réellement édités tels quels, ou

⁴⁴ Cf. Li Jixiang, *op.cit.*, p.42 qui cite le *Yuhai*, *juan* 55.

⁴⁵ Wang Yinglin 王應麟 (*zi* Bohou 伯厚 ou Houzhai 厚齋, *hao* Shenning 深寧 ; 1223-1296) : déjà docteur, il passe avec succès le plus difficile des concours de l'époque Song, le *boxue hongci*, 博學宏詞 ou 博學宏辭 en 1256. C'est en préparant ce concours qu'il rédige le *Yuhai* 玉海 qui constitue l'une des plus importantes encyclopédies de l'époque (*in* Wang Yinglin, *Cishu* 賜書, *juan* 55). Après avoir occupé de nombreux postes importants, il finit sa carrière aux fonctions de Ministre des Rites (*libu shangshu* 禮部尚書), puis il se retire juste avant la prise de la capitale, Lin'an 杭安 (actuelle Hangzhou), par les troupes mongoles. Il consacre la fin de sa vie à l'étude et son érudition philologique sera grandement louée par les lettrés Qing. Remarquons en dernier lieu qu'il y a eu diverses tentatives tout au long de l'histoire intellectuelle chinoise pour tenter de le situer dans une filiation intellectuelle particulière – tantôt dans celle de Zhu Xi, tantôt dans celle de Wang Yangming et tantôt dans celle de Lü Zuqian.

séparément. En effet, il était courant que les empereurs offrent des parties d'ouvrages qu'ils faisaient recopier ou spécialement imprimer pour encourager les nouveaux fonctionnaires. Ainsi, nous savons notamment que sous les Song, les empereurs offraient régulièrement des parties des Classiques et des Annales Historiques, du *Livre de la piété filiale* (*Xiaojing* 孝經), du *Mengzi*, du *Zhuangzi* 莊子 ou du *Liezi* 列子.

3. Sous les Tang et les Song, la plupart des lettrés considéraient le *Liji* comme un commentaire (*zhuan* 傳疏) du *Yili* 儀禮. Ainsi, lorsque Han Yu cite la *Grande Etude*, il écrit : « le commentaire dit :... » / « *zhuan yue* 傳曰 : ». Cela prouve qu'à son époque le texte faisait partie intégrante du *Liji* et qu'il n'était pas édité de façon autonome.

La seconde thèse réfutant le rôle précurseur de Zhu Xi a été émise par Zhu Yizun (朱彝尊), qui pensait que c'était Sima Guang qui avait fait la première édition séparée de la *Grande Etude*. Les arguments de Zhu Yizun sont les suivants : Sima Guang est le premier à rédiger un commentaire spécifique⁴⁶ du texte et, par ailleurs, il a cité non pas « le *Liji* » mais « la *Grande Etude* » dans ses autres textes. Nous noterons ici que c'est cette dernière thèse que reprend Gardner⁴⁷. Cependant, nous savons que d'autres chapitres du *Liji* et du *Livre des Mutations* ont fait l'objet de commentaires spécifiques par Sima Guang sans pour autant que ces derniers aient donné lieu à des éditions séparées. Donc, nous ne pouvons pas nous fonder non plus sur les arguments de Zhu Yizun pour affirmer avec certitude que la *Grande Etude* existait en édition indépendante avant Zhu Xi.

Ces deux thèses nous permettent d'une part de conforter l'idée que nous avons précédemment émise que la *Grande Etude* a fait l'objet d'un intérêt croissant à partir des Tang, et d'autre part, de comprendre que la question de l'attribution de la première édition séparée de la *Grande Etude* est devenue cruciale pour les lettrés confucéens après les Song. En effet cette question déterminait leur position par rapport à l'enseignement dit « orthodoxe » de Zhu Xi. La thèse la plus convaincante consiste donc à dire que les frères Cheng sont les premiers à avoir esquissé le désir d'éditer séparément la *Grande Etude*. En effet, en déclarant que ce texte constituait un « héritage de l'école de Confucius » (*Kongmen zhi yishu* 孔門之遺書) ainsi que la « porte pour entrer dans la [Voie de la] Puissance morale»

⁴⁶ Cf. 朱彝尊, *Daxue guangyi* 大學廣義, juan 156, *jingyikao* 經義考.

⁴⁷ Cf. Gardner, *op.cit.*, p.17-26 et note 27 p.66. Nous remarquerons également que Gardner place Sima Guang dans la lignée de Li Ao quant à l'interprétation de certains passages de la *Grande Etude*.

(*rude zhi men* 入德之門), ils ont en quelque sorte préparé le terrain pour le travail éditorial de Zhu Xi.

Ainsi, le grand instigateur de l'édition de la *Grande Etude* indépendamment du *Liji* est sans doute Zhu Xi, dans le cadre de sa compilation et de son édition des Quatre Livres. En 1190, alors qu'il est en poste à Zhangzhou 漳州, Zhu Xi utilise les fonds publics pour faire rééditer certains Classiques (le *Livre des Documents*, le *Livre des Odes*, le *Livre des Mutations* et les *Annales des Printemps et Automnes*), puis il fait éditer les Quatre Livres la même année. Il donne le même ordre de lecture que les frères Cheng : *Grande Etude*, *Entretiens*, *Invariable Milieu*, *Mengzi* puis les Six Classiques, et il précise que c'est lui qui édite le premier les Quatre Livres⁴⁸.

2 Exégèses

Avant d'aborder plus en détail le travail de Zhu Xi, il nous semble nécessaire, dans cette présentation générale du texte, de rappeler brièvement les différentes exégèses de la *Grande Etude*. En effet, si dans notre approche de la *Grande Etude* nous avons décidé de privilégier la tradition issue de l'école Cheng/Zhu, il convient toutefois de rappeler que cette tradition dite orthodoxe a suscité de nombreuses réactions, qui se sont en partie manifestées par des commentaires renouvelés de la *Grande Etude*.

a Rapide historique des exégèses avant et après Zhu Xi en Chine

L'histoire des exégèses de la *Grande Etude* est largement tributaire de celle des réarrangements du texte originel. En effet, la majorité des commentaires, études et analyses s'appuient sur des versions du texte remaniées et expliquées. La *Grande Etude* est un groupement de sentences ou de paragraphes de style et de contenu parfois très différents. Il faut attendre l'époque des Song pour que soit largement acceptée l'idée que le texte du *Liji* est en fait donné pêle-mêle. Après la formation et l'implantation de l'orthodoxie de l'école

⁴⁸ Cf. *Zhuzi daquan wenji* 朱子大全文集, juan 82, *shu linzhang suogan sizi hou* 書臨漳所刊四子後.

Cheng/Zhu, les lettrés Ming et surtout Qing en Chine, ainsi que les lettrés coréens du courant *sirhak*, « Etudes pratiques », se sont beaucoup préoccupés de savoir si la version de Zhu Xi, son découpage et son agencement des paragraphes étaient les meilleurs possibles. Li Jixiang expose avec beaucoup d'érudition toutes les exégèses et tous les réarrangements que le texte de la *Grande Etude* a connus tout au long de l'histoire intellectuelle chinoise dans l'ouvrage que nous avons déjà cité.

Nous nous proposons de présenter ici un rapide historique des exégèses d'avant et d'après Zhu Xi. Toutefois, l'objet de cet historique n'étant pas d'entrer dans les moindres détails, nous nous contenterons de faire une synthèse, qui recherche moins l'exhaustivité que la clarté. Il est généralement admis de découper l'histoire des exégèses de la *Grande Etude* en un « avant Zhu Xi » et un « après Zhu Xi ». En effet, le travail de Zhu Xi constitue une étape décisive, une véritable charnière dans l'histoire de ce texte.

Voici une liste regroupant les principaux personnages qui ont étudié de manière précise la *Grande Etude* avant Zhu Xi. Nous avons donné quelques indications sommaires sur leur travail :

- Zheng Xuan et Kong Yingda :

étude essentiellement philologique (explication mot à mot) ; pas de changement sur le texte du *Liji*

- Han Yu et Li Ao :

prémisses des thèses néo-confucéennes ; citations de certains passages

- Zhang Zai et Sima Guang :

premiers commentaires philosophiques sur quelques passages ; pas de changement sur le texte

- Cheng Hao et Cheng Yi :

remaniements du texte ; commentaires systématiques et philosophiques ; thèse d'une version en désordre dans le *Liji* ; modèles de Zhu Xi

- Lin Zhiqi 林之奇 (*jinsshi* 進士 en 1151) :

remaniement du texte ; influence bouddhiste ; son travail n'était vraisemblablement pas connu de Zhu Xi⁴⁹

- Lu Xiangshan :

détracteur des thèses de Zhu Xi ; commentaires épars dans ses œuvres

Après Zhu Xi, à partir de l'époque des Song du Nord (960-1127), chaque école du néo-confucianisme émergeant commente le texte à sa manière, et les interprétations divergent – à l'exception toutefois de quelques points consensuels. Par exemple, toutes les écoles s'accordent sur l'importance de la sentence suivante : « Ce que l'on appelle se perfectionner réside dans le fait de rendre droit son cœur » (*suo wei xiu qi shen zai zheng qi xin zhe* 所謂修其身正在正其心者).

Néanmoins, si les différentes écoles approuvent les thèses de Zhu Xi sur la majorité des *juan* 傳, elles présentent toutefois de grandes divergences quant à l'interprétation des étapes relevant du perfectionnement éthique individuel dans la *Grande Etude* – c'est-à-dire des étapes suivantes : *gewu* 格物 (« examen des choses »), *zhizhi* 致知 (« extension de la connaissance »), *chengyi* 誠意 (« rendre ses intentions authentiques »), *zhengxin* 正心 (« rendre son cœur droit »).⁵⁰

A partir de Zhu Xi, on assiste à une véritable effervescence des études sur le *Daxue* et sur ses différentes versions et exégèses. Nous pourrions schématiquement scinder cette postérité de Zhu Xi en deux ensembles : les fidèles de l'enseignement de Zhu Xi d'une part, et ses détracteurs d'autre part. Parmi ses détracteurs les plus influents, il convient de citer Wang Shouren 王守仁 (1472-1529)⁵¹ et son *Daxue guben pangzhu* 大學古本旁注 (« Commentaire

⁴⁹ Li Jixiang remarque que de manière assez incompréhensible, Lin Zhiqi n'est jamais mentionné parmi les lettrés Song antérieurs à Zhu Xi qui ont remanié le texte de la *Grande Etude*. Il précise qu'il existe une biographie de Lin Zhiqi dans le *Songshi* 宋史 (« Histoire des Song ») et que le recueil de ses œuvres est intitulé *Zhuozhai wenji* 拙齋文集. Pour plus de précisions, se reporter p.55-58 et aux notes p.79 de l'ouvrage de Li déjà cité.

⁵⁰ Cf. Hwang, *op.cit.*, p.172.

⁵¹ Wang Shouren 王守仁 (*zi* Boan 伯安, *hao* Yangming 陽明; 1472-1529) : descendant du célèbre calligraphe Wang Xizhi 王羲之 (321-379 ou 303-361), Wang Shouren est beaucoup plus connu sous le nom de Wang Yangming. Après deux échecs successifs en 1493 et en 1496, il réussit le concours de doctorat en 1499. Il occupe rapidement des postes importants et sa pratique administrative influence ses réflexions philosophiques. Il attire très tôt des élèves par son indépendance d'esprit et sa critique de l'enseignement officiel. Après divers revers de fortune, il est exilé et occupe un poste subalterne dans la province septentrionale de l'actuel Guizhou.

différent sur l'ancienne version de la Grande Etude »), ainsi que le commentaire de son disciple Wang Gen 王艮 (1483-1541)⁵² intitulé *Huainan gewu shuo* 淮南格物說 (« Explication sur « l'examen des choses » par Huai Nan »). Cette critique radicale des positions de Zhu Xi sur la *Grande Etude* par Wang Shouren sera reprise sous les Qing par Song Xiangfeng 宋翔鳳 (1779-1860) dans son *Daxue guyi* 大學古義 (« Signification ancienne de la Grande Etude »), et par Li Guangdi 李光地 (1642-1718)⁵³ dans son *Daxue guben shuo* 大學古本說 (« Explications sur l'ancienne version de la Grande Etude »).

b Travaux suscités par la Grande Etude en Chine et en Corée

Nous allons ici présenter des listes chronologiques des principaux ouvrages suscités par la *Grande Etude* que nous avons pu recenser lors de nos recherches. La première série concerne les travaux chinois, et la seconde les travaux coréens. Il manque certainement des titres, mais une complète recension tiendrait de la gageure, tant pour la Chine que la Corée en raison de la diversité et de la masse imposante des corpus textuels à fouiller. Nous n'avons pas cherché ici à présenter tous les titres existants sur la *Grande Etude*, mais seulement à dessiner les contours de l'évolution et du volume des œuvres traitant de la *Grande Etude* au cours de l'histoire du confucianisme pré-moderne en Chine et en Corée.

Très isolé et confronté à toutes sortes de difficultés, il connaît une sorte d'illumination intellectuelle en 1508 qui le conduit à élaborer ses propres théories philosophiques sur l'unité de la connaissance et de l'action. Après des succès remarquables dans ses diverses fonctions à partir de 1510, il monte rapidement dans la hiérarchie administrative, ce qui lui vaut des ennemis qui entraîneront sa perte. A la fin de sa vie, il vit retiré et se consacre à l'étude. Son enseignement se caractérise notamment par la réfutation des thèses de Zhu Xi.

⁵² Wang Gen 王艮 (*zi* Ruzhi 汝止, *hao* Xinzhai 心齋 ; 1483-1541) : issu d'une modeste famille du peuple, il est le chef de file de l'école de Taizhou (*Taizhou xuepai* 臺州學派), qui est l'une des écoles issues de l'enseignement de Wang Yangming. Formé dans sa jeunesse au métier de négociant, il devient producteur et marchand de sel à vingt et un ans. Profitant de ses confortables revenus, il se consacre alors à l'étude et connaît une illumination lors de la visite du Temple de Confucius à Qufu lors d'un voyage d'affaires. Il entreprend alors d'étudier le confucianisme et il devient quelques années plus tard le disciple de Wang Shouren, alors en poste au Jiangxi. C'est Wang Shouren qui change son nom originel qui est Wang Yin 王銀 (« argent ») en Wang Gen (« droit », « inébranlable »). Cependant, ses relations avec Wang et ses autres disciples sont assez délicates en raison de son excentricité. A la mort de Wang Yangming, il fonde sa propre école à Taizhou dans l'actuelle province du Zhejiang, et il ouvre ses portes à des élèves de toutes classes sociales.

⁵³ Li Guangdi 李光地 (*zi* Jinqing 晉卿 ; 1642-1718) : haut fonctionnaire et lettré confucéen bénéficiant de la confiance de l'empereur Shengzu 聖祖 (Kang Xi 康熙 ; r. 1662-1722) durant toute sa carrière administrative. Grand érudit, il était doué pour l'étude des classiques, la science calendérique et les mathématiques. Il connut également l'enseignement des missionnaires chrétiens à la cour. Plutôt fidèle à l'enseignement de Zhu Xi, il a toutefois fait preuve d'une très grande ouverture d'esprit par rapport à l'école de Wang Yangming, et il était convaincu que le bouddhisme et le taoïsme avaient de nombreuses idées communes avec le confucianisme.

En outre, nous signalons que nous avons délibérément suivis trois principes généraux dans notre recension. Le premier a été surtout motivé par un certain souci de clarté et de concision. En effet, nous avons omis de mentionner certains auteurs chinois qui ont étudié la *Grande Etude* ou certains de ses passages, car leurs travaux ne comportaient pas de référence explicite à cet ouvrage. Pour de plus amples précisions et une recension plus complète et bien plus érudite, nous signalons à nouveau le travail de Li Jixiang. Le second principe que nous avons décidé de suivre est de ne sélectionner que les ouvrages anciens, en excluant par là les articles et les ouvrages modernes et contemporains qui nous éloigneraient bien trop de notre problématique générale. Notre dernier principe se situe dans la même perspective que le second. En effet, nous n'avons joint des résumés explicatifs synthétiques que dans le seul cas de la Corée. Notre but est de proposer quelques idées générales qui nous permettront de développer et de préciser par la suite la réception et l'interprétation de la *Grande Etude* en Corée, de l'époque Koryò à la fin de la première moitié de Chosòn.

Nous avons ainsi établi, pour la Chine et la Corée, une première liste d'ouvrages qui traitent spécifiquement de la *Grande Etude*, puis une deuxième qui, elle, recense les titres des ouvrages traitant de la *Grande Etude* dans le cadre d'un travail plus vaste sur les Quatre Livres⁵⁴.

1. Chine

Sur la Grande Etude :

Song du nord (960-1127) et Song du sud (1127-1279) :

- Sima Guang 司馬光 (1019-1086) : *Daxue guangyi* 大學廣義, aujourd'hui disparu
- Lü Dalin 呂大臨 (1040-1092) : *Daxue jie* 大學解, aujourd'hui disparu
- Zhu Xi 朱熹 (1130-1200): *Daxue zhangju* 大學章句
Daxue huowen 大學或問
- Zhen Dexiu 真德秀 (1178-1235) : *Daxue yanyi* 大學衍義

⁵⁴ Nous avons toutefois fait une exception pour le cas de Zhu Xi, que nous avons cité dans les deux listes, afin que ses travaux apparaissent plus nettement.

- Li Liwu 黎立武 (*jinshi en* 1268) : *Daxue fawei* 大學發微
 - + *Gudaxue benzhitu* 古大學本旨圖
 - + *Daxue benzhi* 大學本旨

Yuan (1277-1367) :

- Xu Heng 許衡 (1209-1281) : *Daxue yaolie* 大學要略
 - + *Daxue zhijie* 大學直解

- Jin Lǔxiang 金履祥 (1232-1303) : *Daxue shuyi* 大學疏義

Ming (1368-1644) :

- Qiu Jun 丘/邱濬 (1420-1495) : *Daxue yanyi bu* 大學衍義補

- Wang Shouren 王守仁 (1472-1529) : *Daxue guben pangzhu* 大學古本旁注
 - + *Daxue wen* 大學問

- Gu Xiancheng 顧憲成 (1550-1612) : *Daxue tongkao* 大學通考, aujourd'hui perdu

- Yuan Dong 袁棟 : *Daxue gaiben kao* 大學改本考, aujourd'hui perdu

- Liao Ji 廖紀 : *Daxue guankui* 大學管窺 (dans le Catalogue de la Bibliothèque Impériale *siku quanshu* 四庫全書)

- Liu Siyuan 劉斯原 : *Daxue gujinben tongkao* 大學古今本通考

Qing (1644-1911) :

- Mao Qiling 毛奇齡 (1623-1713) : *Daxue zhengwen* 大學證文
 - + *Daxue zhiben tushuo* 大學知本圖說
 - + *Daxue wen* 大學問

- Hu Wei 胡渭 (1633-1710) : *Daxue yizhen* 大學翼真

- Li Guangdi 李光地 (1642-1718) : *Daxue guben shuo* 大學古本說

- Wang Shu 王澍 (1665-1739) : *Daxue yinshu lu* 大學困學錄
- Xie Jishi 謝濟世 (1689-1757) : *Daxue jiaoyi* 大學校議
- Dai Zhen 戴震 (1724-1777) : *Daxue buzhu* 大學補注
- Wang Zhong 汪中 (1744-1794) : *Daxue pingyi* 大學平義
- Song Xiangfeng 宋翔鳳 (1779-1860) : *Daxue guyi* 大學古義
- Bian Tingying 邊廷英 : *Daxue gaiben kao* 大學改本考
- Wang Dingzhu 王定柱 : *Daxue yigu* 大學臆古

Sur les Quatre Livres :

Song :

- Zhu Xi (1130-1200) : *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注
+ *Sishu huowen* 四書或問
- Zhen Dexiu 真德秀 (1178-1235) : *Sishu jibian* 四書集編
- Zhao Shunsun 趙順孫 (1215-1277) : *Sishu zuanshu* 四書纂疏

Yuan :

- Chen Tianxiang 陳天祥 (1230-1316) : *Sishu bianyi* 四書辨疑
- Liu Yin 劉因 (1249-1293) : *Sishu jiyi jingyao* 四書集義精要
- Hu Bingwen 胡炳文 (1250-1333) : *Sishu tong* 四書通

Ming :

- Hu Guang 胡廣 (1370-1418 ; éd.) : *Sishu daquan* 四書大全 in *Sishu quanshu* 四書全書
- Chen Renxi 陳仁錫 : *Sishu kao* 四書考

Qing :

- Sun Qifeng 孫奇逢 (1584-1675) : *Sishu jinzhi* 四書近指

- Mao Qiling 毛奇齡 (1623-1713) : *Sishu shengyan* 四書臚言
- Lu Longqi 陸隴其 (1630-1692) : *Sishu jiangyi yinmian lu* 四書講義因勉錄
- Yan Ruoqu 閻若璩 (1636-1704) : *Sishu shidi* 四書釋地
- Zhai Hao 翟灝 (?-1788) : *Sishu kaoyi* 四書考異
- Zhang Qianyi 張謙宜 : *Sishu guangzhu* 四書廣註
- Wang Buqing 王步清 : *Sishu benyi huican* 四書本義匯參
- Li Rong 李容 : *Sishu fanshen lu* 四書反身錄
- Chen Shen 陳誥 : *Sishu shu* 四書述
- Wang Fen 汪汾 : *Sishu daquan bian* 四書大全辨

2. Corée

Sur la Grande Etude :

- Cho Chun 趙浚 (1346-1405) : *Taehak to* 大學圖
Taehak kyòng iljang yònùì 大學經一章演義
- Yi Sòkhyòng 李石亨 (1415-1477) : *Taehak yònùì chimnyak* 大學衍義輯略

Yi Sòkhyòng et d'autres fonctionnaires reçoivent l'ordre de compiler cet ouvrage de vingt et un *kwòn* à partir du *Daxue yanyi* de Zhen Dexiu ainsi que de certains passages édifiants pour la conduite politique de l'« Histoire de Koryò », le *Koryòsa* 高麗史. Au début de l'ouvrage, achevé en 1472 (troisième année du règne du roi Sòngjong), se trouve une préface de Yi Sòkhyòng adressée au roi Sòngjong 成宗 (r. 1470-1494). Contenu : *kwòn* 1 = explication sur ce que doit être l'Etude pour les souverains, *kwòn* 2 à 12 = les sujets de la dénonciation des doctrines hétérodoxes et de l'importance de la sélection des talents pour l'administration sont traités à partir de l'idée de *kyòngmul ch'iji* 格物致知, *kwòn* 13 à 15 = explication des étapes de *sòngùì* 誠意 et de *chòngsim* 正心, *kwòn* 16 à 21 = développements sur le *cheka* 齊家. En fin d'ouvrage, on trouve une adresse au trône de Yi Chònggwi 李廷龜 (1564-1635) intitulée *Chin taehak yònùì chimnyak ch'a* 進大學衍義輯略筭.

- Yu Sungjo 柳崇祖 (1452-1512) : *Taehak samgang p'almok cham* 大學三綱八目箴
aussi appelé parfois *Taehak kangmok cham* 大學綱目箴

Cet ouvrage est édité sur ordre du roi Chungjong 中宗 (r. 1506-1544) en 1511. Il s'agit d'un recueil de sentences et de prescriptions définies à partir des trois principes de la *Grande Etude* et de ses huit étapes. En fin d'ouvrage, on trouve un texte intitulé *Sòngniyònwònch'waryo* 庄理淵源撮要 qui est une explication des idées de Zhou Dunyi et de Zhu Xi sur le *Livre des Mutations*. Cet ouvrage avait pour but de présenter les principes fondamentaux pour une bonne conduite politique du souverain.

- Yi Ònjòk 李彦迪 (1491-1553) : *Taehak changgu poyu* 大學章句補遺

Ce texte n'aurait été édité qu'en 1794 (dix-huitième année du règne de Chòngjo) et l'on trouve dans cette édition une préface du roi Chòngjo 正祖 (r. 1777-1800) lui-même, ainsi qu'une postface de No Susin 盧守愼 (1515-1590). Yi Ònjòk aurait décidé de rédiger ce texte car il trouvait que la version et les commentaires de Zhu Xi n'étaient pas satisfaisants et qu'il fallait restituer le sens originel de la *Grande Etude*. Le texte de la *Grande Etude* est ainsi divisé en un Classique et en neuf commentaires – et non plus dix comme avec Zhu Xi, en se conformant ainsi aux idées de Cheng Yi. De plus, nous trouvons de nouvelles interprétations qui découlent de ce réarrangement. Comme il s'agissait de suppléer à des manques du commentaire de Zhu Xi, Yi Ònjòk a intitulé son ouvrage *Taehak changgu poyu* 大學章句補遺 (« Complément à la Grande Etude en chapitres et paragraphes [de Zhu Xi] »). A la fin de l'ouvrage, on trouve un texte intitulé *Sok taehak hongmun* 續大學或問 qui donne six points de divergence entre le *Daxue zhangju* de Zhu Xi et l'ouvrage de Yi Ònjòk.

- Pak Yòng 朴英 (1471-1540) : *Taehak to* 大學圖

Taehak kyòng iljang yòn'ùi 大學經一腸演義

Taehak to 大學圖

La particularité de ce diagramme qui se trouve au *kwòn* 2 du recueil des œuvres de Pak Yòng, le *Songdang chip* 松堂集, est que Pak Yòng y scinde les principes fondamentaux de la *Grande Etude* en « pratique par inférence » (*ch'uhaeng/tuixing* 推行) d'une part et en « pratique par la connaissance » (*chihaeng/zhixing* 知行) d'autre part.

Taehak kyòng iljang yòn'ùi 大學經一腸演義

Ce texte, qui se trouve à la suite du diagramme précédemment mentionné dans le *Songdangjip*, est une explication du premier paragraphe de la *Grande Etude*. Pak Yòng y expose ses propres idées après avoir cité et expliqué des passages de commentaires sur la *Grande Etude* de Zhu Xi, Zhen Dexiu 真德秀 et d'autres lettrés chinois (Yang Shi, Shao Yong).

- Chông Kaech'ông 鄭介請 (1529-1590) : *Taehak kyông iljang hyòlmaek* 大學經一章血脈

- Kim Puyun 金富倫 (1531-1598) : *Taehak* 大學

- Yi I 李珥 (1536-1584) : *Sônghak chipyo* 聖學輯要

Yulgok rédige ce texte à l'âge de quarante ans, en 1575, sur ordre royal alors qu'il est Troisième Grand Compositeur du Cabinet des Compositeurs (*Hongmungwan pujehak* 弘文館副提學). Le *Sônghak chipyo* 聖學輯要 est un ouvrage de synthèse des idées néo-confucéennes où les principes énoncés dans la *Grande Etude* sont revus et illustrés par des extraits d'autres Classiques (Quatre Livre et Classiques à proprement parler) et accompagnés de commentaires personnels de Yulgok. Par son caractère systématique et didactique, cet ouvrage en treize *kwôn* est à comparer avec les *Dix diagrammes sur la Sainteté* de Yi Hwang (*Sônghak sipto* 聖學十圖), une autre synthèse du néo-confucianisme de la même époque. L'organisation de l'ouvrage suit *grosso modo* les grands principes et les étapes de la *Grande Etude* et il faut également noter que Yulgok s'est largement inspiré des idées de Zhen Dexiu et de son *Daxue yanyi*. Ce texte fut réédité en 1744, 1749 et en 1759 avant l'ère moderne.

- Yi Tòkhong 李德弘 (1541-1596) : *Taehak chirùi* 大學質疑

Ce texte a été rédigé par Yi Tòkhong, l'un des disciples de Yi Hwang, dans le cadre d'un grand travail d'explications et de commentaires sur les Quatre Livre, le *Livre des Mutations* et le *Classique du cœur*, le *Simkyông chirùi* 心經質疑. Il se trouve dans le recueil des œuvres de Yi Tòkhong, le *Kanjaejip* 艮齋集 édité pour la première fois en 1766 et augmenté de suppléments dans une édition de 1829. Il s'agit en fait d'une mise à l'écrit des échanges entre Yi Hwang et Yi Tòkhong : des questions sont posées par Yi Tòkhong et Yi Hwang répond. C'est donc un texte intéressant pour étudier la pensée de l'école de Yi Hwang.

- Cho Ho'ik 曹好益 (1546-1609) : *Taehak tongja mundap* 大學童子問答

En 1609 (première année de Kwanghae kun 光海君), un certain Kim Hyòn 金鉉 était venu trouver Cho Ho'ik pour lui demander de lui rédiger un commentaire de la *Grande Etude* ; c'est ainsi que Cho Ho'ik a consigné par écrit les idées qu'il enseignait à ses disciples. Cependant, Cho n'a pas pu terminer son travail car il décède au huitième mois de 1609, en pleine rédaction. Nous ne savons pas aujourd'hui la date de la première édition. Dans ce travail, Cho Ho'ik reprend la version de Zhu Xi et reste fidèle à ses commentaires.

- Yi Ik 李穡 (1579-1624) : *Taehak chilsò* 大學疾書

Cet ouvrage, où Yi Ik présente ses réflexions politiques à partir de la *Grande Etude*, fait partie du *Sònhojil sò* 星湖疾書 qui est une compilation des commentaires de Yi Ik sur les Trois Classiques et les Quatre Livres. Le *Taehak*

chilsò n'apparaît pas cependant dans l'édition de 1922 du recueil des œuvres de Yi Ik, le *Sòngho chònjip* 星湖全集.

- *Taehak ònhæ* 大學諺解 : 1590 (vingt-troisième année du règne de Sònjo)

Il s'agit d'une explication de la *Grande Etude* avec texte en chinois classique, prononciation précisée en *hangül* et signes diacritiques marquant les pauses de lecture. Cet ouvrage a été rédigé sur ordre du roi Sònjo 宣祖 (r. 1568-1608) et il a probablement été édité en 1590. On y présente d'abord une partie du texte en caractères chinois puis une version en écriture vernaculaire, qui explique la prononciation des caractères chinois en coréen. Il faut remarquer que les règles de prononciation suivies ne sont pas celles du *Tongguk chòngùn* 東國正韻 mais celle du *Hyònsil* 現實. Cet ouvrage est le fruit d'un travail collectif des lettrés-fonctionnaires les plus respectés du règne de Sònjo.

- Chòng Chedu 鄭齊斗 (1649-1763) : *Taehak sòl* 大學說

- *Taehak yuüi* 大學類義

Le roi Chòngjo 正祖 (r. 1770-1800) demande la rédaction de cet ouvrage qui est une explication de la *Grande Etude* avec des citations d'une part des commentaires de Zhen Dexiu (*Daxue yanyi* 大學衍義) et de Qiu Jun (*Daxue yanyi bu* 大學衍義補) et d'autre part d'extraits illustratifs des différentes annales historiques chinoises. La compilation de cet ouvrage, qui a mobilisé de nombreux lettrés, a débuté en 1781 (cinquième année de Chòngjo) et s'est achevée en 1787 (onzième année de Chòngjo). Puis, elle a été revue en 1799 (vingt-troisième année de Chòngjo) et en 1805 (cinquième année de Sunjo 純祖) où elle a été finalement éditée. Au début de cet ouvrage en vingt et un *kwòn* se trouve une préface rédigée par le roi Chòngjo.

- *Taehak changdo* 大學章圖

Il s'agit d'un recueil de diagrammes sur la *Grande Etude*. Bien que l'auteur et les dates de composition et de première édition nous soient inconnus, il semblerait que cet ouvrage ait été lu par le roi Chòngjo. Le contenu consiste en une présentation des trois principes et des huit étapes de la *Grande Etude* ainsi que du texte entier en chinois classique, accompagné de commentaires originaux ainsi que d'une trentaine de diagrammes.

- Chòng Yagyong 丁若鏞 (1762-1836) : *Taehak kong'üi* 大學公議
Taehak kang'üi 大學講義

Taehak kong'üi

Il s'agit d'un commentaire de la *Grande Etude* que Chòng Yagyong a rédigé en 1814 (quatorzième année de Sunjo) et qui se trouve dans le recueil de ses œuvres complètes, le *Yòyudang chònsò* 與猶堂全書. Le but de Chòng Yagyong était de

retrouver le sens originel du texte, en critiquant les thèses de l'école Cheng/Zhu. Chông interprète notamment le *myòngdòk* 明德 (les « brillantes vertus »), comme la réunion de la piété filiale (*hyo* 孝), du respect pour les frères aînés (*che* 弟) et de tendresse pour les cadets (*cha* 慈). Pour Chông, la *Grande Etude* est inséparable de l'*Invariable Milieu* et ces deux textes traitent en fait du *ch'iin* 治人, c'est-à-dire de politique.

Taehak kang'ùi

Compilation des leçons données par Chông Yagyong au roi Chôngjo à la cour, rassemblées en 1789 (treizième année de Chôngjo). Il se trouve également dans le recueil des œuvres complètes de Chông Yagyong. Cet ouvrage se présente sous forme de questions/réponses et nous y trouvons une question posée par le roi sur la préface de Zhu Xi à la *Grande Etude* puis des questions de Sò Yurin 徐有隣 (1738-1802) et de Kim Hùi 金熹 (1729-1800) sur d'autres parties du texte. Il semble que cet ouvrage servait de complément au *Taehak kong'ùi* 大學公議 édité en 1814.

- Sim Kyut'aek 沈奎澤 (1812-1871) : *Taehak sòmun punjòl* 大學序文分節
Taehak kyòngjòn kiùi 大學經傳記疑
Taehak hongmun kyòng ilchang punjòl 大學或問經一章分節

Ouvrages sur la *Grande Etude* de Sim Kyut'aek, disciple de O Hùisang 吳熙常 (1763-1833), Song Ch'igyu 宋釋圭 (1759-1838) et de Hong Chikp'il 洪直弼 (1776-1852) qui s'est beaucoup intéressé aux Quatre Livres et au néo-confucianisme de Yi I, Yi Hwang 李滉 et Song Siyòl 宋時烈 (1607-1689). Il est également l'auteur des ouvrages suivants sur le néo-confucianisme : *T'aekùk myòngùisòl* 太極名義說 ; *Chungyong kiùi* 中庸記疑 ; *T'aekùk to kunsò kuhae kiùi*, 太極圖群書句解記疑 et *Kùnsarok kiùi* 近思錄記疑. Nous trouvons tous ces textes dans le recueil des oeuvres de Sim Kyut'aek, le *Sòho ip* 西湖文集.

- Sòl T'aehùi 薛泰熙 (1875-1940) : *Taehak sin kang'ùi* 大學新講義

Dans cet ouvrage, dont nous ne connaissons ni la date de composition ni celle de la première édition, Sòl T'aehùi présente ses commentaires personnels sur la *Grande Etude*. Il y a une préface de l'auteur mais pas de postface. Il y a en outre des diagrammes et le texte intégral originel, tel qu'il est dans le *Livre des Rites*. Il est à remarquer que le style de Sòl T'aehùi se rapproche beaucoup du coréen actuel.

- *Taehak chông'ùm* 大學正音 aujourd'hui perdu.

Cet ouvrage sur la *Grande Etude* fait partie d'un travail plus large sur les Classiques et les Quatre Livres dont on ne connaît pas la date de rédaction mais appelé depuis la fin du XVIII^e siècle le *Kyòngsò chông'ùm* 經書正音. Il s'agit

d'une compilation des Classiques où la prononciation coréenne et chinoise de chaque caractère est donnée. Cet ouvrage, qui semble remonter au début de Chosòn, était sans doute destiné aux interprètes de chinois. La prononciation chinoise est notée en *hangùl* et elle correspond à la langue utilisée dans la région de Pékin. Aujourd'hui, il nous est seulement parvenu une édition du *Kyòngsò chòng'ùm* du XVIII^e siècle en trente *kwòn* et seize livrets. La *Grande Etude* se trouve avec l'*Invariable Milieu* au onzième livret.

Sur les Quatre Livres :

- *Samgyòng sasò sòkùì* 三經四書釋義

En 1609 (première année de Kwanghae kun) les disciples de Yi Hwang ont rédigé cet ouvrage de commentaires sur les Trois Classiques et les Quatre Livres. Nous ne connaissons pas le titre exact de cet ouvrage, parfois appelé *Kyòngsò sògùì* 經書釋義. D'après la postface (*pal* 跋) de Kùm Ùnghun 琴應燠 (1540-1616), il a été à l'origine rédigé par Yi Hwang lui-même mais, après avoir été brûlé lors des invasions japonaises, il a été reconstitué par ses disciples sous la férule de Ch'oe Kwan 崔瓘 (1563- ?) à partir de quelques commentaires épars restants. Le contenu consiste en une présentation des points qui posent problème dans les Classiques et les Quatre Livres ainsi que des explications de Yi Hwang en *hangùl* et en chinois classique.

- Yi I 李珥 (1536-1584) : *Sasò Yulgok ònhæ* 四書栗谷諺解

En 1576 (neuvième année de Sònjo), Yi I reçoit l'ordre royal de rédiger cet ouvrage de commentaire sur les Quatre Livres mais il avait à peine commencé ce travail avant sa mort, en 1584 (17^e année de Sònjo). D'autres lettrés furent alors chargés de finir ce travail, dont une partie fut achevée en 1590. Pendant les invasions japonaises, la rédaction fut suspendue et elle reprit en 1601. Sous le règne de Yòngjo 英祖 (r. 1724-1776), d'autres lettrés dont Yi Chae 李緯 (1680-1746), et Yi Chino 李鎮五 (descendant de Yulgok ; XVIII^e siècle) recopièrent entièrement des documents de la main de Yi I qui étaient gardés dans sa famille et ailleurs ainsi que des copies de notes manuscrites de Yi I que conservaient d'autres lettrés. En 1749, l'ouvrage fut enfin édité pour la première fois. La composition en est la suivante : *Taehak Yulgok ònhæ* en un *kwòn*, le *Chungyung Yulgok ònhæ* en un *kwòn*, le *Nonò Yulgok ònhæ* en quatre *kwòn* et enfin le *Mengja Yulgok ònhæ* en sept *kwòn*.

- Yi Tòkhong 李德弘 (1541-1596) : *Sasò chirùi* 四書質疑

Commentaires de Yi Tòkhong sur des passages qu'il jugeait obscurs ou importants des Quatre Livres. En 1666 (septième année de Hyònjong) cet ouvrage est édité par les soins de son arrière petit-fils par alliance, Kim Manhyu 金

萬然 (1625-1694). Il faut noter que pour certains caractères difficiles en chinois classique, Yi Tòkhong a accolé la prononciation en *hangül*.

- Yi Yut'ae 李惟泰 (1607-1684) : *Sasò tammun* 四書答問

Yi Yut'ae s'est inspiré des commentaires de Yi I sur le *Lunyu huowen* 論語或問 de Zhu Xi pour rédiger cet ouvrage. La première édition date de 1966 et a été réalisée par les soins de son descendant Yi Ch'òryòng 李喆榮. Chaque *kwòn* se présente sous forme de questions-réponses. L'ordre de lecture des Quatre Livres présenté dans cet ouvrage est comme suit : *Grande Etude*, *Entretiens*, *Mengzi* et enfin *Invariable Milieu*. Lorsque Yi Yut'ae n'était pas très assuré de ses commentaires, il a ajouté des extraits de commentaires faits par des lettrés confucéens antérieurs en démontrant la pertinence.

- Pak Sedang 朴世堂 (1629-1703) : *Sabyòllok* 思辨錄

Ouvrage de commentaires de Pak Sedang, également appelé *Tongsòl* 通說 sur les Quatre Livres, le *Shangshu* 尚書, et le *Livre des Poèmes*. Les commentaires les plus remarquables sont ceux sur les Quatre Livres et en particulier sur la *Grande Etude* et l'*Invariable Milieu*. Pak Sedang critique les thèses orthodoxes de Zhu Xi et il présente des idées novatrices qui ont fait grand bruit à son époque. Il a parfois été accusé par ses détracteurs de vouloir détruire la Voie confucéenne (斯文亂賊). Contrairement à Zhu Xi, Pak Sedang avance par exemple l'idée que le texte de la *Grande Etude* se compose de deux principes et non de trois. Il déclare en effet que puisque, parmi les huit étapes, il n'existe pas de commentaire sur la sentence « s'arrêter au plus grand bien » (止於至善), il ne faut pas parler de trois principes mais seulement de deux. Il est souvent dit que Pak Sedang était influencé par le *kaozheng xue* / *kojòng hak* et que, précurseur de la pensée *sirhak*, il souhaitait rompre avec l'orthodoxie néo-confucéenne du courant Cheng/Zhu.

- Yi Chae 李緯 (1680-1746) : *Sasò kangsil* 四書講說

Dans cet ouvrage en un seul livret, Yi Chae classe les divers commentaires de Zhu Xi selon leur contenu et il donne ses propres commentaires. Nous ne savons pas la date d'édition et il n'y a ni préface ni postface. Le but de Yi Chae semble avoir été de présenter de façon systématique l'enseignement sur les Quatre Livres, en suivant essentiellement l'ordre des huit étapes de la *Grande Etude*.

- Pae Sangyòl 裴相說 (1759- 1789) : *Kwoedam sasò ch'anyo* 槐潭四書纂要

Commentaire de Pae Sangyòl sur les Quatre Livres, édité en 1882 en deux livrets. On n'y trouve cependant que des commentaires sur la *Grande Etude* et sur l'*Invariable Milieu*. Celui sur la *Grande Etude*, le *Taehak chuhae* 大學註解 se trouve au premier livret. Préface de Yi Tonu 李敦禹 (1807-1884) et postface de Kwòn Yònha 權璉夏 (fin Chosòn).

- Yu Kònhyu (柳健休 ; 1768-1834) : *Tongyu sasò haejipp'yòng*, 東儒四書解集評

Compilation probablement éditée en 1762 (trente-huitième année de Yòngjo) des commentaires des lettrés néo-confucéens coréens sur certains passages clés des Quatre Livres rassemblés par Yu Kònhyu. Une préface de Yu P'iryòng 柳必永 (1841-1924) et deux postfaces de Yu Yòngu 柳淵龜 (1861-1938) et de Yu Yònch'ang 柳淵昌. Six *kwòn*, trois livrets.

A propos de ces listes, nous pouvons tout d'abord faire les remarques préliminaires suivantes. En Chine, nous pouvons constater une multiplication des ouvrages concernant la *Grande Etude* et les Quatre Livres sous les Qing. L'une des raisons est sans doute un désir de remettre en cause la version orthodoxe de Zhu Xi, qui était alors jugée obsolète. En Corée, où les études sur la *Grande Etude* sont postérieures à l'implantation officielle du néo-confucianisme, et donc en majorité postérieures à la fondation de Chosòn, les travaux suscités par la *Grande Etude* restent, pour la plupart, dans la ligne orthodoxe ; à l'exception notable des penseurs *sirhak* tels que Chòng Yakyong et Pak Sedang.

En outre, dans le cas coréen, nous pouvons faire trois remarques générales.

Premièrement, nombre d'ouvrages sur la *Grande Etude* sont soit l'objet d'un patronage royal soit des écrits à destination du roi. Nous pouvons en déduire que la *Grande Etude* est l'un des textes les plus importants dans la formation du souverain coréen.

Deuxièmement, la majorité des auteurs cherchent également à rendre accessibles au plus grand nombre les idées des Quatre Livres et de la *Grande Etude*. En effet, ils précisent la lecture vernaculaire des textes et ils présentent des diagrammes explicatifs. Ils font ainsi preuve d'un réel souci didactique, à la mesure de leur volonté de diffuser les idées de la *Grande Etude*.

Troisièmement, même s'ils se réfèrent volontiers à leurs prédécesseurs chinois, à partir de la dynastie des Qing les lettrés coréens semblent surtout avoir cherché à bâtir leur propre tradition intellectuelle, en s'appuyant sur leur interprétation personnelle du néo-confucianisme *Cheng/Zhu*.

B. La révolution Zhu Xi

Comme nous l'avons montré jusqu'à présent, l'histoire de la *Grande Etude* a été largement tributaire du travail de remaniement et de commentaire de Zhu Xi⁵⁵. En effet, l'examen de toutes les questions qui ont pu être soulevées par le texte (auteur, version, édition, etc.) nous a amplement démontré qu'il y avait bel et bien une charnière, une sorte de révolution dans l'histoire de ce texte à partir de Zhu Xi. Nous allons donc maintenant aborder plus précisément le travail de ce dernier. Après avoir présenté la teneur de ce travail ainsi que les grandes idées qui l'ont motivé, nous proposerons une traduction de sa célèbre préface à la *Grande Etude* ; ce qui nous permettra d'illustrer plus en détail les idées que nous aurons précédemment dégagées.

1 Travail et exégèse de Zhu Xi sur le texte

Zhu Xi aurait considéré durant toute sa vie la *Grande Etude* comme l'un des textes les plus importants du confucianisme ancien, voire antique, et son long et laborieux travail sur le texte est certainement un témoignage significatif de l'importance primordiale qu'il lui accordait. A l'âge de soixante-neuf ans, il déclarait même que parmi les Quatre Livres, c'était la *Grande Etude* qui lui avait coûté le plus d'efforts dans sa vie⁵⁶.

a Un travail de longue haleine

Reprenons tout d'abord les indications données par Gardner sur l'historique du travail de Zhu Xi sur la *Grande Etude*⁵⁷.

⁵⁵ Dans l'annexe II du présent travail, nous trouverons la version originelle de la *Grande Etude* telle qu'elle se trouve dans le *Liji* ainsi que la version remaniée et commentée par Zhu Xi avec des précisions sur les changements opérés dans l'ordre des divers paragraphes.

⁵⁶ Cf. *Zhuzi yulei* 朱子語類 14.10a et 14.9b-10a.

⁵⁷ Nous reprenons en effet ici bon nombre de précisions données par Gardner, *op.cit.*, « Chu Hsi's Work on the *Ta-hsueh* », p.27-45. Nous utilisons également ses propres références aux ouvrages suivants :

D'après la biographie de Zhu Xi rédigée par Wang Maohong 王懋竑 (1668-1741), le *Zhuzi nianpu* 朱子年譜⁵⁸, Zhu Xi étudie la *Grande Etude* auprès de son père, Zhu Song 朱松 (1097-1143), dès l'âge de onze ans ; c'est-à-dire en 1140. A trente-trois ans, il rédige son premier mémoire au trône, où il parle de l'importance des idées de la *Grande Etude* pour le souverain⁵⁹. Dans un autre mémoire, qu'il rédige l'année suivante, il exprime la même idée : il convient de retrouver la Voie des Sages Rois de l'Antiquité grâce aux principes énoncés dans la *Grande Etude*⁶⁰. Trente et un ans plus tard, en 1194, il exprime toujours la même opinion avec toutefois une importante nuance : celui qui doit suivre la Voie de la *Grande Etude* (*daxue zhi dao* 大學之道) n'est plus seulement le souverain, mais aussi et surtout le lettré confucéen⁶¹.

Par ailleurs, nous savons que Zhu Xi a commencé à travailler sur le texte de la *Grande Etude* bien avant 1167 comme l'indique une lettre qu'il a adressée à l'un de ses disciples, Xu Xuzhi 許須之, où il déplore ses piètres réflexions sur le texte⁶². Mais ce n'est vraisemblablement qu'en 1174, alors qu'il est âgé de quarante-cinq ans, qu'il termine la première version de son commentaire, le *Daxue zhangju* 大學章句 (« La Grande Etude en chapitres et paragraphes »). Cette première version circule dans le cercle de ses amis, et Zhu Xi demande l'avis de chacun d'entre eux⁶³. En 1189, il termine la préface au *Daxue zhangju*. Nous remarquerons qu'il y a un intervalle de quinze ans entre cette date et la fin de la rédaction de sa première version des commentaires. Toutefois, après avoir rédigé cette préface, Zhu Xi continue encore de travailler sur la *Grande Etude*. Selon sa biographie, il aurait même

-
1. Cheng Hao et Cheng Yi, *Henan Chengshi jingshuo* 河南程氏經說 (« Explication des Classiques par les frères Cheng du Henan ») in *Ercheng quanshu* 二程全書 (« Œuvres complètes des deux frères Cheng »), *sibu beiyao* 四部備要.
 2. Cheng Hao et Cheng Yi, *Henan Chengshi yishu* 河南程氏遺書 (« Œuvres laissées par les frères Cheng du Henan »), *guoxue jiben congshu*.
 3. Cheng Hao et Cheng Yi, *Henan Chengshi waishu* 河南程氏外書 (« Œuvres supplémentaires des frères Cheng du Henan »), in *Ercheng quanshu* 二程全書, *sibu beiyao* 四部備要.
 4. Zhu Xi, *Zhuzi yulei* 朱子語類 (« Recueil raisonné des propos de Maître Zhu »), réédition de 1880 de l'édition de 1270 par Li Jingde 李靖德.
 5. Zhu Xi, *Huian xiansheng zhu wengong wenji* 晦庵先生朱文公文集 (Recueil des œuvres de maître Hui'an, Zhu Wengong) (abrégé sous la forme de *Zhuzi wenji* 朱子文集), *sibu congkan*.

⁵⁸ Il s'agit en fait d'une notice biographique relatant les événements année par année. Gardner utilise l'édition suivante : Wang Mouheng, *Zhuzi nianpu* 朱子年譜, *congshu jicheng*.

⁵⁹ Cf. *Zhuzi wenji*, *Ibid* 11.3b-4a et Schirokauer Conrad M., « Chu Hsi's Political Career: A Study in Ambivalence », in *Confucian Personalities*, ed. Arthur Wright and Denis Twitchett, Stanford, Stanford University Press, 1962, p.166 ; cités par Gardner, *op.cit.*, p. 27. Dans la suite de notre texte, nous reprendrons les références des textes chinois indiquées par Gardner, *op.cit.*, p.27-45.

⁶⁰ Cf. *Zhuzi wenji*, *Ibid* 13.1a-b.

⁶¹ Cf. *Zhuzi wenji*, *Ibid* 74.29 b, *Yüshan jiangyi*.

⁶² Cf. *Zhuzi wenji*, *Ibid* 39.17b.

⁶³ Cf. lettre à Lü Zuqian 呂祖謙 in *Zhuzi wenji*, *Ibid* 33.26a.

repris ses commentaires sur le sixième paragraphe du texte, concernant l'idée de *chengyi* 誠意 (« rendre ses intentions authentiques »), trois jours avant sa mort, le vingt-trois avril 1200.

Durant sa vie entière, Zhu Xi n'a cessé de remettre en question son interprétation de la *Grande Etude*, comme nous le prouvent maints passages du *Zhuzi yulei* 朱子語類, le recueil des notes de cours prises par ses élèves, et de certaines de ses lettres, pour la plupart postérieures à l'année 1189. Nous trouvons notamment des remarques sur les révisions de ses commentaires à la *Grande Etude* dans ses lettres datées de 1190 à 1196⁶⁴. Par exemple, un an après la rédaction de sa préface, lorsqu'on lui demanda s'il avait achevé son travail sur la *Grande Etude*, Zhu Xi aurait répondu qu'il n'en était pas absolument certain, et qu'il ne pourrait sans doute pas maîtriser son envie de reprendre son exégèse sur le texte⁶⁵. De même, après soixante ans, il doutait toujours de son interprétation. Selon le *Zhuzi yulei* 朱子語類, il aurait alors déclaré que s'il était satisfait de ses commentaires sur l'*Invariable Milieu*, il ne l'était en rien de ceux sur la *Grande Etude*⁶⁶. Malgré les incertitudes et les doutes de Zhu Xi sur la pertinence de ses commentaires, son travail sur la *Grande Etude* connut une grande renommée en son temps. En effet, en 1194 (année d'abdication de l'empereur Guangzong 光宗 et d'accession au trône de l'empereur Ningzong 寧宗), il reçut l'ordre de se rendre à la cour pour y donner des leçons sur la *Grande Etude*⁶⁷.

Avant d'aller plus loin dans l'examen du travail proprement dit de Zhu Xi, il convient de préciser ici à nouveau que ce dernier s'est largement inspiré des frères Cheng, car cela nous permet de comprendre les orientations choisies par Zhu Xi. En effet, chacun des frères Cheng s'était consacré à remanier, compléter et commenter la *Grande Etude*. Ils se sont en outre préoccupés des mêmes questions que Zhu Xi, c'est-à-dire de la révision, de l'attribution et de l'explication systématique du texte. Par ailleurs, si leurs idées sur le texte étaient parfois différentes, ils se rejoignaient cependant dans le vif intérêt qu'ils lui ont manifesté. En effet, ils considéraient ce texte comme indispensable à l'apprentissage de la pratique de l'Etude confucéenne. Comme nous l'avons précédemment dit, Cheng Yi parlait à propos de la *Grande*

⁶⁴ Cf. *Zhuzi wenji*, *Ibid* 62.1a et 63.23a. Gardner signale également que nous pouvons trouver mention de ces lettres dans son *Nianpu*.

⁶⁵ Cf. *Zhuzi yulei*, *Ibid* 14.9a. Le passage cité par Gardner est le suivant : « Quelqu'un demande : Est-ce que vous avez complètement achevé votre travail sur la *Grande Etude* [Zhu Xi répond] : Sur quoi pourrais-je m'appuyer pour affirmer aujourd'hui que je suis sûr de mes [explications sur la *Grande Etude*]... La seule chose que je crains, c'est que dans quelques années je ne me rende compte que je ne suis pas sûr de moi ; voilà un point qui ne dépend pas de ma propre volonté. » / 或問：大學解已定否？曰：據某而今自謂穩矣。只恐數年後又見不穩，這箇不由自家。

⁶⁶ Cf. *Zhuzi yulei*, *Ibid* 19.9b.

⁶⁷ Cf. *Zhuzi wenji*, *Ibid* 15.1a-20b, *Nianpu* et Schirokauer, article précité, p.182-183.

Etude de la « porte pour entrer dans la [Voie de la] Puissance morale » et il comparait la valeur de ce texte à celle des *Entretiens* de Confucius et du *Mengzi*⁶⁸. Quant à Cheng Hao, il préconisait la lecture du texte car cela permettait selon lui d'éviter les erreurs et la confusion. En outre, d'après le témoignage de son frère cadet, son enseignement faisait souvent référence aux principes de la *Grande Etude*⁶⁹. En fait, les frères Cheng sont les premiers à avoir considéré la *Grande Etude* comme une œuvre systématique, à part entière. C'est la raison pour laquelle ils ont introduit pour la première fois l'idée que le texte du *Liji* était en désordre. Ils ont en effet relevé des incohérences – notamment dans l'emploi illogique de certaines citations extraites du *Livre des Documents* et du *Livre des Poèmes*⁷⁰ – qui prouvaient selon eux que les différents paragraphes du texte n'étaient pas dans le bon ordre, et que les lattes de bambou de la première version du texte avaient été mélangées dans l'Antiquité⁷¹. Chacun des frères donna alors sa propre version du texte⁷². Cependant, il est une précision importante à faire : leurs commentaires sur la *Grande Etude* étant éparpillés dans leurs œuvres⁷³, leur travail ne se présente pas comme une véritable synthèse aboutie. Ainsi, même s'il s'est largement inspiré des frères Cheng, Zhu Xi est bien le premier à systématiser, formaliser et éditer la première version remaniée et commentée de la *Grande Etude* et à lui donner un nouveau destin. Ce qui est toutefois remarquable dans le travail des frères Cheng sur la *Grande Etude*, c'est leur démarche inédite. En effet, contrairement aux commentateurs précédents qui se contentaient majoritairement d'une étude philologique, ils ont cherché à retrouver une certaine cohérence et une logique interne du texte⁷⁴. Zhu Xi reprendra également cette démarche pour son propre travail de remaniement du texte, et c'est ce qui incite d'ailleurs Gardner à parler d'« approche essentiellement herméneutique » à propos de Zhu Xi⁷⁵.

Selon Gardner, nous pourrions dégager trois axes principaux dans le travail que Zhu Xi a consacré à la *Grande Etude* durant près de quarante ans⁷⁶ :

⁶⁸ Cf. Gardner, *op.cit.*, p.24 et notes 36 et 37 p.66 où il cite le *Henan Chengshi yishu*, *Ibid* 7.6b et p.18.

⁶⁹ Cf. Gardner, *op.cit.*, p.24 et note 38 p.66 citant le *Henan Chengshi yishu*, *Ibid* p.303.

⁷⁰ Cf. Hwang, *op.cit.*, p.37.

⁷¹ Rappelons que dans l'Antiquité, les textes étaient écrits sur des lattes de bambous plates et longilignes qui étaient reliées par des fils, ou des cordons. Ainsi, selon l'usure ou en raison du passage du temps, ces lattes pouvaient se retrouver pêle-mêle, en désordre.

⁷² Li Jixiang nous donne d'amples précisions sur le remaniement du texte par chacun des frères Cheng dans son ouvrage, *op.cit.*, p.41-53.

⁷³ Plus précisément dans le *Henan Chengshi jingshuo*, le *Henan Chengshi yishu* et le *Henan Chengshi waishu*.

⁷⁴ Cf. Hwang, *op.cit.*, p.37.

⁷⁵ Cf. Gardner, *op.cit.*, p.44.

⁷⁶ Cf. Gardner, *op.cit.*, p.33.

1. travail de révision et de correction du texte originel, tel qu'il est dans le *Liji*
2. travail d'identification de l'auteur du texte ; ce qui permet de retracer une lignée de transmission de la Voie confucéenne, le *Daotong* 道統
3. travail d'explication systématique, philologique et philosophique du texte révisé et explication de sa propre démarche

De plus, pour comprendre le travail de Zhu Xi sur la *Grande Etude*, nous avons aujourd'hui les trois textes suivants à notre disposition:

1. Le *Daxue zhangju* 大學章句 (« La Grande Etude en chapitres et paragraphes ») en un *juan* 卷 dans le *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注

2. Le *Zhuzi yulei* 朱子語類, compilation de dialogues échangés entre Zhu Xi et ses disciples pendant la période allant de 1170 à 1200 édité par Li Jingde (李靖德) en 1270 à partir de cinq textes de notation des conversations. Dans les chapitres 14 à 18, on trouve des précisions sur certains termes utilisés dans son commentaire du *Daxue zhangju*. Selon Gardner, il ne faut toutefois pas accorder trop d'importance à ce texte pour comprendre les idées de Zhu Xi sur la *Grande Etude*⁷⁷ car il s'agit surtout d'explications données à des questions obtuses de disciples sur certains problèmes philologiques du texte de la *Grande Etude* ainsi que sur le commentaire de Zhu Xi

3. Le *Daxue huowen* 大學或問 (« Questions diverses sur la Grande Etude ») en deux *juan* achevé aux alentours de 1189. Zhu Xi parle à propos de cet écrit de sous-commentaire de sous-commentaire du Classique proprement dit (cf. *Zhuzi yulei*, *Ibid* 14.9a, 14.9b, 8a et 8b)⁷⁸. Il y développe certaines idées énoncées dans le *Daxue zhangju*. Selon les éditeurs du *Siku quanshu* 四庫全書, le catalogue de la bibliothèque impériale, la rédaction du commentaire de la *Grande Etude* aurait pris plus de temps à Zhu Xi que celle des commentaires des trois autres textes des Quatre Livres⁷⁹. Gardner précise que ce texte est extrêmement intéressant pour comprendre les gloses philologiques et philosophiques de Zhu Xi sur la *Grande Etude*, et

⁷⁷ Cf. Gardner, *op.cit.*, p.45.

⁷⁸ Cf. notamment le passage suivant : « Ziyān demande des nouvelles du *Daxue huowen*. Zhu Xi lui répond : Si l'on ne comprend pas (la *Grande Etude*) en la lisant depuis le début, en suivant l'ordre des paragraphes, on peut consulter mon *Daxue zhangju*. Quant à mon *Daxue huowen*, ce n'est qu'un sous-commentaire de sous-commentaires ; il n'est pas nécessaire de le connaître avec précision. » / 子淵問大學或問。曰：且從頭逐句理會，到不通處，却看章句。或問乃注腳之注腳，亦不必深理會。

⁷⁹ Cf. *Siku quanshu zongmu tiyao* cité par Gardner, *op.cit.*, p.44 et note 79 p.71.

que lui-même s'en est largement servi pour son travail d'annotation de sa traduction anglaise⁸⁰.

Si nous avons ces trois ouvrages à notre disposition, Zhu Xi fait cependant lui-même remarquer dans le *Zhuzi yulei* 14.8a que :

« Celui qui apprend doit d'abord se consacrer à lire avec ferveur le texte même de la *Grande Etude*, puis il peut lire avec minutie le *Daxue zhangju*. Quant au *Daxue huowen*, il n'est pas impératif de le lire. Toutefois, s'il éprouve quelques doutes, il peut y jeter un coup d'œil. »

學者且去熟讀大學正文了，又子細看章句。或問未要看，俟有疑處，方可去看。

Ainsi, l'ouvrage le plus important de Zhu Xi sur la *Grande Etude* est sans doute le *Daxue zhangju* 大學章句 qui se trouve aujourd'hui dans le *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注, c'est-à-dire dans son édition et son commentaire des Quatre Livres.

Précisons ici que parfois, le *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 de Zhu Xi a été appelé *Sishu jizhu* 四書集注 ; or cette dernière appellation est abusive, car parmi les Quatre Livres, seuls les *Entretiens* et le *Mengzi* sont accompagnés d'une compilation de commentaires préexistants. Dans le cas de la *Grande Etude* et de l'*Invariable Milieu*, Zhu Xi n'a présenté que ses propres commentaires⁸¹, en se référant certes souvent à Cheng Yi⁸².

Si Zhu Xi est très influencé par les idées des frères Cheng, il va cependant plus loin qu'eux. En effet, il est le seul à découper le texte en chapitres et paragraphes selon les différents commentaires *zhuan*, et à donner une explication du texte « par chapitre et paragraphe » (*zhangju* 章句). Comme nous l'avons précédemment dit, il a divisé le texte en une partie canonique (un *jing* 經), attribuée par les frères Cheng aux paroles de Confucius lui-même, et en dix commentaires (dix *zhuan* 傳). Il a ensuite isolé Trois Principes fondamentaux

⁸⁰ Cf. Gardner, *op.cit.*, note 82 p.71.

⁸¹ Cf. Hwang, *op.cit.*, note 4 p.38. Chen Yicheng précise ainsi qu'on ne peut que parler de « *daxue zhangju* » ou de « *zhongyong zhangju* », mais qu'il est parfaitement incorrect de dire « *daxue jizhu* » ou « *zhongyong jizhu* ».

⁸² Comme le dit Gardner, Zhu Xi s'est majoritairement aligné sur les positions de Cheng Yi sur le texte plutôt que sur celles de Cheng Hao (cf. Gardner, *op.cit.*, note 42 p.67 qui se réfère au *Daxue zhangju* 2b et au *Zhuzi wenji* 81.9b, *ji daxue hou* 記大學後).

(*san gangling* 三綱領) dans la partie canonique, et Huit Etapes principales (*ba tiaomu* 八條目) dans la partie des commentaires. Cette nouvelle version du texte conduit à une interprétation très différente de la *Grande Etude* dans son ensemble par rapport à la version tirée du *Liji*. En effet, Zhu Xi s'adonne à un véritable exercice de reconstruction du texte pour lui donner cohérence, force de persuasion et charisme.

b Sens général du travail de Zhu Xi sur la *Grande Etude*

Examinons à présent deux problèmes majeurs que le travail de Zhu Xi a pu soulever, ce qui permettra d'aborder la question du sens à donner à son travail de rénovation et de transformation de la *Grande Etude*.

Au cours de l'histoire intellectuelle de la Chine – tout comme de la Corée –, les plus grandes divergences d'opinion avec Zhu Xi concernent la question de l'arrangement du texte. Ce qui a certainement constitué l'un des principaux sujets de controverse est la partie qu'il a ajoutée au texte, son *buzhuan* 補傳. En effet, il manquait au texte présent dans le *Liji* un commentaire sur le cinquième paragraphe, plus précisément sur la sentence concernant « l'extension de la connaissance et l'examen des choses », le *zhizhi gewu* 致知格物. L'ajout de cent trente quatre caractères par Zhu Xi, qui selon ses propres dires reprend le commentaire de Cheng Yi, est communément appelé le *gezhi buzhuan* 格致補傳⁸³. D'après Zhu Xi, il existait à l'origine un commentaire de ce passage qui se serait perdu au fil du temps. Ainsi, il ne fait que restituer le message des Anciens avec ses propres mots et ceux de Cheng Yi. Il s'agirait en fin de compte d'une sorte de restitution logique et non d'une extrapolation. Cette remarque est intéressante car elle nous permet de comprendre que, contrairement à ce qu'en disent ses détracteurs, Zhu Xi ne cherchait pas à forcer le texte pour le faire entrer à tout prix dans un système préétabli, mais qu'il entretenait plutôt avec lui un rapport « dialectique »⁸⁴ – le temps qu'il a consacré à son travail et ses doutes récurrents en sont d'ailleurs des preuves assez convaincantes. En somme, cet ajout correspond

⁸³ Cette lacune dans le texte originel a d'ailleurs donné lieu à différentes interprétations de ce passage par les lettrés avant et après Zhu Xi. Sur ces débats, se référer à Gardner, *op.cit.*, note 56 p.70 ainsi qu'à l'intégralité de l'ouvrage de Li Jixiang, *op.cit.*

⁸⁴ Cf. Gardner, *op.cit.*, p.48.

fondamentalement à une volonté de rendre le texte de la *Grande Etude* cohérent et systématique, de mettre en lumière sa formulation lapidaire et quasi-oraculaire qui se rapproche de celle des Classiques afin de lui conférer toute la légitimité nécessaire à une insertion dans le projet global d'édition des Quatre Livres qui devaient représenter l'enseignement essentiel du confucianisme originel. La *Grande Etude* est placée en tête des Quatre Livres parce qu'elle est un guide concis et complet pour tous ceux qui se destinent à l'Etude. Elle sert essentiellement à compléter et à parachever l'enseignement reçu pendant l'enfance et à ouvrir la voie d'un « Apprendre » plus adulte et plus mûr. Elle présente les grandes lignes, les grandes étapes de la voie à suivre dans la conduite de la vie. A travers ce texte, Zhu Xi propose et développe une véritable méthode pour le perfectionnement de soi. En effet, pour Zhu Xi, la *Grande Etude* est avant tout une propédeutique à la lecture des Classiques et donne les moyens nécessaires à une réelle pratique du perfectionnement de soi. Comme nous l'avons précédemment dit, Zhu Xi oppose l'enseignement concret de l'enfance, la *Petite Etude*, à la *Grande Etude* qui, elle, est destinée aux adultes, c'est-à-dire à des hommes capables d'aborder l'Etude dans son aspect théorique, nécessaire à toute réalisation effective et concrète du perfectionnement de soi. En cela, il tente de contrer l'influence de la vision subjectiviste et méditative du bouddhisme *chan* 禪 et il définit pour la première fois un programme proprement confucéen de culture morale.

Par ailleurs, la question qui intéresse le plus les chercheurs aujourd'hui est de savoir pourquoi Zhu Xi, qui se montre habituellement très prudent dans ses attributions de texte, a affirmé que la *Grande Etude* émanait de l'école de Zengzi malgré un manque flagrant de preuves⁸⁵. Il semblerait que la réponse la plus plausible soit que Zhu Xi avait absolument besoin d'attribuer ce texte à Zengzi, car cela lui permettait de fixer le corpus originel, le noyau dur de l'enseignement confucéen antique et orthodoxe à partir de la figure de Confucius et de ses disciples. En effet, lorsqu'il fait éditer les Quatre Livres alors qu'il est en poste à Zhangzhou, Zhu Xi donne comme premier titre à cet ouvrage *Sizishu*, 四子書 (« Livres des Quatre Maîtres »), en référence à leurs auteurs supposés : Confucius, Zengzi (disciple de Confucius), Zisi (petit-fils de Confucius et disciple de Zengzi) et enfin Mencius (disciple de Zisi)⁸⁶. Zhu Xi a donc avant tout cherché à déterminer la Transmission de la Voie, le *Daotong*, entre ces quatre personnages du confucianisme antique. En fait, il était

⁸⁵ Cf. Hwang, *op.cit.*, p.35-36 et Gardner, *op.cit.*, p.42-43.

⁸⁶ Il faut remarquer à ce propos que les Quatre Livres ont aussi parfois été appelés *xue yong lun meng*, 學庸論孟 – en prenant les premiers caractères de chaque titre.

nécessaire pour Zhu Xi de relier Zengzi à la *Grande Etude* pour attribuer un texte à chaque maître. En effet, sous les Song, il était généralement accepté que les *Entretiens*, le *Mengzi* et l'*Invariable Milieu* représentaient respectivement la pensée de Confucius, Mencius et Zisi⁸⁷. Il ne restait plus alors à Zhu Xi qu'à relier la *Grande Etude* à Zengzi afin d'éditer ses Quatre Livres. L'attribution de ces textes à ces maîtres anciens lui permettait de légitimer sa démarche visant à faire renaître de ses cendres un enseignement antique qui s'était peu à peu perdu au fil du temps, mais qui avait été redécouvert à son époque grâce à des lettrés inspirés tels que les frères Cheng et lui-même. Face à la tradition des filiations maîtres-disciples du bouddhisme, il propose une filiation confucéenne autour de plusieurs figures de maître et non plus seulement autour de la figure unique de Confucius. La tradition confucéenne, définie jusque là bien plus par un corpus de textes communs, était dès lors également dotée d'une transmission d'homme à homme, en quelque sorte de « grand esprit » à « grand esprit ».

Ainsi, nous pouvons voir que l'enjeu du travail de Zhu Xi sur la *Grande Etude* consistait à présenter un texte puissant et cohérent en tête des Quatre Livres, d'une part pour éclairer tous les autres textes à lire pour devenir un bon confucéen, et d'autre part pour fixer des principes valables en tout lieu et en tout temps dans l'entreprise de perfectionnement de soi. En comprenant cet enjeu immense, nous pouvons peut-être mieux mesurer les difficultés qu'il a pu rencontrer dans son travail ainsi que ses nombreuses hésitations.

De plus, le statut particulier de la *Grande Etude* chez Zhu Xi est sans doute dû à son contenu et à sa formulation. Le message du texte peut se résumer dans le principe confucéen par excellence, le *xiuji zhiren* 修己治人, c'est-à-dire « le perfectionnement de soi et l'engagement socio-politique » ou même « l'engagement socio-politique au travers du perfectionnement de soi ». C'est ici que nous pouvons comprendre le sens à donner au travail de Zhu Xi sur les Quatre Livres, et en particulier sur la *Grande Etude*. En effet, si l'on parle de Zhu Xi comme de celui qui a systématisé ce qu'on appelle aujourd'hui le « néo-confucianisme », c'est parce que, notamment à travers ses Quatre Livres, il a voulu présenter une alternative au bouddhisme et au syncrétisme de son époque. De plus, c'est précisément le texte de la *Grande Etude*, qui met en avant cette idée proprement confucéenne du lien intrinsèque et insécable de la quête éthique et de l'engagement socio-politique, qui lui permet de fixer la spécificité d'un discours et d'un idéal humain confucéen. Même s'il n'est pas le premier à formuler cette idée, Zhu Xi a néanmoins été le premier et le seul à tenter de

⁸⁷ Cf. Hwang, *op.cit.*, p.36.

systematiser et de clarifier la position proprement confucéenne en mettant en avant la *Grande Etude* et ses principes à l'époque de la Renaissance confucéenne des Song. Face à l'indubitable puissance spéculative du bouddhisme et à l'attrait du taoïsme dit philosophique sur les lettrés⁸⁸, Zhu Xi a voulu s'ériger en défenseur d'un confucianisme rénové et renaissant, qui certes reprend des idées bouddhistes et taoïstes tout en affirmant dépasser ces deux enseignements par sa pensée socio-politique. En effet, tout en développant et en étoffant les idées de perfectionnement éthique et de quête de la sainteté (entendue comme une quête de perfectionnement du potentiel éthique humain), certes présentes dans le confucianisme ancien, mais plus largement débattues par le bouddhisme et le taoïsme, Zhu Xi et les néo-confucéens ont voulu affirmer que seul le confucianisme présentait un projet complet et systématique, qui touchait à tous les domaines de la vie, tant intellectuelle, spirituelle, affective que socio-politique. Dans un tel projet, la *Grande Etude* était le texte idéal à mettre en avant de par sa concision, sa clarté et son contenu.

Nous allons à présent examiner la préface de Zhu Xi à la *Grande Etude* car elle nous permettra d'illustrer et de développer plus avant ces diverses remarques générales.

2 Préface de Zhu Xi à la Grande Etude

a Traduction annotée

Nous avons arbitrairement découpé cette préface en différents paragraphes, qui présentent chacun un ensemble d'idées, afin de faciliter notre commentaire ultérieur.

大學章句序

Préface à la Grande Etude en chapitres et paragraphes

1. 大學之書，古之大學所以教人之法也。

Le Livre de la *Grande Etude* était la méthode qui était autrefois utilisée dans les écoles de Grande Instruction⁸⁹ pour éduquer les hommes.

⁸⁸ De nombreux disciples des frères Cheng se sont en effet tournés vers le bouddhisme *chan*.

⁸⁹ Sur cette institution éducative antique dont nous avons déjà parlé, il ne reste aujourd'hui plus que trois textes, qui sont des chapitres du *Livre des Rites* : le *wangzhi* 王制, le *xueji* 學記 et enfin le *daxue* 大學 lui-même.

2. 蓋自天降生民則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。

En effet, depuis que le Ciel a fait venir au monde les hommes⁹⁰, il n'y a personne qui n'ait reçu un fond doté du sens de l'humain, du juste et des rites ainsi que de perspicacité⁹¹. Cependant, il arrive que ce lot de *Qi* et de matière qui nous est imparti par le Ciel ne soit pas égal [chez tous], et c'est la raison pour laquelle il est impossible que nous ayons tous conscience de ce fond qui nous est donné et que nous le préservions tous dans son intégrité.

3. 一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天必命之以為億兆之君師，使之治而教之，以復其性。此伏羲、神農、黃帝、堯、舜，所以繼天立極，而司徒之職、典樂之官所由設也。

S'il arrive qu'un individu d'une perspicacité pénétrante, d'une profonde sagesse⁹² et qui sait aller au bout de ce fond humain advienne parmi les hommes, alors le Ciel ordonne nécessairement à [cet homme-là] de devenir un prince et un maître pour le peuple⁹³. Il lui confie la tâche de le gouverner tout en l'éduquant, afin que [les hommes] reviennent à leur fond originel⁹⁴. C'est ainsi que Fu Xi, Shennong, Huangdi, Yao et Shun ont suppléé le Ciel⁹⁵ et accompli de grandes réalisations et c'est grâce à cela que le poste de ministre de l'éducation et la fonction de directeur de la musique⁹⁶ ont [pu] être créés.

⁹⁰ Remarquons que l'expression *tian jiang sheng min* 天降生民 apparaît pour la première fois dans la préface des *Propos modèles* (*Fayan* 法言) de Yang Xiong 揚雄 (53-18 A.C).

⁹¹ Référence à Mencius.

⁹² L'expression apparaît pour la première fois dans le *Zhouyi*, *Xici* A.10 et dans l'*Invariable Milieu* 31.1.

⁹³ Cf. Même idée que dans le *Shangshu* 尚書 ou *Livre des Documents* 11.6.a : « Le Ciel accorde son aide au peuple en lui donnant un prince et en lui donnant un maître. » / 天佑下民作之君作之師

⁹⁴ Selon Gardner (cf., *op.cit.*, note 7 p.78), il y a là une référence explicite au *Fuxing shu* de Li Ao. Il se fonde en effet sur Feng Youlan et sur le passage suivant du commentaire de Zhu Xi sur les *Entretiens* 1.1 (cf. *Lunyu jizhu* 1.1.a 4-5) : « Le fond de tout homme tend vers le bon ; en matière de prise de conscience, il y a ceux qui précèdent les autres et ceux qui viennent après. Ces derniers se doivent d'admirer ce que les hommes qui se sont éveillés avant eux ont fait. Ainsi, ils peuvent être éclairés sur ce qui est bon en eux et faire retour à leur fond originel » / 人性皆善而覺有先後覺者必較先覺之所為乃可以明善而復其初也.

⁹⁵ Cette expression canonique (*ji tian* 繼天) est issue du *Guliang zhuan* (commentaire *guliang* sur les *Annales des Printemps et Automnes*) : « Celui qui supplée au Ciel, c'est le prince. Ce qui fait qu'un prince existe, c'est le décret (du Ciel). » / 繼天者君也君之所存者命也. On la trouve également dans le *Fayan* 13.5b7 de Yang Xiong.

⁹⁶ Nous trouverons une description des fonctions de *situ* 司徒 et de *dianyue* 典樂 respectivement dans le *Shangshu* 3.22 a-b et 18.4a ainsi que dans le *Shangshu* 3.26a. Il semble que ce sont des fonctions originellement liées à l'éducation du peuple.

4. 三代之隆，其法寢備，然後王宮、國都以及閭巷，莫不有學。人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射御、書數之文；及其十有五年，則自天子之元子、眾子，以至公、卿、大夫元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道。此又學校之教、大小之節所以分也。

Durant la période prospère des Trois Dynasties⁹⁷, les méthodes d’instruction se sont peu à peu perfectionnées et c’est après cela que, du palais impérial aux capitales de provinces, en passant même par les villages, il n’y eut aucun lieu qui n’eût son école. À l’âge de huit ans, tout jeune garçon, qu’il soit fils du souverain, fils de duc ou même garçon du peuple, débutait son éducation dans les écoles de Petite instruction. D’une part on lui apprenait les règles rituelles qui consistent à arroser et balayer le sol, à répondre aux ordres et aux questions, à s’avancer et se retirer⁹⁸ et d’autre part, on lui enseignait les raffinements de la culture que sont les rites, la musique, le tir à l’arc, la conduite du char, la calligraphie et le calcul mathématique⁹⁹. Une fois atteint l’âge de quinze ans, tous les garçons, qu’il s’agisse du fils de l’empereur¹⁰⁰, de ses fils secondaires, des fils légitimes¹⁰¹ des ducs, des ministres, des hauts fonctionnaires et des scribes impériaux¹⁰² ou même des brillants éléments du peuple, tous entraient à l’école de la Grande Instruction où on leur enseignait la Voie consistant à scruter les arcanes du Principe, à rendre le cœur droit, à se cultiver soi-même et à bien gouverner. Voilà pourquoi l’enseignement était [autrefois] divisé dans les écoles en programmes de Petite et de Grande Instruction.

⁹⁷ Xia (2207-1766 A.C.), Shang (1765-1122 A.C.), Zhou (1121-256 A.C.).

⁹⁸ Cf. *Entretiens* 19.12 : « Ziyou dit : Les élèves de Zixia sont fort bien dressés à arroser et balayer le sol, répondre aux ordres et aux questions, s’avancer et se retirer. Mais tout cela n’est que le bout de la branche : qu’en est-il de la racine, de l’essentiel dont ils ne savent rien ? Zixia, informé de ces propos, s’écrie : Ce pauvre Ziyou se méprend complètement ! Dans la Voie de l’homme de bien, que faut-il enseigner en premier, que faut-il laisser en dernier ? Les disciples sont autant de plantes ou d’arbres, il faut les traiter chacun selon son espèce. Comment la Voie de l’homme de bien pourrait-elle conduire à l’erreur ? Joindre les branches à la racine, le début à la fin, n’est-ce pas l’apanage de la Sagesse Suprême ? » (traduction Anne Cheng, *Entretiens de Confucius*, Seuil, Points Sagesse, 1981, p.147) / 子游曰：子夏之門人小子，當洒掃，應對，進退，則可矣。抑末也；本之則無，如之何？子夏聞之曰：噫！言游過矣！君子之道，孰先傳焉？孰後倦焉？譬諸草木，區以別矣。君子之道，焉可誣也？有始有卒者，其惟聖人乎！

⁹⁹ Correspondent aux « Six arts », *liuyi* 六藝.

¹⁰⁰ Le terme de *yuanzi* 元子 désigne le fils en ligne directe de l’empereur et des princes feudataires.

¹⁰¹ Le terme de *dizi* 適子 désigne le fils de l’épouse principale.

¹⁰² Le terme de *yuanshi* 元士 désignait sous les Zhou le scribe personnel du souverain. Nous trouvons un passage similaire dans le *Livre des Rites* 13.2a, mais nous remarquerons que dans ce passage-là, il n’est pas fait mention aux enfants du peuple : 王太子王子群后之太子卿大夫元士之適子國之俊還皆造焉凡入學以齒

5. 夫以學校之設，其廣如此，教之之術，其次第節目之詳又如此，而其所以為教，則又皆本之人君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫之外，是以當世之人無不學。

Oui, l'implantation des institutions éducatives était aussi étendue que cela et les méthodes éducatives, les étapes d'enseignement et le programme étaient aussi détaillés que cela. En outre, le contenu de cet enseignement, d'une part se fondait entièrement sur [l'exemple tiré] du comportement de l'homme de bien et de ce qu'il obtenait en son cœur¹⁰³, et d'autre part ne recherchait rien qui soit extérieur aux règles morales¹⁰⁴ à usage quotidien pour le peuple. C'est la raison pour laquelle, à cette époque, il n'y avait aucun homme qui n'ait été dans l'Apprendre.

6. 其學焉者，無不有以知其性分之所固有，職分之所當為，而各俛焉以盡其力。此古昔盛時所以治隆於上，俗美於下，而非後世之所能及也！

Parmi les hommes éduqués de cette manière, il n'y avait personne qui n'eût conscience de son fond originel spécifique¹⁰⁵ ainsi que du poste spécifique qui lui revenait dans la hiérarchie. Chacun s'appliquait assidûment à aller jusqu'au bout de ses forces. C'est ainsi qu'aux temps florissants de la haute antiquité, le gouvernement était prospère en amont et les mœurs belles en aval. Voilà quelque chose que les générations suivantes ne sont pas parvenues à égaler !

¹⁰³ L'expression *gongxing* 躬行 (« se comporter soi-même ») est tirée des *Entretiens* 7.33 : « Le Maître dit : Dans l'étude des textes anciens, je ne crois pas être plus médiocre qu'un autre, mais quant à se comporter en véritable homme de bien, je ne crois pas y être encore parvenu. » (traduction Anne Cheng, *op.cit.*, p.67) / 子曰：文，莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得。 Celle de *xin de* 心得 est tirée des *Mutations des Zhou*, le *Zhouyi* (explication sur le 15^e hexagramme, *qian* 謙, signifiant le moment où le manque tend à être comblé : « [...] Le commentaire figuratif *xiang* dit : L'humilité a permis d'arriver à une communion comparable au chant de reconnaissance mutuelle des oiseaux. Le cœur parvient à atteindre son point d'équilibre. C'est le caractère faste. [...] » / 象曰：鳴謙貞吉。中心得也。)

¹⁰⁴ L'expression *yilun* 彝倫 est tirée du *Shangshu* 12.2a.

¹⁰⁵ Nous remarquerons que l'expression *gu you* 固有 est tirée du *Mengzi* VI.A.6 : « Le sens de l'humanité, du juste, des rites et la perspicacité n'ont pas été fondus en nous comme du métal ; nous l'avons nécessairement en nous. » / 仁義禮智非由外鑠我也我固有之也

7. 及周之衰，賢聖之君不作，學校之政不修，教化陵夷，風俗頹敗，時則有若孔子之聖，而不得君師之位以行其政教，於是獨取先王之法，誦而傳之以詔後世。

Lorsque la dynastie des Zhou se mit à décliner, il n'y eut plus ni Saints ni Sages¹⁰⁶ et les écoles ne furent plus entretenues. L'éducation se détériora et les mœurs devinrent décadentes. En raison [du malheur] des temps, même s'il y eut un Saint tel que Confucius, ce dernier ne put avoir une position de prince ou de maître qui lui eût permis de mettre en pratique ses idées politiques. C'est la raison pour laquelle il entreprit tout seul de reprendre les principes des anciens souverains qu'il récita et transmis [à ses disciples] afin d'édifier les générations suivantes.

8. 若曲禮、少儀、內則、弟子職諸篇，固小學之支流餘裔，而此篇者，則因小學之成功，以著大學之明法，外有以極其規模之大而內有以盡其節目之詳者也。

Des chapitres comme le « Quli », le « Shao Yi », le « Neize » et le « Dizizhi »¹⁰⁷ sont certainement les petits rameaux, les lambeaux qui nous restent du programme de la Petite Instruction¹⁰⁸. Quant à ce chapitre-ci, il s'appuie sur les acquis de la Petite instruction pour faire connaître les brillants principes de la *Grande Etude* : lors d'une lecture immédiate, il donne les grands principes pour appliquer les règles [de la *Grande Etude*] et lors d'une lecture plus profonde, il donne les précisions nécessaires pour aller jusqu'au bout du programme proposé.

¹⁰⁶ Pour l'interprétation de *bu zuo* 不作 comme « il n'y avait plus », se rappeler le sens de *zuo* 作 dans le passage suivant du *Mengzi* II.A.1 : « De Tang à Wuding, il est apparu six à sept sages souverains. » / 由湯至於武丁，賢聖之君六七作

¹⁰⁷ Le « *Quli* », le « *Shao yi* » et le « *Neize* » correspondent respectivement aux chapitres 1et 2, au chapitre 17 et au chapitre 12 du *Livre des Rites*. Quant au « *Dizi zhi* », il s'agit du chapitre 59 du *Guanzi* 管子.

¹⁰⁸ Selon Zhu Xi, il n'existait pas à l'origine de texte précis correspondant à la Petite Instruction mais plutôt des textes épars, répartis dans plusieurs ouvrages au fil du temps (cf. *Zhuzi wenji* 76.21a3-10, *ti xiaoxue* 題小學). Nous remarquerons que c'est sous la direction de Zhu Xi que Liu Qingzhi (劉清之 ; 1130-1195) compila un livre intitulé « Petite Etude », *Xiaoxue* 小學, qui comprend lesdits chapitres. Cf. Gardner p. 82, *op.cit.*, note 30.

9. 三千之徒，蓋莫不聞其說，而曾氏之傳獨得其宗，於是作為傳義，以發其意。及孟子沒而其傳泯焉，則其書雖存，而知者鮮矣！

Parmi les trois mille disciples de Confucius¹⁰⁹, il n'y en a sans doute aucun qui n'ait entendu son enseignement, mais seule la tradition issue de Maître Zeng a compris ce qui est essentiel. En effet, c'est cette école qui a rédigé un commentaire pour faire apparaître la signification de ce texte de la *Grande Étude*. Lorsque Mencius mourut, cette lignée de transmission disparut et bien que le texte ait subsisté, il n'y avait plus que très peu de personnes capables de le comprendre.

10. 自是以來，俗儒記誦詞章之習，其功倍於小學而無用，異端虛無寂滅之教，其高過於大學而無實，其他權謀術數，一切以就功名之說，與夫百家眾技之流，所以惑世誣民、充塞仁義者，又紛然雜出乎其間。

C'est à partir de cette époque que, bien que d'une part la pratique par des lettrés étroits d'esprit¹¹⁰ de la mémorisation et de la récitation¹¹¹, de la rédaction et de la composition¹¹² eût

¹⁰⁹ Cf. *Shiji* 史記 (« Mémoires historiques ») 47.75, *Kongzi shijia* 孔子世家 : « Confucius utilisa le *Livre des Poèmes*, le *Livre des Documents*, le *Livre des Rites* et le *Livre de la Musique* pour enseigner à des disciples qui étaient au nombre de trois mille. » / 孔子以詩書禮樂教弟子蓋三千焉

¹¹⁰ Cette célèbre expression, *suru* 俗儒, apparaît pour la première fois chez Xunzi (*Xunzi* 8) : « Il y a les gens ordinaires, les Confucéens ordinaires, les Confucéens de bonne trempe et les grands Confucéens. [...] Viennent ensuite ceux qui, portant amples vêtements, ceintures bien larges et bonnets majestueux, se cantonnent dans les lois des Anciens Rois et trouvent le moyen de se satisfaire d'une époque de désordre. Leurs méthodes sont défectueuses et leur instruction, chaotique. Ils ne savent pas prendre modèle sur les Rois postérieurs et unifier ainsi leur conduite, ils ne savent pas exalter les Rites et l'équité rituelle, ils négligent le Livre des Odes et le Livre des Documents, leurs vêtements, leur couvre-chef, la gaucherie de leur conduite les font ressembler à des gens ordinaires et ils ne savent pas que cela est blâmable. Leurs discours, leurs attitudes, leurs propos, leurs idées les rapprochent singulièrement de Mo Zi car ils n'ont pas la clairvoyance nécessaire pour faire la différence. Ils invoquent les Anciens Rois pour tromper les ignorants, ne recherchent que le bien-être matériel et dès qu'ils ont accumulé de quoi s'emplier la bouche ils sont satisfaits. Ils obéissent aux personnages importants, servent ceux qui sont en faveur, s'empressent parmi la clientèle des Grands et ressemblent à des prisonniers à perpétuité qui n'oseraient avoir aucune autre ambition. Tels sont les Confucéens ordinaires. » (traduction Ivan P. Kamenarović, *Xun Zi (Siun Tseu)*, Cerf, Paris, 1987, p. 103) / 故有俗人者，有俗儒者，有雅儒者，有大儒者。[.....] 逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世術，繆學雜舉，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書；其衣冠行偽已同於世俗矣，然而不知惡；其言議談說已無異於墨子矣，然而明不能別；呼先王以欺愚者而求衣食焉；得委積足以揜其口，則揚揚如也；隨其長子，事其便辟，舉其上客，億然若終身之虜而不敢有他志：是俗儒者也。

¹¹¹ D'après le *Songshi* 155.3b1-2, la mémorisation et la récitation étaient les exercices les plus pratiqués en vue de la préparation aux examens mandarins depuis les Tang (cf. Gardner, *op.cit.*, note 34 p.83).

¹¹² D'après Gardner, *op.cit.*, note 35 p.83, il s'agit d'une dénonciation d'un « esthétisme » à outrance (« aestheticism » ; sorte de primat du beau langage sur le sens d'un texte) qui caractérise les lettrés des Sui, Tang et Song.

été beaucoup plus répandue que [les principes] de la Petite instruction, cette pratique a été néanmoins sans utilité, et que d'autre part, bien que les enseignements hétérodoxes¹¹³ portant sur le Vide¹¹⁴ ou le Nirvana eussent pu paraître bien plus élevés que ceux de la *Grande Étude*, ces enseignements ont été néanmoins sans consistance. D'autres méthodes et stratagèmes, de divination, de calcul astral ou calendérique¹¹⁵, qui avaient toutes pour but de se gagner mérites et renom, sont apparus dans le sillage du courant [constitué par] les nombreuses ramifications [issues] des cent écoles. Puis, apparurent également pêle-mêle des [doctrines] qui plongeaient le monde dans le chaos, trompaient le peuple et obstruaient le sens de l'humanité et de la justice¹¹⁶.

11. 使其君子不幸而不得聞大道之要，其小人不幸而不得蒙至治之澤，晦盲否塞，反覆沈痼，以及五季之衰，而壞亂極矣！

Tout cela a eu pour conséquence que d'une part, le souverain ne jouissait plus de la bonne fortune et n'entendait plus rien aux prescriptions de la Grande Voie et que d'autre part, les petites gens ne jouissaient plus, eux non plus, de la bonne fortune et ne bénéficiaient plus des bienfaits d'un gouvernement accompli¹¹⁷. L'aveuglement et l'obstruction qui revenaient sans cesse telle une maladie qui s'aggrave, ont ainsi duré jusqu'au déclin des Cinq dynasties ; c'était le paroxysme du pourrissement et du chaos !

¹¹³ L'expression *yi duan* 異端 sert à désigner, pour les confucéens, toutes les écoles adverses. Se référer au *Hou han shu* et plus particulièrement à son emploi chez Han Yu.

¹¹⁴ L'expression *xu wu* 虛無 servait dès l'époque de Sima Qian à désigner le fondement des doctrines bouddhistes ; cf. *Shiji* 130.12-13 : « Leurs techniques se fondaient sur le vide et l'il-n'y-a-pas ; elles utilisaient la causalité et l'enchaînement des choses. » / 其術以虛無為本，以因循為用

¹¹⁵ L'expression *shu shu* 術數, signifiant littéralement « techniques et calculs », servait à décrire dans le *Han shu* toutes les méthodes ayant recours aux inscriptions oraculaires, à l'observation météorologique et à l'astronomie, à la divination par le *yin* et le *yang*. Dans la critique confucéenne, cette expression est péjorative ; elle désigne toutes les méthodes et les divers stratagèmes qui avaient eu de l'influence sur les souverains à partir des Han, et qui faisaient dévier ces derniers de la Voie confucéenne.

¹¹⁶ Cf. *Mengzi* III.B.9 : « Si la Voie de Yang Zhu et de Mozi n'est pas arrêtée et celle de Confucius n'est plus conservée, alors les explications tordues tromperont le peuple et obstrueront le sens de l'humanité et du juste. Et si le sens de l'humanité et du juste sont obstrués, alors les bêtes sauvages dévoreront les hommes et puis les hommes se dévoreront entre eux. » / 楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民、充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。

¹¹⁷ L'expression *zhi zhi* 至治 dans le sens de « meilleur des gouvernements » est tirée du *Shangshu* 18.10b.

12. 天運循環，無往不復。宋德隆盛，治教休明。於是河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳。

Comme le fonctionnement du Ciel par cycles est périodique, il n'y a rien qui ne revienne à son état initial¹¹⁸. Depuis qu'avec les Song, la puissance resplendit [à nouveau] et que le gouvernement et l'enseignement rayonnent de tout leur éclat, des maîtres tels que les deux frères Cheng du Henan ont [pu] apparaître, et l'on a repris la tradition issue de Mencius.

13. 實始尊信此篇而表章之，既又為之次其簡編，發其歸趣，然後古者大學教人之法、聖經賢傳之指，粲然復明於世。

C'est alors que l'on commença véritablement à respecter et à donner du crédit à ce chapitre de la *Grande Étude* puis à le célébrer et le louer. Après que [les frères Cheng] eurent remis dans [le bon] ordre les lattes de bambous du texte [originel] et développé son sens véritable, les principes d'enseignement de l'école de Grande Instruction de l'Antiquité, les idées de ce Classique et les sages commentaires [qui y furent adjoints] purent à nouveau avoir un rayonnement éclatant aux yeux du monde.

14. 雖以熹之不敏，亦幸私淑而與有聞焉。顧其為書猶頗放失，是以忘其固陋，采而輯之，閒亦竊附己意，補其闕略，以俟後之君子。極知僭踰，無所逃罪，然於國家化民成俗之意、學者修己治人之方，則未必無小補云。

Bien que je ne sois pas très intelligent, j'ai tout de même eu la grande chance de bénéficier de l'enseignement [des frères Cheng] à travers leurs disciples¹¹⁹. Mais il restait dans ce texte [de la *Grande Étude*] des erreurs et des lacunes. C'est la raison pour laquelle, oubliant ma lourdeur d'esprit, j'ai rassemblé [les éléments utiles au] texte et je les ai compilés. Au sein du texte, je me suis permis d'ajouter mon humble interprétation personnelle et j'y ai corrigé les erreurs et les omissions dans l'attente de [voir paraître] un futur homme de bien. Je suis pleinement conscient que j'ai outrepassé ma position et fait preuve d'outrecuidance et je n'ai pas de moyen de m'affranchir de cette faute. Cependant, en ce qui concerne la détermination à

¹¹⁸ L'expression *wuwang bufu* 無往不復 est tirée du *Zhouyi* 9.11.3.

¹¹⁹ L'expression *si shu* 私淑 est utilisée par Mencius lorsqu'il décrit sa relation à l'enseignement de Confucius ; cf. *Mengzi* IV.B.22 : « Si je n'ai jamais été un disciple de Confucius lui-même, je me suis néanmoins humblement instruit auprès de ceux qui l'avaient été. » / 予未得為孔子之徒也予私淑諸人也

transformer le peuple et à améliorer les mœurs à l'échelle du pays ainsi qu'à faire en sorte que celui qui est engagé dans l'étude aille dans le sens d'un travail de perfectionnement sur soi et d'un gouvernement éclairé, il n'est pas absolument certain que [mon travail] ne soit pas une modeste contribution.

淳熙己酉二月甲子，新安朱熹序

Jour *jiazi* du deuxième mois de l'année *jiyou* de la période *Chunxi*

(20 février 1189),

préface de Zhu Xi de Xin'an

b Commentaires

Cette préface, qui décrit l'histoire de la transmission de l'idéal éducatif confucéen selon un ordre chronologique, pourrait se décomposer en cinq parties qui se résument ainsi :

1. Du 1^{er} au 6^{ème} paragraphe : minutieuse et longue description du système éducatif de l'Antiquité, divisé d'une part en Petite Etude/Ecole de Petite Instruction et d'autre part, en Grande Etude/Ecole de Grande Instruction ; temps idéal des Sages Rois fondateurs de la civilisation
2. Du 7^{ème} au 10^{ème} paragraphe : début de la dégénérescence à partir de la fin des Zhou ; cependant des individus exceptionnels tels que Confucius et Mencius préservent l'enseignement des Sages Rois de l'Antiquité et transmettent à la postérité le texte de la *Grande Etude*
3. 11^{ème} paragraphe : période de chaos total ; il n'y plus de Saints, et la *Grande Etude* tombe en désuétude ; l'humanité est en danger
4. Du 12^{ème} au 13^{ème} paragraphe : Temps du renouveau (idée d'un temps cyclique) ; période faste de la dynastie contemporaine des Song qui donne le jour à des individus tels que les frères Cheng ; reprise de la transmission du vrai message confucéen et de l'intérêt pour la *Grande Etude* qui donne accès à l'enseignement des Anciens
5. 14^{ème} paragraphe : Zhu Xi se positionne ; il se situe dans la filiation des frères Cheng et s'inscrit donc dans le processus de réactivation de la transmission du message antique puis enfin, il explique et justifie son travail sur la *Grande Etude*

Nous pouvons tout d'abord faire une remarque préliminaire. Loin d'être une simple explication de son travail d'édition, de compilation et de commentaire associée à l'exposition de principes philosophiques généraux et connus de tous – comme c'est souvent le cas dans les préfaces, *xu* 序 –, ce texte de Zhu Xi est une sorte de manifeste : celui de la transmission orthodoxe de la Voie confucéenne. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle cette préface, ainsi que celle que Zhu Xi a écrite pour l'*Invariable Milieu*, sont restées très célèbres. Ce sont des sources théoriques à part entière qui sont nécessaires pour comprendre la synthèse des idées néo-confucéennes par Zhu Xi.

Nous pouvons dégager de cette préface plusieurs axes de commentaires, qui s'articulent autour des idées suivantes : premièrement, celle d'un message universaliste et humaniste, deuxièmement celle d'une éthique socio-politique, troisièmement celles d'une transmission et d'une orthodoxie.

Examinons tout d'abord la première idée. Toute cette préface concerne la *Grande Etude*, et sa thèse principale est que ce texte représente la quintessence de l'enseignement des Sages Rois de l'Antiquité que les générations suivantes doivent retrouver, perpétuer et surtout appliquer, afin d'amener l'humanité à réaliser ce qu'elle a de meilleur, ce pourquoi elle est précisément une humanité.

Tout d'abord, le message des Anciens qui se trouve dans la *Grande Etude* est d'ordre éducatif et c'est une méthode, un modèle à suivre comme le montrent les expressions suivantes : *jiaoren zhi fa* 教人之法 (cf. paragraphe 1), *daxue zhi mingfa* 大學之明法 (cf. paragraphe 8). Zhu Xi précise d'ailleurs clairement au paragraphe 4 que la *Grande Etude* enseigne une Voie, la Voie à suivre : *qiongli zhengxin xiuji zhiren zhi dao* 窮理正心修己治人之道.

Cette préface insiste également sur le fait que ce message prescriptif des anciens est valable pour tous les hommes, quelle que soit leur origine sociale ou géographique (paragraphe 4). Nous avons noté que contrairement à ce qui est dit dans le *Livre des Rites*, Zhu Xi mentionne à deux reprises (paragraphe 4) les fils du peuple (*shuren zhi zidi* 庶人之子弟, *fanmin zhi junxiu* 凡民之俊秀). Gardner parle d'ailleurs à ce propos de volonté de démocratisation du message confucéen chez Zhu Xi¹²⁰. Sans aller forcément jusque là, nous pouvons néanmoins affirmer que l'un des enjeux néo-confucéens est de postuler que chaque homme peut devenir un Saint ou un Sage. Nous en retrouvons également un témoignage chez

¹²⁰ Cf. Gardner, *op.cit.*, p. 58.

Zhu Xi dans sa postface au *Jinsilu* 進思錄 (« Réflexions sur ce qui nous touche de près »), une anthologie de citations de divers penseurs néo-confucéens qu'il rédige avec Lü Zuqian¹²¹.

Pour justifier et étayer cette thèse, Zhu Xi fait appel à la vision confucéenne de l'homme dès le début de sa préface, au paragraphe 2. En effet, nous y trouvons un développement sur l'idée de « fond originel commun à tous les hommes », le *xing* 性 :

« En effet, à partir du moment où le Ciel a fait venir au monde les hommes, il n'y a personne qui n'ait reçu un fond doté du sens de l'humanité, du juste et des rites ainsi que de perspicacité » / 蓋自天降生民則既莫不與之以仁義禮智之性矣.

Notons à ce propos que, si la question du *xing* 性 est débattue depuis l'Antiquité et ne cessera d'alimenter la réflexion confucéenne tout au long de l'histoire, cette phrase est néanmoins intéressante car elle montre bien la synthèse dans le néo-confucianisme des deux branches du confucianisme antique, c'est-à-dire celle de Mencius et celle de Xunzi. En effet, même si Zhu Xi – ainsi que la majeure partie des néo-confucéens chinois et coréens ultérieurs – prétend ne se situer que dans la seule lignée de Mencius, nous retrouvons ici nettement l'appariement de l'idée d'« avènement à la vie », *sheng* 生 et de celle de *xing* 性 qui a été formalisée par Xunzi¹²².

Ainsi, chaque homme sans exception (notons la double négation *mo bu* 莫不) possède intrinsèquement et constitutivement, un fond proprement humain qui tend à se perfectionner. C'est le fameux postulat du « fond qui tend vers le bon », le *xing shan* 性善 de Mencius. Pour les néo-confucéens, cela signifie que, de même que dans l'Antiquité où tous les enfants mâles étaient éduqués, tout homme peut, et même doit s'éduquer pour cultiver ce fond originel et

¹²¹ Zhu Xi prend en particulier le cas d'un jeune campagnard complètement isolé qui, grâce à ses ouvrages de compilation des idées néo-confucéennes, pourra enfin s'atteler correctement à l'Etude. Cf. *Jinsiluhouxu* (« Postface aux Réflexions sur ce qui nous touche de près ») : « [...] Dans le cas d'un jeune homme isolé dans la campagne profonde qui se destine à l'Etude, mais qui n'a ni maître éclairé ni bon ami pour le guider, s'il acquiert cet ouvrage et y réfléchit intensément en son cœur, cela sera largement suffisant pour qu'il puisse trouver la porte et entrer [dans l'Etude]. Après cela, il pourra recourir aux œuvres complètes des Quatre hommes de bien [...] » / 窮鄉晚進有志於學，而無明師良友以先後之者，誠得此而玩心焉，亦足以得其門而入矣。如此然後求諸四君子之全書

¹²² Cf. *Xunzi* 22 : « Ce qui, à la naissance de l'homme, fait qu'il est tel, c'est ce qu'on appelle « fond vital commun ». Ce qui, à sa naissance, est concorde de ce qui génère la vie, union quintessencielle et réponse aux stimulations de l'extérieur et qui, sans que l'on ait à y besogner, est de soi ainsi, c'est ce que l'on appelle « fond vital commun ». » (il s'agit de notre propre traduction, qui reprend en partie notre travail de maîtrise dirigé par madame le professeur Anne Cheng et intitulé « La conception du langage chez Xunzi à travers le chapitre 22 du *Xunzi*, *zheng ming* 正名 » qui fut soutenu en septembre 2001 à l'INALCO, p.43) / 生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。

devenir véritablement un homme au sens plein. Le message principal de la *Grande Etude* est le *xiuji zhiren*, « le perfectionnement de soi et l'engagement socio-politique » (cf. les expressions *qiongli zhengxin xiuji zhiren zhi dao* 窮理正心修己治人之道 au paragraphe 4 et *xuezhe xiuji zheren zhi fang* 學者修己治人之方 au paragraphe 14) et il s'adresse à tout un chacun. C'est un message universel.

Il convient toutefois de noter les limites de cette idée d'universalisme dans la réflexion confucéenne. En effet, Zhu Xi lui donne immédiatement une restriction en considérant le « fond doté du sens de l'humanité, du juste et des rites ainsi que de perspicacité », c'est-à-dire sur la perfectibilité de tout homme par celle-ci :

« Cependant, il arrive que ce lot de *Qi* et de matière qui nous est imparti par le Ciel ne soit pas égal (chez tous) et c'est la raison pour laquelle il est impossible que nous ayons tous conscience de ce fond qui nous est donné et que nous le préservions tous dans son intégrité. » / 然其氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。

Cette précision est importante car elle signifie que tous les hommes ne sont pas égaux, et que si les hommes ont tous une possibilité intrinsèque de perfectibilité, certains sont plus favorisés que d'autres dès leur naissance. En effet, la question du « lot de *Qi* et de matière qui nous est [individuellement] imparti », *qizhi zhi bing* 氣質之稟 relève d'une problématique particulière du néo-confucianisme, et en particulier de celui du courant Cheng/Zhu : celle de l'opposition ou non du « fond humain en tant que *Qi* et de matière », *qizhi zhi xing* 氣質之性 et du « fond humain en tant que sens du juste et de *Li* », *yili zhi xing* 義理之性.

Même si nous aborderons plus en détail cette question dans la suite de notre travail, il faut néanmoins remarquer ici que, contrairement à ce que veulent faire croire certaines interprétations de la pensée de Zhu Xi, ce dernier ne scinde pas de façon absolue le « fond humain en tant que *Qi* et matière » et le « fond humain en tant que sens du juste et *Li* ». En effet, dans cette phrase, le terme de *qi* 其 dans *qi qizhi zhi bing* 其氣質之稟 joue le rôle d'adjectif démonstratif se rapportant à *xing*, au fond originel commun. Cela revient à dire que ces deux fonds ne sont en fait qu'un seul et même *xing*.

En outre, cela signifie deux choses à première vue contradictoires : d'une part que ce fond perfectible, ce potentiel est le même chez tous les hommes ; et d'autre part que les spécificités corporelles et physiques de chaque individu à la naissance n'étant pas les mêmes,

il est impossible que nous puissions tous réaliser notre destin humain, celui de prendre conscience (*zhi xing* 知性), de cultiver et de préserver dans son intégrité cette potentialité de perfectibilité (*quan xing* 全性). Retenons seulement pour le moment que cette constatation constitue une limite à l'idée universaliste confucéenne de la perfectibilité humaine.

Une seconde limite pourrait venir du fait que l'homme est fondamentalement lié au Ciel, au cosmos. D'après Zhu Xi, même s'il y a des hommes Saints tels que Confucius en période de déclin, ceux-ci n'obtiennent pas de positions politiques et sociales leur permettant de mettre en pratique le message des Anciens, précisément en raison des temps, qui dépendent de la marche du Ciel, des cycles célestes. Si ce n'est pas le moment opportun, le *shi* 時, même des Saints ne peuvent rien faire contre la dégénérescence, si ce n'est transmettre coûte que coûte l'enseignement.

Par ailleurs, au paragraphe 3, Zhu Xi énonce l'idée d'hommes d'exception que le Ciel charge de gouverner, d'éduquer et d'amener l'humanité entière à son accomplissement. Le terme employé par Zhu Xi est celui de *ming* 命 (« ordonner », « destin », « décret céleste ») : « le Ciel le(s) charge de... », *tian ming zhi* 天命之. Or ce *ming*, ce décret céleste est lié à la notion de *xing*, de fond humain originel.

En effet, ces hommes adviennent, *chu* 出, ils viennent au monde de par le fonctionnement du Ciel, et ils sont en quelque sorte porteurs de la mission, dans un sens presque bureaucratique¹²³, d'être au dessus des autres hommes. Cette mission est inscrite dans leur fond originel personnel, dans leur *xing*. Voilà d'ailleurs ce qui permet d'expliquer l'avènement des Sages Rois de l'Antiquité qui ont créé la civilisation, tels que les légendaires Fuxi¹²⁴, Shennong¹²⁵, Huangdi¹²⁶, Yao et Shun¹²⁷.

¹²³ Nous pensons notamment à l'expression de « bureaucratie céleste » employée par Etienne Balazs. Cf. Balazs Etienne, *La bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Tel Gallimard, Paris, 1988.

¹²⁴ Fuxi 伏羲 fait partie, avec Shennong et Huangdi, des Trois Augustes (*San Huang* 三皇) qui seraient à l'origine de la civilisation chinoise. Il est souvent couplé avec Niugua (on les représente parfois sous la forme d'un couple s'enlaçant par la queue) et on leur attribue l'invention des rites du mariage. Cf. Granet Marcel, *La civilisation chinoise*, Albin Michel, Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité, Paris, rééd. format poche, 1968 (première édition : La Renaissance du Livre, 1929), p.21.

¹²⁵ L'historiographie traditionnelle attribue à Shennong 神農, le « laboureur divin », l'invention de l'agriculture (charrue et règles agricoles). D'après certains poèmes du *Livre des Poèmes*, Shennong aurait un corps d'homme et une tête de buffle et on l'invoquerait au moment des semailles pour purifier la terre. A la fin de son règne, Shennong aurait été vaincu par son frère, Huangdi dont la Vertu allait croissant. Shennong a bénéficié d'un culte officiel de la part de l'empereur lors de l'ouverture des saisons agraires et il a aussi été vénéré dans la religion populaire dans des temples ruraux. Par ailleurs, on lui attribue le premier herbier chinois, le *Shennong bencao* (« Herbarium de Shennong » ; en réalité daté de l'époque Han) et il est le patron des herboristes et des pharmaciens. Cf. article de SCHIPPER Kristofer, « Shennong [Chen-nong] », *Dictionnaire de la Civilisation chinoise*, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris, 1998, p.631-632.

Ainsi, il y a deux limites au message universaliste confucéen : d'une part, les hommes ne sont pas égaux et d'autre part, même les individus exceptionnels dépendent étroitement du Ciel. Cependant, une dernière remarque nous permet de lever la contradiction. Si l'homme dépend du Ciel, ce dernier dépend également de l'homme comme l'a affirmé Xunzi dès l'Antiquité dans son idée de Triade cosmique¹²⁸. En effet, les hommes exceptionnels « suppléent au Ciel » (paragraphe 3). Ces Sages Rois de l'Antiquité créent la civilisation – essentiellement les rites et l'éducation (« C'est ainsi que Fu Xi, Shennong, Huangdi, Yao et Shun ont suppléé le Ciel et accompli de grandes réalisations et c'est grâce à cela que le poste de ministre de l'éducation et la fonction de directeur de la musique¹²⁹ ont pu être créés ») – et partant l'humanité véritable. Preuve en est que leurs règnes correspondent à l'âge d'or de l'humanité, que par la suite les hommes se doivent de retrouver et d'imiter. Ainsi le message de ces Anciens Rois qui se trouve dans la *Grande Etude* présente un aspect universaliste, car il exhorte tous les hommes à se perfectionner. Il est aussi humaniste car il s'enracine dans une conception anthropologique qui met l'homme au centre de la marche du temps et du Ciel, c'est-à-dire du cosmos.

Ce dernier point nous permet d'aborder le deuxième axe de notre commentaire qui s'articule autour de l'idée que ce message des Anciens est surtout une éthique socio-politique.

¹²⁶ Huangdi 黃帝, ou Empereur Jaune, est le premier des Cinq Souverains de l'Antiquité. Il est notamment considéré comme l'inventeur des armes. Sima Qian, dans ses *Mémoires historiques*, fait commencer l'histoire chinoise avec Huangdi, qui dès l'époque des Han, était considéré, comme le grand patron des sectes taoïstes ; ce qui a valu à Sima Qian d'être taxé d'hétérodoxie. Malgré cela, toutes les annales historiques suivantes ont repris cette idée. On lui attribue le plus ancien manuel de médecine, le *Huangdi neijing* (« Classique interne de l'Empereur Jaune ») qui a servi de base théorique à tous les développements ultérieurs de la médecine chinoise. Cf. notamment Granet, *op.cit.*, p.19.

¹²⁷ Yao 堯, encore appelé Tang Yao 唐堯 ou Di Yao 帝堯 et Shun 舜, aussi appelé Yu Shun 虞舜 ou Di Shun 帝舜 sont mentionnés pour la première fois dans le *Livre des Documents*, le *Shujing* 書經 et ils représentent les Sages Empereurs idéaux de l'Antiquité pour les confucéens. Sous leurs règnes le droit pénal, le semis et la transplantation ainsi qu'un régulateur de l'année solaire auraient été créés. Cf. Granet, *op.cit.*, p.21.

¹²⁸ Xunzi 9 : « [...] Dans le Ciel et la Terre commence l'engendrement ; dans les rites (*li*) et le sens moral commence l'ordonnement. A l'origine des rites et du sens moral est l'homme de bien qui les pratique jusqu'à s'en pénétrer, les répète sans relâche et les chérit plus que tout. Ainsi le Ciel et la Terre engendrent l'homme de bien, l'homme de bien structure (*Li*) le Ciel et la Terre. L'homme de bien forme avec le Ciel et la Terre une triade, en lui les dix mille êtres trouvent leur somme totale, il est un père et une mère pour le peuple. Sans l'homme de bien, le Ciel et la Terre n'auraient aucune structure, les rites et le sens moral aucune organisation : il n'y aurait, en haut, ni prince ni maître, en bas, ni père ni fils. Ce serait le chaos absolu. » (traduction Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris, 1997, p.206) / 天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也；為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。

¹²⁹ Nous avons déjà mentionné le lien entre musique et rites dans la conception confucéenne. La fonction de directeur de la musique est certainement à comprendre ici comme une métaphore de l'institution rituelle antique.

Dans cette préface, Zhu Xi superpose à de nombreuses reprises les idées d'enseigner, *jiao* 教 et de gouverner, *zhi* 治 :

- « Il lui confie la tâche de gouverner ce dernier tout en l'éduquant, afin que [les hommes] reviennent à leur fond originel. » / 使之治而教之，以復其性 (paragraphe 3)

- « tous entraient à l'école de la Grande Instruction où on leur enseignait la Voie consistant à scruter les arcanes du principe, à rendre le cœur droit, à se cultiver soi-même et à bien gouverner. » / 皆入大學，而教之以窮理正心修己治人之道 (paragraphe 4)

- « Depuis qu'avec les Song, la puissance resplendit [à nouveau] et que le gouvernement et l'enseignement rayonnent de tout leur éclat » / 宋德隆盛，治教休明 (paragraphe 12)

Au paragraphe 7, la structure parallèle fait également bien ressortir cette idée d'adéquation entre les Sages Rois et l'éducation : « il n'y eut plus ni Saints ni Sages et les écoles ne furent plus entretenues » 賢聖之君不作 / 學校之政不修. En outre, l'homme exceptionnel est un prince et un maître pour le peuple :

- « alors le Ciel ordonne nécessairement à [cet homme-là] de devenir un prince et un maître pour le peuple. » / 天必命之以為億兆之君師 (paragraphe 3)

- « même s'il y eut un Saint tel que Confucius, ce dernier n'obtint pas de poste de prince ou de maître qui lui eût permis de mettre en pratique ses idées politiques » / 時則有若孔子之聖，而不得君師之位以行其政教 (paragraphe 7).

Par ailleurs, Zhu Xi fait varier l'expression *fa* 法 (« modèle », « règle », « méthode », « loi ») qu'il rapporte tantôt au contenu de la *Grande Etude*, tantôt aux Sages Rois de l'Antiquité (paragraphe 1 : *jiaoren zhi fa* 教人之法 ; paragraphe 8 : *daxue zhi fa* 大學之明法 ; paragraphe 7 : *xianwang zhi fa* 先王之法). La *Grande Etude* contient donc un message

prescriptif, un modèle à suivre, des règles à respecter (paragraphe 8 : *gui mo* 規模) qui viennent des premiers souverains. Zhu Xi précise que ces règles et ce modèle concernent l'organisation socio-politique (structure parallèle : 治隆於上/ 俗美於下 au paragraphe 6). Ainsi, pour transformer et embellir les mœurs – dans une vision socio-politique idéale à long terme –, il faut tout d'abord que chaque individu sache quelle est la place qui lui revient dans la société :

« Il n'y avait personne qui n'eut conscience de son fond originel spécifique ainsi que du poste spécifique qui lui revenait dans la hiérarchie. Chacun s'appliquait assidûment à aller jusqu'au bout de ses forces » / 無不有以知其 性分之所固當 / 職分之所當為 各俛焉以盡其力 (paragraphe 6 ; notons le parallélisme).

Selon Zhu Xi, le modèle de la société idéale, celle des Anciens Rois de l'Antiquité est donc une société hiérarchisée, élitiste et fondée sur la méritocratie. La première prescription est que chacun doit prendre conscience et savoir sans erreur de jugement possible, quel est son fond originel propre, et donc quel poste il peut briguer dans la hiérarchie administrative et sociale.

Cette idée est intéressante car elle nous amène à comprendre que dans l'apprentissage, la priorité se situe dans le processus de la connaissance, de la prise de conscience, *zhi* 知/智. La légitimité de la détention du pouvoir par les hommes exceptionnels est d'ailleurs définie par une capacité de connaissance hors du commun, supérieure à celle des autres hommes :

« S'il arrive qu'un individu d'une perspicacité pénétrante, d'une profonde sagesse et qui sait aller au bout de ce fond humain advienne parmi les hommes » / 一有聰明睿智能盡其性者出於其間 (paragraphe 3).

Cette capacité de connaissance, que nous avons tous à la naissance (*mo bu yu zhi yi ren yi li zhi zhi xing yi* 莫不與之以仁義禮智之性矣 au paragraphe 2) et qui est l'un des traits constitutifs de notre fond humain commun, doit être cultivée et développée par l'Etude pour être efficace. Il s'agit d'un potentiel auquel il faut travailler individuellement de toutes ses forces, avec l'aide d'un maître et en l'occurrence ici, d'un texte. Il est important de noter que la capacité de connaissance et de prise de conscience est fondamentalement liée à ce fond humain commun à tous les hommes. Qu'il s'agisse des Saints et Sages ou d'hommes du

commun, chacun doit comprendre quelle est sa place et quelle conduite il doit tenir dans sa vie afin de s'insérer dans le projet commun de réalisation de l'humanité accomplie. Cela signifie que l'enseignement légué par les Anciens est une éthique socio-politique qui se résume par l'expression *xiuji zhiren* 修己治人.

Nous venons d'évoquer l'idée que pour que chacun développe au mieux son propre fond humain, il faut recourir à l'Etude et donc à un apprentissage. Abordons à présent le troisième et dernier axe de ce commentaire en approfondissant cette question ; ce qui nous amènera à la problématique de la transmission. En effet, s'il y a apprentissage, il y a nécessairement un contenu d'enseignement. Zhu Xi le précise d'ailleurs au paragraphe 4 et au paragraphe 8 :

- « D'une part on lui apprenait les règles rituelles qui consistent à arroser et balayer le sol, à répondre aux ordres et aux questions, à s'avancer et se retirer et d'autre part, on lui enseignait les raffinements de la culture que sont les rites, la musique, le tir à l'arc, la conduite du char, la calligraphie et le calcul mathématique [...] tous entraînent à l'école de la Grande Instruction où on leur enseignait la Voie consistant à scruter les arcanes du principe, à rendre le cœur droit, à se cultiver soi-même et à bien gouverner. Voilà pourquoi l'enseignement était [autrefois] divisé dans les écoles en programmes de Petite et de Grande Instruction. » 教之以 灑掃應對進退之節 / 禮樂射御書數之文 [.....] 教之以 窮理正心 / 修己治人之道 (deux parallélismes)

- « Quant à ce chapitre-ci, il s'appuie sur les acquis de la Petite instruction pour faire connaître les brillants principes de la *Grande Etude* : lors d'une lecture immédiate, il donne les grands principes pour appliquer les règles [de la Grande Etude] et lors d'une lecture plus profonde, il donne les précisions nécessaires pour aller jusqu'au bout du programme proposé. » / 而此篇者，則因小學之成功，以著大學之明法，外有以極其規模之大而 / 內有以盡其節目之詳者也 (un parallélisme)

A la lecture de ces deux extraits, nous pouvons faire deux remarques. Tout d'abord, l'enseignement doit se diviser en deux grandes étapes, la « petite étude » puis la « grande étude » ; la seconde étant conditionnée par la réussite de la première. La première étape est

l'apprentissage des « règles rituelles » et comportementales (*jie* 節) ainsi que des « raffinements de la civilisation » (*wen* 文), c'est-à-dire des Six Arts qui apprennent le sens des rites et du comportement, le recueillement et la concentration mentale. Il s'agit d'une étape préparatoire indispensable pour entrer véritablement dans l'Etude qui, elle, est une Voie (*dao* 道) à suivre tout au long de sa vie.

Ensuite, comme nous pouvons le voir dans la structure parallèle opposant extérieur et intérieur (*wai/nei* 外/内), le texte de la *Grande Etude* se prête à deux niveaux de lecture : d'une part, on apprend de grands principes et d'autre part, on apprend le sens profond de ces mêmes principes. Cette deuxième lecture fait appel au cœur de chacun ; il s'agit d'un rapport dialectique entre son for intérieur et le sens profond du texte et des grands principes énoncés.

Ainsi, Zhu Xi postule que l'on peut apprendre à entrer dans la Voie mais aussi à trouver par soi-même les « béquilles », les aides pour y cheminer sans dévier. Voilà ce qu'enseignent les Anciens. S'il existe un modèle et des règles, ils ne sont pas posés de manière absolue. Il s'agit plutôt d'un modèle de cheminement, de comportement ; un modèle de vie. En effet, au paragraphe 5, il énonce le principe fondamental du message éducatif des anciens :

« Le contenu de cet enseignement, d'une part se fondait entièrement sur [l'exemple tiré] du comportement de l'homme de bien et de ce qu'il obtenait en son cœur, et d'autre part ne recherchait rien qui soit extérieur aux règles morales à usage quotidien pour le peuple. C'est la raison pour laquelle, à cette époque, il n'y avait aucun homme qui n'ait été dans l'Apprendre. » 又皆本之人君躬行心得之餘 / 不待求之民生日用彝倫之外 是以當世之人無不學 (parallélisme)

Le modèle éducatif idéal s'appuie donc sur une pratique – sur des actes qui sont des *exempla* –, et il ne vise que la pratique. La *Grande Etude* donne accès à la Voie, à l'Apprendre confucéen, qui est avant tout une *praxis*.

Cependant, en raison de la décadence cyclique des temps, il est nécessaire de transmettre ce message des Anciens si l'on ne veut pas le perdre et sceller le destin de l'humanité. Paradoxalement, c'est grâce à un texte et non à un enseignement oral et comportemental de maître à disciple par exemple que l'on perpétue cette pratique, cette éthique. En effet, au paragraphe 7, Zhu Xi explique que Confucius « entreprit tout seul de reprendre les principes des anciens souverains qu'il récita et transmit [à ses disciples] afin d'édifier les générations suivantes » / 獨取先王之法，誦而傳之以詔後世. Il convient en

outre de souligner dans cette citation l'insistance sur l'idée de volontarisme (« reprendre en main », *qu* 取), et du caractère unique d'un Saint : Confucius agit de son propre chef et tout seul, *du* 獨. Nous retrouvons ce terme de *du* 獨 au paragraphe 9, où il est également mis en valeur :

« Parmi les trois mille disciples de Confucius, il n'y en a sans doute aucun qui n'ait entendu son enseignement, mais seule la tradition issue de Maître Zeng a compris ce qui est essentiel. En effet, c'est cette école qui a rédigé un commentaire pour faire apparaître la signification de ce texte de la *Grande Étude*. Lorsque Mencius mourut, cette lignée de transmission disparut et bien que le texte ait subsisté, il n'y avait plus que très peu de personnes capables de le comprendre. » / 三千之徒，蓋莫不聞其說，而曾氏之傳獨得其宗，於是作為傳義，以發其意。及孟子沒而其傳泯焉，則其書雖存，而知者鮮矣！

De même que Confucius est unique, la tradition issue de Zengzi est unique. C'est en effet la seule qui soit valable. Cela nous conduit à la question de la transmission orthodoxe du message des Anciens réactivé par Confucius. En effet, il faut aussi remarquer dans cette citation l'adéquation que Zhu Xi établit entre l'école orthodoxe de Zengzi/Mencius, et le commentaire du texte de la *Grande Étude* dont le contenu est attribué à Confucius. Transmettre (*zhuan* 傳) le message des Anciens Rois, la Voie de la *Grande Étude*, consiste à travailler sur un texte, à le commenter (*zhuan* 傳) et en développer le sens. Nous retrouvons ici la conception confucéenne de la tradition et de la transmission qui se fonde sur l'activité exégétique des Classiques.

Par ailleurs, Zhu Xi légitime dans cette préface sa position éminente dans cette transmission de la Voie, en faisant le parallèle implicite suivant : Mencius n'est pas un disciple direct de Confucius, néanmoins, il est le dernier dépositaire de l'école orthodoxe de Zengzi ; de même, je ne suis pas le disciple direct des frères Cheng, mais néanmoins je suis le nouveau dépositaire du *Daotong* (cf. paragraphe 14 et note qui s'y rapporte). Le dénominateur commun de l'école de Zengzi/Mencius, des frères Cheng et de Zhu Xi est le travail qu'ils effectuent sur la *Grande Étude* :

- Paragraphe 12 et 13 : « Des maîtres tels que les deux frères Cheng du Henan ont [pu] apparaître, et l'on a repris la tradition issue de Mencius. C'est alors que lon

commença véritablement à respecter et à donner du crédit à ce chapitre de la *Grande Étude* puis à le célébrer et le louer. Après que [les frères Cheng] eurent remis dans [le bon] ordre les lattes de bambous du texte [originel] et développé son sens véritable, les principes d'enseignement de l'école de Grande Instruction de l'Antiquité, les idées de ce Classique et les sages commentaires [qui y furent adjoints] purent à nouveau avoir un rayonnement éclatant aux yeux du monde.» / 河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳。實始尊信此篇而表章之，既又為之次其簡編，發其歸趣，然後古者大學教人之法、聖經賢傳之指，粲然復明於世。

- Paragraphe 14 : « Bien que je ne sois pas très intelligent, j'ai tout de même eu la grande chance de bénéficier de l'enseignement [des frères Cheng] à travers leurs disciples. Mais il restait dans ce texte [de la *Grande Étude*] des erreurs et des lacunes. C'est la raison pour laquelle, oubliant ma lourdeur d'esprit, j'ai rassemblé [les éléments utiles au] texte et je les ai compilés. Au sein du texte, je me suis permis d'ajouter mon humble interprétation personnelle et j'y ai réparé les erreurs et les omissions dans l'attente [de l'apparition] d'un futur homme de bien. » / 雖以熹之不敏，亦幸私淑而與有聞焉。顧其為書猶頗放失，是以忘其固陋，采而輯之，間亦竊附己意，補其闕略，以俟後之君子

Une transmission orthodoxe est ici établie entre le texte de la *Grande Etude*, l'école de Zengzi/Mencius et celle que Zhu Xi veut créer ; celle que l'on retiendra dans l'histoire sous le nom d'école Cheng/Zhu.

Ainsi, cette préface de Zhu Xi à la *Grande Etude* est riche d'implications et concentre en elle les thèses néo-confucéennes à visée orthodoxe. Nous pouvons en conclure que, pour Zhu Xi, la *Grande Etude* est le texte dépositaire du message des Anciens Rois de l'Antiquité qui est une éthique socio-politique à visée universaliste et humaniste, mais aussi que ce message n'est correctement transmis que par l'école Zengzi/Mencius puis celle des frères Cheng/Zhu Xi. L'enjeu de cette préface et du travail de Zhu Xi sur la *Grande Etude* nous apparaît à présent plus nettement. Face au bouddhisme *chan* et à sa tradition orale transmise de maître à disciple, Zhu Xi oppose une tradition textuelle, autour de figures emblématiques et d'un texte précis ainsi qu'un message clair et simple. De plus, si comme le bouddhisme, le

confucianisme propose une Voie de la connaissance véritable et recherche la Voie de la Sainteté, celle des Sages Rois de l'Antiquité, c'est une pensée holiste qui intègre éthique et politique mais aussi perfectionnement individuel et épanouissement collectif en vue de parachever l'œuvre du cosmos. Ainsi, Zhu Xi rédige ici le manifeste d'un confucianisme militant. Par ailleurs, cette préface présente quelques problématiques clés du néo-confucianisme Cheng/Zhu que nous approfondirons dans la suite de ce travail : le rapport entre le *xing* 性 (fond commun originel), la connaissance/prise de conscience, *zhi* 知, l'éthique et le sens de la vie humaine, *ming* 命, l'Apprendre ou l'Etude, et enfin l'idée de *xiuji zhiren*, 修己治人 (« le perfectionnement de soi et l'engagement socio-politique »).

A présent que nous avons rappelé l'histoire de la *Grande Etude* et expliqué les raisons de l'importance sans précédent que les néo-confucéens, et en particulier Zhu Xi, ont accordée à ce texte, nous allons présenter dans le second volet de cette première partie, le visage du néo-confucianisme chinois de la postérité de Zhu Xi car ses traits sont ceux que nous retrouverons dans le néo-confucianisme coréen.

II. L'école Cheng/Zhu (Daoxue 道學) en Chine, l'inspiratrice du néo-confucianisme coréen

L'usage du terme de « néo-confucianisme » dans nos langues occidentales vient d'une volonté de faire un parallèle entre la Renaissance en Europe et l'époque des Song en Chine. De la même façon qu'on parle de « néo-latin », on parle de « néo-confucianisme ». En effet, cette époque des Song présente des aspects similaires avec la période de bouleversement intellectuel et socio-économique qui vit naître les humanistes en Europe occidentale : retour aux sources anciennes, désir de rationalité – ou du moins d'explication du monde –, développement des techniques d'imprimerie et diffusion du savoir, inventions techniques, progrès économiques et changements sociaux, etc. Cependant, ce terme de « néo-confucianisme », forgé de toutes pièces *a posteriori*, tend à désigner une réalité bien trop large pour être vraiment signifiant. Il faut en effet garder à l'esprit que cette période de Renaissance chinoise sous les Song a compté de nombreuses écoles de pensée, et celle qui est issue de Zhu

Xi n'a été ni majoritaire ni orthodoxe dès ses débuts, bien au contraire. Rappelons-nous en effet que cinq ans avant sa mort, les enseignements de Zhu Xi ont été taxés d'hétérodoxie (*weixue* 偽學).

Par ailleurs, en chinois et en coréen, une multitude d'appellations différentes au cours de l'histoire ont désigné l'école issue des frères Cheng et de Zhu Xi qui devient une orthodoxie à partir des Yuan, et se développe sous patronage royal en Corée à l'époque Choson. Citons à titre d'exemples les noms suivants, qui mettent chacun l'accent sur l'un ou l'autre des multiples aspects de cette école de pensée : *Daoxue/Tohak* 道學 (lié à l'idée de *Daotong*, de Transmission de la Voie confucéenne), *Xinglixue/Songnihak* 性理學 (« Ecole du fond commun humain/*xing* et du Principe/*Li* »), *Lixue/Yihak* 理學 (variante de l'appellation précédente ; « Ecole du *Li* »), *Qixue/Kihak* 氣學 (appellation relativement moderne, qui a été toutefois utilisée pour la première fois par Huang Zongxi 黃宗羲 (1610-1695)¹³⁰ et qui a parfois été reprise dans les pays sinisés ; « Ecole du Souffle vital *Qi* »), *Shengxue/Songhak* 聖學 (« Ecole de la Sainteté »), *Shengwang zhi dao/Songwang chi to* 聖王之道 (« La Voie des Sages Rois » ; variante plus politique de l'appellation précédente) et enfin *Xinxue/Simhak* 心學 (« Ecole du cœur»). Si pour des raisons bien évidentes de commodité, nous utilisons dans notre travail le terme de « néo-confucianisme » Cheng/Zhu pour parler de l'orthodoxie confucéenne qui se réclame des frères Cheng et de Zhu Xi à partir des Song en Chine, et qui pénètre par la suite en Corée, nous souhaitons montrer dans cette partie de notre travail les divers aspects de ce renouveau confucéen car nous les retrouverons en Corée.

Toutefois, nous nous rallions à la thèse du sinologue américain W.Th. de Bary, qui lui-même se réfère au grand exégète contemporain chinois de Zhu Xi, Qian Mu 錢穆, et affirme que l'Ecole de la Voie, le *Daoxue/Tohak* néo-confucéen, peut très bien se définir comme une école du cœur, comme *Xinxue/simhak*¹³¹. En effet, bien que cette appellation soit aujourd'hui

¹³⁰ Huang Zongxi 黃宗羲 (1610-1695), lettré des Ming, est l'auteur de la première histoire des courants philosophiques, le *Song Yuan xue'an* 宋元學案 (« Les Ecoles des Song et des Yuan »), traitant de quatre vingt sept lettrés du X^e au XIV^e siècle en cent chapitres. Il est également l'auteur du *Mingru xue'an* 明儒學案 (« Les Ecoles de lettrés des Ming »), qui traite de deux cent cinquante sept lettrés et présente les principales écoles des Ming.

¹³¹ Pour toute cette deuxième sous-partie de notre première partie, nous nous sommes en effet largement inspirée des trois ouvrages suivants :

de Bary Wm.Theodore, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, op.cit.,
, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, Columbia U.P., New York, 1989.
, *Learning for one's self. Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, Columbia U.P., New York et Oxford, 1991.

utilisée presque exclusivement pour désigner l'école Lu/Wang, la branche dite « subjectiviste » du néo-confucianisme de Lu Jiuyuan et de Wang Shouren, cela n'est qu'une convention récente parmi les chercheurs. De Bary précise d'ailleurs que cette dichotomie entre une « école du cœur » et une « école Cheng/Zhu » est en grande partie due aux thèses que Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990) a énoncées dans son « Histoire de la Philosophie chinoise », le *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史¹³². De par ses caractéristiques et ses sujets spéculatifs de prédilection, le néo-confucianisme Cheng/Zhu peut lui aussi être égitimement qualifié d'« Ecole du cœur ». Loin de constituer une discussion strictement érudite – voire stérile comme diraient d'aucuns –, ce débat sur les noms que l'on peut attribuer ou non au néo-confucianisme Cheng/Zhu est au contraire déterminant, car il permet de mieux appréhender et de mieux comprendre son enjeu sur la *Grande Etude* et l'idée de *zhengxin/chòngsim*.

Nous avons ici choisi de dégager deux grands axes caractéristiques du néo-confucianisme Cheng/Zhu : un axe politique et global qui concerne surtout l'immédiate postérité de Zhu Xi, c'est-à-dire la période allant de la fin des Song au tout début des Ming ; puis un axe relevant de la sphère individuelle, qui se concentre davantage sur le discours théorique de l'école de Zhu Xi.

A. Le néo-confucianisme comme éthique politique

Si le néo-confucianisme Cheng/Zhu devient une orthodoxie, c'est surtout en raison des mutations qu'il connaît dès les Song, mais surtout sous les Yuan. C'est aussi grâce à une hybridation avec d'autres courants de pensée, prônant des idées relativement différentes de celles des frères Cheng, que le courant se réclamant de Zhu Xi survit à la domination mongole pour s'ériger peu à peu en orthodoxie.

¹³² Cf. de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, *op.cit.*, et Feng Youlan 馮友蘭, *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史 (« Histoire de la philosophie chinoise »), Taiwan shangwu yinshuguan faxing 太灣商務印書館發行, Taipei, rééd. 1999.

1 帝學, un « Apprendre pour le souverain »

Nous avons vu dans le commentaire de la préface de Zhu Xi à la *Grande Etude* que le message de ce texte était défini comme l'enseignement des Sages Rois de l'Antiquité ; qu'il s'agissait d'une méthode de gouvernement à destination des souverains. Cette idée que la *Grande Etude* est un texte paradigmatique pour l'exercice du pouvoir, un « Apprendre pour le souverain » (*dixue* 帝學), était largement répandue sous les Song à l'époque des frères Cheng, comme par exemple chez Fan Zuyu ; mais elle a surtout été reprise et développée par l'un des plus fervents admirateurs de Zhu Xi, Zhen Dexiu.

a Une tendance qui se développe et se systématise sous les Song : dixue, Grande Etude et zhengxin (Fan Zuyu et Zhen Dexiu)

Fan Zuyu 范祖禹 (1041-1098)¹³³, contemporain des frères Cheng, compile un ouvrage en huit *juan* appelé *Dixue* 帝學 (« L'Apprendre pour le souverain ») qui présente des conseils et des instructions pour l'édification de l'empereur Zhezong 哲宗 (r. 1085-1100) des Song du Nord. L'auteur est également connu pour son ouvrage intitulé *Tang jian* (« Miroir des Tang »), un manuel de conseils politiques fondé sur l'histoire de la cour des Tang, et qui devient par la suite un livre de référence dans les académies néo-confucéennes de la fin des Song, des Yuan et des Ming mais aussi en Corée. Dans sa notice sur le *Dixue*, le *Siku tiyao* (catalogue de la Bibliothèque Impériale) dit que Fan Zuyu rédige cet ouvrage afin que l'empereur « rende son

¹³³ Fan Zuyu 范祖禹 (*zi* Chunfu 淳夫 ou Mengde 夢得 ; 1041-1098): originaire de l'actuel Sichuan, est un historien confucéen de la tradition historiographique dite de « louange et blâme » (*boabian* 褒貶) associé aux cercles néo-confucéens. Tout comme Cheng Yi, il est chargé de 1036 à 1093 de faire des leçons à la cour au jeune empereur Zhezong 哲宗 (r. 1085-1100). Ayant perdu ses parents à un jeune âge, il fut recueilli et éduqué par son grand-oncle Fan Zhen 范鎮 (1008-1089 ; grand fonctionnaire opposé à la faction de Wang Anshi). Il collabora à la rédaction du *Zizhi tongjian* 資治通鑑 de Sima Guang, qui devint d'ailleurs son mentor à la cour, et il rencontra également les frères Cheng lors des quinze années qu'il passa à Luoyang. Sous la régence de l'impératrice douairière Gao Xuanren (1031-1093 ; concubine de l'empereur Yingzong 英宗 ; r. 1063-1067), Fan Zuyu rédige les annales du règne de Shenzong 神宗 (r. 1067-1085) où il critique violemment les positions et les décisions de Wang Anshi. Au retour à la cour de ce dernier, Fan est exilé en province. Fan a rédigé un commentaire de l'*Invariable Milieu* et son commentaire des *Entretiens* a été très largement lu par les disciples des frères Cheng (on le trouve d'ailleurs dans la *Signification détaillée des Entretiens*, le *Lunyu jingyi* 論語精義 de Zhu Xi). De plus, outre le *Dixue*, il est l'auteur du *Miroir des Tang*, le *Tangjian* 唐鑑, une œuvre historique critique très lue sous les Song et en Corée sous Koryò et Chosòn, et aussi très admirée par Cheng Yi.

cœur droit » (正心), et qu'il se dévoue au perfectionnement de soi¹³⁴. Comme tous les réformateurs des Song du Sud, Fan Zuyu espère rallier l'empereur à l'idée du lien indissoluble entre morale et politique. Mais pour cela, il prend un parti différent des frères Cheng. Il ne se réfère pas uniquement au modèle des Sages Rois de l'Antiquité ; il développe plutôt l'idée que, pour se perfectionner, le souverain doit absolument se reposer sur l'aide des lettrés qui sont ses conseillers. En effet, Fan Zuyu cherche avant tout à être convaincant et à briser les réticences de l'empereur¹³⁵.

D'après de Bary, ce qui est remarquable dans le *Dixue*, c'est sa double orientation théorique et pratique : Fan Zuyu préconise certes le perfectionnement de soi, mais aussi la lecture des textes. De plus, il propose une analyse détaillée des règnes impériaux depuis l'Antiquité, en particulier des relations entretenues entre les souverains et leurs conseillers, en insistant plus particulièrement sur les périodes récentes – ce qui était alors un fait sans précédent. C'est ainsi qu'au terme de sa démonstration implicite, il affirme le caractère incontournable des principes de la *Grande Etude* qui, pour lui, expriment la nécessité pour le souverain de « rendre son cœur droit » grâce à l'aide de ses conseillers. Son idée principale est le *zhengxin* entendu comme *zheng jun xin* 正君心, « rendre le cœur du souverain droit ». L'ordre et le chaos du monde dépendent étroitement du cœur du souverain. Si son cœur est droit (*zheng* 正), alors toutes les affaires de la cour, du gouvernement et du monde seront droites, correctes, dans l'ordre des choses (*zheng* 正)¹³⁶.

Cette idée sera également professée au siècle suivant par Chen Changfang 陳長方 (1108-1148) dans un essai intitulé *Dixue lun* 帝學論 (« De l'Apprendre pour le souverain »)¹³⁷. Chen Changfang y cite la *Grande Etude* qui est, selon lui, un « enseignement pour les Souverains », un *diwang zhi xuewen* 帝王之學問 ainsi qu'une « méthode pour travailler sur le cœur à l'usage du souverain », un *renzhu xinfa* 人主心法. Pour Chen, le perfectionnement de soi réside dans le *zhengxin* qu'il considère comme un moyen de se préserver des émotions et des mouvements du cœur, les *qing* 情.

¹³⁴ Cf. de Bary, *ibid.*, p.30.

¹³⁵ Comme le fait remarquer de Bary (*ibid.*, p.95 et note 77 p.232), cette attitude est très différente de celle de Cheng Hao par exemple, qui prônait inlassablement l'idéal de Yao et de Shun à l'empereur Shenzong 神宗 (r. 1068-1085), mais qui échoua toujours à convaincre ce dernier qui se sentait trop éloigné de ces idéaux antiques.

¹³⁶ Cf. de Bary, *ibid.*, p.30 et note 90 p.222 qui se réfère au chapitre intitulé *Quanxue zhazi* 勸學劄子 dans le recueil des œuvres de Fan Zuyu, le *Fan taishi ji* 范太史集.

¹³⁷ Cet essai se trouve dans le recueil des œuvres de Chen Changfang, le *Weishi ji* 唯室集. Cf. de Bary, *ibid.*, note 91 p. 222.

Fan Zuyu et Chen Changfang ne sont pas des exceptions à leur époque. Ils s'insèrent en effet dans une tendance qui s'impose en Chine aux XI^e et XII^e siècles : celle de mettre en avant la *Grande Etude*, en particulier lors des Leçons à la cour devant l'empereur, les *jingyan* 經筵.

Cette pratique des Leçons à la cour, qui date des Han, s'est développée sous les Tang et les Song et s'est exportée en Corée où elle jouera un grand rôle politique sous Chosôn¹³⁸. Elle est un héritage de la tradition confucéenne antique de conseil au souverain pour bien gouverner à travers la lecture et l'explication des textes classiques¹³⁹. Cette pratique est très importante sous les Song car c'est elle qui permet de diffuser chez les lettrés-fonctionnaires les idées de la *Grande Etude*. En outre, elle dénote de la part des fonctionnaires un réel souci d'exhorter l'empereur à la moralité et au sens de la responsabilité de la fonction impériale en une période de bouleversements socio-économiques et politiques qui affaiblissaient considérablement le pouvoir réel de l'empereur, alors bien souvent cantonné dans la seule recherche du plaisir et du profit personnel au détriment du bien-être du peuple. Comme le souligne de Bary¹⁴⁰, c'est surtout grâce à l'admiration que lui ont portée les chefs des mouvements réformistes tels que Fan Zhongyan 范仲淹 (989-1052)¹⁴¹ et Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072)¹⁴² sous les Song que la *Grande Etude* est devenue une source d'inspiration et une référence absolue pour les penseurs du *dixue*. Nous avons en outre déjà souligné que Zhu Xi prônait la lecture de la *Grande Etude* dans ses premiers mémoires au trône. C'était

¹³⁸ Cf. notamment KIM HABOUSCH, Ja hyun, « A Heritage of Kings: One Man's Monarchy in Confucian World », Ph.D. dissertation, Columbia University, Ann Arbor, University Microfilms, 1978, p.200-222 ; travail cité par de Bary.

¹³⁹ Rappelons d'ailleurs que dès l'Antiquité, les premiers « confucéens », c'est-à-dire Confucius, Mencius et Xunzi ont prodigué des conseils aux gouvernants de leur époque.

¹⁴⁰ Cf. de Bary, *ibid.*, p.91.

¹⁴¹ Fan Zhongyan 范仲淹 (*zi* Xi Wen 希文 ; 989-1052) : né dans une famille pauvre, il s'est formé lui-même et réussit les concours mandarinaux. Représentatif des idées de la jeune génération de lettrés-fonctionnaires du début des Song du Nord, il affirme l'importance des valeurs confucéennes pour la politique, en particulier dans son célèbre poème intitulé *Yueyang lou ji* 岳陽樓記 (« Relation d'un voyage à la tour Yueyang »). Il est l'un des instigateurs de la réforme de l'ère Qingli (慶曆 ; 1044-1045) qui cherchait à résoudre les problèmes fiscaux et politiques, mais qui ne put être menée à terme en raison du caractère radical des réformes proposées (en particulier sur le système de recrutement des fonctionnaires, des levées d'impôts et de l'administration décentralisée). Néanmoins, son esprit réformiste a ouvert la voie à d'autres tentatives de réformes, en particulier à celles de Wang Anshi.

¹⁴² Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) : grande figure des Song du Nord, littérateur, spécialiste des Classiques mais aussi historien. Dans le domaine littéraire, il prône le retour au style antique (*guwen* 古文) en critiquant le style littéraire des Tang (618-907). Tout comme Han Yu quelques siècles avant lui, en prônant le retour au style antique, il exhorte ses contemporains à faire retour au fonctionnement et aux idées politiques antiques et à rejeter le modèle des Tang, qui selon lui a conduit au chaos et à la dégénérescence socio-politique de la période des Cinq dynasties (907-960). Ainsi, il prône pour les Song les valeurs politiques confucéennes et, pour cela, il a recours à l'écriture historiographique. En effet, il est l'auteur de deux histoires qui deviendront incontournables par la suite, la *Nouvelle Histoire des Tang* (*Xin Tang shu* 新唐書) et la *Nouvelle Histoire des Cinq Dynasties* (*Xin Wudai shi* 新五代史). Ouyang Xiu prend pour critère de jugement historique la morale confucéenne, et souligne l'importance de la notion de « légitimité dynastique », *zheng tong* 正統.

également le cas de Sima Guang, Cheng Hao¹⁴³ ainsi que de Fan Chunren 范純仁 (1027-1101)¹⁴⁴. Cette veine de l'enseignement à la cour de « l'Apprendre pour le souverain », qui n'est pas originellement au cœur même du message proprement néo-confucéen¹⁴⁵, prend certes naissance à l'époque des frères Cheng et de Fan Zuyu, mais elle ne devient systématique – au sens étymologique du terme¹⁴⁶ – que par la diffusion de l'œuvre d'un disciple indirect de Zhu Xi : Zhen Dexiu.

Zhen Dexiu 真德秀 (1178-1235), intellectuel de premier rang et chef politique du mouvement néo-confucéen Cheng/Zhu du début du XIII^e siècle, devient le disciple d'un des disciples de Zhu Xi, Zhan Tiren 詹體仁 (1143-1206), à l'époque même où Zhu Xi rencontre des difficultés à la cour, c'est-à-dire à partir de 1196. Docteur du Collège Impérial en 1208, Zhen défend néanmoins l'école Cheng/Zhu qui était alors officiellement considérée comme hétérodoxe. En dépit d'une carrière perturbée par une fidélité intransigeante à ses idées, il accumule toutefois une expérience concrète de l'administration et du conseil à l'empereur, qui marque profondément l'orientation résolument politique de sa pensée et de ses œuvres. Il reçoit le titre posthume de *Taizi shaoshi* 太子少師 (Précepteur du Prince héritier), qui sera remplacé par celui de *Taishi* 太師 (Précepteur Impérial) en 1362. En 1438, l'empereur Yingzong 英宗 (r. 1436-1465) des Ming fait installer sa tablette funéraire dans le Temple de Confucius, et en 1467 il est anobli de façon posthume.

Rappelons tout d'abord que Zhen Dexiu, comme la plupart des successeurs immédiats de Zhu Xi, souhaite apprendre à l'empereur à contrôler ses désirs, à développer sa volonté morale et à se consacrer pleinement et uniquement à sa fonction impériale. Avec la diffusion des idées néo-confucéennes parallèlement à la multiplication des académies privées, les *shuyuan* 書院 qui sont des centres de développement des idées nouvelles, de nombreuses tentatives de systématisation de l'« Apprendre pour le souverain » voient le jour, ainsi que des ouvrages spécialisés sur les différentes méthodes pour « rendre droit son cœur », c'est-à-dire essentiellement pour contrôler les désirs¹⁴⁷. Précisons ici que, même si cette idée de contrôle

¹⁴³ Cheng Hao énonce l'idée que le fondement du bon gouvernement réside dans la « technique de travail sur le cœur », le *zhixin zhi shu* 治心之術, c'est-à-dire dans le travail que le souverain doit entreprendre sur son propre cœur pour avoir le même cœur que les Sages Rois de l'Antiquité, Yao et Shun. Cf. de Bary, *ibid.*, p.32 qui se réfère au *Mingdao wenji* 明道文集 2.1 a.b.

¹⁴⁴ Fan Chunren 范純仁 (1027-1101) est le second fils de Fan Zhongyan, qui occupa d'importants postes de fonctionnaire sous les Song du Sud.

¹⁴⁵ Cf. de Bary, *ibid.*, p.31.

¹⁴⁶ C'est-à-dire au sens de « unifiée ».

¹⁴⁷ Cf. de Bary, *ibid.*, p.70.

des émotions dans le néo-confucianisme rappelle à juste titre des idées du bouddhisme *chan*, elle s'en démarque néanmoins par son orientation politique, comme nous pouvons le constater chez Zhen Dexiu.

Zhen Dexiu est l'auteur de trois ouvrages importants : le *Daxue yanyi* 大學衍義 (« Signification développée de la Grande Etude »), le *Xinjing* 心經 (« Classique du cœur ») et le *Zhengjing* 政經 (« Classique du gouvernement »). Notons que ces deux derniers ont été édités séparément en 1242, avant d'être édités en un seul tome par la suite¹⁴⁸. Même si son Classique du cœur 心經, qui est une alternative au fameux *Sūtra du cœur* éponyme du bouddhisme, a durablement marqué les développements d'une « Ecole du cœur » dans le néo-confucianisme Cheng/Zhu, son ouvrage le plus célèbre est cependant la « Signification développée de la Grande Etude ». Pour Zhen Dexiu en effet, le Classique le plus important est la *Grande Etude*, et l'idée la plus importante dans son *Classique du cœur* est le *zhengxin*.

Nous allons toutefois rapidement présenter ici le *Classique du cœur* car cette œuvre influencera grandement les penseurs japonais¹⁴⁹ et coréens – en particulier T'oegye Yi Hwang¹⁵⁰. Le *Classique du Cœur* est une compilation de citations tirées des Classiques confucéens et des œuvres néo-confucéennes, sans commentaire personnel de l'auteur qui ne rédige d'ailleurs ni préambule ni préface. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Zhen s'est permis d'appeler son ouvrage « Classique », *jing* 經. Cependant, les citations qu'il a choisies servent en réalité de prétextes pour justifier et illustrer la philosophie néo-confucéenne Cheng/Zhu telle qu'il l'a comprise. Les commentaires de Zhu Xi qu'il y adjoint changent en effet le sens originel de ces passages prélevés dans les divers Classiques. L'ouvrage dans son ensemble oriente l'interprétation des Classiques dans le sens d'une spéculation sur les questions de cœur, *xin* 心 et de fond commun originel, *xing* 性. Les thèmes majeurs sont l'idée de « révérence », ou de « sérieux » (*jing* 敬) – idée fondamentale dans le néo-confucianisme comme nous le verrons par la suite –, ainsi que celle d'effort constant sur soi-même pour se corriger et se perfectionner. Pour cela, Zhen Dexiu se réfère au *zhengxin* (« rendre droit son cœur ») qu'il considère non pas comme un refus total des émotions à

¹⁴⁸ C'est sous cette forme qu'ils circuleront d'ailleurs en Corée et au Japon. Cf. de Bary, *ibid.*, p.89.

¹⁴⁹ De Bary cite les nombreuses éditions du *Classique du cœur* de Zhen Dexiu à l'époque Edo (aussi appelée période Tokugawa ; 1616-1867) ainsi que l'intérêt que leur ont manifesté Kaibara Ekken (貝原益軒 ; 1630-1714), Yamazaki Ansai (山崎闇齋 ; 1611-1682) et les tenants des écoles Kimon (崎門學). Cf. de Bary, *ibid.*, p.82.

¹⁵⁰ De Bary confesse que c'est après la découverte de l'existence même du *Classique du cœur* en visitant Tosan sòwòn 陶山書院, l'académie confucéenne fondée par T'oegye Yi Hwang, lors d'un voyage dans la péninsule coréenne qu'il a été amené à s'intéresser et à étudier l'« Etude du cœur » dans le néo-confucianisme orthodoxe. Cf. de Bary, *ibid.*, p.67.

l'instar du bouddhisme, mais bien plutôt comme un tri entre les émotions égoïstes et non-égoïstes. Le *zhengxin* dans le *Classique du cœur* consiste ainsi en une sorte de « discrimination morale » des désirs et des émotions¹⁵¹. Le *Classique du Cœur* fut présenté à l'empereur en 1234 lors des derniers jours de Zhen Dexiu à la cour. Cet ouvrage fait d'ailleurs figure de « testament spirituel » de Zhen. Il fut imprimé en 1242 avec une petite notice bibliographique de l'historien officiel Ma Duanlin 馬端臨 (1254-1325), lui-même très influencé par les idées de Zhen¹⁵².

C'est également en 1234 que Zhen Dexiu présente la *Signification développée de la Grande Etude* à l'empereur Lizong 理宗 (r. 1224-1264) des Song du Sud. Cet ouvrage ne se présente pas sous la forme traditionnelle du commentaire d'un texte canonique, qui consiste en une explication linéaire, phrase par phrase. Comme l'exprime son titre, il cherche plutôt à dégager une signification « élargie » de la *Grande Etude* afin de trouver des applications concrètes aux problèmes contemporains. Zhen Dexiu présente des citations de Classiques, mais surtout d'abondants commentaires personnels philologiques, philosophiques, et surtout historiques¹⁵³. En effet, il ne disserte pas sur la signification générale du texte pour le perfectionnement de soi. Par exemple, il ne traite pas de la question brûlante sous les Song de la priorité à accorder à l'intellect et à l'éthique dans l'éducation du lettré confucéen, et il ne traite pas non plus de questions politiques précises comme dans son *Zhengjing*. Il parle surtout du cœur du souverain, de ses intentions en tant que souverain, et de la pratique du pouvoir qui en découle à travers des exemples tirés des nombreuses annales historiques. Il s'agit là de sujets typiques des Leçons données à cette époque à la cour, et cela correspond à de l'« Apprendre pour le souverain », du *Dixue*. Comme le font d'ailleurs remarquer les commentateurs Qing du *Daxue yanyi*, cet ouvrage est un guide pratique du bon gouvernement et des problèmes que l'on peut rencontrer sur un plan essentiellement pratique et concret¹⁵⁴. Zhen Dexiu aborde en effet des problèmes très précis (par exemple la sélection des concubines, la modération dans la consommation des boissons alcoolisées, etc.), comme nous allons le voir plus loin. Il s'agit donc avant tout pour lui d'analyser les problèmes que peuvent poser dans la vie quotidienne de la cour les intentions et les orientations du cœur du souverain,

¹⁵¹ Cf. de Bary, *ibid.*, p.77.

¹⁵² Cf. de Bary, *ibid.*, p. 81 et note 26 p.230.

¹⁵³ Selon de Bary, il s'agit d'une véritable contribution personnelle et indépendante de l'auteur à la pensée néo-confucéenne. Cf. de Bary, *ibid.*, p.91.

¹⁵⁴ Cf. de Bary, *ibid.*, p.111.

ainsi que le moyen de corriger celles qui seraient nocives (lascivité, paresse) à travers la pratique du *zhengxin*.

Il est important de remarquer en outre que, paradoxalement pour un ouvrage à visée politique, Zhen Dexiu ne s'intéresse pas aux deux dernières étapes de la *Grande Etude* : le *zhiguo* 治國 (« ordonner le pays ») et le *ping tianxia* 平天下 (« apporter la paix partout sous le Ciel »). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Qiu Jun 丘/邱濬 (1420-1495)¹⁵⁵, grand lettré-fonctionnaire du courant Cheng/Zhu sous les Ming, rédigera son monumental *Supplément à la Signification développée de la Grande Etude*, le *Daxueyanyibu* 大學衍義補. Dans sa préface, Qiu Jun reproche en effet à Zhen Dexiu de n'avoir envisagé que la sphère individuelle et familiale, en laissant de côté la sphère des affaires publiques. Son ouvrage, massivement lu sous les Ming, est très différent de celui de Zhen. Il offre un mémento d'administration publique, qui considère tous les aspects concrets des affaires publiques en présentant de nombreuses données chiffrées : affaires militaires, finances publiques, manière de traiter le personnel, transports, contrôle hydraulique, etc. La raison la plus plausible de cette omission, d'ailleurs certainement volontaire¹⁵⁶ de Zhen Dexiu, est la conviction qu'il énonce dans sa préface que rien n'est impossible du moment que le souverain travaille à son perfectionnement. Le reste n'est que l'application concrète de son accomplissement moral.

Le *Daxueyanyi* est imprimé par les soins de Zhen en 1229 et, dès sa présentation à l'empereur Lizong en 1234, il est réédité sous le patronage impérial¹⁵⁷.

Pour résumer l'« Apprendre pour le souverain » (*dixue* 帝學) dans le courant néo-confucéen Cheng/Zhu, influencé par Fan Zuyu et formalisé par Zhen Dexiu, nous reprendrons

¹⁵⁵ Qiu Jun, originaire de l'actuelle province du Guangdong, est un important lettré-fonctionnaire des Ming. Sa date de naissance est un sujet de polémiques : on la situe tantôt en 1418, tantôt en 1420 et tantôt en 1421. Il passe le concours provincial en 1445, devient élève à l'Université Nationale et devient docteur en 1445. Il est alors sélectionné pour faire partie de l'Académie Hanlin et devient chancelier de l'Université Nationale en 1477. C'est en 1487 qu'il présente son œuvre monumentale, le *Daxue yanyi bu* en 164 *juan* à l'empereur Xiaozong 孝宗 (r. 1487-1505) qui, fortement impressionné, ordonne sur le champ l'édition de l'ouvrage et promeut Qiu Jun au rang de Ministre des Rites. A partir de 1491, Qiu Jun devient Grand Secrétaire et participe aux affaires de l'Etat. En 1491, il demande à l'empereur de mettre en pratique les principes qu'il a énoncés dans son œuvre, mais ses efforts restent vains. A la fin de sa vie, il perd l'usage de son œil droit et devient très irritable et vindicatif. Il se querelle en effet avec nombre de ses collègues et meurt dans un relatif isolement. Il a écrit de nombreux ouvrages touchant à tous les domaines du savoir (histoire, géographie, économie politique, rites, éducation, philosophie, médecine, poésie et théâtre), mais il reste surtout célèbre pour le *Daxue yanyi bu* qui a exercé une très grande influence sur les lettrés Ming et qui a été largement étudié par certains souverains de Chosôn. Cf. Goodrich L. Carrington et Fang Chaoying (éd.), *Dictionary of Ming Biography 1368-1644*, Columbia U.P., New York et Londres, 1976, 2 vol., vol.1, p.249-252.

¹⁵⁶ De Bary rappelle en effet que cinq années séparent la fin de la rédaction du *Daxue yanyi* et sa présentation au trône. Il est donc peu probable que Zhen Dexiu n'ait pas eu le temps d'achever son œuvre. Cf. de Bary, *ibid.*, p.113.

¹⁵⁷ Cf. Hervouet, *Sung Bibliography*, p.216 ; passage cité par de Bary, note 142, p.234.

les idées suivantes énoncées par de Bary qui nous éclairent sur l'intérêt principal que le néo-confucianisme se réclamant de Zhu Xi de la fin des Song a pu précisément porter à la *Grande Etude* et au travail sur le cœur¹⁵⁸ : idée de la précarité du cœur humain, et plus particulièrement du caractère faillible du souverain qui peut avoir des conséquences désastreuses sur le pays ; idée de la responsabilité du souverain dont il ne peut se soustraire, mais qu'il peut partager avec des conseillers avisés ; idée que la *Grande Etude* présente la méthode à suivre pour perfectionner le souverain ; et enfin, idée que l'essence de la *Grande Etude* réside dans la notion de « rendre le cœur droit », le *zhengxin*, compris ici comme « rendre droit le cœur du souverain ».

Toutefois, nous ajoutons les trois points suivants, qui ont été négligés dans l'étude de de Bary mais qui nous semblent pourtant particulièrement importants pour comprendre le néo-confucianisme de la postérité de Zhu Xi, et surtout le néo-confucianisme coréen de Koryò et du début de Chosòn. Premièrement, le *Daxue yanyi* de Zhen Dexiu est le texte emblématique de la pensée politique du *dixue* néo-confucéen se réclamant de Zhu Xi. Deuxièmement, le rôle et la mission du « néo-confucéen » est précisément défini : il doit être un lettré-fonctionnaire au service de l'Etat, et il doit éduquer et aider le souverain. Troisièmement, cette synthèse du néo-confucianisme de Zhu Xi tel qu'il a été compris par Zhen Dexiu est née et s'est nourrie de la pratique concrète de Leçons à la cour, et elle est fondée non seulement sur l'étude des Classiques, mais surtout sur l'analyse d'exemples et d'illustrations historiques

Ainsi, le courant Cheng/Zhu, déjà fortement influencé par certaines idées réformatrices et politiques des Song, se systématisait officiellement à la mort de Zhu Xi dans l'œuvre de Zhen Dexiu, et s'affirme essentiellement comme un *dixue*. Cet « enseignement pour le souverain » prend la *Grande Etude* comme texte de référence, ainsi que la notion de *zhengxin* comme moyen ou méthode de perfectionnement de la personne du souverain. Son but principal est l'éducation du souverain pour avoir une organisation politique idéale, sur le modèle proposé par la *Grande Etude*, et ses moyens sont essentiellement les Leçons impériales dispensées par les fonctionnaires, ainsi que la rédaction d'ouvrages récapitulatifs et illustratifs à orientation plus pratique et politique, que proprement philosophique ou spéculative. En outre, cet enseignement pour le souverain se fonde sur l'explication par l'histoire des idées essentielles qu'il faut retenir des Classiques.

¹⁵⁸ Cf. de Bary, *ibid.*, p.34 et note 107 p.223 où il cite les passages suivants : Zhu Xi, *Wenji* 15.1 ; Fan Zuyu, *Dixue* chapitres 1 et 2 ; Zhen Dexiu, *Daxue yanyi* chapitres 2 et 4.

b Etudes historiques, réformisme néo-confucéen (Ouyang Xiu, Sima Guang, Zhu Xi) et la Signification développée de la Grande Etude de Zhen Dexiu

Cette dernière remarque nous permet d'aborder l'un des aspects frappants de la pensée politique et réformatrice néo-confucéenne sous les Song : le rapport à l'histoire. En effet, dans le *Daxue yanyi*, Zhen Dexiu cite de nombreux passages du *Dixue* de Fan Zuyu, qui a recours aux exemples historiques, ainsi que du *Zizhi tongjian* 資治通鑑 (« Miroir complet à l'usage des gouvernants ») de Sima Guang. Cette volumineuse œuvre historique de deux cent quatre vingt quatorze *juan* que Sima Guang a mis dix-neuf ans¹⁵⁹ à rédiger a eu un rôle capital dans le développement de la pensée politique néo-confucéenne.

Rappelons d'abord cependant quelques caractéristiques du renouveau des études historiques sous les Song qui touche le monde intellectuel dans son ensemble¹⁶⁰, afin de mieux comprendre le lien entre études historiques, réformisme néo-confucéen et *dixue*. Le premier auteur historique important des Song est sans doute Ouyang Xiu¹⁶¹, l'auteur de la *Nouvelle Histoire des Tang* (*Xin Tang shu* 新唐書) et de la *Nouvelle Histoire des Cinq Dynasties* (*Xin Wudai shi* 新五代史). Non seulement Ouyang Xiu étend les domaines traditionnellement étudiés par l'historiographie, en incluant par exemple les œuvres de fiction, la littérature et les anecdotes historiques à ses travaux qu'il veut « novateurs », mais il se caractérise surtout par sa volonté de revenir au style dit « antique », *guwen* 古文. Il va d'ailleurs jusqu'à transformer les citations qu'il tire des œuvres historiques de ses prédécesseurs pour les récrire en style ancien. Il convient de retenir qu'Ouyang Xiu reprend une idée traditionnellement attribuée à l'écriture historiographique des *Printemps et Automnes*, *Chunqiu* 春秋¹⁶². Cette idée est la suivante : le moindre terme employé a son importance, et le style est porteur de sens (il fait sens) car il est l'expression même de la Voie. A travers cette question du retour au style antique, et donc de la référence à l'historiographie littéralement

¹⁵⁹ En effet, à la fin de sa vie, Sima Guang (1019-1086) se consacre de 1065 à 1084 à la rédaction du *Miroir complet à l'usage des gouvernants*.

¹⁶⁰ Parmi les expressions de cet intérêt pour l'histoire et le passé sous les Song, citons principalement le développement des études des Classiques, l'étude des bronzes anciens et de leurs inscriptions (Ouyang Xiu en était d'ailleurs un éminent spécialiste à son époque) et enfin, la rédaction de biographie annalistique qui relate la vie d'un homme année par année (*nianpu*).

¹⁶¹ Sur Ouyang Xiu, consulter la note 136.

¹⁶² On attribuait traditionnellement la compilation et l'édition des *Printemps et Automnes*, qui sont les annales du royaume de Lu 魯 (dans le sud-est de l'actuelle province du Shandong), à Confucius, natif de ce même royaume.

confucéenne¹⁶³ du *Chunqiu*, il faut rappeler que sous les Song, comme sous les Han, de nombreuses controverses ont surgi quant au jugement à porter sur ce texte au statut canonique. Le *Chunqiu* est alors devenu un catalyseur des luttes politiques. Par exemple, Wang Anshi considère que la lecture du *Chunqiu* est inutile et obsolète, contrairement aux néo-confucéens qui sont majoritairement opposés à lui. Ainsi, le désir de renouveler et de réformer la réflexion sur les formes, mais aussi sur le but de l'écriture historique s'accompagne, se nourrit et en même temps génère une pensée réformatrice sur la politique contemporaine.

La meilleure illustration de cette idée est le *Zizhi tongjian* de Sima Guang. Dans ce *Miroir complet à l'usage des gouvernants*, rédigé sous le patronage impérial, Sima Guang présente une histoire de plus d'un millénaire précédant la dynastie Song. Il y ajoute ses propres commentaires, ainsi que ses principes philosophiques. Comme le suggère le titre même de l'ouvrage, pour Sima Guang, l'histoire est d'une part une histoire politique et, d'autre part, elle a un but politique. En effet, le recours à l'image et l'emploi du terme de « miroir », *jian* 鑑, qui remonte d'ailleurs à l'Antiquité chinoise¹⁶⁴, sert à affirmer que l'histoire est un moyen objectif permettant de trouver des solutions dans le présent. Le miroir ne ment pas, il ne cache rien des beautés et des laideurs, et le souverain peut donc s'y refléter pour trouver des solutions aux problèmes qu'il rencontre en son propre temps. Le *Zizhi tongjian* inspire des travaux historiques à d'autres lettrés, dont en particulier Zhu Xi.

En effet, en 1172 Zhu Xi fait rédiger à ses disciples et sous sa direction le *Zizhi tongjian gangmu*, 資治通鑑綱目. Dans ce *Miroir complet à l'usage des gouvernants classé en points généraux et en détails*, Zhu Xi souhaite ériger la pensée éthique et politique néo-confucéenne en unique critère de jugement des faits historiques. Pour Zhu Xi, l'histoire est certes à prendre comme un miroir des bonnes et mauvaises actions, des réussites et des échecs, mais elle constitue surtout un moyen de légitimer et d'illustrer ses principes philosophiques, éthiques et politiques. Cette conception dite « néo-confucéenne » de l'histoire considère que le passé est moins l'objet d'une recherche en soi, d'un passe-temps d'érudit ou encore, d'un savoir à acquérir pour uniquement réussir des concours, qu'un moyen de tirer des leçons pour, d'une part réformer le présent, et d'autre part construire un avenir meilleur.

¹⁶³ Cf. note précédente.

¹⁶⁴ Nous trouvons en effet cette idée dans le *Livre des Poèmes*, *Shijing*.

Plutôt que de parler d'une éventuelle instrumentalisation de l'histoire, il serait peut-être plus intéressant de voir dans cette conception de l'histoire une marque de l'immense confiance que Zhu Xi et les néo-confucéens des Song en général avaient de pouvoir agir sur le présent en s'aidant de l'analyse historique. En effet, cette confiance se trouve notamment dans la pensée de Sima Guang et d'Ouyang Xiu avant Zhu Xi, dans celle de Fan Zuyu et Zhen Dexiu après lui, mais aussi dans celle des lettrés-fonctionnaires coréens comme nous le verrons plus tard. En outre, le travail de Zhu Xi sur l'œuvre de Sima Guang se caractérise par un désir de concentrer, simplifier et structurer cette œuvre sur des critères bien définis. Comme souvent chez Zhu Xi, le but est avant tout éducatif. Se situant dans la tradition historiographique du *Chunqiu*, il sélectionne et réorganise les matériaux réunis par Sima Guang afin que les événements passés apparaissent distinctement et clairement comme porteurs de leçons. Bien qu'on parle communément de leçons morales à propos de cette conception de l'histoire, il serait peut-être plus juste de ne parler que de leçons, dans un sens pédagogique large. Tout d'abord, la pensée historique de Zhu Xi s'enracine dans l'idée contemporaine que l'étude de l'histoire permet de développer les facultés intellectuelles, en particulier les facultés de discernement et de jugement. En regardant le passé, on apprend à peser le pour et le contre des actions, et à examiner les options de conduite qui étaient possibles pour chaque personnage considéré, dans une situation donnée. Il s'agit avant tout pour le lecteur d'exercer sa faculté de jugement et de compréhension. Ainsi, l'étude de l'histoire participe pleinement de l'Étude confucéenne. De plus, pour Lü Zuqian par exemple¹⁶⁵, l'histoire n'est pas un ensemble, une récolte de faits épars et divers qui seraient sans liens d'aucune sorte. Elle est plutôt la mise par écrit d'une réalité conçue comme l'évolution d'une réalité certes changeante et multiforme, mais fondamentalement unitaire. Cette conception de l'histoire s'appuie d'une part sur le renouveau néo-confucéen des réflexions cosmologiques des Mutations (reposant sur l'exégèse du *Livre des Mutations*, *Yijing* 易經), et d'autre part sur l'idée – elle aussi cosmologique – qu'il existe un Principe qui engloberait le tout, un Principe (*Li* 理) qui serait à la fois universel et particulier¹⁶⁶.

Ainsi, sous les Song, parallèlement au désir de présenter un discours et un projet confucéen systématique et holiste, de nombreux lettrés entreprennent la rédaction d'ouvrages couvrant des périodes immenses, allant de l'Antiquité aux Song, pour l'édification de

¹⁶⁵ Lü Zuqian écrit tout au long de sa vie de volumineux commentaires du *Zuozhuan*, l'un des commentaires des *Printemps et Automnes*, mais ne parvient pas à terminer son œuvre pour cause de maladie.

¹⁶⁶ Nous développerons davantage cette idée de Principe dans la suite de notre travail, dans la partie consacrée à l'éthique individuelle dans le néo-confucianisme chinois.

l'empereur¹⁶⁷. En effet, ils considèrent que le savoir historique doit être global et essentiel (idée de *tong* 通), pour pouvoir générer une réforme politique, institutionnelle¹⁶⁸ et sociale. L'une des marques de cette conception de l'histoire comme fonctionnement global et systématique, est l'idée que l'étude de l'histoire permet de mettre en lumière des cycles dans le déroulement du temps, vision partagée par les frères Cheng mais aussi d'autres auteurs Song. Zhu Xi formalise cette idée dans la thèse qu'il existe des cycles de changements dynastiques, et que l'organisation socio-politique dépend étroitement de ces cycles temporels¹⁶⁹. En effet, la pensée historique de Zhu Xi est d'ailleurs souvent ramenée à l'idée de « légitimité de la transmission dynastique », *zhengtong* 正統¹⁷⁰. Ce qui nous intéresse plus précisément néanmoins est que dans cette conception néo-confucéenne de l'histoire, le passé permet non seulement d'agir dans le présent, mais aussi de préparer l'avenir. En effet, chez Sima Guang, l'histoire est centrée sur les empereurs successifs, et si ces derniers ont besoin, pour gouverner, de voir leur vrai visage dans le miroir de l'histoire, ils sont également face au jugement historique, et en particulier au jugement historique de la postérité.

Rappelons que depuis l'époque des Han Postérieurs, des fonctionnaires étaient chargés à la cour de prendre note du moindre fait, et de la moindre parole de l'empereur. Cette transcription annalistique de l'histoire était prétendument préservée d'une éventuelle ingérence du principal intéressé. Mais, si ce principe était relativement valable sous les Tang, il fut bafoué sous les Song, où de nombreux empereurs ont proposé des rectifications et des embellissements à leurs annalistes. Ainsi, pour suppléer et soutenir cette pratique historiographique ancienne, qui permet dans une certaine mesure de responsabiliser les

¹⁶⁷ Citons notamment le cas de Zheng Qiao 鄭樵 (1104-1162) et son *Tongzhi* 通治 (« Somme sur la manière de gouverner ») qui se divise quatre parties : les annales, les tables chronologiques, les traités (de l'Antiquité aux Tang) et les biographies (de l'Antiquité à fin des Sui). Zheng Qiao se réclamait de l'historiographie de Confucius et de Sima Qian (vision historique large), en critiquant la vision historique partielle de Ban Gu 班固 (32-92 P.C.), l'auteur du *Qian Hanshu* 前漢書 (« Histoire des Han Antérieurs »).

¹⁶⁸ Citons notamment le cas de Ma Duanlin 馬端臨 (circa 1254-1323), historien encyclopédiste et auteur du *Wenxuan tongkao* 文選通考 (« Examen critique complet des Classiques et des archives ») dont nous avons précédemment parlé et qui, souhaitant une réforme institutionnelle, a beaucoup étudié l'histoire institutionnelle des différentes dynasties chinoises.

¹⁶⁹ Nous avons d'ailleurs remarqué cette conception d'un temps cyclique dans notre commentaire de la préface de Zhu Xi à la *Grande Etude*.

¹⁷⁰ Selon Zhu Xi, la transmission dynastique légitime est la suivante : Zhou → Qin → Han → Jin → Sui → Tang. Il considère en outre qu'entre chacune de ces dynasties, il y a eu rupture dans la transmission légitime. Quant à l'époque dite des Cinq dynasties (907-960) qui succède aux Tang, elle constitue aux yeux de Zhu Xi – et nombre d'historiens des Song, dont Ouyang Xiu comme nous l'avons précisé plus haut – comme une période de totale perte de légitimité dynastique, et donc de chaos, *luan* 亂. Chez Zhu Xi en outre, les usurpateurs sont ceux qui prennent indûment possession du trône, interfèrent dans la lignée légitime de succession et ne transmettent pas le pouvoir à leurs héritiers. En pratiquant la « rectification des noms » (*zheng ming* 正名), Zhu Xi considère qu'il ne faut donc pas les appeler par leur nom dynastique, mais par leur nom personnel. L'exemple le plus célèbre est celui de Wang Mang, fondateur de l'éphémère dynastie Xin 新 (9-25 P.C.), entre les deux dynasties Han.

empereurs et de les éloigner de toute tentation de despotisme ou d'autocratie, les penseurs réformistes soumettent à leurs souverains des œuvres historiques monumentales, synthétiques et surtout didactiques, afin que ces derniers prennent conscience de la gravité de la responsabilité et de la fonction impériale. Les empereurs doivent fusionner entièrement avec leur fonction, et ils doivent se soumettre au jugement historique de la postérité. Pour cela, il était nécessaire de réaffirmer la valeur de légitimité du pouvoir. En effet, aucun système politique ne peut se passer à long terme de légitimité.

Le *Daxue yanyi* de Zhen Dexiu est particulièrement remarquable dans cet univers néo-confucéen mêlant études historiques, préoccupation réformiste et intérêt pour la *Grande Etude*. En effet, cet ouvrage constitue une formalisation de cette conception néo-confucéenne Song de l'histoire. Il est l'illustration de la célèbre thèse de Zhu Xi, reprise tant en Chine qu'en Corée, selon laquelle les Classiques représentent la « constitution » (*ti* 體) essentielle et préalable de l'Etude confucéenne, et que les textes historiques représentent quant à eux la « fonction » ou « l'application/illustration » (*yong* 用). Dans sa préface, Zhen Dexiu historicise la transmission de la tradition confucéenne. En effet, comme Zhu Xi dans ses préfaces à la *Grande Etude* et à *l'Invariable Milieu*, Zhen Dexiu fait remonter cet enseignement non pas à la seule personne de Confucius, mais bien plus en amont : à la haute Antiquité et aux Saints rois. De plus, Zhen décrit comment cet enseignement qui sert de fil rouge à l'enseignement confucéen essentiel, qui concerne le cœur et qui est véhiculé dans le texte de la *Grande Etude* a été transmis bon gré mal gré jusqu'aux Song. Ainsi, le *Daxue yanyi* est une présentation et une analyse de l'histoire chinoise qui permet au souverain de méditer sur les raisons qui ont pu mener les différentes dynasties au désordre et au chaos politique, en jugeant chaque personnage et chaque cas à l'aune des principes de la *Grande Etude* et de l'idée de travail sur le cœur.

Zhen Dexiu présente donc avant tout un ouvrage politique à l'usage du souverain (un *dixue*), où il construit une cohérence autour du seul texte de la *Grande Etude* qu'il relie à certains textes canoniques et qu'il illustre par des exemples tirés de l'histoire. D'une part, ce lien établi entre plusieurs textes nous éclaire sur le désir de Zhen de créer un nouveau corpus canonique, de redéfinir l'enseignement qu'il juge essentiel dans le confucianisme des origines pour des soucis didactiques et réformistes ; et d'autre part, l'illustration par l'histoire joue à la fois le rôle d'un exercice appliqué – voire d'analyse de cas pratique –, mais aussi d'argument infaillible pour démontrer ses idées éthiques et politiques.

Nous présentons ici une traduction de cette préface de Zhen Dexiu à la *Signification développée à la Grande Etude*. Non seulement elle éclaire notre propos, mais elle nous permet aussi de comprendre nombre d'idées que nous développerons par la suite, tant sur la Chine que sur la Corée.

大學衍義序

Préface à la Signification développée de la Grande Etude

1. 臣始讀大學之書. 見其自格物致知誠意正心修身齊家至於治國平天下. 其本末有序. 其先後有倫.

« Lorsque j'ai entrepris de lire la *Grande Etude*, j'ai vu que [dans ce dont traitait le texte, à savoir] l'examen des choses, l'extension de la connaissance, rendre authentique ses intentions, rendre droit son cœur, perfectionner sa personne, pacifier sa maison et même gouverner le pays et apporter la paix sous le Ciel, dans tout cela, [j'ai vu qu']entre la racine et les branches il y avait un ordre, et qu'entre l'avant et l'après il existait des règles.

2. 蓋嘗撫卷三歎曰. 為人君者. 不可以不知大學. 為人臣者. 不可以不知大學. 為人君而不知大學. 無以清出治之源. 為人臣而不知大學. 無以盡正君之法. 既又考觀在昔帝王之治. 未有不本之身而達之天下者.

En caressant à maintes reprises les rouleaux du texte¹⁷¹, je me suis dit dans un soupir : pour un prince, il est impossible d'ignorer la *Grande Etude* ; pour un ministre, il est impossible d'ignorer la *Grande Etude*. Lorsque l'on est un prince et que l'on ne connaît pas la *Grande Etude*, on n'a pas les moyens de faire jaillir dans toute sa clarté la source du bon gouvernement ; lorsque l'on est un ministre et que l'on ne connaît pas la *Grande Etude*, on n'a pas les moyens d'aller jusqu'au bout de la méthode qui consiste à rendre droit le prince. De plus, j'ai remarqué que sous le gouvernement des empereurs et rois de l'Antiquité, il n'y a eu aucun cas où ces derniers n'ont pas pris pour racine leur propre personne pour étendre [le résultat obtenu] à tout ce qui était sous le Ciel.

¹⁷¹ Cette image très suggestive de « toucher », « caresser », *fu* 撫, signifie qu'on lit et relit un texte.

3. 然後知此書所陳。實百聖傳心之要典。而非孔氏之私言也。三代而下。此學失傳。其書雖存。槩以傳記目之而已。求治者既莫之或考。言治者亦不以望其君。獨唐韓愈李翱嘗舉其說。見於原道復性之篇。而立朝論議。曾弗之及。蓋自秦漢以後尊信此書者。惟愈及翱。而亦未知其為聖學之淵源。治道之根柢也。況其他乎。

Ensuite, j'ai pris conscience que, dans son essence, ce texte recelait un ensemble de principes que les cent Saints avaient utilisés pour se transmettre leur cœur, [et j'ai compris] qu'il ne s'agissait en aucun cas d'un discours que seul Confucius avait tenu. Après les trois dynasties, cet enseignement a perdu sa lignée de transmission et si, certes, le texte a subsisté, seuls les commentaires transmis ont permis de s'en faire une idée. [Mais] aucun de ceux qui aspiraient à un bon gouvernement n'a examiné ce texte, et ceux qui discourent sur la façon de bien gouverner n'ont pas eu non plus les moyens d'ouvrir les yeux de leur prince. Seuls Han Yu et Li Ao sous les Tang entreprirent d'expliquer ce texte, comme on peut le voir dans les textes de *L'origine de la Voie* et du *Retour au fond commun naturel*. Cependant, ils ne parvinrent pas à imposer leurs idées à la cour. Depuis les Qin et les Han, les seuls qui aient vénéré, et qui aient eu foi en ce texte¹⁷² sont Han Yu et Li Ao. Même si ceux-là n'ont pas compris qu'il s'agissait là de la source de l'étude de la sainteté, de la racine de la Voie du bon gouvernement ; que dire alors des autres !

4. 臣嘗妄謂大學一書。君天下者之律令格例也。本之則必治。達之則必亂。近世大儒朱熹。嘗為章句或問以析其義。寧皇之初。入侍經帷。又嘗以此書進講。願治之君。儻取其書玩而繹之。則凡帝王為治之序。為學之本。洞然於胸次矣。

J'ai déclaré autrefois que seul ce texte précis de la *Grande Etude* était un commandement prescriptif et une règle normative pour celui qui est prince sous le Ciel. Si ce dernier prend [ce texte] pour racine, son gouvernement connaîtra nécessairement la réussite. S'il s'en tient éloigné, son gouvernement courra nécessairement à sa perte. A notre époque, le grand confucéen Zhu Xi a rédigé des *Commentaires en chapitres et paragraphes* et des *Questions diverses* sur le texte afin d'en dégager nettement¹⁷³ la signification. Au début du règne de l'empereur Ningzong¹⁷⁴, il fut chargé de donner des leçons à l'empereur et il utilisa, encore, ce texte. Selon [Zhu Xi], si un prince, qui est chargé de gouverner, entreprend de se saisir de

¹⁷² Nous remarquerons que cette même expression de « vénérer », *zun* 尊 et d'« avoir foi en », *xin* 信 étaient utilisées chez Zhu Xi, à propos de la *Grande Etude* et des frères Cheng dans sa *Préface à la Grande Etude*.

¹⁷³ Littéralement « trancher », « couper », *xi* 析.

¹⁷⁴ Empereur Ningzong 寧宗 des Song du Sud (1127-1279) : r. 1194-1224.

ce texte pour s'y plonger sans relâche et en démêler [les idées], ces dernières pourront alors se nicher¹⁷⁵ jusqu'au plus profond de son cœur¹⁷⁶.

5. 臣不佞。竊思所以羽翼是書者。故剝取經文二百有五字。載於是編。而先之以堯典皋謨伊訓。思齊之詩。家人之卦者。見前聖之規撫。不異乎此也。繼之以子思 孟子荀況董仲舒揚雄周敦頤之說者。見後賢之議論。不能外乎此也。以上論帝王為治之序

Bien que je ne sois pas très doué, j'ai toutefois moi aussi réfléchi au moyen de donner des ailes à ce texte¹⁷⁷. C'est ainsi que j'ai tiré deux cent cinq mots des Classiques pour les intégrer dans ma compilation¹⁷⁸. De plus, j'ai placé en tête « la règle de Yao », « les conseils [du Grand] Yu », « les enseignements de Yi [Yin] » [du *Livre des Documents*]¹⁷⁹, le poème « réfléchi et pure » [du *Livre des Poèmes*]¹⁸⁰ et l'hexagramme « clan familial » [du *Livre des Mutations*]¹⁸¹ pour que l'on voie bien que les règles des anciens Saints ne sont en rien différentes des [idées de la *Grande Etude*]. J'ai également introduit des [extraits] de Zisi, Mencius, Xunzi, Dong Zhongshu¹⁸², Yang Xiong et Zhou Dunyi¹⁸³ pour que l'on voie bien que les thèses des Sages ultérieurs relevaient du même ordre d'idée¹⁸⁴ [que celles de la *Grande Etude*]. *Je viens de traiter ci-dessus de l'ordre que les empereurs et les rois [de l'Antiquité] doivent suivre en matière de gouvernement.*¹⁸⁵

¹⁷⁵ La métaphore utilisée par Zhen est ici celle de la grotte, *dong* 洞 ; « être comme dans une grotte », « aussi profondément caché/enfoui que dans une grotte » *dongran* 洞然.

¹⁷⁶ Littéralement, Zhen Dexiu parle de la poitrine, *xiong* 胸, entendu comme siège de l'intériorité, des sentiments et de la pensée. Nous avons donc préféré traduire par cœur, pour plus de clarté.

¹⁷⁷ Cela signifie « commenter » en élargissant le sens. Cette expression est certainement une référence aux Dix ailes (*shiyi* 十翼) dont Confucius aurait doté le *Livre des Mutations*.

¹⁷⁸ Il s'agit bien entendu ici de sa *Signification développée de la Grande Etude*, dont il fait la préface.

¹⁷⁹ Le *Yao dian*, le *Da Yu mo* et le *Yi xun* correspondent respectivement aux chapitres 1 et 3 des « Annales des Premiers souverains » (*Yushu* 虞書), et du chapitre 4 des « Annales de la dynastie Shang » (*Shangshu* 商書) du *Livre des Documents*.

¹⁸⁰ Le poème *siqi* 思齊 est le 240^e poème du *Livre des Poèmes*, le *Shijing* 詩經 ; plus exactement le 6^e poème des « Grande Odes », *Daya* 大雅, décade du roi Wen (*wenwang zhi shi* 文王之什). Ce titre correspond, comme tous les poèmes de ce Classique, aux premiers caractères de l'ode, qui débute sur un éloge de la mère du roi Wen, *Daren* 大任.

¹⁸¹ Le *jiaren* 家人 est le nom du 37^e hexagramme du *Livre des Mutations* qui signifie le moment d'harmonie familiale et de paix dans l'univers.

¹⁸² Dong Zhongshu 董仲舒 (179 ?-104 ? A.C.) : l'un des lettrés-fonctionnaires confucéens les plus marquants et les plus influents des Han. Il a en effet contribué à systématiser un confucianisme que l'on pourrait qualifier d'institutionnalisé et de formalisé (sur la théorie des correspondances notamment) des Han. Il a contribué à faire du confucianisme une véritable idéologie de l'Etat impérial chinois.

¹⁸³ Remarquons que Zhen Dexiu ne retient que trois auteurs qu'il juge « valables » sous l'Antiquité (Zisi, Mencius et Xunzi), deux auteurs sous les Han (Dong Zhongshu et Yang Xiong) et enfin un seul auteur sous les Song (Zhou Dunyi).

¹⁸⁴ Littéralement « n'ont pas pu être extérieures à ... », *bu neng wai hu* 不能外乎.

¹⁸⁵ Il s'agit là d'un rappel à la construction même de sa *Signification développée de la Grande Etude*. Nous avons choisi de mettre en italique les passages qui sont en petits caractères dans le texte chinois (ce sont des précisions

6. 堯舜禹湯文武之學. 純乎此者也. 商高宗周成王之學. 庶幾乎此者也. 漢唐賢君之所謂學. 已不能無悖乎此矣. 而漢孝元以下數君之學. 或以技藝. 或以文辭. 則甚繆乎此者也. 以上論帝王為學之本

L'Etude de Yao, Shun¹⁸⁶, Yu¹⁸⁷, Tang¹⁸⁸, Wen et Wu¹⁸⁹ était purement et simplement celle [de la *Grande Etude*], et l'Etude de Gaozong des Shang¹⁹⁰ et du roi Cheng des Zhou¹⁹¹ s'en rapprochait presque à la perfection. [Mais] ce que les Sages et les princes des Han et des Tang ont appelé « Etude » n'était déjà plus en accord avec [la *Grande Etude*], et à partir du règne de Xiaoyuan des Han¹⁹², l'Etude des nombreux princes consistait soit en une culture des arts et techniques diverses, soit en une culture des belles lettres. Leur étude n'était vraiment qu'un pâle simulacre [de la *Grande Etude*]. *Je viens de traiter ci-dessus de la racine de l'Etude à destination des empereurs et des rois.*

7. 上下數千載間. 治亂存亡. 皆由是出. 臣故斷然以為君天下之律令格例也. 雖然人君之學. 必知其要. 然後有以為用力之地.

Durant plusieurs milliers d'années, les phénomènes de l'ordre ou du chaos, de la pérennité ou de la disparition [des gouvernements] ont tous sans exception dépendu de [la *Grande Etude*]. C'est pourquoi je considère définitivement que [cette Etude] constitue pour le prince qui [gouverne] sous le Ciel un commandement prescriptif et une règle normative. Même si un prince étudie, ce n'est que s'il connaît les principes [de la *Grande Etude*] qu'il a des moyens solides de mettre en œuvre ses efforts.

que Zhen Dexiu insère lui-même dans son texte pour préciser ou éclairer son propos), afin de mettre en évidence cette rupture dans la lecture, et les différences visuelles.

¹⁸⁶ Yao et Shun sont des empereurs de la période mythique dite des Cinq empereurs (*wudiji* 五帝紀). Leurs dates d'accession au trône respectives sont : 2357 A.C. pour Tang Yao 唐堯, et 2257 A.C. pour Yu Shun 虞舜.

¹⁸⁷ Date d'accession au trône de Yu le Grand, Da Yu 大禹 le fondateur de la dynastie des Xia (2207-1766 A.C.) : 2207 A.C.

¹⁸⁸ Date d'accession au trône de Cheng Tang 成湯 ou Tian Yi 天乙, fondateur de la première dynastie dite « historique », celle des Shang (1765-1122 A.C.) : 1765 A.C.

¹⁸⁹ Wen et Wu sont père et fils, et ils sont les fondateurs de la dynastie des Zhou (1121-256 A.C.), encore appelée Ji Zhou 姬周 du nom de clan Ji.

¹⁹⁰ Gaozong 高宗, « grand ancêtre » est le nom parfois donné à l'empereur Wuding 武丁 des Shang 商, dont la date d'accession au trône selon les *Mémoires historiques, Shiji* 史記 de Sima Qian est 1324 B.C.

¹⁹¹ Date supposée d'accession au trône du roi Cheng 成 des Zhou Occidentaux (Xi Zhou 西周 ; 1121-771 A.C.) : 1115 A.C.

¹⁹² Les dates de règne de Xiaoyuan 孝元, plus connu sous son nom de règne d'empereur Yuandi 元帝 des Han Antérieurs sont les suivantes : 49-33 A.C. Zhen Dexiu date précisément de ce règne le début de la dégénérescence et de la perte de l'Enseignement primordial des premiers souverains chinois de l'Antiquité.

8. 蓋明道術辨人材審治體察民情者人君格物致知之要也。明道術之目有四。曰天性人心之善。曰天理人倫之正。曰吾道異端之分。曰王道霸術之異。辨人材之目亦有四。曰聖賢觀人之法。曰帝王知人之事。曰奸雄竊國之術。曰儉邪罔上之情。審治體之目有二。曰德刑先後之分。曰義利重輕之別。察民情之目亦有二。曰生靈向背之由。曰田里戚休之實。

En effet, les principes de « l'examen des choses » et de « l'extension de la connaissance » sont les suivants : éclairer la technique de la Voie, bien distinguer les hommes de compétence, discerner la constitution fondamentale d'un bon gouvernement, et prêter une grande attention aux sentiments du peuple. *Pour éclairer la technique de la Voie, il faut savoir quatre choses : premièrement, la bonté de notre fond commun naturel reçu du Ciel et celle du cœur des hommes ; deuxièmement, la droiture du Principe céleste et des règles régissant le comportement entre les hommes ; troisièmement, la distinction entre notre Voie confucéenne et les doctrines hétérodoxes ; quatrièmement, la différence foncière entre la Voie royale [de nos souverains antiques] et les techniques de gouvernement des despotes. Pour bien distinguer les hommes de compétence, il faut savoir quatre choses : premièrement, la méthode que les Saints et les Sages ont utilisée pour trouver des hommes [compétents] ; deuxièmement, les choses qui ont permis aux empereurs et aux rois de reconnaître ces hommes ; troisièmement, les techniques que les imposteurs et les usurpateurs ont utilisées [pour parvenir à leurs fins] ; quatrièmement, les sentiments qui ont pu conduire des hommes à s'adonner à la fourberie et à dévier ainsi du bon chemin ainsi que des subalternes à tromper leurs supérieurs. Pour discerner la constitution fondamentale d'un bon gouvernement, il faut savoir deux choses : premièrement, la distinction entre [un gouvernement fondé] sur la puissance morale et [un gouvernement fondé sur] les châtiments, [c'est-à-dire] entre ce qui primordial et ce qui est secondaire ; deuxièmement, la différence entre le sens du juste et la recherche du profit, [c'est-à-dire] entre ce qui est important et ce qui est accessoire. Pour prêter une grande attention aux sentiments du peuple, il faut savoir deux choses : premièrement, le ratio entre les naissances et les décès, et la différence entre les aspirations et les fardeaux que le peuple connaît ; deuxièmement, le rapport entre la superficie des terres cultivées et le nombre de foyers, et l'équilibre entre les peines et les joies du peuple.*

9. 崇敬畏，戒逸欲者，誠意正心之要也。崇敬畏之目有六。曰修己之敬。曰事天之敬。曰臨民之敬。曰治事之敬。曰操存省察之功。曰規敬箴誡之助。戒逸欲之目有五。曰沈湎之戒。曰荒淫之戒。曰盤遊之戒。曰奢侈之戒而先之以總論者。所以兼戒四者之失也

Les principes pour « rendre ses intentions authentiques » et « son cœur droit » sont les suivants : toujours veiller à garder son esprit dans un état de concentration et de vigilance extrêmes¹⁹³, et se prémunir contre certains désirs excessifs et incontrôlables¹⁹⁴. *Pour toujours veiller à garder son esprit dans un état de concentration et de vigilance extrêmes, il faut veiller à six choses : premièrement, toujours avoir une concentration extrême pour se perfectionner ; deuxièmement, toujours avoir une concentration extrême pour servir le Ciel ; troisièmement, garder une concentration extrême lorsqu'on côtoie le peuple ; quatrièmement, garder une concentration extrême lorsqu'on vaque à ses affaires ; cinquièmement, faire tous les efforts possibles pour préserver et cultiver [son fond originel], et examiner attentivement [son intériorité] ; sixièmement, contribuer à faire de cette attention extrême un instrument de mesure [pour nos pensées et nos actions], et faire de cette devise un aiguillon permanent [pour avoir la bonne attitude]. Pour se prémunir contre certains désirs excessifs et incontrôlables, il faut veiller à cinq choses : premièrement, se prémunir contre l'excès de sexe et d'alcool ; deuxièmement, se prémunir contre le désordre et la débauche ; troisièmement, se prémunir contre des plaisirs frivoles comme ceux de la table ou les excursions ; quatrièmement, se prémunir contre le gaspillage et le luxe inutile ; en outre, j'ai mis en tête [de cette partie] un propos général afin de récapituler les dégâts que peuvent provoquer ces quatre comportements qui doivent être surveillés.*

10. 謹言行正威儀者修身之要也。一事無其目

Veiller à ce que ses paroles et ses actes concordent scrupuleusement avec la dignité et la gravité est la règle du perfectionnement de soi. *Puisqu'il s'agit là d'une seule tâche globale, il n'y a pas de point particulier à détailler.*

¹⁹³ Nous avons décidé de légèrement surtraduire ces trois caractères (*chong* 崇 : « vénérer » ; *jing* 敬 : « esprit de sérieux », « gravité » ; *wei* 畏 : « crainte », « être sur ses gardes ») qui ne peuvent pas, à notre avis, être rendus mot pour mot. En règle générale dans notre travail, nous avons voulu privilégier une bonne compréhension de notions déjà suffisamment difficiles à saisir en raison de leur hétérogénéité avec notre système de pensée habituel, sans qu'il y ait besoin de les rendre encore plus opaques en faisant une traduction mot à mot quelque peu sibylline et cultivant un « exotisme chinois » inutile.

¹⁹⁴ Même remarque que précédemment.

11. 重妃匹. 嚴內治. 定國本. 教戚屬者. 齊家之要也. 重妃匹之目有四. 曰謹選立之道. 曰賴規儆之益. 曰明嫡媵之辨. 曰懲廢奪之失. 嚴內治之目有四. 曰宮闈內外之分. 曰宮闈預政之戒. 曰內臣忠謹之福. 曰內臣預政之禍. 定國本之目有四. 曰建立之計宜早. 曰諭教之法宜豫. 曰嫡庶之分宜辨. 曰廢奪之失宜鑒. 教戚屬之目有二. 曰外家謙謹之福. 曰外家驕溢之禍

Les principes pour « aplanir tout conflit dans sa propre maison » sont de bien faire attention au choix des épouses et concubines impériales, d'être le maître dans ses appartements privés, de définir une fois pour toutes son héritier au trône et d'éduquer la parentèle impériale. *Pour bien faire attention au choix des épouses et concubines impériales, il faut veiller à quatre choses : premièrement, être attentif à la manière de choisir et d'officialiser [les épouses], deuxièmement, prendre appui sur des règles et des règlements très détaillés¹⁹⁵ ; troisièmement, clairement établir une différence entre une épouse et une concubine, quatrièmement, punir les fautes pour conduite négligée ou indigne. Pour être maître dans ses appartements privés, il faut veiller à quatre choses : premièrement, établir une différence entre l'intérieur et l'extérieur du gynécée impérial ; deuxièmement, énoncer des règles de fonctionnement du gynécée impérial qui devront prévoir tout problème éventuel ; troisièmement, prendre conscience des bienfaits que des eunuques loyaux et fidèles peuvent apporter ; quatrièmement, prendre conscience des troubles que les eunuques peuvent éventuellement générer. Pour définir une fois pour toute son héritier au trône, il faut veiller à quatre choses : premièrement, il faut veiller le plus tôt possible à désigner officiellement le prince héritier ; deuxièmement, il faut fixer à l'avance les règles de cette proclamation ; troisièmement, il faut que la différence entre le fils aîné de l'épouse principale et les autres fils soit clairement établie ; quatrièmement, il faut [punir] de façon exemplaire les fautes pour conduite négligée ou indigne. Pour éduquer sa parentèle impériale, il faut veiller à deux choses : premièrement, prendre conscience des bienfaits que peut apporter une famille par alliance obéissante et fidèle ; deuxièmement, prendre conscience des troubles que peut générer une famille par alliance arrogante et envahissante.*

¹⁹⁵ Une traduction plus exacte, ou du moins plus littérale, de *yi* 益 serait « nombreux » et non « détaillés ». Cependant, comme nous pensons que l'augmentation quantitative dont il est question ici fait plutôt référence à une augmentation due à une plus grande précision sur les règles et règlements régissant les appartements intérieurs, nous avons préféré traduire par « détaillés ».

12. 四者之道得。則治國平天下在其中矣。每條之中。首以聖賢之明訓。參以前古之事蹟。得失之鑑。炳焉可觀。

Une fois que la Voie de ces quatre [séries de principes] sera devenue vôtre, [les étapes de] « l'ordonnement du pays » et de « la paix sous le Ciel » seront contenues en leur sein¹⁹⁶. Dans chacune de ces étapes, il est nécessaire d'étudier en premier les préceptes éclairants des Saints et des Sages, puis il faut faire suivre [cette étude par celle] des exemples laissés par les Anciens, car ce n'est que dans le miroir des succès et des échecs [du passé] que [ces préceptes] se réfléchissent avec le plus d'évidence¹⁹⁷.

13. 昔時入侍邇英。蓋嘗有志乎是。比年以來。屏居無事。迺得繙閱經傳。彙而輯之。畎畝微忠。朝思暮繹。所得惟此。祕之巾術。以俟時而獻焉。

Autrefois, lorsque j'ai commencé ma carrière de fonctionnaire, j'étais parfaitement déterminé à [suivre] les [idées de la *Grande Etude*], et lorsque, quelques années plus tard, je me suis vu écarté [de la cour]¹⁹⁸ et dépourvu d'occupation¹⁹⁹, bien qu'[enterré au fin fond] de ma campagne, je suis [fondamentalement resté] un serviteur loyal de Sa Majesté. Ainsi, de mon lever à mon coucher, j'ai sans cesse réfléchi [sur la *Grande Etude*] pour en démêler les idées, et le fruit de ce travail est ce texte que j'ai soigneusement conservé, comme enveloppé dans un linge²⁰⁰, en attendant de pouvoir vous le présenter au moment propice.

¹⁹⁶ Zhen Dexiu justifie ainsi le fait qu'il ne traite pas de ces étapes-là de la *Grande Etude* qui, à première vue, pourrait sembler les plus importantes quant il s'agit d'éduquer un souverain chargé de gouverner un empire immense. Mais, pour Zhen Dexiu, si le souverain œuvre au perfectionnement de soi, le reste des étapes énoncées dans la *Grande Etude* (« gouverner le pays », *zhiguo* 治國 et « apporter la paix sous le Ciel », *ping tianxia* 平天下) n'est finalement qu'une conséquence naturelle, un prolongement de ce travail éthique premier. Fondamentalement, il n'y a pas de solution de continuité entre le perfectionnement individuel du souverain et le gouvernement des hommes.

¹⁹⁷ Nous voyons bien ici que pour Zhen Dexiu, comme pour Zhu Xi d'ailleurs, l'étude préalable et surtout primordiale des textes canoniques, ou du moins ce qu'il convient d'en retenir (le perfectionnement de soi précède toute participation effective au fonctionnement socio-politique ; importance cruciale de la discrimination morale des désirs et du *zhengxin*) doit être complétée par une étude de l'histoire qui est un « miroir » d'*exempla*. Ainsi, l'étude des Classiques et celle de l'histoire vont de pair dans l'Etude confucéenne telle qu'elle est pensée et formalisée par Zhen Dexiu dans le *Daxue yanyi*. Nous retrouverons cette idée en Corée, comme nous le verrons dans la suite de notre travail.

¹⁹⁸ Pour plus de clarté dans ma traduction, j'ai très légèrement surtraduit l'expression *bingju* 屏居, qui signifie littéralement « vivre dans la retraite ».

¹⁹⁹ Zhen Dexiu fait ici référence à sa disgrâce et à son exil forcé, ou plutôt à son assignation à résidence dans un poste subalterne loin de la capitale et des sphères du pouvoir en raison de son intransigeance morale et doctrinale.

²⁰⁰ Il s'agit là d'une formulation métaphorique suggestive qui signifie que Zhen Dexiu a attendu le bon moment pour présenter à l'empereur ce texte qui lui tenait très à cœur. Rappelons d'ailleurs à ce propos que Zhen Dexiu avait effectivement rédigé ce texte dans le cadre de ses *Notes de lecture*, *Dushu ji* 讀書記. Cf. de Bary, *ibid.*, p.86-87.

14. 其書之指. 皆本大學. 前列二者之綱. 後分四者之目. 所以推衍大學之義也. 故題之曰大學衍義云.

Les idées de mon texte s'enracinent entièrement dans la *Grande Etude*. J'ai tout d'abord dégagé [dans mon ouvrage] deux axes principaux, puis j'ai distingué quatre axes secondaires²⁰¹ ; ce qui m'a permis d'étendre et de développer la signification de la *Grande Etude*. Voilà pourquoi j'ai intitulé [mon ouvrage] « Signification développée de la *Grande Etude* ». »

c L'accession à l'orthodoxie et le rôle de Xu Heng sous les Yuan

Nous avons vu que l'« Apprendre pour le souverain », le *dixue*, sous les Song, donnait une priorité absolue à l'éducation et à l'édification du souverain au moyen du texte de la *Grande Etude*, et de la notion de *zhengxin*, « rendre droit le cœur », qui servaient en quelque sorte de grille de lecture pour tout événement passé et présent. Cette priorité éducative va connaître son plus grand développement sous la dynastie mongole des Yuan en Chine. Le *Daxue yanyi* 大學衍義 et le *Xinjing* 心經 de Zhen Dexiu sont en effet les maillons de transmission du néo-confucianisme Cheng/Zhu entre Zhu Xi et les maîtres de Kubilai Khan (r. 1260-1294)²⁰², et donc entre Zhu Xi et les lettrés coréens. Il convient donc de rappeler l'acclimatation de ce néo-confucianisme Cheng/Zhu repensé par Zhen Dexiu sous les Yuan.

Retraçons tout d'abord le destin de la *Signification développée de la Grande Etude* sous le règne des Mongols. Dès la fin des années 1250, le *Daxue yanyi* circule dans le Nord

²⁰¹ Nous retrouvons clairement dans cette formulation les idées énoncées par Zhu Xi quant à l'analyse de l'histoire. En effet, Zhen Dexiu découpe son ouvrage, dont la matière est essentiellement, substantiellement, l'histoire, en points importants (*gang* 剛), et en points de détail (*mu* 目). Zhen Dexiu se situe donc nettement dans la filiation de Zhu Xi.

Notons également à ce propos que dans le plan de son ouvrage, Zhen Dexiu reprend à peu près à l'identique les principes énoncés par Zhu Xi dans ses « Principes de l'Académie de la Grotte du Cerf blanc » (*Baihutong shuyuan xuegui* 白鹿洞書院學規) qui sont des principes généraux d'éducation : 1) Ordre des étapes dans l'apprentissage (*weixue zhi xu* 為學之序), 2) principes pour le perfectionnement de soi (*xiushen zhi yao* 修身之要), 3) principes pour se comporter avec autrui (*chushi zhi yao* 處事之要), et 4) principes pour traiter les affaires (*jiewu zhi yao* 接物之要). Le *Daxue yanyi* de Zhen Dexiu se situe donc assez explicitement dans la lignée de Zhu Xi. Il faut toutefois remarquer que Zhen Dexiu inverse l'ordre que Zhu Xi avait donné entre les deux dernières étapes (3 et 4). Cf. de Bary, *ibid.*, p.112 et note 105 p.233 qui cite Zhu Xi, *Wenji* 74.16b-17a.

²⁰² Cf. de Bary, *ibid.*, p.35.

de la Chine, alors occupée par les Mongols. En 1260, Kubilai reçoit en audience le lettré Zhao Bi 趙璧 (1220-1276) qui lui parle de cet ouvrage. Kubilai ordonne alors à une dizaine d'étudiants mongols d'apprendre auprès de Zhao Bi les Classiques confucéens. Il demande également à ce dernier d'apprendre le mongol et de traduire le *Daxue yanyi*²⁰³. Au moment de l'accession au trône de Hai Shan (empereur Wuzong 武宗 ; r. 1307-1311) en 1308, Ayurbarwada (le futur empereur Renzong 仁宗 ; r. circa 1311-1320) ordonne la compilation, la préservation et l'édition de nombreux ouvrages chinois, dont en particulier le *Daxue yanyi*. Il demande également une nouvelle traduction de cet ouvrage en mongol et, selon le *Yuanshi* (« Histoire des Yuan »), il aurait déclaré que « la lecture du *Daxue yanyi* était amplement suffisante pour pouvoir tout gouverner sous le Ciel »²⁰⁴. C'est également Renzong qui prend l'initiative de la reconnaissance officielle du néo-confucianisme, et Xu Heng 許衡 (1209-1281), le maître de Kubilai, est dès lors vénéré à l'instar de plusieurs maîtres Song dans le Temple de Confucius à partir de 1313²⁰⁵. La même année, Renzong ordonne que soit réinstauré le système des concours mandarinaux civils, et il met les commentaires de Zhu Xi sur les Quatre Livres au programme. C'est également sous son règne qu'apparaît une nouvelle traduction du *Daxue yanyi*. En 1318, il fait d'ailleurs distribuer à ses fonctionnaires de nouvelles éditions de cette œuvre, qui présentent pour la plupart une sélection de passages jugés importants²⁰⁶. Puis en 1320, juste après l'accession au trône de Shidebala (empereur Yingzong 英宗 ; r. 1320-1323), une nouvelle traduction du *Daxue yanyi* est présentée au trône, et cette œuvre est définie comme un ouvrage indépassable sur « le moyen de gouverner grâce au perfectionnement de soi », *xiushen zhiguo* 修身治國²⁰⁷. Enfin, sous le règne de Yesun Temur (empereur Taiding 泰定 ; r. 1323-1328) – plus précisément de 1324 à 1327 –, des lettrés chinois et mongols donnent de nombreuses Leçons à la cour sur le *Daxue yanyi*²⁰⁸.

Ainsi, durant ces quelques années de la décennie 1320, le *Daxue yanyi* devient un texte incontournable, de même que l'enseignement Cheng/Zhu est érigé en doctrine officielle de l'Etat. En outre, même si le *Daxue yanyi* n'est pas dans le programme officiel des concours de recrutement, il exerce une influence considérable sur la pensée politique et philosophique de cette époque. Il joue en effet un rôle moteur dans le développement et l'interprétation de

²⁰³ Cf. de Bary, *ibid.*, p.124-125 qui cite le *Yuanshi* (« Histoire des Yuan ») 159, 3747 et le *Song Yuan xue'an*, Buyi, 81, 66a.

²⁰⁴ Cf. de Bary, *ibid.*, p.125 et note 144 p.234 où il cite le *Yuanshi* 24.536.

²⁰⁵ Cf. *Yuanshi* 24.557, cité en note 145 p.234 par de Bary, *ibid.*

²⁰⁶ Cf. *Yuanshi* 26.586, cité en note 147 p.234 par de Bary, *ibid.*

²⁰⁷ Cf. de Bary, *ibid.*, p.125 et note 148 p.234 où il cite le *Yuanshi* 27.608. De Bary traduit l'expression *xiushen zhiguo* 修身治國 par « ordering the state through self-cultivation ».

²⁰⁸ Cf. *Yuanshi* 29.644, cité en note 149 p.234 par de Bary, *ibid.*

l'école Cheng/Zhu, ainsi que sur les spéculations des lettrés-fonctionnaires qui sont responsables de l'instauration d'une nouvelle idéologie d'Etat²⁰⁹, tant en Chine qu'en Corée.

Pour mieux comprendre cette fortune de la *Signification développée de la Grande Etude* de Zhen Dexiu et du courant Cheng/Zhu sous les Yuan, il convient ici de rappeler le rôle immense de Xu Heng²¹⁰ auprès de Kubilai, l'empereur mongol à l'origine de la sinisation de la dynastie Yuan²¹¹.

Xu Heng est né dans une famille de paysans de l'actuel Henan pendant la guerre qui dévaste le Nord de la Chine au début du XIII^e siècle. En 1247, il fait la rencontre de certains lettrés qui lui font découvrir les livres du courant Cheng/Zhu, parmi lesquels Dou Mo 竇默 (1196-1280)²¹² et Yao Shu 姚樞 (1203-1280)²¹³ eurent une influence prépondérante. Yao Shu avait été gagné aux idées néo-confucéennes par Zhao Fu 趙復 (1206-1299)²¹⁴, alors que ce dernier était captif de guerre des Mongols, après s'être volontairement rendu au Nord de la Chine pour diffuser les idées néo-confucéennes. Bien qu'à l'époque Xu Heng fût déjà

²⁰⁹ Cf. de Bary, *ibid.*, p.126.

²¹⁰ Pour rédiger ce développement sur Xu Heng, nous nous sommes appuyée sur de Bary, *ibid.*, p.131-147.

²¹¹ Rappelons à ce propos que c'est Kubilai qui fait changer le nom de *menggu* 蒙古 de la dynastie mongole en *Yuan* 元 en 1271, et c'est en 1277 que Kubilai devient véritablement empereur de Chine sous le nom chinois d'empereur Shizong 世宗.

²¹² Dou Mo 竇默 (*zi* Hanqing 漢卿 ; 1196-1280) : originaire de l'actuel Hebei, médecin et fonctionnaire néo-confucéen.

²¹³ Yao Shu (*zi* Gongmao 公茂, *hao* Xuezhai 雪齋) est surtout connu pour avoir servi dans l'administration de Kubilai. Après la conquête du Nord de la Chine par les Mongols, Yao Shu rencontre Zhao Fu, alors captif de guerre, qui lui fait lire les commentaires des Quatre Livres par Zhu Xi. Yao est également célèbre pour avoir fondé avec Yang Weizhong 楊惟中 (1205/6-1260) en 1238 la célèbre Académie du Faîte Suprême, le *Taiji shuyuan* 太極書院 à Yanjing (actuelle Pékin). C'est entre les années 1241 et 1251, alors qu'il est en retraite dans la montagne Sumen 蘇門 dans l'actuelle province du Henan, que Yao Shu aurait rencontré Xu Heng et qu'il l'aurait initié au néo-confucianisme. C'est en outre grâce aux recommandations de Yao Shu que Xu Heng aurait été introduit auprès des hauts fonctionnaires de l'entourage immédiat de Kubilai. Lors de sa retraite dans la montagne Sumen, Yao Shu fait éditer la *Petite Etude*, les Quatre Livres et le *Jinsilu*. Parmi ses œuvres les plus célèbres il convient de signaler un mémoire en huit points qui prône l'application des idées de la *Grande Etude* en politique. Yao a également soutenu la conquête du Sud de la Chine par Kubilai en incitant de dernier à se rallier les populations envahies. Cf. YAO Xinzong (éd.), *Encyclopedia of Confucianism*, RoutledgeCurzon, Londres et New York, 2003, 2 vol., vol.1, p.746-747.

²¹⁴ Zhao Fu 趙復 (*zi* Renpu 仁甫, *hao* Jianghan 江漢) est considéré comme le patriarche du développement des études néo-confucéennes en Chine du Nord à partir de la conquête mongole de 1230. Avant cette période, les œuvres de Zhu Xi étaient certes connues en Chine du Nord, sous la dynastie des Jin 金 (1115-1234) ; en particulier par les lettrés Yuan Haowen 元好問 (1190-1257) et Wang Yun 王恽 (1227-1304), mais ses idées n'étaient pas très diffusées. Après la capture de Zhao Fu par les Mongols en 1235 lors de l'invasion de l'actuel Hubei, les idées de Zhu Xi se propagent plus largement en Chine du Nord. Zhao Fu aurait notamment retranscrit de mémoire les commentaires de Zhu Xi sur les Classiques lors de sa captivité. En outre, après avoir été convaincu par Yao Shu de ne pas se suicider après sa capture, Zhao Fu a enseigné et formé nombre de disciples à l'Académie du Faîte Suprême. Yang Weizhong, qui devient un haut fonctionnaire sous le règne d'Ögödei 窩闊臺 (empereur Taizong 太宗 ; r. 1229-1241) fut le protecteur de Zhao Fu à la cour mongole. Zhao Fu aurait également été très proche du futur conseiller de Kubilai, Hao Jing 郝經 (1223-1275). Cf. *Encyclopedia of Confucianism*, *ibid.*, vol.2, p.808.

considéré comme un expert du *Livre des Mutations*, il était très marqué par les commentaires de Cheng Yi sur ce Classique. Il déclare avoir eu une sorte de révélation à la lecture des Quatre Livres commentés par Zhu Xi. Xu devient peu à peu le chef intellectuel du groupe des lettrés *han* de l'entourage de Kubilai. Il est ainsi confronté au problème de l'éducation des Mongols à des méthodes gouvernementales chinoises.

Contrairement aux lettrés Song qui se préoccupaient surtout de la décadence des empereurs successifs, il s'agit pour Xu Heng de faire comprendre à des nomades l'intérêt et les rouages d'un système bureaucratique complexe. De Bary parle d'ailleurs, à propos de Xu Heng et de ses collègues chinois, d'activité de « *chinese brain trust* », c'est-à-dire de sinisation auprès des Mongols²¹⁵. Ainsi, pour siniser Kubilai, Xu Heng l'exhorte à prendre la *Grande Etude* comme guide²¹⁶, et l'encourage à instaurer un système éducatif universel. Cela donne d'ailleurs lieu à de longs débats à la cour opposant les tenants d'un système de concours de recrutement à l'ancienne qui privilégie la composition littéraire, aux partisans de Xu Heng qui souhaitent au contraire centrer le programme sur l'étude des Classiques et du néo-confucianisme. Xu Heng finit par triompher en devenant une figure majeure de la cour, estimée surtout des non-Chinois. Il devient en effet le précepteur de la famille impériale et l'éducateur des hauts fonctionnaires mongols. Dans ses Leçons à la cour, il traite de « l'Apprendre pour le souverain » de la *Grande Etude*, du *zhengxin* et des Cinq relations sociales (*wulun* 五倫)²¹⁷, en illustrant ses propos de nombreux exemples historiques²¹⁸. L'idée directrice de Xu Heng est que tout homme peut apprendre ; que tout homme peut être civilisé et donc sinisé. Dans ce vaste programme éducatif, il met ainsi l'accent sur la définition des points faibles de chacun afin d'y remédier de manière appropriée. Par exemple, dans le cas des Mongols, il considère qu'il faut développer chez eux les connaissances mathématiques et le sens des rites²¹⁹. Dans un contexte bien différent de Zhen Dexiu, Xu Heng est ainsi confronté à la question suivante : le néo-confucianisme est-il universalisable ? Pour cela,

²¹⁵ Cf. de Bary, *ibid.*, p.132-133, qui dans la note 164 p.235 se réfère en particulier à Sun Kekuan 孫克寬, *Yuandai han wenhua zhi huodong* 元代漢文化之活動 (« Activités de sinisation de la culture sous la dynastie Yuan »), Zhonghua Shuju, Taipei, 1968, p.209-212.

²¹⁶ Cf. de Bary, *ibid.*, note 168 p.235.

²¹⁷ Les *wulun* sont les cinq relations sociales suivantes : relations prince/sujet, père/fils, aîné/cadet, mari/femme et enfin, les relations entre deux amis. On en trouve la mention dans le *Mengzi* III.A.4. Ces cinq relations fondamentales et fondatrices de l'ordre social symbolisent toutes les formes de relations sociales qui pourraient en dériver ; telles que celles qui existent entre un maître et un disciple ou encore entre un officier et un soldat. Il convient de noter que les relations prince/sujet, aîné/cadet et mari/femme sont parfois aussi appelées les Trois Règles, *Sangang* 三綱. Sous les Ming, un certain Shen Yi 沈易 rédige même un *Livre des Cinq Relations*, le *Wulun shu* 五倫書 à destination des enfants.

²¹⁸ Cf. de Bary, *ibid.*, note 173 p.235 qui cite le *Yuanshi* 115.2889.

²¹⁹ De Bary cite à ce propos un mémoire écrit par un disciple de Xu Heng originaire d'Asie Centrale, Yelü Youshang 耶律有尚 (1236-1320) intitulé *Guoxue shiji* 國學事跡 en note 177 p.236.

contrairement à Zhen Dexiu, Xu Heng insiste non pas sur le perfectionnement intellectuel, mais s'intéresse plutôt au premier stade de l'apprentissage : celui de la *Petite Etude*. Xu Heng est convaincu que tout homme doit acquérir dès l'enfance un entraînement moral, en s'initiant aux rites et aux relations sociales grâce à une participation à des tâches quotidiennes matérielles au sein de la famille. Le programme de la *Petite Etude*, que Zhu Xi préconisait également avec vigueur en son temps, permet de se pénétrer du sens des rites et de poser ainsi les jalons nécessaires à une participation future à la communauté élargie²²⁰.

Xu Heng est ainsi l'auteur de nombreux manuels éducatifs. Nous citerons pour exemples le *Xiaoxue dayi* 小學大義 (« Sens général de la Petite Etude »), le *Daxue yaolüe* 大學要略 (« Principes directeurs de la Grande Etude »), le *Daxue zhijie* 大學直解 (« Comprendre la Grande Etude ») et le *Zhongyong zhijie* 中庸直解 (« Comprendre l'Invariable Milieu »)²²¹. Comme l'indiquent ces titres, il s'agit d'abrégés à visée fortement didactique. En outre, la plupart de ces ouvrages sont rédigés en chinois vernaculaire que les Mongols comprenaient, ou du moins qui pouvait être plus facilement traduit en mongol par les interprètes de cour²²².

Par ailleurs, il faut remarquer que Xu est également l'auteur d'une compilation de citations relatives à la question du perfectionnement du cœur, le *Xu Luzhai xiansheng xinfa* 許魯齋先生心法 (« Méthode du cœur de maître Xu Luzhai »)²²³. Il se situe ainsi dans la tradition d'une « école du cœur » du néo-confucianisme.

En définitive, même si Xu Heng admire et partage les idées de Zhen Dexiu, sa particularité est d'une part son insistance sur un apprentissage dès le plus jeune âge, et d'autre part, le primat du développement moral, social et affectif sur l'apprentissage plus proprement intellectuel et livresque.

Ainsi, sous les souverains mongols, le néo-confucianisme Cheng/Zhu, déjà transformé par Zhen Dexiu, connaît une nouvelle mutation avec l'apport de Xu Heng. Il retrouve peut-

²²⁰ De Bary parle d'ailleurs d'approche « populiste » et « fondamentaliste », au sens quasi-religieux, pour qualifier cette conviction de Xu Heng. Cf. de Bary, *ibid.*, p.136 : « an almost populist fundamentalism ».

²²¹ Tous ces textes se trouvent dans le recueil des oeuvres de Xu Heng, le *XuWenzhengong Yishu* 許文正公遺書, chapitres 3, 4 et 5. Cf. de Bary, *ibid.*, note 183 p.236.

²²² Cf. de Bary, *ibid.*, note 184 p.236 qui cite notamment l'article suivant: Franke Herbert, « Could Mongol Emperors Read and Write Chinese? », *Asia Major*, 1953, p.28-29.

²²³ De Bary précise que la première édition de cet ouvrage date des Ming (1522). Dans sa préface, l'éditeur Han Shiqi précise qu'il s'est fondé sur des copies manuscrites de son époque. Les exemplaires originaux de l'édition Ming se trouvent actuellement à l'Institut de Recherche en Sciences humaines de l'Université de Kyoto ainsi qu'à la Hōsabunko de Nagoya. Par ailleurs des éditions coréennes et japonaises, reprenant celle de Han Shiqi, sont aussi au Naikaku bunko de Tokyo. Cf. de Bary, *ibid.*, note 186 p.236.

être par là certaines de ses orientations originelles ; comme par exemple l'idée universaliste de l'Apprendre confucéen. A la différence de Zhen Dexiu qui est un lettré-fonctionnaire préoccupé par son rôle de conseiller du souverain, Xu Heng est avant tout un maître. Nous citerons à ce propos la phrase suivante de de Bary, qui éclaire le rôle prépondérant de Xu Heng dans l'universalisation du message néo-confucéen dans tous les pays d'Asie Orientale, et en particulier en Corée :

« In responding to th[e] challenge [of Confucian universalism], and finding the common ground between Mongols, Central Asians, and Chinese, Hsü [Xu] anticipated the future adaptation of Neo-confucianism to the Manchus, Koreans, and Japanese. Implicitly, in devising a curriculum for Mongol China, he was making himself a teacher to all of East Asia. »²²⁴

Cette adéquation entre la figure du conseiller et du maître en la personne de Xu Heng nous rappelle à nouveau que le *dixue*, l'« Apprendre pour le souverain » que les néo-confucéens préconisent, relève essentiellement d'un désir réformiste : celui d'éduquer et d'améliorer le souverain.

2 聖學, une « Etude pour devenir un Saint »

Même si l'influence de l'« Apprendre pour le souverain » sur le néo-confucianisme de l'époque des Song a été déterminante, la diffusion et la transformation des idées de Zhen Dexiu par Xu Heng sous les Yuan ont entraîné un progressif oubli des œuvres de Fan Zuyu, que Zhu Xi considérait pourtant comme un martyr de la cause néo-confucéenne, marquant ainsi son estime pour ses idées. Selon de Bary, cela expliquerait d'ailleurs que la tradition d'éducation du souverain chez les lettrés se soit peu à peu perdue par la suite dans la pratique politique en Chine²²⁵. Toutefois, pour notre description des caractéristiques du néo-confucianisme qui entre en Corée, nous devons rappeler que l'« Apprendre pour le souverain » est associé dès ses origines avec l'idée d'une « Etude pour devenir un Saint ». En

²²⁴ Cf. de Bary, *ibid.*, p.135.

²²⁵ Cf. de Bary, *ibid.*, p.94.

effet, le *dixue* se fonde sur l'idée de la perfectibilité du souverain, qui est en cela un homme comme les autres, et il se fonde sur la *Grande Etude* considérée comme « L'Enseignement des Anciens Rois ». Il s'agit donc de réformer le souverain pour qu'il devienne un nouveau Sage Roi. En cela, Zhen Dexiu et Xu Heng comme tous les confucéens en général, avaient la même ambition.

a D'un enseignement des Sages Rois à un enseignement des Sages et des Saints

Dans l'Antiquité, le confucianisme considérait la Voie des Sages Rois comme une voie politique s'appuyant sur la figure d'un souverain idéal, éthiquement supérieur aux autres hommes ; en particulier dans sa branche xunzienne. Nous retrouvons d'ailleurs cette idée dans la préface de Zhu Xi à la *Grande Etude*. Or, le constat de la rareté de la réalisation effective de cet idéal depuis l'époque même des Zhou²²⁶, a entraîné l'idée d'une dissociation éventuelle entre « Voie royale » et Voie de l'Apprendre confucéen.

Sous les Song du Sud, les néo-confucéens reprennent l'idée menciennne que « tout homme peut devenir un Yao et un Shun »²²⁷, et les frères Cheng énoncent nettement l'idée d'une dichotomie entre une Voie politique qui ne concerne que le souverain, et une Voie du perfectionnement de soi valable pour tout homme. Cette dichotomie existait certes avant l'époque des Song, notamment avec le développement de la figure de Confucius, considéré comme le Saint parmi les Saints, et comme un « souverain sans couronne » après les deux dynasties Han. Cependant, ce sont les néo-confucéens qui la mettent véritablement au premier plan de leur discours philosophique. Ils développent ainsi une problématique de la Sainteté, définie comme un projet à destination de chacun, et non plus du seul souverain. C'est plus particulièrement le cas chez Zhou Dunyi, Zhang Zai, les frères Cheng et Zhu Xi. Par ailleurs, dans l'un de ses articles, Anne Cheng montre que sous les Song, c'est l'exemple de Yan Hui,

²²⁶ Dates communément admises pour la dynastie des Zhou 周 : 1121-256 (222). Epoque des Zhou Orientaux, Xi Zhou 西周 : 1121-771 ; époque des Zhou Occidentaux, Dong Zhou 東周 : 770-256, qui se divise elle-même en période dite des Printemps et Automnes, Chunqiu 春秋 (722-481) et en période des Royaumes Combattants, Zhanguo 戰國 (403-222).

²²⁷ Cf. *Mengzi* VI.B.2 : « Jiao de Cao demande : On dit parfois que tous les hommes peuvent devenir des Yao et des Shun ; est-ce vrai ? Mencius répond : C'est exact. » / 曹交問曰：人皆可以為堯、舜，有諸？孟子曰：然。

le disciple préféré de Confucius qui sert de modèle à imiter.²²⁸ Nous passons donc de l'idéal quasi-inaccessible de Yao et Shun, ou de Confucius, à celui, plus proche de nous, de Yan Hui. Ce disciple, d'origine modeste pour ne pas dire pauvre, un peu gauche et effacé, devient le modèle pour tout un chacun, car dans une certaine mesure, il facilite le processus d'identification.

Nous pourrions proposer deux explications à ce progressif déplacement d'un « Enseignement des Sages Rois » (*sheng xian zhi xue* 聖賢之學) à un « Enseignement pour devenir un Saint » (*sheng xue* 聖學) : la première est d'ordre historique et socio-politique, alors que la seconde est plus philosophique.

Premièrement, l'époque des Song est en Chine une période de bouleversements socio-économiques importants qui voit notamment se développer la figure du lettré. En effet, suite à l'enrichissement de certaines familles – de commerçants ou de propriétaires fonciers en particulier –, ainsi qu'à un mécontentement grandissant par rapport à un système de recrutement sclérosé, une nouvelle classe sociale de rentiers provinciaux qui décident de s'adonner à l'étude se développe. L'un des phénomènes qui accompagnent cette nouvelle configuration sociale loin des sphères de la capitale et des lieux de pouvoir, est le développement exponentiel de ce qu'on appelle communément aujourd'hui les académies confucéennes, les *shuyuan* 書院²²⁹. La raison de ce développement du nombre et de l'importance sociale et éducative de ces *shuyuan* est à chercher dans le contexte politique et historique des Song. En effet, bien qu'il existât des écoles provinciales, les néo-confucéens ont cherché à développer l'éducation à l'échelle la plus petite de l'Empire. Par exemple, Cheng Hao avait demandé à l'empereur de promouvoir la sélection de candidats potentiels depuis l'échelle du comté, en passant par les écoles préfectorales jusqu'à l'Académie Impériale. Mais sa requête ne fut pas entendue en raison de l'hostilité à son endroit du réformateur Wang Anshi, qui préférait des solutions à plus court terme aux problèmes

²²⁸ Cf. Anne Cheng, « La valeur de l'exemple. Le Saint confucéen : de l'exemplarité à l'exemple », *Extrême-Orient, Extrême-occident* 19, 1997.

²²⁹ Rappelons qu'il existe également des lieux d'étude créés par les confucéens appelés *jingshe* 精舍. Si, depuis la fin des Song, on utilise fréquemment ces deux termes l'un pour l'autre, il convient cependant de savoir que ces deux termes désignent à l'origine, et en réalité, deux institutions différentes qui ont des fonctions bien distinctes. En effet, les *jingshe* sont construits sur des fonds strictement privés, et constituent des lieux de retraite destinés aux lettrés qui désirent se retirer de la vie sociale afin de se consacrer à l'étude. En revanche, les *shuyuan* sont généralement financés par des fonds semi privés et semi publics. D'ailleurs Ils bénéficient d'une donation impériale et/ou d'une inscription impériale sur leur fronton principal, gages et preuves de la protection officielle nécessaire à leur rayonnement local.

éducatifs et aux dysfonctionnements des concours de recrutement²³⁰. Notons également que, de même que Cheng Hao, Zhu Xi a cherché à renforcer le rôle des académies confucéennes, en augmentant la dimension des terres qui leur étaient octroyées, mais aussi en les dotant d'un patronage officiel. Son but était double. En effet, il s'agissait de diffuser le plus largement possible l'enseignement néo-confucéen dans l'Empire ; mais surtout de faire concurrence aux temples bouddhiques et taoïstes qui bénéficiaient de subventions et de protections impériales, et dont l'aura symbolique attiraient plus de lettrés et d'étudiants que les écoles officielles de son époque²³¹. Rappelons enfin qu'à l'époque des Song du nord, les académies confucéennes remplissaient trois fonctions principales : l'enseignement, la conservation des livres et les sacrifices rituels à Confucius et autres Saints confucéens. Or, la spécificité des académies d'un nouveau type, que l'on pourrait qualifier d'académies proprement néo-confucéennes, réside dans le développement et l'élargissement de ces fonctions traditionnelles des *shuyuan*. La meilleure illustration de cet élargissement est en effet l'action transformatrice que Zhu Xi a eue sur l'Académie de la Grotte du Cerf blanc, le *Bailutong shuyuan* 白鹿洞書院 dans les monts Lu (*Lu shan* 廬山) de l'actuelle province du Jiangxi. Cette académie devint d'ailleurs le modèle absolu pour la plupart des académies importantes qui se sont ultérieurement créées en Chine, en Corée et au Japon²³². Ainsi, ces néo-confucéens de campagne (ou du moins retirés dans les campagnes) développent les *shuyuan* de manière militante, afin de prendre le relai des instances éducatives officielles qui existaient déjà et ne remplissaient plus leur rôle éducatif, et dont l'inutilité ne faisait que renforcer les dysfonctionnements de l'Etat et les difficultés internes de l'Empire. C'est dans ces lieux éducatifs périphériques que des liens de maître à disciples se sont tissés, mais aussi que les nouvelles idées philosophiques se sont diffusées²³³.

²³⁰ Il sera en effet à l'origine du renforcement des épreuves de composition littéraire pour juger les candidats aux concours de recrutement des fonctionnaires ; ce qui ne fera que contribuer à augmenter le mécontentement des réformateurs néo-confucéens (qui considéraient que la composition littéraire seule ne permettait pas d'étudier véritablement pour servir l'Etat), ainsi que leur détermination à développer les *shuyuan* à l'échelle locale.

²³¹ Par exemple, Zhu Xi fait valoir que, à la suite des destructions des écoles et des temples au cours des combats militaires qui ravageaient la Chine à son époque, si les temples bouddhiques et taoïstes ont été reconstruits et subventionnés pour la plupart, les académies confucéennes et les écoles officielles préfectorales en revanche étaient majoritairement laissées à l'abandon et à la désolation.

²³² C'est par exemple le cas de Yi Hwang et de Yi I.

²³³ Sur les *shuyuan*, nous pouvons consulter :

- LU, Kuang-huan, « The Shu-yüan Institution Developed by Sung-Ming Neo-Confucian Philosophers », *Chinese Culture*, 9, 1968, p.102-115
- WALTON, Linda A., *Academies and Society in Southern Sung China*, University of Hawai Press, Honolulu, 1999
- CHAFFEE, John W., *The Thorny Gates of Learning in Sung China. A social history of examinations*, State University of New York Press, Albany, 1995, nouvelle édition

Donc, à côté de la figure du lettré-fonctionnaire au service de l'Etat et d'un empereur, se dessine peu à peu au cours de la dynastie Song celle du lettré-maître, chargé de perpétuer un enseignement et un idéal non seulement philosophique, mais aussi socio-politique. Notons que si certains lettrés préfèrent rester retirés, comme par exemple Cheng Yi, cela ne signifie par pour autant qu'ils se désintéressent de toute préoccupation politique, comme nous pouvons le voir dans leurs écrits ou dans leur enseignement. Nous pourrions à ce propos nous demander s'il ne s'agit pas là d'une forme de désengagement politique. En effet, la nécessité des réformes face à ces bouleversements économiques et sociaux entraîne des luttes de pouvoir et d'influence à la cour. Le mouvement des « Nouvelles lois », *xinfa* 新法 de Wang Anshi, et les âpres oppositions qu'il suscite est d'ailleurs bien représentatif des tensions politiques et inter-personnelles de l'époque. Nous pourrions donc penser que certains lettrés préféreraient rester à l'écart, voire qu'ils ne croyaient plus à l'efficacité du rôle des fonctionnaires dans la conduite de la vie politique. Toutefois, nous pourrions penser qu'une attitude de retrait, de préférence pour la spéculation philosophique est peut-être l'expression d'une volonté de survie ; pour soi-même mais aussi pour l'idéal dont on se réclame. En effet, plutôt que de s'entêter à être des fonctionnaires en des périodes néfastes, certains lettrés ont peut-être préféré se concentrer sur le moyen de transmettre coûte que coûte et de diffuser le plus largement possible l'idéal éthico-politique néo-confucéen, dans l'attente de temps meilleurs, comme il est dit dans la préface de Zhu Xi à la *Grande Etude*.

Deuxièmement, il faut se rappeler que les néo-confucéens sont des héritiers mécontents de la tendance syncrétiste prédominante sous les Tang. Ils dénoncent en effet fréquemment le brouillage des voix confucéenne, taoïste et bouddhiste ; et donc la perte d'une sorte d'identité confucéenne propre à un supposé esprit chinois originel. Des penseurs comme les frères Cheng ou Zhu Xi s'efforcent de réaffirmer, et surtout de réactualiser, le message confucéen antique qui peut sembler anachronique après des siècles de développement d'une pensée chinoise métissée ; en particulier depuis l'introduction du bouddhisme. Pour cela, il a fallu que les confucéens mènent une véritable entreprise de prosélytisme et de séduction, afin d'élargir le public susceptible d'être intéressé par leur idéal holiste. Sur le plan philosophique, l'époque de la transition des Tang aux Song est celle du développement du bouddhisme *chan*, prônant l'illumination, en particulier l'illumination subite, et des techniques de méditation. Les néo-confucéens ont ainsi voulu créer une alternative entre l'idéal universel de bouddhété,

- CHAN, Wing-tsit, « Chu Hsi and the Academies », in *Chu Hsi. Life and Thought (Ch'ien Mu Lectures 1984)*, The Chinese University Press, Hong Kong, 1987, p.163-197.

et l'idéal universel de la sainteté confucéenne. Ce dernier consiste non pas à devenir *buddha*, mais soi-même ; c'est-à-dire véritablement homme. Au lieu de chercher l'illumination et le salut personnel comme dans certaines écoles bouddhistes, les néo-confucéens proposent une sorte d'illumination confucéenne²³⁴, de conscience éclairée, qui recherche non seulement l'épanouissement personnel de chacun, mais aussi un salut collectif. Il convient de préciser que, si dans le bouddhisme Mahāyāna également, certains *bodhisattva* refusent sciemment de devenir *buddha* pour se consacrer au salut des autres êtres, dans la vision confucéenne, il s'agit d'un salut collectif *hic et nunc*, qui s'enracine et s'exprime dans la vie sociale, et donc dans la durée d'une vie humaine. S'engager dans l'étude de la sainteté confucéenne, c'est en fin de compte apprendre à devenir humain. C'est ainsi que, pour ne pas devenir complètement obsolètes, les néo-confucéens réinventent parfois la tradition et le message confucéen, en adaptant les idées anciennes à des problématiques contemporaines.

Le texte le plus célèbre de cette affirmation de la quête d'une sainteté confucéenne est sans doute la dissertation que Cheng Yi rédige probablement en 1056 sur « Ce que maître Yan aimait apprendre », le *Yanzi suohao hexue lun* 顏子所好何學論²³⁵.

Nous allons présenter ici une traduction commentée de ce texte, que nous avons découpé en paragraphes pour une plus grande facilité de lecture, afin d'illustrer et de développer quelque peu notre propos.

顏子所好何學論

« Ce que maître Yan aimait apprendre »

1. 聖人之門，其徒三千，獨稱顏子為好學。夫詩、書、六藝，三千子非不習而通也，然則顏子所獨好者，何學也？學以至聖人之道也。聖人可學而至與？曰：然。

« Parmi les trois mille disciples du Saint²³⁶, on ne peut dire que de maître Yan qu'il aimait apprendre. Si l'on considère qu'il n'y a aucun des trois mille disciples qui ne devait s'exercer

²³⁴ Les néo-confucéens utilisent en effet le même terme d'illumination ou d'éveil (*jue* 覺) que les bouddhistes ; avec certes quelques différences. Il convient cependant de noter que l'on trouve déjà ce terme dans l'Antiquité, notamment dans le *Zhuangzi*.

²³⁵ Ce texte se trouve dans le recueil des œuvres des frères Cheng, mais aussi dans le *Song Yuan xue'an* 宋元學案, *juan* 16.

pour comprendre parfaitement le *Livre des Poèmes*, le *Livre des Documents* et les Six arts, quelle était donc cette étude que seul maître Yan aimait apprendre ? C'est l'étude qui cherche à atteindre la Voie de la Sainteté. Est-ce que la Sainteté s'apprend ? Je dis que c'est le cas.

2. 學之道如何 ? 曰：天地儲精，得五行之秀者為人。其本也真而靜，其未發也五性具焉，曰仁義禮智信。形既生矣，外物觸其形而于中矣，其中動而七情出焉，曰喜怒哀懼愛惡欲。情既熾而益蕩，其性鑿矣。

En quoi consiste la Voie de l'étude ? Je dis que lorsque le Ciel et la Terre accumulent leurs essences, celui qui reçoit la fine fleur des Cinq Agents est l'homme²³⁷. A sa racine se trouvent la véracité et la quiétude ; à l'état non-manifesté²³⁸, les cinq qualités de son fond humain sont au complet et on les appelle sens de l'humanité, sens du juste, sens des rites, perspicacité et confiance²³⁹. Lorsque la forme corporelle advient et entre en contact avec la réalité extérieure, les cinq aspects de son fond sont ébranlés en leur centre, et de cette motion apparaissent les sept émotions qu'on appelle joie, colère, peur, tristesse, amour, aversion et désir. Lorsque les émotions deviennent ardentes et se donnent absolument toute licence, elles violentent le fond commun humain.

²³⁶ Sous les Song, par « Le Saint » on entend généralement Confucius.

²³⁷ Référence au passage suivant du célèbre *Diagramme du Faîte Suprême* (*Taiji tu shuo* 太極圖說) de Zhou Dunyi : « [...] Le Dao du *qian* (Ciel) se fait masculin, le Dao du *kun* (Terre) se fait féminin. Ces deux énergies en interaction engendrent et transforment les dix mille êtres. Les dix mille êtres se reproduisent et prolifèrent, et leurs transformations n'ont pas de fin. Seul l'homme, recevant le meilleur, possède la plus haute intelligence/ la part la plus subtile/mystérieuse. Une fois qu'il a pris une forme corporelle, l'esprit se développe en une conscience. Les cinq éléments de sa nature réagissent (aux choses extérieures) et se mettent en branle : ainsi apparaît la distinction entre le bon et le mauvais et se manifestent les dix mille activités humaines. » / 乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。 Remarquons ici que Cheng Yi place d'emblée la question éthique de la sainteté dans une approche cosmologique.

²³⁸ C'est une expression tirée de l'*Invariable Milieu* qui décrit l'état antérieur à toute manifestation, à tout développement du cœur en émotions. Il s'agit du moment où le cœur est pure intériorité, où il n'est pas encore entré en contact avec les choses extérieures.

²³⁹ Ce terme de *xin* 信 signifie littéralement la fidélité à la parole donnée, comme le montre sa construction graphique : un homme qui est entièrement dans sa parole (亻 + 言). Il fait référence au fait d'être digne de confiance, en particulier dans le cadre des rapports sociaux. Il pourrait aussi se traduire par « fiabilité ». Nous avons toutefois choisi de le traduire par « confiance » car, dans la suite de notre traduction, nous trouvons l'expression *xindao* 信道 : « avoir foi en son cheminement dans la Voie », « avoir confiance en son comportement et être toujours fidèle à la Voie ».

3. 是故覺者約其情使合于中，正其心，養其性，故曰性其情。愚者則不知制之，縱其情而至于邪僻，牾其性而亡之，故曰情其性。凡學之道，正其心，養其性而已。中正而誠，則聖矣。

C'est pourquoi l'homme pleinement conscient tient ses émotions afin qu'elles s'accordent avec son centre, il rend son cœur droit et il nourrit son fond humain ; voilà pourquoi on dit qu'il « assimile ses émotions à son fond humain »²⁴⁰. Quant à l'ignorant, il ne sait pas contrôler les émotions ; il leur lâche la bride au point qu'il tombe dans la déviance ; il étrangle alors son fond originel et il finit par le détruire ; voilà pourquoi on dit qu'il « assimile son fond humain à ses émotions »²⁴¹. En somme, la Voie de l'Etude consiste à rendre son cœur droit et à nourrir son fond humain²⁴² ; c'est tout ce qu'il y a à faire. Rester droit dans le milieu en étant authentique, voilà ce qu'est être un saint²⁴³.

²⁴⁰ Ce passage est difficile à traduire car le terme de *xing* 性, habituellement nominal et que nous avons traduit par « fond commun originel » ou « fond commun humain », est ici à comprendre dans un sens verbal. Il aurait peut-être été préférable de ne pas traduire cette expression (« il *xing* ses *qing* »), car la traduction en français oblige nécessairement à recourir à une sorte de périphrase pour être comprise. Toutefois, nous avons choisi de traduire par « assimiler ses émotions à son fond humain ». C'est une traduction qui, si elle n'est pas très explicite, permet néanmoins de garder quelque peu l'indétermination, la concision et l'économie de la formulation chinoise en trois caractères : *xing qi qing* 性其情. Cheng Yi joue ici avec ces termes de *xing* 性 et de *qing* 情 car, les « émotions [é-motions] » (*qing* 情) sont une extension, un développement, une sorte de manifestation de croissance – au sens quasi organique – qui est le produit de la « motion » du « fond humain » (*xing* 性). Il n'y a pas de réelle solution de continuité entre ces deux choses, mais elles sont tout de même différentes. Selon les dires de Cheng Yi, si les émotions sont trop envahissantes, elles « étranglent » le fond humain qui, alors, disparaît. Donc « *xing qi qing* 性其情 » pourrait vouloir dire « il rend ses émotions aussi pures/aussi bonnes que son fond humain ». Cela signifie que dans ces émotions, il n'y a rien de foncièrement différent du fond humain, que fond humain et émotions coïncident parfaitement, et qu'il n'a pas de déviance, de différence, de déséquilibre.

²⁴¹ Il s'agit de la même difficulté que précédemment, le terme de *qing* 情 est ici verbal. Cela signifie à peu près : « il submerge/annihile son fond humain par ses émotions qui sont trop envahissantes » ; « il n'a plus que des émotions et il n'a plus de fond humain ».

²⁴² Cf. *Mengzi* VII.A.1 : « Celui qui va jusqu'au bout de son cœur connaît son fond humain ; savoir son fond humain c'est connaître le Ciel. Préserver son cœur et nourrir son fond humain, ce sont les moyens de servir le Ciel. » / 盡其心者知其性，知其性則知天矣。存其心養其性所以事天也。

²⁴³ Référence aux idées énoncées par Zhou Dunyi, notamment dans son *Tongshu* 通書 (« Livre qui permet de comprendre les Mutations »).

4. 君子之學，必先明諸心，知所養，然後力行以求至，所謂自明而誠也。故學必盡其心，盡其心則知其性。知其性，反而誠之，聖人也。故洪范曰：思曰睿，睿作聖。誠之之道，在乎信道篤。信道篤則行之果，行之果則守之固，仁義忠信不離乎心，造次必于是，顛沛必于是，出處語默必于是。久而弗失，則居之安，動容周旋中禮，而邪僻之心無自生矣。

Pour un homme de bien, l'étude consiste avant tout à éclairer les choses dans son cœur ; et une fois qu'il sait ce qui nourrit son fond humain²⁴⁴, il doit mettre toutes ses forces à atteindre le but. C'est ce qu'on appelle « s'éclairer soi-même pour être en parfaite adéquation »²⁴⁵. C'est pourquoi l'étude doit consister à aller jusqu'au bout de son cœur car lorsqu'on va jusqu'au bout de son cœur, on connaît son fond humain originel, et lorsqu'on connaît son fond humain originel²⁴⁶, on peut y faire retour²⁴⁷, et enfin, rendre ses pensées authentiques. Alors, on est un Saint. Voilà pourquoi la *Grande Règle* dit : « penser, c'est être pénétrant ; être pénétrant, c'est ce qui fait le Saint »²⁴⁸. La Voie qui consiste à rendre ses pensées authentiques réside dans le sérieux de son engagement dans la Voie. Lorsqu'on est sérieux dans son engagement dans la Voie, le cheminement porte ses fruits ; lorsque ce cheminement dans la Voie porte ses fruits, on peut s'y tenir avec fermeté. Alors, on ne se départ pas en notre cœur du sens de l'humain, du sens du juste, de la fidélité à soi-même et de la confiance. Qu'on soit dans l'urgence, on ne s'en départ pas ; qu'on soit dans l'adversité, on ne s'en départ pas²⁴⁹ ; qu'on entre, qu'on sorte, qu'on parle ou qu'on se taise, on ne s'en départ pas²⁵⁰.

²⁴⁴ Cela signifie « savoir ce qui est bon pour soi », pour son fond originel humain. Cf. l'expression mencienne du *yang xing* 養性 de la note précédente.

²⁴⁵ Cf. l'*Invariable Milieu* 21. L'authenticité parfaite, l'adéquation parfaite, le *cheng* 誠 est le propre du Saint comme l'a énoncé Zhou Dunyi dans le *Tongshu* 通書.

²⁴⁶ Il s'agit d'une citation du passage de Mencius que nous avons mentionné plus haut en note.

²⁴⁷ Cf. Ce terme de *fan* 反 rappelle un passage du *Mengzi* VII.B.33 que Cheng Yi cite d'ailleurs explicitement plus loin.

²⁴⁸ Dans le texte original, qui se trouve dans le *Livre des Documents*, l'expression est la suivante : « penser, c'est être pénétrant ; être pénétrant, c'est être un Saint. » / 思曰睿，睿曰聖. Cheng Yi a ainsi légèrement modifié la citation ; peut-être pour accentuer l'idée que le Saint « se fait », qu'il est le produit d'un effort conscient particulier.

²⁴⁹ Cf. *Entretiens* 4.5 : « Le Maître dit : Honneurs et richesses sont ce que l'homme désire le plus au monde, et pourtant mieux vaut y renoncer que s'écarter de la Voie. Humilité et pauvreté sont ce que l'homme fuit le plus au monde, et pourtant mieux vaut les accepter que s'écarter de la Voie. L'homme de bien qui se départ du *ren* n'est plus digne de ce nom : l'homme de bien est celui qui ne s'en départ même pas le temps d'un repas, qu'il se trouve pressé ou ballotté par les événements. » (traduction Anne Cheng, *Entretiens de Confucius, op.cit.*, p.44) / 子曰：「富與貴，是人之所欲也；不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之惡也；不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名。君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」

Si l'on ne perd pas de vue ses exigences à long terme, on finira par se sentir à l'aise dans la Voie. Lorsque tous nos mouvements, dans notre expression ou dans une quelconque action du corps, tombent juste dans le rite²⁵¹, le cœur ne pourra plus dévier de lui-même.

5. 故顏子所事，則曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。仲尼稱之，則曰：得一善則拳拳服膺，而弗失之矣，又曰：不遷怒，不貳過，有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。此其好之篤，學之之道也。視聽言動皆禮矣，所異于聖人者；聖人則不思而得，不勉而中，從容中道；。顏子則必思而後得，必勉而後中。故曰：顏子之與聖人，相去一息。

C'est pourquoi ce que maître Yan aimait apprendre s'exprime ainsi : « Ce qui est contraire au rituel, je ne le regarde pas. Ce qui est contraire au rituel, je ne l'écoute pas. Ce qui est contraire au rituel, je n'en parle pas. Ce qui est contraire au rituel, je ne le fais pas »²⁵². Confucius admirait Yan Hui ; il a dit : « Dès qu'il parvenait ne serait-ce qu'à une seule bonne chose, il la gardait enfouie en son intérieur avec fermeté et ne la perdait plus »²⁵³. Il a également dit : « Il n'aimait pas défouler sa colère sur les autres, et il ne commettait jamais deux fois la même faute²⁵⁴ ». « S'il lui arrivait de faire quelque chose qui n'était pas bon sans même le savoir, une fois qu'il en prenait conscience, il ne le refaisait pas²⁵⁵ ». Cela nous

²⁵⁰ Ces idées de tension, d'attention permanente à accorder à son cœur (*bu li hu xin* 不離乎心 ; *xin dao du* 信道篤) rappellent la notion de « rester dans le recueillement, la gravité », *ju jing* 居敬 qui est sans cesse mise en avant par les néo-confucéens.

²⁵¹ Cf. *Mengzi* VII.B.33 : « Lorsque tous nos mouvements, dans notre expression ou dans quelconque action du corps, tombent juste dans le rite, c'est le stade ultime de la parfaite vertu. Lorsqu'on pleure les morts, cela doit être en raison d'un (véritable) chagrin et non (pour plaire) aux vivants. Lorsqu'on recherche la vertu, il faut que cela soit une quête désintéressée et non mue par un désir de récompense. Dans nos propos, nous devons être (tout simplement) sincères et non (désirer être) dans le droit chemin. » / 動容周旋中禮者，盛德之至也。哭死而哀，非為生者也，經德不回，非以干祿也。言語必信，非以正行也

²⁵² Cf. *Entretiens* 12.1 : « Qu'est-ce que le *ren* ? Yan Hui pose la question au Maître, qui lui répond : L'homme de *ren* est celui qui fait effort sur lui-même pour revenir au rituel ; quiconque s'en montrerait capable, ne serait-ce qu'une journée, verrait le peuple entier honorer son *ren*. N'est-ce pas de soi-même, et non des autres, qu'il faut en attendre l'accomplissement ? Yan Hui : Pourriez-vous m'indiquer la démarche à suivre ? Le Maître : Ce qui est contraire au rituel, ne le regarde pas, ne l'écoute pas ; ce qui est contraire au rituel, n'en parle pas et, à plus forte raison, n'y commets pas tes actions. Yan Hui : Je ne suis guère intelligent, mais je ferai de mon mieux pour appliquer ce précepte. » (traduction Anne Cheng, *Entretiens de Confucius, op.cit.*, p.95) / 顏淵問仁。子曰：克己復禮，為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由仁乎哉？顏淵曰：請問其目？子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。顏淵曰：回雖不敏，請事斯語矣！

²⁵³ Cf. *Invariable Milieu*.

²⁵⁴ Cf. *Entretiens* 6.2 : « Le duc Ai demande au Maître lequel de ses disciples est le plus soucieux de s'éduquer. Le Maître répond : Il y avait bien Yan Hui. Quand il lui arrivait de s'emporter il s'en prenait à lui-même et ne commettait jamais deux fois la même faute. Mais le Ciel a voulu qu'il mourût jeune. A présent, je ne vois plus personne qui puisse l'égaliser. » (traduction Anne Cheng, *ibid.*, p.55) / 哀公問：弟子孰為好學？孔子對曰：有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學者也。

²⁵⁵ Cf. *Livre des Mutations, Xici*.

montre à quel point maître Yan mettait du sérieux dans son ardeur à étudier et que c'était là la Voie de l'étude ; chez lui, la vue, l'ouïe, la parole et les actions, tout était conforme aux rites. Ce qui le différencie du Saint est que le Saint comprend sans avoir à y penser, qu'il tombe juste sans avoir à faire d'effort et qu'il est parfaitement à son aise en étant au centre de la Voie ; contrairement à maître Yan, qui devait penser pour comprendre et qui devait faire des efforts pour tomber juste. C'est pourquoi il est dit que, entre maître Yan et le Saint, il ne s'en fallait que d'un seul souffle.

6. 孟子曰：充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。顏子之德，可謂充實而有光輝矣；所未至者，守之也，非化之也。以其好學之心，假之以年，則不日而化矣。故仲尼曰：不幸短命死矣！蓋傷其不得至于聖人也。所謂化之者，入于神而自然，不思而得，不勉而中之謂也，孔子曰：七十而從心所欲，不踰矩是也。

Mencius dit : « Celui qui est pleinement rempli de bon qui rayonne de tout son éclat, c'est ce qu'on appelle un grand homme. Lorsque ce grand homme a une action transformatrice, c'est ce qu'on appelle un Saint. Lorsque le Saint dépasse notre entendement, c'est ce qu'on appelle un homme quintessentiel »²⁵⁶. La vertu de maître Yan correspond à ce qu'on appelle « être pleinement rempli de bon qui rayonne de tout son éclat ». Ce à quoi il n'était pas encore parvenu, c'était à tenir fermement la Voie et non pas à avoir une action transformatrice. En lui supposant quelques années de plus, en peu de temps il aurait eu cette action transformatrice. C'est pourquoi, Confucius a dit : « Par malheur, le Ciel a voulu qu'il mourût jeune »²⁵⁷. En effet, ce dernier était affligé que maître Yan n'ait pas eu le temps d'atteindre le stade du Saint. Ce qu'on appelle « avoir une action transformatrice », c'est lorsqu'on est en osmose avec le monde de manière parfaitement spontanée, qu'on comprend sans même avoir à y penser, et qu'on tombe juste sans avoir à faire d'effort. Quand Confucius déclare : « A soixante dix ans,

²⁵⁶ Cf. *Mengzi* VII.B.25 : « Haosheng Buhai demande : « Quelle sorte d'homme était maître Yuezheng ? » Mencius lui répond : « C'était un homme bon, un homme de confiance. » « Qu'appellez-vous un homme bon ? Qu'appellez-vous un homme digne de confiance ? ». « J'appelle un homme bon celui qui commande aux désirs et j'appelle un homme de confiance celui dont la bonté est une part de lui-même. Celui qui est rempli de bonté est un homme beau. Celui qui est pleinement rempli d'une bonté qui irradie de tout son éclat est un homme grand. L'homme grand qui a une action transformatrice est appelé saint. Le saint que l'on ne peut comprendre, c'est ce qu'on appelle un homme quintessentiel. Maître Yuezheng se situe entre les deux premiers termes et en dessous des quatre suivantes. » / 浩生不害問曰：樂正子，何人也？孟子曰：善人也，信人也。何謂善？何謂信？曰：可欲之謂善。有諸己之謂信。充實之為美。充實而光輝之謂大。大而化之之謂聖。聖而不可知之謂神。樂正子，二之中，四之下也。

²⁵⁷ Il s'agit d'une citation du passage que nous avons rappelé précédemment.

je me conformais aux désirs de mon cœur sans pour autant transgresser aucune règle »²⁵⁸, c'est cela qu'il voulait dire.

7. 或曰：聖人，生而知之者也。今謂可學而至，其有稽乎？曰：然。孟子曰：『堯、舜，性之也；湯、武，反之也。性之者，生而知之者也；反之者，學而知之者也。又曰：孔子則生而知也，孟子則學而知也。後人不達，以謂聖本生知，非學可至，而為學之道遂失。不求諸己而求諸外，以博聞強記、巧文麗辭為工，榮華其言，鮮有至于道者，則今之學與顏子所好異也。』

La question était : « Etre un Saint, c'est connaître dès la naissance. Est-ce alors fondé de dire de nos jours que la sainteté peut être obtenue par l'étude ? ». Ma réponse est la suivante. Oui, ça l'est. Mencius a dit : « Yao et Shun sont tels qu'ils sont de par leur fond originel. Tang et Wu sont tels qu'ils sont car ils ont fait retour à leur fond originel. »²⁵⁹. « Etre tels qu'ils sont de par leur fond originel » signifie que dès la naissance, ils avaient conscience de leur fond originel et « être tels qu'ils sont car ils ont fait retour à leur fond originel » signifie que c'est par l'étude qu'ils ont appris à connaître leur fond originel. J'ajouterai que Confucius connaissait dès la naissance, alors que Mencius n'a su qu'après avoir étudié, et ses successeurs n'y sont pas parvenus car ils pensaient que la sainteté était une connaissance innée et qu'elle ne pouvait pas s'apprendre. C'est ainsi que la Voie de l'étude fut par la suite perdue. On n'a alors plus rien exigé de soi-même, en attendant tout des autres²⁶⁰. On n'a travaillé qu'à l'érudition et à la récitation ; à l'embellissement de la lettre et à la joliesse de l'expression. Peu de ces hommes-là, occupés à fleurir leurs propos, sont parvenus jusqu'à la Voie. Voilà pourquoi l'étude aujourd'hui diffère de celle que maître Yan aimait. »

Nous voyons dans ce texte que Cheng Yi fait appel à la figure de Yan Hui, qu'il présente non pas comme une sorte de « Saint de naissance », mais plutôt comme un « Saint en

²⁵⁸ Cf. *Entretiens* 2.4 : « Le Maître dit : A quinze ans, je résolus d'apprendre. A trente ans, je m'affermis dans la Voie. A quarante ans, je n'éprouvais plus aucun doute. A cinquante ans, je connaissais les décrets du Ciel. A soixante ans, j'avais un discernement parfait. A soixante-dix ans, j'agissais en toute liberté, sans pour autant transgresser aucune règle. » (Cf. Anne Cheng, *ibid.*, p.33) / 子曰：吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。

²⁵⁹ Cf. *Mengzi* VII.B.33.

²⁶⁰ Cf. *Entretiens* 15.20 : « Le Maître dit : L'homme de bien exige tout de lui-même, l'homme de peu attend tout des autres. » (Cf. Anne Cheng, *ibid.*, p. 124) / 子曰：君子求諸己；小人求諸人 mais aussi le passage du *Mengzi* VII.B.25 que nous avons traduit dans une note précédente : « (...) j'appelle un homme de confiance celui dont la bonté est une part de lui-même » / 有諸己之謂信

puissance », ou « un Saint en devenir ». C'est un homme en plein cheminement dans la Voie, dans l'Etude au sens confucéen. Nous trouvons l'idée qu'Anne Cheng énonce dans son article sur la question de l'exemplarité dans le confucianisme : Yan Hui constitue l'exemple-type à imiter pour les néo-confucéens, dans le sens où ce qui est à imiter, c'est son exigence infinie, son geste. En effet, ce dernier constitue un intermédiaire, une médiation entre l'homme du commun et le Saint. La question de la sainteté chez les néo-confucéens s'énonce ainsi en termes de Voie, de cheminement, et non d'un objectif idéal et précis à atteindre. Ce qui est important, c'est la démarche, la marche. A partir de cette idée principale, nous pouvons dégager trois axes de réflexion dans cette dissertation de Cheng Yi.

Tout d'abord, Cheng Yi, comme tous les néo-confucéens, insiste sur l'idée d'un effort constant à fournir. La quête de la sainteté confucéenne consiste, pour la majorité des hommes, en un retour à ce qui est commun à tous, le fond originel commun, ainsi qu'en une acquisition progressive d'une conscience de sa nature profonde d'être humain. Cette connaissance qui est un « retour à soi », à la racine, au fond originel commun (et non un « retour sur soi » ; le soi étant entendu ici comme perfectibilité à la fois individuelle mais aussi générique de tout homme), ne s'obtient qu'au prix d'efforts incessants, arrachés à soi-même (le soi égoïste ici ; *si 私*) grâce à des dispositions particulières de son cœur : le sérieux (en général *jing 敬* dans la rhétorique confucéenne ; ici *du 篤*) et la capacité de connaître, d'apprendre.

Les rites sont d'ailleurs l'expression de cet entraînement perpétuel de soi ; ils constituent un moyen d'acquérir cette endurance indispensable au cheminement dans la Voie. Nous retrouvons ici la marque de la problématique obsédante du néo-confucianisme, celle qui est énoncée dans la *Grande Etude* à propos du *zhengxin* (« le perfectionnement de soi réside dans le fait de rendre droit son cœur ») : « En somme, la Voie de l'Etude consiste à rendre son cœur droit et à nourrir son fond humain ; c'est tout ce qu'il y a à faire. » (paragraphe 3).

Le *zhengxin* est défini par Cheng Yi comme un contrôle des émotions, comme le moyen d'éviter les déviations, et comme l'essence même de cette perfectibilité inscrite en nous et que nous devons, nous, hommes du commun et petits Yan Hui en puissance, reconquérir avec effort, détermination et persévérance.

Ensuite, à travers l'exemple même de Yan Hui, qui meurt prématurément, Cheng Yi souligne la fragilité de cette quête humaine, de cette démarche. L'homme n'est pas tout puissant et en cela, les néo-confucéens, sans doute influencés par la vision relativement

pessimiste de la condition humaine du bouddhisme, ne font plus preuve de l'optimisme foncier qui caractérisait le confucianisme antique.

Parallèlement à l'idée d'effort et d'endurance en effet, les néo-confucéens sont préoccupés par l'idée de la précarité humaine. Leur insistance sur le contrôle et le tri des émotions, leur peur des déviations et plus généralement, leurs spéculations sur le surgissement du mauvais chez l'homme, sont symptomatiques de cette angoisse diffuse, de cette peur permanente de faillir. C'est d'ailleurs pour cela que de Bary parle souvent dans ses ouvrages de « rigorisme » néo-confucéen. Yan Hui meurt avant d'avoir pu franchir toutes les étapes de son cheminement personnel dans la Voie. C'est une question de *fatum* (*buxing* 不幸), de *ming* 命 : son lot de vie à la naissance était trop « court » (*duan* 短 ; paragraphe 6), et personne n'y pouvait rien.

Comme dans la préface de Zhu Xi, certaines limites à la perfectibilité individuelle sont ainsi fixées par le Ciel. Si cette constatation permet notamment aux confucéens d'expliquer les inégalités objectives entre les hommes, elle permet également de souligner à nouveau l'idée que ce n'est pas la réussite qui est compte, mais bien le cheminement, la quête.

Enfin, Cheng Yi traite malgré cela du plaisir du cheminement. En effet, la question de départ est « quelle est l'étude qu'aimait Yan Hui ? ». Dans la description que Cheng Yi fait de la progressive transformation de soi à travers la quête de la sainteté, il précise qu'à un certain stade du cheminement et de l'effort apparaît le plaisir : précisément celui de se trouver dans la Voie. En effet, il dit qu'on se sent à l'aise d'habiter la Voie ; qu'on s'y sent chez soi (paragraphe 5). Nous trouvons d'ailleurs aussi cette idée de plaisir et de contentement chez Confucius et Mencius.

Ainsi, même si le processus de perfectionnement de soi est un effort à fournir, il reste un épanouissement de la personne humaine qui procure un sentiment de plénitude d'être soi. Cette remarque est très importante, car elle signifie que le message confucéen reste avant tout une Voie de l'accomplissement de l'humanité et de l'avènement de la Grande Paix, de l'harmonie universelle. Il ne s'agit pas d'obtenir le salut et de dépasser la condition humaine comme dans le bouddhisme, mais bien au contraire, d'être heureux de sa condition d'homme car cela ouvre la perspective réjouissante d'une quête à long terme qui donne sens à l'humanité toute entière ; autrement dit, celle d'une perfectibilité infinie et d'une joie d'être enfin soi-même.

La dissertation de Cheng Yi, qui dès son époque, constitue un petit événement dans la sphère intellectuelle contemporaine²⁶¹ postule ainsi que la Sainteté peut – et même doit, pour la majorité des hommes – s'apprendre. Cheng Yi insiste donc sur la nécessité d'un effort incessant à fournir pour avancer et rester sur le droit chemin. Il précise par là le caractère faillible de l'homme. Cependant, il affirme en même temps que, si le chemin est difficile à parcourir, il offre néanmoins du plaisir et du contentement. Face au bouddhisme et à l'idée d'illumination individuelle, il oppose ainsi un certain « souci de soi », entendu comme un « souci de son humanité profonde », qui s'accompagne de l'idée d'un accomplissement de toute l'humanité à travers le perfectionnement de tous et de chacun.

Or, une question se pose, que Cheng Yi n'aborde pas explicitement dans sa dissertation. C'est celle de la détermination à étudier. En effet, postuler que la sainteté peut s'apprendre, de surcroît par tous, ne conditionne pas une adhésion immédiate à cet ambitieux projet qui, même s'il promet de la joie, est décrit comme un chemin de longue haleine et parsemé d'embûches.

Il faut donc rappeler à présent un dernier aspect du néo-confucianisme, considéré sous un angle politique au sens large : l'aspect volontariste, voire rigoriste, qui conduit à l'orthodoxie.

b Entre universalisme et désir d'orthodoxie : le souci de *zi de* 自得

La Voie n'existe et ne se pense qu'à travers ses actualisations en des cheminements singuliers, comme on le voit dans le recours à la figure de Yan Hui. La Voie est cheminement, et donc elle est à la fois une et multiple. Chacun a sa propre manière de cheminer, ses propres atouts et ses propres faiblesses comme l'avait déjà souligné Confucius dans les *Entretiens*. Le but étant que chacun entreprenne ce cheminement afin de mouvoir l'humanité toute entière dans la même direction, chaque homme a une responsabilité et même un devoir de perfectionnement. Cette responsabilité engage non seulement sa propre personne mais aussi sa famille, son pays et même le cosmos tout entier selon la *Grande Etude*. Voilà pourquoi le

²⁶¹ Nous en avons déjà parlé dans la note biographique concernant Cheng Yi au début de cette partie de notre travail. Cet essai fut corrigé par Hu Yuan, professeur à l'Académie Impériale. Très impressionné, ce dernier demande à avoir un entretien avec Cheng Yi, alors âgé d'une vingtaine d'années et il lui obtient un poste.

néo-confucianisme se caractérise également par le souci du *zi de* 自得, de ce que l'on pourrait traduire par « l'obtenir en soi-même, spontanément ».

Cette expression peut avoir plusieurs sens. Premièrement, elle fait référence au fait de parvenir au but fixé (idée de *de* 得) – qui peut être la compréhension, ou la Voie –, par soi-même et en soi-même (*zi* 自). Deuxièmement, elle signifie « parvenir aisément, naturellement ou spontanément à un but » (idée de *zi* 自 comme dans l'expression *ziran* 自然, fréquemment traduite par « de soi-même ainsi » ou « naturellement »). Cette expression, que l'on trouve pour la première fois dans l'*Invariable Milieu* – certes dans un sens un peu différent –²⁶² est généralement comprise par Zhu Xi dans son acception d'« obtenir aisément, spontanément quelque chose en soi-même »²⁶³. Il l'utilise fréquemment à propos de la bonne manière de lire les textes canoniques. En effet, il s'agit selon lui, d'« obtenir par soi-même et en soi-même spontanément » le cœur des Anciens qui est enfoui dans leurs textes.

Pour que chacun se mette dans la Voie, il faut donc que chacun trouve la bonne direction, la bonne voie. De plus, il faut également comprendre cette expression de *zi de* 自得 comme un *de yu xin* 得於心, un « obtenir spontanément en son cœur et par son cœur »,

²⁶² Cf. *Zhongyong* 14 : « L'homme de bien ne se conduit qu'en fonction de sa situation, et il n'aspire pas à aller au-delà de sa position. Dans la richesse et l'opulence, il se conduit comme un homme vivant dans la richesse et l'opulence. Dans la pauvreté et le dénuement, il se conduit comme un homme vivant dans la pauvreté et le dénuement. Dans une contrée barbare et sauvage, il se conduit comme un homme de contrée barbare et sauvage. Dans l'adversité et les difficultés, il se conduit comme un homme qui affronte l'adversité et les difficultés. Il n'y a aucune situation où l'homme de bien **ne reste pas totalement fidèle à ce qu'il est lui-même.** » / 君子素其位而行，不願乎其外。素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難；君子無入而不自得焉。

Deux traductions en anglais traduisent cette expression par « self-possessed ». Cf. AMES Roger T. and HALL David L., *Focusing the Familiar. A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001 ; et PLAKS Andrew, *Ta hsüeh and Chung Yung (The Highest order of Cultivation and On the Practice of the Mean)*, Penguin Books, Londres, 2003, p. 32.

²⁶³ Cf. CHAN Wing-tsit, *Reflections on Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology compiled by Chu His and Lü Tsu-ch'ien*, Columbia University Press, New York, 1967, note 110 p. 58 : « As Utsunomiya Ton'an has pointed out (*Gōtō kinshi roku*, 2:29a), there are two interpretations of *tzu-te*: "to obtain in a natural way", that is, with ease and spontaneity, and "to find it oneself". Chu His has interpreted it in the former sense (*Chu Tzu yü-lei*, 95:36b), and most commentators have followed him. »

En outre, dans ses notes à la traduction de l'*Invariable Milieu*, Andrew Plaks explique ainsi cette expression de *zi de* : « The contemporary English expression 'self-possession' comes remarkably close to the literal sense of this Chinese term *tzu-te* [*zi de*] 自得, with the important difference that what is 'possessed' here refers not to the social graces but to the essential components of one's moral character. In later contexts of Chinese 'literati' culture, where ideals of personal authenticity may sometimes loom larger than moral commitment, the term is frequently translated as 'self-containment'. The term thus serves as a suggestive analogue for the notions of 'integral wholeness' and 'full realization of one's nature' that become the prime focus in the concluding sections of the treatise. » Cf. Andrew Plaks, *ibid.*, p.88.

Nous avons suivi ici l'opinion de Chan Wing-tsit car il cite ses sources, contrairement à Andrew Plaks qui reste assez évasif sur ce point.

comme le précise Mencius et comme le soutient Zhu Xi. Cette idée est essentielle pour les confucéens, car cette obtention individuelle va de pair avec l'engagement pleinement conscient et volontaire dans la Voie : le *zi ren yu dao* 自任於道 (« s'engager dans la Voie », « se donner pour mission, pour tâche, d'être dans la Voie », « faire de la Voie son métier ») qu'évoque aussi Mencius. Cet engagement conditionne en effet la participation efficiente aux affaires relevant de la collectivité. Cet « obtenir individuel » ne se conçoit que dans la relation à autrui, et au monde extérieur.

Pour les néo-confucéens, tout le monde peut, et surtout doit aller au bout de ses propres capacités. Voilà pourquoi ils veulent renouer avec l'idéal – de la réalité duquel on peut certes douter – de l'éducation pour tous de l'Antiquité. L'enjeu fondamental est l'engagement de tous les hommes dans le projet confucéen, ainsi que la réforme des mœurs et de la société de leur époque. En effet, les néo-confucéens jugent les mœurs perverses par l'influence du bouddhisme et du taoïsme qui, selon eux, sont responsables d'un esprit ambiant délétère, égoïste et surtout irresponsable. Ainsi, la question de la sainteté universelle, qui se fonde sur la prescription de « l'obtenir spontanément en soi-même », du *zi de* valable pour tout un chacun, est paradoxalement unie à celle d'orthodoxie.

Rappelons tout d'abord que, selon Zhu Xi qui, comme nous l'avons vu, augmente le texte de la *Grande Etude* d'un commentaire sur « l'examen des choses et l'extension de la connaissance », la première chose à entreprendre dans le perfectionnement de soi, est d'étendre et d'obtenir la connaissance. Cette connaissance consiste, non pas en un résultat d'une démarche objective et scientifique, d'un apprentissage purement livresque et théorique, ou même d'une accumulation d'un contenu de savoir, mais plutôt en une recherche subjective du Principe structurant de toute chose, le *Li* 理. Nous pourrions d'ailleurs comprendre ce *Li* comme une sorte de Raison inhérente de toute chose, de tout être. Le *Li* est au fondement de toute chose, et il se trouve notamment en l'homme : plus précisément, il est inscrit dans son fond originel et il est donc dans son cœur. Chaque homme a donc fondamentalement la capacité de comprendre le *Li* de toute chose grâce à son propre *Li*.²⁶⁴ La compréhension qui en découle permet alors à l'homme d'accéder à une sorte de conscience universelle, et de passer aux étapes suivantes du perfectionnement de soi. Cette compréhension est une

²⁶⁴ Nous remarquerons que cela rappelle l'idée bouddhiste que la nature de Bouddha est en chacun de nous ; ce qui nous permet de noter à nouveau que les néo-confucéens reprennent des problématiques contemporaines dans leur relecture du confucianisme antique. Nous développerons notre explication de cette notion de *Li* dans la suite de notre travail.

« obtention personnelle et singulière », un *zi de* 自得. Cette conviction de Zhu Xi est cruciale dans le développement de la pensée néo-confucéenne. En effet, « l’obtenir en soi-même et par soi-même », considéré comme une sorte de résonance, de reconnaissance intime entre son *Li* intérieur et individuel, avec le *Li* extérieur et universel, revient à dire que chacun de nous est apte à comprendre. La conséquence la plus importante de cette idée est qu’elle ouvre la voie à une interprétation personnelle et innovante de la tradition, à une réappropriation de la tradition.

Zhu Xi considère d’ailleurs que le *Li* se trouve en toute chose et en particulier dans les Classiques. Il encourage ainsi ses élèves à les lire, non pas en s’appuyant aveuglément sur les exégèses existantes, mais plutôt en cherchant à « obtenir en leur cœur » le sens profond et caché que les Anciens ont inscrit dans les textes, grâce aux commentaires existants considérés comme des aides secondaires, et non comme des interprétations définitives et fixes. La lecture et l’interprétation personnelle sont ainsi parfaitement légitimées dans une telle conception de l’acquisition de la connaissance. Il convient aussi de préciser que Zhu Xi encourageait ses élèves à lire des auteurs hétérodoxes anciens et contemporains, tels que Xunzi, Yang Xiong, Wang Chong²⁶⁵, Han Feizi²⁶⁶, Laozi, Zhuangzi, Wang Anshi et Su Shi²⁶⁷, afin d’apprendre à

²⁶⁵ Wang Chong 王充 (*zi* Zhongren 仲任 ; *circa* 27-96) : lettré Han, il est surtout connu pour ses *Essais critiques*, *Lunheng* 論衡 qui sont une compilation de ses divers essais critiques sur la pensée et les coutumes chinoises et qui constituent une source intéressante de commentaires originaux et parfois incisifs sur les penseurs de l’Antiquité. D’après la courte biographie qui lui est consacrée dans l’*Histoire des Han Postérieurs*, *Houhanshu* 後漢書, il serait originaire d’une famille pauvre de Shangyu 上虞 dans le Kuaiji 會稽 (situé dans l’actuelle province du Zhejiang). Il est connu pour sa grande piété filiale dans son enfance, et pour s’être formé seul, en lisant et mémorisant des ouvrages exposés sur les étals de marché. Il a étudié au Taixue, et a été l’élève du fonctionnaire et historien Ban Biao 班彪 (3-54). Il serait ensuite retourné dans sa région d’origine pour enseigner et occuper quelques postes subalternes dans l’administration locale. Objet de disgrâce pour ses idées politiques, il aurait fini sa vie rongé par la maladie et dans un total isolement. Il serait également l’auteur d’un *Nourrir son fond vital originel*, *Yangxing* 養性. En effet, à la fin de sa vie, Wang Chong aurait pratiqué une discipline stricte de vie, et en particulier une discipline des désirs. Cf. article de Deborah Sommer, in *Encyclopedia of Confucianism*, *op.cit.*, vol. 2, p.629-630.

²⁶⁶ Han Fei 韓非 (?-233 A.C.) : grand théoricien de l’Antiquité de la pensée dite légiste (“Ecole des Lois”, *fajia* 法家), qui aurait servi de fondement idéologique à la fondation du premier Empire chinois des Qin. Le légisme représentait dès ses origines la doctrine ennemie pour les confucéens en raison de ses orientations résolument pragmatiques et ses vues fortement cyniques. En effet, les légistes érigent les lois, c’est-à-dire essentiellement les châtements, comme moyen de gouvernement principal, au détriment des rites et du sentiment de confiance mutuelle entre le peuple et le souverain que prônaient les confucéens. Disciple du confucéen Xunzi, mais également fortement inspiré par le *Livre de la Voie et de sa Puissance*, *Daodejing* 道德經 (ou *Laozi* 老子) du taoïsme, il a été le maître de Li Si 李斯 (?-208 A.C.), qui deviendra le ministre et le conseiller privilégié du premier empereur chinois, Qin Shihuangdi 秦始皇帝. Sa pensée se trouve dans l’ouvrage qui porte le nom de « Maître Han Fei », le *Hanfeizi* 韓非子.

²⁶⁷ Su Shi 蘇軾 (*zi* Zizhan 子瞻, *hao* Dongpo 東坡 ; 1037-1101) : un des éminents représentants de la célèbre famille Su du Sichuan. Devient docteur au concours de *jinshi* de 1056 durant lequel Ouyang Xiu imposa la rédaction en style antique, *guwen*. Ses excellents résultats au concours lui valurent une rapide et grande renommée et il obtint des postes importants. Néanmoins, en raison de ses vives critiques contre la politique menée par l’empereur et son entourage, il fut envoyé à maintes reprises en exil politique dans des postes subalternes de provinces reculées. Bien que partisan de la réforme comme nombre de confucéens des Song, il est

peser le pour et le contre de leurs écrits, et ainsi à comprendre par eux-mêmes les erreurs à éviter et enfin, à se former un esprit critique²⁶⁸.

Cependant, les néo-confucéens fixent une limite à cette affirmation de la lecture personnelle, de l'acquis personnel. Elle est d'ailleurs très importante, car elle leur permet d'éviter le relativisme. Un relativisme qui pourrait conduire à penser que toutes les interprétations se valent ; et donc que confucianisme et bouddhisme se valent. Pour cela, les néo-confucéens énoncent l'idée qu'il y a des individus en quelque sorte plus légitimes que d'autres, et qu'il existe une ligne directrice orthodoxe – celle de la tradition issue de Mencius autour de la *Grande Etude*.

C'est la raison pour laquelle Zhu Xi, à l'instar de tous les néo-confucéens, insiste sur l'idée d'individus inspirés dans sa vision de la transmission orthodoxe de la tradition, le *Daotong*. De Bary dit d'ailleurs que c'est sous les Song que se forme une mythologie du lettré héroïque qui reprend possession de la tradition.²⁶⁹ Cette transmission du vrai message antique, qui passe d'individu à individu au cours de différentes époques, s'explique dans le discours Cheng/Zhu, par deux raisons principales. La première est que ces grands hommes ont une capacité spécifique et extraordinaire à retrouver le message par eux-mêmes, par leur *zi de*. En effet, lorsque Zhu Xi justifie la coupure d'un millénaire entre Mencius et les frères Cheng, il énonce l'idée que les frères Cheng sont les seuls à avoir compris la juste signification du message ancien, qui se trouve dans la *Grande Etude*. Si Zhu Xi fait, sans vergogne aucune, totalement abstraction de l'histoire intellectuelle antérieure aux frères Cheng, c'est parce qu'il veut à tout prix justifier sa propre interprétation, qu'il relie à l'enseignement des frères Cheng, à l'exclusion de toute autre. Il souhaite fondamentalement fonder un discours et une école orthodoxes. La seconde raison est que ces individus sont animés par une très grande détermination à transmettre la tradition, alors qu'ils se trouvent dans l'adversité. Zisi et Mencius sont implicitement décrits comme luttant contre les mauvaises interprétations de la

connu pour sa forte opposition à certaines propositions de Wang Anshi. Su Shi fut un historien, un exégète de textes classiques (en particulier du *Livre de Documents* et du *Livre des Mutations*) et surtout un littérateur. En effet, il fut un ardent défenseur de la noblesse de l'activité littéraire, en particulier poétique. Contrairement à nombre de penseurs réformistes des Song, préoccupés par le développement des compositions littéraires jugées futiles au détriment des Classiques, il considérait en effet que la composition littéraire était un moyen de véhiculer la Voie. Il renoue ainsi par là avec l'un des aspects de la conception confucéenne de la littérature qui considère que cette dernière est chargée de prendre le relais des Classiques pour exprimer et véhiculer la Voie. Nous verrons d'ailleurs plus loin l'influence de ces idées sur certains des lettrés réformistes de l'époque Koryò en Corée.

²⁶⁸ Cf. *Wenji* 69.24ab et 69.23b ; passages et références cités par de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, *op.cit.*, p.58.

²⁶⁹ Cf. de Bary, *ibid.*, p.6.

pensée de Confucius après la mort du Maître. Ils sont les seuls garants du message orthodoxe. Zhu Xi n'est d'ailleurs pas le seul à développer cette idée d'individus inspirés. En effet, Han Yu, qui est le premier à énoncer cette idée de *Daotong*, décrit Confucius comme un déclassé, un incompris, qui lutte cependant avec acharnement contre son époque, pour que vive l'enseignement des Sages Rois. Quant aux frères Cheng, ils décrivent également le *Daotong* comme un combat épique où les héros s'engagent dans une lutte acharnée contre la nature humaine et la société²⁷⁰.

De Bary établit d'ailleurs une différenciation entre un aspect « prophétique » et un aspect « scolastique » dans le néo-confucianisme et selon lui, ces deux aspects caractériseraient toute l'histoire du néo-confucianisme. L'aspect prophétique recouvre l'idée d'inspiration personnelle, alors que l'aspect scolastique s'applique à ceux qui se réfèrent à une tradition établie. Ainsi, Zhu Xi et Zhen Dexiu, qui établissent tous deux leur propre *Daotong* en recourant à l'image d'individus isolés et inspirés, auraient une vision prophétique du néo-confucianisme, alors que Xu Heng, qui ne se pose que comme un simple continuateur du courant Cheng/Zhu, serait représentatif de l'aspect scolastique²⁷¹. Ces deux aspects cependant se rejoignent dans le fait qu'ils dénotent une grande tendance du néo-confucianisme : le sentiment d'une bataille à mener pour obtenir la reconnaissance et devenir une orthodoxie dominante. De Bary affirme d'ailleurs que c'est précisément en raison de l'attitude « paranoïaque » des néo-confucéens, qui leur donne en quelque sorte le « dynamisme d'une religion des opprimés » – avec un cortège de martyrs sous les Song –, qu'ils sont parvenus à survivre à la conquête mongole et à ériger leur doctrine en orthodoxie officielle.²⁷²

En dernier lieu, il convient de tirer une conséquence importante de cette exaltation du combat héroïque chez les néo-confucéens. En effet, la lutte concerne tout aussi bien les relations qu'entretiennent les néo-confucéens Cheng/Zhu avec le bouddhisme, le taoïsme ou toute autre religion populaire de leur époque, mais également les relations internes aux tenants du confucianisme. Ainsi, des auteurs qui marquent indéniablement les développements du confucianisme, tels que Xunzi de l'époque des Royaumes Combattants, Dong Zhongshu et Yang Xiong des Han, Han Yu et Li Ao des Tang, sont totalement évacués de toute transmission orthodoxe. Ils font ainsi souvent l'objet de controverses quant à la manière dont il convient de les juger. Nous trouvons d'ailleurs une expression de ces procédés de critique

²⁷⁰ Cf. de Bary, *ibid.*, p.9 et p.13.

²⁷¹ Cf. de Bary, *ibid.*, p.10-11.

²⁷² Cf. de Bary, *ibid.*, p.17.

interne dans le *Jinsilu*, et en particulier dans le chapitre 14, *shengxian qixiang* 聖賢氣象, qui retrace certains épisodes de la vie de lettrés anciens et contemporains, en portant un jugement favorable ou défavorable. Nous remarquons à nouveau ici le recours à l'histoire, et en particulier aux biographies de certains personnages, pour porter des jugements moraux généraux et illustrer, étayer des principes philosophiques généraux.

Enfin, remarquons que ce phénomène de purge intérieure est à rapprocher de la prédisposition néo-confucéenne aux débats d'idées et aux luttes intestines ; phénomène que nous retrouvons quelque peu amplifié en Corée.

L'examen de deux des principaux traits du néo-confucianisme Cheng/Zhu, qui sont « l'Apprendre pour le souverain » (*dixue* 帝學) et « l'Etude pour devenir un Saint » (*shengxue* 聖學), nous amène ainsi à vérifier la thèse de la continuité et de l'inséparabilité de l'éthique et de la politique dans la pensée confucéenne. Il faut toutefois noter que l'idéalisme et la confiance indéfectible en l'homme du confucianisme antique se sont teintés d'une certaine touche de réalisme et de pragmatisme dans le néo-confucianisme. En effet, avant d'espérer amener la Grande paix sous le Ciel comme il est dit dans la *Grande Etude*, il faut commencer par le commencement : le perfectionnement et le travail de chacun. Il faut même se concentrer sur les premières étapes énoncées dans la *Grande Etude* qui relèvent d'une dimension purement intérieure. Pour reprendre la problématique confucéenne, il s'agit tout d'abord de travailler individuellement au *xiushen* 修身 (« perfectionnement de soi ») et au *neisheng* 內聖 (« sainteté intérieure »), avant que de se préoccuper du *zhiguo* 治國 (« engagement politique ») et du *wangwai* 王外 (« royauté extérieure »). Même si leur horizon reste toujours l'organisation socio-politique idéale et optimale comme pour les confucéens antiques, les néo-confucéens s'attachent ainsi à « travailler à la racine, avant de s'occuper des branches ».

C'est ainsi qu'ils reprennent et approfondissent les spéculations antiques sur l'intériorité et le travail du cœur. C'est d'ailleurs sans doute l'une des raisons pour lesquelles les néo-confucéens se réclamaient de Mencius, car ce dernier a beaucoup traité de la question du cœur et de l'universalisme de la sainteté. Dans leur spéculation sur la sainteté, les néo-confucéens développent une certaine idée de l'individualisme qui allie souci du perfectionnement individuel et intérêt général. En effet, chacun de nous est à la fois particulier et universel. D'une part, nous avons chacun nos propres caractéristiques originelles (question de *fen* 分, *bing* 稟, *ming* 命, *xing* 性) ; et d'autre part, nous faisons partie de la même

catégorie d'êtres vivants (*lei* 類), les hommes, qui sont la « fine fleur » du processus d'engendrement du Ciel-Terre²⁷³ (question du *xing* 性).

Nous allons à présent aborder le second volet de notre description du néo-confucianisme chinois, qui consiste en une sorte de vision rétrécie du néo-confucianisme, considéré sous le seul angle de l'éthique individuelle. Cela nous permettra de présenter des idées qu'il est indispensable de connaître afin de comprendre les thèses et les discours théoriques sur la *Grande Etude* et le *zhengxin/chòngsim* chez les lettrés néo-confucéens coréens, et plus particulièrement chez Yulgok Yi I.

B. Le néo-confucianisme comme éthique individuelle

En effet, cet angle plus rétréci de l'éthique individuelle va nous permettre d'une part de préciser notre propos sur le perfectionnement individuel et le travail sur la notion de cœur dans le néo-confucianisme, et d'autre part d'accréditer l'idée que le néo-confucianisme Cheng/Zhu qui pénétrera par la suite en Corée est pleinement une « étude du cœur », un *xinxue* 心學.

1 心學 , une « Ecole du cœur »

Zhu Xi parlait à propos de l'enseignement dont il se réclamait d'« enseignement sur le fond humain originel et sur le Principe », *xinglixue* 性理學, dans le sens d'un enseignement qui remonte aux Anciens, mais aussi dans le sens d'un enseignement qui vise à atteindre la Sainteté, sans doute pour créer une alternative avec la quête de la bouddhété dans le bouddhisme²⁷⁴. Même s'il ne parlait pas explicitement d'« école du cœur » (*xinxue* 心學), Zhu Xi considérait cependant que le chemin menant à la sainteté passait nécessairement par

²⁷³ Il s'agit ici d'une référence au terme de *xiu* 秀 (« la fine fleur ») qui employé par Zhou Dunyi dans son célèbre *Diagramme du Faîte Suprême*, que nous avons d'ailleurs traduit intégralement plus loin, dans la note 329.

²⁷⁴ Cf. de Bary, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, *op.cit.*, p.26.

un travail du et sur le cœur. Pour espérer atteindre la Sainteté, le cœur doit en effet avoir une compréhension correcte du Principe universel et particulier à toute chose, le *Li* 理. Certes, ni Zhu Xi ni son adversaire intellectuel Lu Xiangshan n'utilisaient explicitement le terme de *xinxue* 心學, mais un de leurs contemporains, Yang Wanli 楊萬里 (1127-1206), a rédigé un ouvrage de discussions sur les principaux thèmes néo-confucéens qu'il a intitulé « De l'école du cœur », le *Xinxue lun* 心學論²⁷⁵, ce qui nous incite à penser que ce terme d'« école du cœur » était utilisé dans la mouvance des frères Cheng. Ainsi, il n'est pas abusif d'y avoir recours pour parler du néo-confucianisme Cheng/Zhu.

Par ailleurs, comme nous l'avons vu, le néo-confucianisme considère la question du cœur comme fondamentale, et une véritable « école du cœur » se développe aux XI^e et XII^e siècles sous le Song, parmi différents courants de l'école Cheng/Zhu, et notamment dans le sillage de l'« Apprendre pour le souverain », *dixue* 帝學. Les idées néo-confucéennes sur le cœur se propagent en effet dans les académies confucéennes avec la lecture des Quatre Livres et les commentaires de Zhu Xi, et elles sont définies comme relevant de la Voie confucéenne, de l'« Ecole de la Voie », *daoxue* 道學. Selon de Bary, on peut même affirmer qu'à la mort de Zhu Xi, il y avait une sorte d'adéquation dans les esprits entre « Ecole du cœur », « Ecole de la Voie » et école Cheng/Zhu²⁷⁶. C'est en effet après sa mort que ses disciples utilisaient les termes d'« Enseignement sur le fond humain originel et sur le Principe » (*xinglixue* 性理學), d'« Ecole du Principe » (*lixue* 理學) et d'« école du cœur » (*xinxue* 心學) à propos de l'« étude de la Sainteté » néo-confucéenne (*shengxue* 聖學)²⁷⁷.

Selon Zhu Xi, c'est Cheng Yi qui, le premier, s'attaque au manque d'une réflexion approfondie sur le cœur dans le confucianisme. Il aurait en effet comblé à la fois les lacunes du confucianisme ; et même celles du bouddhisme. En ayant plus particulièrement recours à la notion de « sérieux », de « recueillement » ou d'« attention extrême », *jing* 敬, il aurait même créé une nouvelle méthode spirituelle, une véritable discipline mentale confucéenne²⁷⁸.

²⁷⁵ Ce texte se trouve dans le recueil des oeuvres de Yang Wanli, le *Chengqi ji* 誠齋集 cité par de Bary, *ibid.*, p.27. De Bary précise toutefois que nous ne pouvons pas établir avec certitude que Zhu Xu avait lu ce texte de Yang Wanli.

²⁷⁶ Cf. de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, *op.cit.*, p.69-70.

²⁷⁷ Cf. de Bary, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, *op.cit.*, p.26.

²⁷⁸ Cf. de Bary, *ibid.*, p. 68, citant le *Zhuzi Yulei* 12.

Le corpus de cette nouvelle orthodoxie néo-confucéenne est essentiellement constitué par les Quatre Livres, la *Petite Etude* et le *Jinsilu*, qui sont considérés comme l'expression même du « cœur des Sages » ; expression transcrite et transmise par d'autres sages, c'est-à-dire des lettrés et des maîtres de la tradition confucéenne. Cependant, un problème fut précisément posé par la question de la juste interprétation du « cœur des Sages » par la tradition exégétique et compilatoire. Ce problème a ainsi donné lieu ultérieurement à des scissions en Chine, en Corée et au Japon dans le courant néo-confucéen, entre les partisans d'une lecture de la lettre des textes, et ceux qui prônaient au contraire une réflexion personnelle sur les pensées des Anciens, c'est-à-dire une lecture de l'esprit des textes²⁷⁹. Toutefois, en ce qui concerne la période d'établissement du néo-confucianisme comme idéologie officielle et comme enseignement orthodoxe, période qui va de la fin des Song avec Zhen Dexiu, l'époque des Yuan avec Xu Heng, jusqu'aux XIV^e/XV^e siècles en Chine, l'école Cheng Zhu se caractérise par son enseignement sur le cœur, son *xinxue* 心學.

L'un des axes principaux des spéculations néo-confucéennes sur le cœur rejoint notre développement précédent sur l'importance de l'idée de Transmission de la Voie, *Daotong*. En effet, la Transmission de la Voie est considérée comme une transmission d'individus à individus qui reprennent tour à tour possession de la tradition ; ce qui permet de justifier des sauts temporels assez conséquents (saut de Mencius aux frères Cheng notamment) tout en éclipsant quelque peu la seule autorité de la transmission textuelle de la tradition.

Ainsi, abordons à présent le thème néo-confucéen de la Transmission de la Voie des Sages comme « transmission du cœur des Sages ».

a Le *Daotong* comme « transmission du cœur » (傳心) et comme « méthode du cœur » (心法)

Si Zhu Xi ne parlait pas d'école du cœur, il parlait en revanche de « méthode du cœur » (*xinfa* 心法) et de « transmission du cœur » (*chuanxin* 傳心). Plus généralement, il traitait du cœur en relation avec l'idée de Transmission de la Voie (*Daotong* 道統). Selon de

²⁷⁹ C'est notamment de là que naît l'« école du cœur » Lu/Wang, dite non-orthodoxe. Cf. de Bary, *ibid.*, p. 72.

Bary, ces trois concepts de *chuanxin* 傳心, de *xinfa* 心法 et de *Daotong* 道統 mettent en jeu une même conception de la Voie, et de la manière dont cette dernière est transmise et pratiquée grâce au cœur²⁸⁰. C'est précisément cette juxtaposition de l'idée de Transmission de la Voie avec celle de « méthode du cœur » qui pourrait amener à parler d'« Ecole du cœur » à propos du courant Cheng/Zhu²⁸¹. Nous allons donc examiner plus précisément ces notions fondamentales sur le cœur chez Zhu Xi.

L'expression *xinfa* 心法 est utilisée dans le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme. Toutefois, elle est plus particulièrement et plus fréquemment mentionnée par les néo-confucéens, comme virtuellement équivalente à l'idée d'« école du cœur » ou d'« Enseignement sur le cœur » (*xinxue* 心學). Cette expression apparaît certes dès les Tang, chez Bai Juyi (白居易 ; 772-846)²⁸² notamment pour qui elle désigne un moyen de laver, de purifier et de perfectionner le cœur, mais elle ne devient un terme philosophique d'usage courant – et en particulier dans les discussions d'ordre cosmologique entre taoïstes et confucéens –, qu'à partir des Song. Dans le bouddhisme, ce terme a plusieurs sens, dont nous pourrions citer les deux suivants à titre d'exemple : celui d'« éléments de mentation » et celui de « méthode de purification du cœur ». Pour rendre le sens que cette expression a dans le néo-confucianisme, de Bary propose de traduire le terme de *fa* 法 par « système » afin de rendre à la fois l'idée d'« enseignement » et celle de « pratique » du travail de perfectionnement du cœur. Or, il précise que l'on pourrait traduire *xinfa* 心法 indifféremment par « message », « méthode » et même « mesure » du cœur²⁸³. Nous avons préféré traduire cette expression en français par « méthode du cœur », dans le sens d'une méthode de

²⁸⁰ Cf. de Bary, *ibid.*, p.28.

²⁸¹ Cf. de Bary, *ibid.*, p.32.

²⁸² Bai Juyi, également appelé Bo Juyi, est l'un des plus célèbres et des plus prolifiques poètes de la dynastie des Tang. Il n'a jamais occupé de fonctions importantes dans l'administration et fut même exilé de la capitale en 815. Il consacra la majeure partie de sa vie à la composition littéraire. Après avoir été un penseur éclectique comme la majorité de ses contemporains, il devient après son exil de 815 un fervent adepte du bouddhisme, en particulier *chan*, dans lequel il voyait le meilleur moyen de trouver la paix de l'esprit en des temps troublés, comme à son époque qui fut le théâtre de la rébellion d'An Lushan 安祿山 (705-763). Considéré comme le premier grand poète populaire de son vivant, Bai Juyi se caractérise aussi par un très grand sérieux dans son travail d'écriture poétique ; il avait une conception professionnelle de son art ; phénomène alors sans précédent en Chine. Il est très célèbre pour ses *lushi* 律詩 (huitains réguliers) et ses *yuefu* 樂賦 (poèmes satiriques) ainsi que pour deux longues pièces poétiques : le *Changhen ge* 長恨歌 (« Le Chant des longs regrets ») et le *Pipa xing* 琵琶行 (« la Ballade du pipa »). Très célèbre en Chine, il l'est encore plus au Japon. Cf. Lévy André, *Dictionnaire de littérature chinoise*, PUF, Quadrige, Paris, rééd. 2000 (1^{ère} édi., 1994), p.8-10.

²⁸³ Cf. de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, *op.cit.*, p.128 et, du même auteur, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, *op.cit.*, p.9.

perfectionnement du cœur, car une traduction par « système du cœur » pourrait générer certaines difficultés de compréhension de prime abord.

Le terme de *fa* 法 a beaucoup de connotations²⁸⁴ et, comme pour l'expression « école du cœur », celle de *xinfa* amène à une confusion possible avec des concepts bouddhiques. L'usage bouddhique de l'expression relève de la distinction entre le physique (*se* 色) et le mental (*xin* 心), ou entre le sensoriel et le spirituel. En particulier, dans le bouddhisme *chan*, le terme de *xinfa* signifie la discipline du cœur, de même que chez les néo-confucéens. Cependant, selon de Bary, nous n'avons aucune certitude à l'heure actuelle quant à un éventuel emprunt au bouddhisme de l'expression *xinfa* par les néo-confucéens²⁸⁵.

Parmi les néo-confucéens de l'époque Song, c'est Shao Yong 邵雍 (1011-1077)²⁸⁶ qui semble être le premier à avoir utilisé cette expression. En effet dans ses *Suprêmes principes pour gouverner le monde*, *Huangji jingshi shu* 皇極經世書, il déclare que « l'enseignement de ce qu'il y avait avant le Ciel, c'est la méthode du cœur » / 先天之學, 心法也. Dans le commentaire que fait de ce passage son fils Shao Bowen 邵伯溫 (1057-1134)²⁸⁷, il est dit que

²⁸⁴ Pour Zhen Dexiu par exemple, le *xinfa* est une alternative systématique mais humaine au système politique qui peut parfois être coercitif, comme lors de la prise du pouvoir par les légistes dans la Chine ancienne. Cf. de Bary, *ibid.*, p.128.

²⁸⁵ Sur l'emploi de l'expression *xinfa* dans le bouddhisme, de Bary propose de se reporter à l'ouvrage suivant : MURCK Christian, *Chu Yün-ming and Cultural Commitment in Su Chou*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1978, p.506. Cf. de Bary, *ibid.*, p.129.

²⁸⁶ Shao Yong 邵雍 (*zi* Yaofu 堯夫, *hao* Baiyuan xiansheng 百源先生 ou Anle xiansheng 安樂先生 ; 1011-1077), originaire de Fanyang 范陽, au sud-ouest de l'actuelle Pékin, a connu une jeunesse troublée en raison des intrusions contemporaines des Khitans dans cette région. Issu d'une famille de lettrés retirés et pauvres, Shao Yong ne passe aucun concours de recrutement et, contrairement à Zhou Dunyi, il refuse même à deux reprises de prendre un poste de fonctionnaire. Ami de Cheng Xiang 程頤 (1006-1090) à partir des années 1050, il fut un temps le maître des deux fils de ce dernier, les frères Cheng. Après une vie relativement obscure, il apparaît à la lumière à partir du moment où il s'installe à Luoyang, en 1069. En effet, c'est à cette époque que Wang Anshi commence à mettre en œuvre ses projets de réformes, et Shao Yong devient une icône des détracteurs de Wang Anshi. A la fin de sa vie, il vivra des rentes que lui octroient ses amis, dont en particulier Sima Guang et Cheng Hao. Sur le plan philosophique, Shao Yong est un marginal par rapport aux tendances dominantes du néo-confucianisme. Il est en effet très influencé par le taoïsme et le bouddhisme et il n'a jamais traité des notions clés du néo-confucianisme tels que le *ren* 仁, le *yi* 義 ou le *li* 理 ; ce qui lui a sans doute valu son exclusion de la transmission de la Voie par Zhu Xi. Parmi ses concepts privilégiés se trouve celui de « nombre », *shu* 數, qu'il juge comme une entité tangible et qui, selon lui, permettrait une utilisation optimale des capacités du cœur humain. De plus, sa notion d'« observation inversée », *fangan* 反觀 est resté assez célèbre dans l'histoire intellectuelle chinoise. Cependant, jugé trop abscons, il n'a pas formé de disciples importants qui auraient pu transmettre durablement sa pensée. Il convient de remarquer que si ses réflexions philosophiques n'ont pas eu beaucoup de succès, sa vie personnelle a en revanche servi de modèle idéal du lettré retiré ; et il est souvent plus admiré pour sa vie que pour sa pensée. Il reçut le titre posthume de Kangjie 康節 vraisemblablement entre 1084 et 1094, et il est également honoré au Temple de Confucius en tant que Bo 伯, Comte. Cf. *Encyclopedia of Confucianism*, *op.cit.*, vol. 2, p.539-541.

²⁸⁷ Shao Bowen (*zi* Ziwen 子文 ; 1057-1134), fils aîné de Shao Yong, a consacré sa vie à préserver l'enseignement de son père, tout en cherchant quelque peu à s'en démarquer. Il obtient le titre de docteur en

cette phrase est à comprendre en regard avec les notions de « milieu/centralité » (*zhong* 中) ou de « Faîte suprême » (*taiji* 太極), et en particulier avec les théories énoncées par Zhou Dunyi dans son *Explication du Diagramme du Faîte Suprême*²⁸⁸. Nous retrouvons également cette expression dans le *Dixue lun* 帝學論 de Chen Zhangfang, qui définit la pratique de « rendre droit son cœur » (正心) pour le souverain comme étant la « méthode du cœur du souverain », *renzhu xinfa* 人主心法²⁸⁹. Ainsi, nous pouvons remarquer que d'un usage relativement métaphysique chez Shao Yong, cette expression prend peu à peu une connotation beaucoup plus éthique et politique dans la pensée Song.

La notion de « méthode du cœur » chez Zhu Xi apparaît au tout début de son commentaire à l'*Invariable Milieu*, où il cite le commentaire de Cheng Yi sur la nature générale du Milieu (*zhong* 中). Zhu Xi considère que Cheng Yi a redécouvert ce message caché de la méthode du cœur²⁹⁰. Ce passage de Zhu Xi est une synthèse d'extraits de divers passages de l'œuvre de Cheng Yi²⁹¹ et il devient la référence de la « méthode du cœur » chez les néo-confucéens ultérieurs :

« Maître Cheng a dit : « Ce qui ne dévie pas, c'est ce qu'on appelle Milieu ; ce qui ne change pas, c'est ce qu'on appelle Invariable. Le Milieu, c'est la Voie correcte de l'univers ; l'Invariable, c'est le Principe fixe de l'univers. » Voilà la méthode du cœur que nous a transmise l'école de Confucius. Zisi, craignant que cette dernière ne perdure pas et vienne à se perdre, l'a consignée dans ce texte, et c'est ainsi qu'elle fut transmise à Mencius. Ce texte parle au début d'un seul

1087 par recommandations et non en passant des concours, et il connaît une longue carrière administrative dans des postes majoritairement provinciaux, en raison de certaines de ses prises de positions politiques, jugées dérangeantes. Entre autres choses, il demandait en effet la suspension des luttes de factions et l'annulation de la conscription obligatoire pour les paysans pauvres. Shao Bowen est l'auteur de nombreux ouvrages dont la majorité est aujourd'hui perdue. Il convient cependant de citer sa *Clarification des éléments trompeurs du Livre des Mutations* (*Yixue Bianhuo* 易學辨惑) où il rectifie l'enseignement de son père sur ce Classique, déformé selon lui par un disciple autoproclamé, Zheng Shi 鄭史, ainsi que son histoire de la dynastie Song, centrée sur la vie de son père, le *Compte-rendu des choses vues et entendues par le sieur Shao du Henan* (*Henan Shaoshi wenjian qianlu* 河南邵氏聞見前錄). Cf. *ibid.*, p.538-539.

²⁸⁸ Cf. de Bary, *ibid.*, p.129.

²⁸⁹ Cf. de Bary, *ibid.*, p.129 et note 155 p.235, qui cite Chen Changfang 陳長方, *Weishiji* 唯室集 1.1a-3b et le *Dixuelun*.

²⁹⁰ De Bary fait remarquer à ce propos que l'usage de cette notion par Cheng Yi démontre moins une adaptation d'un concept originellement bouddhique par les néo-confucéens qu'un exemple de création, née de l'interaction entre confucianisme, bouddhisme et taoïsme à l'époque des Song.

Cf. de Bary, *ibid.*, p.130-131.

²⁹¹ Cf. de Bary, *ibid.*, note 157 et 158 p.235, citant *Ercheng yishu* 14.1a, 15.14a, 15.8b et le *Waishu* 11.1a.

et même Principe, puis au milieu, il traite de ce Principe sous sa forme dispersée en une multitude d'actions, et enfin, en conclusion, il ramène tout à nouveau au seul et unique Principe. « Dans sa signification développée, [ce texte] touche à tout ce qui se trouve entre les six points cardinaux ; dans son sens restreint, il [permet de] sonder les mystères les plus dissimulés. ». Sa saveur est sans limite, et il n'est dans sa totalité qu'enseignement pratique. Si celui qui est doué pour la lecture médite ce texte, il en obtiendra quelque chose, et s'il met en pratique [ce qu'il en apprend] durant toute sa vie, il aura là [une matière] inépuisable. » (*Zhongyong zhangju* 1.1)

子程子曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理。」此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理，「放之則彌六合，卷之則退藏於密」，其味無窮，皆實學也。善讀者玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。

Nous remarquerons que Li Yuangang 李元綱, un disciple des frères Cheng et de Zhang Zai, relie également la notion de « préservation du cœur » (*cunxin* 存心), proche de l'idée de « méthode du cœur », au texte de l'*Invariable Milieu* qui aurait été transmis de Zisi à Mencius, dans l'un de ses diagrammes intitulé « Méthode essentielle pour préserver le cœur », le *Cunxin yaofa* 存心要法²⁹². Chez Li Yuanguang tout comme chez Cheng Yi et Zhu Xi, il est essentiel de préserver le cœur à un état de « non-manifestation des émotions » dont parle l'*Invariable Milieu* (état de *wei fa* 未發) ; il faut le laisser dans son état d'équilibre initial. Cependant, le message de Cheng Yi tel qu'il est restitué par Zhu Xi est plus métaphysique, ou peut-être plus abscons, que celui de Li Yuangang²⁹³. Il parle en effet d'un processus

²⁹² Li Yuangang est l'auteur des *Diagrammes des actes de l'école des Saints*, *Shengmenshicongtu* 聖門事業圖, datés de 1172. Parmi ces diagrammes rédigés environ soixante dix ans avant que Zhu Xi ne rédige ses préfaces à la *Grande Etude* et à l'*Invariable Milieu*, Li Yuangang présente dans son premier diagramme intitulé « Succession légitime dans la transmission de la Voie » (*chuandao zhengtong* 傳道正統) la même succession de maîtres que Zhu Xi. En effet, il y omet Zhou Dunyi et Zhang Zai, en érigeant les frères Cheng comme les successeurs directs de Mencius. Comme le note de Bary, le grand lettré du XVIII^e siècle, Qian Daxin 錢大昕 (1728-1804) considère d'ailleurs que l'idée de *Daotong* apparaît pour la première fois dans les Diagrammes de Li Yuangang en 1172. Cf. de Bary, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, *op.cit.*, note 20 p.31 qui fait référence au *Shijiazhaiyangxinlu* 十駕齋養新錄, 18.10a de Qian Daxin.

²⁹³ Selon de Bary, il aurait même un ton « oraculaire ». Cf. de Bary, *ibid.*, p.33.

mystérieux grâce auquel le Principe manifeste à la fois son unité et sa diversité, et qui peut servir de fondement pour un enseignement qui vise une pratique, un *shixue* 實學²⁹⁴.

Ainsi, la « méthode du cœur » est une notion qui a un large éventail de significations possibles, allant de la plus abstraite à la plus pratique. Les auteurs ultérieurs vont d'ailleurs tirer avantage de cette diversité de sens du *xinfa*. Remarquons toutefois avec de Bary que le sens de « méthode du cœur » ici décrite par Zhu Xi ne peut pas avoir le sens qu'elle a dans le bouddhisme, c'est-à-dire de communication sans mots, d'éveil transmis de cœur à cœur, de maître à disciple ou même de patriarche à patriarche²⁹⁵. Pour Zhu Xi, la transmission de sage à sage est différente de celle de *buddha* à *buddha*, comme on peut le voir plus particulièrement dans son commentaire du passage 12.1 des *Entretiens*, traitant du rapport de Confucius et Yan Hui sur l'idée de « faire effort sur soi-même pour revenir aux rites », *keji fuli* 克己復禮²⁹⁶ :

« Je pense que les questions et les réponses de ce paragraphe nous présentent les principes les plus fondamentaux de la méthode du cœur qui nous a été transmise et qui nous soit parvenue [depuis l'époque des Sages]. Si l'on n'a pas parfaitement compris [ce paragraphe], on ne pourra pas discerner les subtilités [de cette méthode], et si l'on n'en a pas acquis de certitude, on ne pourra pas mener à bien les résolutions [prônées par cette méthode]. C'est pourquoi, tous ceux qui se destinent à l'Etude ne peuvent pas ne pas s'appliquer [à comprendre] ce que seul Maître Yan avait compris. Les avertissements de Maître Cheng sont très éclairants et ils nous permettent de nous sentir proches de cette méthode ; celui qui étudie doit donc absolument s'en pénétrer et les savourer. »

愚按：此章問答，乃傳授心法切要之言。非至明不能察其幾，非至健不能致其決。故惟顏子得聞之，而凡學者亦不可以不勉也。程子之箴，發明親切，學者尤宜深玩。(Sishujizhu, Lunyu 6.12)

²⁹⁴ Cf. de Bary, *ibid.*, p.33.

²⁹⁵ Cf. de Bary, *ibid.*, p.33, qui cite en note 24 de la même page le *Xinxue'an* 心學案, 1.112.

²⁹⁶ « Qu'est ce que le *ren*? Yan Hui pose la question au Maître, qui lui répond : L'homme de *ren* est celui qui fait effort sur lui-même pour revenir au rituel ; quiconque s'en montrerait capable, ne serait-ce qu'une journée, verrait le peuple entier honorer son *ren*. N'est-ce pas de soi-même, et non des autres, qu'il faut attendre l'accomplissement ? Yan Hui : Pourriez-vous m'indiquer la démarche à suivre ? Le Maître : Ce qui est contraire au rituel, ne le regarde pas, ce qui est contraire au rituel, ne l'écoute pas, ce qui est contraire au rituel, n'en parle pas, et à plus forte raison, n'y commets pas tes actions. Yan Hui : Je ne suis guère intelligent, mais je ferai de mon mieux pour appliquer ce précepte. » (traduction Anne Cheng, *op.cit.*, p.95.) / 顏淵問仁。子曰：克己復禮，為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由仁乎哉？顏淵曰：請問其目？子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。顏淵曰：回雖不敏，請事斯語矣！

En effet, dans ce commentaire, Zhu Xi relie la transmission de la tradition, entendue comme une transmission de cette méthode du cœur, à la nécessité absolue de la pratique rituelle individuelle et consciente. Ce n'est qu'au prix d'un effort constant et déterminé individuellement que chacun peut espérer comprendre, et surtout appliquer les principes de comportement et de vie transmis par les Anciens. La transmission passe donc par une sorte de prise de possession individuelle de la « méthode du cœur » grâce à un entraînement éthique, un *gongfu* 工夫, dont le comportement rituel conscient est l'expression par excellence.

De la même manière, dans le *Zhuzi yulei*, si Zhu Xi reconnaît certes que les bouddhistes ont leur propre méthode de contrôle de soi, il affirme en revanche qu'ils n'ont pas de méthode pour « revenir aux rites », *fuli* 復禮²⁹⁷. Pour Zhu Xi, ce retour au sens des rites est précisément ce qui permet à l'homme de définir des normes pour ses actions. Sans les rites, Zhu Xi considère que les taoïstes et les bouddhistes n'ont aucun moyen de déterminer les critères qui leur permettraient de guider les actions humaines dans la vie quotidienne²⁹⁸ et, selon lui, c'est précisément la raison pour laquelle la méthode du cœur et la transmission de l'enseignement sont différents dans le bouddhisme et dans le confucianisme.

Une seconde notion est fondamentale dans la réflexion de Zhu Xi sur le cœur : c'est celle de transmission du cœur, le *chuanxin* 傳心, qui provient également chez Zhu Xi de sa réflexion sur la Transmission de la Voie, le *chuandao* 傳道. En effet, pour Zhu Xi, la succession dans la Transmission de la Voie se réalise par une compréhension parfaite du cœur des sages, c'est-à-dire de leurs véritables intentions ; ce qui implique une lecture correcte des textes classiques. Pour Zhu Xi, la Transmission de la Voie dépend tout autant de la préservation des textes que de l'interprétation juste. Selon lui, sans les explications des frères Cheng, on aurait perdu le sens, le cœur/l'esprit (*xin* 心) des Anciens que Zisi a retranscrit par écrit. Ainsi, il va d'une part à l'encontre de l'idée de transmission sans mots, d'esprit à esprit, de la tradition bouddhique *chan*, et d'autre part, de la seule pratique de préservation des textes et de leur interprétation littérale. Nous retrouvons d'ailleurs cette idée chez ses disciples, et notamment chez Luo Dajing 羅大經²⁹⁹. Luo Dajing, grand admirateur de Zhu Xi, Zhen Dexiu

²⁹⁷ Cf. de Bary, *ibid.*, p.34.

²⁹⁸ Cf. de Bary, *ibid.*, p.34.

²⁹⁹ Luo Dajing serait notamment l'auteur des *Textes canoniques et Commentaires de l'école du cœur*, *Xinxue jingzhuan* 心學經傳, aujourd'hui perdu. Cf. de Bary, *ibid.*, note 71 p.46.

et Wei Liaoweng 魏了翁 (1178-1237)³⁰⁰, considère en effet qu'il faut certes étudier les Classiques et lire leurs commentaires, mais qu'il faut surtout se réappropriier le sens des textes dans, et par son propre cœur³⁰¹.

Par ailleurs, de Bary rappelle que Qian Mu a montré que les spéculations de Zhu Xi sur la transmission du cœur apparaissaient dès la rédaction de ses premiers écrits. En particulier, en 1163-1164, il exprime ses regrets pour avoir échoué dans l'appréciation de l'enseignement qu'il avait reçu de Li Tong. La raison principale qu'il invoque est qu'« il n'avait pas su saisir encore la véritable signification de la transmission du cœur des sages »³⁰². En outre, dans sa postface à l'édition du *Chengshi yishu* 程氏遺書, Zhu Xi déclare également que les lettrés se sont trompés jusqu'alors, car ils n'ont pas compris « les principes de la transmission du cœur des Sages », et qu'ils se sont contentés d'une interprétation littérale des textes. Qian Mu voit dans ces deux exemples la preuve que, bien avant Lu Xiangshan, Zhu Xi avait dit que la Transmission de la Voie passait par « une transmission du cœur »³⁰³. Ces notions de Transmission de la Voie, de celle du cœur ainsi que de « méthode du cœur » appartiennent pleinement au discours néo-confucéen issu de la mouvance des frères Cheng à la fin du XII^e siècle. C'est ce qui explique leur utilisation par Li Yuangang et Zhu Xi, malgré de légères différences.

Nous comprenons ainsi que l'enjeu principal de ces spéculations néo-confucéennes sur la Transmission de la Voie est de proposer une alternative à la conception bouddhique de la transmission de la tradition, ainsi que du perfectionnement de soi. Selon Qian Mu, l'ensemble de ces notions chères au courant néo-confucéen Cheng/Zhu servent en fait à concurrencer l'« étude du cœur » bouddhique tout en attestant l'existence d'une « école du cœur » proprement Cheng/Zhu, distincte de celle dite de Lu/Wang³⁰⁴. Ainsi, nous retrouvons ces idées de « méthode du cœur » et de « transmission du cœur », toutes deux liées à celle de Transmission de la Voie chez les disciples les plus représentatifs de Zhu Xi ; notamment chez

³⁰⁰ Wei Liaoweng est souvent considéré avec Zhen Dexiu comme l'un des chefs de file du néo-confucianisme Cheng/Zhu au XIII^e siècle. Avec Zhen en effet, il serait à l'origine du changement d'opinion en faveur de Zhu Xi à la cour après la mort de ce dernier.

³⁰¹ De Bary cite à ce propos un intéressant passage des oeuvres de Luo, qu'il traduit ainsi : « One must certainly not fail to read the Six Classics but only to study them and not reflect upon them in one's own mind would be like buying a jewel box and through away the pearl. ». Cf. de Bary, *ibid.*, p.45-46 ; référence au 羅大經, *Helin yulu* 鶴林玉露 18.3b-5b.

³⁰² Cf. de Bary, *ibid.*, note 32 p.35, qui cite notamment le *Wenji* 2.66a.

³⁰³ Cf. de Bary, *ibid.*, p.35-36.

³⁰⁴ Cf. de Bary, *ibid.*, p.37.

Chen Chun 陳淳 (1159-1223)³⁰⁵, auteur du célèbre ouvrage de synthèse de l'enseignement de Zhu Xi, la *Signification des Termes selon maître Beixi*, le *Beixi ziyi* 北溪字義³⁰⁶. En effet, dans sa deuxième Leçon de Yanling, intitulée « La source des Maîtres et des Amis », *Shiyou yuanyuan* 師友淵源, après avoir décrit sa propre vision de la Transmission de la Voie – qui inclut Zhou Dunyi à la différence de Zhu Xi –, il précise :

« Quant à Maître Zhu Xi, il a contribué à préciser et à éclairer les subtils propos [des frères Cheng] ainsi que les idées que [ces derniers] nous ont laissées. En amont, il a ainsi permis de pénétrer le cœur des innombrables Saints, et en aval, il a permis de rassembler et de réunir en une unité les différentes écoles. [...] Celui qui souhaiterait pénétrer [dans la Voie] sans passer par cette porte là, et qui déclarerait être cependant véritablement en mesure d'atteindre la droite transmission du cœur des Saints, celui-là ne serait en aucun cas raisonnable. »

³⁰⁵ Chen Chun (*zi* Anqing 安卿, *hao* Beixi 北溪 ou Wenan 文安 ; 1159-1223) : originaire du Sud de l'actuelle province du Fujian, où il passe la majeure partie de sa vie, Chen Chun découvre la pensée de Zhu Xi en 1180, lorsqu'il reçoit un exemplaire du *Jinsilu* 近思錄. Une dizaine d'années après, il rencontre Zhu Xi et devient son disciple. Bien qu'il ait été un grand admirateur de Zhu Xi, Chen Chun ne l'a rencontré en tout et pour tout que durant une période de 217 jours. A la fin de sa vie, Zhu Xi considérait Chen Chun comme l'un de ses meilleurs disciples. Par ailleurs, les liens entre les deux hommes se renforcent lorsque Chen Chun épouse la fille d'un autre des disciples du maître. Après la mort de Zhu Xi, Chen Chun se consacre à la diffusion de l'enseignement de son maître. Ayant échoué au concours de recrutement des fonctionnaires, il devient le maître d'une école. En 1217, il se rend à la capitale pour un concours spécial, et s'acquiert une excellente réputation d'érudit à cette occasion. Durant son voyage de retour, il donne quatre conférences à Yanling 嚴陵, dans l'actuel Zhejiang. Bien que n'ayant ni titre ni poste, il est grandement estimé par l'empereur, qui lui octroie un petit titre de fonctionnaire. Il meurt cependant avant d'avoir pu remplir sa charge de magistrat assistant. Les propos et la pensée de Chen Chun se trouvent en grande partie dans le *Zhuzi yulei* 朱子語類, dans le *Beixi ziyi* 北溪字義 et aussi dans un recueil de ses œuvres (le *Beixi daquan ji* 北溪大全集) qui compile nombre de ses poèmes, lettres et notes de cours. Il a également rédigé un petit manuel d'apprentissage pour son fils ainsi que des ouvrages sur les rites, la poésie et l'éducation des femmes (le *Nuxue* 女學), des commentaires de la *Grande Etude* et de l'*Invariable Milieu* ; mais tous ces ouvrages sont aujourd'hui perdus. Cf. *Encyclopedia of Confucianism*, *op.cit.*, vol.1, p.43-45.

³⁰⁶ La *Signification des Termes selon maître Beixi* est également connu sous les noms de *Xingli ziyi* 性理字義 (littéralement « Signification des termes sur le fond originel commun et le principe » ou « Signification des termes néo-confucéens »), de *Jingshu ziyi* 經書字義 (« Signification des termes des Classiques ») ou même de *Sishu ziyi* 四書字義 (« Signification des termes des Quatre Livres ») même si cet ouvrage ne traite pas exclusivement des mots trouvés dans les Classiques ou dans les Quatre Livres. Cet ouvrage consiste en une explication de 25 mots clés du néo-confucianisme. En 1247 un 26^e terme (le fameux « fil qui relie le tout » de sa pensée dont parle Confucius dans les *Entretiens* ; *yi guan* 一貫) est inséré à la 11^e position. Souvent appelé sous sa forme abrégée, *Ziyi* 字義 (« Signification des termes »), cet ouvrage a été largement utilisé en Chine, en Corée et au Japon comme une compilation des thèses de Zhu Xi. Il a ainsi joué un rôle important dans la transmission et le développement de la pensée de ce dernier. A l'exception de la dernière entrée, qui traite du bouddhisme et du taoïsme, chaque terme fait référence aux débats néo-confucéens des Song. Il existe une traduction anglaise faite par Chan Wing-tsit, qui note dans son introduction qu'à l'exception de la mauvaise opinion exprimée sur lui par Wu Cheng 吳澄 (1249-1333) et Yamazaki Ansai 山崎闇齋 (1618-1682), cet ouvrage a en général été très étudié et tenu en grande estime par les lettrés de l'Asie orientale. Cf. *ibid.*, vol.1, p.43-45.

朱文公又即其微言遺旨益精明而瑩白之。上以達羣聖之心，下以統百家而會於一。蓋所謂集諸儒之大成而嗣周程之嫡統萃乎……既不由是門而入而曰吾能真有得乎聖人心傳之正萬無是理也

(*Beixi ziyi, fu ziyi buyi* 附字義補遺, *fu yanling jiangyi sitiao* 附嚴陵講義四條)

Il convient aussi de remarquer avec de Bary que, durant cinq siècles, nous trouvons dans le courant Cheng/Zhu synthétisé par Chen Chun l'idée que la Transmission de la Voie est une « école du cœur », une « méthode du cœur » et enfin, une « transmission du cœur ».

En effet, si l'on examine le contenu des préfaces des éditions successives du *Beixi ziyi*, nous pouvons faire les remarques suivantes :

- préface de 1247 : le *Beixi ziyi* est décrit comme « recélant la méthode du cœur »
- préface de 1490 : Chen Chun est considéré comme le successeur de Zhou Dunyi, des frères Cheng, de Zhang Zai et de Zhu Xi qui sont « les continuateurs de l'école du cœur »
- préface de 1714 : le *Beixi ziyi* est considéré comme la synthèse de l'« école du cœur » néo-confucéenne³⁰⁷

Précisons en dernier lieu qu'il existe une troisième notion sur le cœur dans le néo-confucianisme Cheng/Zhu. Il s'agit de ce que l'on pourrait traduire par « les dispositions primaires du cœur », le *xinshu* 心術³⁰⁸. En effet, ce *xinshu* représente une catégorie essentielle du perfectionnement de soi dans la *Petite Etude* de Zhu Xi ; et cette expression est largement reprise dans les spéculations sur le cœur chez les successeurs de ce dernier. Il convient toutefois de souligner que cette notion est moins importante chez Zhu Xi que celles de « transmission du cœur » ou de Transmission de la Voie.

Une idée sans doute plus importante encore que celle de « transmission du cœur » chez Zhu Xi est la référence au « cœur de l'homme » et au « cœur du Dao », deux notions que nous allons à présent aborder. Cependant, le recours à cette idée de *xinshu* 心術 – tout comme l'emploi d'autres notions touchant au cœur chez Zhu Xi –, montre bien que l'orientation fondamentale de la pensée néo-confucéenne Cheng/Zhu réside dans la question de la discipline du cœur.

³⁰⁷ Cf. de Bary, *ibid.*, p.40.

³⁰⁸ De Bary traduit en effet ce terme par : « basic attitudes, dispositions, or habits of mind ». Cf. de Bary, *ibid.*, p.37.

b La question du « cœur du Dao » et du « cœur de l'homme », une préoccupation majeure

L'aspect le plus marquant de la conception de la Transmission de la Voie chez Zhu Xi se trouve dans son utilisation de la thématique du « cœur de l'homme » *renxin* 人心 et du « cœur du Dao » *daoxin* 道心, deux notions issues du *Da Yu mo* 大禹謨 15 (les *Conseils du Grand Yu* du *Livre des Documents*). Ce thème, déjà discuté par les frères Cheng, ne prend une place véritablement cruciale et même indispensable dans le néo-confucianisme qu'avec la préface de Zhu Xi à l'*Invariable Milieu*. D'ailleurs, selon les propres dires de Zhu Xi, cette distinction constituerait même l'essence de la tradition orthodoxe confucéenne³⁰⁹.

L'examen d'une partie de cette préface de Zhu Xi nous permettra de dégager quelques lignes de commentaire utiles pour préciser notre compréhension de la pensée néo-confucéenne comme école du cœur. Pour les mêmes raisons que lors de la présentation de la préface à la *Grande Etude*, nous avons choisi de découper le texte de cette préface en paragraphes. Nous avons volontairement omis ici la fin de la préface, qui concerne le travail de Zhu Xi sur le texte de l'*Invariable Milieu*, car cela nous éloignerait de notre discussion principale.

中庸章句序

Préface à l'Invariable Milieu commenté en chapitres et paragraphes

1. 中庸何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。

« Pour quelle raison l'*Invariable Milieu* a-t-il été rédigé? C'est parce que Maître Zisi a eu peur que la tradition de l'Etude de la Voie ne se perde.

³⁰⁹ Cf. de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, *op.cit.*, p.8.

2. 蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。

En effet, depuis la haute Antiquité, l'esprit mystérieux des Saints a suppléé le Ciel et accompli de grandes réalisations³¹⁰, et c'est de là que la tradition de la Transmission de la Voie tire son origine.

3. 其見於經，則『允執厥中』者，堯之所以授舜也；『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣，盡矣！而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。

Cette [tradition] se voit dans les textes canoniques : la sentence « il faut s'en tenir fermement au Milieu », c'est [le message] que Yao a transmis à Shun ; et cette phrase, « le cœur de l'homme est faillible, le cœur du Dao est tenu ; gardez l'affinement et l'unité [du cœur] ; il faut s'en tenir fermement au Milieu », c'est [le message] que Shun a transmis à Yu. Cette unique sentence de Yao est aboutie ! Elle est parfaite ! Si Shun l'a complétée en y ajoutant trois autres sentences, c'est parce qu'il voulait éclairer davantage le propos de Yao et parce que ce n'est qu'après avoir fait cela qu'il est possible d'atteindre [la Voie].

4. 蓋嘗論之：心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。

En effet, comme il a déjà été dit : « le cœur, en tant que conscience éveillée vide et mystérieuse, est unique ; c'est tout. Cependant, si l'on considère qu'il y a une différence entre un « cœur de l'homme » et un « cœur du Dao », c'est parce qu'on considère soit que [le cœur] est né de l'égoïsme de notre forme matérialisée, soit qu'il provient de la droiture de notre fond originel. De plus, la raison pour laquelle on considère que la connaissance et la prise de conscience ne sont pas [toujours] la même chose est que, tantôt [le faillible cœur de l'homme]

³¹⁰ L'expression « supplé(er) le Ciel et accompli(r) de grandes réalisations », *ji tian li ji* 繼天立極, est également utilisée dans la préface à la *Grande Etude*. C'est une idée importante pour Zhu Xi qui semble caractériser l'œuvre des Saints Rois de l'Antiquité.

est dans un tel péril qu'il n'est plus en paix, tantôt [le subtil cœur du Dao] est si ténu qu'on ne le perçoit presque plus.

5. 然人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。

Cependant, comme il n'y a aucun homme qui n'ait cette forme corporelle, même le plus intelligent des hommes ne peut pas être dépourvu de cœur de l'homme. De même, comme il n'y a aucun homme qui n'ait ce fond humain, même le pire des imbéciles ne peut pas être dépourvu de cœur du Dao.

6. 二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。

Si ces deux [aspects du cœur] sont séparés dans notre intériorité, et que l'on ne sait pas comment les gouverner, alors [d'une part] le faillible [cœur de l'homme] devient de plus en plus faillible, et d'autre part, le ténu [cœur du Dao] devient de plus en plus ténu ; et en fin de compte, l'impartialité du Principe Céleste n'a plus les moyens de vaincre l'égoïsme des désirs humains.

7. 精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。

Lorsque [le cœur] est affiné, on peut examiner ce qui est différent entre ses deux [aspects] sans les séparer ; lorsque [le cœur] est uni, on peut maintenir la droiture du cœur originel sans s'en écarter.

8. 從事於斯，無少間斷，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安、微者著，而動靜云為自無過不及之差矣。

Lorsqu'on s'applique à parvenir à cela et que beaucoup de choses sont nettes et distinctes, il faut absolument faire en sorte que le cœur du Dao soit constamment le maître de toute notre personne et que le cœur de l'homme écoute systématiquement les ordres [qui lui sont donnés]. Alors, ce qui était faillible sera apaisé et ce qui était ténu deviendra manifeste ; et, ainsi, dans le mouvement comme dans le repos [le cœur] évitera de lui-même les travers du trop ou du pas assez.

9. 夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？

Yao, Shun et Yu, ce sont les plus grands Saints de l'univers. Veiller à transmettre la Voie de génération en génération, c'est la plus grande des affaires humaines. C'est grâce aux plus grands Saints de l'univers que la plus grande des affaires humaines a été mise en œuvre, et le message que ces derniers se sont transmis les uns aux autres ne consiste en rien d'autre que ces recommandations et avertissements. Il n'y a rien à ajouter à ces prescriptions qui concernent l'ordonnement du monde.

10. 自是以來，聖聖相承：若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。

A partir de cette époque-là, plusieurs Saints se sont succédé. Par exemple, Cheng Tang, Wen et Wu ont été des souverains et Gao Yao, Yi, Fu, Zhou et Shao leurs ministres, et tous ont transmis cette tradition de Transmission de la Voie avec ce contenu. Si l'on prend l'exemple de notre maître Confucius, certes il n'a pas eu de poste à sa mesure, mais s'il a néanmoins pu suppléer les Anciens Saints et ouvrir la voie de l'Apprendre pour la postérité, c'est parce que, par ses efforts, il s'est rendu aussi sage que Yao et Shun.

11. 然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。子思懼夫愈久而愈失其真也，於是推本堯舜以來相傳之意，質以平日所聞父師之言，更互演繹，作位此書，以詔後之學者。

Cependant à son époque, parmi ceux qui l'ont vu et connu, seule la tradition issue de Yan Hui et Zengzi fut légitime. Lorsque Zengzi transmet à son tour la tradition au petit-fils de Confucius, Zisi, les Saints disparus étaient d'une lointaine époque et les doctrines hétérodoxes avaient fait irruption. Zisi craignit alors qu'au fur et à mesure du passage du temps, on perde le sens véritable [de l'enseignement des Anciens]. C'est pourquoi il développa les idées de la tradition transmise depuis Yao et Shun et il les étoffa avec les propos qu'il avait entendus au quotidien de son maître ; puis, après avoir alternativement développé et tiré au clair [toutes

leurs idées], il rédigea ce livre [de l'*Invariable Milieu*] afin d'édifier ceux qui se consacraient à l'Etude après lui.

12. 蓋其憂之也深，故其言之也切；其慮之也遠，故其說之也詳。其曰『天命率性』，則道心之謂也；其曰『擇善固執』，則精一之謂也；其曰『君子時中』，則執中之謂也。世之相後，千有餘年，而其言之不異，如合符節。歷選前聖之書，所以提挈綱維、開示蘊奧，未有若是之明且盡者也。

En effet, c'est en raison de la profondeur de son inquiétude que ses propos sont si justes, ses réflexions si vastes ; que ses explications sont si détaillées. Lorsqu'il déclare « ce que le Ciel nous ordonne, c'est le destin », il parle du cœur du Dao ; lorsqu'il déclare « il faut distinguer le Bon et s'y tenir avec fermeté et assurance³¹¹ », il parle de l'affinement et de l'unité [du cœur] ; lorsqu'il déclare « l'homme de bien reste toujours dans le Milieu »³¹², il parle de s'en tenir fermement au Milieu. Bien que les générations se soient succédé les unes aux autres et que plus de mille années nous séparent, ses propos restent inaltérés, comme si l'on réunissait [les deux moitiés] d'une tablette de bambou de créance³¹³. Si, parmi les divers ouvrages successifs des autres Saints du passé, on considère ceux qui ont cherché à éclairer les principes fondamentaux et à dévoiler le sens caché [de l'enseignement des Anciens], il n'y en a aucun qui soit parvenu à être aussi éclairant ni aussi pénétrant que celui-ci.

13. 自是而又再傳以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉。則吾道之所寄不越乎言語文字之間，而異端之說日新月盛，以至於老佛之徒出，則彌近理而大亂真矣。

³¹¹ Il s'agit d'un extrait du passage suivant de l'*Invariable Milieu* 21 : « L'authenticité parfaite, c'est la Voie du Ciel. Se rendre authentique, c'est la Voie de l'homme. L'authenticité, c'est ce que l'on atteint en pleine cible sans avoir à s'y efforcer, ce que l'on obtient sans avoir à y penser. Celui qui se tient parfaitement au centre de la Voie en toute sérénité, c'est le Saint. Se rendre authentique, c'est distinguer le Bon et s'y tenir avec fermeté et assurance. » / 誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。(Notons que nous trouvons la même idée chez Mencius (« L'authenticité, c'est la Voie du Ciel ; penser à être authentique, c'est la Voie de l'Homme ») / 誠者 天之道也 思誠者 人之道也 ; cf. *Mengzi* IV.A).

³¹² Il s'agit d'une référence au passage suivant de l'*Invariable Milieu* 2 : « Confucius a dit : l'homme de bien est au cœur de l'Immuable ; l'homme de peu se révolte contre le fait d'être au cœur de l'Immuable. La raison pour laquelle l'homme de bien est au cœur de l'Immuable, c'est parce qu'étant un homme de bien, il reste toujours dans le Milieu. La raison de cette attitude de l'homme de peu par rapport au fait d'être au cœur de l'Immuable, c'est parce qu'étant un homme de peu, il est dépourvu de crainte et de scrupule. » / 仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。」

³¹³ Le *fujie* 符節 est une tablette de bambou, divisée longitudinalement en deux parties et qui servait traditionnellement de lettre de créance ou de contrat. Lorsque les deux parties contractantes se réunissaient, l'assemblage et la concordance des deux morceaux prouvaient la validité et l'authenticité du pacte contracté auparavant.

A partir de là, la tradition s'est transmise grâce à Mencius, qui a eu les capacités de développer la compréhension de ce texte afin de prendre place dans la succession de la transmission [de l'enseignement] des Anciens Saints. Après la disparition de [Mencius], on perdit par la suite sa tradition, et ce que recelait notre Voie [confucéenne] ne se démarqua plus de la masse des propos et écrits de toutes sortes. Les théories des doctrines hétérodoxes allaient en se renouvelant de jour en jour et elles allaient en florissant de lune en lune, jusqu'au moment où les disciples de Laozi et de Bouddha firent leur apparition. [Leurs enseignements] semblaient s'approcher du Principe mais ils n'apportaient en fait que le plus grand des chaos dans la vérité.

14. 然而尚幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒；得有所據，以斥夫二家似是之非。

Cependant, par grande chance, ce texte [de l'*Invariable Milieu*] n'avait pas disparu, et c'est ainsi que lorsque les frères Cheng firent leur apparition, d'une part, ils saisirent ce qu'il y avait d'intéressant [dans le texte], ce qui leur permit de renouer le fil de la succession de la tradition qui n'avait plus été transmise depuis environ mille ans, et d'autre part, ils saisirent les idées fiables [du texte], ce qui leur permit de contrer les faussetés à l'apparence de vérité que [professaient] ces deux écoles. »

[...]

淳熙己酉春三月戊申，新安朱熹序

Jour *wushen* du troisième mois de l'année *jiyou* de la période *Chunxi*

(7 avril 1189)

préface de Zhu Xi de Xin'an

Cette préface développe deux thématiques principales qui sont intimement liées entre elles : celle de Transmission de la Voie d'une part, et celle d'une méthode de perfectionnement du cœur appelée « méthode du cœur » d'autre part.

Examinons tout d'abord rapidement la première de ces deux thématiques : celle de la Transmission de la Voie. Nous retrouvons d'ailleurs dans cette thématique nombre des idées dégagées lors du commentaire de la préface de Zhu Xi à la *Grande Etude*.

Dès le tout début du texte, Zhu Xi affirme que l'auteur de l'*Invariable Milieu* est Zisi (paragraphe 1, puis aussi paragraphe 11) – petit-fils de Confucius et disciple de Zengzi, qui lui-même est un disciple de Confucius ainsi que l'auteur de la *Grande Etude*³¹⁴. Tout au long de sa préface, Zhu Xi développe ainsi implicitement l'idée que les Quatre Livres et leurs auteurs respectifs supposés ont un statut quasi canonique. En effet, premièrement, à propos de l'*Invariable Milieu*, il fait référence à la figure de Confucius (paragraphe 10) et à la lignée de Yan Hui/Zengzi/Zisi, la seule qu'il considère comme légitime (paragraphe 11) ; ce qui vaut traditionnellement comme un argument d'autorité en faveur d'une canonisation des textes. D'autre part, l'accumulation des réflexions et des commentaires de Zisi et de Mengzi (paragraphe 11 et 13), qui tous deux « développent » (*tui* 推) et « éclairent » (*ming* 明) le sens du message des Anciens, puis le travail des frères Cheng et de Zhu Xi lui-même sur l'*Invariable Milieu*, accréditent l'idée du statut canonique de la sentence tirée du *Da Yu mo* et donc du texte de l'*Invariable Milieu* lui-même. En effet, c'est bien souvent les commentaires qui ont fait d'un texte un Classique, *Jing* 經³¹⁵. Zhu Xi décrit d'ailleurs ce texte dans son ensemble comme une immense exégèse de la sentence canonique attribuée à Yao et Shun (paragraphe 12). En effet, tout comme Shun lui-même l'a fait pour le message de Yao (paragraphe 3), Zisi développe et même étoffe (*zhi* 質) la prescription sur le « cœur de l'homme » et le « cœur du Dao » grâce à l'enseignement reçu de Zengzi (paragraphe 11). Ainsi, toute la tradition confucéenne (paragraphe 1 et 13) est présentée comme une tradition de conservation mais surtout de développement et de commentaire du message et de la Voie des Anciens.

Parallèlement à cette sorte de définition de la tradition confucéenne, il faut en outre remarquer un glissement progressif d'une transmission de Souverain à Souverain (Yao, Shun, Yu, Tang, Wen et Wu) à une transmission de Maître à Maître (Confucius, Yan Hui/Zengzi, Zisi, Mencius) (à partir du paragraphe 10). Ainsi, la Transmission de la Voie ne se fait pas, selon Zhu Xi, de la même manière dans la haute Antiquité – âge d'or de l'humanité –, et dans

³¹⁴ Cf. préface de Zhu Xi à la *Grande Etude*.

³¹⁵ Cf. Anne Cheng, « La trame et la chaîne : aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 5, 1984, p. 19-20 : « [...] ce n'est qu'avec l'élaboration d'une tradition exégétique (*zhuanji*) pendant toute la période des Royaumes Combattants que les textes qui avaient servi de matériau didactique à Confucius ont pris le nom de *jing*. Autant dire que, à la différence de l'habit qui ne fait pas le moine, c'est le commentaire qui fait le Classique. [...] Les Confucéens [...] ont avant tout canonisé des textes, le discours théorique étant relégué aux commentaires et aux exégèses, ce qui explique que des ouvrages comme le *Mengzi* et le *Xunzi* aient été considérés sous les Han comme de simples *zhuan*. Les textes utilisés dans l'enseignement de Confucius n'ont acquis la valeur de *jing* que lorsque davantage d'importance a été accordée à la lettre de la tradition, c'est-à-dire lorsque ces textes ont commencé à donner lieu à une tradition exégétique. »

les périodes qui ont suivi. Zhu Xi souligne un certain changement, menant d'une transmission d'un enseignement qui va de pair avec une action politique concrète et efficace (cas des Sages Souverains), à une transmission qui consiste à commenter, développer et peut-être même adapter la tradition aux évolutions du temps (cas des confucéens). Les Anciens Souverains suppléent le Ciel (paragraphe 2) alors que Confucius supplée ces Souverains (paragraphe 10).

Cette remarque est importante car Zhu Xi définit ici une sorte d'idéal commun aux confucéens, c'est-à-dire à ceux qui se réclament de Confucius et de son « école » (paragraphe 10). Cet idéal consiste moins à gouverner soi-même, en étant soi-même un souverain, qu'à éduquer l'humanité, en étant un maître ou un conseiller du prince.

Il convient de noter à ce propos deux points importants. Premièrement, en mentionnant les ministres de Tang, Wen et Wu (paragraphe 10), Zhu Xi laisse entendre que ces ministres modèles participent pleinement à la réussite des mesures politiques de leurs souverains et à la Transmission de la Voie. Il souligne donc par là le rôle indispensable des conseillers et des ministres ; un rôle que les confucéens se sont de tout temps attribué. Deuxièmement, parmi les caractéristiques de Confucius, Zhu Xi déclare qu'il ouvre la voie de l'Etude (paragraphe 10). Ainsi, Confucius est le fondateur d'une école, d'une tradition d'enseignement qui prend en quelque sorte le relais des Anciens Souverains en des temps où l'adéquation entre détention du pouvoir politique effectif et excellence morale n'est plus possible.

Par ailleurs, si les confucéens transmettent la Voie éthico-politique des souverains antiques dont ils se réclament, c'est parce qu'ils y sont liés comme par un « pacte », un « contrat ». En effet, la métaphore de la tablette de bambou qui sert de créance (paragraphe 12) est très intéressante. Zhu Xi déclare que l'*Invariable Milieu* joue un peu le rôle d'une preuve du « contrat » passé entre Zisi et sa postérité ; contrat dont le but principal est de transmettre coûte que coûte le message de Yao et Shun. Ainsi, être confucéen, c'est se situer dans la lignée légitime de Confucius, Zengzi, Zisi et Mencius, mais aussi se sentir lié à cette lignée par un devoir de transmission.

Il faut souligner en outre ici l'idée de la fragilité de cette transmission qui passe par des hommes. Plus exactement, la Transmission de la Voie confucéenne est soumise à deux menaces qui risquent de la mener soit à la perte et à l'oubli (*shi* 失), soit au déni de son monopole sur le vrai message destiné à l'humanité (paragraphe 11 et 13). La première est le passage du temps, qui peut altérer et brouiller le message des Anciens (paragraphe 1 et 13). La seconde est le développement des autres doctrines, jugées hétérodoxes. Il est intéressant de noter que les frères Cheng sont caractérisés par leur capacité à renouer le fil de la tradition certes, mais surtout par leur capacité à contrer le bouddhisme et le taoïsme

(paragraphe 14), qui sont les doctrines les plus dangereuses pour le confucianisme en raison de leur « apparence de vérité » (paragraphe 13 et 14). Remarquons à ce propos que Zhu Xi se situe pleinement dans le paradigme des Trois Enseignements (*sanjiao* 三教), mais il appelle à une sorte de scission par rapport aux deux autres enseignements.

Ainsi, nous trouvons dans cette préface la définition d'une Transmission de la Voie orthodoxe, avec des maîtres et des textes spécifiques, qui constitue une sorte d'identité orthodoxe confucéenne et dont la finalité est d'occuper la première place dans les esprits en évinçant les autres enseignements.

La seconde thématique de cette préface est celle de la « méthode du cœur » qui est intimement liée à la précédente. En effet, la Voie orthodoxe des Anciens Souverains se résumerait à des formules attribuées à Yao et Shun (paragraphe 1). Formules qui synthétiseraient une méthode de travail sur le cœur (paragraphe 4 à 8) et dont les Anciens se servaient pour ordonner, mettre en ordre le monde (paragraphe 9). Cette méthode de perfectionnement du cœur est donc avant tout une méthode éthico-politique, et cela nous rappelle la problématique de « rendre droit le cœur du souverain » (*zheng jun xin* 正君心).

Tout d'abord, il convient de rappeler que le texte même du *Da Yu mo* et le fameux passage sur le « cœur de l'homme » et le « cœur du Dao » étaient dès l'époque de Zhu Xi considérés comme d'authenticité douteuse³¹⁶. Cependant, de la même manière qu'il tranche la question de l'attribution du texte de la *Grande Etude* à Zengzi malgré un manque flagrant de preuves irréfutables, Zhu Xi fait fi des doutes raisonnables et affirme avec conviction – dans tous les sens de ce terme, et en particulier religieux – que ce passage émane directement des Sages Rois de l'Antiquité. Nous pouvons d'ailleurs trouver cette idée dans les nombreux commentaires de Zhu Xi sur ces sentences dans maints passages du *Zhuzi yulei*.

L'idée principale que Zhu Xi souligne dans cette « méthode du cœur » des anciens Souverains est le double aspect du cœur humain (paragraphe 4), que l'on nomme par le doublet « cœur de l'homme »/ « cœur du Dao ». Tout d'abord, Zhu Xi affirme l'unité foncière du cœur originel de l'homme, qui serait une pure potentialité de connaissance (idée de vide mystérieux du cœur du paragraphe 4) et donc une pure potentialité de comportement éthique. Puis, il déclare que cette unité originelle du cœur peut venir à se briser si l'on ne sait pas comment gouverner (*zhi* 治) ces deux aspects du cœur (paragraphe 4). Le premier aspect du

³¹⁶ En effet, les *Conseils du Grand Yu* font partie d'une version relativement tardive du *Livre des Documents*. Cf. de Bary, *ibid.*, p.9.

cœur est appelé « cœur du Dao », *daoxin* 道心, et il correspond à une sorte de nature morale dont le Ciel dote l'homme à la naissance et qui lui permet d'agir de manière naturellement morale (*xingming* 性命)³¹⁷. Le second aspect est quant à lui appelé « cœur de l'homme », *renxin* 人心, et il est une expression que l'on pourrait qualifier de psycho-physique des divers appétits et désirs que tout homme a « naturellement » de par sa matérialisation sous une forme physique (形氣). Mais ces appétits, s'ils ne sont pas correctement guidés et commandés par le « cœur du Dao », peuvent devenir égoïstes, et ils peuvent même escamoter la nature morale inhérente au cœur originel de tout homme.

Il est donc important de comprendre que le « cœur de l'homme » et le « cœur du Dao » ne sont pas fondamentalement opposés l'un à l'autre, et qu'ils sont présents tous deux en tout homme (paragraphe 5). Ce ne sont que des noms que l'on donne à deux aspects différents que le cœur revêt lorsqu'il est en « fonctionnement » ; c'est-à-dire quand il réagit au monde extérieur et génère une réaction, d'ordre émotionnelle ou comportementale.

Le cœur est fondamentalement uni à l'origine, mais il a deux aspects qui créent une alternative dans le choix du comportement que l'on va avoir. Cette alternative n'est pas mauvaise en soi. Ce qui est mauvais, c'est lorsqu'on ne sait pas que l'aspect moral, le « cœur du Dao », doit diriger et canaliser les besoins exprimés par le « cœur de l'homme » (paragraphe 5). En effet, si on lâche la bride au « cœur de l'homme », qui est fondamentalement faillible, autrement dit enclin à l'excès, les deux aspects du cœur peuvent entrer en conflit. Dans ce cas, il est absolument nécessaire que l'aspect moral l'emporte (cf. métaphore guerrière du terme *sheng* 勝 au paragraphe 5, et aux paragraphes 6 et 8).

Après avoir énoncé ces idées fondamentales de Yao et Shun sur le fonctionnement du cœur, Zhu Xi explique que les prescriptions de ces derniers au sujet de « l'affinement » (*wei jing* 惟精) et de « l'unité » (*wei yi* 惟一) concernent un travail sur le cœur. Selon lui, ces prescriptions constituent une méthode pour faire en sorte que le « cœur du Dao » soit toujours maître du « cœur de l'homme » (paragraphe 7). Le but de ce travail est en fin de compte de permettre au cœur de préserver son équilibre et son unité originelle, entre « cœur du Dao » et « cœur de l'homme », qui sont à la source même de la suprématie et de la prééminence de l'impartialité (*gong* 公) et de la droiture (*zheng* 正) – c'est-à-dire du « cœur du Dao » – dans notre cœur (paragraphe 5 et 8). Ce travail a en outre deux caractéristiques. D'une part, il est le

³¹⁷ Il s'agit d'une idée énoncée au tout début de *l'Invariable Milieu* et qui rappelle la perfectibilité qui est en puissance dans tout homme.

fruit d'un effort à fournir par l'homme (paragraphe 8). D'autre part, il vise à un résultat constant et définitif (paragraphe 8).

Ainsi, Zhu Xi résume l'*Invariable Milieu* à une explication par Zisi des prescriptions canoniques de Yao et Shun, qui expriment une « méthode du cœur », qui est une méthode de perfectionnement de soi en vue d'un bon ordonnancement de l'univers, comme il est dit dans la *Grande Etude*. Nous comprenons ainsi pourquoi Zhu Xi préconisait de lire la *Grande Etude* en premier, et l'*Invariable Milieu* en dernier dans l'apprentissage de la Voie confucéenne. En effet, la *Grande Etude* permet de comprendre que le perfectionnement de soi est à la racine de l'action socio-politique, et l'*Invariable Milieu* dévoile la méthode fondamentale du perfectionnement de soi qui est une « méthode du cœur » (*xinfa* 心法), une méthode de « redressement du cœur » (*zhengxin* 正心)³¹⁸.

Ces deux thématiques principales de la préface à l'*Invariable Milieu* se rejoignent dans la mesure où la tradition orthodoxe est la transmission de la méthode des Anciens souverains pour se perfectionner au moyen d'un travail sur le cœur. D'ailleurs, dans le *Zhuzi yulei*, nous trouvons également une citation de Cheng Yi ainsi qu'une référence à la « méthode du cœur » qui nous montre clairement que le *xinfa*, cette « méthode du cœur », est l'élément clé de la présentation de la Transmission de la Voie par Zhu Xi dans sa préface à l'*Invariable Milieu* :

« Maître Cheng a dit : « le cœur de l'homme ce sont les désirs humains ; c'est la raison pour laquelle il est menacé. Le cœur du Dao, c'est le Principe céleste ; c'est la raison pour laquelle il est subtil. Il faut affiner le cœur pour développer au plus haut degré ce [cœur du Dao] et il faut rendre le cœur uni afin de maintenir fermement ce dernier ; ce n'est qu'ainsi que l'on sera en mesure de s'en tenir au Milieu. » Ces propos vont au fond des choses. « Affiner [le cœur] », c'est l'examiner minutieusement sans le scinder, et « unifier [le cœur] », c'est veiller uniquement à ce qu'il soit uni du début à la fin. Voilà ce qui nous a été transmis depuis Yao et Shun ; il n'y a pas d'autre principe : il n'y avait que ces propos à l'origine. Il n'y a rien à changer à cette méthode du cœur des Saints. Il y a de nombreuses occurrences de cette idée dans les Classiques. Dans la sentence « il faut distinguer le Bon et s'y tenir avec fermeté et assurance », « distinguer le

³¹⁸ Nous développerons cette dernière idée dans la seconde partie de notre travail.

Bon » signifie « affiner le cœur » et « s’y tenir avec fermeté et assurance » signifie assurément « unifier le cœur ». De même, toute la phrase « Etudiez extensivement la Voie, posez des questions détaillées sur elle, réfléchissez-y avec la plus grande attention et analysez-la de façon claire »³¹⁹ veut dire « affiner le cœur », et « cheminez-y avec le plus grand sérieux »³²⁰ signifie également « unifier le cœur ». De plus, « éclairer le Bon », signifie « affiner le cœur » et « se rendre authentique » signifie également « unifier le cœur ». « L’extension de la connaissance » et « l’examen des choses » [dont parle la] *Grande Etude* ne sont pas des choses que l’on ne pourrait pas obtenir en « affinant le cœur », et « rendre son intention authentique »³²¹ signifie « unifier le cœur ». Apprendre, c’est apprendre ce principe de la Voie et ce que l’on a perdu dans la tradition depuis Mencius, ce n’est que cela. »

程子曰：「人心人欲，故危殆；道心天理，故精微。惟精以致之，惟一以守之，如此方能執中」此言盡之矣。惟精者，精審之而勿雜也；惟一者，有首有尾，專一也。此自堯舜以來所傳，未有他議論，先有此言。聖人心法，無以易此。經中此意極多，所謂「擇善而固執之」，擇善，即惟精也；固執，即惟一也。又如「博學之，審問之，謹思之，明辨之」，皆惟精也；「篤行」，又是惟一也。又如「明善」，是惟精也；「誠之」，便是惟一也。大學致知、格物，非惟精不可能；誠意，則惟一矣。學則是學此道理。孟子以後失其傳，亦只是失此。(Zhuzi yulei 78.30)

Il convient de rappeler en dernier lieu que la préface de Zhu Xi à l’*Invariable Milieu* ne présente pas la première occurrence dans la pensée Song d’une adéquation entre « méthode du cœur » et « méthode de perfectionnement de soi » pour le souverain, telle qu’elle est décrite dans la *Grande Etude*. En effet, Chen Changfang 陳長方 dit dans son *Dixue lun* 帝學論 que

³¹⁹ Il s’agit de l’extrait suivant de l’*Invariable Milieu* 21 : « Etudiez extensivement la Voie, posez des questions détaillées sur elle, réfléchissez-y avec la plus grande attention, analysez-la de façon claire et mettez-la en pratique avec le plus grand sérieux. » / 博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。Et voici les commentaires de Zhu Xi : « Voici les éléments pour « se rendre authentique ». Etudier, poser des questions, réfléchir et analyser sont les moyens nécessaires pour « distinguer le Bon » et mettre en œuvre sa connaissance ; c’est une connaissance acquise par l’Etude. « Cheminer (dans la Voie) avec le plus grand sérieux » est le moyen de « se tenir au Bon avec fermeté et assurance » et de mettre en œuvre le sens de l’humain ; c’est une pratique obtenue par accumulation (d’expérience). » / 此誠之之目也。學、問、思、辨，所以擇善而為知，學而知也。篤行，所以固執而為仁，利而行也。程子曰：五者廢其一，非學也。

³²⁰ Il s’agit ici de la suite immédiate de la phrase de l’*Invariable Milieu* 21 que Zhu Xi vient de citer en la tronquant (cf. note précédente).

³²¹ Cf. *Grande Etude*.

la méthode du cœur est le message essentiel transmis depuis Yao et Shun par Confucius et Mencius. Ainsi, la « méthode du cœur » était considérée comme une doctrine politique à destination du souverain bien avant Zhu Xi, et cette idée se retrouve chez certains de ses disciples³²², tels que Cai Chen 蔡沈 (1167-1230)³²³ et Huang Zhen 黃震 (1213-1280)³²⁴. De même, Zhen Dexiu reprend cette idée en faisant de la « méthode du cœur » « l'enseignement légué par les Sages rois de l'Antiquité » (*di wang zhi xin fa* 帝王之心法) ; et il en va de même chez Xu Heng.

2 實學, une « Etude à visée pratique »

D'après cette préface de Zhu Xi que nous venons d'analyser, nous pouvons remarquer que la « méthode du cœur », liée à la Transmission de la Voie depuis Zisi et Mencius, est essentiellement considérée comme un enseignement pratique³²⁵. Par exemple, dans le cas de l'expression à première vue assez sibylline « il faut s'en tenir fermement au Milieu », *yun zhi jue zhong* 允執厥中 (paragraphe 3), Zhu Xi déclare que cela signifie qu'il s'agit de s'en tenir toujours à l'impartialité (*gong* 公) et à la rectitude (*zheng* 正) (paragraphe 6 et 7) ; et d'autre part, qu'il s'agit de « ne pas aller trop loin » dans son comportement, sans pour autant « rester

³²² Cf. de Bary, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, op.cit., p.35.

³²³ Cai Chen est le troisième fils du disciple de Zhu Xi, Cai Yuanding 蔡元定 (*xishan xiansheng* 西山先生 ; 1135-1198). Il devient aussi avec son frère aîné Cai Mu 蔡模 (1188-1246) le disciple de Zhu Xi. A partir du moment où les théories de ce dernier sont considérées comme hétérodoxes, et en particulier à partir de 1198, Cai Yuanding est banni de la cour. Après la mort de son père, Cai Chen va retrouver Zhu Xi dans sa retraite à Cangzhou dans l'actuel Fujian et l'aide à rédiger son commentaire sur le *Shangshu*, 尚書 jusqu'à la mort de Zhu Xi en 1200. Après la mort de son maître, Cai renonce à toute carrière et fait publier en 1209 le *Shangshu jizhuan*, 尚書集傳. Le fils de Cai Chen, Cai Hang 蔡杭 présente cet ouvrage à la cour en 1245. Après la réinstauration du système des concours de recrutement sous les Yuan, cet ouvrage devient le commentaire de référence du *Livre des Documents*. Cai Chen serait aussi très influencé par la pensée de Shao Yong, et son second ouvrage, le *Hongfan huangji neipian* 洪範皇極內篇 (« Chapitres Intérieurs du grand faite du Grand Plan (du Livre des Documents) »), que son père avait commencé à rédiger de son vivant, est resté très célèbre.

³²⁴ Huang Zhen aurait été éduqué par son père et Wang Wenguan 王文貫 dans la tradition de Zhu Xi. Docteur en 1256, il est envoyé comme fonctionnaire à Wu 吳 dans l'actuel Jiangsu où il se fait remarquer par son zèle à soulager les souffrances de la population locale. Critiqué par ses collègues, il est contraint de quitter son poste en 1266. A partir de 1267, il participe à l'élaboration des annales des règnes des empereurs Ningzong 寧宗 (r. 1195-1224) et Lizong 理宗 (r. 1225-1264). Il y déclare que le pire fléau de ces règnes fut le mauvais comportement des hauts fonctionnaires, et non la famine et l'insuffisance des forces militaires. Il est alors contraint de démissionner. Après l'ultime défaite des Song contre les Mongols, Huang Zhen se laisse mourir. Parmi ses nombreux écrits, nous citerons en particulier le *Huangshi richao* 黃氏日鈔 (« Journal de Maître Huang ») qui contient les commentaires de Huang sur les Classiques et les textes historiques.

³²⁵ Cf. de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, op.cit., p.130.

trop en deçà » de ce qui conviendrait à une situation donnée (paragraphe 8). Travailler sur le cœur, c'est-à-dire sur l'équilibre entre le « cœur de l'homme » et le « cœur du Dao », a pour finalité de permettre au cœur de générer une action appropriée, ou un comportement convenable à tout moment, quelle que soit la situation à laquelle nous sommes confrontés. Par ailleurs, dans un passage du *Zhuzi yulei*, Zhu Xi explique que « s'en tenir fermement au Milieu » relève d'une méthode de perfectionnement de soi qui permet, d'une part d'éviter le laisser-faire poussé à l'extrême des taoïstes qui oublient par là les valeurs morales ; et d'autre part, d'éviter la position des Moïstes (les disciples de Mozi) qui veut faire prévaloir la volonté morale, quelles que soient les circonstances.

Plus généralement, comme l'explique de Bary³²⁶, le néo-confucianisme va à l'encontre de deux tendances qu'il juge néfastes pour l'humanité. Premièrement, il s'agit de l'utilitarisme de certains courants de pensée, car cet utilitarisme évacuerait le questionnement sur ce que signifie « être un homme » et ne considérerait la nature humaine que sur le seul plan physique et physiologique ; ce qui reviendrait en fin de compte à mettre les hommes au niveau des animaux, et qui amènerait donc à l'idée de l'inéluctabilité de la loi du plus fort. Deuxièmement, il s'agit d'une mauvaise conception du « soi » dans le bouddhisme et le taoïsme, qui entraînerait l'égoïsme³²⁷. Par égoïsme, il faut comprendre que c'est la notion taoïste, mais surtout bouddhiste de Vide ou de Vacuité (*wu* 無 ou *xu* 虛), qui fait l'objet de la critique des néo-confucéens. En effet, dans le bouddhisme *chan*, le « soi » n'est pas définissable en termes rationnels et moraux. On peut avoir une intuition de sa nature en la contemplant à travers une expérience d'éveil, qui est incommunicable en langage ordinaire. Le *chan* affirme la compatibilité du principe suprême et du monde de la réalité concrète. Cette adéquation est aussi appelée « non-obstruction » (*wu ai* 無礙), et elle est fondée sur l'idée de Vacuité du principe (*li* 理). Ainsi, toute chose est « vide » de nature substantielle ou d'identité définie et fixée. La réalité du monde ne peut être affirmée que par le biais d'une assimilation à la connaissance supérieure du Vide. L'expérience humaine n'a donc pas de valeur en soi, et elle ne constitue qu'un palier dans la Voie de l'Eveil. Mais, pour Zhu Xi, si on croit au Vide, on n'a plus de principes sur lesquels se fonder pour déterminer ce qui est égoïste et ce qui ne l'est pas. Celui qui croit que le principe est vide, et pense que sa vraie nature est indéfinissable va se contenter de l'introspection, et suivre tout ce que ses intuitions lui intiment de faire. En

³²⁶ Nous reprenons en effet ici un long développement de de Bary sur les relations de Zhu Xi au bouddhisme. Cf. de Bary, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, *op.cit.*, p.3-6.

³²⁷ En particulier, Cheng Yi et Lu Xiangshan ont critiqué « l'égoïsme », ou plutôt la pensée partielle et partielle (*si* 私) du bouddhisme qui ne sait pas faire la différence entre le principe moral et le profit égoïste. Cf. de Bary, *ibid.*, p.5.

quelque sorte, il n'y aurait plus alors de « cœur de Dao », et donc, il n'y aurait plus d'analyse objective possible. L'erreur deviendrait alors possible, voire inévitable ; ce qui générerait des troubles dans toute vie en commun. Pour Zhu Xi, le problème posé par le bouddhisme est donc surtout sa mauvaise conception du « soi » (*ji* 己), du principe (*Li* 理) et du cœur (*xin* 心). Selon lui, le bouddhisme évacuerait la morale sociale, c'est-à-dire les règles et les principes qui doivent régir une vie en communauté. Les théories du bouddhisme *chan* comporteraient même le risque de ne plus faire de discrimination, ce qui mènerait à l'utilitarisme. Par ailleurs, selon Zhu Xi, la notion de « non-obstruction » constituerait aussi le terreau de l'inaction contre l'injustice ou l'exploitation dans le monde humain. Voilà donc, selon de Bary, les principales idées qui auraient amené Zhu Xi à accorder autant d'importance au Principe, au cœur et à l'idée de réalité pleine, concrète, pratique, de *shi* 實 qui signifie notamment ce qui est plein, substantiel, en opposition à ce qui est vide.

Par ailleurs, il faut rappeler que la réflexion sur le principe est inséparable de celle sur le cœur dans l'école Cheng/Zhu. Les frères Cheng et Zhu Xi développent en effet une interprétation du Principe, *Li* 理, comme une structuration interne, et comme une force directionnelle qui est dans toute chose et qui amène à penser que le cœur n'est pas vide. Plus exactement, pour les confucéens, le cœur est toujours orienté dans une certaine direction. En outre, tous les êtres partagent une structure commune, mais seul l'homme possède le principe moral/principe céleste (*tianli* 天理), ainsi que la possibilité de connaissance (*zhi* 知) ; ce qui lui permet de participer pleinement et activement à la marche du cosmos. Comme nous pouvons le constater dans les préfaces et les commentaires à la *Grande Etude* et à l'*Invariable Milieu* de Zhu Xi, la problématique du « perfectionnement de soi pour participer à l'ordre socio-politique » (*xiju zhiren* 修己治人) se trouve au centre de la réflexion de Zhu Xi, et il la traite en termes de Principe (*Li* 理) et de cœur (*xin* 心).

Il est intéressant de noter que Wang Yangming, dont l'« école du cœur » spécifique est fréquemment opposée à la dite « école du Principe » de Zhu Xi, n'a jamais renié la priorité accordée par Zhu Xi à l'action de « scruter le principe » (*qiong li* 窮理) dans le perfectionnement de soi. La seule différence entre ces deux penseurs est que Wang Yangming

a compris cet « examen des choses » comme le fait de « rendre droit son cœur » (*zhengxin* 正心)³²⁸.

Ainsi, l'« étude du principe » (*Lixue* 理學) est une idée fondatrice du néo-confucianisme systématisé par Zhu Xi ; et elle devient incontournable dans les spéculations néo-confucéennes sur l'éthique de la postérité de Zhu Xi, quelles qu'elles soient.

Nous allons à présent examiner plus précisément cette « Etude du Principe » (*Lixue* 理學) dans le néo-confucianisme Cheng/Zhu ; ce qui nous permettra de voir que l'« école du cœur néo-confucéenne » (*xinxue* 心學 confucéen), fondée sur une « étude du principe » s'enracine dans et vise avant tout une *praxis*.

a L'« Ecole du cœur » comme « Etude du Principe » (理學) : « l'unité foncière du Ciel et de l'homme » et étude du réel, du vivant

Comme nous l'avons vu précédemment, l'une des plus importantes contributions au réarrangement du texte de la *Grande Etude* par Zhu Xi est son ajout d'un commentaire sur l'étape de « l'examen des choses et l'extension de la connaissance », *gewu zhizhi* 格物致知. Cet ajout, d'après Chan Wing-tsit, est certainement l'apport le plus marquant de Zhu Xi au néo-confucianisme³²⁹. Si nous examinons plus précisément ce passage, nous comprenons que Zhu Xi interprète « l'examen des choses et l'extension de la connaissance » comme le fait de « sonder », ou de « scruter » le Principe, *qiongli* 窮理 :

« Lorsqu'on dit que « l'extension de la connaissance réside dans l'examen des choses », cela veut dire que si l'on désire étendre notre connaissance individuelle, il faut scruter le Principe des choses. Car puisqu'aucun cœur humain n'est exempt de capacité de connaissance, et qu'aucune chose sous le Ciel n'est exempte de

³²⁸ Cf. Chan Wing-tsit, « Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism », in *Chu Hsi. Life and Thought*, (Ch'ien Mu Lectures 1984), The Chinese University Press, Hong Kong, 1987, p.103-138, p.138: « While Wang's understanding of principle as identical with the mind and Chu's understanding of it as inhering in things are diametrically opposite, the procedure is the same, and that is, to investigate principle. »

³²⁹ Cf. Chan Wing-tsit, « What is New in Chu Hi? », *ibid.*, p.39-69, p.44.

Principe, ce n'est que parce l'on n'a pas encore scruté profondément le Principe que notre connaissance n'est pas parfaite. C'est pourquoi la *Grande Etude* commence par enseigner qu'il est nécessaire que ceux qui veulent étudier scrutent encore plus profondément les principes qu'ils ont déjà pu connaître de toutes les choses sous le Ciel, en les scrutant encore et encore ; ainsi, ils pourront atteindre le point ultime de chaque chose. Au bout d'un certain temps d'effort, ils pourront alors soudainement comprendre parfaitement ce qui relie toute chose, comme par illumination. Il n'y aura rien qu'ils n'auront compris de l'intérieur et de l'extérieur, des points subtils et grossiers de la multitude des choses. De plus, il n'y aura rien qu'ils n'auront pas compris clairement de la constitution intégrale et du fonctionnement suprême de notre cœur individuel. Voilà ce qu'on appelle « examiner les choses » ; voilà ce qu'on appelle « l'extension de la connaissance ».

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。(Cf. *Daxue zhangju*, 大學章句, commentaire sur le 5^e paragraphe)

L'une des idées principales qu'il convient de retenir de ce passage est que pour Zhu Xi, qui suit en cela les idées de Cheng Yi, « scruter le Principe » a pour conséquence et pour finalité une compréhension lumineuse (*ming* 明) de « la constitution intégrale et du fonctionnement suprême de notre cœur » (*xin zhi quanti dayong* 心之全體大用) ; c'est-à-dire une pleine compréhension du cœur humain, porteur de Principe et source de tout acte et de toute pensée.

Par ailleurs, Chan Wing-tsit précise que si, parmi les nombreuses tendances de ce qu'on appelle aujourd'hui néo-confucianisme, Zhu Xi adopte la pensée du Principe des frères Cheng, c'est par choix philosophique. Que ce choix ait été délibéré ou non, en axant son enseignement sur les spéculations sur le Principe, Zhu Xi a écarté du néo-confucianisme une tendance matérialiste, comme dans la pensée de Zhang Zai, ainsi qu'une tendance taoïste

naturaliste, comme dans la pensée de Zhou Dunyi et de Shao Yong³³⁰. En parlant de l'étude du Principe comme d'une étude qui vise à connaître le cœur, Zhu Xi oriente ainsi ses réflexions sur l'homme vers une éthique prescriptive, fondée en nature.

Tout d'abord, rappelons en citant Anne Cheng que le recours à la notion de Principe dans le néo-confucianisme dénote la fondamentale confiance de la pensée chinoise en une intelligibilité du monde :

« LI est l'expression d'une intelligibilité du monde à l'esprit humain : intelligibilité comprise comme une recherche des lignes de force cachées sous la confusion des apparences superficielles et dont les correspondances font l'harmonie profonde de l'univers. »³³¹

Ainsi, en développant la notion de Principe chère aux frères Cheng, Zhu Xi réaffirme – de même que tous les néo-confucéens qui l'ont précédé – la conviction antique chinoise qu'il existe un principe d'ordre, ou d'ordonnement de fait dans le monde, qui donne sens et direction à tout phénomène vital, et aussi à toute pratique éthique en particulier :

« [...] tous (les néo-confucéens) ont cherché à fournir une réponse au doute radical sur la réalité des choses introduit par le bouddhisme en ranimant une forme de spéculation cosmologique proprement chinoise, oubliée depuis les Han. [...] Après la « conquête » bouddhique, la « reconquête » confucéenne passe par la conviction qu'il n'existe qu'un seul Dao, le « fil unique qui relie le tout » de Confucius. »³³²

³³⁰ Cf. Chan Wing-tsit, « Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism? », *ibid.*, p.110. En outre, Chan explique que l'éviction par Zhu Xi de Xunzi, Dong Zhongshu, Yang Xiong et Han Yu de la transmission orthodoxe de la Voie confucéenne est certainement due à ce que ces auteurs n'ont apporté aucune contribution à la philosophie du Principe. Cf. Chan Wing-tsit, « What is New in Chu Hsi? », *ibid.*, p.66-67.

³³¹ Cf. Cheng Anne, « LI, ou la leçon des choses », Les Éditions de Minuit, *Philosophie*, 44, décembre 1994, p. 56 et aussi, du même auteur, *Histoire de la pensée chinoise, op.cit.*, p.399-464.

³³² Cf. Cheng Anne, *Histoire de la pensée chinoise, op.cit.*, p.406.

Le « fil qui relie le tout » (*yi guan* 一貫) de Confucius est une référence aux *Entretiens* 4.15 et 15.3 : « Le Maître dit à Maître Zeng : Ma Voie procède d'une pensée unique qui relie le tout [...] » / 子曰：參乎！吾道一以貫之， et « Le Maître dit à Zigong : Tu me considères sans doute comme un homme qui a beaucoup appris et beaucoup retenu ? Zigong : Oui. N'est-ce pas le cas ? Le Maître : Non. Ma pensée procède d'une idée unique qui relie le tout. » / 子曰：賜也，女以予為多學而識之者與？對曰：然，非與？曰：非也！予一以貫之 (traduction Anne Cheng, *op.cit.*, p.46 et p.121)

C'est la notion de Principe qui permet aux néo-confucéens – aux frères Cheng et à Zhu Xi en particulier –, de renouer avec l'idée d'une intelligibilité du monde, c'est-à-dire que cette notion leur permet d'expliquer que le cœur humain peut comprendre ce « fil qui relie le tout ».

De plus, c'est le Principe qui leur permet également de repenser le rapport de l'homme au Ciel, c'est-à-dire de l'homme au cosmos, en affirmant l'unité foncière. Il s'agit là de ce qu'on appelle la théorie de l'unité de l'homme et du cosmos : *tian ren he yi* 天人合一.

Le « fil qui relie le tout » met en correspondance le fonctionnement de l'univers, celui de la société humaine et celui du comportement éthique singulier. Pour préciser un peu notre propos, rappelons l'idée maîtresse de la théorie du Principe chez les frères Cheng, celle de *li yi fen shu* 理一分殊 : « le Principe est un mais ses différenciations sont multiples ». Cette idée revient à affirmer l'unité du macrocosme – de « tout ce qui est sous le Ciel », tout ce qui est vital au sens littéral –, tout en expliquant la multiplicité singulière de tout phénomène, être ou chose qui constituent, chacun, un microcosme particulier. Ainsi, en affirmant l'unité et la rationalité sous-jacente à la diversité et la multiplicité du monde réel, les frères Cheng créent une correspondance, une interdépendance entre microcosme et macrocosme. L'étude du Principe intrinsèque et unique de toute chose, permet d'étudier le Principe qui relie toutes les choses entre elles et donc de fonder la moralité en nature³³³. En insistant sur le Principe, Zhu Xi réaffirme que dans le confucianisme – contrairement aux autres enseignements –, l'esprit humain (le cœur) est doté, est « plein » d'un sens moral, de Principe, qui lui donne la capacité de connaissance, essentiellement comprise comme une capacité à faire des discriminations entre le bon et le mauvais ou l'égoïste et le non-égoïste, et qui donne ainsi une possibilité de comportement juste et moral.

Notons ici que cet intérêt spécifique pour la notion de Principe et pour son étude dans le néo-confucianisme Cheng/Zhu, ne doit pas – comme cela a souvent été le cas –, faire croire que cette pensée soit strictement métaphysique ; dans le sens où elle établirait une distinction nette entre un physique et un *méta*-physique, ou même entre connaissance et action. Au contraire, l'étude du Principe est considérée par Zhu Xi et ses disciples comme une étude du réel et du physique, entendu comme le vivant ; et cette étude du vivant sert de préalable à tout comportement éthique. D'ailleurs, la réflexion sur le Principe chez Zhu Xi s'allie toujours, et

³³³ Cf. Cheng Anne, *Histoire de la pensée chinoise, op.cit.*, p.452 : « Cette formule (du *li yi fen shu*) signifie que le Principe unifie des éléments en apparence disparates et hétérogènes tout en les maintenant dans leurs spécificités, mais aussi que les catégories et les hiérarchies peuvent se maintenir dans une unité et une harmonie suprêmes. Un exemple classique en est le microcosme familial qui forme un tout dont chaque membre occupe pourtant sa place et joue son rôle propre. ».

nécessairement, à celle sur l'Énergie vitale ou de Souffle vital, *Qi* 氣. Par exemple, il ne faut jamais oublier que lorsque Zhu Xi parle du cœur originel – qui n'est pas encore manifesté en émotions –, les termes qu'il emploie font tous appel à cette idée de Souffle vital, d'énergie inhérente au vivant³³⁴.

Rappelons également à propos de cette « étude du Principe » qui est une « étude du vivant », que l'une des plus grandes contributions apportées par Zhu Xi à la pensée du Principe des frères Cheng, c'est-à-dire essentiellement à la théorie du *li yi fen shu* 理一分殊, est d'avoir établi une identité entre le Principe et la notion de Faîte Suprême (*taiji* 太極) dont traite Zhou Dunyi³³⁵. En effet, cette adéquation lui a essentiellement permis de doter la théorie du Principe des frères Cheng d'une assise cosmologique qui est indispensable pour dynamiser et expliquer l'origine même de la vie et de tout processus vital. Le destin éthique de l'homme est donc compris comme une manifestation naturelle microcosmique du fonctionnement

³³⁴ Nous reviendrons plus précisément sur ces considérations dans la seconde partie de notre travail.

³³⁵ Nous rappelons ici en intégralité ce *Diagramme du Faîte Suprême* de Zhou Dunyi qui est indispensable pour comprendre la pensée néo-confucéenne : « Sans Faîte et pourtant Faîte Suprême ! Le Faîte Suprême dans le mouvement donne naissance au *yang*, le mouvement parvenu à son comble devient quiétude, dans la quiétude prend naissance le *yin*, la quiétude parvenue à son comble fait retour au mouvement. Mouvement et quiétude alternent, prenant racine l'un dans l'autre. Un *yin*, un *yang*, de leur partage surgissent les deux modèles/modes. De la transformation du *yang* et de son union avec le *yin* naissent l'eau, le feu, le bois, le métal et la terre. Lorsque ces cinq énergies agissent dans une succession harmonieuse, les quatre saisons suivent leur cours. [Un cycle] de Cinq Agents correspond à une [alternance] de *yin* et de *yang*. Le *yin* et le *yang* se fondent dans le Faîte Suprême. Le Faîte Suprême trouve sa racine dans le Sans Faîte. Les Cinq Agents naissent chacun avec sa nature propre. Le Sans Faîte dans sa vérité, le deux (*yin/ yang*) et les Cinq (Agents) dans leur quintessence, mystérieusement s'unissent et se condensent. Le Dao du *qian* (Ciel) se fait masculin, le Dao du *kun* (Terre) se fait féminin. Ces deux énergies en interaction engendrent et transforment les dix mille êtres. Les dix mille êtres se reproduisent et prolifèrent, et leurs transformations n'ont pas de fin. Seul l'homme, recevant le meilleur, possède la plus haute intelligence. Une fois qu'il a pris une forme corporelle, l'esprit se développe en une conscience. Les cinq éléments de sa nature réagissent [aux choses extérieures] et se mettent en branle : ainsi apparaît la distinction entre le bon et le mauvais et se manifestent les dix mille activités humaines. Le Saint les règle par le Milieu, la rectitude, l'humanité et l'équité, en prenant fondement dans la quiétude. Il porte ainsi la dimension de l'homme à son Faîte. Le Saint participe avec le Ciel-Terre de la même puissance spirituelle, avec le soleil et la lune de la même lumière, avec les quatre saisons du même ordre de succession, avec les esprits et les divinités des mêmes aléas de la fortune. L'homme de bien les cultive et connaît bonne fortune, l'homme de peu les enfrent et ne connaît qu'infortune. Voilà pourquoi il est dit : Établir, comme Dao du Ciel, le *yin* et le *yang* ; comme Dao de la Terre, le Souple et le Ferme ; comme Dao de l'Homme, le sens de l'humain et celui du juste. Il est dit aussi : Suivre l'évolution de l'origine à l'aboutissement, c'est connaître ce qui peut se dire sur la mort et la vie. Grand est le *Livre des Mutations* ! Voilà ce qu'il contient de meilleur ! » / 無極而太極。太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火金土。五氣順布，四時行焉。五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，而主靜，自注：云無欲故精。立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。又曰：原始反終，故知死生說。大哉易也，斯其至矣！ (*Taiji tu shuo* 太極圖說)

macrocosmique du Faîte Suprême qui préside à la division en *yin/yang* et partant, à tout phénomène ou processus de croissance vitale³³⁶.

En insufflant du souffle, du « plein » et du dynamisme au monde, Zhu Xi donne une assise cosmologique et substantielle – gage traditionnel d’une intelligibilité décuplée du réel dans la pensée chinoise –, à la théorie fondamentale des frères Cheng. Cette assise cosmologique lui permet de réaffirmer que, sous la multiplicité et la diversité des phénomènes et des êtres (des mutations), il a toujours existé, existe et existera toujours un « Principe unique qui relie le tout ». Ce principe unique, régissant tout processus de vie, régit également le processus éthique.

Si Zhu Xi insiste sur cette étude du Principe, c’est précisément pour pointer du doigt la nécessité d’une étude du réel. Cette étude du réel ne cherche à satisfaire ni une curiosité purement intellectuelle, ni un intérêt d’ordre scientifique³³⁷. En effet, elle recherche bien plutôt une prise de conscience d’ordre éthique, qui elle-même a pour but de générer un comportement juste sur le plan socio-politique. L’étude du Principe est une étude de la structuration du réel et de la complexité de la vie – en quelque sorte de la complexité du physique plus que du métaphysique. Citons à nouveau ici les propos d’Anne Cheng :

« Les penseurs chinois semblent s’être préoccupés en priorité de la manière juste de faire les choses, plutôt que d’en évaluer la vérité théorique. Le sens s’élabore donc en premier lieu dans la pratique, en particulier éthique, ce qui nous amènera à évoquer [...] l’association du LI 理 et du sens rituel (*li* 禮), c’est-à-dire la conception chinoise du principe comme à la fois descriptif et prescriptif. » « [...] à la différence d’un monde où des connaissances d’ordre scientifique permettent de connaître l’univers mais ne nous parlent pas dans la mesure où elles ne revêtent pas de sens expérientiel ou social, le monde chinois [...] est porteur de sens. Ce

³³⁶ Cf. Chan Wing-tsit, *ibid.*, p.115: « The Identification of the Great Ultimate with principle also means that principle is not abstract but concrete (*shih* 實, substantial). Chu Hsi always saw the Great Ultimate, or principle in its ultimate state, as embodying *yin* and *yang*, that is, the operation of myriad things. He directly opposed the Great Ultimate to the Buddhist Emptiness which is devoid of things. »

³³⁷ « L’idée d’une intelligibilité inhérente à un monde ordonné ne conduit pas à la recherche d’une connaissance empirique, d’une adéquation entre les choses et les structures de l’esprit humain, elle vise bien plutôt à sauver du doute bouddhique les fondements de la conduite éthique et des valeurs morales. L’« examen des choses » implique un examen de questions d’ordre moral et non une investigation de type expérimental associée aux sciences naturelles. En cela, le *daoxue* des Song se montre fidèle à l’enseignement originel de Confucius, pour qui l’étude consistait tout d’abord dans l’apprentissage d’une conduite de vie, la connaissance en soi n’étant qu’un objectif secondaire, voire pernicieux. » Cf. Cheng Anne, *ibid.*, p.453.

que le LI représente sur le plan cosmologique trouve en effet son expression éthique dans la pratique des rites. »³³⁸

En dernier lieu, il convient d'éclairer la raison de la rédaction du *Jinsilu* 近思錄, les *Réflexions sur ce qui nous touche de près*. Cet ouvrage, qui constitue en effet la première compilation et la première synthèse à visée didactique des idées néo-confucéennes, et qui servira de modèle pour le *Xingli daquan* 性理大全, a pour but de servir d'introduction aux Quatre Livres. Le *Jinsilu* a été rédigé afin de donner au lecteur les moyens d'étudier « ce qui est proche » (*jin* 近) comme l'indique clairement son titre, c'est-à-dire d'étudier la vie réelle et quotidienne. Il faut rappeler également que, avant de se ranger à l'avis de Lü Zuqian, Zhu Xi ne voulait pas mettre de chapitre sur la « Constitution de la Voie » (*Daoti* 道體) en tête de leur ouvrage, car il craignait que le lecteur se trompe sur la finalité du *Jinsilu*, et qu'il ne comprenne pas clairement que l'ouvrage proposait un premier enseignement concret, à visée pratique³³⁹. Rappelons encore à ce propos que le *Jinsilu* est pensé comme une introduction aux Quatre Livres, qui eux-mêmes servent d'introduction et de guide de lecture aux Classiques. Zhu Xi considérait les Classiques comme des textes à lire avec beaucoup de circonspection en raison de leur nature composite et des doutes pesant sur l'authenticité de nombreux passages³⁴⁰. Ainsi, l'ouvrage des *Réflexions sur ce qui nous touche de près* est conçu par Zhu Xi comme un enseignement primaire accessible à tous dont l'intérêt principal est de proposer une synthèse claire de ce qu'il convient de savoir.

Dans le néo-confucianisme Cheng/Zhu, il ne s'agit donc plus de lire prioritairement les Classiques, car ces derniers sont parfois trop abscons, et demandent un temps et des efforts assez considérables sans pour autant apporter de garantie sur l'obtention de la Voie chez leurs lecteurs. Zhu Xi est dans une certaine urgence et considère que ses contemporains doivent pouvoir rapidement comprendre que le confucianisme ne constitue pas un réservoir de citations pour réussir des concours mandarinaux, et qu'il est fondamentalement une pensée qui appelle à la pratique et à sa mise en application réelle, au quotidien.

En fin de compte, face à la spiritualité métaphysique et détachée du monde du bouddhisme, la totalité de la pensée et des actions de Zhu Xi est une immense tentative de

³³⁸ Cf. Cheng Anne, « LI, ou la leçon des choses », *op.cit.*, p. 56 et 58.

³³⁹ Cf. CHAN Wing-tsit, *ibid.*, p. 45-46.

³⁴⁰ Chan Wing-tsit a bien souligné dans son article l'aspect révolutionnaire des nombreux travaux de critique des Classiques de la part de Zhu Xi durant toute sa vie ; travail qui lui tenait à cœur et qui a sans doute présidé à sa volonté de compiler les Quatre Livres.

réorienter l'Etude confucéenne vers l'éthique, et de proposer des règles morales et une pratique rituelle ancrées dans le réel et le quotidien. Face à la « Vacuité » et l'irréalité, il propose un « Plein » (*shi* 實), c'est-à-dire une réalité pleine de Principe et de sens.

b. Le néo-confucianisme Cheng/Zhu comme *praxis* ou entraînement éthique : comportement rituel (禮) et pratique de « l'assise dans la quiétude » (靜坐)

Cette dernière remarque nous amène au dernier trait caractéristique du néo-confucianisme Cheng/Zhu que nous avons choisi de dégager dans notre étude : son orientation fondamentalement éthico-politique, c'est-à-dire son enracinement et sa finalité dans la pratique éthique, car nous retrouvons cette idée chez les néo-confucéens coréens.

Nous trouvons dans l'œuvre de Chen Chun³⁴¹ une explication synthétique et claire du lien qui relie la conception néo-confucéenne de l'Etude et la nécessité de la pratique éthique – autrement dit du lien qui relie « étude du Principe », travail sur le cœur, Quatre Livres et idée de « perfectionnement individuel pour participer à l'organisation socio-politique ». En effet, dans sa quatrième Leçon de Yanling, intitulée « De l'ordre des lectures », *Dushu cidi* 讀書次第, Chen Chun déclare :

« [...] Celui qui désire trouver la Voie ne peut pas de toute évidence ne pas se consacrer au plus vite à la lecture des Quatre Livres. Cependant, il y a une méthode pour lire les Quatre Livres : il ne faut pas chercher à extrapoler, il ne faut pas y dénicher des idées faussement séduisantes, il ne faut pas fouiller [ces textes] de façon approximative, et il ne faut pas en prélever des idées tordues. En revanche, il faut veiller à rendre son cœur égal afin de profiter des indications données, et il faut pleinement s'approprier ces dernières afin d'examiner l'utilisation que l'on peut en faire pour le quotidien ; voilà tout. Celui qui de fait est capable de faire cela à partir des Quatre Livres, embrassera la multiplicité des choses et pénétrera à fond ce qui les relie ; il comprendra dans leur pleine clarté et

³⁴¹ Cf. *supra*, note 301 p.131.

leur pleine lumière le sens du juste et le Principe. Si le cœur est lavé et dégagé, alors on a en soi les instruments de régulation et de mesure, et ce n'est qu'avec ces derniers que l'on peut appréhender les nombreux Livres canoniques. Dès lors, qu'on lise tous les livres sous le Ciel, ou qu'on traite de toutes les choses sous le Ciel, dans tous les cas il n'y a rien dont on ne brisera la glace et dont on ne fera fondre le gel. De plus, le léger et le lourd, le long et le court étant alors nettement tranchés, il n'y aura certainement plus jamais spontanément de désordre possible, aussi petit ou le plus infime soit-il. Ah ! Ce n'est qu'une fois que l'on a atteint ce stade que l'on prend part à la discussion sur la Voie de « la sainteté intérieure et de la royauté extérieure », et que l'on atteint le résultat qui consiste à avoir accès aux choses et à mener à leur terme nos efforts.»

[...] 欲求道者誠不可不急於讀四書。而讀四書之法，毋過求、毋巧鑿、毋旁搜、毋曲引，亦惟平心以玩其旨歸而切己以察其日用而已爾。果能於是四書者，融會貫通而義理昭明。胸襟灑落，則在我有權衡尺度。由是而進諸經典，凡讀天下之書、論天下之事，皆莫不冰融凍釋，而輕重長短截然一定自不復有錙銖分寸之或紊矣。嗚呼！至是而後可與言內聖外王之道，而致開物成務之功用也歟。(Beixi ziyi, fu ziyi buyi 附字義補遺, fu yanling jiangyi sitiao 附嚴陵講義四條)

Tout d'abord, nous voyons bien dans cet extrait que la lecture des Quatre Livres demande au préalable une certaine disposition d'esprit. Il faut en effet rendre son cœur égal ou plus littéralement, il faut le rendre apte à peser et juger les choses comme une balance (*ping* 平) afin que, lavé et dégagé de toute forme de « déviance » ou plutôt de « décalage » (*xie* 邪) dans son équilibre, il soit en mesure d'être un instrument de mesure efficace. Il faut souligner à ce propos le recours à la métaphore des outils et des règles de mesure dans l'usage des termes *quan heng chi du* 權衡尺度 qui font référence à la balance (權衡) et au système des règles de mesure (尺度). Ainsi, s'il est purifié et maintenu dans un état d'équilibre parfait, le cœur est un instrument efficace pour jauger, peser et juger les choses, c'est-à-dire comme le précise Chen Chun, de dégager des distinctions nettes et « tranchées » dans la multiplicité complexe des choses.

Le but de cette mesure et de cette distinction claire des choses est d'obtenir une compréhension du Principe d'unité qui sous-tend la diversité et la multiplicité des choses, et,

plus précisément, une compréhension claire du sens du juste (*yi* 義) et du Principe (*Li* 理). Cette disposition du cœur, qui est obtenue par un effort conscient et continu, permet donc de lire comme il convient les prescriptions données par les Quatre Livres dont la finalité ultime est d'être pour chacun des guides et des règles pour mener sa vie au quotidien.

Précisons ici un peu ce qu'on entend par éclairer le sens du juste et du Principe. En effet, c'est précisément l'articulation entre « Principe » et « sens du juste » qui explique pourquoi l'« étude du Principe » ouvre à la pratique éthique.

Dans le courant Cheng/Zhu synthétisé et développé par Zhu Xi, le lien entre « Principe » et « sens du juste » participe du même processus que le lien qui relie l'Un et le multiple. C'est-à-dire que la doctrine de Cheng Yi du « Principe unique » et de ses « multiples différenciations » (*li yi fen shu* 理一分殊) s'applique au lien régissant le Principe et le sens du juste. Le Principe est l'Un, et le sens du juste est l'une de ses différenciations ou l'une de ses manifestations. De plus, rappelons que, contrairement aux confucéens anciens qui ne distinguaient pas de vertu prédominante parmi les vertus que l'homme aurait de par sa nature (sens de l'humain *ren* 仁, sens du juste *yi* 義, sens des rites *li* 禮 et capacité de connaissance *zhi* 知), les frères Cheng et Zhu Xi font du sens de l'humain (*ren* 仁) la vertu fondatrice de la moralité humaine. Ainsi, pour Zhu Xi, de même que le Principe (qui est Faîte Suprême et par conséquent l'Un premier) a de multiples manifestations, le sens de l'humain *ren* 仁 (qui représente l'Un fondateur du sens moral chez l'homme) a lui aussi ses multiples différenciations particulières, dont le sens du juste fait partie³⁴². Plus précisément, le sens de l'humain est le Principe qui régit toute la conduite morale.

En dernier lieu, il convient de remarquer que Chen Chun réaffirme dans cette Leçon l'idée de la *Grande Etude* selon laquelle le travail sur le cœur est au fondement du perfectionnement de soi pour une participation optimale à la vie socio-politique (idée qu'il exprime ici par le recours à l'expression de « Voie de la sainteté intérieure et de la royauté extérieure », *nei sheng wai wang zhi dao* 內聖外王之道). Cette expression est d'ailleurs rapprochée, par une structure parallèle, du résultat obtenu par les efforts demandés par l'Etude. Ainsi, le but du perfectionnement de soi passe tout autant par une réflexion d'ordre discursif et intellectuel, que par une pratique qui s'exprime par des efforts quotidiens. La lecture des

³⁴² Pour plus de précisions, nous pouvons nous reporter à CHAN Wing-tsit, « Chu Hsi and World Philosophy », *ibid.*, p.71-101, p. 88-91.

textes s'accompagne d'une véritable réappropriation et d'un jeu dialectique entre le cœur et le texte, mais aussi entre la conduite à tenir et les idées énoncées dans les textes.

Cette dernière remarque sur la conduite à tenir, sur le comportement juste, nous amène à la question des rites, ou plus exactement au lien établi entre Principe (*Li* 理), rites (*li* 禮) et sens de l'humain (*ren* 仁) dans le courant Cheng/Zhu.

Tout d'abord, rappelons avec Zhu Xi que le Principe relie toute chose et que l'apprentissage de la pratique rituelle, tout comme l'étude des textes et de la réalité, relève d'une seule et même démarche de compréhension du Principe :

« Il n'y a rien dans la Voie des Saints [qui puisse être considéré comme] subtil ou grossier. Qu'il s'agisse d'arroser et de balayer le sol, de répondre aux ordres et aux questions, ou qu'il s'agisse de comprendre le sens du juste et de pénétrer l'esprit agissant, ce qu'il y a à comprendre complètement, ce n'est que le Principe, seul et unique. »

聖人之道更無精粗，從洒掃應對至精義入神，通貫只是一理 (*Zhuzi yulei* 15)

Ainsi, tout le processus de l'Etude, c'est-à-dire la pratique rituelle dont l'apprentissage se fait dans l'enfance (programme de la *Petite Etude*), ainsi que l'apprentissage des textes qui se fait à l'âge adulte (programme de la *Grande Etude*) et qui donne les moyens d'avoir une conduite éthique et sociale appropriée à tout moment, relèvent d'une démarche unique : celle de scruter le Principe ultime.

De plus, Zhu Xi considère que les rites sont « la manifestation naturelle et régulée chez l'homme du Principe céleste » (*tian li zhi jie wen* 天理之節文)³⁴³, et qu'ils constituent le moyen grâce auquel la puissance morale du cœur peut être conservée et perfectionnée, comme on peut le voir dans son commentaire des *Entretiens* 12.1 :

« Le sens de l'humain est la puissance morale du cœur originel qui est pleine et entière. [...] Les rites sont la manifestation naturelle et régulée chez l'homme du Principe céleste. Faire agir [ce sens des rites] sur son sens de l'humain, c'est le

³⁴³ Nous pouvons trouver la même relation établie entre la notion de rites et l'expression *jie wen* 節文 dans le *Livre des Rites* 30.2, mais aussi dans le *Mengzi* IV.A.27.

moyen grâce auquel on conserve dans toute son intégrité la pleine puissance morale du cœur. »

仁者，本心之全德。[...] 禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也

(*Sishujizhu, Lunyu* 6.10b-11a)

La pratique humaine des rites est en effet ici décrite, d'une part comme une manifestation consciente et régulée du Principe céleste, c'est-à-dire comme une manifestation dans le comportement humain de la prescription « naturelle » morale³⁴⁴, et d'autre part comme le moyen de conserver intacte (*quan* 全) la puissance et l'énergie morale du cœur.

La pratique rituelle, qui est une expression comportementale de notre compréhension du Principe, participe donc entièrement du processus de l'Etude, ou de l'entraînement éthique (*gongfu*) dont le but est de garder intacte et préservée la puissance morale inhérente du cœur, c'est-à-dire l'infini potentiel moral de l'homme.

Précisons ici que le comportement rituel n'est en aucun cas considéré comme un dressage coercitif imposé aux plus jeunes au nom d'une supposée révérence essentiellement chinoise pour l'étiquette, comme pourrait le faire croire l'usage même du mot rites en français qui a des connotations souvent péjoratives, ou alors purement religieuses ; ce qui escamote son sens véritable.

Tout au contraire, par rites, il faut plutôt comprendre esprit rituel, entraînement éthique. Il faut comprendre que les rites, la pratique et l'entraînement rituel constituent une expression extérieure ou extériorisée d'une attitude intérieure personnelle de concentration et de sentiment d'adéquation de toute sa personne à une situation donnée qui requiert révérence et recueillement. Le moment de la pratique rituelle est en quelque sorte le moment de l'expression de l'adéquation de son comportement avec le sens des choses, avec une sorte de raison des choses ; de même qu'il est le moment d'une expression de son appartenance à une communauté humaine « civilisée », c'est-à-dire organisée autour d'une certaine intelligence du fonctionnement de l'homme et du cosmos.

A ce propos, nous avons vu dans nos développements précédents que Zhu Xi insiste beaucoup sur la formation au comportement rituel dans son programme de la *Petite Etude* ; de

³⁴⁴ Chan Wing-tsit précise que l'apport majeur de Zhu Xi sur la question des rites (*li* 禮) est qu'il a défini cette notion par rapport à celle de « Principe céleste », *tian li* 天理. Il y voit d'ailleurs là l'une des preuves de la religiosité de la pensée de Zhu Xi. Ce thème ne concernant pas directement notre réflexion, nous ne développerons pas ce point ici. Toutefois, pour plus de précisions, se reporter aux propos de Chan, "Chu Hsi's Religious Life", *ibid.*, p.139-161, p.153-154.

même que Xu Heng par exemple sous les Yuan. Ainsi, dans le courant issu de l'enseignement de Zhu Xi, l'apprentissage et l'entraînement au comportement rituel constitue une condition nécessaire et fondamentale à l'Etude confucéenne.

Il faut donc également préciser ici que cette préoccupation confucéenne pour la formation rituelle est illustrée chez Zhu Xi par la rédaction de ses *Rites familiaux*, *Jiali* 家禮. En effet, Zhu Xi rédige cet ouvrage afin de diffuser le plus largement possible au sein de la population – en particulier la moins éduquée –, cette pratique des rites ; pratique dont le but est d'amener le plus grand nombre de personnes à s'imprégner de l'esprit – plutôt que de la lettre – de l'Etude confucéenne.

En dernier lieu, il convient de présenter ici l'une des pratiques concrètes de perfectionnement de soi et d'entraînement éthique à laquelle les néo-confucéens s'adonnaient, parallèlement à l'entraînement rituel : la pratique dite de l'« assise dans la quiétude », *jingzuo* 靜坐. En effet, l'un des faits les plus marquants et les plus nouveaux dans la pratique éthique – ou ce qu'on pourrait appeler le « *gongfu* néo-confucéen » – est sans doute « l'assise dans la quiétude », le *jingzuo* 靜坐. Cette pratique, qui rappelle les pratiques méditatives du bouddhisme, relève des exercices de concentration de l'esprit, mais aussi des exercices de yoga, car elle fait appel à un travail sur la respiration et sur le corps. Comme nous l'avons vu, les néo-confucéens insistent beaucoup sur le volet du perfectionnement de soi dans l'Etude. Cette attention particulière sur le travail du cœur, ainsi que sur le fonctionnement psychophysique de l'homme, suppose un travail préalable de concentration de l'esprit – du cœur –, ainsi qu'une certaine discipline du corps. En effet, dans le dernier passage de Chen Chun que nous avons examiné, ce dernier déclare que pour se perfectionner, il faut au préalable rendre son cœur égal (*ping* 平).

Toutefois, à la différence de la méditation bouddhique qui cherche à atteindre un but précis, c'est-à-dire une conscience claire ou une illumination, les néo-confucéens semblent rechercher avant tout dans cette « assise dans la quiétude » une certaine sérénité du cœur et une sorte d'aplanissement (*ping* 平) des mouvements de l'esprit, des émotions. Il s'agit donc pour eux de trouver une concentration de l'esprit et de la conscience qui permette de mieux comprendre les textes, mais aussi et surtout, de ne pas se laisser emporter par un esprit troublé – déséquilibré –, dans nos actes quotidiens et dans nos réactions face à autrui. En effet, cette pratique de l'assise dans la quiétude est souvent mise en relation avec l'idée de *jing* 敬,

l'« esprit de sérieux », d'« attention extrême ». Cette attention extrême désigne un état de concentration maximale de l'attention que les néo-confucéens jugent nécessaire à l'Etude, c'est-à-dire à une pratique d'ordre éthique plutôt que d'ordre purement livresque, ou bien encore uniquement méditatif.

De plus, il convient de préciser que cette pratique est l'objet de controverses.

En effet, nous pouvons nous demander si cette pratique était une prescription inconditionnelle ou bien un conseil. Bien que l'assise dans la quiétude ait sans doute été largement répandue et recommandée par les néo-confucéens, certains d'entre eux se sont toutefois méfiés de sa trop grande ressemblance avec les pratiques bouddhiques.

Chen Chun en particulier a bien précisé dans ses écrits que le lettré confucéen, contrairement aux bouddhistes, ne pratiquait le *jingzuo* que s'il en avait le loisir³⁴⁵, et qu'il ne s'agissait là en aucun cas d'une obligation dans l'apprentissage du néo-confucianisme. Pour lui, il s'agit seulement d'une sorte de récréation ou de détente. D'ailleurs, nous noterons qu'il ne consacre aucune entrée particulière et aucun développement sur cette pratique dans son ouvrage didactique du néo-confucianisme de Zhu Xi, le *Beixi ziyi*. Cette réaction de Chen Chun illustre bien l'ambivalence des jugements qui a pu entourer cette pratique chez les néo-confucéens.

A ce propos, rappelons rapidement ici le célèbre passage du *Zhuzi yulei* qui a suscité de nombreuses réactions contre la supposée prescription du *jingzuo* par Zhu Xi. L'un des plus féroces adversaires de Zhu Xi au cours de la dynastie Qing est sans doute Yan Yuan 顏元 (1635-1704). Ce dernier a notamment reproché à Zhu Xi d'être contradictoire, dans le sens où, d'une part il aurait abondé dans le sens des bouddhistes en ordonnant de pratiquer le *jingzuo*, et que d'autre part il aurait fait l'éloge de la pratique exégétique Han en prescrivant la lecture extensive des textes. Pour preuve, il cite le passage suivant du *Zhuzi yulei* 116.55 :

« Alors que Guo Deyuan vint prendre congé, le maître [Zhu Xi] lui dit : Si au quotidien, un homme retenait ne serait-ce qu'une ou deux choses importantes parmi ses discussions oisives, et s'il s'entretenait ne serait-ce qu'avec un ou deux hommes de qualité parmi ses fréquentations, ce serait une bonne chose. Si l'on est entièrement absorbé par divers petits tracasseries, comment pourrait-on étudier ? Supposons qu'un jour où nous n'avons ni affaire à régler, ni d'inquiétude à avoir au sujet de nos moyens de subsistance, et que l'on consacre la moitié de notre

³⁴⁵ Cf. *Beixi daquan ji* 北溪大全集 (« Compilation complète des œuvres de Chen Chun ») 33, 7a-b ; passage cité par Conrad Schirokauer in YAO Xinzong (éd.), *Encyclopedia of Confucianism*, op.cit., vol. 1, p.43-45.

journée à pratiquer l'assise en quiétude, et l'autre moitié à étudier les textes ; eh bien, au bout d'une ou deux années d'une vie pareille, comment ne pourrions-nous pas progresser [dans la Voie] ? »

郭德元告行，先生曰：人若於日間閑言語省得一兩句，閑人客省見得一兩人，也濟事。若渾身都在鬧場中，如何讀得書！人若逐日無事，有見成飯喫，用半日靜坐，半日讀書，如此一二年，何患不進！

Cependant, comme le démontre Chan Wing-tsit qui s'appuie sur le travail de Qian Mu, bien que ce propos attribué à Zhu Xi ait été cité à l'envi pour critiquer ce dernier – notamment dans les décennies 1910 et 1920 en Chine –, il ne saurait caractériser son enseignement. De plus, il semblerait que ce passage ne puisse pas être une preuve que Zhu Xi obligeait ses disciples à pratiquer le *jingzuo*, ou plutôt qu'il considérait le *jingzuo* comme un exercice indispensable. En effet, nous ne trouvons cette idée de « partager son temps entre l'assise dans la quiétude et la lecture des textes » dans aucun autre passage des propos et écrits de Zhu Xi, pourtant abondants et souvent redondants.³⁴⁶

Ainsi, même s'il est indéniable que « l'assise dans la quiétude » a été une caractéristique des pratiques qui ont accompagné les thèses néo-confucéennes, elle semble avoir été plus ou moins suivie et prescrite, selon le point de vue subjectif et l'interprétation personnelle de l'enseignement Cheng/Zhu par chacun des lettrés néo-confucéens – qu'il soit d'ailleurs chinois ou coréen.

³⁴⁶ Cf. Chan, « The New fortune of Chu Hsi », *ibid.*, p.1-37, p.26-28.

Conclusion de la première partie

Nous venons de décrire dans leurs grandes lignes les traits caractéristiques du néo-confucianisme dit « Cheng/Zhu », ou encore « orthodoxe ». Comme il est bien évidemment impossible d'être totalement exhaustif dans cette entreprise qui nous a toutefois semblé indispensable, nous avons choisi de diviser notre approche en deux axes généraux qui nous ont permis de dégager les remarques principales suivantes. Nous tenons à préciser ici que, si cette distinction entre un horizon éthico-politique large et un horizon plus resserré de l'éthique individuelle nous a permis une présentation claire et synthétique, elle reste néanmoins un exercice quelque peu artificiel. En effet, il convient de toujours garder à l'esprit que chacun des points que nous avons développés relève tout autant de l'éthique collective que de l'éthique individuelle. Dans le cas précis de l'Etude de la Sainteté, nous avons considéré cet aspect du néo-confucianisme, qui relève peut-être davantage de la sphère individuelle, dans notre partie traitant de l'éthique politique car, nous avons choisi de l'analyser comme une illustration de la volonté des néo-confucéens tels que Zhu Xi de rallier le plus grand nombre aux idées néo-confucéennes dans le cadre d'une activité de prosélytisme qui avait essentiellement pour but de réaliser une société idéale ; ce qui relève donc d'un projet éthique politique au sens large.

Le premier axe d'analyse, très général et essentiellement centré sur la pensée éthique et politique du néo-confucianisme, nous a permis de décrire dans ses grandes lignes l'évolution, et en fin de compte les traits du néo-confucianisme de la fin des Song et des Yuan qui pénètre en Corée à l'époque Koryò. Nous avons donc remarqué que la pensée de Zhu Xi, en particulier sur la *Grande Etude* que nous avons préalablement décrite, a été remaniée et soumise à une hybridation avec des idées réformatrices des Song du Nord par des lettrés-fonctionnaires tels que Zhen Dexiu sous les Song du Sud. En effet, les ouvrages de ce dernier, et en particulier sa *Signification développée de la Grande Etude*, ont joué un rôle crucial dans la systématisation et le développement d'une pensée éthique et politique à destination des souverains sous les Yuan (*dixue* 帝學) qui cherchait à faire retour aux sources supposées de la pensée éthique et politique des souverains antiques (*shengxue* 聖學). En effet, pour les confucéens des Song, puis des Yuan, il s'agissait moins de spéculer gratuitement sur des

questions que nous qualifierions de purement philosophiques, mais bien plutôt de formuler une pensée éthique, cosmologique et politique capable de devenir une véritable étude pratique (*shixue* 實學), c'est-à-dire, un enseignement susceptible d'avoir une réelle incidence sur la réalité socio-politique. Paradoxalement, le recours à la période mythique et reculée des Saints Rois de la haute Antiquité (*shengxue* 聖學), ainsi que le développement de l'analyse systématique des textes classiques à la lumière de l'histoire, et des leçons qu'elle est supposée apporter, ont permis à ces confucéens d'un nouveau type de répondre aux problèmes auxquels ils étaient confrontés dans leur vie quotidienne. Ces derniers étaient en effet des lettrés, mais aussi des fonctionnaires d'un Empire en plein bouleversement, et en particulier en proie à une très grande instabilité politique comme le montrent clairement les changements dynastiques allant des Song du Sud, aux Song du Nord, puis aux Yuan. Ainsi, il s'agit non seulement de réformer le confucianisme en tant que discours et tradition intellectuelle, mais surtout d'en faire un « néo-confucianisme » capable de réformer le fonctionnement socio-politique d'un Empire vacillant. Pour cela, d'une part les néo-confucéens de la fin des Song et des Yuan, se réclamant de la synthèse de Zhu Xi, ont érigé en texte de référence la *Grande Etude* qui non seulement rappelle le lien indissociable entre éthique et politique (*xiuji zhiren* 修己治人), mais qui surtout affirme la priorité du perfectionnement éthique de soi sur une quelconque tentative d'agir sur le fonctionnement politique. D'autre part, ils ont défini et circonscrit une méthode précise de perfectionnement éthique : « rendre droit le cœur du souverain » (*zheng junxin* 正君心).

Le second axe de notre étude, plus resserré autour de la question du perfectionnement de soi et du travail sur le cœur, nous a permis d'éclairer notre propos précédent. En effet, en nous appuyant largement sur les travaux de de Bary et d'autres sinologues, nous avons pu montrer que le néo-confucianisme dit Cheng/Zhu orthodoxe (c'est-à-dire interprété par Zhen Dexiu et exprimé sous la forme d'une orthodoxie dans sa version Yuan) était principalement une école du cœur (*xinxue* 心學). Tout d'abord, nous avons montré que cette école du cœur a permis aux confucéens de définir une Voie proprement confucéenne de la sainteté (*shengxue* 聖學) qui s'adressait non seulement au souverain mais aussi à tout un chacun. Le but étant de concurrencer le bouddhisme sur son propre terrain de prédilection, c'est-à-dire sur la question de la nature humaine, du cœur, de la connaissance et de la sainteté. En outre, il s'agissait d'ériger en orthodoxie un confucianisme réactualisé, et en quelque sorte expurgé de ses éléments nuisibles, pour gagner l'adhésion du plus grand nombre. De plus, nous avons aussi

rappelé que cet enseignement néo-confucéen sur le cœur était fondé sur la recherche d'un Principe inhérent au monde (*Lixue* 理學) qui, par sa manifestation à la fois unique et plurielle, mettait en résonance le macrocosme et ses règles (le Ciel) avec le microcosme de chaque individu (idée de *tianren heyi* 天人合一). Nous avons donc vu que cet enseignement sur le cœur, fondé sur la recherche du Principe, scellait le destin de tout homme particulier, de la société et de l'humanité toute entière dans une quête idéale et universelle du perfectionnement éthique de soi. Enfin, nous avons réaffirmé l'orientation pratique du néo-confucianisme, qui au-delà de la formulation d'un discours théorique cohérent et synthétique, recherchait une mise en application, une concrétisation de ses principes. Ainsi, le discours néo-confucéen a notamment réaffirmé l'importance éthique de la pratique des rites, et plus généralement d'un *gongfu* éthique, et s'est parfois accompagné de pratiques telles que l'« assise dans la quiétude ».

Par ailleurs, nous avons également défendu dans cette partie de notre travail deux idées qui nous semblaient importantes pour comprendre correctement le néo-confucianisme en général, mais surtout le néo-confucianisme coréen qui fait l'objet de notre recherche.

Premièrement, nous avons voulu aller à l'encontre de l'idée très répandue dans les études coréennes (en règle générale non spécialisées dans les études confucéennes), que le néo-confucianisme Cheng/Zhu n'était que spéculation abstraite, stérile et sclérosante. Tout d'abord, on peut reprocher à cette vue sa partialité. Elle est en effet fondée sur des thèses dont l'origine est surtout idéologique ; à savoir les thèses avancées – certes dans un désir légitime de réforme – par les lettrés *sirhak*, les thèses apparues à l'époque moderne en Corée sous l'influence du Japon de l'ère Meiji, et enfin les thèses de ceux qu'on pourrait qualifier d'Orientaux orientalisés et orientalistes qu'a dénoncés Edward Saïd³⁴⁷. Toutes ces vues se rejoignent néanmoins en ce qu'elles sous-entendent implicitement que des centaines de milliers de lettrés chinois, coréens, japonais et vietnamiens, qui étaient en général des fonctionnaires, ne se sont préoccupés que de discussions éthérées pendant de nombreux siècles sans se soucier de la réalité socio-politique de leurs pays ; voilà qui constitue un jugement de valeur et ne saurait avoir de place dans une démarche scientifique. Ensuite, et c'est ce qui a essentiellement motivé notre démarche, cette vue est totalement stérile

³⁴⁷ Cf. SAÏD Edward, *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, Seuil, Paris, 1980.

lorsqu'on souhaite comprendre *a posteriori* le projet néo-confucéen. En effet, pour les néo-confucéens coréens de Koryò et de la première moitié de Chosòn, le discours, le projet et les pratiques néo-confucéennes ne visaient que la réforme et l'application pratique, réelle. Les débats philosophiques ne valaient pas en soi, mais représentaient plutôt des formulations et des efforts pour trouver des règles de conduite éthique, sociale et politique. Ainsi, il nous semblait nécessaire de rappeler, de clarifier, et de bien préciser ce point afin de lever toute ambiguïté et de permettre de mieux comprendre la pensée néo-confucéenne en général, et de Yulgok Yi I en particulier.

Deuxièmement, nous avons défendu tout au long de notre présentation la thèse énoncée par les sinologues Qian Mu et de Bary que le néo-confucianisme Cheng/Zhu allant des Song à la fin des Yuan était clairement une étude du cœur. Cette thèse réfute notamment la vision largement répandue aujourd'hui d'une opposition rigide séparant une « école du cœur Lu/Wang » et une « école du Principe Cheng/Zhu » ; vision qui loin de clarifier les choses, tend au contraire à brouiller, masquer et escamoter le fond commun à tous les développements « néo-confucéens ». Défendre cette thèse nous semble un enjeu crucial pour notre recherche. En effet, nous allons voir dans la prochaine partie qu'elle nous permet de fournir une des explications plausibles des formes de développement prises par le néo-confucianisme coréen de la fin Koryò et du début Chosòn.

Enfin, nous souhaitons ajouter une dernière remarque. Le néo-confucianisme a été élaboré par, et s'est principalement adressé à ceux qui étaient destinés à prendre une part active au fonctionnement politique et, plus largement, social : les lettrés. En effet, ceux qu'on appelle aujourd'hui rétrospectivement les néo-confucéens ne voulaient plus accepter que la pensée confucéenne soit réduite à un discours théorique porteur de vagues recettes politiques ou d'expédients laissés aux mains de petits fonctionnaires à courte vue. Bien au contraire, ils ont cherché à marquer une rupture radicale avec les pratiques et la réalité de leur temps, où le recours au confucianisme n'était qu'un moyen d'accéder à des postes administratifs, et donc de se procurer une sécurité matérielle et une certaine aura sociale. Il s'agissait donc pour eux non seulement d'affirmer qu'il était possible de faire correspondre l'éthique et la politique, mais surtout de rendre réelle la fusion de la distinction éthique et du rang social et politique pour tout homme qui, par son talent et sa prédisposition naturelle, est susceptible d'avoir une influence sur ses congénères (en tant que maître, notable ou encore fonctionnaire). Ces

confucéens militants demandaient donc un ralliement et un attachement sans compromis possible, car la multiplicité des enseignements (confucianisme, bouddhisme, taoïsme) ne permettait pas selon eux d'avoir les idées claires quant au but de la vie humaine ; d'où l'idée et la nécessité pour eux de se présenter sous la forme paradoxale d'une orthodoxie universaliste quelque peu exclusive. Dans notre approche centrée sur la dimension éthique individuelle, nous avons mieux compris le postulat du *xiuji zhiren* et nous avons mis en lumière qu'au-delà du désir de créer un « enseignement pour le souverain », qui répond à un besoin pressant et urgent de réforme politique, les néo-confucéens avaient également un projet universaliste et holiste qui cherchait à réaliser cet idéal dans la vie réelle (*shixue* 實學), et dans un certain sens à « confucianiser » les esprits et donc la société toute entière. Ainsi, nous pouvons relever dans le néo-confucianisme deux tendances, deux branches d'une pensée idéaliste et politique au sens large. La première s'adresse au lettré-fonctionnaire en tant que personne chargée de conseiller et d'éduquer le souverain qui, quelque soit son talent naturel se trouve à la tête de l'Etat (exemples : les réformistes Song, Cheng Hao, le jeune Zhu Xi, Zhen Dexiu ou encore Xu Heng)³⁴⁸. La seconde s'adresse au lettré en tant que représentant d'une élite morale, en général « locale » et éloignée de la cour, qui est moralement, voire socialement, chargée d'éduquer et de cultiver les jeunes hommes prometteurs susceptibles de devenir de bons confucéens et donc de bons lettrés-fonctionnaires ou de bons maîtres. Ainsi, il s'agit d'essayer d'appliquer dans la réalité ou, à défaut, de perpétuer le message confucéen (exemples : Zhu Xi, Lü Zuqian, Chen Chun). Finalement, ce message est avant tout destiné à cette couche de la société que forment ceux que l'on appelle communément les « lettrés-fonctionnaires » en français, ou « scholars-officials » en anglais, et qui était chargés d'éduquer et le souverain et le peuple.

³⁴⁸ Notons que si les confucéens sont bien souvent des réformateurs, ils ne sont que rarement des révolutionnaires.

DEUXIÈME PARTIE

Le néo-confucianisme coréen, la *Grande Etude* et le *chòngsim*

« C'est en rendant le cœur [du prince] droit que l'on rend la cour droite ; c'est en rendant la cour droite que l'on rend les cent fonctionnaires droits ; c'est en rendant les cent fonctionnaires droits que l'on rend les dix mille peuples droits »

正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民

(Dong Zhongshu)

Plan de la deuxième partie

- I. Le néo-confucianisme coréen et la *Grande Etude* : des néo-confucéens à la conquête du pouvoir
 - A. Les fondements néo-confucéens de la fondation de Chosòn
 1. Causes et modes d'adoption et de développement du néo-confucianisme sous Koryò
 - a. Début Koryò
 - b. Période de « domination par les fonctionnaires militaires » (武臣政權期)
 - c. Période d'« ingérence Yuan » (元干涉期)
 2. La transition Koryò/Chosòn et la formation d'un néo-confucianisme coréen
 - a. Les acteurs de la transition Koryò/Chosòn : les *sinjin sadaebu* 新進士大夫
 - b. La Transmission de la Voie en Corée
 - B. *Grande Etude* et idéal politique du *chepak* (帝學) confucéen au début de Chosòn
 1. La *Grande Etude* à la cour : examen des *Annales de Chosòn*
 - a. Présentation des tableaux établis à partir des informations recueillies dans les *Annales* sur les Leçons royales portant sur les textes traitant de la *Grande Etude*
 - b. Brefs commentaires
 2. Le modèle prédominant de Zhen Dexiu
 - a. La préface de Yi Sòkhyòng au *Taehak yònùì chimnyak* 大學衍義輯略
 - b. La nécessité d'éduquer les rois et la fragilité du pouvoir des lettrés-fonctionnaires
- II. Le néo-confucianisme coréen, le cœur et le *chòngsim*
 - A. Les rapports entre bouddhisme et confucianisme de la fin Koryò au milieu de Chosòn : intérêt commun pour le cœur et influence sur le néo-confucianisme coréen
 1. Critique du bouddhisme au plan socio-politique : une radicalisation progressive du discours anti-bouddhique confucéen
 - a. Koryò
 - b. Chosòn
 2. La critique du bouddhisme au plan théorique et philosophique : la question du cœur au centre d'une entreprise d'autodéfinition
 - a. Bref rappel de la conception du cœur dans le bouddhisme
 - b. La conception confucéenne et néo-confucéenne du cœur, et la critique anti-bouddhique
 - c. Des apparences ressemblantes mais des enjeux différents
 - B. L'interprétation du *chòngsim* chez les lettrés-fonctionnaires
 1. Le *chòngsim* : une notion politique dans le néo-confucianisme coréen
 - a. Remarques préliminaires
 - b. Une préoccupation de lettré-fonctionnaire, plus que de théoricien
 2. La notion de *chòngsim* : deux applications possibles
 - a. Examen général de la conception du *chòngsim* chez les lettrés-fonctionnaires de la première moitié de Chosòn
 - b. Le *chòngsim* appliqué à la personne du roi
 - c. Le *chòngsim* appliqué au corps de lettrés-fonctionnaires

Conclusion de la deuxième partie

DEUXIEME PARTIE

Le néo-confucianisme coréen, la *Grande Etude* et le *chòngsim*

Comme nous l'avons vu, le néo-confucianisme Cheng/Zhu de la postérité de Zhu Xi, en particulier à la fin des Song et sous les Yuan, se caractérisait par un intérêt très spécifique pour le texte de la *Grande Etude* – et plus précisément pour son interprétation par Zhen Dexiu dans le cadre du projet politique global néo-confucéen –, ainsi que pour l'idée de travail du cœur dans le perfectionnement éthique individuel. Puisque la Corée a eu des relations pour le moins proches avec la cour mongole des Yuan de la fin du XIII^e siècle jusqu'au milieu du XIV^e siècle (1270-1350), il n'est guère étonnant de retrouver ces traits dominants dans le discours et les formes du néo-confucianisme coréen de l'époque Koryò. Ce qui est en revanche plus particulier et bien plus frappant dans l'aventure et l'histoire du néo-confucianisme en Corée, c'est sa forte implication dans le renversement dynastique de Koryò 高麗 à Chosòn 朝鮮, ainsi que son rôle fondateur dans les orientations mêmes de la nouvelle dynastie des Yi 李 par les lettrés-fonctionnaires. Il ne s'agit pas pour nous de traiter de manière exhaustive du néo-confucianisme coréen de Koryò et du début Chosòn. Ainsi, dans cette deuxième partie, nous n'avons retenu que les deux traits qui intéressent notre travail dans son ensemble. En effet, comme dans le cas chinois des Song et des Yuan, nous avons voulu étudier d'une part le néo-confucianisme qui accordait une attention particulière à la *Grande Etude* dans le cadre d'une pensée politique réformatrice et soucieuse de réaliser le projet néo-confucéen dans le fonctionnement politique de Chosòn ; et d'autre part l'importance primordiale que ce néo-confucianisme a accordé au travail sur le contrôle des émotions, sur le cœur et plus globalement sur l'étape du *chòngsim* 正心 de la *Grande Etude*. Toutefois, nous souhaitons montrer que, si ces deux traits saillants du néo-confucianisme coréen, importé de Chine, s'expliquent par les spécificités du néo-confucianisme chinois, ils ont cependant été très marqués en Corée en raison des spécificités propres au contexte de Koryò et du début Chosòn, et donc au monde intellectuel, politique, social et humain coréen.

Ainsi, nous avons choisi de dégager les deux axes principaux suivants. Premièrement, le rapport du néo-confucianisme coréen à la *Grande Etude*. Nous chercherons à trouver les causes internes à l'histoire coréenne qui expliquent l'adoption, voire l'appropriation du néo-confucianisme à la fin Koryò. En outre, nous exposerons les raisons de l'intérêt proprement coréen pour le texte et les idées de la *Grande Etude*. Nous aborderons cette question tout d'abord par le biais d'une présentation chronologique, en distinguant Koryò et Chosòn, puis par une analyse des mentions à la *Grande Etude* dans les *Annales de Chosòn* (*Chosòn wangjo sillok* 朝鮮王朝實錄). Ce premier axe servira ainsi à établir quelques idées générales sur la place de la *Grande Etude* dans la pensée politique du début Chosòn.

Deuxièmement, nous traiterons plus précisément du rapport du néo-confucianisme coréen à l'idée de cœur, de travail du et sur le cœur, ainsi qu'à la notion de *chòngsim*. Nous analyserons l'importance et l'influence du bouddhisme dans la formation même du néo-confucianisme coréen, ainsi que les discours et les formulations des lettrés sur ces questions sous Koryò et Chosòn. Ainsi, ce deuxième axe traitera davantage de l'interprétation notionnelle, ou philosophique, du néo-confucianisme coréen centré sur la *Grande Etude* et plus particulièrement sur l'étape du *chòngsim*.

I. Le néo-confucianisme coréen et la *Grande Etude* : des néo-confucéens à la conquête du pouvoir

Comme dans la pensée réformatrice des Song du Nord, et dans le néo-confucianisme à la cour des Yuan, la *Grande Etude* est dans la pensée néo-confucéenne coréenne l'un des textes à caractère canonique les plus importants – sinon le plus important – pour la politique chez les lettrés de la toute fin Koryò et du début de Chosòn. Les innombrables études³⁴⁹ et Leçons qui lui sont consacrées à la cour par les lettrés-fonctionnaires, les appels incessants et récurrents à étudier ce texte pendant la première phase de Chosòn nous montrent certes que la *Grande Etude* était alors un ouvrage de référence indispensable ; mais cela révèle surtout que la réalité ne correspondait pas aux attentes et aux aspirations de ces mêmes lettrés néo-confucéens.

³⁴⁹ Nous avons notamment pu la voir dans les listes d'ouvrages que nous avons établies plus haut, p. 24-31.

Ainsi, il convient de comprendre que les néo-confucéens coréens, soucieux de réforme sociale, politique et éthique, ont sans cesse mené et réitéré un combat, et qu'ils se sont donné pour mission de conquérir le pouvoir en prenant de l'ascendant sur les rois afin d'avoir une influence sur le fonctionnement politique. Leur fer de lance était le message universaliste, éthique et politique néo-confucéen dans son ensemble, mais plus particulièrement la *Grande Etude* entendue comme texte de référence pour éduquer le souverain dans la Voie des Saints rois de l'Antiquité chinoise, qui sont moins des représentants de la Chine comme Etat ou pays, mais bien plutôt les fondateurs de la civilisation humaine.

A. Les fondements néo-confucéens de la fondation de Chosòn

L'on parle communément de Koryò 高麗 (918-1392) comme d'un Etat bouddhiste en raison du patronage royal du bouddhisme comme religion d'Etat, et de Chosòn 朝鮮 (1392-1910) comme d'un Etat confucéen en raison de ses fondements idéologiques politiques et sociaux dominants qui s'inspirent du confucianisme, et plus particulièrement du néo-confucianisme orthodoxe Cheng/Zhu dans sa version Yuan. Or, l'étude du confucianisme de ces deux époques, en particulier du milieu de Koryò à la fin de la première moitié de Chosòn, nous force à aller bien au-delà de cette distinction qui certes permet d'avoir une vision historique globale nette, mais qui est néanmoins quelque peu simpliste, et surtout fallacieuse par bien des aspects. En effet, si Chosòn est un Etat où la classe des lettrés-fonctionnaires *yangban* 兩班, en majorité pétris d'idées néo-confucéennes, est dominante, c'est certainement en raison de l'importation, de l'implantation et de la radicalisation du néo-confucianisme sous Koryò. Ainsi, il est absolument nécessaire de comprendre les modes de développement et d'interprétation du renouveau confucéen des Song du Nord, puis du néo-confucianisme Cheng/Zhu sous Koryò, car ces derniers nous éclairent sur le néo-confucianisme coréen de la première moitié de Chosòn centré sur la *Grande Etude* et sur l'idée de *chòngsim*.

1 Causes et modes d'adoption et de développement du néo-confucianisme sous Koryò

En suivant Yi Wònmyòng, chercheur coréen spécialiste du néo-confucianisme de Koryò³⁵⁰, nous pourrions schématiquement dégager quatre périodes distinctes dans l'analyse des causes du développement sans précédent du confucianisme et de l'adoption du néo-confucianisme sous Koryò :

- début Koryò : marques de l'influence de la pensée des Song du Nord *via* les échanges avec la Chine, et développement du confucianisme sous patronage royal
- époque dite du « gouvernement par les fonctionnaires militaires » (*musin chonggwòn ki* 武臣政權期, encore appelée « crise générée par les militaires », *musillan* 武臣亂), 1170-1270 : bouleversement dans le monde bouddhique, et mouvements d'autocritique chez les bouddhistes qui entraînent notamment la prise de conscience d'une identité et d'une mission confucéenne chez certains fonctionnaires civils écrasés par leurs homologues militaires
- époque de « domination et d'ingérence mongole » (*wòn kansòp ki* 元干涉期), 1270-1356 : développement des études et de la réflexion historiques, et apparition d'un sentiment national – ou du moins patriotique – qui expliquent que les lettrés-fonctionnaires des périodes suivantes ont adopté le néo-confucianisme pour réformer le pays et le fonctionnement politique
- époque dite des « nouveaux fonctionnaires », *sinjin sadaebu* 新進士大夫 de la fin Koryò : tentatives de réformes, désir d'une idéologie nouvelle pour renforcer la dynastie et le pouvoir royal, et ambiguïté par rapport au bouddhisme qui amènent

³⁵⁰ Nous reprenons dans toute cette partie sur Koryò les thèses de son ouvrage synthétique et complet sur l'introduction et le développement du néo-confucianisme en Corée, principalement en raison de sa grande exhaustivité, son esprit critique et sa clarté : YI Wònmyòng 李源明, *Koryò sidae sòngnihak suyong yǒngu* 高麗時代性理學受容研究 (« Etude sur la réception du néo-confucianisme à l'époque Koryò »), Kukhak charyowòn 國學資料院, Séoul, 1997. L'auteur précise bien que d'une part, même si la tendance actuelle est de ne plus parler de *sòngnihak* 性理學 mais plutôt de *yihak* 理學 comme en Chine, il préfère garder cette appellation ; et d'autre part que par *sòngnihak* 性理學, il entend le néo-confucianisme de Zhu Xi. Cf. *ibid.*, note 3 p.12.

En outre, l'auteur y présente clairement son positionnement par rapport à toutes les tendances et les idées récentes du monde de la recherche coréen sur le néo-confucianisme de Koryò, ce qui nous a permis de démêler les différents points de vue possibles, et de nous ranger à son opinion, étant donné que, dans notre démarche, nous ne souhaitons pas devenir expert en la matière et que l'auteur étaye largement ses prises de position dans d'abondantes notes érudites et précises.

les lettrés à s'approprier, développer et radicaliser le néo-confucianisme pour en faire une arme théorique nécessaire à leur désir de réforme

Nous allons donc présenter brièvement chacune de ces périodes, afin de mettre en lumière les éléments essentiels et les idées principales qu'il convient de retenir pour comprendre le néo-confucianisme du début de Chosŏn.

a Début Koryŏ

Tout d'abord, rappelons que l'une des raisons majeures de la facilité de l'implantation du néo-confucianisme dans la péninsule coréenne est le développement du confucianisme dès les débuts de la dynastie des Wang 王 de Koryŏ³⁵¹.

En premier lieu, avant même la fondation de Koryŏ, nous pouvons voir dans l'envoi d'étudiants en Chine des Tang (*todang yuhaksaeng* 渡唐留學生) une marque de l'intérêt pour la pensée politique confucéenne dans la péninsule. Puis, dans les *Dix préceptes* (*sip hunyo* 十訓要 ; 943) du fondateur de Koryŏ et de l'unificateur de la péninsule Wang Kŏn 王建, T'aejo 太祖 (r. 941-943), nous pouvons voir une certaine influence des idées politiques confucéennes³⁵². Ensuite, en 958, le quatrième roi de Koryŏ, Kwangjong 光宗 (r. 949-975), qui a œuvré à accroître l'autorité royale, a, sur les conseils du lettré chinois Shuang Ji 雙冀, instauré officiellement des concours de recrutement des fonctionnaires (*kwagŏ che* 科擧制)

³⁵¹ Cette thèse tient très à cœur à Yi Wŏnmyŏng pour deux raisons principales. Premièrement, cela permet de bien distinguer le confucianisme, ou la pensée des Song du Nord, du néo-confucianisme à proprement parler, à savoir le confucianisme systématisé par Zhu Xi dans le sillage des frères Cheng. Ce qui permettrait notamment d'éviter des considérations peu fiables – et idéologiquement pour le moins douteuses – de quelques chercheurs coréens patentés qui trouvent des moyens d'attribuer la primauté de certaines idées aux Coréens et non aux Chinois. Deuxièmement, cela permet d'avancer quelque peu la date du début de l'influence des idées proto néo-confucéennes en Corée. Ce qui explique mieux l'adoption et l'implantation du néo-confucianisme à proprement parler datée, elle, de l'époque des Yuan. Cf. Yi, *ibid.*, préface et notes du chapitre 1, « *Koryŏ chunggi püksong sŏngnihakŭi chŏllae* » 고려 중기 북송 성리학의 전래 (« la transmission du néo-confucianisme des Song du Nord au milieu de Koryŏ »), p.19-58.

³⁵² Opinion partagée par Yi Wŏnmyŏng mais aussi par Kŭm Changt'ae (cf. Kŭm Changt'ae 琴章泰, *Hanguk yugyo sasang sa* 韓國儒教思想史 (« Histoire de la pensée confucianiste coréenne »), Hanguk haksul chŏngbo 한국 학술 정보, Séoul, 2002, 韓國儒教思想史, p.31), et par Kim Ch'ungyŏl (Cf. KIM Ch'ungyŏl 金忠烈, *고려유학사* (« Histoire du confucianisme de Koryŏ »), édition de l'Université Koryŏ 고려대출판부, 1984, p.63-66).

sur le modèle Tang³⁵³.³⁵⁴ Puis, sous le règne de Sòngjong 成宗 (r. 981-997), il faut mentionner le rôle de Ch'oe Sūngno 崔承老 (927-989)³⁵⁵ et de son *Mémoire en vingt-huit points pour les affaires du jour (simu yisipp'al cho 時務 28 條)* dans l'implantation et le développement des idées néo-confucéennes dans le milieu des fonctionnaires.³⁵⁶

Ainsi, nous voyons, sur une période allant de T'aejo 太祖 (r. 941-943) à Sòngjong (r. 981-997), puis de Hyònjong 顯宗 (r.1009-1031) à Munjong 文宗 (r. 1046-1083), les signes d'un premier établissement des idées confucéennes³⁵⁷ sous patronage royal, ou sous l'impulsion de certains lettrés-fonctionnaires. Nous remarquerons que le confucianisme est strictement compris comme une pensée politique, et qu'il est fortement associé aux institutions chinoises impériales et centralisées, sur le modèle des Tang³⁵⁸.

Les raisons que nous pourrions avancer³⁵⁹ pour expliquer cet intérêt porté au confucianisme dès le début de Koryō sont des difficultés tant internes qu'externes. En effet,

³⁵³ Il est dit que Kwangjong se serait grandement inspiré de l'ouvrage de Wu Jing 吳兢 (670-749) des Tang, intitulé le *Zhenguan zhengyao 貞觀政要* (« Les règles de gouvernement de l'ère *zhenguan* »), qui est une compilation de documents écrits par des hauts fonctionnaires de l'ère *zhenguan* (627-650) du règne de l'empereur Taizong 太宗 (r. 626-649) des Tang. Cf. Kūm, *ibid.*, p.32, et WILKINSON Endymion, *Chinese History. A Manual*, édition révisée et augmentée, Harvard-Yenching Institute Monograph Series 52, Harvard University Press, 2000, p.519.

³⁵⁴ Le but principal de l'instauration de ces concours était de recruter des civils d'origine campagnarde pour occuper les charges administratives, jusque là octroyées à des militaires, membres des puissantes familles qui ont permis d'établir Koryō. Il s'agissait de fournir un contingent de fonctionnaires civils obéissants pour que ces derniers contribuent à créer un nouveau système politique, essentiellement fondé sur l'autorité royale.

Afin de renforcer la hiérarchie de sa nouvelle organisation administrative, le roi Kwangjong instaure également en 960 un système de différenciation des robes de cour, selon un code de correspondances entre les rangs hiérarchiques et les couleurs des robes (pourpre, rouge, écarlate, vert). Puis, il se donne le titre d'« Empereur » (*che 帝*), nomme Kaesōng « Capitale Impériale », et adopte des noms d'ère comme les empereurs chinois. Les détracteurs de ces mesures de renforcement de l'autorité royale par Kwangjong sont bien évidemment les chefs militaires et les fonctionnaires civils dont les familles ont œuvré pour l'instauration de Koryō. C'est ainsi que Kwangjong se lance dans des purges, écartant du pouvoir tous ceux qui refusent de faire allégeance à son autorité, y compris ceux qui avaient combattu aux côtés de son père, le roi T'aejo. Ainsi, l'instauration des concours de recrutement participe pleinement de cette volonté de consolider le pouvoir royal. Cf. LEE Ki-baik, WAGNER Edward W. and Shultz Edward J. (traducteurs), *A New History of Korea (Hanguksa sillon 韓國史新論)*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) et Londres, Séoul, 1984, chapitre 6, « The Hereditary Aristocratic Order of Koryō ».

³⁵⁵ Ch'oe Sūngno 崔承老 (*siho* Munjōng 文貞 ; 927-989) : originaire de Kyōngju. A douze ans, il aurait expliqué devant le roi les *Entretiens* de Confucius, ce qui lui a très tôt valu une grande renommée. Après avoir longuement étudié, il occupe des postes dans l'administration sur ordre royal. Il aurait contribué à la consolidation de la centralisation et du pouvoir royal, et il aurait également dénoncé les dangers représentés par les moines bouddhistes qu'il jugeait trop influents et trop puissants.

³⁵⁶ Ch'oe Sūngno analyse notamment les règnes des souverains précédents de Koryō, et il prône le confucianisme en critiquant le bouddhisme et ses grandes cérémonies excessivement luxueuses qui coûtent trop cher à l'Etat. Cf. Kūm, *ibid.*, p.33, qui cite KIM Ch'ungyōl, *op.cit.*, p.69-76.

³⁵⁷ Cf. Yi, *op.cit.*, p.21

³⁵⁸ Nous verrons par la suite la portée de cette remarque.

³⁵⁹ Cf. Yi, *op.cit.*, p.21-22.

sur le plan de la politique intérieure, la nouvelle dynastie cherche à augmenter la centralisation du pouvoir par des réformes. Sur le plan de la politique extérieure, elle doit affronter trois tentatives d'invasions de la part de la dynastie Liao 遼 des Kitans (*Qidan* 契丹 en chinois) qui s'était installée au nord-est de la Chine (947-1125) et qui s'était déjà approprié l'ancien royaume de Parhae 渤海, héritier supposé de l'ancien Koguryò 高句麗 à l'extrême nord. A la suite de l'unification de la péninsule qui n'a pas pour autant fait disparaître la puissance des grandes familles provinciales issues des Trois Royaumes Postérieurs (*husamguk* 後三國), les premiers souverains de Koryò auraient ressenti le besoin d'avoir une direction et des idées politiques capables de maintenir l'unification et d'accroître le pouvoir centralisé. C'est précisément ce désir qui aurait favorisé un intérêt croissant pour le confucianisme, entendu comme l'idéologie politique du puissant Empire unifié chinois des Tang (*wangdo chòngch'i* 王道政治), certes désormais disparu. En effet, l'Empire chinois de l'époque est complètement morcelé (époque des Cinq dynasties : 907-960) avant d'être réunifié, mais en partie seulement, par la dynastie des Song du Nord (960-1127).

L'un des effets de la centralisation du pouvoir, parallèlement à cet intérêt croissant pour le confucianisme, est l'instauration de rites sacrificiels pratiqués au Temple de Confucius en l'honneur de confucéens coréens de l'époque Silla, tels que Ch'oe Ch'iwòn 崔致遠 (857-?)³⁶⁰ en 1020 et Sòl Ch'ong 薛聰³⁶¹ en 1022, sous le règne de Hyònjong 顯宗 (r.1009-1031). Cette célébration, qui relève d'une sorte de canonisation, est l'une des marques ostentatoires de cette volonté officielle de célébrer et d'encourager les études confucéennes dans la péninsule, bien avant l'adoption de la pensée Song à proprement parler.³⁶²

³⁶⁰ Ch'oe Ch'iwòn 崔致遠 (*cha* Koun 孤雲 et Haeun 海雲 ; 857- ?) : du clan des Ch'oe de Kyòngju (Kyòngju Ch'oe ssi 慶州崔氏), famille aristocratique de Silla. Se rend en 869 en Chine des Tang pour étudier, et après avoir passé avec succès un concours mandarinale chinois en 874, il occupe des postes dans l'administration Tang, où il connaît d'ailleurs une certaine renommée pour ses talents littéraires. En 885, il rentre à Silla et occupe diverses fonctions à la cour. En 893, il rédige un mémoire en dix points au trône qui est aujourd'hui perdu mais qui est resté célèbre, où il prône des réformes. En particulier, Ch'oe Ch'iwòn appelle de ses vœux une administration qui utiliserait des fonctionnaires recrutés au mérite et au talent (sur le modèle chinois), et non sur le seul critère de l'origine aristocratique. Il souhaite pour Silla un Etat centralisé, et des fonctionnaires formés à l'école du confucianisme. N'étant pas écouté, il préfère se retirer de la vie publique, et il finit probablement sa vie dans le monastère bouddhiste de Haeinsa 海印寺.

³⁶¹ Sòl Ch'ong 薛聰 (*cha* Ch'ongji 聰智, *ho* Pingwòldang 冰月堂) : du clan des Sòl de Kyòngju (Kyòngju Sòl ssi 慶州薛氏). Fils du grand moine bouddhiste de Silla, Wònhyo 元曉 (Wònhyo *daesa* 元曉大師 ; 617-686) et de la princesse Yosòk kong (瑤石宮公主). Connu pour sa grande érudition sur les Classiques confucéens et pour son talent littéraire, il enseigne au Kukhak 國學 (instance éducative officielle sous Silla). En outre, il crée une nouvelle méthode pour mettre des points facilitant la lecture des textes chinois, et aurait ainsi contribué au progrès des études « chinoises » sous Silla. En outre, on lui attribuerait à tort la création du système *yidu*. Par ailleurs, il aurait également prodigué des conseils politiques au roi Sinmun 神文 (r. 681-692).

³⁶² Kùm Changt'ae voit là un acte très important car il marquerait le début d'une autonomisation des Coréens face à l'héritage confucéen, d'origine chinoise. En effet, les Coréens ne se contentent plus de vénérer des Sages

Cinquante ans après cette première période, nous pouvons remarquer sous le règne de Munjong 文宗 (r. 1046-1083) une nouvelle avancée dans les études confucéennes, mais cette fois de type Song, et non plus seulement Tang. En effet, c'est sous ce règne que la tendance à expliquer les Classiques de façon philologique (*hungo* 訓詁), qui reprend les pratiques dominantes sous les Han et les Tang, se mue en une autre tendance, qui elle cherche à réfléchir de manière plus philosophique sur les Classiques, en particulier en abordant des questions relatives aux notions de cœur (*sim* 心) et de fond commun humain (*sòng* 性)³⁶³.

L'exemple le plus cité, car le plus remarquable, de cette nouvelle tendance est le programme éducatif établi par Ch'oe Ch'ung 崔冲 (984-1068)³⁶⁴, le *Kujae haktang* 九齋學堂³⁶⁵. Dans ce document qui traduit les nouvelles orientations choisies dans l'Etude confucéenne sous Koryò, nous pouvons voir une marque de l'influence des idées néo-confucéennes³⁶⁶ qui se développent à cette époque en Chine ; développement qui entraîne l'établissement du corpus des Neuf Classiques³⁶⁷ dans les écoles officielles chinoises sous le règne de l'empereur Zhenzong 真宗 des Song du Nord (r. 997-1022). En outre, il est indéniable que le vocabulaire utilisé par Ch'oe Ch'ung dans ses règles ressemble aux idées de

chinois, mais commencent à honorer des Sages nationaux. L'auteur rappelle en outre qu'en 983, le docteur Im Nosong 任老成 se serait rendu en Chine des Song et qu'il aurait rapporté les ouvrages rituels suivants : le *Wenxuanwang miaotu* 文宣王廟圖 (« Diagramme du Temple de Confucius »), le *Jiqitu* 祭器圖 (« Diagramme des ustensiles rituels utilisés lors des sacrifices ») et le *Qishier xian zanji* 七十二賢贊記 (« Eloges des soixante-douze Sages disciples de Confucius »), etc. ; ce qui a aurait permis de fixer les règles des cérémonies rituelles de Koryò (*Sokchönjae* 釋尊祭) qui se déroulaient au Temple de Confucius, *Munmyo* (*munmyo* 文廟 = essentiellement *sönsongmyo* 先聖廟 + *munhönwangmyo* 文宣王廟 + *kongja myo* 孔子廟). Puis, en 1091 (8^e année du règne du roi Sönjong 宣宗), on fait peindre et installer les portraits des 72 Sages confucéens sur les murs du *Kukchagam*, 國子監 créée en 992. On suivait alors à la lettre l'ordre hiérarchique de ces 72 Sages sur le modèle chinois des Song. Ainsi, la canonisation de Ch'oe Chiwön et Söl Ch'ong est une étape importante de l'histoire du confucianisme en Corée. Cf. Küm, *op.cit.*, p.35-36.

³⁶³ Cf. Yi, *op.cit.*, p.23.

³⁶⁴ Ch'oe Ch'ung 崔冲 (*cha* Hoyön 浩然, *ho* Söngjae 惺齋, Wölp'o 月圃 et Panghoejae 放晦齋 ; *siho* Munhön 文憲 ; 984-1068) : du clan des Ch'oe de Haeju (Haeju Ch'oe ssi 海州崔氏). Reçu premier au concours de doctorat en 1005, il occupe des postes à partir de 1011 et participe notamment à la rédaction des annales royales officielles couvrant une période allant du règne de T'aejo à celui de Mokchong. Après avoir occupé divers postes importants, il se retire et fonde une école privée. Il y forme de nombreux disciples au confucianisme. Son école va servir de modèle, et d'autres lettrés créeront leurs propres écoles dans leur région d'origine. Il a parfois été appelé le « Confucius coréen » (littéralement le « Confucius de l'Est », *haedong Kongja* 海東孔子) et il est considéré comme un précurseur d'An Hyang (voir plus bas).

³⁶⁵ Il semblerait, même si nous n'avons pas de preuve certaine, qu'il pourrait y avoir un lien entre ce programme en huit « écoles » (*kujae* 九齋) et le programme éducatif antique fixé dans le « Mémoire sur les écoles », *xueji* 學記, du *Livre des Rites*, *Liji* 禮記. Cf. Yi, *ibid.*, note 11 p.24 et p.24-25.

³⁶⁶ Cf. Yi, *ibid.*, p.25.

³⁶⁷ Les Neuf Classiques, *kugyöng/jiujing* 九經 sont les suivants : *Livre des Mutations* (*Yijing* 易經), *Livre des Poèmes* (*Shijing* 詩經), *Livre des Documents* (*Shujing* 書經), *Commentaire Zuozhuan* [aux Printemps et Automnes, *Chunqiu* 春秋] (*Zuozhuan* 左傳), *Commentaire Gongyang* [aux Printemps et Automnes] (*Gongyangzhuàn* 公羊傳), *Commentaire Guliang* [aux Printemps et Automnes] (*Guliangzhuàn* 穀梁傳), *Livre des Rites* (*Liji* 禮記), *Règles de la bienséance et Rites* (*Yili* 儀禮) et *Rites des Zhou* (*Zhouli* 周禮).

la *Grande Etude* et de l'*Invariable Milieu*³⁶⁸. Certes, même si cette ressemblance ne suffit certainement pas à prouver une référence voulue et consciente par Ch'oe Ch'ung³⁶⁹, il est toutefois fort probable qu'il s'agit là d'une marque de l'influence des idées des Song du Nord qui mettent l'accent sur le renouveau des études du *Livre des Mutations* et les spéculations cosmologiques, ainsi qu'une tendance nette à préférer un commentaire plus philosophique – élaboré et centré sur une réflexion sur l'intériorité du processus éthique – que purement philologique comme sous les Han et les Tang.³⁷⁰

Cette influence de la pensée des Song du Nord s'explique en grande partie par les échanges officiels, essentiellement culturels (échanges de biens culturels, *munmul mullyo* 物文流), entre Koryò et la cour des Song à partir de 962. Malgré les aléas de l'histoire de la frontière entre Corée et Chine qui ne permettent pas des relations diplomatiques et culturelles suivies³⁷¹, nous pouvons constater une multiplicité des liens établis entre le royaume de Koryò et la Chine des Song³⁷². Ces liens sont remarquables dans la mesure où de nombreux livres sont échangés, dans les deux sens³⁷³. Nous comprenons ainsi qu'avant même l'époque Yuan,

³⁶⁸ Bien que ces règles ne constituent que dix-huit caractères, nous retrouvons une certaine correspondance avec des notions de l'*Invariable Milieu* et de la *Grande Etude* dans les caractères suivants que nous avons soulignés : *sông* 率性, *chodo* 造道, *taehwa* 大和, *sôngmyông* 誠明, *kyôngye* 敬業. Cf. Yi, *ibid.*, p.25.

³⁶⁹ Yi Wõnmyông dénonce notamment le travers de Yi Pyôngdo 李丙燾 qui voit là une preuve que Ch'oe Ch'ung aurait devancé de 30 ans les frères Cheng dans la voie du néo-confucianisme. Cf. Yi, *ibid.*, note 20 p.28.

³⁷⁰ Cf. Yi, *ibid.*, p.25 : « Lorsqu'on compare cette volonté de l'*Invariable Milieu* d'expliquer le monde intérieur individuel par une approche philosophique, ainsi que [la pensée du] *Livre des Mutations* qui cherche à découvrir les règles régissant le Ciel/Terre et la nature en examinant en haut les signes célestes, et en bas les lignes de force terrestres, afin de pouvoir appliquer ces [mêmes] règles au fonctionnement de l'homme ; [lorsqu'on compare cela] avec la [pratique] exégétique philologique portant sur les Cinq Classiques qui, issue du confucianisme emprunté aux Tang, était la plus courante jusqu'alors, il est certain que l'on peut voir là une conséquence de l'importance nouvelle qui est placée sur le sens [à attribuer] aux mots. » / « 이처럼 철학적 접근으로 개인의 내면 세계를 해석하려 하였던 «중용» 과 또한 위로 天文을 보고 아래로 지리를 살펴 천지자연의 법칙을 알아내고 그 법칙을 인간에 옮겨생각하는 «易經» 은 종래 五經 에 대한 해석으로 일관 하였던 渡唐유학인 훈고학적인 유학과 비교해 볼 때 분명 새로운 명의 강조이기 때문에 주목된다. »

³⁷¹ En effet, les relations diplomatiques sont suspendues une première fois en 993, en raison de la première invasion kitan ; elles sont reprises en 1071, avant d'être à nouveau suspendues en 1130 à l'époque des Song du Sud. Cf. Yi, *ibid.*, p.30.

³⁷² Yi Wõnmyông présente un tableau très complet des échanges entre Koryò et les Song de 962 à 1130 dans son ouvrage. Cf. Yi, *ibid.*, p.32.

En outre, l'auteur remarque notamment que, entre les règnes de Munjong (r. 1046-1083), Injong 仁宗 (r. 1122-1146) et Ŭijong 毅宗 (r. 1146-1170), au total 57 ambassades coréennes se sont successivement rendues à la cour des Song, et, inversement, 30 ambassades chinoises sont venues à la cour de Koryò. Cf. *ibid.*, p.30.

³⁷³ Yi Wõnmyông rappelle notamment que les ambassades chinoises prisait beaucoup la qualité des ouvrages coréens qu'ils rapportaient en grand nombre en Chine (témoignage in *Koryòsa* 高麗史 (« Histoire de Koryò »), *kwôn* 10, 8^e année du règne de Hyõnjong 顯宗 : 1091. Cf. *ibid.*, note 28 p.30). Il rappelle en particulier une anecdote qui met en scène Su Shi qui se serait vivement opposé à la cour à l'achat de livres à Koryò (Cf. *ibid.*, note 29 p.30).

Kũm Changt'ae rappelle aussi que Koryò était appelé parfois en Chine comme le « pays des documents », 문헌(文獻)의 나라. Cf. Kũm, *ibid.*, p.35.

les Coréens connaissaient sans doute les idées des premiers néo-confucéens tels que Zhou Dunyi, Zhang Zai et Shao Yong.³⁷⁴

D'ailleurs, nous en avons plusieurs signes et témoignages.

Premièrement, il est avéré que des Coréens se sont rendus en Chine des Song pour passer les concours mandarinaux chinois. Sous le règne de Yejong 睿宗 (r. 1106-1122) notamment, une véritable politique officielle d'envoi d'étudiants coréens à l'Académie Impériale Taixue 太學 en Chine est mise en œuvre. La raison invoquée par le roi lui-même est que « les lettrés n'ont pas d'enseignement bien défini à leur disposition, et l'Etude n'est qu'un ensemble de multiples sentiers escarpés » (士無定論學有多岐). Ainsi, le roi considère que le niveau des études en Corée est mauvais, qu'il a baissé (sans doute en raison de l'invasion kitan de 993-1018), et il désire se mettre au plus vite à l'école de civilisation de la Chine (*hwa* 華)³⁷⁵.

Deuxièmement, ces étudiants coréens ont eu des échanges avec des disciples des frères Cheng³⁷⁶ et de Su Shi³⁷⁷.

Troisièmement, les lettrés de Koryò connaissaient Yang Shi 楊時 (1053-1135)³⁷⁸, disciple de Cheng Yi, ainsi que Wen Yanbo 文彥博 (1006-1097) et Wang Anshi 王安石

³⁷⁴ Cf. Yi, *ibid.*, p.28.

³⁷⁵ Cf. Yi, *ibid.*, note 34 p.33.

³⁷⁶ Citons notamment les cas de Kim Yanggam 金良鑑, parfois appelé « l'ancêtre de l'Ecole du Principe » en Corée (*yihak ũi chong* 理學의 宗), et de Yun Ŏn'i 尹彥頤 (?-1149 ; apparenté par alliance au précédent) qui ont fréquenté les disciples des frères Cheng au cours de leurs séjours en Chine. Cf. *ibid.*, p.33-34.

³⁷⁷ Cf. Yi, *ibid.*, p.32-33 et notes de ces mêmes pages.

³⁷⁸ Yang Shi 楊時 (*zi* Zhongli 中立 et Guishan xiansheng 龜山先生 ; 1053-1135) : originaire de Jiangle 將樂 dans l'actuel Fujian, il serait l'instigateur de la diffusion du néo-confucianisme des frères Cheng en Chine du Sud. Docteur en 1081, il ne prend pas immédiatement de poste en raison d'une santé fragile. Alors qu'il se rend à son poste dans le Jiangsu, il rencontre Cheng Hao à Yingchang 潁昌 (dans le Henan), et devient l'un de ses disciples. En 1093, il rencontre également Cheng Yi à Luoyang, en se rendant à un autre poste. Il est en outre connu pour son opposition à Wang Anshi (il va même jusqu'à proposer de retirer les tablettes funéraires de ce dernier du Temple de Confucius, et de lui retirer tous ses titres honorifiques posthumes), mais aussi pour sa sensibilité, sa camaraderie (en particulier avec You Zuo 游酢 (1053-1123 ; autre disciple de Cheng Yi)), mais aussi pour son sens aigu de la famille (père de cinq enfants, il aurait en outre beaucoup regretté la mort de sa femme dont il a fait d'émouvantes louanges). Cf. *Encyclopedia of Confucianism, op.cit.*, vol.2, p.738-740.

En outre, Yang Shi a également marqué l'histoire du néo-confucianisme par une correspondance qu'il a échangée avec Cheng Yi sur l'Inscription de l'Ouest, le *Ximing* 西銘 de Zhang Zai (in *Er Cheng cuiyan* 二程粹言 3.21 + lettre de Yang Shi à Cheng Yi in *Yang Guishan xiansheng ji* 楊龜山先生集 16.6.b et *Zhuzi Wenji* 5.12.b). Cette correspondance a en effet particulièrement inspiré Zhu Xi, qui l'a étudiée sous l'injonction de son maître Li Tong. Dans cette correspondance, Yang Shi demande à Cheng Yi d'explicitier le rapport entre « sens de l'humain » (*ren* 仁) et « sens du juste » (*yi* 義). Zhu Xi voit dans la relation entre *ren* et *yi* l'illustration et l'exemple-type de la théorie du *Liyi fenshu* 理一分殊 (« le Principe est unique mais ses manifestations sont multiples ») des frères Cheng. Il va ainsi étendre cette théorie à tous les aspects de son anthropologie et de son éthique. Cf. CHAN, Wing-tsit (traducteur), *Reflections on Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology*, Columbia University Press, New York, 1967, p.79-81, et les notes des mêmes pages.

(1021-1086), qui sont en outre tous deux des disciples de Fan Zhongyan 范仲淹 (989-1052). Rappelons notamment à ce propos deux anecdotes très éclairantes : le fils de Kim Pusik 金富軾 (1075-1151)³⁷⁹, l'auteur du *Samguk sagi* 三國史記 (« Mémoires historiques des Trois Royaumes »), citait ces hommes-là lors de ses Leçons à la cour³⁸⁰ ; et ce sont des envoyés coréens à la cour chinoise qui ont renseigné l'empereur sur le lieu où l'on pouvait trouver Yang Shi, alors peu connu en Chine même³⁸¹.

Quatrièmement, nous avons un témoignage qui montre que les Coréens lisaient les mêmes textes que leurs contemporains chinois, comme par exemple les *Entretiens*, le *Mengzi* et les œuvres de Yang Xiong 揚雄 (53-18 A.C.)³⁸².

Ainsi, cette forte influence des idées des Song du Nord se traduit sous Koryò par un développement sans précédent des structures éducatives (écoles, bibliothèques, etc.), sous le règne de Yejong 睿宗 (r. 1106-1122) en particulier. De plus, il est particulièrement intéressant de rappeler pour nous que cette influence se traduit aussi par une pratique assidue des Leçons à la cour³⁸³, dont on peut voir le développement et le contenu dans le *Koryòsa* 高麗史, l'*Histoire de Koryò*. En effet, l'examen du contenu de ces Leçons royales à la cour de Koryò nous montre une évolution significative du corpus étudié. Nous pouvons dégager les constats suivants sous les règnes de Yejong et Injong : la disparition progressive du *Laozi*, du *Livre des Poèmes* et du *Miroir des Tang* (*Tangjian* 唐鑑), au profit de l'*Invariable Milieu*, du *Livre des Documents*, du *Livre des Rites* et du *Livre des Mutations*.³⁸⁴

³⁷⁹ Kim Pusik 金富軾 (*cha* Yipji 立之, *ho* Noech'ŏn 雷川 ; 1075-1151) : fils du haut fonctionnaire Kim Kŭn 金覲 (qui se rend en ambassade à la cour des Song et connaît une renommée de littérateur en Chine) et membre du clan des Kim de Kyōngju (Kyōngju Kim ssi 慶州金氏) constitué de hauts fonctionnaires de Koryò. Passe le concours de recrutement des fonctionnaires et occupe divers postes importants, dont celui de précepteur du prince héritier. Il se retire de la vie publique en 1142. En 1145, il fait éditer le *Samguk sagi* 三國史記 (« Mémoires historiques des Trois Royaumes ») en 50 *kwŏn*. Il est en outre connu pour sa vision confucéenne et pour ses positions pro-Song, et anti-mongoles. Ainsi, le lettré chinois Xu Jing 徐兢 (1091-1153), le célèbre auteur du *Xuanhefeng Gaoli tujing / Sŏnhwabong Koryŏ tokyŏng* 宣和奉使高麗圖經 (aussi appelé plus simplement « *Koryŏ Tokyŏng* » ; « Relation sur Koryŏ en texte et dessins ») a fait connaître Kim Pusik en Chine des Song, grâce à un témoignage élogieux dans son œuvre.

³⁸⁰ Cf. Yi, *ibid.*, note 40 p.36.

³⁸¹ Anecdote tirée de l'*Histoire des Song*, *Songshi* 宋史, rapportée par Yi Wŏnmyŏng, *ibid.*, note 39 p.35.

³⁸² Cf. Yi, *ibid.*, p.37 et note 42 p.37-38 : témoignage tiré du *Tongmunŏn* 東文選 (« Anthologie des Belles Lettres de l'Est ») rapporté par Kim Yŏn 金緣, auteur d'un commentaire sur les *Entretiens* de Confucius, le *Nonŏ sinŭi* 論語新義 (« Nouvelle signification des Entretiens »).

³⁸³ En 1116, le roi Yejong 睿宗 (r. 1106-1122) a créé à la cour le *Ch'ŏngyŏngak* 淸讌閣 et le *Pomungak* 寶文閣, qui sont des instances chargées de faire des séances de commentaires sur les classiques devant le roi. Il est dit en outre que le roi lui-même participait à ses commentaires. Cf. Kŭm, *ibid.*, p.38.

³⁸⁴ Cf. Yi, *ibid.*, tableaux p.40-42.

De plus, nous noterons que sous le règne de Yejong 睿宗 (r. 1079-1122), l'accent a plutôt été mis dans les concours, non pas sur la composition de poèmes à la chinoise (*sibu* 詩賦), épreuve reine jusque là, mais sur l'essai consacré à un sujet particulier (*ch'ekmun* 策文), qui devient la troisième épreuve de concours, et donc la plus importante. D'ailleurs, il convient de voir dans ce changement du corpus officiellement étudié par les candidats l'influence des idées éducatives de Ch'oe Ch'ung.

En outre, Yejong a encouragé les études confucéennes par plusieurs mesures officielles et militaires. Ainsi, l'étude du confucianisme allait toujours de pair avec un souci d'accroissement du pouvoir centralisé et de stabilité du royaume. Parmi les mesures prises par Yejong, soulignons l'accroissement du nombre des écoles, *hyanggyo* 鄉校, en province³⁸⁵ qui ont fortement contribué à développer l'étude du confucianisme dans tout le pays.³⁸⁶ D'ailleurs, nous avons le témoignage de Kim Suja 金守雌 daté de 1129 (règne d'Injo), qui déclare qu'il y a tant d'écoles partout dans le pays qu'il s'agit là d'une « bénédiction magnifique pour les lettrés » (*sa chi manhaeng* 士之萬幸 ; littéralement « dix mille fortunes pour les lettrés »)³⁸⁷.

Ce changement dans les exigences à l'égard des futurs fonctionnaires n'a certes duré que le temps du règne de ce roi³⁸⁸. Cette initiative est néanmoins révélatrice d'un désir d'accroître l'efficacité des fonctionnaires, chez qui on ne prise plus tant l'érudition poétique qu'une capacité de réflexion, de synthèse et d'expression claire et convaincante. Cette question va devenir un sujet de polémiques récurrentes à la fin Koryō, en révélant un désir de réforme de l'administration et du fonctionnement politique chez les lettrés-fonctionnaires gagnés aux idées néo-confucéennes. En effet, elle est l'une des marques du néo-confucianisme des frères Cheng et de Zhu Xi.

³⁸⁵ En effet, depuis le règne de Sōngjong (r. 981-997), ces *hyanggyo* avaient été créées, mais elles n'ont été massivement développées que durant toute la suite de la période Koryō.

³⁸⁶ Cf. Yi, *ibid.*, note 53 p.48.

En outre, en 987, Sōngjong envoie dans tout le pays des spécialistes des Classiques (*kyōnghak paksa* 經學博士) et fait construire des écoles dans les différentes provinces. Puis, en 990, il crée le Susōwōn 修書院 à Sōgyōng pour collecter et conserver les livres. Cela permettra le développement des études confucéennes, et en particulier les études historiques. Cf. Kūm, *ibid.*, p.35.

³⁸⁷ Cf. Yi, *ibid.*, note 56 p.48.

³⁸⁸ La cause de cette suspension serait due à l'influence des pratiques chinoises contemporaines. En effet, en particulier Fan Zhongyan, malgré ses idées réformistes, se serait opposé à un tel changement. Cf. Yi, *ibid.*, p.43-45 et note 49 p.45.

b Période de « domination par les fonctionnaires militaires » (武臣政權期)

La période dite de « domination par les fonctionnaires militaires », *musin chonggwòn ki* 武臣政權期 (1231-1259), se caractérise par la menace incessante d'une invasion mongole, et la prise de pouvoir par le clan des Ch'oe de Haeju (Haeju Ch'oe ssi 海州崔氏), membres de l'aristocratie du début de Koryò³⁸⁹, a souvent été considérée par les chercheurs comme une période de difficultés, voire de déliquescence totale pour les lettrés-fonctionnaires civils, et donc pour les études confucéennes³⁹⁰. Toutefois, Yi Wõnmyõng, qui s'est intéressé en particulier à Ch'oe Cha 崔滋 (1188-1260) dans sa thèse de doctorat³⁹¹, a pu démontrer que, si certes cette époque ne montre pas de signes aussi flagrants du développement des études confucéennes que les périodes précédentes et ultérieures, il convient néanmoins de souligner la naissance d'une prise de conscience chez ces lettrés civils contraints à l'impuissance, de leur mission politique ainsi que de leur « identité » de confucéens³⁹².

C'est cette continuité du sentiment de l'importance du confucianisme comme projet politique, et du sentiment du devoir chez certains lettrés-fonctionnaires durant cette période qui pourrait expliquer la rapidité et l'avidité spécifiques de l'adoption du néo-confucianisme lors de la période suivante, c'est-à-dire celle de l'ingérence mongole. En effet, lors de cette

³⁸⁹ Prise du pouvoir par Ch'oe Yu 崔瑀 (?-1249) en 1229.

³⁹⁰ Cf. Yi, *ibid.*, p.60-61.

³⁹¹ Cf. Yi Wõnmyõng, *Koryõ sǒngnihak suyongũ sasangjǒk paekyǒng* 高麗 性理學 受容의 思想的 背景 (« L'arrière plan intellectuel de la réception du néo-confucianisme sous Koryõ »), thèse de doctorat soutenue en 1992, à l'Université Koryõ de Séoul.

³⁹² Notamment, la thèse de Yi Wõnmyõng est la suivante. Il considère que dans l'analyse de l'adoption et de l'implantation d'une pensée d'origine étrangère, il est nécessaire d'avoir un point de vue historique large, de ne pas faire d'amalgame entre confucianisme des Song du Nord et néo-confucianisme Cheng/Zhu, et qu'il ne suffit pas de noter que tel ou tel lettré reprend telle ou telle idée chinoise. Il refuse donc de considérer cette époque comme celle d'une stagnation, d'un recul, voir d'un oubli du confucianisme, car cela escamoterait notre appréhension du problème de la réception du néo-confucianisme sous Koryõ. (« On ne peut à proprement parler de « réception » d'une pensée que lorsqu'une pensée d'origine étrangère occupe une véritable fonction sociale après avoir traversé des étapes de contacts et de transmission pendant une période assez longue ; ainsi, l'on ne peut comprendre [la réception] qu'en utilisant ce concept après l'avoir bien défini au préalable. » / « 외래사상의 수용이란 상당한 기간에 걸쳐서 접촉, 전래의 과정을 겪고서 그 사회적 기능을 담당할 수 있을 때 受容이라는 용어를 쓸 수 있으므로 그 개념부터 구분하여 사용할 때 이해할 수 있다고 본다. »). Cf. Yi, *ibid.*, p.62-63.

Selon lui, malgré un manque cruel de sources disponibles, l'étude des activités des lettrés, de l'ambiance de l'époque, ainsi que des idées littéraires telles qu'elles se présentent dans les œuvres littéraires de certains auteurs, nous permet de penser que cette époque correspond à une période de maturation de la pensée confucéenne en Corée qui va précisément permettre l'adoption du néo-confucianisme.

période de relative stabilité sous la domination du clan des Ch'oe, le monde des lettrés-fonctionnaires civils se divisent en deux grandes tendances.

La première est représentée par des lettrés qui abandonnent bon gré mal gré leur postes et se détournent de l'administration. Certains choisissent alors le bouddhisme, soit par réelle foi, soit pour échapper à des exactions ; et certains se retirent à la campagne pour se consacrer à l'étude, tant bouddhiste que confucéenne. On a d'ailleurs souvent parlé à propos de ces lettrés, d'une résurgence de la tradition chinoise des « Sept Sages de la forêt de Bambous » (*zhulin qixian* 竹林七賢)³⁹³, c'est-à-dire d'une tradition de lettrés s'adonnant aux plaisirs de l'alcool, des réunions amicales faites de joutes poétiques, de compositions musicales et de discussions éthérées (*qingtan* 清談)³⁹⁴. Or, comme le souligne Yi Wõnmyõng, qui conteste ce point de vue, il faut plutôt voir dans cette retraite une forme de protestation, et de fierté d'une identité de lettré-fonctionnaire confucéen. En effet, entre autres exemples, il cite le cas de Im Ch'un 林椿 (1170- ?)³⁹⁵, qui, d'après lui, a été confronté de manière très aiguë à la problématique du retrait et de l'engagement (*chin/t'ui* 進/退)³⁹⁶, et qui, dans son choix de « retraite », faisait preuve d'une forte conscience de son identité de confucéen³⁹⁷.

³⁹³ Les « Sept Sages de la forêt de Bambous » (*zhulin qixian* 竹林七賢) est l'un des cénacles intellectuels les plus célèbres de la tradition chinoise. Ces Sept Sages vécurent au milieu du III^e siècle, et comptaient parmi eux le poète Ruan Ji 阮籍 (210-263) et le musicien et philosophe Xi Kang 嵇康 (223-262). Les membres de ce cénacle, créé de façon informelle après la rencontre de Xi Kang et Ruan Ji après 265, et qui se réunissait dans la propriété de Xi Kang à Shanyang 山陽 (au nord-ouest de l'actuel Henan) est surtout connu pour sa libre pensée, sa créativité artistique, mais aussi pour le comportement excentrique de ses membres, voire les mœurs relâchées de ces derniers (ivresse, refus des rites et autre pratiques sociales), où l'on voit d'ailleurs souvent une influence taoïste.

³⁹⁴ Cf. Yi, *ibid.*, p.65-70.

³⁹⁵ Im Ch'un 林椿 (*cha Kiji* 著之 ; 1170- ?) : du clan des Im de Yech'õn (Yech'õn Im ssi 醴泉林氏). L'un des « Sept Sages de Kangjwa » (Kangjwa ch'il hyõn 江左七賢 ; appellation calquée sur celle de « Sept Sages de la forêt de Bambous »), comme Yi illo 李仁老 (1151-1220) et O Sejae 吳世才 (1133- ?). Après avoir raté à plusieurs reprises le concours mandarin, il abandonne finalement toute ambition sociale et politique en menant une vie retirée, à composer des poèmes en s'adonnant à l'ivresse. Ses poésies sur le modèle Tang sont célèbres, et il ne reste aujourd'hui de ses compositions qu'un ouvrage compilé par les soins de Yi Illo intitulé *Sõha sõnsaeng chip* 西河先生集, ainsi que des extraits dans l'anthologie poétique de Cho Unhül 趙云乞 (1332-1404), le *Samhan sigwigam* 三韓詩龜鑑 (« Miroir exemplaire de la poésie des Trois Han »).

³⁹⁶ Nous expliquerons et développerons davantage cette problématique dans la partie sur Yulgok.

³⁹⁷ « A cette époque où les fonctionnaires civils soit se rasaient la tête et devenaient des moines bouddhistes pour éviter d'être tués par les fonctionnaires militaires, soit se retiraient du monde pour vivre dans la retraite, il [Im Ch'un] vécut en ne tournant pas le dos à son identité de confucéen. » (nous avons légèrement surtraduit l'expression qui signifie littéralement « ne perdant pas son positionnement en tant que confucéen », car cela ne signifie pas grand-chose en français. Même si l'usage du terme « identité », actuellement très en vogue, peut poser des problèmes, il nous semble qu'il nous permet néanmoins de se rapprocher au plus près du sens voulu par l'auteur en coréen) / « 당시 문관들이 무신들에게 죽음을 면하려고 머리 깎고 승려가 되거나, 은둔생활로 보내던 때에 그는 儒者로서의 위치를 잃지 않고 지냈던 것이다 ». Cf. *ibid.*, p.70.

En outre, Yi Wõnmyõng rappelle un extrait du *Tongmunsõn* où l'on voit que Im Ch'un, en tant que confucéen, refuse de commenter les textes de maîtres bouddhistes du Tiantai/Chõndae 天台 comme le lui demandent certains de ses amis. Cf. *ibid.*, note 24 p.70.

La seconde tendance correspond aux lettrés qui cherchent la protection des Ch'oe pour rester, ou entrer en poste dans l'administration afin de participer coûte que coûte au fonctionnement politique. Cette tendance est représentée par Yi Illo 李仁老 (1151-1220)³⁹⁸, Yi Kyubo 李奎報 (1168-1241)³⁹⁹ et Ch'oe Cha⁴⁰⁰. Yi Kyubo joue un grand rôle dans la pérennité de l'idéal politique confucéen durant cette période. En effet, surtout à partir de 1231, année du déplacement de la capitale sur l'île de Kanghwa 江華 à la suite d'une invasion mongole, Yi Kyubo s'interroge beaucoup sur les moyens de remédier à la crise que connaît le pays tant sur le plan intérieur que sur le plan extérieur⁴⁰¹. Il identifie notamment comme cause de l'instabilité du royaume le déclin de l'influence du confucianisme, du « vent confucéen », *yupung* 儒風, car selon lui c'est le confucianisme qui permet de former les serviteurs de l'Etat. Il propose donc d'encourager les études confucéennes, et de réformer le système de recrutement des fonctionnaires afin de renouer avec l'idéal antique confucéen⁴⁰².

³⁹⁸ Yi Illo 李仁老 (1151-1220) : pris en charge et éduqué par le frère cadet de son père, un moine bouddhiste, à la mort de ses parents. Il est réputé pour ses commentaires sur les Classiques confucéens et les textes bouddhiques. Lors de la prise de pouvoir par les militaires, il se fait moine, puis en 1190, il passe avec succès (reçu premier) le concours de docteur. Il occupe divers postes de fonctionnaire durant quatorze ans, sous les règnes de Myōngjong 明宗 (r. 1170-1197) et de Sōnjong 神宗 (r. 1197-1204). Il entretient des relations amicales avec O Sejae 吳世才 (1133- ?) et Im Ch'un à la fin de sa vie. Il aurait entretenu une certaine nostalgie par rapport au règne de Yejong 睿宗 (r. 1106-1122), qui représentait pour lui une période faste pour les lettrés et fonctionnaires civils. Nous ne connaissons sa pensée que par le *P'ahan chip* 破閑集, rédigé par son fils.

³⁹⁹ Yi Kyubo 李奎報 (1168-1241) : a la réputation d'un enfant prodige (*kidong* 奇童). Il est connu pour sa grande érudition quant au confucianisme, au bouddhisme et au taoïsme. Comme nombre de lettrés de Koryō, il est assez difficile de l'« étiqueter » comme un représentant exclusif de l'un de ces Trois Enseignements. Il est également connu pour son caractère généreux et entier : grand buveur d'alcool, poète exalté et au comportement excentrique. Né deux ans avant la prise de pouvoir par les militaires, il passe une enfance troublée. Après avoir passé avec succès les concours peu avant 1191 (prise de pouvoir par Ch'oe Chunghōn 崔忠獻), en raison de la pauvreté de sa famille, il doit attendre d'avoir trente-neuf ans pour obtenir un premier poste dans l'administration.

⁴⁰⁰ Ch'oe Cha 崔滋 (1188-1260) : est un membre du clan Ch'oe, et le descendant à la sixième génération de Ch'oe Ch'ung. Il a été le disciple et le protégé de Yi Kyubo qui le fait entrer dans l'administration sous recommandation personnelle. En effet, bien que docteur dès 1211, il ne fait pas carrière durant une dizaine d'années, avant d'être appelé à la cour par Yi Kyubo et plusieurs fonctionnaires civils qui lui font d'abord passer plusieurs épreuves de vérification de compétence. Ch'oe Cha est célèbre pour avoir violemment critiqué la pratique extensive des compositions poétiques au concours de recrutement, qui génèrent selon lui des fonctionnaires incultes en matière d'Etude véritable, et donc sans idéal politique. Il faut rappeler à ce propos qu'à cette époque, les concours sont surtout un moyen de conforter la puissance d'une famille, et d'un clan particulier. Cf. Yi Wōnmyōng, *op.cit.*, p.78.

⁴⁰¹ Notons que ce renouveau et cet intérêt croissant pour le confucianisme comme doctrine politique se situe à cette époque à la nouvelle capitale, Kanghwa, mais aussi dans la région de Kim Ch'ang 金敞 (?-1256), ami de Yi Kyubo, à Andong. Cf. *ibid.*, note 55 p.143.

⁴⁰² D'après les principes énoncés dans le *Singmok togam* 式目都監 du règne du roi Injong 仁宗 (r. 1122-1146), les textes qui doivent être étudiés dans les trois écoles nationales (*Kukcha haksæng* 國子學生, *T'aehak sæng* 太學生, *Samun haksæng* 四門學生), dont les élèves sont choisis en fonction de leur appartenance sociale, sont les suivants : enseignement obligatoire sur les *Entretiens* de Confucius et le *Classique de la piété filiale*, puis enseignement à choisir entre les trois Classiques (*Livre des Poèmes*, *Livre des Documents* et *Livre des Mutations*), les trois livres des Rites (*Zhouli*, *Yili* et *Liji*), ou les trois commentaires sur la *Chronique des*

Quant à Ch'oe Cha, disciple et protégé de Yi Kyubo, il appelle lui aussi à une réforme des épreuves des concours, et exhorte le roi à travailler lui-même les textes confucéens (textes historiques et Classiques), car ce dernier est chargé du rôle crucial d'éduquer le peuple. En effet, selon lui, la composition littéraire et poétique vide de sens n'est qu'un passe-temps d'enfant, indigne du roi et des fonctionnaires, car elle détourne de la vraie voie politique, la Voie royale dont parlent les confucéens depuis l'Antiquité. Il s'intéresse donc plus particulièrement au système de recrutement des fonctionnaires, mais aussi à la conception de l'Etude en général. Ainsi, il reprend les thèses chinoises du retour au « style antique » (*komun* 古文), en citant abondamment Han Yu 韓愈 et Liu Zongyuan 柳宗元 (773-819)⁴⁰³ qui ont les premiers fait appel à une réforme de l'Etude sous les Tang.⁴⁰⁴ Ch'oe Cha veut ainsi que ses contemporains aient une conception confucéenne de la littérature, mais plus largement de l'Etude selon l'idée que « l'écrit doit véhiculer la Voie » / *mun yi chae to* 文以載道. En outre, nous savons que Ch'oe Cha lisait Ou Yangxiu 歐陽修, Wang Anshi 王安石 et Su Shi 蘇軾. En particulier dans ses critiques des œuvres littéraires de Yi Illo et Yi Kyubo, Ch'oe Cha établit des comparaisons avec le style de Ou Yangxiu et Su Shi. De plus, comme Im Ch'un, Ch'oe Cha aurait également eu un fort sentiment de son identité de confucéen⁴⁰⁵.

Printemps et Automnes (*Zuozhuan*, *Gongyangzhuan* et *Guliangzhuan*). Il s'agit donc avant tout d'un enseignement des Classiques. En outre, en 1154, sous le règne du roi Ŭijong 毅宗, les épreuves de concours consistaient au premier échelon (*ch'ojang* 初場) en une dissertation (*nonch'ek* 論策), à l'échelon intermédiaire (*chungjang* 中場) en une explication des Classiques (*kyōngyi* 經義) et, enfin, à l'échelon supérieur (*chongjang* 終場) en une composition poétique (*sibu* 詩賦). Or, comme le fait remarquer Kūm Changt'ae, il y a un certain paradoxe à enseigner les Classiques dans les écoles, puis à mettre une composition poétique en épreuve de concours supérieur. Ainsi, si les commentaires poétiques représentaient le plus haut degré du raffinement culturel et de l'Etude sous Koryō, cette pratique n'encourageait pas une sincère adhésion au confucianisme. Pour cela, il faudra l'introduction du néo-confucianisme en Corée. Cf. Kūm, *ibid.*, p.37.

⁴⁰³ Liu Zongyuan 柳宗元 (773-819) : après un début de carrière de fonctionnaire assez brillant, il connaît des déboires sous le règne de Xianzong 憲宗 (r. 805-820), période où il écrit d'ailleurs ses plus belles pièces poétiques. Connu pour son esprit critique, il fut aussi un grand exégète des textes anciens, et l'on a même pu parler à son propos de « crypto-légiste » en raison de sa critique du régime féodal antique. Il est aussi célèbre pour avoir professé l'idée que les *Entretiens* de Confucius n'auraient pas été rédigés par le Maître lui-même. L'une de ses pièces poétiques maîtresses est sa « Lamentation pour Qu Yuan », *Diao Qu Yuan wen* 弔屈原文, qu'il rédige lorsqu'il est envoyé en poste à Yongzhou 永州, au fin fond du Hunan. C'est dans son exil forcé de la cour qu'il rédige de nombreux *fu* à ton sarcastique. En outre, il jette les bases du genre littéraire des descriptions de voyage (*youji wenxue* 遊記文學), avec ses « Huit notes d'excursions à Yongzhou », *Yongzhou baji* 永州八記. Il est également l'auteur de nombreuses fables et paraboles qui font partie de nombreuses anthologies littéraires chinoises. Il meurt, après avoir été envoyé en poste comme préfet dans l'actuelle province du Guangxi, alors peuplée d'aborigènes. Cf. LEVY André, *op.cit.*, p.201-202.

⁴⁰⁴ Cf. *ibid.*, p.84-85. Rappelons notamment que le mouvement de retour au style antique avait déjà été amorcé sous Koryō par Kim Hwangwōn 金黃元 (1045-1117) et par Kim Pusik 金富軾 (1075-1151).

⁴⁰⁵ Selon Yi Wōnmyōng, nous pouvons voir une preuve de la conscience confucéenne de Ch'oe Cha dans son célèbre poème (*bu* 賦, ballade narrative en prose rythmée d'origine chinoise) sur les Trois Capitales, le *samdo pu* 三都賦 (dans la tradition des *fu* 賦 sur les capitales, genre initié en Chine par Sima Xiangru 司馬相如 (179-117 A.C.), Ban Gu 班固 (32-92 P.C.) et autres lettrés-fonctionnaires sous les Han). Yi Wōnmyōng donne les trois arguments suivants : 1) Ch'oe Cha dénie un rôle quelconque à la géomancie dans le succès du gouvernement de

Ainsi, les exemples de Yi Kyubo et de Ch'oe Cha nous éclairent sur l'existence, la pérennité et même l'approfondissement de la pensée confucéenne de type Song durant la période de domination par les fonctionnaires militaires.

Selon les chercheurs coréens actuels⁴⁰⁶, l'une des raisons qui expliqueraient cette pérennité de l'idéal confucéen malgré des temps difficiles pour les fonctionnaires civils, est que le bouddhisme de cette époque, qui était en proie à un véritable mouvement de réforme interne et d'autocritique, aurait influencé, indirectement, le rapport des lettrés au confucianisme, et aurait ainsi favorisé un regain de leur intérêt pour les thèses confucéennes en général, mais aussi pour les thèses du renouveau confucéen chinois⁴⁰⁷. Nous ne développerons pas outre mesure ici cet aspect car nous le ferons plus loin, dans la partie traitant des relations entre bouddhistes et confucéens⁴⁰⁸. Néanmoins, il convient de rappeler quelques idées générales utiles pour comprendre le confucianisme du début de Chosŏn.

Tout d'abord, la période de prise de pouvoir par les militaires s'est accompagnée non seulement d'un effondrement du pouvoir royal, fondé sur une structuration très aristocratique de la société et des fonctionnaires civils, mais aussi d'une mutation du bouddhisme étatique. Cette mutation s'exprime dans l'adoption par les fonctionnaires militaires au pouvoir de l'école *sŏnjong* 禪宗 (« Méditation »), au détriment de son école rivale, *kyojong* 教宗 (« Etudes textuelles ») qui était jusqu'alors favorisée par la cour. Ce changement s'explique essentiellement par trois facteurs.

Le bouddhisme *kyojong*, principalement représenté par l'école *Hwayŏm* 華嚴家 (« Ecole de la guirlande de Fleur »)⁴⁰⁹, dominante à la cour, et l'école *Pòpsang* 法相家

Koryŏ, et parle plutôt du fait que le roi a écouté le commandement céleste (*ch'ŏnmyŏng* 天命), idée confucéenne ; 2) Ch'oe Cha a une attitude très ambivalente par rapport au bouddhisme. En effet, s'il reconnaît le rôle du bouddhisme protecteur de l'Etat en faisant l'éloge de Kanghwa 江華, il rappelle néanmoins que le bouddhisme a été la raison principale de la faillite de la dynastie des Liang 梁 en Chine ; 3) il affirme la supériorité des fonctionnaires civils sur les fonctionnaires militaires, mais aussi celle des bons lettrés intègres sur les mauvais lettrés (*mengsa* 猛士). Cf. Yi, *ibid.*, p.107-111.

⁴⁰⁶ Yi Wŏnmyŏng récapitule dans son ouvrage les tendances actuelles de la recherche portant sur cette époque, qui majoritairement s'intéressent aux mutations du monde bouddhique, et à l'influence que ces dernières ont pu avoir sur les études confucéennes. Cf. Yi, *ibid.*, p.123-125 et notes de ces mêmes pages.

⁴⁰⁷ En particulier, l'autocritique amorcée dans le monde bouddhique aurait influencé, voire généré, l'autocritique des lettrés-fonctionnaires civils qui se serait essentiellement traduite par la remise en question des méthodes des concours de recrutement. Cf. Yi, *ibid.*, p.144-145.

⁴⁰⁸ Cf. *infra*, p.260-284.

⁴⁰⁹ Cette école a été fondée au VII^e siècle par Tu Shun 杜順 (558-640), mais n'a vraiment été établie dans sa doctrine que par Fa Zang 法藏 (643-712), troisième patriarche de l'école. Sa doctrine et son nom sont fondés sur le *Sūtra de la Guirlande de Fleurs*, le *Huayanjing* 華嚴經.

(« Ecole des caractères spécifiques des choses »)⁴¹⁰, soutenue par le puissant clan des Yi de Inju (actuellement Inch'òn 仁川 ; Inju Yi ssi 仁州李氏)⁴¹¹, est devenu de plus en plus puissant, du règne de Mokchong 穆宗 (r. 997-1009) à celui de Ùijong 毅宗 (r. 1146-1170).

Mais, ces deux écoles sont progressivement devenues l'objet de critique et de scepticisme, non seulement au sein du monde des lettrés-fonctionnaires, mais surtout au sein même du monde bouddhique dès le règne de Yejong 睿宗 (r. 1106-1122) puisque fonctionnaires et moines ont souvent la même origine sociale et familiale ainsi qu'une même formation intellectuelle. La raison principale de cette critique est l'implication de nombre de moines du bouddhisme *kyo* dans les luttes de pouvoir qui minent la cour et paralysent le pays, mais aussi leur avidité de biens matériels et leur richesse, qui les détournent de la mission première du bouddhisme qui doit se soucier avant tout de la foi et du bien-être de la société toute entière. Citons à titre d'illustration de ce phénomène activiste et politique ce que les chercheurs coréens appellent le développement du bouddhisme des « moines laïcisés, préoccupés de renouvellement doctrinal et d'engagement dans la société » (*kòsa pulgyo* 居士佛教), et celui des « mouvements activistes des cercles de propagation de la religiosité » (*sinang kyòlsa undong* 信仰結社運動) du cercle du *su sòn sa* 修禪社 (« Cercle de perfectionnement de la méditation ») et du cercle du *Paek yòn sa* 白蓮社 (« Cercle du Lotus blanc »), tous deux issus du bouddhisme *sòn*⁴¹². Ce bouddhisme par trop mondain, dégénéré et compromis avec le pouvoir politique, discrédité par divers scandales⁴¹³, a été remis en cause par de nombreux moines brillants, qui ont permis de développer la branche méditative du bouddhisme coréen du XII^e au XIII^e siècle. Ainsi, le fait que les fonctionnaires militaires délaissent la branche *kyo* du bouddhisme, alors synonyme de source de déstabilisation du pouvoir, s'explique assez aisément.

⁴¹⁰ Cette école a été fondée par le moine Xuan Zang 玄奘 (596-664) sous les Tang. Elle est également connue sous le nom de « Ecole du rien-que-conscience », *Weishizong* 唯識宗.

⁴¹¹ Les Yi de Inju avaient des liens matrimoniaux avec les Kim d'Ansan (Ansan Kim ssi 安山金氏) qui étaient les plus puissants, du règne de Hyōnjong 顯宗 (r. 1009-1031) à celui de Munjong 文宗 (r. 1046-1083), mais ils leur volent la suprématie à partir du moment où Yi Chayōn 李子淵 (1003-1061) donne trois de ses filles en mariage au roi Munjong. La prééminence des Yi de Inju dure pendant plus de 80 ans, durant six règnes successifs, jusqu'au début du règne du roi Injong 仁宗 (r. 1122-1146). Leur immense influence peut être mesurée par le fait que Yi Chagyōm 李資謙 (?-1126), l'un des petits-fils de Yi Chayōn, ait un temps rêvé de se proclamer roi et de créer une nouvelle dynastie des Yi de Inju.

⁴¹² Cf. *ibid.*, p.124-127.

⁴¹³ Citons l'exemple de la compromission des milieux bouddhiques *kyo* lors de la crise provoquée à la cour par le clan des Yi de Inju lors de l'accession au trône du jeune roi Hōnjong 獻宗 (r. 1094-1095), appelée « crise de Yi Chaūi 李資義 (?-1095) et de Yi Chagyōm 李資謙 (?-1126) » (李資義 李資謙 의亂). Cf. *ibid.*, p.129.

Le second facteur qui permet de comprendre le choix de la branche méditative du bouddhisme, est d'une part une simplification du message bouddhique dans le *sòn* qui prône l'illumination par la seule force de la méditation et délaisse le long apprentissage textuel du *kyo*, et d'autre part son aspect réformateur, volontariste avec lequel les militaires se sentent en accord. Ainsi, les militaires voient dans le bouddhisme *sòn* le moyen de trouver une assise idéologique à leur gouvernement qui se veut en rupture avec les pratiques passées.

Le dernier facteur de ce choix est que le bouddhisme *sòn* avait été pratiqué et patronné par l'aristocratie de province, puissante sur le plan local, mais peu influente à la cour. Ainsi, en réhabilitant cette branche opprimée du bouddhisme, les fonctionnaires militaires peuvent trouver un appui dans de nouvelles familles aristocratiques, différentes de celles qui étaient influentes à la cour lors des périodes précédentes.

Tous ces éléments ont remis en question les orientations fondamentales du bouddhisme en tant que doctrine, mais ils ont aussi remodelé le visage du bouddhisme influent dans les nouveaux cercles du pouvoir. Ce remodelage s'est ainsi accompagné d'une progressive formation d'une identité confucéenne chez les lettrés-fonctionnaires civils qui ont peu à peu dénié au bouddhisme son rôle social et politique et ont recherché un confucianisme plus systématique dans sa formulation et ses idéaux ; ce qui a préparé le terreau où les idées néo-confucéennes ont pu germer à la fin Koryò.

c Période d'« ingérence Yuan » (元干涉期)

L'époque dite d'ingérence des Yuan, *wòn kansòp ki* 元干涉期, qui dure plus de quatre-vingts ans (1270-1356), est très importante dans l'histoire intellectuelle car c'est précisément à cette époque que les idées néo-confucéennes sont véritablement importées en Corée.

Rappelons tout d'abord que cette période est marquée par plusieurs caractéristiques favorables à l'implantation et à l'enracinement du néo-confucianisme.

Premièrement, c'est une époque d'humiliation en raison d'une ingérence étrangère justifiée uniquement par la force des armes, qui ampute le pays sur le plan politique (le prince

héritier, voire le roi, est retenu en otage à Pékin⁴¹⁴ et les rois portent des noms de règne signifiant leur allégeance par rapport à l'empereur mongol⁴¹⁵), mais surtout sur le plan économique : destructions massives des terres cultivables lors des diverses vagues d'invasion précédant l'ingérence à proprement parler⁴¹⁶, rapt d'esclaves – hommes et femmes – et d'artisans, impôt sur les matières premières et les richesses naturelles du pays, levée d'hommes et de matériel pour envahir le Japon. Cette humiliation et cet affaiblissement du pays développent un certain sens patriotique et une identité culturelle proprement coréenne qui se traduisent notamment par l'explosion de la rédaction d'ouvrages historiques, mettant en scène une histoire et une culture nationale riche et complexe. Citons à titre d'illustration l'édition du *Samguk yusa* 三國遺事 (« Antiquités des Trois Royaumes ») du moine *sôn* Iryòn 一然 (1206-1289) en 1281, et surtout du *Chewang ungi* 帝王韻紀 (« Histoire rimée des empereurs et des rois »), de tradition historiographique confucéenne, de Yi Sünghyu 李承休 (1224-1300)⁴¹⁷ en 1287.⁴¹⁸ Ainsi, un véritable changement de la vision historique, à l'image de celui qui a accompagné le néo-confucianisme en Chine, a lieu à l'époque de la domination

⁴¹⁴ Notons toutefois que cette pratique n'est pas initiée par les Mongols. C'est une pratique qui existait déjà dans l'antiquité chinoise, à l'époque des Printemps et Automnes et des Royaumes Combattants, et qui existait aussi en Corée, avant l'unification par Koryō.

⁴¹⁵ Les rois Ch'unгыöl 忠熱 (r. 1274-1308), Ch'unghön 忠宣 (r. 1308-1313), Ch'ungsuk 忠肅 (r. 1313-1330, remis sur le trône de 1332 à 1339), Ch'unghye 忠惠 (r. 1330-1332, remis sur le trône de 1340 à 1344), Ch'ungmok 忠穆 (r. 1344-1348) et Ch'ungjōng 忠定 (r. 1349-1351) ont tous le caractère *ch'ung* 忠, qui signifie « loyauté »/ « fidélité due à un supérieur », dans leurs noms de règne.

⁴¹⁶ De 1254 à 1260, la péninsule connaît six invasions mongoles successives, dont la première a des conséquences particulièrement désastreuses, et d'une ampleur sans commune mesure, sur la paysannerie de régions que les troupes mongoles réduisent littéralement en cendres et qu'elles vident de leur population (26 800 hommes et femmes sont notamment réduits à l'esclavage). Cf. *ibid.*, p.179, et note 8, citation du *Koryōsa*.

⁴¹⁷ Yi Sünghyu 李承休 (*cha* Hyuhyu 休休, *ho* Tongan kōsa 動安居士 ; 1224-1300) : du clan des Yi de Kari (Kari Yi ssi 加利李氏). Après avoir passé avec succès le concours mandarinal, il se détourne de la voie administrative et se consacre à étudier, en se retirant sur le mont Tut'a (*Tut'asan* 頭陀山). Après avoir été recommandé par plusieurs hauts fonctionnaires, il fait partie d'une ambassade envoyée à la cour des Yuan, où il se fait remarquer pour ses talents littéraires. A son retour, il est nommé à plusieurs postes, qu'il quitte néanmoins fréquemment pour rédiger des ouvrages, et en particulier son *Chewang ungi* 帝王韻紀 (« Histoire rimée des empereurs et des rois »). Après avoir écrit cet ouvrage, il ne quitte plus ses fonctions politiques, jusqu'à la fin de sa vie.

⁴¹⁸ Dans son ouvrage, Yi Wōnmyōng dresse un tableau complet des nombreux ouvrages historiques de cette période. Cf. *ibid.*, note 11 p.181-182.

En outre, Kūm Chang'tae rappelle que l'une des caractéristiques du confucianisme sous Koryō est l'étude historique. Par exemple, il rappelle que le roi Yejong 睿宗 fait rédiger le *P'yōnnyōn t'ongjae sognok* 編年通載續錄, qui est une compilation d'écrits historiques traitant de l'histoire de la péninsule depuis l'époque des Trois Han (*Samhan* 三韓), ainsi que des annales de la dynastie sur le modèle des annales chinoises de l'époque des Song. Puis en 1145 (23^e année du règne du roi Injong), Kim Pusik 金富軾 publie la première véritable histoire officielle de la Corée, le *Samguk sagi* 三國史記, qui est une œuvre très marquée par l'écriture historiographique confucéenne. Cet ouvrage, en présentant une lecture et une interprétation confucéenne de tous les événements historiques, a largement contribué à implanter les valeurs confucéennes sous Koryō. Cf. Kūm, 韓國儒學思想史, p.39 citant l'article suivant : KO Pyōngik 高柄翊, « 삼국사기에 있어서의 역사서술 » (« L'écriture de l'histoire dans les *Mémoires historiques des Trois Royaumes* »), 한국의 역사인식 (La connaissance historique coréenne), 上, 창작과 비평사 (« Histoire créative et critique »), Séoul, 1976, p.39-47.

mongole en Corée. Les lettrés rédigent alors des ouvrages historiques inspirés du modèle de Zhu Xi sur ordre royal⁴¹⁹, comme par exemple Min Chi 閔漬 (1248-1326)⁴²⁰, qui rédige en 1317 le *Ponjo p'yònnỳòn kangmok* 本朝編年綱目 (« Annales de la présente dynastie classées en points généraux et en détails »), aujourd'hui perdu⁴²¹. En outre, la conception de l'histoire chez Yi Chehyòn 李齊賢 (1287-1367)⁴²² va de pair avec un intérêt particulier pour le néo-confucianisme. Ce sentiment de frustration, alors essentiellement formulé par la rédaction d'ouvrages historiques, se mue aussi chez les fonctionnaires en un désir accru de trouver une idéologie politique forte, capable à court terme de réformer une situation catastrophique (les fonctionnaires ne sont plus payés et les paysans n'ont plus de terres) et à long terme, de sauver l'intégrité même du pays.

Deuxièmement, c'est sous la domination mongole que les bouleversements sociaux et économiques engendrés par la prise du pouvoir des militaires se marquent davantage. En effet, les chercheurs coréens actuels voient dans la formation de grands domaines privés, constitués par l'accaparement illégal et forcé des terres par les militaires, et leur redistribution en grands domaines agricoles (*nongjang* 農莊) à leurs inféodés (*t'oji chedo* 土地制度, « système de redistribution des terres »), un facteur non négligeable de la transformation sociale de la classe des lettrés-fonctionnaires qui va se rallier aux idées réformatrices néo-confucéennes à l'époque Yuan. En effet, cette transformation, qui se poursuit sous la domination des Mongols, et se systématisait par la naissance d'une classe de fonctionnaires pro-Yuan, ou du moins

⁴¹⁹ Notamment le roi Ch'ungsòn 忠宣 (r. 1308-1313) demande de rédiger des ouvrages historiques afin d'édifier les Mongols sur l'ancienneté et la sophistication de son pays. Cf. *ibid.*, p.198.

⁴²⁰ Min Chi 閔漬 (*cha* Yongyòn 龍涎, *ho* Mukhòn 默軒, *siho* Munin 文仁 ; 1248-1326) est un membre du clan des Min 閔 de Yòhüng 驪興, et il est représentatif des *kwònmun sejok* de cette période. Après avoir passé le concours mandarinal (reçu premier) à l'âge de 19 ans, il devient tout de suite fonctionnaire. Il se rend par quatre fois à la cour des Yuan, en 1269, 1290, 1293 et à la fin du règne de Ch'ungsòn. En 1285, il s'illustre en parvenant à dissuader les Mongols de réitérer une troisième fois leur tentative d'invasion du Japon.

⁴²¹ Nous rappelons ici le *Zizhi tongjian gangmu* 資治通鑑綱目 (« Miroir complet à l'usage des gouvernants classé en points généraux et en détails ») rédigé par les disciples de Zhu Xi en 1172, que nous avons précédemment évoqué dans la partie traitant du néo-confucianisme chinois.

⁴²² Yi Chehyòn 李齊賢 (*cha* Chungsa 仲思, *ho* Ikchae 益齋, *siljae* 實齋 et *yòkong* 櫟翁 ; 1287-1367) : originaire de Kyòngju, fils de fonctionnaire et disciple de Paek Yijòng. En 1301, il est reçu premier au concours mandarinal, puis passe d'autres concours. Il occupe divers postes à partir de 1303. En 1314, il étudie le néo-confucianisme auprès de Paek Yijòng. La même année, il se rend auprès du roi Ch'ungsòn à Yanjing, et étudie les Classiques confucéens avec des lettrés chinois, dont Yao Suiyan 姚燧 et Zhao Mengfu 趙孟頫 (1254-1322). En 1315, il reprend des postes après son retour en Corée. En 1317, il se rend en ambassade à la cour des Yuan. En 1319, il voyage en Chine avec le roi Ch'ungsòn. En 1320, lorsque le roi Ch'ungsòn est retenu en otage et assigné à résidence forcée, il parle avec la cour mongole, et fait libérer le roi en 1323. A partir de 1325, il devient un très haut dignitaire de la cour et obtient divers titres. En 1339, il s'illustre à nouveau en se rendant en Chine, pour faire libérer le roi Ch'ungsuk, capturé par les Mongols. Puis, il se retire à la campagne jusqu'en 1343, où il revient à la cour. En 1348, il se rend à nouveau à Yanjing, pour négocier avec la cour mongole sur le sort du roi Ch'ungjòng. Il occupe divers postes importants sous le règne du roi Kongmin. Il consacre la fin de sa vie à étudier.

collaborateurs (*ch'inwònp'a* 親元派), que les historiens coréens appellent du nom générique de *kwònmun sejok* (權門世族 ; littéralement « les familles mandarinales au pouvoir »), va conduire, fin Koryò, à un désir de réforme radicale de la dynastie chez les « nouveaux fonctionnaires ». Ces derniers, issus de province et formés au néo-confucianisme dans les *hyanggyo* (les *sinjin sadaebu* 新進士大夫), occupent des postes dans l'administration, non plus pour le seul mérite de leur naissance aristocratique comme aux époques précédentes, mais pour avoir réussi aux concours⁴²³.

Ainsi, ces diverses caractéristiques de l'époque expliquent l'adoption rapide et inconditionnelle des idées néo-confucéennes systématisées par Zhen Dexiu et prônées par les lettrés *han* des souverains mongols tels que Xu Heng.

Quant à l'adoption proprement dite, elle a été rendue possible par les nombreuses délégations de lettrés qui se sont rendues en Chine des Yuan. Traditionnellement, on attribue à An Hyang 安珦 (1243-1306)⁴²⁴ l'adoption du néo-confucianisme en Corée. En effet, sous le règne du roi Ch'ungyòl 忠烈 (r. 1274-1308), An Hyang se serait rendu aux côtés du prince héritier, le futur roi Ch'ungsòn 忠宣 (r. 1308-1313), en Chine, à Yanjing plus exactement ; il y aurait recopié de sa propre main durant plusieurs mois les volumineuses œuvres de Zhu Xi pour les rapporter en Corée. An Hyang avait un sentiment de vénération quasi religieuse pour Zhu Xi. Par exemple, lors de son voyage en Chine, il a également rapporté un portrait de Confucius. Dès son retour, An Hyang brigue le soutien d'autres lettrés-fonctionnaires et collecte des fonds (*sòmhakchòn* 贍學錢) pour construire une bibliothèque (le *yanghyòngo* 養賢庫), et envoyer en Chine le docteur Kim Munjòng 金文鼎 (1361-1436). Ce dernier a ainsi rapporté des portraits de Confucius ainsi que des soixante douze Sages confucéens, des ustensiles rituels (*chegi* 祭器), des instruments de musiques et divers ouvrages confucéens.

⁴²³ En particulier, Yi Wònmuyòng explique que la nouvelle couche de lettrés-fonctionnaires, pro-Yuan, appelés *kwònmun sejok*, sont à distinguer des *sinjin sadaebu* de la fin Koryò. Ces derniers semblent s'être lancés à la conquête des postes administratifs par voie de concours pour rompre avec la domination des *kwònmun sejok*, pro-Yuan et conservateurs. Cela tend à bureaucratiser le corps des fonctionnaires et des gens de pouvoir à l'époque de la domination mongole, ce qui, d'une part marque une rupture radicale avec le système aristocratique rigide et conservateur des époques précédentes de l'histoire coréenne, et d'autre part annonce et prépare la voie du changement en une bureaucratie de *yangban* lors de la transition Koryò/Chosòn. Cf. Yi, *ibid.*, p.178.

⁴²⁴ An Hyang 安珦 (nom originel [An] Yu 裕, *ho* Hoehòn 晦軒, *siho* Munsöng 文成 ; 1243-1306) : docteur en 1260, il occupe des postes administratifs. En 1270, il est emprisonné sur l'île de Kanghwa et s'échappe de sa prison. Il occupe à nouveau des postes. En 1288, il enseigne le confucianisme au roi et aux princesses, avant de se rendre en Chine, où il recopie les *Œuvres Complètes de Zhu Xi* (*Zhuzi quanshu* 朱子全書). Après son retour, il se consacre activement à développer les études du néo-confucianisme de Zhu Xi auprès des lettrés et de la cour, en occupant divers postes importants.

An Hyang se caractérise donc par un souci de pédagogie, un certain goût pour la vénération, mais aussi par un violent rejet des autres Enseignements (bouddhisme, taoïsme et chamanisme), fait assez remarquable, car annonciateur de la radicalisation du discours des néo-confucéens coréens de la fin Koryò et du début Chosòn.

Cependant, certains chercheurs estiment que si An Hyang a joué un rôle précurseur dans l'adoption inconditionnelle du néo-confucianisme Cheng/Zhu, à la manière d'une conversion, il ne faut pas pour autant négliger d'autres lettrés, comme par exemple Min Chi qui, trente ans avant lui, s'était rendu à quatre reprises à la cour des Yuan⁴²⁵, ou même Ch'oe Ch'ung, qui avait repris les idées des Quatre Livres alors en vogue en Chine⁴²⁶.

Après An Hyang, c'est Paek Yijòng 白頤正 (1260-1340)⁴²⁷ qui se rend en 1305 en Chine des Yuan, où il étudie pendant dix ans auprès de lettrés chinois la pensée des frères Cheng et de Zhu Xi. A son retour, il rapporte des ouvrages néo-confucéens, et il transmet son enseignement à des lettrés comme Yi Chehyòn 李齊賢 (1287-1367) et Pak Ch'ungwa 朴忠佐 (1287-1349)⁴²⁸. Parmi les lettrés qui ont étudié en Chine, il faut aussi citer Kwòn Po 權溥 (1262-1346)⁴²⁹ qui a rapporté un exemplaire des Quatre Livres (*Sishu jizhu* 四書集註) de Zhu Xi et qui en a fait réaliser des copies en Corée. Quant à U T'ak 禹倬 (1263-1342)⁴³⁰, il s'est exclusivement consacré à l'étude du commentaire de Cheng Yi sur le *Livre des Mutations*, le

⁴²⁵ Cf. Yi Wõnmyõng, *ibid.*, note 61 p.199.

⁴²⁶ Cf. Kùm, *ibid.*, p.36.

⁴²⁷ Paek Yijõng 白頤正 (*ho* Yijae 彝齋 ; 1260 - 1340) : disciple de Kwõn Po 權溥 (1262-1346), U T'ak 禹倬 (1263-1342) et An Hyang. En 1298, il suit le roi Ch'unghõn 忠宣 (r. 1309-1313), qui, destitué, est obligé de se rendre en tant qu'otage à la cour mongole. Il y reste pendant dix ans. A son retour en Corée, il rapporte des ouvrages néo-confucéens, et forme notamment Yi Chehyõn 李齊賢 (1287-1367) et Pak Ch'ungjwa 朴忠佐 (1287-1349). C'est l'un des grands promoteurs du néo-confucianisme en Corée.

⁴²⁸ Pak Ch'ungjwa 朴忠佐 (*cha* Chahwa 子華, *ho* Ch'iam 恥菴, *siho* Munjae 文齋 ; 1287-1349) : fils de fonctionnaire militaire, il reçoit dans son enfance l'enseignement de Paek Yijõng de retour de Chine. Après avoir passé avec succès le concours mandarinal, il occupe des postes avant d'être envoyé en exil, puis rappelé. Il ne prendra pas les postes qui lui sont confiés, pour raison de santé, ou par décision volontaire. Il accepte plus tard des postes et notamment en 1344, il devient examinateur de concours. Il fait une belle carrière sous le règne du roi Ch'ungmok, et reçoit une récompense à la suite de ses explications à la cour sur le *Zhenguan zhengyao* 貞觀政要 (« Les règles de gouvernement de l'ère *zhenguan* (627-650) ») de Wu Jing 吳兢 (670-749).

⁴²⁹ Kwõn Po 權溥 (prénom originel Yong 永, *cha* Cheman 齊萬, *ho* Ŭndae 銀臺, *siho* Munjõng 文正 ; 1262-1346 ; grand père paternel de Kwõn Kũn 權近 (1352-1409)) : homme de lettres et fonctionnaire, originaire de la région d'Andong, et disciple de An Hyang. En 1280, il passe avec succès le concours mandarinal et occupe divers postes. Il se rend par deux fois en ambassade à la cour des Yuan (1302 et 1309), et c'est à la suite de sa demande au roi de faire éditer les Quatre Livres que le néo-confucianisme a commencé à se développer sous la dynastie Koryõ. Avec Min Chi 閔漬, il participe à la rédaction d'Annales royales. Il est en outre l'auteur d'un recueil en vingt *kwon* intitulé *Ŭndae chip* 銀臺集, qui est aujourd'hui perdu.

⁴³⁰ U T'ak 禹倬 (*cha* Ch'õnjang 天章 et T'akpo 卓甫, *ho* Yõkdong 易東, *siho* Munhũi 文僖 ; 1263-1342) : après avoir passé le concours de recrutement des fonctionnaires, il occupe divers postes. A cette époque, même si les ouvrages néo-confucéens avaient été importés en Corée, ils n'étaient encore que peu étudiés et analysés. U T'ak se consacre donc à les étudier et à les enseigner. Il est en outre connu pour sa grande érudition sur les Classiques confucéens, en particulier sur le *Livre des Mutations*, ainsi que pour ses connaissances divinatoires.

Yizhuan 易傳, et a enseigné à ses disciples l'interprétation néo-confucéenne du *Livre des Mutations*.

Ainsi, les études confucéennes se développent considérablement après l'introduction du néo-confucianisme et à la suite des activités prosélytes de An Hyang et Paek Yijong, et c'est bien à l'époque de la domination mongole que le néo-confucianisme Cheng/Zhu à proprement parler pénètre et se diffuse rapidement en Corée.

Nous avons vu que l'adoption du néo-confucianisme en Corée, qui est à dater de l'époque dite d'ingérence Yuan, a été favorisée et en quelque sorte préparée par le développement relativement continu des études confucéennes durant toutes les décennies antérieures. En outre, nous avons pu remarquer que certains facteurs explicatifs de ce développement sont à chercher dans les mutations du monde bouddhique, ainsi que dans la volonté d'instaurer un Etat centralisé. Toutefois, l'introduction des idées néo-confucéennes ne suffit pas à elle seule à expliquer la fortune et l'adoption à proprement parler, ou encore l'appropriation du néo-confucianisme par les lettrés-fonctionnaires de Koryò. Il nous faut donc désormais présenter les modes, les facteurs et les acteurs de l'implantation du néo-confucianisme en Corée.

2 La transition Koryò/Chosòn et la formation d'un néo-confucianisme coréen

Le néo-confucianisme ne devient une pensée complètement assimilée, et même consciemment revendiquée, par les lettrés-fonctionnaires coréens que durant la toute dernière période de l'époque Koryò (*circa.* 1356-1392). Les chercheurs coréens s'entendent d'ailleurs pour faire du néo-confucianisme le *stimulus* idéologique et intellectuel qui a amené certains fonctionnaires que l'on pourrait qualifier de « néo-confucéens », à réformer le pays, et surtout à accepter – si ce n'est à légitimer –, le changement dynastique. Nous avons vu que les exaspérations des fonctionnaires civils lors des périodes de domination des militaires et de l'ingérence mongole ont favorisé leur désir de réforme idéologique et politique, ainsi que l'adoption des idées néo-confucéennes chinoises. C'est ainsi que la fin de l'époque Koryò, qui

est marquée par de nombreuses tentatives de réforme, va voir émerger une nouvelle classe de jeunes lettrés-fonctionnaires en quête de changement et de renouveau sur le plan social, idéologique, politique et intellectuel. Ces lettrés-fonctionnaires d'un nouveau type, radicaux et engagés, vont sceller le destin de la dynastie des Wang, et amener à la fondation de Chosòn en érigeant le néo-confucianisme comme l'unique pensée politique possible pour le salut de l'Etat.

a Les acteurs de la transition Koryò/Chosòn : les *sinjin sadaebu* 新進士大夫

Selon la majorité des chercheurs coréens, ceux que l'on pourrait véritablement appeler les néo-confucéens de la fin Koryò sont en général des membres de la « nouvelle classe de lettrés-fonctionnaires », appelés *sinjin sadaebu* 新進士大夫⁴³¹. Ces jeunes fonctionnaires d'un nouveau type, très idéalistes et réformateurs, sont d'origine provinciale. Ils sont les descendants et les disciples des fonctionnaires civils qui ont fui en province lors de la période de domination des militaires, et se sont consacrés à diffuser leur enseignement. En outre, ces fonctionnaires se caractérisent par leur opposition farouche aux familles de fonctionnaires *kwònmun sejok*, qui ont accaparé le pouvoir et les richesses à l'époque de l'ingérence mongole.

En effet, ces nouveaux fonctionnaires se sont largement investis dans les diverses tentatives de réformes de Koryò, entreprises à partir du règne du roi Ch'unyòl 忠热 (r. 1274-1308) et, c'est précisément à travers leur participation aux réformes que nous pouvons mesurer leur montée en puissance progressive et continue.

Tout d'abord, rappelons les dates de ces tentatives de réforme successives : 1294, 1298, 1325, 1344, 1347, 1351, 1356 et 1365. Ce qui est remarquable, c'est que dans deux de

⁴³¹ Yi Wònmuyòng propose la définition suivante des *sinji sadaebu* : « Ce qu'on appelle les nouveaux fonctionnaires *sinjin sadaebu*, ce sont ceux qui, pour la plupart, sont entrés dans l'administration uniquement par la voie des concours, soit en raison de leur extraction provinciale soit en raison du peu d'influence de leur famille, et qui sont très différents des fonctionnaires, aristocratiques et conservateurs, issus des familles *kwònmun sejok* enrichies à la suite de la crise provoquée par les militaires et durant toute la période d'ingérence Yuan ; en outre, ce sont également des personnages qui, sans doute, avaient une très grande érudition sur le néo-confucianisme. » / « 新進士大夫라 함은 무신란 이후 원 지배 속에서 전개되는 귀족적이고 보수적인 權門世族과는 달리, 대개 □吏子弟이거나 미미한 가문 출신자로서 거의 科擧를 통해 入任한 자들로 서 性理學에 대해서도 상당한 조예를 지녔으리라 생각되는 인물을 말한다. ». Cf. Yi, *ibid.*, p.202.

ces réformes, nous retrouvons les noms de deux des promoteurs du néo-confucianisme de la fin Koryò : Yi Chehyòn en 1344, et Yi Saek 李穡 (1328-1396)⁴³² en 1351. De plus, la première occasion véritable du développement de l'influence de ces nouveaux fonctionnaires est sans doute la réforme de 1298 du roi Ch'ungyòl 忠烈 (r. 1274-1308), qui crée le *Sarimwòn* 詞林院, organisme chargé de mener à bien des réformes et majoritairement constitué par ces nouveaux fonctionnaires.

Si nous analysons le parcours de ces membres du *Sarimwòn*, nous pouvons relever les deux points communs suivants. Premièrement, ces hommes ont tous passé les concours et eu une renommée de grands lettrés. C'est notamment le cas de Kwòn Po, de Pak Chònji 朴全之 (1246- ?) qui a eu des échanges intellectuels avec les érudits Yuan lors d'un séjour prolongé à Yanjing, et enfin de Yi Chin 李璘, le père de Yi Chehyòn. Deuxièmement, ils ont été éduqués dans les *hyanggyo* de province. Cependant, cette réforme entreprise par le roi Ch'unghòn est arrêtée au bout de sept mois, et le roi est contraint d'abdiquer sur ordre de la cour Yuan.

Cinquante ans plus tard, en 1347, de nouvelles réformes sont lancées (2^e mois 1347-8^e mois 1349), et le *Chòngch'i togam* 整治都監 composé de trente-huit fonctionnaires est créé sur ordre des Mongols. Parmi ces fonctionnaires se trouvent en particulier An Ch'uk 安軸 (1287-1348), qui a passé un concours mandarinal en Chine, Paek Munbo 白文寶 (1303-1374)⁴³³, et Kwòn Po. Même si cette tentative de réforme tourne court et n'a pas d'incidence

⁴³² Yi Saek 李穡 (*cha* Yòngsuk 穎叔, *ho* Mogūn 牧隱, *siho* Munjōng 文靖 ; 1328-1396), homme de lettres et penseur ; l'un des *samūn* 三隱 de la dynastie Koryō. Fils de Yi Kok 李穀 (1298-1351), disciple de Yi Chehyōn comme son père, licencié en 1341, il se rend en 1348 en Chine où il étudie le néo-confucianisme en tant qu'élève du *Kukchagam* 國子監. En 1351, en raison du décès de son père, il rentre en Corée et occupe différents postes dans l'administration, notamment au ministère de la défense et à celui de l'éducation. En 1354, il est reçu premier au concours *huishi/hoesi* 會試, et second au concours *dianshi/chōnsi* 殿試 en Chine, puis il occupe certains postes dans l'administration chinoise. Il fait notamment partie du Collège impérial. Après son retour en Corée en 1356, il occupe plusieurs postes et impose officiellement le deuil confucéen de trois ans. En 1367, il réorganise le programme d'éducation du Collège des lettrés, et il y place comme professeurs Kim Kuyong 金九容 (1338-1384), Chōng Mongju 鄭夢周 (1337-1392) et Yi Sung'in 李崇仁 (1349-1392). Il est connu pour avoir fortement contribué au développement du néo-confucianisme en Corée. Par ailleurs, il est resté fidèle à la cause de la dynastie Koryō ; il s'est rendu plusieurs fois à la cour des Ming afin d'obtenir de l'aide pour contrer Yi Sōnggye 李成桂 (1335-1408), le futur fondateur de Chosōn. Lors de la prise du pouvoir de ce dernier, il fut exilé puis emprisonné dans divers lieux. Il mourut lors d'un transfert. Parmi ses disciples directs et indirects, on peut citer Kwōn Kūn 權近 (1352-1409), Pyōn Kyeriang 卡季良 (1369-1430) et Kim Chongjik 金宗直 (1431-1492).

⁴³³ Paek Munbo 白文寶 (*cha* Hwabu 和夫, *ho* Tamam 澹菴, *siho* Ch'unggan 忠簡 ; 1303-1374) : étudié auprès de Kwōn Po dans son enfance, puis à l'âge de vingt ans, il étudie deux ans auprès de Paek Yijōng (disciple de Kwōn Po, U T'ak et An Hyang). Il est reçu en même temps que Yi Kok 李穀 (1298-1351 ; père de Yi Saek 李穡 (1328-1396) et disciple de Yi Chehyōn) au concours mandarinal sous le règne du roi Ch'ungsuk 忠穆 (r. 1345-1348), alors que Yi Chehyōn était examinateur. Il occupe divers postes administratifs. Il est connu pour avoir dénoncé auprès du roi Kongmin 恭愍 (r. 1352-1374) les conséquences néfastes de l'adhésion au bouddhisme, en

réelle, elle est importante car nous retrouvons les mêmes protagonistes, ou les fils et disciples de ces derniers dans les mouvements de réforme anti-mongole du règne de Kongmin 恭愍, sept à huit ans plus tard.

En effet, dès la première année de son accession au trône, le roi Kongmin 恭愍 (r. 1352-1374)⁴³⁴ lance un projet de réforme en 1352, et il s'entoure de nouveaux fonctionnaires *sinjin sadaebu*. Nous ne citerons que les célèbres néo-confucéens suivants, qui ont suivi la voie des concours : Chông Mongju 鄭夢周 (1337-1392)⁴³⁵, Kim Kuyong 金九容 (1338-1384)⁴³⁶, Yi Sung'in 李崇仁 (1349-1392)⁴³⁷ et Chông Tojôn 鄭道傳 (1342-1398)⁴³⁸.

prenant notamment pour exemple la fin de Silla unifié. En 1373, il devient précepteur du futur roi U 禑 (r. 1375-1388). Il est également resté célèbre pour son talent littéraire.

⁴³⁴ C'est également sous son règne que les études néo-confucéennes se développent à la cour même. En effet, le Collège des lettrés devient une véritable pépinière des néo-confucéens.

⁴³⁵ Chông Mongju 鄭夢周 (prénom originel Mongnan 夢蘭 puis Mongnyong 夢龍, *cha* Talga 達可, *ho* 圃隱, *siho* Chônggan 貞簡 ; 1337-1392), homme de lettres et penseur, l'un des *samûn* 三隱 de la dynastie Koryô. En 1360, il est reçu premier au concours *mungwa* 文科 et occupe divers postes dans l'administration. Il devient notamment docteur du Collège des lettrés et se rend en ambassade à la cour des Ming. En 1376, il s'oppose à Yi Inim 李仁任 (?-1388), tenant de la fidélité aux Yuan et du rejet des Ming (*paemyông ch'inwôn* 排明親元), ce qui lui vaut l'exil. Gracié, il se rend en ambassade au Japon, où il obtient la libération des Coréens faits prisonniers par des pirates japonais. Il se rend à de nombreuses reprises en Chine et œuvre pour le rapprochement avec la cour des Ming. En participant au complot contre Yi Sönggye en 1392, il est assassiné. Il a instauré des greniers communs pour les paysans et a contribué à développer le néo-confucianisme, en particulier pour contrer l'influence des bouddhistes. Se réclamant des principes énoncés dans les *Rites familiaux*, *Jiali* 家禮 de Zhu Xi, il a créé de nombreuses écoles tant à la ville qu'à la campagne. Par ailleurs, il a rédigé des textes juridiques : le *Taemyôngyul* 大明律 et le *Sinyul* 新律. Il a ainsi contribué à une réforme des lois. Doué tant pour la poésie que pour la peinture, c'était un lettré accompli.

⁴³⁶ Kim Kuyong 金九容 (premier prénom Chemin 齊閔, *cha* Kyôngji 敬之, *ho* Chögyakchae 惕若齋 ; 1338-1384) : originaire d'Andong, il passe avec succès le concours mandarinal dès l'âge de seize ans. Il occupe divers postes, et participe avec Chông Mongju et Yi Sung'in 李崇仁 au mouvement anti-bouddhique et pro-néo-confucéen au Collège des Lettrés en 1367. Membre de la faction pro-Ming à la cour, il s'oppose à la réception des émissaires de la cour mongole en 1375, de même que Yi Sung'in, Chông Tojôn 鄭道傳 (1342-1398) et Kwôn Kûn 權近 (1352-1409) ; ce qui lui vaut d'être consigné à résidence à Chukchu 竹州. Après sa grâce en 1381, il occupe des postes importants. En 1384, à la suite de l'interruption des relations entre la cour de Koryô et celle des Ming, il entreprend d'aller en Chine. Il se fait capturer en cours de route, et se fait emprisonner à Nanjing. Lors d'un transfert, il meurt de maladie.

⁴³⁷ Yi Sung'in 李崇仁 (*cha* Cha'an 子安, *ho* 陶隱 ; 1349-1392), l'un des *samûn* 三隱 de la dynastie Koryô. Doué pour les concours, il fut licencié très jeune et lors de la sélection pour un candidat coréen à présenter au concours organisé par la Chine des Yuan, il n'a été écarté qu'en raison de son trop jeune âge (vingt cinq ans). A la suite de la réforme du Collège des lettrés par le roi Kongmin (1352-1374), il fut nommé professeur à l'instar de Chông Mongju et de Kim Kuyong. Sous le roi U (1375-1388), il demanda avec Kim Kuyong et Chông Tojôn de renvoyer les émissaires de la cour des Yuan du Nord et il fut envoyé un temps en exil. Il sera à de nombreuses reprises exilé ou emprisonné, notamment en 1390 en compagnie de Yi Saek et de Kwôn Kûn. En 1392, à la suite de l'assassinat de Chông Mongju, il est à nouveau banni avec ses partisans. A la fondation de la dynastie Chosôn, il est assassiné sur ordre officieux de Chông Tojôn. Il est connu pour sa connaissance du néo-confucianisme, pour ses talents poétiques et surtout pour ses écrits diplomatiques avec la cour des Yuan et des Ming.

⁴³⁸ Chông Tojôn 鄭道傳 (*cha* Chongji 宗之, *ho* Sambong 三峰, *siho* Munhôn 文憲 ; 1342-1398) : disciple de Yi Saek. En 1362, il passe avec succès le concours mandarinal, puis en 1370, il devient docteur du Collège des Lettrés. Après avoir occupé divers postes, il est assigné à résidence à Hoejinhyôn 會津縣 pour s'être opposé à la faction pro-Yuan de la cour. Après deux années de cet exil forcé où il rédige de nombreuses œuvres et prend

Ainsi, le développement de l'influence de ces nouveaux fonctionnaires et du néo-confucianisme a été favorisé par les mesures de réforme prises sous les règnes des rois Ch'ungyòl 忠烈 (r. 1274-1308), Ch'ungmok 忠穆 (r. 1344-1348) et Kongmin 恭愍 (r. 1351-1374). Ces nouveaux fonctionnaires se sont farouchement opposés aux anciens fonctionnaires, pro-Yuan et conservateurs, mais également au bouddhisme, du moins dans leurs discours. Cette radicalisation de la position officielle des néo-confucéens de la fin Koryò s'explique par l'urgence et la nécessité de réforme dans laquelle ils pensaient se trouver, et par leur profond désir d'avoir à leur disposition une arme théorique efficace, qu'ils ont trouvée dans le néo-confucianisme à orientation très politique et synthétique de l'époque Yuan.

Toutefois, le renversement dynastique est une question qui a profondément divisé le monde des lettrés néo-confucéens coréens dès sa formation. En effet, la priorité de nombre de ces nouveaux fonctionnaires *sinjin sadaebu* était de renforcer le pouvoir royal de Koryò, en se débarrassant de la faction pro-Yuan et des Mongols eux-mêmes, et non de renverser la dynastie des Wang. Au contraire, un tel renversement a été considéré comme une aberration par des néo-confucéens tels que Chông Mongju 鄭夢周 (1337-1392), qui étaient néanmoins des réformateurs convaincus. Lorsque Yi Sönggye 李成桂 (1335-1408) renonce, en dépit de son ordre de mission, à aller combattre l'armée des Ming, et fait retour sur la capitale pour

conscience de la dure vie du peuple, il est libéré et devient le conseiller de Yi Sönggye, alors chargé de la défense de la frontière septentrionale. Puis il se rend en ambassade à la cour de Ming comme secrétaire de Chông Mongju. Il occupe ensuite plusieurs postes, notamment sous la recommandation de Yi Sönggye, et commence à jeter les fondements de la prochaine dynastie en s'illustrant par des thèses et des mesures contre le monde bouddhique. Il participe à la destitution et à l'assignation à résidence sur l'île de Kanghai du roi Ch'ang 昌 (r. 1388) – sous prétexte que ce dernier n'est pas du clan royal des Wang –, ainsi qu'à la mise sur le trône du roi Kongyang 恭讓 (r. 1389-1392) aux côtés de Yi Sönggye, Cho Chun 趙浚 (1346-1405) et Sim Tökpu 沈德符 (1328-1401). Il occupe alors d'importantes fonctions jusqu'à la fin de Koryò, et se rend notamment à nouveau à la cour des Ming. Toutefois, il est envoyé un temps en exil, en raison de ses nombreux opposants à la cour qui le jugent dangereux, avant d'être finalement rappelé en 1392. Il est à nouveau emprisonné à Poju 甫州, à l'instigation de Chông Mongju, avec qui ses relations se sont dégradées au fil du temps (notamment en raison de l'origine supposée obscure et douteuse de la mère de Chông Tojôn que Chông Mongju, en cela bien représentatif des préjugés des aristocrates de Koryò, s'est alors mis à vivement critiquer, allant même jusqu'à prôner sa destitution de tout poste administratif). Dès que Chông Mongju est assassiné, il est relâché, et il participe au renversement dynastique et à la fondation de Chosôn, avec Cho Chun notamment. En qualité de Sujet Méritant de la nouvelle dynastie des Yi, il se rend en 1494 à la cour des Ming. Il parvient en outre à persuader Yi Sönggye, qui a pris le nom de roi de T'aejo 太祖 (« Grand ancêtre »), de déplacer la capitale à Hanyang (actuelle Séoul) en 1394, marquant ainsi son désir de voir la nouvelle dynastie légitimée, mais aussi se fonder sur de nouvelles orientations. Il participe à la rédaction du *Koryôsa* en trente-sept *kwôn*, et occupe divers postes importants, notamment au Collège des lettrés où il diffuse ses idées, en particulier contre les bouddhistes. Lorsque la cour des Ming refuse de reconnaître la nouvelle dynastie, il prône l'opposition, et s'efforce d'accroître la puissance militaire du pays, en prévision d'une éventuelle invasion militaire chinoise. Lors de la crise de succession qui marque le début de la dynastie, il est décapité sur ordre de T'aejo lui-même – qui a pourtant été son protecteur pendant de nombreuses années et que Chông n'a cessé de soutenir –, pour avoir été soupçonné d'avoir voulu assassiner certains des fils de ce dernier, et d'avoir ainsi voulu semer le trouble à la cour.

destituer le dernier roi de Koryò par un coup d'Etat militaire, les néo-confucéens, fidèles à leur vision de l'histoire politique, voient là le danger d'une usurpation illégitime du trône, contraire aux principes confucéens. Ainsi, la fondation de Chosòn, si elle est aidée et idéologiquement programmée par des néo-confucéens comme Chông Tojòn, a dès ses débuts un certain goût d'amertume, et porte les marques d'une division profonde à l'intérieur du monde des lettrés-fonctionnaires du début de Chosòn. Sans évoquer ici ce qu'on pourrait qualifier de fuite des cerveaux en raison de l'intransigeance de certains néo-confucéens qui refusent de servir la nouvelle dynastie, ainsi que la saignée humaine de grands néo-confucéens lors de l'instauration de Chosòn, nous pouvons affirmer que la nouvelle dynastie a été fondée sur une sorte de malentendu, et de compromission que Chông Tojòn et surtout Kwòn Kùn 權近 (1352-1409)⁴³⁹ ont acceptée, certainement selon la logique que « la fin justifie les moyens ». Cependant, les néo-confucéens et les fonctionnaires qui leur succéderont vont être divisés et embarrassés cette question durant tout le début de Chosòn. Comme nous le verrons plus loin, c'est d'ailleurs là l'une des raisons plausibles de l'intérêt pour la *Grande Etude*, qui est en effet utilisée au début de Chosòn comme une grille de lecture et d'interprétation de l'histoire passée mais aussi présente, où les études historiques sont d'ailleurs essentiellement centrées sur la question de la légitimité dynastique et de la moralité du souverain.

b La Transmission de la Voie en Corée

⁴³⁹ Kwòn Kùn 權近 (premier prénom Chin 晉, *cha* Kawõn 可遠 et Sasuk 思叔, *ho* Yangch'on 陽村, *siho* Munch'ung 文忠 ; 1352-1409) : originaire d'Andong, petit-fils de Kwõn Po. En 1367, il entre comme élève au Collège des Lettrés, puis réussit le concours mandarin. Sous le court règne du roi Ch'ang, il est envoyé en ambassade à la cour des Ming, afin que cette dernière scelle un pacte de rapprochement avec Koryõ ; mesure que l'empereur Ming refuse de prendre. En 1375, il refuse que la cour reçoive les émissaires Yuan avec Chông Tojõn et Chông Mongju. Puis, il est un temps destitué de ses fonctions et envoyé en exil forcé, en raison de sa participation à l'ambassade qui s'était rendue à la cour des Ming et qui est l'origine de la non-reconnaissance de Koryõ par les Ming. Il est alors successivement assigné à résidence à Ubong 牛峰, à Yõnghae 寧海, Hũnghae 興海, Kimhae 金海 et Chôngju 清州 avant d'être libéré après 1390. A la fondation de Chosõn, il occupe divers postes à partir de 1393 en tant que Sujet Méritant. Lors de la crise diplomatique entre les Ming et Chosõn, il se rend à la cour des Ming en 1396 et tente de réconcilier les deux cours. Il se retrouve alors dans une situation critique, car les partisans de Chông Tojõn et du refus de la négociation avec les Chinois, le critiquent violemment à la cour. Cependant, à la suite de l'exécution de Chông Tojõn et de l'éradication de ses partisans à la cour, il obtient des postes importants sous le règne de T'aejong 太宗 (r. 1400-1418). Sur ordre royal, il rédige notamment le *Tongguk saryak* 東國史略 (« Histoire résumée de la Corée ») et ses autres écrits vont influencer les développements néo-confucéens coréens ultérieurs.

En outre, contrairement à l'intransigeance et à une certaine propension à l'autosuffisance de Chông Tojõn, Kwòn Kùn fait davantage figure d'un homme opportuniste et courtisan, à la fidélité variable. En effet, après avoir soutenu et suivi Chông Tojõn, qui avait le pouvoir sous le règne de T'aejo, il « retourne sa veste » lorsqu'il se met au service de T'aejong, en encensant alors la figure de Kil Chae 吉再 (1353-1419), que T'aejong admirait, et non plus celle de Chông Tojõn, assassiné. Cf. BOUCHEZ Daniel (CHO Dongil), *Histoire de la littérature coréenne des origines à 1919*, Fayard, Paris, 2002, p. 147.

Une autre caractéristique de ce néo-confucianisme de la fin Koryò et du début Chosòn est la constitution d'un discours proprement coréen sur la Transmission de la Voie (*Daotong/Tot'ong* 道統) et de lignées de maîtres-disciples coréens ; la constitution d'un néo-confucianisme qui se veut coréen, de manière totalement assumée.

Comme nous l'avons rappelé en évoquant Xu Heng et l'universalisme du message néo-confucéen qui explique très certainement sa diffusion et son appropriation dans les pays d'influence chinoise, nous venons également d'entrevoir, à travers les biographies des lettrés notamment, une Transmission toute coréenne de la Voie néo-confucéenne, avec de nombreuses ramifications entrelacées, dans l'histoire même de la réception, et du mode de développement coréen du néo-confucianisme. Par exemple, Paek Yijòng forme Yi Chehyòn 李齊賢 (1287-1367), qui forme Yi Kok 李穀 (1298-1351), puis le fils de ce dernier, Yi Saek 李穡 (1328-1396). Yi Saek forme à son tour Chòng Tojòn 鄭道傳 (1342-1398) et Yi Sung'in 李崇仁 (1347-1392) et il entretenait des échanges intellectuels avec Chòng Mongju 鄭夢周 (1337-1392)⁴⁴⁰.

A partir d'une analyse des biographies, nous avons pu reconstituer, par ordre chronologique, les lignées suivantes qui nous permettent de faire plusieurs remarques intéressantes. Nous avons souligné les personnages qui apparaissent plus d'une fois et qui créent une lignée, et nous avons signalé entre parenthèses des informations que nous commenterons par la suite. En outre, en retrait, nous avons signalé entre crochets les liens familiaux.

1) An Hyang (Chine) → Kwòn Po (Chine)

2) An Hyang + Kwòn Po + U T'ak → Paek Yijòng (Chine)

⁴⁴⁰ Selon Kūm Changt'ae, on pourrait d'ailleurs schématiser, *grosso modo*, les lignées de transmission de la fin de Koryò de la manière suivante (Cf. Kūm, *ibid.*, p.44) :

An Hyang _____	Paek Yijòng _____	Yi Chehyòn _____	Yi Kok _____
	-----Kwòn Po-----		Yi Saek -----Chòng Mongju
			_____ Chòng Tojòn
			----- Yi Sung'in

_____ = rapport direct maître-disciple
 ----- = influence/échanges intellectuels

[3] Kwòn Po → Yi Chehyòn (son gendre)]

4) Paek Yijòng → Yi Chehyòn + Yi Inbok + Paek Munbo + Pak Chunghwa

5) Yi Chehyòn → Yi Kok + Yi Saek (Chine)

[6] Yi Kok → Yi Saek (son fils)]

7) Yi Saek → Yun Sojong + Chòng Tojòn (Chine) + Kwòn Kùn (Chine)

[8] Kwòn Po → Kwòn Kùn (son petit-fils)]

En outre, nous avons relevé les liens amicaux ou professionnels entretenus entre les lettrés-fonctionnaires néo-confucéens suivants :

1) Yi Saek + Kim Kuyong + Chòng Mongju

2) Paek Munbo + Yi Kok + Yi Chehyòn

3) Kim Kuyong + Yi Sung'in + Chòng Mongju + Kwòn Kùn + Chòng Tojòn

4) Yi Sung'in + Kim Kuyong + Chòng Tojòn + Yi Saek + Kwòn Kùn

5) Chòng Tojòn + Yi Saek + Kwòn Kùn + Chòng Mongju + Kim Kuyong + Yi Sung'in

Les deux listes précédentes ne sont certainement pas exhaustives, mais elles nous permettent de faire les remarques générales suivantes.

Premièrement, contrairement aux lettrés-fonctionnaires influents et remarquables des périodes antérieures à l'introduction du néo-confucianisme, ces lettrés ne sont pas en règle générale issus de clans aristocratiques importants du début et du milieu de Koryò.

Deuxièmement, nombre d'entre eux se sont rendus en Chine des Yuan, puis des Ming dans le cadre de leurs fonctions. Ils ont ainsi directement fréquenté les lettrés-fonctionnaires néo-confucéens de Chine et certains d'entre eux ont étudié à Yanjing.

Troisièmement, ils sont passés par la voie des concours afin de devenir fonctionnaires.

Quatrièmement, ils entretiennent des liens de maîtres à disciples à la fois à l'intérieur mais aussi à l'extérieur de leurs familles, et se transmettent ainsi l'enseignement néo-confucéen.

Cinquièmement, ce sont en outre tous des fonctionnaires réformateurs. Certains participent aux diverses tentatives de réforme menées sous la férule des rois, certains réclament des mesures anti-bouddhiques, certains encore refusent de faire allégeance à la cour mongole, et certains enfin rédigent des œuvres qu'ils jugent nécessaires pour réformer le gouvernement.

Sixièmement, tous ces lettrés-fonctionnaires prennent des décisions et accomplissent des actes sans avoir peur d'encourir disgrâces, banissements, emprisonnements et blâmes. Ils font ainsi figure de révoltés ou de fonctionnaires engagés, bien loin des clichés des commis serviles et abouliques des mandarins. D'ailleurs, quelques uns d'entre eux finissent leur vie d'une manière tragique. En effet, Yi Saek meurt dans le convoi qui l'emmène en exil, et Chông Mongju et Yi Sung'in meurent assassinés, tandis que Chông Tojôn est, pour sa part, exécuté.

Septièmement, lors de la transition Koryô/Chosôn, à la suite de nombreuses dissensions personnelles et politiques, les liens qui ont pu auparavant unir ces lettrés entre eux volent en éclats.

Ainsi, d'une part la Transmission de la Voie coréenne peut être assez aisément retracée, car elle relie un grand nombre de nouveaux lettrés-fonctionnaires influents, et d'autre part, elle est marquée par un volontarisme affiché, mais aussi par une certaine violence des rapports humains. Toutefois, nous pouvons nous demander comment ces lettrés-fonctionnaires concevaient eux-mêmes, ou comment ils mettaient en scène leur propre vision de la Transmission de la Voie en Corée.

Le texte le plus célèbre et le plus intéressant, en raison de sa clarté, de sa présentation systématique mais aussi de sa transmission jusqu'à nos jours, est sans doute la préface de Kwôn Kùn au recueil des œuvres de Chông Tojôn, l'architecte de la fondation de Chosôn.

Nous allons donc présenter ici une partie de cette préface⁴⁴¹. Nous y verrons en effet une autre vision du *Tot'ong* 道統 coréen, quelque peu partielle, qui nous éclairera néanmoins sur la conception du néo-confucianisme par les lettrés-fonctionnaires qui favorisent ou acceptent le changement dynastique.

鄭三峯道傳文集序

Préface aux œuvres de Sambong Chông Tojôn⁴⁴²

1. 文在天地間。與斯道相消長。道行於上。文著於禮樂政教之間。道明於下。文寓於簡編筆削之內。故典謨誓命之文。刪定贊修之書。其載道一也。

« La civilisation réside entre le Ciel et la Terre ; elle diminue et s'accroît de la même manière que La Voie. Au mieux, la Voie est mise en pratique et la civilisation apparaît alors clairement dans les rites et la musique, dans les institutions et l'enseignement. Au pire, la Voie est simplement éclairée, et la civilisation réside alors dans les tablettes de bambou entrelacées et les coups de pinceau successifs. C'est pourquoi, qu'il s'agisse d'œuvres maîtresses telles que les lois et les décrets du temps des premiers souverains⁴⁴³, ou qu'il s'agisse d'ouvrages tels que les exégèses et les commentaires, tous ces écrits-là se rejoignent en ce qu'ils véhiculent la Voie⁴⁴⁴.

⁴⁴¹ Nous ne présentons que le début et la fin de cette préface car ils illustrent notre propos.

⁴⁴² Tirée du Recueil des Œuvres de Kwŏn Kŭn, le *Yangch'on chip* 陽村集, *kwŏn* 16, *sŏryu* 序類. Comme pour la plupart des textes tirés de recueils de lettrés, nous avons utilisé le site Internet suivant pour obtenir le texte en version numérique : *minjok munhwa ch'ujinhoe* 민족문화추진회, <http://www.minchu.or.kr> (base de données sur les recueils de lettrés coréens).

⁴⁴³ Il s'agit certainement ici d'une référence aux règles, et autres prescriptions attribuées aux Empereurs antiques chinois dans le *Livre des Documents*. Cette idée est intéressante car c'est aussi précisément parmi ces enseignements des Anciens souverains que se trouvent les prescriptions sur le travail sur le cœur, la « méthode du cœur », que Zhu Xi considérait comme l'enseignement essentiel des Anciens. Cf. préface de Zhu Xi à *l'Invariable Milieu*, que nous avons commenté précédemment.

⁴⁴⁴ Nous retrouvons l'idée confucéenne que « tout écrit doit toujours véhiculer la Voie ».

2. 周衰道隱。百家並起。各以其術鳴而文始病。漢之司馬遷，楊雄之徒。其言猶未醇雅。及佛氏入中國。斯文益病。魏晉以降。綦塞無聞。至唐韓子。崇仁義闢異端。以起八代之衰。宋興程朱之書出。然後道學復明。人知吾道之大。異端之非。開示後學。昭哲萬世。吁盛矣哉。

Avec le déclin des Zhou, la Voie a été occultée. Les cent écoles⁴⁴⁵ se sont alors levées comme un seul homme, chacune y allant de ses jacasseries sur ses techniques de sagesse. Dès lors, la civilisation a commencé à être malade. Sous les Han, des hommes tels que Sima Qian⁴⁴⁶ et Yang Xiong⁴⁴⁷ n'ont pas tout à fait atteint la pureté et le raffinement dans leurs propos. Puis, lorsque le bouddhisme a pénétré en Chine, la maladie de notre culture confucéenne⁴⁴⁸ a empiré. Après l'époque des Wei et des Jin⁴⁴⁹, la civilisation était étouffée et obstruée et elle ne s'est plus fait entendre jusqu'à Maître Han des Tang⁴⁵⁰. Ce dernier a honoré le sens de l'humain et le sens du juste, et il a réfuté les courants hétérodoxes. A partir du moment où les huit dynasties ont décliné, la dynastie des Song a prospéré et les ouvrages des frères Cheng et de Zhu Xi ont fait leur apparition. C'est après cela que l'étude de la Voie s'est mise de nouveau à rayonner. Les hommes ont pris conscience de la grandeur de notre Voie confucéenne et de l'erreur des courants hétérodoxes. Offrir matière à étude à la postérité, éclairer par là les dix mille générations à venir : voilà le suprême accomplissement!

⁴⁴⁵ Il s'agit ici des « cent écoles de pensée » de l'époque des Royaumes Combattants en Chine (403-222 A.C.).

⁴⁴⁶ Auteur des *Mémoires historiques*, *Shiji* 史記 (145 ?-86 ?).

⁴⁴⁷ Cette mention de Yang Xiong 揚雄 (53-18 A.C) est particulièrement intéressante, car, comme nous l'avons déjà signalé, il a été écarté du *Daotong* 道通 (la Transmission du Dao) comme la majorité des penseurs Han par les confucéens des Tang et des Song. On notera que Kwŏn Kŭn cite également un passage du *Fayan* 法言 (« Propos modèles ») de Yang Xiong dans la préface qu'il rédige plus tard pour le *Pulssi chappyŏn sŏl* 佛氏雜辨說 (« Quelques arguments contre le sieur Bouddha ») de Chŏng Tojŏn. Ainsi, contrairement à Zhu Xi par exemple, Kwŏn Kŭn semble avoir lu les textes de Yang Xiong, qui étaient lu sous les Song en Chine également.

⁴⁴⁸ Je me suis permise de légèrement « sur-traduire » cette expression de 斯文 par « notre culture confucéenne » pour en souligner toute la charge significative. Il s'agit en effet d'une expression tirée des *Entretiens* 9.5 : « Menacé de mort à Kuang, le Maître déclara : Après la mort du roi Wen, sa culture ne devait-elle pas vivre encore ici, en moi ? Si le Ciel avait voulu enterrer cette culture, plus personne n'aurait pu se réclamer d'elle comme je le fais. Or, si telle n'est pas l'intention du Ciel, qu'ai-je à craindre des gens de Kuang ? » (traduction Anne Cheng, *op.cit.*, p.75) / 子畏於匡曰：文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不德與於斯文也；天之未喪斯文也，匡仁其如予何？. Les confucéens chinois se sont appropriés cette expression lors de la transition Tang/Song lorsqu'ils commencèrent à élaborer l'idée de « transmission de la Voie ». Cf. BOL, Peter K., *This Culture of Ours. Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford U.P, Stanford, 1992, introduction.

⁴⁴⁹ Dynastie des Wei : 220-265. Dynastie des Jin : circa 265-420. Il s'agit de dynasties dites « barbares », et donc considérées comme décadentes par les confucéens, notamment en raison de leur forte adhésion au bouddhisme.

⁴⁵⁰ Comme Zhen Dexiu dans sa préface à la *Signification développée de la Grande Etude*, et à la différence notable de Zhu Xi, Kwŏn Kŭn intègre Han Yu dans la transmission de la Voie. Nous pouvons supposer que Kwŏn Kŭn a lu Zhen Dexiu, ou du moins qu'il ne répète pas pieusement les thèses de Zhu Xi. Notons en outre que Zhen Dexiu avait cité Han Yu – ainsi que Li Ao d'ailleurs – uniquement pour avoir compris que la *Grande Etude* recélait l'enseignement essentiel des Anciens souverains.

3. 吾東方雖在海外。爰自箕子八條之教。俗尚廉恥。文物之懿。人材之作。侷擬中夏。自是以來。世崇文理。設科取士。一遵華制。熏陶化成。垂數百年。卿士大夫。彬彬文學之徒。

Quant à nous qui sommes à l'est, bien que nous soyons outremer, à partir du moment où Kija⁴⁵¹ nous a enseigné les huit lois⁴⁵², nos usages et nos coutumes ont connus la modération et la pudeur. En matière de beauté des arts et des lettres, et de promotion des hommes de talents, nous avons imité fidèlement la Chine. A partir de ce moment-là, nous avons toujours vénéré le Principe de la culture⁴⁵³. Nous avons instauré des concours mandarinaux et sélectionné des lettrés⁴⁵⁴. En toutes choses, nous avons été guidés par les principes institués en Chine⁴⁵⁵. Par le biais d'une imprégnation progressive, notre transformation a été

⁴⁵¹ D'après la tradition, ce serait le fondateur de Kija Chosŏn 箕子朝鮮 de l'Antiquité. La légende dit qu'il s'agit d'un sage (*hyŏn in* 賢人) du pays de Yin 殷 (= dynastie Shang 商 ; 1765-1122 A.C.), qui à la suite de la conquête du royaume de Yin par le roi Wu 武王 (r. 1121-1115 A.C.) du pays de Zhou (le fondateur de la dynastie des Zhou 周), a fui en 1122 A.C. vers la péninsule coréenne pour y fonder son propre Etat. L'empereur Wu des Han aurait par ailleurs reconnu officiellement le statut de Kija comme l'un des fondateurs des Etats coréens. Nous noterons à ce propos que cette légende de Kija a été particulièrement développée à la fin Koryŏ et au début Chosŏn pour légitimer la longue tradition historique autonome de la péninsule. D'après Yi Pyŏngdo 李丙燾 (cf. Yi Pyŏngdo, 한국사 고대편 (« Histoire de la Corée : partie sur l'Antiquité »), 을유문화사, Séoul, 1959, p. 92-114), les plus anciennes mentions de cette légende se trouvent dans : 1) le *Shangshu dazhuan* 尚書大傳 (« Grand Commentaire au Livre des Documents de Shang ») de Fu Sheng 伏生, 2) dans le chapitre *Songweizi shijia* 宋微子世家 des *Mémoires historiques*, et 3) dans le *dilizhi* 地里志 – une monographie historique concernant le pays de Yan 燕 – de l'*Histoire des Han*. Or, le professeur Yi considère que ces mentions ne sont pas dignes de foi et ne sont pas étayées par des preuves concrètes. Il s'oppose donc à la véracité de cette légende. Cf. Kŭm, *op.cit.*, p.10.

Toutefois des spécialistes du confucianisme coréen, comme le professeur Yu Sŭngguk 柳承國 (*in* YU Sŭngguk, 동양철학연구 (« Etude sur la philosophie orientale »), 근역서재, Séoul, 1983, p.68), affirme que cette histoire correspond à une réalité, en se fondant sur l'analyse des inscriptions sur os et carapaces de tortue (갑골학) pour prouver notamment que les idées prônées par le confucianisme (une sorte de proto-confucianisme de l'époque Yin) avait pénétré dans la péninsule coréenne dès la plus haute Antiquité (XII^e siècle A.C.). (Nous avons d'ailleurs eu l'occasion de rencontrer ce professeur, qui nous a tenu ce même discours.)

⁴⁵² Les « huit lois » seraient une sorte de code primitif des châtements que Kija aurait imposé dans son royaume. Nous ne connaissons que trois de ces lois. La première consiste à mettre à mort les assassins. La seconde à faire payer une amende en grains à ceux qui injurient ou portent tort à une autre personne. La troisième à réduire en esclavage les voleurs.

⁴⁵³ Ce passage est très difficile à traduire. Kwŏn Kŭn fait clairement ici jouer la polysémie du terme de *mun/wen*, 文. Au début du texte, j'ai traduit 文 par « civilisation », or je crois qu'il est plus pertinent ici de traduire 文 par « culture » car ce passage traite des concours de recrutement. Il faut noter qu'ici le terme de « culture », plus neutre et restreint que celui de « civilisation », pourrait peut-être rendre la connotation de « culture écrite », et aussi le rapport entre culture et littérature. Dans la suite de ce paragraphe, je traduis aussi le terme de 文 par « culture » dans *pinbin munhak* 彬彬文學 pour des raisons de cohérence.

⁴⁵⁴ Remarquons que Kwŏn Kŭn identifie l'instauration des concours de recrutement des fonctionnaires, c'est-à-dire la sélection des vrais hommes de talent, et non seulement des rejetons de familles puissantes, pour servir l'administration, comme la preuve même de cette civilisation.

⁴⁵⁵ On pourrait aussi traduire ici par « les institutions chinoises » mais je souhaite mettre en valeur dans ma traduction la nuance entre « chinois » (*zhonghua/chunghwa* 中夏), entendu comme un adjectif relatif à un pays géographiquement déterminé et « de civilisation chinoise » (*hwa* 華), qui fait référence à un système de valeurs universalisable à tous les pays. Ce terme de *hua* 華 est opposé à celui de « barbare » (*yi* 夷). Ainsi, adopter les

accomplie durant plusieurs centaines d'années. Nos princes, nos lettrés et nos hauts fonctionnaires sont les continuateurs⁴⁵⁶ de la forme la plus raffinée de la culture⁴⁵⁷.

4. 吾家文正公始以朱子四書。立白刊行。勸進後學。其甥益齋李文忠公師事親炙。以倡義理之學。爲世儒宗。稼亭，樵隱諸公從而興起。澹庵白公闢異端尤力焉。吾座主牧隱先生早承家訓。得齒辟廡。以極正大精微之學。旣還。儒士皆宗之。若圃隱鄭公，陶隱李公，三峯鄭公，潘陽朴公，茂松尹公。皆其升堂者也。

Dans ma famille, c'est le seigneur Mujông [Kwòn Po]⁴⁵⁸ qui a été le premier à proposer⁴⁵⁹ de faire éditer les Quatre Livres de maître Zhu. Lorsqu'il encouragea les jeunes lettrés à passer les concours, son gendre Ikchae, le seigneur Yi Munch'ung [Yi Chehyôn] en fit son maître, et il reçut son enseignement. En se faisant le chantre de l'étude du Juste et du Principe, ce dernier devint aux yeux du monde un confucéen modèle⁴⁶⁰. Des disciples tels que Kajông [Yi Kok]⁴⁶¹ ou Ch'o ùn [Yi Inbok]⁴⁶² sont apparus dans son sillage et Tamam le seigneur Paek [Munbo], a déployé tous ses efforts pour contrer les doctrines hétérodoxes. Notre examinateur au concours, maître Mogùn [Yi Saek], a très tôt reçu les enseignements transmis

institutions et les valeurs de La Civilisation (« chinoise ») n'est en rien contradictoire avec l'affirmation de son identité et de sa singularité nationale. Nous avons préféré traduire par « les principes institués en Chine » pour souligner cette importante connotation du terme de 華.

⁴⁵⁶ Traditionnellement, 徒 signifie « disciples ».

⁴⁵⁷ L'expression *pinbin munhak/binbin wenxue* 彬彬文學 est une référence au célèbre passage des *Entretiens* de Confucius (6.18) : « Le Maître dit : Nature qui l'emporte sur culture est fruste, culture qui l'emporte sur nature est pédante. Seule **leur combinaison harmonieuse** donne l'homme de bien » (traduction Anne Cheng, *op.cit.*, p.58) ; 子曰：質勝文則野，文勝質則史。文彬彬，然後君子。 Nous aurions éventuellement pu traduire par « les continuateurs de la civilisation des hommes de bien ».

⁴⁵⁸ Il s'agit du grand père paternel de Kwôn Kün, Kwôn Po 權溥 (1262-1346).

⁴⁵⁹ L'expression *yippaek* 立白 est mise ici pour *kõnbaek* 建白. Cette dernière a été remplacée pour cause de caractère taboué sur le nom du roi T'aejo de Chosôn (r.1392-1398).

⁴⁶⁰ Le sens de *chong* 宗 est « ancêtre d'une lignée auquel on fait des sacrifices », « maître », « chef d'école ». J'ai préféré traduire par « confucéen modèle » car, d'une part « ancêtre confucéen » serait assez étrange en français, et d'autre part le terme de « modèle » comporte à la fois l'idée de révérence due à un individu exemplaire que l'on doit imiter et celle de « patron », dans le sens de patron en couture, c'est à dire quelque chose qui permet de modeler d'autres choses. Yi Chehyôn est en effet considéré comme l'un des pères fondateurs du néo-confucianisme coréen et ses spéculations influencent beaucoup les développements néo-confucéens coréens ultérieurs.

⁴⁶¹ Il s'agit de Yi Kok 李穀 (1298-1351), père de Yi Saek 李穡 et disciple de Yi Chehyôn. Il est reçu en 1333 au concours mandarinale organisé en Chine des Yuan. Il a permis d'obtenir de l'empereur des Yuan de suspendre l'envoi de jeunes filles coréennes à la cour mongole. On dit également qu'au cours de ses multiples séjours en Chine, il a si bien appris à maîtriser la langue chinoise qu'il n'était pas perçu comme un étranger.

⁴⁶² Il s'agit de Yi Inbok 李仁復 (1308-1374), homme de lettres de la dynastie Koryô. Disciple de Paek Yijông, qui lui enseigne le néo-confucianisme de Zhu Xi. Licencié à 19 ans, il passe également des concours en Chine en 1342. Il a occupé plusieurs postes en Corée tout en se rendant régulièrement en Chine et il a fréquenté Yi Saek.

dans sa famille⁴⁶³, puis après avoir été admis aux concours, il a obtenu un poste au Collège des Lettrés⁴⁶⁴ où il est parvenu au faite d'un enseignement droit et subtil. Au bout d'un certain temps, que ce soit des confucéens ou des lettrés, tous l'ont vénéré. Lorsqu'il eut à nouveau un poste au Collège des lettrés, il a formé P'ouñ le seigneur Chông [Mongju], Touñ le seigneur Yi [Sung'in], Sambong le seigneur Chông [Tojòn], Panyang le seigneur Pak [Sangch'ung]⁴⁶⁵ et Musong les seigneur Yun [Sojong]⁴⁶⁶.

5. 三峯與圃隱，陶隱尤相親善。講論切磋。益有所得。常以訓後進關異端爲己任。其講詩書。能以近言形容至理。學者一聞卽曉其義。其關異端。能通其書。先說其詳。乃斥其非。聽者皆服。

Sambong [Chông Tojòn] a entretenu les rapports les plus amicaux avec P'ouñ [Chông Mongju] et Touñ [Yi Sung'in] ; ils se sont entretenus de théorie en étudiant ensemble, ce qui a enrichi leurs connaissances. Il s'est toujours attribué pour tâche d'enseigner aux jeunes lettrés et de contrer les doctrines hétérodoxes. Lors de ses leçons sur le *Livre des Poèmes* et sur le *Livre des Documents*, il était capable de figurer par le langage courant les idées les plus complexes, de telle sorte que lorsqu'un étudiant entendait un poème, il était immédiatement éclairé sur son sens. Dans ses réfutations des doctrines hétérodoxes, il était capable de saisir parfaitement le sens de leurs écrits. Il commençait d'abord par expliquer les points les plus précis de ces doctrines, puis il en dénonçait les erreurs ; ainsi tout son auditoire se rangeait à son avis.

⁴⁶³ Rappelons à nouveau que Yi Saek est le fils de Yi Kok, disciple de Yi Chehyōn, lui-même disciple de Paek Yijōng, lui-même disciple d'An Hyang.

⁴⁶⁴ L'expression *Pyōk Ong* 辟廳 désigne le « Collège des Lettrés » ou *Sōnggyungwan* 成均館/*T'aehak* 太學 (traduction de COURANT Maurice, *Répertoire historique de l'administration coréenne*, Cahiers d'études coréennes, Centre d'Etudes Coréennes 3, Collège de France, Paris, 1986).

⁴⁶⁵ Pak Sangch'ung 朴尚衷 (1332-1375) : lettré de Koryō. Licencié, il contribue à réformer les rites sacrificiels au sein du Ministère des Rites puis, grand défenseur du néo-confucianisme, il prône le rapprochement avec les Ming au début du règne du roi U 禔 (1375-1388). Lorsque des émissaires des Yuan du Nord se présentèrent à la cour, il demanda au roi, avec les défenseurs du rapprochement avec les Ming, de ne pas les recevoir. Il fut alors bastonné et mourut lors de son supplice.

⁴⁶⁶ Yun Sojong 尹紹宗 (1345-1393) : homme de lettres, disciple de Yi Saek. En 1365, il est reçu premier au concours de licence. Après avoir occupé divers postes, il est démis de ses fonctions à la suite d'un mémoire qu'il rédigea sur divers problèmes contemporains. A partir de 1381 et du décès de sa mère, il se retire à la campagne et instruit de nombreux lettrés, puis il est nommé à un poste au Collège des lettrés. Il occupe successivement des postes importants. Jaloux du talent de Yi Sung'in 李崇仁, il tente de le faire assassiner, puis il s'oppose formellement à ce que le roi prenne pour précepteur du prince héritier le moine Ch'anyōng 燦英 (1328-1890), avec lequel Chông Tojōn avait d'ailleurs entretenu des relations cordiales lors de son exil en 1381. Il finit par encourir la disgrâce du roi qui le trouve de nature envieuse et mauvaise, et il est envoyé en exil. Il obtient une grâce royale et revient à la cour, mais il s'oppose au clan formé autour de Chông Mongju, et il est à nouveau envoyé en exil. Après l'assassinat de Chông Mongju en 1392, il est rappelé. A la fondation de Chosōn, il participe à la rédaction de l'*Histoire de Koryō*, le *Koryōsa* 高麗史, et obtient plusieurs postes importants.

6. 是以。執經從遊者。填隘門巷。嘗從學而登顯仕者。比肩而立。雖武夫俗士。聞其講說。麀麀不厭。浮屠之徒亦有從而化者焉。至於禮樂制度陰陽兵曆。靡不精曉。祖八陣而成三十六變之譜。約木一而作七十二局之圖。能簡而盡。世之名將術士皆善之。然此皆先生之餘事也。先生節義甚高。學術最精。嘗以直言忤宰相。流南方者十年。而其志不變。功利之徒。異端之輩。群欺衆詆。而其守益堅。先生可謂信道篤而不惑者也。

C'est pourquoi, les lettrés décidés à étudier les Classiques bloquaient le passage de l'entrée principale de sa demeure [tant ils étaient nombreux], et quant à ceux qui avaient été ses disciples et qui étaient parvenus à exercer une charge publique, ils se sont établis dans la société épaule contre épaule. Lorsqu'ils entendaient ses leçons, même des hommes d'armes ou des lettrés médiocres⁴⁶⁷ se montraient diligents à l'étude sans rechigner. Même certains disciples du Bouddha se sont mis à le suivre, et ils se sont ainsi réformés. Que ce soit sur les rites et la musique, sur l'art et l'organisation politique, sur le *yin* et le *yang* ou sur les affaires militaires et les calculs calendériques, il n'y avait aucun point qu'il ne savait dans les moindres détails. Prenant pour modèle les *Huit armées*, il réalisa une liste de trente-six points à changer. Il préconisa de restreindre la première de ces huit armées, et il fit un schéma des soixante douze dispositions possibles. Sa capacité à synthétiser tout en épuisant tous les tenants et aboutissants d'un problème était unanimement appréciée tant par les généraux célèbres que par les devins de son temps⁴⁶⁸. Mais il ne s'agit là que des activités secondaires de maître Sambong. En effet, maître Sambong est une éminence en matière d'éthique personnelle, et il est l'homme le plus subtil en matière de méthodes pédagogiques. Il s'est autrefois ouvertement opposé aux grands ministres, ce qui lui a valu d'être envoyé en exil dans le Sud pendant dix ans. Mais, sa détermination, elle, n'a jamais changé. Bien que ceux qui recherchent l'enrichissement personnel à travers la fonction publique, ainsi que les

⁴⁶⁷ Nous retrouvons ici la condescendance que les lettrés dits civils, *mun* 文, ont traditionnellement entretenu à l'égard de leurs homologues militaires, *mu* 武. De plus, l'expression *soksa* 俗士 est également méprisante. En effet, il s'agit certainement d'une référence à l'expression « lettrés médiocres » (*suru/sokyu* 俗儒) de Xunzi que nous avons déjà évoquée (cf. *supra*, note 106 p.57).

⁴⁶⁸ Il s'agit d'une référence aux deux ouvrages suivants de Chŏng Tojŏn, aujourd'hui perdus : le *Palchin samsip yukpyŏn tobo* 八陣三十六變圖譜 et le *T'aeül ch'ilsipi kukto* 太乙七十二局圖. Nous ne savons pas leurs dates de rédaction respectives, mais ils ont sans doute été écrits avant 1385, date probable de la rédaction de cette préface de Kwŏn Kŭn. Le premier ouvrage traitait sans doute de questions militaires, et le second de divination. Les *Huit armées*, *Paljin* 八陣 était à l'origine un ouvrage militaire préexistant que Chŏng Tojŏn aurait développé. Quant au terme de *t'aeül* 太乙, il correspond à un nom de divinité céleste, puis d'astre (*taiyixing/t'aeülsŏng* 太乙星, ou parfois *taiyi/t'aeül* 太一), que les devins observaient pour pratiquer la divination. Cf. HAN Yong'u 韓永愚, *Chŏng Tojŏn sasang ūi yŏn'gu* 鄭道傳思想의 究 (« Etude de la pensée de Chŏng Tojŏn »), Presses de l'Université de Séoul, Séoul, rééd. 1997, première édition 1973, p.34-35.

sectateurs des doctrines hétérodoxes se soient attroupés en masse pour escroquer leur monde et calomnier notre doctrine, l'intégrité à toute épreuve du seigneur Sambong est encore plus solide qu'auparavant. On peut dire à son propos que c'est un homme qui, dans sa fidélité à la Voie, se montre ferme sans jamais éprouver de doute⁴⁶⁹.

[...]

7. 嗚呼。先生之文皆有補於名教。非空言比也。是其與道並流後世而不朽無疑矣。雖生下國。不得施其文於皇朝盛世之典。嘗奉使朝于京師。浮遼海過齊魯。詩文之作。皆為中國文士所嘉賞。是能以文鳴於一方。頌揚東漸之化。俾東人歌於萬世。與聖代治道之盛。同垂罔極亦無疑也。

Ah ! Hé ! Chacun des écrits de maître Sambong a quelque chose à apporter au glorieux enseignement, et des discours inconsistants [comme le bouddhisme]⁴⁷⁰ ne peuvent certainement pas s'y mesurer. Il n'est pas à douter que, de même que la Voie, [ses écrits] vont se transmettre aux futures générations sans détérioration⁴⁷¹. Maître Sambong est né dans

⁴⁶⁹ Cette idée de ne « plus éprouver de doute », *bu huo/pul hok* 不惑, est très importante dans l'Etude confucéenne (*xue* 學), dans le processus de perfectionnement de soi. Elle est utilisée dans la célèbre sentence des *Entretiens* II.4 : « Le Maître dit : A quinze ans, je résolus d'apprendre. A trente ans, je m'affermis dans la Voie. A quarante ans, je n'éprouvais plus aucun doute. A cinquante ans, je connaissais les décrets du Ciel. A soixante ans, j'avais un discernement parfait. A soixante-dix ans, j'agissais en toute liberté, sans pour autant transgresser aucune règle. » (traduction Anne Cheng, *op.cit.*, p. 33) / 子曰：吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。

Elle est aussi très importante dans le processus de connaissance chez Xunzi et elle est aussi reprise par les précurseurs Tang des néo-confucéens, notamment chez Li Ao. Reprendre cette expression pour caractériser Chōng Tojōn tend à faire de lui un homme aussi accompli que Confucius à l'âge de quarante ans ; c'est-à-dire d'en faire un chef de file du confucianisme coréen.

⁴⁷⁰ Cette expression *kongōn* 空言 peut signifier « discours inconsistants, vides » mais aussi « discours sur le vide » ; donc elle désigne sans doute les doctrines dites hétérodoxes, le taoïsme et surtout le bouddhisme, qui traite de la Vacuité 空.

⁴⁷¹ L'expression *bu xiu/pul hu* 不朽, littéralement « ne pas pourrir », est fréquemment utilisée par les auteurs chinois, en particulier en critique littéraire. La métaphore végétale appliquée à la littérature est très intéressante, car elle permet d'établir une continuité génétique entre les Classiques et la littérature. Cf. Lu Ji 陸机 (aussi appelé Lu Shiheng 陸士衡 ; 261-302) et son *Wenfu* 文賦 daté de 281, Cao Pi 曹丕 (187-226) et son *Lunwen* 論文, et surtout Liu Xie 劉勰 (*circa* 465-520) et son *Wenxin diaolong* 文心雕龍). Cette continuité permet à la fois de donner une légitimité à la littérature, et d'accréditer l'idée qu'il est possible d'écrire et de penser après les Classiques.

D'après le *Zuozhuan* (l'un des commentaires canoniques sur les *Printemps et Automnes*), *Xianggong* 24, il y a trois possibilités d'atteindre l'immortalité, littéralement de « ne pas pourrir » (*bu xiu* 不朽) : dans l'ordre décroissant, « instituer la puissance morale » *li de* 立德, « instituer des mérites personnels » *li gong* 立功 et enfin « instituer un discours » *li yan* 立言. Il est également intéressant de noter que chez Cao Pi par exemple, le littérateur idéal est non seulement doué pour le maniement du langage, mais il est aussi et surtout un maître à penser, un « homme de bien accompli » (*binbin junzi* 彬彬君子) qui parvient à « transmettre à la postérité » (*zhuan* 傳) et à « fonder une école de pensée » (*cheng yi jia zhi yan* 成一家之言).

Nous reprenons ici des idées que nous avons énoncées dans notre travail de D.E.A. (Diplôme d'Etudes Approfondies) intitulé « La conception confucéenne de la littérature et les premiers textes de réflexion littéraire.

notre petit pays, et il n'a pas pu par conséquent diffuser ses œuvres dans les canons de la florissante dynastie chinoise, mais lorsqu'il reçut pour mission de se rendre en ambassade à la capitale impériale, qu'il prit un bateau sur le fleuve Liao, et qu'il traversa les provinces de Qi et de Lu, il composa durant sa traversée des poèmes qui furent tous grandement loués par les littérateurs chinois. Cela montre qu'il fut capable par son talent littéraire d'émouvoir un pays tout entier, et de faire l'éloge de notre transformation progressive. Ainsi, on ne peut douter non plus que, nous, gens de l'est, nous chanterons ses louanges durant dix mille générations. Il sera à jamais associé à la prospérité qu'engendrera une mise en pratique effective de la Voie en des temps dignes de Saints.

8. 近雖不才。幸得與從遊之列。以聞餘論。又幸不鄙而命之序。故敢引於卷端。奉翊大夫成均大司成，進賢館提學，知製教權近。序。

Moi, Kwòn Kùn, malgré mon peu de talent, j'ai eu par chance l'occasion de me trouver en compagnie de ses disciples, et je transcris ici ce que j'ai entendu. Par chance également, je n'ai pas été jugé trop incompetent pour recevoir l'ordre de rédiger cette préface. Voilà pourquoi je me permets de glisser une introduction en tête de cet ouvrage.

Préface de Kwòn Kùn,
Gentilhomme *Pongik*, Grand recteur du Collège des lettrés,
Second Grand Compositeur, Rédacteur des édits »

Cette préface pose des problèmes de datation qui entraînent des conséquences importantes sur son interprétation⁴⁷². Toutefois, nous pourrions probablement la dater de la fin

Etude récapitulative des origines au *Wenxin diaolong* et proposition de nouvelles perspectives de réflexion. ». Ce travail fut mené sous la direction de madame le professeur Anne Cheng au département d'Etudes Chinoises, et a été soutenu en septembre 2002 à l'INALCO.

Ainsi nous pouvons penser que lorsque Kwōn Kūn loue les talents de Chōng Tojōn en recourant à une terminologie traditionnelle bien convenue, il cherche en fait à en faire un maître fondateur du néo-confucianisme dans une Corée qu'il a auparavant qualifiée de parfaite héritière de la « civilisation la plus raffinée » (彬彬文學).

⁴⁷² Dans le cadre de notre participation au groupe de travail sur « Traduction, préfaces, péri-textes et sciences sociales en Corée » (EHESS, LEC, CNRS), nous avons montré ces conséquences. Nous avons notamment les informations données par Han Yong'u 韓永愚 (*op.cit.*) au sujet des éditions successives du *Sambong chip*, le recueil des œuvres de Chōng Tojōn. Les idées que nous avons formulées sont les suivantes. La datation de cette préface pose des problèmes. En effet, Kwōn Kūn ne précise pas de date dans son texte. Nous pouvons en outre noter que dans l'exemplaire de la préface qui est aujourd'hui dans le *Sambong chip*, il n'y a pas de mention aux titres officiels de Kwōn Kūn qui nous permettraient de dater ce texte. Ce n'est en effet que dans l'exemplaire qui est dans le *Yangch'on chip* (recueil des œuvres de Kwōn Kūn) que nous trouvons ces derniers. Cependant, si cette préface date de Koryō, le ton résolument anti-bouddhiste, et l'appel à des temps nouveaux et meilleurs de

Koryò, de 1385 plus exactement⁴⁷³, c'est-à-dire juste une année après le retour d'exil de Chông, qui a obtenu une grâce royale et un poste au Collège des Lettrés par l'entremise de Yi Sònggye. C'est notamment l'époque où Chông Tojòn fréquente à nouveau Chông Mongju, avec qui il a eu des conflits personnels, et c'est également l'année où il fait partie de l'ambassade qui se rend à la toute nouvelle cour des Ming. Sa position dans les cercles du pouvoir déclinant de la dynastie Koryò était donc assez importante.

Cette préface nous intéresse pour les raisons principales suivantes.

Premièrement, nous voyons clairement que la rhétorique néo-confucéenne est non seulement parfaitement assimilée, mais surtout qu'elle est revendiquée pour appeler à des temps meilleurs, c'est-à-dire à des changements politiques. Il s'agit d'ouvrir la voie à des « temps dignes des Saints [rois de l'Antiquité] » (paragraphe 7). Le néo-confucianisme est donc pour Kwòn Kùn l'arme idéologique nécessaire pour légitimer cet appel aux changements.

Deuxièmement, Kwòn Kùn isole la figure de Chông Tojòn – le réformateur le plus radical qui, plus tard, va se ranger aux côtés de Yi Sònggye et participer à la fondation de Chosòn –, comme le grand instigateur d'une nouvelle ère de l'histoire du confucianisme en Corée. En effet, selon Kwòn Kùn, la Transmission de la Voie a certes été amorcée par sa

cette préface sont particulièrement étonnants et remarquables. Il s'agit certainement là d'une préface non commanditée par le roi, et qui s'adresse à un public de lettrés néo-confucéens soutenant et acquis aux idées de Chông Tojòn. L'édition *princeps* du *Sambong chip* date de Chosòn, de 1397 (du vivant de Chông, qui meurt en 1398). Elle est connue sous le nom de « Hongmu ch'obon » 洪武初本 et elle est faite par le fils de Chông, Chông Chin 鄭津. Cette édition en deux volumes, regroupant surtout de la poésie, est aujourd'hui perdue. Nous savons toutefois que c'est Kwòn Kùn qui a mis les « points » facilitant les pauses dans la lecture. Ainsi, cette préface telle qu'elle nous parvient aujourd'hui est contradictoire : soit elle date bien de Koryò et elle est antérieure à l'édition *princeps* du *Sambong chip*, soit elle a été modifiée, élaguée et altérée lors d'une édition ultérieure du *Sambong chip* sous Chosòn (l'indice du caractère taboué nous donne d'ailleurs une preuve de cette correction du texte original). Selon que cette préface date de Koryò ou Chosòn, cela entraîne des différences dans l'interprétation. Si elle date bien de Koryò, elle fait preuve d'audace, alors que si elle date de Chosòn, elle n'illustre que le désir de Kwòn Kùn de plaire à Chông Tojòn et à son protecteur, le roi T'aejo lui-même.

⁴⁷³ Les arguments en faveur de cette date sont les suivants : 1) le titre honorifique de gentilhomme *Pongik* (*pongik taebu*), date de Koryò. En revanche, le terme de *Sōnggyun* 成均 date de Chosòn, plus exactement à partir de la 4^e année du règne de T'aejo, c'est-à-dire de 1395. On parlait en effet de *Chinhyōngwan* 進賢館 sous Koryò. Nous pouvons donc penser que les titres officiels de Kwòn Kùn qui sont énumérés dans l'exemplaire du *Yangch'on chip* ont été accolés en fin de préface sous Chosòn, lors d'une édition ultérieure du *Yangch'on chip* ; 2) Kwòn Kùn déclare dans cette préface que Chông Tojòn est très lié avec Chông Mongju et Yi Sung'in. Si cette préface datait de 1398, date de l'édition *princeps* du *Sambongjip*, il ne dirait certainement pas cela. Nous savons en effet qu'à la toute fin de Koryò, Chông Mongju a cherché à évincer Chông Tojòn en des termes peu amènes, et qu'ils sont devenus de vrais ennemis politiques. Quant à Yi Sung'in, c'est Chông Tojòn qui donne l'ordre de le faire assassiner au tout début de Chosòn. Autant ces trois hommes étaient amis dans leur jeunesse, autant ils se montent les uns contre les autres avec la fin de Koryò ; 3) Nous ne trouvons aucune mention explicite de la fondation de Chosòn, comme c'est le cas dans les autres préfaces qu'il rédige pour les œuvres de Chông Tojòn datant de la nouvelle dynastie (par exemple, sa préface au *Pulssijappyōn* 佛氏雜辯 de Chông Tojòn, datée de 1398).

propre famille (par son grand-père, Kwòn Po), et elle s'est peu à peu consolidée par les liens de maître/disciple, ou de confrérie intellectuelle entre différents lettrés (paragraphe 4 et 5). Mais c'est Chông Tojòn, doué de talents multiples, doté de connaissances très diverses et animé par une détermination sans faille et incorruptible, qui est porteur de l'espoir du changement effectif (paragraphe 5, 6). Kwòn Kùn le présente comme un bon rhéteur, un orateur charismatique capable de transporter un auditoire, et enfin comme celui qui est capable de transmettre véritablement la Voie confucéenne aux générations postérieures. Contrairement aux autres lettrés cités, Chông Tojòn apparaît pour Kwòn Kùn comme le seul homme capable d'amener à une ère nouvelle. De plus, la raison principale de ce rôle particulier est qu'il connaît à la fois les théories, mais aussi leurs applications et leurs illustrations pratiques. Ainsi, c'est en tant qu'homme déterminé et capable de se rallier les cœurs et les esprits que Chông Tojòn est un néo-confucéen qui marquera l'histoire coréenne selon Kwòn Kùn.

Troisièmement, Kwòn Kùn reprend la vision historicisée de la Transmission de la Voie en Chine, en insistant toutefois plus particulièrement, et plus explicitement, sur le danger représenté par les doctrines hétérodoxes, et surtout par le bouddhisme. En cela, il reprend des idées en vogue dès le milieu de Koryò, mais surtout il oriente un peu l'interprétation de cette Transmission de la Voie, afin qu'elle puisse s'accorder aux besoins spécifiques du contexte coréen de son époque. L'ennemi à abattre, ou du moins à faire taire de toute urgence sur le plan de l'idéologie officielle et politique, est le bouddhisme jugé responsable de la dégénérescence de Koryò.

Quatrièmement, même s'il reste dans une vision du monde profondément sino-centrée, Kwòn Kùn sous-entend la possibilité pour son pays de suivre sa propre Voie, celle qui consiste à se réapproprier des idées universelles – les idées néo-confucéennes –, pour les appliquer à soi-même. En effet, après les revers que la Chine, la source de la civilisation, a connu sous le joug de barbares tels que les Mongols, les lettrés coréens voient paradoxalement dans le néo-confucianisme érigé en orthodoxie sous ces mêmes souverains Mongols, une possibilité de réformer leur pays, et de prendre une Voie autonome. Les lettrés et fonctionnaires coréens, dont Chông Tojòn est l'exemple le plus illustre, sont des disciples du confucianisme, entendu comme projet civilisateur, et ils sont surtout des continuateurs. En fin de compte, nous pourrions dire qu'il s'agit moins de prouver aux Chinois que les Coréens sont de bons élèves, que de déclarer qu'ils vont, contrairement aux Chinois eux-mêmes, essayer de mettre en pratique l'enseignement politique néo-confucéen.

Ainsi, cette préface illustre parfaitement, par ses allures de déclaration d'intention, le néo-confucianisme militant des nouveaux fonctionnaires en mal de changements concrets qui ont entrepris de conquérir le pouvoir à la fin Koryò, avec pour arme le néo-confucianisme. En outre, elle présente des lignées de maîtres-disciples. Or, nous pouvons remarquer que Kwòn Kùn effectue un tri, une sélection des lettrés qu'il considère comme importants. Il laisse ainsi une bonne partie des lettrés-fonctionnaires influents hors de cette Transmission de la Voie coréenne qu'il nous présente ici. Toutefois, sa préface a le mérite de nous donner à voir la conception d'un protagoniste de la formation d'un néo-confucianisme proprement coréen.

Le développement et la relative rapidité de propagation des idées néo-confucéennes à la fin de Koryò étaient tels qu'ils ont pu inspirer à Yi Chehyòn les propos suivants, dans un sujet de concours mandarinal :

« Partout sous le ciel, on lit les mêmes écrits, dans chaque maison se trouvent les œuvres des frères Cheng et de Zhu Xi, les hommes connaissent l'Etude du fond commun originel et du Principe, nous sommes donc bien proches de la Voie qui consiste à [diffuser] cet enseignement. »

天下同文。家有程朱之書。人知性理之學。教之之道亦庶幾矣

(in *Ikchae nango* 益齋亂稿, *kwòn* 9, *ha* 下, *ch'aekmun* 策問, *kyòngjang ch'ido* 更張治道, « réformer et développer la Voie du gouvernement »)⁴⁷⁴

Selon Kùm Changt'ae, le néo-confucianisme est peu à peu devenu, à la fin Koryò, l'enseignement fondamental. Pour appuyer son idée, il fait remarquer qu'à la fin Koryò, les Quatre Livres et le *Livre de la Piété filiale* figuraient en première place dans le programme éducatif du prince héritier lui-même. Cependant, il serait sans doute plus prudent, et certainement plus juste, de comprendre dans ces propos de Yi Chaeyòn que les maisons dont il parle sont les maisons des lettrés, de fonctionnaires ou de futurs fonctionnaires ; mais en aucun cas de celles du petit peuple et de la majorité de la population. Cette remarque nous rappelle qu'il faut toujours garder à l'esprit que le néo-confucianisme est, dans son interprétation coréenne de la fin Koryò et du début Chosòn, une pensée qui s'adresse en

⁴⁷⁴ Cité par Kùm Changt'ae, *ibid.*, p.44.

premier lieu, pour ne pas dire exclusivement, à des lettrés-fonctionnaires capables de lire et d'écrire le chinois classique.

Ainsi, l'histoire intellectuelle et politique de l'époque de Koryò et de la transition dynastique a été en grande partie marquée par l'introduction et le développement du néo-confucianisme Cheng/Zhu, dans sa version Yuan. En outre, l'examen de cette période et des acteurs du néo-confucianisme coréen nous a montré que le néo-confucianisme est arrivé à point nommé pour des lettrés-fonctionnaires civils en mal de réforme. En effet, ces lettrés, qui sont avant tout des fonctionnaires, se sont approprié cette pensée afin d'y trouver les ressources idéologiques nécessaires à la conquête du pouvoir, dans l'espoir idéaliste de transformer leur pays.

B. Grande Etude et idéal politique du *chehak* (帝學) confucéen au début de Chosòn

Nous venons de rappeler l'un des traits dominants du néo-confucianisme coréen, que nous avons d'ailleurs également pu relever dans le cas de la Chine : celui d'une pensée qui est formulée par, et qui est destinée avant tout aux membres du monde intellectuel et administratif, et donc aux cercles du pouvoir ; à savoir les lettrés-fonctionnaires et le souverain. Même si, comme nous l'avons vu, le néo-confucianisme Cheng/Zhu se caractérise également par l'idée que tout homme est éminemment perfectible, la première étape du projet universaliste, social et politique global des néo-confucéens est celle de l'éducation et du ralliement des hommes de pouvoir et de décision. Nous pouvons voir là la marque et la conséquence d'une part des développements du néo-confucianisme de la postérité de Zhu Xi, tels qu'ils se sont formulés chez Zhen Dexiu et sous la domination des Mongols en Chine, et d'autre part, de la compréhension de ce néo-confucianisme à l'époque Koryò. En effet, le néo-confucianisme coréen du début de Chosòn est avant tout une théorie politique qui cherche à s'ériger en pensée dominante et exclusive à la cour, dans les institutions et les modes éducatifs de la nouvelle dynastie, dont la fondation a été amenée, facilitée et légitimée par des réformistes de la fin Koryò. L'une des orientations primordiales, l'un des fondements

essentiels du pays tel qu'il est rêvé par les théoriciens lettrés-fonctionnaires néo-confucéens coréens, à l'instar de Chông Tojôn par exemple, est de promouvoir et d'appliquer dans la réalité l'idéal confucéen du « perfectionnement de soi pour participer à l'organisation socio-politique » (*sugi ch'i'in* 修己治人). Pour cela, comme dans le néo-confucianisme chinois de l'époque Song et surtout Yuan, c'est la *Grande Etude* qui joue le rôle de texte paradigmatique et de référence dans le cadre du *chehak/dixue* 帝學, l'Apprendre pour le souverain.

C'est pourquoi, nous allons présenter ici le néo-confucianisme de la première moitié de Chosôn centré sur l'étude des textes concernant la *Grande Etude*. Nous allons tout d'abord analyser le rôle et la place de la *Grande Etude* à la cour, à travers les Leçons à la cour (*kyônggyôn* 經筵), mais aussi diverses notations historiques puisées dans les *Annales de Chosôn*, le *Chosôn wangjo sillok* 朝鮮王朝實錄. Puis, nous allons présenter plus en détails les caractéristiques de la réception et de l'utilisation de ce texte chez les lettrés-fonctionnaires néo-confucéens dans le cadre précis de l'exercice de leurs fonctions de maîtres et de conseillers du souverain.

1 La Grande Etude à la cour : examen des Annales de Chosôn

Afin d'avoir une première approche de l'intérêt pour la *Grande Etude* à la cour au début de Chosôn, nous avons effectué une recherche sur les occurrences de ce texte dans les *Annales de Chosôn*⁴⁷⁵. Nous avons trié les très nombreuses occurrences trouvées dans ce corpus en deux ensembles. Le premier ensemble concerne uniquement les mentions à la *Grande Etude* et aux autres textes la concernant dans les Leçons à la cour, ou Leçons royales. Le second ensemble, que nous ne présenterons pas ici en raison de son volume et de son contenu hétéroclite, concerne quant à lui toutes les autres informations relatives à la *Grande Etude* sous chaque règne.

A partir de ce premier ensemble, qui concerne donc les occurrences trouvées au sujet des Leçons à la cour, nous avons constitué deux tableaux. Le premier tableau est très détaillé

⁴⁷⁵ Pour ce travail, nous avons utilisé la base de données, qui est depuis 2006 en libre accès, du corpus du *Chosôn wangjo sillok* sur le site Internet coréen suivant : <http://sillok.history.go.kr>. Un moteur de recherche par mots clés nous a largement facilité la recherche des occurrences de la *Grande Etude* dans cet immense corpus.

(de la page 221 à la page 236), alors que le second, très synthétique (page 237), ne reprend que les données les plus essentielles.

Dans ces deux tableaux, nous avons classé par règne toutes les mentions aux Leçons à la cour – mais aussi parfois aux séances de commentaire de textes que des candidats aux concours, des élèves du Collège des lettrés ou certains fonctionnaires en poste ont pu faire devant le roi –, dans lesquelles la *Grande Etude* et les autres textes qui la concernent ont été étudiés.

Nous nous sommes volontairement arrêtée au règne de Sònjo, le dernier roi que Yulgok Yi I a servi. En effet, notre but n'était pas de rechercher une exhaustivité sur toute la période Chosòn, mais plutôt de voir les traits saillants et remarquables de la compréhension et l'utilisation de la *Grande Etude* dans le cadre de l'idéal de l'éducation du souverain jusqu'à l'époque de Yulgok.

Nous allons donc tout d'abord présenter ici ces deux tableaux, avant de formuler quelques idées générales dans de brefs commentaires qui nous serviront à aller plus avant dans notre réflexion sur la conception de la *Grande Etude* chez les lettrés-fonctionnaires du début de Chosòn.

a Présentation des tableaux établis à partir des informations recueillies dans les *Annales* sur les Leçons royales portant sur les textes traitant de la *Grande Etude*

Tout d'abord, nous souhaitons préciser que les deux tableaux que nous allons présenter ici ne nous permettent pas de déterminer avec exactitude le nombre et la fréquence exacte de l'ensemble des Leçons qui ont réellement traité des idées de la *Grande Etude*. En effet, ces occurrences sont le reflet d'une sélection des informations par les historiographes officiels, et elles ne sauraient donc être exhaustives. De plus, pour pouvoir avoir une vision plus précise de la part réelle de l'étude des textes portant sur la *Grande Etude* par rapport aux autres textes étudiés lors des Leçons à la cour, il aurait fallu analyser le contenu de toutes les Leçons pendant plus de deux siècles. Notre but n'était pas de présenter une analyse minutieuse de la *Grande Etude* à la cour de Chosòn, mais plutôt de dégager des lignes

d'interprétation très générales. Voilà pourquoi, nous nous sommes limitée à une recherche plus succincte.

Nous précisons également que, comme nous avons utilisé des ressources informatiques, nous n'avons pas indiqué les références dans une version imprimée du texte, et nous avons donc classé nos informations par année de règne.

En ce qui concerne le premier tableau, nous avons indiqué les années de règne, la date précise (mois et jour), le texte étudié et enfin, les fonctionnaires chargés de la lecture et du commentaire de texte. Dans certains cas, nous n'avons gardé que les noms des fonctionnaires qui intéressaient notre propos général, afin d'éviter les surcharges qui gêneraient la clarté recherchée. En outre, nous avons signalé en gras les noms des fonctionnaires qui feront l'objet de nos développements et commentaires ultérieurs.

Par ailleurs, nous avons complété ce tableau par des notes biographiques, certes quelque peu volumineuses, sur chacun des fonctionnaires mentionnés quand cela nous a été possible. Le but était de pouvoir mettre en lumière des tendances et des parcours (similaires ou opposés), mais surtout de replacer dans leur contexte et de donner figure humaine à ces Leçons à la cour sur la *Grande Etude*. En effet, ce genre d'étude n'a pas encore été mené à notre connaissance. Or, comme nous le montrerons plus loin, cela permet de mieux comprendre, et enfin de mieux commenter des dates, qui sans ces précisions humaines, n'auraient que peu de sens à notre avis.

Enfin, nous signalons que nous avons également placé en annexe de notre travail un tableau chronologique concernant les rois dont nous traitons ici, en guise de rappel des données essentielles à se remémorer pour comprendre notre réflexion et notre commentaire (Annexe III).

Les abréviations utilisées dans les deux tableaux sont les suivantes :

- TH : *Grande Etude*
- THCG : *Grande Etude en chapitres et paragraphes* de Zhu Xi
- THHM : *Questions sur la Grande Etude* de Zhu Xi
- THYÙ : *Signification développée de la Grande Etude* de Zhen Dexiu
- THYÛP : *Supplément à la Signification développée de la Grande Etude* de Qiu Jun

TABLEAU I

(tableau détaillé)

Roi/ Dates de règne	Année	Mois/Jour	Texte étudié	Fonctionnaire(s) chargé(s) de la lecture et du commentaire de texte, ou présent(s) à la séance
T'aejo 太祖 07.1392 09.1398	1 ^{ère} 1392	9/21	THYÛ	Yu Kyòng 劉敬 (Grand Recteur du Collège des lettrés) ⁴⁷⁶
		9/27	THYÛ	Yu Kyòng 劉敬
		10/2	THYÛ	Yu Kyòng 劉敬
		10/5	THYÛ	Yu Kyòng 劉敬
		11/10	THYÛ	Yu Kyòng 劉敬 + An Kyònggong 安景恭 ⁴⁷⁷ (Premier Président du Conseil privé) ⁴⁷⁸
		11/14	THYÛ	
		11/25	THYÛ	Yu Kyòng 劉敬 + Yu Kwan 柳觀 (Secrétaire du Conseil du Palais) ⁴⁷⁹
	2 ^{ème} 1393	11/2	THYÛ	Han Sanggyòng 韓尙敬 ⁴⁸⁰ (Premier Président du Conseil privé) + Song Munjung 宋文中 ⁴⁸¹ (Président de gauche du Conseil Privé) ⁴⁸²
	3 ^{ème} 1394	8/7	THYÛ	Han Sanggyòng 韓尙敬
		8/24	THYÛ	Han Sanggyòng 韓尙敬
	7 ^{ème} 1398	11/11	THYÛ	Cho Pak 趙璞 ⁴⁸³ (Premier Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux) ⁴⁸⁴

⁴⁷⁶ *Sönggyungwan taesasöng* 成均館 大司成. Cf. traduction de Maurice Courant, *op.cit.*.

⁴⁷⁷ An Kyönggong 安景恭 (*cha* Sunbo 遜甫 ; 1347-1421) : docteur sous Koryö, il occupe des postes sous Koryö et Chosön. C'est l'un des hommes qui a aidé à la prise de pouvoir de Yi Sönggye, et il porte donc le titre de *kaeguk kongsin* 開國功臣 (Sujet méritant qui a aidé à la fondation de Chosön), rang 3, au début de Chosön. Nous ferons remarquer que nous reprenons dans notre travail la nomenclature de la bureaucratie coréenne établie par Maurice Courant. Ainsi, lorsque nous parlons de « rang », il s'agit du rang hiérarchique dans la nomenclature bureaucratique.

⁴⁷⁸ [*Söngjöngwön*] *Tosöngji* [承政院] 都承旨. Le Conseil privé transmet les ordres et décrets du roi, et il sert d'intermédiaire constant entre le roi et le Grand Conseil. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.53-54.

⁴⁷⁹ *Naesa sain* 內史舍人. Le Conseil du Palais, qui est une institution qui existe depuis Koryö, va être remplacé à partir de 1402 par la Cour des Remontrances. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.49.

⁴⁸⁰ Han Sanggyöng 韓尙敬 (*cha* Sukkyöng 叔敬 et Kyöngjung 敬仲, *ho* Sinjae 信齋 ; 1360-1423) : même parcours que An Kyönggong.

⁴⁸¹ Song Munjung 宋文中 : après avoir tenté de passer des concours en Chine des Ming, il obtient quelques postes sous Koryö. Après la fondation de Chosön, il s'illustre en rendant visite au clan des Minamoto 源了俊 au Japon puis, en repoussant des attaques de pirates japonais.

⁴⁸² *Chwabu söngji* 左副承旨. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁴⁸³ Cho Pak 趙璞 (*cha* Ansök 安石, *ho* Ujöng 雨亭 ; 1356-1408) : originaire de Pyöng'yang 平壤, il passe le concours mandarin en 1376. En raison de ses liens privilégiés avec Yi Pangwön (futur T'aejong, qui est son beau-frère), il obtient l'appui de Yi Sönggye à la cour sous Koryö. Après la fondation de Chosön, il porte le titre

Chôngjong 定宗 09.1398 11.1400	2 ^{ème} 1400	11/13	THYÛ	Kwòn Kùn 權近 (Premier Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux)
		12/01	THYÛ	Pak Sin 朴信 ⁴⁸⁵ (Président du Conseil Privé)
		12/18	THYÛ	Sòng Sòngnin 成石璘 ⁴⁸⁶ (Premier Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux)
T'aejong 太宗 11.1400 08.1418	1 ^{ère} 1401	3/23	THYÛ	Kim Kwa 金科 (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux) ⁴⁸⁷ + Min Insaeng 閔麟生 (fonctionnaire au Collège des Historiographes) ⁴⁸⁸
		3/26	THYÛ	Kim Kwa 金科 (lecture informelle, pas Leçon royale)
		4/16	THYÛ	Kim Kwa 金科
		5/8	THYÛ	Yi Ch'òm 李詹 (Second Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux) ⁴⁸⁹ + Pak Sin 朴信 (Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux) + Cho Yong 趙庸 (Explicateur du Bureau des Explicateurs Royaux) ⁴⁹⁰ + Kim Kyòm 金謙 ⁴⁹¹ (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux) ⁴⁹² + Kim Kwa 金科 (Préposé au Labourage rituel) ⁴⁹³
		11/20	THYÛ	Kwòn Kùn (Premier Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux)

de Sujet méritant de rang 1, et occupe des fonctions importantes. Cependant, il porte des accusations calomnieuses sur Cho Chun 趙浚 (1346-1405), ce qui lui vaut d'être banni un temps de la cour. Sous le règne de Taejong, il obtient des postes importants et se rend en ambassade à la cour des Ming. En 1409 cependant, il perd ses émoluments en raison de sa sympathie et de son soutien au monde bouddhique.

⁴⁸⁴ *Chi kyōnyōn sa* 知經筵事.

⁴⁸⁵ Pak Sin 朴信 (*cha* Kyōngbu 敬夫, *ho* Sōlbong 雪峰, *siho* Hyesuk 惠肅; 1362-1444) : disciple de Chōng Mongju. Il passe le concours mandarin en 1385, et occupe des postes sous Koryō, mais il fait aussi une belle carrière sous Chosōn. Cependant, il est banni de la cour en 1405 car il ne plaît pas à la reine (épouse de Taejong), puis il est rappelé l'année suivante à la cour. Il devient alors Ministre de plusieurs ministères sous les règnes de Taejong et de Sejong. Puis, il est assigné à résidence à T'ongjinhyōn 通津縣 pendant treize ans, en raison de sa compromission dans une affaire agitant la cour.

⁴⁸⁶ Sōng Sōngnin 成石璘 (*cha* Chasu 自修, *ho* Tokkok 獨谷, *siho* Mungyōng 文景 ; 1338-1423) : docteur en 1357, il occupe divers postes et s'illustre notamment en repoussant des attaques japonaises, mais aussi en participant à la mise sur le trône du roi Kongmin. A la fondation de Chosōn, il est un temps écarté du pouvoir par la faction de Yi Saek, avant d'être rappelé à la cour. Sous le court règne de Chōngjong, il obtient un titre de Prince, et occupe également des fonctions importantes sous le règne de T'aejong.

⁴⁸⁷ *Sidok* 侍讀. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁴⁸⁸ *Sagwan* 史官. Le Collège des historiographes *Ch'unch'ugwan* 春秋館 était chargé de rédiger les annales officielles. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.116.

⁴⁸⁹ *Tongjisa* 同知事. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁴⁹⁰ *Siganggwān* 侍講官. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁴⁹¹ Kim Kyòm 金謙 (*cha* Ikpo 益甫, *siho* Pyōngwōn 平原 ; 1375-1425) : originaire de Kyōngju 慶州, apparenté par alliance à la famille royale des Wang. Il passe le concours mandarin sous Chosōn, en 1396, et il occupe divers postes. En 1422, il se rend notamment en ambassade à la cour des Ming.

⁴⁹² *Sidokkwān* 侍讀官. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁴⁹³ *Sanonggyōng* 司農卿. Il s'agit d'un des postes du Bureau du Labourage rituel, *Sanongsi* 司農寺 ou *Chōnnongsi* 典農司 institué en 1400, qui est rattaché par la suite – sous le nom de *Punbongsangsi* 分奉常寺 –, au Conseil des sacrifices. Ce Conseil, *Pongsangsi* 奉常寺, était chargé de l'accomplissement des sacrifices et prières, mais il délibérait également sur l'octroi de noms honorifiques posthumes. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.98-99.

				+ Kim Chòm 金瞻 ⁴⁹⁴ (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
		12/22	THYÛ	Roi a achevé la lecture du texte
	4 ^{ème} 1404	3/21	THHM	Kim Kwa 金科 (Secrétaire des Commandements de la Cour Centrale du Gouvernement) ⁴⁹⁵
		3/28	THHM	Roi a achevé la lecture du texte
	11 ^{ème} 1411	10/12	THYÛ	Yu Kwan 柳觀 (Grand Compositeur de l'Académie Royale) ⁴⁹⁶
Sejong 世宗 08.1418 02.1450	0 1418	10/7	THYÛ (1 ^{ère} Leçon royale)	Pak Ûn 朴訥 ⁴⁹⁷ (Président du Bureau des Explicateurs Royaux) ⁴⁹⁸ + Yu Kwan 柳觀 (Premier Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux) + Pyòn Kyeryang 卞季良 (Premier Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux) + Yi Chigang 李之剛 ⁴⁹⁹ (Second Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux) ⁵⁰⁰ + Ha Yòn 河演 , Kim Ikchông 金益精 ⁵⁰¹ , Yi Su 李隨 et Yun Hoe 尹淮 ⁵⁰² (tous Vice-Conseillers du Bureau des Explicateurs Royaux) ⁵⁰³

⁴⁹⁴ Kim Chòm 金瞻 (*cha* Chagu 子具, *ho* Yôngye 蓮溪 ; 1354-1418) : passe en 1376 le concours mandarinal et occupe plusieurs postes sous Koryô. En 1392, il est banni en raison de son opposition à Chông Mongju, mais lors du changement dynastique, il est rappelé à la cour. Il occupe alors divers postes au début de Chosôn, tout en étant un temps éloigné de la cour en raison de ses liens avec certains membres de la famille royale qui cherchaient à être trop influents à la cour. En outre, il n'occupe plus de postes à la fin de sa vie, en raison de sa croyance au bouddhisme (dont on peut voir une preuve dans son *ho*, qui comporte le caractère « lotus », *yôn* 蓮).

⁴⁹⁵ *udaëôn* 右代言. La Cour Centrale du Gouvernement, *Chungch'uwôn* 中樞院 est chargée de délibérer des affaires, veiller à la garde du Palais, et à être nuit et jour à la disposition du roi. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.52.

⁴⁹⁶ *Yemungwan taejehak* 藝文館 大提學. L'Académie Royale, *Yemungwan*, est chargée de la composition des prières, édits et pièces de littérature officielle. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.116.

⁴⁹⁷ Pak Ûn 朴訥 (*cha* Angji 仰止, *ho* Choûn 鈞隱, *siho* Pyôngdo 平度 ; 1370-1422) : gendre de Yi Saek. Il commence à passer des concours à l'âge de seize ans, et commence sa carrière en 1385. Il occupe divers postes sous Koryô et sous Chosôn. En raison de ses liens très proches avec le futur T'aejong, il aide ce dernier lors de ses complots pour monter sur le trône en 1398 et en 1400. Il obtient des postes très importants après l'accession au trône de T'aejong, mais aussi sous le règne de Sejong.

⁴⁹⁸ *Yôn kyôngyôn sa* 領經筵事. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁴⁹⁹ Yi Chigang 李之剛 (*cha* Chungjam 仲潛, *siho* Munsuk 文肅 ; 1363-1427) : originaire de Kwangju 廣州, fils de fonctionnaire. Il passe le concours mandarinal en 1382 mais n'occupe des postes qu'après la fondation de Chosôn. En 1418 notamment, il se rend en ambassade à la cour des Ming.

⁵⁰⁰ *Tongji kyôngyôn sa* 同知經筵事. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵⁰¹ Kim Ikchông 金益精 (?-1436) : originaire d'Andong, il est reçu premier au concours mandarinal en 1396 et occupe divers postes assez importants sous Chosôn.

⁵⁰² Yun Hoe 尹淮 (*cha* Ch'ônggyông 清卿, *ho* Ch'ônghyangdang 清香堂 et Hakch'ôn 鶴川 ; 1380-1436) : il est connu dans son enfance pour son érudition précoce sur les Classiques et les textes historiques. En 1393, il devient docteur, puis après avoir passé le concours mandarinal en 1401, il occupe divers postes. En 1424, il participe, avec Yu Kwan 柳觀, à la révision des parties du *Koryôsa* rédigées par Chông Tojôn. En 1427, il demande au roi Sejong de prendre des mesures à l'encontre du monde bouddhique. En 1432, il rédige sur ordre de Sejong le *P'aldo chiriji* 八道地理志 (« Monographie sur la géographie des Huit provinces »). En 1434, il reçoit l'ordre royal de compiler le *Chach'i t'onggam hunüi* 資治通鑑訓義 (« Le Miroir complet à l'usage des gouvernants [de Sima Guang] expliqué. »). En outre, il est connu pour sa grande capacité d'absorption d'alcool, et il aurait été souvent ivre à la cour ; au point que le roi Sejong, qui l'appréciait énormément, lui aurait interdit, par boutade, de boire plus de quatre petites coupelles. Il s'exécuta en ne buvant plus alors que quatre grandes gamelles par jour.

⁵⁰³ *Ch'amch'angwan* 參贊官. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

				+ Yu Yǒng 柳穎 ⁵⁰⁴ (Explicateur du Bureau des Explicateurs Royaux) + Sòng Kae 成概 (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux) + Kim Cha 金赭 ⁵⁰⁵ (Docteur du Bureau des Explicateurs Royaux) ⁵⁰⁶
	10/12	THYÛ		Yi Chigang 李之剛 (Second Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux)
	11/3	THYÛ		
	11/15	THYÛ		T'ak Sin 卓愼 ⁵⁰⁷ (du Bureau des Explicateurs Royaux)
	11/29	THYÛ		Chòng Ch'o 鄭招 ⁵⁰⁸
	12/20	THYÛ		T'ak Sin 卓愼 + Chòng Ch'o 鄭招
1 ^{ère} 1419	1/9	THYÛ		Yun Hoe 尹淮 (Vice Secrétaire de gauche des Commandements de la Cour Centrale du Gouvernement) ⁵⁰⁹
	3/6	THYÛ		Yi Chigang 李之剛 (Second Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux) + Chòng Ch'o 鄭招
	3/27	THYÛ		Roi a achevé la lecture du texte
	3/30	THYÛ		Roi recommence la lecture du texte
	7/9	THYÛ		Roi a achevé la lecture du texte
3 ^{ème} 1421	11/7	TH		
	11/24	大學語錄 ⁵¹⁰		Cho Sungdòk 曹崇德 (Président de la Cour des Dépêches) ⁵¹¹
6 ^{ème} 1424	3/14	TH		
	3/20	TH		Roi a achevé la lecture du texte
8 ^{ème} 1426	7/18	THYÛ		
	11/2	THYÛ		
Munjong 文	0	12/17	THYÛ	

⁵⁰⁴ Yu Yǒng 柳穎 (?-1430) : il occupe des postes à partir de 1406.

⁵⁰⁵ Kim Cha 金赭 (?-1428) : passe des concours à partir de 1408 et il est notamment reçu premier en 1416. Il occupe plusieurs postes, en particulier sous le règne de Sejong.

⁵⁰⁶ *Kǒmt'ogwan* 檢討官. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵⁰⁷ T'ak Sin 卓愼 (*cha* Chagi 子幾, Kyǒmbu 謙夫 et Kyewi 係危, *ho* Chukchǒng 竹亭 ; 1367-1426) : fils de haut fonctionnaire, originaire de Kwangju 光州. En 1389, il est reçu au concours mandarin, mais il ne prend pas de poste pour s'occuper de ses parents. En 1398, après la mort de son père malade, il reçoit une nomination spéciale en raison de sa piété filiale. Il occupe divers postes, et reste célèbre pour son érudition sur les Classiques, mais aussi sur l'art militaire et la musique.

⁵⁰⁸ Chǒng Ch'o 鄭招 (*cha* Yǒlji 悅之 ; ?-1434) : fils de fonctionnaire, il réussit les concours mandarins en 1405 et en 1407. Après avoir occupé divers postes, en 1430, il est chargé par ordre royal de compiler le *Nongsa chiksǒl* 農事直說 (« Explications claires sur l'agriculture »), puis il participe à la réforme du calendrier avec Chǒng Inji 鄭麟趾 (voir plus bas). En 1431, à nouveau sur ordre royal, il écrit le *Hoerye munmu akchang* 會禮文武樂章 (« partition musicale qui réunit [l'esprit] des rites, des lettres et des armes »). Il entreprend d'ailleurs des recherches sur de nombreux textes anciens afin de rédiger cette partition. Puis en 1433, il rédige le *Samgang haengsil to pal* 三綱行實圖跋 (« postface au Livre illustré sur le comportement à suivre selon les trois règles des relations sociales »). Il est en outre connu pour ses talents en matière de commentaires de Classiques, mais aussi en science calendérique et en divination.

⁵⁰⁹ *Chwabu taeǒn* 左副代言. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵¹⁰ Nous n'avons trouvé aucune information sur ce texte, intitulé « *Taehak òllok* » 大學語錄 (« Divers propos sur la Grande Etude »). Nous ne savons pas s'il s'agit d'un texte coréen ou chinois, ni qui est son auteur.

⁵¹¹ *P'an Sǔngmunwǒn sa* 判承文院事. La Cour des Dépêches, *Sǔngmunwǒn* est chargée de rédiger les dépêches et les documents officiels adressés aux pays voisins. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.117.

宗 03.1450 05.1452	1450			
	1 ^{ère}	4/15	THYÜ	
	1451	4/20	THYÜ	Ha Wiji 河緯地 ⁵¹² (Docteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
		5/6	THYÜ	Chòng Inji 鄭麟趾 (Second Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux)
		5/7	THYÜ	Ha Wiji 河緯地 (Docteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
		5/15	THYÜ	
		6/15	THYÜ	Yi Sach'òl 李思哲 ⁵¹³ (Second Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux)
		9/1	TH	
9/8		TH	Kim Chongsò 金宗瑞 ⁵¹⁴ (Premier Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux)	
Tanjong 端宗 (05.1452 - 06.1455) : aucune mention				
Sejo 世祖 06.1455 09.1468	12 ^{ème} 1466	11/12	TH	Yi Kyenam 李季男 + Min Yòngyòn 閔永肩
Yejong 睿宗	1 ^{ère} 1469	9/20	THYÜ	Chòng Chayòng 鄭自英 ⁵¹⁵ (Second Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux)

⁵¹² Ha Wiji 河緯地 (*cha* Ch'ònjang 天章 et Chungjang 仲章, *ho* Tangye 丹溪 et Yònp'ung 延風, *siho* Ch'ungyòl 忠烈 ; 1387-1456) : en 1438, il est élève au Collège des lettrés, puis il est reçu premier au concours de recrutement en 1438. Il occupe divers postes, et participe notamment en 1444 à la compilation du *Orye ùiju* 五禮儀註 (« Commentaires sur les Cinq rites et cérémonies »). En 1446, il se retire volontairement de ses fonctions, en raison d'une faute commise par son frère aîné Ha Kangji 河綱地. En 1451, il revient à la cour sous la protection du prince Suyang (Suyang taegun 首揚大君 ; futur Sejo), et participe notamment à la rédaction du *Yòkdae pyòngyo* 歷代兵要 (« Règles militaires des générations passées »). Il est connu pour son caractère taciturne et pour son intégrité – intégrité qui le poussait juqu'à ne pas accepter les émoluments de ses fonctions sous le règne de Sejo qu'il servait à contre-cœur. Il participe à la tentative de remise sur le trône du roi Tanjong 端宗 avec Sòng Sammun 成三問 (1418-1456), et, lorsque ce projet avorte, il subit l'un des châtements les plus sévères : la mort par écartèlement.

⁵¹³ Yi Sach'òl 李思哲 (*cha* Sòngji 誠之 ; 1405-1456) : en 1432, il réussit le concours mandarin et occupe divers postes. En 1452, il se rend à la cour des Ming, en tant qu'émissaire du prince Suyang. En outre, en s'illustrant dans l'élimination des opposants de ce dernier à la cour, il obtient un avancement fulgurant sous le règne de Sejo.

⁵¹⁴ Kim Chongsò 金宗瑞 (*cha* Kukkyòng 國卿, *ho* Chòljae 節齋, *siho* Ch'ungik 忠翼 ; 1390-1453) : il passe le concours mandarin en 1405 et occupe divers postes. A partir de 1433, il repousse diverses incursions étrangères sur la frontière septentrionale, dans le Hamgildo 咸吉道. Ses succès militaires lui valent d'être promu, à partir de 1440, à des postes à la cour, où il participe notamment en 1449 à la révision et à la réécriture du *Koryōsa* pendant deux ans. Il participe en outre à l'édition du *Koryōsa chōryo* 高麗史節要 (« Compendium de l'histoire de Koryō »). A l'accession au trône du jeune roi Tanjong, il entoure ce dernier de soins attentionnés avec Hwang Poin 皇甫仁 (?-1453) et Chōng Pon 鄭笨 (?-1454). C'est la raison pour laquelle, après que le roi Sejo monte sur le trône, il est décapité avec ses deux fils en 1453, et leurs têtes sont exposées au public. (Quant à Hwang Poin, il est également exécuté en 1453, et Chōng Pon pour sa part sera réduit en esclavage avant d'être assassiné en 1454.)

⁵¹⁵ Chōng Chayōng 鄭自英 (*siho* Munjang 文長 ; ?-1474) : du clan des Chōng de Yōngdōk (Yōndōk Chōng ssi 盈德鄭氏). Reçu au concours mandarin en 1434, il occupe divers postes avant de se faire remarquer par Sejo, qu'il émeut lors de Leçons à la cour. Sejo le distingue alors en le nommant à des postes importants. Toutefois, en 1470, sous le règne de Sōngjong, il est rétrogradé pour les piètres qualités de ses leçons à la cour. Il est plus particulièrement connu pour ses connaissances sur le *Livre des Mutations* et pour son talent littéraire.

09.1468 11.1469				
Sòngjong 成宗 11.1469 12.1494	2 ^{ème} 1471	3/12	TH	Sin Sukchu 申叔舟 (Prince de Koryòng) ⁵¹⁶ + Ch'oe Hang 崔恒 (Prince de Yòngsòng) ⁵¹⁷ + Yi Sòkhyòng 李石亨 (Président de la Cour Centrale du Gouvernement) ⁵¹⁸ + Sò Kòjòng 徐居正 (Second Conseiller de droite du Grand Conseil d'Etat) ⁵¹⁹
	7 ^{ème} 1476	10/8	TH (Quatre Livres)	Hyòn Sòkkyu 玄碩圭 ⁵²⁰ (Premier Président du Conseil Privé) ⁵²¹ + Hong Kuidal 洪貴達 (Vice-Président auxiliaire du Conseil Privé) ⁵²²
		12/22	THHM	Yi Myòngsung 李命崇 (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux) propose de lire au plus vite le 大學衍義
	8 ^{ème} 1477	4/16	THYÛ	Hyòn Sòkkyu 玄碩圭 (Premier Président du Conseil Privé) + Sòng Tamnyòn 成聃年 (Docteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
	10 ^{ème} 1479	1/20	THYÛ	An Ch'im 安琛 ⁵²³ (Explicateur du Bureau des Explicateurs Royaux) + Chòng Sòngkùn 鄭誠謹 (Docteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
4/26		THYÛ	Sòng Hyòn 成倪 ⁵²⁴ (Grand Maître des Remontrances) ⁵²⁵	

⁵¹⁶ Koryōng puwōn kun 高靈府院君. Le titre de *puwōngun*, Prince de la Maison royale (rang 1a), non-héréditaire, est octroyé à des sujets jugés particulièrement méritants par le Conseil du Mérite loyal, *Ch'unghunbu* 忠勳府 institué au début de Chosōn. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.46.

⁵¹⁷ Yōngsōng puwōn kun 寧城府院君. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵¹⁸ *P'an Ch'ungh'uwōn sa* 判中樞院事. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵¹⁹ *Uch'amch'an* 右參贊. Le Grand Conseil d'Etat, *Ŭijōngbu* 議政府, gouverne les fonctionnaires et le peuple, et il dirige l'Etat. C'est l'instance la plus haute de l'administration de Chosōn. Les membres de ce Conseil, appelés Grands Conseillers, *taesin* 大臣, sont réunis en assemblée pour délibérer des affaires graves. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.51.

⁵²⁰ Hyòn Sòkkyu 玄碩圭 (*cha* Tòkchang 德璋, *siho* Yi'an 夷安 ; 1430-1480) : docteur en 1453, il est reçu au concours mandarin en 1460. Il occupe divers postes, tant à la cour qu'en province et il s'y illustre par sa diligence et son efficacité. En outre, il se rend aussi une fois en ambassade en Chine.

⁵²¹ *Tosūngji* 都承旨. Le Conseil Privé, *Sūngjōngwōn* 承政院, qui regroupe les anciens Ministres et Secrétaires de Commandements de la Cour Centrale de la fin Koryō et du début Chosōn, a été créé par le roi Sejo. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.51-52.

⁵²² *Tongbu sūngji* 同副承旨. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵²³ An Ch'im 安琛 (*cha* Chajin 子珍, *ho* Chukch'ang 竹窓 et Chukkye 竹溪, *siho* Kongp'yōng 恭平 ; 1444-1515) : passe avec succès divers concours avant d'occuper plusieurs postes. Lors de la purge de lettrés de 1489, il est retrogradé pendant un court laps de temps en raison de ses liens éventuels avec les milieux lettrés opposés à Yōnsan kun.

⁵²⁴ Sòng Hyòn 成倪 (*cha* Kyōnsuk 馨叔, *ho* Yongjae 慵齋, Puhyuja 浮休子, Hōbaekdang 虛白堂 et Kuk'o 菊塢, *siho* Mundae 文戴 ; 1439-1504) : fils et frère de haut-fonctionnaires, il passe avec succès plusieurs concours mandarins de 1462 à 1466. Il occupe divers postes et se rend plusieurs fois Pékin. Il repasse des concours en 1476 et obtient des postes importants. Il entretient des relations amicales avec des émissaires chinois et retourne à nouveau en Chine. Durant toute sa carrière, il contribue au développement des études musicales, en rédigeant des ouvrages spécialisés. En outre, son recueil de textes, le *Yongjae chip* 慵齋集 est également une source intéressante pour étudier la politique, la société, les institutions et la culture du début de Chosōn. Il meurt

			+ An Ch'oryang 安處良 (Premier Censeur) ⁵²⁶ + Sim Hoe 沈澮 ⁵²⁷ (Premier président du Conseil de Gouvernement) ⁵²⁸ + Yi Sungwòn 李崇元 ⁵²⁹ (Second Conseiller du Conseil de Gouvernement) ⁵³⁰
	5/4	THYÜ	Chòng Sònggùn 鄭誠謹 ⁵³¹ (Docteur du Bureau des Explicateurs Royaux) + Yi Kùkpae 李克培 ⁵³² (Premier Conseiller du Conseil de Gouvernement) ⁵³³ + Chòng Ch'angson 鄭昌孫 ⁵³⁴ (Premier président du Conseil de Gouvernement)
	5/12	THYÜ	Yi Ch'angsin 李昌臣 ⁵³⁵ (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux) + No Sasin 盧思慎 ⁵³⁶ (Premier président du Conseil

en 1504, mais lors de la purge de lettrés de cette même année *kapja* (*kapja sahwa* 甲子士禍 ; deuxième purge sous le règne de Yōnsan kun), sa sépulture est profanée et son cadavre est décapité.

⁵²⁵ *Taesagan* 大司諫. La Cour des Remontrances, *Saganwōn* 司諫院, est chargée de faire des remontrances au roi. Elle reprend en cela certaines des prérogatives du Conseil du Palais de la fin Koryō et du début Chosōn. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.57.

⁵²⁶ *Changnyōng* 掌令. Le Conseil des Censeurs, *Sahōnbu* 司憲府, a été instituée par T'aejo. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.56.

⁵²⁷ Sim Hoe 沈澮 (*cha* Ch'ōngbo 清甫, *siho* Kongsuk 恭肅 ; 1418-1493) : neveu d'une des concubines du roi Sejong. Son père ayant été exécuté sur ordre de T'aejong, il ne peut normalement pas accéder à l'administration. Cependant, le roi Munjong lui octroie des postes, et Sim Hui ne cesse de gravir les échelons de la hiérarchie administrative. En 1476, il se rend notamment à la cour des Ming. En 1486, malgré son désir et son grand âge, le roi Sōngjong ne lui permet pas de se retirer et lui confie plusieurs charges. Après sa mort, lors de la purge de 1504, tout comme Sōng Hyōn, sa tombe est ouverte et sa dépouille est décapitée.

⁵²⁸ *Yōngsa* 領事. Le Conseil du Gouvernement, *Chungch'ubu* 中樞府, n'a pas d'attributions et se compose de hauts fonctionnaires sortis de charge. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.53.

⁵²⁹ Yi Sungwōn 李崇元 (*cha* Chungin 仲仁, *siho* Ch'unggan 忠簡 ; 1428-1491) : reçu premier à un concours mandarin en 1453, il connaît une carrière assez mouvementée, faite de promotions et de banissement. Toutefois en 1471, il obtient le titre de Prince. En 1491, il meurt alors qu'il est ministre des Armées.

⁵³⁰ *Tongjisa* 同知事. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*

⁵³¹ Chōng Sōnggūn 鄭誠謹 (*cha* Yisin 而信 et Kyōmbu 兼夫, *siho* Ch'ungjōl 忠節 ; ?-1504) : débute sa carrière en réussissant au concours en 1474. Après avoir occupé divers postes, en 1494, à la mort du roi Sōngjong, il est l'un des fonctionnaires chargés de veiller sur sa sépulture. Puis, lors de la purge de lettrés de 1504, il se fait décapiter et sa tête est exposée au public.

⁵³² Yi Kùkpae 李克培 (*cha* Kyōmbo 謙甫, *ho* Ubong 牛峰 et Maewōldang 梅月堂, *siho* Yikpyōng 翼平 ; 1422-1495) : fils de haut fonctionnaire, il passe le concours en 1147 et occupe divers postes.

⁵³³ *Chisa* 知事. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*

⁵³⁴ Chōng Ch'angson 鄭昌孫 (*cha* Hyojung 孝中, *siho* Ch'ungjōng 忠貞 ; 1402-1487) : en 1423 et en 1426, il passe des concours mandarins et débute sa carrière. En 1444, il s'oppose à la création du *hangūl* et il est démis de ses fonctions. En 1446, il est à nouveau démis de ses fonctions en raison de ses critiques sur la foi bouddhique de la famille royale. Grâcié en 1447, il reprend plusieurs postes après avoir passé un nouveau concours. Il est plusieurs fois ministres et participe également à la révision du *Koryōsa* et à la rédaction des *Annales de Sejong*. En 1462, après avoir adressé un mémoire au prince héritier où il essaie de dissuader ce dernier de monter sur le trône, il est banni de la cour. Pardonné, il revient à la cour. Il continue ainsi sa carrière jusqu'à un âge avancé, malgré son désir de se retirer. Lors de la purge de lettrés de 1504, sa tombe est profanée et son cadavre décapité.

⁵³⁵ Yi Ch'angsin 李昌臣 (*cha* Kuk'in 國耳, *ho* Kūk'am 克庵 ; 1449- ?) : il devient élève au Collège des lettrés en 1465, et il réussit un concours mandarin en 1474. Après avoir occupé quelques postes, il est démis de ses fonctions, car son beau-frère Yi Yun 李掄 est condamné à mort pour faute. Il est rappelé en 1492. En 1494, il est chargé de recevoir les émissaires venus des îles Ryū Kyū (*Yugu* 琉球). Très doué pour la langue chinoise, il est envoyé en ambassade en Chine, en 1501. En 1504, lors de la purge des lettrés, il est assigné à résidence sur une île.

			de Gouvernement) + Yi Kùkpaе 李克培 (Premier Conseiller du Conseil de Gouvernement)
	5/15	THYÙ	Sòng Hyòn 成倪 (Grand Maître des Remontrances) + Sòng Tamnyòn 成聘年 (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
	5/21	THYÙ	
	6/18	THYÙ	Chòng Hyosang 鄭孝常 ⁵³⁷ (Second Conseiller du Conseil de Gouvernement) + Yi Segwang 李世匡 (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux) + Chòng Sònggùn 鄭誠謹 (Docteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
	7/8	THYÙ	Yi Ubo 李祐甫 (Explicateur du Bureau des Explicateurs Royaux) + No Sasin 盧思慎 (Premier président du Conseil de Gouvernement) + Pak Sukchin 朴叔綦 (Grand Censeur) ⁵³⁸
	7/24	THYÙ	
	7/25	THYÙ	Yi Ubo 李祐甫 (Explicateur du Bureau des Explicateurs Royaux) + No Sasin 盧思慎 (Premier président du Conseil de Gouvernement) + Sònghyòn 成倪 (Grand Maître des Remontrances) + Yun Min 尹愨 (Second Grand Censeur) ⁵³⁹ + Yi Kùkpaе 李克培 (Premier Conseiller du Conseil de Gouvernement)
	10/24	THYÙ	
13 ^{ème} 1482	11/15	TH	[Au Sònjòngjòn 宣政殿] Hong Ùng 洪應 ⁵⁴⁰ + No Sasin 盧思慎 + Yi Kùkpaе 李克培 + Sò Kòjòng 徐居正 + Hò Chong

⁵³⁶ No Sasin 盧思慎 (*cha* Chaban 子胖, *ho* Pojinjae 葆真齋 et Ch'ònündang 天隱堂, *siho* Mungwang 文匡 ; 1427-1498) : en 1451, il devient élève au Collège des lettrés puis en 1453, il réussit au concours mandarinal. Toutefois, il demande un congé temporaire pour se consacrer à l'étude. Il bénéficie de l'affection du roi Sejo, qui en l'espace d'une seule année, lui fait monter de 5 rangs dans la hiérarchie administrative. En 1466, il est reçu premier et second à des concours. Sous le règne de Yejong 睿宗 (r. 1468-1469), il obtient le titre de Prince, et il bénéficie également des attentions du roi Sòngjong. Il participe à l'édition du *Koryōsa chōryō*. En 1495, il se retire. En 1498, lors de la purge de lettrés, il est le chef de file de la faction conservatrice. Toutefois, s'il condamne des lettrés tels que Kim Chongjik qui ont critiqué le roi Sejo, il s'oppose à la condamnation de la totalité des lettrés *sarim* 士林, qui sont opposés aux conservateurs. Ainsi, par son entremise, de nombreux lettrés ont pu être sauvés d'une exécution sommaire ou du bannissement.

⁵³⁷ Chòng Hyosang 鄭孝常 (*cha* Kagu 可久, *siho* Che'an 齊安 ; 1432-1481) : en 1451, il devient élève au Collège des lettrés, puis il est reçu premier au concours de 1454. Il occupe alors plusieurs postes, dont celui de précepteur du prince héritier. Il occupe des postes importants sous le règne de Sòngjong.

⁵³⁸ *Taesahōn* 大司憲. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵³⁹ *Chipūi* 執義. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵⁴⁰ Hong Ùng 洪應 (*cha* Ŭngji , *ho* Hyuhyudang 休休堂, *siho* Ch'ungjōng 忠貞 ; 1428-1492) : fils de haut-fonctionnaire, il est reçu premier au concours de 1451. Après avoir pris un congé temporaire pour étudier, il occupe divers postes. En 1466, il passe un nouveau concours et, en 1468, il obtient également une promotion. En 1471, il devient Prince de la Maison Royale.

			許琮 ⁵⁴¹ + Yi P'a 李坡 ⁵⁴² + Kim Sugwang 金秀光 (du Collège des lettrés)
	11/29	TH	[Au Sònjongjòn 宣政殿] Yi Sùngso 李承召 ⁵⁴³ (Prince de Yangsòng) ⁵⁴⁴ + Yi P'a 李坡 (Ministre des Rites) ⁵⁴⁵ + Son Sunhyo 孫舜孝 (Ministre des Travaux) ⁵⁴⁶ + Ò Segong 魚世恭 (Ministre du Cens) ⁵⁴⁷ + Yu Chi 柳輕 (Prince de Munyang) ⁵⁴⁸ + Yi Yuk 李陸 ⁵⁴⁹ (Sous-directeur du Ministère du Cens) ⁵⁵⁰ + Yu Sun 柳洵 ⁵⁵¹ (Sous-directeur adjoint du Ministère de l'Armée) ⁵⁵²

⁵⁴¹ Hō Chong 許琮 (*cha* Chonggyōng 宗卿 et Chongji 宗之, *ho* Sang'udang 尚友堂, *siho* Ch'ungjōng 忠貞 ; 1434-1494) : fils et petit-fils de hauts-fonctionnaires, il devient élève au Collège des lettrés en 1456, puis réussit le concours mandarin. Après avoir occupé divers postes, il devient Prince en 1467. Il doit nombre de ses promotions à ses capacités à résoudre des troubles lorsqu'il est nommé en province. En 1483, il devient précepteur du Prince héritier. Puis, il repousse à plusieurs reprises diverses attaques sur la frontière Nord du royaume, et obtient à nouveau de hautes fonctions. Doué pour l'équitation et au tir à l'arc, il est également connu pour ses talents littéraires. Il a en outre travaillé avec Sō Kōjōng et No Sasin pour traduire en coréen vernaculaire des textes chinois. De plus, il est connu pour sa très grande ferveur anti-bouddhiste, et en particulier pour ses véhémentes critiques au roi Sejo au sujet de sa foi bouddhiste.

⁵⁴² Yi P'a 李坡 (*cha* Pyōngjung 平仲, *ho* Songgukchae 松菊齋 et So'un 蘇隱, *siho* Myōngh'on 明憲 ; 1434-1486) : fils et frère cadet de hauts fonctionnaires, il devient docteur en 1450, et réussit d'autres concours avant d'obtenir divers postes. Il participe à la rédaction du *Tongguk t'onggam* 東國通鑑, puis au début du règne de Yejong, il se rend en ambassade en Chine. En 1475, sous le règne de Sōngjong, il participe à la compilation du *Samguksa chōryo* 三國史節要. Il retourne en Chine puis il est démis de ses fonctions à la suite de troubles dans la région de Pyōng'an qu'il ne sait pas résoudre. En 1480, il est rappelé à la cour où il occupe divers postes, avant de mourir à la suite d'une beuverie. Il est connu pour sa connaissance du néo-confucianisme, ainsi que pour ses talents littéraires.

⁵⁴³ Yi Sūngso 李承召 (*cha* Yunbo 胤保, *ho* Samt'an 三灘, *siho* Mungan 文簡 ; 1422-1484) : arrière-arrière-petit-fils du Conseiller Yi Ch'unbu 李春富 (?-1371) de la fin Koryō, en 1447, il est reçu à deux concours mandarins successifs. A partir de 1450, il occupe diverses fonctions, après avoir demandé au préalable un congé temporaire pour étudier. Il se rend notamment en ambassade en Chine, puis en 1471, il obtient le titre de Prince. Il est non seulement connu pour ses connaissances littéraires, mais aussi musicales, calendériques, géographiques et médicales. En 1474, il participe aux côtés de Sin Sukchu à la compilation du *Kukcho oryeūi* 國朝五禮儀.

⁵⁴⁴ Yangsōng kun 陽城君.

⁵⁴⁵ *Yejo p'ansō* 禮曹判書. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵⁴⁶ *Kongjo p'ansō* 工曹判書. Le Ministère des Travaux, *Kongjo*, est chargé de l'entretien des routes, ponts, jardins royaux, bâtiments publics, de la fabrication de divers objets pour l'usage du Palais, et de la surveillance des mines et des différentes industries. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.142.

⁵⁴⁷ *Hojo p'ansō* 戶曹判書. Le Ministère du Cens, *Hojo*, s'occupe du recensement, des impôts et des questions économiques. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.66.

⁵⁴⁸ Munyang kun 文陽君.

⁵⁴⁹ Yi Yuk 李陸 (*cha* Pang'ong 放翁, *ho* Chōngp'a 青坡 ; 1438-1498) : fils de haut-fonctionnaire, il réussit le concours mandarin en 1452. Il se retire pendant trois ans sur le mont Chiri (智異山) pour étudier. En 1464, il passe un nouveau concours et est reçu premier. Il obtient un poste au Collège des lettrés, puis en 1468, il passe un autre concours et obtient de l'avancement. Il occupe alors divers postes, de plus en plus importants, et se rend notamment par deux fois en ambassade en Chine.

⁵⁵⁰ *Hojo ch'amūi* 戶曹參議. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵⁵¹ Yu Sun 柳洵 (*cha* Hūmyōng 希明, *ho* Nop'o 老圃, *siho* Munhūi 文僖 ; 1441-1517) : en 1459, il devient élève au Collège des lettrés, puis en 1462 et 1466, il réussit les concours mandarins. Il occupe divers postes, et se rend en ambassade en Chine en 1487. En 1498, lors de la purge de lettrés, il est démis de ses fonctions, avant d'être rapidement rappelé à la cour, où il occupe notamment le poste de Ministre du Cens. A partir de 1503, il

				+ Sòng Hyòn 成倪 (Sous-directeur du Ministère des Travaux) + Yi Sep'il 李世弼 (Grand Maître des Remontrances) + Yu Yungyòm 柳允謙 ⁵⁵³ (Troisième Grand Compositeur) ⁵⁵⁴ + Yu Chin 俞鎭 (Second Conseiller du Collège des lettrés) ⁵⁵⁵
	12/23	TH		[Au Sònjòngjòn 宣政殿] Yi Chòng 李婷 (Prince royal de Wòlsan) ⁵⁵⁶ + Chòng Ch'angson 鄭昌孫 + Sim Hoe 沈滄 + Yun P'ilsang 尹弼商 ⁵⁵⁷ + No Sasin 盧思慎 + Yi Kùkpae 李克培 + Yun Ho 尹壕 ⁵⁵⁸ + Han Myònghoe 韓明滄 ⁵⁵⁹ + Sò Kòjòng 徐居正 + Hò Chong 許琮 + Yi P'a 李坡

occupe d'importantes fonctions puis en 1516, il se retire en raison de son grand âge. Il a collaboré avec No Sasin et Sò Kōjōng, et il est connu pour ses talents poétiques, mais aussi pour ses connaissances en médecine et en géographie.

⁵⁵² *Pyōngjo ch'amji* 兵曹參知. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵⁵³ Yu Yungyòm 柳允謙 (*cha* Hyōngsu 亨叟; 1420- ?) : petit-fils du Prince de Sōsōng (Sōsōng kun 瑞城君 ; Yōm Hūngbang 廉興邦 ; ?- 1388). Il aurait appris la poésie chinoise, en particulier celle de Du Fu 杜甫 (712-770) auprès de son père Yu Pangsōn 柳方善 (1388-1443), lui-même poète. Connu pour ses connaissances poétiques, il est appelé à la cour par le roi Sejong qui lui demande de lui expliquer la poésie de Du Fu. En 1462, il réussit au concours mandarin. A partir de 1480, il enseigne la poésie chinoise aux nouveaux fonctionnaires civils. Sur ordre du roi Sōngjong, il rédige également avec Cho Wi 曹偉 (1454-1503) le *Pullyu tugong pusi ōnhae* 分類杜工部詩諺解 (« Explication des poésies de Du Fu classées selon le sujet traité » qui est une traduction des pièces maîtresses de Du Fu) en 25 *kwōn*. Il travaille également avec Sò Kōjōng, No Sasin, Yu Sun et Hò Chong à la traduction d'ouvrages chinois sur la poésie en coréen vernaculaire.

⁵⁵⁴ *Hongmungwan pujehak* 弘文館副提學. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵⁵⁵ *Sōnggyungwan tongjisa* 成均館同知事. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵⁵⁶ Wòlsan taegun 月山大君. Petit-fils du roi Sejo.

⁵⁵⁷ Yun P'ilsang 尹弼商 (*cha* Yangjwa 陽佐 ; 1427-1504) : en 1447 et en 1450, il réussit au concours mandarin. Il commence sa carrière à partir de 1453, puis en 1457, il passe à nouveau un concours et obtient d'autres postes. En 1463 et 1467, il obtient de l'avancement pour avoir su résoudre avec diligence et intelligence divers problèmes. Il obtient le titre de Prince. Il se rend en outre en ambassade en Chine. Après la mort de Sejo, il occupe divers postes en province et s'illustre à secourir le peuple lors de diverses catastrophes naturelles (tremblements de terre). Toutefois, en 1477, il est demis de ses fonctions en étant accusé d'avoir prélevé indument de l'argent à ses administrés. Grâcié, il se rend notamment à plusieurs reprises en ambassade en Chine. Lors de la purge de lettrés de 1504, il reçoit du poison pour se suicider pour ne pas s'être opposé à la destitution de la mère de Yōnsan kun sous le règne de Sōngjong. Toutefois, le poison ne faisant pas son effet, il est contraint d'absorber à nouveau du poison qu'il se fait lui-même préparer.

⁵⁵⁸ Yun Ho 尹壕 (*cha* Sukpo 叔甫, *siho* Pyōngjōng 平靖 ; 1424-1496) : fils de haut-fonctionnaire, il réussit le concours mandarin en 1472. L'une de ses filles devient concubine royale, sous le nom de Chōnghōn wanghu (貞憲王后), et il obtient alors de l'avancement. En 1476, il se rend en ambassade en Chine. Il meurt en étant encore en fonction.

⁵⁵⁹ Han Myōnghoe 韓明滄 (*cha* Chajun 子濬, *ho* Apkujōng 鴨鷗亭 et Saudang 四友堂, *siho* Ch'ungsōng 忠成 ; 1415-1487) : père de deux concubines royales, Changsun wanghu 章順王后 (épouse du roi Yejong 睿宗) et Konghye wanghu 恭惠王后 (épouse du roi Sōngjong 成宗).

				+ Yu Chi 柳輕 + Son Sunhyo 孫舜孝 + Yu Chin 俞鎮 + No Chahyong 盧自亨 ⁵⁶⁰ [+ 15 autres personnes]
	14 ^{ème} 1483	1/28	TH	Yim Hyomun 任孝文 (Lancier-garde) ⁵⁶¹ + Chong Ch'angson 鄭昌孫 (Premier Président du Grand Conseil d'Etat) ⁵⁶² [+ 73 personnes]
	20 ^{ème} 1489	10/26	THYÛ	Hwang Kyeok 黃啓沃 ⁵⁶³ (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux) + Hong Han 洪瀚 (Docteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
	25 ^{ème} 1494	8/26	THYÛ	
Yönsan kun 燕山君 12.1494 06.1506	1 ^{ère} 1495	9/4	THYÛ	Pak Ögnyön 朴億年 ⁵⁶⁴
		12/17	THYÛ	Song Il 宋軼 (Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux) + Song Hüian 成希顔 (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux) + Nam Kungch'an 南宮璨 (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
		12/21	THYÛ	Hong Han 洪瀚 (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
		12/26	THYÛ	Kim Sudong 金壽童 ⁵⁶⁵ (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux) + Song Il 宋軼 (Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux)
	3 ^{ème} 1497	10/21	THYÛ	Nam Seju 南世周 ⁵⁶⁶
	8 ^{ème} 1502	12/12	THYÛ	
Chungjong	1 ^{ère}	9/26	THYÛ	

⁵⁶⁰ No Chahyong 盧自亨 (?-1490) : élève du Collège des lettrés, il réussit le concours mandarin en 1450 et occupe divers postes. Il est connu pour ses connaissances du néo-confucianisme.

⁵⁶¹ *Pyölsiwi* 別侍衛. Il s'agit d'un poste d'un des régiments des Cinq Gardes de l'Armée Loyale, *Owijang* 五衛將 ou *Owijosa* 五衛曹四. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.184-185.

⁵⁶² *Yöngüijong* 領議政. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*

⁵⁶³ Hwang Kyeok 黃啓沃 (*cha* Pu'ong 傅翁, *ho* Ch'ogok 草谷 ; ?-1494) : en 1477, il réussit au concours mandarin et occupe divers postes.

⁵⁶⁴ Pak Ögnyön 朴億年 (*cha* Kiong 耆翁 ; 1455-1496) : il réussit les concours mandarins en 1474 et en 1489, et occupe divers postes.

⁵⁶⁵ Kim Sudong 金壽童 (*cha* Misu 眉叟, *ho* Manbodang 晚保堂 ; 1457-1512) : originaire d'Andong, d'une famille de fonctionnaires. En 1474, il devient élève au Collège des lettrés et, en 1477, il réussit au concours mandarin. Il occupe divers postes sous Söngjong et Yönsan kun. Il a pu échapper aux purges du règne de Yönsan kun en raison de sa très grande vivacité d'esprit, et il aurait d'ailleurs œuvré pour sauver un certain nombre de lettrés lors de ces purges. En 1506, il participe au renversement de Yönsan kun et il devient ainsi un fonctionnaire influent sous Chungjong en obtenant notamment le titre de Prince de la Maison royale.

⁵⁶⁶ Nam Seju 南世周 (*cha* Inbo 仁父, *ho* Songp'a 松坡 ; 1445-1504) : à quarante-deux ans, il réussit au concours mandarin et il occupe divers postes à la fin du règne de Söngjong et sous celui de Yönsan kun. Lors de la purge de 1504, il est exécuté en raison de ses critiques jugées trop véhémentes. Après la mise sur le trône du roi Chungjong, il est réhabilité de manière posthume.

中宗 09.1506 11.1544	2 ^{ème} 1507			
		1/18	THYÛ	Chòng Kwangp'il 鄭光弼 ⁵⁶⁷ (Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux) + Yi Sein 李世仁 ⁵⁶⁸ (Explicateur du Bureau des Explicateurs Royaux)
		8/22	THYÛ	Kyòng Sech'ang 慶世昌 ⁵⁶⁹ (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
		11/13	THYÛ	Kim Kwan 金寬 (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
	3 ^{ème} 1508	11/1	TH	Yi Chòm 李坫 + An Yundòk 安潤德 ⁵⁷⁰
		11/7	THYÛ	Yi Sein 李世仁 (Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux) + Kwòn Hong 權弘 ⁵⁷¹
		11/14	THYÛ	Kim Sep'il 金世弼 ⁵⁷² (Explicateur du Bureau des Explicateurs Royaux)

⁵⁶⁷ Chǒng Kwangp'il 鄭光弼 (*cha* Sahun 士勛, *ho* Such'òn 守天, *siho* Munik 文翼 ; 1462-1538) : en 1492, il réussit au concours mandarin et occupe divers postes sous les règnes de Sǒngjong et de Yǒnsan kun. En 1405, lors de la purge des lettrés, il est assigné à résidence à Asan 牙山 pour avoir critiqué le roi. En 1506, il participe au renversement de Yǒnsan kun et obtient à nouveau des postes sous le règne de Chungjong. En 1510, il s'illustre notamment en repoussant les attaques de pirates japonais. En 1519, lors de la purge de lettrés (*kimyo sahwa* 己卯士禍), il est démis de ses fonctions car il a tenté de sauver Cho Kwangjo (voir plus bas). En 1527, il est rappelé à la cour, mais il est rapidement congédié lors de l'affaire de la malédiction lancée sur le prince héritier. En 1537, il est contraint à l'exil à Kimhae 金海, car Kim Allo 金安老 (1481-1537) l'accuse d'avoir choisi un emplacement néfaste pour la tombe de la concubine Changgyǒng (Changgyǒng wanghu 章敬王后 ; première concubine du roi Chungjong). La même année, il est grâcié peu de temps après l'exécution de Kim Allo. Il obtient un poste important sous la recommandation de Yun Ŭnbo 尹殷輔 (1468-1544) et Hong Ŏnp'il 洪彦弼 (1476-1549). Malgré ses efforts, il ne parvient pas à obtenir la réhabilitation de Cho Kwangjo. En effet, le roi Chungjong garde du ressentiment à son égard à cause de l'affaire de la tombe de la concubine Changgyǒng.

⁵⁶⁸ Yi Sein 李世仁 (*cha* Wǒnji 元之 ; 1452-1516) : en 1486, il réussit le concours mandarin et occupe divers postes. En 1500, il est envoyé en exil à Naju 羅州 pour avoir critiqué Yu Chagwang 柳子光 (?-1512 ; l'un des instigateurs de la purge de 1504), puis il est rapidement grâcié. Toutefois, en 1504, lors de la purge de lettrés, il est exilé à Kŭmsan 金山. En 1506, il participe au renversement de Yǒnsan kun, et il obtient divers postes sous le règne de Chungjong.

⁵⁶⁹ Kyǒng Sech'ang 慶世昌 (*cha* Musuk 茂叔) : en 1494, il réussit au concours mandarin et occupe divers postes. Lors de la purge de lettrés de 1504, il est envoyé en exil. Puis, sous le règne de Chungjong, il est rappelé à la cour.

⁵⁷⁰ An Yundòk 安潤德 (*cha* Sǒngyǒng 善卿, *siho* Ikhye 翼惠 ; 1457-1535) : en 1483, il réussit au concours mandarin, occupe divers postes, et réussit un autre concours en 1497. En 1503, il se rend en ambassade en Chine, puis lors de la purge de lettrés de 1504, il est assigné à résidence à Kimje 金堤. En 1506, après le renversement de Yǒnsan kun, il est rappelé à la cour où il occupe divers postes. En outre, il a développé les études confucéennes, et il a également fait construire des temples (*sadang* 祠堂) pour faire des sacrifices rituels en l'honneur de Tangun 檀君 et de Kija.

⁵⁷¹ Kwòn Hong 權弘 (*cha* Saŭi 士毅 ; 1467-1516) : originaire d'Andong. En 1497, il est reçu premier au concours mandarin et il occupe diverses fonctions. Lors de la purge de 1504, il est envoyé en exil à Chǒnju 全州. En 1506, il est relâché et il obtient des postes sous le règne de Chungjong. Il passe à nouveau un concours, où il est reçu premier. Il occupe alors des postes importants.

⁵⁷² Kim Sep'il 金世弼 (*cha* Kongsòk 公碩, *ho* Sipch'ǒnghǒn 十淸軒 et Chibiong 知非翁, *siho* Mungan 文簡 ; 1473-1533) : originaire de Kyǒngju. En 1495 et 1496, il passe avec succès deux concours mandarinaux. Lors de la purge de 1504, il est envoyé en exil sur l'île de Kǒje 巨濟. En 1506, il est relâché et obtient un poste à la cour. Toutefois, il demande un congé temporaire pour étudier, avant d'occuper d'autres postes sous le règne de Chungjong. En 1519, il se rend en ambassade à Pékin. Lors de la purge de 1519, il est à nouveau emprisonné à

		11/23	THYÜ	
		12/6	THYÜ	Yu Un 柳雲 ⁵⁷³ (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
	4 ^{ème} 1509	11/9	TH	[Au Sajôngjòn 思政殿] Kim Sep'il 金世弼 (Littérateur du Cabinet des Compositeurs) ⁵⁷⁴
	5 ^{ème} 1510	10/10	TH	Kim Sep'il 金世弼 (Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux)
	11 ^{ème} 1516	4/13	TH	Yi Pin 李蘋 ⁵⁷⁵ (Explicateur du Bureau des Explicateurs Royaux) + Ki Chun 奇遵 (du Bureau des Explicateurs Royaux) + Sòng Un 成運 (Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux)
		9/20	THYÜ	Kim Anguk 金安國 (Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux) + Cho Kwangjo 趙光祖 (Docteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
		11/5	THYÜ	
		11/13	THYÜ	
		12/12	THYÜ	Cho Kwangjo 趙光祖 (Docteur du Bureau des Explicateurs Royaux) + Han Ch'ung 韓忠 ⁵⁷⁶ + Yun Hüiin 尹希仁 (Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux)
	12 ^{ème} 1517	1/12	THYÜ	
		3/6	THYÜ	Yun Seho 尹世豪 ⁵⁷⁷ (Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux)

Yuch'unyök 留春驛 pour avoir critiqué les mesures prises par le roi Chungjong contre Cho Kwangjo. Il est libéré en 1522.

⁵⁷³ Yu Un 柳雲 (*cha* Chongnyong 從龍, *ho* Hangjae 恒齋, *siho* Mungyöng 文敬 ; 1485-1528) : docteur en 1501, il réussit le concours mandarin en 1504. En 1514, il demande un congé temporaire pour étudier. A partir de 1518, il occupe divers postes. Malgré ses talents, sa carrière est toutefois quelque peu entravée par sa réputation d'amateur invétéré de soirées arrosées en compagnie de *kisaeng*. Lors de la purge de 1519, il tente de secourir Cho Kwangjo et il est démis de toutes ses fonctions.

⁵⁷⁴ *Chõnh'an* 典翰. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵⁷⁵ Yi Pin 李蘋 (*cha* Sehyöng 世亨) : en 1502, il réussit le concours mandarin et occupe divers postes. Lors de la purge de 1504, il est envoyé en exil, puis en 1506, il est rappelé à la cour. En 1518, il est l'un des partisans les plus zélés du bannissement de Cho Kwangjo et de la suppression des examens de personnalité pour choisir de nouveaux fonctionnaires (*hyölyanggwa* 賢良科), mesure instaurée par Cho Kwangjo. Après 1520, il participe activement à certaines mesures de réforme du cadastre, et il rend également la sélection des élèves du Collège des lettrés plus sévère. Après avoir occupé des fonctions importantes par la suite, il est finalement envoyé en exil à la fin de sa vie.

⁵⁷⁶ Han Ch'ung 韓忠 (*cha* Sökyöng 恕卿, *ho* Songjae 松齋, *siho* Munjöng 文貞 ; 1486-1521) : en 1510, il devient élève du Collège des lettrés et en 1513, il est reçu premier au concours mandarin. Il occupe alors divers postes, et se rend en ambassade en Chine en 1518, notamment aux côtés de Nam Kon 南袞. Lors de ce périple, les deux hommes ont des dissensions personnelles importantes ; ce qui crée des difficultés à Han Ch'ung après leur retour à la cour. Il est alors éloigné de la capitale. Lors de la purge de 1519, il est assigné à résidence sur l'île de Kôje pour avoir entretenu de bonnes relations avec Cho Kwangjo. En 1521, il est compromis dans des affaires qui agitent la cour, et il est finalement exécuté. Il est connu pour ses connaissances sur le néo-confucianisme, mais aussi sur la géographie, la divination et le calcul calendérique. Il est réhabilité de manière posthume.

		3/25	THYÛ	Kim Ku 金絀 (Docteur du Bureau des Explicateurs Royaux) + Cho Kwangjo 趙光祖 (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
		8/12	THYÛ	Kim Chông 金淨 (Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux)
		8/20	THYÛ ----- TH (préface Zhu Xi)	Cho Kwangjo 趙光祖 (Explicateur du Bureau des Explicateurs Royaux) ----- Cho Kwangjo 趙光祖 Yi Ònho 李彦浩 ⁵⁷⁸
		9/28	THYÛ	Im Kwòn 任權 ⁵⁷⁹ (Recteur de la Cour des Remontrances) ⁵⁸⁰
		12/3	TH	An Ch'òsun 安處順 ⁵⁸¹ (du Bureau des Explicateurs Royaux)
	13 ^{ème} 1518	1/6	TH	Yi Cha 李耜 ⁵⁸² (Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux) + Chông Kwangp'il 鄭光弼 (Premier président du Conseil de Gouvernement)
		1/18	TH	Cho Kwangjo 趙光祖 (Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux) + Sin Kongje 申公濟 ⁵⁸³ (Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux) Roi finit lecture du texte
		4/25	THYÛ	Son Chu 孫澍
		9/15	TH	[Au Sajôngjòn 思政殿] Chông Kwangp'il 鄭光弼 + Cho Kwangjo 趙光祖

⁵⁷⁷ Yun Seho 尹世豪 (*cha* Sayōng 士英, *siho* Konggan 恭簡 ; 1470-?) : en 1503, il réussit le concours mandarin et occupe divers postes. En 1520, il est démis de ses fonctions et exilé pour ses liens avec les partisans de Cho Kwangjo. Il est rappelé en 1531, après que Sim Chông 沈貞 (1471-1531), Yi Hang 李沆 et Kim Kükp'ip 金克幅 (1472-1530) aient été exécutés. En 1539, il se rend en ambassade en Chine.

⁵⁷⁸ Yi Ònho 李彦浩 (*cha* Yangjung 養仲 ; 1477-1519) : en 1507, il devient docteur et occupe divers postes. En 1514, il demande un temps un congé temporaire pour étudier. Il meurt en poste dans le Chõlla en 1518. Il reste connu pour ses talents de calligraphe.

⁵⁷⁹ Im Kwõn 任權 (*cha* Sagyōng 士經, *siho* Chõnghõn 貞憲 ; 1486-1557) : fils de haut-fonctionnaire, il devient docteur en 1507. En 1513, il réussit le concours mandarin et occupe divers postes. Notamment, il fait partie du corps des précepteurs du prince héritier. Après 1530, il est un temps démis de ses fonctions pour avoir critiqué Kim Allo. En 1539, il se rend en ambassade en Chine. Il occupe par la suite des fonctions de plus en plus importantes.

⁵⁸⁰ *Chõng'õn* 正言. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵⁸¹ An Ch'òsun 安處順 (*cha* Sunji 順之, *ho* Kijae 幾齋 et Sajaedang 思齋堂 ; 1493-1534) : docteur en 1513, il réussit le concours mandarin et occupe divers postes. Lors de la purge de 1519, il échappe de justesse à l'exil ou à la mise à mort, et se retire de ses fonctions. En 1533, il est rappelé à la cour.

⁵⁸² Yi Cha 李耜 (*cha* Ch'aya 次野, *ho* Ŭm'ae 陰崖, Mong'ong 夢翁 et Kyeong 溪翁, *siho* Munũ 文懿 ; 1480-1533) : en 1501, il réussit au concours mandarin, et en 1504, il est reçu premier à un autre concours. Il occupe divers postes et se rend notamment en ambassade en Chine. Lors de la prise de pouvoir de Yõnsan kun, il se retire volontairement de ses fonctions, et ne revient à la cour qu'après l'accession au trône du roi Chungjong. En 1514, il demande un congé temporaire pour étudier. Lors de la purge de 1519, il est démis de ses fonctions. Il se retire alors à la campagne, où il se consacre à l'enseignement.

⁵⁸³ Sin Kongje 申公濟 (*cha* Hũi'in 希仁, *ho* Igye 伊溪, *siho* Chõngmin 貞敏 ; 1469-1536) : en 1486, il devient docteur et en 1495, il réussit le concours mandarin. Il occupe divers postes, se rend notamment en ambassade en Chine.

				+ quelques élèves du Collège des lettrés
17 ^{ème} 1522	3/12	THYÛ		
	4/4	THYÛ		Son Su 孫洙 (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
19 ^{ème} 1524	4/1	TH		[Au Sajôngjòn 思政殿] Deux élèves du Collège des lettrés
	7/22	THYÛP		
	8/24	THYÛP THYÛ		
20 ^{ème} 1525	3/12	THYÛP		
	9/14	THYÛP		Yi Hwan 李芑 (Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux)
	9/29	THYÛP		Chông Ûnglin 鄭應麟 (Explicateur du Bureau des Explicateurs Royaux)
21 ^{ème} 1526	2/12	THYÛP		
	2/14	THYÛP		
	2/24	THYÛP		
24 ^{ème} 1529	11/1	TH		[Au Sònjôngjòn 宣政殿] Deux élèves du Collège des lettrés
28 ^{ème} 1533	9/24	THYÛP		
29 ^{ème} 1534	9/29	THYÛP		
33 ^{ème} 1538	1/21	THYÛP		Yi Ònjòk 李彦迪 (Explicateur du Bureau des Explicateurs Royaux)
	10/11	THYÛ		
38 ^{ème} 1543	2/13	THYÛP		Roi sur le point de finir le texte
	11/1	TH		[Au Sònjôngjòn 宣政殿] Le roi lui-même commente le texte devant des élèves du Collège des lettrés
Injong 仁宗 (11.1544 - 07.1545) : aucune mention				
Myôngjong 明宗 07.1545 06.1567)	1 ^{ère} 1546	9/21	TH	
		12/9	TH	Pak Minhòn 朴民獻 ⁵⁸⁴ (Docteur du Bureau des Explicateurs Royaux) Roi a fini de lire le texte
	2 ^{ème} 1547	1/14	TH	
	8 ^{ème} 1553	3/16	THYÛ	Kim Kyehui 金繼輝 ⁵⁸⁵ (Vice-Notaire du Collège des Historiographes) ⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ Pak Minhòn 朴民獻 (*cha* Hũijǒng 希正, *ho* Chǒng'am 正菴, Sũlganjae 瑟圃齋, Ûisokhǒn 醫俗軒 et Chǒhǒn 樛軒 ; 1516-1586) : disciple de Sǒ Kyǒngdǒk. En 1546 et 1547, il réussit les concours mandarins. Il occupe tout d'abord quelques postes, avant de demander un congé temporaire pour étudier en 1553. Il reprend des postes, tout en étant démis un temps de ses fonctions.

⁵⁸⁵ Kim Kyehui 金繼輝 (*cha* Chunghoe 重晦, *ho* Hwanggang 黃岡 ; 1526-1582) : en 1549, il réussit le concours mandarin et obtient divers postes. En 1555, il demande un congé temporaire pour étudier. En 1557, lors de dissensions qui divisent la cour, il est démis de ses fonctions. En 1562, il est rappelé à la cour. En 1566, il passe un nouveau concours, et en 1575, lors de la division des fonctionnaires à la cour en factions rivales, il se range aux côtés des Hommes de l'Ouest (*Sǒin* 西人), et notamment aux côtés de Sim Ûigyǒm 沈義謙 (1535-1587). Il est alors envoyé en poste en province. En 1578, il revient à la cour et en 1581, il se rend en ambassade en Chine. A la fin de sa vie, il occupe des postes importants, et il reçoit même le titre posthume de Ministre.

	9 ^{ème} 1554	2/26	THYÜ	Hong Ch'ònmín 洪天民 ⁵⁸⁷ (Troisième Canoniste du Bureau des Explicateurs Royaux) ⁵⁸⁸
		10/30	THYÜ	
	10 ^{ème} 1555	1/24	THYÜ	Mok Ch'òm 睦詹 ⁵⁸⁹ (Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux)
		4/29	THYÜ	Roi sur le point de finir de lire le texte
Sònjo 宣祖 07.1567 02.1608)	0 1567	10/23	TH	Ki Taesùng 奇大升 (Second Grand Censeur) ⁵⁹⁰
		11/3	TH	Ki Taesùng 奇大升
		11/4	TH	Yi Hwang 李滉
		11/17	TH	Ki Taesùng 奇大升 + Yi Hwang 李滉
		12/9	TH	Ki Taesùng 奇大升
	3 ^{ème} 1570	4/25	THHM	
		7/17	THHM	Yu Hùich'un 柳希春 (du Bureau des Explicateurs Royaux) + Yu To 柳濤 + Pak Sùng'im 朴承任 ⁵⁹¹ (Président de droite du Conseil privé) + Nam Ŭng'un 南應雲 ⁵⁹² + Yu Kyòngsim 柳景深 ⁵⁹³
		7/21	THHM	Yu Hùich'un 柳希春 (du Cabinet des Compositeurs), + Yu To 柳濤 + Song Ha 宋賀 (Président du Conseil privé) + Chòng Chongyòng 鄭宗榮 ⁵⁹⁴

⁵⁸⁶ *Kisagwan* 記事官. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵⁸⁷ Hong Ch'ònmín 洪天民 (*cha* Talga 達可, *ho* Yuljǒng 栗亭 ; 1526-1574) : disciple de Sǒng Hon 成渾 (1535-1598 ; ami de Yi I). En 1543 puis en 1553, il réussit le concours mandarin. En 1555, il demande un congé temporaire pour étudier, puis il occupe divers postes influents à la cour.

⁵⁸⁸ *Chǒngyǒng* 典經. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵⁸⁹ Mok Ch'òm 睦詹 (*cha* Saga 思可, *ho* Tuildang 逗日堂 et Siudang 時雨堂 ; 1516-1593) : en 1546, il réussit le concours mandarin et occupe divers postes. En 1565, il refuse d'aider Yun Wǒnhyǒng et il est démis de ses fonctions. En 1567, il est rappelé à la cour et occupe divers postes. En 1594, lors de l'invasion japonaise, bien qu'il se soit retiré de ses fonctions en raison de son grand âge, il lève des troupes sur l'île de Kanghwa. Il reçoit alors l'ordre du roi Sǒnjo, alors en exil dans la région de Pyǒngan, d'aller veiller sur les sépultures royales. Mais il ne peut remplir sa mission, car il meurt au cours de son voyage.

⁵⁹⁰ *Chipǔi* 執義. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*.

⁵⁹¹ Pak Sùng'im 朴承任 (*cha* Chungp'o 重圃, *ho* Sogo 嘯臯 ; 1517-1586) : disciple de Yi Hwang. En 1540, il réussit le concours mandarin, occupe divers postes et demande un congé temporaire pour étudier. En 1569, il se rend en ambassade en Chine. En 1583, il est nommé Grand Maître des Remontrances, mais se fait rapidement rétrogradé, car ses critiques ne placent pas au roi Sǒnjo. Il meurt de maladie, tout en occupant ses fonctions.

⁵⁹² Nam Ŭng'un 南應雲 (*cha* Ch'iwǒn 致遠, *ho* Kugch'ang 菊窓 et Nanjae 蘭齋 ; 1506-1587) : en 1535, il réussit au concours mandarin et occupe divers postes. Il participe notamment à la rédaction des *Annales de Chungjong*, *Chungjong sillok* 中宗實錄.

⁵⁹³ Yu Kyǒngsim 柳景深 (*cha* T'aeho 太浩, *ho* Kuich'on 龜村 ; 1516-1571) : en 1544, il réussit le concours mandarin et occupe quelques postes. En 1546, il est reçu premier à un autre concours. Après avoir été un temps démis de ses fonctions, il occupe divers postes à partir de 1551. En 1568, il se rend en ambassade en Chine. Il meurt en poste, après avoir accédé à de hautes fonctions.

⁵⁹⁴ Chǒng Chongyǒng 鄭宗榮 (*cha* Ingil 任吉, *ho* Hangjae 恒齋, *siho* Chǒnghǒn 靖憲 ; 1513-1589) : disciple de Kim Anguk. En 1530, il réussit le concours mandarin, puis il passe un nouveau concours en 1543 et occupe divers postes. Il obtient notamment le titre de Prince, s'oppose aux bouddhistes, et fonde une académie confucéenne à Pyǒngyang. En 1567, il se rend en ambassade en Chine.

				+ Pak Ûngnam 朴應男 ⁵⁹⁵
7 ^{ème} 1574	1/23	THHM		Yu Hùich'un 柳希春
	6/4	THYÛ		
	12/1	THYÛ		Yu Hùich'un 柳希春
	12/15	THYÛ		Yu Hùich'un 柳希春
8 ^{ème} 1575	10/24	THYÛ		Yi I 李珥 ⁵⁹⁶
13 ^{ème} 1580	5/25	THYÛ		
	5/29	THYÛ		Yun Sòn'gak 尹先覺 ⁵⁹⁷ + Pak Chòm 朴漸
	7/6	THYÛ		
	7/8	THYÛ		
	7/11	THYÛ		
	7/12	THYÛ		
	7/14	THYÛ		
14 ^{ème} 1581	1/26	THYÛ		

⁵⁹⁵ Pak Ûngnam 朴應男 (*cha* Yujung 柔仲, *ho* Nam'il 南逸, Kanjae 艮齋 et T'oeam 退庵, *siho* Munjông 文貞 ; 1527-1572) : disciple de Yi Chungho 李仲虎 (1512-1554). En 1553, il réussit le concours mandarinal et occupe diverses fonctions, avant de mourir prématurément en poste. Il est connu pour sa belle rhétorique, qui est restée célèbre à la cour. Il obtient ainsi un titre posthume.

⁵⁹⁶ En 1575, Yulgok est Troisième Grand Compositeur du Cabinet des Compositeurs (rang 3a, une charge, *Hongmungwan pujehak* 弘文館副提學). La même année, le premier jour du neuvième mois, il avait présenté au trône le *Sônghak chipyo*.

⁵⁹⁷ Yun Sòn'gak 尹先覺 (1543-1611) : en 1568, il réussit le concours mandarinal et occupe divers postes. En 1592, il tente de préparer le pays à l'invasion japonaise imminente, mais ne parvient pas à repousser l'attaque. Il est démis de ses fonctions, après avoir essuyé une défaite contre les Japonais. Plus tard, il est rappelé à la cour, occupe divers postes et devient Ministre des Travaux au début du règne de Kwanghae kun 光海君 (r. 1608-1623).

TABLEAU II

(tableau synthétique)

Rois	Durée du règne	TH 大學	THCG 大學章 句	THHM 大學或 問	THYÙ 大學衍 義	THYÙP 大學衍義 補	Total des occurrences (moyenne par an)
T'aejo 太祖	6 ans et 2 mois				11		11 (1,78)
Chôngjong 定宗	2 ans et 2 mois				3		3 (1,38)
T'aejong 太宗	17 ans et 10 mois			2	7		9 (0,5)
Sejong 世宗	31 ans et 6 mois	3			13		17 (0,54)
Munjong 文宗	2 ans et 3 mois	2			7		9 (4)
Tanjong 端宗	3 ans et 2 mois						0 (0)
Sejo 世祖	13 ans et 3 mois	1					1 (0,08)
Yejong 睿宗	1 an et 2 mois	1			1		1 (0,85)
Sôngjong 成宗	25 ans et 1 mois	6		1	14		21 (0,84)
Yònsan kun 燕山君	12 ans et 6 mois				7		7 (0,56)
Chungjong 中宗	38 ans et 2 mois	11	1 (préface)		23	12	47 (1,23)
Injong 仁宗	9 mois						0 (0)
Myôngjong 明宗	22 ans	3			5		8 (0,36)
Sònjo 宣祖	40 ans et 7 mois	5		4	12		21 (0,52)
Total	216 ans	32	1	7	103	12	155 (0,72)
Pourcentage		20,65%	0,65%	4,52%	66,45%	7,74%	100%

b Brefs commentaires

Grâce à ces deux tableaux, nous voyons nettement que le texte le plus étudié sur toute la période allant de T'aejo à Sònjo est incontestablement la *Signification développée de la Grande Etude* de Zhen Dexiu.

De plus, nous pouvons faire les constats suivants, qui sont les plus marquants :

- La *Grande Etude en chapitres et paragraphes* de Zhu Xi, qui est pourtant la version orthodoxe de la *Grande Etude* (car c'est celle qui est dans les Quatre Livres), n'est jamais étudiée, en dehors d'une exception notable pour la préface de Zhu Xi
- En règle générale, les deux textes de Zhu Xi qui sont mentionnés ne sont que peu lus
- T'aejo, le fondateur de la dynastie, a beaucoup étudié la *Signification développée de la Grande Etude* ; en outre, il n'a étudié que ce seul texte au sujet de la *Grande Etude*
- Ce n'est qu'à partir de Sejong que la *Grande Etude* est aussi étudiée lors des leçons royales
- Chungjong est le roi qui a, proportionnellement, le plus étudié les textes concernant la *Grande Etude* ; il est en outre le seul roi à avoir lu pendant de longues années le *Supplément à la Signification développée de la Grande Etude*
- Tanjong et Injong n'étudient aucun de ces textes
- Malgré un long règne, Sejo n'étudie qu'une seule fois la *Grande Etude*, sans étudier la *Signification développée de la Grande Etude*

Afin d'éclairer, mais aussi de préciser ces premiers constats généraux, il convient de les confronter avec des informations que nous avons également pu trouver par ailleurs.

Rappelons tout d'abord que la *Signification développée de la Grande Etude* qui, comme nous l'avons vu, a commencé à être extensivement étudiée sous patronage impérial à partir des années 1320 à la cour mongole, semble avoir été introduite dès le milieu du XIV^e siècle à la cour coréenne. En effet, nous savons qu'à la fin de l'époque Koryò, les lettrés *sinjin*

sadaebu lisaient très probablement la *Signification développée de la Grande Etude*⁵⁹⁸. En outre, nous pouvons trouver deux mentions à la *Signification développée de la Grande Etude* sous Koryò. Tout d'abord, il est écrit dans le *Koryòsa*, ainsi que dans le *Koryòsa chòryo* 高麗史節要 (« Compendium de l'histoire de Koryò »), qu'en 1359, Yun T'aek 尹澤 (1289-1370)⁵⁹⁹ a exhorté le roi Kongmin à lire ce texte lors d'une leçon à la cour⁶⁰⁰. Puis, dans le *Koryòsa* également, il est dit que le petit-fils de Yun T'aek, Yun Sojong 尹紹宗 (1345-1393) a déclaré au roi Kongyang 恭讓 (r. 1389-1392) qu'il était préférable de lire en priorité non pas le *Zhenguan zhengyao* 貞觀政要⁶⁰¹ mais la *Signification développée de la Grande Etude*⁶⁰². De plus, nous avons également des témoignages que T'aejo de Chosòn et son fils T'aejong ont étudié ce texte dans leur jeunesse à l'époque Koryò⁶⁰³. Ainsi, il est assez naturel de remarquer que ce sont ces deux premiers rois de Chosòn qui ont surtout étudié la *Signification développée de la Grande Etude*.

De plus, grâce aux autres informations recueillies dans le *Chosòn wangjo sillok* nous pouvons faire les trois remarques générales suivantes.

Premièrement, l'intérêt pour la *Grande Etude*, et surtout pour la *Signification développée de la Grande Etude*, se traduit par certaines mesures prises par les rois eux-mêmes. Nous pouvons voir là une différence nette avec l'époque Koryò. En effet, les souverains de Chosòn ont été imprégnés des idées néo-confucéennes par les lettrés-fonctionnaires néo-confucéens qui les ont entourés de la fin de Koryò au début de Chosòn. Les mesures prises

⁵⁹⁸ Cf. CHI Tuhwan 지두환, *Chosòn chônggi taehak yônüi yihae kwajông* « 朝鮮前期 “大學衍義” 이해 과정 » (« Le processus d'assimilation de la *Signification développée de la Grande Etude* au début de la période Chosòn »), *taedong kojôn yôngu* 泰東古典硏究, vol.10 (1993), *Hallim taehakkyo taedong kojôn yônguso* 翰林大學校 東古典硏究所, p.341. Nous avons trouvé cet article sur le site Internet suivant : KERIS *haksul yôngu chôngbo sôbisû* KERIS 학술 연구 정보 서비스, <http://www.riss4.net> (base de données sur les productions académiques coréennes).

⁵⁹⁹ Yun T'aek 尹澤 (*cha* Chungdök 仲德, *ho* Yuljông 栗亭, *siho* Munjông 文貞 ; 1289-1370) : petit-fils du haut-fonctionnaire Yun Hae 尹諧 (1231-1307), éduqué par son oncle maternel Yun Sônjwa 尹宣佐 (1265-1343), il réussit le concours mandarinal en 1317. Il occupe divers postes. Lors de son séjour Yanjing (Pékin), le roi Ch'ungusuk 忠肅 (r. 1313-1330, et 1332-1339) qui était alors retenu en otage, lui demande d'œuvrer à la cour pour qu'à l'avenir le prince de Kangnŭng (Kangnŭng taegun 江陵大君) devienne roi. Or, il échoue dans cette mission, et se retrouve rétrogradé lors de l'accession au trône du roi Ch'ungjông 忠定 (r. 1349-1351). Il occupe toutefois divers postes par la suite, et il est connu pour avoir prôné la nécessité de consolider l'autorité royale.

⁶⁰⁰ Cf. *Koryòsa*, *kwôn* 106, *yôlchôn* 列傳 19 (section des biographies), *yunhae yunt'aek* 尹諧尹澤, et *Koryòsa chòryo*, *kwôn* 26, Kongmin wang 1 恭愍王一, 6^e année de règne (1357).

⁶⁰¹ Cf. *supra*, note 349 p.175.

⁶⁰² Cf. *Koryòsa*, *kwôn* 120, *yôlchôn* 列傳 33, cité in Chi Tuhwan, *op.cit.*, note 4 p.340.

⁶⁰³ Cf. *ibid.*, note 5 et 6 p.341, et leurs biographies respectives dans le *Chosòn wangjo sillok*.

par les rois sont essentiellement l'édition ou la réédition des textes par l'imprimerie royale⁶⁰⁴, la distribution de textes aux fonctionnaires ou aux membres de la famille royale sur ordre royal⁶⁰⁵, et les commandes royales de textes synthétiques ou récapitulatifs⁶⁰⁶. En outre, il convient de noter que sous les règnes des rois dits usurpateurs, c'est-à-dire sous Sejo 世祖 (r. 1455-1468) et Yònsan kun 燕山君 (r. 1494-1506) en particulier, la *Grande Etude* n'est pas très étudiée, et son étude n'est encouragée par aucune mesure royale. Inversement, il convient de relever que les rois T'aejong 太宗 (r. 1400-1418), Sejong 世宗 (r. 1418-1450) et Chungjong 中宗 (r. 1506-1544) ont beaucoup étudié la *Signification développée de la Grande Etude*. Ces trois rois ont pour points communs qu'ils ont étudié pendant leur enfance ou leur jeunesse ces mêmes textes, qu'ils ont eu des règnes longs, et surtout qu'ils avaient un grand sens de la responsabilité et de l'autorité de la fonction royale. Toutefois, le roi Chungjong constitue une exception dans le sens où, sous son règne a également lieu la purge de lettrés

⁶⁰⁴ En 1411 (T'aejong 11, 5/20) : le roi ordonne de faire une édition de la *Signification développée de la Grande Etude* qui lui sera présentée en 1412 (T'aejong 12, 10/1).

En 1472 (Sǒngjong 3, 4/16) : le roi ordonne l'édition du *Taehak yǒnūi chimnyak* 大學衍義輯略 (« Précis sur la Signification développée de la Grande Etude ») que Yi Sǒkhyǒng vient de lui soumettre.

En 1494 (Sǒngjong 25, 1/7) : le roi ordonne l'édition du *Supplément à la Signification développée de la Grande Etude* de Qiu Jun.

⁶⁰⁵ En 1394 (T'aejo 3, 5/23) : le roi ordonne aux fonctionnaires de lire la *Grande Etude*.

En 1403 (T'aejong 3, 5/21) : le roi fait monter sur paravent la préface et l'adresse au roi de la *Signification développée de la Grande Etude* pour l'exposer dans une de ses salles de travail.

En 1408 (T'aejong 8, 10/1) : le roi offre au Prince héritier un exemplaire de la *Signification développée de la Grande Etude*.

En 1409 (T'aejong 9, 3/25) : le roi fait expliquer au Prince héritier la *Signification développée de la Grande Etude*.

En 1409 (T'aejong 9, 9/17) : le roi fait faire un résumé des idées directrices de la *Signification développée de la Grande Etude* et ordonne aux fonctionnaires de l'apprendre par cœur.

En 1411 (T'aejong 11, 12/15) : le roi ordonne que l'on écrive sur les murs du palais des extraits de la *Signification développée de la Grande Etude* pour l'édification de tous ses ministres.

En 1418 (T'aejong 18, 6/29) : le roi ordonne au Prince héritier, le Prince de Yangnyǒng (Yangnyǒng taegun 讓寧大君), alors exilé à Kwangju pour comportement scandaleux, de lire les *Entretiens* et la *Signification développée de la Grande Etude*.

En 1424 (Sejong 6, 2/14) : le roi fait distribuer à ses fonctionnaires une cinquantaine d'exemplaires de la *Signification développée de la Grande Etude* qu'il a fait spécialement imprimer.

En 1434 (Sejong 16, 9/5) : le roi fait distribuer la *Signification développée de la Grande Etude* à la famille royale et à ses ministres.

En 1451 (Munjong 1, 7/12) : le roi décide de faire étudier la *Signification développée de la Grande Etude* à tous les fonctionnaires et à la famille royale.

En 1516 (Chungjong 12, 8/30) : le roi affirme vouloir prendre des mesures pour développer l'enseignement de la *Petite Etude* et de la *Grande Etude* dans tout le royaume.

En 1533 (Chungjong 28, 4/13) : le roi fait distribuer dix exemplaires de la *Grande Etude* dans les appartements royaux.

⁶⁰⁶ En 1409 (T'aejong 9, 9/4) : le roi fait des remontrances à Kim Kwa 金科, qu'il avait chargé de rédiger une synthèse de la *Signification développée de la Grande Etude* pour le Prince héritier.

En 1409 (T'aejong 9, 9/17) : le roi fait faire un résumé des idées directrices de la *Signification développée de la Grande Etude* et ordonne aux fonctionnaires de l'apprendre par cœur.

En 1451 (Munjong 1, 7/12) : le roi ordonne la rédaction d'une synthèse de la *Signification développée de la Grande Etude* pour faire étudier ce texte aux fonctionnaires et à la famille royale.

peut-être la plus emblématique : celle qui sonne le glas des réformes tentées par Cho Kwangjo et les lettrés *sarim* 士林 à la cour. Ainsi, nous pourrions dire que l'étude des textes concernant la *Grande Etude*, et plus majoritairement celle de la *Signification développée de la Grande Etude* par les rois n'a été, en règle générale, que la caractéristique de règnes relativement stables de rois à forte autorité.

Deuxièmement, nous pouvons remarquer que les textes concernant la *Grande Etude* figurent parmi les « produits culturels » échangés lors des ambassades entre la cour de Chosŏn et la cour des Ming pendant deux siècles. Le texte le plus échangé est là encore la *Signification développée de la Grande Etude*⁶⁰⁷. Ainsi, ce texte semble bien être l'une des références du corpus que les souverains chinois et coréens partageaient, et qu'ils considéraient comme essentiel pour gouverner dans la Voie de l'Apprendre pour le Souverain.

Troisièmement, la *Signification développée de la Grande Etude* est clairement conçue comme l'un des textes les plus importants pour gouverner, tant par les rois que par la majorité des fonctionnaires. Elle éclipse la *Grande Etude* elle-même, ainsi que les exégèses de Zhu Xi dans le cursus d'un souverain. L'œuvre de Zhen Dexiu est considérée comme une sorte de manuel pratique à l'usage des gouvernants qui a le mérite d'unir sous une forme synthétique les idées essentielles à retenir des Classiques, et les exemples donnés par l'histoire. Ce texte est en quelque sorte, comme à l'époque Yuan, un concentré des thèses, des méthodes et des règles qu'il faut connaître pour gouverner. Il fait figure de manuel politique. En outre, l'idée générale exprimée soit par les souverains eux-mêmes⁶⁰⁸, soit par les fonctionnaires qui conseillent les rois, est que ce texte doit être lu prioritairement par le roi et le prince héritier, mais qu'il doit également être lu par la famille royale, les fonctionnaires, et les futurs fonctionnaires, c'est-à-dire les élèves du Collège des lettrés, et les lettrés de province, sur injonction royale. Ainsi, la lecture et l'étude de ce texte relèvent d'une part de l'Apprendre pour le souverain, et d'autre part de l'expression de l'autorité royale.

⁶⁰⁷ En 1401 (T'aejong 1, 12/9) : les émissaires envoyés en ambassade à la cour Ming rapportent notamment la *Signification développée de la Grande Etude*.

En 1403 (T'aejong 3, 10/27) : les émissaires chinois venus en ambassade apportent notamment un exemplaire de la *Signification développée de la Grande Etude*.

En 1406 (T'aejong 6, 12/22) : même chose.

En 1494 (Sŏngjong 25, 1/7) : des émissaires, dont en particulier An Ch'im 安琛 (1445-1515), rapportent de leur ambassade en Chine un exemplaire du *Supplément à la Signification développée de la Grande Etude* de Qiu Jun.

⁶⁰⁸ C'est le cas des rois T'aejo, T'aejong, Sejong, Munjong et Chungjong.

Afin d'aller plus avant dans cette analyse préliminaire, nous pouvons dégager deux axes principaux de réflexion sur la réception et l'interprétation du rôle de la *Grande Etude* au début de Chosòn : d'une part, la nécessité d'éduquer les rois, et d'autre part la volonté des lettrés-fonctionnaires néo-confucéens de rendre effectif leur idéal politique. En outre, le deuxième axe de réflexion nous permettra de préciser la conception du *chòngsim* chez ces lettrés-fonctionnaires, et donc de comprendre la position néo-confucéenne coréenne sur l'idée que le *chòngsim* est l'étape la plus importante, la plus fondamentale de la pensée politique issue de la *Grande Etude*.

2 Le modèle prédominant de Zhen Dexiu

Nous avons vu que le texte de Zhen Dexiu, la *Signification développée de la Grande Etude* constituait une synthèse de la tendance réformiste Song qui s'intéressait plus particulièrement à l'histoire, et de la pensée éthique et politique néo-confucéenne qui prenait la *Grande Etude* comme texte de référence. Dans le cas de la Corée, nous avons également vu qu'à l'époque Koryò, les idées réformistes se sont accompagnées d'un développement sans précédent des études historiques. Ainsi, la rencontre de ces deux tendances, chinoise et coréenne, a abouti à une pensée politique de type néo-confucéenne Cheng/Zhu version Yuan qui allie « étude des Classiques » (*kyònghak* 經學) et « études historiques » (*sahak* 史學) dans son programme d'éducation du souverain. Les rois de Chosòn doivent connaître les règles et les idées générales de la *Grande Etude*, puis ils doivent illustrer, approfondir et mettre en application ces idées en examinant les exemples du passé qui servent de « cas pratiques ». Il s'agit donc bien là de l'Etude pour le souverain telle qu'elle a été systématisée et formulée par Zhen Dexiu⁶⁰⁹.

Nous pouvons d'ailleurs retrouver une illustration de cette préférence pour la *Signification développée de la Grande Etude* dans la série des ouvrages coréens qui ont été

⁶⁰⁹ Cf. *supra*, p.95, §.12 : « Une fois que la Voie de ces quatre [séries de principes] sera devenue vôtre, [les étapes de] l'ordonnement du pays et la paix sous le Ciel seront contenues en leur sein. Dans chacune de ces étapes, il est nécessaire d'étudier en premier les préceptes éclairants des Saints et des Sages, puis il faut faire suivre [cette étude par celle] des exemples laissés par les Anciens, car ce n'est que dans le miroir des succès et des échecs [du passé] que [ces préceptes] se réfléchissent avec le plus d'évidence. ».

rédigés sur la *Grande Etude*. Nous avons déjà présenté une liste de ces travaux coréens auparavant. Toutefois, nous rappellerons ici les deux textes les plus importants de la première moitié de Chosŏn avant le *Sŏnghak chipyo* de Yi I :

- le *Précis sur la Signification développée de la Grande Etude*, *Taehak yŏnui chimnyak* 大學衍義輯略⁶¹⁰ de Yi Sŏkhyŏng 李石亨 (1415-1477)⁶¹¹ : 1472

- le *Complément à la Grande Etude en chapitres et paragraphes* [de Zhu Xi], *Taehak changgu poyu* 大學章句補遺⁶¹² de Yi Ōnjŏk 李彦迪 (1491-1553)⁶¹³ : 1549

Ces deux textes sont représentatifs de la réception coréenne de la pensée néo-confucéenne sur la *Grande Etude*. Toutefois, ils divergent dans le sens où Yi Sŏkhyŏng rédige ce texte pour l'édification du jeune roi Sŏngjong (r. 1469-1494), qui a d'ailleurs été son élève et qui a depuis peu accédé au trône⁶¹⁴ ; alors que Yi Ōnjŏk rédige son texte pour lui-même, et peut-être aussi pour la postérité, lors de son exil à la fin de sa vie. Ainsi, la finalité de ces deux textes est très différente.

⁶¹⁰ Cf. *supra*, p.35.

⁶¹¹ Yi Sŏkhyŏng 李石亨 (*cha* Paekok 伯玉, *ho* Hwahŏn 樛軒, *siho* Mungang 文康 ; 1415-1477) : fils de haut-fonctionnaire, il devient licencié, élève au Collège Impérial et réussit le concours mandarin. Il occupe divers postes, et participe notamment auprès de Chŏng Inji à la révision du *Koryŏsa*. Il occupe des postes de plus en plus importants au fil de sa carrière, qui couvre six règnes. Il a notamment été apprécié par Sejo et, en outre, il a été le précepteur du futur Sŏngjong (petit-fils de Sejo). Sous le règne de ce dernier, il est Prince de la Maison royale.

⁶¹² Cf. *supra*, p.36. Nous pouvons trouver ce texte sur le site Internet suivant : *hanguk yŏksa chŏngbo t'ongh'ap sisŭt'em* 한국 역사정보 통합 시스템, <http://www.koreanhistory.or.kr> (base de données sur les sources primaires historiques coréennes)

⁶¹³ Yi Ōnjŏk 李彦迪 (*cha* Pokko 復古, *ho* Hŭijae 晦齋 et Chagye'ong 紫溪翁, *siho* Munwŏn 文元 ; 1491-1553) : en 1514, il réussit le concours mandarin en qualité d'élève du Collège des lettrés. Il occupe divers postes, et en 1530, il est en poste à la Cour des Remontrances. Il s'oppose à la nomination de Kim Allo, et il est contraint par les partisans de ce dernier à se retirer de ses fonctions. Il se rend alors sur le mont Chaok 紫玉, et il y étudie le néo-confucianisme. En 1537, une fois que le clan formé autour de Kim Allo est éradiqué de la cour, il est rappelé pour prendre en charge des leçons royales. Il obtient rapidement de l'avancement, notamment en raison de l'excellence des mesures qu'il propose lors d'un tremblement de terre. Il devient ainsi Ministre de plusieurs ministères. Il se retire de ses fonctions lorsque sa mère tombe gravement malade. Il est alors démis de toutes ses charges en raison de l'opposition de certains membres influents à la cour à son égard. En outre, en 1547, il est assigné à résidence à Kanggye 江界, notamment en raison de son implication dans le scandale provoqué par Yun Wŏnhyŏng 尹元衡 (?-1565). Il aurait influencé la pensée de Yi Hwang. Lors de son exil à Kanggye, qui dure 6 ans et se termine par sa mort, il rédige notamment le *Taehak changgu poyu* 大學章句補遺 (« Complément à la Grande Etude en chapitres et paragraphes [de Zhu Xi] »).

⁶¹⁴ Sŏngjong 成宗 (petit-fils de Sejo, Chaŭlsan kun/Chasan taegun ; r. 1469-1494) n'a que douze ans lorsqu'il monte sur le trône, et il a quinze ans lorsque Yi Sŏkhyŏng lui présente ce texte. Yi Sŏkhyŏng a été son maître de 1466 à 1468. En effet, en 1466, il est nommé au *Seja Sigangwŏn* 世子侍講院, la Cour des Explicateurs du Prince héritier.

Nous allons donc ici présenter la préface de Yi Sòkhyòng au *Taehak yònùì chimnyak* 大學衍義輯略 afin de la comparer à celle de Zhen Dexiu déjà présentée⁶¹⁵, mais aussi afin de donner un exemple de la réception de la tradition néo-confucéenne de la *Grande Etude* avant Yulgok.

a La préface de Yi Sòkhyòng au *Taehak yònùì chimnyak*
大學衍義輯略

大學衍義輯略序

« Préface à la Synthèse sur la Signification développée de la Grande Etude »⁶¹⁶

1. 臣嘗觀真德秀大學衍義一書。其論帝王爲學之本。爲治之序。善惡之所以分。治亂之所自由。極盡且備。實出於忠誠懇惻。爲人君立萬世之程也。

« Lorsque je considère la *Signification développée de la Grande Etude* de Zhen Dexiu, je trouve qu'il a exposé ce qui, pour les souverains, constitue le fondement de l'Etude, ainsi que l'ordre qu'il leur faut suivre en matière de gouvernement. Il a parfaitement expliqué ce qui est à l'origine de la différence entre le bon et le mauvais, ainsi que d'où proviennent l'ordre et le chaos⁶¹⁷. Il s'agit là d'un ouvrage essentiellement dicté par son sens du devoir [en tant que ministre], et motivé par une demande pressante [de changement]⁶¹⁸. [Zhen Dexiu] y a institué pour le prince les règles à suivre pour gouverner dix mille générations⁶¹⁹.

⁶¹⁵ Cf. *supra*, p.88-96.

⁶¹⁶ Cette préface se trouve dans le Tongmunson 東文選, *kwôn* 95 ainsi que dans le recueil des œuvres de Yi Sòkhyòng, le *Chòhòn chip* 樗軒集, 卷下, 箋, 序, 說 (recueil des œuvres édité pour la première fois en 1587).

⁶¹⁷ Contrairement à Zhen Dexiu, Yi Sòkhyòng parle ici de la différence entre le bon et le mauvais, et il la place en premier lieu. En effet, Zhen Dexiu déclare : « Durant plusieurs milliers d'années, les phénomènes de l'ordre ou du chaos, de la pérennité ou de la disparition [des gouvernements] ont tous sans exception dépendu de [la *Grande Etude*]. » (cf. *supra*, p.91, §7), mais il ne parle en aucun cas de différence entre le bon et le mauvais.

⁶¹⁸ Cf. *supra*, p.95, §13 : « [...] bien qu'[enterré au fin fond] de ma campagne, je suis [fondamentalement resté] un serviteur loyal de Sa Majesté. Ainsi, de mon lever à mon coucher, j'ai sans cesse réfléchi [sur la *Grande Etude*] pour en démêler les idées, et le fruit de ce travail est ce texte que j'ai soigneusement conservé, comme enveloppé dans un linge, en attendant de pouvoir vous le présenter au moment propice. »

⁶¹⁹ Cette idée d'une pérennité du gouvernement qui suivrait les idées de la *Grande Etude* n'est pas explicitement exprimée par Zhen Dexiu.

2. 臣不佞。篤信此書。以爲人主者之所當要覽。嘗加講劇。以待顧問久矣。茲遇主上殿下。以精一之學。加緝熙之功。日三御經筵。繼以夜對。好問求道之誠。雖三代好學之君。何以加焉。獲遂臣志。正在今日。

Je suis dépourvu de talent, mais j'ai une très grande foi en cet ouvrage⁶²⁰. Je considère en effet que tout souverain se doit absolument de l'examiner⁶²¹. Je l'ai beaucoup pratiqué et travaillé ; et cela fait longtemps que j'attends que vous m'interrogiez à son propos. Actuellement, Sa Majesté fait preuve d'une grande ardeur à l'Etude et persévère ainsi dans ses remarquables efforts : Vous vous rendez en effet trois fois par jour aux Leçons royales, et Vous prolongez même ces Leçons en étudiant la nuit... Cette authenticité [dont Vous faites preuve] dans votre désir de rechercher la Voie, même un prince des Trois dynasties qui a aimé l'Etude n'aurait pas pu la surpasser ! Ainsi, [je pense] que nous sommes à présent arrivés au jour que j'appelais de mes vœux.

3. 但書所載經書之文。時方進講。不必更賴於此。且諸史事迹。大爲詳悉。萬機之暇。或難考閱。實宜從約。第我東方高麗之事。傳聞所及。觀覽尤切。

Cependant, d'une part, les propos tirés des Classiques que cet ouvrage comporte sont actuellement l'objet des Leçons royales, et par conséquent il n'est pas absolument nécessaire d'insister davantage sur ces points ; d'autre part, les faits historiques [dont il traite] et qui sont tirés des divers livres d'histoire concernent, pour la plupart, des détails très précis, et les affaires politiques auxquelles il est fait référence sont parfois très difficiles à comprendre. Il est donc réellement nécessaire, tout en prenant certes pour modèle [cet ouvrage], d'en faire une synthèse. Rappelons aussi que, pour nous qui sommes à l'est, ce sont les événements historiques de l'époque Koryò qui sont notre tradition ; et ils sont donc bien plus appropriés pour faire l'objet de notre étude et de notre réflexion.

⁶²⁰ Cette expression d'« avoir foi » est utilisée par Zhen Dexiu pour exprimer l'attachement à la *Grande Etude*. Cf. *supra*, note 168 p.89. Alors que Yi Sòkhyöng l'utilise pour la *Signification développée de la Grande Etude*.

⁶²¹ Zhen Dexiu pour sa part déclarait que ce texte devait être lu par le souverain, et par le ministre. Cf. *supra*, p.88, § 2.

4. 故臣與行副司正臣洪敬孫，行副護軍臣趙祉，行成均館司成臣閔貞。不揆鄙拙。忘其僭踰。約本書之浩穰者。添入麗史之可爲鑑戒者。名曰大學衍義輯略。其大槩豈出於德秀之規範。約之非以爲功。添之非以爲不足也。要取便於觀覽耳。嗚呼。德秀衍義之書。豈易觀哉。

C'est pourquoi, votre serviteur ainsi que le Vice-adjutant major Hong Kyôngson, le Vice-Mestre de Camp Cho Chi [des Gardes de l'Armée loyale], et le Recteur du Collège des lettrés⁶²² Mun Chông, nous sommes passés outre notre incompetence et nous avons oublié notre outrecuidance afin de faire une synthèse de l'ouvrage originel [de Zhen Dexiu], dans laquelle nous avons introduit des éléments supplémentaires qui pourraient nous servir de miroir dans l'histoire de Koryò. Nous avons appelé notre ouvrage « Précis sur la Signification développée de la Grande Etude ». En effet, nous ne sommes sortis en aucun cas du cadre des règles et préceptes énoncés par Zhen Dexiu. Si nous avons fait une synthèse, ce n'est pas pour faire étalage de notre mérite ; et si nous avons ajouté des choses, ce n'est pas parce que son ouvrage était incomplet. Notre priorité était en effet d'en faciliter la compréhension. Ah ! Comment aurions-nous pu faire peu de cas du livre de la *Signification développée* de [Zhen] Dexiu ?

5. 宋理宗。季世中主耳。德秀之撰進是書也。欣然嘉納。使之講讀。樂善之美。有足多者。先儒稱理宗黜安石。而尊濂洛。丕變士習。使後世知理學足以復古帝王之治。理宗之於是書。不能盡用之。而其見效如此。況以聖明之主。當盛治之時。深體之而盡用之者乎。

[L'empereur] Lizong des Song⁶²³ était un souverain d'une dynastie qui était en fin de course lorsque Zhen Dexiu lui fit soumettre cet ouvrage⁶²⁴. Mais, heureusement, il l'accepta de bon cœur et ordonna d'en faire un sujet de Leçon impériale. Voilà qui démontre amplement la beauté de sa prédilection pour ce qui est bon. Les confucéens qui nous ont précédé disaient de Lizong qu'il avait non seulement rejeté [les idées de Wang] Anshi, mais aussi qu'il avait

⁶²² Ces trois fonctions sont respectivement de rang 7.b., 4.b. et 3.b. selon la nomenclature établie par Maurice Courant : Cf. COURANT Maurice, *Répertoire historique de l'administration coréenne*, op.cit.. Quant à Yi Sôkhyông, il est Prince de la Maison Royale depuis l'année précédente, fonction de rang 1. Les fonctionnaires civils sont donc de rangs supérieurs à leurs homologues militaires ici.

⁶²³ Empereur Lizong 理宗 des Song du sud (r. 1224-1264).

⁶²⁴ Nous rappelons que Zhen Dexiu présente son texte, après l'avoir fait imprimer à ses frais, en 1234.

respecté à sa juste valeur le néo-confucianisme⁶²⁵, et ainsi, qu'il avait apporté un grand changement dans les pratiques habituelles des lettrés, ce qui eut pour effet que, durant les époques ultérieures, on comprit l'Etude du Principe et on fit retour à la pratique politique des souverains de l'Antiquité. Bien que Lizong n'ait pas pu appliquer véritablement [les idées de cet ouvrage]⁶²⁶, son estime à l'égard de ce livre a [néanmoins] eu les effets [que nous venons de mentionner]. Ainsi, si jamais un souverain Saint et éclairé advenait précisément à un moment propice au développement d'un bon gouvernement, quels résultats ne verrait-on pas s'il s'imprégnait jusqu'au plus profond de son être [des idées de ce texte], et s'il les mettait véritablement en pratique !

6. 一玩好。必思之曰得無一欲之萌歟。一興作。必思之曰得無奢侈之漸歟。一任用。必思小人之或進。而君子之或退也。一聽納。必思讒佞之見售。而忠黨之見斥也。以至一動一靜。一號一令。必以是書而準則焉。則其有益於聖學。而有補於治道。可勝言哉。

Lorsque Vous vous amusez ne serait-ce qu'une seule fois, il faut toujours que Vous réfléchissiez et que Vous vous disiez : n'y a-t-il pas [dans ce plaisir] un seul germe de désir [humain égoïste] ? Lorsque Vous entreprenez ne serait-ce qu'une seule chose, il faut toujours que Vous réfléchissiez et que Vous vous disiez : n'y a-t-il pas [dans cet acte] une tendance au luxe extravagant ? Lorsque Vous nommez à un poste ne serait-ce qu'une seule personne, il faut toujours que Vous vous demandiez si vous ne faites pas s'avancer⁶²⁷ un homme de peu, en laissant en retrait un homme de bien. Lorsque Vous écoutez ne serait-ce qu'une seule parole [d'un ministre], il faut toujours Vous demander s'il s'agit là d'un avis favorable intéressé, c'est-à-dire d'une vile flatterie, ou bien s'il s'agit d'une réprimande, motivée par une stricte fidélité au devoir de loyauté⁶²⁸. Le but est que dans Vos moindres mouvements et dans Vos moindres commandements, Vous recouriez à ce livre pour trouver Vos principes directeurs. Si c'est le cas, le bénéfice que Vous en tirerez dans Votre quête de la sainteté, et

⁶²⁵ L'expression *lienluo* / *yōmnak* 濂洛 apparaît notamment dans le *Mingru xue'an* où il désigne l'école des frères Cheng, et donc le néo-confucianisme Lixue 理學 / Daoxue 道學. Il est en outre aussi utilisé pour désigner un style de poésie dite « néo-confucéenne ».

⁶²⁶ Dix-neuf ans après la fin de son règne, la dynastie des Song du Sud est renversée par les Mongols.

⁶²⁷ Ce terme de *chin* 進 veut dire littéralement « s'avancer », et il signifie « entrer dans l'administration ». Son opposé est « se retirer », *t'ui* 退.

⁶²⁸ Yi Sōkhyōng a brusquement interrompu ici le rythme du texte. Il insère en effet une double structure parallèle (que nous avons rendu par la répétition de lorsque..., lorsque..., /lorsque... lorsque...); ce qui a pour effet de donner un ton de prose canonique. L'effet recherché est sans doute de favoriser la mémorisation, mais aussi de donner de la solennité à son propos.

l'aide que Vous en recevrez dans Votre cheminement dans la bonne Voie royale [se suffiront à eux-mêmes] sans qu'on ait besoin d'ajouter le moindre mot !

7. 德秀以爲大學一書。君天下者之律令格例。臣亦以爲衍義一書。眞帝王治世之規矩準繩也。

Zhen Dexiu considérait que « seul le texte de la *Grande Etude* était un commandement prescriptif et une règle normative pour celui qui est prince sous le Ciel »⁶²⁹. Quant à moi, je considère que seul le texte de la *Signification développée* [de la *Grande Etude*] présente les règles et les prescriptions du [bon] gouvernement du monde à destination de ceux qui veulent devenir des souverains dignes de ce nom⁶³⁰. »

Cette préface présente plusieurs intérêts. Tout d'abord, elle révèle des différences non négligeables avec celle de Zhen Dexiu.

Premièrement, contrairement à ce dernier, Yi Sòkhyòng met l'accent sur « la différence entre le bon et le mauvais » comme l'un des buts premiers de l'Etude pour le souverain (paragraphe 1). Il accentue certes par là l'idée que les précédents historiques doivent servir de miroir (idée que nous avons déjà rencontrée chez ses prédécesseurs), mais il semble surtout considérer cette capacité comme cruciale chez un souverain, comme peut d'ailleurs nous le suggérer sa remarque sur le caractère de l'empereur Lizong, qui fort heureusement selon lui, avait une propension pour le bon (paragraphe 5).

Deuxièmement, Yi Sòkhyòng semble oublier de mentionner que le ministre, le lettré-fonctionnaire, doit également lire la *Grande Etude*, comme le précise très clairement Zhen Dexiu (paragraphe 2). Toutefois, le ton de cette préface que Yi Sòkhyòng, âgé de cinquante-sept ans, adresse à un jeune roi, qui de surcroît est son élève, exprime une certaine hauteur de point de vue. Yi Sòkhyòng, qui a traversé bon gré mal gré les règnes de six rois successifs et les purges de lettrés, semble ici pouvoir exprimer sans fard ses intentions en tant que lettré-fonctionnaire. En effet, cette préface sous-entend implicitement que lui, lettré-fonctionnaire, est le maître du roi, et qu'il le guide dans son cheminement dans l'Etude. Il encourage et exhorte tout à la fois, à la manière d'un maître d'école, le jeune Sòngjong à persévérer dans l'Etude. En réalité, Yi Sòkhyòng est ici en train d'appliquer le principe énoncé par Zhen

⁶²⁹ Cf. *supra*, p.89-90, § 4.

⁶³⁰ Littéralement : « des souverains tels que les Empereurs et Rois [de l'Antiquité] », *diwang* 帝王. C'est la même expression qui est utilisé pour l'Apprendre pour le souverain, *diwang whi xue* 帝王之學.

Dexiu, à savoir que le ministre doit « rendre droit le prince » et qu'il doit « ouvrir les yeux du prince »⁶³¹.

Troisièmement, contrairement à Zhen Dexiu, il énonce quatre règles fondamentales que le roi doit absolument retenir (paragraphe 6). Ces règles concernent les moindres pensées et gestes du roi. Nous retrouvons ici l'aspect extrêmement strict et rigoriste du néo-confucianisme de Zhen Dexiu qui envisage toutes les déviations possibles, qui insiste sur la vigilance extrême de tous les instants, et qui cherche enfin à trouver des règles claires sur tous les sujets possibles. Yi Sòkhyòng fait donc un résumé de ce qu'un jeune roi doit savoir sur la *Signification développée de la Grande Etude*.

Ensuite, Yi Sòkhyòng explique clairement le but de son ouvrage. Il s'agit d'une part de synthétiser la *Signification développée de la Grande Etude* de Zhen Dexiu afin de rendre le texte plus accessible, et d'autre part de le coréaniser en ne recourant plus qu'à des exemples historiques tirés de la tradition coréenne, à savoir du *Koryòsa* achevé peu de temps auparavant (paragraphe 3 et 4). De plus, le texte de Zhen Dexiu étant déjà étudié en Leçons royales, Yi Sòkhyòng propose au roi de compléter ces Leçons orales par la lecture de ce *Précis sur la Signification développée de la Grande Etude* qui sert de manuel écrit. Nous voyons donc là que ce texte s'insère dans une véritable stratégie, et dans un programme d'étude très soigneusement défini pour le jeune Sòngjong.

Enfin, Yi Sòkhyòng innove sur la question du texte de référence (dernier paragraphe). Il considère en effet que ce n'est pas la *Grande Etude*, mais bien la *Signification développée de la Grande Etude* que doit lire un roi pour devenir un souverain digne des Saints Rois de l'Antiquité. Toutefois, tout en allant légèrement à l'encontre de Zhen Dexiu lui-même, Yi Sòkhyòng exprime implicitement l'idée que les temps changent, et qu'il peut y avoir des adaptations et des changements. Fidèle à la vision traditionnelle d'un temps cyclique, fait de moments favorables et défavorables – tout comme Zhu Xi –, Yi Sòkhyòng affirme sa foi dans la possibilité des réformes et des améliorations du mode de gouvernement (paragraphe 5 et 7). En cela, il reste tout à fait dans la tradition confucéenne et néo-confucéenne qui affirme la possibilité d'un avenir meilleur, à condition de s'atteler avec acharnement et volonté à l'Etude, et donc à l'apprentissage éthique.

⁶³¹ Cf. *supra*, p.88-89, § 2 et 3 : « [...] pour un ministre, il n'est pas possible de ne pas connaître la *Grande Etude*. [...] lorsqu'on est un ministre et que l'on ne connaît pas la *Grande Etude*, on n'a pas les moyens d'aller jusqu'au bout de la méthode qui consiste à rendre droit le prince. [...] Après les trois dynasties, [...] ceux qui discourent sur la façon de bien gouverner n'ont pas eu [...] les moyens d'ouvrir les yeux de leur prince. ».

Ainsi, la préface de ce texte, bien trop souvent réduit à sa volonté de coréaniser le néo-confucianisme, illustre plus largement des idées chères aux lettrés-fonctionnaires néo-confucéens coréens. En particulier, Yi Sòkhyòng fait montre ici d'une très forte conscience du devoir du lettré-fonctionnaire telle qu'elle s'est développée depuis le milieu de Koryò : une conscience qui prescrit un devoir moral, social mais aussi quasi existentiel d'éduquer et de guider le roi à tout lettré se réclamant du néo-confucianisme de Zhen Dexiu. De plus, nous voyons que l'exégèse des idées de la *Grande Etude* dans les Leçons royales, ainsi que la rédaction d'ouvrages traitant des idées de ce texte constituent un devoir à part entière du lettré-fonctionnaire du début de Chosòn.

b La nécessité d'éduquer les rois et la fragilité du pouvoir des lettrés-fonctionnaires

A présent, nous allons développer notre propos sur la nécessité d'éduquer le roi grâce à la *Grande Etude*. En effet, notre analyse des fonctionnaires chargés des Leçons royales pendant lesquelles les textes concernant la *Grande Etude* étaient étudiés⁶³² nous a permis de dégager les idées suivantes qui, comme nous le verrons plus loin, expliquent l'intérêt particulier pour le paradigme de la *Grande Etude* et pour le *chòngsim*.

Premièrement, ce sont en général des fonctionnaires qui ont des postes élevés, mais qui sont également en poste dans des instances très diverses⁶³³. Les compétences requises ne sont donc pas uniquement celles de fonctionnaires spécifiquement chargés de faire ces

⁶³² Nous rappelons que cette analyse se trouve dans notre premier tableau et dans les notes biographiques qui l'accompagnent. Cf. *supra*, p.217-233. En outre, nous avons placé les biographies de certains lettrés qui figurent dans notre commentaire dans les pages suivantes. Cf. *infra*, notes biographiques p.249-255.

⁶³³ Nous avons pu recenser les instances et les titres suivants dans notre premier tableau : le Collège des lettrés (*Sönggyungwan* 成均館), le Conseil privé (*Süngjōngwōn* 承政院), le Conseil du Palais (p.49), le Collège des historiographes (*Ch'unch'ugwan* 春秋館), le Conseil des sacrifices (*Pongsangsi* 奉常寺), l'Académie Royale (*Yemunwan* 藝文館), le Cabinet des Compositeurs (*Hongmungwan* 弘文館), la Cour des Dépêches (*Süngmunwōn* 承文院), le Grand Conseil d'Etat (*Üijōngbu* 議政府), le Conseil Privé (*Süngjōngwōn* 承政院), la Cour des Remontrances (*Saganwōn* 司諫院), le Conseil des Censeurs (*Sahōnbu* 司憲府), le Conseil du Gouvernement (*Chungch'ubu* 中樞府), des fonctionnaires de différents Ministères (Ministère des Fonctionnaires civils, des Travaux, de l'Armée), les Princes de la Maison Royale (*puwōngun* 府院君) et un membre des Cinq Gardes de l'Armée Loyale (*Owijang* 五衛將 ou *Owijosa* 五衛曹四). Pour plus de précisions sur ces instances et ces titres, on pourra consulter les notes détaillées du tableau.

Leçons⁶³⁴. Ce ne sont pas tous des techniciens de l'explication des textes, mais plutôt des hommes aux qualités reconnues, ou qui ont une certaine expérience pratique de la vie de fonctionnaire tant à la cour que dans les postes de province. En outre, nous noterons qu'il n'y a que très peu de fonctionnaires militaires.

Deuxièmement, ces fonctionnaires appartiennent à toutes les tendances politiques de la cour. En effet, nous retrouvons tout aussi bien des « conservateurs » ou « sujets méritants » qui accaparaient les hautes fonctions au début de la dynastie, que leurs opposants, les « réformistes », ou lettrés *sarim*, qui veulent peu à peu accéder au pouvoir. En outre, nous trouvons également des hommes aux parcours personnels plus chaotiques, ou du moins plus nuancés.

Troisièmement, la biographie de nombre de ces fonctionnaires est bien représentative des aléas de la vie politique des lettrés de cette première moitié de Chosŏn, marquée par des vagues successives de purges (*sahwa* 士禍 : 1489, 1504, 1519, 1545). Nombre d'entre eux connaissent en effet un destin tragique (assassinats, bannissements, exécutions, décapitations posthumes, etc.), et l'on voit bien se dessiner une véritable martyrologie proprement coréenne des lettrés-fonctionnaires néo-confucéens sous certains règnes. Cette martyrologie contribue d'ailleurs sans doute à renforcer une identité des néo-confucéens coréens, et contribue paradoxalement à stimuler le néo-confucianisme en Corée. En outre, ces purges de lettrés qui se déroulent sous quatre règnes différents, montrent bien la scission et les rapports de force qui existaient non seulement à la cour, mais aussi entre les rois et leurs ministres. Ainsi, l'idéal confucéen des rapports entre le prince et son ministre, qui doivent être aussi proches que ceux qui lient un père et son fils, n'était pas une réalité, à quelques exceptions près toutefois. En effet, les *Annales de Chosŏn* rapportent également nombre d'histoires touchantes qui montrent des liens de maître à disciple entre certains rois et les lettrés-fonctionnaires néo-confucéens⁶³⁵.

⁶³⁴ Le Bureau des Explicateurs royaux, le *Kyŏngyŏnjŏng* 經筵廳 est chargé d'expliquer et de commenter les textes classiques devant le roi. Cette pratique des leçons à la cour existait depuis le règne de Ch'ungyŏl (r. 1274-1308), puisque les élèves du Pavillon Pomun (Pomungak 寶文閣) en étaient chargés. Ces fonctionnaires chargés de faire les leçons à la cour ont ensuite porté les noms suivants sous Koryŏ : Explicateurs *Sŏyŏngwan* 書筵官 (règne de Ch'ungmok ; r. 1345-1348), et *Sihak* 侍學 (règne de Kongmin ; r. 1351-1374). Sous le règne de Kongyang (r. 1389-1392), ils sont regroupés officiellement en un Bureau des Explicateurs qui porte le nom de *Kyŏngyŏnjŏng* que T'aejo de Chosŏn a gardé. En outre, les fonctionnaires de ce Bureau, depuis les Explicateurs jusqu'aux Troisièmes Canonistes, sont en même temps en charge comme Compositeurs. Les fonctionnaires supérieurs sont membres du Grand Conseil, du Conseil Privé ou du Cabinet des Compositeurs. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.95-96.

⁶³⁵ Outre les exemples que nous pouvons trouver dans les biographies des lettrés que nous avons présentées dans le second tableau ou dans notre texte proprement dit, nous citerons également les exemples suivants qui illustrent les liens affectifs et quasi filiaux qui existaient entre les rois ou les princes héritiers et les lettrés : Yangnŏng

Quatrièmement, nous pouvons remarquer la présence de lettrés importants de l'histoire intellectuelle, et non pas seulement de l'histoire politique de cette période, ainsi que des lignées de disciples issues de plusieurs grands maîtres du néo-confucianisme coréen. Nous noterons en particulier, pour les néo-confucéens importants, les noms de Kwòn Kùn, Pyòn Kyeryang 卞季良⁶³⁶, Yi Su 李隨⁶³⁷, Sin Sukchu 申叔舟⁶³⁸, Ch'oe Hang 崔恒⁶³⁹, Sò Kòjòng

taegun et Pyòn Kyeryang ; Sejong et Yi Su 李隨 ; Munjong, Kim Sukcha 金叔滋 (1389-1456 ; disciple de Kil Chae) et Ch'oe Malli 崔萬理 (?-1445) ; Sǒngjong et Yi Sǒkhyǒng ; Yejong et Cho Kwangjo ; Myǒngjong et Yi Hwang ; Sǒnjo et Yi I. Cf. notamment KIM Munsik 金文植 et KIM Chǒngho 金貞浩, *Chosǒn ūi wangseja kyoyuk* 조선의 왕세자 교육 (« L'éducation des princes héritiers sous Chosǒn »), Kimyǒngsa 김영사, Séoul, 2003, chapitre 6 : « *wangseja wa kü süsüngdül* » 왕세자와 그 스승들 (« les princes héritiers et leurs maîtres »), p.273-323.

⁶³⁶ Pyòn Kyeryang 卞季良 (*cha* Kǒkyǒng 巨卿, *ho* Ch'unjǒng 春亭, *siho* Munsuk 文肅 ; 1369-1430) : originaire de Miryang 密陽, fils de fonctionnaire, et disciple de Yi Saek et de Chǒng Mongju. Licencié à l'âge de quatorze ans, il devient élève au Collège des lettrés et passe avec succès le concours mandarin. Il occupe plusieurs postes sous Koryǒ et sous Chosǒn, après avoir passé d'autres concours. En particulier il occupe plusieurs postes à l'Académie Royale, où il est Grand Compositeur durant de longues années. Très doué pour la composition, il est célèbre pour ses poèmes, ses inscriptions lapidaires ainsi que ses textes diplomatiques. En outre, il a participé à la relecture du *Koryǒsa* et à la rédaction des *Annales de T'aejo*, *T'aejo sillok* 太祖實錄.

⁶³⁷ Yi Su 李隨 (*cha* Chabi 子斐 ; 1374-1430) : du clan des Yi de Pongsan (Pongsan Yi ssi 鳳山李氏). Reçu au concours de licence en 1396, il est proposé sous la recommandation de ses pairs et de ses professeurs du Collège des lettrés pour faire partie des quelques fonctionnaires que le roi T'aejong voulait nommer exceptionnellement. Mais il refuse tout poste administratif pour se consacrer à l'étude. Toutefois, la même année, il devient le précepteur du Prince héritier Ch'ungnyǒng (忠寧大君 ; futur Sejong). Après avoir passé d'autres concours mandarins, notamment en 1414, il occupe divers postes. En 1427, il se retire de ses fonctions en raison du décès de sa mère, puis il occupe à nouveau quelques postes, avant de décéder en tombant de cheval, un soir, en état d'ébriété avancée.

⁶³⁸ Sin Sukchu 申叔舟 (*cha* Pǒmong 泛翁, *ho* Pohanjae 保閑齋 et Hūihyǒndang 希賢堂, *siho* Munch'ung 文忠 ; 1417-1475) : fils de haut-fonctionnaire, il devient licencié en 1438, devient élève au Collège des lettrés et réussit le concours mandarin. Il occupe plusieurs postes, et se rend notamment au Japon où il s'acquiert une renommée de grand poète. En outre, il se rend dans le Liaodong, pour rencontrer le lettré chinois Huang Zan 黃贊 de l'académie Hanlin. En interrogeant ce dernier sur la musique et le problème des sons, il aide Sejong à faire compiler le *Hunmin chǒngŭm*. En 1447, il passe un nouveau concours et obtient des postes plus importants. Il aide l'usurpation du trône par le futur Sejo, et devient un homme influent sous le règne de ce dernier. Il se rend notamment en ambassade en Chine. En outre, lorsque des contestations quant à cette usurpation s'élèvent à la cour, il prône l'emprisonnement du précédent souverain, Tanjong (petit-fils de Sejong), et du prince de Kūmsǒng (錦城大君, fils de Sejong et frère cadet de Sejo). Puis, il fait exécuter ce dernier, et oblige Tanjong à se pendre lui-même. Il obtient alors le titre de Prince de la Maison royale. Il occupe également de très hautes fonctions sous le règne de Sǒngjong. Au cours de sa longue carrière durant laquelle il sert six rois successifs, il rédige de nombreux ouvrages : le *Kukcho oryeŭi* 國朝五禮儀 (« Les Cinq rites et cérémonies de la dynastie régnante »), le *Tongguk chǒngŭm* 東國正音 (« Juste prononciation de la Corée »), le *Kukcho pogam* 國朝寶鑑 (« Miroir précieux de la dynastie régnante ») et le *Sejo sillok* 世宗實錄 (« Annales de Sejo »). Bien qu'il ait été l'un des lettrés les plus aimés par le roi Sejong, sa compromission dans l'usurpation du trône par Sejo lui a valu la condamnation de la postérité.

⁶³⁹ Ch'oe Hang 崔恒 (*cha* Chǒngbu 貞夫, *ho* Taehǒjǒng 太虛亭, *siho* Munjǒng 文靖 ; 1409-1474) : fils de haut fonctionnaire, il réussit le concours mandarin en 1434 et occupe divers postes. En 1444, il participe à l'élaboration des Cinq Rites (五禮) de la dynastie, puis à la rédaction du *Yongbi ōchǒnga* 龍飛御天歌 (« Chant des dragons s'envolant vers le Ciel majestueux ») avec Chǒng Inji (texte pour lequel il écrira également une version corrigée, le *Yongbi ōchǒnga posu* 龍飛御天歌補修), ainsi que du *Tongguk chǒngŭm* 東國正音 (« Juste prononciation de la Corée ») aux côtés de Sin Sukchu. En 1450, il se rend en ambassade en Chine. Il participe à l'élaboration des *Annales de Sejong* (*Sejong sillok* 世宗實錄) et des *Annales de Munjong* (*Munjong sillok* 文宗實錄) ainsi qu'à la révision du *Koryǒsa* avec Chǒng Inji. Il écrit pour sa part le *Tonggam hunŭi* 通鑑訓義 (« Explication du Miroir Complet »). En 1460, il s'occupe sur ordre royal de l'édition du *Kyǒngguk taejǒn* 經國

徐居正⁶⁴⁰, Hong Kuidal 洪貴達⁶⁴¹, Sòng Tamnyòn 成聃年⁶⁴², Son Sunhyo 孫舜孝⁶⁴³, Yi Sòkhyòng, Yi Ònjòk, Cho Kwangjo⁶⁴⁴, Sòng Un 成運⁶⁴⁵, Ki Taesùng⁶⁴⁶, Yi Hwang⁶⁴⁷, Yu Hùich'un 柳希春⁶⁴⁸ et Yi I.

大典 (« Grand Compendium pour le gouvernement du royaume ») et, en 1463, il entreprend la compilation du *Tongguk t'onggam* 東國通鑑 (« Miroir précieux de la Corée »). Il rectifie également les points de ponctuation des Quatre Livres et des Cinq Classiques. De plus, il a aidé Sejo à monter sur le trône. Il est ainsi l'un des lettrés-fonctionnaires les plus représentatifs de la « faction » des lettrés dits conservateurs, qui obtiennent à cette époque des postes influents, le *hungu p'a* 勳舊派.

⁶⁴⁰ Sō Kōjōng 徐居正 (*cha* Kangjung 剛中, *ho* Sagajōng 四佳亭 et Chōngjōngjōng 亭亭亭, *siho* Munch'un 文忠 ; 1420-1488) : petit-fils de Kwōn Kūn du côté maternel. En 1444, il réussit le concours mandarin, puis demande un congé temporaire pour se consacrer à l'étude. Puis il repasse des concours, où il est reçu premier en 1456, et devient également docteur. Il occupe alors divers postes. En 1460, il se rend en ambassade en Chine, où il entretient, lors d'un séjour prolongé, des échanges intellectuels et poétiques avec des lettrés chinois qui l'appellent d'ailleurs l'« homme de talent exceptionnel de Corée » (*Haidong zhi qicai* 海東之奇才). A son retour, il occupe divers postes importants. En 1466, il est à nouveau reçu premier à un concours et devient plusieurs fois Ministre, et obtient le titre de Prince. Sous les règnes de six rois successifs, il rédige également de nombreux ouvrages. Il participe à la rédaction du *Kyōngguk taejōn* 經國大典, du *Tongguk t'onggam* 東國通鑑 et du *Tongguk yōji sūngnam* 東國輿地勝覽 (« Sites remarquables de la terre de Corée »). En outre, c'était un penseur néo-confucéen qui s'est non seulement intéressé au néo-confucianisme, mais aussi à divers sujets allant de l'astronomie, la géographie à la médecine. Il a également joué un grand rôle dans le développement littéraire de Chosōn, en compilant le *Tongmunsōn* et le *Tongin sihwa* 東人詩話 (« Propos sur la poésie des Gens de l'Est »).

⁶⁴¹ Hong Kuidal 洪貴達 (*cha* Kyōnsōn 兼善, *ho* Hōbaekdang 虛白堂 et Hamhōjōng 涵虛亭 ; 1438-1504) : reçu en 1460 au concours mandarin, il occupe divers postes à partir de 1464. Notamment, il est affecté en 1466 au corps des précepteurs du prince héritier. En 1483, il révisé sur ordre royal le *Orye ūju* 五禮儀註, compilé notamment par Ha Wiji. Sous le règne de Yōnsan kun, il est rétrogradé en raison de ses prises de position contre la purge des lettrés de l'année *mu'o* (1489 ; *mu'o sahwa* 戊午士禍). Toutefois, en 1500, sur ordre du roi Yōnsan kun, il compile le *Sok Kukcho pogam* 續國朝寶鑑 (« Suite au Miroir précieux de la dynastie régnante ») et le *Yōkdae myōnggam* 歷代明鑑 (« Miroir brillant des générations passées »). Après avoir occupé quelques postes importants en province, il doit fuir en 1504 pour avoir refusé d'obéir au roi qui souhaite qu'il donne sa petite-fille au gynécée royal. Ainsi, après avoir été arrêté, il est étranglé par des émissaires spécialement envoyés du palais lors de son transfert vers un lieu de résidence forcée. Il reste connu pour son intégrité et sa bonté ainsi que pour ses talents littéraires. En 1506, lorsque Chungjong renverse Yōnsan kun et monte sur le trône, Hong Kuidal est immédiatement réhabilité à titre posthume.

⁶⁴² Sōng Tamnyōn 成聃年 (*cha* Insu 仁叟 ou 仁壽, *ho* Chōngjae 靜齋) : lettré-fonctionnaire issu d'une famille de lettrés-fonctionnaires, il est aussi un penseur néo-confucéen qui étudie toute sa vie le néo-confucianisme. Il est également connu pour aimer la poésie et la boisson.

⁶⁴³ Son Sunhyo 孫舜孝 (*cha* Kyōngbo 敬甫, *ho* Muljae 勿齋 et Ch'ilhyugōsa 七休居士, *siho* Munjōng 文貞 ; 1427-1497) : élève du Collège des lettrés, il réussit aux concours mandarins en 1453 et en 1457. Il occupe divers postes en tant que fonctionnaire civil, mais aussi en tant que fonctionnaire militaire. En 1480, il se rend en ambassade en Chine. En outre, il se fait remarquer pour s'être opposé à la destitution de la mère de Yōnsan kun, Yun ssi 尹氏. En 1485, il déplaît à nouveau au roi, qui lui donne des postes très éloignés de la capitale. Sous le règne de Yōnsan kun, il demande à se retirer, mais il n'en obtient pas la permission. Erudit néo-confucéen, il s'intéresse plus particulièrement à l'*Invariable Milieu*, à la *Grande Etude* et au *Livre des Mutations*. De plus, il est connu pour ses talents de peintre.

⁶⁴⁴ Cho Kwangjo 趙光祖 (*cha* Hyojik 孝直, *ho* Chōng'am 靜庵, *siho* Munjōng 文正 ; 1482-1519) : originaire de Hanyang, fils de fonctionnaire. Il étudie le néo-confucianisme auprès de Kim Koengp'il dans son enfance, lors de l'exil forcé de Kim à Hūich'ōn 熙川, dans la région où son père a été nommé. Il reçoit un enseignement dans la lignée de Kim Chongjik et devient ainsi le chef de file des lettrés *sarim* 士林. En 1510, il devient docteur, puis en 1515, il réussit le concours mandarin. Il occupe divers postes, sous la protection du roi Chungjong. Il s'illustre notamment en affirmant avec force son identité de confucéen, et en prônant la mise en pratique effective de la Voie politique des Anciens Souverains chinois. Il est envoyé en exil, sous la pression de Yi Haeng 李荇 (1478-1534), lors de l'affaire qui divise la cour au sujet du choix d'une nouvelle concubine pour le roi. Toutefois, son intransigeance morale dans les mémoires qu'il écrit alors au roi touche ce dernier qui le rappelle à

la cour et lui confie des postes importants. Afin de développer la conscience socio-politique et le comportement éthique au niveau local, il développe dans les huit provinces la création d'« associations villageoises », *hyangyak/xiangyue* 鄉約 sur le modèle chinois. En 1517, désirent combattre les superstitions, malgré de vives oppositions à la cour, il fait supprimer le Bureau des Sacrifices aux Etoiles, *Sōkyōksō* 昭格署 (ce bureau sera rétabli en 1526, avant de disparaître complètement à la suite des invasions japonaises de la fin du XVI^e siècle. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.80). En 1519, il devient Grand Censeur, et il devient également précepteur du Prince héritier. Il crée également un nouveau type d'épreuve pour le recrutement des fonctionnaires, appelé *hyōllyanggwa* 賢良科 qui est fondé sur l'appréciation de la personnalité et de la moralité des candidats. Par ce biais, il refoule de la cour les lettrés conservateurs qui étaient jusque là dominants, et il fait entrer ses partisans, des réformistes originaires de province. Il affirme notamment à cette occasion que les sujets méritants issus des familles mandarinales du début de Chosŏn sont trop nombreux et incompetents. Ainsi, il fait réduire de trois quart le nombre de ces sujets méritants. Face à des mesures aussi radicales, les conservateurs de la cour, dont en particulier Hong Kyōngju 洪景舟 (?-1521), Nam Kon 南袞 (1471-1527) et Sim Chōng 沈貞 (1471-1531), se mobilisent et se liguent pour tramer un complot contre lui. Le roi Chungjong, qui s'était lassé des critiques et remontrances perpétuelles de Cho Kwangjo – par trop «néo-confucéen» à son goût –, se laisse persuader de le bannir de la cour, mais aussi de destituer tous les nouveaux fonctionnaires que Cho Kwangjo avait recrutés. A la suite des demandes inlassables des conservateurs, le roi finit par contraindre Cho Kwangjo, assigné à résidence à Nūngju 綾州, à s'empoisonner. Il est réhabilité au début du règne de Sōnjo et ses tablettes funéraires sont entreposées dans le Temple de Confucius.

⁶⁴⁵ Sōng Un 成運 (*cha* Kōnsuk 健叔, *ho* Taegok 大谷 ; 1497-1579) : il réussit le concours mandarin sous le règne de Chungjong. En 1545, lorsque son frère aîné est victime de la purge des lettrés (*ūlsa sahwa* 乙巳士禍), il se retire sur le mont Sogni 俗離. Par la suite, il refuse d'occuper des postes sous les règnes de Myōngjong et Sōnjo. Lors de sa vie de retraite, il échange néanmoins une correspondance régulière avec des lettrés célèbres de son époque, tels que Yi Chiham 李之菡 (1517-1578 ; *infra* note 920 p.370), Sō Kyōngdōk 徐敬德 (1489-1546) et Cho Sik 曹植 (1501-1572).

⁶⁴⁶ Ki Taesūng 奇大升 (*cha* Myōng'ōn 明彦, *ho* Kobong 高峰 et Chonjae 存齋, *siho* Munhōn 文憲 ; 1527-1572) : en 1549, il réussit le concours mandarin et occupe divers postes. En 1563, il demande un congé temporaire pour étudier. Puis, il est démis de ses fonctions en raison de son opposition aux fonctionnaires conservateurs à la cour. En 1567, il est rappelé à la cour. Au début du règne du roi Sōnjo, il demande la réhabilitation de Cho Kwangjo et de Yi Ōnjōk. En 1570, il est à nouveau démis de ses fonctions en raison de son opposition à Yi Chungyōng 李浚慶 (1499-1572). Il refuse par la suite les postes qui lui sont proposés, puis il reprend un poste pendant quelques temps en 1572, mais il se retire finalement à cause d'une maladie. Lors de son voyage pour rentrer dans son pays natal, il meurt à Kobu 古阜. Il contribue à explorer de nouvelles voies dans le néo-confucianisme en étudiant auprès de Yi Hwang, et la discussion épistolaire qu'il échange avec ce dernier sur les « quatre germes de moralité » et les « sept émotions » est représentative de la réappropriation coréenne du néo-confucianisme au XVI^e siècle (nous développerons ce sujet dans la suite de ce travail). En outre, il est également connu pour ses talents de calligraphe. Il reçoit divers titres honorifiques posthumes.

⁶⁴⁷ Yi Hwang 李滉 (*cha* Kyōngho 景浩, *ho* T'oegye 退溪, Toong 陶翁, T'oedo 退陶 et Chōngnyangsanin 清涼山人, *siho* Munsun 文純 ; 1501-1570) : à l'âge de douze ans, il est éduqué par le frère cadet de son père Yi U 李堉. En 1523, il devient élève au Collège des lettrés, en 1528, il devient docteur, et en 1534, il réussit le concours mandarin. Il occupe alors divers postes. En 1545, lors de la purge de lettrés, il est un temps démis de ses fonctions à cause de Yi Ki 李芑 (1476-1552). En 1569, après avoir occupé divers postes importants, il se retire à la campagne. Il se consacre alors à l'étude, à l'enseignement et au développement du néo-confucianisme. En outre, il obtient pour la première fois qu'une académie confucéenne reçoive une inscription royale, et donc une reconnaissance officielle. En effet, il obtient du roi Sōnjo une inscription pour le fronton d'un bâtiment qu'il fait construire au Paekundong sōwōn 白雲洞書院, créé par Chu Sebung 周世鵬 (1495-1554). Il fait également construire la célèbre académie Tosan sōwōn 陶山書院. Il a été respecté comme un grand lettré par les rois Chungjong, Myōngjong et Sōnjo. En particulier, il est dit que le roi Myōngjong était tellement déçu que Yi Hwang refuse de manière inflexible de venir à la cour, qu'il a fait peindre et monter sur paravent le paysage de Tosan sōwōn afin de communier avec ce fonctionnaire regretté. Yi Hwang reçoit des titres posthumes, et ses tablettes funéraires sont placées dans le Temple de Confucius. Il est le chef de file de l'école dite *Yōngnam hakp'a* 嶺南學派, opposée traditionnellement à l'école dite *Kiho hakp'a* 畿湖學派 dont le chef de file serait Yi I.

⁶⁴⁸ Yu Hūich'un 柳希春 (*cha* Injung 仁仲, *ho* Miam 眉巖, *siho* Munjōl 文節 ; 1513-1577) : disciple de Ch'oe Sandu 崔山斗 (1483-?) et Kim Anguk, et mari de la femme de lettres Song Tōkpong 宋德峯. En 1538 ; il réussit au concours mandarin, en 1544, il demande un congé pour étudier. Puis, il occupe divers postes. En 1547, il est impliqué dans une affaire à la cour et il est envoyé en exil dans divers lieux successifs. En 1567, il est

Puis, nous noterons également les noms suivants de disciples des premiers lettrés *sarim* Kim Chongjik 金宗直 (1431-1492)⁶⁴⁹ et Kim Koengp'il 金宏弼 (1454-1504)⁶⁵⁰ : Yi Kyenam 李季男⁶⁵¹, Hong Han 洪瀚⁶⁵², Kim Anguk 金安國⁶⁵³ et Kim Ku 金絀⁶⁵⁴.

grâcié et il occupe divers postes. En 1575, il démissionne. Il est connu pour ses grandes connaissances sur le néo-confucianisme. Ses mémoires, appelées *Miam ilgi* 眉巖日記 (« Mémoires de Miam »), qui couvre une période allant de 1568 à 1577, est un précieux témoignage historique sur son époque. Il obtient un titre honorifique posthume.

⁶⁴⁹ Kim Chongjik 金宗直 (*cha* Kyeon 季崐 et Hyogwan 孝盥, *ho* Chöp'iljae 佔畢齋, *siho* Munch'ung 文忠 ; 1431-1492) : docteur en 1453, il réussit le concours mandarin en 1459. Il demande un congé temporaire pour étudier avant d'occuper divers postes. Grand érudit néo-confucéen, il est considéré comme le fondateur de l'école de Yōngnam. Bénéficiant de la protection particulière du roi Sōngjong, il fait entrer dans l'administration nombre de ses partisans, et s'illustre dans son combat contre les conservateurs. Il a reçu l'enseignement de la veine de Kil Jae, et il est le maître de Kim Ilson 金駙孫 (1464-1489). Ce dernier est à l'origine de la purge de 1489, car, en sa qualité d'historiographe officiel, il a intégré le texte de son maître, le *Choŭi chemun* 弔義帝文 (ce texte critique l'usurpation du roi Sejo), dans le corpus historiographique officiel ; ce qui a donné l'occasion aux conservateurs de lancer une polémique qui a abouti à la purge, ainsi qu'à la décapitation posthume de Kim Chongjik.

⁶⁵⁰ Kim Koengp'il 金宏弼 (*cha* Taeyu 大猷, *ho* Hanhwōndang 寒暄堂 et Saong 蓑翁, *siho* Mungyōng 文敬 ; 1454-1504) : disciple de Kim Chongjik, il étudie la *Petite Etude* dans sa jeunesse. Il réussit le concours mandarin en 1480, et demande au roi de prendre des mesures anti-bouddhiques. Après avoir occupé divers postes, il est assigné à résidence à Hŭichōn 熙川 lors de la purge de 1489. Après avoir été transféré à Sunchōn 順川, il est assassiné lors de la purge de 1504. Grand spécialiste des Classiques, il est également connu pour son érudition sur le néo-confucianisme. Parmi ses disciples, il convient de citer Cho Kwangjo et Kim Anguk. Sous le règne de Chungjong, il est annobli de manière posthume, puis sous le règne de Kwanghae kun, à la demande de certains élèves du Collège des lettrés, ses tablettes funéraires sont placées dans le Temple de Confucius en même temps que celles de Chōng Yōch'ang 鄭汝昌 (1450-1504), de Cho Kwangjo, de Yi Ōnjōk et de Yi Hwang.

⁶⁵¹ Yi Kyenam 李季男 (*cha* Chagōl 子傑, *ho* Hyuhyudang 休休堂, *siho* Ikpyōng 翼平 ; ?-1512). Sous le règne de Sōngjong, en qualité de « fonctionnaire par protection », *ŭmgwan* 蔭官 (qui obtient un poste sans avoir passé de concours), il s'illustre en matant la rébellion de certains notables de villages qui refusent l'autorité royale. En 1492, il se rend en ambassade à la cour des Ming. Sous la recommandation de Kim Chongjik 金宗直 (1431-1492), il occupe des postes importants. En outre, en 1506, il aide à détrôner Yōnsan kun, et permet au jeune Chinsōng taegun 晉城大君 (roi Chungjong), son demi-frère, de monter sur le trône. Il obtient ainsi des titres très importants sous le règne de Chungjong.

⁶⁵² Hong Han 洪瀚 (*cha* Onjin 蘊珍 ; 1451-1498) : disciple de Kim Chongjik. En 1485, il réussit au concours mandarin et occupe divers postes. En 1498, lors de la purge de lettrés, il est arrêté et meurt lors de son transfert vers Kyōnghŭng 慶興. Puis, lors de la purge de 1504, sa tombe est profanée, et sa dépouille décapitée.

⁶⁵³ Kim Anguk 金安國 (*cha* Kukkyōng 國卿, *ho* Mojae 慕齋, *siho* Mungyōng 文敬 ; 1478-1543) : disciple de Kim Koengp'il 金宏弼 (1454-1504). En 1501, il devient élève du Collège des lettrés mais aussi docteur. En 1503, il réussit le concours mandarin et occupe divers postes. En 1507, il passe un nouveau concours et obtient de l'avancement. En 1517, alors qu'il est en poste dans le Kyōngsangdo, il fait lire la *Petite Etude*, qu'il a traduit en *hangŭl*, dans toutes les écoles *hyanggyo* 鄉校 de la région. Lors de la purge de 1519, il est seulement démis de ses fonctions, en raison de son éloignement de la capitale. Il est rappelé à la cour en 1537 et occupe divers postes importants, dont celui de précepteur du prince héritier. Même s'il a été un partisan de Cho Kwangjo, il était toutefois plus modéré que ce dernier et il ne prônait pas de changements radicaux. Il est connu pour ses grandes connaissances sur le néo-confucianisme.

⁶⁵⁴ Kim Ku 金絀 (*cha* Taeyu 大柔, *ho* Chaam 自庵, *siho* Munŭi 文懿 ; 1488-1534) : disciple de Kim Koengp'il. En 1507, il devient élève du Collège des lettrés, et en 1511, il réussit le concours mandarin. Il demande aussitôt un congé temporaire pour étudier, puis il occupe divers postes. En 1519, lors de la purge des lettrés, il est envoyé en exil dans plusieurs lieux successifs. En 1533, il est libéré et il se rend dans son pays natal, à Yesan 禮山, pour y mourir. Il est l'un des plus brillants calligraphes de la première moitié de Chosōn, et son style est appelé *Insuch'e* 仁壽體, du nom d'une des pièces de la demeure qu'il a occupé à Séoul, *Insubang* 仁壽坊. Il est réhabilité à titre posthume sous le règne de Sōnjo.

Ces quelques idées nous confirment que ces lettrés-fonctionnaires, tous formés au néo-confucianisme centré sur les idées de la *Grande Etude*, sont des lettrés « engagés » – d’ailleurs souvent à leur corps défendant –, dans la mission de servir. Cet engagement, qui constitue l’identité profonde de ces lettrés néo-confucéens et qui consiste à agir sur le plan socio-politique en entrant dans l’administration, centrale ou décentralisée, par le biais des concours de recrutement, s’exprime sous plusieurs formes. Elle s’exprime dans le rôle d’éducation, de remontrance et de conseil des fonctionnaires à l’égard des rois. Ce sont en effet les fonctionnaires qui aident et orientent les rois pour déterminer le corpus éducatif des princes héritiers et des Leçons royales, qui les sermonnent sur leurs décisions et leurs comportements, et qui font des propositions de mesures à prendre. Les rois, à qui la dernière décision revient, sont d’une part en perpétuelle formation pour correspondre à l’idéal confucéen du Souverain sous la tutelle de leurs fonctionnaires⁶⁵⁵ ; et d’autre part, ils doivent parfois leur position royale elle-même à des fonctionnaires influents. En somme, nous pourrions dire de manière certes un peu radicale, que le but des lettrés-fonctionnaires est d’asseoir un pouvoir politique qui serait paradoxalement fondé à la fois sur un pouvoir royal fort, mais aussi sur un pouvoir de modération, voire de contre-pouvoir, des fonctionnaires qui sont omniprésents dans l’entourage des souverains. Ainsi, si les lettrés coréens souhaitent un souverain charismatique, digne des Anciens souverains de l’Antiquité, ils sont préoccupés de la dérive possible vers l’autocratie ou le despotisme. Nous avons d’ailleurs déjà relevé l’accent que Zhu Xi mettait sur le rôle déterminant des ministres des Anciens Sages Rois. Sans la classe des lettrés-fonctionnaires, le souverain ne serait en fait que rarement capable de gouverner son peuple. Le contre-pouvoir des fonctionnaires, qui sont supposés être mieux formés que les rois, car ils sont sélectionnés au mérite et sur concours, est une sorte de garde-fou et représente une réponse préventive et très pragmatique aux tendances despotiques.

Toutefois, même si le pouvoir des fonctionnaires est très puissant, il reste profondément fragile et tributaire des circonstances, et surtout des différents partis et des différentes personnalités en présence à la cour. En effet, l’engagement de ces lettrés-fonctionnaires néo-confucéens apparaît surtout comme une tentative sans cesse réitérée, et un effort renouvelé de génération en génération pour accéder et/ou se maintenir coûte que coûte au pouvoir afin de participer pleinement à l’organisation socio-politique (*ch’i in* 治人) après

⁶⁵⁵ L’une des illustrations concrètes de cette dernière idée est que ces Leçons royales avaient lieu trois à quatre fois par jour, que le roi et le prince héritier désigné devaient s’y plier du début à la fin de leur vie.

avoir travaillé à leur perfectionnement éthique individuel (*su ki* 修己)⁶⁵⁶. Il est d'ailleurs à ce propos intéressant de noter, parmi les fonctionnaires chargés de faire des Leçons sur les textes traitant de la *Grande Etude*, d'une part Cho Yong 趙庸⁶⁵⁷, Ha Yŏn 河演⁶⁵⁸ et Chŏng Inji 鄭麟趾⁶⁵⁹ qui sont des disciples de Chŏng Mongju qui a pourtant payé de sa vie son opposition au changement dynastique ; et d'autre part des disciples de martyrs *sarim* et en particulier de Cho Kwangjo, tels que Ki Chun 奇遵⁶⁶⁰ et Kim Chŏng 金淨⁶⁶¹. En effet, malgré les risques encourus, nous pouvons constater que dans leur grande majorité tous ces néo-confucéens

⁶⁵⁶ Nous remarquerons notamment que nombre des fonctionnaires que nous avons recensé lors des Leçons portant sur les idées de la *Grande Etude*, qui ont tous passé des concours durant plusieurs années, ont demandé un congé temporaire pour étudier (*saga toksŏ* 賜暇讀書).

⁶⁵⁷ Cho Yong 趙庸 (?-1424) : disciple de Chŏng Mongju. Il passe des concours mandarinaux en 1374 et occupe des postes sous Koryŏ et Chosŏn. En 1403, plus de deux cent étudiants du Collège des lettrés remettent un mémoire au roi, où ils demandent que Cho Yong soit leur maître au Collège.

⁶⁵⁸ Ha Yŏn 河演 (*cha* Yŏllyang 淵亮, *ho* Kyŏngjae 敬齋 et Sinhŭiong 新稀翁, *siho* Munhyo 文孝 ; 1376-1453) : originaire de Chinju 晉州, fils de fonctionnaire et disciple de Chŏng Mongju. Il passe en 1396, sous Chosŏn, le concours mandarin et occupe divers postes. Sous le règne de Sejong, il encourage et participe aux réformes entreprises à l'encontre du monde bouddhique, notamment la réquisition des terres des monastères.

⁶⁵⁹ Chŏng Inji 鄭麟趾 (*cha* Paekhyu 伯睢, *ho* Hagyŏkchae 學易齋, *siho* Munsŏng 文成 ; 1396-1478) : disciple de Kwŏn U 權遇 (1363-1419 ; frère cadet de Kwŏn Kŭn et disciple de Chŏng Mongju ; il a notamment été l'un des précepteurs du jeune Sejong). En 1411, il devient élève du Collège des lettrés et, en 1414 et en 1427, il passe des concours mandarinaux en étant reçu premier. Il occupe divers postes, et fait une belle carrière sous le règne de son ancien élève, le roi Sejong. Sous le règne de ce dernier, il participe à la réforme du calendrier en rédigeant le *Ch'iljŏngsan naep'yŏn* 七政算內篇 (« Chapitres intérieurs sur les sept règles de calcul [calendérique] »). En 1436, il se retire de ses fonctions lors du décès de son père. Puis, à partir de 1439, il reprend des postes, et se rend notamment en ambassade à la cour des Ming. En 1443, il est en poste à la Cour Centrale du Gouvernement et participe aux mesures de réforme des propriétés foncières. En 1445, il rédige le *Ch'i pyŏng yoram* 治平要覽 (« Réflexion sur les règles d'un bon gouvernement et de la Paix »). Puis, il se range aux côtés du prince Suyang qui usurpe le trône ; ce qui lui vaut d'obtenir des postes importants sous le règne de ce dernier, le roi Sejo. En 1458, il s'oppose violemment à l'édition de textes bouddhiques, et il est destitué de ses titres et exilé de la cour. Après avoir obtenu une grâce au bout de quelques mois, il exprime néanmoins le désir de mettre définitivement fin à sa carrière, en raison de son grand âge, mais le roi ne lui permet pas de se retirer et lui confie d'autres postes jusqu'à sa mort. Il est l'un des lettrés-fonctionnaires les plus célèbres du début de Chosŏn, et il est l'auteur de nombreux textes, touchant à divers domaines (astronomie, science calendérique, musique). Notamment, il a révisé le *Koryŏsa* et il a aidé le roi Sejong à faire compiler le *Humin chŏng'um* 訓民正音 (« Juste prononciation pour l'instruction du peuple »), aux côtés de Sŏng Sammun 成三問 (1418-1456) et de Sin Sukchu 申叔舟, et enfin, il a rédigé le célèbre *Yongbi ōchŏnga* 龍飛御天歌 (« Chant des dragons s'envolant vers le Ciel majestueux » ; qui est une légitimation de la dynastie des Yi) avec Kwŏn Che 權躔 (1387-1445) et An Chi 安止 (1377-1464).

⁶⁶⁰ Ki Chun 奇遵 (*cha* Kyŏngjung 敬仲, *ho* Pokchae 服齋 et Tŏgyang 德陽, *siho* Munmin 文愨 ; 1492-1521) : disciple de Cho Kwangjo. En 1514, il réussit le concours mandarin, et occupe divers postes tout en prenant un temps un congé temporaire pour étudier. Lors de la purge de 1519, il est assigné à résidence à Onsŏng 穩城. Apprenant le décès de sa mère, il se rend dans son pays natal pour les rites funéraires, et revient rapidement à Onsŏng. Toutefois, dès son retour, il est exécuté sur ordre royal.

⁶⁶¹ Kim Chŏng 金淨 (*cha* Wŏnch'ung 元沖, *ho* Ch'ung'am 沖菴, *siho* Mungan 文簡 ; 1486-1521) : en 1504, il réussit le concours mandarin, puis en 1507, il est reçu premier à un autre concours. Il occupe divers postes. Il est envoyé un temps en exil, avant d'être grâcié en 1516. Il refuse tout d'abord les postes qui lui sont proposés, puis il finit par revenir à la cour. Il participe alors activement aux réformes lancées par Cho Kwangjo. Ainsi, lors de la purge de 1519, il est banni, emprisonné dans divers lieux, puis il est finalement exécuté. Doué pour la composition poétique, il est aussi connu pour ses talents de peintre animalier.

choisissent l'engagement (*chin 進*), plutôt que le retrait (*t'ui 退*), qui est d'ailleurs plus une forme de protestation plutôt qu'une véritable retraite à seule fin méditative.

Cette étude des fonctionnaires chargés des Leçons royales sur la *Grande Etude* de la première moitié de Chosŏn nous permet donc, entre autres choses, de retenir que ce qui caractérise cette période sur le plan politique est un double conflit qui concerne la façon de gouverner : entre les fonctionnaires eux-mêmes d'une part, et entre les rois et les fonctionnaires d'autre part. Cette remarque nous permet de mieux comprendre la raison pour laquelle les fonctionnaires mettent en avant de façon récurrente et répétitive le paradigme de la *Grande Etude*. En effet, parallèlement à l'intérêt – bien compréhensible –, des rois eux-mêmes pour une pensée politique mettant en avant l'autorité et la figure du souverain, nous pouvons également remarquer chez les lettrés-fonctionnaires une volonté de consolider la formation morale du roi pour qu'il devienne effectivement un souverain charismatique. La raison principale est que face aux deux problèmes majeurs posés par le système politique de Chosŏn, à savoir les tendances despotiques ou les manques de certains rois, et les luttes entre les fonctionnaires, ces derniers pensent trouver la solution dans le paradigme de la *Grande Etude*, et plus particulièrement dans son exégèse rigoriste et idéaliste par Zhen Dexiu.

Dans son étude portant sur « Le processus d'assimilation de la *Signification développée de la Grande Etude* au début de la période Chosŏn »⁶⁶², Chi Tuhwan analyse toute la première moitié de Chosŏn à travers le prisme de l'opposition traditionnellement invoquée dans l'historiographie coréenne entre lettrés *sarim*⁶⁶³ et lettrés dits conservateurs (*posu seryòk* 保守勢力)⁶⁶⁴. En effet, il considère que les luttes politiques entre ces deux partis qui se disputent le pouvoir à la cour s'expriment dans le choix des textes que chacun de ces partis a mis en avant. Il affirme que les lettrés *sarim* sont les héritiers de l'esprit réformateur néo-confucéen des Song du Sud, qu'ils cherchent à appliquer dans la réalité de Chosŏn l'idéal politique de la « Voie royale » chère aux confucéens (*wangdo chòngch'i* 王道政治), et qu'ils

⁶⁶² Cf. *supra*, note 594 p.236.

⁶⁶³ Ces lettrés *sarim* 士林 (littéralement, de la « forêt de lettrés ») seraient les descendants et disciples des néo-confucéens qui ont dans un premier temps refusé de servir la nouvelle dynastie des Yi, avant de partir à la conquête de la cour et de postes administratifs clés pour influencer sur la politique et avoir ainsi la possibilité de mettre en application leurs idées philosophiques. Ces lettrés sont souvent présentés comme les opposants aux lettrés « conservateurs ».

⁶⁶⁴ Contrairement aux lettrés *sarim*, les lettrés « conservateurs » seraient les descendants et disciples des « sujets méritants », ou « ministres loyaux » (*kongsin* 公臣) qui, soit ont aidé à la fondation de Chosŏn, soit se sont illustrés au début de la nouvelle dynastie. Ils se caractériseraient par leur désir de maintenir leur influence à la cour et auprès du roi, et ils seraient opposés aux réformes prônées par les *sarim*.

considèrent la *Signification développée de la Grande Etude* comme le texte politique fondamental du néo-confucianisme Cheng/Zhu (*chòngchū sòngnihak* 程朱性理學). Quant aux lettrés dits conservateurs, ils seraient les héritiers de la pensée néo-confucéenne (*sin yuhak* 新儒學)⁶⁶⁵ des Song du Nord – et plus particulièrement des idées politiques de Wang Anshi qui trouvait son inspiration dans le règne du roi Taizong des Tang (r. 626-649 ; ère *zhenguan* 貞觀) –. En cela, selon Chi Tuhwan, ils auraient recherché un modèle politique conservateur centré sur l'idée de légitimité dynastique (*p'aedo chòngch'i* 霸道政治), et enfin, ils auraient pris comme texte politique de référence le *Zhenguan zhengyao* 貞觀政要 (« Les règles de gouvernement de l'ère *zhenguan* »), et parfois d'autres textes classiques ritualistes, militaires mais surtout historiques⁶⁶⁶. Ainsi, Chi Tuhwan examine dans son article la fortune de la *Signification développée de la Grande Etude* jusqu'à l'époque de Yulgok en fonction de cette opposition entre d'un côté des idéalistes néo-confucéens réformateurs radicaux, et de l'autre des fonctionnaires soucieux de préserver un prestige et une position sociale acquis lors du changement dynastique, et donc opposés aux premiers.

En outre, se fondant sur cette idée générale de l'opposition entre les *sarim* et les conservateurs, Chi Tuhwan montre que la *Signification développée de la Grande Etude* est associée chez les réformateurs *sarim* aux autres textes fondamentaux du néo-confucianisme Cheng/Zhu, à savoir la *Grande Etude*, la *Petite Etude*, le *Jinsilu* 近思錄, le *Mengzi*, l'*Invariable Milieu*, et le *Xingli daquan* 性理大全. Ainsi, l'étude de la *Signification développée de la Grande Etude* relèverait de l'étude plus générale du néo-confucianisme Cheng/Zhu orthodoxe que les *sarim* voulaient ériger véritablement en idéologie d'Etat.

De plus, Chi Tuhwan considère que ce sont les lettrés conservateurs qui s'intéressent plus particulièrement au *Supplément à la Signification développée de la Grande Etude* de Qiu Jun, dans un souci de connaître les rites et l'organisation administrative de l'Empire Ming contemporain.

Ainsi, Chi Tuhwan établit une répartition, ou plutôt une partition des textes (essentiellement entre *Signification développée de la Grande Etude*, *Supplément à la Signification développée de la Grande Etude* et *Les règles de gouvernement de l'ère zhenguan*)

⁶⁶⁵ Chi Tuhwan utilise ce néologisme, *sin yuhak* 新儒學, forgé *a posteriori* dans les langues asiatiques à partir de l'appellation occidentale de « néo-confucianisme » pour désigner la pensée des Song du Nord, par opposition à la pensée des Song du Sud, et plus particulièrement au néo-confucianisme Cheng Zhu qu'il désigne sous le nom de *sòngnihak* 性理學 (« Etude du fond commun humain et du Principe »). Comme nombre de chercheurs coréens actuels, Chi Tuhwan est particulièrement soucieux de distinguer dans son article les différents courants de la pensée chinoise qui ont pu influencer la Corée. Par exemple, nous retrouvons le même souci chez Yi Wŏnmyŏng.

⁶⁶⁶ Chi Tuhwan cite en particulier les *Printemps et Automnes* et le *Livre des rites*.

chez les fonctionnaires du début de Chosòn, selon sa grille d'analyse fondamentale de l'opposition entre *sarim* et conservateurs.

Nous ne sommes pas tout à fait convaincue par ce prisme très général, et finalement très rigide choisi par Chi Tuhwan dans son article. En particulier, nous avons pu montrer lors de notre propre analyse des Leçons à la cour – certes partielle – que la *Signification développée de la Grande Etude*, ou les autres textes traitant de la *Grande Etude*, ont été commentés lors de leçons royales par des lettrés de toutes tendances, et pas seulement par des lettrés *sarim*⁶⁶⁷. Sans développer outre mesure ici les idées de Chi Tuhwan – ainsi que nos éventuelles critiques et remarques sur son article –, nous souhaitons toutefois relever et développer quelque peu deux de ses idées.

Premièrement, Chi Tuhwan explique que la différence essentielle entre les *sarim* et les conservateurs constitue une différence de « méthodologie »⁶⁶⁸, elle-même fondée sur une divergence politique. Les *sarim* chercheraient à réformer et transformer la société, alors que les conservateurs chercheraient à maintenir et à légitimer le pouvoir royal. Toutefois, nous pourrions considérer que ces deux tendances se rejoignent dans la mesure où elles cherchent à prendre le pouvoir en contrôlant l'éducation et la formation intellectuelle du roi, c'est-à-dire en établissant le corpus éducatif des Leçons royales et des leçons destinées au prince héritier. Ainsi, tous ces fonctionnaires de Chosòn, qu'ils soient *sarim* ou conservateurs, cherchent bien à être les acteurs principaux de l'Apprendre pour le Souverain. La particularité des lettrés qui prônent la lecture de la *Signification développée de la Grande Etude* est peut-être à chercher dans le fait d'une part qu'ils sont animés par la même volonté de réforme que leurs prédécesseurs de la fin Koryò, et d'autre part qu'ils pensent trouver dans l'étude assidue de la pensée néo-confucéenne Cheng/Zhu et de ses textes emblématiques – à l'exclusion d'autres textes –, l'unique moyen de réaliser cette réforme éthique et politique.

Deuxièmement, Chi Tuhwan relève qu'à partir du règne de Chungjong, les lettrés *sarim* prennent conscience de la nécessité d'adapter, de renouveler et de coréaniser (littéralement de *Chosòn-iser*, *chosòn hwa* 朝鮮化) le néo-confucianisme qui est né trois cents ans auparavant en Chine. En particulier, l'épreuve et l'expérience historique des purges de lettrés auraient aiguisé leur désir de réinterpréter le néo-confucianisme selon le contexte proprement coréen pour pouvoir espérer apporter de réels changements. Chi Tuhwan explique alors que les lettrés coréens réorientent et centrent leur interprétation de la *Signification*

⁶⁶⁷ Cf. *supra*, note 659 p.255.

⁶⁶⁸ Cf. Chi Tuwan, *op.cit.*, p.362 : pangbõpnonüi ch'ai 방법론 [方法論]의 차이.

développée de la Grande Etude sur la notion de *chòngsim*. Selon lui, ces lettrés-fonctionnaires *sarim* tentent dès lors de présenter le néo-confucianisme Cheng/Zhu comme une « Etude du cœur » (*simhak* 心學) lors des Leçons à la cour ; contrairement aux conservateurs qui, eux, se concentrent sur le *Supplément à la Signification développée de la Grande Etude* de Qiu Jun pour trouver une inspiration dans le modèle institutionnel contemporain de la Chine des Ming. Ainsi, l'Apprendre pour le souverain serait peu à peu devenu une Etude du cœur dans le néo-confucianisme coréen centré sur la *Signification développée de la Grande Etude* qui est la pensée des lettrés réformateurs *sarim*.

Ces quelques idées de l'article de Chi Tuhwan nous permettent donc de vérifier et d'étoffer les conclusions que nous avons pu tirer de notre propre analyse de la fortune de la *Grande Etude* et en particulier de la *Signification développée de la Grande Etude* durant la première moitié de Chosòn. En effet, même si la *Grande Etude* est étudiée tantôt dans son interprétation par Zhen Dexiu, tantôt dans celle de Zhu Xi, et tantôt dans celle de Qiu Jun, elle est incontestablement l'un des textes les plus étudiés par les souverains, sur les conseils de leurs fonctionnaires acquis aux idées néo-confucéennes chinoises, quelles qu'elles soient. En particulier, elle recèle la recette politique idéale des fonctionnaires réformateurs qui, depuis le milieu de Koryò, se sont continuellement lancés à la conquête du pouvoir. En outre, son idée principale du « perfectionnement éthique individuel qui doit être à la racine de tout comportement ou de tout acte social et politique » (*sugi ch'iin* 修己治人), malgré son idéalisme, est considérée par les lettrés coréens comme une méthode pragmatique et concrète, ainsi que comme la clé même de la société idéale qu'ils rêvent pour Chosòn. Ainsi, qu'il s'agisse de *sarim* ou de conservateurs – si tenté qu'on puisse cataloguer aussi facilement chaque personnage concerné –, les lettrés-fonctionnaires de la première moitié de Chosòn sont des héritiers du néo-confucianisme multiforme de la postérité de Zhu Xi qui allie études historiques et étude des Classiques. La seule différence essentielle à relever nous semble être ce qu'on pourrait qualifier de dosage de la lecture de chaque texte dans le programme éducatif du souverain. En effet, les divergences majeures concernent la sélection des textes à lire, l'ordre de lecture à suivre et enfin la complémentarité des textes. Il s'agit donc avant tout de déterminer un programme éducatif et un corpus précis.

Toutefois, la thèse générale de Chi Tuhwan nous semble intéressante à retenir pour la suite de notre propos. En effet, la *Signification développée de la Grande Etude* est le texte paradigmatique des lettrés qui non seulement sont en quête de changement effectif et de

réforme, mais qui sont également soucieux de mettre en pratique la « Voie Royale » des Anciens, c'est-à-dire de rendre effectif et réel un schéma politique idéal, voire idéaliste. En outre, ces lettrés-fonctionnaires se concentrent progressivement sur l'idée de travail du, et sur le cœur qu'ils identifient comme l'étape la plus cruciale de l'Apprendre pour le souverain. Nous allons donc à présent examiner la conception du cœur et plus particulièrement du *chòngsim* dans le néo-confucianisme coréen jusqu'à l'époque de Yulgok.

II. Le néo-confucianisme coréen, le cœur et le *chòngsim* 正心

Nous avons vu que l'une des caractéristiques de la pensée de Zhen Dexiu était la place primordiale qu'il accordait à l'étape du *zhengxin/chòngsim* 正心 de la *Grande Etude*. Avant d'aborder plus en détail cette question qui nous intéresse plus particulièrement dans la réception coréenne du néo-confucianisme, il est tout d'abord nécessaire de comprendre le rôle, l'influence et la part du bouddhisme dans les sujets de prédilection, et dans les orientations mêmes du néo-confucianisme coréen. En effet, le passé propre à la tradition intellectuelle coréenne précédant l'adoption du néo-confucianisme, explique en grande partie la rapidité de cette adoption, ainsi que ses traits dominants sous Chosòn. Contrairement à la Chine, la Corée était un pays avant tout bouddhisé, plus que confucianisé, où le confucianisme ne jouait que le rôle d'une éventuelle pensée politique qui pourrait pallier certains manques du bouddhisme. Toutefois, le néo-confucianisme vient bouleverser quelque peu la donne de cette distribution traditionnelle des rôles respectifs de ces deux pensées chez les lettrés-fonctionnaires de la fin Koryò au milieu de Chosòn⁶⁶⁹.

Nous allons donc à présent analyser la problématique du cœur pendant la période allant du milieu de Koryò au milieu de Chosòn. Nous avons choisi de présenter tout d'abord un aperçu des relations entre bouddhistes et confucéens, d'un point de vue historique puis

⁶⁶⁹ Nous avons d'ailleurs consacré un court article sur ce sujet lors d'un Colloque international en Sorbonne, le 16 avril 2005, organisé par le Centre de Recherche sur l'Extrême-Orient de Paris Sorbonne, l'Institut de Recherches pour l'étude des religions et le Centre Roland Mousnier, sur le sujet « Comment le confucianisme peut-il être situé par rapport à la conception occidentale de la religion ? ».

Nous reprenons ici certaines idées que nous avons alors énoncées dans notre communication, en les étoffant toutefois quelque peu. Cf. notre article, intitulé « L'orthodoxie néo-confucéenne coréenne de la première moitié de Chosòn (XIV^e-XVI^e siècles) et les interrogations de type religieux : le cas de Yulgok 栗谷, Yi I 李珥 (1536-1584) », à paraître.

d'un point de vue plus théorique, afin de comprendre les raisons propres à l'histoire coréenne qui pourraient expliquer cet intérêt particulier pour les spéculations sur le cœur. Puis, nous analyserons l'interprétation de la notion de *chòngsim* chez les lettrés-fonctionnaires de Chosòn dans le cadre de leurs fonctions de ministres du prince.

A. Les rapports entre bouddhisme et confucianisme de la fin Koryò au milieu de Chosòn : intérêt commun pour le cœur et influence sur le néo-confucianisme coréen

L'une des caractéristiques principales des spéculations confucéennes et néo-confucéennes coréennes du milieu de Koryò au milieu de Chosòn est la part croissante de la problématique du cœur et du fonctionnement que l'on pourrait qualifier de psycho-physique de l'homme. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour laquelle les chercheurs coréens parlent de la part prépondérante du *simsòngnon* 心性論, du « discours sur le cœur et le fond commun humain », dans le néo-confucianisme coréen. Comme pour la *Grande Etude* qui est érigée en texte paradigmatique de la pensée éthique et politique, cet intérêt particulier accordé à la question du fonctionnement du cœur en Corée s'explique tout autant par les traits du néo-confucianisme qui a été importé de Chine, que par le contexte intellectuel et plus largement historique spécifique de la Corée. En effet, bouddhisme et néo-confucianisme partagent un même intérêt pour le cœur sur le plan théorique, quoique dans des optiques assez différentes. C'est pourquoi, cette problématique philosophique du cœur devient l'un des points de discussion et de discordance principaux dans les débats entre bouddhistes et confucéens. En outre, l'intérêt croissant pour la question du cœur dans le confucianisme va de pair avec la radicalisation du discours des lettrés-fonctionnaires néo-confucéens qui durcissent leur critique anti-bouddhique afin de créer, de développer et enfin d'asseoir leur légitimité et leur autorité au début de Chosòn. Nous avons vu qu'à l'époque Koryò les développements internes au monde bouddhique, en crise par rapport à ses fondements théoriques et surtout ses relations au pouvoir et à la société, ont sans doute contribué à l'émergence d'une conscience et d'une mission sociale et politique chez les premiers néo-confucéens coréens. Ce bouleversement du monde bouddhique ainsi que ses conséquences sur le confucianisme coréen, qui était

parallèlement soumis à l'influence croissante des idées néo-confucéennes chinoises, est sans doute le fruit de la conception traditionnelle des rôles respectifs du bouddhisme et du confucianisme en Corée.

Nombre de chercheurs coréens considèrent en effet que, sous Koryò, le bouddhisme jouait le rôle d'une idéologie d'Etat religieuse, morale et spirituelle, alors que le confucianisme ne constituait qu'une pensée sociale et politique très fortement liée à un désir de centralisation et d'un Etat fort. Le confucianisme des époques anciennes est d'ailleurs toujours décrit dans les histoires intellectuelles de la Corée comme allant de pair avec des institutions sinisées (sur le modèle Tang en particulier), ou avec les concours de recrutement des fonctionnaires. Contrairement à la Chine, la Corée n'a pas d'histoire propre d'un confucianisme dégagé de ses liens avec le système politique et administratif impérial. En effet, rappelons que le confucianisme antique et pré-impérial n'a pas été directement connu par les Coréens. Ce n'est qu'avec l'implantation des commanderies de l'époque Han que la Corée commence à être peu à peu influencée par le modèle chinois, et ce modèle est celui d'un Etat impérial puissant, centralisé et bureaucratique dont l'idéologie est quelque peu syncrétiste. Le confucianisme est donc défini en Corée comme la pensée politique et sociale des fonctionnaires, et comme le corpus éducatif des futurs fonctionnaires. Ses liens avec la bureaucratie ou le mandarinat, et un Etat centralisé sont donc clairement établis comme l'un de ses critères de définition par excellence.

Ainsi, la crise de légitimité et d'intégrité que connaît le monde bouddhique tout au long de la période Koryò, et qui s'exprime dans le dialogue tumultueux entre ses différentes écoles, vient bouleverser l'image et le rôle social et politique du bouddhisme en tant qu'idéologie des élites dès le milieu de Koryò. C'est ainsi que sont apparus les premiers ferments de la critique confucéenne du bouddhisme. Cette critique anti-bouddhique confucéenne a été le fruit d'un processus relativement long sur toute la période Koryò, et elle s'exprime essentiellement sur deux plans distincts. Premièrement, il s'agit tout d'abord d'une critique sur le plan social et politique. Cette première étape de la critique confucéenne dénonce essentiellement certaines dérives du monde bouddhique jugées responsables des problèmes politiques. Deuxièmement, il s'agit d'une critique sur le plan théorique et philosophique qui se développe à la fin Koryò et devient monnaie courante pendant la première moitié de Chosòn chez les lettrés-fonctionnaires. Cette critique, qui s'attaque aux fondements de la pensée bouddhique, est quant à elle beaucoup plus virulente et globale, car elle cherche à évincer totalement les bouddhistes des sphères du pouvoir en les discréditant sur le plan théorique.

Nous allons examiner chacun de ses deux aspects de la critique anti-bouddhique confucéenne et néo-confucéenne en Corée, car cet examen nous permettra de comprendre l'intérêt spécifique pour le cœur, et la notion de *chôngsim*, chez les lettrés-fonctionnaires néo-confucéens de Chosôn.

1 Critique du bouddhisme au plan socio-politique : une radicalisation progressive du discours anti-bouddhique confucéen

Nous avons choisi de présenter tout d'abord la critique anti-bouddhique confucéenne sur le plan socio-politique de l'époque Koryò au milieu de Chosôn, car nous allons voir que c'est précisément la radicalisation progressive de cette critique socio-politique qui amène les néo-confucéens coréens à élaborer un discours critique plus philosophique et théorique du bouddhisme. En outre, nous avons choisi ici de diviser notre présentation en deux temps : le premier concerne l'époque Koryò, et le second la première moitié de Chosôn.

a Koryò

La période Koryò marque une étape décisive dans l'histoire du confucianisme en Corée. D'une part, elle correspond à la période d'adoption et d'implantation du néo-confucianisme venu de Chine, et d'autre part elle constitue le cadre des mutations du monde bouddhique qui entraînent et favorisent la formation d'une identité confucéenne chez les lettrés-fonctionnaires en quête d'influence et de réforme politique. Les relations entre bouddhistes et confucéens de cette période sont généralement assez ambiguës et par conséquent difficiles à démêler avec précision sans causer tort à la justesse historique, en raison d'une part de la grande similitude des parcours intellectuels et politiques⁶⁷⁰ et des liens

⁶⁷⁰ Nombre de bouddhistes avaient une telle connaissance des Classiques confucéens, qu'ils ont passé les concours mandarinaux à un moment de leur vie. Le cas le plus célèbre est peut-être celui d'un disciple du moine *sŏn* Chinul 知訥 (1158-1210 ; cf. *infra*, note 692 p. 271), Hyesim 慧諶 (1178-1234). Quant aux fonctionnaires, un certain nombre d'entre eux ont fini leur vie à étudier les textes bouddhiques. Yi Kyubo en est un exemple.

humains, amicaux et intellectuels⁶⁷¹ entre grands moines et lettrés-fonctionnaires, qui est une conséquence d'une origine sociale et familiale commune, et d'autre part de leur égal souci du bien-être du peuple et du devoir social⁶⁷². Toutefois, nous allons tout de même tenter de dégager de grandes étapes dans l'histoire des relations entre bouddhistes et confucéens afin de comprendre les changements considérables qu'elles entraînent sur la conception même du rôle du confucianisme chez les lettrés-fonctionnaires.

Ainsi, nous avons dégagé ici quatre grandes périodes.⁶⁷³

La première période date de la fondation de Koryò au début de l'époque de la prise de pouvoir par les militaires, et elle correspond à une époque de domination du bouddhisme sur le plan intellectuel, politique et culturel. Dès la fondation de Koryò, nous pouvons voir dans les principes énoncés par Taejo Wang Kòn (r. 941-943), que le bouddhisme – à l'instar de la géomancie – est considéré comme une religion et un enseignement utile pour apaiser les craintes inhérentes aux hommes⁶⁷⁴. Cette idée est sans doute à l'origine de la conception du bouddhisme comme religion « protectrice de l'Etat » (*hoguk* 護國), plutôt que comme pensée ou idéologie politique. Le bouddhisme est en effet chargé de répondre aux questions métaphysiques, aux aspirations religieuses et à l'angoisse humaine par rapport à la souffrance et à la mort. Quant au confucianisme, il est chargé de répondre aux besoins plus techniques qui correspondent au souci et à la nécessité d'une organisation administrative et socio-politique concrète. C'est dans le cadre de cette répartition des rôles propres à chaque enseignement que le bouddhisme, en particulier dans sa branche textuelle *kyo*, fleurit à la cour et étend son rôle politique.

La deuxième période se confond avec l'époque de la domination des fonctionnaires militaires (1170-1270) et elle illustre un premier signe de bouleversement tangible au sein du monde bouddhique. Cette période est en effet marquée par deux phénomènes. Le premier phénomène est l'émergence progressive d'un mouvement d'auto-critique amorcé par les milieux *sòn* qui arrivent au pouvoir et évincent les bouddhistes de l'école *kyo*⁶⁷⁵. Ce mouvement tend notamment d'une part à harmoniser les deux écoles bouddhiques *sòn* et *kyo*

⁶⁷¹ Même les confucéens de la fin Koryò que l'on pourrait qualifier de « purs et durs » en apparence avaient, dans leur vie privée des liens privilégiés avec des moines. En particulier, nous pourrions citer les cas de Yi Saek, Kwòn Kùn et même Chõng Tojõn et Chõng Mongju.

⁶⁷² Cf. Yi Wõnmyõng, *op.cit.*, note 87 p.155 qui se rapporte aux travaux de Cho Tongil sur le bouddhisme.

⁶⁷³ Pour dégager une périodisation, nous nous sommes fondés ici sur l'ensemble de l'ouvrage de Yi Wõnmyõng, *op.cit.*.

⁶⁷⁴ Cf. Yi Wõnmyõng, *op.cit.*, note 63 p.146, et Kùm, *op.cit.*, p.44.

⁶⁷⁵ Cf. *supra*, p.186-189.

(*kyojong t'onghap* 教宗統合)⁶⁷⁶, et d'autre part à harmoniser bouddhisme et confucianisme (*yubul yilch'i* 儒佛一致)⁶⁷⁷ afin de parvenir à une synthèse intellectuelle favorable à la stabilité politique. Le second phénomène, qui va de pair avec le premier, est le déclin du rôle social du bouddhisme. Ce déclin entraîne la critique, sur le plan strictement social et politique, de certains fonctionnaires civils que l'on pourrait qualifier de confucéens, dans la mesure où ils ont pour souci la situation politique de l'Etat⁶⁷⁸. En outre, c'est à la suite de ces phénomènes que se développent aux périodes suivantes les spéculations sur le cœur dans le bouddhisme et le confucianisme.

La troisième période concerne l'époque de l'ingérence mongole (1270-1356). Elle se caractérise essentiellement par deux traits spécifiques. Le premier trait est l'irruption et l'influence grandissante de nouvelles écoles bouddhiques d'origine mongole à la cour⁶⁷⁹. Ces écoles qui se constituent en une faction conservatrice, aristocratique et pro-Yuan, et qui arrachent des privilèges fiscaux en particulier⁶⁸⁰, contribuent à diviser encore davantage le monde bouddhique, mais aussi à discréditer le bouddhisme dans son ensemble auprès des fonctionnaires réformistes. Ainsi, le second trait propre à cette période est le durcissement de la critique sociale et politique du bouddhisme par les confucéens qui découvrent le néo-confucianisme, et commencent donc à taxer le bouddhisme de doctrine hétérodoxe et à l'attaquer sur le plan des idées⁶⁸¹. En outre, la nouvelle conception de l'histoire qui émerge à

⁶⁷⁶ Il convient de noter le rôle précurseur du moine *kyo* Ŭi Ch'ŏn 義天 (1055-1101), puis, le rôle déterminant du moine *sŏn* Chinul.

⁶⁷⁷ Il convient de relever également ici le rôle du moine Ŭi Ch'ŏn 義天, mais aussi de Hyesim, des lettrés-fonctionnaires Yi Kyubo, Yi Chahyŏn 李資玄 (1061-1125) et Ch'ae Ch'ungun 蔡忠順 (?-1036). Ce dernier déclare notamment que les voies confucéenne et bouddhiste se rejoignent dans la mesure où elles prennent toutes deux racine dans la notion de piété filiale, *hyo* 孝 (*yimun kae chong ŏ hyo* 二門皆宗於孝). Cette idée a été auparavant exprimée pour la première fois par Ŭi Ch'ŏn, et nous pouvons également la retrouver chez Iryŏn, dans le *Samguk yusa*. Cf. Yi Wŏnmyŏng, *op.cit.*, p.134-138.

⁶⁷⁸ C'est le cas de Im Ch'un et de Ch'oe Cha en particulier. Cf. Yi Wŏnmyŏng, *op.cit.*, p.153-154.

⁶⁷⁹ Il s'agit en particulier de l'école de la Terre Pure qui porte un culte à Amitufo, le Bouddha de l'Ouest (*Mit'a chŏngt'o sin'ang* 彌陀淨土信仰) et de l'école *chan* Linji/Imje (*Imjejong* 臨濟宗), et enfin des écoles qui font un culte à Guanyin, encore appelé Avalokitesvara (*kuanŭm sin'ang* 觀音信仰).

⁶⁸⁰ Il faut noter ici le rôle de Ch'ung Chi 冲止 (1226-1292), qui tournant le dos au confucianisme et au mandarinat, se fait le chantre du bouddhisme importé de la cour mongole. Il obtient alors de cette dernière une franchise fiscale pour ses temples en échange d'une fidélité à toute épreuve. En outre, les membres de la Société du Lotus blanc (*Paekyŏnsa* 白蓮社) se rallient également à partir de 1284 à la faction pro-Yuan de la cour. Cf. Yi Wŏnmyŏng, *op.cit.*, p.239 et p.241.

⁶⁸¹ C'est en particulier le cas de Ch'oe Hae 崔滄 (1287-1340), qui considère que le bouddhisme n'est certes pas à rejeter totalement, mais qu'il présente une méthode erronée et inefficace. Ce qui a pour conséquence qu'il ne permet pas d'apporter des bienfaits au peuple sur le plan social et politique. Cf. Yi Wŏnmyŏng, *op.cit.*, notes 34 et 35 p.245.

cette période⁶⁸² attise davantage le désir des fonctionnaires confucéens de trouver une pensée réellement pratique et capable de déboucher sur des changements concrets.

La quatrième période concerne la fin de Koryò, et en particulier les réformes du règne du roi Kongmin (r. 1352-1374). Durant cette période, d'une part certains moines qui dénoncent les dérives des écoles dominantes à la cour s'interrogent sur la pertinence de l'ingérence bouddhique dans les affaires politiques⁶⁸³, et d'autre part les néo-confucéens réformateurs radicalisent leur discours critique anti-bouddhique en accolant aux arguments politiques des arguments théoriques. Toutefois, la radicalité de cette critique est quelque peu jouée par nécessité par les confucéens coréens de la fin Koryò. En effet, nous devons garder à l'esprit que ces confucéens, qui sont avant tout des lettrés-fonctionnaires soucieux de réforme et qui se sentent dans une certaine urgence et une certaine nécessité de changer les choses, reconnaissent néanmoins au bouddhisme son importance sur le plan religieux et spirituel⁶⁸⁴.

Ainsi, cette périodisation des relations entre bouddhistes et confucéens à l'époque Koryò nous a permis de mettre en lumière les raisons de l'émergence et de la progressive radicalisation de la critique anti-bouddhique chez les lettrés-fonctionnaires de Koryò. Après une très longue période de relations ambiguës, caractérisée par de sporadiques critiques sociales, morales et politiques sur certaines dérives du monde bouddhique, les lettrés-fonctionnaires qui trouvent progressivement une pensée systématique et surtout convaincante dans le néo-confucianisme, changent de ton et élaborent une critique globale du bouddhisme. En effet, les dysfonctionnements, la division et les réformes internes au monde bouddhique jouent un rôle prédominant dans le changement de la conception du rôle de chaque « enseignement » (*jiao/kyo* 教). Les lettrés-fonctionnaires de la fin Koyrò se sentent peut-être pour la première fois véritablement confucéens ; dans le sens où ils se sentent foncièrement différents des moines et des bouddhistes. C'est en tant que fonctionnaires, engagés dans l'administration et soucieux des affaires publiques, qu'ils voient dans le néo-confucianisme un moyen de prendre entièrement le pouvoir. Le néo-confucianisme leur permet à la fois de se réclamer du rôle traditionnellement dévolu au confucianisme, à savoir d'être une pensée politique et pratique, mais aussi de refuser catégoriquement l'ingérence des moines et du bouddhisme dans les affaires politiques. Pour ce faire, le discours de ces lettrés-fonctionnaires

⁶⁸² Cf. *supra*, p.188-190.

⁶⁸³ C'est en particulier le cas du moine Hyegün 惠勤 (1320-1376) qui représente une frange d'un bouddhisme plus indien. Il est en cela très différent des moines des écoles importées de la cour mongole comme l'école Imje mais aussi Chogye (*Chogyejong* 曹溪宗) qui prônent au contraire une participation active aux affaires politiques. Cf. Yi Wŏnmyŏng, *op.cit.*, p.248.

⁶⁸⁴ C'est en particulier le cas de Kwŏn Kŭn, qui considère que le bouddhisme est absolument nécessaire pour répondre aux interrogations humaines sur la mort et la souffrance. Cf. Yi Wŏnmyŏng, *op.cit.*, p.252.

se devait d'être véhément, afin de mener à bien une tentative de conquête du pouvoir et de réforme politique.

b Chosŏn

En ce qui concerne le début de Chosŏn, nous pouvons dire sans exagérer que cette période scelle définitivement l'opposition entre confucéens et bouddhistes amorcée à la fin Koryŏ. A quelques exceptions près, nous pourrions affirmer que les confucéens sont omniprésents à la cour et dans l'administration, alors que les bouddhistes sont farouchement écartés de la capitale et des cercles du pouvoir. L'une des illustrations les plus éclatantes de cette mise à l'écart est sans doute la série de mesures drastiques qui ont été prises à l'encontre du monde bouddhique au début Chosŏn, en particulier par le roi T'aejong, et le roi Sejong au début de son règne⁶⁸⁵. Toutefois, ces mesures ont surtout été motivées, comme dans le cas de la Chine d'ailleurs, par des raisons plus économiques que proprement idéologiques. Elles émanaient des rois eux-mêmes, et relevaient donc pour une grande part du désir de certains rois d'accroître leur puissance et leurs richesses. En outre, elles ont été ponctuelles et elles dépendaient de la personnalité et des intérêts religieux de chaque roi. Ainsi, nous ne pouvons voir dans ces mesures ni une illustration probante d'une influence réelle et surtout constante des néo-confucéens sur les rois au plan idéologique, ni une victoire totale des confucéens sur les bouddhistes.⁶⁸⁶

Nous allons également présenter ici les grandes étapes du dialogue entre bouddhistes et confucéens au début Chosŏn afin de voir les continuités ou les ruptures par rapport à

⁶⁸⁵ Les mesures prises au début de Chosŏn sont la suppression des exemptions d'imposition, l'accaparement ou la « nationalisation » des terres et des esclaves des monastères bouddhiques. Sous T'aejong en particulier, plus de 80 000 esclaves auraient été « nationalisés », et les terres des monastères auraient été réduites des 5/6^{èmes}, en comparaison avec leur superficie de la fin Koryŏ.

⁶⁸⁶ T'aejo refuse de châtier les moines dépravés comme le lui demandaient ses fonctionnaires, mais accepte tout de même la suppression des exemptions d'impôt pour raisons financières. Quant à Sejong, il est connu qu'il s'intéressait beaucoup aux spéculations bouddhiques, en particulier à la fin de sa vie, et il ne décide lui aussi de prendre des mesures contre le monde bouddhique que pour des raisons économiques. Quant à Sejo, qui était très dévot, il a protégé le clergé bouddhique tout au long de son règne, malgré les récriminations incessantes de ses fonctionnaires. En dernier lieu, signalons que Yejong (r. 1468-1469) décide dès la première année de son règne (1469) de présider lui-même des sacrifices bouddhiques. Cf. Yi Wŏnmyŏng, *op.cit.*, p.253-254. Nous verrons plus bas un autre exemple de la résurgence de la puissance bouddhiste à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle dans la biographie du moine Pou. Cf. *infra*, note 687, p. 268.

l'époque Koryò. Selon Kùm Changt'ae, nous pourrions découper en quatre grandes périodes l'histoire des relations entre bouddhistes et confucéens de la première moitié de Chosòn.⁶⁸⁷

La première période, marquée par « le discours de réfutation du bouddhisme » des confucéens (*pyòkpullon* 闢佛論), est une offensive lancée par ces derniers à l'encontre des thèses et des fondements théoriques du bouddhisme. Le représentant de cette étape décisive est Chõng Tojòn, dont la critique radicale et systématique du bouddhisme juste après la fondation de Chosòn restera sans équivalent dans l'histoire intellectuelle coréenne⁶⁸⁸. Cette étape marque une première tentative confucéenne de concurrencer le bouddhisme sur le plan du discours métaphysique afin de s'ériger en pensée systématique et holiste⁶⁸⁹.

La deuxième période est une réponse des bouddhistes à cette attaque confucéenne. Elle est un « discours de défense du bouddhisme » (*hobullon* 護佛論), qui cherche moins à s'opposer frontalement aux arguments confucéens, qu'à réhabiliter et défendre le bouddhisme afin de tenter une conciliation. Ainsi, les bouddhistes coréens élargissent à leur tour leurs prémisses théoriques pour trouver des points de convergence entre bouddhisme et confucianisme. Le représentant de cette tendance est le moine *sòn* Kihwa 己和 (Tùkt'ong 得通 ; 1376-1433), très actif sous le règne du roi Sejong.

La troisième période est une nouvelle tentative de conciliation des bouddhistes avec les confucéens. Elle est marquée par un approfondissement interne de la pensée bouddhique (*naesilhwa* 內實化), en particulier dans l'école *sòn*. Les représentants des deux tendances marquantes de cette période sont Kim Sisùp 金時習 (1435-1493)⁶⁹⁰ et le moine Pou 普雨

⁶⁸⁷ Nous reprenons ici la périodisation de KŪM Changt'ae 琴章泰, *Hanguk yuhak ũi simsŏl* 한국유학의 心說 (« Le discours sur le cœur dans le confucianisme coréen »), presses de l'Université de Séoul, Séoul, 2002, chapitre 1 : « *Chosòn ch'ogi yubul nonjaeng kwa sim kaenyòm* » 조선 초기 儒佛논쟁과 心개념 (« les débats entre bouddhistes et confucéens au début de Chosòn et le concept de cœur »), p.3-39.

⁶⁸⁸ Les textes de cette critique de Chõng Tojòn sont le *Pulssi chappyõn sŏl* 佛氏雜辨說 (« Quelques arguments contre le sieur Bouddha »), le *Simmun ch'õndap* 心問天答 (« Questions du cœur et réponses du Ciel ») et le *Simgirip'yõn* 心氣理篇 (« Traité sur le cœur, le Souffle vital et le Principe »).

⁶⁸⁹ « En particulier, en mettant sur pied le système de la philosophie du Principe et du Souffle vital, le néo-confucianisme a élargi ses fondements théoriques pour expliquer le monde et l'homme, et c'est comme cela qu'il a pu développer un discours théorique critique du bouddhisme dont il combattait la métaphysique élaborée. » / « 특히 程朱學은 理氣철학의 체계를 정립하여 세계와 인간을 이해하는 이론적 기초를 확립함으로써, 불교의 세련된 형이상학에 맞서서 비판적 이론을 전개할 수 있었다. » Cf. KŪm, *ibid.*, p.4.

⁶⁹⁰ Kim Sisùp 金時習 (*cha* Yŏlgyõng 悅卿, *ho* 梅月堂 Maewŏldang, Tongbong 東峰, Chõnghanja 清寒子, Pyòksan 碧山 et Ch'weseong 贅世翁, *siho* Chõnggan 清簡 ; 1435-1493) : originaire de Kangnŭng. Il est connu pour être un enfant prodige qui à cinq ans connaissait déjà l'*Invariable Milieu* et la *Grande Etude*. De cinq à treize ans, il étudie auprès de Kim Pan 金泮 (disciple de Kwŏn Kŭn) les Classiques et les Quatre Livres, puis auprès de Yun Sang 尹祥 (1373-1455) les autres textes philosophiques chinois. Alors qu'il était en train d'étudier, en apprenant la nouvelle de l'usurpation du trône du Prince de Suyang (roi Sejo), il aurait décidé

(1515-1565)⁶⁹¹ sous le règne du roi Sòngjong (r. 1469-1494). Ces hommes, qui ont une égale connaissance des textes bouddhiques et confucéens, sont très différents des représentants de la deuxième période. En effet, ils ne se font pas les avocats du bouddhisme, mais cherchent plutôt une harmonisation des théories confucéennes et bouddhistes. Cette période marque en outre une avancée dans les spéculations d'un néo-confucianisme coréen décomplexé par rapport au bouddhisme depuis sa critique de la première période.

La quatrième période est celle d'une réaction néo-confucéenne à ces tentatives d'harmonisation et de conciliation. Elle reflète une certaine résurgence de la critique de la première période, avec toutefois des différences notables. En effet, la critique néo-confucéenne du bouddhisme n'est pas conçue comme un but en soi. Elle est plutôt la conséquence d'une volonté d'épuration et d'orthodoxie interne. Le représentant de cette période est Yi Hwang, dont la critique du courant dit Lu/Wang qui affirme l'identité du cœur et du Principe (*xin ji li/sim chük i* 心即理) est fondée essentiellement sur l'argument que ce courant s'apparente par trop au bouddhisme *sòn*.

Ainsi, toutes ces étapes sous Chosòn marquent les jalons d'un dialogue pour le moins tumultueux entre bouddhistes et confucéens. Plus particulièrement, elles révèlent une position peu soucieuse de dialogue chez les confucéens, contrairement à la période précédente. En effet, ces derniers semblent surtout être préoccupés par la définition de leur identité, puis par la préservation d'une orthodoxie interne. La raison principale de cette attitude un peu crispée

d'abandonner ses études pour partir vagabonder sur les routes. Il aurait toutefois participé à la compilation d'exégèses de textes bouddhiques lors de grandes Assemblées bouddhiques à la cour de Sejo. En 1465, il fait construire un bâtiment sur le mont Namsan de Kyōngju où il se retire pour étudier. Auteur de nombreux ouvrages très divers, érudit en confucianisme, bouddhisme et taoïsme, il fait partie de ces lettrés relativement inclassables de l'histoire intellectuelle coréenne, tout comme Yi Kyubo. Nous reviendrons plus précisément sur sa biographie, et l'image qu'il laisse dans la tradition, lorsque nous aborderons la partie traitant de Yulgok. Ce dernier rédige en effet une biographie particulièrement intéressante de Kim Sisŭp.

⁶⁹¹ Pou 普雨 (*ho* Hōūngdang 虛應堂 et Naam 懶菴 ; 1515-1565) : moine qui étudie dans les monastères du mont Kūmggang le bouddhisme *sòn* et les Classiques confucéens. En 1536, il revient dans le monde puis se retire à nouveau en 1538 lorsque des monastères sont brûlés. En 1548, bénéficiant de la protection de la concubine royale Munjōng wanghu 文定王后 (1501-1565 ; épouse du roi Chungjong et mère de Myōngjong ; finalement répudiée sous la recommandation de Kim Allo), il devient Prieur du temple de Pongŭnsa 奉恩寺. En 1551, il obtient un titre distinctif important, en tant que représentant de l'école *sòn* à la cour (*sōnjong pansō* 禪宗判事). Il se ligue alors avec Yun Wōnhyōng 尹元衡 (?-1565) et Sangjin 尙震 (1493-1564) pour dénationaliser les terres de plus de trois cents monastères, pour réinstaurer des concours de recrutement de moines (*sūnggwa* 僧科), et enfin recruter plus de quatre mille nouveaux moines en seulement deux ans. Après avoir été Prieur dans deux monastères, il devient Grand Maître *sòn* à la cour (*todae sōnsa* 都大禪師). A la mort de Munjōng wanghu, il est destitué de toutes ses fonctions et perd ses titres à la suite d'une avalanche de mémoires de pétition de la part des élèves du Collège des lettrés ainsi que des fonctionnaires, dont Yi I. Il est finalement envoyé en exil sur l'île de Cheju, où il est exécuté sur l'initiative personnelle du sous-préfet de l'île, Pyōn Hyōp 邊協 (1528-1590).

est certainement le souci de devenir, et surtout de rester la pensée dominante, voire unique, des élites politiques.

Sur toute la période allant du milieu de Koryò au milieu de Chosòn, nous pouvons remarquer de façon générale que les rapports que les confucéens entretiennent avec les bouddhistes – puis par extension avec le bouddhisme –, se dégradent de plus en plus, et que cette dégradation est essentiellement liée à la caractéristique la plus frappante du néo-confucianisme coréen de cette période : le désir de conquête du pouvoir par le biais d'une pensée systématique et holiste.

Nous allons donc à présent développer plus avant cette idée, en examinant la critique anti-bouddhique confucéenne sur le plan des idées, et en particulier sur la notion de cœur.

2 La critique du bouddhisme sur le plan théorique et philosophique et la question du cœur au centre d'une entreprise d'auto-définition

Dans la confrontation théorique entre bouddhistes et néo-confucéens à partir du milieu de Koryò jusqu'au milieu de Chosòn, il est nécessaire de comprendre que, parmi les divers sujets de débat, c'est la question du cœur qui est la plus cruciale, car c'est elle qui est au fondement même de leurs divergences théoriques⁶⁹². Nous allons donc ici présenter rapidement les conceptions respectives du cœur dans le bouddhisme et le confucianisme, afin de montrer que leur comparaison met en lumière certes des ressemblances, mais surtout une

⁶⁹² Cf. Kūm, *ibid.*, p.5. Selon Kūm Changt'ae, il serait même tout à fait nécessaire de développer davantage les études portant sur les différences de conception du cœur dans le bouddhisme et le confucianisme, afin de mieux comprendre les caractéristiques de ces deux courants de pensée : « Si nous pouvions comprendre les différences de compréhension du concept de cœur dans le confucianisme et le bouddhisme à travers leurs échanges durant la phase de développement du néo-confucianisme *Tohak/Chujahak* du début de Chosòn, [mais aussi] quelles ont pu être les dissensions générées [par ces échanges], et jusqu'à quel point de compréhension mutuelle, ou alors d'incompréhension, [ces échanges sont arrivés], [alors] nous pourrions trouver des pistes riches et intéressantes pour éclaircir les caractéristiques [propres] du confucianisme et du bouddhisme de cette époque sur le plan de l'histoire intellectuelle coréenne. » / « 조선 초기의 도학-주자학이 정립하는 과정에서 유교와 불교의 교류를 통해서 유교와 불교의 心 개념이 어떤 차이를 지니고 있으며, 어떤 쟁점을 불러일으켰고, 어떤 수준으로 상호 이해나 오해가 이루어졌던가를 이해할 수 있다면, 한국사상사에서 이 시대 유교와 불교의 성격을 해명하는 데 풍부하고 의미 있는 시사를 받을 수 있을 것이다. »

grande divergence quant aux enjeux respectifs de ces deux enseignements qui portent tous deux sur le cœur.

a Bref rappel de la conception du cœur dans le bouddhisme

Il est clairement établi que le bouddhisme, qu'il s'agisse de sa branche textuelle ou de sa branche méditative, s'intéresse à la notion de « cœur/esprit », *xin/sim* 心. Sans rentrer dans le détail⁶⁹³, nous rappellerons à titre exemplaire cette citation du *Sūtra de la Guirlande de fleur*, le *huayan jing/hwaòm kyòng* 華嚴經 :

« Les Trois Mondes⁶⁹⁴ sont vides et illusoirs, toutefois ils sont le produit du seul et unique Esprit. » / 三界虛妄但是一心作⁶⁹⁵

Cette phrase illustre en effet assez bien l'idée que le réel et que toute existence dans le monde provient de l'Esprit unique. On la désigne parfois par l'expression *yiqie weixinzao/yilch'e yusimjo* 一切唯心造 (« tout n'est que la production de l'Esprit »). Cette expression signifie que, selon le bouddhisme, le monde est le produit et la création d'un Esprit unique. En effet, il est également dit dans ce sūtra que :

« Lors de la naissance de l'Esprit, du Bouddha et de la multitude, il n'y a pas de différences entre ces trois choses. » / 心佛眾生, 是三無差別

Ainsi, qu'il s'agisse du Bouddha, ou de la multitude des êtres et des choses, tout relève d'un seul Esprit. Nous retrouvons d'ailleurs cette idée dans la prose de moines coréens. En effet, dans le mémoire qu'il accole au *Traité de l'Eveil de la foi dans le Mahāyāna*, le

⁶⁹³ Kūm Changt'ae rappelle notamment la multitude de noms et d'expressions qui désignent le cœur dans la littérature bouddhique et voit là une preuve que cette notion est bien au centre de la doctrine bouddhique. Cf. *Ibid*, note 2 p.6.

⁶⁹⁴ Les Trois Mondes, *sanjie/samgye* 三界, correspondent aux trois divisions du monde dans le bouddhisme. Ce sont le Monde du désir (*yujie/yokkye* 欲界), le Monde matériel ou sensible (*sejie/sagye* 色界) et le Monde sans formes (*wusejie/musagye* 無色界).

⁶⁹⁵ Nous reprenons ici les différentes citations de Kūm Changt'ae. Cf. *Ibid*, p.5-7.

dacheng qixin lun/taesùng kisin ron 大乘起信論, le moine coréen de Silla Wòn Hyo 元曉 (617-686) écrit :

« Dans la Loi du Grand Véhicule, il n'y a que l'Esprit unique, hors de cet Esprit unique, il n'y a rien d'autre. »

大乘法唯有一心, 一心之外更無

Toutefois, pour avoir une idée plus précise de la rhétorique et des idées de la tradition bouddhique coréenne sur le cœur/esprit, il est peut-être plus intéressant de recourir à l'exemple du moine *sòn* de l'époque Koryò, Chinul 知訥 (1158-1210)⁶⁹⁶. Ce dernier écrit en effet dans le *Kwònsu chònghye* 勸修定慧 (« Travailler à perfectionner la concentration et la sapience ») :

« Même si l'illusion et l'illumination sont choses différentes, l'important est de savoir est qu'elles proviennent d'un seul et même Esprit. C'est pourquoi celui qui recherche la bouddhité en s'écartant de l'Esprit n'a certainement plus de lieu⁶⁹⁷ pour cela. »

迷悟雖殊, 而要由一心, 則離心求佛者, 迹無有是處也

Ainsi, la Loi bouddhique ne se trouve pas hors du cœur/esprit. Pour Chinul, l'Esprit unique est d'une part le cœur/esprit du Bouddha que tout homme a de façon innée en lui-même (idée également exprimée par l'expression de « nature de bouddha », *foxing/pulsòng* 佛性 qui est présente en tout homme), et d'autre part, il est à l'origine de toute chose. Le cœur/esprit a donc un caractère absolu.

⁶⁹⁶ Chinul 知訥 (*ho* Mokuja 牧牛者, *siho* Pul'il pojo 佛日普照 ; nom patronymique originel Chǒng 鄭 ; 1158-1210) : fils de fonctionnaire, moine *sòn* et fondateur de l'école *chogye* 曹溪 en Corée. Il devient moine en 1165 et en 1182, il passe le concours bouddhique mais se refuse toutefois à faire carrière à la cour. Il participe à une assemblée bouddhique au temple de Pojesa 普濟寺 à P'yōngyang, et y reçoit l'enseignement de divers maîtres. Il se consacre ensuite à l'étude, et en particulier du Tripitaka, le *Dazangjing/Taejanggyōng* 大藏經. Il développe sa pensée et exprime ses thèses, notamment dans le *Kwònsujōnghye kyōlsamun* 權修定慧結社文, lors de son séjour au temple de Kōjosa 居祖寺 sur le mont Kong (Kongsan 公山). Puis il se retire pour méditer pendant trois ans sur le mont Chiri. Par la suite, il consacre sa vie à concilier l'école textuelle et méditative du bouddhisme, en insistant sur le rôle effectif que se doivent d'avoir les bouddhistes sur le plan social. Il reçoit le titre posthume de Précepteur Royal, *Kuksa* 國師.

⁶⁹⁷ Cela signifie que le cœur/esprit de chaque homme est le lieu où se trouve l'Esprit unique. Hors et sans cœur/esprit, l'homme ne peut pas accéder à cet Esprit, et donc à la bouddhité.

Par ailleurs, la plus grande contribution de Chinul au bouddhisme coréen est sans doute sa théorie de « l'illumination subite et du processus graduel de perfectionnement de soi » (*ton'ò chòmsu* 頓悟漸修), et celle de la nécessité de « travailler à la fois sur la méditation et la connaissance pour atteindre l'illumination » (*chònghye ssangsu* 定慧雙修).

Il nous faut retenir deux idées principales dans ces thèses de Chinul. Premièrement, l'idée que ce n'est qu'une fois que l'on a pris conscience (*o* 悟), que l'on peut s'interroger sur le perfectionnement de soi : idée du *sòn'o husu* 先悟後修 (« d'abord être illuminé et après travailler sur soi »). Deuxièmement, l'idée qu'après ce premier moment de prise de conscience, l'homme est confronté à deux méthodes (littéralement « deux portes », *yimun* 二門) qui sont « la concentration dans la méditation » (*sònjòng* 禪定) d'une part, et « la sagesse suprême » (*chihye* 智慧) d'autre part.

En outre, ces deux méthodes sont interdépendantes afin de travailler sur soi : idée du *mujòng muhye sigwang siu* 無定無慧是狂是愚 (« sans concentration et sans sagesse, ce n'est qu'égaré et ce n'est que bêtise »). De plus, le travail sur soi, ou perfectionnement de soi (*su* 修) englobe la lecture des textes.

Ainsi, nous retrouvons chez Chinul des idées qui ressemblent à celles du néo-confucianisme Cheng/Zhu. Premièrement, il s'agit de l'idée que l'étape de la « prise de conscience » par le cœur du fond humain commun (*xing/sòng* 性) précède le perfectionnement général de la personne (idée de la *Grande Etude*). Deuxièmement, c'est l'idée qu'il faut entretenir un rapport dialectique entre la lecture des textes et l'entraînement éthique – qui comprend notamment des exercices de concentration et d'attention du cœur –, sans négliger l'un ou l'autre de ces deux entraînements qui mettent en jeu les capacités du cœur/esprit. Troisièmement, c'est l'idée qu'il existe une méthode dans la quête de la sainteté ; une méthode que l'on peut, et même que l'on doit définir.

En dernier lieu, afin de préciser davantage les dissemblances et les ressemblances apparentes entre bouddhisme et confucianisme, il convient de retenir chez Chinul le propos suivant tiré du *Chinsim chiksòl* 真心直說 (« Explications directes sur l'esprit vrai ») qui synthétise les idées que nous venons d'énoncer :

« Cette constitution [fondamentale de l'esprit vrai] est la nature de Bouddha que toute la multitude des êtres vivants ont à leur racine ; en outre elle est l'origine à partir de laquelle tous les mondes naissent et se développent. »

此體 [=真心之本體] 是一切眾生本有之佛性乃一切世界生發之根源

Ainsi, pour Chinul, connaître et prendre conscience de cette constitution originelle de l'Esprit vrai et unique, source de toute existence, est en fin de compte à la fois l'origine ultime de la Loi bouddhique, ainsi que le but et la tâche même de l'adepte⁶⁹⁸. Nous noterons en particulier le recours à des termes employés largement dans le discours néo-confucéen : constitution originelle (*ti/ch'e* 體), « nature » ou « fond originel » (*xing/sòng* 性), cœur/esprit (*xin/sim* 心) et origine (littéralement « racine et source », *genyuan/kùnwòn* 根源).

La grande divergence entre bouddhisme et confucianisme réside dans le but ultime de cette connaissance, ou prise de conscience. En effet, pour les confucéens, la connaissance n'est que le point de départ du but recherché qui, lui, est l'accomplissement d'une vie humaine considérée sous ses aspects individuel, social, politique et cosmique comme il est dit dans la *Grande Etude*. Le but est de vivre de la meilleure façon possible au sein de la société humaine, et au sein du cosmos qui est considéré comme une unité. Alors que dans le bouddhisme, ce qui est recherché est le salut, qui relève d'une dimension métaphysique. C'est ainsi que, notamment, dans leur critique, les confucéens reprochent aux bouddhistes de négliger la dimension réelle, pratique et humaine de la quête du perfectionnement de soi. Plus précisément, ils leur reprochent de ne pas avoir compris la dimension « fonctionnelle » et « en action » (*yong* 用 ; notion qui va de pair avec celle de « constitution ») du cœur humain.

Nous allons à présent expliquer davantage cette dernière idée en présentant sommairement le point de vue confucéen sur le cœur⁶⁹⁹, afin de faire ressortir sa différence principale par rapport au bouddhisme. Cela nous permettra de comprendre l'importance de la notion de *chòngsim* dans le néo-confucianisme coréen.

⁶⁹⁸ Idée et citation tirés de Kūm, *ibid.*, p.7.

⁶⁹⁹ En effet, nous reviendrons plus en détail sur la conception confucéenne, et néo-confucéenne sur le cœur dans la partie consacrée à l'interprétation du cœur et du *chòngsim* chez Yulgok Yi I.

b La conception confucéenne et néo-confucéenne du cœur, et la critique anti-bouddhique

Tout d'abord, nous trouvons dans les *Entretiens* l'idée fondamentale du confucianisme ancien que le cœur est orienté. Ainsi, l'Etude consiste avant tout à orienter correctement le cœur qui est conçu comme le siège de l'intériorité et de la décision. C'est donc lui qui imprime la marque et donne le sens de la marche à suivre pour cheminer dans la Voie, c'est-à-dire pour avancer dans la quête individuelle éthique.

Dans la célèbre sentence suivante, nous comprenons que l'Etude que Confucius a suivie débute en effet par cette étape préalable d'orientation du cœur⁷⁰⁰ :

« A quinze ans, je résolus d'apprendre.⁷⁰¹ A trente ans, je m'affermis dans la Voie. A quarante ans, je n'éprouvais plus aucun doute. A cinquante ans, je connaissais les décrets du Ciel. A soixante ans, j'avais un discernement parfait. A soixante-dix ans, j'agissais en toute liberté, sans pour autant transgresser aucune règle. »⁷⁰²
子曰：吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。

(*Entretiens*, II.4)

En outre, dans le *Mengzi*, Mencius développe l'idée de cœur et c'est notamment sa conception du cœur qui lui permet d'asseoir sa thèse principale, à savoir que le fond humain commun à tous les hommes tend naturellement vers le bon. Il propose même une définition de l'Etude comme un travail sur le cœur. En effet, dans la sentence suivante, il explique que la Voie de l'Etude consiste à laisser son cœur suivre son fonctionnement naturel, et sa tendance foncière vers le bon ; ce qui constitue néanmoins un travail dans la mesure où l'homme doit tout d'abord prendre conscience que son fond originel le pousse naturellement à aller vers le bon :

⁷⁰⁰ Cette idée d'orientation est exprimée par la notion de *zhi* 志 ; terme dont le caractère est traditionnellement glosé comme étant composé de la clé du cœur, et d'une simplification graphique de l'élément signifiant la marche : 士 = 走.

⁷⁰¹ littéralement : « mon cœur était orienté vers l'Apprendre ou l'Etude ».

⁷⁰² Traduction d'Anne Cheng, *Entretiens de Confucius, op.cit.*, p.33.

« Il n’y a pas d’autre Voie de l’Etude que celle qui cherche à porter secours à son cœur qui se serait relâché, voilà tout. »

學問之道無他，求其放心而已矣。

(*Mengzi* VI.A.11)

De plus, dans le *Xunzi*, mais aussi la *Grande Etude*, le cœur est considéré comme le centre et l’organe le plus important de la perception sensorielle, et donc de toute possibilité de connaissance chez l’homme⁷⁰³. En effet, il est le siège de la synthèse opérée dans les informations fournies par les organes des sens, et il est aussi le siège de la réflexion (*lǚ* 慮) qui, elle, permet le passage à l’acte et explique le comportement humain :

« (...) Si l’on n’utilise pas son esprit, on aura beau être en face du noir et du blanc que l’œil ne les verra pas, le tonnerre et le tambour retentiront à côté que l’oreille ne les entendra pas, à plus forte raison sera-t-on sourd et aveugle aux obstacles de l’esprit. »⁷⁰⁴

心不使焉則白黑在前而目不見雷鼓在側而耳不聞況于使者乎

(*Xunzi* 21)

« Si nous n’avions pas de cœur, malgré notre capacité à voir, nous ne verrions pas, malgré notre capacité à entendre, nous n’entendrions pas et malgré notre capacité à goûter des mets, nous ne pourrions pas en connaître les saveurs. »

心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。

(*Daxue*, 7^{ème} paragraphe de commentaire)

« Les formes, les corps, les couleurs et les lignes naturelles sont différenciés par les yeux. Les sons, les notes claires et confuses, la mélodie d’un instrument de musique et les autres sons sont différenciés par les oreilles. Le sucré, l’amer, le salé, le fade, l’acide, l’aigre et les diverses saveurs sont différenciés par la bouche. Les parfums, les exhalaisons, les odeurs agréables, les odeurs de putréfaction, de

⁷⁰³ Rappelons en effet que la connaissance est fondamentalement empirique dans la pensée antique chinoise : elle est fondée sur les perceptions sensorielles. Nous citons l’extrait suivant du *Xunzi* pour illustration (traduction Ivan Kamenarović, *op.cit.*) : « Si l’on ne monte pas sur une haute montagne on ne sait pas combien haut est le ciel, si l’on ne fréquente pas le bord abrupt des gouffres on ne sait pas combien profonde est la terre » / 故不登高山不知天之高也不臨深谿不知地之厚也 (*Xunzi* 1.2)

⁷⁰⁴ Traduction d’Ivan Kamenarović, *op.cit.*.

rance, l'acide et les diverses senteurs sont différenciés par le nez. Les douleurs physiques, les démangeaisons, le froid, le chaud, le lisse, le rêche, le léger et le lourd sont différenciés par le corps. Le plaisir, le mécontentement, la joie, la colère, la tristesse, l'agrément, l'amour, la haine et les désirs sont différenciés par le cœur. Le cœur est doté de la faculté cognitive de discernement des signes distinctifs. Cette faculté cognitive de discernement des signes distinctifs peut, au moyen des oreilles connaître les sons, au moyen des yeux connaître les formes. Mais cette faculté de discernement des signes ne peut opérer qu'après avoir nécessairement attendu que les organes des sens aient convenablement enregistré les impressions relatives à ces ensembles de choses. »

形體色理以目異。聲音清濁調竽奇聲以耳異。甘苦鹹淡辛酸奇味以口異。香臭芬鬱腥臊灑酸奇臭以鼻異。疾養滄熱滑鉞輕重以形體異。說故喜怒哀樂愛惡欲以心異。心有微知。微知，則緣耳而知聲可也，緣；目而知形可也，然而微知必將待天官之當簿其類然後可也。

(*Xunzi* 22)

« Le cœur habite la partie vide de notre intériorité et il y dirige les cinq organes. Il est appelé Souverain naturel. »

心居中虛以治五官夫是之謂天君

(*Xunzi* 17.4)

« Ce qui, à la naissance, est concorde de ce qui génère la vie, union quintessentielle et réponse aux stimulations de l'extérieur et qui, sans que l'on ait à y travailler, est de soi ainsi, c'est ce que l'on appelle « fond commun humain ». Ce que ce fond perçoit comme des sentiments d'attrance, d'aversion, de plaisir, de colère, de tristesse ou de joie, c'est ce que l'on appelle les émotions. Les émotions étant ainsi, lorsque le coeur-esprit opère parmi elles des sélections, c'est ce que l'on appelle le processus de réflexion. Le cœur étant dans cette activité de réflexion, si les aptitudes naturelles le mettent en branle, on appelle cela l'action consciente humaine. Une fois que la réflexion s'accumule et que, parallèlement, les aptitudes s'exercent, il y a accomplissement et c'est cela que l'on appelle l'action consciente [sur le fond humain]. Agir en se réglant sur la quête de profit, c'est ce que l'on appelle être affairiste. Agir en se réglant sur la droiture morale,

c'est ce qu'on appelle se conduire [en homme]. »

生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然者謂之性。性之好惡喜怒哀樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動，謂之偽。慮積焉能習焉而後成謂之偽。正利而為，謂之事。正義而為，謂之行。

(*Xunzi* 22)

Ainsi, nous comprenons que dans le confucianisme ancien, premièrement le cœur est défini comme un organe physique comme les autres ; deuxièmement qu'il a toutefois une capacité et une fonction particulière et cruciale, celle de réfléchir sur les messages que lui envoient les autres organes sensoriels ; et troisièmement qu'il est à l'origine de la résolution et de la prise de décision qui génère l'action et la juste conduite. Le cœur constitue donc une sorte d'interface qui articule la connaissance et l'action, ou plus précisément l'intériorité et l'extériorisation des mouvements du cœur qui se produisent dans cette intériorité. Le cœur est ce qui détermine tout comportement humain. Son rôle est donc absolument déterminant dans la question éthique confucéenne, et il constitue l'un des sujets principaux de la réflexion confucéenne en général.

C'est pourquoi, dans la *Grande Etude*, toutes les étapes relevant du perfectionnement éthique individuel concernent le cœur, ses facultés et ses caractéristiques propres de fonctionnement. En effet, les étapes d'« examen des choses », d'« extension de la connaissance », de « rendre authentiques ses intentions » et enfin de « rendre son cœur droit » relèvent toutes de la question du cœur, de sa faculté de connaissance et de sa réaction à cette connaissance. D'ailleurs, cette idée est synthétisée dans le texte par la sentence suivante qui intéresse tout particulièrement notre travail. En effet, l'étape du *zhengxin/chòngsim*, de « rendre le cœur droit », y est définie comme l'étape cruciale qui détermine tout le processus du perfectionnement éthique :

« Le perfectionnement de soi réside dans le fait de rendre droit son cœur. »

修身在正其心

(*Daxue*, 7^{ème} paragraphe de commentaire)

Ainsi, le travail du/sur le cœur constitue l'un des enjeux principaux de la pensée éthique confucéenne, et l'étape du *zhengxin/chòngsim* de la *Grande Etude* représente ce moment précis du passage entre intériorité et extériorisation du perfectionnement éthique ; ce qui explique son importance et son intérêt.

Quant à la problématique du cœur dans le néo-confucianisme à proprement parler, il nous faut à nouveau recourir à la synthèse de Zhu Xi. En effet, ce dernier inaugure une nouvelle ère en élaborant un discours beaucoup plus construit et recherché sur le cœur que ses prédécesseurs confucéens, mais aussi néo-confucéens. En effet, son analyse du cœur est l'une des clés de voûte de la construction de toute sa synthèse néo-confucéenne, et elle jette les fondements de la réponse néo-confucéenne aux spéculations sur le cœur et à toute la construction métaphysique du bouddhisme.

Les grandes thèses de Zhu Xi sur le cœur sont les suivantes.

Premièrement, Zhu Xi établit une analogie entre le lien qui relie le cœur (*xin/sim* 心) au fond commun humain (*xing/sòng* 性), et celui qui relie le *yin* 陰/*yang* 陽 au Faîte Suprême (*taiji/t'aekük* 太極). De même qu'il ne peut y avoir de Faîte Suprême sans *yin/yang*, il ne peut y avoir de fond commun humain sans cœur :

« Le fond commun humain est comme le Faîte Suprême, et le cœur est comme le *yin/yang*. Le Faîte Suprême ne réside qu'au sein du *yin/yang*, et ne peut pas se séparer du *yin/yang*. »

性猶太極也，心猶陰陽也。太極只在陰陽之中，非能離陰陽也。

(*Zhuzi Yulei* 5, 性理 2, *xingqingxinyi dengming yi* 性情心意等名義, « De la signification du fond commun humain, des émotions, du cœur, de l'intention et d'autres termes »)

Ainsi, le cœur – tout comme le *yin/yang* pour le Faîte Suprême – est le support matériel fait de Souffle vital, la substance réelle sans laquelle le fond commun humain, qui lui est porteur de Principe, ne pourrait ni exister, ni même être pensé.

Deuxièmement, Zhu Xi reprend la thèse formulée par Zhang Zai que « le cœur est ce qui relie le fond commun humain et les émotions », *xin tong xing qing/sim t'ong sòng chòng* 心統性情. Le caractère *tong/t'ong* 統, qui est utilisé à l'identique dans la Transmission de la

Voie (*Daotong/Tot'ong* 道統), est écrit à partir de la clé du fil de soie, *mi* 糸. Il désigne donc un lien de continuité établi par filage, et une succession continue. Le cœur est donc conçu comme ce qui « tient bout à bout », ce qui tient ensemble en un même fil d'une part le fond commun humain, relié au Ciel et au fonctionnement du cosmos par le Principe, et d'autre part les émotions issues des mouvements du cœur et donc de l'activité du Souffle vital qui traverse toute chose vivante. Toutefois, si le cœur est un sujet de réflexion important, Zhu Xi n'en fait pas sa notion cardinale. Contrairement aux bouddhistes, il n'y voit pas l'origine ultime de toute chose, et ne lui accorde aucun caractère absolu. En effet, sa comparaison avec le *yin/yang* place le cœur dans le domaine de la substance matérielle et du physique, *qizhi/kijil* 氣質.

Troisièmement, pour critiquer le bouddhisme sur le plan théorique, Zhu Xi développe l'idée que les bouddhistes et les confucéens n'entendent pas la même chose en utilisant les mêmes termes. En effet, il s'attache en particulier à opposer les conceptions respectives du confucianisme et du bouddhisme sur la notion de « vide », *xu/hò* 虛. Comme nous l'avons vu, pour les confucéens, le « vide » désigne un « plein virtuel » ou une « pure potentialité de plein (*shi* 實)», alors que pour les bouddhistes, le « vide » signifie la vacuité, le vide total (*kong* 空). Zhu Xi déclare que le cœur est foncièrement « vide et mystérieux », *xuling/hòryòng* 虛靈, c'est-à-dire qu'il est plein de Souffle vital – non palpable et ténu comme tout souffle –, mais aussi qu'il est plein de Principe, également impalpable.

Toutefois, la démarche de Zhu Xi, qui spéculé ainsi sur le cœur, n'est pas de savoir si, essentiellement, le cœur et le Principe sont une seule et même chose, ou alors deux choses distinctes. En effet, il s'intéresse plutôt à penser, expliquer et formuler un discours sur le rapport entre ces deux termes. Il est donc moins intéressé par la nature du cœur, que par son fonctionnement concret et son lien au Principe de toute chose, au Principe qui régit le cosmos dans son ensemble. Il s'oppose en effet à la thèse de Lu Xiangshan qui, lui, cherche à connaître la nature du cœur et qui identifie cette nature au Principe lui-même. Zhu Xi accuse Lu Xiangshan de tomber dans la même erreur que les bouddhistes, qui d'une part ne pensent pas correctement le rapport entre le cœur et le Principe, et d'autre part évacuent la question de la part physique, vitale et matérielle de l'homme et de son fonctionnement psychique. En fait, Zhu Xi reproche à Lu Xiangshan, ainsi qu'aux bouddhistes de ne pas penser et de ne pas produire d'explication sur ce qu'on pourrait appeler le fonctionnement dialectique entre la part céleste, morale de l'homme (le Li ou le « cœur du Dao »), et sa part physique et faillible

(le Qi ou « le cœur de l'homme »). Cette critique dénonce donc la faillite d'un discours incapable de penser le concret, le en action, et donc la « fonction », selon la distinction « constitution » (*ti* 體) / « fonction » (*yong* 用) :

« Nous, nous considérons que le cœur et le Principe sont une seule et même chose ; eux, [les bouddhistes], considèrent que le cœur et le Principe sont deux choses [distinctes]. Ils pensent que le cœur est vide et totalement dépourvu de Principe ; [alors que] nous, nous pensons que si le cœur est certes vide, il porte toutefois en lui les dix mille principes. »

吾以心與理為一，彼以心與理為二，彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬理咸備也

(*Zhuzi Yulei* 126, *shishi* 釋氏, « les bouddhistes »)

« Même si [Lu Xiangshan] explique que le cœur et le Principe sont une seule et même chose, il n'a pas prêté attention à cet aspect égoïste [chez l'homme] constitué par le lot de Souffle vital [reçu par chaque individu spécifique à sa naissance] et par les désirs [incompressibles qu'il a en tant qu'être vivant]. C'est pourquoi, [il en arrive à penser que] lorsque [le cœur] se développe [en émotion], il ne s'accorde pas au Principe ; et c'est comme cela que [Lu Xiangshan] fait la même erreur que les bouddhistes »

雖說心與理一，而不察乎氣稟物欲之私，故其發亦不合理，卻與釋氏同病

(*Zhuzi Yulei*, *ibid.*)

« Les bouddhistes ont écarté [de leurs spéculations] le cœur du Dao. En ne prenant en compte que la faillibilité du cœur de l'homme pour penser la mise en fonctionnement [du cœur], ils oublient le caractère ténu [du cœur du Dao], et ne prennent en compte que le caractère le plus grossier pour penser la Voie. Ce qui reviendrait à dire que le sens de l'humain, le sens du juste, le sens des rites et la capacité de connaissance ne sont pas le fond humain commun, et que le fonctionnement [du cœur] qu'il nous est donné de voir par les yeux est [précisément] ce fond humain commun. Voilà une erreur quant au lieu où il convient de voir l'origine même [de ce fonctionnement] »

釋氏棄了道心，卻取人心之危者而作用之，遺其精者，取其粗者以為道，如以仁義禮智為非性，而以眼前作用為性是也，此只是源頭處錯了
(*Zhuzi Yulei, ibid.*)

Selon Zhu Xi, les bouddhistes déclarent que si l'on connaît le cœur, alors on peut voir, visualiser la « nature (*xing/sòng* 性) de Bouddha » qui est en nous ; mais ils ne parviennent pas à expliquer la conduite humaine, *xing/haeng* 行. Plus exactement, ils ne parviennent pas à inférer de leur construction métaphysique sur le cœur le comportement humain, qui est pourtant la question essentielle pour l'homme selon la pensée confucéenne (*bu ke tui xing/bulga t'oehaeng* 不可推行). Les bouddhistes ont certes le mérite de ne pas ignorer la notion de « fond humain » ou de « nature » (*xing/sòng* 性), mais leur conception de la « fonction », de la fonctionnalité du cœur, est totalement déconnectée de toute pensée morale :

« Les bouddhistes disent d'eux-mêmes que s'ils connaissent le cœur, ils pourront voir la nature de Bouddha. Cependant, comment se fait-il qu'il ne leur soit pas possible d'en inférer l'idée de la mise en pratique ? C'est parce lorsqu'ils pensent cette « nature » (性), ils scindent en deux choses distinctes cette nature et le fonctionnement [de cette nature]. Dans la Voie du Saint, ce qu'il faut absolument faire, c'est éclairer le fond commun humain (性) et s'y conformer. Il n'y a rien, dans l'intégralité de l'enseignement sur la façon de se perfectionner dans la Voie, qui ne prenne racine dans cette idée-là. [...] Ce n'est pas que les bouddhistes n'aient pas compris ce fond commun humain, mais lorsqu'ils sont confrontés à la question de son fonctionnement, ils déclarent qu'il n'y a rien qui ne soit possible. C'est la raison pour laquelle il n'y en a aucun [parmi eux] qui n'en soit arrivé au point de [justifier] le fait de tourner le dos à son prince mais aussi à son père. Cela provient de ce que, dans leur conception du rapport entre le fond commun humain et son fonctionnement, ces deux éléments n'ont aucune action l'un sur l'autre. »

釋氏自謂識心見佛性，然其所以不可推行者何哉，為其於性於性與用分為兩截也，聖人之道，必明其性而率之，凡修道之教，無不本於此，[...] 釋氏非不見性，及到作用處，則曰無所不可為，故棄君背父，無所不至者，由其性與用不相管也。

(*Zhuzi Yulei* 126, *shishi* 釋氏)

Aux bouddhistes qui pensent que « le fonctionnement du cœur, c'est la nature », Zhu Xi oppose la primauté du Principe, car il est porteur de sens et surtout de valeur morale. C'est la raison pour laquelle il oppose à la « Vacuité du cœur », la « Plénitude d'un cœur » empli de Principe.

c Des apparences ressemblantes mais des enjeux différents

Il convient surtout de retenir les constats suivants dans la comparaison des conceptions respectives du cœur dans le bouddhisme et le confucianisme, ainsi que de la critique confucéenne du bouddhisme au plan théorique.

Le bouddhisme et le confucianisme semblent à première vue rechercher la même chose, la « sainteté » qui est le fruit du perfectionnement et du travail sur soi. Toutefois, la différence principale entre ces deux pensées est que le bouddhisme recherche une sainteté au sens religieux (et quasiment supra-humain) et qui échappe à la condition humaine, c'est-à-dire le salut ; alors que le confucianisme recherche au contraire une sainteté au sein du monde humain, comprise comme une excellence humaine et comme le caractère d'un homme pleinement et entièrement humain. Cette différence fondamentale dans les buts recherchés s'exprime plus particulièrement dans la conception respective du cœur chez les bouddhistes et les confucéens. Les bouddhistes voient dans le cœur l'origine de toute chose et lui confèrent un caractère absolu. Cette notion est absolument centrale, au point que Chông Tojôn considère que le bouddhisme peut se réduire à la notion de cœur. En revanche, les néo-confucéens de l'école Cheng/Zhu préfèrent la notion de « fond commun originel », de *xing/sòng* 性, qu'ils estiment toutefois structurellement, ou consubstantiellement lié au cœur. Si les néo-confucéens dissertent autant que les bouddhistes sur la notion de cœur, c'est précisément d'une part pour répondre aux bouddhistes, et d'autre part pour livrer leur propre vision de l'éthique grâce à une analyse de ce qu'est, et de la façon dont fonctionne le cœur qui est le réceptacle du *xing* (性) et le maître de toute la personne humaine. Zhu Xi réactive et reconstruit la pensée ancienne confucéenne sur le cœur et l'éthique, en la dotant de nouveaux outils spéculatifs, de nouvelles armes philosophiques : le doublet constitution/fonction, et celui de Principe/Souffle vital.

En outre, les néo-confucéens tels que Zhu Xi, qui doivent faire face au discours bouddhiste, ont le souci de distinguer leur propre discours, et finalement de redéfinir ce qu'est le confucianisme. Ce qui est en effet assez frappant dans la prose et la pensée de Zhu Xi, comme chez nombre de néo-confucéens coréens, c'est le souci de faire du *zhengming* 正名, de la « rectification des dénominations ». Zhu Xi est toujours très soucieux des distinctions sur le plan du langage, et précise constamment qu'il parle moins de vérités mais plutôt de la façon dont il convient, ou qu'il est possible, de penser les choses pour mieux comprendre comment l'homme « fonctionne », et enfin comment il est possible d'édifier une société idéale et une politique bénéfique à tous. En effet, la spéculation intellectuelle et la construction théorique ne valent pas en soi dans le néo-confucianisme. Elles ne sont que des moyens de penser l'éthique confucéenne et de fonder l'action. Zhu Xi, en développant les spéculations confucéennes sur le cœur, fait clairement apparaître la divergence profonde de visée dans le bouddhisme et le confucianisme, et réaffirme le postulat ancien que dans le confucianisme, le discours n'est légitimé que dans la mesure où il génère une action, un fruit.

D'ailleurs, nous avons vu que l'Etude du Principe revenait dans le néo-confucianisme à une Etude pratique, un *shixue/sirhak* 實學. Rappelons que ce terme de *shi/sil* que nous avons jusqu'à présent traduit par « réel », ou « plein » signifie étymologiquement le « fruit », c'est-à-dire le résultat d'un processus de croissance et de maturation de graines, ou de germes qui deviennent des arbres, qui donnent à leur tour des fruits. Ainsi, cela signifie que l'Etude recherchée dans le néo-confucianisme est une Etude qui porte des fruits, une Etude où le perfectionnement individuel s'épanouit et produit un fruit. Ce fruit est le juste comportement et la participation à l'organisation socio-politique.

Le texte de la *Grande Etude* est donc bien le texte paradigmatique de cette définition du néo-confucianisme, ou de cette redéfinition du confucianisme par des lettrés confrontés à la nécessité de répondre au défi bouddhique.

Enfin, le cœur est le lieu où se produit l'impulsion de départ, le début de la croissance, qu'elle soit bonne ou mauvaise. Ainsi, l'étape du *chòngsim* est cruciale, et elle participe, parmi une constellation d'autres notions sur le cœur, à la définition ou la redéfinition de l'identité confucéenne, en devenant l'une des caractéristiques du discours des lettrés-fonctionnaires soucieux de conquérir une place prépondérante dans la conduite des affaires de l'Etat.

Ainsi, derrière la critique sociale, politique, morale puis théorique et philosophique confucéenne du bouddhisme, nous avons pu mettre en lumière l'enjeu et la motivation principale des spéculations néo-confucéennes sur le cœur. Il s'agit de la conquête des esprits et du pouvoir qui est la seule méthode possible pour permettre au confucianisme de jouer son rôle traditionnel : celui de penser et de fonder une pensée politique qui est non seulement éthique, mais aussi à visée universelle et holiste.

Les néo-confucéens coréens en particulier acceptent d'autant plus facilement et rapidement le néo-confucianisme que leur histoire intellectuelle et le contexte historique les amènent à rechercher une pensée capable de les unir et de les définir précisément face aux moines et aux bouddhistes qui leur disputent l'influence sur les cercles du pouvoir. Ils comprennent en effet ce néo-confucianisme Cheng/Zhu version Yuan, qui critique déjà fortement le bouddhisme et se présente sous une forme synthétique et pratique, comme une « Etude à visée pratique », un *sirhak* 實學⁷⁰⁵. Ils se créent donc ainsi, peut-être pour la première fois, une identité propre et bien définie de confucéens. Cette identité est sans doute comprise dans le contexte coréen comme le devoir, quasi-existential, d'être totalement engagés dans la vie sociale et politique. Cette mission confucéenne justifie même leur existence en tant que classe sociale. Contrairement aux aristocrates au sens strict des périodes précédentes, les lettrés-fonctionnaires de Chosŏn sont définis comme *yangban* 兩班 (« les deux ordres ») ; c'est-à-dire comme les membres des deux branches possibles de la fonction publique : la branche des fonctionnaires civils (*munban* 文班), et la branche des fonctionnaires militaires (*muban* 武班). Le sens profond de la vie et de l'existence même de ces *yangban* est d'être des fonctionnaires.

⁷⁰⁵ Nous pouvons explicitement trouver cette idée dans les écrits de Kwŏn Kŭn et de Chŏng Tojŏn en particulier. Nous citons à titre d'illustration le passage suivant tiré de la fin de l'« examen des ressemblances et des différences entre confucianisme et bouddhisme », le *yubul t'ongyi chi pyŏn* 儒釋同異之辯, tiré du *kwon* 9, 佛氏雜辯 du *Sambongjip* 三峯集 : « [...] aujourd'hui, le bouddhisme [...] mène au chaos **l'Etude à visée pratique** des Anciens qui consiste à éclairer la puissance morale et à renouveler le peuple ! » / [...] 近世佛學 [...] 亂古人明德新民之實學°

B. L'interprétation du *chòngsim* chez les lettrés-fonctionnaires

Chez nombre de néo-confucéens de la transition Koryò/Chosòn, nous retrouvons les idées que nous avons pu examiner jusqu'à présent sur la *Grande étude*, le cœur, et même la définition du devoir et de l'identité du lettré-fonctionnaire confucéen. Premièrement, c'est l'idée que le néo-confucianisme – à l'instar du confucianisme dans la pensée traditionnelle coréenne –, représente avant tout une pensée pratique, sociale et politique. Deuxièmement, c'est l'idée que cette pensée se définit et se développe notamment par rapport à ses différences de conception du cœur par rapport au bouddhisme. Troisièmement, c'est l'idée que le confucianisme doit absolument devenir la pensée la plus influente dans la société, et dans les élites en particulier, au nom du salut même de cette société. Notre but n'étant pas d'analyser en détail tous les écrits relatifs à ce vaste sujet, nous ne citerons à titre d'exemples que le nom de trois lettrés célèbres du premier néo-confucianisme coréen qui ont exprimé ces idées dans divers écrits : Yi Saek⁷⁰⁶, Kwòn Kùn⁷⁰⁷ et Chòng Tojòn⁷⁰⁸. En outre, nous rapporterons ici, à titre d'illustration, les deux propos suivants de Chòng Mongju et de Chòng Tojòn en raison de leur clarté :

« La Voie des confucéens ne s'intéresse dans sa totalité qu'aux affaires de la vie quotidienne qui concerne tout le monde. Boire et manger, et [les rapports entre] hommes et femmes sont choses semblables dans la mesure où le Principe leur est inhérent. La Voie de Yao et Shun elle-même ne va pas au delà de cette idée. Faire en sorte que dans le mouvement et la quiétude, ou dans la parole et le silence on trouve notre droiture, voilà la Voie de Yao et Shun. A l'origine, ce n'était pas quelque chose de trop élevé, ou de difficile à mettre en pratique⁷⁰⁹.

⁷⁰⁶ Cf. *Mogŭn mungo* 牧隱文稿 (compilation des œuvres de prose de Yi Saek), *kwŏn* 17, 栗亭先生尹文貞公墓誌銘, et *ibid.*, *kwŏn* 6, 寂菴記 ; mais aussi *Mogŭn siko* 牧隱詩稿 (compilation des œuvres de poésie), *kwŏn* 16, 進講興於詩, et *ibid.*, *kwŏn* 17, 題宗孫詩.

⁷⁰⁷ Cf. *Yangch'onjip* 陽村集, *kwŏn* 36, 碑銘類 ; *ibid.*, *kwŏn* 12, 記類, 寶巖記 ; *ibid.*, *kwŏn* 21, 說類, 子虛說 ; *ibid.*, *kwŏn* 12, 提州鄉校記 ; *ibid.*, *kwŏn* 22, 跋語類, 鑄字跋 et *ibid.*, *kwŏn* 33, 策題類, 殿試策問題.

⁷⁰⁸ Cf. *Sambongjip* 三峯集, *kwŏn* 9, 佛氏雜辨, 佛法入中國, et *ibid.*, *kwŏn* 3, 到南陽謝上箋.

⁷⁰⁹ Cette idée est déjà exprimée dans les *Entretiens* 7.29 : « Le Maître dit : Le *ren* est-il vraiment inaccessible ? Désire-le avec ferveur, et le voici en toi. » (traduction Anne Cheng, *op.cit.*, p.66) / 子曰：仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣°

L'enseignement de ces gens-là, les bouddhistes, n'est pas pareil à cela. Ils se coupent de leur parentèle, détruisent le lien [qui doit relier] les hommes et les femmes, pour aller s'asseoir dans l'isolement d'une grotte de pierre où, vêtus d'herbes, ils vivent de cueillette. Ils considèrent comme primordial de contempler la Vacuité et d'atteindre le nirvāna. Comment pourrait-ce être là une Voie [valable] pour la vie quotidienne de tous ?

儒者之道, 皆日用平常之事. 飲食, 男女, 所同也, 至理存焉. 堯舜之道, 亦不外此. 動靜語默之得其正, 即是堯舜之道, 初非甚高難行. 彼佛氏之教則不然. 辭親戚, 滅男女, 獨坐巖穴, 草衣木食, 觀空寂滅為宗, 豈是平常之道

(*Koryōsa* 高麗史, *Yōlchōn* 列傳, « biographies », Chōng Mongju 鄭夢周)⁷¹⁰

« Si, malgré ma stupidité et mon inconscience quant à l'insuffisance de mes forces, je me suis néanmoins assigné comme mission de combattre les doctrines hétérodoxes⁷¹¹, ce n'est pas par désir de renouer, en amont, avec le cœur des Six Saints⁷¹² et du Sage⁷¹³. C'est parce que j'ai [eu peur] que mes contemporains ne tombent dans l'erreur et la confusion⁷¹⁴ à cause de tels discours [hétérodoxes], et que, en raison de cette chute dans une déchéance inéluctable, la Voie de l'humanité n'en arrive à la destruction totale⁷¹⁵. Ah ! Hé ! le [devoir] de prendre conscience de [ce qui fait réellement] l'homme et de châtier les ministres félons et les fils impies n'est pas nécessairement [le lot exclusif d'un] lettré ou d'un maître. Le [devoir] de prendre conscience de [ce qui fait réellement] l'homme et de combattre le déferlement déviant de ces discours hétérodoxes, ainsi que leurs

⁷¹⁰ Cité in *Charyowa haesōl. Hanguk ūi ch'ōrhaksasang* 자료와 해설. 한국의 철학사상 (« Les sources et leur interprétation. La pensée philosophique coréenne »), *Koryōdae minjokmunhwa yōnguwōn* 고려대 민족문화연구원 (centre de recherche sur la culture nationale de l'Université de Koryō), Yemun sōwōn 예문서원, Séoul, 2001, p.407.

⁷¹¹ Cette expression, « s'assigner pour tâche, ou pour mission de ... », *weiji renzhe/uigi inja* [...] 為己任者, est utilisée par Mencius pour décrire sa motivation profonde qui est de combattre les discours erronés de son temps qui sèment le trouble dans les esprits. Nous avons vu que cette idée était reprise sous les Song, en particulier chez Zhu Xi, par rapport aux bouddhistes.

⁷¹² Les Six Saints sont Yao, Shun, Yu, Tang, Wen, Wu, le duc de Zhou et Confucius.

⁷¹³ Il s'agit ici de Mencius.

⁷¹⁴ Le terme de *huo/hok* 惑 que nous avons ici traduit en deux mots (« l'erreur et la confusion ») pour plus de clarté est précisément le terme qui signifie l'erreur de la pensée chez Xunzi, ou le doute et l'indétermination chez Confucius. Il signifie donc ce qu'il faut à tout prix éviter dans l'Etude.

⁷¹⁵ Chōng Tojōn fait certainement ici un jeu de mots sur le terme de *mie/myōl* 滅 que nous avons ici traduit par « destruction totale » mais qui désigne également dans la rhétorique bouddhique la notion cardinale d'« extinction des désirs ».

techniques portant sur le cœur qui [ne font que] détruire [ce qui fait réellement] l'homme n'est pas nécessairement [le lot exclusif d'un] Saint ou d'un Sage. »
以予愾庸，不知力之不足，而以闢異端為己任者，非欲上繼六聖，一賢之心也。懼世之人惑於其說，而淪肯以陷，人之道至於滅矣。嗚呼。亂臣賊子，人人得而誅之，不必士師。邪說橫流，壞人心術，人人得而闢之，不必聖賢
(Chông Tojòn, *Pulssi chappyòn* 佛氏雜辨，闢異端之辨，« réfutation des doctrines hétérodoxes »)⁷¹⁶

Ainsi, les confucéens coréens voient dans le néo-confucianisme la pensée la plus à même de les aider dans leur volonté de réforme. Par ailleurs, partant du constat que le bouddhisme et le confucianisme s'intéressent tous deux au perfectionnement de soi, et que ces deux pensées se fondent sur leur interprétation respective du cœur qui constitue la question clé du perfectionnement de soi, les néo-confucéens font du texte de la *Grande Etude*, et plus particulièrement l'étape du *chôngsim* ce qui caractérise l'esprit et la mission du confucéen.

Nous allons donc analyser, dans ce dernier volet de notre développement sur le néo-confucianisme coréen centré sur la *Grande Etude* et la notion de *chôngsim*, l'interprétation de cette notion chez les lettrés-fonctionnaires coréens. Nous montrerons d'abord que la notion de « rendre droit son cœur », qui est tirée de ce texte, est plus politique que strictement philosophique dans son interprétation coréenne. Ensuite, nous verrons que cette problématique du *chôngsim* a été pensée et définie en fonction de ses deux applications, ou de ses deux objets d'application possibles selon les lettrés-fonctionnaires du début de Chosòn : le roi d'une part, et les lettrés-fonctionnaires d'autre part.

1 Le *chôngsim* : une notion politique dans le néo-confucianisme coréen

Avant d'aborder l'analyse proprement dite de l'aspect plus politique que strictement éthique et philosophique de la notion de *chôngsim* chez les néo-confucéens coréens, nous

⁷¹⁶ Cité in *Charyowa haesöl*, *ibid.*, p.409.

voudrions faire quelques remarques préliminaires qui vont nous éclairer sur l'interprétation générale de cette notion chez les tout premiers néo-confucéens coréens, à savoir les lettrés-fonctionnaires de Koryò.

a Remarques préliminaires

En préalable à notre analyse de la conception du *chòngsim* chez les lettrés-fonctionnaires de Chosòn, il nous faut tout d'abord relever ici trois des idées principales exprimées par des lettrés de Koryò. En effet, elles mettent parfaitement en lumière la place primordiale de la notion de *chòngsim* dans la conception du cœur chez les néo-confucéens coréens.

Premièrement, c'est l'idée que la notion de *chòngsim* définit et identifie le discours proprement confucéen, en particulier face au discours bouddhique. Cette idée est déjà exprimée au milieu de Koryò chez Yi Kok 李穀 (1298-1351), disciple de Yi Chehyòn et père de Yi Saek⁷¹⁷. En effet, Yi Kok compare le confucianisme et le bouddhisme pour montrer que le fondement du confucianisme est dans la notion de « rendre le cœur droit », *chòngsim* 正心, tandis que celui du bouddhisme est dans celle de « contempler l'esprit », *kwansim* 觀心 :

« Le cœur, considéré en tant qu'organisme vivant, est à l'origine exempt de toute différenciation possible entre [un cœur] lointain et [un cœur] proche, ou entre « ce cœur-ci » et « ce cœur-là »⁷¹⁸. Les confucéens, c'est avec la notion de « rendre droit [le cœur] » qu'ils pensent perfectionner leur personne, et c'est en aplanissant tout conflit dans la maisonnée et en ordonnant le pays qu'ils pensent apporter la paix sous le Ciel. Quant aux bouddhistes, c'est avec la notion de « contemplation [du cœur] » qu'ils pensent mettre en pratique leur perfectionnement individuel, et c'est en visualisant la nature [de Bouddha] et en accomplissant la bouddhété, qu'ils pensent apporter un bénéfice à eux-mêmes et

⁷¹⁷ Kùm Changt'ae considère d'ailleurs que toute la pensée de Yi Kok est centrée sur la notion de *chòngsim*. Cf. Kùm, 韓國儒學思想史, op.cit., p.45.

⁷¹⁸ Yi Kok fait ici référence au débat sur la question de l'unité, ou bien de la dualité du cœur (c'est-à-dire essentiellement sur la problématique du cœur qui est à la fois sujet et objet de la faculté de connaissance) qui a occupé et opposé les confucéens et les bouddhistes.

aux autres hommes. [Mais], en vérité, l'essentiel n'est pas [de savoir] si « c'est avec le cœur que l'on contemple le cœur », ou si « c'est avec le cœur qu'on rend droit le cœur », mais [c'est de savoir] jusqu'à quel point nous avons « préservé [notre fond humain] et cultivé [notre cœur] »⁷¹⁹. Par conséquent, les anciens confucéens ont élaboré le discours suivant, qui affirme que la proposition « contempler le cœur » est fautive : « Le cœur n'est qu'un, c'est tout. Alors, avec quel [autre] cœur pourrait-on contempler ce cœur [unique]? »

心之爲物。本無遠近彼此之殊。儒者以正。以之修身。以至于齊家理國而平天下。佛者以觀。以之修行。以至于見性成佛而利自他。要之誠不以以心觀心。以心正心。顧其存養如何耳。故先儒有非觀心論曰。心一而已。以何心而觀此心。

(Yi Kok, *Kajông sònsaeng munjip* 稼亭先生文集, kwòn 3, *sinjaksim wòllugi* 新作心遠樓記)⁷²⁰

Deuxièmement, le *chòngsim*, le fait de « mettre son cœur droit » est l'étape la plus importante dans la perspective éthique et politique telle qu'elle est exposée dans la *Grande Etude*, car elle est la source du bon gouvernement, du gouvernement idéal confucéen. En effet, toujours selon Yi Kok, d'une part, elle concerne avant tout le souverain, et d'autre part, elle relève de l'« Etude du cœur » qui est l'étude prioritaire dans l'éthique confucéenne :

« J'ai entendu dire que « le cœur est le maître de toute la personne », qu'« il est la racine des dix mille transformations », et que « le cœur du prince est la source dont jaillit le bon gouvernement, ainsi que la force motrice qui génère l'ordre ou le chaos sous le Ciel ». C'est pourquoi « le prince met son cœur droit pour rendre droite la cour, et il rend la cour droite pour rendre droits les cent fonctionnaires »⁷²¹. Lorsque cela est accompli, qu'il s'agisse d'une personne éloignée ou proche [de la cour], plus personne n'ose ne pas être entièrement droit. Lorsque la puissance morale est obtenue dans le cœur [du prince], il gouverne en mettant en pratique cette puissance morale. On n'a encore jamais vu de cas où [un souverain] a pris de bonnes mesures de gouvernement sans avoir obtenu au

⁷¹⁹ Il s'agit là des idées de Mencius sur le perfectionnement éthique de soi.

⁷²⁰ Nous signalons que ce texte se trouve également dans le *Tongmunsŏn*, kwŏn 70, ki 記.

⁷²¹ Nous commenterons plus loin ces citations.

préalable en son cœur [la puissance morale]. Les anciens souverains savaient qu'il en était ainsi, et « quand ils désiraient apporter la paix sous le Ciel, ils commençaient par ordonner leur pays, quand ils désiraient ordonner leur pays, ils commençaient par aplanir tout conflit dans leur maisonnée, quand ils désiraient aplanir tout conflit dans leur maisonnée, ils commençaient par se perfectionner eux-mêmes, et quand ils désiraient se perfectionner eux-mêmes, ils commençaient par mettre leur cœur droit ». Il n'est jamais arrivé de situation, même momentanée, où ils ne se sont pas appliqués à [travailler sur] leur cœur. Même si la puissance morale des Empereurs et des rois légitimement investis a pu présenter des différences selon les cas, [c'est-à-dire] qu'elle a pu être superficielle ou profonde, pure ou mélangée, [néanmoins] le fait que [cette puissance morale] ait toujours suivi sans faillir le Principe universel, mais l'ait aussi porté à son accomplissement, est entièrement dû à ce que [ces souverains] avaient obtenu [au préalable] en leur cœur [cette puissance morale]. »

心者[...]臣聞。一身之主。萬化之本。而人君之心。出治之原。天下治亂之機也。故人君正心以正朝廷。正朝廷以正百官。而遠近莫敢不一於正。德於心得。政以德行。未有不得於心而能措諸政者也。古之人主知其然。欲平天下。先治其國。欲治其國。先齊其家。欲齊其家。先修其身。欲修其身。先正其心。未嘗須臾不從事於心。皇帝王霸之德。雖有淺深純雜之異。其終始持循。而成一代之理者。皆於心得之。

(Yi Kok, *Kajòng sònsaeng munjip* 稼亭先生文集, kwòn 13, *chòngsich'ek* 廷試策 (sujet de concours à la cour), 皇帝王霸之道, « La Voie des Empereurs et des rois légitimement investis »)

Troisièmement, « rendre son cœur droit » constitue le point essentiel et préalable à l'ensemble de la démarche éthique, à l'Etude confucéenne. Nous trouvons une illustration claire de cette idée, qui s'applique en particulier au lettré-fonctionnaire confucéen, dans le propos suivant de Kwòn Kùn :

« La méthode à suivre en matière d'Etude est certes présentée dans divers textes qui exposent cette méthode ; toutefois, le point essentiel réside simplement dans le travail de « rendre le cœur droit », voilà tout. [En effet] une fois que ce

travail est accompli, qu'il s'agisse de se comporter avec ses proches ou de servir son prince, ou qu'il s'agisse de mettre de l'ordre dans la fonction publique ou d'administrer le peuple, dans toutes les situations possibles nous pourrions agir correctement. [En revanche], si ce travail n'est pas accompli, même si l'on est capable de lire les livres des Saints et des Sages, ou même si l'on est capable de produire des pièces littéraires de grande qualité, on ne pourra pas éviter de n'être en fin de compte qu'un médiocre confucéen, un homme de peu ; et l'on n'y pourra rien. »

爲學之方。具載方冊。然其要只在乎正心術而已。心術既正。然後事親事君。理官理民。百事可做。不然則雖能讀聖賢之書。能工華藻之文。終亦不免爲小人之儒矣。可不勉哉。

(*Yangch'onjip* 陽村集, *kwòn* 12, 記類, 提州鄉校記, « Relation sur le *hyanggyo* de Cheju »)

Ainsi, nous pouvons constater que, d'une part la notion et le travail de *chòngsim* est précisément ce qui caractérise la démarche éthico-politique confucéenne, et que, d'autre part, elle peut être envisagée selon deux points de vue, ou selon deux approches distinctes, qui concernent soit la personne du souverain, soit celle du lettré-fonctionnaire – qui est présumé confucéen.

Nous allons donc à présent approfondir et expliquer les différents aspects de cette conception globale du *chòngsim* que nous venons de dégager chez les premiers néo-confucéens coréens de l'époque Koryò, en élargissant notre examen aux lettrés-fonctionnaires de la première moitié de Chosòn.

b Une préoccupation de lettré-fonctionnaire, plus que de théoricien

Pour définir la conception du *chòngsim* chez les lettrés-fonctionnaires néo-confucéens coréens de la première moitié de Chosòn, nous avons principalement à notre disposition deux

corpus de recherche possibles. Le premier est celui des divers recueils de lettrés qui nous sont parvenus, et le second est celui des *Annales de Chosòn*. Nous avons mené des investigations dans chacun de ces deux corpus, afin d'avoir une idée plus précise sur l'identité et le nombre approximatif des lettrés plus spécifiquement intéressés par la question du *chòngsim* de Koryò au milieu de Chosòn⁷²². En outre, il nous a donc semblé nécessaire de confronter les résultats trouvés dans chacun de ces deux corpus.

Tout d'abord, il convient de préciser que les recueils de lettrés offrent, à la différence des *Annales de Chosòn*, une variété plus grande de textes, et nous y trouvons des textes non-officiels, qui ne sont pas nécessairement rédigés pour le roi seul. C'est la raison pour laquelle nous avons jugé nécessaire de les examiner. En effet, l'examen de ces recueils nous permet de mesurer dans les grandes lignes l'intérêt suscité par la notion de *chòngsim* chez les lettrés, compris en tant que tels, comme des intellectuels, et non comme des fonctionnaires.

Ainsi, à partir de notre premier corpus, celui des recueils de lettrés de cette époque⁷²³, nous avons pu établir, la liste suivante qui présente les noms des textes les plus marquants ou représentatifs :

Koryò :

- Yi Chehyòn 李齊賢 (益齋 Ikchae ; 1287-1367)⁷²⁴ :

Sangdodangsò 上都堂書 (*Yikchae nango* 益齋亂稿, 拾遺)⁷²⁵

- Yi Kok (稼亭 Kajòng ; 1298-1351) :

Chòngsich'ek 廷試策 (*Kajòngsònsaeng munjip* 稼亭先生文集, 卷 13, 策)⁷²⁶

Sasòl 師說 (稼亭先生文集, 卷 7, 說)⁷²⁷

Sinjaksimwòllugi 新作心遠樓記 (稼亭先生文集, *kwòn* 3)⁷²⁸

⁷²² Nous avons volontairement omis les textes de Yi Hwang et d'autres lettrés importants de la fin du XVI^e siècle.

⁷²³ Cette recherche a été effectuée à partir de la base de données du site Internet *minjok munhwa ch'ujinhoe* 민족문화추진회, <http://www.minchu.or.kr> (base de données sur les recueils de lettrés coréens).

⁷²⁴ Cf. *supra*, note 418 p.190.

⁷²⁵ Il s'agit ici d'une lettre.

⁷²⁶ Sujet de concours à la cour.

⁷²⁷ Ce texte est intitulé « Explication sur [la notion] de maître ».

⁷²⁸ Il s'agit d'un texte dédié à un bâtiment nouvellement érigé.

- Yi Sung'in 李崇仁 (陶隱 Toùn ; 1349-1392)⁷²⁹ :

Chin junggan chinhojipsòl yegi chòn 進重刊陳浩集說禮記箋 (*Toùnònsaeng munjip* 陶隱先生文集, 卷 5, 表箋)⁷³⁰

Pokchaegi 復齋記 (陶隱先生文集, 卷 4, 記)

Yòlchòn 列專 (*Koryòsa* 高麗史, 卷 115)⁷³¹

(transition Koryò/Chosòn) :

- Yi Ch'òm 李詹 (雙梅堂 Ssangmaedang ; 1345-1405)⁷³² :

Chòngsimnon 正心論 (*Ssangmaedangsònsaeng munjip* 雙梅堂先生篋藏文集, 卷 23)⁷³³

- Kwòn Kùn 權近 (陽村 Yangch'on ; 1352-1409)

Chahòsòl 子虛說 (*Yangch'onjip* 陽村集, 卷 21)⁷³⁴

Cheju hyanggyo ki 提州鄉校記 (陽村集, 卷 12)⁷³⁵

⁷²⁹ Yi Sung'in 李崇仁 (*cha* Chaan, *ho* Toùn 陶隱 ; 1349-1392) : reçu au concours mandarinal sous le règne du roi Kongmin, et docteur, il occupe divers postes. Figurant parmi les quelques lettrés coréens sélectionnés pour aller passer des concours mandarinaux en Chine des Ming, il n'est pas autorisé à passer ces concours en raison de son jeune âge (moins de vingt-cinq ans). Il occupe alors divers postes, et collabore notamment avec Chōng Mongju et Kim Kuyong. Après avoir demandé au roi U, aux côtés de Chōng Tojōn et Kim Kuyong, de ne pas recevoir les émissaires venus de la cour mongole, il est un temps exilé de la cour. Après avoir été grâcié et après avoir participé à des travaux historiographiques, il se rend en 1386 en ambassade en Chine. Puis il est assigné un temps à résidence à T'ongju 通州. En 1389, il se rend à nouveau en Chine des Ming, avec Yi Saek. Après avoir encouru une disgrâce qui le conduit aux geôles royales, il est pardonné grâce à l'entremise de Yi Sōnggye. En 1390, il est à nouveau emprisonné aux côtés de Chōng Tojōn et Kwōn Kūn à Ch'ōngju 清州. Après sa libération, en 1392, après l'assassinat de Chōng Mongju, les partisans de ce dernier obtiennent qu'il soit envoyé en exil. A la fondation de Chosōn, il est assassiné sur ordre de Chōng Tojōn. Doué pour la poésie et connu de son vivant pour sa connaissance du néo-confucianisme, il a également laissé de nombreux écrits diplomatiques.

⁷³⁰ Il s'agit d'un texte écrit pour le roi.

⁷³¹ Il s'agit ici d'une biographie.

⁷³² Yi Ch'òm 李詹 (*cha* Chung suk 中叔, *ho* Ssangmaedang 雙梅堂, *siho* Mun'an 文安 ; 1345-1405) : passe en 1365 et en 1368 les concours mandarinaux et occupe plusieurs postes. En 1375, il est envoyé en exil pendant dix ans en raison de son opposition à Yi Inim 李仁任 (?-1388) et Chi Yun 池淵 (?-1377) alors très influents à la cour. En 1388, il est rappelé et occupe plusieurs postes, avant d'être à nouveau envoyé en exil en 1391. Ce n'est qu'en 1398 que T'aejo le rappelle à la cour et lui confie des postes. En 1400 et en 1402, il se rend en ambassade à la cour des Ming. Puis, il rédige avec d'autres fonctionnaires, dont Ha Yun 河崙 (1347-1416), le *Samguk saryak* 三國史略 (« Précis historique sur les Trois Royaumes »). En outre, il est l'auteur d'un roman intitulé *Chōsaengjōn* 楮生傳 (« Histoire de Chōsaeng »).

⁷³³ Ce texte est intitulé « Sur le *chōngsim* ».

⁷³⁴ Explication sur la notion de vide, *hō* 虛, qui concerne le cœur.

⁷³⁵ Ce texte est intitulé « Relation sur le *hyanggyo* de Cheju ».

- Pyòn Kyeryang 卞季良 (春亭 Ch'unjòng ; 1369-1430)⁷³⁶ :

Sim yò sòng 心與性 (*Ch'unjongsònsaeng munjip* 春亭先生文集, 卷 8, 策文題)⁷³⁷

Chosòn :

- Kim Sisùp 金時習 (梅月堂 Maewòldang ; 1435-1493)⁷³⁸ :

Chòngyi chòn 程顥傳 (*Maewòldang munjip* 梅月堂文集, 卷 20, 傳)⁷³⁹

Kokùm chewang kukka hùngmang ron 古今帝王國家興亡論 (梅月堂文集, 卷 18, 論)⁷⁴⁰

Tòkhaengùì 德行義 (梅月堂文集, 卷 20, 義)⁷⁴¹

Chòngsim 正心 (梅月堂文集, 卷 13, 詩)⁷⁴²

- Nam Hyo'on 南孝溫 (秋江 Ch'ugang ; 1454-1492)⁷⁴³ :

Simron 心論 (*Ch'ugangjip* 秋江集, 卷 5, 論)⁷⁴⁴

- Pak Kwangjòn 朴光前 (竹川 Chukchòn ; 1526-1597)⁷⁴⁵ :

Chòngsim pu 正心賦 (*Chukchònjip* 竹川集, 卷 1, 賦)⁷⁴⁶

⁷³⁶ Cf. *supra*, note 632 p.249.

⁷³⁷ Ce texte est intitulé « Discussion sur les notions de cœur et de fond commun humain ».

⁷³⁸ Cf. *supra*, note 686 p.267.

⁷³⁹ Ce texte est intitulé « Biographie de Cheng Yi ».

⁷⁴⁰ Ce texte est intitulé « Discours sur les réussites et les échecs de l'administration des pays par les empereurs et les rois de l'Antiquité à nos jours ».

⁷⁴¹ Ce texte est intitulé « Signification de la mise en pratique de la puissance morale ».

⁷⁴² Il s'agit d'une poésie inspirée par la notion de *chòngsim*.

⁷⁴³ Nam Hyo'on 南孝溫 (*cha* Paekkong 伯恭, *ho* Ch'ugang 秋江, Haengu 杏雨 et Ch'oerakdang 最樂堂, *siho* Munjông 文貞 ; 1454-1492) : disciple du lettré *sarim* Kim Chongjik. Il a en outre entretenu des échanges intellectuels et amicaux avec Kim Koengp'il, Chông Yöch'ang et Kim Sisùp. Il n'a jamais passé de concours et a consacré sa vie à l'étude, notamment à la suite d'une déception politique. Malgré cette vie de lettré retiré, il est assassiné sur ordre royal lors de la purge de 1504, en raison de son amitié pour Kim Chongjik. En 1513, mais également en 1782, il est réhabilité et reçoit divers titres honorifiques posthumes.

⁷⁴⁴ Ce texte est intitulé « Du cœur ».

⁷⁴⁵ Pak Kwangjòn 朴光前 (*cha* Hyönjae 顯哉, *ho* Chukchôn 竹川, *siho* Mungang 文康 ; 1526-1597) : fils de docteur et disciple de Yi Hwang. En 1568, il devient docteur et occupe divers postes à la cour. En 1592, lors de l'invasion japonaise, il lève des troupes, puis en 1597, lors de la seconde invasion japonaise, il va grossir les rangs de l'armée. Il reçoit le titre posthume de Ministre des fonctionnaires civils après sa mort.

⁷⁴⁶ Il s'agit d'un poème sur la notion de *chòngsim*.

- Chông Kaech'ong 鄭介請 (困齋 Konjae ; 1529-1590)⁷⁴⁷ :

Non simsongjong chi myong 論心性之名 (困齋先生愚得錄, 卷 2, 釋義)⁷⁴⁸

- Kim Puryun 金富倫 (雪月堂 Solwoldang ; 1531-1598)⁷⁴⁹ :

Simgyong 心經 (雪月堂先生文集, 卷 5, 讀書劄記)⁷⁵⁰

- Yi Tokhong 李德弘 (艮齋 Kanjae ; 1541-1596)⁷⁵¹ :

Simgyong chilui 心經質疑 (艮齋先生續集, 卷 1, 論語質疑)⁷⁵²

Si cette liste établie à partir du corpus des recueils de lettrés n'est certainement pas exhaustive, elle nous permet néanmoins de faire quelques remarques générales qui intéressent notre propos.

Premièrement, ce qui est le plus frappant est que, à quelques exceptions près⁷⁵³, les lettrés recensés sont différents de ceux qui expliquent ou commentent la *Grande Etude*, ou la *Signification développée de la Grande Etude* à la cour. Notamment, deux de ces lettrés ne sont pas des fonctionnaires, et ont volontairement choisi une vie de lettré retiré : Nam Hyo'on

⁷⁴⁷ Chông Kaech'ong 鄭介請 (*cha* Ŭibaek , *ho* Konjae 困齋 ; 1529-1590) : issu d'une famille non *yangban*, il a étudié le bouddhisme, mais également le *Livre des Mutations* et la géomancie en devenant moine. Il fait la connaissance de Sim Ŭigyom 沈義謙 (1535-1587) et de Hong Ingyong 洪仁慶 qui le prennent sous leur protection, et devient grâce à eux le disciple de Pak Sun 朴淳 (1523-1589) pendant plus de dix ans. Grâce à l'appui de ce dernier notamment, il acquiert une certaine influence à la cour. Lors de la querelle entre factions des « Hommes de l'Est » (*Tongin* 東人) et des « Hommes de l'Ouest » (*Soin* 西人), il tourne le dos à son maître Pak Sun, un Homme de l'Ouest, et cherche à établir des liens avec des Hommes de l'Est tels que Chông Yörip 鄭汝立 (1546-1589) et Yi Pal 李潑 (1544-1589). Son attitude par rapport à son ancien maître lui vaut alors d'être déconsidéré dans les milieux lettrés, mais aussi politiques. En 1589, il rédige un texte pour se justifier, mais des lettrés tels que Chông Ch'ol 鄭澈 (1536-1593 ; ami de Yi I) le condamnent irrémédiablement pour méconnaissance du sens du juste (*ui* 義), c'est-à-dire de la vertu du lien qui doit lier un disciple à son maître. Lors de la disgrâce de Chông Yörip, il est envoyé en exil à Kyongwön 慶源. Toutefois, il meurt lors de son convoi.

⁷⁴⁸ Ce texte est intitulé « Discussion sur [le sens] des termes de cœur, de fond commun humain et d'émotions ».

⁷⁴⁹ Nous n'avons pas trouvé d'informations biographiques sur Kim Puryun 金富倫 (雪月堂 Solwoldang ; 1531-1598).

⁷⁵⁰ Ce texte, très long, est intitulé « le Classique du cœur », et compile les différentes exégèses sur le texte de Zhen Dexiu.

⁷⁵¹ Yi Tokhong 李德弘 (*cha* Koengjung 宏仲, *ho* 艮齋 Kanjae ; 1541-1596) : originaire de Ye'an 禮安 et disciple de Yi Hwang. En 1578, le roi demande de sélectionner neuf lettrés célèbres pour leur offrir un poste. Yi Tokhong est choisi au quatrième rang, et occupe alors quelques postes, et notamment dans l'entourage du prince héritier. Il est connu pour son érudition sur le *Livre des Mutations*. En outre, il a rédigé des commentaires sur de nombreux textes dont l'*Invariable Milieu*, le *Classique du cœur* de Zhen Dexiu et les *Rites familiaux* de Zhu Xi. Il reçoit un titre posthume.

⁷⁵² Ce texte est intitulé « Des passages douteux du Classique du cœur ».

⁷⁵³ Ces exceptions sont Kwön Kün, Pyön Kyeryang et Yi Ch'om.

et de Kim Sisùp. En outre, l'un d'entre eux est un moine bouddhiste, non *yangban* : Chòng Kaech'òng.

Deuxièmement, ces textes sont peu nombreux et, en général, les passages consacrés à la notion de *chòngsim* sont relativement brefs.

Troisièmement, seulement trois de ces textes sont spécifiquement consacrés à cette notion. Ce sont les textes de Yi Ch'òm, Kim Sisùp et Pak Kwangjòn.

Quatrièmement, les deux derniers textes recensés, qui sont assez tardifs puisqu'ils sont datés de la deuxième moitié du XVI^e siècle⁷⁵⁴, traitent du *chòngsim* dans le cadre d'un commentaire plus général sur le *Classique du cœur*, le *Xinjing/Simgyòng* 心經 de Zhen Dexiu⁷⁵⁵.

Ainsi, ce rapide aperçu des textes traitant de la notion de *chòngsim* dans les recueils de lettrés de Koryò au milieu de Chosòn nous permet de constater que, si cette notion est certes connue et commentée par des lettrés jusqu'au XVI^e siècle, elle ne constitue pas pour autant, dans l'ensemble, un sujet de prédilection de leurs écrits philosophiques et non-officiels, ou plus précisément de leurs écrits qui ne s'adressent pas directement au roi.

Cette idée que la notion de *chòngsim* relèverait davantage de la pensée et de la préoccupation politique des lettrés – dans le cadre de « l'Etude pour le souverain » –, que de leur pensée philosophique plus générale durant cette période, nous est confirmée par ailleurs. En effet, l'analyse que nous avons également menée dans les *Annales de Chosòn*, au sujet des Leçons à la cour traitant de la *Grande Etude* et de la *Signification développée de la Grande Etude*, nous confirme dans cette première opinion. Contrairement à ce que nous venons de constater pour le corpus des recueils de lettrés, le corpus des *Annales de Chosòn* regorge d'abondantes et récurrentes mentions à la notion de *chòngsim*. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous ne présenterons pas ici de liste de ces occurrences. Toutefois, il convient de relever que ces mentions n'apparaissent, en général, que dans les Leçons à la cour portant sur la *Grande Etude*, et sur la *Signification développée de la Grande Etude* en particulier. Ainsi, la notion de *chòngsim* semble avant tout constituer un sujet de prédilection pour la réflexion politique globale des fonctionnaires, plus que des lettrés, qui prennent pour texte de référence la *Grande Etude* et la *Signification développée de la Grande Etude* de Zhen Dexiu. Nous pourrions même affirmer qu'elle représente nettement une notion politique pour les néo-

⁷⁵⁴ Il s'agit des textes de Kim Puryun et Yi Tòkhong.

⁷⁵⁵ Cf. *supra*, p.79-80.

confucéens coréens de cette période, car elle semble relever globalement de leur démarche d'éducation du souverain, du *chehak* 帝學, lors des Leçons à la cour.

A présent que nous avons pu nous faire une idée assez générale de l'interprétation de la notion de *chòngsim* chez les lettrés-fonctionnaires néo-confucéens coréens des époques Koryò et Chosòn, nous allons désormais nous intéresser à l'exégèse de cette notion. Nous verrons ainsi, à travers l'examen des mentions au *chòngsim* soit des recueils de lettrés⁷⁵⁶, soit, plus largement, des *Annales de Chosòn*, que le *chòngsim* est l'un des sujets de prédilection – si ce n'est le sujet de prédilection – de la pensée éthico-politique chez les lettrés-fonctionnaires néo-confucéens de la première moitié de Chosòn.

2 La notion de *chòngsim* : deux applications possibles

L'examen des mentions à la *Grande Etude*, et en particulier des exégèses des idées de ce texte qui apparaissent dans les propos et mémoires des différents fonctionnaires de T'aejo à Sònjo dans les *Annales de Chosòn*, nous révèle la caractéristique essentielle de la conception du *chòngsim* chez les lettrés-fonctionnaires néo-confucéens coréens. En effet, la notion de *chòngsim*, qui comme nous l'avons vu est comprise dans le cadre éthico-politique du paradigme de la *Grande Etude*, est considérée sous deux angles possibles : d'une part celui de la personne du souverain, et d'autre part, celui du lettré-fonctionnaire lui-même. Toutefois, dans ces deux approches, nous pouvons constater que cette notion constitue la question et la problématique principale de l'Etude confucéenne, c'est-à-dire d'une démarche certes éthique, mais qui doit surtout mener à une action politique ou à un comportement humain et social réel, concret et correct. Plus précisément, c'est dans l'étape de « rendre droit son cœur » de la *Grande Etude* que les lettrés-fonctionnaires identifient le moment clé du perfectionnement de soi pour ceux qui sont destinés à diriger la société, à savoir prioritairement le roi, mais également les fonctionnaires.

⁷⁵⁶ Les textes tirés de recueils de lettrés que nous avons examinés en détails pour ce travail sont ceux dont nous avons précédemment dressé une liste p. 302 à p. 305.

Nous allons donc développer à présent cette idée en examinant la notion de *chòngsim* selon les deux perspectives que nous avons relevées. Toutefois, avant de développer les formulations et les idées relatives à chacun de ces deux angles d'approche, nous examinerons une synthèse globale de l'analyse que nous avons menée sur les idées générales exprimées par les lettrés-fonctionnaires sur la question.

a Examen général de la conception du *chòngsim* chez les lettrés-fonctionnaires de la première moitié de Chosòn

A partir des recueils de lettrés et des *Annales de Chosòn*, nous avons pu dégager quelques constats généraux au sujet des idées exprimées par les lettrés-fonctionnaires sur la notion de *chòngsim* durant la première moitié de Chosòn. Ces constats nous permettront de formuler quelques idées préliminaires et introductives pour une analyse plus détaillée de la conception coréenne du *chòngsim* du milieu de Koryò au milieu de Chosòn⁷⁵⁷.

Premièrement, l'idée principale, directrice et fondamentale en ce qui concerne le travail de « rendre droit le cœur » est celle d'agir sur la source, la racine, le début, l'amorce (ou l'infime amorce) ou encore le moteur d'un processus. En effet, tous les textes officiels ou non-officiels exploitent et reprennent les termes suivants à propos du *chòngsim* : la source (*wòn* 原 ou 源), la racine (*pon* 本), le commencement ou le début (*si* 始)⁷⁵⁸, l'amorce (*ki* 幾)⁷⁵⁹ et le pivot, le moteur ou la force motrice (*ki* 機)⁷⁶⁰. Donc, il s'agirait principalement d'agir en amont, afin de déterminer et d'influencer un processus qui s'apparenterait à une croissance vitale – voire végétale –, à un écoulement, à un mouvement ou une dynamique ; processus qui semble foncièrement naturel, dans le sens d'inéluctable.

Deuxièmement, le travail du *chòngsim* constitue dans la majorité des cas la tâche des trois catégories d'hommes suivantes (dans l'ordre décroissant de la fréquence des mentions) :

- 1) le prince, ou le souverain (*chòng kunsim* 正君心)

⁷⁵⁷ Nous ne signalerons en notes que les références concernant des termes ou des expressions relativement rares.

⁷⁵⁸ Cf. *Annales de Chosòn*, 1538 (1/21 ; Chungjong 33) et Nam Hyo'on, *Ch'ugangjip* 秋江集, 卷 5, 論, *Simron* 心論.

⁷⁵⁹ Cf. Yi Ch'òm, *Ssangmaedangsõnsaeng munjip* 雙梅堂先生篋藏文集, 卷 23, *Chòngsimnon* 正心論.

⁷⁶⁰ Cf. Yi Kok, *Kajõngsõnsaeng munjip* 稼亭先生文集, 卷 13, 策, *Chõngsich'ek* 廷試策.

- 2) le ministre du prince, ou le fonctionnaire (*chông sinsim* 正臣心)
- 3) le lettré (confucéen), ou l'étudiant confucéen (*chông sasim* 正士心)

Toutefois, ces trois catégories n'en constituent en réalité que deux si l'on examine attentivement les textes. En effet, nous pourrions aisément assimiler le lettré, ou l'étudiant, à un aspirant fonctionnaire, ou à un fonctionnaire en puissance⁷⁶¹. Nous retrouvons donc ici l'idée que nous avons précédemment énoncée que la problématique du *chôngsim* ne semble s'appliquer et concerner que le souverain et le lettré-fonctionnaire dans la société.

Troisièmement, le terme de *chông* 正, de « rendre droit », semble interchangeable avec d'autres termes qui ont également un sens verbal et actif :

- 1) « préserver », « garder tel que... » le cœur (*chon sim* 存心⁷⁶²)
- 2) « vider » le cœur, ou « faire le vide » en son cœur (*hò sim* 虛心⁷⁶³)
- 3) « rendre authentique », ou « rendre son caractère plein et entier originel au » cœur (*chinsil sim* 真實心⁷⁶⁴)
- 4) « fixer », ou « rendre stable » le cœur (*chông sim* 定心⁷⁶⁵)
- 5) « dénuder », ou « enlever l'artifice [pour retrouver l'état originel] » du cœur (*chòk sim* 赤心⁷⁶⁶)
- 6) « ordonner », « mettre en ordre », « maîtriser », « gouverner », voire « guérir »⁷⁶⁷ le cœur (*ch'i sim* 治心)
- 7) « examiner », « interroger », « sonder » le cœur (*ku sim* 究心⁷⁶⁸)
- 8) « avoir le même cœur que »⁷⁶⁹ (*sim [chònji chi] sim* 心[天地之]心)

⁷⁶¹ En effet, l'expression « rendre droit le cœur du lettré » (*chông sasim* 正士心) est couplée à, juxtaposée avec celle de « rendre droit le cœur du ministre » (*chông sinsim* 正臣心). Cf. *Annales de Chosôn*, 1419 (2/17 ; Sejong 1)

⁷⁶² Cf. *Annales de Chosôn*, 1471 (7/1 ; Sōngjong 2), 1496 (3/4 ; Yōnsangun 2) et 1516 (9/20 ; Chungjong 11).

⁷⁶³ Cf. Kwōn Kūn, *Yangch'onjip* 陽村集, 卷 21, *Chahōsōl* 子虛說.

⁷⁶⁴ Cf. Nam Hyō'on, *Ch'ugangjip* 秋江集, 卷 5, 論, *Simron* 心論.

⁷⁶⁵ Cf. *Annales de Chosôn*, 1479 (5/4 ; Sōngjong 10).

⁷⁶⁶ Cf. *Annales de Chosôn*, 1482 (11/29 ; Sōngjong 13). Dans ce passage, le *chōngsim* ou plutôt le *chōksim* 赤心 concerne le ministre, le fonctionnaire.

⁷⁶⁷ A l'origine, le terme de *zhi/ch'i* 治 que l'on traduit communément par « gouverner », « ordonner » signifie « soigner » ou « guérir » une maladie.

⁷⁶⁸ Cf. *Annales de Chosôn*, 1574 (12/1 ; Sōnjo 7).

⁷⁶⁹ Le terme de *xin/sim* 心, qui est la plupart du temps utilisé dans un sens nominal (« cœur » ou « cœur-esprit »), est ici à prendre au sens verbal. Cf. Yi Sung'in, *Toūnōnsaeng munjip* 陶隱先生文集, 卷 4, 記, *Pokchaegi* 復齋記.

- 9) « donner corps », « incarner dans sa propre constitution » ou « s'approprier » le Ciel (la marche de l'univers) ou le cœur de... (*ch'e to* 體道⁷⁷⁰, *ch'e ch'òndo* 體天道⁷⁷¹, *ch'e [koin chi] sim* 體[古人之]心⁷⁷²)

Globalement, tous ces termes utilisés dans un sens actif et verbal semblent désigner une action qui relèverait autant d'un processus de connaissance que de la *praxis*. En outre, dans leur ensemble, ils expriment soit l'idée d'une préservation ou d'un retour à un état originel ; soit celle de la maîtrise ; soit celle d'un changement ou d'une transformation qui ferait passer quelque chose – en l'occurrence ici, le cœur ou le fond humain originel – d'un état à un autre.

Quatrièmement, la notion de *chòngsim* est liée à de nombreuses thématiques dont les plus saillantes et les plus récurrentes sont les suivantes :

- 1) l'Etude (*hak* 學, *chòngsimhak* 正心學, *simhak* 心學), ou le perfectionnement de soi (*susin* 修身)
- 2) la technique ou la méthode (*xinbòp* 心法, *sul* 術 ou *chòngsimsul* 正心術⁷⁷³, *pang* 方⁷⁷⁴, *yo* 要)
- 3) l'entraînement, l'effort, le *gongfu/kongbu* (功夫, ou 工夫, *simsang kongbu* 心上功夫⁷⁷⁵, *yonggong ò sim* 用功於心⁷⁷⁶)
- 4) la nécessité d'une vigilance et d'une attention extrême de tous les instants qui est liée à l'idée d'une forte précarité (*sin* 慎, *kyòng* 敬)
- 5) la transformation, l'amélioration (*hwa* 化, *manhwa* 萬化, *chahwa* 自化, *chayòn hwa* 自然化), ou le renouvellement, le fait de rendre nouveau ou à nouveau (*sin* 新, *chasin* 自新⁷⁷⁷, *sinmin* 新民)

⁷⁷⁰ Cf. Nam Hyo'on, *Ch'ugangjip* 秋江集, 卷 5, 論, *Simron* 心論.

⁷⁷¹ Cf. Nam Hyo'on, *ibid.*

⁷⁷² Cf. *Annales de Chosŏn*, 1516 (12/21 ; Chungjong 12).

⁷⁷³ La traduction en coréen de cette expression, *chòngsimsul* 正心術, qui est proposée sur le site Internet des *Annales de Chosŏn* à propos d'un mémoire daté de 1523 est « rendre droit (correct, ou adéquat) la technique du cœur. » (심술을 바로 잡는 것 ; *chōng simsul* 正 - 心術). Or nous ne partageons pas cette interprétation. Il nous semble préférable de la comprendre et de la traduire par « la technique du *chòngsim* » (*chòngsim sul* 正心 - 術) car, à notre avis, d'une part il n'y a aucune raison valable de séparer *chōng* 正 de *sim* 心 dans cette expression, et d'une part scinder ces deux termes aboutirait à une phraséologie assez inhabituelle.

⁷⁷⁴ Cf. Kwŏn Kŭn, *Yangch'onjip* 陽村集, 卷 12, *Cheju hyanggyo ki* 提州鄉校記.

⁷⁷⁵ Cf. *Annales de Chosŏn*, 1418 (10/12 ; Sejong 0 ; expression attribuée au roi Sejong) et 1479 (5/4 ; Sŏngjong 10)

⁷⁷⁶ Cf. *Annales de Chosŏn*, 1479 (5/4 ; Sŏngjong 10).

- 6) le caractère « plein », entier, « vrai » ou authentique (*sil* 實, *chungsim chi sil* 中心之實⁷⁷⁸, *sòng* 誠, *chin* 真)
- 7) un processus auto-générateur, ou « naturel » : *cha* 自 (*chasin* 自新, *chayòn* 自然, [*sin*]*chasu* [身]自修⁷⁷⁹)
- 8) l'action, la mise en application, la fonction, la fonctionnalité, l'usage (*yong* 用, *si* 事)
- 9) la capacité à faire des sélections, des discriminations et des différences, ou celle d'écartier et de rejeter (*pyòl* 別, *pyòn* 辯, *kò* 去)
- 10) l'impartialité, l'équilibre, le milieu (*chung* 中, *kong* 公, *chungjòng* 中正)

Au vu de ces constats, certes généraux mais relativement précis, nous pouvons affirmer les idées suivantes avant de nous livrer à une analyse plus fine de la conception du *chòngsim* chez les lettrés-fonctionnaires de la première moitié de Chosòn :

- La notion de *chòngsim* désigne un acte, une action humaine volontaire qui met en jeu diverses capacités liées au cœur dans la pensée confucéenne – telles que la vigilance, la réflexion, la décision, etc.
- Cette action génère une conséquence qui affecte – dans le sens d'une préservation, ou inversement d'une transformation – le cœur, et plus généralement le fonctionnement psycho-physique de l'homme, fonctionnement qui semble être un processus évolutif et changeant soumis à un phénomène de croissance et à une dynamique vitale
- Cette action demande en outre de l'attention, de la concentration et des efforts continus. Elle ne semble donc pas à l'origine spontanée ; elle provient d'une prise de conscience, d'une décision et d'une volonté tout en faisant appel à une technique, ou une méthode
- Elle part de l'intériorité du sujet pour avoir une incidence à la fois sur cette même intériorité et sur l'extériorisation de cette intériorité

⁷⁷⁷ Cf. *Annales de Chosòn*, 1545 (3/13 ; Injong 1).

⁷⁷⁸ Cf. *Annales de Chosòn*, 1510 (8/15 ; Chungjong 5).

⁷⁷⁹ Cf. Kim Sisŭp, *Maewòldang chip* 梅月堂文集, 卷 20, 義, *Tòkhaengŭi* 德行義.

- Enfin, cette action/méthode semble avoir une finalité précise ; elle cherche à obtenir comme résultat une aisance et une facilité accrue du processus vital

A présent, nous allons analyser plus avant la conception du *chòngsim* chez les lettrés-fonctionnaires néo-confucéens coréens de la première moitié de Chosòn selon les deux angles que nous avons déjà définis auparavant.

b Le *chòngsim* appliqué à la personne du roi

Le *chòngsim* est, pour la grande majorité de ses occurrences dans les textes coréens, une problématique qui concerne avant tout le souverain, le roi. En effet, comme dans le précédent chinois de l'époque Song et Yuan, « mettre son cœur droit » est l'étape prioritaire du *gongfu* éthique du souverain dans le cadre de l'Apprendre pour le souverain (*dixue/chehak* 帝學), mais aussi pour la conduite des affaires de l'Etat. Elle relève donc tout autant de l'éducation du prince que de la pensée politique néo-confucienne générale.

Les idées communément exprimées par les lettrés-fonctionnaires coréens au sujet du *chòngsim* du souverain, aussi bien dans les *Annales* que dans les recueils, sont les suivantes⁷⁸⁰ :

Premièrement – comme nous l'avons d'ailleurs vu précédemment – « rendre le cœur du souverain droit » est la source, la racine, l'origine, etc. soit d'un bon gouvernement, soit de l'Etude pour un souverain.⁷⁸¹

⁷⁸⁰ Nous ne donnerons ici que quelques références (et non la totalité des occurrences) à titre d'indication sur la fréquence des mentions mais aussi comme repères temporels.

⁷⁸¹ Cf. *Annales de Chosòn*, 1392 (11/14 ; Taejo 1), 1448 (3/13 ; Sejong 30), 1450 (11/23 ; Munjong 0), 1479 (5/4 ; Söngjong 10), 1482 (11/29 ; Söngjong 13), 1495 (2/8 ; Yönsangun 1), 1496 (9/29 ; Yönsangun 2), 1499 (3/27 ; Yönsangun 5), 1516 (9/20 ; Chungjong 11), 1517 (5/4 ; Chungjong 13), 1518 (6/1 ; Chungjong 14), 1522 (4/4 ; Chungjong 17), 1547 (4/28 ; Myöngjong 2).

Cf. Yi Kok, *Kajöngsönsaeng munjip* 稼亭先生文集, 卷 13, 策, *Chöngsich'ek* 廷試策.

Cf. Kim Sisüp, *Maewöldang munjip* 梅月堂文集, 卷 18, 論, *Koküm chewang kukka hüngmang ron* 古今帝王國家興亡論.

Deuxièmement, « rendre le cœur du souverain droit » est même la première, ou la deuxième mesure à prendre et à appliquer pour régler les affaires courantes du jour. C'est une priorité en matière de gouvernement au quotidien.⁷⁸²

Troisièmement, « rendre le cœur du souverain droit » permet au roi d'être impartial (*kong* 公)⁷⁸³. Ce qui, d'après les textes, signifie essentiellement trois choses. Tout d'abord, c'est grâce au *chòngsim* que le souverain peut faire des distinctions entre le bon et le mauvais⁷⁸⁴ – comme dans un miroir⁷⁸⁵. Ensuite, c'est grâce au *chòngsim* qu'il peut se soustraire à l'influence pernicieuse de certains fonctionnaires qui l'abreuvent de mauvais conseils ou d'idées fausses⁷⁸⁶. Enfin, c'est grâce au *chòngsim* qu'il peut reconnaître et sélectionner les hommes de talent désintéressés qui feront de bons fonctionnaires – c'est-à-dire de bons conseillers –, tout en écartant les « hommes de peu » (*so in* 小人) de la bureaucratie⁷⁸⁷.

Quatrièmement, « rendre le cœur du souverain droit » permet de transformer le monde, d'agir et de participer au processus cosmique, aux « dix mille transformations », et donc aux Mutations qui régissent toute vie. C'est le fait de « rendre le cœur du souverain droit » qui permet à l'humanité de jouer pleinement son rôle dans la Triade cosmique⁷⁸⁸ (Ciel-Terre-Homme)⁷⁸⁹.

De plus, nous avons remarqué que dans les textes où les lettrés-fonctionnaires coréens traitent de la notion de *chòngsim*, ces derniers citent fréquemment des passages attribués à quelques auteurs anciens afin de trouver des arguments théoriques communs pour justifier et légitimer leur conception. En effet, ils font un rapprochement très intéressant entre la *Grande Etude* et des citations de Dong Zhongshu⁷⁹⁰, Yang Xiong et Mencius.

⁷⁸² Cf. *Annales de Chosŏn*, 1399 (10/8 ; Chŏngjong 1), 1400 (11/13 ; Chŏngjong 2), 1495 (1/22 et 2/8 ; Yŏnsangun 1), 1496 (3/4 ; Yŏnsangun 2), 1506 (10/20 ; Chungjong 1), 1510 (5/20 ; Chungjong 5), 1516 (10/12 ; Chungjong 11), 1517(5/4 ; Chungjong 13), 1519 (11/9 ; Chungjong 15), 1537 (12/12 ; Chungjong 32), 1538 (1/6 ; Chungjong 33), 1545 (3/13 ; Injong 1), 1566 (10/20 ; Myŏngjong 21).

⁷⁸³ Cf. *Annales de Chosŏn*, 1450 (11/23 ; Munjong 0).

⁷⁸⁴ Cf. *Annales de Chosŏn*, 1472 (6/22 ; Sŏngjong 3).

⁷⁸⁵ Cf. *Annales de Chosŏn*, 1472 (6/22 ; Sŏngjong 3).

⁷⁸⁶ Cf. *Annales de Chosŏn*, 1477 (2/29 ; Sŏngjong 8).

⁷⁸⁷ Cf. *Annales de Chosŏn*, 1472 (6/22 ; Sŏngjong 3), 1479 (5/4 ; Sŏngjong 10), 1482 (11/29 ; Sŏngjong 13), 1496 (9/29 ; Yŏnsangun 2), 1509 (4/21 et 11/9 ; Chungjong 4), 1513 (11/7 ; Chungjong 8).

⁷⁸⁸ Cf. *supra*, note 124 p.65.

⁷⁸⁹ Cf. *Annales de Chosŏn*, 1485 (4/12 ; Sŏngjong 16), 1499 (3/27 ; Yŏnsangun 5), 1547 (4/28 ; Myŏngjong 2).

Cf. Yi Ch'ŏm, *Ssangmaedangsŏnsaeng munjip* 雙梅堂先生篋藏文集, 卷 23, *Chŏngsimnon* 正心論.

Cf. Yi Sung'in, *Toŭnŏnsaeng munjip* 陶隱先生文集, 卷 4, 記, *Pokchaegi* 復齋記.

Cf. Nam Hyo'on, *Ch'ugangjip* 秋江集, 卷 5, 論, *Simron* 心論.

Cf. Pak Kwangjŏn, 竹川集, 卷 1, 賦, *Chŏngsim pu* 正心賦.

⁷⁹⁰ Cf. *supra*, note 178 p.90.

Les passages tirés des œuvres de Dong Zhongshu, Yang Xiong et Mencius que les fonctionnaires du début de Chosŏn citent au sujet de la notion de *chŏngsim* sont les suivants⁷⁹¹ :

- « Les *Annales des Printemps et Automnes* scrutent profondément la racine [d'un bon gouvernement], et elles commencent par nous faire comprendre ce qu'[il convient de] tenir pour précieux [en la matière]. Ainsi, lorsqu'on est un prince, **c'est en rendant son cœur droit que l'on rend la cour droite ; c'est en rendant la cour droite que l'on rend les cent fonctionnaires droits ; c'est en rendant les cent fonctionnaires droits que l'on rend les dix mille peuples droits ;** c'est en rendant les dix mille peuples droits que l'on rend droits les quatre points cardinaux. Lorsque les quatre points cardinaux sont droits, rien de ce qui est loin ou de ce qui est proche [du prince] ne pourra pas ne pas être unifié dans cette droiture, et il n'y aura plus jamais de cas où une énergie vitale viciée viendra pervertir cette relation. »

春秋深探其本，而反自貴者始。故為人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方。四方正，遠近莫敢不壹於正，而亡有邪氣奸其間者。

(*Hanshu*, juan 56, section des biographies 26, *Dong Zhongshu zhuan* (biographie de Dong Zhongshu))⁷⁹²

- « Les quatre mers sont certes éloignées [de nous], mais [le moyen] de bien les gouverner réside dans notre cœur. [Ainsi], n'est-ce pas là [un but] accessible et proche [de nous] ? »

四海雖遠，治之在心，不亦邇乎？

(Yang Xiong, *Fayan* 13.19, *xiaozhi* 孝至)⁷⁹³

- « Mencius dit : quant il s'agit des hommes [qui doivent gouverner], il ne suffit pas de dissenter sur leurs capacités personnelles ; quant il s'agit de leur façon de gouverner, il ne suffit pas de dénoncer les dysfonctionnements. Seul un grand

⁷⁹¹ Nous avons marqué en gras les passages précis qui sont cités.

⁷⁹² Cf. *Annales de Chosŏn*, 1471, 1495, 1496, 1499, 1547.

Cf. Yi Kok, *Kajŏngsŏnsaeng munjip* 稼亭先生文集, 卷 13, 策, *Chŏngsich'ek* 廷試策.

Cf. Yi Ch'ŏm, *Ssangmaedangsŏnsaeng munjip* 雙梅堂先生篋藏文集, 卷 23, *Chŏngsimnon* 正心論.

⁷⁹³ Cf. *Annales de Chosŏn*, 1495.

homme a la capacité de redresser les erreurs du cœur d'un souverain. Si le souverain est plein de sens de l'humain, alors rien ne sera exempt de sens de l'humain ; si le souverain est plein de sens du juste, alors rien ne sera exempt de sens du juste ; **si le souverain est droit, rien ne sera exempt de rectitude. Ce n'est qu'un fois qu'on aura rendu droit le souverain que le pays sera durablement stable.**»

孟子曰：人不足與適也，政不足間也。惟大人為能格君心之非；君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正；一正君而國定矣。

(*Mengzi* IV.A.20)⁷⁹⁴

Ces trois passages constituent donc pour les lettrés-fonctionnaires de Chosŏn des illustrations et des arguments d'autorité qui justifient et légitiment leur conception du *chŏngsim* appliqué au souverain.

En outre, dans toutes les mentions au *chŏngsim* que nous avons pu relever, nous n'avons trouvé que très peu d'explications précises sur la nature même du travail de « rendre droit le cœur ». Même si le *chŏngsim* est défini comme un travail, qui doit se fonder sur une méthode et une technique, les lettrés coréens se gardent bien souvent d'expliquer cette technique ou cette méthode. Ils se cantonnent en effet le plus souvent dans des idées très générales sans donner de précisions. Nous n'avons trouvé que cinq passages qui pourraient s'apparenter à une tentative d'explication, ou du moins d'éclaircissement. Les trois premiers sont tirés des *Annales de Chosŏn*.

Le premier est tiré des *Annales de Chosŏn*, 1509 (8/16 ; Chungjong 4). Dans ce passage, un Second Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux, Kim Chŏn 金詮 (1458-1523)⁷⁹⁵, ami de Kim Ison (1464-1489 ; disciple de Kim Chongjik)⁷⁹⁶ explique au roi Chungjong qu'il

⁷⁹⁴ Cf. *Annales de Chosŏn*, 1499

Cf. Yi Kok, 稼亭先生文集, 卷 7, 說 *Sasŏl* 師說.

Cf. Pak Kwangjŏn, *Chukchŏnjip* 竹川集, 卷 1, 賦, *Chŏngsim pu* 正心賦.

⁷⁹⁵ Kim Chŏn 金詮 (*cha* Chungnyun 仲倫, *ho* Nahŏn 懶軒 ou Nŭng'in 能人, *siho* Ch'ungjŏng 忠貞 ; 1458-1523) : fils de haut-fonctionnaire, il devient docteur en 1472, et il est reçu premier au concours mandarin en 1489. Il prend un congé temporaire pour étudier un temps avec Kim Ison. En 1489, lors de la purge de lettrés, il est démis de ses fonctions. En 1501, il obtient à nouveau un poste, puis malgré une ascension dans la hiérarchie administrative centrale, il est rétrogradé lors de la purge de 1504. En 1514, il revient à la cour, et il participe à la compilation du *Sok Tongmunŏn* 續東文選 (« Suite à l'Anthologie des Belles Lettres de l'Est »). Il est en outre l'un des instigateurs de la purge de 1519, puis en 1520 il devient Précepteur du Prince héritier.

⁷⁹⁶ Cf. *supra*, note 649 p.252.

existe trois « maladies », trois erreurs à éviter lorsqu'un souverain souhaite « rendre droit » son cœur :

« Dans la Voie du Prince, ce qui est prioritaire c'est de rendre le cœur droit. Mais il existe trois maladies dans [cette étape de] « rendre droit son cœur » de la *Grande Etude* : laisser de mauvaises pensées pénétrer son cœur, laisser [ces mauvaises pensées] stagner dans son cœur, n'écouter qu'un seul avis [sur une question]. »

人君之道，正心爲先，而大學正心之病有三，期待、留滯、偏繫也。

Le second passage est également tiré des *Annales*, 1545 (3/13 ; Injong 1). Il s'agit d'un mémoire adressé au roi Injong par un certain Yi Chùng'yong 李增榮 où ce dernier définit en ces termes la notion de « rendre droit son cœur » dont il fait par ailleurs la deuxième mesure à prendre pour régler les problèmes du pays :

« Ce qu'on appelle rendre droit le cœur, c'est avoir atteint le point de vigilance extrême, c'est être complètement sincère dans sa piété filiale et son respect fraternel, et c'est la clé pour se renouveler soi-même. »

謂正心也，慎終也，惇孝悌也，自新之要。

Le troisième passage est tiré des *Annales*, 1547 (4/28 ; Myongjong 2). Il s'agit d'un mémoire adressé au roi Myongjong par le Grand Maître des Remontrances Yi Mongnyang 李夢亮 (1499-1564)⁷⁹⁷ et d'autres fonctionnaires. Yi Mongnyang explique notamment que seuls Yao et Shun ont réussi à rendre droit leur cœur. Mais il précise que, puisque même ces Saints rois ont insisté pour prévenir l'humanité sur la problématique du cœur de l'homme et du cœur

⁷⁹⁷ Yi Mongnyang 李夢亮 (*cha* Ŭngmyōng 應明, *siho* Chōnghōn 定獻 ; 1499-1564) : originaire de Kyōngju, descendant de Yi Chehyōn, fils de docteur et père de Yi Hangbok 李恒福 (1556-1618). Licencié en 1522, puis docteur, il réussit le concours mandarin en 1528. Il occupe des postes à partir de 1534. En 1545, il devient sujet méritant à l'avènement du roi Myōngjong, et obtient le titre de Prince de Kwangsan (Kwangsan kun 廣山君). Il occupe diverses fonctions importantes, et se rend notamment en ambassade en Chine des Ming en 1550. Il occupe par la suite toutes sortes de fonctions autant à la cour qu'en province.

du Dao (question de la faillibilité du cœur)⁷⁹⁸, le *chòngsim* n'est jamais une chose acquise. En outre, Yi Mongnyang déclare ceci :

« [ce n'est que grâce au fait de rendre droit son cœur qu'il est possible] d'unifier le dix mille par l'Un, et de gouverner la multitude [des hommes] par un nombre réduit [de personnes]. »

以一統萬，以少御衆。

De plus, Yi Mongnyang explique de cette façon la méthode (*pang* 方) pour rendre le cœur du souverain droit ; méthode qui relève plus globalement de la fameuse « méthode du cœur » des Anciens (*simbòp* 心法) :

« [cela] ne consiste en rien d'autre qu'à garder fermement son cœur dans un état de concentration et de vigilance extrême afin de se rendre maître de son intériorité ; à étudier afin d'étendre [ses connaissances] jusqu'à voir leur point ultime [qu'est le Principe] ; et à se ranger aux conseils [de ses fonctionnaires] afin de remédier à ses erreurs et à ses manques. »

不過持敬以主於內，學問以推其極，從諫以補闕遺爾。

Le quatrième passage est, quant à lui, tiré des œuvres de Kwòn Kùn. Ce dernier attribue ce propos à Pak Ùijung 朴宜中(1337-1403)⁷⁹⁹, un disciple de Yi Saek :

« [l'état] de vide [de notre cœur] est celui dans lequel se trouve le cœur dans sa constitution originelle, et c'est celui où la multitude des principes fait entièrement partie de lui. C'est pourquoi celui qui désire rendre son cœur droit doit nécessairement faire le vide en son intériorité. Ce n'est qu'après cela que ses

⁷⁹⁸ Cf. *supra*, p.134-146.

⁷⁹⁹ Pak Ùijung (*cha* Chahō 子虛, *ho* Chōngjae 貞齋 ; 1337-1403) : fils de fonctionnaire, il est reçu premier au concours mandarin sous le règne du roi Kongmin. Il occupe diverses fonctions sous les règnes de ce dernier et du roi U, puis en 1388 il se rend en ambassade en Chine des Ming. Sous le règne du roi Kongyang, il se fait remarquer en s'opposant farouchement à la proposition de transfert de la capitale à Hanyang. En 1392, il participe aux côtés de Cho Chun et Chōng Tojōn à l'édition du *Koryōsa*. Il est connu pour ses connaissances sur le néo-confucianisme et ses talents littéraires.

désirs égoïstes ne resteront plus [en son cœur] et que le Principe céleste demeurera intact de manière invariable. »

虛者即吾心之本體而衆理之所具也。故欲正心者必虛其中。而後私欲不留而天理常存。

(Kwòn Kùn, *Yangch'onjip* 陽村集, 卷 21, *Chahòsòl* 子虛說.)

Enfin, le cinquième passage est tiré des œuvres de Kim Sisup :

« « Obtenir en son cœur », c'est ce qu'on appelle la puissance morale. [...] La puissance morale, c'est le noyau fondamental [à partir duquel se développe] la conduite [morale]. La conduite [morale], c'est la manifestation [extériorisée] et visible de la puissance morale. [...] La puissance morale et la conduite morale sont dans un rapport similaire à celui qui unit l'envers et l'endroit d'un vêtement. [Lorsque] notre conduite n'a pas encore porté ses fruits, et que notre puissance morale est encore insuffisante, cette dernière a beau sembler à première vue [suffisante], notre conduite n'aura aucune conséquence. C'est pourquoi, l'homme de bien « se montre vigilant » quant à sa puissance morale. Il « scrute le Principe » afin d'étendre la source [de cette puissance morale], il « examine les choses » afin d'atteindre le point ultime [de la connaissance], et il « rend ses intentions authentiques » afin d'écarter celles qui seraient mauvaises et artificielles, et enfin il « rend son cœur droit » afin de vérifier s'il n'y a pas de déviations [dans son cœur] ; ce qui lui permet d'obtenir de lui-même et en lui-même [cette puissance morale] et d'obtenir un résultat tangible [dans sa conduite]. Dès lors, l'attention qu'il portera à sa conduite quotidienne n'aura pas besoin d'être péniblement soutenue à l'aide d'arguments tirés par les cheveux, mais [bien au contraire] [cette attention] se manifestera clairement [dans sa conduite] extérieure de façon naturelle et spontanée. [En outre] s'il déploie [ce résultat] à toute sa personne, cette dernière se perfectionnera d'elle-même ; s'il le déploie à sa maisonnée, tout conflit dans cette dernière sera aplani de lui-même ; s'il le déploie à son royaume, ce dernier s'ordonnera de lui-même. »

得於心之謂德。[...] 德者。行之實。行者。德之顯。[...] 德與行相爲表裏。未有行有裕而德不足。德有容而行不逮者也。是以。君子之慎德也。窮

理以推其源。格物以致其極。誠意以去其僞。正心以察其邪。使自得於心。充擴有餘。則其庸行之謹。不求苦爲穿鑿。而自然著現於外。施之於身而身自脩。施之於家而家自齊。施之於國而國自治。

(Kim Sisùp, *Maewòldang chip* 梅月堂文集, 卷 20, 義, *Tòkhaengüi* 德行義)

Avant même de faire une synthèse des idées énoncées par les lettrés-fonctionnaires coréens, il nous faut tout d’abord les éclairer par quelques précisions. Il convient en effet de comprendre que le roi, le souverain est compris certes dans son individualité propre – comme tout autre homme –, mais surtout en tant que personne royale, c’est-à-dire en tant que fonction, quels que soient ses mérites et son tempérament naturels. En outre, rappelons que le souverain est le cœur, l’organe vital par excellence, dans la pensée ancienne confucéenne, et il dirige le corps et les membres que constituent l’Etat et le pays tout entier⁸⁰⁰. Ainsi, le fait de « rendre le cœur du souverain droit » (*chòng kun sim* 正君心) a une incidence sur l’ensemble du corps politique, social mais aussi cosmique. Cette idée, que nous avons déjà maintes fois relevée dans notre travail, nous permet à présent d’expliquer plus précisément la raison de cette primauté accordée depuis les Song à l’étape précise du *chòngsim* dans le texte et le programme éthique de la *Grande Etude*.

Nous avons vu que la *Grande Etude* est comprise comme le texte paradigmatique de la théorie confucéenne de l’imbrication, de l’interaction, et de l’inséparabilité entre éthique individuelle et conduite socio-politique ; cette conduite socio-politique étant comprise comme la participation active, consciente et responsable à la société et à la civilisation. C’est l’idée de *sugi ch’iin* 修己治人. En outre, la *Grande Etude* qui énonce des étapes de progression dans ce cheminement qui va de l’éthique à la politique au sens large, est également fondée sur l’idée d’« étendre », sans rupture ni artifice, le résultat acquis lors d’une étape pour réaliser la suivante.

C’est l’idée d’« extension », de *tui/t’ui* 推 (littéralement « pousser », « étendre ») ; avec la clé de la main qui marque l’idée d’un acte visible et délibéré). Ce terme était à l’origine également utilisé dans la pensée antique chinoise dans le cadre d’un raisonnement corrélatif

⁸⁰⁰ Nous trouvons en particulier cette idée chez Xunzi qui fait une analogie entre le cœur, organe maître du corps physique et le souverain, maître du corps social et politique. Cf. *supra*, p.276 où Xunzi parle de *tianjun/ch’ōngun* 天君 « Souverain naturel » à propos du cœur.

ou analogique⁸⁰¹. Dans le contexte particulier de la *Grande Etude*, cette extension qui est une progression continue d'étape en étape signifie qu'il n'y a pas de solution de continuité entre éthique et politique. Zhen Dexiu exprime également cette idée par le terme de *tal/da* 達, proche de *t'ui*⁸⁰², alors que Kim Sisup parle de *si/shi* 施 (« déployer »)⁸⁰³. En outre, dans le texte même de la *Grande Etude*, nous trouvons l'expression *xieju zhi dao/hyòlgu chi to* 繫矩之道 (« La Voie qui consiste à faire de son cœur l'instrument de mesure [capable de jauger le cœur des autres hommes et d'être en sympathie⁸⁰⁴ avec eux] ») au dixième commentaire, selon le découpage de Zhu Xi⁸⁰⁵. Tous ces termes, ainsi que cette dernière expression tirée de

⁸⁰¹ Notamment, ce terme est utilisé dans la logique moïste qui opère par analogie. Plus particulièrement, l'expression *tulei* 推類, « étendre les ressemblances » indique une opération analogue à celle de l'extension d'une propriété à plusieurs objets. On traduit donc souvent *tui* par « inférer » dans le discours moïste. Cf. GHIGLIONE Anna, *La pensée chinoise ancienne et l'abstraction*, You Feng, Paris, 1999, p.113.

⁸⁰² Cf. *supra* p.78, §.2 : « De plus, j'ai remarqué que sous le gouvernement des empereurs et rois de l'Antiquité, il n'y a eu aucun cas où ces derniers n'ont pas pris pour racine leur propre personne pour étendre [le résultat obtenu] à tout ce qui était sous le Ciel. »

⁸⁰³ Cf. extrait traduit à la page précédente.

⁸⁰⁴ Nous utilisons ici ce terme dans un sens proche de son sens étymologique grec de « sym-pathie »/ *sumpatheia* συμπάθεια « la communauté de sentiments » ; ou de *sumpatheo* συμπαθέω « ressentir en soi la souffrance/les sentiments d'autrui ». Nous avons ainsi voulu rendre l'idée que le souverain doit « partager/avoir les mêmes émotions que » son peuple (*tong qing/ tong chong* 同情) ; une idée chère aux confucéens.

Cf. notamment *Mengzi* I.B.3 : « Si le prince se réjouit des joies du peuple, le peuple se réjouira des joies du prince ; si le prince s'afflige des tristesses du peuple, le peuple s'affligera des tristesses du prince. Un prince qui se réjouit avec tout l'empire et s'afflige avec tout l'empire, commande toujours à tout l'empire. » / 樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。

De plus, nous pouvons également faire ici un rapprochement avec la notion confucéenne de *shu* 恕 que l'on traduit communément par « mansuétude », et qui signifie graphiquement la « similitude des cœurs » : 如 + 心 (→ « égalité », « similitude », « pareil à » + « cœur »). D'ailleurs, Daniel K.Gardner signale que Zhu Xi fait explicitement le parallèle entre *shu* 恕 et cette expression de *xieju* 繫矩 dans le *Zhuzi Yulei* 16.47.b. Cf. Gardner, *op.cit.*, note 135 p.114.

⁸⁰⁵ Cf. *Daxue zhangju, zhuan* 10 : « Quand on dit que « le fait d'apporter la paix sous le Ciel réside dans l'ordonnement de son royaume » cela veut dire ceci : si le souverain traite les personnes âgées de la façon dont les personnes âgées doivent être traitées, le peuple s'éveillera à la piété filiale ; si le souverain traite ses frères aînés de la façon dont les frères aînés doivent être traités, le peuple s'éveillera au respect et à l'amour fraternel ; si le souverain prend soin des orphelins sans père, le peuple ne se soulèvera pas. **C'est ainsi que le souverain aura la possibilité de mettre en œuvre la Voie qui consiste à faire de son cœur l'instrument de mesure [capable de jauger le cœur des autres hommes et d'être en sympathie avec eux].** » / 所謂平天下在治其國者，上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有繫矩之道也。

Commentaire de Zhu Xi : « [...] « s'éveiller », cela signifie qu'il s'est produit une réaction et une motion du cœur [chez les hommes du peuple] et que [ce sentiment du souverain] s'est à son tour éveillé [dans leurs cœurs]. [...] Ces trois attitudes qui viennent d'être énumérées signifient que lorsqu'en amont le souverain se comporte d'une certaine manière, alors en aval le peuple imitera son comportement [...]. C'est donc ainsi que le souverain pourra, en se fondant sur cette sympathie de son cœur avec celui du peuple, **étendre** [son action/ce résultat] pour jauger les autres êtres, et cela aura pour conséquence qu'entre autrui et moi, chacun pourra trouver la place qui lui convient. Alors, le haut et le bas, ainsi que les quatre directions cardinales trouveront leur équilibre et seront bien droits ; et enfin la paix régnera sous le Ciel. » / 興，謂有所感發而興起也。[...] 言此三者，上行下效，[...]是以君子必當因其所同，推以度物，使彼我之間各得分願，則上下四旁均齊方正，而天下平矣。

En outre, nous signalons que les traductions anglo-saxonnes proposent comme traduction de *xieju* 繫矩 « measuring by the carpenter's square » (cf. Andrew Plaks, *op.cit.*, p.109) ou bien « measuring square » (cf. Daniel K. Gardner, *op.cit.*, p.114).

la *Grande Etude*, suggèrent donc une même idée : il n’y a pas de différence de nature entre le perfectionnement individuel et l’action socio-politique, car cette dernière n’est que l’expression de la croissance – au sens de croissance vitale –, et de l’extension du travail éthique individuel.

Nous trouvons d’ailleurs cette idée dès la réception du néo-confucianisme en Corée, en particulier chez Yi Chehyön comme nous pouvons le constater dans l’extrait suivant :

« [Il faut] rejeter les comportements inconsistants et creux ainsi que les fausses séductions de l’esprit, et [il faut] s’appliquer à garder un état d’esprit sérieux ainsi qu’à avoir une action qui porte ses fruits. Grâce à un cœur qui chérit l’Antiquité, il faut parvenir à trouver le Principe [qui permet] d’amener le peuple à se renouveler de lui-même⁸⁰⁶. En mettant en pratique [ce Principe] sans jamais se relâcher par fatigue, et en se prémunissant contre ce que nous intimement nos désirs, [on peut] engager toute notre personne dans nos actes⁸⁰⁷ et obtenir [la puissance morale] en notre cœur. **Alors, on pourra étendre ce qu’on a réussi pour soi-même aux autres hommes.** »

去浮夸，務篤實，以好古之心，求新民之理。行之無倦，而戒其欲速，躬行心得而推己及人。

(Yi Chehyön, *Ikchaenango* 益齋亂稿, *sach’an* 史贊, *söngwang* 成王)

De là provient l’idée que si le souverain, qui plus qu’aucun autre individu, est placé à la tête – ou plutôt au cœur même – du processus vital de l’organisation et de la vie sociale et politique, est un homme éthique, alors sa puissance morale (*de/tök* 德) va agir, transformer et influencer de façon naturelle et non-coercitive – par extension –, le comportement de tous ses

Quant à la traduction coréenne, faite à partir du chinois moderne, que nous avons également consultée, elle ne traduit pas l’expression chinoise mais elle ajoute cependant cette précision : « [la Voie du *xieju*] qui consiste à **étendre son cœur** pour mesurer le cœur d’autrui. » (cf. Hwang Kap’yön, *op.cit.*, p.149 : 군자에게는 자기의 마음을 미루어 타인의 마음을 헤아리는 혈구지도[黎矩之道]가 있다)

⁸⁰⁶ Dans le passage que nous avons traduit « Grâce à un cœur qui chérit l’Antiquité, il faut parvenir à trouver le Principe [qui permet] d’amener le peuple à se renouveler lui-même », Yi Chehyön fait certainement écho à la sentence suivante des *Entretiens* 2.11 : « Le Maître dit : le bon maître est celui qui, tout en répétant l’ancien, est capable d’y trouver du nouveau. » (traduction Anne Cheng, *op.cit.*, p.35) / 子曰：溫故而知新，可以為師矣。

⁸⁰⁷ L’expression *gongxing/kunghaeng* 躬行 que nous avons traduit par « engager toute notre personne dans nos actes » est tirée des *Entretiens* 7.33 : « Le Maître dit : dans l’étude des textes anciens, je ne crois pas être plus médiocre qu’un autre, mais quant à se comporter en véritable homme de bien, je ne crois pas y être encore parvenu. » (traduction Anne Cheng, *op.cit.*, p.67) / 子曰：文，莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得°

sujets. Notons d'ailleurs ici qu'il s'agit de l'idée de « faire briller la brillante puissance morale » (*ming ming de/myòng mòng tòk* 明明德) et de celle de « renouveler le peuple » (*qinmin/ch'inmin* 親民) de la *Grande Etude* telles qu'elles ont été interprétées par Zhu Xi⁸⁰⁸.

Dans la rhétorique confucéenne, cette action quasiment impalpable (idée d'action « mystérieuse », *sin/shen* 神) mais absolument efficace de la puissance morale charismatique du Souverain ou du Saint (*de/tòk* 德) est souvent exprimée par l'analogie avec la puissance du vent qui souffle et fait ployer les herbes, sans pour autant les écraser⁸⁰⁹. Ainsi, cette action d'extension est l'expression d'un gouvernement fondé sur le pouvoir civilisateur, fédérateur et charismatique de la puissance morale d'un souverain, et non sur des mesures coercitives. Cet idéal d'un gouvernement par la seule force morale du souverain est le but précis recherché dans le programme éthique de la *Grande Etude*. En outre, c'est cet idéal antique confucéen que les néo-confucéens se sont donné pour tâche de réhabiliter. C'est ainsi que la plupart des lettrés-fonctionnaires néo-confucéens coréens semblent se fonder sur cette idée pour appeler leurs rois à suivre les principes de la *Grande Etude* et plus particulièrement à se concentrer sur l'étape du *chòngsim*, afin de dépasser leurs limites et leurs manques individuels pour occuper légitimement le trône.

⁸⁰⁸ *ch'inmin* 親民 signifie littéralement « être proche du peuple », or Zhu Xi révolutionne l'interprétation de cette expression, et partant de tout le texte de la *Grande Etude*. En effet, se fondant sur les idées de Cheng Yi, Zhu Xi considère qu'il faut lire cette expression pour « *xinmin* 新民 », c'est-à-dire au sens de « renouveler le peuple ». Ce changement entraîne une conséquence très importante. En effet, il rompt avec l'interprétation du fait de « faire briller la brillante puissance morale » chez le souverain dans le cadre d'une vision politique paternaliste (« être proche du peuple comme de sa propre famille »), en interprétant cette expression comme le fait d'« amener le peuple à se renouveler lui-même », par extension et donc par la seule force de son exemplarité morale.

⁸⁰⁹ En effet, dans les *Entretiens* il est notamment écrit : « Confucius : Est-il besoin, pour gouverner, de tuer ? Choisissez vous-même le bien et le peuple sera meilleur. La vertu de l'homme de bien est puissante comme le vent, celle de l'homme de peu faible comme l'herbe qui, sous le vent, plie et se couche. » / 孔子對曰：子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣！君子之德風；小人之德草；草上之風必偃° (*Lunyu* 12.19 ; traduction Anne Cheng, *op.cit.*)

En outre, nous trouvons le même genre d'idée dans d'autres extraits des *Entretiens*, ainsi que dans le *Xunzi* :

- « Le Maître dit : Qui gouverne par la Vertu est comparable à l'étoile polaire, immuable sur son axe, mais centre d'attraction de toute la planète. » / 子曰：為政以德，譬如北辰居其所而眾星共之° (*Lunyu* 2.1 ; traduction Anne Cheng)

- « Le Maître dit : Gouverner à force de lois, maintenez l'ordre à coups de châtements, le peuple se contentera d'obtempérer, sans éprouver la moindre honte. Gouvernez par la Vertu, harmonisez par les rites, le peuple non seulement connaîtra la honte, mais de lui-même tendra vers le Bien. » / 子曰：道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格° (*Lunyu* 2.3 ; traduction Anne Cheng)

- « Commencer par éduquer et rectifier son propre caractère pour s'attacher ensuite à amender les autres, cela en impose davantage que d'user de châtements. » / 必先修正其在我者，然後徐責其在人者，威乎刑罰 (*Xunzi* 10.12 ; traduction Ivan Kamenarović)

- « Il y a des Princes de désordre, il n'y a pas de pays de désordre ; il y a des hommes qui assurent l'ordre, il n'y a pas de règles qui assurent l'ordre.[...] car une règle ne s'érige pas d'elle-même, et une méthode ne saurait être efficace par elle-même ; elles subsistent si elles rencontrent les hommes qu'il faut, sinon elles disparaissent » / 有亂君，無亂國.[...] 有治人，無治法 (*Xunzi* 12.1 ; traduction Ivan Kamenarović).

Pour faire une synthèse des diverses idées relevées chez les lettrés-fonctionnaires de la première moitié de Chosòn sur le *chòngsim* appliqué à la personne du souverain, nous pourrions avancer les conclusions suivantes.

Le *chòngsim* 正心 est essentiellement un travail que doit absolument accomplir un souverain pour être digne de sa fonction qui consiste à être la source et le moteur du processus vital régissant le cosmos dans son ensemble. Ce cosmos englobe non seulement le microcosme de la société humaine, mais aussi le macrocosme des « dix mille transformations » (*manhwa* 萬化) et de tout ce qui est « sous le Ciel » (*ch'ònha* 天下). Selon l'idée fondamentale du confucianisme dès ses origines, la politique se fonde sur l'éthique, et plus particulièrement sur l'entraînement et le perfectionnement éthique de la personne du souverain (*sugi ch'iin* 修己治人). De plus, cet entraînement éthique (*kongbu* 功夫) s'enracine dans un travail sur le cœur et par extension sur son fonctionnement psycho-physique. En effet, la puissance morale charismatique (*tòk* 德) que tout souverain digne de ce nom doit trouver, retrouver ou cultiver en son cœur (*tùk ò sim* 得於心) pour pouvoir gouverner est générée par le fonctionnement correct de son intériorité et de son cœur. La raison est que le cœur est le maître de toute la personne, qu'il régit le processus de la connaissance, qu'il articule également la connaissance (*chi* 知) et l'action (*haeng* 行), et enfin qu'il est le réceptacle du Principe universel (*i* 理). Ce travail sur le cœur trouve son accomplissement, son aboutissement et son expression fondamentale dans le *chòngsim* 正心. Le *chòngsim* est un travail qui met en adéquation le fonctionnement du cœur – et partant le fonctionnement vital de toute la personne – avec le Principe qui régit le fonctionnement du cosmos pris dans son ensemble. Plus précisément, c'est par le *chòngsim* du souverain (*chòng kun sim* 正君心) que l'humanité retrouve et accomplit son destin originel et spécifique au sein du monde (*ch'ònmyòng* 天命). Ce destin consiste à être l'acteur principal de la Triade cosmique. Le *chòngsim* est donc ce qui permet à l'homme d'être « relié », ou plutôt d'être « connecté » de façon « directe » (*chik* 直) au fonctionnement du Ciel (idée du *ch'òn in hab il* 天人合一).

Le travail de « rendre droit le cœur » consiste à préserver, retrouver, faire retour, cultiver ou encore préserver dans leur intégrité les caractéristiques et les tendances naturelles originelles du cœur (*sòng* 性). Ces dernières permettent au Principe unique, ou encore Principe céleste (*ch'òlli* 天理) de s'exprimer, de régir et enfin de trouver un moyen de se « matérialiser » et de « trouver vie » (*ch'e* 體) dans les actes et les décisions du souverain. Ce n'est qu'ainsi que, selon l'idéal confucéen puis néo-confucéen, la société humaine peut

trouver son ordre « naturel » et « rationnel » et que l'humanité pourra vivre dans la prospérité et la paix (*ch'ònha p'yòng* 天下平). En outre, le *chòngsim* est une nécessité à laquelle aucun homme, mais plus particulièrement aucun souverain ne peut se soustraire. C'est en effet un travail qui est absolument nécessaire en raison d'une imperfection inhérente à la nature humaine. Rappelons que si le cœur recèle des trésors de potentiel, il est cependant profondément faillible. Le cœur peut se tromper et perdre ses qualités essentielles en raison de son fonctionnement interne propre, ainsi que de ses réactions face au monde extérieur (*ìng* 應) où se situent les autres êtres et choses du cosmos (*mul* 物 et *sa* 事). C'est dans le processus vital, dans la dynamique de toute vie elle-même – qui est exprimée, expliquée et théorisée dans le néo-confucianisme par le rapport entre le Principe (*i* 理) et le Souffle vital (*ki* 氣) – que l'homme, certes prédestiné par le Ciel (*myòng* 命) à jouer un rôle déterminant, est profondément faillible.

Le *chòngsim* consiste donc essentiellement à contrôler, identifier et trier les mouvements, les émotions du cœur – c'est-à-dire les réactions générées par le contact de notre intériorité (*nae* 內) avec le monde extérieur (*woe* 外). Ce travail porte à la fois sur le moment où le cœur est « tranquille » (*chòng* 靜) et sur celui où il est « en motion », « en réaction » (*tong* 動). Le *chòngsim* est l'étape cruciale qui articule et surveille le passage de l'état de « non-manifestation » (*mi pal* 未發) à l'état de « manifestation » (*i pal* 已發) du cœur. Il consiste à vérifier que cette manifestation, cette motion du cœur reste bien en adéquation avec son orientation originelle qui est correcte, morale, « bonne » (*sòn* 善), ou encore « droite » (*chòng* 正). Le *chòngsim* est donc aussi le travail qui met en adéquation et relie comme sur une ligne droite la « constitution originelle » du cœur (*ch'e* 體) et sa « mise en fonctionnement » (*yong* 用).

Ainsi le terme de « rendre droit » 正 est ce qui évite les « déviations » (*sa* 邪, ce qui est « de guingois » ; antonyme de « droit », *chòng* 正), les erreurs de trajectoire qui gênent et faussent un mouvement, ou une dynamique. Nous comprenons alors que loin de signifier une quelconque correction ou une rectification par rapport à des normes extérieures et conventionnellement établies, le terme de *chòng* 正 dans la notion de *chòngsim* 正心 est plutôt à rapprocher du sens de « laisser sur son bon axe » (comme dans le cas d'un gond de porte), ou de « conserver la trajectoire naturelle dans un mouvement ». Il s'agit donc de garder un équilibre et une tension (*chung* 中) qui garantissent l'efficacité et le bon

fonctionnement d'un mouvement. Le « bon » (*sòn* 善) et le « mauvais » (惡) sont donc moins des termes relevant de la stricte morale que du domaine de l'efficacité et de l'aisance d'un fonctionnement vital. Remarquons à ce propos les métaphores concernant la « racine » et la « source » que les lettrés utilisent pour exprimer leur idée.

Le *chòngsim* est donc une problématique qui touche fondamentalement à la vie, à l'organique et au changeant. Si l'on file les métaphores, nous pourrions dire que c'est un travail qui consiste à permettre à un noyau (*sil* 實), à une source (*wòn* 原/源), à une racine (*pon* 本) de s'épanouir, de se développer et de croître de façon naturelle en un fruit, un flot puissant ou un arbre. Le but et l'horizon de ce travail de *chòngsim* est précisément de permettre à la motion du cœur en fonctionnement de se « muer » (idée de la Mutation) de façon naturelle et non-coercitive en une action ou un comportement qui « porte ses fruits » et qui conserve par là toute la potentialité et la « bonté » de son noyau originel (idées de *sil* 實). De plus, ce travail de « rendre droit le cœur » représente une sorte de conquête, ou plutôt de reconquête (idée du « retour à », *pok* 復) du potentiel infini de l'homme (*myòngdòk* 明德 ; la « brillante puissance morale ») qui, malgré son inhérente faillibilité, constitue pourtant l'humanité foncière, et la raison d'être même de l'homme. Enfin, cette (re)conquête nécessite une prise de conscience, une ferme volonté (*chi* 志) de se mettre dans la Voie de l'Etude (*hak* 學), et enfin, des efforts continus et nourris par une détermination inflexible. Le *chòngsim* est donc un travail incessant qui met en œuvre une vigilance de tous les instants (*kyòng* 敬) : il n'est jamais achevé ou définitivement acquis. Toutefois, son but et son objectif ultime est de conserver de manière constante et immuable (*sang* 常) la suprématie du Principe dans notre cœur.

Ces idées sont celles que les lettrés-fonctionnaires coréens partagent avec leurs prédécesseurs néo-confucéens chinois ; et nous ne sommes guère surpris de les trouver dans les mémoires et autres textes du début Chosòn. Toutefois il existe une spécificité de la conception coréenne du *chòngsim*. En effet notre analyse révèle que les Coréens ont souligné un point que les Chinois semblent avoir plutôt délaissé. Il s'agit de la troisième idée que nous avons relevée : le *chòngsim* appliqué au souverain permet à ce dernier d'être impartial, mais surtout de reconnaître et de promouvoir les hommes de talent qui pourront l'aider à mettre en œuvre sa politique⁸¹⁰.

⁸¹⁰ Cf. *supra*, p.303.

Nous allons donc à présent exploiter les implications sous-jacentes de cette idée en analysant la conception du *chòngsim* appliqué au corps des lettrés-fonctionnaires.

c Le *chòngsim* appliqué au corps des lettrés-fonctionnaires

Dans les passages traitant du *chòngsim* des recueils de lettrés et les *Annales de Chosòn*, nous avons relevé la récurrence d'une citation du *Mencius*⁸¹¹ dont nous allons rappeler le début :

« Mencius dit : quant il s'agit des hommes [qui doivent gouverner], il ne suffit pas de dissenter sur leurs capacités personnelles ; quant il s'agit de leur façon de gouverner, il ne suffit pas de dénoncer les dysfonctionnements. Seul un grand homme a la capacité de redresser les erreurs du cœur d'un souverain. »

孟子曰：人不足與適也，政不足間也。惟大人為能格君心之非。

(*Mengzi* IV.A.20)

Cette citation rappelle également un extrait du *Xunzi* où l'auteur met en scène Mencius :

« Alors que Mencius rendait pour la troisième fois visite au roi Xuan, il ne parla pas des affaires de gouvernement. Ses disciples lui demandèrent alors : Comment se fait-il que vous rendiez par trois fois visite au roi de Qi sans pour autant lui parler des affaires de gouvernement ? Mencius répondit : je dois tout d'abord combattre son cœur déviant. »

孟子三見宣王，不言事。門人曰：曷為三遇齊王而不言事？孟子曰：吾先攻其邪心。

(*Xunzi* 27)

⁸¹¹ Cf. *supra*, p.305.

Ainsi, nous trouvons dans le confucianisme ancien de la branche mencienne l'idée que, pour corriger les déviances et les erreurs du souverain – c'est-à-dire plus précisément les déviances du cœur du souverain –, le ministre ou le conseiller du prince joue un rôle absolument nécessaire et primordial.

Dans notre examen du néo-confucianisme chinois, nous avons d'ailleurs également trouvé cette idée chez Zhen Dexiu⁸¹² :

« [...] lorsque l'on est un ministre et que l'on ne connaît pas la *Grande Etude*, on n'a pas les moyens d'aller jusqu'au bout de la méthode qui consiste à rendre droit le prince. »

為人臣而不知大學。無以盡正君之法。

En outre, nous avons également relevé que Zhu Xi soulignait fortement le rôle de ces conseillers du prince qui, selon lui, ont de tout temps secondé les souverains afin de mettre en œuvre la Voie royale idéale. En effet, nous avons mis en lumière le glissement progressif d'un « Enseignement des Sages Rois » à celui d'un « Enseignement des Sages et des Saints » dans le néo-confucianisme chinois Song du courant Cheng/Zhu⁸¹³. En revanche, contrairement à cette époque des Song qui par son marasme politique et ses dysfonctionnements de tous ordres a pu parfois mettre un terme aux espoirs idéalistes des néo-confucéens, l'époque des Yuan était marquée par la nouvelle mise en valeur de la figure d'un souverain charismatique. Cette mise en valeur de l'autorité et de la figure de l'empereur à l'époque mongole, exprimée en grande partie sur le plan intellectuel par les développements continus de l'« Apprendre pour le souverain », ainsi que par l'exaltation d'une confiance renouvelée dans la perfectibilité de tout souverain, s'est poursuivie et s'est même renforcée sous les Ming, puis sous les Qing. Globalement, ces deux dynasties ont vu en effet le triomphe d'un autocratie périodique et récurrent des empereurs de Chine. Dans un tel contexte, la problématique de « rendre droit le cœur du souverain », de même que la nécessité d'une « Etude du cœur » chez le souverain, a bien souvent été considérée moins comme un travail à accomplir qu'un acquis supposé servant à justifier et à légitimer sur le plan discursif un pouvoir impérial fort.

⁸¹² Cf. *supra*, traduction de la préface du *Daxue yanyi*, § 2 p.88.

⁸¹³ Cf. *supra*, p.102-115.

Dans le contexte coréen, la situation semble avoir été très différente. Comme l'a exprimé avec beaucoup de clarté Kim Haboush Ja-Hyun dans son travail sur la royauté en Corée⁸¹⁴, le régime politique de Chosòn, et plus particulièrement du début de Chosòn à la fin du XVI^e siècle, se caractérise plutôt par un système de type oligarchique et bipartite, où le pouvoir est partagé entre le roi et une bureaucratie très peu nombreuse rapidement redevenue héréditaire et aristocratique après l'idéalisme de la fondation de la nouvelle dynastie. Plus précisément, à la différence de la Chine, les rois de Chosòn semblent avoir été sous la coupe et sous la surveillance rapprochée de leurs ministres qui étaient institutionnellement mais aussi économiquement dotés d'un pouvoir considérable qui limitait le champ d'action du pouvoir monarchique⁸¹⁵. Nous avons d'ailleurs pu vérifier cette idée dans notre propre travail, en montrant que l'histoire politique de la première moitié de Chosòn était soumise à deux problèmes majeurs : la lutte pour le pouvoir entre les rois et les fonctionnaires d'une part, et entre les fonctionnaires eux-mêmes d'autre part⁸¹⁶. Ainsi, dans la pensée politique des lettrés-fonctionnaires coréens, bien que l'idéal de l'éducation du souverain, ainsi que le modèle théorique chinois du Sage Souverain aient été une priorité politique, la puissance et l'autorité de la bureaucratie qui jouait le rôle d'un contre-pouvoir ont été tout particulièrement mises en avant par les lettrés-fonctionnaires.

C'est ainsi que nous pouvons mieux comprendre la spécificité de la conception coréenne du *chòngsim* qui s'adresse également au fonctionnaire, ou au futur fonctionnaire. Même si les mentions du *chòngsim* appliqué au lettré-fonctionnaire ne sont pas les plus nombreuses dans les textes et mémoires, elles nous révèlent une intéressante conception de la distribution du pouvoir politique sous Chosòn.

⁸¹⁴ Cf. KIM HABOUSH Ja-Hyun, *The Confucian Kingship in Korea. Yòngjo and the Politics of Sagacity*, Columbia U.P., New York, 1988, rééd. 2001. Cet ouvrage reprend le travail de doctorat (Ph.D.) de l'auteur obtenu à l'université de Columbia en 1978.

⁸¹⁵ Cf. *ibid.*, introduction p.1-5, p.1-2 : « The Yi monarchy shared with China the concept and rhetoric of the sage king, but it employed it in a very different situation. Neither was the Korean king the Son of Heaven as the Chinese emperor was nor did he rule a huge country known and seen as the central kingdom. The institutional structure in which he ruled sharply impinged upon his freedom of action. The bureaucracy was rather small and was dominated by aristocratic bureaucrats who vied with the throne in their use of the rhetoric of moral rule. Thus, a Yi king who wished to establish monarchical authority and power using the ideal of the sage king [...] had to submit to the rigors this ideal demanded. »

+ Cf. *ibid.*, chapitre 1 « Confucian Kingship and Royal Authority in the Yi Monarchy », p.7-28, p.19 et p.20 :

- « The almost oligarchic nature of the Korean government probably made it far more difficult for a Korean king to resist bureaucratic pressure. »

- « Restricted by institutions, hampered by convention, and bound by ideology, the Yi kings often found themselves fawns in the grip of bureaucratic pressure. »

⁸¹⁶ Cf. *supra*, p.213-259.

Nous avons ainsi relevé quatre passages traitant de cette question dans les *Annales de Chosòn* et dans les recueils de lettrés.

Le premier passage est tiré des œuvres de Yi Kok⁸¹⁷. Même si l’auteur traite plus explicitement de ce qu’est et ce que doit être un maître, nous pouvons comprendre dans les extraits suivants que par maître, Yi Kok entend également le maître et le conseiller du souverain :

« En règle générale, pour pouvoir être un maître pour autrui, il est tout d’abord nécessaire de se mettre droit soi-même. Il n’y a jamais eu de cas où un homme qui n’a pas mis sa propre personne droite a eu la capacité de mettre les autres hommes droits. »

凡爲人師。必先正己。未有己不正而能正人者也。

« [...] devenir un maître, cela demande également un zèle assidu ! Pour rendre droit quelqu’un, il est tout d’abord nécessaire de se rendre soi-même droit ; après, on rend droit le cœur de son souverain. »

爲之師不亦勤矣哉。正夫其必先正其己。而正王心。

« [...] Mencius a dit que seul un grand homme avait la capacité de redresser les erreurs du cœur d’un souverain. En effet, un grand homme, cela désigne un maître qui en impose par sa rigueur et qui vénère la Voie. »

孟子曰。惟大人格君心之非。一正君而國定矣。大人者。蓋師嚴道尊之謂也。

Le second passage – que nous avons déjà vu par ailleurs⁸¹⁸ – est tiré des œuvres de Kwòn Kùn⁸¹⁹ :

« La méthode à suivre en matière d’Etude est certes présentée dans divers textes qui exposent cette méthode ; toutefois, le point essentiel réside simplement

⁸¹⁷ Cf. Yi Kok, *Kajõngsõnsaeng munjip* 稼亭先生文集, 卷 7, 說, *Sasõl* 師說.

⁸¹⁸ Cf. *supra*, p.290-291: Kwõn Kũn, *Yangch’õnjip* 陽村集, *kwõn* 12, 記類, 提州鄉校記.

⁸¹⁹ Cf. Kwõn Kũn, *Yangch’õn chip* 陽村集, 卷 12, *Cheju hyanggyo ki* 提州鄉校記.

dans le travail de « rendre le cœur droit », voilà tout. [En effet] une fois que ce travail est accompli, qu'il s'agisse de se comporter avec ses proches ou de servir son prince, ou qu'il s'agisse de mettre de l'ordre dans la fonction publique ou d'administrer le peuple, dans toutes les situations possibles nous pourrions agir correctement. [En revanche], si ce travail n'est pas accompli, même si l'on est capable de lire les livres des Saints et des Sages, ou même si l'on est capable de produire des pièces littéraires de grande qualité, on ne pourra pas éviter de n'être en fin de compte qu'un médiocre confucéen, un homme de peu ; et l'on y pourra rien. »

爲學之方。具載方冊。然其要只在乎正心術而已。心術既正。然後事親事君。理官理民。百事可做。不然則雖能讀聖賢之書。能工華藻之文。終亦不免爲小人之儒矣。可不勉哉。

Le troisième passage est quant à lui tiré des *Annales de Chosŏn*, 1408 (10/1 ; Taejong 8) :

« Le Grand Censeur Pak Ŭn⁸²⁰ a dit : En matière de responsabilité des mœurs et des institutions, il n'y a rien qui ne soit lié aux succès et aux échecs du souverain, ainsi qu'aux erreurs et aux abus des cent fonctionnaires. [Ainsi,] si les personnes [en charge de cette responsabilité] ne travaillent pas sur leur cœur, et ne se montrent pas dignes de la confiance du peuple, ils seront incapables de remplir leurs fonctions. »

大司憲朴訔曰：風憲之任，君上之得失，百官之非違，無不摠糾，苟非正心術孚物望者，無以當之。

Le quatrième passage est également tiré des *Annales*, 1419 (2/17 ; Sejong 1). Il met en scène une discussion entre le roi Sejong, l'Explicateur Chŏng Ch'o⁸²¹ et le Second Conseiller T'ak Sin⁸²² du Bureau des Explicateurs Royaux :

⁸²⁰ Pak Ŭn 朴訔 (1374-1422) : cf. *supra*, note 493 p.219.

⁸²¹ Chŏng Ch'o 鄭招 (?-1434) : cf. *supra*, note 504 p.220.

⁸²² T'ak Sin 卓愼 (1367-1426) : cf. *supra*, note 503 p.220.

- le roi [Sejong] : « Selon les dires de quelques hauts fonctionnaires, « Depuis que les épreuves orales ont été réinstaurées dans les concours, tous les jeunes gens de famille *yangban* sont effrayés par la difficulté des concours civils et se tournent vers les concours militaires. Il est à craindre que le [nombre de] lettrés civils ne diminue de jour en jour. » Pak Ûn⁸²³ est le seul à penser que la meilleure méthode [de sélection des fonctionnaires] consiste à faire passer des épreuves orales. »⁸²⁴

上曰：一二大臣言自復立考講之法，兩班子弟皆憚於學文，趨於武舉，恐文士日減。獨朴嘗以考講爲良法。

[...]

- Chông Cho : « Aujourd'hui les fonctionnaires sont tous sans exception des jeunes gens de famille *yangban* et, comme ce sont tous de tout jeunes gens, ils n'ont pas encore suffisamment étudié ; de plus, ils n'ont pas la moindre expérience du travail administratif ; et enfin, on leur fait changer sans arrêt de poste. C'est pour ces raisons qu'ils font perdre beaucoup de temps, et qu'ils ne savent pas gérer les affaires. Tout cela nous rappelle qu'il y aurait beaucoup à dire sur les mœurs [actuelles] des lettrés ! »

鄭招曰：今仕者皆兩班子弟，乳臭之童不加學問之功，其於職事亦未嘗諳練，加之數數遞代，因此廢時失事。此亦士風之可言者也。

- Le roi : « Je suis également conscient de ce problème. »

上曰：予亦知其有此弊也。

⁸²³ Cf. page précédente.

⁸²⁴ L'un de ces sujets de querelle entre les fonctionnaires dès le début de Chosŏn était la question de l'instauration d'épreuves orales comme complément aux épreuves écrites lors des concours sanctionnant la connaissance des candidats sur les Classiques ; c'est-à-dire lors du premier échelon des concours mandarinaux. Les épreuves orales auraient eu tendance à favoriser les lettrés qui maîtrisaient très bien les exégèses et les idées des Classiques, et qui étaient bien souvent des lettrés issus de familles non influentes à la cour et des lettrés *sarim*. En revanche, les épreuves écrites auraient favorisé les fils de « sujets méritants » ou de fonctionnaires « conservateurs » formés dès leur plus jeune âge à maquiller par une belle prose un manque de précision sur les idées. Cf. YI Sŏngmu, « Education and Examinations », in de Bary Wn.Theodore et Kim Haboush Ja-Hyun (éds.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea, op.cit.*, p.125-160, p.150 : « [...] written tests were not deemed adequate for the examination in the classics, because in a written examination a student with skill in composition but a limited knowledge of the classics might do well, while one having a profound knowledge of the classics but lacking skill in composition could not display his knowledge properly. Consequently, an oral test, in addition to a written test, was often required for examination on the classics (first stage). [...] in the Yi dynasty there were long discussions over which type of test should be given at the first stage in the civil examination. If the oral test came first, it would favor those who could recite the classics from memory and possessed a profound knowledge of them. If the written came first, it would favour those having skill in composition. The former criteria usually favored the newly emerging scholar-official class from the rural areas, the latter the sons of central government officials. »

- Chông Cho : « [L'examen de] la petite dizaine de tout nouveaux licenciés qui a pu pénétrer au palais pour vous présenter ses respects ces jours-ci [nous a appris] que jamais la qualité des nouveaux fonctionnaires n'a été aussi piètre. Si l'on désire redresser le cœur des lettrés, il n'est plus possible de ne pas prendre de mesures sur le plan institutionnel. Puisqu'aujourd'hui, Votre Majesté se rend quotidiennement aux Leçons royales, où elle discute et explique l'Etude de la Voie, parmi tous ces [fonctionnaires] qui ont des oreilles et des yeux, lequel ne pourrait pas être [positivement] influencé ? »

鄭招曰：近日新生員等，僅十餘人拜于闕庭，新進之風，未有若是浮薄。欲正士心，不可不制之以法。今殿下日御經筵，講明道學，凡有耳目者，孰不觀感乎？”

- T'ak Sin : « Il est dit dans la préface de la *Grande Etude* : « Oui, l'implantation des institutions éducatives était aussi étendue que cela et les méthodes éducatives, les étapes d'enseignement et le programme étaient aussi détaillés que cela. En outre, le contenu de cet enseignement [...] se fondait entièrement sur [l'exemple tiré] du comportement de l'homme de bien et de ce qu'il obtenait en son cœur. »⁸²⁵ Les orientations que prennent tous les hommes qui se trouvent en-deçà [du trône] dépendent entièrement du [perfectionnement de] la seule et unique personne du souverain. »

卓愼曰：“《大學》序曰：‘夫以學校之設，其廣如此，教之之術，其次第節目之詳又如此，而其所以爲教，則又皆本之人君躬行心得之餘。’凡下之趨向，皆在人君之一身也。”

A la lecture de ces passages, qui ne sont qu'une sélection que nous avons effectuée pour trouver des éclaircissements généraux au sujet du *chôngsim* appliqué au corps des fonctionnaires, nous pouvons avancer les deux idées suivantes, qui peuvent paraître à première vue contradictoires.

La première idée est que les lettrés-fonctionnaires coréens se définissent comme des conseillers, des maîtres, ou le cas échéant comme des aides indispensables pour permettre au souverain de mener une bonne politique. Comme nous l'avons déjà relevé, leur identité se

⁸²⁵ Cf. *supra*, notre traduction, § 5 p.55.

définissait en grande partie par ce devoir de servir leur prince et leur pays depuis la fin de l'époque Koryò ⁸²⁶. Le travail de *chòngsim* les concerne donc tout autant que les rois eux-mêmes. En effet, en qualité de seconde force d'un pouvoir bipartite, les fonctionnaires se doivent d'être des néo-confucéens accomplis, et donc de travailler à « rendre droit » leur cœur. La mission que Mencius semble s'être donnée de « redresser le cœur » des souverains de son époque est reprise à l'identique par les néo-confucéens coréens. Ils doivent « rendre leur propre cœur droit », pour pouvoir aider le souverain à « rendre son cœur droit ». Nous pouvons même ajouter que, contrairement aux rois qui héritent du trône de façon héréditaire et qui ne sont pas nécessairement armés des talents nécessaires pour occuper la position suprême de souverain, les lettrés-fonctionnaires de Chosòn devaient passer par l'épreuve des concours mandarinaux pour être jugés aptes à participer au gouvernement. En effet, théoriquement et idéalement, selon les idées systématisées par Chòng Tojòn à la fondation de Chosòn, ces concours avaient pour rôle de ne sélectionner que les hommes les meilleurs, quelle que soit leur origine sociale ⁸²⁷. Le travail de *chòngsim* s'applique donc tout naturellement comme une nécessité au corps des fonctionnaires et des aspirants fonctionnaires qui représentent les gardiens de la Voie confucéenne – et qui se doivent donc d'être de bons néo-confucéens qui recherchent pour eux-mêmes une « Etude du cœur ». Toutefois, nous allons voir les limites de cette affirmation, ainsi que les conséquences qui en découlent, dans la deuxième idée que nous avons pu nous forger à propos du *chòngsim* appliqué aux lettrés-fonctionnaires.

En effet, la seconde idée est que le souverain doit aider les lettrés et les fonctionnaires à « rendre droit leur cœur ». Nous avons vu dans notre partie consacrée au *chòngsim* appliqué au souverain que l'un des résultats du travail de *chòngsim* pour le roi était de pouvoir reconnaître, faire participer au gouvernement et se faire conseiller par des hommes de talent – ou des « hommes de bien » (*kunja* 君子) selon la terminologie confucéenne. En outre, le quatrième passage que nous avons sélectionné et qui mettait en scène le roi Sejong, T'ak Sin et Chòng Cho illustre le fait que les fonctionnaires ont sans cesse encouragé le souverain à prendre des mesures – institutionnelles ou personnelles –, afin de « rendre droit le cœur des fonctionnaires », ou plus largement pour redresser les mœurs et les pratiques des lettrés qui se destinaient à la bureaucratie. Nous pouvons constater dans cette conception du *chòngsim* des lettrés-fonctionnaires coréens de la première moitié de Chosòn que ces derniers font preuve

⁸²⁶ Cf. *supra* p.173-259.

⁸²⁷ Cf. CHUNG Chai-sik, « Chòng Tojòn [Chòng Tojòn]: “Architect” of Yi Dynasty Government and Ideology », in de Bary Wn.Theodore et Kim Haboush Ja-Hyun (éds.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, Columbia U.P., New York, 1985, p.59-88.

d'une grande lucidité quant à la distorsion éventuelle entre leur idéal et la réalité, c'est-à-dire entre la théorie et la pratique. En effet, ils ont non seulement considéré la possibilité théorique, mais ils ont aussi vérifié à travers leurs parcours personnels que, malgré leurs efforts pour mettre en œuvre un « Apprendre pour le souverain » en Corée, un roi n'était ou ne devenait pas nécessairement un Sage Roi idéal. De la même manière, ils ont pu constater qu'eux-mêmes – c'est-à-dire ici les lettrés-fonctionnaires considérés comme un corps unitaire –, ne sont pas nécessairement des conseillers et des confucéens idéaux. Preuves en sont les innombrables désaccords qui ont entraîné des purges dramatiques et récurrentes, paralysant toute tentative de mener à bien une politique idéale fondée sur l'harmonie entre le prince et ses ministres.

Contrairement à ce l'on pourrait croire à première vue, ces deux idées que nous avons pu dégager sur le *chòngsim* appliqué au corps des lettrés-fonctionnaires ne sont en aucun cas contradictoires. La première idée semble exalter le rôle et la fonction primordiale et absolument nécessaire du lettré-fonctionnaire qui seconde son souverain. La deuxième en revanche rappelle que le lettré-fonctionnaire n'est – tout comme le roi – qu'un homme qui doit (re)conquérir sa véritable humanité et son potentiel, et donc qu'il est fondamentalement faillible. Toutefois, ces deux propositions se rejoignent et sont cohérentes si l'on considère que dans le paradigme confucéen et néo-confucéen, le souverain doit théoriquement être un souverain fort, charismatique et presque autocratique digne de la « Voie royale » antique. Ainsi, pour le cas particulier et regrettable où, dans la réalité, les fonctionnaires ne sont pas dignes de leurs fonctions, c'est au souverain que reviennent la responsabilité finale et le devoir de jouer son rôle de pivot, de moteur, de source car c'est lui qui incarne le pouvoir suprême. Cette conception du *chòngsim* appliqué au corps des lettrés-fonctionnaires nous révèle donc entre autres choses que cette problématique étant élaborée et développée par des fonctionnaires, elle privilégie surtout la position de ces derniers. En effet, autant le *chòngsim* appliqué au souverain ne pourrait souffrir aucune faiblesse, aucun délai et aucune hésitation de la part des rois, autant ce même travail appliqué à ses conseillers et ses fonctionnaires semble être plus souple, plus conciliant. Cette idée irait donc dans le sens de la thèse communément admise que le pouvoir politique de Chosòn est profondément porté, incarné et délimité par la puissance, en particulier rhétorique, des lettrés-fonctionnaires qui sont les maîtres de l'élaboration du discours idéologique néo-confucéen.⁸²⁸

⁸²⁸ C'est notamment ce que Kim Haboush Ja-Hyun énonce implicitement en parlant du contrôle très strict exercé par les fonctionnaires sur les rois sous Chosòn.

Sans vouloir contredire cette thèse, la conclusion qui nous semble toutefois la plus saillante au vu de toutes les remarques que nous avons pu faire au cours dans l'ensemble du travail qui précède est la suivante : l'examen de la conception du *chòngsim* de la première moitié de Chosòn est un excellent révélateur de la réflexion générale des lettrés-fonctionnaires sur le pouvoir politique – et sur sa répartition idéale – en Corée à cette époque. En effet, le *chòngsim* est certes un travail individuel qui vaut tant pour le roi que pour chacun des lettrés-fonctionnaires, mais c'est surtout un travail interactif qui scelle le lien inséparable entre le « prince » (*kun* 君) et son « ministre » (*sin* 臣), entre un roi particulier et ses proches fonctionnaires. Il est en outre fondé sur la conviction sous-jacente que c'est par une communication et un partage mutuel des sentiments que le roi et ses fonctionnaires peuvent gouverner. Cette idée est très intéressante, car en comparaison avec la Chine des Ming puis de Qing, l'un des aspects les plus remarquables et les plus spécifiques de la relation que les rois de Chosòn ont entretenue avec leurs lettrés-fonctionnaires tout au long de la dynastie est un lien personnel et humain très fort et très proche. Ainsi, nous pourrions dire que le discours sur le travail de « rendre droit le cœur » est le révélateur – au sens photographique – d'un idéal théorique qui a été âprement défendu par les néo-confucéens coréens de Chosòn. Il s'agit d'un idéal politique qui postule l'interaction et la complémentarité, nécessaire et absolue, entre deux pouvoirs distincts, mais également entre deux hommes distincts : le roi et son ministre. En tant que souverain qui, par sa fonction, est au cœur du processus politique, chaque roi doit nécessairement travailler à rendre son cœur droit. En tant que membre de la bureaucratie, c'est-à-dire en tant que ministre, maître et conseiller du souverain, chaque lettré-fonctionnaire doit également travailler à rendre son cœur droit. En outre, le roi et ses fonctionnaires semblent devoir s'aider et s'encourager mutuellement dans ce travail et cette quête du perfectionnement individuel requis par leurs fonctions respectives.

La problématique du *chòngsim* dans sa conception coréenne de la fin Koryò à la fin de la première moitié de Chosòn incarne – et nous laisse surtout deviner – l'expression du souci principal des lettrés-fonctionnaires néo-confucéens coréens acquis aux idées de la *Grande Etude* et de la *Signification développée de la Grande Etude*. Ce souci concerne la question du bon gouvernement, mais s'interroge surtout sur la mise en œuvre d'un pouvoir politique qui d'une part est idéalement monarchique et collégial, et qui d'autre part affirme l'importance des rapports interpersonnels entre les deux pôles de ce gouvernement.

Conclusion de la deuxième partie

Nous venons d'examiner les grands traits du néo-confucianisme coréen du milieu de Koryò au milieu de Chosòn en fonction de son intérêt particulier pour la *Grande Etude* et surtout pour l'étape du *chòngsim* 正心. Nous avons divisé notre analyse et notre présentation en deux grands axes. Cette présentation nous a permis dans un premier temps d'entreprendre un examen général de l'intérêt coréen pour le néo-confucianisme et la *Grande Etude*, pour parvenir dans un deuxième temps à expliquer, éclairer et comprendre la conception coréenne du *chòngsim* pendant la première moitié de Chosòn.

Par notre premier axe de réflexion, nous avons pu mettre en évidence les raisons internes à l'histoire coréenne qui peuvent expliquer la réception, mais surtout la véritable réappropriation du néo-confucianisme chinois par les lettrés-fonctionnaires de Koryò puis de Chosòn. Un rappel du contexte historique coréen de l'époque Koryò montre bien que le néo-confucianisme Cheng/Zhu multiforme de la postérité de Zhu Xi et de l'époque Yuan, qui alliait « études historiques », et « études des Classiques », et qui était en outre centré sur l'idéal de l'« Apprendre pour le souverain » (*dixue/chehak* 帝學), était arrivé à point nommé pour combler les espoirs de lettrés-fonctionnaires civils en mal de réforme et de changement. Notamment, malgré son caractère rigide et peut-être même simplificateur, la périodisation communément admise pour l'époque Koryò nous a permis de retracer les étapes et la progression graduelle et constante de l'intérêt coréen pour le confucianisme et le néo-confucianisme. Nous avons ainsi pu mettre en évidence que le néo-confucianisme Cheng/Zhu revisité par Zhen Dexiu qui prenait essentiellement pour texte de référence la *Grande Etude* – en particulier pour son idéal de *xiuji zhiren/sugi ch'iin* 修己治人 –, et qui en outre définissait une méthode claire pour réformer le fonctionnement politique – à savoir « rendre le cœur du souverain droit » (*chòng kunsim* 正君心) – a servi de fondation théorique, voire idéologique, au courant réformiste coréen. Ce courant, constitué essentiellement de lettrés-fonctionnaires, a débuté dès le milieu de Koryò, et s'est poursuivi durant toute la première moitié de Chosòn. En effet, même si le néo-confucianisme a pu servir de fondement idéologique au changement dynastique au point que l'on peut parler de véritable « révolution confucianiste » au sujet du

changement Koryò-Chosòn⁸²⁹, il n'a pas réussi néanmoins à s'implanter totalement et surtout rapidement dans les esprits. Cela explique en partie la récurrence et la répétition des mêmes idées pendant plusieurs siècles. En outre, nous avons pu montrer que le néo-confucianisme chinois auparavant examiné dans notre première partie qui se définissait notamment par son désir d'élaborer un discours qui déboucherait sur une pratique et un réel changement (*sirhak* 實學), a permis de définir une identité confucéenne chez les lettrés-fonctionnaires de Koryò. Tout d'abord, cette particularité du discours néo-confucéen a réactualisé et réaffirmé le rôle traditionnellement dévolu en Corée au confucianisme – c'est-à-dire celui d'être une pensée fonctionnelle de fonctionnaire. Puis, elle a progressivement permis aux lettrés-fonctionnaires réformateurs de retrouver espoir tout en leur offrant la possibilité de se définir clairement, en particulier face aux bouddhistes. Les lettrés-fonctionnaires ont ainsi pu se fonder sur cette redéfinition du confucianisme comme « Etude du réel » pour légitimer leur position dans les sphères du pouvoir, et surtout pour s'ériger en classe, ou en corps unique à qui le soin de gouverner devait être désormais confié sans partage. D'ailleurs, l'une des expressions saillantes de cette adoption du néo-confucianisme et de cette définition d'une identité confucéenne chez les lettrés-fonctionnaires est sans doute l'affirmation d'une Transmission de la Voie (*Tot'ong* 道通) proprement coréenne. Le néo-confucianisme chinois a donc été compris et assimilé en Corée comme une pensée réformatrice, holiste et systématique qui postulait la nécessité d'une politique fondée sur l'éthique, et qui leur a donc permis de légitimer et d'asseoir leur rôle dans la conduite des affaires de l'Etat. En effet, cette nouvelle classe de lettrés-fonctionnaires formés au néo-confucianisme a pu se lancer à la conquête du pouvoir au nom de leur supposée excellence morale, garantie précisément par cette identité de néo-confucéens. De plus, en raison même de cette conception du néo-confucianisme, les lettrés-fonctionnaires coréens ont assimilé avec d'autant plus de facilité le néo-confucianisme Cheng/Zhu dans sa version Yuan, c'est-à-dire orthodoxe, systématique et quelque peu simplifiée. En effet, globalement, le néo-confucianisme repris et revendiqué par les Coréens a établi un texte de référence principal en matière de *chihak*, la *Signification développée de la Grande Etude*, et une méthode particulière, le *chong kunsim* (« rendre le cœur du souverain droit »). Ainsi, notre premier axe nous a permis de remarquer que les lettrés-fonctionnaires de Chosòn, dont un certain nombre était des héritiers de ces

⁸²⁹ Cf. Kim Haboush Ja-Hyun, *op.cit.*, p.12 : « The Yi Neo-Confucian founders, with no past failures to content with, were driven by a commitment to forge a new Confucian social order which would be a complete break from the old Buddhist Koryò society. With this sense of mission, they engineered and carried out the change. **The founding of the Yi dynasty was thus more than anything else a Confucian revolution.** »

réformateurs idéalistes de l'époque Koryò, ont sans cesse cherché à avoir un pouvoir politique réel auprès des rois. C'est pourquoi ils ont occupé bon gré mal gré une place prépondérante dans la formation, l'éducation et le conseil de chacun de leurs rois. En outre, nous avons montré que ces fonctionnaires soucieux d'éduquer correctement leurs rois, et donc de les rallier à l'idéal politique néo-confucéen, ont surtout étudié la *Signification développée de la Grande Etude* de Zhen Dexiu. Ce texte constitue donc, comme à l'époque mongole en Chine, l'un des textes emblématiques du *chepak* dans la Corée de la première moitié de Chosòn.

Dans notre deuxième axe de réflexion, nous avons tenté d'analyser les raisons internes de l'adoption coréenne du néo-confucianisme comme « Etude du cœur », et donc comme une pensée centrée sur la notion de *chòngsim*. Nous avons rappelé que la tradition intellectuelle, sociale et politique coréenne précédant la réception du néo-confucianisme était surtout bouddhique. Puis, nous avons également expliqué comment les premiers néo-confucéens coréens ont peu à peu été amenés à critiquer l'emprise du bouddhisme sur le plan socio-politique, puis sur le plan intellectuel. Nous avons alors identifié que la problématique du cœur constituait l'un des principaux sujets de discorde sur le plan théorique entre bouddhistes et néo-confucéens. En outre, nous avons souhaité montrer que cette dispute théorique sur le cœur ne prenait tout son sens que si l'on comprenait son enjeu véritable. Cet enjeu était en effet de mettre en évidence la différence fondamentale entre le bouddhisme et le confucianisme ; c'est-à-dire entre une pensée du salut, religieuse, spirituelle et méditative d'une part, et une pensée éthico-politique préoccupée de réforme sociale et politique d'autre part. Car la problématique du cœur, de sa nature, de son fonctionnement et de son rôle dans le comportement humain, est précisément la clé de la répartition des rôles de chacun de ces deux enseignements selon les lettrés coréens. En particulier, nous avons pu montrer que le *chòngsim* participait pleinement de la définition du confucianisme/néo-confucianisme chez les lettrés-fonctionnaires coréens. C'est alors que nous avons également pu constater que la notion de *chòngsim* était plus particulièrement politique dans la conception néo-confucéenne coréenne. En effet, les lettrés-fonctionnaires la relient au paradigme de la *Grande Etude* et ils la rattachent à l'exégèse de la *Signification développée de la Grande Etude* de Zhen Dexiu. En outre, dans la majorité des cas, ils ne la traitent que dans leurs textes officiels, ou du moins à destination du souverain. Ainsi, nous avons compris que, premièrement le *chòngsim* relevait de la préoccupation pour l'éducation du souverain et pour la bonne conduite des affaires de l'Etat ; et que deuxièmement, le travail éthique individuel que cette notion recouvrait s'appliquait essentiellement aux deux acteurs politiques de Chosòn, c'est-à-dire au roi et au

corps des lettrés-fonctionnaires. Enfin, une analyse plus précise de la conception du *chòngsim* appliqué à chacun de ces deux acteurs, nous a révélé une particularité coréenne.

En effet, contrairement à leurs homologues chinois, les lettrés-fonctionnaires coréens ont insisté sur le fait que le *chòngsim* était ce qui reliait le perfectionnement éthique du souverain à celui de ses fonctionnaires, ou encore ce qui reliait l'Etude pour le souverain à ce qu'on pourrait qualifier d'« Etude pour le fonctionnaire ». Le *chòngsim* est donc une notion et une problématique qui présentent deux caractéristiques principales dans sa lecture coréenne.

Premièrement, elle est révélatrice de la conception du pouvoir politique et de sa répartition chez les lettrés-fonctionnaires néo-confucéens coréens. En effet, sa double application, à la personne du souverain et au corps des lettrés-fonctionnaires, met en évidence l'idéal politique de ces fonctionnaires néo-confucéens du milieu de Koryò au milieu de Chosòn qui est d'établir un pouvoir bicéphale – ou encore « bi-cardiaque » pour garder l'idée de cœur – et donc qui serait essentiellement collégial. Même si les néo-confucéens coréens restent fidèles au modèle théorique chinois qui met en valeur la figure du souverain – qui doit être un nouveau Sage roi de l'Antiquité tel que Yao ou Shun –, ils sont profondément influencés par leur propre histoire. En effet, héritiers des réformateurs idéalistes de la fin Koryò auxquels ils sont liés par une Transmission de la Voie, ils ne peuvent pas concevoir une pensée politique centrée sur une seule personne. Les précédents historiques chinois, mais aussi coréens leur servent certainement de leçons pour les mettre en garde contre l'autocratie et le despotisme. Ainsi, s'ils ne peuvent imaginer sur le plan théorique un système politique sans roi, c'est-à-dire sans maître unique comme dans le discours confucéen le plus ancien, ils font en revanche preuve d'une grande lucidité quant à la difficulté que cela pose pour appliquer et surtout faire fonctionner ce système dans la réalité. Paradoxalement, ces lettrés-fonctionnaires prônant l'idéal de la *Signification développée de la Grande Etude*, ainsi que la méthode du *chòngsim*, sont à la fois des idéalistes et des pragmatiques. Notons que cet idéalisme quelque peu forcené des lettrés-fonctionnaires coréens de la première moitié de Chosòn – qui, malgré les purges récurrentes dont ils sont l'objet, ne se lassent jamais de vouloir accéder aux cercles du pouvoir – est sans doute l'une des caractéristiques qui différencient les histoires du confucianisme et de la bureaucratie en Corée et en Chine.

Deuxièmement, l'analyse de la conception coréenne du *chòngsim* nous révèle un autre trait saillant non seulement du néo-confucianisme, mais aussi de l'histoire générale de la première moitié de Chosòn. En effet, la problématique du *chòngsim* qui révèle, et qui en quelque sorte scelle le pacte liant le roi à ses ministres, met en lumière le lien qui a uni chaque souverain à quelques uns de ces lettrés-fonctionnaires. L'histoire intellectuelle, sociale, politique et plus simplement humaine des débuts néo-confucéens coréens met en scène d'innombrables relations privilégiées entre les rois et les hauts fonctionnaires – ou plus largement les lettrés néo-confucéens. Ce lien interpersonnel intime entre un roi et ses conseillers néo-confucéens qui traverse comme un fil rouge toute l'histoire de Chosòn nous permet de faire deux dernières remarques, dont la deuxième intéresse tout particulièrement la suite de notre travail. Tout d'abord, ce lien interpersonnel et interactif est l'expression de la conception coréenne d'un système politique à la fois monarchique et oligarchique que nous avons déjà évoqué. Ensuite, ce lien interpersonnel évoque, à notre sens, la nécessité de prendre en compte des individus et des histoires personnelles lorsqu'on souhaite étudier la pensée de ces lettrés-fonctionnaires coréens du début Chosòn.

En dernier lieu, nous souhaitons ici soulever une hypothèse et faire une remarque d'ordre général. Ce lien entre un prince et son ministre qui doit être aussi fort qu'entre un père et son fils, ou encore entre un mari et son épouse, est également valorisé dans le premier néo-confucianisme Cheng/Zhu – en particulier chez Zhu Xi. Implicitement, ce lien est donc conçu comme dépendant foncièrement de l'individualité propre de chaque protagoniste, ainsi que de l'histoire particulière à chaque relation souverain-fonctionnaire. Or, ce n'est plus vraiment le cas chez Zhen Dexiu, et surtout chez Qiu Jun. En effet nous pouvons percevoir une gradation dans chacun des ouvrages que ces deux hommes ont consacrés à la *Grande Etude*. Tout d'abord, Zhen Dexiu prend quelque distance avec Zhu Xi, car il semble vouloir réglementer et prévoir tous les cas de figure possibles dans les relations humaines entre un empereur et le reste de la cour et de la société. Quant à Qiu Jun, il semble ne faire de la *Grande Etude* qu'une vague théorie sur laquelle il se fonde pour rédiger le parfait manuel administratif et juridique d'un Empire centralisé et autocratique. Nous pourrions même dire que, dans une certaine mesure, il mécanise et désincarne la relation entre le souverain et les lettrés-fonctionnaires. Même si, certes, les contextes sociaux, économiques, politiques et institutionnels divergent nécessairement entre la Chine et la Corée, et qu'il faut essayer de s'abstenir de toute comparaison hâtive, nous pourrions peut-être avancer l'idée suivante. Malgré les apparences,

les néo-confucéens coréens semblent plus fidèles à la vision humaine et idéale du néo-confucianisme de l'époque Song quant à la perception fondamentale du lien humain qui relie un prince et ses ministres. Ainsi, cela pourrait notamment expliquer le fait que les néo-confucéens coréens purs et durs ne juraient que par la *Signification développée de la Grande Etude* de Zhen Dexiu qui reste tout de même proche de l'idéalisme et de l'humanisme de Zhu Xi ; alors que les conservateurs préféraient manifestement le *Supplément à la Signification développée de la Grande Etude* de Qiu Jun en raison de son formalisme et de son aspect fortement juridique. De plus, dans le cas chinois, nous pouvons voir que la pensée centrée sur la *Grande Etude* a débouché sur une tendance à la centralisation, la bureaucratisation du corps des fonctionnaires et l'autoritarisme des empereurs sous les Ming et les Qing. Au contraire, dans le cas coréen, cette pensée a conservé intact l'idéalisme du confucianisme ancien qui dans ses spéculations politiques et théoriques fait la part belle à la singularité de toute vie humaine, et de toute relation humaine. La raison est certainement à chercher dans le fait que, comme nous l'avons vu, la Corée n'avait pas d'histoire et surtout d'expérience de ce confucianisme idéal – et certainement idéalisé – avant l'introduction du néo-confucianisme. En effet, l'identité confucéenne est née en Corée avec le néo-confucianisme dans le sens où, pour la première fois, des hommes se sont considérés comme des confucéens, c'est-à-dire comme des disciples et des continuateurs de Confucius ou encore d'autres maîtres du *Daotong/Tot'ong*. Ils ont cessé de ne voir dans le confucianisme qu'une théorie utile pour l'organisation administrative, et ils se sont sentis investis d'une mission civilisatrice globale⁸³⁰. En outre, cette fraîcheur du regard explique certainement que ce souci de civiliser, et donc de « confucianiser » la société ne s'est appliqué pendant longtemps qu'aux seules élites politiques, à savoir les rois et les lettrés-fonctionnaires, sans vraiment tenir compte des autres pans de la société. C'est notamment ce phénomène que Kim Haboush Ja-Hyun qualifie de processus de « confucianisation de la cour » qui se serait achevé au XVI^e siècle en Corée⁸³¹.

⁸³⁰ Cf. Notamment la préface de Kwŏn Kŭn aux œuvres de Chŏng Tojŏn. Cf. *supra*, p.202-212.

⁸³¹ Cf. Kim Haboush Ja-Hyun, *op.cit.*, p.14, 17 et 19.

TROISIÈME PARTIE

L'interprétation de la *Grande Etude* et du *chǒngsim* chez le lettré-fonctionnaire néo-confucéen Yulgok Yi I

« Seul un grand homme a la capacité de redresser les erreurs du cœur d'un souverain. »

惟大人為能格君心之非

(Mencius)

Plan de la troisième partie

I. Yulgok Yi I : l'un des personnages emblématiques des développements proprement coréens du néo-confucianisme

A. Qui était Yulgok Yi I ?

1. Données biographiques officielles : tour d'horizon année par année

2. Au-delà de l'hagiographie

a. Remarques globales et portrait psychologique de Yulgok Yi I

b. Brève description du parcours intellectuel et philosophique de Yulgok Yi I

c. Rappel du contexte historique particulier de la vie et de la carrière de Yulgok Yi I : les luttes de factions

B. Comment aborder l'œuvre de Yulgok Yi I ?

1. Récapitulatif des tendances récentes de la recherche portant sur Yulgok Yi I en Corée et à l'étranger

a. Synthèse des travaux coréens consacrés à Yulgok

b. Le rôle des éditions de traductions en coréen moderne des œuvres de Yulgok, et des diverses associations de promotion dans le développement récent de la recherche consacrée à Yulgok

c. Les études consacrées à Yulgok à l'étranger, ou par des étrangers

2. De l'intérêt d'étudier la place de Yulgok Yi I dans l'histoire de l'« Apprendre pour le souverain » du néo-confucianisme coréen centré sur la *Grande Etude* et la notion de *chǒngsim*

a. Synthèse des grandes tendances des études philosophiques portant sur Yulgok Yi I

b. Définition de notre propre approche

II. Le *Sōnghak chipyo* 聖學輯要: la synthèse et l'interprétation de la *Grande Etude* par le fonctionnaire Yulgok Yi I

A. Sens général, but et construction de l'ouvrage (traductions)

1. L'adresse au roi Sōnjo (*chinch'a* 進筭)

2. Préface (*sǒ* 序)

3. Construction de l'ouvrage (*pōmnye* 凡例)

4. *Sōnghyōn Tot'ong* 聖賢道統 (« De la Transmission de la Voie des Saints et des Sages ») : traduction partielle

B. L'interprétation de la *Grande Etude* par Yulgok : continuités et ruptures

1. Commentaire général

a. Comparaison générale avec l'interprétation de Zhu Xi, Zhen Dexiu et Yi Sōkhyōng

b. L'influence du contexte historique et du caractère personnel de Yulgok dans sa lecture de la *Grande Etude*

2. Une interprétation de l'« Apprendre pour le souverain » et de la *Grande Etude* par un lettré-fonctionnaire néo-confucéen arrivé à maturité intellectuelle

a. Analyse globale de l'interprétation du paradigme de la *Grande Etude* dans le *Sōnghak chipyo*

b. Le « perfectionnement de soi » dans le *Sōnghak chipyo* : problématiques associées et première approche du *chǒngsim* chez Yulgok

III. La notion de *chǒngsim* chez Yulgok Yi I

A. Traduction partielle du chapitre « *chǒngsim* » du *Sōnghak chipyo*

B. Analyse de la conception du *chǒngsim* dans le chapitre éponyme du *Sōnghak chipyo* : commentaire linéaire

Conclusion de la troisième partie

TROISIEME PARTIE

L'interprétation de la *Grande Etude* et du *chǒngsim* chez le lettré-fonctionnaire néo-confucéen Yulgok Yi I

Nous venons de broser à grands traits une représentation du néo-confucianisme coréen de la première moitié de Chosŏn centré sur le paradigme et le texte de la *Grande Etude*, ainsi que sur la notion de *chǒngsim* dans le cadre d'un « Apprendre pour le souverain » appliqué au contexte et au système politique proprement coréen. Notre analyse nous a notamment permis de mettre en évidence que la problématique du *chǒngsim* pouvait servir de révélateur pour comprendre la conception fondamentale du bipartisme politique chez les lettrés-fonctionnaires néo-confucéens. De plus, nous avons montré que, à travers cette conception du *chǒngsim*, les lettrés-fonctionnaires de la première moitié de Chosŏn ont élaboré, justifié et développé l'idée d'une collégialité du pouvoir politique où ils jouaient eux-mêmes un rôle prépondérant.

Nous allons pousser plus avant notre recherche sur la conception coréenne du *chǒngsim* de la première moitié de Chosŏn en nous intéressant au cas particulier de Yulgok Yi I. Cela nous permettra de confronter notre précédente approche, qui était assez générale et macro-historique, avec une approche micro-historique plus détaillée. En effet, il nous semble absolument indispensable de compléter notre précédente synthèse, dont l'aspect de généralisation tient à la longueur de la période historique concernée, avec une analyse plus précise d'un cas particulièrement intéressant et saillant : Yulgok Yi I.

Yulgok Yi I était un fonctionnaire et un lettré néo-confucéen emblématique de la fin de la première moitié de Chosŏn qui, dans sa vie et dans son œuvre, a été confronté à cet idéal politique néo-confucéen centré sur la *Grande Etude* et sur la notion de *chǒngsim*. Nous pensons qu'une étude de son cas particulier peut nous permettre de voir l'un des aboutissements les plus élaborés de cette conception néo-confucéenne coréenne de la première moitié de Chosŏn sur le paradigme de la *Grande Etude*, et plus spécifiquement sur la notion de *chǒngsim*. Son cas nous permettra de mettre en valeur la spécificité et les

caractéristiques de l'interprétation coréenne de cette tendance philosophique et politique née en Chine et développée en Corée.

Nous rappelons que le choix de cette célèbre figure de l'histoire intellectuelle, politique, historique et même nationale de la Corée de Chosŏn a été principalement motivé par les quatre arguments suivants. Premièrement, Yulgok Yi I se situe à une époque charnière de l'histoire intellectuelle de Chosŏn : le XVI^e siècle, qui marque la fin d'une époque, et appelle à des temps nouveaux tant au plan socio-politique qu'au plan intellectuel. Deuxièmement, contrairement à d'autres grands noms du néo-confucianisme coréen de la même période, Yulgok Yi I représente l'une des figures les plus iconiques et les plus emblématiques du lettré-fonctionnaire néo-confucéen coréen en raison de sa biographie et de son contexte. Troisièmement, Yulgok Yi I est généralement considéré comme l'un des initiateurs d'un courant du néo-confucianisme proprement coréen qui a cherché à explorer des voies relativement différentes de son modèle et précédent orthodoxe chinois durant la deuxième moitié de Chosŏn. Quatrièmement, Yulgok Yi I a rédigé l'un des textes les plus importants de l'Apprendre pour le souverain coréen centré sur la *Grande Etude*. En effet, le *Sŏnghak chipyo* 聖學輯要 (« Principes essentiels de l'Etude de la Sainteté ») représente, à notre sens, le commentaire et la synthèse la plus élaborée et la plus aboutie sur la *Grande Etude* par l'un des plus éminents et des plus représentatifs des néo-confucéens coréens de la première moitié finissante de Chosŏn.

Nous allons à présent justifier, expliquer et développer ces idées en adoptant trois axes de présentation. Dans un premier temps, nous présenterons l'homme Yulgok Yi I, et sa place dans l'histoire intellectuelle coréenne, en nous bornant toutefois aux études contemporaines afin de situer de manière générale notre propre démarche. Puis, dans un second temps, nous examinerons sa conception du paradigme de la *Grande Etude* en étudiant de manière globale sa synthèse sur ce texte, le *Sŏnghak chipyo*. Enfin, dans un troisième et dernier temps, nous analyserons sa conception de la notion de *chŏngsim* à travers le chapitre qui lui est consacré dans le *Sŏnghak chipyo*.

I. Yulgok Yi I : l'un des personnages emblématiques des développements proprement coréens du néo-confucianisme

En préambule, nous souhaitons faire une remarque préliminaire qui a trait au contexte historique de Yulgok Yi I par rapport à notre problématique générale. Dès la fin du règne du fondateur de la nouvelle dynastie Chosŏn, les problèmes de succession ont généré une profonde division du corps bureaucratique. Puis, selon la majorité des chercheurs, à chaque avènement d'un nouveau roi, cette division n'a cessé de s'accroître, principalement en raison des cortèges successifs de sujets méritants qui ont aidé chaque prince à monter sur le trône, et qui ont occupé par la suite les postes les plus influents⁸³². Ainsi, loin de l'idéal théorique de sa fondation, le système de recrutement des fonctionnaires de la première moitié de Chosŏn – qui se voulait à l'origine méritocratique et contraire à une aristocratie purement sociale – s'est rapidement révélé comme un échec. Les habitudes antérieures à l'introduction du néo-confucianisme en Corée ont ainsi repris le dessus dans le fonctionnement politique et le non-renouvellement social des élites du royaume⁸³³. Ajoutons également que l'une des conséquences de ce dysfonctionnement du système de recrutement des fonctionnaires, qui trahissait dans les faits l'idéal théorique néo-confucéen, a sans doute été les querelles qui concernaient précisément la manière de sélectionner les candidats. Cet exemple de sujet de querelles internes au corps des fonctionnaires nous confirme que ce corps n'était en aucun cas homogène. Il nous révèle également que, au-delà de la question des concours de recrutement et des aptitudes demandées à de futurs fonctionnaires, ce qui posait le plus de problème, c'était la définition même de ce qu'on pourrait appeler une Etude pour les lettrés-fonctionnaires coréens. De plus, il convient de voir que, derrière ce problème de définition, se dessine également l'enjeu de la « confucianisation » des élites politiques que nous avons évoquée précédemment. Ainsi, Yulgok Yi I se situe à cette époque du XVI^e siècle qui voit se

⁸³² Cf. Kim Haboush Ja-Hyun, *op.cit.*, p.14.

⁸³³ Cf. *ibid.*, p.15-16 : « Departing from the sort of meritocracy endorsed by Chŏng Tojŏn [Chŏng Tojŏn] – the selection of officials through an examination system open to commoners, all of whom had access to education through a public school system – the indigenous social structure, which emphasized a rigid class distinction, remained unchallenged. »

confirmer en quelque sorte les désillusions des lettrés-fonctionnaires quelque peu idéalistes des siècles précédents.

A. Qui était Yulgok Yi I ?

Avant d'entreprendre une quelconque recherche sur la pensée de Yulgok Yi I, qui est moins un philosophe qu'un lettré-fonctionnaire, il nous semble nécessaire de retracer avec précision et minutie sa biographie. Nous pensons que le rappel biographique est loin d'être un simple exercice formel, et qu'il est au contraire absolument nécessaire pour bien appréhender la pensée d'un auteur confucéen. En effet, nous allons voir que, comme pour nombre de confucéens, la pensée et le discours théorique chez Yulgok est intimement liés aux évolutions, aux aléas et aux détails de sa vie de lettré, de sa vie de fonctionnaire mais aussi plus simplement de sa vie d'homme désireux de vivre en confucéen, et non pas seulement de penser en confucéen. Afin de connaître davantage qui était Yulgok Yi I, nous allons tout d'abord rappeler sa biographie officielle, ainsi que diverses informations biographiques qui, soit ont été consignées dans les sources anciennes, soit ont été récemment mises à jour par les chercheurs coréens. Cette première vision biographique sera donc celle qui est la plus connue, et la plus largement répandue non seulement dans les ouvrages universitaires, mais aussi dans les ouvrages de vulgarisation consacrés depuis quelques années à Yulgok. Puis, nous tenterons d'aller au-delà de cette biographie très hagiographique afin de dessiner un portrait plus fidèle, mais aussi bien plus significatif de Yulgok Yi I.

1 Données biographiques officielles : tour d'horizon année par année

Sur la vie de Yulgok Yi I, nous disposons principalement de trois sources primaires :

1. Les *Œuvres complètes de Yulgok*. En effet, les *kwŏn* 33 (notice biographique, *yŏnbo* 年譜) et 34 (« supplément », *purok* 附錄) du *Yulgok Chŏnsŏ* 栗谷全書 sont consacrés à la

biographie de Yi I. La notice biographique, qui sert de biographie officielle, a été rédigée par Song Siyöl 宋時烈⁸³⁴ et elle n'a été qu'assez tardivement intégrée au *Chōnsō* par divers lettrés du XVIII^e siècle, dont Yi Chae 李緯⁸³⁵.

2. Le *Recueil des œuvres de Namgye Pak Sech'ae*⁸³⁶. Les *kwōn* 85 et 86 (*Yulgok Yi sōnsaeng yōnbo* 栗谷李先生年譜) du *Namgye Pak Sech'ae munjip* 南溪朴世采文集 rapporte également une biographie de Yi I.⁸³⁷

3. Les *Annales de Chosōn*, le *Chosōn wangjo sillok*⁸³⁸

Nous allons donc présenter une synthèse des données que nous avons pu relever dans ce corpus afin de retracer les grandes lignes de la vie de Yulgok Yi I.

⁸³⁴ Song Siyöl 宋時烈 (*cha* Yōngbo 英甫, *ho* Uam 尤庵 et Hwayangdongju 華陽洞主, *siho* Munjōng 文正 ; 1607-1689) : chef de file de la faction dite des Noron (« [partisans de l']ancienne doctrine ») issue d'une scission interne parmi les Gens de l'Ouest, Sōin (cf. *supra*, note 581 p.231 et note 743 p.295). Haut-fonctionnaire et lettré néo-confucéen, il est le disciple de Kim Changsaeng (金長生 ; 1548-1631), de son fils Kim Chip (金集 ; 1574-1656), et il se réclamait de la pensée de Yi I. Principal acteur des luttes de faction qui font rage à la cour au XVII^e siècle – ce qui lui vaut une carrière pour le moins mouvementée –, il étudie sa vie durant le néo-confucianisme. Il joue notamment un grand rôle dans la réhabilitation et la mise en valeur de Yi I, ainsi que la persistance de l'école dite Kihō (*Kihō hakp'a* 畿湖學派). Il formera de nombreux disciples. Il est célébré au Temple de Confucius, ainsi que dans le sanctuaire du roi Hyojong 孝宗 (r. 1649-1659).

⁸³⁵ Yi Chae 李緯 (*cha* Hūikyōng 熙卿, *ho* To'am 陶菴 et H'anchōn 寒泉, *siho* Munjōng 文正 ; 1680-1746) : disciple de Song Siyöl et de Kim Ch'anghyōp 金昌協 (1651-1708), il se réclamait de la lignée de Cho Kwangjo (cf. *supra*, note 640 p.250) et de Yi I. Brillant fonctionnaire et érudit néo-confucéen, il est l'une des grandes figures du confucianisme coréen de la deuxième moitié de Chosōn. Il a notamment compilé le *Yulgok Chōnsō*.

⁸³⁶ Pak Sech'ae 朴世采 (*cha* Hwasuk 和叔, *ho* Hyōksōn 玄石 et Namgye 南溪, *siho* Munsun 文純 ; 1631-1695) : originaire de Hansōng, élève au Collège des lettrés à dix-huit ans, il se fait remarquer en s'élevant violemment contre les détracteurs de la canonisation de Yi I et de Sōng Hon au Temple de Confucius. En effet, les partisans de l'école Yōngnam et de T'ōegye – dont Yu Chik 柳稷 (1602-1662) – rédigent des mémoires de pétition contre une telle mesure auprès du roi. Pak Sech'ae provoque alors le courroux du roi Hyojong 孝宗 (r. 1649-1659), et il abandonne peu après la voie des concours. Vivant en lettré retiré, il étudie le néo-confucianisme, devient un disciple de Kim Sanghōn 金尚憲 (1570-1652) et entretient une correspondance intellectuelle avec Song Siyöl. A partir de vingt-huit ans, il obtient quelques postes à la cour. Il devient notamment partisan des Gens de l'Ouest, prend part aux luttes de faction aux côtés de Song Siyöl, et se retrouve un temps congédié à la suite de la disgrâce des Gens de l'Ouest en 1674. Spécialiste de questions rituelles, il est l'auteur de nombreux ouvrages poétiques, historiques et philosophiques. Il est célébré au Temple de Confucius, mais également au sanctuaire du roi Sukchong 肅宗 (r. 1674-1720).

⁸³⁷ Cette source a été récemment mise en évidence par le chercheur coréen Hwang Chunyōn qui présente une traduction inédite en coréen dans son ouvrage consacré à Yulgok. Cf. HWANG Chunyōn 黃俊淵, *Yulgok chōrhak ūi ihae* □□ □□□ □□ (« Comprendre la philosophie de Yulgok »), Sōgwangsa, Séoul, 1995, p.271-302. Cet auteur a également publié un ouvrage entièrement consacré à la biographie de Yulgok que nous avons également consulté pour obtenir quelques précisions et informations complémentaires : HWANG Chunyōn, *Yi Yulgok, kŭ salmūi mosŭp* (« Yi Yulgok, aperçu d'une vie »), Presses de l'Université de Séoul, Séoul, 2000.

⁸³⁸ Un ouvrage entier a d'ailleurs été consacré à toutes les occurrences concernant Yulgok Yi I dans les *Annales de Chosōn* : CH'OE Sŭngsun 崔承洵 (éd.), *Chosōn wangjo sillok'esō ch'aja pon Yulgok Yi I* □□ □□ □□□□ □□□ 栗谷 李珥 (« Recherche de Yulgok Yi I dans les *Annales de Chosōn* »), Yulgok Hakhoe (« Société d'étude de Yulgok »), Kangnŭng, 2000.

En lieu et place d'une présentation narrative qui aurait peut-être été attendue ici, nous avons choisi d'adopter une présentation fidèle au modèle de la notice biographique. En effet, nous avons pensé qu'une présentation claire, synthétique – et même parfois assez elliptique – faciliterait la lecture des données qui seront commentées par la suite⁸³⁹. Ainsi, à l'exception de la période de l'enfance de Yulgok pour laquelle ces données biographiques sont plus succinctes, nous avons constitué pour chaque année un paragraphe distinct.

Données biographiques sur Yulgok Yi I

1536 :

- 26^e jour (丁未) du 12^e mois lunaire de 1536 (15^e année du règne de Jiajing 嘉靖 des Ming, et 31^e année de Chungjong 中宗 de Chosŏn), dans la nuit entre 3 heures et 5 heures (*insi* 寅時) : naissance de Yi I dans la province de Kangwŏn 江原 sur la côte orientale de la péninsule, à Kangnŭng pu 江陵府⁸⁴⁰, Pugp'yŏn ch'on 北坪邨⁸⁴¹ dans sa famille maternelle, au lieu-dit « Pavillon des bambous noirs », Ojukhŏn 烏竹軒⁸⁴², dans la salle baptisée par la suite « Salle du rêve du dragon », Mongyongsil 夢龍室⁸⁴³.

- Père : Yi Wonsu 李元秀⁸⁴⁴. Mère : Dame Sin, Sinssi 申氏, ou encore Saimdang 師任堂⁸⁴⁵.

⁸³⁹ On trouvera également un tableau synoptique récapitulant la vie et les œuvres de Yulgok Yi I en annexe.

⁸⁴⁰ sous-préfecture.

⁸⁴¹ Actuellement : Chukhŏn tong 竹軒洞, dans la municipalité de Kangnŭng (Kangnŭng si 江陵市).

⁸⁴² Ce nom provient d'un bosquet de bambous noirs qui aurait été planté au sein de la résidence de la famille maternelle de Yulgok. De nos jours, nous pouvons encore voir ce bosquet de bambous noirs – ou du moins un nouveau bosquet de bambous à l'étonnante couleur sombre – dans la demeure maternelle de Yi I à Kangnŭng qui a été conservée et restaurée, et où se pratique chaque année à l'automne une cérémonie rituelle de grande ampleur en l'honneur de Yulgok à laquelle nous avons assisté.

⁸⁴³ Comme dans beaucoup de cas de confucéens célèbres, il est dit que, alors qu'elle était enceinte, la mère de Yulgok a rêvé d'un dragon. Cf. *Chŏnsŏ, kwŏn* 33, *purŏk* 附錄, *yŏnbo* 年譜.

⁸⁴⁴ Yi Wonsu 李元秀 : du clan des Yi de Tŏksu (cf. *infra*, note 842 page suivante). Fonctionnaire sans grand relief, il est toutefois un descendant de Yi Myŏngsin 李明晨 (*cha* Paekpu 伯扶, *siho* Kangp'yŏng 康平 ; 1368-1435), un lettré-fonctionnaire qui s'illustra notamment pour sa bonne administration des provinces au début de Chosŏn, qui fut promu au titre de « duc de Kangp'yŏng » (Kangp'yŏng kong 康平公), et qui fut grandement loué de manière posthume par Kim Chongjik (cf. *supra*, note 645 p.252). Ainsi Yi Wŏnsu est surtout connu pour avoir été le descendant d'un grand fonctionnaire, le mari de Sin Sa'imdang et le père de Yi I. Il aurait occupé les postes de Troisième Censeur (*Sahŏnbu kamch'al* 司憲府監察 ; rang 6a treize charges), et il aurait reçu de manière posthume le titre de Premier Conseiller de gauche (*Ŭijŏngbu chwach'ansŏng* 議政府右贊成 ; rang 1b). La seule information personnelle que nous ayons est la suivante : il aurait été attiré par le bouddhisme. Cf. *infra*, note 861 p.344).

Pays d'origine de la famille (*pongwan* 本貫) : Töksu 德水⁸⁴⁶.

- Nom d'enfant : HyönYong 見龍⁸⁴⁷ ; *cha* Sukhön 叔獻⁸⁴⁸ ; *ho* Yulgok 栗谷⁸⁴⁹.

⁸⁴⁵ Sinssi 申氏 (*ho* Saimdang 師任堂, Siimdang 媿任堂 et Imsajae 妊思齋 ; 1504-1551) : fille de Sin Myōnghwa 申命和 du clan des Sin de P'yōngsan dans la province de Hwanghae (P'yōngsan Sin ssi 平山 申氏 ; dont le premier ancêtre a aidé Wang Kōn a fonder Koryō), et de Dame Yi de Yong'in (Yong'in Yi ssi 龍仁李氏). Elle est le deuxième enfant parmi cinq filles. Elle voit le jour à Ojukhōn à Kangnūng dans sa famille maternelle. Elle est éduquée par sa mère, qui a été élevée comme un fils dans une famille sans rejeton mâle par son propre père, le docteur Yi Saon 李思溫. Dame Sin est ainsi éduquée dans sa famille maternelle à Kangnūng et elle démontre des talents pour la peinture dès l'âge de sept ans. Son père Sin Myōnghwa, célèbre lettré, devient docteur en 1516, mais il refuse d'embrasser une carrière mandarinale. À l'âge de dix-neuf ans, elle épouse Yi Wōnsu dont elle aura quatre fils et trois filles. Après son mariage, elle reste – comme sa propre mère l'avait fait avant elle – dans sa famille maternelle à Kangnūng ; puis elle va vivre un temps auprès de son mari au village de Yulgok. Elle vit également un temps dans le village de Paekokp'o 白玉浦, dans la sous-préfecture de P'yōngch'ang 平昌郡 dans la province de Kangwōn 江原. Puis, elle va vivre à nouveau auprès de sa mère à Kangnūng, où elle donne naissance à Yi I. A trente-huit ans, elle va définitivement s'installer auprès de son mari à la capitale, d'abord dans le quartier de Sujinbang 壽進坊, puis dans celui de Samch'ōng tong 三清洞. En 1551, elle suit son mari muté dans la province septentrionale de P'yōng'an 平安, où elle meurt peu après son arrivée. Elle est l'une des femmes accomplies de la dynastie Chosōn, et représente le parangon de la piété filiale, de l'épouse attentionnée et surtout de la mère exceptionnelle. Tout d'abord, elle est célèbre pour ses talents de peintre (de peinture de genre : animaux, insectes et plantes), de calligraphe et de poétesse qui furent reconnus de son vivant, et qui furent encouragés tant par sa famille maternelle que par son mari. Ensuite, elle est connue pour son amour filial pour sa mère, Dame Yi. Puis, elle aurait été une conseillère avisée pour son époux qu'elle a mis en garde contre un cousin germain, Yi Ki 李芑 (1476-1552 ; cf. *supra*, note 643 p.251), qui s'allia à Yun Wōnhyōng 尹元衡 et fut mêlé à la purge de lettrés de l'année *ūlsa*. Ainsi, elle aurait préservé son mari de la tourmente. Enfin, elle est connue pour ses talents d'éducatrice. Elle a en effet pris un soin tout particulier à éduquer Yulgok, mais également son fils Yi U 李禹, et sa fille Yi Maech'ang 李梅窓 qui deviennent des artistes comme elle. Quant à son pseudonyme, *Sa'imdang*, il lui a été donné pour louer sa vertu de mère accomplie. En effet, il signifie « prendre pour maître, ou pour modèle » (*sa* 任) « l'exemple de Tai Ren » ([*t'ae*]im 太任) ; et Tairen était la mère du roi Wen des Zhou. Ainsi, on la loue jusqu'à nos jours pour avoir donné naissance, et surtout pour avoir éduqué un homme d'Etat et un penseur de renom tel que Yi I.

⁸⁴⁶ Le *hyōn* 縣 (préfecture) de Töksu 德水 (« Les eaux vertueuses ») s'appelait à l'origine, à l'époque de Koguryō, « Tōkmul » (德口). Elle ne prendra le nom sinisé de « Töksu » que sous le règne du roi Kyōngdōk 景德 de Silla (r. 742-764). Au début de Chosōn, le roi T'aejo la fait fusionner avec la préfecture de Haep'ung 海豊郡, et ces deux anciennes préfectures forment alors la sous-préfecture de P'ungdōk 豊德 dans la province du Kyōnggi 京畿. En 1910, le P'undōkpu fusionne avec la sous-préfecture de Kaesōng 開城, puis il est à nouveau séparé et porte le nom de sous-préfecture de Kaep'ung 開豊郡. Aujourd'hui, Töksu est le nom d'un village (Töksuri 德水里) dans la sous-préfecture de P'anmun 板門郡 à côté de Kaesōng 開城 en République Populaire Démocratique de Corée.

Le clan des Yi de Töksu (Töksu Yi ssi 德水 李氏) s'enorgueillit d'avoir produit deux personnages marquants – voire deux figures mythiques – de l'histoire du pays à l'époque Chosōn : Yi I pour les fonctionnaires civils, mais également le célèbre amiral Yi Sunsin 李舜臣 (1545-1598) pour les fonctionnaires militaires.

⁸⁴⁷ « Voir le dragon ». Cf. *supra*, note 838.

⁸⁴⁸ le premier caractère *suk* 叔 servait généralement à désigner le troisième d'une série de quatre frères. En effet Yi I est le troisième fils de Yi Wōnsu et Sin Saimdang parmi sept enfants. Quant au deuxième caractère, *hōn* 獻, il signifie : « sage ».

⁸⁴⁹ Littéralement : « la vallée des châtaigniers ». Il s'agit du toponyme du village de Yulgokni 栗谷里 à Paju 坡州 dans la province de Kyōnggi où la famille Yi s'établira définitivement à partir du règne du roi Sōnjo (r. 1567-1608).

1538 :

- Agé de trois ans⁸⁵⁰, Yulgok apprend ses premiers caractères chinois. L'on raconte que lors d'une discussion avec sa grand-mère maternelle qui l'interrogeait sur ce qu'était une grenade, il aurait récité une strophe d'un ancien poème : « la grenade en sa peau enveloppe, de petites perles rouges brisées » / 石榴皮里碎紅珠.

1540 :

- Yulgok a cinq ans : sa mère Sin Saimdang tombe malade. Yulgok s'enferme dans le temple dédié au culte des ancêtres de sa famille maternelle afin de prier pour le rétablissement de sa mère.

1541 :

- Yulgok a six ans : il déménage avec sa mère à Hansŏng 漢城 (Séoul) où se trouve son père. La famille habite dans le quartier de Sujinbang 壽進坊⁸⁵¹. Yulgok commence à apprendre à lire et écrire auprès de sa mère.

1542 :

- Yulgok a sept ans : il maîtrise parfaitement la langue écrite, et il aurait déjà lu et compris les *Quatre Livres*.

- Il écrit notamment un court texte – une sorte de pamphlet –, le *Chin Pokch'ang chŏn* 陳復昌傳, contre Chin Pokch'ang 陳復昌⁸⁵² qui était alors l'un de ses voisins, avant même que ce dernier ne montre les aspects les plus noirs de sa personnalité.

⁸⁵⁰ Il s'agit de l'âge coréen, qui est compté non pas à partir de la date de naissance, mais à partir de la date probable et supposée de la conception.

⁸⁵¹ Actuellement : *Ch'ŏngjin tong* 淸進洞 dans le quartier de Chongno 鐘路.

⁸⁵² Chin Pokch'ang 陳復昌 (*cha* Such'o 遂初 ; ?-1563) : élève au Collège des lettrés, il est reçu premier au concours mandarin de 1535. Il occupe divers postes, et se rallie peu à peu à la coterie de Yun Wŏnhyŏng 尹元衡 (?-1565 ; cf. *supra*, note 687 p.268). Lors de la purge de lettrés de l'année *ŭlsa* (1545), il se bâtit une réputation de brute sanguinaire, en mettant arbitrairement à mort non seulement tous ceux qui avaient le malheur de lui déplaire, mais également des enfants innocents. Les historiens et annalistes le qualifient d'ailleurs de « serpent venimeux », *toksa* 毒蛇. Par exemple, en 1550, mécontent des critiques que lui adresse son ancien

1543 :

- Yulgok a 8 ans : il se rend au « Kiosque des fleurs et des pierres », le Hwasöngjök 花石亭, dans le village de Yulgok 栗谷 à P'aju 坡州. Il y compose son premier poème, un *si* 詩⁸⁵³.

1544 :

- Àgé de neuf ans, Yulgok découvre l'histoire de Zhang Gongyi 張公藝⁸⁵⁴ en lisant le *Iryun haengsil to* 二倫行實圖⁸⁵⁵ de Cho Sin 曹伸⁸⁵⁶, et il aurait alors fait un dessin représentant une famille où des enfants s'occupent avec piété filiale de leurs parents pour l'édification de sa propre famille.

maître Ku Sudam 具壽聃 (1500-1550), il fait froidement exécuter ce dernier ainsi que sa famille. Yun Wönhöng se met alors également à dénoncer les excès de Chin Pokch'ang qui perd peu à peu tous ses postes à la cour après 1560. Il est envoyé en résidence forcée à Samsubu 三水府, puis il décède lors d'un transfert en 1563.

⁸⁵³ Cf. *Yulgok Chönsö, kwön* 33, *purok* 1, *yönbö*, mais aussi *in Chönsö, kwön* 1, poésies *si, sang* 上 :

林亭秋已晚，騷客意無窮
遠水連天碧，霜楓向日紅
山吐孤輪月，江含萬里風
塞鴻何處去，聲斷暮雲中

« Dans le pavillon du bois, l'automne déjà touche à sa fin / L'hôte affligé, de pensées infinies »

« L'eau qui s'écoule au loin quand s'assemble au ciel bleuit / L'érable givré vers l'astre solaire rougit »

« La montagne crache la solitaire et ronde lune / Le fleuve retient le vent de dix mille *li* »

« Ces oies sauvages à l'horizon, vers où vont-elles ainsi ? / Leur cri se brise au sein des nuages du soleil couchant »

Nombre de spécialistes coréens aiment voir dans cette poésie la marque d'une sorte de prescience que Yulgok aurait eu de sa mort précoce et de sa mélancolie.

⁸⁵⁴ Zhang Gongyi 張公藝 (VII^e s. ; époque des Tang) était issu d'une famille où neuf générations vivaient ensemble sous un même toit. Lorsqu'une fois, l'empereur Gaozong 高宗 (r. 649-683) se rendit faire des sacrifices au Ciel sur le mont Taishan 泰山 (actuel Shandong), il s'arrêta chez Zhang Gongyi et lui demanda quelle était la méthode qui permettait à une famille de vivre ainsi. Ce dernier aurait alors écrit cent fois le caractère *ren/in* 忍 (« se retenir » ou « se contenir ») en guise de réponse.

⁸⁵⁵ Le *Iryun haengsil to* 二倫行實圖 (« Livre illustré sur le comportement à suivre selon les deux règles des relations sociales ») est un ouvrage de compilation d'histoires et de dessins mettant en scène quarante-huit personnages historiques chinois et coréens qui se sont illustrés pour leur conduite exemplaire dans leur rapport à leurs frères (première règle), ainsi que dans leurs relations amicales (deuxième règle). Cet ouvrage devait servir à éduquer et inciter le peuple à se comporter correctement. Ainsi, l'on y trouve des explications en *hangül*. A l'origine, c'est Kim Anguk (cf. *supra*, note 649 p.252) qui demande en 1516 au roi Chungjong d'ordonner une telle compilation. Toutefois, ayant été nommé à un poste en province, il délègue ce travail à Cho Sin. L'ouvrage est finalement édité pour la première fois en 1518, puis il est réuni sur ordre royal avec le *Samgang haengsil to* (règne de Sejong ; cf. notamment *supra*, note 500 p.225) pour être édité sous le titre de « Livre illustré sur le comportement à suivre selon les cinq règles des relations sociales » (*Oryun haengsil to* 五倫行實圖) en 1797.

⁸⁵⁶ Cho Sin 曹伸 (*cha* Sukpun 叔奮, *ho* Chök'am 適庵 ; XV^e /XVI^e s.) : connu pour ses talents littéraires, et en particulier poétiques, il acquiert une grande renommée de poète lors d'un séjour au Japon aux côtés de Sin Sukchu 申叔舟 (1417-1475). À son retour, il obtient un poste dans l'administration, et il est notamment chargé de rédiger le *Iryun haengsil to*. Doué pour les langues étrangères, il sera envoyé à nombreuses reprises en Chine et au Japon. Il finit sa vie dans les monts Kūmsan 金山 (actuellement Moaksan 母岳山), en vivant une vie d'artiste retiré.

1545 :

- Yulgok écrit son premier poème *pu* 賦 lors d'une excursion au kiosque Kyōngp'odae au bord de la mer de l'Est⁸⁵⁷ près de Kangnūng, le *Kyōngp'odae pu* 鏡浦臺賦.

1546 (1^{ère} année du règne du roi Myōngjong) :

- Son père tombe malade. Yulgok lui aurait alors donné à boire son propre sang en se coupant une veine du bras, et il aurait prié avec ferveur devant l'autel des ancêtres.

1548 :

- Agé d'à peine treize ans, Yulgok est reçu premier au concours *chinsa ch'osi* 進士初試⁸⁵⁸ et commence à être connu pour ses talents de composition littéraire.

Remarque : Yulgok sera reçu neuf fois premier aux différents concours mandarinaux ; ce qui lui a valu par la suite le titre de « Duc reçu neuf fois premier aux concours » *kudo changwon kong* 九度壯元公.

1551 :

- Yulgok déménage avec sa mère dans le quartier de Samch'ōng tong 三清洞 au nord de la capitale.

- Son père Yi Wōnsu est nommé Secrétaire général des transports fluviaux du Bureau Maritime⁸⁵⁹, et Yulgok déménage avec ses deux parents dans la province de P'yōng'an 平安 au Nord-Ouest du pays.

⁸⁵⁷ Plus connue en France sous le nom de Mer du Japon. Nous avons délibérément choisi de reprendre dans notre travail l'appellation coréenne, et non japonaise, de cette mer bordant la côte orientale de la péninsule coréenne.

⁸⁵⁸ Cela correspond aux deux premières épreuves du concours de licence d'une « année de règle », c'est-à-dire d'une année comportant le caractère *cha* 子, *myo* 卯, *o* 午 ou *yu* 酉. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.198-199.

⁸⁵⁹ *Su'un p'angwan* 水運判官 ; rang 5.b. Le Bureau Maritime, *Sasugam* 司水監, dépendant du Ministère des Travaux, *Kongjo* 工曹, fut créé par T'aejo de Chosōn pour construire des navires de guerre, mais aussi pour surveiller le transport des grains par voie maritime ou fluviale. Ce Bureau, qui s'appelle par la suite Chambre des bateaux, *Chōnhamsa* 典艦司, sera supprimé partiellement en 1697, puis totalement en 1785. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.146.

- 17^e jour du 5^e mois : alors que Yulgok n'a que seize ans, sa mère décède brusquement. Yulgok, très affligé et en proie au plus grand désarroi, observera scrupuleusement le rituel du deuil filial durant trois ans. Les cérémonies funéraires sont menées selon les préceptes des *Rites familiaux* de Zhu Xi.

- Il rédige le *Sŏnbi haengjang* 先妣行狀, une notice nécrologique pour sa mère⁸⁶⁰.

1552 :

- Yulgok, âgé de dix-sept ans, étudie sans relâche. Alors qu'il étudiait les textes de Su Xun 蘇洵⁸⁶¹, il aurait même contracté une maladie à la cuisse⁸⁶² ; sans doute pour être resté trop longtemps assis jambes croisées devant sa table de travail.

1553 :

- Yulgok a dix-huit ans. À l'automne, son deuil se termine, et sa cérémonie de prise du bonnet viril (*kwanye* 冠禮) a lieu.

1554 :

- Rencontre avec Ugye 午溪, Sŏng Hon 成渾⁸⁶³.

- Au 3^e mois, Yulgok se rend aux monts Kŭmgang 金剛 dans la province de Kangwŏn.

Remarque : Malgré des avis fortement divergents parmi les chercheurs coréens⁸⁶⁴, il semblerait que Yulgok se soit retiré dans ces montagnes pour s'éloigner du

⁸⁶⁰ Ce texte est plus connu sous le nom coréanisé de « notice nécrologique pour ma défunte mère », *ŏmŏni ūi haengjang* 어머니 의 행장.

⁸⁶¹ Su Xun 蘇洵 (Laoquan 老泉 ; 1009-1066) : père de Su Shi 蘇軾 (1037-1101), alias Su Dongpo 蘇東坡.

⁸⁶² Cette anecdote est rapportée dans le *Namgye Pakse ch'ae munjip*. Cf. Hwang Chunyŏn, *op.cit.*, note 3 p.43.

⁸⁶³ Cf. *infra*, note 962 p.367.

⁸⁶⁴ Ces divergences dépendent généralement de la façon dont les chercheurs veulent situer Yulgok par rapport au bouddhisme ; la question principale étant de déterminer si un grand confucéen comme Yulgok a été un temps séduit par le bouddhisme ou non. Les divergences font ainsi apparaître les tendances que l'on pourrait qualifier de pro-Yulgok, ou au contraire d'anti-Yulgok, qui persistent dans le domaine universitaire aujourd'hui en Corée.

domicile paternel où il était l'objet de mauvais traitements de la part de la concubine de son père, et pour rejoindre sa grand-mère maternelle à Kangnŭng. Toutefois, il reste de longs mois dans un temple bouddhique et a des échanges intellectuels avec des moines.⁸⁶⁵

1555 :

- Yulgok quitte les monts Kŭmgang et va séjourner un temps dans sa famille maternelle à Kangnŭng. Il y rédige le *Chagyŏngmun* 自警文, une sorte d'exhortation pour lui-même ou de déclaration d'intention personnelle.

1556 :

- Yulgok a vingt-et-un ans. Au printemps, il revient à la demeure paternelle à la capitale pour passer le « concours de Hansŏng », le *hansŏngsi* 漢城試, où il est reçu premier.

⁸⁶⁵ Nous signalerons notamment cet intéressant passage tiré des *Annales de Chosŏn* qui fournit d'une part une explication de la retraite de Yulgok dans un monastère des monts Kŭmgang, et d'autre part une illustration de son caractère : « [...] Dès son plus jeune âge, [Yi] I s'était acquis une renommée pour ses talents littéraires. Lorsque, très tôt, il perdit sa mère, il observa scupuleusement le deuil en faisant preuve [d'une vraie] authenticité. Comme la concubine de son père ne l'aimait pas, et que, en outre, son père avait pour habitude de lire des *sūtra* bouddhiques, lorsque vers l'âge de seize ou dix-sept ans, un moine bouddhiste l'amadoua en lui faisant croire qu'il pouvait le faire communiquer avec les mânes des défunts, [Yi] I fit son bagage et entra dans les monts Kŭmgang sans prévenir personne dans sa famille. Au bout de plusieurs années, il comprit qu'il s'agissait de fanfaronnade et il s'en retourna. Il avait un fond particulièrement beau, et il n'a jamais montré d'orgueil ou de prétention. Parce qu'il avait étudié, il savait [distinguer] le sens du Juste du sens du profit. Il savait précisément quel était le but à poursuivre et, transparent comme une eau limpide, il n'a jamais montré d'intérêt pour les petites tracasseries du monde. Lorsque, après avoir réussi à être reçu premier aux premières épreuves du concours mandarinal, il voulut se présenter à l'épreuve orale devant le roi, les élèves du Collège des lettrés prirent prétexte de sa retraite bouddhiste pour l'empêcher d'entrer dans l'enceinte du palais. Alors que les discussions faisaient rage [autour de lui], [Yi] I se montra [néanmoins] impassible en gardant un air affable. Ses compositions écrites avaient été riches et abondantes, et [lorsqu'il s'exprimait], comme par inadvertance, ses paroles s'écoulaient sans fin en un débit majestueux. Ainsi, lorsqu'il put [enfin] se présenter au concours, il fut reçu premier à chacune des trois épreuves. » / [...] 珥, 自少時已有文名。早喪母, 執喪有誠。父妾不慈, 且其父元秀嘗耽佛經, 珥年十六七, 有僧誘以薦福亡靈之說, 珥不告家人, 即拂衣入金剛山, 數年乃知其誕而反。爲人質甚美, 無矯飾之態。學知義利, 趨向有方, 於俗累湛然無意, 中生員壯元, 將謁聖, 泮中諸生以出家爲嫌, 不使入廟庭。群論崢嶸, 而怡然不變。文章富贍, 若不經意, 滔二不竭。其登第也, 通魁三場。 Cf. *Chosŏn wangjo sillok*, 21^e année du règne de Myŏngjong (1566), 3^e mois, 24^e jour.

1557 :

- A l'âge de vingt-deux ans, Yulgok épouse la fille de No Kyōngnin 盧慶麟⁸⁶⁶, alors *moksa*⁸⁶⁷ de Sōngju 星州⁸⁶⁸, Dame No de Koksan, Koksan Nossi 谷山盧氏.

1558 :

- Printemps : Yulgok se rend à Ye'an 禮安, dans la province du Kyōngsang, pour rendre visite à T'oegye 退溪 Yi Hwang 李滉 à Tosan 陶山⁸⁶⁹. Yulgok ne reste que deux jours, et repart vraisemblablement un peu déçu⁸⁷⁰. En revanche, T'oegye exprime l'admiration qu'il a ressentie pour ce jeune lettré⁸⁷¹.

Remarque : Cette rencontre, souvent qualifiée d'« historique »⁸⁷², entre le jeune Yulgok qui n'a que vingt-trois ans et T'oegye qui en a alors cinquante-huit, est certes un épisode remarquable de l'histoire intellectuelle du néo-confucianisme coréen, mais elle n'aura pas de conséquences marquantes. En effet, après cette

⁸⁶⁶ No Kyōngnin 盧慶麟 (*cha* Inbo 仁甫, *ho* Saindang 四印堂 ; 1516-1568) : du clan des No 盧 de Koksan 谷山 (Sipgoksōng 十谷城 sous Koguryō, Chinsō 鎭瑞 sous Silla unifié, Kokchu 谷州 sous Koryō et enfin Koksan à partir de T'aejo de Chosōn), au nord de la province de Hwanghae. Fils de fonctionnaire, il est reçu au concours mandarinal en 1539, et il occupe divers postes avant d'être retrogradé en raison de l'inimitié de Chin Pokch'ang à son égard (cf. *supra*, note 848 p.340). Lorsqu'il fut nommé sous-préfet de Sōngju, il créa une académie confucéenne et développa l'étude du confucianisme. En 1557, il prit Yi I, à l'avenir prometteur, pour beau-fils. Puis, après s'être illustré dans d'autres fonctions par la suite, il obtint un titre honorifique (*kaja* 加資) en 1564.

⁸⁶⁷ Les *moksa* 牧使 sont des sous-préfets de 2^e classe, de rang 3a dans la hiérarchie des fonctionnaires civils.

⁸⁶⁸ Dans la province méridionale du Kyōngsang.

⁸⁶⁹ A cette époque, il n'y avait pas encore d'académie confucéenne, *sōwōn* 書院, à Tosan. En effet, ce n'est qu'en 1561 que T'oegye y fait construire une école, *sōdang* 書堂, et en 1574, qu'il crée l'académie de Tosan qui reçoit une calligraphie de la main du roi Sōnjo pour orner son frontispice.

⁸⁷⁰ Yulgok aurait notamment écrit ceci à T'oegye en le quittant : « [...] moi qui ne suis qu'un jeune homme, j'étais venu avec le désir d'écouter la Voie [auprès de vous], et non pour passer la moitié de mes journées dans l'oisiveté. » / [...] 小子求聞道非偷半日閒. Cf. *Chōnsō, yōnbo*.

⁸⁷¹ En effet, dans une de ses correspondances (qui est partiellement reprise dans le *yōnbo* du *Yulgok chōnsō*), T'oegye relate cette visite de Yulgok en reprenant un passage des *Entretiens* (nous soulignerons) pour exprimer la pensée que ce dernier a suscité chez lui : « Ce [jeune homme] qui est venu me rendre visite, il est très éclairé et a beaucoup appris. Je dois reconnaître qu'il est si déterminé à étudier Notre Etude, que lorsque le Saint qui nous a précédé a dit que « les jeunes doivent nous inspirer le respect », il ne nous a vraiment pas trompés ! » / 某來訪其人 明爽多記 覽頗有意於吾學 後生可畏 前聖真不我欺也.

Le passage intégral des *Entretiens* 9.22 est le suivant : « Le Maître dit : Les jeunes doivent nous inspirer le respect : comment savons-nous que leur avenir ne vaudra pas notre présent ? Ce n'est que s'il atteint l'âge de quarante ou cinquante ans sans avoir rien fait de valable qu'un homme ne mérite plus d'être respecté. » (traduction Anne Cheng, *op.cit.*) / 子曰：後生可畏，焉知來者之不如今也？四十五十而無聞焉，斯亦不足畏也已！

⁸⁷² Cette expression est utilisée notamment chez Hwang Ŭidong. Cf. HWANG Ŭidong 黃義東, *Yulgok sasang ũi ch'egyejōk ihae* 울곡 사상의 체계적 이해 (« Comprendre de manière systématique la pensée de Yulgok »), 2 vol., Sōgwansa, Séoul, 1998, vol.1, p.14 : 역사적 만남.

rencontre, Yulgok et T'oegye s'écrivent cinq lettres, ainsi que des poèmes, mais ils n'auront pas d'échange intellectuel direct important, et ils ne se reverront jamais.

- Hiver : il est reçu premier au concours mandarinal spécial *pyölsihae* 別試解, où il se distingue par sa composition intitulée *Ch'öndoch'ek* 天道策.

1560 :

- Yulgok écrit un texte à insérer dans les annales historiques pour réhabiliter Han On 韓蘊⁸⁷³, le *Han Changhŭng sŏ hubal* 韓長興敘後跋.

- De plus, il compose un poème *si* 詩 intitulé *Chiya sŏhoe* 至夜書懷 (« Mise à l'écrit de mes pensées intimes au beau milieu de la nuit »).

1561 :

- Yulgok a vingt-six ans : décès de son père Yi Wönsu. Yulgok observe un deuil de trois ans, et ne prend pas de poste de fonctionnaire.

1564 : début de la carrière de fonctionnaire civil à l'âge de vingt-neuf ans

⁸⁷³ Han On 韓蘊 (*cha* Kunsu 君粹, *siho* Ch'ung'üi 忠毅 ; ?-1555) : fonctionnaire militaire. Lorsque, en 1555, les Japonais envahissent avec une flotte de soixante navires les côtes de la province du Chölla 全羅, et prennent la ville de Tallyangjin 達梁鎭 (actuellement Haenam 海南, Pukp'yön myön 北平面, Namch'angni 南倉里), Han On est dépêché par le roi à Changhŭng 長興 au titre de Vice-Envoyé, *Pusa* 副使. Il aide alors le sous-préfet Wön Chök 元績 à reprendre, puis à défendre la ville. À la suite d'un siège qui dure trois jours, manquant de nourriture et ne voyant pas venir les renforts demandés, Han On ordonne aux soldats de se désarmer et de montrer le signe de la reddition à l'ennemi. Mais, profitant de cette faiblesse, les soldats japonais donnent tout de même l'assaut, et Han On et Wön Chök se font tuer. Après leur mort, malgré des démonstrations de regret au sein de la population locale du Chölla, des calomnies circulent à la cour, en particulier sur Han On. Voilà pourquoi Yulgok décide de laver la mémoire de ce haut fonctionnaire qui, selon lui, n'a fait preuve que de loyauté et de droiture, et a trouvé la mort en défendant une cause juste. Han On sera réhabilité officiellement en 1683, en recevant même le titre posthume de Ministre des armées.

- En effet, l'été de cette année, il a été reçu premier au concours *saengwon chinsa* 生員進士 au septième mois, et il a également été reçu premier au concours *myōnggyōnggwa* 明經科 avec sa composition intitulée *Yōksu ch'ek* 易數策.

- Au 9^e mois, Yulgok est nommé à un poste élevé pour un premier poste : celui de Deuxième Secrétaire du Ministère du Cens⁸⁷⁴. Sa retraite dans un monastère bouddhique dans ses jeunes années est toutefois connue à la cour, et suscite vraisemblablement des commérages.⁸⁷⁵

1565 :

- Au printemps : Yulgok est nommé Deuxième secrétaire du Ministère des Rites⁸⁷⁶

- Au 8^e mois : Yulgok s'insurge contre la clémence du roi Myōngjōng dans le procès du moine Pou 普雨⁸⁷⁷. Il demande au roi de châtier le moine, et se présente nettement comme un confucéen⁸⁷⁸.

- Au 11^e mois : il est muté au poste de Recteur de la Cour des Remontrances *Saganwon chōng'ōn*⁸⁷⁹. Sa réputation de bouddhiste semble avoir changé à la cour. Il est en effet loué pour sa grande piété filiale.⁸⁸⁰

⁸⁷⁴ *Hojo chwarang* 戶曹佐郎 ; rang 6a, trois charges. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, notes 351 et 352 p.66.

⁸⁷⁵ Cf. *supra*, note 861 p.344. En outre, on trouve également le passage suivant dans le *Chosōn wangjo sillok* traitant de sa nomination et de sa réputation : « Yi I devient Deuxième secrétaire du Ministère du Cens. Sur le plan personnel, c'est un homme intelligent et perspicace qui a beaucoup étudié et fortifié sa mémoire. Il est fort doué pour la composition littéraire, ce qui lui a tôt valu une grande renommée [...]. Parce qu'il a toujours été reçu premier aux concours mandarins, ses contemporains l'ont beaucoup admiré. Cependant, dans ses jeunes années, en raison [du comportement de] la concubine de son père [à son égard], il a voulu se rendre auprès de sa famille maternelle, et c'est en chemin qu'il a été amené à séjourner dans un monastère bouddhique dans les montagnes. Après un certain temps, il s'en est retourné dans le monde, et d'aucuns disent qu'il avait alors les cheveux rasés comme un bonze. » / 李珣為戶曹佐郎。為人聰敏，博學強記，善綴文辭，早著聲名。文科兩壯元，時人榮之，但少時為夫妻所因而出歸，流寓山寺，久而後返，或云削髮為僧。 Cf. *Chosōn wangjo sillok*, 19^e année du règne du roi Myōngjong (1564), 9^e mois, jour *kihae* 己亥.

⁸⁷⁶ *Yejo chwarang* 禮曹佐郎 ; rang 6a, trois charges. Ce Ministère était chargé des rites, de la musique, des sacrifices, des banquets, des mariages royaux, de l'enseignement et des examens. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, note 415 p.78.

⁸⁷⁷ Cf. *supra*, note 687 p.268.

⁸⁷⁸ Yulgok rédige trois mémoires successifs, de plus en plus véhéments et critiques, sur cette question. Nous reviendrons sur ce point dans la suite de notre travail.

⁸⁷⁹ *Saganwōn chōng'ōn* 司諫院 正言.

⁸⁸⁰ Nous trouvons une nouvelle mention de la réputation de Yulgok à l'occasion de cette nomination dans le *Chosōn wangjo sillok* : « [...] Yi I devient Recteur de la Cour des Remontrances. Yi I est doté d'une nature pure

1566 :

- Au 3^e mois, il est à nouveau nommé Recteur de la Cour des Remontrances.
- Au 5^e mois, avec quelques collègues, il présente au trône le *Simu samsa* 時務三事 (« Trois points urgents à régler dans les affaires du royaume »).
- En hiver, devient Deuxième Secrétaire du Ministère des Fonctionnaires Civils⁸⁸¹

1567 :

- Mort du roi Myōngjong. Au 6^e mois, Yulgok écrit à T'oegye pour le consulter au sujet des funérailles royales puis rédige un poème *si* en l'honneur du défunt roi, le *Myōngjong taewang ũi mansa* 明宗大王挽詞 (« Mots de condoléances pour sa défunte Majesté le roi Myōngjong »)
- Au 10^e mois, il reçoit une lettre de Ki Taesŭng⁸⁸² et il y répond.

1568 : première année du règne du roi Sōnjo

- Au 2^e mois, Yulgok est nommé Second Censeur du Conseil des Censeurs⁸⁸³, mais il démissionne rapidement.
- Au 4^e mois, son beau-père décède.
- Au 5^e mois, il échange une correspondance intellectuelle avec Sōng Hon. Il est nommé Explicateur du Collège des Lettrés⁸⁸⁴.

et consciencieuse ; il se distingue des autres hommes par son intelligence. À l'âge d'à peine sept ans, il n'y avait pas de livres qu'il n'ait pas lus, et il était si doué pour la composition littéraire que les gens voyaient en lui un enfant prodige. Une fois qu'il eut atteint l'âge adulte, il flâna ici et là à travers les montagnes et les rivières en chantant et déclamant des poèmes de sa composition qui faisaient montre d'une vision et d'une résolution ayant une longue portée. Lorsque son père fut décédé, il se mit à dépérir de chagrin, d'une manière dépassant presque les convenances. Il se contraignit à ne manger que du gruau de riz pendant trois ans, et il prépara lui-même les plats d'offrande rituelle en l'honneur de son défunt père. » / 性稟純謹，聰明絕人，纔七歲，無書不讀，文章富瞻，人目以神童，及長遨遊山水，嘯詠自得，有遠舉之志，父沒之後，哀毀過節，歡粥三年，躬備祭饌。 Cf. *Annales*, 20^e année du règne de Myōngjong (1565), 11^e mois, jour *sinhae*.

⁸⁸¹ *Ijo chwarang* 吏曹佐郎 ; rang 6a, deux charges. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.60.

⁸⁸² Cf. *supra*, note 642 p.251.

⁸⁸³ *Sahōnbu chip'yōng* 司憲府持平 ; rang 5a, deux charges.

- À l'automne, il se rend en Chine dans le cadre d'une Mission pour la fête de l'Impératrice (*ch'önch'un*sa 千秋使), en tant que Secrétaire⁸⁸⁵.⁸⁸⁶

- Hiver : Après son retour en Corée, Yulgok est nommé Vice-Surveillant du Cabinet des Compositeurs⁸⁸⁷, avec le titre de Rédacteur des Edits⁸⁸⁸, Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux⁸⁸⁹ et Notaire du Collège des Historiographes⁸⁹⁰. Il participe ainsi à la rédaction des *Annales de Myōngjong*, le *Myōngjong sillok*.

- Au 11^e mois, Yulgok est à nouveau nommé Deuxième Secrétaire du Ministère des Fonctionnaires Civils⁸⁹¹. Il apprend également que sa grand-mère maternelle est malade.

1569 :

- Alors qu'il avait démissionné pour pouvoir s'occuper de sa grand-mère maternelle malade à Kangnūng, au 6^e mois, Yulgok est nommé Surveillant au Cabinet des Compositeurs⁸⁹².

- Au 7^e mois, n'ayant pas obtenu de permission exceptionnelle, il revient à la capitale. Alors qu'il est pour un temps lecteur à la Salle de Lecture⁸⁹³, il écrit avec quelques collègues le *Tongho mundap* 東湖問答 (« Questions et réponses [de la Salle de lecture du] Lac de

⁸⁸⁴ *Chikkang* 直講 ; rang 5a, quatre charges.

⁸⁸⁵ *Sōjanggwan* 書狀官 ; titre honorifique de rang 4a. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.231.

⁸⁸⁶ Nous ne trouvons que peu de mentions ou de traces de ce séjour de Yulgok en Chine dans les diverses sources. Il reste seulement quelques poèmes de circonstances qu'il a composé lors de ce voyage et qu'il a notamment envoyés à son frère cadet. Il y parle par exemple de ses impressions de la Grande Muraille ou de Pékin. Cf. Hwang Chunyōn, *Yulgok ch'ōrhak ūi ihae*, *op.cit.*, note 7 p.44, et *Chōnsō*, *kwōn* 1, si.

⁸⁸⁷ *Hongmungwan puyori* 弘文館副校理 ; rang 5b, deux charges.

⁸⁸⁸ *Chijaegyo* 知製教.

⁸⁸⁹ *Sidokkwan* 侍讀官 ; rang 5a, quatre charges.

⁸⁹⁰ *Ch'unch'ugwan kijugwan* 春秋館記注官 ; rang 5a ou 5b. Selon Maurice Courant : « un grand nombre de Compositeurs sont de droit en même temps Explicateurs et Historiographes ». Cf. Courant, *op.cit.*, note p.113.

⁸⁹¹ *Yijo chwarang* 吏曹佐郎 .

⁸⁹² *Hongmungwan kyori* 弘文館校理 ; rang 5a, deux charges.

⁸⁹³ La Salle de Lecture, *Toksōdang* 讀書堂, a pour nom littéraire *Hodang* 湖堂 (« Salle du Lac »), ou encore *Tonghodang* 東湖堂 (« Salle du lac de l'ouest »). Elle a été créée par Sejong en 1426 pour permettre aux jeunes fonctionnaires de se mettre en congé temporaire pour étudier davantage (*saga toksō* 賜假讀書). Elle est supprimée par Sejo en 1457, rétablie et installée dans un monastère désaffecté à Yongsan 龍山 aux environs de la capitale sous le règne de Sōngjong (r. 1469-1494), puis elle est à nouveau supprimée par Yōnsangun, rétablie en 1516, abandonnée à la suite de l'invasion japonaise de 1592, momentanément rétablie en 1607 par Sōnjo, et enfin elle est définitivement supprimée en 1709. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.117.

l'Ouest »)⁸⁹⁴ qu'il présente en septembre au roi. Il y explique en dix points que la Voie royale de l'Antiquité est toujours valable à son époque.

- Par ailleurs, il rédige avec des collègues le *Simu kusa* 時務九事 (« Neuf points urgents à régler »).

- Au 10^e mois, Yulgok obtient un congé exceptionnel auprès du roi et se rend au chevet de sa grand-mère maternelle qui décède peu après à l'âge de quatre-vingt-dix ans.

1570 :

- Au 4^e mois, Yulgok est à nouveau nommé Surveillant au Cabinet des Compositeurs et revient à la capitale.

- Au 8^e mois, l'aîné de ses frères Chuk'gok 竹谷 Yi Sŏn 李璿 décède. Yulgok prendra à sa charge sa belle-sœur et ses neveux.

- Au 10^e mois, Yulgok se retire pour cause de maladie et va s'installer dans la demeure de la famille de son épouse au village de Yadu ch'on 野頭邨 à Haeju 海州⁸⁹⁵. Il est alors sollicité par de nombreux lettrés qui veulent devenir ses disciples.

- Au 12^e mois, Yulgok écrit un poème en apprenant la mort de T'oegye, et il fait porter ses condoléances par son frère cadet.

1571 :

- Au premier mois, il retourne à Yulgok. Il est nommé Secrétaire du Ministère des Fonctionnaires Civils⁸⁹⁶, mais il refuse le poste.

⁸⁹⁴ Ecrit collectif, dirigé par Yulgok. Il s'agit sans doute d'un des trois textes emblématiques de la pensée politique de Yulgok, avec le *Sŏnghak chipyo* et le *Manŏn pongsa*.

⁸⁹⁵ Province du Hwanghaedo 黃海道, Namhaean 南海岸.

⁸⁹⁶ *Yijo chŏngrang* 吏曹正郎 ; rang 5a, deux charges .

- Pendant l'été, il est nommé Surveillant au Cabinet des Compositeurs et revient à la capitale. Il occupe le poste de Vice-Secrétaire ordinaire du Cabinet des Compositeurs⁸⁹⁷, avec le titre de Rédacteur des Edits, de Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux⁸⁹⁸ et de Compositeur du Collège des Historiographes⁸⁹⁹. Mais il abandonne rapidement toutes ses fonctions à cause de son état de santé et il va se retirer à Haeju. Un jour, après être parti en excursion avec d'autres lettrés à Kosan 高山, il aurait exprimé le souhait de mener une vie de lettré retiré.

- Au 6^e mois, il est nommé sous-préfet de 2^{ème} classe⁹⁰⁰ de Ch'ŏngju 清州, à Sŏwŏn 西原⁹⁰¹. Il y rédige le *Sŏwŏn hyangyak* 西原鄉約, pour l'« association villageoise » (*hyangyak*) qu'il aide à créer.

1572 :

- Au 3^e mois, il tombe malade et se retire de ses fonctions.

- En été, il est nommé à nouveau Vice-Secrétaire ordinaire du Cabinet des Compositeurs⁹⁰² mais il refuse le poste pour cause de maladie. Il se retire à Yulgok. Il commence alors un échange épistolaire avec Sŏng Hon sur les notions de *yi/ki* 理氣, de quatre germes/sept émotions 四端七情⁹⁰³, et du cœur de l'homme/cœur du Dao 人心道心.

Remarque : cet échange est très important, car l'on peut y voir se dessiner la maturation de la pensée de Yulgok sur ces sujets.

- Au 8^e mois : il est nommé Attaché de l'Envoyé Royal chargé de recevoir la Mission chinoise à la frontière⁹⁰⁴.

- Au 9^e mois, il est nommé Maître des Remontrances à la Cour des Remontrances⁹⁰⁵.

⁸⁹⁷ *Pu'ŭnggyo* 副應教 ; rang 4b, une charge.

⁸⁹⁸ *Kyŏngyŏnj'ŏng sidokkwan* 經筵廳侍讀官.

⁸⁹⁹ *Ch'unch'ugwan p'yŏnsugwan* 春秋館編修官 ; rang 3a à 4b.

⁹⁰⁰ *Moksa* 牧使.

⁹⁰¹ Aujourd'hui province du Ch'ungch'ŏng 忠清.

⁹⁰² *Pu'ŭnggyo* 副應教.

⁹⁰³ Nous en parlerons dans la suite de notre travail.

⁹⁰⁴ *Wŏnjŏpsa chongsagwan* 遠接使從事官 ; rang 2a ou au-dessus. Cf. Courant, *op.cit.*, p.222-223.

- Au 12^e mois : il est successivement nommé Secrétaire ordinaire⁹⁰⁶, puis Littérateur du Cabinet des Compositeurs⁹⁰⁷. Il refuse tous ces postes.

1573 :

- Au 7^e mois, il est nommé Grand Compositeur ordinaire du cabinet des Compositeurs⁹⁰⁸, il refuse, mais devant le refus royal, il est contraint d'accepter le poste. Il revient alors à la cour et rédige trois adresses successives au roi pour plaider son refus. Le roi Sŏnjo finit par accepter de lui accorder un congé.

- Il se retire alors au 8^e mois à Yulgok. Il y écrit le poème intitulé *Kamgun'ŭn* 感君恩 (« Reconnaissance pour mon prince »).

- Au 9^e mois, il est à nouveau nommé Grand Compositeur ordinaire⁹⁰⁹ et revient à la capitale.

- En hiver, il écrit avec ses collègues un mémoire intitulé *Chin mijae och'ek ch'a* 陳弭災五策筭 pour proposer des solutions à apporter aux calamités naturelles qui frappent le pays. Puis, il est nommé *T'ongjŏng taebu* 通政大夫⁹¹⁰, Vice-Président auxiliaire du Conseil Privé⁹¹¹, puis Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux⁹¹², et enfin Collecteur du Collège des Historiographes⁹¹³.

⁹⁰⁵ *Saganwŏn sagan* 司諫院司諫 ; rang 3b, une charge.

⁹⁰⁶ *Hongmungwan ũnggyo* 弘文館應教.

⁹⁰⁷ *Hongmungwan chŏnh'an* 弘文館典翰 ; rang 3b, une charge.

⁹⁰⁸ *Hongmungwan chikchaehak* 弘文館直提學.

⁹⁰⁹ *Chikchaehak* 直提學.

⁹¹⁰ Fonctionnaire civil de rang 3a. Cf. Courant, *op.cit.*, p.205 ; pas de traduction proposée.

⁹¹¹ *Tongbusŭngji* 同副承旨 ; rang 3a. Le Conseil privé, *sŭngjŏngwŏn* 承政院, est chargé de transmettre les ordres et les décrets du roi. Il est l'intermédiaire constant entre le roi, le Grand Conseil et les autres administrations. Cf. Courant, *op.cit.*, p.53-54.

⁹¹² *Kyŏngyŏn ch'amch'angwan* 經筵參贊官 ; rang 3a, sept charges. Cf. Courant, *op.cit.*, p.95-96.

⁹¹³ *Ch'unch'ugwan such'angwan* 春秋館修撰官 ; rang 3a, sept charges. Cf. Courant, *op.cit.*, p.116.

1574 :

- Au premier mois de l'année, Yulgok est promu au poste de Président de droite du Conseil Privé⁹¹⁴, et il rédige pour le roi Sŏnjo le célèbre mémoire « en dix mille mots », le *Man'ŏn pongsa* 萬言封事.
- 3^e mois : il est nommé Sous-Directeur adjoint du Ministère de l'Armée⁹¹⁵, et Grand Maître des Remontrances⁹¹⁶.
- 4^e mois : Malade, il se retire de sa fonction de Président de droite du Conseil Privé et retourne à Yulgok.
- Au 6^e mois, naissance de son fils aîné, Yi Kyŏngnim 李景臨.
- 10^e mois : il est nommé Gouverneur de la province du Hwanghaedo 黃海道⁹¹⁷. Il développe le système éducatif, réorganise l'administration militaire de la province, encourage le peuple à la moralité en distinguant ceux qui sont connus pour leur bonne conduite, et combat la corruption des petits fonctionnaires.

1575 :

- Yulgok a quarante ans. Au 3^e mois, il tombe malade, abandonne son poste de Gouverneur et retourne s'installer à Yulgok.
- Nommé Troisième Grand Compositeur du Cabinet des Compositeurs⁹¹⁸, sur ordre royal, il remanie une compilation de sous-commentaires aux Quatre Livres, le *Sasŏ soju* 四書小注.

⁹¹⁴ *Sŏngjŏngwŏn ubusŏngji* 承政院右副承旨 ; rang 3a. Cf. Courant, *op.cit.*, p.54.

⁹¹⁵ *Pyŏngjo ch'amji* 兵曹參知 ; rang 3a, une charge. Le Ministère de l'Armée est chargé du choix des fonctionnaires militaires et de tout ce qui concerne l'armée – soldats, armes, postes de chevaux, fermeture des portes de la capitale, etc. Cf. Courant, *op.cit.*, p.127.

⁹¹⁶ *Saganwŏn daesagan* 司諫院大司諫 ; rang 3a, une charge.

⁹¹⁷ *Kwanch'alsa* 觀察使 ; rang 2b. Cf. Courant, *op.cit.*, p.172.

⁹¹⁸ *Hongmungwan pujehak* 弘文館副提學 ; rang 3a, une charge. Lorsqu'on est Troisième Grand Compositeur, on est également de droit Rédacteur intime des Edits, *naejijekyo* 內知製教. Cf. Courant, *op.cit.*, p.114.

- Au 9^e mois, il présente au roi le *Sŏnghak chipyo* 聖學輯要. Au 10^{ème} mois, il explique le *Daxue yanyi* 大學衍義 de Zhen Dexiu au roi.

1576 :

- Au 2^e mois, il obtient une permission royale malgré l'opposition de nombreux hauts-fonctionnaires dont Pak Sun 朴淳⁹¹⁹, et retourne à Yulgok.

- Au 10^e mois, il se rend à Haeju, Sŏktam 石潭 et y fait construire le pavillon *Ch'ŏn'gyedang* 聽溪堂. Il a autour de lui de nombreux disciples.

1577 :

- Au 1^{er} mois, il installe sa famille à Sŏktam. De même que pendant ses jeunes années, Yulgok prend plaisir à être à la campagne et compose des poèmes traitant du plaisir d'être en famille et de jouir de la nature. Par exemple, il rédige le *Tonggŏ kyesa* 同居戒辭 (« Propos pour vivre ensemble et se porter mutuellement attention ») qu'il fait lire à toute sa maisonnée⁹²⁰.

- Au 12^{ème} mois, il termine un manuel d'apprentissage confucéen pour ses disciples, le *Kyŏngmong yogyŏl* 擊蒙要訣 (« Recettes principales pour repousser l'ignorance juvénile »)⁹²¹.

- Il s'associe avec les notables de Haeju pour créer une association villageoise, le *Haeju hyangyak* 海州鄉約, puis il participe également au projet de construction d'un grenier à

⁹¹⁹ Pak Sun 朴淳 (1523-1589) : notamment *cf. supra*, note 743 p.295.

⁹²⁰ Le *Tonggŏ kyesa* 同居戒辭, de même que le *Kosan kugok ka* 高山九曲歌 (*Cf. infra*) ont à l'origine été écrit en coréen, mais Song Siyŏl les a traduits plus tard en chinois classique avant de les insérer dans le *Yulgok Chŏnsŏ*. Le *Tonggŏ kyesa* en particulier a été redécouvert au bout de quatre cents ans : la version originelle en *han'gul* a été publiée pour la première fois dans le numéro de décembre de la revue *Han'guk munhak* (« Littérature coréenne ») en 1976. Il a d'ailleurs été depuis l'objet d'un grand intérêt chez les spécialistes coréens de littérature coréenne. *Cf.* Hwang Chunyŏn, *Yulgok chŏrhak ūi ihae*, *op.cit.*, note 10 p.45.

⁹²¹ Notons que ce titre rappelle un peu le célèbre ouvrage de Zhang Zai, le *Zhengmeng* 正蒙 (« corriger/redresser l'ignorance juvénile » ; souvent traduite par « L'Initiation correcte »). Cet ouvrage de Yulgok sera très lu de son vivant, et sous le règne du roi Injo 仁祖 (r. 1623-1649), il sera réédité afin d'être distribué dans les écoles de village.

grains privé et coopératif destiné à remédier aux cas de disette en cas d'urgence, un *sach'ang* 社倉.

1578 :

- Il fait construire à Söktam le *Ŭnbyöng chöngsa* 隱屏精舍⁹²² qui attire de nombreux disciples. En outre, il rédige les *Neuf Chants de Kosan*, le *Kosan kugok ka* 高山九曲歌, sur le modèle des *Neuf chants de Wuyi* (*Wuyi jiuqu* 武夷九曲) de Zhu Xi.

- Il rédige les « Règles d'étude », *hakkyu* 學規 de l'académie confucéenne de Munhön⁹²³ (*Munhön sŏwön hak'kyu* 文獻書院學規).

- Au 3^e mois, il est nommé Grand Maître des Remontrances. Il revient à la capitale pour plaider son refus, et démissionne peu après pour retourner dès le 4^{ème} mois à Yulgok.

- Au 5^e mois, il est à nouveau nommé Grand Maître des Remontrances, il mais refuse à nouveau le poste. Il rédige notamment pour le roi un long mémoire sur les problèmes du pays intitulé *Ŭngji nonsa sŏ* 應旨論事疏.

- Au 7^e mois, il apprend la mort de T'ojöng 土亭 Yi Chiham 李之菡⁹²⁴ qui l'affecte beaucoup.

⁹²² Nous rappelons que les *chöngsa/jingshe* 精舍 sont des lieux de retraite et d'étude construits sur des fonds uniquement privés. Cf. *supra*, note 225 p.103.

⁹²³ L'Académie de Munhön ne portait pas à l'origine le nom de *sŏwön*. Elle a été construite en tant que sanctuaire par des lettrés en 1574 dans le village de Yöngmyori 永慕里, Kisan myön 麒山面, Söch'on kun 舒川郡 dans la province du sud Ch'ungch'öng, pour installer les tablettes de Yi Kok (cf. *supra*, note 457 p.205) et de Yi Saek (cf. *supra*, note 428 p. 195). En 1592, lors de l'invasion japonaise, elle est entièrement brûlée. Elle est reconstruite en 1610 à Hansan 韓山, Koch'on 枯村 dans le Söch'on kun 舒川郡 également. En 1611, elle reçoit le nom de *sŏwön* avec une inscription royale, et les tablettes d'autres lettrés dont Yi Chonghak 李種學 (1361-1692), Yi Kae 李埏 (1417-1456) et Yi Cha 李紆 (1480-1533), ainsi que cinq autres membres du clan des Yi de Hansan 韓山, sont alors ajoutées. L'académie est à nouveau détruite à la suite des mesures d'abolition des académies confucéennes décrétées en 1871 par le régent Hüngsöng Taewön kun 興宣大院君 (1820-1898), puis elle est reconstruite à son emplacement d'origine en 1966.

⁹²⁴ Yi Chiham 李之菡 (*cha* Hyöngbaek 馨伯 et Hyöngjung 馨仲, *ho* T'ojöng 土亭 et Susan 水山, *siho* Mungang 文康 ; 1517-1578) : descendant de Yi Saek. Enfant, il perd son père Yi Ch'i 李穰, un fonctionnaire, et il apprend à écrire auprès de son frère aîné Yi Chibön 李之蕃, puis devient le disciple de Sö Kyöngdök 徐敬德 (1489-1546). Connu pour une érudition encyclopédique, ainsi que pour ses talents mathématiques, médicaux, astrologiques et divinatoires, en 1573 il reçoit un poste. Il occupe un temps ce poste, démissionne, puis prend un autre poste. Il meurt dans l'exercice de ses fonctions. Il est resté célèbre pour avoir cherché à soulager la vie du peuple, en particulier des plus démunis. Très pauvre lui-même toute sa vie, il a consacré tout son temps et ses efforts à étudier dans tous les domaines. Il aurait également eu la réputation de connaître « l'étrange ». Il serait

1579 :

- Yulgok a quarante-quatre ans. Au 3^e mois, il écrit le *Tobong sōwōn ki* 道峰書院記 (« Relation sur l'académie de Tobong ⁹²⁵»), et il termine le *Sohak chipju* 小學集注, une compilation de commentaires sur le sixième chapitre de la *Petite Etude* où il rejette certaines idées exprimées par quelques uns des commentateurs de ce texte, et adjoint son propre commentaire.

- Au 3^e mois également : naissance de son second fils, Yi Kyōngjong 李景鼎.

- 5^e mois : il est nommé pour la troisième fois consécutive Grand Maître des Remontrances, mais il refuse le poste. Dans un mémoire, il explique notamment au roi qu'il faudrait tout d'abord que ce dernier parvienne à faire cesser les luttes de factions à la cour.

- Au 7^e mois, il écrit un petit texte (*palmun* 跋文) pour une affiche rappelant les « Neuf Attitudes à tenir »⁹²⁶ (*Kuyong ch'ōp* 九容帖)⁹²⁷ pour son ami Chōng Ch'ōl 鄭澈⁹²⁸.

1580 :

- 5^e mois : il écrit le *Kija silgi* 箕子實記 (« Véritable histoire de Kija ⁹²⁹. »).

ainsi l'auteur du *T'ojōng pigyōl* 土亭秘訣 (« Recettes occultes de T'ojōng »). Il reçoit le titre posthume de Ministre des Fonctionnaires civils et il est célébré dans diverses académies confucéennes.

⁹²⁵ Cette académie a été créée à la capitale en 1573 pour conserver les tablettes et célébrer la mémoire de Cho Kwangjo (*cf. supra*, note 640 p.250-251). Lors de sa création, elle reçoit une inscription royale. En 1696, elle recevra également les tablettes de Song Siyōl (*cf. supra*, note 830 p.337). En 1775, elle reçoit à nouveau une inscription du roi Yōngjo 英祖 (r. 1724-1776). Après avoir été détruite lors des mesures de 1871, elle fut reconstituée en 1972 par « l'association pour la reconstruction de l'académie de Tobong » (도봉서원 재건위원회). Cette académie se trouve actuellement dans le quartier de Tobong tong, Tobong ku au nord de Séoul.

⁹²⁶ Les « Neuf attitudes à tenir », *jiurong/kuyong* 九容, sont les suivantes : 1) une foulée lourde et assurée 足容重, 2) des mains tenues en signe de respect 手容恭, 3) un regard clair et calme, sans tension (contraire de « fusiller du regard » par exemple) 目容端, 4) une bouche fermée 口容止, 5) l'absence de tout bruit corporel 聲容靜, 6) une tête tenue bien droite (au contraire des animaux notamment) 頭容直, 7) une respiration silencieuse 氣容肅, 8) se tenir droit comme si on irradiait de puissance morale 立容德, 9) une expression du visage volontaire et franche 色容莊.

⁹²⁷ Cette affiche est une reproduction d'un texte de Sōng Such'im 成守琛 (père de Sōng Hon) que Chōng Ch'ōl a fait monter sur paravent pour le regarder dans sa chambre. Il a demandé à Yulgok de lui rédiger un texte pour accompagner le texte. Nous noterons que Yulgok termine – malicieusement – cette postface en critiquant son ami pour son goût immodéré pour la boisson qui l'éloigne bien souvent des Neuf attitudes à tenir. *Cf. Chōnsō, kwōn* 13, pal 跋.

⁹²⁸ *Cf. infra*, note 963 p.367.

- 12^e mois : il est à nouveau nommé Grand Maître des Remontrances, et il est contraint de revenir à la capitale.

- Il écrit notamment cette année-là une épitaphe (*myoji* 墓誌) pour la tombe de Cho Kwangjo.

1581 :

- Au premier mois, il rédige une adresse au roi dans laquelle il rappelle la nécessité de perfectionner le gouvernement pour éviter les catastrophes envoyées par le Ciel.

- Au 4^e mois, il écrit à nouveau au roi. Il demande à ce dernier d'organiser une assemblée consultative pour trouver des solutions pour venir en aide au peuple.

- Au 6^e mois, il reçoit le titre de *Kasŏn taebu* 嘉善大夫, et il est nommé Grand Censeur du Conseil des Censeurs⁹³⁰, Grand Bibliothécaire de l'Académie Royale⁹³¹ et Second Conseiller du Conseil du Gouvernement⁹³².

- Au 10^e mois, il reçoit le titre *Chahŏn taebu* 資憲大夫, et il est nommé Ministre du Cens⁹³³.

- Il demande que les tablettes de Cho Kwangjo et de Yi Hwang soient honorées au Temple de Confucius. Il compose une « Explication accolée à la fin du Complément à la Grande Etude [en chapitres et paragraphes de Zhu Xi] de Huijae [Yi Ŏnjŏk] », le *Huijae Taehak poyu huŭi* 晦齋大學補遺後議⁹³⁴. De plus, il adresse un mémoire au trône pour demander la création d'un organe temporaire d'administration chargé spécifiquement de régler les dysfonctionnements administratifs.

⁹²⁹ Cf. *supra*, note 447 p.204.

⁹³⁰ *Sahŏnbu taesahŏn* 司憲府大司憲 . Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.55.

⁹³¹ *Yemungwan chehak* 藝文館提學 ; rang 1b à 2b deux charges. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.115-116.

⁹³² *Ch'ungch'ubu tongjisa* 中樞府同知事 ; rang 2.b huit charges. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.53.

⁹³³ *Hojo p'ansŏ* 戶曹判書 ; rang 2a. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.66.

⁹³⁴ Dans ce texte relativement court, Yulgok discute de manière assez « technique » du remaniement de la Grande Etude proposé par Yi Ŏnjŏk. Il conteste en général le point de vue de ce dernier, et se range sur l'opinion de Zhu Xi. Cf. *Chŏnsŏ, kwŏn* 14.

- Au 11^e mois, il est nommé Grand Compositeur du Cabinet des Compositeurs et de l'Académie Royale⁹³⁵. Il compose notamment le *Kyöngmongp'yön pal* 擊蒙編跋, une postface élogieuse pour le *Kyöngmongp'yön* 擊蒙編 de Pak Un 朴雲⁹³⁶, un essai sur la question du perfectionnement de soi. De même, il rédige le *Hakpu t'ongbyön pal* 學部通辨跋, une postface pour le *Xuepu tongbian* 學部通辨 du lettré contemporain des Ming, Chen Jian 陳建⁹³⁷.⁹³⁸

- Il termine cette année-là la rédaction de ses mémoires de vie à la cour, le *Kyöngyön ilgi* 經筵日記.⁹³⁹

1582 :

- Au premier mois, il est nommé Ministre des Fonctionnaires Civils⁹⁴⁰.

- Au 7^e mois, sur ordre royal, il rédige l'« Explication schématique sur le cœur de l'homme et le cœur du Dao », *Insim tosim tosöl* 人心道心圖說. De plus, il présente au trône le *Kim Sisüp chön* 金時習傳 (« Biographie de Kim Sisüp ») et le *Hakkyo moböm* 學校模範 (« Règles d'étude pour les écoles »).

- Au 8^e mois, il est nommé Ministre de la Justice⁹⁴¹.

⁹³⁵ *Hongmungwan Yemungwan taejehak* 弘文館藝文館大提學 ; rang 2a. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.114 et p.116.

⁹³⁶ Pak Un 朴雲 (1493-1562) : Docteur et fonctionnaire, disciple de Pak Yöng 朴英 (disciple de disciple de Kim Koengp'il, cf. *supra*, note 646 p.252), et père de Pak Yön 朴演 (1529-1591) qui compile ses textes après sa mort dans le *Yong'an chip* 龍巖集. Il échange notamment une correspondance intellectuelle avec Yi Hwang qui est originaire de la même province que lui. Les deux hommes discutent de ce texte, ainsi que du *Chayang Simhak chiron* 紫陽心學至論 (réflexions et synthèse de Pak Un sur tout ce que Zhu Xi a écrit sur la question du cœur). A sa mort, Yi Hwang lui écrira une épitaphe, et contribuera ainsi à faire connaître son oeuvre.

⁹³⁷ Chen Jian 陳建 (*hao* Qinglan 清瀾) : lettré-fonctionnaire de l'ère Jiajing 嘉靖 (1522-1567) des Ming. Licencié, *juren* 舉人, il occupe un temps le poste de sous-préfet de Xinyang 信陽 dans le Henan, puis abandonne la carrière mandarinale pour écrire. Parmi ses ouvrages, l'on peut citer le *Huangming tongji* 皇明通記, le *Zhian yaoyi* 治安要議, le *Lanyulu* 濫竽錄 et le *Yuefu tongkao* 樂府通考. Dans le *Xuepu tongbian* 學部通辨 en douze *juan*, il critique notamment le bouddhisme *chan* afin de mettre en avant le caractère orthodoxe du néo-confucianisme. Cf. *Yulgok Chönsö*, *op.cit.*, vol.3, p.279 note en astérisque.

⁹³⁸ Yulgok fait l'éloge de Chen Jian pour avoir su démontrer les erreurs du bouddhisme, mais aussi de Lu Xiangshan et de Wang Yangming. Mais, il se demande notamment s'il sera vraiment capable de devenir une figure marquante pour la postérité. Cf. *ibid.*, p.279-282.

⁹³⁹ Ces mémoires débutent en 1562 et couvrent une période de dix-sept ans. Yulgok y décrit les séances de Leçons royales (*kyöngyön* 經筵), mais il y traite également des problèmes politiques qui sont discutés à la cour.

⁹⁴⁰ *Yijo p'ansö* 吏曹判書 ; rang 2a.

- Au 9^e mois, il obtient le titre suprême de *Sungjōng taebu* 崇政大夫⁹⁴², puis il est nommé Premier Conseiller de droite du Grand Conseil d'Etat⁹⁴³. Il refuse par trois fois, mais le roi Sōnjo s'oppose à sa décision. Il rédige alors un long mémoire intitulé *Chin sip'ye sō* 陳時弊疏 pour proposer au roi des mesures à prendre pour régler les problèmes du pays.

- Au 10^e mois, lors de la venue d'une ambassade de Chine, il est chargé de l'accueil, en tant que *wōnjōp'sa* 遠接使. Il rédige pour l'occasion le *Kūkki pongnye sōl* 克己復禮說 (« Explication sur le fait de faire effort sur soi-même pour revenir au rituel⁹⁴⁴ ») que les émissaires chinois louent grandement.

- Au 12^e mois, il est nommé Ministre de l'Armée⁹⁴⁵. A cette époque, il y avait une menace d'invasion étrangère aux frontières du Nord, c'est pourquoi Yulgok exprime à de nombreuses reprises son souhait de refuser le poste de Ministre de l'Armée en arguant qu'il n'est qu'un fonctionnaire civil incompetent en matière de défense. Contraint de prendre son poste, il s'efforce d'éclairer le roi sur l'extrême misère dans laquelle se trouve le peuple, mais aussi les soldats des garnisons dans les provinces du nord-est (dans le *Sōdo* 西道).

1583 :

- Au 2^e mois, il est très malade et a même des difficultés à se mouvoir. Mais il rédige à l'attention du roi le *Simu yukcho* 時務六條 (« Six points à traiter d'urgence dans les affaires du royaume »)

- Au 4^e mois, il rédige à nouveau un mémoire particulièrement frappant sur les réformes à mener dans le pays (*Chin sisa sō* 陳時事疏). En effet, il y demande notamment au roi de réformer le système d'imposition pour soulager le petit peuple. En outre, il demande que les fils de concubines puissent accéder aux concours mandarinaux. Enfin, il demande d'élever les esclaves qui paient un tribut en grains ou en céréales au statut de *yangmin* 良民.

⁹⁴¹ *Hyōngjo p'ansa* 刑曹判書 ; rang 2a.

⁹⁴² Fonctionnaire de rang 1.b. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.205.

⁹⁴³ *Ŭijōngbu uch'ansōng* 議政府右贊成 ; rang 1.b. Sur le Grand Conseil d'Etat, l'instance la plus haute de l'administration : cf. *supra*, note 515 p.222.

⁹⁴⁴ Sur cette expression tirée des *Entretiens* 12.1 : cf. *supra*, note 247 p.110.

⁹⁴⁵ *Pyōngjo p'ansō* 兵曹判書.

- Ce même mois, il rédige également le *Kyemi yukchogye* 癸未六條啟 (« Mémoire sur six points à régler de l'année *kyemi* »), qui traite des problèmes de défense nationale. Il exprime l'idée qu'il est impératif d'augmenter de manière substantielle, mais aussi de mieux équiper les effectifs de l'armée dans les dix années à venir. C'est la célèbre idée d'« élever dix fois dix mille soldats » : *sip'man yangbyöng* 十萬養兵. À la suite de l'opposition farouche de Yu Söngnyong 柳成龍⁹⁴⁶, sa requête ne sera pas prise en compte⁹⁴⁷.

- Au 6^e mois, à la suite des violentes critiques que lui adressent les fonctionnaires du *Samsa* 三司⁹⁴⁸ dans un contexte de luttes de factions qui va en s'intensifiant entre Hommes de l'Est et Hommes de l'Ouest, il démissionne et se rend à Yulgok.

- Au 7^e mois, il va s'installer à Söktam.

- Au 9^e mois, il est nommé Président du Conseil des Membres directs et par alliance de la Maison Royale⁹⁴⁹, puis Ministre des Fonctionnaires Civils.

⁹⁴⁶ Yu Söngnyong 柳成龍 (*cha* Yihyön 而見, *ho* Söae 西厓, *siho* Munch'ung 文忠 ; 1542-1607) : du clan des Yu 柳 de P'ungsan 豐山 (Andong, dans le Kyöngsang nord). Fils du gouverneur de la province de Kangwön, disciple de Yi Hwang. Il passe le concours mandarinal en 1564 et 1566 et commence sa carrière de fonctionnaire. Il occupe divers postes, se rend en ambassade en Chine et demande aussi un congé temporaire pour étudier. En 1581, il est nommé Troisième Grand Compositeur, en 1582, Grand Maître des Remontrances, Grand Censeur et Gouverneur du Kyöngsangdo. En 1584, il devient Ministre des rites, en 1588 Ministre de l'Armée, devient membre du Grand Conseil d'Etat, et Ministre des Fonctionnaires Civils. En 1590, il reçoit le titre de Pungwön puwöngun 豊原府院君, et devient Sujet méritant de 3^e catégorie. Lors de la querelle à la cour sur la punition à infliger à Chöng Ch'öl (« Homme de l'Ouest », *söin*), il est considéré comme un « Homme du Sud » (*nam'in* 南人) pour s'être opposé à Yi Sanhae 李山海 (1539-1609) qui est un « Homme du Nord » (les « Hommes du Sud » et les « Hommes du Nord » sont les appellations données après une scission interne des « Gens de l'Est », opposés aux « Gens de l'Ouest »). En 1592, lors de l'invasion japonaise, il prend un commandement armé, et recrute des hommes de talents, dont notamment le futur amiral Yi Sunsin. Il est chargé de l'escorte royale qui fuit la capitale, puis il perd son poste en raison des critiques de ses opposants. Il continue toutefois à combattre, participe à la reprise de la ville de Pyöngyang, et parvient à pousser ses troupes jusqu'à Paju. Il obtient à nouveau un poste, qu'il perd peu après à la suite des critiques persistentes des Hommes du Nord. Il est rappelé en 1600, mais refuse de prendre poste. En 1604, il reçoit à nouveau le titre de Pungwön puwönsa, et il devient Sujet méritant de 2^e catégorie. Très aimé des lettrés de l'école *yöngnam* 嶺南, il est notamment célébré dans la région d'Andong, à Pyöngsan söwön 屏山書院. Le village de Hahoe 河回 lui consacre également aujourd'hui un petit musée.

⁹⁴⁷ C'est notamment en raison de ce mémoire que la postérité pensera que Yulgok a été un visionnaire incompris. En effet, on y voit la marque d'une prescience des terribles invasions japonaises qui vont clore le XVI^e siècle. Il est d'ailleurs souvent dit que si les conseils de Yulgok avaient été appliqués par le roi Sönjo, peut-être que ces invasions auraient pu être repoussées.

⁹⁴⁸ On appelle *Samsa* le Cabinet des Compositeurs, le Conseil des Censeurs et la Cour des Remontrances. A cette époque-là, Yulgok faisait notamment l'objet d'une pétition émanant de quelques Hommes de l'Est. Ces derniers prirent en effet prétexte de son impartialité dans une affaire opposant Sim Yegyöm 沈義謙 (1535-1587), qui était de sa parentèle, aux Hommes de l'Est, pour le discréditer auprès du roi et le faire bannir. Les auteurs de la pétition furent finalement bannis de la cour, malgré l'appel à la clémence de Yulgok.

Remarque : Voici la seule anecdote sur la vie sentimentale de Yulgok qui, depuis quelques années, alimente ses biographies. Cette anecdote illustrerait la vision des femmes, mais aussi de l'amour, de Yulgok qui est loin du machisme supposé des confucéens. En effet, cette histoire représente une sorte d'illustration d'un amour platonique, poétique et mélancolique entre une *kisaeng* nommée Yuji 柳枝 et Yulgok. Le 28^e jour du 9^e mois de 1583, Yulgok est amené à passer une nuit dans une auberge de village, au bord de la rivière *Chaeryŏng* dans le Hwanghaedo. Ce soir-là Yuji, qu'il avait chérie dix ans auparavant lorsqu'il était Gouverneur de cette province, vient le trouver dans sa chambre. Elle a parcouru une longue route à pied en entendant parler de sa venue. Pressentant que ce serait la dernière fois qu'ils se verraient, ils passent la nuit à bavarder. Yulgok compose alors pour elle un long poème pour louer les mérites, la modestie de Yuji, mais aussi pour déclarer au monde la pudeur de leur relation, qui n'a jamais été consommée. A la mort de Yulgok, selon le témoignage de Pak Sech'ae, Yuji serait venue à la capitale en habits de deuil, et elle aurait respecté trois ans durant le deuil de Yulgok.⁹⁵⁰

1584 :

- 14^e jour du 1^{er} mois : bien qu'alité du fait d'une maladie, Yulgok dicte à son frère cadet une lettre pour son ami Sŏ Ik 徐益⁹⁵¹ qui était alors chargé d'aller inspecter le système de défense

⁹⁴⁹ *Tonnyŏngbu p'ansa* 敦寧府判事 ; rang 1b. Ce Conseil, fondé en 1414, rassemblait les membres de la famille royale descendant des rois soit par les hommes, soit par les femmes, ainsi que des membres de la famille de la reine. Ce Conseil n'a pas d'attribution. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.13.

⁹⁵⁰ Cf. Hwang Yuidong, *Yi Yulgok, kŭ salmŭi mosŭp*, *op.cit.*, p.218-223. Ce poème n'est pas conservé dans le *Yulgok Chŏnsŏ*, mais nous pouvons trouver une remarque sur les sentiments de Yulgok pour Yu Ji, ainsi que sur son poème, dans les *Suppléments*, au *kwŏn* 38. Selon Cho Namguk, la copie originale de ce poème serait l'exemplaire qui est actuellement conservée dans le musée de l'université féminine d'Ihwa 梨花 qui a fait l'acquisition de ce poème en 1965 auprès d'un particulier nommé Yi Kwangu 李寬求. Cf. CHO Namguk 趙南國, *Yulgok ŭi salmgwa chŏrhak kŭrigo kyŏngje yulli* □□□ □□ □□ □□□ □□-□□ (« La vie et la philosophie de Yulgok, ainsi que son éthique socio-économique »), Kyoyuk kwahaksa, Séoul, 1997, p.75-91.

⁹⁵¹ Sŏ Ik 徐益 (*cha* Kunsu 君受, *ho* Manjuk 萬竹 ou Manjikhŏn 萬竹軒 ; 1542-1587) : du clan des Sŏ de Puyŏ 扶餘. En 1554, à l'âge de treize ans, il est reçu premier au premier concours provincial. En 1564, il devient élève au Collège des lettrés, et en 1569, il réussit au concours mandarin. Il occupe alors divers postes. Doué de talents exceptionnels, il devient rapidement l'ami de Yi I et de Chŏng Ch'ŏl. Lorsqu'il devient *moksa* de Ŭiju 義州 dans la province septentrionale de P'yŏng'an, il perd même son poste pour avoir écrit un mémoire pour prendre la défense de Yi I et de Chŏng Ch'ŏl qui étaient alors fortement critiqués par Chŏng Yŏrip 鄭汝立 (cf. *supra*, note 743 p.295). C'est lorsqu'il part en poste à Ŭiju qu'il reçoit sa dernière lettre de Yi I, et il applique les stratagèmes proposés par ce dernier durant son court mandat.

des frontières du Nord : les « Six stratagèmes à appliquer absolument », *Yukjo pangnyak* 六條方略.

- 12^e année du règne de l'empereur Shenzong 神宗 (r. 1572-1619) des Ming, et 17^e année du roi Sŏnjo 宣祖 (r. 1567-1608), 16^e jour du 1^{er} mois lunaire, tard dans la soirée : à l'âge d'à peine quarante-neuf ans, Yulgok meurt alité par la maladie dans sa demeure de Taesadong 大寺洞⁹⁵² à Séoul.

- A l'annonce de sa mort, le roi Sŏnjo fait porter un message officiel de condoléances, et fait fermer la cour pendant trois jours. De nombreux disciples et autres lettrés commencent à affluer à la capitale.

- 20^e jour du 3^e mois : à la suite d'une procession suivie par une grande foule, la cérémonie funéraire et l'inhumation de la dépouille de Yulgok Yi I a lieu dans la montagne *Cha'unsan* 紫雲山 à P'aju⁹⁵³.

1610 :

- Vingt-six ans après la mort de Yi I, son disciple Pak Yŏryong 朴汝龍⁹⁵⁴ achève la première compilation de ses écrits.

⁹⁵² Actuel quartier d'Insadong.

⁹⁵³ Aujourd'hui, nous pouvons encore visiter les tumuli de Yulgok et de Dame No son épouse, ainsi que de sa concubine dans l'académie confucéenne de *Chaun sŏwŏn* à Paju.

⁹⁵⁴ Pak Yŏryong 朴汝龍 (*cha* Sun'gyŏng 舜卿, *ho* Song'ae 松厓, *siho* Mun'on 文溫 ; 1541-1611) : du clan des Pak 朴 de Myŏnch'ŏn 沔川. Sa famille habitant depuis plusieurs générations à Ip'amch'on 立巖村 à Haeju, il devient le disciple de Yi I à partir de 1570 lorsque ce dernier vient s'installer un temps à Sŏktam. Déjà âgé de trente ans lors de cette rencontre, Pak Yŏryong s'applique à étudier avec zèle auprès de Yulgok qui lui donne des livres et l'encourage dans la voie de l'étude. En 1573, il devient docteur et élève au Collège des lettrés, et commence une carrière mandarinale à partir de 1581. Lors de l'invasion japonaise de 1592, apprenant que la famille royale a dû fuir à Ŭich'ŏn, il lève de son propre chef une armée de cinq cent hommes à Haeju. Il reçoit alors par la suite un poste. Après quelques années où il occupe divers postes, et après une période de retraite, il reçoit en 1598 le titre de Sujet méritant de première catégorie, et recommence alors une carrière mandarinale. À partir de 1605, il entreprend de collecter les écrits de son maître, et en 1610, à l'âge de soixante-dix ans, il achève sa compilation. Il serait en outre l'auteur d'une compilation de questions et réponses échangées entre Yulgok et ses disciples, qui fut brûlé par la suite lors d'un incendie. En 1777, il reçoit le titre posthume de Ministre des Fonctionnaires civils.

1615 :

- Edification de l'académie confucéenne dédiée à Yulgok Yi I par l'école issue de son disciple Kim Changsaeng, *Cha'un sŏwŏn* 紫雲書院, située en aval de la montagne *Cha'unsan* où se trouve la tombe de Yulgok.

1624 :

- 2^e année du règne du roi Injo 仁祖 (r. 1623-1649), quarante ans après sa mort, Yi I reçoit le nom posthume (*siho* 諡號) de *Munsŏng* 文成 (« celui qui a achevé, accompli la civilisation »)⁹⁵⁵.

1681 :

- 7^e année du règne du roi Sukchong 肅宗 (r. 1674-1720) : la tablette funéraire de Munsŏng kong 文成公 Yi I est installée officiellement dans le Temple de Confucius, juste à côté de celle de Munsun kong 文純公 Yi Hwang 李滉.

1689 :

- 15^e année du règne du roi Sukchong : la tablette de Yi I est retirée du Temple de Confucius à la demande des Hommes de l'Est.

1694 :

- 20^e année du règne du roi Sukchong : un peu plus d'un siècle après la mort de Yi I, la tablette de ce dernier est définitivement réintégrée dans le Temple de Confucius.

⁹⁵⁵ D'après les précisions données dans sa biographie dans le *Yulgok Chŏnsŏ*, le caractère *mun* 文 (« civilisation », « action civilisatrice » ou « écrit civilisateur ») lui a été donné pour la « puissance morale dont il a fait preuve, ainsi que pour ses connaissances étendues » (*todŏk pakmun* 道德博聞), et celui de *sŏng* 成 (« accomplir », « réaliser ») pour son action politique qui a lui permis d'« apporter la paix au peuple et de redresser le gouvernement » (*anmin ipjŏng* 安民立政).

2 Au-delà de l'hagiographie

A présent que nous avons rappelé les données essentielles, factuelles et extérieures sur la biographie de Yulgok, nous allons tenter d'approcher au plus près de l'intimité de l'homme. Pour cela, nous avons choisi de voir comment Yulgok se voyait et se percevait lui-même. Toutefois, nous précisons que nous nous bornerons ici à un examen général, car notre but n'est pas de présenter de manière exhaustive et minutieuse un portrait de type monographique sur ce personnage. Nous avons effectué une recherche dans les deux corpus de textes utiles à une telle démarche dans le *Yulgok Chönsö* : le corpus de la correspondance personnelle de Yulgok, et celui de ses mémoires au trône et adresses au roi. Après avoir présenté nos observations et nos remarques globales qui vont nous permettre de mettre à jour un Yulgok Yi I quelque peu différent de celui qui émerge de sa biographie officielle et hagiographique, nous examinerons brièvement son parcours intellectuel et philosophique. Puis, en dernier lieu, nous allons rappeler quelques faits contextuels indispensables pour comprendre sa vie et éclairer sa pensée.

a Remarques globales et portrait psychologique de Yulgok Yi I

Tout d'abord, nous pourrions diviser la vie de Yulgok en quatre grandes périodes que voici :

- 1) la prime jeunesse et l'adolescence : 1536-1554
- 2) la préparation aux concours et à la vie de lettré-fonctionnaire : 1555-1564
- 3) les débuts et l'acclimatation à la vie de fonctionnaire : 1565-1571
- 4) la fin de carrière et le décès précoce : 1572-1584

Examinons donc rapidement chacune de ses périodes, ainsi que l'état d'esprit où se trouvait Yulgok à chacune d'entre elles.

Premièrement, la première période de la vie de Yulgok qui va *grosso modo* de 1536 à 1554, et qui correspond à son enfance et son adolescence, est principalement marquée par la disparition de sa mère qui a été aussi son seul et unique maître, et par une véritable errance

psychologique et intellectuelle. L'affection que Yulgok portait à sa mère n'est perceptible qu'à travers les quelques mentions à sa jeunesse dans les *Annales de Chosŏn*, et il est frappant de constater que Yulgok n'en parle jamais dans sa correspondance personnelle ou officielle. En revanche, il parle beaucoup de son affection pour sa grand-mère maternelle qu'il veille jusqu'à sa mort, dans ses mémoires au roi Sŏnjo en particulier⁹⁵⁶. Nous ne saurions dire s'il est pertinent d'attribuer ce silence à une souffrance qui aurait été si grande qu'elle était inexprimable. En revanche, ce que nous pouvons affirmer avec plus d'assurance est que Yulgok décrit *a posteriori* son adolescence comme un souvenir douloureux et assez traumatisant. Ses confidences se trouvent dans plusieurs mémoires au roi⁹⁵⁷, où il explique en termes poignants qu'il était si désemparé et malheureux qu'il a même souhaité un temps mourir⁹⁵⁸. Cette errance et ce mal de vivre semblent fortement liés à son intérêt momentané pour le bouddhisme. Même si, comme nous l'avons déjà évoqué, cette question reste un sujet de controverses, Yulgok nous fournit lui-même quelques pistes intéressantes de réponse.

Nous allons donc consacrer ici un bref développement à cette question, car cela nous permettra d'entrevoir la façon dont Yulgok analysait lui-même cette période de sa vie. Tout d'abord, il est dit dans une mention des *Annales* que le tout jeune fonctionnaire Yulgok avait dit de lui-même qu'il était une réincarnation de Kim Sisŭp⁹⁵⁹. Ensuite, dans la biographie de Kim Sisŭp qu'il rédige sur ordre royal en 1582⁹⁶⁰, c'est-à-dire à la toute fin de sa vie, Yulgok dépeint le personnage de Kim Sisŭp de manière très orientée, et très personnelle⁹⁶¹. En effet, il fait de Kim Sisŭp un confucéen raté, à l'intelligence précoce et brillante, mais par trop émotif et sensible qui n'était pas en phase avec les dysfonctionnements politiques de son temps⁹⁶². Or,

⁹⁵⁶ Cf. A Chŏng Ch'ŏl L.IV.1 (1568), 辭校理疏 S.I.7 (1569), et 辭校理仍陳情疏 S.I.8 (1569). On trouvera en annexe une présentation en deux listes de la correspondance personnelle de Yulgok et de ses mémoires officiels dans le *Yulgok Chŏnsŏ*, ainsi que les références et sigles personnels que nous avons établis pour chaque texte.

⁹⁵⁷ Cf. 辭副校理疏 S.I.6 (1567) et 辭校理仍陳情疏 S.I.8 (1569).

⁹⁵⁸ Cf. 辭副校理疏 S.I.6 (1567).

⁹⁵⁹ Sur Kim Sisŭp : cf. *supra*, note 686 p.267. Cf. Myŏngjong, 19^e année, 9^e mois, jour *kihŏe* : « D'après ce qu'il dit de lui-même, avant, il était certainement dans le corps de Kim Sisŭp. » / 其自詠云：前身定是金時習. Nous avons déjà cité le passage complet précédent cette phrase. Cf. *supra*, note 871 p.347.

⁹⁶⁰ Cf. *supra*, p.358. Yulgok a été chargé par le roi Sŏnjo de rédiger cette biographie en particulier parce qu'il a passé une partie de sa vie dans la même région que celle dont Kim Sisŭp était originaire : Kangnŭng.

⁹⁶¹ Nous avons consacré une recherche à la comparaison de la biographie de Kim Sisŭp par Yulgok avec celle écrite par l'historien Yi Nŭnghwa 李能和 (1869-1943). Cf. *Maedang sujidosewuisŭng* 梅堂受知逃世爲僧 (« L'illumination et la fuite du monde séculier pour devenir moine de Maedang [Kim Sisŭp] »), in Yi Nŭnghwa, *Chosŏn pulgyo t'ongsa* 朝鮮佛教通史 (« Histoire générale du bouddhisme coréen »), Sinmungwan 新文館, 3 vol., 1918. Nous avons ainsi pu remarquer que ces deux biographes avaient formulé des avis nettement distincts sur Kim Sisŭp. En effet, Yulgok a dépeint ce dernier comme un confucéen raté, alors que Yi Nŭnghwa le présente comme un grand maître bouddhique, certes un peu fantasque.

⁹⁶² Yulgok présente un homme qui avait « tout » du confucéen modèle potentiel dans son enfance. D'ascendance noble dans tous les sens du terme (pour Yulgok, l'héritité est un facteur très important), très précoce à la lecture tout en mettant du temps à parler (comme Yang Xiong par exemple), remarqué et même distingué par le roi Sejong, Kim Sisŭp s'est acquis une grande renommée auprès de lettrés célèbres dès son enfance. Or, c'était un

nous allons voir que Yulgok se décrit lui-même comme un confucéen raté⁹⁶³ qui n'est pas en phase avec son temps⁹⁶⁴. Ainsi, Kim Sisŭp vu par un Yulgok qui n'a plus longtemps à vivre a peut-être joué le rôle de double auquel Yulgok a pu trouver à se comparer. Si, comme nous le pensons, cette hypothèse est plausible, Yulgok considérait lui-même son errance juvénile et son attrait momentané pour le bouddhisme comme des signes, et comme des conséquences d'une part d'un tempérament profondément mélancolique, et d'autre part d'événements traumatiques qui ont marqué son passage de l'enfance à l'adolescence. En effet, l'examen général de la correspondance de Yulgok à ses amis et au roi Sŏnjo nous révèle un être profondément mélancolique, à tendance cyclothymique, un peu maladif voire hypocondriaque, peu sûr de lui et enfin très affectif.

Deuxièmement, la seconde période de sa vie, à savoir celle de sa préparation à la vie de fonctionnaire et qui va de 1555 à 1564, se caractérise principalement par la naissance et le développement de ses amitiés, par une véritable prise de décision d'entreprendre une carrière mandarinale, puis par presque dix années consacrées à passer des concours. La rencontre avec ses amis⁹⁶⁵, auxquels il n'aura de cesse de se confier sans fard, est selon nous l'un des événements les plus importants de la vie de Yulgok. En effet, ses amitiés lui permettront de supporter ses états d'âme et de développer sa pensée philosophique, mais elles joueront également un rôle déterminant dans les difficultés qu'il rencontrera dans sa vie future de haut fonctionnaire. Rappelons tout d'abord rapidement qui furent les trois principaux amis de Yulgok. Il y a tout d'abord Sŏng Hon 成渾 qui a le plus contribué à son développement

être profondément mélancolique, qui a été incapable de maîtriser ces états d'âme et de développer au mieux son potentiel exceptionnel. Il se sentait inadapté à son temps. Yulgok précise en outre que si Kim Sisŭp était très fantasque, c'est parce qu'il a soudainement « perdu l'esprit » en apprenant les désordres à la cour et la succession rapide de rois, mais surtout parce que personne n'avait su le remettre dans le droit chemin. Yulgok dresse ainsi le portrait d'une sorte de surdoué de la spéculation intellectuelle qui maîtrise tout aussi bien le confucianisme, le bouddhisme que le taoïsme, mais qui aurait souffert d'un tempérament profondément mélancolique. En fin de compte, c'était un homme indifférent ou, à l'inverse, par trop sensible. Il a tenté à l'âge mûr de se comporter en confucéen (cérémonie rituelle en l'honneur de son père défunt, mariage, critique du bouddhisme), mais il a vite abandonné ses bonnes résolutions dès la mort précoce de sa femme. C'était donc un homme assez velléitaire et affligé d'une sorte de faiblesse des nerfs. Pour Yulgok, ce qu'il faut retenir de la vie de Kim Sisŭp, c'est moins sa « folie » supposée qu'un gâchis de talent par réelle incapacité de se contenir, et de maîtriser son tempérament.

⁹⁶³ Cf. 辭大提學啓 K.14 (1582), 辭右贊成啓 K.15 (1582) et 六疏後請罪啓 K.20 (1583).

⁹⁶⁴ A Chŏng Kyeŏm (Chŏng Ch'ŏl) L.H.9 (après 1572), 三疏 S.III.3 (1573), 再啓 Suppl.K.18 (1574), 辭大司諫疏 S.IV.7 (1578) et 辭大司諫疏 S.V.5 (1580).

⁹⁶⁵ Yulgok rencontre une grande partie de ses amis aux alentours de dix-neuf, vingt ans. Sŏng Hon habitait alors à Paju et Yulgok le rencontre en rendant visite à son père Sŏng Such'im 成守琛 (1493-1564). Chŏng Ch'ŏl était un ami de Sŏng Hon, et Song Ik'pil (1534-1599), qui habitait également à Paju, aurait été présenté à Yulgok par Yi Chibŏn 李之蕃, le frère aîné de Yi Chiham 李之菡 (Cf. *supra*, note 920 p.355).

intellectuel et qui se caractérise par son refus idéologique de devenir fonctionnaire⁹⁶⁶. Puis, il y a Chŏng Ch'ŏl 鄭澈, haut-fonctionnaire et un des plus ardents partisans des Gens de l'Ouest qui sera en partie responsable de la compromission de Yulgok dans les luttes de factions⁹⁶⁷. Enfin, il y a Song Ikp'il auquel Yulgok se confie le plus, et qu'il semble apprécier tout particulièrement⁹⁶⁸. Ce qui est remarquable à la lecture de la correspondance personnelle et amicale de Yulgok, c'est l'immense affection qu'il semble porter à ses amis. D'ailleurs, il convient de relever la haute conception de l'amitié qu'avait Yulgok, et qu'il exprime tout au long de sa vie. Yulgok considère en effet que l'amitié est ce qui permet de se « polir

⁹⁶⁶ Sŏng Hon 成渾 (*cha* Howŏn 浩原, *ho* Ugye 牛溪, *siho* Mingan 文簡 ; 1535-1598) : fils de Sŏng Such'im 成守琛 (1493-1564), un disciple de Cho Kwangjo qui, à la suite de la purge de l'année *kimyo* (1519), abandonne toute velléité de s'engager dans une carrière mandarinale et se consacre à l'enseignement du néo-confucianisme. A dix-sept ans, il passe avec succès un concours mais, en raison d'une maladie, il ne peut pas passer le concours suivant, et abandonne définitivement la voie des concours mandarinaux. Il étudie alors auprès de son père, mais également auprès de Paek Ingŏl 白仁傑 (1497-1579). Sa renommée de lettré confucéen était si grande qu'il a été plusieurs nommé à des postes à la cour, mais il a toujours refusé, à l'image de son père. En 1580, ses refus furent si véhéments qu'il fut même l'objet d'une demande de convocation impérative à se rendre à une audience royale par les hauts fonctionnaires de la cour. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Yulgok se faisait beaucoup de souci pour lui de 1580 à 1583. En 1592, après l'invasion japonaise, il ne refuse pas toutefois de venir en aide au prince héritier qui réclame sa présence à ses côtés. Il devient ainsi Second Conseiller de droite. Avec Yu Sŏngnyong 柳成龍 (*cf. supra*, note 942 p.360), il souhaite que le roi Sŏnjo demande la paix au Japon, ce qui lui vaut une disgrâce royale. Il retourne alors à Paju où il finira ses jours à étudier et à enseigner. Malgré son amitié pour Yulgok, Sŏng Hon partageait plutôt les idées de T'oegye dans sa jeunesse, et c'est la raison pour laquelle il a échangé une riche correspondance philosophique avec son ami de 1572 à 1578. A la mort de Yulgok, les disciples de ce dernier, tels que Cho Hŏn 趙憲 (1544-1592), Han Kyo 韓嶠 (1556-1627), Hwang Sin 黃慎 (1562-1617), Yi Kwi 李貴 (1557-1632) et Chŏng Yŏp 鄭曄 (1563-1625) deviendront d'ailleurs ses disciples. Après sa mort, tout comme Yulgok, Sŏng Hon est un temps en disgrâce à la cour, puis il est réhabilité et honoré à partir du début du règne du roi Injo 仁祖 (r.1623-1649). Ses tablettes sont alors installées au Temple de Confucius.

⁹⁶⁷ Chŏng Ch'ŏl 鄭澈 (*cha* Kyeŏn 季涵, *ho* Songgang 松江 ; 1536-1593) : fils de Chŏng Yuch'im 鄭惟沈 (1493-1570), Secrétaire général du Conseil des Membres directs et par alliance de la Maison royale. Disciple de Ki Taesŏng 奇大升 (1527-1572), Kim Inhu 金麟厚 (1510-1560) et Yang Ŭngjŏng 梁應鼎 (1519-1581). Enfant, il fréquente un temps la cour du roi Injong 仁宗 (r.1545), car sa sœur aînée est Dame du Palais. Par ailleurs, une autre de ses sœurs aînées est l'épouse du Prince de Kyerim (Kyerim kun 桂林君), Yi Yu 李瑠. Enfin, il est aussi un ami d'enfance du futur roi Myŏngjong. En 1545, l'année où le roi Myŏngjong monte sur le trône, à la suite de la purge de lettrés de cette même année, le Prince de Kyerim est mis en accusation, et le père de Chŏng Ch'ŏl est envoyé en exil en tant que beau-père du Prince. Chŏng suit alors son père en exil, puis en 1551, en raison d'une grâce royale spéciale, sa famille retourne habiter au pays natal à Ch'angp'yŏng (昌平) dans la province du Chŏlla. Là, il étudie pendant dix ans auprès de Kim Yunjae 金允悌. Il échange notamment une correspondance intellectuelle avec Yulgok et Sŏng Hon. En 1561 et en 1562, il est reçu premier aux concours mandarinaux. Après avoir occupé par la suite divers postes, il démissionne en 1575. En 1578, il est rappelé à la cour, et devient notamment Grand Maître des Remontrances, Second Grand Censeur, et Secrétaire des Commandements du Conseil Secret.

⁹⁶⁸ Song Ikp'il 宋翼弼 (*cha* Unjang 雲長, *ho* Kuibong 龜峰 et Hyŏnsŏng 玄繩, *siho* Munkyŏng 文敬 ; 1534-1599) : étant un enfant de concubine, il ne peut passer de concours mandarinale. Il entretient une correspondance avec Yulgok et Sŏng Hon. Erudit néo-confucéen, il est surtout spécialisé dans l'étude des rites. Il est en outre connu pour ses talents littéraires, et il est l'un des « Huit grands littérateurs » (*p'al munjang* 八文章) du règne du roi Sŏnjo, de même qu'un autre ami de Yulgok, Ch'oe Ip 崔岾 (1539-1612). Il a eu de nombreux disciples dont Kim Changsaeng 金長生 (1548-1631), le fils de ce dernier Kim Chip 金集 (*cf. supra*, note 840 p.338), et Kim Chŏngyŏp 金鄭曄 (*cf. infra*, p.367). Après sa mort, il obtient le titre honorifique posthume de Second Censeur.

mutuellement », de donner le meilleur de soi-même dans la Voie de l'Etude⁹⁶⁹, et donc dans la vie en général selon la vision confucéenne. Après une adolescence marquée par la solitude et le mal de vivre, Yulgok semble littéralement revivre en rencontrant des amis et des camarades d'étude. Nous sommes confortée dans cette opinion en raison de l'autre événement marquant de cette seconde période, à savoir sa prise de décision de se consacrer à l'étude et au confucianisme, puis à la carrière mandarinale. Le *Chagyöngmun* 自警文 est en effet une véritable profession de foi que Yulgok s'écrit pour se ressaisir, et s'exhorter lui-même à l'Etude. En ce qui concerne la décision d'embrasser une carrière mandarinale, Yulgok est très ambigu sur la question. En effet, fortement critiqué par ses amis qui le soupçonnent de vouloir abandonner la voie de l'Etude par désir de richesses et de reconnaissance facile⁹⁷⁰, Yulgok se défend comme il peut et cherche une argumentation. Dans la correspondance personnelle de cette période, Yulgok invoque principalement les raisons suivantes. Tout d'abord, il est d'une famille de lettrés-fonctionnaires qui ont toujours servi l'Etat⁹⁷¹. Ensuite, il doit obéir à son père qui souhaite qu'il devienne fonctionnaire⁹⁷². Puis, la pauvreté de sa famille le contraint à rechercher une source de revenus et un traitement⁹⁷³. Enfin, il ne tourne pas le dos à l'Etude et compte plutôt sur le soutien et l'aide de ses amis pour l'encourager à étudier, non pas pour les concours mais pour devenir un véritable confucéen. Ce qui est assez remarquable dans cette période de sa vie, c'est que Yulgok semble véritablement penser que la voie de la carrière mandarinale est un pis-aller et un réel danger pour l'Etude du néo-confucianisme⁹⁷⁴. Il se plaint de devoir aller contre son désir profond et de ne pas pouvoir échapper à sa condition de lettré-fonctionnaire. Il déclare même que, si la condition des *yangban* ne lui interdisait pas de travailler la terre, il se contenterait volontiers d'une vie de *gentleman farmer*⁹⁷⁵. Mais, ce discours semble à première vue très contradictoire avec l'acharnement qu'il met à passer les concours. Il convient à ce propos de signaler que Yulgok, « Neuf fois Premier », a raté le concours final en 1558, malgré sa brillante réussite à l'échelon inférieur où il s'était distingué par sa dissertation *Ch'öndoch'aek* 天道策. T'oegye le console d'ailleurs de cet échec qui semble l'avoir affecté. En outre, notons que si Yulgok a mis autant de temps pour passer des concours, c'est en grande partie en raison du décès de son père et de son deuil de trois ans.

⁹⁶⁹ Cf. A Söng Hon L.I.10 (1554), A Ch'oe Ipji (Ch'oe Ip) LH.20 (1554), A Söng Such'im L.S.1 (1557), A Song Ikp'il L.III.16 (1577), A Song Ikp'il L.III.19 (1577), et A Song Ikp'il L.S.9 (1578).

⁹⁷⁰ Cf. A Söng Hon L.I.10 (1554), et A Söng Hon L.I.11 (1565),

⁹⁷¹ Cf. A Söng Hon L.I.11 (1565).

⁹⁷² Cf. A Söng Hon L.I.10 (1554), et 辭副校理疏 S.I.6 (1567).

⁹⁷³ Cf. A Söng Hon L.I.10 (1554).

⁹⁷⁴ Cf. A Söng Hon L.I.10 (1554), A Ch'oe Ipji LH.20 (1554), A Song Iam L.H.3 (1559), et A Ch'oe Un'u L.IV.23 (1567).

⁹⁷⁵ Cf. A Söng Hon L.I.10 (1554).

Nous noterons également que ces années de préparation intensive semblent marquées par une certaine morosité qui transparaît dans la maigreur de sa correspondance personnelle de 1560 à 1564. Ainsi, durant cette longue période, Yulgok se prépare petit à petit, mais avec diligence, à devenir un fonctionnaire de haut rang dans la chrysalide d'une solitude qu'il semble s'être imposée à lui-même.

La troisième période de la vie de Yulgok correspond à l'obtention du but qu'il s'était fixé à vingt ans : devenir un fonctionnaire influent. Cette période va *grosso modo* de 1565 à 1571, et elle se caractérise essentiellement par une alternance de phases d'engouement, ou, à l'inverse, de phases de dégoût du mandarinat. Comme on peut le voir dans ses lettres personnelles et ses adresses et mémoires au roi, Yulgok semble osciller entre l'envie de servir le pays, et la tentation de la retraite. Son discours est également profondément contradictoire sur ce sujet ; ce qui semble révéler un profond désarroi. Nous noterons que, après les dix années où il s'est préparé à devenir fonctionnaire, Yulgok semble désespéré par la situation du pays et les dysfonctionnements de l'administration. L'épreuve de la réalité, après une jeunesse passée dans les textes théoriques, semble avoir été un nouveau traumatisme⁹⁷⁶. En outre, il répète de manière récurrente que son manque de talent⁹⁷⁷, son manque de force de caractère et sa faible constitution sont des obstacles qui l'empêchent de remplir les hautes fonctions qui lui sont en outre trop rapidement confiées. Après une brève période de grande motivation, où il rédige d'ailleurs de nombreux mémoires en délaissant sa correspondance personnelle, Yulgok semble assez rapidement baisser les bras et vouloir devenir un lettré retiré. Toutefois, il se décrit comme un homme sans cesse écartelé entre ses devoirs – en tant que chef de famille, ou en tant que rejeton d'une famille de lettrés-fonctionnaires –⁹⁷⁸, et ses aspirations intimes, personnelles et intellectuelles. La question du retrait (*t'ui* 退), ou à l'inverse de l'engagement (*chin* 進) qui est certes une question inhérente à l'histoire du confucianisme, devient un véritable dilemme dans la vie personnelle de Yulgok⁹⁷⁹. C'est là que se révèle l'un des traits caractéristiques de la personnalité de Yulgok telle qu'elle apparaît dans ses textes personnels, à savoir sa correspondance avec ses amis et avec le roi Sŏnjo. En effet, Yulgok est

⁹⁷⁶ Cf. notamment 辭應教兼陳所懷疏 S.II.7 (1572).

⁹⁷⁷ Cf. 再疏 S.III.2 (1573), 辭免大司諫啓 Suppl.K.17 (1574), 辭大司諫疏 S.IV.4 (1578), 辭大司諫疏 S.V.5 (1580), 三啓 K.10 (1581), 辭吏曹判書啓 K.11 (1582), et 陳情乞退疏 S.V.8 (1583).

⁹⁷⁸ Cf. notamment 辭副校理疏 S.I.6 (1567), 辭校理仍陳情疏 S.I.8 (1569), et à Sŏng Hon L.I.15 (1570).

⁹⁷⁹ Nous avons d'ailleurs consacré une communication sur ce sujet lors du dernier Colloque international de l'AKSE (Association for Korean Studies) qui s'est tenu à Sheffield du 4 au 8 juillet 2005 : « An insight into the Confucian dilemma. Yulgok Yi I's refusal letters to the throne (사직서; 辭) and his personal correspondence ».

non seulement un être à tendance mélancolique, mais il est aussi profondément angoissé, torturé et rongé par la culpabilité et le remord. Sa façon de vivre son devoir d'être un fonctionnaire, mais aussi celui d'être un lettré accompli, révèle chez lui un tempérament angoissé qui redoute l'échec, qui doute sans cesse de ses propres talents et qui souffre des critiques qui lui sont adressées⁹⁸⁰. Par ailleurs, Yulgok a tendance à croire à la fatalité (*myōng* 命)⁹⁸¹, et à trouver refuge dans cette idée d'inéluctabilité. Toutefois, selon le contexte, il est tout au contraire persuadé de pouvoir changer les choses, et il se révèle d'un idéalisme serein et d'une immense confiance quant à ce que les hommes peuvent accomplir s'ils suivent les idées confucéennes. Le ton qu'il emploie dans ses mémoires au trône est parfois extrêmement ferme, critique et véhément. Yulgok n'hésite pas à affirmer ses idées. D'ailleurs, c'est à cette période de sa vie que Yulgok commence à élaborer une pensée philosophique originale qui présente des différences non négligeables avec l'attitude un peu suiviste de ses jeunes années. Ainsi, en fin de compte, Yulgok dénote une forte tendance à la cyclothymie et à une forme d'introspection angoissée. Il croit fermement aux idées et théories néo-confucéennes, mais il se désole tout en même temps de ne pas pouvoir lui-même appliquer ces idées dans la réalité, qu'il s'agisse de gouvernement, d'administration du peuple ou de perfectionnement de soi individuel. Mais, contrairement à ses jeunes années, il semble moins certain que la voie du mandarinat et de l'Etude confucéenne sont nettement séparées⁹⁸². Selon son humeur et les difficultés qu'il rencontre, son avis change sur cette question du retrait ou de l'engagement, et il ne semble pas savoir s'il veut être un fonctionnaire ou un lettré retiré.

Cette attitude contradictoire, qui le fait osciller sans cesse du désespoir – et d'un certain défaitisme personnel –, à une volonté acharnée de combattre et d'agir s'accroît très fortement lors de la période suivante de sa vie, celle qui va de 1572 à 1584. En effet, c'est à cette période-là que Yulgok connaît les plus grandes difficultés, mais aussi les plus grandes promotions de sa carrière de fonctionnaire. De plus, c'est également à cette période-là qu'il s'engage dans l'éducation du peuple et des lettrés en vivant un temps retiré. Il tente de devenir véritablement un haut-fonctionnaire, et un lettré-maître néo-confucéen. Nous noterons que c'est surtout à cette période que Yulgok exprime un peu de joie et semble être heureux de

⁹⁸⁰ Cf. A Sōng Hon L.I.11 (1565), 辭校理疏 S.I.7 (1569), A Sōng Hon L.I.15 (1570), A Chōng Kyeham L.H.11 (1572), A Chōng Kyeham L.H.14 (1572), 復辭副提學啓 Suppl.K.29 (1575), A Chōng Chōl L.IV.10 (1576), 大司諫謝恩後辭免啓 Suppl.K.31 (1578), A Song Ikp'il L.III.27 (1579), 陳情乞退疏 S.V.8 (1583), 被劾辭兵曹判書疏 S.V.10 (1583), 再疏 S.V.11 (1583), 五疏 S.V.14 (1583), et 再疏 S.V.17 (1583).

⁹⁸¹ Cf. A Sōng Hon L.I.15 (1570), A Sōng Hon L.S.5 (entre 1574 et 1583), A Song Ikp'il L.III.23 (1578), A Song Ikp'il L.III.27 (1579), A Song Ikp'il L.S.11 (1580), et A Song Ikp'il L.S.13 (1580).

⁹⁸² Cf. notamment A Sim Ŭigyōm L.IV.19 (1573).

vivre en lettré néo-confucéen retiré. Toutefois, il ne peut s'empêcher de regretter de ne pas servir le roi et agir pour le pays en étant fonctionnaire. En outre, il semble affaibli par diverses maladies. Enfin, il semble écrasé par le souci de nourrir et entretenir une famille nombreuse. Nous savons d'ailleurs à ce propos qu'il a pris à sa charge la concubine de son père, ainsi que sa belle-sœur et ses neveux à la mort de son frère aîné⁹⁸³. Ainsi, son dilemme entre le retrait et l'engagement, qui est non seulement un devoir moral pour lui, mais qui est aussi une réelle nécessité économique, s'accroît parallèlement au développement des luttes de factions, et à sa propre compromission dans ces luttes qui débutent à peu près en 1572. Ses hésitations, son désespoir et sa mélancolie augmentent également parallèlement à une santé extrêmement fragile. La question de sa mauvaise santé et de ses maladies semble à première vue conventionnelle, et la mauvaise santé des lettrés-fonctionnaires de cette époque est souvent considérée comme un *topos*. Or, dans le cas particulier de Yulgok, il est certain qu'il était de santé fragile dès son adolescence. En effet, si Yulgok prétend parfois délibérément la maladie pour obtenir du roi de se retirer comme nombre de ses collègues⁹⁸⁴, sa correspondance personnelle vient toutefois confirmer qu'il avait de nombreux et récurrents problèmes de santé qui l'affaiblissaient et le minaient littéralement de l'intérieur. Vers la fin de sa courte vie, c'est-à-dire autour de la quarantaine, Yulgok qui est pourtant encore un homme dans la fleur de l'âge se considère comme une coquille vide, un être desséché de toute sève vitale et un confucéen impuissant à l'ancienne mode⁹⁸⁵. En outre, nous pensons que c'est précisément parce que Yulgok était vraiment de mauvaise constitution physique qu'il a émis l'idée que les maladies pouvaient être psychosomatiques⁹⁸⁶. Étant lui-même angoissé et en mauvaise santé, il semble assez naturel qu'il ait établi un lien entre les désordres d'ordre physique et les désordres d'ordre psychologique. Sa propre interprétation philosophique du néo-confucianisme lui fournit d'ailleurs un excellent argument qui va dans le même sens : l'interactivité entre le Principe et le Souffle vital, ou encore l'idée d'une unité duelle. Ce qui est assez remarquable sur cette dernière période de sa vie, c'est que Yulgok semble littéralement vivre et agir à son corps défendant. Plus précisément, sa correspondance officielle et personnelle des années 1582 et 1583 est particulièrement poignante, car il nous donne l'impression qu'il est en train de mourir à petit feu à la tâche, harcelé sans répit par le roi, la cour et même ses propres amis. De plus, il a l'air d'être au comble du désespoir. A

⁹⁸³ Cf. A Song Ikp'il L.S.10 (1579), A Song Ikp'il L.III.16 (1577), et A Song Ikp'il L.III.17 (entre 1577 et 1578). Yulgok confie notamment l'éducation de ses neveux à Song Ikp'il.

⁹⁸⁴ Cf. A Söng Hon L.I.15 (1570), et A Chöng Kyeham L.H.10 (1572).

⁹⁸⁵ Cf. *infra*, note 1143.

⁹⁸⁶ Cf. 辭應教兼陳所懷疏 S.II.7 (1572).

plusieurs reprises, il semble pressentir sa mort prochaine⁹⁸⁷, et il dit d'ailleurs vouloir mourir pour mettre fin à ses souffrances physiques, psychologiques et morales⁹⁸⁸. Yulgok en 1583 est extrêmement amer, et il émet un constat d'échec sans retour sur sa vie. Il avait certes déjà exprimé cette idée qu'il avait raté sa vie quand il était plus jeune⁹⁸⁹, mais les sentiments et les pensées extrêmement sombres et désespérées de sa dernière année de vie semblent avoir atteint un point de non retour. D'ailleurs sa toute dernière lettre est frappante en raison du constat d'échec qu'il émet également sur la seule chose qui lui avait permis de supporter sa vie jusque-là : l'amitié. En effet, dans cette lettre à Song Ikp'il⁹⁹⁰, Yulgok écrit que c'est une erreur de penser que des amis doivent s'influencer car ils ne font que s'affecter et se transmettre leurs travers. Il constate ainsi que, malgré ses propres efforts pour changer les choses, Sōng Hon s'obstine à ne pas vouloir prendre un poste, Chōng Ch'ōl sombre de plus en plus dans la boisson, et lui-même est inapte à remplir correctement ses fonctions. Ainsi, il dresse non seulement un constat d'échec dans sa vie de fonctionnaire, dans sa vie de lettré-maître⁹⁹¹, mais également dans sa vie d'homme en général quelques temps avant sa mort. Yulgok qui a consacré ses dernières forces aux problèmes de l'Etat⁹⁹² et qui a ainsi définitivement laissé l'image du lettré-fonctionnaire idéal dans l'imaginaire collectif coréen, n'est certainement pas mort l'esprit tranquille. Il ne se doutait certainement pas que la postérité brosserait de lui un portrait aussi élogieux et hagiographique : celui d'un modèle qui mérite même d'être imprimé sur des billets de banque cinq siècles après sa mort.

Pour résumer les idées principales sur le portrait que Yulgok dresse de lui-même, nous pourrions relever pêle-mêle les huit caractéristiques suivantes.

Premièrement, vu sous un mauvais jour, Yulgok est de tempérament mélancolique, cyclothymique, angoissé, fataliste et pessimiste. Cette propension à la mélancolie a sans doute généré des désordres d'ordre psychosomatique, et ont dû d'ailleurs précipiter sa mort.

Deuxièmement, vu sous un bon jour, Yulgok est tenace – pugnace même –, acharné à atteindre le but qu'il se fixe, attentionné pour ses amis et pour la personne du roi, obsédé par la situation globale du pays qu'il jugeait de plus en plus catastrophique, et enfin soucieux de

⁹⁸⁷ Cf. 陳情乞退疏 S.V.8 (1583), 復辭兵曹判書, 備邊司有司堂上啓 Suppl.K.47 (1583), et A Song Ikp'il L.S.16 (1583).

⁹⁸⁸ Cf. 被劾辭兵曹判書疏 S.V.10 (1583).

⁹⁸⁹ Cf. A Sōng Hon L.S.4 (1574), et 辭副提學啓 K.4 (1575).

⁹⁹⁰ Cf. A Song Ikp'il L.III.39 (1583).

⁹⁹¹ Dans cette lettre à Song Ikp'il, Yulgok déclare qu'il est faux de penser qu'il est un facteur d'émulation pour les jeunes gens. Pour preuve, il signale que, contrairement à autrefois, il n'a que très peu de visites de lettrés qui souhaitent écouter son enseignement.

⁹⁹² Cf. *supra*, p.361-362.

remplir le devoir qu'il s'était fixé jeune homme, c'est-à-dire de devenir un bon fonctionnaire et un bon confucéen.

Troisièmement, la vie de Yulgok est très marquée par ses attachements affectifs et amicaux.

Quatrièmement, sa vie est aussi très marquée par le dilemme du retrait ou de l'engagement qui reflète ses états d'âme. Malgré d'incessantes tergiversations, Yulgok se sent plus lettré engagé ou fonctionnaire, que lettré retiré.

Cinquièmement, malade et angoissé, Yulgok semble avoir été un homme assez malheureux toute sa vie, et il n'a qu'assez rarement exprimé la joie ou le contentement.

Sixièmement, la raison principale de cette vie malheureuse est son attachement au service public, et son sens du devoir d'être un fonctionnaire qui doit seconder le roi ; et donc de son attachement à la vision politique confucéenne.

Septièmement, une autre raison qui peut expliquer cette vie malheureuse est l'opposition qu'il a rencontrée dans sa vie de fonctionnaire en raison d'un contexte particulier que nous allons d'ailleurs développer sous peu, à savoir le contexte de la naissance des luttes de factions au XVI^e siècle.

Huitièmement, malgré ses doutes et ses angoisses, Yulgok s'est néanmoins montré très ferme, clair, déterminé et brillant dans ses textes politiques et philosophiques.

Ainsi Yulgok Yi I est un paradoxe : autant l'homme semble fragile, autant le penseur fait montre d'un calme, d'une réflexion profonde, et d'une grande assurance malgré une modestie sincère et presque malade.

b Brève description du parcours intellectuel et philosophique de Yulgok Yi I

Ces quelques remarques nous incitent à comprendre que des raisons personnelles et psychologiques ont certainement amené Yulgok à élaborer une pensée fortement centrée sur la mise en pratique, la réalisation, et surtout sur l'interaction entre le contingent (le Souffle vital, les circonstances, le moment *si* 時), et l'essentiel, ou le fondamental (le Principe, la théorie, le devoir). En outre, dans sa façon même de penser sa propre vie, et dans sa façon de

vivre cette dernière, nous pouvons voir que Yulgok a été progressivement amené à croire qu'il y avait dans le monde une interaction de deux forces, ou de deux éléments nécessairement en présence. Ces deux éléments sont tantôt le Principe et le Souffle vital, le cœur de l'homme et le cœur du Dao, le cœur et le corps, la théorie et la pratique, le retrait et l'engagement, le désespoir et l'exaltation idéaliste, le sérieux et le laisser-aller, etc. Même si, dans sa vie personnelle, il semble simplement regretter que ces deux éléments soient parfois contradictoires, et qu'ils ne s'harmonisent pas correctement, dans sa pensée philosophique en revanche, Yulgok trouve une explication théorique à cette coexistence en élaborant l'idée de l'interaction vitale de ces deux éléments. Ainsi, contrairement à ce que l'on peut voir à travers sa façon de penser et de vivre sa propre vie qui nous montre un homme hésitant et plein de contradictions, nous pouvons constater que, dans sa pensée, Yulgok s'est efforcé de rendre plus lisse et plus compréhensible la complexité de la vie. En outre, il est important de souligner que comprendre le monde et sa complexité revient chez Yulgok à trouver non pas des explications métaphysiques simplement rassurantes, mais surtout et avant tout à trouver des solutions et une méthode pour rendre sa vie un peu plus viable, et pour rendre ainsi la théorie applicable dans la réalité.

Pour développer cette idée, nous allons donc à présent très brièvement rappeler l'évolution de la pensée de Yulgok en gardant la périodisation précédente de sa vie.

De 1536 à 1554, Yulgok étudie auprès de sa mère les Classiques et les Quatre Livres, puis après le décès de cette dernière, il semble délaisser les textes confucéens, et se tourne un temps vers le bouddhisme pour trouver des réponses d'ordre existentiel.

De 1555 à 1564, Yulgok se décide à se consacrer à l'étude du confucianisme, notamment avec l'aide de ses premiers amis, mais aussi à préparer les concours mandarinaux. Sa pensée se trouve essentiellement dans ses dissertations de concours. Il convient de remarquer qu'à cette période de sa vie, il exprime une tendance à penser que le Souffle vital est l'élément primordial de toute vie. Il se rangerait donc plutôt du côté de la tendance centrée sur l'idée que le « Souffle vital est un et ses manifestations sont multiples » (*ki il pun su* 氣一分殊) de Zhang Zai et qui va donc à l'encontre de l'idée inverse du « Principe est un et ses manifestations sont multiples » (*i il pun su* 理一分殊) du courant Cheng/Zhu. En ce qui concerne la question du perfectionnement de soi, il considère qu'il y a deux étapes principales : « demeurer dans l'esprit de sérieux » (*kōgyōng* 居敬), et « scruter le Principe » (*kungni* 窮理).

De 1565 à 1571, Yulgok qui est déjà engagé dans une carrière de fonctionnaire commence à montrer ses idées personnelles, en particulier en matière politique. Le texte le plus représentatif est sans doute le *Tongho mundap* 東湖問答⁹⁹³. En ce qui concerne sa conception du perfectionnement individuel et de la question du fond commun humain et du cœur, Yulgok partage à cette époque les idées de T'oegye. Notamment il pense que le « fond commun humain se développe en émotion » (*sōng pal wui jōng* 性發爲情) alors que le cœur, lui, « se développe en intention » (*xin pal wui ūi* 心發爲意). Nous noterons en outre qu'il n'exprime plus l'idée de la primauté du Souffle vital comme durant la période précédente.

De 1571 à la fin de sa vie, parallèlement à une intense activité de fonctionnaire, Yulgok crée et développe sa propre pensée. Tout d'abord, il convient de relever le rôle joué par sa correspondance intellectuelle intense avec Sōng Hon. C'est à cette période de sa vie qu'il rédige les textes les plus importants de sa pensée, dont le *Sōnghak chipyo*, sa synthèse sur la *Grande Etude* dans le cadre de l'« Etude pour le souverain ». Nous retiendrons qu'il affirme pendant cette période, et surtout à partir de l'année 1572, ses idées principales qui sont les suivantes : « c'est le Souffle vital qui se développe et le Principe est [seulement] monté sur lui » (*kipal isūng* 氣發理乘), le « Principe est universel partout, alors que le Souffle vital est dans chaque chose particulière » (*it'ong kiguk* 理通氣局), « le cœur est Souffle vital » et « le fond commun humain, le cœur, les émotions et l'intention ne relèvent que d'un seul et même [processus]⁹⁹⁴ » (*sōngsimjōng'ūi illo* 性心情義一路). Nous pouvons ainsi constater qu'il prend clairement position dans les débats contemporains portant sur les rapports entre Principe et Souffle vital, et sur les questions du fond commun humain et du cœur. En ce qui concerne la question du perfectionnement de soi, contrairement à la période précédente, il considère qu'il y a trois étapes : « scruter le principe » (*kungni* 窮理), « demeurer dans l'esprit de sérieux » (*kōgyōng* 居敬), et « déployer toutes ses forces pour mettre en pratique » (*yōkhaeng* 力行).

Ainsi, nous pouvons voir que la pensée philosophique de Yulgok a mis près de vingt ans à se former, qu'elle a changé et tâtonné au cours de cette longue période, et qu'enfin, elle s'est précisée et développée au moment même où Yulgok s'est affirmé dans sa carrière de fonctionnaire. La date de 1572 semble plus particulièrement importante, et l'on pourrait avancer l'idée que c'est cette année-là, où Yulgok a trente-sept ans, qu'il s'affirme et se positionne à la fois sur le plan philosophique mais aussi sur le plan politique. Cette idée est

⁹⁹³ Cf. *supra*, note 890 p.350 et p.349-350.

⁹⁹⁴ Littéralement : « ne forment qu'un seul et unique chemin ».

notamment défendue par Chŏng Wŏnjae 丁垣在 dans sa thèse de doctorat soutenue en 2000 à l'Université de Séoul⁹⁹⁵. Dans son travail, nous remarquerons que Chŏng Wŏnjae décrit toute la vie de Yulgok selon un prisme bien particulier : celui des luttes de factions.

c Rappel du contexte particulier de la vie et de la carrière de Yulgok **Yi I : les luttes de factions**

Abordons donc rapidement, pour finir, la question des luttes de factions⁹⁹⁶, car il nous semble que cette question est déterminante pour éclairer et comprendre la vie, mais également la pensée philosophique de Yulgok. En effet, le nom de Yulgok Yi I est lié aux débuts de ce phénomène de l'histoire coréenne, qui débute à la fin du XVI^e siècle et qui va miner – ou du moins marquer – toute la vie politique et intellectuelle de la deuxième moitié de Chosŏn ; au point que tout un courant de l'historiographie coréenne s'est intéressé à ce phénomène et s'est spécialisé dans son étude. Pour cela, nous reprendrons en partie le travail de Chŏng Wŏnjae⁹⁹⁷, mais également un article consacré en 1986 à Yulgok et aux luttes de factions⁹⁹⁸.

Rappelons tout d'abord que Yulgok Yi I est lié par sa grand-mère paternelle, Dame Hong de Namyang (Namyang Hong ssi 南陽洪氏), à la famille de Sim Ŭigyŏm 沈義謙 (1536-1587)⁹⁹⁹ qui est à l'origine des luttes de factions entre Hommes de l'Ouest (*Sŏ'in* 西人)

⁹⁹⁵ Cf. CHŎNG Wŏnjae 丁垣在, *Chigaksŏl e ipkak han Yi i chŏrhak ŭi haesŏk* 지각설(知覺說)에 입각한 이이(李珥) 철학의 해석 (« La philosophie de Yi I interprétée sous l'angle de la théorie de la connaissance »), Université de Séoul, Département de Philosophie, Spécialisation en Philosophie Orientale, 2001, (exemplaire offert par l'auteur), p.12.

⁹⁹⁶ Nous reviendrons plus en détail sur ce sujet dans la suite de ce travail.

⁹⁹⁷ Cf. *ibid.*, p.7-15.

⁹⁹⁸ Cf. HWANG Unyong 黃雲龍, *Yulgok Yi I wa tangnon* 栗谷李珥와 黨論 (« Yulgok Yi I et le discours sur les [luttes de] factions »), *Tong'a nonch'ong* 東亞論叢, 23, Université Tong'a, 1986. Hwang Unyong était à l'époque professeur associé au département d'histoire.

⁹⁹⁹ Sim Ŭigyŏm 沈義謙 (*cha* Panguk 方叔, *ho* Son'am 選菴, Kan'am 艮菴 et Hwangjae 黃齋 ; 1536-1587) : disciple de Yi Hwang, frère cadet de Insun wanghu (cf. *infra*, note 1006). Docteur en 1555, il réussit au concours mandarin en 1562. Il occupe divers postes, et s'illustre notamment en prenant la défense de plusieurs lettrés *sarim*. Il gravit rapidement les échelons de la hiérarchie mandarinale, et à partir de 1572, il devient le chef de file des conservateurs tout en ayant les faveurs des lettrés *sarim* qui apprécient ses qualités humaines et intellectuelles. Avec l'arrivée, peu après, de Kim Hyowŏn 金孝元 (1532-1590 ; cf. *infra*, note 1009) qui représente la tendance réformiste de la cour, et qui est le protégé de Kim Chongjik 金宗直 (cf. *supra*, note 645 p.252), il est rétrogradé en raison des critiques que lui adressent des hauts-fonctionnaires, dont Kim Kyehui 金繼輝 (cf. *supra*, note 581 p.231). Quelques années après, durant lesquelles Kim Hyowŏn et Sim Ŭigyŏm ne cessent de s'affronter, des

et Hommes de l'Est (*Tong'in* 東人). En outre, le père de Yulgok est également cousin germain du côté paternel¹⁰⁰⁰ des frères Yi Ki 李芑 (1476-1552)¹⁰⁰¹, Yi Haeng 李荇 (1478-1554)¹⁰⁰² et Yi Mi 李薇 (1484-?)¹⁰⁰³. Ainsi, depuis sa plus tendre enfance, Yulgok a fréquenté la maison de Sim Pongwŏn 沈逢源 (1497-1574), un grand-oncle de Sim Ŭigyŏm¹⁰⁰⁴ pour lequel il écrit d'ailleurs une épitaphe. Par ailleurs, il entretenait des relations avec le père de Sim Ŭigyŏm, Sim Kang 沈綱 (1514-1567). Enfin, il a échangé une correspondance avec Sim Ŭigyŏm lui-même, après le début des luttes de factions qui est à dater de 1572. Dans cette correspondance, nous pouvons d'ailleurs voir que Yulgok avait une certaine affection pour ce dernier¹⁰⁰⁵. Voilà les premières raisons pour lesquelles les Hommes de l'Est ont voulu voir en Yulgok un Homme de l'Ouest, et c'est ce qui lui a valu sa disgrâce posthume au XVII^e siècle – et en particulier à la fin du XVII^e siècle¹⁰⁰⁶.

factions se créent autour de chacun d'eux et les luttes de factions font véritablement rage à la cour à partir de 1574. En 1575, il est envoyé en province sous la demande de Yulgok, puis il est rappelé à la cour, où il bénéficie du soutien de Yulgok qui le défend en 1580 lorsqu'il est menacé. A la mort de Yulgok en 1584, la faction des Hommes de l'Est prend le dessus, et il est démis de ses fonctions. Il reste connu pour son caractère intransigent et quelque peu agressif. Il est généralement tenu pour responsable de l'ampleur de ces luttes de factions entre Hommes de l'Ouest et Hommes de l'Est qu'il a largement contribué à créer et développer.

¹⁰⁰⁰ *Tangsuk* 堂叔.

¹⁰⁰¹ Cf. *supra*, note 643 p.251 et note 841 p.339. Yi Ki 李芑 (*cha* Munjung 文仲, *ho* Kyŏngjae 敬齋 ; 1476-1552) : Fils du Maître des Remontrances Yi Ŭimu 李宜茂 (1449-1507). En 1501, il réussit le concours mandarin et occupe divers postes. En 1533, il est assigné à résidence à Kangjin 康津 en raison de l'opposition à son égard de Kim Allo 金安老. En 1537, il est relâché à la suite de la disgrâce de ce dernier, et occupe à nouveau des postes à la cour et en province. En 1545, lorsque le roi Myŏngjong monte sur le trône, il devient Ministre de l'Armée. Il s'allie alors avec Yun Wŏnhyŏng 尹元衡 et occupe des postes importants jusqu'à la fin de sa vie. Bien qu'à sa mort, il est reçu le nom posthume de Mungyŏng 文敬, sous le règne de Sŏnjo, il perd tous ses titres et ses tablettes sont également détruites en raison de son ralliement à Yun Wŏnhyŏng et de sa compromission dans la purge de lettrés de l'année *ŭlsa*.

¹⁰⁰² Yi Haeng 李荇 (*cha* T'aekji 擇之, *ho* Yongjae 容齋, Ch'ŏnghak to'in 青鶴道人 et Ŭtaek ōsu 漁澤漁叟, *siho* Munjŏng 文定 puis Munhŏn 文獻 ; 1478-1554) : En 1495 il réussit le concours mandarin, et occupe divers postes. En 1504, lors de la purge de lettrés, il est assigné à résidence à Ch'ungju 忠州, puis il est transféré à Ham'an 咸安. En 1506, il est libéré à la faveur du changement dynastique, et prend un congé temporaire pour étudier. Puis, il est envoyé en ambassade en Chine, et occupe divers postes à partir de 1514 dont celui de Grand Maître des remontrances où il s'oppose clairement à certaines décisions de Yŏnsangun. En 1517, il est rétrogradé en raison des critiques de lui adresse notamment Cho Kwangjo, et il finit par démissionner. En 1519, lorsque les partisans de Cho Kwangjo sont éliminés lors de la purge de lettrés, il revient à la cour et occupe à nouveau divers postes dont celui de Ministre des Fonctionnaires civils. Après 1539, il est envoyé en exil en raison de ses critiques à l'encontre de Kim Allo. Il meurt dans son lieu d'exil à Hamjong 咸從. Il est connu pour ses talents de poète et de peintre.

¹⁰⁰³ Yi Mi 李薇 (*cha* Chap'ae 子佩, *ho* Sanbuk 山北 ; 1484-?) : En 1515, il réussit au concours mandarin et occupe divers postes. Dernier des trois frères Yi, il est celui qui connaît le moins de problèmes dans sa carrière.

¹⁰⁰⁴ En effet, le grand-père paternel de Sim Ŭigyŏm est Sim Yŏnwŏn 沈連源 (1491-1558) qui a deux frères cadets dont Sim Pongwŏn.

¹⁰⁰⁵ A Sim Ŭigyŏm L.IV.19 (1573), A Sim Ŭigyŏm L.H.21 (1573), et A Sim Ŭigyŏm L.H.22 (1576).

¹⁰⁰⁶ Cf. *supra*, p.363.

Rappelons ensuite quand et pourquoi les luttes de factions ont commencé. En 1572, l'ancien Premier Président du Grand Conseil d'Etat¹⁰⁰⁷ Yi Chun'gyōng 李浚慶 (1499-1572)¹⁰⁰⁸ rédige, à l'article de la mort, un mémoire au jeune roi Sōnjo¹⁰⁰⁹ pour le mettre en garde contre ce qu'il considère comme un danger imminent : les luttes de factions à la cour. Yi Chun'gyōng considère en effet que la coterie (*pungdang* 朋黨) rassemblée autour de Sim Ŭigyōm, le petit-frère ambitieux de Insun wanghu 仁順王后 (1532-1575)¹⁰¹⁰, est sur le point d'entraîner de fortes dissensions à la cour qui paralyseraient le pouvoir du jeune roi, alors âgé de vingt-ans. Ce mémoire brûlot génère une véritable polémique à la cour, et lorsque Yulgok, alors retiré à la campagne, apprend que le roi abonde dans le sens de Yi Chun'gyōng, il se décide à lui adresser également un mémoire où il critique les idées de ce dernier¹⁰¹¹. C'est ce mémoire qui est à l'origine de la compromission de Yulgok dans les luttes de factions. Toutefois, si ce mémoire va notamment être pris comme un prétexte par les Hommes de l'Est pour taxer par la suite Yulgok d'accointance avec la faction de Sim Ŭigyōm et des Hommes de l'Ouest, il convient de souligner avec Hwang Unyong 黃雲龍¹⁰¹² que, fondamentalement, ce n'est pas pour protéger Sim Ŭigyōm que Yulgok critique les idées de Yi Chun'gyōng. En effet, le but de Yulgok est avant tout d'empêcher le jeune roi Sōnjo de nourrir de la suspicion contre ses fonctionnaires, afin que la confiance mutuelle qui doit régner – en théorie, mais aussi en pratique selon Yulgok – entre un souverain et ses ministres ne soit pas brisée à la cour. Cette idée précise rejoint les idées principales et caractéristiques de la pensée politique de Yulgok en ce qui concerne les rapports entre souverain et ministre, sujet qui nous intéresse au plus haut point dans le cadre de notre travail et que nous allons d'ailleurs développer par la suite.

¹⁰⁰⁷ *Yōngūijōng* 領議政.

¹⁰⁰⁸ Yi Chun'gyōng 李浚慶 (1499-1572): dès l'âge de six ans, il assiste à la purge de lettrés de 1504 dont son père est victime. En 1531, il réussit au concours mandarinal, mais il n'obtient pas de postes importants en raison de l'inimitié que lui portent Kim Allo 金安老 (1481-1537) et d'autres fonctionnaires. Sous le règne de Myōngjong, sa carrière est également entravée en raison de l'opposition de certains hauts-fonctionnaires, dont Yi Ki 李芑. Il est d'ailleurs éloigné de la cour, en étant nommé Gouverneur de la province du Hwanghaedo. En 1548, il devient toutefois Ministre de l'Armée, mais il est envoyé en exil en 1550. En 1553, il est rappelé à la cour et devient notamment Premier Président du Grand Conseil d'Etat en 1565. En 1568, il se retire de lui-même de tous ses postes. Yi Chun'gyōng a ainsi vécu et traversé trois purges de lettrés successives, et c'est certainement le spectre d'une nouvelle purge qui l'a motivé à adresser au roi une mise en garde sur son lit de mort, quatre ans après sa retraite des affaires politiques.

¹⁰⁰⁹ *Yuch'a* 遺劄.

¹⁰¹⁰ Insun wanghu 仁順王后 (1532-1575) est l'épouse du roi Myōngjong 明宗 (1545-1567), mais n'est pas la mère du roi Sōnjo. Son fils, héritier légitime, est mort prématurément, et c'est la raison pour laquelle son frère Sim Ŭigyōm a cherché à développer et affirmer le pouvoir du clan de sa sœur à la cour.

¹⁰¹¹ Cf. *Non pungdang sō* 論朋黨疏 S.II.8.

¹⁰¹² Cf. *infra*, note 1013.

Ainsi, à l'âge de trente-sept ans, Yulgok, qui avait pourtant choisi de se retirer un temps, prend position dans le débat sur le mémoire de Yi Chun'gyōng, et scelle ainsi sa participation et sa compromission future dans les luttes de factions. L'année 1575, où Yulgok rédige d'ailleurs le *Sōnghak chipyo*, représente un véritable tournant qui précipite la participation de Yulgok à ces luttes. En effet, en 1575, alors que Yulgok semble avoir atteint l'apogée de sa carrière et de la reconnaissance de ses pairs, Insun wanghu décède et la coterie de Sim Ŭigyōm commence à être sérieusement menacée par la faction des Hommes de l'Est à la cour, qui se sont rassemblés autour du jeune et ambitieux fonctionnaire Kim Hyowōn 金孝元 (1532-1590)¹⁰¹³. Au moment même du décès de la reine, Yulgok est en poste en province. En effet, il est Gouverneur de la province septentrionale du Hwanghaedo, où il semble souffrir des difficiles conditions climatiques, et où il se désole de ne pouvoir soulager les souffrances du peuple. Mais, il adresse tout de même dans la précipitation une lettre au roi « pour le consoler »¹⁰¹⁴, et sans doute aussi pour le dissuader de se laisser aller à une trop grande peine qui lui ferait oublier son devoir de contrôler la cour¹⁰¹⁵. Puis, un mois après cette lettre, alors que Yulgok s'était retiré pour soigner sa maladie physique et psychologique à Paju, où il se consacrait à échanger une correspondance philosophique intense avec Sōng Hon, il est nommé à divers postes qu'il souhaite absolument refuser. Ses refus génèrent alors une polémique chez les lettrés de la cour, qui le soupçonnent de vouloir obtenir des postes encore plus importants en présentant hypocritement des refus. Au cinquième mois de la même année, Pak Sun 朴淳 (1523-1589)¹⁰¹⁶ demande au roi de donner un titre posthume à Sō Kyōngdōk 徐

¹⁰¹³ Kim Hyowōn 金孝元 (*cha* Inbaek 仁伯, *ho* Sōng'am 省庵 ; 1532-1590) : disciple de Cho Sik 曹植 (1501-1572) et de Yi Hwang. Docteur en 1565, il est reçu la même année, premier, au concours mandarin. Après avoir occupé quelques postes, il demande un congé temporaire pour étudier en 1573. Il est la figure la plus représentative et la plus saillante des lettrés *sarim* qui accèdent à la cour après l'avènement du roi Sōnjo. En effet, il se lance rapidement dans une lutte acharnée contre le pouvoir de Sim Ŭigyōm à la cour, en rappelant notamment que ce dernier a été une connaissance intime de Yun Wōnhyōng. Il se met ensuite à s'en prendre au frère de Sim Ŭigyōm, Sim Ch'unggyōm 沈忠謙 (1545-1594) en arguant que ce dernier ne peut être nommé au poste de Secrétaire du Ministère des Fonctionnaires Civils car il est un membre par alliance de la famille royale (*ch'ōksin* 戚臣). A la suite de sa lutte contre Sim Ŭigyōm, il alimente les dissensions à la cour entre la faction des *sarim* réformateurs et les fonctionnaires plus conservateurs. En outre, rappelons que c'est parce que la demeure de Kim Hyowōn se situait à l'extérieur de la porte de l'Est (Tongdaemun 東大門) que l'appellation d'Hommes de l'Est a été donnée à sa coterie. Il est un temps éloigné de la cour, sous la recommandation de No Susin et de Yulgok. Après 1583, il se sent responsable des luttes de faction, et vraisemblablement rempli de culpabilité, il se retire totalement des affaires de l'Etat. Mais, alors qu'il reprend un poste sur ordre extraordinaire du roi Sōnjo, il meurt de maladie en 1590. Erudit néo-confucéen, il reçoit le titre posthume honorifique de Ministre des Fonctionnaires civils.

¹⁰¹⁴ Cf. 請勿過哀疏 (« Mémoire de supplique pour que [Sa Majesté] ne se laisse par aller à un chagrin excessif ») : S.IV.1.

¹⁰¹⁵ Nous reviendrons sur ce point dans la suite de ce travail.

¹⁰¹⁶ Cf. *supra*, note 743 p.295 et note 915 p.354.

敬德 (1489-1546)¹⁰¹⁷, et Yulgok, apprenant la nouvelle, appuie également cette demande en raison de sa sympathie pour ce dernier. Sō Kyōngdōk est alors nommé au Grand Conseil d'Etat. Or, Pak Sun est à cette époque-là l'un des principaux meneurs de la faction des Hommes de l'Ouest, à l'instar de nombreux disciples de Sō Kyōngdōk. Au huitième mois, la querelle entre Hommes de l'Est et Hommes de l'Ouest s'étend aux provinces et suscitent des débats chez les lettrés. Profitant des difficultés de Pak Sun à régler une affaire criminelle où un moine a assassiné un propriétaire terrien, ses opposants à la cour dont le Grand Maître des Remontrances Hō Yōp 許曄 (1517-1580) et Kim Hyowōn 金孝元, alors Maître des Remontrances, demandent à ce qu'il soit démis de ses fonctions. Mais, le Grand Censeur Kim Kyehui 金繼輝 (1526-1582)¹⁰¹⁸ et le Recteur de la Cour des Remontrances Cho Wōn 趙瑗 (1544-1595) s'opposent à une décision aussi sévère, et ils sont démis de leurs fonctions. C'est alors que Yulgok, qui partageait l'avis de ces derniers, tente en vain de convaincre le roi de les remettre dans leurs fonctions. Dans cette affaire qui provoque des remous à la cour, Yulgok fait clairement figure d'opposant à Kim Hyowōn. Au dixième mois, Yulgok fait muter le Président de droite du Grand Conseil d'Etat No Susin 盧守愼 (1515-1590)¹⁰¹⁹, ainsi

¹⁰¹⁷ Sō Kyōngdōk 徐敬德 (*cha* Kagu 可久, *ho* Pokjae 復齋 et Hwadam 花潭, *siho* Mungang 文康 ; 1489-1546) : issu d'une famille modeste, il étudie d'arrache pied dès son plus jeune âge. En 1509, il entreprend un voyage dans le pays et traverse diverses régions, puis il vit en lettré retiré tout en se consacrant à l'enseignement. En 1519, il est appelé à la cour sous la recommandation de Cho Kwangjo, mais il refuse de prendre un poste. De santé fragile, il se consacre à étudier pour lui-même et part régulièrement faire des retraites dans les montagnes où il compose de nombreux poèmes. En 1531, il passe avec succès le concours de licence pour agréer à sa mère, mais il refuse à nouveau de prendre un poste. Il se consacre à réfléchir aux principales questions néo-confucéennes qu'il développe en reprenant des éléments du taoïsme et du bouddhisme *sōn*. Il serait ainsi l'instigateur de la théorie de la « primauté du Souffle vital » dans le néo-confucianisme coréen. De plus, il est connu pour ses talents d'exégète du *Livre des Mutations*, et il se serait également consacré à étudier les mathématiques et la science calendérique. Enfin, il reste célèbre pour avoir bravement résisté aux avances de la plus célèbre des *kisaeng* de l'histoire de Chosōn, la poétesse Hwang Chin'i 黃真伊 (circa. XV^e-XVI^e s.).

¹⁰¹⁸ Cf. *supra*, note 581 p.231.

¹⁰¹⁹ No Susin 盧守愼 (*cha* Kwahoe 寡悔, *ho* Sojae 蘇齋, Ijae 伊齋, Amsil 暗室 et Yōbong no'in 茹峰老人, *siho* Munūi 文懿 puis Mun'gan 文簡 ; 1515-1590) : A dix-sept ans il épouse la fille de Yi Yōn'gyōng 李延慶 (1484-1548) et devient le disciple de son beau-père. Il étudie en outre avec Yi Ōnjōk. En 1543, il est reçu premier au concours mandarin. Après avoir occupé divers postes, il demande un congé temporaire pour étudier en 1544. Sous le court règne d'Injong, il fait opposition à Yi Ki qu'il fait démettre de ses fonctions, mais dès l'avènement du roi Myōngjong en 1545, il est lui-même démis de ses fonctions lors de la purge de lettrés fomentée par Yun Wōnhyōng et Yi Ki. En 1547, il est assigné à résidence à Sunch'ōn 順天, puis il est transféré pour faute grave sur l'île de Chindo 珍島 où il est contraint de passer dix-neuf années de sa vie. Durant cette période, il échange une correspondance intellectuelle avec Yi Hwang et Kim Inhu 金麟厚. En outre, il discute du problème du cœur de l'homme et du cœur du Dao avec Yi Hang 李恒 (1556-1618), et des « quatre germes » et des « sept émotions » avec Ki Taesūng (cf. *supra*, note 642 p.251). Par ailleurs, il aurait notamment commenté la *Grande Etude en chapitres et paragraphes* de Zhu Xi. En 1565, il est transféré à Kwoesan 槐山, et en 1567, à l'avènement du roi Sōnjo, il est enfin libéré. Il occupe alors rapidement des postes très importants dont ceux de Grand Maître des Remontrances, de Grand Censeur et de Ministre des Fonctionnaires civils. Après une carrière qui le mène au sommet de la hiérarchie des fonctionnaires de 1573 à 1588, il est brusquement démis de ses fonctions pour avoir recommandé et favorisé Chōng Yōrip 鄭汝立 (cf. *supra*, note 743 p.295) lors d'un

que le Grand Maître des Remontrances Chŏng Chiyŏn 鄭芝衍 (1527-1583)¹⁰²⁰.¹⁰²¹ Par ailleurs, il fait muter Sim Ŭigyŏm qui est envoyé à Kaesŏng, et Kim Hyowŏn qui devient Vice-Envoyé du roi en province. Mais, ces décisions que Yulgok prend pour calmer les esprits à la cour, en sa qualité membre du Cabinet des Compositeurs, ne fait qu'aggraver les tensions. L'une des raisons est que, à la suite de la disgrâce de Kim Hyowŏn, les partisans de ce dernier sont également forcés à prendre poste en province. L'animosité des Hommes de l'Est à l'égard de Yulgok augmente encore davantage à la cour, et ce dernier sera alors amené à quitter ses fonctions au deuxième mois de l'année suivante, c'est-à-dire en 1576.

Après cette période, Yulgok oscille entre retrait et engagement de 1576 à 1580 en raison de ces luttes de factions et des critiques qui lui sont sans cesse adressées. Il n'occupera pas de poste important et n'aura aucune activité politique ou gouvernementale remarquable. En revanche, il consacre des efforts considérables pour éduquer le peuple et les lettrés de province¹⁰²². Durant cette période, sa correspondance personnelle abonde de passages où l'on peut voir que Yulgok tente de se justifier auprès de ses propres amis qui ont chacun leur opinion sur l'affaire¹⁰²³. Dans ses mémoires au trône, Yulgok tente également de préciser, définir et d'expliquer au roi Sŏnjo sa position non-partisane dans les luttes de factions. A cette époque-là en effet, Yulgok ne prend pas parti et défend l'idée que Sim Ŭigyŏm et Kim Hyowŏn ont tous les deux des torts, et tous les deux des motivations valables. Mais, cette attitude a pour conséquence de rendre encore plus virulentes les critiques dont il est l'objet. Malgré les discours que Yulgok tient à cette époque-là, et qui semblent montrer une certaine cohérence, il semblerait en réalité qu'il avait une attitude assez contradictoire et assez intenable. En effet, il partageait l'opinion théorique des Hommes de l'Ouest qu'il fallait réduire l'influence des familles des épouses des rois à la cour afin d'éviter toute perturbation

concours mandarin. Il a été critiqué par les néo-confucéens Cheng/Zhu pour s'être intéressé aux idées de Wang Yangming, et il aurait en outre été influencé par le bouddhisme.

¹⁰²⁰ Chŏng Chiyŏn 鄭芝衍 (*cha* Yŏnji 衍之, *ho* Nambong 南峯 ; 1527-1583) : Fils et petit-fils de hauts fonctionnaires. Disciple de Yi Chungho 李仲虎 (1512-1554), et de Sŏ Kyŏngdŏk. Il est très apprécié des lettrés *sarim*. En 1549, il réussit le concours mandarin, puis, sous la recommandation de Yi Hwang, il enseigne au petit-fils du roi, alors héritier officiel. En 1569, il réussit un autre concours mandarin. Après, il occupe divers postes à la cour. En 1583, il recommande au roi d'employer Yi Sanhae 李山海 (*cf. supra*, note 942 p.360) et Yulgok.

¹⁰²¹ *Cf. Annales de Sŏnjo*, 8^e année, 10^e mois, 24^e jour, et *ibid.*, 10^e année, 5^e mois, 27^e jour.

¹⁰²² En 1577, il rédige le *Kyŏngmong yogyŏl* 擊蒙要訣, participe à la création du *hyangyak* et d'un grenier coopératif à Haeju. En 1578, il fait construire le *Ŭnbyŏng chŏngsa* 隱屏精舍, ainsi qu'un temple sacrificiel en l'honneur de Zhu Xi au nord de ce *chŏngsa*. En 1579, il rédige une première version de son commentaire de la *Petite Etude*, le *Sohak chipju* 小學集注.

¹⁰²³ Sŏng Hon se montre très critique par rapport à Sim Ŭigyŏm. Chŏng Ch'ŏl est un Homme de l'Ouest. Yi Pal 李潑 (1544-1589 ; *cf. supra*, note 743 p.295) s'engage activement auprès des Hommes de l'Est.

du gouvernement, mais en même temps, il voulait protéger les Hommes de l'Est parmi lesquels il avait des amis proches.¹⁰²⁴

A partir de 1580, Yulgok revient définitivement à la cour, occupe des fonctions de plus en plus importantes, et il prend surtout peu à peu clairement position dans les luttes de factions. En effet, en 1583, le conflit entre Hommes de l'Est et Hommes de l'Ouest influe et paralyse les décisions administratives. Au quatrième mois, Yulgok écrit alors un mémoire où il reproche aux Hommes de l'Est de ne chercher qu'à cataloguer chaque homme de la cour dans leur camp, ou dans le camp opposé, et il leur reproche ainsi de déstabiliser le *kongnon* 公論, c'est-à-dire le discours collégial des fonctionnaires qui est au fondement de l'Etat selon Yulgok. Yulgok entre dès lors en conflit ouvert avec les Hommes de l'Est, et il montre même une certaine agressivité qui est à la mesure de son exaspération, mais aussi de son inquiétude pour l'avenir du royaume. Cette attitude génère une réaction des Hommes de l'Est et au sixième mois, Yulgok est officiellement mis en accusation par les *Samsa* 三司¹⁰²⁵, qui sont majoritairement composés d'Hommes de l'Est à cette époque-là. Yulgok est notamment accusé de crime de lèse-majesté pour avoir pris la décision d'augmenter les effectifs des chevaux de l'armée sans l'accord préalable du roi, et pour ne pas s'être rendu à l'audience royale spéciale où il avait été sommé de se rendre pour venir s'expliquer auprès de la cour. Le roi pardonne à Yulgok, en prenant conscience d'une part de l'urgence de la décision que Yulgok a prise, et d'autre part de la raison qui l'a empêché de venir à cette audience. En effet, très affaibli et incapable de marcher, Yulgok semble avoir eu un malaise grave en se rendant précisément à cette audience, et il a dû être transporté à la hâte chez lui pour être soigné¹⁰²⁶. Mais, les Hommes de l'Est prennent acte de cet écart afin d'obtenir du roi de destituer et d'exiler définitivement Yulgok de la cour. Face à cet acharnement contre Yulgok, même Söng Hon sort de sa réserve habituelle, et il écrit au septième mois un mémoire de protestation au roi. Par ailleurs, ce même mois, environ quatre cent soixante élèves du Collège des lettrés rédigent une pétition collective et défendent Yulgok contre les *Samsa*. Alors, au huitième mois, le roi fait assigner à résidence forcée les détracteurs principaux de Yulgok, à savoir Song Ŭnggae 宋應漑 (?-1588), Hō Pong 許筭 (1551-1588) et Pak Kŭnwŏn 朴謹元 (1525-

¹⁰²⁴ Cette idée est énoncée par Chōng Man et elle est reprise par Chōng Wŏnjae. Cf. CHŌNG Manjo 鄭萬祚, *Chosŏn sidae chobungdangnon ūi chŏn'gae wa kŭ sŏnggyŏk* 朝鮮時代 朝朋黨論의 展開와 그 性格 (« Le développement et les caractéristiques du discours portant sur les factions à la cour à l'époque de Chosŏn. »), in KIM Sŏngmu 金成茂 (éd.), *Chosŏn hugi tangjaeng ūi chonghapjŏk kŏmt'o* 朝鮮後期黨爭의 綜合的 檢討 (« Examen synthétique des luttes de factions de la fin de Chosŏn. »), Hanguk chŏngsin munhwa yŏnguwŏn, 1992, p.121-122.

¹⁰²⁵ Cf. *supra*, note 944 p.360.

¹⁰²⁶ Cf. 被劾辭兵曹判書疏 S.V.10 (1583).

1585). Puis, au neuvième mois, Yulgok est nommé Ministre des Fonctionnaires civils, l'un des postes clés à la cour ; ce qui montre que Yulgok a finalement remporté le dernier mot dans son combat contre ses détracteurs.

Nous venons de voir que l'émergence, le développement et l'aggravation du phénomène des luttes de factions ont eu une très grande incidence sur la vie et la carrière de Yulgok. C'est même sans doute l'un des éléments les plus marquants de sa biographie, car le problème, ou même le dilemme du retrait et de l'engagement que nous avons souligné auparavant dans notre portrait intime de Yulgok, est directement lié à sa participation – involontaire puis volontaire – à ces luttes qui divisèrent la cour d'une part, et l'ensemble du monde des lettrés coréens d'autre part à la fin du XVI^e siècle. Par ailleurs, nous avons déjà souligné le fait que les amitiés de Yulgok avaient exercé une grande influence, et avaient eu un poids certain dans la vie de l'homme Yulgok. Nous sommes à présent confirmée dans cette idée, en mesurant l'ampleur de l'influence que certaines de ses mêmes amitiés ont pu avoir sur le déroulement de sa carrière de fonctionnaire. Ainsi, nous pensons que ce phénomène des luttes de factions a eu une immense influence non seulement sur la vie, mais aussi sur la pensée politique et philosophique générale de Yulgok. Nous exploiterons et développerons d'ailleurs cette idée dans la suite de ce travail.

Rappelons en guise de conclusion que le rôle que Yulgok a joué dans les luttes de factions, et surtout les jugements que ses contemporains ont pu porter sur son rôle sont les raisons majeures qui expliquent que les opinions qui ont circulé, et qui circulent encore sur l'homme et le philosophe Yulgok Yi I ont été très différentes. En effet, les dissensions politiciennes, ou plus simplement humaines, qui se sont développées à partir de 1572 à la cour se sont rapidement muées, ou du moins doublées d'une dimension plus théorique et philosophique. C'est ainsi que l'on a traditionnellement distingué une école issue de Yulgok d'une école issue de T'oegye, et ces deux écoles, supposément opposées et rivales, révéleraient des différences dans le domaine philosophique, politique mais aussi social (question de l'origine régionale des partisans des deux écoles). En outre, si T'oegye représente l'Autre de Yulgok, nous pensons que c'est principalement parce que, à la différence de Yulgok, il est l'incarnation du lettré néo-confucéen, ou du *sŏnbi* coréen qui a finalement refusé les compromissions d'une carrière mandarinale, et qui, surtout, n'a pas été directement mêlé aux luttes de factions qui ont terni de manière indélébile l'image de la vie politique et intellectuelle de la seconde moitié de Chosŏn.

A la suite de cet examen général de la biographie et du contexte de Yulgok Yi I, nous pensons que ce dernier pourrait essentiellement être défini comme un modèle-type du lettré-fonctionnaire. En effet, il représente, non seulement en raison de sa biographie, mais aussi en raison de ses contradictions internes, un cas tout particulièrement intéressant pour étudier les lettrés-fonctionnaires néo-confucéens coréens totalement acquis aux idées néo-confucéennes et qui ont été pleinement engagés dans leur rôle d'élite politique, gouvernementale et morale. Ainsi, le cas particulier de Yulgok Yi I va nous permettre de mieux appréhender la problématique de la conception confucéenne du paradigme de la *Grande Etude*, et de la notion de *chǒngsim* chez les lettrés-fonctionnaires de la première moitié de Chosŏn. En effet, dans son discours théorique, mais aussi dans sa vie, Yulgok Yi I a tenté de souligner et de démontrer le rôle fondamental joué par l'interaction entre un souverain et ses ministres, et donc le rôle du *chǒngsim* en matière politique et gouvernementale dans le cadre d'une vision proprement néo-confucéenne.

A présent que nous avons expliqué les raisons et l'intérêt d'étudier le cas particulier de Yulgok Yi I pour notre travail général, nous allons présenter la démarche méthodologique que nous avons choisi d'adopter pour cette étude particulière. Plus précisément, nous allons chercher à nous positionner par rapport aux études contemporaines portant sur Yulgok.

B. Comment aborder l'œuvre de Yulgok Yi I ?

Nous allons ici présenter la position de Yulgok Yi I dans l'histoire intellectuelle coréenne d'après les travaux qui lui ont été consacrés en Corée et à l'étranger, afin de rappeler la manière dont il a été généralement dépeint jusqu'ici en tant que penseur néo-confucéen éminent de la première moitié de Chosŏn. Nous précisons que nous bornerons notre étude à la période contemporaine, car la réception de Yulgok sur toute la période de la seconde moitié de Chosŏn mériterait à elle seule un travail de thèse distinct. En outre, notre but est principalement de nous situer nous-mêmes dans le champ des études contemporaines spécialisées sur Yulgok. Nous mettrons à nouveau en lumière la nécessité, ou du moins la pertinence d'étudier son cas particulier dans le cadre de notre démarche générale, et nous

montrons également qu'il serait intéressant de renouveler l'approche méthodologique de sa pensée et de sa situation philosophique dans l'histoire du néo-confucianisme coréen.

Nous allons donc examiner dans un premier temps les études qui ont été faites sur lui en Corée et à l'étranger, afin de situer dans un second temps notre propre démarche qui s'insère dans le courant des études philosophiques.

1 Récapitulatif des tendances récentes de la recherche portant sur Yulgok Yi I en Corée et à l'étranger

Rappelons en préambule que les travaux contemporains consacrés à Yulgok Yi I remontent vraisemblablement aux années 1920. Ainsi, nous reprendrons en grande partie ici la récente et unique synthèse des travaux portant sur Yulgok en Corée et à l'étranger de 1920 à 1999 effectuée par Hwang Uidong 黃義東¹⁰²⁷, que nous compléterons par les informations que nous avons pu glaner par ailleurs. Nous avons choisi ici de diviser notre présentation en trois parties principales. Dans notre première partie, nous présenterons une synthèse des travaux coréens portant sur Yulgok. Nous examinerons ainsi successivement les catégories

¹⁰²⁷ HWANG Ŭidong 黃義東 (éd.), *Hanguk ũi sasangka sip in Yulgok Yi I* 한국의 사상가 10 人 율곡 이이 (« Dix penseurs coréens. Yulgok Yi I), Yemun tongyang sasang yŏnguwŏn ch'ongsŏ 6, Yemunsŏwŏn 예문서원, Séoul, 2002, p.17-70. Cet ouvrage consiste en une compilation d'articles marquants et fondateurs de l'étude de Yulgok en Corée qui avaient déjà été publiés dans diverses publications. Ainsi l'un des articles de Hwang Ŭidong de ce recueil, intitulé *Yulgok sasang yŏngu ũi ōje wa onil* 율곡 사상 연구의 어제와 오늘 (« La recherche sur la pensée de Yulgok d'hier et d'aujourd'hui », est une réédition de son article paru en 1994 dans le *Yulgok sasang yŏngu* 栗谷思想研究 (« Recherche sur la pensée de Yulgok »), revue éditée par l'Association d'étude de Yulgok (Yulgok hakhoe 栗谷學會) qui, elle-même, reprenait une recension des études sur Yulgok que l'auteur avait présentée lors du Premier Congrès International de la Société d'Etude de Yulgok en 1991. Dans son article, Hwang Ŭidong a repris et étoffé des éléments qu'il avait déjà collectés depuis sa première recension en 1987. En effet, il a été le premier à établir une analyse des études portant sur Yulgok. Puis, en 1987, il a publié une recension à la fin de son ouvrage intitulé *Yulgok chŏrhak yŏngu* (« Etude sur la philosophie de Yulgok »), Kyŏngmunsa, Séoul, 1987. Enfin, en 1998, il a également inséré une recension révisée des études sur Yulgok à la fin de son ouvrage *Yulgok sasangŭi ch'egyejŏk ihae* 율곡 사상의 체계적 이해 (« Comprendre de manière systématique la pensée de Yulgok »), *op.cit.*. L'auteur a référencé et classé tous les travaux de maîtrise, de doctorat et de recherche, mais également les articles non-universitaires qui ont porté sur Yulgok des années 1920 en 1999 en Corée (Corée du Nord comprise) et à l'étranger. Toutefois, il rappelle notamment qu'une totale exhaustivité qui tiendrait compte de tous les textes, articles universitaires, travaux universitaires, émissions etc. en Corée et à l'étranger serait impossible. De plus, il avoue ses faiblesses quant aux travaux étrangers et nord-coréens, car il n'a accès qu'aux travaux qui se trouvent dans les bibliothèques de Corée du Sud.

suivantes de travaux coréens¹⁰²⁸ : les ouvrages, les thèses de doctorat, les maîtrises puis les publications diverses. Dans notre deuxième partie, nous rappellerons le rôle joué par l'édition de traductions en coréen moderne d'une part, et par les diverses associations de promotion des études de Yulgok d'autre part dans le développement de ces études. Dans notre troisième partie, nous aborderons les études non-coréennes, ou étrangères qui sont bien moins nombreuses, et dans lesquelles nous nous situons nous-mêmes.

a Synthèse des travaux coréens consacrés à Yulgok

Dans notre première partie consacrée aux travaux coréens, nous allons tout d'abord brièvement rappeler quelques faits sur chacune des catégories de travaux que nous avons énumérées, avant de présenter des traductions des tableaux synthétiques réalisés par Hwang Ŭidong.

Les ouvrages coréens sur Yulgok apparaissent dans les années 1950, puis se développent tout particulièrement à partir des années 1990. En effet, de 1920 à 1999, Hwang Ŭidong en a recensé une quarantaine, dont plus de la moitié (vingt-trois) ont été publiés dans les années 1990.

Le premier ouvrage portant sur Yulgok est celui de Yu Chahu 유자후 en 1947 : *Yulgok sŏnsaeng chŏn* 율곡선생전 (« Biographie de maître Yulgok »)¹⁰²⁹. Il s'agit d'un

¹⁰²⁸ Nous ne consacrerons pas de paragraphe spécifique aux travaux nord-coréens. En effet, bien que Hwang Ŭidong ait consacré une petite partie de son article aux travaux nord-coréens, nous préférons ne pas les mentionner pour les trois raisons principales suivantes. Premièrement, nous n'avons pas pu nous-même consulter les travaux qu'il cite. Deuxièmement, les conclusions de l'auteur nous suggèrent que les travaux nord-coréens sont encore limités, tant en volume qu'au niveau méthodologique. Troisièmement, les études sur Yulgok ne sont pas l'objet d'échanges intellectuels ou universitaires à l'échelle internationale, et même à l'échelle inter-coréenne. Pour résumer les idées énoncées par Hwang, les Coréens du Nord considèrent globalement que Yulgok, bien qu'il se soit enfermé dans un système de pensée féodale, n'est pas un conservateur, et qu'il a élaboré une pensée originale, « objective » avec quelques aspects matérialistes ; ce qui lui a évité de tomber dans les travers de l'idéalisme et du conservatisme d'un T'oegye Yi Hwang par exemple. Toutefois, il convient de remarquer que les Coréens du Nord semblent avoir entrepris bien avant les Coréens du Sud une étude sur l'épistémologie de Yulgok. Cf. Hwang, *op.cit.*, p.60-61.

¹⁰²⁹ Yu Chahu 유자후, *Yulgok sŏnsaeng chŏn* 율곡선생전 (« Biographie de maître Yulgok »), Tongbang munhwasa, Séoul, 1947, selon Hwang Ŭidong. Toutefois, nous signalerons que dans les recherches que nous avons nous mêmes menées, nous avons remarqué que cet ouvrage serait plutôt une publication datée de 1956 aux éditions Tongguk munhwasa.

ouvrage très général portant uniquement sur la biographie du personnage à destination du grand public.

Le premier ouvrage universitaire date quant à lui de 1960. Son auteur est le spécialiste de philosophie orientale Kim Kyōngt'ak 金敬琢 (1906-1970) : *Yulgok ūi yōngu* 울곡의 연구 (« Etude sur Yulgok »)¹⁰³⁰. Il s'agit d'une présentation de la biographie et du contexte de Yulgok, ainsi que d'une traduction d'extraits de textes accompagnée d'une analyse philosophique. La spécificité de cet ouvrage qui aura une grande influence sur les études postérieures est de proposer la thèse suivante. Le fondement de l'interprétation du néo-confucianisme par Yulgok réside dans l'idée de *yiki pi'il pi'i* 理氣非一非二 (« Le Principe et le Souffle vital ne sont ni un ni deux »). En outre, l'auteur considère qu'il faut voir dans cette idée de « ne pas être », *pi* 非, une influence bouddhique¹⁰³¹.

Ensuite, en 1967, Chōn Tuha 전두하 initie le genre du comparatisme, en publiant une étude de la pensée de Yulgok et de celle de Heidegger : *Chonjae wa rigi* 존재와 理氣 (« Être et Principe/Souffle vital »)¹⁰³².

Puis, le premier ouvrage universitaire marquant selon Hwang Ŭidong est celui que l'historien Yi Pyōngdo 李丙燾 publie tardivement en 1973. Il s'agit d'une compilation de tous les travaux antérieurs sur Yulgok que l'auteur avait entrepris bien avant les années soixante : *Yulgok ūi saeng'ae wa sasang* 栗谷의 生涯와 思想 (« La vie et la pensée de Yulgok »)¹⁰³³.

Enfin, en 1976 paraît l'ouvrage de Son Insu 孫仁珠, spécialiste de pédagogie : *Yulgok ūi kyoyuk sasang* 栗谷의 教育思想 (« La pensée éducative de Yulgok »)¹⁰³⁴. Cet ouvrage sera à l'origine du grand développement des études portant sur la pensée éducative de Yulgok.

Comme nous l'avons précédemment évoqué, la période du plus grand développement des ouvrages consacrés à Yulgok correspond aux années 1990¹⁰³⁵. Or, nombre de ces

¹⁰³⁰ Kim Kyōngt'ak 金敬琢, *Yulgok ūi yōngu* 울곡의 연구 (« Etude sur Yulgok »), Hanguk yōnguwōn, 1960.

¹⁰³¹ Cf. Hwang, *ibid.*, p.20 qui cite Kim Kyōngt'ak, *op.cit.*, p.125.

¹⁰³² Chōn Tuha 전두하, *Chonjae wa rigi* 존재와 理氣. 하이데카와 울곡의 비교연구 (« Être et Principe/Souffle vital. Recherche comparative sur Heidegger et Yulgok »), sōnmyōng munhwasa, Séoul, 1967.

¹⁰³³ Yi Pyōngdo 李丙燾, *Yulgok ūi saeng'ae wa sasang* 栗谷의 生涯와 思想 (« La vie et la pensée de Yulgok »), Sōmundang, Séoul, 1973.

¹⁰³⁴ Son Insu 孫仁珠 *Yulgok ūi kyoyuk sasang* 栗谷의 教育思想 (« La pensée éducative de Yulgok »), Pakyōngsa, Séoul, 1976.

¹⁰³⁵ Depuis 1999, nous avons déjà répertorié sept nouveaux ouvrages consacrés à Yulgok : SIM Paekgang 심백강, *Yi Yulgok kwa Wang Ansōk eso paeunūn kyōngje kaehyōk ūi chihye* 이울곡과 왕안석에서 배우는 경제개혁사상 (« La sagesse de la réforme économique apprise auprès de Yi Yulgok et Wang Anshi »), Ch'ōngnyōnsa 청년사, mars 2000 ; *Isip'il segi saemunhwa ch'angjo wa Yulgokhak* 21세기 새문화 창조와 울곡학 (« La création d'une nouvelle culture pour le 21^e siècle et l'étude de Yulgok »), Hanguk sasang munhwa

ouvrages, majoritairement universitaires, sont des publications de thèses. Examinons donc à présent les premières thèses de doctorat marquantes.

La première thèse de doctorat traitant de Yulgok en Corée est celle du Taïwanais Cai Maosong (Ch'ae Musong en coréen) 蔡茂松 en 1972 : *T'oeyul sŏngnihakŭi pigyo yŏngu* 退栗性理學의 比較研究 (« Etude comparative du néo-confucianisme de T'oe[gye] et de Yul[gok] »)¹⁰³⁶.

Mais, la première thèse qui traite exclusivement de Yulgok est celle de Song Sŏkku 宋錫球 en 1980 : *Yulgok ŭi chŏrhak sasang. Sŏngŭi chŏngsim ŭl chungsim ŭro* 栗谷의 哲學思想 誠意正心을 中心으로 (« La pensée philosophique de Yulgok, centrée sur [les notions de] rendre ses intentions authentiques et son cœur droit. »)¹⁰³⁷.

Ensuite, Hwang Ŭidong rédige une thèse en 1987 : *Yulgok chŏrhak yŏngu. Igi chi myorŭl chungsim ŭro* 栗谷 哲學研究 理氣之妙를 中心으로 (« Etude de la philosophie de Yulgok, centrée sur [la notion de l'harmonie] mystérieuse du Principe et du Souffle vital. »)¹⁰³⁸.

En 1987, Hwang Chunyŏn 黃俊淵 présente sa thèse intitulée : *Yi I chŏrhak yŏngu. Sŏnghak chipyorŭl chungsim ŭro* 李珥 哲學研究 聖學輯要를 中心으로 (« Etude la philosophie de Yi I, centrée sur le *Sŏnghak chipyo* »)¹⁰³⁹.

En 1992, Chang Sukp'il 張淑必 présente sa thèse intitulée : *Yulgok Yi I ŭi sŏnghak yŏngu* 栗谷李珥의 聖學研究 (« Etude de l'Etude de la Sainteté chez Yulgok Yi I »)¹⁰⁴⁰. Il y compare notamment la pensée de T'oegye et de Yulgok, et analyse la correspondance philosophique de Yulgok et de Sŏng Hon, ce qui suscitera un intérêt croissant pour quelques

hakhoe p'yŏn, *Chaksul ch'ongsŏ*, 12, Sudŏk munhwasa, août 2001 ; YU Myŏngjong 劉明鍾, *Yulgok ŭi hŏkp'ung kwa sasang* 율곡의 학풍과 사상 (« L'école et la pensée de Yulgok »), Sejong ch'ulp'ansa 세종출판사, octobre 2002 ; YI Tong'in 이동인, *Yulgok ŭi sahoe kaehyŏk sasang* 율곡의 사회개혁 사상 (« La pensée de réforme sociale chez Yulgok »), Paeksan sŏdang 백산서당, novembre 2002 ; KIM Iksu 김익수, *Yulgok ŭi sasang kwa hanguk munhwa* 율곡의 사상과 한국문화 (« La pensée de Yulgok et la culture coréenne »), *Hangukkhak haksul ch'ongsŏ*, 15, août 2004 ; CHŎN Seyŏng 전세영, *Yulgok ŭi kunjuron* 율곡의 군주론 (« La théorie du prince chez Yulgok »), *Asan chedan yŏngu ch'ongsŏ*, 176, Chipmundang 집문당, avril 2005 ; *Tongho mundap* 동호문답 (« Questions et réponses du Lac de l'Ouest »), AN Woesun 안외순 (trad.), Ch'eksesang 책세상, mai 2005 ; YI Yŏnggyŏng 이영경, *Yulgok ŭi yulli sasang* 율곡의 윤리사상 (« La pensée éthique de Yulgok »), *Ch'ŏrhak kwa hyŏnsilsa* 철학과 현실사, septembre 2005.

¹⁰³⁶ Thèse soutenue à l'université Sŏnggyungwan en 1972, publiée en 1985 aux éditions de la même université.

¹⁰³⁷ Thèse soutenue en 1980 à l'université Tongguk, publiée en 1984 aux éditions du Chung'ang ilbosa.

¹⁰³⁸ Thèse soutenue en 1987 à l'université Ch'ungnam, publiée en 1987 aux éditions Kyŏngmunsa.

¹⁰³⁹ Thèse soutenue en 1987 à l'université Sŏnggyungwan, publiée en 1989 aux Presses de l'université de Chŏnnam.

¹⁰⁴⁰ Thèse soutenue en 1991 à l'université Koryŏ, publiée en 1992 aux éditions Sudŏk munhwasa.

questions philosophiques précises chez Yulgok que nous évoquerons par la suite (les quatre germes de moralité et les sept émotions, et le cœur de l'homme/cœur du Dao).

De 1972 (première thèse) à 1999, Hwang Ŭidong a recensé au total vingt-neuf thèses portant sur Yulgok dont 41,4% traitaient de philosophie. Voici en effet, par ordre décroissant, les approches choisies dans les thèses : 1) philosophie, 2) comparatisme (en majorité To'egye/Yulgok), 3) pensée éducative, 4) pensée politique, 5) pensée éthique. Nous remarquerons en outre que quelques thèses se sont intéressées à des sujets aussi divers que la littérature, la sociologie, la psychologie ou même la discipline corporelle chez Yulgok.

Quant aux travaux de maîtrise, ils sont bien plus nombreux que les travaux de doctorat. La première maîtrise portant sur Yulgok semble dater de 1960, et elle concerne sa pensée philosophique. Toutefois, contrairement aux travaux de thèse, les maîtrises portent principalement dans l'ordre décroissant : 1) sur la pensée éducative de Yulgok, 2) sur sa pensée politique, 3) sur sa pensée philosophique, 4) sur sa pensée littéraire, 5) sur une approche comparatiste, 6) sur sa pensée éthique. En outre, le début du grand développement des maîtrises portant sur Yulgok commence dans les années 1980, et globalement, les sujets traités sont bien plus divers que dans les thèses de doctorat.

Par ailleurs, les publications diverses dans les revues scientifiques, les mensuels et autres revues universitaires ou non-universitaires, constituent le plus gros volume des travaux consacrés à Yulgok en Corée. Elles débutent dans les années 1920, se développent quelque peu jusque dans les années 1950, et explosent littéralement dans les années 1990. En effet, le nombre de publications dans les années 1990 s'est multiplié par deux par rapport à celles des décennies 1970-1980 réunies.

Le premier article sur Yulgok est paru dans la revue *Kaebŏk* 개벽 (« Création ») en 1921, et l'auteur n'est pas spécifié. Puis, à l'époque coloniale, quelques articles écrits en japonais ont été consacrés à la biographie ou à la pensée politique de Yulgok¹⁰⁴¹.

¹⁰⁴¹ Cf. notamment YI Pyōngdo 李丙燾, *I Yurugoku no nyūzan ni tsuite* 李栗谷の入山に就て (« Concernant la retraite dans la montagne de Yi Yulgok »), *Chōsen shigaku* 朝鮮史學 (« Histoire de Chosōn »), 1, 1926, et *Yuhaksang ŭro pon Yulgoksōnsaeng* 유학상으로본 울곡서생 (« Maître Yulgok vu du point de vue du confucianisme »), *Chogwang*, 16, Chogwangsa, février 1927. YU Chahu 유자후, *Yulgok Yi I sōnsaeng ūi sadae sōn'ōn* 울곡 이이선생의 壬午 4 대 선언 (« Les quatre déclarations de [l'année] im'ŏ [1582] de maître Yulgok Yi I »), *Chogwang*, 8, Chosōn ilbo ch'ulp'anbu, janvier 1942. SONG Chōn'gap 송전갑, *Chōsen no taiju I Yurugoku* 朝鮮の大儒李栗谷 (« Le grand confucéen Yi Yulgok de Corée »), *Chōsen* 朝鮮, 159, *Chōsen sōtokufu* 朝鮮總督府 (Gouvernement général de Corée), 1928, et *Ririkkoku to heju no sokudamu* 李栗谷と海州の石潭 (« Yi Yulgok et Sōktam à Haeju »), *Chōsen* 朝鮮, 186, *Chōsen sōtokufu* 朝鮮總督府, 1930.

Il convient de noter que ce sont dans les articles que nombre d'avancées ont été faites sur la pensée, l'œuvre ou la vie de Yulgok. Par exemple, en 1976, Kim Kilhwan 金吉煥 présente une première étude sur les rapports de Yulgok au taoïsme¹⁰⁴². Puis, en 1982, Song Sökku 宋錫球 développe le comparatisme des idées de Yulgok et des notions philosophiques bouddhiques¹⁰⁴³. Ces deux tendances retiennent l'attention des chercheurs qui affirment alors l'idée de l'ouverture d'esprit de Yulgok qui se démarquerait ainsi de la tendance orthodoxe de T'oegye Yi Hwang.

Pour ne pas surcharger notre présentation, et afin de nous faire une idée générale, nous reproduisons ici quelques uns des tableaux récapitulatifs, traduit en français, de Hwang Ŭidong sur les ouvrages, les thèses et les maîtrises consacrés à Yulgok :

¹⁰⁴² Le texte intitulé « Sun'ön » 醇言 (« Propos purs ») a été découvert par hasard en 1974 à Kyujanggak 奎章閣 (Archives royales), à l'Université de Séoul, et Kim Kilhwan a démontré dans son article de 1976 qu'il fallait attribuer la paternité du texte à Yulgok. Cf. Kim Kilhwan 金吉煥, *Yulgok ũi Nojagwan. Chŏn Yulgok chak Sun'ön ũl chungsim ũro* 울곡의 노자관. 傳栗谷作 醇言을 중심으로 (« Le point de vue de Yulgok sur le Taoïsme. [Etude] centrée sur le *Sun'ön*, un [texte] écrit par Yulgok et qui nous est parvenu »), *Hanguk hakpo* 5, Iljisa, 1976. Cette étude va encourager d'autres chercheurs à s'intéresser à la conception du taoïsme chez Yulgok : Cf. Kim Nakpi 金洛必, *Yulgok Yi I ũi Sun'ön e natanan yudo kyosŏp* 栗谷李珥의 醇言에 나타난 儒道交涉 (« Les relations entre confucianisme et taoïsme à travers le *Sun'ön* de Yulgok Yi I »), 圓佛敎思想 20 ; Kim Sökchung 金碩中, *Sun'ön ũl t'onghae pon Yulgok ũi Noja ihae* 醇言을 통해 본 栗谷의 老子理解 (« L'interprétation du taoïsme chez Yulgok telle qu'elle apparaît dans le *Sun'ön* »), mémoire de maîtrise de l'Université Sönggyungwan, 1994 ; Song Hang'young 宋恒龍, *Yulgok Yi I ũi Noja yöngu wa toga ch'örhak* 栗谷李珥의 老子研究와 道家哲學 (« L'étude du *Laozi* par Yulgok et la philosophie taoïste »), *Hanguk Togyo chörhaksa*, Taedong munhwa yönguwön, Université Sönggyungwan, 1987 ; Kim Hakmok 金學睦, *Yulgok Yi I ũi Noja. Sun'ön, chöngt'ong Chujahakja ũi Noja ilkki* 栗谷李珥의 노자. 醇言 정통 주자학자의 노자읽기 (« Le *Laozi* de Yulgok. *Sun'ön*, la lecture du *Laozi* par un penseur orthodoxe de l'école de Zhu Xi »), Yemun söwön, Séoul, 2001 ; Yu Söngsön 俞成善 (trad.), *Sun'ön. Yulgok ũi Noja p'ul'i* 醇言 栗谷의 老子 풀이 (« *Sun'ön*. L'explication du *Laozi* par Yulgok »), Kukhak charyowön, Séoul, 2002.

¹⁰⁴³ Song Sökku 宋錫球, *Yulgok sasang e issösö ũi pulgyojök gyegigo* 울곡에 있어서이 불교적 계기고 (« L'apport bouddhiste chez Yulgok »), *Tongsö sasang ũi mannam*, Hyöngsöl ch'ulp'ansa, 1982 ; et *Yulgok ũi yit'ong kiguk kwa Wönhyo ũi ilsim imun* 울곡의 이통기국과 원효의 一心二門 (« La [théorie] du Principe universel et du Souffle vital particulier de Yulgok et celle du cœur unique et des deux portes de Wönhyo »), *Yulgokhak* 2, Yulgok sasang yönguwön, 1989. Mais également : Sö Susaeng 서수생, *T'oe.Yul ũi pulgyogwan* 退栗의 불교관 (« La conception du bouddhisme chez T'oe[gye] et Yul[gok] »), *Hanguk ch'örhak* 15, Centre de recherche sur T'oegye, Université Kyöngbuk, décembre 1987, et Song Ch'anghan 송창한, *Yi Yulgok ũi söngwan e taehayö* 이울곡의 禪觀에 대하여 (« Sur la conception du bouddhisme *sön* de Yi Yulgok »), *Kyöngbuk sahak* 3, 1981.

Tableau 1 : Ouvrages¹⁰⁴⁴

Années/ Sujet traité	Avant les Années 50	Années 1960	Années 1970	Années 1980	Années 1990	Total
Pensée générale	1	1	2	1	5	10
Pensée philosophique		1	1	3	9	14
Pensée éthique		1				1
Pensée éducative			1	1	4	6
Pensée politique					2	2
Comparatisme		1		3	1	5
Autres					2	2
Total	1	4	4	8	23	40

Tableau 2 : Thèses de doctorat¹⁰⁴⁵

Années/ Sujet traité	Années 1970	Années 1980	Années 1990	Total
Néo-confucianisme <i>Sōngniha</i> 性理學	3	2	7	12
Pensée éducative		1	4	5
Pensée politique			4	4
Pensée éthique		3		3
Pensée juridique		1		1
Littérature			1	1
Psychologie		1		1
Discipline corporelle			2	2
Comparatisme	(3)	(2)	(3)	(8)
Total	3	8	18	29

¹⁰⁴⁴ Cf. tableau récapitulatif de Hwang Ŭidong, *ibid.*, p.19. Nous ferons remarquer qu'à l'exception des ouvrages, Hwang Ŭidong a signalé entre parenthèses le nombre des études comparatives, et il ne les a pas comptabilisées dans ses totaux. Même si l'auteur n'explique pas son choix, nous pouvons peut-être l'imputer au fait que, en matière d'études académiques ou du moins quelque peu spécialisées, il ait souhaité préciser les études uniquement et exclusivement consacrées à Yulgok.

¹⁰⁴⁵ Cf. tableau récapitulatif de Hwang Ŭidong, *ibid.*, p.24.

Tableau 3 : Maîtrises¹⁰⁴⁶

Années/ Sujet traité	Années 1960	Années 1970	Années 1980	Années 1990	Total
Néo- confucianisme <i>sōngnihak</i>	1	2	14	12	29
Pensée éducative	2	7	27	32	68
Pensée politique		4	16	15	35
Pensée éthique		2	6	4	12
Pensée juridique				1	1
Littérature			9	6	15
Epistémologie			2	2	4
Pensée scientifique				2	2
Pensée <i>sirhak</i> 實學			1	2	3
Autres			4	4	8
Comparatisme		(1)	(6)	(6)	(13)
Total	3	15	79	80	177

Tableau 4 : Publications diverses¹⁰⁴⁷

Années/ Sujet traité	Années 1920	Années 1930	Années 1940	Années 1950	Années 1960	Années 1970	Années 1980	Années 1990	Total
Néo- confucianisme	1				3	27	57	51	139
Pensée éducative					5	20	33	36	94
Pensée politique				1	4	10	37	72	124
Pensée générale	2	5	3	4	3	15	10	12	54
Littérature					1	4	16	13	34
Pensée éthique					1	5	17	37	60
Pensée <i>sirhak</i>						2	5	5	12
Pensée historique							3	1	4
Pensée scientifique						3	5	3	11
Pensée juridique						1	4	1	6
Discipline corporelle							1	4	5

¹⁰⁴⁶ Cf. tableau récapitulatif de Hwang Ŭidong, *ibid.*, p.27.

¹⁰⁴⁷ Cf. tableau récapitulatif de Hwang Ŭidong, *ibid.*, p.29.

Autres				1		1	4	2	8
Comparatisme					(2)	(12)	(26)	(18)	(58)
Total	3	5	3	6	7	88	192	237	551

Tableau 5 : Synthèse¹⁰⁴⁸

Catégorie/ Sujet traité	Ouvrages	Thèses	Maîtrises	Publications diverses	Total
Néo- confucianisme	14	12	29	136	177
Pensée Politique	2	4	35	124	163
Pensée éducative	6	5	68	93	166
(Comparatisme)	5	(8)	(13)	(58)	(79)
Pensée générale	10			54	54
Pensée éthique	1	3	12	60	75
Littérature		1	15	34	50
Pensée scientifique			2	11	13
Pensée <i>sirhak</i>			3	12	15
Pensée juridique		1	1	6	8
Pensée historique			1	4	5
Psychologie		1		2	3
Epistémologie			4	4	8
Education physique		2	3	5	10
Autres	2		4	6	10

Globalement, nous pourrions relever les noms et les tendances générales suivantes pour faire une synthèse de l'ensemble des travaux qui ont porté sur Yulgok pendant le XX^e siècle en Corée.

Les années 1970 correspondent au début d'un développement spectaculaire et sans précédent des études sur Yulgok, dans le domaine universitaire en particulier. Les personnages marquants sont : Pak Chonghong 朴鍾鴻¹⁰⁴⁹, Yu Sŭngguk 柳承國¹⁰⁵⁰ et Pae

¹⁰⁴⁸ Cf. tableau récapitulatif de Hwang Ŭidong, *ibid.*, p.54.

¹⁰⁴⁹ PAK Chonghong 朴鍾鴻, *Yi Yulgok non* 이울곡논 (« Sur Yi Yulgok »), *Hanguk sasangsa nongo*, Sŏmundang, 1977 ; *Yi Yulgok ũi kyŏngjang chŏmjŏn chuŭi* 이울곡의 경장점진주의 (« Le réformisme progressif de Yi Yulgok »), *Hanguk sasangsa nongo*, Sŏmundang, 1977 ; *Yi Yulgok ũi igiron* 이울곡의 이기론 (« Théorie du Principe et du Souffle vital de Yi Yulgok »), *ibid.*, 1977.

Chongho 裴宗鎬¹⁰⁵¹. Le second a cherché à montrer la spécificité de la pensée de Yulgok, alors que le troisième a produit des études générales qui cherchaient à situer Yulgok dans l'histoire du confucianisme coréen.

Dans les années 1980-1990, une nouvelle génération de chercheurs s'est spécialisée sur Yulgok : Song Sökku 宋錫球 (approche générale et comparatiste)¹⁰⁵², Cho Namguk 趙南

¹⁰⁵⁰ Yu Sŭngguk 柳承國, *Yulgok ūi yŏnhak sidae* 율곡의 研學시대 (« L'époque d'apprentissage de Yulgok »), *Kyoyuk p'yŏngnon*, kyoyuk p'yŏngnonsa, 1960 ; *Yulgok ch'ŏrhak ūi kŭnbon chŏngsin* 율곡철학의 근본정신 (« L'esprit fondamental de la philosophie de Yulgok »), yugyohak nonch'ong, tonggyo mint'aesik paksa sagohŭi kinyŏm nonch'ong kanhaeng wuiwŏnhoe, 1972 ; *Yulgok sasang ūi kŭnbon munje* 율곡사상의 근본문제 (« Les points fondamentaux de la pensée de Yulgok »), *Yulgok sasang nonmunjip*, Yulgok munhwawŏn, 1973 ; *Yulgok ch'ŏrhak ūi kŭnbon chŏngsin* 율곡철학이 근본정신 (« L'esprit fondamental de la philosophie de Yulgok »), tongyang ch'ŏrhak nongo, tongyang ch'ŏrhak kwa, Sŏnggyungwan, 1974 ; *Sasŏ Yulgok ŏnhae haeje* 사서율곡언해 해제 (« Notice bibliographique sur la Traduction des Quatre Livres de Yulgok »), *Sasŏ Yulgok ŏnhae*, Yanghyŏnjae, Sŏnggyungwan, 1974 ; *Yulgokhak kŭnbon chŏngsin* 율곡철학의 근본정신 (« L'esprit fondamental de la philosophie de Yulgok »), *Tongyang ch'ŏrhak yŏngu*, kŭn'yŏk sŏjae, 1983.

¹⁰⁵¹ PAE Chongho 裴宗鎬, *Yulgok sŏngnihak ūi hyŏndaejŏk ūi* 율곡 성리학의 현대적 의의 (« La signification contemporaine du néo-confucianisme de Yulgok »), *Yŏnsedae immun kwahak*, 38, 1977 ; *Yulgoksasang ūi kŭnbon munje* 율곡사상의 근본문제 (« Les points fondamentaux de la philosophie de Yulgok »), *Munye puhŭng*, 42, hanguk munhwa yesul chinhŭnhoe, 1978 ; *Yulgok ūi igigwan* 율곡의 理氣觀 (« La conception du Principe et du Souffle vital chez Yulgok »), *Hanguk sasang ūi bonjil kwa Yulgokhak*, Yulgoksasang yŏnguwŏn, 1978 ; *Yi I ch'ŏrhak sasang* 이이의 철학사상 (« La pensée philosophique de Yi I »), *Hanguk ch'ŏrhak yŏngu*, Hanguk ch'ŏrhakhoe, 1978 ; *Yulgok ūi mibal ch'i chung* 율곡의 未發之中 (« Le milieu dans l'état non-encore-manifesté chez Yulgok »), *Tongbang hakji*, 19, Yŏnsedae Tongbanghak yŏnguso, septembre 1978 ; *Yulgok ūi sadan ch'iljŏngnon kwa insimdosimsŏl* 율곡의 사단칠정과 인심도심설 (« La discussion sur les quatre germes et les sept émotions, ainsi que le discours sur le cœur de l'homme et le cœur du Dao chez Yulgok »), *Tongbanghakji*, 19, Yŏnsae Tongdanghak yŏnguso, septembre 1978 ; *Yulgok ch'ŏrhak ūi kŭnbon munje* 율곡철학의 근본문제 (« Les points fondamentaux de la philosophie de Yulgok »), *Hanguk sasang ūi bonjil kwa yulgokhak*, Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1980 ; *Yulgok ūi lit'ong kiguksŏl. Hwa'ŏm sasang ūi isa wa pigyo* 율곡의 理通氣局. 화엄사상의 理事와 비교 (« La théorie du Principe universel et du Souffle Vital particulier de Yulgok. Gestion de la pensée de la Guirlande de fleurs et comparaison »), *Tongbanghakji*, 27, 1981 ; *Yulgok yulli sasang* 율곡의 윤리사상 (« La pensée éthique de Yulgok »), *Chŏngsin munhwa yŏngu*, 22, Chŏngsin munhwa yŏnguwŏn, novembre 1984 ; *Yulgok ūi ch'ŏrhak ch'egye* 율곡의 철학체계 (« Le système philosophique de Yulgok »), *Yulgok ch'ŏrhak kwa Hanguk ūi sŏngnihak*, Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1985 ; *Yulgok ūi igi chi myo* 율곡의 理氣之妙 (« L'harmonie mystérieuse du Principe et du Souffle vital de Yulgok »), *Yulgok kangdang che sam hoe kangjwa*, Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1986 ; *Yulgok ūi tohak sasang kwa hyŏndae sahoe* 율곡의 도학사상과 현대사회 (« La pensée néo-confucéenne de Yulgok et la société contemporaine »), *che sip'o hoe Yulgokhak haksul kangyŏnhoe*, Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1988 ; *T'oegye wa Yulgok ūi ch'ŏrhak ch'ulbaljŏm ūi ch'ai* 퇴계와 율곡의 철학출발점의 차이 (« La différence des prémisses de la philosophie de T'oegye et de celle de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1988 ; *Yulgok ch'ŏrhak sasang* 율곡 철학사상 (« La pensée philosophique de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1989.

¹⁰⁵² Cf. *supra*, p.4, note 1033 p.388, note 1035 p.407. De plus, SONG Sökku 宋錫球, *Yulgok ūi ch'ŏrhak sasang* 율곡의 철학사상 (« La pensée philosophique de Yulgok »), Chung'an ilbosa, 1984 ; *Yulgok ch'ŏrhak sasang yŏngu* 율곡 철학사상 연구 (« Recherche sur la pensée philosophique de Yulgok »), Hyŏngsŏng ch'ulp'ansa, 1987 ; *Yi Yulgok* 李栗谷, Taiwan Dongda tushu gongshe 臺灣東大圖書公社, 1993 ; *Yi Yulgok ūi igiron* 이율곡의 이기론 (« La théorie du Principe et du Souffle vital chez Yi Yulgok »), *Hanguk sasang*, Yŏrŭmsa, 1984 ; *Yulgok ūi it'ong kiguk kwa kŭ ch'ŏrhakjŏk chŏngae* 율곡의 理通氣局과 그 철학적 전개 (« [La théorie] du Principe universel et du Souffle vital particulier de Yulgok et son développement »), *Yulgok ch'ŏrhak kwa Hanguk ūi sŏngnihak*, Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1985 ; *Yulgok Ugye sŏngnihak ūi pigyo yŏngu* 율곡 우계 성리학의 비교연구 (« Etude comparative du néo-confucianisme de Yulgok et Ugye »), *Sŏng Ugye sasang yŏngu nonch'ong*, Ugye munhwa chaedan, 1988 ; *Yulgok Yi I sŏnsaeng ūi sahoesasang kwa hyŏndae* 율곡 이이 선생의 사회사상과 현대 (« La pensée sociale de maître Yulgok Yi I et le monde contemporain »),

國 (approche générale et sociologique)¹⁰⁵³, Kim Iksu (pensée éducative)¹⁰⁵⁴, Hwang Chunyŏn
 黃俊淵 (approche générale, comparatiste et intérêt pour le *Sŏnghak chipyo*)¹⁰⁵⁵, Yi Tong'in

Tongbang taehyŏn haksul daehoe, Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1989 ; *Yulgok ūi sahoe kaehyŏk sasang yŏngu*
 율곡의 사회개혁사상 연구 (« Recherche sur la pensée de réforme sociale de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok
 sasang yŏnguwŏn, 1991 ; *Yulgok ch'ŏrhak ūi t'ŭksŏng kwa kŭ chŏngae* 율곡 철학의 특성과 그 전개 (« La
 spécificité de la philosophie de Yulgok et son développement »), *Hanguk sasangsa taegye*, 4, Hanguk chŏngsin
 munhwa yŏnguwŏn, 1991 ; *Yulgok ūi Chuja pip'an* 율곡의 주자 비판 (« La critique de Zhu Xi chez Yulgok »),
che ch'il hoe kukje Chungguk ch'ŏrhakhoe palp'yŏnonmunjip (« Actes du 7^e Colloque international sur la
 philosophie chinoise»), München, 1991 ; *Yulgok sidae wa saeng'ae* 율곡 시대와 생애 (« Yulgok : son époque et
 sa vie »), *Yulgok sasang kwa hyŏndae sahoe*, Yulgok hakhoe, octobre 1991 ; *Yulgok sŏnghak ūi igiron* 율곡
 성학의 이기론 (« La théorie du Principe et du Souffle vital dans l'Etude de la Sainteté chez Yulgok »), *Yulgok*
sŏnghak ūi yŏngu, Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1992 ; *Yulgok ūi sugiron* 율곡의 수기론 (« La théorie du
 perfectionnement de soi chez Yulgok »), *Yulgok sŏnghak yŏngu*, Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1992 ; *Yulgok*
hyangyak kwa sahoe kyoyuk 율곡 향약과 사회교육 (« Yulgok, les *hyangyak* et l'éducation sociale »), *che o hoe*
Hanguk ch'ŏrhakja daehoe, Wŏn'gwangdae, 1992 ; *Yulgok ūi singunjuron kwa chŏngch'i kaehyŏk* 율곡의
 신군주론과 정치개혁 (« La théorie du souverain d'un nouveau [genre] et la réforme politique chez Yulgok »),
che sam hoe Yulgok hakhoe haksulhoeŭi, Yulgok Hakhoe, 1993 ; *Yi I ūi kŭndae sasang* 이이의 근대사상 (« La
 pensée moderne de Yi I »), *eksep'o kinyŏm kukje haksulhoe*, Yogyo hakhoe, 1993 ; *Yi I ūi kŭndae ūisik* 이이의
 근대의식 (« La conscience moderne de Yi I »), *Yuhak yŏngu*, Ch'unghnamdae yuhak yŏnguso, 1993 ; *Yulgok ūi*
sidae wa saeng'ae 율곡의시대와 생애 (« Yulgok : son époque et sa vie »), *Yulgok sasang yŏngu*, Yulgok
 hakhoe, 1994 ; *Yulgok ch'ŏrhak ūi singunjuron kwa chŏnch'i kaehyŏk* 율곡철학의 신군주론과 정치개혁
 (« La théorie du souverain d'un nouveau [genre] et la réforme politique dans la philosophie de Yulgok »),
Yulgok sasang yŏngu, Yulgok hakhoe, 1994 ; *Yulgok ch'ŏrhak sasang ūi hyŏndaejŏk ihae* 율곡 철학사상의
 현대적 이해 (« L'interprétation contemporaine de la philosophie de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang
 yŏnguwŏn, 1994 ; *Yulgok ūi chŏngch'i sasang* 율곡의 정치사상 (« La pensée politique de Yulgok »), *Yulgok*
sasang kwa kukka paljŏn, Yulgok hakhoe, 1994 ; *Yulgok ūi chŏngch'i sasang* 율곡의 정치사상 (« La pensée
 politique de Yulgok »), *Yulgok sasang yŏngu*, Yulgok hakhoe, 1994 ; *Yi I ūi kŭndae ūisik* 율곡의 근대의식
 (« La conscience moderne de Yulgok »), *Yulgok sasang yŏngu*, Yulgok hakhoe, 1994 ; *Yulgok ūi kŭndae*
ūisik 율곡의 근대의식 (« La conscience moderne de Yulgok »), *Yulgok sasang yŏngu*, Yulgok hakhoe, 1995 ;
Yi I wa Sŏng Hon ūi sŏngnihak pigyo 이이와 우계의 성리학 비교 (« Comparaison du néo-confucianisme de Yi
 I et de Ugye »), *Kiho hakp'a ūi ch'ŏrhak sasang*, Yemunsŏwŏn, 1995.

¹⁰⁵³ CHO Namguk 趙南國, *Yulgok sasang e nat'anan hwa ūi sŏnggyŏk* 율곡사상에 나타난 和의 성격 (« Les
 caractéristiques [de la notion] d'harmonie apparue dans la pensée de Yulgok »), *Hyŏndam Yu Chŏngdong paksa*
hwagap kinyŏm nonch'ong, 1981 ; *Yulgok sasang e nat'anan sahoe ch'ŏrhak munje yŏngu* 율곡사상에 나타난
 사회철학문제 연구 (« Etude sur les problèmes sociaux et philosophiques apparus dans la pensée de Yulgok »),
Sahoe sasang, 3, 1982 ; *Yulgok ch'ŏrhak hyŏngsŏng ūi yŏnwŏn e taehan koch'al* 율곡철학 형성의 연원에 대한
 고찰 (« Réflexion sur l'origine de la formation de la philosophie de Yulgok »), *Kangwŏndae inmunhak yŏngu*,
 17, 1982 ; *Yulgok ch'ŏrhak hyŏngsŏng ūi yŏnwŏn e kwahan yŏngu* 율곡철학 형성의 연원에 관한 연구 (« Une
 étude sur l'origine de la formation de la philosophie de Yulgok »), *Yulgok ch'ŏrhak kwa Hanguk sŏngnihak*,
 Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1985 ; *Yulgok Hakkyomobŏm ūi kujo wa ch'ŏrhakjŏk sŏnggyŏk* 율곡 학교모범의
 구조와 철학적 성격 (« Structure et caractéristique philosophique du *Hakkyomobŏm* de Yulgok »), *Kukmin yulli*
yŏngu, 22, Hanguk kukmin yulli hakhoe, 1986 ; *Yulgok ūi kyŏngje sahoe sasang* 율곡의 경제사회사상 (« La
 pensée socio-économique de Yulgok »), *Yulgok sasang kwa hyŏndae sahoe*, Yulgok hakhoe, 1991 ; *Chayŏn kwa*
ingan. *Yulgok sasang e nat'anan chayŏn poho ūi ponjil ūl chungsim ūro* 자연과 인간. 율곡 사상에 나타난
 자연보호의 본질을 중심으로 (« La nature et l'homme. [étude] centrée sur [l'idée] fondamentale de protection
 de la nature apparue dans la pensée de Yulgok »), *Minju munhwa nonch'ong*, 23, Minju munhwa akademi, 1992 ;
Yulgok ch'ŏrhak e issŏsŏ ūi igi wa insin tosŏm 율곡 철학에 있어서의 理氣와 인심도심 (« Le Principe et le
 Souffle vital, et le coeur de l'homme et le coeur du Dao dans la philosophie de Yulgok »), *Tongbang ch'ŏrhak*
yŏngu, *Towŏn Yu Sŏngguk paksa kohŭi kinyŏm nonmunjip*, 1992 ; *Yulgok ūi kyuyuk ch'ŏrhak e kwanhan*
yŏngu 율곡의 교육철학에 관한 연구 (« Une étude sur la philosophie de l'éducation de Yulgok »), *Minju*
munhwa nonch'ong, 31, 1993 ; *Yulgok i Yuji ege chun si, haeje* 율곡이 柳枝에게 준 詩, 해제 (« Notice
 bibliographique sur le poème donné par Yulgok à Yuji »), *Kangwŏndae Kangwŏn munhwa yŏngu*, 12, 1993 ;

Yulgok ūi kyōngje sahoe sasang 율곡의 경제사회사상 (« La pensée socio-économique de Yulgok »), *Yulgok sasang yōngu*, Yulgok hakhoe, 1994 ; *Yulgok ūi kyuyuk ch'ōrhak e kwahan yōngu* 율곡의 교육철학에 관한 연구 (« Une étude sur la philosophie de l'éducation de Yulgok »), *Yulgok sasang yōngu*, Yulgok hakhoe, 1995 ; *Yulgok sasang e issōsō ingan ihae ūi pop'yōnsōng kwa tūksusōng* 율곡사상에 있어서 인간이해의 보편성과 특수성 (« L'universalité et la singularité de la conception de l'homme dans la pensée de Yulgok »), *Yuhak yōngu*, Ch'ungnamdae yuhak yōnguso, 1995 ; *Yulgok kyuyuk sasang ūi ponjil kwa sahoejōk chōkyong pang'an* 율곡 교육사상의 본질과 사회적 적용 방안 (« Théorie et programme d'application sociale de la pensée éducative de Yulgok »), *Kyuyuk yōngu chōngbo*, 29, 1997 ; *Yulgok ūi kyōngje kaehyōknnon* 율곡의 경제개혁론 (« La théorie de la réforme économique chez Yulgok »), *Yulgok ūi kaehyōk sasang*, Yulgok sasang yōnguwōn, 1997 ; *Yulgok tohak ūi inganjon'ōmjōk ūimi* 율곡도학의 인간존엄적 의미 (« Le sens de la dignité humaine dans le néo-confucianisme de Yulgok »), *Tongyang ch'ōrhak yōnguhoe*, 1998 ; *Yulgok sasang e nat'anan tōkhaeng kwa ch'ukjae ūi kwangye* 율곡사상에 나타난 德行과 蓄財의 관계 (« Les rapports entre conduite morale et thésaurisation apparus dans la pensée de Yulgok »), *Tongyang sasang kwa hyōndae sahoe*, Yulgok sasang yōnguwōn, 1998 ; *Munsōnggong Yulgok Yi I* 문성공 율곡 이이 (« Munsōnggong Yulgok Yi I »), *Tongguk sip'p'al hyōn*, yulgok sasang yōnguwōn, 1999.

¹⁰⁵⁴ KIM Iksu 김익수, *Yulgok sōnsaeng ūi kyoyuk ch'ōrhak* 율곡선생의 교육철학 (« La philosophie de l'éducation de maître Yulgok »), Sudōk munhwasa, 1997 ; *Yulgok ūi saeng'ae wa sidaejōk paegyōng* 율곡의 생애와 시대적 배경 (« La vie et le contexte historique de Yulgok »), *Kyoyuk p'yōngnonsa*, 1974 ; *Yulgok ūi hakmun pangbōpnon* 율곡의 학문 방법론 (« La méthodologie de l'étude chez Yulgok »), *Ch'ōrhak yōngu*, 14, Haedong ch'ōrhakhoe, 1984 ; *Yulgok ūi ingangwan* 율곡의 인간관 (« La conception de l'homme chez Yulgok »), *Haksaeng saenghwal yōngu*, 3, Kyōnggidae haksang saenghwal yōnguso, 1984 ; *Yulgok ūi yulli sasang* 율곡의 율리사상 (« La pensée éthique de Yulgok »), *Kukmin yulli yōngu*, 19, Hanguk kukmin yulli hakhoe, 1984 ; *Yulgok ūi silch'ōn ch'ōrhak* 율곡의 실천철학 (« La philosophie de la réalisation effective de Yulgok »), *Yulgok ch'ōrhak kwa Hanguk ūi sōngnihak*, Yulgok sasang yōnguwōn, 1985 ; *Yulgok ūi saeng'ae wa kŭ ūi ingansang* 율곡의 생애와 그의 인간관 (« La vie de Yulgok, et sa conception de l'homme »), *Hanguku no bunka* 韓國の文化, chu il Hanguk munhwawōn (Centre culturel coréen au Japon), 1988 ; *Yulgok ūi ingyōk kyoyukkwan* 율곡의 인격 교육관 (« La conception de l'éducation du caractère de Yulgok »), *Hanguk sasang nonch'ong*, 5, Yulgok sasang yōnguwōn, 1988 ; *Yulgok ūi chōnggaran* 율곡의 正家論 (« La théorie de rendre sa maison droite chez Yulgok »), *Yulgok sōnghak yōngu*, Yulgok sasang yōnguwōn, 1992 ; *Yulgok ūi sōnghakjōk chōnggaran* 율곡의 성학적 正家論 (« Une conception de rendre droite sa maison relevant de l'Etude de la Sainteté chez Yulgok »), *Hanguk ch'edae nonmunjip*, 15, 1992 ; *Yulgok Tonggōgyesa ūi yulli kyoyukkwan yōngu* 율곡 同局戒辭의 율리교육관 (« La conception de l'éducation éthique dans le *Tonggōgyesa* de Yulgok »), *Hanguk sasangsahak*, 4-5, 1993 ; *Yulgok ūi hyo sasang kwa miraejihyang ūi kajōnggwan* 율곡의 효 사상과 미래지향의 가정관 (« La pensée de la piété filiale de Yulgok et sa conception futuriste de la famille »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yōnguwōn, 1994 ; *Yulgok ūi yulli sasang kwa hyōndae yulli* 율곡의 율리사상과 현대윤리 (« La pensée éthique de Yulgok et l'éthique contemporaine »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yōnguwōn, 1994 ; *Yulgok todōknnon ūi kujo* 율곡 도덕론의 구조 (« La structure de la théorie morale de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yōnguwōn, 1994 ; *Yulgok ūi kajōng yulligwan* 율곡의 가정윤리관 (« La conception de l'éthique familiale chez Yulgok »), *Hanguk ch'edae kyoyang kyoyuk yōnguso nonmunjip*, 1, 1996 ; *Yulgok ūi yōkhakjōk sugiron* 율곡의 역학적 윤리관 (« Une conception de l'éthique relevant de la pensée des Mutations chez Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yōnguwōn, 1997 ; *Yulgok ūi kyoyuk kaehyōknnon* 율곡의 교육개혁론 (« La théorie de la réforme éducative chez Yulgok »), *Yulgok ūi kaehyōk sasang*, Yulgok sasang yōnguwōn, 1997 ; *Yulgok ūi salm kwa yōkhakjōk kajōnggwan* 율곡의 삶과 역학적 가정관 (« La vie de Yulgok et sa conception de l'éthique relevant de la pensée des Mutations »), *Hanguk sasang kwa munhwa*, 1, Sudōk munhwasa, 1998 ; *Yulgok ūi kyoyuk sasang* 율곡의 교육사상 (« La pensée éducative de Yulgok »), *Hanguk sasang kwa chōntong munhwa*, 1, Sudōk munhwasa, 1999.

¹⁰⁵⁵ Cf. *supra*, note 833 p.337, p.388 et note 1035 p.388. HWANG Chunyōn 黃俊淵, *Yulgok sahoe sasang e daehan yōngu* 율곡 사회사상에 대한 연구 (« Une étude sur la pensée sociale de Yulgok »), *Tonddae nonch'ong*, 10, 1980 ; *Yulgok ūi kyōngse ch'ōrhak e taehan koch'al* 율곡의 경제철학에 대한 고찰 (« Réflexion sur la philosophie du [bon] gouvernement chez Yulgok »), *Tongbang ch'ōrhak nongo*, Chongno sōjōk, 1983 ; *Yulgok sasang e nat'anan uhwan'ūsik. Sōnghak chipyo wa sangsomun ūl chungsim ūro* 율곡철학에 나타난 우환의식. 성학집요와 상소문을 중심으로 (« L'appréhension des désastres apparue dans la philosophie de Yulgok. [Etude centrée sur] le *Sōnghak chipyo* et les mémoires au trône »), *Chōngsin munhwa yōngu*, 25, Hanguk chōngsin munhwa yōnguwōn, 1985 ; *Yulgok ch'ōrhak e issōsō t'aekūk ūi munje wa sach'illon ūi*

(approche sociologique)¹⁰⁵⁶ et enfin Hwang Ŭidong 黃義東 (approche générale et théorie de l'harmonie mystérieuse du Principe et du Souffle vital).

Puis, durant ces mêmes années, d'autres chercheurs qui ne s'intéressaient pas spécifiquement à Yulgok ont produit quelques travaux. Par exemple Yun Sasun 尹絲純¹⁰⁵⁷, Kim Kilhwan 金吉煥¹⁰⁵⁸ et Kŭm Changt'ae 琴章泰¹⁰⁵⁹ se sont notamment intéressés à la situation de Yulgok par rapport à la pensée *sirhak* de la deuxième moitié de Chosŏn. Alors

igironjŏk haesŏk 율곡 철학에 있어서 태극의 문제와 사칠론의 이기적 해석 (« La question du Faîte suprême dans la philosophie de Yulgok et l'interprétation des quatre/sept selon [la théorie] du Principe et du Souffle vital »), *Pŏmhan ch'ŏrhak*, 1987 ; *Yulgok ch'ŏrhak e issŏsŏ t'aekŭkŭi munje wa sach'illon ũi igironjŏk haesŏk* 율곡 철학에 있어서 태극의 문제와 사칠론의 이기적 해석 (« La question du Faîte suprême dans la philosophie de Yulgok et l'interprétation des quatre/sept selon [la théorie] du Principe et du Souffle vital »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1988 ; *T'oegye ũi Sŏnghak sipdo wa Yulgok ũi Sŏnghak chipyo e kwanhan pigyo yŏngu* 퇴계의 성학십도와 율곡의 성학집요에 관한 연구 (« Une étude sur le *Sŏnghak sipdo* de T'oegye et le *Sŏnghak chipyo* de Yulgok »), *Sŏnggok nonch'ong*, 21, 1990 ; *Yulgok ũi insŏngnon* 율곡의 인성론 (« La théorie de la nature humaine chez Yulgok »), *Yulgok sasang kwa hyŏndae sahoe*, Yulgok hakhoe, 1991 ; *Yulgok ũi insŏngnon* 율곡의 인성론 (« La théorie de la nature humaine chez Yulgok »), *Yulgok sasang yŏngu*, Yulgok hakhoe, 1994 ; *Yulgok ũi sahoe sasang e taehan yŏngu* 율곡의 사회사상에 대한 연구 (« Une étude sur la pensée sociale de Yulgok »), *Yulgok sasang yŏngu*, Yulgok hakhoe, 1995 ; *Yulgok ũi kaehyŏk sasang* 율곡의 개혁사상 (« La pensée réformiste de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1995 ; *Yulgok ũi kukbang sasang* 율곡의 국방사상 (« La pensée sur la défense nationale de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1995 ; *Yulgok ũi sahoe sasang* 율곡의 사회사상 (« La pensée sociale de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1995.

¹⁰⁵⁶ YI Tong'in 이동인,

¹⁰⁵⁷ YUN Sasun 尹絲純, *Yulgok sasang ũi sirhakjŏk sŏnggyŏk* 율곡 사상의 실학적 성격 (« Le caractère *sirhak* de la pensée de Yulgok »), *Hanguk sasang*, 11-13, Ch'ŏndogyo ch'ulp'anbu, 1974. Ce professeur, plutôt spécialiste de T'oegye, a par ailleurs consacré les travaux suivants sur Yulgok : *T'oegye, Yulgok sasang e issŏsŏ ũi iron kwa silch'ŏn* 퇴계, 율곡 사상에 있어서의 이론과 실천 (« La théorie et sa réalisation dans la pensée de T'oegye et dans celle de Yulgok »), *che il hoe chŏnguk ch'ŏrhakja yŏnhap haksul palp'yohoe*, Chŏnnamdae, 1988 ; *Yulgok ũi tohakjŏk ingangwan* 율곡의 도학적 인간관 (« Une conception de l'homme [relevant du] néo-confucianisme *Tohak* chez Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yŏnguwŏn, 1989 ; Yulgok ũi chayŏngwan 율곡의 자연관 (« La pensée de la nature chez Yulgok »), *Yulgok sasang kwa hyŏndae sahoe*, Yulgok hakhoe, 1991 ; *Yulgok (Yi I) ũi chayŏngwan* 율곡(이이)의 자연관 (« La pensée de la nature chez Yulgok (Yi I) »), *Koryŏdae minjok munhwa yŏngu*, 25, 1992 ; *Yulgok ũi chayŏngwan* 율곡의 자연관 (« La pensée de la nature chez Yulgok »), *Yulgok sasang yŏngu*, Yulgok hakhoe, 1994 ; *Yulgok ũi chayŏngwan* 율곡의 자연관 (« La pensée de la nature chez Yulgok »), *Yulgok sasang yŏngu*, Yulgok hakhoe, 1995.

¹⁰⁵⁸ KIM Kilhwan 金吉煥, *Yulgok sŏngnihak e issŏsŏ sirhak kaenyŏmkwa ch'egye. Sŏngniguhyŏn ũl uihan sirhak ũrosŏ* 율곡 성리학에 있어서 실학개념과 체계. 성리구현을 위한 실학으로서 (« Le concept et le système du *sirhak* en ce qui concerne le néo-confucianisme de Yulgok. En considérant [la pensée] *sirhak* [comme l'expression du] désir de réaliser le néo-confucianisme. »), *Asea yŏngu*, 15, Koryŏdae Asea munje yŏnguso, 1972.

¹⁰⁵⁹ KŪM Changt'ae 琴章泰, *Yulgok sasanggwa sirhak* 율곡사상과 실학 (« La pensée de Yulgok et le *sirhak* »), *Yulgok sasanggwa hyŏndae sahoe*, Yulgok hakhoe, 1991, et *Yulgok sasanggwa sirhak* 율곡사상과 실학 (« La pensée de Yulgok et le *sirhak* »), *Yulgok sasang yŏngu*, Yulgok hakhoe 1991. En outre, ce chercheur, qui est également plutôt un spécialiste de T'oegye et du néo-confucianisme coréen en général a écrit l'article suivant : *Yulgok ũi sin gaenyŏmkwa ingangwan* 율곡의 心 개념과 인간관 (« Le concept de cœur chez Yulgok et sa conception de l'homme »), *che sipku hoe Yulgokhak haksul kangyŏnhoe*, Yulgok sasang yŏngu, 1989.

que des chercheurs comme Kim Hyŏnghyo 金炯孝¹⁰⁶⁰ et Han Hyŏngjo¹⁰⁶¹ ont développé un comparatisme avec la pensée philosophique occidentale.

Par ailleurs, malgré une grande diversité des centres d'intérêt des chercheurs successifs, la caractéristique principale de l'ensemble des travaux portant sur Yulgok est que, à l'exception remarquable des travaux de maîtrise¹⁰⁶², ils traitent majoritairement de la pensée philosophique, et plus précisément du néo-confucianisme de Yulgok Yi I.

b Le rôle des traductions en coréen moderne des œuvres de Yulgok, et des diverses associations de promotion dans le développement récent de la recherche consacrée à Yulgok

Parmi les raisons de ce développement continu sur tout le XX^e siècle, et plus particulièrement de ce développement rapide et important dans les années 1980/1990, il convient de mentionner ici le rôle joué par les travaux de traduction en coréen moderne des œuvres de Yulgok d'une part, et par la création et les activités prosélytes des centres et associations d'étude de Yulgok d'autre part. Rappelons donc quelques dates importantes.

Premièrement, la première grande traduction des œuvres de Yulgok a été entreprise sous l'impulsion de l'association *Yulgok sŏnsaeng ki'nyŏm saŏphoe* 栗谷先生紀念事業會 qui charge Yi Pyŏngdo de la direction de travaux de traduction partielle, ainsi que de la compilation d'articles portant sur la pensée de Yulgok. Ce travail est édité en avril 1950 sous le nom de *Kuk'yŏk Yulgok chŏnsŏ chŏngsŏn* 國譯栗谷全書精選 (« Florilège de traductions des œuvres complètes de Yulgok »).

Puis, en 1961, l'Université Koryŏ publie une nouvelle traduction partielle, le *Kuk'yŏk Yulgok sŏngnihak chŏnsŏ* 國譯栗谷性理學全書 (« Les œuvres complètes du néo-

¹⁰⁶⁰ KIM Hyŏnghyo 金炯孝, *Yulgok kwa Merüllo ppongtti wa ūi pigyo yŏngu* 울곡과 메를로-뵐띠와의 비교 연구 (« Etude comparative de Yulgok et de Merleau-Ponty »), *Yugyohak nonch'ong*, 1972.

¹⁰⁶¹ HAN Hyŏngjo 한형조, *Yulgok sasang ūi yuhakjŏk haesŏk* 울곡사상이 유학적 해석 (« L'interprétation confucianiste de la pensée de Yulgok »), *Yulgok ūi sasang kwa kŭi hyŏndaejŏk ūimi*, Hanguk chŏngsin munhwa yŏnguwŏn, 1995.

¹⁰⁶² En effet, les travaux de maîtrise sont en majorité consacrés à la pensée éducative de Yulgok. Hwang Ŭidong considère qu'il faut y voir une conséquence de l'engouement pour la pensée de Yulgok dans les départements de pédagogie et de didactique dans les universités coréennes. Par ailleurs, rares sont les étudiants qui, ayant obtenu leur diplôme universitaire général, continuent leur cursus en troisième cycle ; ce qui explique que le nombre des thèses et des publications universitaires consacrées à la pensée éducative de Yulgok est bien moins important.

confucianisme de Yulgok traduites en coréen »), qui comme son nom l'indique, est plus spécifiquement axé sur les textes de philosophie de Yulgok.

Ensuite, après trois années de travail, une nouvelle traduction en deux volumes par le Minjok munhwa chujinhoe 民族文化推進會 (« Association pour la promotion de la culture nationale ») paraît en 1968. Il s'agit d'une traduction plus complète que les précédentes, mais pas encore toutefois totale.

Enfin, en 1988, après quatre années de travail, le Hanguk chöngsin munhwa yönguwön 韓國精神文化研究院 (« Centre de recherche sur l'esprit et la culture coréennes », tout récemment rebaptisé Académie d'Etudes Coréennes) publie la traduction la plus complète et la plus utilisée actuellement : le *Kuk'yölk Yulgok chönsö* 國譯栗谷全書 (« Œuvres complètes de Yulgok traduites en coréen ») en sept volumes, avec textes en chinois classique. Cette traduction, que nous utilisons nous-mêmes comme édition de référence, se fonde sur l'édition en fac-similé des *Œuvres complètes* de Yulgok du « Centre d'étude de la civilisation du Grand Orient » (taedong munhwa yönguwön 大東文化研究院) de l'Université Sönggyungwan éditée en 1958. Toutefois, cette édition du *Kuk'yölk Yulgok chönsö* ne comporte pas les deux textes récemment découverts : le *Sun'ön* 醇言¹⁰⁶³, et le poème donné à Yuji 柳枝¹⁰⁶⁴.

Cette dernière traduction explique notamment en grande partie le développement sans précédent dans les années 1990 des études sur Yulgok dans le domaine universitaire.

Deuxièmement, la création de centres de recherche et de diverses associations de promotion a joué un rôle décisif dans la diffusion et le développement des études sur Yulgok.

En particulier, en 1969, le Centre culturel sur Yulgok, Yulgok munhwawön 栗谷文化院 est créé sur l'initiative et les fonds personnels de l'avocat Yu Taekhyöng. Toutefois, ce Centre n'a fait paraître qu'une seule publication en 1973, le *Yulgok sasang nonmunjip* (« Recueil d'articles sur la pensée de Yulgok »).

Puis, en 1976, le « Centre de recherche sur la pensée de Yulgok », le Yulgok sasang yönguwön 栗谷思想研究院 (société civile avec personnalité juridique) voit le jour. En 1980, le Centre publie le *Hanguk sasang ũi ponjil kwa Yulgokhak* 韓國思想의 本質과 栗谷學 (« Essence de la pensée coréenne et étude de Yulgok »). Puis, en décembre 1986, il publie le

¹⁰⁶³ Cf. *supra*, note 1038 p.390.

¹⁰⁶⁴ Cf. *supra*, p.361 et note 946 p.361.

Yulgok chōrhak kwa hanguk ūi sōngnihak 栗谷哲學과 韓國의 性理學 (« La philosophie de Yulgok et le néo-confucianisme coréen »). En outre, à partir de 1988, il publie une revue intitulée *Yulgokhak* (« Etude de Yulgok »). De sa date de création à 1995, cette revue de compilation d'articles a donné lieu à neuf numéros. En 1997, le Centre publie également le *Yulgok ūi kaehyōk sasang* 栗谷의思想 (« La pensée réformatrice de Yulgok »). Enfin, ce Centre a organisé et financé un Colloque international des études sur Yulgok (*Yulgokhak kukje haksul taehoe* 栗谷學國際學術大會).

Par ailleurs, en 1991 est créée l'Association d'étude de Yulgok, le *Yulgok hakhoe* 栗谷學會 qui édite une revue annuelle intitulée *Yulgok sasang yōngu* 栗谷思想研究 (« Recherche sur la pensée de Yulgok »). En 2000, l'association publie le très utile *Chosōn wangjo sillok'esō ch'aja pon Yulgok Yi I* 조선 왕조 실록에서 찾아본 栗谷 李珣 (« Recherche de Yulgok Yi I dans les *Annales de Chosōn* »)¹⁰⁶⁵. En 1993, cette Association dépose ses statuts de société civile avec personnalité juridique. Le siège de l'association se trouve au *Yulgok hoegwan* 栗谷會館 à Chukhōndong dans la municipalité de Kangnūng, et organise les cérémonies rituelles en l'honneur de Yulgok chaque automne. Elle organise en outre des concours et des rencontres diverses pour promouvoir les études de la pensée de Yulgok, décerne des prix et offre également des financements de recherche.

Chacune de ces deux dernières organisations compte parmi ses membres des universitaires et spécialistes éminents de Yulgok. En effet la plupart des auteurs d'articles universitaires et d'ouvrages sur Yulgok – dont en particulier Hwang Ūidong que nous avons cité ici – sont membres de ces organisations prosélytes.

c Les études consacrées à Yulgok à l'étranger, ou par des étrangers

Quant aux études de Yulgok à l'étranger, elles sont encore assez peu développées, surtout en comparaison avec le succès des études sur T'oegye, et se concentrent majoritairement dans les pays voisins de la région nord-asiatique : Taïwan, Chine

¹⁰⁶⁵ Cf. *supra*, note 834 p.337.

Populaire¹⁰⁶⁶ et Japon. Hwang Ŭidong a ainsi dénombré vingt-six personnes non-coréennes qui ont travaillé sur Yulgok : quatre Occidentaux, huit Japonais et quatorze Chinois¹⁰⁶⁷. Toutefois, Hwang Ŭidong ne détaille pas ces travaux, à l'exception de Cai Maosong et de Tu Weiming. Contrairement à l'attitude quelque peu dédaigneuse de Hwang Ŭidong à l'égard des travaux étrangers, qui est d'ailleurs encore monnaie courante dans le monde universitaire coréen¹⁰⁶⁸, nous pensons tout de même qu'il serait intéressant de détailler quelque peu ici ces études, et plus précisément les études occidentales.

Nous avons ainsi pu recenser les dix-sept travaux suivants en langue occidentale (qui incluent certainement les études recensées par Hwang Ŭidong)¹⁰⁶⁹, dont seulement quatre sont écrits par des non-Coréens :

- AN Pyŏng-ju, « Yi I and his Thought », *Korea Journal*, vol.11, no.4, 1971, p.13-19.
- BAE Jong-ho, « The Philosophical Ideas of Yulgok », *Korea Journal*, vol.28, no.11, 1988.
- CHING Julia, « Yi Yulgok on the “Four Beginnings and the Seven Emotions” », in de Bary Wm. Theodore and Haboush JaHyun Kim (éds.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York, 1985.

¹⁰⁶⁶ Nous remarquerons que Hwang Ŭidong ne semble pas faire de différence entre Chinois de Taïwan et Chinois de Chine continentale, en ne parlant que de « Chinois » ; ce qui ne facilite pas vraiment les recherches bibliographiques. De plus, il ne précise ni les caractères chinois des noms cités, et ne donne que leur prononciation coréenne.

¹⁰⁶⁷ Cf. note précédente. Nous signalons que récemment un chercheur de Chine Populaire a publié un ouvrage traitant de la pensée de Yulgok : HONG Jun 洪軍, *Zhuxi yu Ligu zhexue bijiao yanjiu* 朱熹与栗谷哲学比较研究 (« Etude comparative de la philosophie de Zhu Xi et de Ligu [Yulgok] »), Fudan daxue Hanguo yanjiu congshu 复旦大学韩国研究丛书 (Séries du Centre d'étude de la Corée du sud de l'Université Fudan de Shanghai), Zhongguo shehuikexue chubanshe 中国社会科学出版社 (Presses de l'Académie des sciences sociales de Chine), Pékin, 2003.

¹⁰⁶⁸ Cf. Hwang, *op.cit.*, p.63. A propos de Cai Maosong, le premier à avoir consacré une thèse sur Yulgok en Corée : « On considère que sa compréhension de la [pensée] de Yulgok est parvenue à un niveau assez élevé pour un étranger. » / « 그의 율곡학에 관한 이해는 외국인으로서는 상당한 수준에 이른 것으로 평가된다 ». En général : « [...] Sur le plan de la qualité du contenu, à l'exception de quelques travaux, on considère que [les études des étrangers] ne sont pas parvenues au niveau que l'on aurait pu attendre. Bien entendu, si l'on considère qu'il s'agit de recherches menées par des étrangers, rien que le fait qu'ils s'intéressent à la pensée de Yulgok est tout de même appréciable. » / « [...] 내용의 수준에 있어서는 몇 편을 제외하고는 기대 수준에 못 미치는 것으로 평가된다. 물론 외국인에 의한 연구라는 점에서 보면 율곡학에 대한 관심 자체만으로도 의미가 크다 할 것이다. ».

¹⁰⁶⁹ Nous avons respecté les transcriptions données par les auteurs eux-mêmes pour leurs noms et pour les titres.

- CHUNG Edward Y.J., *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok: A Reappraisal of the "Four-Seven Thesis" and Its Practical Implications for Self-Cultivation*, State University of New York Press, Suny Series in Korean Studies, Albany, 1995.

- CHUNG Edward Y.J., « Yi Yulgok on *hsin*, *hsing*, and *ch'ing*: a Korean Neo-Confucian interpretation revisited », *Monumenta Serica*, vol. 46, 1998.

- GRÜNDEL Yang-Sook, *Ein Stern im fernen Osten : Der koreanische Gelehrte Yul-Gok (1536-1584)*, Wörrstadt, 2004.¹⁰⁷⁰

- KALTON Michael C. et al., *The Four-Seven Debate: An Annotated Translation of the Most Famous Controversy in Korean Neo-Confucian Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994.

- KIM Ha Tai, « The difference between T'oegye and Yulgok on the doctrine of *li* and *ch'i* », in YU Eui-young, *Traditional thought and practices in Korea*, Los Angeles, 1983.

- KIM Hyong-hio, « Cultural Thought of Yulgok », *Korea Journal*, vol.12, n.2, 1972.

- KIM Hyong-hio, « A Comparative Study of Yulgok and Merleau Ponty », *Korea Journal*, vol.15, n.8, 1975.

- RO Young-chan, *The Anthropology of Yulgok: A Nondualistic Approach to the Mind and the Problem of Li and Ch'i*, Ph.D. dissertation, University of California, Santa Barbara, 1982.

- RO Young-chan, *The Korean Neo-Confucianism of Yi Yulgok*, Albany, State University of New York Press, Suny Series in philosophy, 1989.

- RO Young-chan, « Yulgok's non-dualistic approach to the study of the human mind: a Korean neo-Confucian reflection », *Korean Culture*, vol.10, n.1, 1989.

¹⁰⁷⁰ Nous n'avons pas trouvé la maison d'édition de cet ouvrage qui consiste apparemment en une description de la vie de Yulgok. Le même auteur, qui n'est pas une universitaire, aurait également publié un ouvrage sur la mère de Yulgok, Sin Sa'imdang.

- SAKAI Tadao, « Yi Yulgok and the Community Compact », in de Bary Wm. Theodore and Haboush JaHyun Kim (éds.), *The Rise of Neoconfucianism in Korea*, New York, 1985.

- SONG Sökku, « Yulgok's Social Reform Thought », *Korea Journal*, vol.24, n.7, 1984.

- TU Weiming, « Yi Yulgok's Perception of Sagely Learning », *che sam hoe kukje haksulhoe ũi nonmunjip* 제 3 회 국제학술회의 논문집 (Actes du troisième colloque international), Hanguk chöngsin munhwa yönguwön, 1984.

- YU Chin Sei, *The Quest for Self in the Philosophy of Yulgok*, Ph.D. dissertation, Temple University, 1971.

Signalons par ailleurs que le Français Philippe Thiébault, élève de Yu Söngguk et premier docteur de nationalité française à l'université Sönggyungwan qui a soutenu une thèse sur la pensée de Yulgok en 1993, a écrit quelques articles en anglais et en coréen sur Yulgok. Mais, n'ayant pas trouvé les références exactes de la totalité de ses travaux, nous ne les avons pas signalés dans leur intégralité ici¹⁰⁷¹.

Ainsi, nous pouvons remarquer que les rares travaux étrangers sur Yulgok sont majoritairement produits par des sinologues qui souhaitaient comparer le néo-confucianisme chinois et coréen. Outre les travaux chinois (Taïwan et Chine Populaire), nous citerons en effet à titre d'exemple les noms de Julia Ching, de Tu Weiming ou même de de Bary¹⁰⁷². Par ailleurs, nous pouvons remarquer que la majorité des travaux en langue occidentale –

¹⁰⁷¹ Cf. THIEBAULT Philippe/ TÖK P'illip 德弼立, *Sönghak ũi ingan söngch'ui e kwanhan yöngu. Yulgok chörhak ũl chungsim ũro* 聖學의 人間成就에 관한 研究 栗谷哲學을 中心으로 (traduction en anglais de l'auteur : « Building Character, For Man's Fulfilment, According to the Confucian View of Sage Learning. Centered on Yi Yulgok's Philosophy »), Département de Philosophie Orientale, Université Songgyungwan, 1993 (résumé final en français) ; et *Yulgok chörhak esö ũi ingan söngch'ui e kwanhan yöngu* 栗谷哲學에서의 人間成就에 관한 研究 (« Recherche sur l'accomplissement de l'homme dans la philosophie de Yulgok »), in *Tongbang chörhak sasang yöngu, Towön Yu Söngguk paksa kohüi kinyöm nonmunjip* 道原 柳成國 博士 古稀 紀念 論文集, Tongbang munhwa yönguwön, 1993. D'après les dires du professeur Yu Sungguk lui-même, les travaux de Philippe Thiébault iraient globalement dans le même sens que les siens. Par ailleurs, il semblerait que ses travaux ne soient pas très connus en Corée et à l'étranger. D'ailleurs, Hwang Ŭidong, également élève de Yu Söngguk, n'a pas relevé la thèse de Philippe Thiébault dans sa recension. D'après ce que nous avons pu lire nous-mêmes de sa thèse de doctorat et de son article, nous nous rangeons à l'avis du professeur Yu, en ajoutant toutefois que Philippe Thiébault semble vouloir réfléchir à un comparatisme des idées philosophiques orientales avec les idées philosophiques occidentales de manière très générale, ainsi qu'à la portée éventuelle de la philosophie de Yulgok (de sa « sagesse », qu'il définit comme « spirituelle ») pour un monde contemporain désenchanté.

¹⁰⁷² Cf. *supra*, note 146 p.79.

essentiellement en anglais – mais aussi éventuellement les travaux en coréen rédigés par des Occidentaux, traitent de la philosophie de Yulgok, ainsi que des mêmes thèmes que les études coréennes. Nous pourrions même avancer l'idée que ces travaux cherchent soit à présenter Yulgok au grand public occidental en général, soit à rendre compte des débats coréens contemporains sur la pensée philosophique de Yulgok. De plus, nous noterons que la grande majorité de ces études sont publiées aux Etats-Unis ou en Corée. L'Europe est ainsi bien mal représentée dans le champ des études sur Yulgok dans le monde.

Ainsi, nous rejoignons la conclusion finale de Hwang Ŭidong pour affirmer la nécessité actuelle de développer à l'étranger des études non-coréennes qui, en outre, pourraient peut-être se révéler un peu plus novatrices, en raison de leur distance critique et, éventuellement, en raison même de leur naïveté supposée.

2 De l'intérêt d'étudier la place de Yulgok Yi I dans l'histoire de l'« Apprendre pour le souverain » du néo-confucianisme coréen centré sur la Grande Etude et la notion de chŏngsim

A présent que nous avons présenté un rapide tour d'horizon des travaux portant sur Yulgok en Corée et à l'étranger, nous souhaitons situer notre propre démarche. Tout d'abord, nous allons faire une synthèse des grandes tendances des études philosophiques portant sur Yulgok Yi I. Pour cela, nous reprendrons certains éléments de la synthèse sur les tendances de la recherche plus proprement philosophique portant sur Yulgok en Corée, effectuée par Chŏng Wŏnjae¹⁰⁷³ dans sa thèse de doctorat¹⁰⁷⁴. Puis, dans un second temps, nous situerons plus précisément notre propre démarche. En effet, notre approche de la pensée de Yulgok s'insère dans le courant majoritaire des études qui ont porté jusqu'à présent sur ce personnage : à savoir, le courant des études dites philosophiques. Toutefois, nous souhaitons montrer que la spécificité de notre projet est de tenter de concilier une approche philosophique – c'est-à-dire ici notionnelle et textuelle –, avec une approche historique, mais aussi avec une approche

¹⁰⁷³ Cf. *supra*, note 985 p.372.

¹⁰⁷⁴ Cf. Chŏng Wŏnjae, *op.cit.*, p.1-3.

biographique. Notre projet relève en effet davantage de ce que l'on pourrait appeler l'histoire de la pensée ou l'histoire intellectuelle, plus que de la philosophie au sens strict.

a Synthèse des grandes tendances des études philosophiques portant sur Yulgok Yi I

Rappelons tout d'abord les grandes tendances des études portant sur la philosophie de Yulgok en Corée.

Premièrement, nous avons vu que de nombreux travaux universitaires supérieurs et publications concernent la « pensée » (*sasang* 思想), ou la « philosophie » (*ch'ōrhak* 哲學) de Yulgok – ces deux termes semblant aisément interchangeable. En effet, dans le cas des thèses de doctorat en particulier, la très grande majorité des travaux sont effectués dans le cadre d'un département de « Philosophie » (*ch'ōrhakkwa* 哲學科), et très souvent dans le cadre d'une spécialisation en « Philosophie Orientale » (*tongyang ch'ōrhak* 東洋哲學), par opposition à la spécialisation en « Philosophie » tout court qui concerne surtout la « Philosophie Occidentale » (*sōyang ch'ōrhak* 西洋哲學).

Deuxièmement, ces études sur la philosophie de Yulgok sont majoritairement, pour ne pas dire totalement, problématisées selon le paradigme, considéré comme acquis, de la question des rapports entre Principe (*i* 理) et Souffle vital (*ki* 氣). En effet, la majorité des travaux et des publications traitent peu ou prou de cette question, et de la situation, ou de la posture philosophique de Yulgok par rapport à cette question qui sert d'ailleurs de crible ou de schéma général pour penser et analyser la philosophie néo-confucéenne coréenne.

Troisièmement, ces études s'intéressent également à la situation de Yulgok dans l'histoire philosophique du néo-confucianisme coréen. L'on cherche ainsi à savoir sa spécificité, ses différences théoriques avec T'oegye Yi Hwang (son « Autre » philosophique qui sert de révélateur), son rôle éventuel dans les développements ultérieurs de ce que l'on appelle communément les « études pratiques » (*sirhak* 實學), et enfin sa place dans le « néo-confucianisme Cheng/Zhu ». Sur ce dernier point, les chercheurs parlent en général tantôt d'« Etude du fond humain commun et du Principe » (*sōngnihak* 性理學), tantôt d'« Etude de

la Voie » (*tohak* 道學), sans vraiment s'accorder tous sur ce qu'ils entendent pour chacun de ces termes. En effet, les définitions ou les nuances sont assez variables selon les chercheurs.

Quatrièmement, tous ces travaux philosophiques se caractérisent par une approche strictement notionnelle et théorique qui ne tient jamais compte de l'évolution proprement historique du néo-confucianisme coréen. Plus précisément, ces études philosophiques ne se donnent que très rarement la peine de retracer de manière historique l'évolution du néo-confucianisme coréen jusqu'à Yulgok, en considérant sans doute qu'il s'agit de généralités connues de tous. Or, l'une des conséquences majeures de cette approche an-historique ou dés-historicisée est que la majorité des spécialistes du néo-confucianisme coréen, des philosophes qui sont les gardiens de l'exégèse de la pensée de Yulgok, ne se fondent que sur un comparatisme des idées théoriques des penseurs Song – et de Zhu Xi en particulier – avec celles des « philosophes » néo-confucéens coréens. Le confucianisme coréen est dès lors uniquement perçu comme un discours qui ressemble à une sorte d'excroissance irréaliste et strictement théorique du « néo-confucianisme Cheng-Zhu » (*ChǒngChu hak* 程朱學) dont il serait d'ailleurs presque exclusivement issu. La plupart des travaux commencent en général par exposer la théorie de Zhu Xi, ou du néo-confucianisme chinois ou Song (rarement défini) sur le Principe et le Souffle vital, puis analysent la pensée de Yulgok en comparant les idées énoncées dans les textes.

Afin de présenter notre propre approche et notre problématique générale, nous allons également préciser ici certains points en prenant appui sur le travail de Chǒng Wǒnjae. En effet, parmi les qualités de la thèse, mais aussi du travail de synthèse globale des travaux philosophiques qui ont porté jusqu'à présent sur Yulgok par Chǒng Wǒnjae, il convient de relever les idées suivantes.

Premièrement, Chǒng Wǒnjae situe et identifie clairement l'origine de cette prédilection coréenne pour une approche philosophique essentiellement fondée sur le paradigme du Principe/Souffle vital (Li/Qi ou I/Ki 理氣). Il considère que l'étude qui a déterminé la suprématie de cette approche est celle du professeur japonais Takahashi Tooru 高橋亨 qui, en 1929, a écrit l'article suivant : *Richō jugakushi ni okeru shuriha shugisha no hattatsu* 李朝儒學史に於ける主理派主氣派の發達 (« Le développement du courant de la primauté du Principe et de celui de la primauté du Souffle

vital sous la dynastie des Yi »)¹⁰⁷⁵. En effet, c'est ce chercheur qui a vraisemblablement initié la pratique d'un classement, ou d'une catégorisation schématique du néo-confucianisme coréen en deux tendances générales : les partisans de la « primauté du Principe » (*churip'a* 主理派) qui seraient représentés par Yi Hwang, et les partisans de la « primauté du Souffle vital » (*chugip'a* 主氣派) qui seraient représentés par Yi I.¹⁰⁷⁶

Deuxièmement, Chŏng Wŏnjae montre que les analyses des chercheurs coréens influents des années 1970 aux années 1990 ont été majoritairement tributaires de la thèse de Takahashi. En outre, elles pourraient se diviser en sept tendances générales. La première tendance, représentée par Pae Chongho, Yun Sasun et Chang Sukp'il notamment, affirme que T'oegye privilégie le Principe, et Yulgok le Souffle vital dans leur analyse respective des relations entretenues entre ces deux éléments essentiels et inhérents à la vie et à tout être. La deuxième tendance, représentée par Yi Pyŏngdo et Kim Kyŏngt'ak, affirme que la pensée de Yulgok aurait trouvé un compromis (*chŏlch'ung* 折衷) entre d'une part Yi Hwang, fidèle à la « primauté du Principe » énoncée par Zhu Xi, et d'autre part Sŏ Kyŏngdŏk 徐敬德 (1489-1546)¹⁰⁷⁷ qui, prenant appui sur les thèses de Zhang Zai notamment, serait le véritable instigateur de l'idée de « primauté du Souffle vital » en Corée. La troisième tendance, représentée par Yu Sŏngguk, Cai Maosong, Song Sŏkku, Hwang Ŭidong, Cho Namguk, Hwang Chunyŏn, Kim Kyŏnggho, etc., affirme que la pensée de Yulgok, qui est une pensée de la primauté du Souffle vital, est « objectiviste », alors que celle de Yi Hwang est « subjectiviste ». La quatrième tendance, représentée essentiellement par Pae Chongho, affirme que la différence essentielle entre T'oegye et Yulgok est une conception divergente du

¹⁰⁷⁵ Takahashi Tooru 高橋亨, *Richō jugakushi ni okeru shuriha shugiha no hattatsu* 李朝儒學史に於ける主理派主氣派の發達 (« Le développement du courant de la primauté du Principe et de celui de la primauté du Souffle vital sous la dynastie des Yi »), *Chōsen Shina bunka no kenkyū* 朝鮮支那文化の研究 (« Etude de la culture coréenne et chinoise »), *Keijō teikoku hōbungakkai dainibu ronsan* 京城帝國法文學會第二部論纂 (« Second recueil des travaux du Groupe d'étude sur les textes de loi de Keijō [Séoul] de l'Empire »), daiikkan 第一輯 (« premier volume »), 1929. Traduction coréenne : CHO Namho 조남호 (trad.), *Chosŏn ūi yuhak* 조선의유학 (« Le confucianisme de Chosŏn »), Sonamu 소나무, 1999.

¹⁰⁷⁶ Nous noterons que Hwang Ŭidong s'abstient pour sa part totalement de mentionner ce chercheur japonais qui a pourtant vraisemblablement eu une très grande influence sur les tendances de la recherche coréenne sur le confucianisme coréen après l'époque coloniale. Pourtant, comme il l'a montré, les premières études contemporaines portant sur Yulgok datent des années 1920, et donc de l'époque coloniale japonaise. Il est donc assez paradoxal qu'il n'ait pas jugé nécessaire de prendre en compte les travaux japonais de cette époque pour essayer de comprendre et d'analyser les tendances coréennes ultérieures. Mais, il faut certainement voir là l'une des marques d'une amnésie quelque peu volontaire, et du traumatisme généralement invoqué par les Coréens au sujet de cette période, et surtout au sujet de l'influence des travaux japonais sur les travaux coréens. Ainsi, il est appréciable qu'aujourd'hui, un jeune chercheur comme Chŏng Wŏnjae dépasse les réticences de son aîné Hwang Ŭidong pour tenter de broser une généalogie plus scientifique, et peut-être moins nationaliste et moins réactive, des études sur le néo-confucianisme coréen, et sur celui de Yulgok en particulier.

¹⁰⁷⁷ Cf. *supra*, note 1032 p.388.

Principe. Yi Hwang définirait le Principe comme la « fonction » (*yong* 用), et donc comme le « Principe qui est ce qui doit être » (*so tangyŏn chiri* 所當然之理), alors que Yi I définirait le Principe comme la « substance » (*ch'e* 體), et donc comme le « Principe qui fait que les choses sont ainsi » (*so iyŏn chiri* 所以然之理). La cinquième tendance, représentée essentiellement par Yu Myŏngjong 劉明鍾¹⁰⁷⁸ mais aussi par beaucoup d'autres chercheurs, affirme que Yi Hwang penserait que le Principe et le Souffle vital ne se mélangent pas, et qu'ils sont distincts l'un de l'autre (*igi pul sang chap* 理氣不相雜), alors que Yi I penserait que le Principe et le Souffle vital ne sont pas séparables l'un de l'autre (*igi pul sang i* 理氣不相離). La sixième tendance, représentée par Yi Sang'ik 李相益¹⁰⁷⁹, affirme que la pensée de T'oegye se résumerait par l'idée suivante : « le Principe et le Souffle vital ont deux origines distinctes » (*igi iwŏllon* 理氣二元論), alors que la pensée de Yulgok se résumerait par l'idée que « le Principe est le Souffle vital n'ont qu'une seule et même origine » (*igi ilwŏllon* 理氣一元論 ; idée d'une « l'unité duelle » de ces deux éléments). La septième tendance, représentée par les récentes recherches de Chŏn Hogŭn 田好根¹⁰⁸⁰ qui reprend également une idée de Takahashi, affirme que la pensée de Yi Hwang a cherché à développer une théorie idéaliste et morale du perfectionnement de soi, alors que Yi I a plutôt cherché à expliquer cette dernière question de manière discursive et surtout de manière psychologique. Ainsi, les chercheurs coréens ont, dans une écrasante majorité, analysé la pensée de Yulgok en fonction de ses différences avec Yi Hwang. Mais surtout, ils l'ont analysée comme relevant du néo-confucianisme Cheng/Zhu. Nous noterons également que les études en anglais, qu'elles soient produites par des Coréens ou des non-Coréens, suivent également cette tendance générale, et consacrent de longs développements à cette question de la conception des rapports entre Principe et Souffle vital dans la pensée de Yulgok, et de ses différences avec celle de Zhu Xi et de T'oegye.

¹⁰⁷⁸ Yu Myŏngjong 劉明鍾, *T'oegye wa Yulgok ūi ch'ŏrhak* 퇴계와 율곡의 철학 (« La philosophie de T'oegye et de Yulgok »), Tong'adae ch'ulp'anbu 동아대 출판부 (Presses de l'université de Tong'A), 1985.

¹⁰⁷⁹ Yi Sang'ik 李相益, *Igi ilwŏn kwa igi iwŏn ūi ch'ŏrhakjŏk t'ŭksŏng. T'oegye Yulgok ūi kyŏng'u rŭl chongsim ero* 理氣一元과 理氣二元的 哲學的 特性 (« La caractéristique philosophique de [la théorie] de « l'origine unique du Principe et du Souffle vital » et [celle de] « l'origine duelle du Principe et du Souffle vital ». [Etude] centrée sur les cas de T'oegye et de Yulgok. »), *Toegye hakpo* 退溪學報, 91, To'egyehak yŏnguwŏn 退溪學研究院 (Centre d'étude de la pensée de T'oegye), 1996.

¹⁰⁸⁰ Chŏn Hogŭn 田好根, *Sip'yuk segi Chosŏn sŏngnihak ūi tŭkjŏng e kwanhan yŏngu. T'oeKo, Yul'U nonbyŏn ūl chongsim ūro* 16 世紀 朝鮮性理學의 特徵에 관한 研究. 退高, 栗牛 論辯을 中心으로 (« Recherche sur les spécificités du néo-confucianisme de Chosŏn au 16^e siècle. [Etude centrée] sur les débats entre T'oe[gye] et Ko[bong], et entre Yul[gok] et U[gye] »), thèse de doctorat, Université Sŏnggyungwan, Département de confucianisme, 1997.

Troisièmement, Chŏng Wŏnjae démontre toutefois que, dès les années 1970, certains chercheurs coréens ont pointé du doigt les limites de l'angle d'approche de Takahashi, et ont remarqué des incohérences dans cette lecture uniquement centrée sur la question de « la primauté du Principe », ou de la « primauté du Souffle vital » qui leur avait permis de classer et de cataloguer respectivement Yulgok et T'oegye. Selon Chŏng, plusieurs éléments relevés dans diverses études ont ainsi ouvert la voie d'une remise en question de la pertinence de l'idée que la pensée de Yulgok relèverait du néo-confucianisme Cheng/Zhu. Pour cela, il invoque trois exemples. Le premier exemple est fourni par Yu Sŏngguk qui a notamment relevé que la pensée de Yulgok débordait des cadres de la pensée de Zhu Xi, et de l'opposition entre Principe et Souffle vital. Yu Sŏngguk a également montré que sa pensée ne correspondait pas non plus avec les prémisses de la pensée *sirhak*. C'est pourquoi, il a élaboré la théorie de « l'harmonie mystérieuse du Principe et du Souffle vital » (*igi chi myo* 理氣之妙), afin de souligner la spécificité et la singularité de la pensée de Yulgok dans le système Cheng/Zhu. Cette idée a d'ailleurs été reprise par ses disciples, et par Hwang Ŭidong en particulier. Le deuxième exemple est fourni par la thèse de Hwang Ŭidong qui a affirmé que la pensée de Yulgok se caractérisait par l'idée que « le fond commun humain (*sŏng* 性) est une combinaison, ou une union de Principe et de Souffle vital » (*sŏngja igi chi hap ya* 性者理氣之合也). Dès lors, si l'on prend note de l'affirmation de Hwang Ŭidong, la pensée de Yulgok serait différente de celle de Zhu Xi qui affirme que « le fond commun humain, c'est le Principe » (*sŏng chŭk i* 性即理). Le troisième exemple est celui de Pae Chongho qui considère que l'idée de Yulgok selon laquelle « le Principe est universel partout et le Souffle vital est dans chaque chose particulière » (*it'ong kiguk* 理通氣局) est une synthèse et une combinaison d'une part de l'idée du courant Cheng/Zhu que « le Principe est un et ses différenciations sont multiples » (*i il pun su* 理一分殊), et d'autre part de l'idée inverse énoncée par Zhang Zai qui affirme que « Le Souffle est un et ses différenciations sont multiples » (*ki il pun su* 氣一分殊). Ainsi, Chŏng Wŏnjae voit dans ces trois exemples des arguments qui tendent à affirmer que la pensée de Yi I sort nettement, et déborde même des cadres de la pensée Cheng/Zhu, et qu'il convient donc à présent de trouver d'autres modes d'approche de sa pensée.

Quatrièmement, la thèse personnelle de Chŏng consiste à affirmer que la spécificité de la pensée de Yulgok, comme nombre de ses prédécesseurs l'ont pressenti sans toutefois en saisir toutes les conséquences, se caractériserait non pas sur la distinction entre Principe et

Souffle vital, mais bien plutôt sur l'idée que le « cœur est Souffle vital » (*sin si ki* 心是氣) ; ce qui le démarquerait nettement du courant dit Cheng/Zhu.

Cinquièmement, selon Chǒng Wǒnjae, cette idée fondamentale de Yulgok que « le cœur est Souffle vital » va à l'encontre de l'idée de Zhang Zai¹⁰⁸¹, reprise et formalisée par les frères Cheng et Zhu Xi, que le « cœur relie le fond commun humain et les émotions » (*xin tong xingqing/sin t'ong sǒngjǒng* 心統性情) ; c'est-à-dire que le cœur relie comme un fil continu (*t'ong* 統, « mettre bout à bout comme sur un fil ») d'une part le fond commun humain (*sǒng* 性) qui est fondamentalement et intrinsèquement Principe (*xing ji li/sǒng chǔk i* 性即理)¹⁰⁸², et d'autre part les émotions (*qing/jǒng* 情) qui sont le résultat du développement, de l'expression et de la motion (*fa/pal* 發) de ce fond commun qui se met naturellement et inévitablement en branle sous l'action du Souffle vital, et surtout grâce au support matériel qu'est le Souffle vital pour le Principe.

Sixièmement, Chǒng Wǒnjae se fonde sur la spécificité de la pensée de Yulgok qui, selon lui, se résume dans la formule « le cœur est Souffle vital », pour déclarer qu'il est faux de situer cette pensée dans la lignée du courant Cheng/Zhu. Son travail de thèse tend ainsi à démontrer qu'il serait plus pertinent de situer Yulgok dans la mouvance des penseurs chinois qui se sont intéressés à la question de la connaissance (*zhijueshuo/chigaksŏl* 知覺說). Il situe dans cette mouvance les auteurs et les textes suivants : Xunzi qui joue le rôle de précurseur antique, le *Livre des rites*, la *Grande Etude*, le *Livre des Mutations*, Zhou Dunyi¹⁰⁸³, Zhang Zai, Hu Hong 胡宏 (1105-1161)¹⁰⁸⁴, Luo Qinchun 羅欽順 (1465-1547)¹⁰⁸⁵, Wang Tingxiang

¹⁰⁸¹ Cf. *supra*, note 13 p.16.

¹⁰⁸² Idée affirmée par Zhu Xi.

¹⁰⁸³ Cf. *supra*, note 16 p.17, note 234 p.107, note 239 p.108, note 241 p.109.

¹⁰⁸⁴ Hu Hong 胡宏 (*zi* Renzhong 仁仲, *hao* Wufeng xiansheng 五峰先生 ; 1105-1161) : fils de Hu Anguo 胡安國 (*zi* Kanghou 康侯, *hao* Wuyi 武夷, *shihao* Wending 文定 ; 1074-1138), grand lettré-fonctionnaire qui était en contact avec les frères Cheng et Yang Shi. Hu Hong connaissait lui-même Yang Shi et il aurait été le disciple d'un membre de la famille des frères Cheng. Il est surtout connu pour avoir passé la majeure partie de sa vie en lettré retiré au sein de sa famille tout d'abord dans le Hubei, puis dans le Hunan après l'invasion des Jürchen. Il est l'auteur du *Zhiyan* 知言 (« Connaître les mots »), il s'intéressait à l'historiographie. Grand admirateur de l'analyse historiographique de Shao Yong, il rédige le *Huangwang daji* 皇王大記 (« Grande chronique des empereurs et des rois ») qui constitue la première œuvre historiographique de l'école issue des frères Cheng. Quant à ses idées philosophiques, elles se trouvent essentiellement dans le *Zhiyan*, et elles se caractérisent par un intérêt très marqué pour la notion de cœur. Il se démarque aussi nettement de certaines des orientations choisies par Zhu Xi. Souvent comparé au *Zhengmeng* de Zhang Zai, son *Zhiyan* est devenu un objet d'étude privilégié au XX^e siècle en raison de l'intérêt que Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995) lui a accordé. Cf. *Encyclopedia of Confucianism, op.cit.*, vol. 1, p.263-264.

¹⁰⁸⁵ Luo Qinchun 羅欽順 (*zi* Yunsheng 允升, *hao* Zhengan 整菴, *shihao* Wenzhuang 文莊 ; 1465-1547) : l'un des plus célèbres penseurs de l'école de Zhu Xi à l'époque Ming. Docteur en 1493, il devient un haut fonctionnaire à partir de 1522 où il est Ministre des fonctionnaires civils. Son œuvre majeure est le *Kunzhiji* 困知記 (« Chronique d'une connaissance péniblement acquise »), une compilation de ses pensées, conversations et

王廷相 (1474-1544)¹⁰⁸⁶, Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692)¹⁰⁸⁷, et enfin Dai Zhen 戴震 (1724-1777)¹⁰⁸⁸. Pour preuve de son affirmation, Chōng Wōnjae démontre que les principaux sujets de réflexion de Yulgok – à savoir la question des « quatre germes de moralité » (*sadan* 四端)¹⁰⁸⁹ et des « sept émotions » (*ch'iljōng* 七情)¹⁰⁹⁰, et la question du « cœur de l'homme » et

lettres. Bien qu'il soit généralement admis qu'il est l'un des défenseurs les plus ardents de la pensée de Zhu Xi, en particulier en raison de sa farouche opposition à la pensée philosophique de Wang Yangming, il fait preuve d'une originalité et d'un esprit d'innovation représentatif des évolutions propres au néo-confucianisme chinois de l'époque des Ming. Il élabore notamment un discours personnel sur le cœur et, contrairement à Zhu Xi, il avance l'idée de l'importance primordiale du Souffle vital. Cf. *ibid.*, vol. 1, p.411-412.

¹⁰⁸⁶ Wang Tingxiang 王廷相 (*zi* Ziheng 子衡, *hao* Junchuan 浚川 ; 1474-1544) : considéré comme l'un des penseurs les plus originaux de la dynastie des Ming, il reste célèbre pour avoir d'une part critiqué les positions de Zhu Xi, et d'autre part pour avoir développé et promu la pensée du Souffle vital de Zhang Zai. En critiquant la pensée des frères Cheng et de Zhu Xi, Wang Tingxiang a élaboré sa propre conception des relations entre le Principe et le Souffle vital. En outre, sa pensée rappelle parfois des idées exprimées chez Xunzi. La pensée de Wang Tingxiang exercera une grande influence durant la deuxième moitié de l'époque des Ming, mais également au Japon. Les deux œuvres les plus célèbres de Wang sont le *Shenyan* 慎言 (« Propos prudents ») et le *Yashu* 雅述 (« Description de [pensées] élégantes »), des compilations de ses œuvres qui sont respectivement éditées par ses disciples en 1533 et en 1539. Cf. *ibid.*, vol. 2, p.644-645.

¹⁰⁸⁷ Wang Fuzhi 王夫之 (*zi* Ernong 而農 ; 1619-1692) : issu d'une famille de lettrés, c'est l'un des penseurs et historiens les plus célèbres du XVIII^e siècle. Il a notamment repris et développé la pensée de Zhang Zai. Déjà de son vivant, les lettrés se sont beaucoup intéressés à ses nombreuses œuvres. Cf. *ibid.*, vol. 1, p.631-633. Nous noterons en outre que, très récemment, le sinologue français Jacques Gernet lui a consacré une vaste étude très érudite. Cf. GERNET, Jacques, *La raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, NRF, Bibliothèque de Philosophie, Gallimard, Paris, 2005.

¹⁰⁸⁸ Dai Zhen 戴震 (*zi* Dongyuan 東原 ; 1724-1777) : issu d'une famille très pauvre, il ne passe aucun concours mandarinal. En 1773, il obtient tardivement un poste à l'Académie Hanlin en raison de ses talents. Considéré comme l'un des plus brillants penseurs de la dynastie mandchoue des Qing, il joue en particulier le rôle d'initiateur dans le développement des études *kaozhengxue* 考證學. Sa pensée pourrait notamment se caractériser par l'intérêt et la primauté qu'il accorde au Souffle vital. Cf. *ibid.*, vol. 1, p.175-177.

¹⁰⁸⁹ Les « quatre germes de moralité » (*sadan* 四端) sont : un « cœur qui compâtit aux malheurs d'autrui » (*ch'ŭk'ŭn chi sim* 惻隱之心), un « cœur qui nous fait ressentir la honte et le dégoût » (*su'o chi sim* 羞惡之心), un « cœur qui nous apprend à nous mettre en retrait quand il le faut » (*sayang chi sim* 辭讓之心) et « un cœur qui sait démêler le vrai du faux » (*sibi chi sim* 是非之心). Cette expression apparaît pour la première fois dans le *Mengzi* II.A.6 : « [...] Sans un cœur qui compâtit aux malheurs d'autrui, on n'est pas un homme. Sans un cœur qui nous fait ressentir la honte et le dégoût, on n'est pas un homme. Sans un cœur qui nous apprend à nous mettre en retrait quand il le faut, on n'est pas un homme. Sans un cœur qui sait démêler le vrai du faux, on n'est pas un homme. Un cœur qui compâtit aux malheurs d'autrui, c'est le germe du sens de l'humain. Un cœur qui nous fait ressentir la honte et le dégoût, c'est le germe du sens du juste. Un cœur qui nous apprend à nous mettre en retrait quand il le faut, c'est le germe du sens des rites. Un cœur qui sait démêler le vrai du faux, c'est le germe de la perspicacité. L'homme a ces quatre germes de la même façon qu'il a quatre membres. [...] » / [...] 由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。 [...] . Chez Mencius, ces quatre germes font ainsi référence au potentiel moral virtuel que l'homme doit cultiver et développer pour se mettre dans la Voie. Il faut que chacun de ces « aspects du cœur », de ces « pré-dispositions » se développent pour devenir une puissance morale (*tōk* 德) qui est elle-même formée de quatre éléments qui correspondent à la croissance de chacun de ces quatre germes, à savoir le sens de l'humain (*in* 仁), le sens du juste (*ŭi* 義), le sens des rites (*ye* 禮) et la perspicacité (*chi* 智). Cette problématique des « quatre germes de moralité » (ou de « bon ») se développe surtout dans le néo-confucianisme avec le débat entre Zhu Xi et Lu Xiangshan.

¹⁰⁹⁰ Les « sept émotions » (*ch'iljōng* 七情) sont : la joie (*hŭi* 喜), la colère (*no* 怒), la tristesse (*ae* 哀), la crainte (*ku* 懼), l'amour (*ae* 愛), l'aversion (*o* 惡) et le désir (*yok* 欲). Elles désignent par métonymie toutes les émotions et les manifestations du cœur humain. Cette expression apparaît pour la première fois dans le *Livre des rites*, au chapitre *liyun* 禮運 : « La joie, la colère, la tristesse, la crainte, l'amour, l'aversion et le désir, ces sept

du « cœur du Dao » (*insim tosim* 人心道心)¹⁰⁹¹ – relèvent de cette thèse fondamentale du « cœur est Souffle vital »¹⁰⁹².

b Définition de notre propre approche

Notre travail prend en grande partie appui sur celui de Chŏng Wŏnjae, tout en cherchant à élaborer une nouvelle direction d'étude.

En effet, nous pensons comme Chŏng que la question du rapport entre « Principe et Souffle vital » est peut-être intéressante en soi si l'on veut absolument comparer la pensée de Zhu Xi et celle des néo-confucéens coréens en général, mais qu'elle ne permet pas d'avoir une vision totale et entièrement correcte de la pensée de Yulgok.

De plus, comme Chŏng, nous pensons que c'est plutôt du côté de la conception du cœur, et donc de la conception du fonctionnement éthique de l'homme, qu'il convient de chercher la spécificité, et l'apport de Yulgok au néo-confucianisme.

Mais, à la différence de Chŏng Wŏnjae qui cherche plus particulièrement à situer la pensée de Yulgok dans le courant chinois s'intéressant à la théorie de la connaissance, nous pensons qu'il serait également intéressant d'analyser la pensée de Yulgok par rapport au

[émotions], on les ressent sans avoir à les apprendre. » / 喜怒哀懼愛惡欲七者弗學而能. Nous verrons en quoi consiste ce débat coréen sur les « quatre germes et les sept émotions » plus loin dans notre travail.

¹⁰⁹¹ Cf. *supra*, p.134-146.

¹⁰⁹² Pour cela, Chŏng Wŏnjae se fonde notamment sur quelques travaux de chercheurs qui l'ont précédé dans cette voie. Ainsi, il reprend les travaux de Cho Namho 趙南浩 qui a mis en évidence l'importante toute particulière de la question de la « connaissance » (*chigaksŏl* 知覺說) dans l'école de Yi I, et en particulier chez son disciple Kim Ch'anghyŏp 金昌協 (Cf. *supra*, note 831 p.337). Cf. CHO Namho 趙南浩, *Kim Ch'anghyŏp hakp'a ũi Yangmyŏnghak pip'an : chi wa chigak ũi munje rŭl chungsim ũro* 김창협 학파의 양명학 비판: 칙와 知覺의 문제를 중심으로 (« La critique de l'école de [Wang] Yangming par l'école de Kim Ch'anghyŏp : [étude] centrée sur le problème de la connaissance et de la capacité de connaissance »), *Chŏrhak*, 39, Hanguk ch'ŏrhakhoe (Centre de recherche coréen sur la philosophie), 1993. En outre, Chŏng reprend également les travaux de Yi Kiyong 李基鏞 qui a démontré que les deux questions des quatre germes et des sept émotions, ainsi que du cœur de l'homme et du cœur du Dao se faisaient suite chez Yulgok. Ainsi, selon Yi Kiyong, la problématique du cœur de l'homme et du cœur du Dao fait suite et correspond à un approfondissement des réflexions de Yulgok sur les quatre/sept, et elle constitue ainsi un aboutissement et une synthèse de la pensée globale de Yulgok. Cf. YI Kiyong 李基鏞, *Yulgok Yi I ũi insim tosim ron yŏngu* (« Recherche sur la théorie du cœur de l'homme et du cœur du Dao chez Yulgok Yi I »), thèse de doctorat, Université Yŏnsei, Département de philosophie, 1995.

courant multiforme héritée des développements chinois du néo-confucianisme, à savoir celui de « l'Etude du Souverain » (*dixue/chehak* 帝學).

D'ailleurs, nous pourrions reprocher au travail de Chōng de ne pas retracer la filiation historique de ce courant du *chigaksōl* 知覺說 où il situe Yulgok. En particulier, il n'explique pas si Yulgok avait réellement lu ces textes chinois du *chigaksōl*, ou du moins si les auteurs chinois comme Hu Hong, Luo Qinchun ou Wang Tingxian étaient connus, ou fréquemment étudiés en Corée à l'époque de Yulgok. En effet, son approche étant uniquement centrée sur une analyse des discours théoriques, des idées, et de leur comparaison, elle ne retrace pas en détail ni l'évolution historique allant d'un néo-confucianisme chinois à un néo-confucianisme coréen, ni le contexte intellectuel général de la Corée de la première moitié de Chosŏn où pourtant Yulgok se situe. Ainsi, lorsqu'il situe Yulgok dans le courant du *chigaksōl* 知覺說 chinois, il tient uniquement compte d'une ressemblance sur le plan discursif. Même si sa thèse est convaincante, on peut toutefois regretter qu'il n'ait pas justifié sa position par une analyse plus proprement historique.

C'est ainsi que dans notre propre travail de recherche, nous avons choisi de prendre une triple approche.

En effet, nous nous sommes proposé d'analyser la position de Yulgok dans le courant de l'« Etude pour le souverain » hérité du néo-confucianisme multiforme de la postérité de Zhu Xi qui se centrait sur la *Grande Etude* et la notion de « rendre droit le cœur ». En effet, Yulgok est un homme de son temps et un héritier des développements du néo-confucianisme en Corée depuis le milieu de Koryŏ au milieu de Chosŏn. Même si cette affirmation a l'air d'un truisme, il semblerait bien qu'il soit nécessaire de la rappeler. Ainsi, puisque nous avons pu voir que le courant de ce qu'on appelle l'« Apprendre pour le souverain » constituait un paradigme récurrent de l'histoire intellectuelle coréenne qui va de la réception du néo-confucianisme au milieu de Chosŏn, il nous a semblé nécessaire d'examiner la position et l'apport éventuel de Yulgok. Ainsi, nous avons souhaité combiner une approche historique et philosophique.

En outre, un second argument d'ordre méthodologique a motivé notre démarche. En effet, les questions phares du néo-confucianisme de l'époque de Yulgok, à savoir « les quatre

germes et les sept émotions », ou les rapports entre le Principe et le Souffle vital, ou encore « le cœur de l'homme et le cœur du Dao » ont un point commun évident : la question du cœur et de son fonctionnement. Par exemple la problématique de l'origine unique ou duelle du Principe et du Souffle vital, c'est-à-dire de ces deux éléments fondamentaux qui forment tout être vivant dans le monde, relève essentiellement d'une réflexion sur le passage, dans le cœur, d'un état de « non-manifestation » (*weifa/mipal* 未發) à un état de « manifestation » (*yifa/ipal* 已發) ; ou, pour parler plus simplement, d'une réflexion sur le passage dynamique d'un état du cœur qui contient de façon latente une potentialité morale à un état de manifestation, d'expression de cette même potentialité qui consiste en une prise de conscience générant un comportement lié précisément à cette émotion du cœur. Ainsi, la question essentielle de ces débats universitaires coréens sur la pensée de Yulgok, mais également de la pensée de nombre de lettrés-fonctionnaires néo-confucéens coréens de la première moitié de Chosŏn, pourrait se ramener en grande partie à la question du cœur et de son fonctionnement.

Nous sommes d'ailleurs confortée dans notre thèse par les récents développements de la recherche en Corée. Nous avons déjà noté qu'un chercheur éminent comme Kŭm Changt'ae par exemple appelait à une investigation plus profonde des relations entre bouddhisme et confucianisme sur la question du cœur afin de mieux comprendre les traits du néo-confucianisme coréen¹⁰⁹³. De même, un récent article consacré à l'influence et aux conséquences du paradigme de Takahashi sur l'étude du confucianisme coréen affirme qu'il est nécessaire de comprendre à l'avenir que le néo-confucianisme coréen doit plutôt être analysé en fonction de cette problématique du cœur. En effet, dans son article paru dans la revue historique *Hanguk sahak sahakpo* 韓國史學史學報 en 2002, Pak Sŏngsun 朴性淳, chercheur au Centre d'étude sur l'indépendance de la Corée, déclare que la vision schématique de Takahashi a eu pour conséquence de penser et d'analyser le néo-confucianisme coréen uniquement en termes de luttes d'école ou même de factions politiques, mais aussi d'effacer et d'escamoter sa caractéristique principale qui est d'être un discours sur le cœur.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹³ Cf. *supra*, note 688 p.269.

¹⁰⁹⁴ PAK Sŏngsun 朴性淳, *Takahasi Tooru ūi Chosŏn yuhaksa yŏngu wa kŭ panŭng e taehan kŏmt'o* 高橋亨의 朝鮮儒學史研究와 그 反應에 대한 檢討 (« Examen [critique] de la recherche de Takahashi Tooru sur le confucianisme coréen et de ses conséquences »), *Hanguk sahak sahakpo* 韓國史學史學報, 6, septembre 2002. Malgré le caractère approximatif de l'anglais employé, nous reproduisons ici le début du résumé en anglais de cet article de Pak Sŏngsun : « Takahashi-Doru (1878-1967), Japanese scholar, was first scholar to divide into the Juripa (主理派) and the Jugipa (主氣派) on the history of Confucianism in Chosun Dynasty. He aimed to combine the argument of Chosun Confucian scholars and political faction, and to make the factionalism in

Enfin, nous pensons qu'il convient de conserver une approche historique, contextuelle et biographique lorsque l'on souhaite étudier la pensée de Yulgok, en raison même des spécificités qui ont été mises à jour jusqu'à présent dans les études philosophiques portant sur le néo-confucianisme coréen de la première moitié de Chosŏn. En effet, si les débats sur les « quatre germes » et les « sept émotions », sur le « cœur de l'homme » et le « cœur du Dao » peuvent, et doivent certainement être analysés de manière philosophique selon le paradigme du couple notionnel « Principe/Souffle vital », nous ne pouvons nier que cette dernière approche comporte des limites de taille. En effet, cette approche ne s'intéresse qu'à la formulation théorique du discours philosophique néo-confucéen, sans tenir compte de sa finalité. Or, nous avons vu que le confucianisme et le néo-confucianisme se caractérisaient par un souci de l'application pratique. Sur le plan de la théorie, le néo-confucianisme se veut une « Etude orientée vers la pratique » (*shixue/sirhak* 實學). Sur le plan pratique, fonctionnel ou vécu, le néo-confucianisme est essentiellement une pensée de lettrés-fonctionnaires qui cherchent des réponses et des explications pour qu'un gouvernement et une société de type confucéen voient le jour dans la réalité socio-politique. Ainsi, si nous considérons que les néo-confucéens coréens sont moins de purs théoriciens ou des philosophes (au sens où ils seraient coupés de tout souci immédiat d'application de leurs idées), que des praticiens ou des lettrés-fonctionnaires qui souhaitent fondamentalement « confucianiser » la société de leur époque, une approche large et centrée sur la finalité et le sens de leur discours théorique se justifie pleinement. C'est pourquoi, nous avons choisi de combiner l'approche philosophique et historique que nous avons précédemment évoquée avec une approche biographique, ou contextuelle.

D'ailleurs, nous pourrions également reprocher à Chŏng Wŏnjae de ne pas avoir exploité la biographie de Yulgok. Même s'il a tenté de dégager une périodisation de la vie et surtout de la pensée de Yulgok en soulignant plus particulièrement le rôle des luttes de factions, Chŏng Wŏnjae s'est simplement contenté de préciser qu'il ne s'intéresserait qu'à la période de la maturité intellectuelle de Yulgok, c'est-à-dire à la période d'après 1572. Il n'a donc tiré aucune conclusion intéressante de sa périodisation, ni de l'influence du contexte biographique sur l'évolution-même de la pensée de Yulgok. Mais, cela est certainement dû à la démarche générale choisie par Chŏng, qui est de s'intéresser uniquement au discours et à la formulation philosophique des idées de Yulgok. Nous pensons toutefois que l'étude de l'influence du contexte sur la formation et l'évolution de la formulation du discours théorique

Chosun dynasty. He intentionally removed off the Simseol-nonpyon, which was the characterist of Chosun Confucianism ».

de Yulgok est intéressante, et tout particulièrement en ce qui concerne sa pensée de l'« Apprendre pour le souverain ». En effet, il nous semble en général nécessaire de tenir compte de la biographie d'un confucéen afin de véritablement mesurer le sens et la portée de sa pensée. Et, dans le cas précis de Yulgok qui représente la figure emblématique du lettré-fonctionnaire, une analyse de sa vie, de son expérience de fonctionnaire mais aussi de lettré néo-confucéen peut certainement nous permettre de mieux comprendre son discours philosophique qui cherche essentiellement à réfléchir sur les moyens concrètement applicables pour mettre en œuvre un gouvernement confucéen dans la réalité.

Pour récapituler, notre démarche a été motivée par trois constats généraux. Le premier est que les études sur Yulgok, majoritairement philosophiques, ont négligé jusqu'à présent une analyse de type historique qui leur aurait permis de situer avec davantage de précision et de justesse la place de Yulgok dans l'histoire du néo-confucianisme en Asie orientale. Ainsi, nous avons souhaité chercher, dans le sillage des études nouvelles comme celle de Chŏng Wŏnjae, une approche novatrice qui ne tendrait pas à cataloguer la pensée de Yulgok sous une étiquette très précise, comme par exemple l'étiquette néo-confucianisme Cheng/Zhu. En effet, un pareil catalogage ne fait qu'escamoter la richesse, mais aussi les points obscurs, difficiles voire contradictoires de sa pensée. Le deuxième constat rejoint le précédent. En effet, dans le cas du néo-confucianisme qui est, à notre sens, plus une éthique et une pratique vivante qu'un pur discours philosophique et théorique, une approche strictement philosophique comporte des limites. En effet, Yulgok, qui est un lettré et un fonctionnaire dont les préoccupations philosophiques étaient intimement liées à son expérience personnelle, a élaboré, modifié et développé sa pensée en fonction des besoins spécifiques de son contexte historique et biographique. Le troisième et dernier constat est que, à l'examen de la biographie de Yulgok et de la méthodologie qui a prévalu jusqu'à présent pour étudier sa pensée philosophique, nous pouvons affirmer la nécessité de trouver de nouvelles approches.

Maintenant que nous avons démontré l'utilité et l'intérêt d'étudier le cas de Yulgok, il nous faut recentrer notre propos sur notre problématique générale. Nous allons donc examiner la conception du paradigme de la *Grande Etude* et de la notion de *chŏngsim* chez Yulgok Yi I.

II. Le *Sŏnghak chipyo* 聖學輯要 : la synthèse et l'interprétation de la *Grande Etude* par le fonctionnaire Yulgok Yi I

A présent que nous avons examiné le contexte général de la vie et de la carrière de Yulgok, nous allons nous concentrer sur sa vision de la *Grande Etude*. Ce nouvel angle d'approche nous permettra de considérer les rapports personnels qu'entretenaient le haut-fonctionnaire Yulgok et le jeune roi Sŏnjo 宣祖 (r. 1567-1608).

Le *Sŏnghak chipyo* 聖學輯要, la synthèse de Yulgok Yi I sur la *Grande Etude*, a en effet été présenté au roi Sŏnjo au neuvième mois de l'année 1575. Nous avons vu qu'à cette période précise de sa vie et de sa carrière, Yulgok s'efforçait de mettre fin, en vain, aux ardentes luttes de factions entre Hommes de l'Ouest et Hommes de l'Est représentés respectivement par Sim Ŭigyŏm – ou encore Chŏng Ch'ŏl –, et par Kim Hyowŏn. En outre, rappelons que Yulgok connaissait et appréciait ces deux hommes, et qu'il était en relation avec des membres de chacune des deux factions qui se sont créées et développées depuis 1572 environ à la cour.

Quant au roi Sŏnjo 宣祖 (1552-1608), il est âgé de vingt-trois ans en 1575. Il est le fils unique du neuvième fils¹⁰⁹⁵ du roi Chungjong 中宗 (r. 1506-1544) et de Changbin An ssi 昌嬪安氏 (1499-1547), et il est aussi le neveu du roi Myŏngjong. Lorsque le fils unique et prince héritier de Myŏngjong et de la reine Insun wanghu Sim ssi 仁順王后¹⁰⁹⁶, Sunhoe seja 順懷世子 (1551-1563) décède prématurément en 1563, le futur Sŏnjo, alors appelé Prince de Hasŏng 河城君, est officiellement adopté à l'âge de onze ans par le couple royal pour devenir prince héritier, car Myŏngjong n'a pas eu de descendance de sa concubine Yi ssi 李氏. Sŏnjo accède au trône à la mort de Myŏngjong en 1567, et il n'a alors que quinze ans. Ainsi Sŏnjo, qui n'était pas à l'origine destiné au trône, dut apprendre au sortir de l'enfance à se préparer à régner. En outre, il monte effectivement sur le trône à un très jeune âge. De plus, de 1567 à 1575, le roi adolescent est confronté à l'émergence du phénomène des luttes de

¹⁰⁹⁵ Le père de Sŏnjo, qui décède la même année que celle de l'accession au trône de son fils, reçoit le titre honorifique posthume de Grand Prince de Tŏkhŭng (Tŏkhŭng taewŏngun 德興大院君).

¹⁰⁹⁶ Cf. *supra*, note 1006 p.378.

factions qui déstabilisent sa cour et divisent le corps des fonctionnaires. En 1572, lorsqu'il reçoit le mémoire de Yi Chun'gyōng 李浚慶¹⁰⁹⁷, Sōnjo, qui s'éveille peu à peu au sens de ses lourdes responsabilités, est très inquiet et commence à se méfier de son entourage et de ses conseillers divers : les hauts fonctionnaires.

Ce contexte précis qui entoure la rédaction du *Sōnghak chipyo* de Yulgok est, à notre avis, très important pour comprendre le sens général, le but et l'enjeu de cet ouvrage qui n'est pas uniquement philosophique et théorique. En effet, nous allons voir à présent que la synthèse de Yulgok sur la *Grande Etude* est un véritable manuel détaillé de la vision néo-confucéenne qui mêle l'éthique à la politique pour définir un Apprendre pour le souverain à destination du jeune roi.

Nous avons choisi de présenter notre examen du *Sōnghak chipyo* en suivant deux axes principaux. Le premier axe consistera en une présentation du sens général, du but et de la construction de l'ouvrage par le biais de traductions de textes, ou plutôt de péri-textes tirés du *Sōnghak chipyo*. Le deuxième axe consistera, quant à lui, en un commentaire de ces textes afin de mettre en lumière les idées de Yulgok, ainsi que les similitudes et les différences de son ouvrage par rapport aux deux ouvrages majeurs que nous avons précédemment examinés dans notre travail, à savoir ceux de Zhen Dexiu et de Yi Sōkhyōng.

Nous précisons que nous présenterons le plus de traductions possible dans cette sous-partie de notre travail – ainsi que dans la suivante –, principalement pour deux raisons. Premièrement, dans le cadre d'une étude plus détaillée et plus fouillée du cas de Yulgok, il nous semblait nécessaire de développer davantage l'étude des textes ; ce que nous n'avions pu faire dans le cas de la synthèse globale des parties précédentes. Deuxièmement, dans le cadre de cette approche méthodologique que nous avons délibérément voulue attentive à l'individualité de Yulgok, il nous a paru indispensable de laisser se déployer sans analyse intermédiaire le discours de ce dernier, à travers des traductions extensives où nous avons tenté, dans la mesure de nos moyens, de rendre le ton et les accents propres à l'auteur.

¹⁰⁹⁷ Cf. *supra*, note 1004 p.378.

A. Sens général, but et construction de l'ouvrage : traductions

Afin de comprendre le sens général de la rédaction et du contenu du *Sŏnghak chipyo*, nous pouvons recourir aux péri-textes qui accompagnent l'ouvrage même. En effet, Yulgok a rédigé une adresse au roi Sŏnjo où il présente le contexte et la motivation de la rédaction de son ouvrage, ainsi qu'une préface introductive où il expose ses idées générales, et ses principes généraux. En outre, Yulgok a rédigé un *pŏmnye* 凡例 (« introduction » ou « chapitre liminaire ») où il explique en détail la construction et l'architecture de son ouvrage grâce à un schéma synoptique, et où il précise les principes qu'il a suivis dans sa synthèse et ses commentaires. Enfin, Yulgok a consacré la toute dernière partie de son ouvrage, le Livre V, à une conclusion, intitulée *Sŏnghyŏn Tot'ong* 聖賢道統 (« De la Transmission de la Voie des Saints et des Sages »), où il révèle l'horizon et la finalité ultime de cette synthèse personnelle qu'il dédie au roi Sŏnjo.

Nous allons présenter successivement une traduction complète de l'adresse au roi, de la préface, de l'introduction associée au schéma général de l'ouvrage, puis nous donnerons une traduction partielle du dernier Livre, afin d'éclairer la conception et l'interprétation de la *Grande Etude* par Yulgok, que nous commenterons par la suite.

Précisons qu'exceptionnellement, nous avons décidé de ne pas donner *in extenso* le dernier texte, le *Sŏnghyŏn Tot'ong*, en raison de sa longueur excessive. Nous en avons supprimé la majeure partie qui est par trop détaillée, et qui n'intéresserait pas directement notre travail.

1 L'adresse au roi Sŏnjo (*chinch'a* 進筭)

進筭

Adresse au trône¹⁰⁹⁸

1. 弘文館副提學臣李珥° 伏以° 小臣將螻蟻之微生° 荷天地之洪造° 恩深河海° 義重丘山° 思欲竭智殫誠° 仰報萬一° 而顧惟受氣既駁° 用功亦淺° 以言其才° 則疏闊而不適於實用° 而言其學° 則荒頹而不見其實效° 內叨侍從° 無以贊煥王猷° 外忝岳牧° 無以宣布德化° 百爾忖度° 歸田之外° 更無他策° 只緣愛君一念° 根於秉彝° 銷鑠不得° 遲回倦戀° 已退復進° 必以芻蕘之愚° 罄陳冕旒之下° 少效涓埃之補° 然後庶獲食息之安°

« Adressé à Votre Majesté de la part du Troisième Grand Compositeur du Cabinet des Compositeurs, Votre serviteur Yi I. Bien que je ne sois qu'un être insignifiant, comparable à un vermisseau¹⁰⁹⁹ ou à une fourmi, j'ai été indûment chargé de réaliser [une œuvre] aussi immense que celle du Ciel-Terre. Ma gratitude [envers Votre Majesté] est aussi profonde que l'océan, et mon sentiment du devoir s'élève aussi haut que les montagnes. Je souhaiterais tant puiser jusqu'au bout de mes connaissances, et manifester toute ma sincérité afin de pouvoir réaliser ne serait-ce qu'une infime partie¹¹⁰⁰ [de mon devoir] pour me dédommager [de cette grâce qui m'a été faite]. Cependant, hélas ! [la part] de Souffle vital qui m'a été échue à la naissance manque de pureté, et les connaissances que j'ai pu acquérir au prix d'un certain effort sont également bien piètres. Quant à mon talent, il n'est que superficiel, et il n'a montré aucune utilité. Quant à [mon état d'avancement dans la Voie de] l'Etude, ce n'est qu'une friche désolée, et il n'a généré aucune action méritoire substantielle. Lorsque, [autrefois], j'ai

¹⁰⁹⁸ Les *chinch'a* 進筭 sont des textes adressés au roi par les fonctionnaires. Bien qu'ils s'apparentent au genre du *so* 疏, c'est-à-dire du « mémoire au trône », les *chinch'a* sont généralement de style plus simple. Cf. *Yulgok chŏnsŏ* 栗谷全書 (« Œuvres complètes de Yulgok »), 7 tomes (édition avec texte original et traduction en coréen), *Hanguk chŏngsin munhwa yŏnguwŏn* 韓國精神文化研究院, Séoul, 1987, tome 5 (traduction du *Sŏnghak chipyo*), note infra-paginale (astérisque) p.1.

¹⁰⁹⁹ Les dictionnaires donnent pour le terme de *nu* 螻 (땅강아지) la traduction de « courtilière » ou de « taupegrillon », qui désigne un insecte fouisseur (orthoptère). Comme cette expression de *nui* 螻蟻 (« courtilière et fourmi ») en chinois classique est assez courante dans les textes de ce genre, nous avons préféré recourir à l'image du « vermisseau » qui est bien plus courante en français. Nous avons en effet estimé que nous ne causions que peu de tort au texte original en ne laissant pas le terme assez peu usité de « courtilière » qui aurait gêné quelque peu la lecture.

¹¹⁰⁰ Littéralement: « une seule chose parmi dix mille » (*man il* 萬一).

été appelé à servir dans l'entourage de Votre Majesté à la cour¹¹⁰¹, je n'ai pas su Vous aider à faire resplendir Vos desseins royaux ; [puis] lorsque j'ai été envoyé en province pour administrer le peuple, je n'ai pas su répandre [les bienfaits] d'une politique fondée sur la puissance morale. J'ai eu beau réfléchir encore et encore¹¹⁰², il ne me restait pas d'autre solution que de m'en retourner dans les champs¹¹⁰³, loin de la cour. Toutefois, [mon esprit] était tout entier empli de l'affection [qui lie un ministre] à son Prince, une pensée qui s'enracine dans la règle immuable régissant le monde et dont on ne parvient pas à faire fondre la solidité digne de métaux¹¹⁰⁴ ; et c'est la raison pour laquelle, en proie aux atermoiements, je ne pensais plus qu'à [Votre Majesté]. [C'est ainsi que], bien que je me fusse d'ores et déjà retiré [de toute fonction], je suis revenu [Vous] servir. [En effet, j'ai pensé] que, bien que je ne sois qu'un cul-terreux ignorant, ce n'est que si je venais exprimer toutes mes pensées devant Votre Majesté¹¹⁰⁵, et que je parvenais à Vous apporter ne serait-ce qu'une infime aide que je pourrais espérer trouver une sérénité qui me permettrait de me nourrir et de dormir [à nouveau en paix].

2. 竊念帝王之道。本之心術之微。載於文字之顯。聖賢代作。隨時立言。反覆推明。書籍漸多。經訓子史。千函萬軸。夫孰非載道之文乎。自今以後。聖賢復起。更無未盡之言。只可因其言而察夫理。明其理而措諸行。以盡成已成物之功而已。

Je pense que la Voie des empereurs et des rois prend racine dans ce qu'il y a de plus subtil et de plus ténu dans le travail sur le cœur¹¹⁰⁶, et qu'elle est véhiculée dans ce qu'il y a de plus éminent dans les écrits civilisateurs [des Anciens]. Les Saints et les Sages se sont successivement attelés à la tâche [de transmettre cette Voie], et chacun d'entre eux a [ainsi] « institué un discours »¹¹⁰⁷ selon le contexte propre à son époque. [Grâce à ces hommes], la compréhension lumineuse [de la Voie] a été étendue à maintes reprises, et les ouvrages se sont peu à peu multipliés. Les Classiques, les commentaires de Classiques, les écrits des divers maîtres et enfin les ouvrages historiques ; voilà mille, dix mille textes dont pas un seul

¹¹⁰¹ Littéralement : « à l'intérieur... à l'extérieur ... » (*nae* 内...*woe* 外...). Ces expressions font référence au fait d'être un fonctionnaire à la cour, ou bien un fonctionnaire envoyé en province.

¹¹⁰² Littéralement : « plus de cent fois » (*paek i* 百爾).

¹¹⁰³ Cette expression signifie que l'on souhaite se retirer de toute fonction administrative, et de prendre sa retraite à la campagne.

¹¹⁰⁴ Yulgok utilise en effet ici la métaphore de la fonte du métal dans les deux termes qu'il emploie : *so* 銷 et *sak* 鑠 composés de la clé du métal, ou de l'or *kūm* 金.

¹¹⁰⁵ Littéralement « sous les pendants de la couronne royale » (*myōllyu chi ha* 冕旒之下).

¹¹⁰⁶ Littéralement « la technique du cœur » (*simsul* 心術)

¹¹⁰⁷ Sur cette idée d'« instituer un discours », cf. *supra*, note 467 p.208-209.

ne véhicule pas la Voie, on ne peut en douter. Même si, de nos jours, un Saint venait à nouveau à apparaître, il n'aurait rien de plus profond à ajouter. Il ne lui resterait qu'à examiner le Principe à partir des propos de [ses prédécesseurs]. [Puis], une fois qu'il aura éclairé ce Principe, et qu'il l'aura mis en pratique dans ses actes, il pourra s'appliquer à aller jusqu'au bout de la réalisation de soi ainsi que de la réalisation de toute chose dans le monde, voilà tout.

3. 後世之道學° 不明不行者° 不患讀書之不博° 而患察理之不精° 不患知見之不廣° 而患踐履之不篤° 察之不精者° 由乎不領其要° 踐之不篤者° 由乎不致其誠° 領其要° 然後能知其味° 知其味° 然後能致其誠° 臣之誦此言° 久矣°

L'Etude de la Voie, qui est apparue dans des temps postérieurs [à l'Antiquité]¹¹⁰⁸, n'est ni éclairée ni pratiquée [aujourd'hui]. Ce malheur, il ne faut pas l'attribuer au fait qu'on ne lit pas les textes avec suffisamment d'érudition, mais [bien plutôt] au fait qu'on n'examine pas le Principe avec suffisamment de précision. Ce malheur, il ne faut pas l'attribuer au fait que nos connaissances ne sont pas assez vastes, mais [bien plutôt] au fait que dans nos actes, nous manquons [singulièrement] de zèle à appliquer nos idées. [En outre], si la façon dont on examine [le Principe] n'est pas assez précise, c'est parce qu'on n'obéit pas à ses règles ; et si nous manquons de zèle pour agir selon nos idées, c'est parce qu'on n'est pas entièrement sincère. Ce n'est qu'après qu'on aura obéi aux règles [du Principe] qu'on sera capable d'en apprécier la saveur ; et ce n'est qu'après qu'on aura apprécié cette saveur qu'on sera capable d'être tout à fait sincère. Cela fait déjà longtemps que Votre serviteur répète ces propos.

4. 嘗欲衰次一書° 以爲領要之具° 上以達於吾君° 下以訓於後生° 而內省多愧° 有志未就° 歲癸酉° 恭承特召° 未敢固辭° 拜命供職° 逐隊隨行° 無功於國° 有害於學° 自嘆辜負盛恩° 無以塞責° 始定輯書之計° 探索經傳° 搜剔史籍° 功未半途° 以病去國° 畎畝之間° 微誠未歇° 居閒處獨° 續其餘緒° 猶未脫藁° 又受海西之命° 困于簿牒° 不能專功° 加以疾作° 廢業累月° 今秋之初° 始克成編° 其名曰聖學輯要°

J'avais depuis longtemps le souhait de composer un ouvrage qui contiendrait tous les principes directeurs [à connaître]. Mon but était, en amont, de toucher mon Prince, et, en aval,

¹¹⁰⁸ Il s'agit ici du « néo-confucianisme », *Tohak* 道學.

de donner des conseils aux prochaines générations. Cependant, après avoir sondé mon cœur¹¹⁰⁹, je me suis rendu compte que j'étais trop honteux, et alors même que j'étais décidé, je n'avais jamais réalisé ce souhait. En l'année *kyeyu*¹¹¹⁰, lorsque j'appris qu'ordre spécial m'avait été donné [de réaliser un pareil ouvrage], je n'ai pas osé exprimer de refus catégorique, et je me suis mis au travail avec ardeur afin d'obéir à cet ordre royal. [Toutefois], prenant conscience du fait que je n'apportais aucun bienfait au royaume, et que je ne causais que du tort à l'Etude, je me suis dès lors lamenté de faire preuve de tant d'ingratitude après la confiance que Votre Majesté m'avait accordée, [mais aussi] de ne pas pouvoir remplir correctement mon devoir. [A cette époque-là] j'avais commencé à élaborer le plan général de cet ouvrage de compilation, à sélectionner des passages dans les Classiques et leurs commentaires, et à prélever des extraits d'ouvrages historiques ; alors que je n'étais pas encore parvenu à la moitié de mon travail, j'ai dû abandonner [toute affaire ayant trait au] royaume pour cause de maladie et me retirer à la campagne. Mais ma sincérité, certes humble, n'était en rien entamée, et dans les moments perdus de ma retraite solitaire, j'ai repris le travail en suspens. [Puis], avant même d'être complètement rétabli, j'ai reçu un nouvel ordre [qui m'enjoignait de prendre poste au bord de] la Mer de l'Ouest¹¹¹¹. A la suite [de cette nomination], tout occupé à rédiger des écrits administratifs, je n'ai pas pu consacrer tous mes efforts à ce travail ; en plus de cela, une maladie s'est déclarée et j'ai dû abandonner mon poste il y a de cela déjà plusieurs mois. [Finalement], au commencement de l'automne dernier, j'ai [enfin] pu achever l'ouvrage [demandé], et je l'ai intitulé « Principes essentiels de l'Etude de la Sainteté ».

5. 凡帝王爲學之本末° 爲治之先後° 明德之實效° 新民之實迹° 皆粗著其梗概° 推微識大° 因此明彼° 則天下之道° 實不出此°

En règle générale, en ce qui concerne les empereurs et les rois, [il est assez aisé de voir] *grosso modo* les grandes lignes [qui entourent les questions suivantes] : la racine et les branches de l'Etude, [l'ordre de ce qu'il faut faire] en premier et en dernier en matière de gouvernement, les véritables efforts [à accomplir grâce à] la « rayonnante puissance morale »,

¹¹⁰⁹ Littéralement, « mon intériorité » (*nae* 內).

¹¹¹⁰ 1573.

¹¹¹¹ En 1574, Yulgok est nommé Gouverneur de la province du Hwanghaedo (*Hwanghaedo kwanch'alsa* 黃海道觀察使) qui recouvre un territoire au nord-ouest de l'actuelle Séoul, sur la côte occidentale de la péninsule coréenne, entre la baie de Corée et la mer Jaune ; et qui se trouve donc actuellement en République populaire démocratique de Corée.

ainsi que les véritables effets visibles du « renouvellement du peuple ». Il [suffit pour cela] d'étendre ce qui est subtil et ténu afin de comprendre ce qui est plus grand ; ou de partir du ceci pour éclairer le cela. Ainsi, la Voie [qui consiste à ordonner] le Ciel-Terre ne sortira pas [des limites de cette méthode].

6. 此非臣書° 乃聖賢之書也° 雖臣識見卑陋° 撰次失序° 而所輯之言° 則一句一藥° 無非切己之訓也° 程子曰° 有學不至而言至者° 循其言° 可以入道° 假使此書出於臣手° 亦不可以人廢言° 況聖賢之言乎°

Voilà [une idée qui] n'est pas tirée d'un écrit de Votre Serviteur, mais bien de ceux des Saints et des Sages. Même s'il est possible que, en raison de la piètre qualité de mes connaissances, ma compilation ne respecte pas [toujours] le bon ordre, dans les propos essentiels que j'ai recueillis chez [les Saints et les Sages], le moindre mot constitue un remède¹¹¹², et il n'y en a aucun qui ne constitue une prescription [bénéfique] pour soi. Maître Cheng a dit : « Un homme qui n'est pas encore parvenu au bout de l'Etude peut [néanmoins] tenir des propos aboutis, et s'il [agit] conformément à ces propos, il lui sera possible d'entrer dans la Voie ». Certes, cet ouvrage [n'est que] le produit de la main de Votre Serviteur. Mais il ne faut pas condamner des paroles à cause des [défauts] de l'homme [qui les a écrits] ; que dire alors quand il s'agit de propos des Saints et des Sages !

7. 茲味萬死° 謹將三冊° 裹以白袱° 拜獻丹墀° 倘垂乙覽° 深味前訓° 益加緝熙之功° 以臻高明博厚之域° 則小臣區區願忠之志° 亦得以少伸矣°

Faisant preuve d'une insigne témérité qui me vaudrait dix mille morts, je présente ici trois volumes reliés enveloppés de toile blanche à Votre Majesté, devant Laquelle je me prosterne avec déférence. Je Vous prie de daigner jeter un coup d'œil à ces derniers, et de savourer profondément les règles prescrites anciennement [par les Saints et les Sages]. Si [Votre Majesté] augmentait encore un peu Ses augustes efforts pour parvenir à un niveau [d'Etude] très élevé et très développé, alors le souhait de Votre humble, misérable [mais néanmoins] très dévoué serviteur serait également quelque peu comblé en retour.

¹¹¹² Littéralement dans le texte : « un médicament » (*yak* 藥).

8. 既而竊思° 帝王之學° 莫切於變化氣質° 帝王之治° 莫先於推誠用賢° 變化氣質° 當以察病加藥爲功° 推誠用賢° 當以上下無間爲實°

Après mûre réflexion, il me semble qu'en matière d'Etude pour les empereurs et les rois, il n'y a rien de plus absolument nécessaire que de transformer et d'améliorer [son lot de] Souffle vital et de matière ; et en matière de gouvernement [digne des véritables] empereurs et rois, il n'y a rien de plus prioritaire que d'étendre son authenticité et d'avoir recours à des hommes sages. Transformer et améliorer [son lot de] Souffle vital et de matière, cela demande de s'appliquer avec zèle à examiner la maladie dont on souffre et d'y appliquer le remède approprié ; et étendre son authenticité et avoir recours à des hommes sages, cela demande de rendre réelle une situation où plus rien ne viendrait s'entremettre entre un souverain et ceux qui se trouvent au dessous de lui¹¹¹³.

9. 伏觀° 殿下聰明睿智° 出類拔萃° 孝友恭儉° 發於天性° 聲色利欲° 絕乎本原° 求之前史° 罕有比倫° 此臣所以注心皇極° 結情紫闈° 必欲見允德成就° 追踵三五者也°

D'après ce que j'ai pu constater, la pénétrante perspicacité et la profonde sagesse¹¹¹⁴ dont Votre Majesté [est dotée] sortent de l'ordinaire. [En outre,] la piété filiale, le sens de l'amitié, la révérence ainsi que le sens de l'économie [dont Vous faites preuve] sont des manifestations d'un fond humain qui est, [chez Vous, tout à fait] céleste. [Enfin,] les [tendances naturelles qui incitent généralement les hommes à] la débauche [et exacerbent] leurs désirs sont [chez Vous] sapées à leur racine [et arrêtées] à leur source. [Ainsi], même si on cherchait [des souverains pouvant servir] de précédents dans l'histoire, on aurait sans doute du mal à les comparer à Votre Majesté. Voilà ce [qui incite] Votre serviteur à consacrer toutes ses pensées¹¹¹⁵ à Votre Majesté, à lier tous ses sentiments aux affaires du royaume, et enfin à espérer ardemment voir [le jour où] Votre Majesté débordera de puissance morale et arrivera

¹¹¹³ Littéralement : entre « le haut et le bas » (*sang ha* 上下).

¹¹¹⁴ Cf. *supra*, p.53 : Zhu Xi, préface à la *Grande Etude*, §.3, et note 87 de la même page.

¹¹¹⁵ Littéralement : « tout son cœur » (*sim* 心).

à l'accomplissement pour marcher sur les traces des Trois [Augustes Souverains]¹¹¹⁶ et des Cinq [Empereurs]¹¹¹⁷.

10. 第論病痛° 則英氣太露而受善之量未弘° 天怒易發而好勝之私未克° 此病不除° 實妨入道° 是故° 溫言巽辭者° 多蒙採納° 直言面折者° 必至違忤° 恐非聖帝明王虛己從人之道也°

Traitons à présent des défauts et des maladies de Votre Majesté. Bien que votre lot de Souffle vital soit de très belle qualité, il est néanmoins par trop apparent ; et la propension à accepter ce qui est bon que vous avez reçue n'est pas encore [assez] grande. Lorsque Votre Majesté est irritée, Vous laissez [trop] facilement éclater Votre colère et, en outre, Vous ne savez pas dominer un fort penchant à vouloir toujours l'emporter sur les autres. Si ces maladies ne sont pas éradiquées chez Votre Majesté, elles [finiront par] constituer de vrais obstacles [qui Vous empêcheront] d'entrer dans la Voie. C'est pourquoi, [lorsque je vois que] ceux qui [Vous] tiennent des discours doucereux en choisissant avec attention leurs mots obtiennent marques de remerciement et approbations, alors que ceux qui tiennent des discours droits [en osant] Vous présenter frontalement leurs critiques sont inmanquablement réduits à encourir Votre disgrâce ; je crains bien qu'il ne s'agisse pas là de la Voie que les saints empereurs et les rois éclairés ont suivi pour faire le vide en leur cœur¹¹¹⁸ et écouter les autres hommes.

11. 今以見諸事者言之° 殿下待婦寺素嚴° 無少係戀之念° 而言者斥以偏護° 則輒厲聲氣° 反示偏護之意° 見國事日頹° 非無矯革之志° 而言者詆以膠守° 則輒加牢拒° 反示膠守之旨° 發言處事° 大抵類此° 雖緣羣下不知聖心° 亦由殿下量未弘而私未克也°

Passons maintenant à ce que j'ai pu voir de la manière dont Vous vous comportez. Dans Vos relations avec Vos épouses et Vos serviteurs [des appartements intérieurs], Votre Majesté est extrêmement stricte, et Vous ne leur montrez pas le moindre attachement excessif. Toutefois,

¹¹¹⁶ Les Trois Augustes Souverains (*san huang/sam hwang* 三皇) sont Fu Xi, Shennong et Huangdi.

¹¹¹⁷ Les Cinq Empereurs (*wu di/ o che* 五帝) sont Shao Hao 少昊, Zhuan Xu 顓頊, Di Ku 帝嚳, Di Zhi 帝摯, [Tang] Yao et [Yü] Shun.

¹¹¹⁸ Littéralement : « faire le vide en soi-même » (*hō ki* 虛己) ; c'est-à-dire retrouver l'état « vide » de toute perturbation – mais plein de Principe cependant – du cœur (idée de cœur qui, au départ, est « vide et mystérieux », *xuling/hōryōng* 虛靈, dont parle Zhu Xi dans nombre de ses écrits).

si quelqu'un [a le malheur de] Vous reprocher de faire preuve de favoritisme, Vous élévez aussitôt la voix de manière inopinée et, [dans un élan de pure] réaction, Vous semblez vouloir [coûte que coûte] faire preuve de favoritisme. [De même] lorsque Vous vous apercevez que la situation du royaume se détériore de jour en jour, ce n'est pas que Vous soyez totalement dépourvu du désir de réformer le pays et de changer les choses, mais si quelqu'un [a le malheur de] prétendre que Vous vous obstinez [à ne vouloir rien changer], Vous vous enfermez aussitôt dans une attitude défensive et, [dans un élan de pure réaction], Vous semblez vouloir [coûte que coûte] Vous obstiner à ne vouloir réellement rien changer. La façon dont Vous vous exprimez et dont Vous réglez les affaires [du royaume] est en général de cet ordre-là. Certes, cela pourrait être imputable à la méconnaissance des sentiments réels de Votre Majesté¹¹¹⁹ de la part de la multitude [des fonctionnaires] qui Vous sert. Mais, cela est sans doute aussi une conséquence du fait que Votre propension [à accepter ce qui est bon] n'est pas encore suffisante, et que Votre désir égoïste [de toujours vouloir l'emporter sur les autres] n'a pas encore été maîtrisé.

12. 古之聖王° 有不然者° 慢遊傲虐° 決非大舜所行° 而伯益戒以無若丹朱° 不矜細行° 決非武王所爲° 而召公戒以功虧一簣° 大舜, 武王° 虛心敬受° 寧有一毫不相知之憾乎°

Certains Saints rois de l'Antiquité avaient [des tendances qui faisaient qu'ils n'étaient pas encore tout à fait de vrais saints rois]. [En effet], même si la négligence et la frivolité, ainsi que l'arrogance et la cruauté ne faisaient en aucun cas partie du comportement du Grand Shun, Bo Yi l'a cependant mis en garde [en lui disant] : « Ne vous comportez en rien comme Dan Zhu¹¹²⁰ ». Même si, le manque d'attention à l'égard du moindre petit détail n'était en aucun cas dans la façon d'agir du roi Wu¹¹²¹, le duc de Shao¹¹²² l'a cependant mis en garde [en lui

¹¹¹⁹ Littéralement : « du cœur de Sa Majesté ».

¹¹²⁰ Dan Zhu était le fils de Yao. Yao, considérant que Dan Zhu – à l'instar de ses dix fils – n'était absolument pas digne de prendre sa succession, a abdiqué au profit de Shun, alors âgé de cinquante-trois ans. Ainsi, Shun n'a pas hérité du trône de façon héréditaire, et ceci pourrait sans doute expliquer que, doté d'un grand sens moral et d'une haute opinion du rôle de souverain en raison de ses origines, il se soit entouré de conseillers avisés tels que Bo Yi pour gouverner.

¹¹²¹ Le roi Wu est le fondateur de la dynastie des Zhou (1121-771 A.C.). Il monte sur le trône en 1121 et s'applique à démettre le dernier souverain des Shang. Il serait à l'origine de l'instauration d'un gouvernement de type dit « féodal » fondé sur le vasselage.

¹¹²² Le duc de Shao, est comme le célèbre duc de Zhou célébré par les confucéens, un demi-frère du roi Wu. Son nom personnel est Shi 奭. Comme preuve de la confiance dont témoignait le roi Wu à Shi, nous pourrions rappeler qu'à sa mort, le roi Wu aurait confié aux soins de ses brillants deux demi-frères d'aider son fils le roi Cheng 成 (accession au trône : 1115 A.C.) à gouverner.

disant] : « Gardez-vous [de ne pas terminer votre montagne en raison] d'un seul et unique panier de terre manquant »¹¹²³. [Alors], le Grand Shun et le roi Wu ont vidé leur cœur [de leurs éléments déviants ou nuisibles] et ont maintenu une vigilance constante [à leur égard]. Dès lors, comment un seul cheveu [de mésentente] aurait-il pu venir perturber la connaissance que [ces hommes] avaient les uns des autres ?

13. 今殿下資質粹美° 學問高明° 爲舜爲武° 莫之敢禦° 奈之何立志不篤° 取善不廣° 羣臣繩愆糾謬° 欲置無過之地° 則必疑其不相知° 陳善責難° 引以堯舜之道° 則必拒以不敢當°

A présent, sachant que les prédispositions de Votre Majesté sont pures et belles, que Vos connaissances sont remarquables, et que rien ne Vous empêche de devenir un Shun ou un Wu, comment donc se fait-il que Vous ne parveniez pas à mettre fermement sur pied Votre détermination [à étudier], et que Vous ne choisissiez que si peu souvent de faire ce qui est bon ? Quand un certain nombre de fonctionnaires Vous réprimandent pour Vos erreurs et dénoncent Vos fautes, Vous soupçonnez irrémédiablement un manque de compréhension mutuelle [entre Vos fonctionnaires et Vous] ! Quand ils Vous montrent ce qui est bon et Vous enjoignent de faire des choses difficiles, en Vous incitant à suivre la Voie de Yao et Shun, Vous refusez irrémédiablement [leurs propositions] en prétextant que Vous êtes incapable de les accepter.

14. 未知殿下燕閒之中° 隱微之際° 所玩味者何書° 所用功者何事歟° 質美而不能充養° 病深而不能醫治° 則豈但臣鄰隱痛於下哉° 竊恐皇天祖宗° 亦必憂惱於上也°

J'ignore ce que, dans Vos moments de loisir et dans Votre retraite personnelle, Votre Majesté aime lire comme livre, ni quelles sont les affaires auxquelles Vous vous occupez ! Bien que Vous ayez un bon fond, Vous n'êtes pas capable de le nourrir et de mener à bien sa croissance ; bien que Votre maladie soit bien ancrée, Vous n'êtes pas capable de la soigner avec la médecine [appropriée]. Comment serait-ce là un sujet de préoccupation dont seuls souffriraient, en aval, les fonctionnaires ? Je redoute fort qu'il ne s'agisse là d'un sujet d'affliction qui, en amont, préoccupe également les ancêtres de Votre Majesté.

¹¹²³ Cette expression, aujourd'hui figée en chinois moderne, et qui désigne une œuvre inachevée faute d'attention à l'un des éléments nécessaires à sa réussite, faisait à l'origine allusion au fait de ne pouvoir achever l'érection d'une montagne immense en accumulant de la terre, en raison d'un seul et unique panier de terre manquant.

15.伏望殿下先立大志° 必以聖賢爲準° 三代爲期° 專精讀書° 卽物窮理° 有言逆于心° 必求諸道° 有言遜于志° 必求諸非道° 樂聞讜直之論° 不厭其觸犯° 以恢受善之量° 深察義理之歸° 無恥於屈己° 以去好勝之私° 日用之間° 踐履誠確° 無一事之或失° 幽獨之中° 持守純篤° 無一念之或差° 不怠於中道° 不足於小成° 悉去病根° 克完美質° 以成帝王之學° 不勝幸甚°

Je pense que Votre Majesté doit tout d'abord mettre sur pied une grande détermination [à étudier] ; et pour cela Vous devez prendre pour modèles les Saints et les Sages, et prendre pour référence l'époque des Trois Dynasties. Vous devez vous concentrer à étudier les livres, et à scruter le Principe en regardant de près les êtres et les choses du monde. Lorsque des paroles contrarient Votre cœur, Vous devez absolument chercher à savoir si elles ne sont pas, [malgré tout], conformes à la Voie. Lorsque des paroles vont dans le même sens que Vos vœux, Vous devez absolument chercher à savoir si elles ne vont pas, [malgré tout], à l'encontre de la Voie. Ecoutez de bon cœur les conseils francs et intègres, et n'éprouvez pas d'amertume lorsque [ces conseils] Vous blessent. Elargissez Votre capacité à accepter ce qui est bon, et examinez plus avant les résultats [obtenus grâce au] sens du Juste et au Principe. N'éprouvez plus de honte à Vous soumettre [aux avis d'autrui] afin de Vous débarrasser de Votre goût égoïste de toujours vouloir l'emporter sur les autres. Dans Votre vie quotidienne, remplissez Vos engagements et rendez Votre authenticité inébranlable, afin que plus aucune des affaires [que Vous traitez] ne se solde par un échec. Dans votre Vie personnelle, soyez inflexiblement ferme et gardez Votre esprit de sérieux pur [de toute distraction], afin que plus aucune de Vos pensées ne tombe dans l'erreur. Ne rechignez plus, par paresse, à cheminer au centre de la Voie, ne Vous contentez plus de petites réussites, supprimez entièrement les racines de Votre maladie et devenez entièrement maître de Votre fond individuel si beau, afin de porter à son accomplissement l'Etude des empereurs et des rois ; il n'y aura alors pas de victoire plus grande [pour Vous] !

16. 臣又伏觀° 殿下深惟付託之重° 慨嘆時運之衰° 勵精圖治° 禮賢下士° 敬大臣如尊長° 視臣僚如朋友° 憂念黎元° 猶恐有傷° 三代以下誠所未見° 此臣所以不揣己分° 妄叫天闈° 必欲見旋乾轉坤° 一變世道者也° 第於君臣之間° 誠信或未相孚° 下情有所不達° 上意有所未曉° 恐未足以委任責成° 陶鑄至治也° 第於君臣之間° 誠信或未相孚° 下情有所不達° 上意有所未曉° 恐未足以委任責成° 陶鑄至治也°

En outre, je souhaiterais encore dire ceci à Votre Majesté. Vous avez appris à connaître l'importance qu'il y a à déléguer, et Vous avez su [reconnaître et] déplorer les revers de fortune imposés par le Ciel. Vous avez consacré toute Votre énergie à bien gouverner, Vous avez traité les sages avec honneur et Vous vous êtes montré attentif envers les lettrés. Vous avez témoigné aux grands fonctionnaires le même respect que celui que l'on montre à ses aînés, et Vous avez regardé les autres fonctionnaires avec le même œil que celui avec lequel on regarde ses amis. Vous vous êtes fait beaucoup de souci pour Votre peuple et, même, Vous avez redouté qu'il ne lui arrive malheur. On n'avait vraiment pas vu cela depuis l'époque des Trois Dynasties ; et c'est [précisément] la raison pour laquelle Votre serviteur s'est permis d'outrepasser son rôle pour interpellier ainsi de manière insensée Sa Majesté. [J'étais en effet] mû par un ardent désir de La voir retourner et faire pivoter les puissances *kōn* du Ciel et *kon* de la Terre¹¹²⁴, et de devenir ainsi l'homme [providentiel] qui changerait rapidement la situation actuelle [du pays]. Toutefois, lorsque, entre un prince et ses ministres, l'authenticité et la confiance ne sont pas sincèrement partagées, en aval, les sentiments des ministres n'arrivent pas toujours à toucher [le prince], et en amont, les intentions du prince n'arrivent pas toujours à être bien comprises [par ses ministres]. Je crains que [tous Vos mérites] ne soient encore insuffisants pour que Vous soyez vraiment digne de recevoir la mission de façonner un gouvernement idéal [qui perdurerait]¹¹²⁵.

¹¹²⁴ Les termes de *kōn/qian* 乾 et *kon/kun* 坤 correspondent à deux des huit trigrammes fondamentaux du *Livre des Mutations*. Ils désignent respectivement la puissance créatrice du Ciel, et celle de la Terre. En parlant de « retourner et faire pivoter » ces puissances, Yulgok parle d'un Souverain capable de participer activement au processus vital cosmique, voire de diriger ce dernier. Ces quatre caractères 旋乾轉坤 constituent d'ailleurs une expression figée (*chengyu* 成語) en chinois.

¹¹²⁵ Nous avons ajouté ici « qui perdurerait » afin d'essayer de rendre l'idée contenue dans les termes de *toju* 陶鑄, et en particulier dans celui de *chu* 鑄 qui signifie « faire fondre », « couler dans l'acier », et donc désigne une œuvre humaine destinée à durer au fil du temps.

17. 自古° 君臣不相知心° 而能濟事功者° 未之前聞° 三代以上° 固不容議° 至於光武軫念關中° 而深信馮異° 知其必不稱咸陽王° 黃權路絕投魏° 而深信昭烈° 知其必不誅妻子° 此皆忠信素結于內° 讒間無自而入也° 況聖主賢臣° 志同道合° 魚水相權° 一日三接° 薰陶相益° 言無不聽° 諫無不從° 何善不行° 何事不成° 此是後王所當取法者也°

Depuis l'Antiquité, on n'a encore jamais entendu parler d'un cas où un prince et ses ministres qui ne connaissaient pas mutuellement leurs cœurs respectifs ont été capables de réaliser des actions bienfaites [pour le peuple]. Il n'y assurément rien à dire sur les périodes antérieures aux Trois Dynasties. [À l'époque des Han, alors que l'empereur] Guang Wu¹¹²⁶ était très préoccupé [à défendre] l'intérieur des passes¹¹²⁷, il garda [tout de même] profondément confiance en Feng Yi¹¹²⁸. La raison en est qu'il savait que ce dernier ne le coifferait jamais du sobriquet de roi de Xianyang¹¹²⁹. [À l'époque des Trois Royaumes¹¹³⁰, lorsque le général] Huang Quan¹¹³¹ dut capituler face aux troupes de Wei car toutes les routes étaient coupées, il

¹¹²⁶ Empereur Guang Wu 光武 (Liu Xiu 劉秀 ; 5 B.C.- 57 P.C. ; r. 25-57 P.C.), premier empereur des Han Postérieurs (25-220 P.C.) qui réunifie l'Empire et met fin à l'éphémère dynastie des Xin 新 (9-25 P.C) fondée par l'usurpateur Wang Mang 王莽 (r. 9-23 P.C.). Il met en particulier fin au morcellement du territoire impérial Han résultant de la prise de pouvoir par Wang Mang, mate la rébellion des Sourcils rouges (*chimei* 赤眉), s'impose parmi les descendants de la famille impériale Han briguant le trône, et réunifie l'Empire en 36 P.C. Cet empereur est également connu pour sa grande tempérance, son intelligence stratégique et sa grande bonté envers ses généraux. Il sert de modèle et d'idéal du souverain qui est parvenu à unifier l'Empire certes par la force des armes, mais sans pour autant faire verser de sang inutilement.

¹¹²⁷ « l'intérieur des passes », *guanzhong/kwanjung* 關中 désigne le territoire actuellement couvert par la province du Shenxi, à l'Ouest de la Chine.

¹¹²⁸ Feng Yi 馮異 (?- 34) : général de l'empereur Guang Wu, connu pour son tempérament pondéré et sa grande modestie. Il aide ce dernier à prendre le pouvoir, restaurer la dynastie des Han, et à réunifier l'Empire. Plus précisément, il rejoint Liu Xiu (futur Guangwudi) aux alentours de 23 P.C. lorsque ce dernier est chargé par l'éphémère empereur Gengshi 更始 des Xin (cousin éloigné de Liu Xiu qui prend un temps le pouvoir de 23 P.C. à 25 P.C.) de garder les frontières au nord du Fleuve Jaune.

¹¹²⁹ Ville anciennement située dans l'actuelle province du Shenxi, capitale du royaume de Qin à partir de 249 A.C., et capitale du premier Empire (Qin) qui fut détruite en 206 A.C. à l'avènement de la dynastie des Han.

¹¹³⁰ « Les Trois royaumes » en Chine sont le royaume de Wei 魏 (220-265), celui de Shu 蜀 (221-263) et celui de Wu 吳 (222-280). Ce nom est donné en Chine à la période qui succède immédiatement à celle des Han Postérieurs : 222-265.

¹¹³¹ Huang Quan 黃權 (*circa* III^e s.) : tout d'abord conseiller de Liu Zhang 劉璋 (?-219), seigneur de la guerre et gouverneur de Yizhou 益州 (actuelle Chongqing dans le Sichuan), Huang Quan avertit ce dernier de se méfier des visées expansionnistes de Liu Bei (*cf.* note suivante). Lorsqu'au terme de deux années de siège, Liu Bei renverse Liu Zhang en 214, il prend sous sa protection Huang Quan qu'il traite comme un membre de sa propre famille. Huang Quan participe notamment à la guerre de représailles menée contre Sun Quan 孫權 (futur fondateur du royaume de Wu ; r. 222-252) par Liu Bei qui voulait venger la mort d'un de ses frères d'arme exécuté à Wu en 219, Guan Yu 關羽 (160-219). Lors de la célèbre bataille de Yiling 夷陵 (région de plaines près de l'actuelle Yichang 宜昌 dans le Hubei) de 222, à la frontière entre Wei et Wu, alors que les routes de communication autour des campements de Liu Bei sont toutes coupées en raison d'incendies provoquées par l'ennemi, Huang Quan fait partie des généraux qui se rendent aux troupes de Wei.

garda [tout de même] profondément confiance en Zhao Lie¹¹³². La raison en est qu'il savait que ce dernier ne punirait jamais de mort une épouse. Ces exemples nous montrent que la loyauté et la confiance [que ces hommes avaient les uns pour les autres] étaient si profondément tissées et nouées dans leurs cœurs¹¹³³, qu'il n'y avait plus la moindre place pour que la calomnie puisse s'y infiltrer. De plus, un saint souverain et un ministre sage dont les intentions sont identiques et dont les Voies se rejoignent [sont comme] le poisson et l'eau qui se réjouissent d'être ensemble. En une seule journée, il leur faut se voir [au moins] trois fois. Ils s'influencent mutuellement et [chacun d'entre eux] y gagne de doux bienfaits. Dans leur échange verbal, il n'y a rien qui ne soit entendu [par l'autre], et dans les conseils qu'ils se prodiguent, il n'y a rien que [chacun d'entre eux] ne suive pas. Quelle bonne chose ne pourraient-ils pas alors mettre en pratique ? Quelle affaire ne pourraient-ils pas alors mener à son accomplissement ? Voilà le modèle idéal auquel les rois des périodes postérieures [à l'Antiquité] devraient choisir de souscrire.

18. 後世人君則不然。高居深拱。疏外臣鄰。知其善而不示嚮用之意。見其惡而不下屏黜之命。自以爲樞機之密。羣下莫敢窺測。眞得人君之體。而終至於君子不敢盡其誠。小人有以伺其隙。邪正雜糅。是非糶糊。國不可爲矣。此則可以爲戒者也。

Mais les princes des périodes postérieures ne sont [hélas] pas ainsi. Résidant dans de hauts et profonds [palais], ils relèguent à l'extérieur leurs ministres. Tout en sachant que [certains de ces ministres] sont animés par de bons sentiments, ils ne montrent pourtant aucune intention de vouloir les écouter ; et tout en remarquant que [certains de ces hommes] sont mauvais, ils ne donnent pourtant pas l'ordre de les destituer et de les éloigner de la cour. Ils considèrent que la tâche secrète et mystérieuse [dont ils sont investis] est si capitale qu'aucun de la multitude de ceux qui se trouvent sous leurs ordres ne doit oser l'épier ou la commenter, et que ce n'est que comme cela qu'ils incarnent véritablement [la figure du] souverain. Mais, en fin de compte, ils en arrivent au point que les hommes de bien n'osent plus aller jusqu'au bout de leur sincérité, alors que les hommes de peu ont toute latitude pour guetter des occasions [de mal agir]. La déviance et la rectitude [finissent alors] par se mélanger inextricablement, et le vrai et le faux par se confondre au point de former un ensemble indistinct. Dès lors, il n'est

¹¹³² Zhao Lie 昭烈 est le nom posthume de Liu Bei 劉備 (161-223 ; r. 221-223), le fondateur auto-proclamé de la dynastie des Shu 蜀 (ou « Petits Han »/Shu Han 蜀漢 ; 221-263).

¹¹³³ littéralement : « à l'intérieur [d'eux-mêmes] » (*nae* 内).

plus possible de faire quoi que ce soit pour le royaume. Voilà ce à quoi il faudrait que [Vous] preniez bien garde.

19. 今殿下好善非不至° 而又疑士類之未必真是° 嫉惡非不深° 而又疑鄙夫之未必真非° 故直士與色厲者° 同得矯激之名° 而賢者不能盡其忠° 諛佞與老成者° 同得淳厚之稱° 而愚者益以墮其節°

En effet, certes, on ne peut pas dire que le goût que Votre Majesté montre pour ce qui est bon ne soit pas parfait, mais Vous soupçonnez encore que les lettrés ne disent pas nécessairement la vérité. On ne peut pas dire [non plus] que le dégoût de Votre Majesté à l'égard de ce qui est mauvais ne soit pas profond, mais Vous soupçonnez encore que les hommes vils ne prêchent pas nécessairement le faux. C'est la raison pour laquelle des lettrés droits [et intègres] sont mis au même rang que des vulgaires lâches, et reçoivent tout comme eux le quolibet de fanfaron, et que les hommes sages ne sont plus capables de montrer jusqu'au bout leur loyauté [à Votre égard]. [C'est aussi pourquoi] les flatteurs à la langue bien pendue sont mis au même rang que des hommes sages et plein d'expérience, et reçoivent tout comme eux le titre d'honnête homme, et que les imbéciles contribuent encore davantage à faire déchoir la fidélité et l'intégrité [qui devrait être les leurs dans leur position].

20. 加之以接見稀罕° 情意阻隔° 政令未見合乎天心° 黜陟未見因乎國人° 儒者之說不行° 而徒取大言之譏° 病民之法不除° 而猶患更張之過° 是以° 好善而無用賢之實° 嫉惡而無去邪之益° 議論多岐° 是非靡定° 忠賢無腹心之寄° 姦細有窺覬之路°

Ajoutons à cela que Vous ne recevez que rarement [ces hommes droits], ce qui fait que [la communication des] sentiments et des intentions est entravée et tronquée. [Cela explique] que l'on n'a encore jamais vu d'ordre politique que [Vous auriez donné] s'harmoniser avec le cœur du Ciel, [de même qu']on n'a encore jamais vu de promotion ou de destitution [que Vous auriez promulguée] s'appuyer sur [le sentiment] des hommes du royaume. Alors que les propos des confucéens ne sont pas mis en pratique, Vous ne faites que priser les railleries colportées à tout va par la multitude. Alors que des lois qui rendent le peuple malade ne sont pas abrogées, Vous souffrez au contraire de devoir sauter le pas [qui amènerait à] des changements. Voilà pourquoi, même si Vous avez du goût pour ce qui est bon, Vous n'avez [encore] rien fait pour que, réellement, des hommes sages soient utilisés [dans

l'administration] ; et même si Vous avez du dégoût pour ce qui est mauvais, Vous n'avez [encore] rien fait pour contribuer à écarter toute déviance. Et c'est pourquoi les propositions et les avis divergent toujours plus, le vrai et le faux ne sont pas définis ; et les hommes sages et loyaux n'ont ni l'envie ni le cœur d'apporter leur contribution, alors que les hommes faux et déloyaux ont la voie libre pour épier et espérer.

21. 未知殿下所擬可託六尺之孤者° 誰歟° 可寄百里之命者° 誰歟° 聖心必有所屬° 而羣下則未之知也° 此豈上下無間之實乎°

Je ne sais pas ce que Votre Majesté a à l'esprit. Qui donc pourrait « prendre en charge un orphelin déjà haut de six pieds » ? Qui donc pourrait « transmettre un ordre qui s'étend sur cent *li* » ?¹¹³⁴ Votre Majesté a certainement des raisons propres à son cœur, mais la multitude qui se trouve sous ses ordres ne les connaît pas encore. Dans une telle situation, comment serait-il possible qu'il n'y ait pas une distance réelle entre le haut et le bas ?

22. 伏望殿下必以大臣之忠亮可信者° 擬諸股肱之重° 言聽計從° 終始勿貳° 而又擇學明行潔者° 置之經幄° 使得出入無時° 恒侍左右° 盡心啓沃° 俾一時士類° 咸懷興起之志° 至於巖穴之賢° 亦以至誠徵辟° 量才授官° 必置有用之地° 其終不可致者° 亦加褒獎° 以成其高°

Il faut absolument que Votre Majesté se décide à donner [des postes] importants aux hauts-fonctionnaires dont la profonde loyauté est [vraiment] digne de confiance, [afin que ces derniers puissent] Vous seconder [comme s'ils étaient] Vos jambes et Vos mains. Ecoutez leurs propos et suivez leurs propositions. Ne changez pas [d'attitude ou d'avis] entre le moment où Vous commencez et celui où Vous finissez [une quelconque entreprise]. Sélectionnez des hommes aux connaissances éminentes et au comportement sans tâche pour les charger de commenter les textes lors des Leçons royales ; et faites en sorte qu'ils puissent entrer et sortir à leur guise¹¹³⁵ afin qu'ils puissent être toujours présents à vos côtés. Mettez

¹¹³⁴ Il s'agit ici d'une allusion au passage suivant des *Entretiens* 8.6 : « Maître Zeng dit : **Un homme capable de se voir confier aussi bien la garde d'un petit orphelin que le gouvernement d'un grand Etat**, et de garder sa noblesse jusque dans la mort, ne diriez-vous pas que c'est là un homme de bien ? » (traduction Anne Cheng, *op.cit.*) / 曾子曰：可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節，而不可奪也，君子人與君子人也。

¹¹³⁵ Littéralement : « entrer [au palais] et en sortir à n'importe quel moment », ou « sans contrainte horaire » (*mu si* 無時).

tout votre cœur à ouvrir et rendre fertiles¹¹³⁶ [vos idées], pour que les lettrés les plus brillants de notre époque nourrissent tous en leur sein le désir de se lever [pour venir participer au gouvernement], et pour que même les sages retirés dans des grottes de montagne désirent eux aussi ardemment servir leur roi. Jugez bien les talents pour recruter vos fonctionnaires, et veillez bien à les affecter à des postes où ils seront utiles. Quant à ceux que Vous n'auriez pas réussi à convaincre, honorez-les tout de même grandement, afin de montrer [au monde] toute leur valeur.

23. 若夫度時宜揣力量° 雖不能猝變世道° 而朝廷之上° 常使清議不屈° 以盡好善之實° 敢有異色之人° 或唱爲邪論° 顯排先王之道° 或改頭換面° 陰沮有爲之勢者° 形迹已著° 不可容掩° 則亦宜流放竄殛° 以盡嫉惡之實° 必使賢者登庸° 不肖者屏迹° 上無所蔽° 下無所疑°

Lorsque Vous déterminerez les moments opportuns et propices pour évaluer les [diverses] ressources à mobiliser, même si certes Vous ne pouvez pas changer en un tour de main la situation du pays, faites en sorte que, en amont à la cour, les discussions et les débats ne se départissent jamais d'une grande tenue, afin que le goût du bon devienne toujours plus une réalité [à la cour]. Si jamais il est manifestement avéré, sans l'ombre d'un doute possible, que des hommes fourbes se permettent de répandre des propos déviants qui semblent vouloir rejeter la Voie des Anciens rois, ou alors que certains osent [masquer leurs desseins] en modifiant leur comportement pour empêcher, dans l'ombre, [la réalisation de] grands projets ; alors il convient de bannir ces hommes [de la cour] et de les faire exécuter, afin que le dégoût du mauvais devienne toujours plus une réalité [à la cour]. Il faut absolument que Vous fassiez en sorte que les hommes qui sont sages occupent invariablement de hautes [positions] et que ceux qui ne le sont pas soient tenus à l'écart, afin qu'en amont il n'y ait aucune dissimulation, et qu'en aval il n'y ait aucun doute [possible].

¹¹³⁶ Littéralement « arroser » (*ok* 沃).

24. 上下之間° 肝膽洞照° 以至一國之人° 亦得仰觀聖心° 如青天白日° 無絲毫未盡之蘊° 君子有所恃而盡誠展才° 小人有所畏而革面從善° 正氣長而國脈壯° 紀綱振而善政行° 以成帝王之治° 不勝幸甚°

Faites aussi qu'entre Vous et Vos ministres¹¹³⁷, un lien viscéral¹¹³⁸ brille du plus profond de vos [cœurs]¹¹³⁹, afin que tous dans le royaume puissent parvenir à admirer avec déférence le saint cœur de [Votre Majesté] comme [s'ils regardaient] un soleil immaculé dans un ciel bleu sans que le moindre petit brin de soie ne vienne en masquer [l'éclat]. Dès lors, les hommes de bien, qui auront retrouvé confiance, [pourront] aller jusqu'au bout de leur sincérité et déployer leurs talents ; alors que les hommes de peu, qui auront matière à avoir peur, [devront] réformer leur attitude¹¹⁴⁰ et poursuivre le bien. Un Souffle vital [entièrement] droit [pourra alors] prendre de l'ampleur, et les vaisseaux sanguins du royaume seront robustes. Les [déficiences des] principes fondamentaux du gouvernement seront soignés, et une politique fondée sur le bien sera mise en pratique. Vous pourrez [enfin] réaliser un gouvernement digne des vrais empereurs et rois ; et il n'y aura alors pas de victoire plus grande [pour Vous] !

25. 嗚呼° 明王之作° 千載一時° 而世道之降° 如水益下° 今不急救° 後悔無及° 古人有言曰° 不怨暗主° 怨明君° 蓋暗主欲爲而不能° 故民無所望° 明君可爲而不勉° 故民怨轉深° 豈不大可懼哉° 臣方投進所輯之書° 不宜更贅他言° 而猶且云云者°

Ah ! Hé ! L'avènement d'un roi éclairé ne se produit qu'une seule fois en mille années, et la dégénérescence du monde est [hélas un processus] comparable à l'eau qui tend toujours à couler vers le bas. Si [Vous] ne vous hâtez pas aujourd'hui pour remédier [à cette situation], Vos regrets à venir seront incommensurables. Les Anciens disaient ceci : « on n'en veut pas à un souverain peu éclairé¹¹⁴¹, mais on en veut à un prince éclairé ». En effet, un souverain peu éclairé serait incapable d'agir quand bien même il le désirerait, et c'est pourquoi le peuple n'avait rien à en espérer. Un prince éclairé peut [quant à lui] très bien manquer de zèle même s'il a la possibilité d'agir, et c'est pourquoi le ressentiment du peuple est d'autant plus profond. Comment ne serait-ce pas là un sujet d'affliction ? La raison pour laquelle Votre

¹¹³⁷ Littéralement : « entre le haut et le bas ».

¹¹³⁸ Littéralement : « le foie et la bile » (*kan tam* 肝膽).

¹¹³⁹ Littéralement : « une grotte », « profond comme une grotte » (*tong* 洞).

¹¹⁴⁰ Littéralement : « retourner leur visage » (*hyōk myōn* 革面).

¹¹⁴¹ Littéralement : « obscur », *am* 暗 ; antonyme de *myōng* 明 (« brillant », « éclairé », « lumineux ») de la suite de la proposition. Cela peut aussi vouloir dire « aveugle ».

serviteur a compilé l'ouvrage qu'il s'apprête à Vous soumettre n'a pas été motivée par autre chose que cet adage [des Anciens], et il semble que j'en ai assez dit sur le sujet.

26. 誠以殿下無變化氣質之功° 無推誠用賢之實° 則雖進是書° 亦歸之空言° 故僭論至此° 伏惟殿下恕其愚妄° 垂仁察納焉° 取進止°

Je pense sincèrement que si Votre Majesté ne fait aucun effort pour transformer et améliorer Votre lot de Souffle vital et de matière, et que si, réellement, Vous n'étendez pas Votre authenticité et que Vous n'avez pas recours à des hommes sages, cet ouvrage que je Vous adresse à présent ne reviendra qu'à n'être des paroles vides [et stériles]. C'est pourquoi malgré l'extrême outrecuidance de mes propos, je prie instamment Votre Majesté de se montrer indulgente envers les erreurs et les absurdités [de cet ouvrage], et, dans Votre grande bonté, de daigner en examiner attentivement le contenu. Fin de l'adresse au trône. »

2 Préface (sǒ 序)

序

Préface

1. 臣按° 道妙無形° 文以形道° 四書六經° 既明且備° 因文求道° 理無不現° 第患全書浩渺° 難以領要° 先正表章大學° 以立規模° 聖賢千謨萬訓° 皆不外此° 此是領要之法°

« D'après Votre Serviteur, la Voie est subtile, sans forme, et c'est grâce à l'écrit civilisateur qu'elle prend forme visible. Puisque les Quatre Livres et les Six Classiques l'ont éclairée de manière tout à fait complète, si nous nous appuyons sur ces écrits pour trouver La Voie, il n'y aura plus rien dans le Principe qui ne nous apparaîtra dans toute sa clarté. Toutefois, nous ne pouvons que déplorer que l'intégralité de ces ouvrages représente un océan s'étendant à perte de vue, et qu'il soit [donc assez] difficile d'en trouver les principes directeurs. Les anciens [hommes] droits ont rédigé la *Grande Etude* afin de fixer clairement des principes et des

règles ; et toutes les mille et les dix mille prescriptions et leçons des Saints et des Sages ne sortent pas [des idées] de ce [texte] [qui recèle] la méthode appropriée pour trouver les principes directeurs.

2. 西山真氏推廣是書° 以爲衍義° 博引經傳° 兼援史籍° 爲學之本° 爲治之序° 粲然有條° 而歸重於人主之身° 誠帝王入道之指南也° 但卷帙太多° 文辭汗漫° 似紀事之書° 非實學之體° 信美而未能盡善焉°

Le sieur Zhen, Xishan¹¹⁴² a étendu et développé [les idées de] cet ouvrage et a produit la *Signification développée*. Il a sélectionné maints passages des Classiques ainsi que de leurs commentaires, puis il a compilé des extraits de divers livres historiques. [Il a montré] qu'en matière de « racine de l'Etude » et « d'ordre à suivre en matière de gouvernement », il y avait clairement des étapes [à suivre], et qu'il fallait bien prendre conscience de toute l'importance de la personne du souverain. En toute sincérité, il s'agit bien là des indications que les empereurs et les rois [nous ont laissées] pour entrer dans la Voie. Toutefois, [son ouvrage est composé de] beaucoup trop de rouleaux, et [déchiffrer] sa phraséologie fait perler une abondante sueur, si bien que [son ouvrage] a des allures d'ouvrage historique et n'incarne pas l'Etude à visée pratique. Il est indubitable que l'ouvrage est très beau, mais il n'est pas encore tout à fait parfait.

3. 學固當博° 不可徑約° 但學者趨向未定° 立心未固° 而先事乎博° 則心慮不專° 取捨不精° 或有支離失真之患° 必也先尋要路° 的開門庭° 然後博學無方° 觸類而長矣° 況人主一身° 萬機所叢° 治事之時多° 讀書之時少° 若不撮其綱維° 定其宗旨° 而惟博是務° 則或拘於記誦之習° 或淫於詞藻之華° 其於窮理正心修己治人之道° 未必真能有得也°

Il est certain qu'en matière d'Etude, il faut [étudier] de manière assidue, et il ne faut pas espérer trouver des chemins de traverse [qui permettraient d'arriver plus rapidement] au but. Mais, si celui qui se destine à l'Etude n'est pas encore certain quant à la finalité de sa

¹¹⁴² Il s'agit de Xishan, Zhen Dexiu. La prononciation coréenne est « Chin, Sōsan ». Pour des raisons de cohérence, nous avons choisi de garder ici la prononciation chinoise du nom, comme nous l'avons fait dans la traduction de la préface de Yi Sōkhyōng.

quête¹¹⁴³, qu'il n'a pas encore pris de décision ferme en son cœur¹¹⁴⁴, et qu'il s'applique [néanmoins] à étudier de manière assidue, alors sa réflexion ne sera pas exhaustive et ses conclusions¹¹⁴⁵ ne seront pas subtiles ; et il risque même de tomber dans l'incohérence et de perdre de vue la vérité. Ce n'est que si [celui qui se destine à l'Etude] recherche prioritairement la route principale et qu'il ouvre grand la porte [de son cœur]¹¹⁴⁶, qu'il [pourra] étudier de manière assidue sans encombre, et qu'il [pourra] se développer au contact d'hommes comme lui. En ce qui concerne celui [qui endosse la responsabilité] de souverain, [cet homme-là] concentre en sa personne les dix mille affaires. Il doit consacrer beaucoup de temps à s'occuper des affaires [du pays] et il n'a que peu de temps à consacrer à l'étude des livres. Si jamais, sans avoir [au préalable] déterminé les lois fondamentales [du royaume], ni défini ses principales directives, [le souverain] ne s'applique qu'à augmenter de manière assidue ses efforts, alors soit il se limitera à des exercices de mémorisation et de récitation [stérile de textes], soit il se laissera séduire par les charmes [faciles et superficiels] de la composition littéraire¹¹⁴⁷. Dès lors, il ne comprendra que bien peu de choses, en vérité, de la Voie qui consiste à « scruter le Principe et rendre son cœur droit », et à « se perfectionner soi-même pour pouvoir gouverner ».

¹¹⁴³ Littéralement : « l'orientation », « la direction » (*ch'uhyang* 趨向).

¹¹⁴⁴ Littéralement : « mettre son cœur sur pied » (*ipsim* 立心).

¹¹⁴⁵ Littéralement : « prendre et laisser » (*ch'uisa* 取捨).

¹¹⁴⁶ Littéralement : « la porte de la cour dans une demeure » (*munjǒng* 門庭). Il s'agit donc de la porte qui sépare l'intérieur (d'une maison) du monde extérieur, et cela désigne sans doute métaphoriquement ici la porte séparant notre intérieur, à savoir notre intériorité ou notre cœur, du monde extérieur.

¹¹⁴⁷ Nous avons délibérément surtraduit ce passage afin de rendre plus perceptible la critique sous-jacente.

La récitation et la mémorisation stérile et mécanique des textes ont été toujours critiqués par les confucéens. En guise de rappel, nous citerons le célèbre passage suivant des *Entretiens* 13.5 : « Le Maître dit: Tu peux, dis-tu, réciter par cœur les trois cent Odes? Mais imagine que, engagé dans une fonction, tu ne sois pas à la hauteur ou que, envoyé en mission à l'étranger, tu ne saches pas répondre de ton propre chef: que te servira toute ta littérature? » (traduction Anne Cheng, *op.cit.*) / 子曰: 誦詩三百, 授之以政, 不遠; 使於四方, 不能專對; 雖多, 亦奚以為? Nous avons également vu dans la préface de Zhu Xi à la *Grande Etude* que ce dernier reprochait aux lettrés de ne faire que réciter et mémoriser des textes sans les comprendre réellement. Cf. *supra*, p.57-58.

Quant à la composition littéraire qui ne « véhiculerait pas la Voie » et ne recherchait donc que la joliesse de l'expression, elle représente également un obstacle à la véritable Etude pour les confucéens. Rappelons également que Yang Xiong avait qualifié ce genre de littérature de « ciselage d'insecte », *diao chong* 雕蟲 (*Fayan* 2).

4. 臣以腐儒° 遭遇明時° 仰觀殿下° 聰明睿智° 出於天資° 誠以學問之功° 涵養成
就° 以充其量° 則東方可見堯舜之治° 千載一時° 幾不可失°

Votre Serviteur n'est qu'un confucéen impuissant à l'ancienne mode¹¹⁴⁸, mais j'ai eu [la chance] de vivre¹¹⁴⁹ en un temps propice à un bon gouvernement¹¹⁵⁰. Lorsque je contemple [Votre Majesté], [je vois] que Sa pénétrante perspicacité et Sa profonde sagesse¹¹⁵¹ sont des dons précieux dont le Ciel [L'a tout particulièrement gratifiée]¹¹⁵². Si Vous faites preuve d'authenticité dans Vos efforts pour étudier, et que Vous vous appliquez à obtenir une [réelle] maîtrise de Vous-même afin de mettre à profit [ces dons] dans leur intégralité, alors nous qui sommes à l'Est, nous serons en mesure de voir [l'avènement] d'un gouvernement [digne] de Yao et Shun. Vous ne pouvez pas perdre une telle occasion, car elle ne se présente qu'une seule fois en mille années.

5. 顧臣輕疏浮淺° 才器既下° 鹵莽滅裂° 學術又荒° 葵藿之誠雖切° 效忠之路未由°
竊念° 大學固入德之門° 而真氏衍義° 猶欠簡要° 誠能做大學之指° 以分次序° 而精
選聖賢之言° 以填實之° 使節目詳明° 而辭約理盡° 則領要之法° 其在斯矣°

A bien y réfléchir, Votre Serviteur est un être insignifiant et superficiel. [En effet], outre que mes talents soient [d'un niveau bien] bas, je suis [un homme] mal dégrossi et sans éducation dont les connaissances¹¹⁵³ ne sont qu'une friche désolée. [Ainsi], en dépit de ma totale sincérité [envers sa Majesté, qui est aussi irréductible que l'attirance d']un tournesol [pour le soleil], je n'avais pas encore trouvé moyen de cheminer sur la route du service [de l'Etat] et de la loyauté [envers mon prince]. A mon humble avis, la *Grande Etude* est assurément la

¹¹⁴⁸ Yulgok utilise très fréquemment ce terme de *bu* 腐, que nous avons ici traduit par « impuissant à l'ancienne mode » pour se caractériser auprès du roi. Ce terme signifie en effet « pourrir », « vieilli », « désuet », « hors d'usage », mais aussi « castration ». Toutes ces connotations sont intéressantes pour comprendre comment Yulgok se percevait en tant que confucéen à son époque, et cela nous indique qu'il estimait que le confucianisme était considéré non seulement comme passé de mode, vieux-jeu mais aussi peut-être entravé et mutilé. Nous développerons d'ailleurs cette idée dans la suite de notre travail.

¹¹⁴⁹ Littéralement : « rencontrer », « tomber sur » (*cho'u* 遭遇).

¹¹⁵⁰ Littéralement : « un temps, ou une époque brillante » (*myōngsi* 明時).

¹¹⁵¹ Cf. adresse au roi, *supra* § 9 p.425, mais aussi la note 1110 de la même page.

¹¹⁵² Nous avons délibérément surtraduit ce passage car, comme nous l'avons vu, les qualités et les aptitudes de chacun dépendent du lot de Souffle vital et de matière dont le Ciel a doté chaque homme ; et donc du « fond » spécifique de chacun à sa naissance. Donc, puisque dans cette vision confucéenne, tous les hommes reçoivent une part céleste, une traduction par « dons célestes » aurait quelque peu escamoté le sens du propos sous couvert d'apporter plus de familiarité et plus de « naturel » à notre oreille.

¹¹⁵³ Littéralement : « technique d'étude » (*haksul* 學術).

« porte pour entrer [dans la Voie de la] puissance morale »¹¹⁵⁴, mais la *Signification développée* du sieur Zhen manquant de concision, j'ai pensé qu'il fallait scrupuleusement suivre les indications de la *Grande Etude* pour déterminer l'ordre des étapes, et sélectionner avec une extrême attention les propos des Saints et des Sages pour en rendre toute la densité et la plénitude ; ce qui permettrait alors d'éclairer dans ses moindres détails le programme [de la *Grande Etude*] et, malgré une formulation quelque peu concise, d'épuiser entièrement le Principe, et enfin de recueillir [dans un ouvrage] la méthode appropriée pour trouver les principes directeurs [de la Voie].

6. 以是進於吾君° 則芹曝之獻° 雖不免傍人之笑° 螢燭之光° 庶有裨日月之明矣° 於是° 廢棄他功° 專事摭要° 四書六經° 以及先儒之說° 歷代之史° 深探廣搜° 採掇精英° 彙分次第° 刪繁就要° 沈潛玩味° 反覆彙括° 兩閱歲而編成° 凡五篇°

Voilà pourquoi j'adresse [cet ouvrage] à mon prince et si certes, cet humble présent ne manque pas de susciter des sarcasmes dans mon entourage, peut-être que, [telle] la lumière irradiante d'une luciole, il pourra [néanmoins] apporter un peu d'éclat supplémentaire au rayonnement [de Votre Majesté] qui est [comme] le soleil et la lune. Pour [rédiger cet ouvrage], j'ai abandonné tout autre effort et je me suis consacré tout entier à repérer les principes [essentiels]. Les Quatre Livres et les Six Classiques, mais aussi les explications des anciens confucéens et les ouvrages historiques de chaque époque, je les ai scrutés en profondeur pour rassembler le plus [de choses] ; j'y ai cueilli les plus subtiles fleurs que j'ai rassemblées ; j'ai dégagé un ordre des étapes [à suivre] en y distinguant [bien les différentes parties] ; j'y ai compilé les idées les plus pertinentes en élaguant [les excédents] ; j'en ai goûté les saveurs les plus profondément immergées ; j'en ai redressé [les erreurs]¹¹⁵⁵ ; et au bout de deux années [de travail], j'ai pu achever [cet ouvrage] qui comporte en tout cinq Livres.

7. 其一篇曰統說者° 合修己治人而爲言° 卽大學所謂明明德新民止於至善也°

¹¹⁵⁴ Propos de Cheng Yi, repris par Zhu Xi.

¹¹⁵⁵ Dans le texte, le caractère *kwal* 括 (« contenir », « accaparer », « lier ») avec la clé de la main 手 est sans doute mis pour son homophone *kwal* 栝 (« genévrier »), avec la clé du bois 木. En effet, l'expression *üngwal* prise au sens littéral désigne le travail d'ébénisterie qui consiste à « redresser un bois tordu » pour pouvoir le travailler ; et elle signifie donc par extension « corriger les erreurs ».

Le Livre premier s'intitule « propos général », et j'y ai traité ensemble du « perfectionnement de soi » et du « gouvernement des hommes » ; il concerne donc ce que la *Grande Etude* appelle « faire briller la brillante puissance morale », « amener le peuple à se renouveler de lui-même »¹¹⁵⁶, et « s'arrêter dans le bien suprême ».

8. 其二篇曰修己者° 卽大學所謂明明德也° 其目有十三° 其一章則摠論也° 其二章曰立志° 三章曰收斂者° 定趨向而求放心° 以植大學之基本也° 其四章曰窮理者° 卽大學所謂格物致知也° 其五章曰誠實° 六章曰矯氣質° 七章曰養氣° 八章曰正心者° 卽大學所謂誠意正心也° 其九章曰檢身者° 卽大學所謂修身也° 其十章曰恢德量° 十一章曰輔德° 十二章曰敦篤者° 申論誠正修之餘蘊也° 其十三章則論其功效° 而修己之止於至善者也°

Le Livre deuxième s'intitule « Du perfectionnement de soi » et concerne ce que la *Grande Etude* appelle « faire briller la brillante puissance morale ». Cette question a été traitée en treize [chapitres].¹¹⁵⁷

Le chapitre un est une « Explication synthétique ».

Le chapitre deux s'intitule « Mettre sur pied sa détermination [à étudier] ».

Le chapitre trois s'intitule « Concentrer son attention », et il explique que, [en matière d'Etude], il faut être certain quant à la finalité de sa quête, et « chercher à porter secours à son cœur qui se serait relâché »¹¹⁵⁸ afin de cultiver les racines profondes de la *Grande Etude*.

Le chapitre quatre s'intitule « Scruter le Principe », et il traite de ce que la *Grande Etude* appelle « examiner les choses » et « étendre la connaissance ».

Le chapitre cinq s'intitule « Rendre réelle son authenticité ».

Le chapitre six s'intitule « Corriger [son lot de] Souffle vital et de matière ».

¹¹⁵⁶ Nous remarquerons que Yulgok ne reprend pas la formulation originale du texte de la *Grande Etude* (*ch'inmin* 親民 ; « être proche du peuple comme de sa propre famille »), mais bien celle de l'exégèse de Zhu Xi (*sinmin* 新民 ; « renouveler le peuple » ou plutôt « amener le peuple à se renouveler de lui-même »). Cf. notamment *supra*, note 804 p.312.

¹¹⁵⁷ Dans ce paragraphe, ainsi que dans les suivants, nous avons préféré revenir à la ligne pour chaque chapitre mentionné par Yulgok afin d'aérer la présentation, et surtout de rendre la lecture de notre traduction plus facile. En chinois classique, la répétition des termes *che...chang* 第...章 (« le chapitre... ») crée des repères visuels facilement identifiables ; ce qui facilite les pauses dans la lecture. En français en revanche, la juxtaposition de phrases redondantes commençant par « le chapitre ... » alourdit considérablement l'expression, et peut même gêner la compréhension du lecteur qui est noyé sous une avalanche de titres, ou de citations. En outre, à défaut de pouvoir rendre la concision de la prose ici utilisée, nous avons également choisi de tenter de rendre cet effet de concision en revenant à chaque fois à la ligne.

¹¹⁵⁸ Citation de Mencius.

Le chapitre sept s'intitule « Cultiver son Souffle vital ».

Le chapitre huit s'intitule « Rendre droit son cœur », et il traite de ce que la *Grande Etude* appelle « rendre ses intentions authentiques » et « rendre droit son cœur ».

Le chapitre neuf s'intitule « S'examiner soi-même », et il traite de ce que la *Grande Etude* appelle « se perfectionner soi-même ».

Le chapitre dix s'intitule « Agrandir sa proportion de puissance morale ».

Le chapitre onze s'intitule « Soutenir [l'action de] sa puissance morale ».

Le chapitre douze s'intitule « Stimuler son esprit de sérieux », et il explique plus en détail des questions dissimulées qui avaient été [jusqu'à présent] laissées en suspens en ce qui concerne [le travail] de « [rendre ses intentions] authentiques », de « rendre droit [son cœur] » et de « [se] perfectionner [soi-même] ».

Le chapitre treize, enfin, explique les résultats [que l'on obtiendra au terme de ces dernières étapes], et il traite donc [d'un travail de] « perfectionnement de soi » [qui serait] « arrivé au bien suprême ».

9. 其三篇曰正家° 四篇曰爲政者° 卽大學所謂新民而正家者° 齊家之謂也° 爲政者° 治國平天下之謂也°

Les Livres troisième et quatrième s'intitulent [respectivement] « Rendre droite sa maison » et « Mettre en œuvre un bon gouvernement », et ils traitent de ce que la *Grande Etude* appelle « renouveler le peuple ». « Rendre droite sa maison », c'est ce qu'on appelle « aplanir tout conflit dans sa propre maison », et « Mettre en œuvre un bon gouvernement », c'est ce qu'on appelle « ordonner le pays » et « apporter la Paix partout sous le Ciel ».

10. 正家之目有八° 其一章則摠論也° 其二章曰孝敬° 三章曰刑內° 四章曰教子° 五章曰親親者° 言孝於親° 刑于妻子° 友于兄弟之道也° 其六章曰謹嚴° 七章曰節儉者° 推演未盡之意也° 其八章乃說功效° 則齊家之止於至善者也°

[La question de] « Rendre droite sa maison » a été traitée en treize [chapitres].

Le chapitre un est une « Explication synthétique ».

Le chapitre deux s'intitule « De la piété filiale et du respect envers ses parents ».

Le chapitre trois s'intitule « Etablir des règles dans sa maison ».

Le chapitre quatre s'intitule « De l'éducation des enfants ».

Le chapitre cinq s'intitule « De la manière correcte de traiter sa parentèle », et il analyse la Voie qui consiste à se montrer filial envers sa parentèle, à établir des règles dans ses rapports avec les femmes mariées et les enfants, et à se montrer amical envers ses aînés et cadets masculins.

Le chapitre six s'intitule « De l'attention et de la sévérité [envers ses proches] ».

Le chapitre sept s'intitule « De l'économie et de la parcimonie [dans la gestion de sa maison] », et il explore des significations qui n'avaient pas encore été approfondies [jusqu'à présent].

Puis, le chapitre huit explique les résultats [que l'on obtiendra au terme de ce travail de rendre sa maison droite] ; il traite donc d'un [travail de] « rendre droite sa maison » [qui serait] « arrivé au bien suprême ».

11. 爲政之目有十° 其一章則摠論也° 其二章曰用賢° 三章曰取善者° 卽大學所謂仁人能愛能惡之意也° 其四章曰識時務° 五章曰法先王° 六章曰謹天戒者° 卽大學所引儀監于殷° 峻命不易之意也° 其七章曰立紀綱者° 卽大學所謂有國者° 不可以不慎° 辟則爲天下僂之意也° 其八章曰安民° 九章曰明教者° 卽大學所謂君子有絜矩之道° 而興孝興弟不倍之意也° 其十章則終之以功效° 而治國平天下之止於至善者也°

[La question de] « Mettre en œuvre un bon gouvernement » a été traitée en dix [chapitres].

Le chapitre un est une « Explication synthétique ».

Le chapitre deux s'intitule « De l'utilisation des hommes sages ».

Le chapitre trois s'intitule « Choisir de faire le bien », et [il développe] le sens de la proposition suivante de la *Grande Etude* : « seul l'homme qui a un vrai sens de l'humain peut se montrer autant capable d'amour que de haine. »¹¹⁵⁹

Le chapitre quatre s'intitule « Connaître les problèmes du pays ».

Le chapitre cinq s'intitule « Suivre la méthode des Anciens Rois ».

Le chapitre six s'intitule « De l'attention à accorder aux signes de mécontentement du Ciel », et [il développe] le sens de la citation suivante de la *Grande Etude* : « Il convient de tirer leçon de l'exemple des Yin, [car] conserver le mandat [céleste] n'est pas chose facile »¹¹⁶⁰.

¹¹⁵⁹ Cf. *Daxue zhangju, zhuan* 10.

¹¹⁶⁰ Cf. *Daxue zhangju, zhuan* 10. Le passage complet dont cette citation est extraite est le suivant (nous soulignons la partie citée par Yulgok) : « Le *Livre des Poèmes* dit : « Lorsque les [souverains] Yin n'avait pas encore perdu le soutien [de leur peuple], ils pouvaient se mesurer avec le Souverain d'en haut. **Il convient de voir comme un exemple le cas des Yin, [car] conserver le mandat [céleste] n'est pas chose facile** ». Obtenez [l'assentiment] de la multitude, et vous obtiendrez un royaume. Perdez [l'assentiment] de la multitude, et vous

Le chapitre sept s'intitule « Instaurer des lois fondamentales [pour le royaume] », et [il développe] le sens de la proposition suivante de la *Grande Etude* : « Celui qui est en charge d'un royaume ne peut pas ne pas être extrêmement vigilant. S'il fait un écart, il sera mis à mort par tout ce qui est sous le Ciel »¹¹⁶¹.

Le chapitre huit s'intitule « Apporter la paix au peuple ».

Le chapitre neuf s'intitule « Faire briller [un gouvernement fondé sur] l'éducation », et il développe le sens des passages suivants de la *Grande Etude* : « le souverain aura la possibilité de mettre en œuvre la Voie qui consiste à faire de son cœur l'instrument de mesure [capable de jauger le cœur des autres hommes et d'être en sympathie avec eux] »¹¹⁶² ; et « éveiller à la piété filiale », « éveiller au respect et à l'amour fraternel », « éviter un soulèvement »¹¹⁶³.

Le chapitre dix termine en expliquant les résultats [que l'on obtiendra au terme de ce travail à faire pour 'mettre en œuvre un bon gouvernement'], et il traite donc d'un [travail d'] « ordonner le pays et d'apporter la paix partout sous le Ciel » [qui serait] « arrivé au bien suprême ».

12. 其五篇曰聖賢道統者。是大學之實跡也。

Le Livre cinquième s'intitule « De la Transmission de la Voie des Saints et des Sages », et il traite des traces réelles [laissées par ceux qui ont suivi la Voie] de la *Grande Etude*¹¹⁶⁴.

13. 合而名之曰聖學輯要。終以傳道之責。望於殿下者。亦非過言。

perdre le royaume.» / 詩云：殷之未喪師，克配上帝；儀監於殷，峻命不易。道得眾則得國，失眾則失國。

¹¹⁶¹ Cf. *ibid.*.

¹¹⁶² Cf. *ibid.*. Nous avons déjà traduit ce passage dans une note précédente. Cf. *supra*, note 801 p.310-311.

¹¹⁶³ Cf. *ibid.*. Notons que, dans le texte du dixième commentaire de la *Grande Etude*, ces trois dernières expressions (« s'éveiller à la piété filiale », « s'éveiller au respect et à l'amour fraternel » et enfin « ne pas se soulever ») précèdent le passage que Yulgok cite juste avant. En outre, Yulgok tronque sa citation – si du moins nous pouvons parler de citation à propos de ce procédé. En effet, la phrase complète dans la *Grande Etude* est la suivante (nous soulignons les termes cités par Yulgok) : « si le souverain traite les personnes âgées de la façon dont les personnes âgées doivent être traitées, le peuple **s'éveillera à la piété filiale** ; si le souverain traite ses frères aînés de la façon dont les frères aînés doivent être traités, le peuple **s'éveillera au respect et à l'amour fraternel** ; si le souverain prend soin des orphelins sans père, le peuple **ne se soulèvera pas**. » / 上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍。

¹¹⁶⁴ Littéralement : les « traces réelles, palpables de la *Grande Etude* » (*taehak chi siljök* 大學之實跡). Nous sommes permis de surtraduire ici ce passage parce que ce dernier aurait sans doute été assez obscur dans sa traduction littérale en français ; mais surtout parce que nous avons voulu conserver la métaphore des « traces de pas ». Cette métaphore est assez courante dans les textes classiques (on la trouve notamment chez Xunzi), et elle signifie que les souverains doivent marcher dans les pas de leurs prédécesseurs antiques et suivre les traces qu'ils ont laissés comme témoignage – mais aussi certainement comme « balisage » – sur le chemin de la Voie (et donc sur la Voie tout simplement, pour éviter un pléonasm).

J'ai rassemblé [tous ces divers Livres] en un ensemble que j'ai intitulé « Principes essentiels de l'Etude de la Sainteté » ; et si je disais, en guise de conclusion, que j'espère voir Votre Majesté endosser la responsabilité de transmettre la Voie, ce ne serait certainement pas une exagération.

14. 殿下當五百之期° 居君師之位° 有好善之智° 寡欲之仁° 斷事之勇° 誠能終始典學° 勉勉不已° 則勝重致遠° 何所不至乎° 只緣愚臣見聞不博° 識慮未透° 其於詮次° 固多失序° 但所引聖賢之言° 則無非建天地而不悖° 質鬼神而無疑° 俟後聖而不惑者也° 不可以愚臣之誤分條理° 輒輕前訓也° 或有愚臣一得之說° 廁乎其間° 而亦皆謹稽謨訓° 依倣成文° 不敢肆發贅言° 以失宗旨° 臣之精力° 於斯盡矣° 如賜睿覽° 恒置几案° 則於殿下天德王道之學° 恐不無小補矣°

[C'est au terme de] cinq cent périodes [historiques successives] que Votre Majesté occupe à présent la place qui revient aux princes et maîtres. Vous avez une conscience [qui vous fait] aimer ce qui est bon, un sens de l'humain [qui Vous incite à diminuer Vos désirs], et un courage [qui Vous permet de trancher] les affaires. D'après moi, si Vous vous engagez dans l'Etude de manière totale et sans jamais vous interrompre, et [si Vous faites] encore et encore des efforts sans jamais vous arrêter, comment ne parviendriez-Vous pas à vaincre les difficultés et à atteindre les limites les plus lointaines ? Toutefois, Votre Serviteur ignorant n'a ni vu ni entendu grand-chose¹¹⁶⁵. Mes connaissances et ma réflexion ne sont pas encore abouties, et c'est pourquoi lorsque j'ai déterminé l'ordre de succession des étapes [à suivre], j'ai certainement du perdre le bon ordre à de nombreuses reprises. Mais, en ce qui concerne chacune des déclarations des Saints et des Sages sans exception, même si l'on affirmait que c'est une perfection du Ciel-Terre¹¹⁶⁶, personne n'y trouverait à redire ; même si on consultait les mânes des morts, on n'éprouverait pas le moindre doute ; et même si on était [toujours] dans l'attente de Saints futurs, on n'aurait pas le moindre soupçon.¹¹⁶⁷ [C'est pourquoi], il ne

¹¹⁶⁵ Cette expression signifie « manquer d'expérience ».

¹¹⁶⁶ Littéralement : « instituer le Ciel-Terre » (*kōn ch'ōnji* 建天地).

¹¹⁶⁷ Cette longue série de propositions est très difficile à traduire, en raison de son emphase et d'une certaine lourdeur. En effet, sa construction se fonde sur une triple négation. La double négation est un procédé très courant en chinois classique, qui en général, ne pose pas de grosses difficultés. En revanche, rendre trois tournures négatives en français tient de la gageure – et même du « casse-tête chinois ». Nous avons ainsi préféré transformer la première double négation (*mu pi* 無非) par une affirmation. Nous avons alors traduit non pas par « aucun n'est pas... », mais par « chacune des...sans exception ». Cette entorse, qui constitue certes un léger faux sens, ne nous semble pas très conséquente, car il nous a semblé prioritaire de nous faire comprendre, mais

faut pas prétexter des erreurs que j'ai commises sur l'ordre à suivre afin de dénigrer les prescriptions [des Anciens] qui nous ont précédés. Si Votre Serviteur a parfois inséré çà et là quelques explications personnelles, toutes ces [explications] sont toutefois [le fruit] d'un examen extrêmement attentif de ces prescriptions [des Anciens]. En effet, si je ne m'étais pas scrupuleusement appuyé sur leurs écrits civilisateurs accomplis, jamais je ne me serais permis de lâcher ainsi négligemment des propos aveugles [qui auraient pu me faire] perdre de vue les idées fondamentales. Voilà [le travail] auquel Votre Serviteur a consacré ses plus infimes forces. Si Votre Majesté daigne y jeter un coup d'œil, et si Elle le conserve toujours sur Sa table basse, je ne peux m'empêcher [de penser] qu'il ne sera pas sans Lui apporter un petit peu d'aide, dans Son étude de la puissance morale universelle¹¹⁶⁸ et de la Voie royale.

15. 此書雖主於人君之學° 而實通乎上下° 學者之博覽而泛濫無歸者° 宜收功於此° 以得反約之術° 失學而孤陋寡見者° 宜致力於此° 以定向學之方° 學有早晚° 皆獲其益° 此書乃四書六經之階梯也° 若厭勤勞安簡便° 以學問之功° 爲止於此° 則是只求其門庭° 而不尋其堂室也° 非臣所以次緝是書之意也° 萬曆三年歲次乙亥秋七月既望° 通政大夫° 弘六館副提學, 知製教兼經筵參贊官, 春秋館修撰官臣李珥° 拜手稽首謹序°

Bien que cet ouvrage traite principalement de l'Etude à destination des souverains, en réalité il vaut tout autant pour le bas que le haut. [En effet,] parmi ceux qui se destinent à l'Etude, [d'une part] celui qui, noyé dans les flots [des textes] qu'il étudie de manière extensive, ne parvient pas à en dégager une vue d'ensemble pourra tirer profit [de cet ouvrage] afin d'obtenir la technique qui lui permettrait de faire des synthèses ; et d'autre part, celui qui, ayant perdu [le chemin de] l'Etude, n'a que des connaissances rudimentaires pourra [également] tirer profit des efforts [qu'il consacrera à lire cet ouvrage] afin de fixer sa détermination à étudier. Même si certes, en matière d'Etude, [il y a ceux qui atteignent le but] le matin et [il y a ceux qui y parviennent] le soir, tous pourront néanmoins tirer bénéfice de cet ouvrage, car ce dernier est l'escalier et l'échelle [qui donnent accès aux] Quatre Livres et aux Six Classiques. Si jamais quelqu'un déteste faire du zèle, est adepte du moindre effort et considère que le travail qu'il doit fournir pour étudier s'arrête là, alors c'est comme s'il ne

aussi de tenter de rendre la lourdeur, la répétition et l'emphase de ce passage par d'autres moyens disponibles en français.

¹¹⁶⁸ Littéralement « céleste » (*ch'ōn* 天).

faisait qu'atteindre la cour extérieure d'une demeure, sans pouvoir gagner les bâtiments et les pièces principales. Ce n'est [assurément] pas une telle perspective qui a motivé Votre serviteur à rédiger cet ouvrage. Troisième année de l'ère *mallyŏk*¹¹⁶⁹, année *ülhae*¹¹⁷⁰, septième mois en automne, seizième jour¹¹⁷¹, préface adressée par Votre Serviteur Yi I, Fonctionnaire Général *T'ongjŏng taebu*¹¹⁷², Troisième Grand Compositeur du Cabinet des Compositeurs, Rédacteur des Edits et Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux, Collecteur du Collège des Historiographes¹¹⁷³ qui se prosterne bien bas et se frappe la tête sur le sol devant Votre Majesté. »

3 Construction de l'ouvrage (pŏmnye 凡例)

凡例

Explication introductive sur l'ouvrage

1. 一° 先舉撮要之言爲章° 卽大文也 引諸說以爲註° 其章則以四書五經爲主° 而間以先賢之說° 補其不足° 註則以本註爲主° 而雜引經傳諸書°

« Tout d'abord, j'ai sélectionné les expressions résumant les idées clés pour constituer mes chapitres. *C'est-à-dire qu'elles sont tirées des] grands écrits civilisateurs*¹¹⁷⁴. [Ensuite], j'ai eu recours à des citations de divers ouvrages pour faire mon commentaire. Chaque chapitre se fonde principalement [sur le corpus] des Quatre Livres et des Cinq Classiques, mais j'ai [tout

¹¹⁶⁹ L'ère (*nianhao* 年號) *wanli/mallyŏk* 萬曆 correspond au règne de l'empereur Shenzong 神宗 (r.1572-1619) des Ming : 1573-1620. Il s'agit donc ici de l'année 1575.

¹¹⁷⁰ Le *suici/sech'a* 歲次, toujours en deux caractères, est l'année telle qu'elle est calculée dans le cycle sexagénaire.

¹¹⁷¹ Le terme de *jiwang/kimang* 既望 désigne dans le calendrier chinois le seizième jour de la lune, c'est-à-dire celui qui suit la pleine lune.

¹¹⁷² Ce titre correspond à un poste de rang 3a dans la hiérarchie des Fonctionnaires Généraux, *Tangsangwan* 堂上官 qui sont de hauts fonctionnaires. Cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.205.

¹¹⁷³ *Ch'unch'ugwan such'anguan* 春秋館修撰官 ; cf. Maurice Courant, *op.cit.*, p.116.

¹¹⁷⁴ Comme dans le cas de notre traduction de la préface de Zhen Dexiu, nous avons mis en italiques les passages écrits en petits caractères dans le texte original par Yulgok, qui constituent des précisions mineures qu'il insère dans son texte. Nous suivrons ce même principe dans toute la suite de notre travail.

de même] complété les insuffisances [de ces ouvrages] en insérant quelques paroles de sages qui nous ont précédés. Dans mon commentaire, je me suis principalement fondé sur les commentaires qui accompagnaient à l'origine [les textes], mais j'ai [également] cité çà et là des extraits d'autres commentaires canoniques ainsi que de divers ouvrages.

2. 一° 凡所引之書° 不論世代高下° 一以功程先後° 文義語勢爲次序° 雖因用功之序° 分箇先後° 不必行一件淨盡無餘° 然後方做一件° 間有一事而分屬二章者° 如敬既屬收斂章° 又屬正心章° 窒慾屬矯氣質° 寡欲屬養氣之類° 非章章各爲別項° 工夫截然不相入也°

En général, en ce qui concerne les ouvrages que j'ai cités, je n'ai pas choisi leur ordre d'apparition [dans mon texte] en fonction de leur [date de rédaction], mais uniquement en fonction de l'ordre des étapes qu'il faut suivre lorsqu'on s'efforce [d'étudier], du sens de leur texte et de la force de leur propos. Même si, dans l'ordre [que j'ai donné] des étapes à suivre dans le travail, j'ai établi un ordre de progression net et précis avec un avant et un après, dans la pratique [cela ne veut pas dire] qu'il est absolument nécessaire d'épuiser totalement [les principes requis] par une étape, sans en oublier un seul, avant de pouvoir passer au travail d'une autre étape. Parfois, j'ai consacré deux chapitres à un seul et même travail. *Par exemple, dans le cas de l'extrême vigilance, [j'ai traité de cette notion] à la fois dans le chapitre « Concentrer son attention » et dans le chapitre « Rendre droit son cœur ». Faire barrage à [certains] désirs relève de la même catégorie de [travail que] « Corriger son lot de Souffle vital et de matière », et réduire le nombre des désirs relève de la même catégorie de [travail que] « Cultiver son Souffle vital ».* [Il serait faux de penser] que le travail décrit dans chaque chapitre constitue un ensemble clos et séparé, et que les travaux qu'ils décrivent étant bien distincts, ils ne se superposeraient pas les uns aux autres.

3. 一° 凡所引大文° 只錄本書之名于下° 不必一一稱某人之言° 若本文書某曰° 如子曰孟子曰之類 則亦從本文° 或本文雖無名稱° 而必以名稱著其意者° 則或書某曰° 或註于下° 如帝舜命禹° 伊尹訓太甲之類° 他皆倣此° 若易, 詩則必標本書之名于上° 註其卦名篇名于下° 以其文字不倫他書故也° 但易中孔子之言° 則不拘此例°

En général, en ce qui concerne les grands écrits civilisateurs que j'ai cités, j'ai seulement spécifié le nom de l'ouvrage au bas [de la citation]¹¹⁷⁵, sans toujours préciser pour chaque cas « il s'agit des propos d'un tel ». Si dans le texte original il est écrit « un tel dit », *comme par exemple* « *Le Maître dit* », « *Maître Meng*¹¹⁷⁶ *dit* » *ou autres choses du même genre*, j'ai alors suivi le texte original. Lorsque, parfois, il n'y avait pas de nom d'auteur précisé dans le texte original, mais qu'il s'avérait nécessaire de préciser ce nom pour comprendre le sens, tantôt j'ai écrit « un tel dit », tantôt j'ai fait un commentaire au bas [de la citation], [en écrivant] par exemple des choses du genre de « l'empereur Shun ordonne à Yu » ou « Yi Yin exhorte Tai Jia¹¹⁷⁷ ». Quant aux autres [précisions], elles ont également toutes été motivées par cette même raison. Dans le cas du [*Livre des*] *Mutations* ou du [*Livre des*] *Poèmes*, j'ai toujours signalé le nom du texte original au dessus [de la citation], puis j'ai fait un commentaire au bas, où j'ai précisé le nom de la figure¹¹⁷⁸ ou le nom du chapitre, car la phraséologie [de ces textes] n'est pas pareille que celle des autres ouvrages. Toutefois, [pour le cas précis] des paroles de Confucius tirées des *Mutations*, je n'ai pas suivi ce principe.

4. 一° 凡註則只書某曰° 而不錄本書之名° 以省其文字°

En général, dans le cas de citations de commentaires, j'ai juste écrit « un tel dit » sans spécifier le nom des ouvrages afin d'aérer le texte¹¹⁷⁹.

¹¹⁷⁵ C'est-à-dire, pour nous qui écrivons horizontalement, « à la fin » et non pas « au bas » de la citation.

¹¹⁷⁶ Mencius.

¹¹⁷⁷ Tai Jia 太甲 est un empereur de la dynastie Shang (date supposée d'accession au trône : 1753 A.C.). Il est connu pour avoir été un mauvais souverain, peu éclairé. Yi Yin est l'un de ses sages conseillers, qui avait auparavant servi le grand-père de Tai Jia, le sage empereur Cheng Tang 成湯 (accession au trône : 1765 A.C.). Yi Yin aurait notamment enfermé Tai Jia dans un palais pendant trois ans, avant de tenter de lui enseigner à être un bon souverain.

¹¹⁷⁸ La figure, *gua/kwoe* 卦, d'un trigramme ou d'un hexagramme du *Livre des Mutations*.

¹¹⁷⁹ Littéralement : « faire l'économie de ces caractères » (*saeng ki munja* 省其文字).

5. 一° 凡一章之內° 雖一書之言° 語意不聯° 則圈而別之° 雖他書之言° 語意相接則不圈° 若註則段段皆圈° 連引一人之言° 則書又曰以起端°

En général, dans chacun de mes chapitres, si [plusieurs] propos [cités] à partir d'un seul et même ouvrage n'avaient pas de rapport entre eux, j'ai tracé un rond pour marquer une différence. [En revanche], lorsque leur sens s'accordait, je n'ai pas tracé de rond. Dans le cas de [citations de] commentaires, j'ai tracé un rond à chaque [nouvelle] section. Lorsque j'ai cité à la suite [plusieurs] propos d'un seul et même homme, j'ai écrit 'il a encore dit' pour introduire [chaque nouvelle] citation.

6. 一° 凡引古語° 雖非聖賢之言° 當理則取之° 不以人廢言°

En général, lorsque j'ai cité les paroles [des hommes] de l'Antiquité, même s'il ne s'agissait pas de propos des Saints et des Sages, je les ai sélectionnées à partir du moment où elles concordaient parfaitement avec le Principe. Je n'ai pas rejeté des paroles en raison de [l'identité] des hommes [qui les avaient prononcées].

7. 一° 凡所引之說° 或斷章取義° 或去其閒語句° 或非時之言而合爲一段° 使無欠闕° 皆不拘本文° 用活法° 但有刪節° 而不敢添一字°

En général, lorsque j'ai fait des citations, soit j'ai coupé un paragraphe entier pour pouvoir rendre tout le sens, soit j'ai supprimé certaines phrases dans le paragraphe, soit j'ai regroupé en une seule section des propos de différentes époques afin qu'aucune idée ne manque. Dans tous les cas, [j'ai cherché à] utiliser les passages intéressants sans causer de tort au texte original. S'il est vrai que j'ai parfois omis des passages, je ne me suis en revanche jamais permis d'ajouter le moindre caractère.

8. 一° 先儒姓鄉別號° 或書或不書° 皆因本文° 非文義所關故也° 周程張邵朱五先生° 必稱子° 程子依四書註例° 不分伯叔°

En ce qui concerne le nom de famille, le pays d'origine du clan ou les autres noms des confucéens qui nous ont précédés, tantôt je les mentionnés et tantôt je ne les ai pas mentionnés. La raison en est que, pour chaque cas [où je les ai cités], je me suis appuyé sur le

texte original, et que [toutes ces précisions] n'avaient pas de rapport avec le sens du texte. Dans le cas des Cinq maîtres Zhou, Cheng, Zhang, Shao, Zhu, j'ai veillé à toujours les appeler « maître ». [En écrivant] « maître Cheng », j'ai suivi le commentaire des Quatre Livres, et je n'ai donc pas marqué de différence entre l'aîné et le cadet¹¹⁸⁰.

9. 一° 凡章末及逐段有可議論處° 則僭陳管見° 必書臣按以別之° 且低書°

En général, à la fin des chapitres, mais aussi lorsqu'il y avait des points à discuter [avant de] poursuivre [le développement] d'une section, j'ai exprimé mon propre point de vue. J'ai toujours marqué une différence en écrivant : « Selon Votre serviteur ». De plus, j'ai écrit en plus petits caractères.

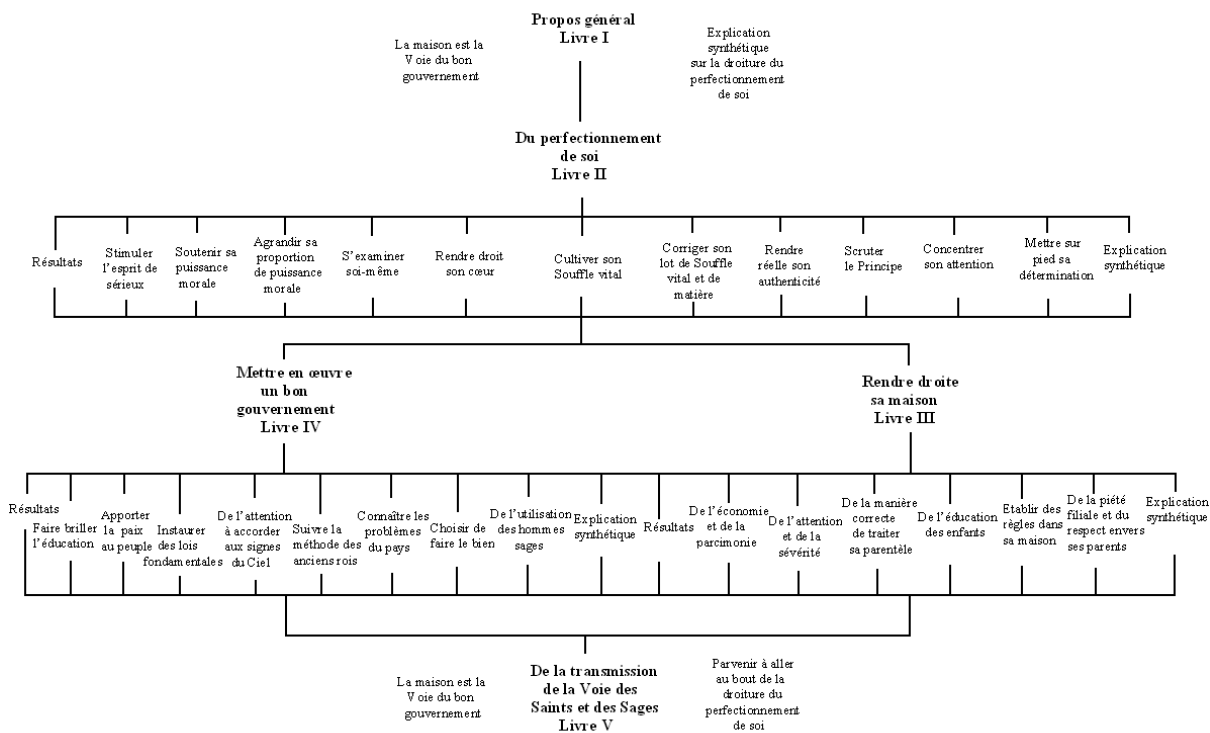
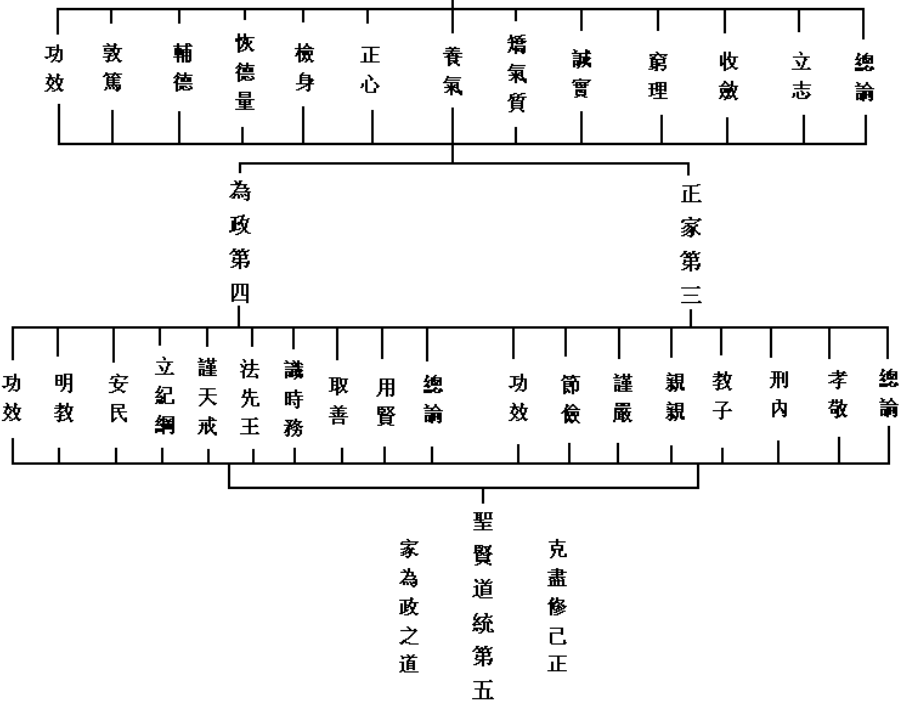
10. 一° 小註大概是管見° 若引先賢之說° 則書某曰以別之° 若字義音訓及些小語句° 則不必一一錄其所出°

Les petits commentaires correspondent en général à mon propre point de vue. Lorsque j'y cite les propos d'un ancien sage, j'ai toutefois marqué une différence en écrivant « tel livre dit :... ». En ce qui concerne le sens et la prononciation de certains caractères [difficiles], ainsi que quelques expressions toutes faites, je n'ai pas nécessairement ajouté pour chaque cas des explications. »

Nous allons présenter sur la page suivante deux schémas à la suite l'un de l'autre. Le premier est une reproduction que nous avons faite du schéma, ou diagramme que Yulgok a dessiné pour résumer la construction générale de son *Sŏnghak chipyo*. Le second est l'équivalent traduit en français. La taille de la police pour ce second schéma est très petite, mais nous n'avons pas pu l'agrandir davantage pour des questions de format de page. Nous précisons toutefois que ce schéma n'est donné qu'à titre indicatif. Nous rappelons que ces schémas doivent être lus de gauche à droite et de haut en bas.

¹¹⁸⁰ Littéralement : « l'oncle aîné » et « l'oncle cadet » du côté paternel (*paeksuk* 伯叔). Même si, certes, cette formulation est surtout honorifique, notons toutefois une certaine familiarité ainsi que le lien presque « affectif et familial » qui est sous-entendu dans cette façon de parler de « l'oncle Cheng aîné », et de « l'oncle Cheng cadet ».

總論 修己正
 家為政之道
 統說第一——修己第二



4 Sŏnghyŏn Tot'ong 聖賢道統 (« De la Transmission de la Voie des Saints et des Sages ») : traduction partielle

聖賢道統第五

De la Transmission de la Voie des Saints et des Sages, Livre cinquième

Introduction de Yulgok :

臣按° 上古聖神° 繼天立極° 道統攸始° 書契以前° 茫乎罔稽° 八卦肇畫° 人文始宣° 故謹依謨訓° 兼考史籍° 略述于此° 始于伏羲° 終于朱子° 以著修己治人之實迹° 先觀功效° 後稽實迹° 則可以不昧於所從矣°

« D'après Votre Serviteur, c'est précisément lorsque l'esprit mystérieux des Anciens Saints a suppléé le Ciel et accompli de grandes réalisations¹¹⁸¹, que la Transmission de la Voie a commencé. Avant que les [premiers signes d'écriture] n'aient été gravés, [ce n'était] qu'obscurité opaque et [règne de] l'inconnu ; et [ce n'est que lorsque] les Huit Trigrammes ont été tracés que la civilisation [humaine] a commencé à se manifester. C'est pourquoi, prenant scrupuleusement appui sur les règles et les prescriptions [des Anciens saints empereurs], j'ai compilé [des extraits] d'ouvrages historiques pour rendre compte des grandes lignes de cette [Transmission de la Voie]. Je commencerai par Fu Xi¹¹⁸², puis je finirai par Zhu Xi, afin de décrire les traces réelles [laissées par ceux qui ont suivi la Voie]¹¹⁸³ du « perfectionnement de soi et du gouvernement des hommes ». J'analyserai tout d'abord les

¹¹⁸¹ Cf. préface de Zhu Xi à la *Grande Etude*, *supra*, §3 p.53 ; et préface de Zhu Xi à l'*Invariable Milieu*, *supra*, § 3.

¹¹⁸² Cf. *supra*, préface de Zhu Xi, § 4 p.54 et préface de Yi Sŏkhyŏng. Fu Xi 伏羲 est le premier souverain antique mythique de la Chine qui aurait régné pendant plus de cent ans (ses dates de règnes sont tantôt 2952-2836 A.C., tantôt 2852-2737 A.C.). On lui attribue notamment l'invention des Huit Trigrammes du *Livre des Mutations* qui seraient à l'origine de l'écriture chinoise.

¹¹⁸³ Littéralement des « traces de pas réelles » (*siljŏk* 實迹). Comme nous l'avons déjà signalé, ce terme de *chŏk* 迹 désigne les « traces de pas » des Anciens, c'est-à-dire les traces, empreintes et témoignages de leurs actions. Cf. *supra*, note 1160 p.399, § 12 de la préface de Yulgok, p.445 : « les traces de pas [laissées par ceux qui ont suivi la Voie de la *Grande Etude*] ». Nous avons choisi de reprendre notre traduction précédente, afin de conserver une certaine cohérence, mais aussi pour tenter de produire un phénomène d'écho entre la préface et ce Livre.

résultats obtenus, pour examiner ensuite [ces] traces [et témoignages] réels ; et ainsi, nous cesserons d'être aveugles quant au but que nous devons poursuivre. »

[...]

Commentaire personnel et conclusion préliminaire de Yulgok après son développement sur Zhu Xi qui, selon lui, a repris le fil de la Transmission perdue depuis Mencius :

臣按° 朱子之後° 有真德秀, 許衡° 以儒名世° 而考其出處大節° 似有可議° 故不敢收載° 至於皇朝名臣° 亦多潛心理學者° 第未見可接道統正脈者° 故亦不敢錄°

« D'après Votre Serviteur, après Zhu Xi, Zhen Dexiu et Xu Heng ont certes connu une certaine renommée en tant que confucéens ; cependant, lorsqu'on examine les raisons profondes ainsi que les circonstances [entourant cette renommée], il semblerait bien qu'il y ait à redire. C'est pourquoi, je ne me suis pas permis de consacrer un développement sur eux. Quant aux célèbres ministres de la maison régnante impériale¹¹⁸⁴, un grand nombre d'entre eux s'est certes également consacré de tout cœur à l'Etude du Principe¹¹⁸⁵ ; mais, je n'en vois pas encore qui seraient capables de se greffer aux droites veines de la Transmission de la Voie. C'est pourquoi je ne me suis pas non plus permis de les signaler ici. »

Conclusion de Yulgok :

1. 臣竊謂厥初生民° 風氣肇開° 巢居血食° 生理未具° 被髮裸身° 人文未備° 羣居無主° 齒齧爪攫° 大朴既散° 將生大亂° 於是° 有聖人者首出庶物° 聰明睿智° 克全厥性° 億兆之衆° 自然歸向° 有爭則求決° 有疑則求教° 奉以爲主° 民心所向° 卽天命所眷也° 是聖人者° 自知爲億兆所歸° 不得不以君師之責爲己任°

« Votre Serviteur pense que lorsqu'au commencement, les hommes¹¹⁸⁶ sont nés à la vie, leurs mœurs venaient tout juste de se constituer. Ils vivaient dans des huttes et pratiquaient des sacrifices sanglants¹¹⁸⁷. N'étant pas encore entièrement dotés du Principe vital, ils portaient le

¹¹⁸⁴ La dynastie chinoise contemporaine des Ming.

¹¹⁸⁵ C'est-à-dire le néo-confucianisme.

¹¹⁸⁶ Littéralement « le peuple ».

¹¹⁸⁷ Littéralement : « nichaient dans les branchages et se repaissaient de sang ».

cheveu défait et hirsute, et ils allaient le corps entièrement découvert. Ne bénéficiant pas encore d'une civilisation [proprement] humaine, ils vivaient regroupés sans souverain pour [les diriger]. Ils mordaient à pleines dents et déchiquetaient de leurs ongles [leur nourriture]. Lorsque [ce mode de vie] extrêmement fruste se mit à dégénérer, un grand chaos était sur le point de se produire. C'est précisément à ce moment-là qu'un Saint a émergé de la masse des êtres, et [grâce à] une perspicacité pénétrante et une profonde sagesse, il a rendu toute son intégrité au fond commun humain qui était en train de suffoquer, et [ainsi], la multitude du peuple a d'elle-même pu retrouver son orientation [originelle]. Au moindre sujet de conflit, [le Saint] trouvait une solution, et au moindre sujet d'interrogation, il donnait une explication¹¹⁸⁸ ; alors, [le peuple] l'a élevé [au rang de] souverain. Cette [bonne] orientation du cœur du peuple est [précisément] ce que désire le Ciel lorsqu'il intime son ordre [aux hommes]¹¹⁸⁹. C'est pourquoi, lorsque le Saint a pris de lui-même conscience que le peuple avait retrouvé [cette orientation], il n'a pas pu ne pas se charger lui-même de la mission de prendre la responsabilité [de devenir] un souverain et maître [pour le peuple].

2. 故順天時° 因地理° 制爲生養之具° 於是° 宮室衣服° 飲食器用° 以次漸備° 民得所需° 樂生安業° 而又慮逸居無教° 近於禽獸° 故因人心° 本天理° 制爲教化之具° 於是° 父子君臣夫婦長幼朋友° 各得其道° 天敝天秩° 旣明且行° 而又慮時世不同° 制度有宜° 賢愚不一° 矯治有方° 故節人情度時務° 制爲損益之規° 於是° 文質政令° 爵賞刑罰° 各得其當° 抑其過° 引其不及° 善者興起° 惡者懲治° 終歸於大同° 聖人之繼天立極° 陶甄一世° 不過如此° 而道統之名° 於是乎立°

C'est pourquoi, il a suivi les cycles régissant le Ciel et s'est appuyé sur le principe régissant la Terre afin de créer des outils permettant d'élever et de nourrir [le peuple]. C'est ainsi que des palais et des résidences, des vêtements et des habits, des boissons et des mets [élaborés] ainsi que des ustensiles et des objets du quotidien ont progressivement été créés. Le peuple a obtenu ce dont il avait besoin, et il a pu vivre dans la joie et travailler dans la paix. Mais, [le Saint] a tout de même pensé que, en vivant ainsi dans la facilité et la tranquillité sans recevoir la moindre éducation, [le peuple pouvait] se rapprocher [de l'état] des animaux sauvages. C'est pourquoi, il s'est appuyé sur le cœur des hommes et a pris racine dans le Principe céleste afin de créer des outils permettant d'éduquer et d'améliorer [le peuple]. C'est ainsi que, [entre] le père et le fils, le prince et le ministre, le mari et son épouse, l'aîné et le cadet,

¹¹⁸⁸ Littéralement, « un enseignement » (*kyo* 教).

¹¹⁸⁹ Idée du « mandat céleste » (*ch'ŏnmyŏng* 天命).

et les amis, chacun trouva sa propre Voie. [Le peuple] a alors été éclairé sur l'organisation hiérarchique voulue par le Ciel, et il l'a surtout appliquée. Mais le Saint a tout de même pensé que, les circonstances n'étant pas toujours les mêmes [selon les époques], [il fallait] une organisation [sociale et politique] capable de convenir [à toutes les circonstances]. [En outre, il a pensé que], le sage et l'imbécile n'étant pas pareils, il fallait trouver une méthode pour remédier [à tout amalgame entre eux]. C'est pourquoi, il a pris la mesure des sentiments de son peuple¹¹⁹⁰ et jaugé les problèmes de son époque afin d'instaurer des règles permettant de déterminer les punitions et les récompenses [à accorder]¹¹⁹¹. C'est ainsi que, [en ce qui concerne] les pratiques culturelles¹¹⁹² et les ordres gouvernementaux, les titres et émoluments ainsi que les châtiments, chaque [mesure] parvint à tomber toujours juste. [Le Saint] réprima les abus, et stimula [la réalisation des choses] encore inachevées [dans ces mesures] ; et les hommes bons furent promus, et les hommes mauvais furent punis. Finalement, [le peuple] fit retour à la Grande Concorde universelle. [Les actions] du Saint, qui supplée le Ciel et accomplit de grandes réalisations, et qui, [à la manière du potier]¹¹⁹³, façonne et modèle toute une époque, ne vont pas au-delà de cela ; et le nom de « Transmission de la Voie » a été institué [pour désigner] cela.

3. 聖人之能爲大君者° 以其道德能服一世故也° 非有勢力之可借° 故聖人既沒° 則必有聖人者代蒞天下° 隨時變通° 使民不窮° 而其所謂因人心本天理者° 則未嘗少變° 不變者° 天地之常經也° 變通者° 古今之通誼也°

Si un Saint a été capable de devenir un souverain¹¹⁹⁴, c'est parce qu'il a été capable d'obtenir l'adhésion de tout un peuple¹¹⁹⁵ grâce à la puissance morale [qu'il a obtenue par] la Voie ; et ce n'est pas parce qu'il a eu recours à la force et à la coercition. C'est pourquoi lorsqu'un Saint disparaissait, il y avait toujours un autre homme Saint pour prendre sa succession sous le Ciel. Cette constance [dans la succession de Saints] a certes pris [des formes] changeantes selon les circonstances, [mais] elle a permis au peuple de ne jamais tomber dans les extrêmes ; et [le procédé utilisé par les Saints que] j'ai appelé « prendre appui sur le cœur des hommes et prendre racine dans le Principe céleste » n'a pas connu le moindre petit

¹¹⁹⁰ Littéralement : « sentiments des hommes » (*injōng* 人情).

¹¹⁹¹ Littéralement : « les pertes et les profits » (*son'ik* 損益).

¹¹⁹² Littéralement : « la qualité de la culture » (*munjil* 文質).

¹¹⁹³ Nous nous sommes permis d'ajouter cette précision afin de bien rendre le sens des deux termes *to* 陶 et *kyōn* 甄, qui signifient respectivement « façonner et modeler une poterie », et « façonner de l'argile ».

¹¹⁹⁴ Littéralement : « grand prince » ou « prince suprême » (*taegun* 大君).

¹¹⁹⁵ littéralement : « toute une époque » (*ilse* 一世).

changement. « Ne pas connaître de changement », c'est la règle immuable et constante du Ciel-Terre ; une « constance [soumise à de nécessaires] changements [de forme] », c'est une leçon constamment [valable] de l'Antiquité à nos jours.

4. 時世漸降° 風氣不古° 聖人罕作° 不能以聖傳聖° 則大統未定° 反起姦雄之窺覬° 故聖人有憂之° 乃立傳子之法° 傳子之後° 道統不必在於大君° 而必得在下之賢聖° 贊裁成輔相之道° 以不失斯道之傳焉° 此三代以上所以人君不必盡聖° 而天下治平者也°

[En effet] lorsqu'au fil du temps, les circonstances changèrent et que les mœurs [du peuple] ne furent plus les mêmes que pendant l'Antiquité, les Saints n'apparurent que rarement, et il ne fut donc plus possible de perpétuer la lignée des Saints grâce à des Saints. Alors, la grande transmission n'étant plus [un phénomène] stable, ce fut au contraire des hommes fourbes et belliqueux qui se mirent à guetter et espérer [une occasion de prendre le pouvoir]. C'est pourquoi, les Saints furent inquiets, et ils instaurèrent la règle de la transmission [héréditaire du trône] à leur fils. Après que cette transmission héréditaire [fut mise en place], la Transmission de la Voie ne passa plus nécessairement par les souverains. Alors, il fallut que des sages et des saints qui étaient en position inférieure contribuent à délimiter et élaborer une méthode¹¹⁹⁶ capable de remédier à cette situation, afin de ne pas laisser perdre [le fil] de la transmission de cette Voie [des Anciens]. Voilà la raison pour laquelle, avant les Trois dynasties, même si un souverain n'allait pas toujours jusqu'au bout de la sainteté, le Ciel-terre était toutefois en ordre et en paix.

5. 時世益下° 風氣淆漓° 民僞日滋° 教化難成° 而人君既無自修之德° 又乏好賢之誠° 以天下自娛° 不以天下爲憂° 用人不以德° 治世不以道° 於是° 在下之賢聖° 不能自立於朝° 深藏不售° 蘊寶終身° 而棄義趨利者° 相排競進° 上下交征° 道統之傳° 始歸於閭巷之匹夫° 道統之不在君相° 誠天下之不幸也°

Lorsque le temps s'écoula encore davantage, les mœurs devinrent troubles. Les hommes du peuple se montrèrent de jour en jour de plus en plus faux, et il fut difficile de leur inculquer un enseignement destiné à les améliorer. Quant aux souverains, non seulement ils n'avaient aucune puissance morale [qu'ils auraient pu obtenir grâce] au perfectionnement de soi, mais

¹¹⁹⁶ Littéralement : « une voie » (to 道).

encore ils étaient dépourvus de toute authenticité [qui les auraient portés] à aimer les sages. Ils considéraient tout ce qui est sous le Ciel [comme un territoire dévolu] à leur propre plaisir, sans se soucier [du bien-être de toutes ces choses qui sont] sous le Ciel. Lorsqu'ils avaient recours à des hommes, ils ne [les choisissaient] pas en fonction de leur puissance morale ; et lorsqu'ils gouvernaient, ils ne le faisaient pas en fonction de la Voie. C'est ainsi que les sages et les saints qui se trouvaient en position inférieure ne purent plus accéder à la cour au moyen de leurs propres forces. Alors, ils dissimulèrent au plus profond d'eux-mêmes [leur talent], sans jamais [en faire une marchandise à] vendre¹¹⁹⁷, et ils finirent leurs jours en gardant caché leur trésor. En outre, lorsque les hommes qui avaient renoncé au sens du Juste et s'étaient lancés à la poursuite du profit s'alignèrent de part et d'autre [en bataillons] rangés pour se livrer mutuellement bataille, en amont et en aval, ce fut alors une guerre de tous contre tous. [Dès lors,] la succession de la Transmission de la Voie commença à revenir aux mains d'hommes frustrés issus de quartiers populaires. Le fait que la Transmission de la Voie ne passât plus par les souverains fut vraiment un grand malheur pour tout ce qui est sous le Ciel.

6. 自此以降° 教化陵夷° 風俗頹敗° 加之以異端橫鶩° 權詐熾興° 日晦月盲° 展轉沈痼° 三綱淪° 而九法斲° 以至於道統之傳° 亦絕於閭巷° 則乾坤長夜° 於此極矣° 間有人君° 或以才智能致少康° 而類陷於功利之說° 不能尋道德之緒° 譬如長夜之暗° 燭火之明爾° 安能撐拄宇宙° 昭洗日月° 以任傳道之責乎°

[En effet], c'est à partir de ce moment-là que la civilisation dégénéra en barbarie, et que les us et coutumes tombèrent dans la décadence. En plus de cela, les doctrines hétérodoxes se [développèrent] d'est en ouest au grand galop, le pouvoir de la duperie devint aussi puissant qu'un brasier ardent, le soleil s'obscurcit et la lune s'assombrit, les dysfonctionnements chroniques se muèrent en une maladie grave, les Trois règles [sociales]¹¹⁹⁸ furent complètement submergées, et les Neuf Lois furent détruites¹¹⁹⁹. Puis on en arriva à ce point extrême où, la succession de la Transmission de la Voie étant également coupée des

¹¹⁹⁷ Littéralement : « sans jamais le vendre » (*pulsu* 不售).

¹¹⁹⁸ Cf. *supra*, note 213 p.99.

¹¹⁹⁹ Les Neuf Lois fondamentales pour gouverner correspondent aux « Neuf Articles », *jiuchou* 九疇 de la « Grande Règle », *Hongfan* 洪範 du *Livre des Documents*, *Annales des Zhou*. Ces neuf règles sont dans l'ordre : 1) les Cinq agents *wuxing* 五行, 2) les Cinq Actes *wushi* 五事, 3) les Huit parties de l'administration *bazheng* 八政, 4) les Cinq régulateurs du temps pour fixer les saisons *wuji* 五紀, 5) la Perfection impériale *huangji* 皇極, 6) les Trois puissances morales *sande* 三德, 7) l'Examen des points douteux *jiyi* 稽疑, 8) la méditation et l'usage des effets divers *shuwei* 庶徵, 9) les Cinq bonnes fortunes *wufu* 五福 (pour certains de ces articles, nous avons repris la traduction de Séraphin Couvreur ; cf. *Les Annales de la Chine*, rééd., You Feng, Paris, 1999, p.196).

[hommes issus] des quartiers populaires, les ténèbres entourant les puissances *kōn* du Ciel et *kon* de la Terre¹²⁰⁰ s'accroissent. Dans de telles circonstances, s'il arriva certes parfois que des souverains se montrent capables d'apporter un peu de prospérité grâce à leurs talents et leur perspicacité, dans la plupart des cas, ils tombèrent dans le piège des discours appelant à rechercher le profit, et ils furent incapables de trouver le fil de la puissance morale [que l'on obtient dans la Voie]. Pour trouver une comparaison, nous pourrions [évoquer l'image] d'une torche produisant une [faible] lumière au milieu de l'obscurité totale d'une nuit avancée. Comment alors, [ces souverains] auraient-ils pu soutenir et étayer [la marche de] l'univers, [mais aussi] faire resplendir dans toute leur pureté le soleil et la lune, afin de pouvoir se charger de la responsabilité de transmettre la Voie ?

7. 嗚呼° 道非高遠° 只在日用之間° 日用之間° 動靜之際° 精察事理° 允得其中° 斯乃不離之法也° 以此成德° 謂之修己° 以此設教° 謂之治人° 盡修己治人之實者° 謂之傳道° 是故° 道統在於君相° 則道行於一時° 澤流於後世° 道統在於匹夫° 則道不能行於一世° 而只傳於後學° 若道統失傳° 竝與匹夫而不作° 則天下賢賢° 不知所從矣° 周公歿° 百世無善治° 孟軻死° 千載無真儒° 此之謂也° 今臣謹因先儒之說° 歷敘道統之傳° 始自伏羲° 終於朱子° 朱子之後° 又無的傳° 此臣所以長吁永歎° 深有望於殿下者也°

Ah ! Hé ! La Voie n'est pas quelque chose de haut et d'éloigné¹²⁰¹. Elle réside seulement dans les pratiques de la vie quotidienne. Si, dans nos pratiques de la vie quotidienne, et dans [l'alternance] de mouvement et de repos [de notre cœur], nous examinons minutieusement le Principe qui régit toutes les affaires pour atteindre exactement [ce Principe] en son centre, ce ne serait pas là une méthode qui s'écarterait [de la Voie]. Mener à son accomplissement la puissance morale par une telle [méthode], c'est ce qu'on appelle « se perfectionner soi-même » ; élaborer un enseignement grâce à une telle [méthode], c'est ce qu'on appelle « gouverner les hommes ». Aller jusqu'au bout du « perfectionnement de soi » et « du gouvernement des hommes », c'est ce qu'on appelle « transmettre la Voie ». C'est pourquoi, lorsque la Transmission de la Voie passe par des souverains, la Voie est mise en pratique [au

¹²⁰⁰ Cf. *supra*, note 1120 p.430.

¹²⁰¹ Cette affirmation est très courante dans les textes confucéens, et elle rappelle notamment le passage suivant des *Entretiens* 6.10 : « Ran Qiu : Non que je ne trouve excellente la Voie de notre Maître, mais les forces me manquent. Le Maître : Ceux à qui les forces viennent à manquer tombent épuisés à mi-chemin. Toi, tu t'assignes des limites à l'avance » (traduction Anne Cheng, *op.cit.*) / 冉求曰：非不說子之道，力不足也。子曰：力不足者，中道而廢。今女畫。

profit de] toute une génération¹²⁰², et ses effets bénéfiques se font encore sentir auprès des générations suivantes. Lorsque la Transmission de la Voie passe par des hommes frustrés, la Voie ne parvient pas à être mise en pratique [au profit de] toute une génération, et elle est uniquement transmise à ceux qui étudieront pendant les générations suivantes. Si la Transmission de la Voie est interrompue, et si même aucun homme du peuple [talentueux] n'advient, tout ce qui est sous le Ciel est dans la confusion, et l'on ne sait plus quel est le but à poursuivre. Voilà ce que je voulais dire lorsque j'ai affirmé que « après la disparition du duc de Zhou, il n'y eut plus pendant cent générations de bon gouvernement », et que « après la mort de Mencius, il n'y eut plus pendant mille années de véritable confucéen ». Votre serviteur vient de retracer l'évolution de la Transmission de la Voie, en prenant scrupuleusement appui sur les propos des confucéens qui l'ont précédé. Il a commencé [cette description] par Fu Xi, et il a terminé par Zhu Xi, [car] après Zhu Xi, il n'y a plus de transmission. Voilà ce qui fait pousser de longs soupirs et d'infinis gémissements à Votre serviteur, mais également ce qui lui fait placer ses espoirs en Sa Majesté.

8. 今人既以道學° 爲高遠難行° 而且以古今異宜° 爲不易之定論° 夫自開闢以來° 至于今日° 不知其幾千歲° 而天地混淪磅礴之形° 猶舊也° 山川流峙之形° 猶舊也° 草木鳥獸之形° 猶舊也° 以至於斯人之宮室衣服飲食器用° 皆因聖人之制作° 以養其生° 不能闕廢° 而獨於天敘天秩° 因人心° 本天理° 亘萬古而不可變者° 則乃安於數敗° 以爲終不可復古者° 抑何見歟° 嗚呼° 其亦不思而已矣°

Les hommes d'aujourd'hui considèrent que l'Etude de la Voie est quelque chose de haut et d'éloigné, et qu'il est difficile de la mettre en pratique. De plus, en se fondant sur le fait que [les contextes] antique et contemporain ne requièrent pas les mêmes mesures, ils pensent que [cette Etude] n'est qu'un discours fixé [une fois pour toutes] qui ne peut pas être adapté¹²⁰³. Depuis le moment où le monde s'est créé jusqu'à nos jours, je ne sais pas combien de milliers d'années se sont écoulées, mais la manifestation¹²⁰⁴ de [l'activité] sous-jacente et chaotique du Ciel-Terre [qui s'entrechoquent dans un grand fracas] « badaboum »¹²⁰⁵, est la

¹²⁰² Littéralement : « toute une époque » (*ilse* 一世).

¹²⁰³ Littéralement : « qui ne peut être transformé ou changé », ou même « qui n'est pas soumis à la mutation » (*buryök* 不易).

¹²⁰⁴ Littéralement : « la forme visible » (*hyöng* 形).

¹²⁰⁵ Bien que cette formulation en français pourrait surprendre, au lieu de traduire simplement « l'activité sous-jacente, chaotique et bruyante du Ciel-Terre », nous avons tout de même préféré tenter de rendre les deux onomatopées présentes dans le texte (*pang bo* / *pang pak* 磅礴) qui désignent le bruit fait par des pierres tombant les unes sur les autres dans un grand fracas. Toutefois, pour des raisons de lisibilité, nous avons préféré le « badaboum » français et non pas le « *pang pak* » coréen.

même qu'autrefois. La forme des montagnes et des cours d'eau, de leurs escarpements et de leur écoulement est la même qu'autrefois. La forme des plantes et des arbres, des oiseaux et des animaux sauvages est la même qu'autrefois. Quant aux palais et résidences, vêtements et habits, boissons et mets, outils et objets du quotidien, c'est parce que nous nous appuyons entièrement sur la technique de fabrication des [anciens] Saints pour prolonger leur durée de vie, qu'ils ne tombent pas en décrépitude et qu'ils ne disparaissent pas. En outre, en ce qui concerne précisément l'organisation [sociale] hiérarchique voulue par le Ciel¹²⁰⁶, ce n'est que parce que [les anciens Saints] se sont appuyés sur le cœur des hommes et qu'ils ont pris racine dans le Principe céleste¹²⁰⁷, que cette dernière a pu rester inchangée¹²⁰⁸ à travers les dix mille antiquités. Dès lors, je me demande bien sur quel argument on pourrait se fonder pour se satisfaire¹²⁰⁹ des reculs et des échecs [passés en matière de gouvernement] pour conclure qu'en fin de compte, il n'est pas possible de faire retour à l'Antiquité ! Ah ! Hé ! C'est simplement que [les hommes d'aujourd'hui] n'ont pas [suffisamment] réfléchi à cela, voilà tout !

9. 伏望殿下° 志道不懈° 追法堯舜° 學以明善° 德以誠身° 盡修己之功° 設治人之教° 毋爲退怯之念所撓° 毋爲利害之說所動° 毋爲因循之論所拘° 必使斯道大明而大行° 以接道統之傳° 萬世幸甚°

Je me permets d'espérer que Votre Majesté [se montrera fermement] déterminée [à entrer dans] la Voie sans [faire preuve de] paresse, et que Vous reviendrez au modèle de Yao et Shun ; que Vous étudierez afin de faire briller ce qui est bon, et que Vous [cultiverez] Votre puissance morale afin de rendre Votre personne authentique. [J'espère qu'en matière] d'efforts à fournir pour aller jusqu'au bout du « perfectionnement de [Votre propre] personne », et de l'enseignement [que Vous devez] élaborer pour « gouverner les hommes », [Votre Majesté] ne sera pas tenté d'abandonner [Vos efforts], que Vous ne vous laisserez pas ébranler par des discours portant sur les profits et les pertes, et que Vous ne serez pas arrêtée par des propositions prônant le conservatisme¹²¹⁰. Si Votre Majesté faisait en sorte que cette

¹²⁰⁶ Cf. *supra*, préface, § 2 p.438.

¹²⁰⁷ Cf. *supra*, également préface, § 2 p.438.

¹²⁰⁸ Littéralement : « ne pas changer », ou même « ne pas connaître de changement de forme », et donc « ne pas être altérée » (*pul pyōn* 不變).

¹²⁰⁹ Littéralement : « être en paix » (*an* 安).

¹²¹⁰ Cette expression de « prendre appui et suivre » (*insun* 因循) est à première vue assez sibylline. D'après la traduction coréenne proposée dans l'édition des *Œuvres Complètes de Yulgok* par le *chōngsin munhwa yōnguwōn*, il semble qu'il faudrait comprendre : « prendre appui [sur les pratiques passées] pour poursuivre [dans le même sens] ». Cf. *Yulgok chōnsō, op.cit.*, vol.5, p.451 de la traduction coréenne : « Ne vous laissez pas

Voie [des Anciens] brille grandement et qu'elle soit grandement¹²¹¹ mise en pratique, pour pouvoir prendre la succession de la Transmission de la Voie, ce serait un grand bonheur pour dix mille générations ! »

B. L'interprétation de la Grande Etude par Yulgok : continuités et ruptures

A présent que nous avons laissé entendre la voix personnelle de Yulgok, il nous semble nécessaire de faire une synthèse récapitulative des idées principales que nous pourrions dégager de ces textes, afin de tirer des conclusions utiles pour notre travail sur le *Sŏnghak chipyo*. Dans cette partie de notre travail, nous souhaitons d'une part situer le *Sŏnghak chipyo* de Yulgok par rapport à la tradition antérieure des ouvrages d'exégèse et de synthèse sur la *Grande Etude* que nous avons étudié jusqu'à présent, et d'autre part identifier de manière générale les traits spécifiques de l'interprétation de la *Grande Etude* par Yulgok. Pour cela, nous avons choisi d'adopter une démarche en deux temps. Ainsi, nous allons tout d'abord faire un commentaire général, puis nous allons préciser notre analyse de l'interprétation de la *Grande Etude* par Yulgok dans le *Sŏnghak chipyo*.

1 Commentaire général

Dans notre premier commentaire général de la pensée de Yulgok sur la *Grande Etude*, nous avons choisi de suivre deux axes principaux. Dans un premier temps, nous allons nous livrer à une comparaison d'ordre général des œuvres de Zhu Xi, Zhen Dexiu, Yi Sŏkhyŏng et de Yulgok, afin de formuler quelques remarques préliminaires. Puis dans un deuxième temps,

arrêter par des paroles [vous enjoignant] de garder les habitudes [ou pratiques] passées [...]» / « 묵은 인습(因習)을 지키자는 말에 구애되지 마시고 [...]».

¹²¹¹ Malgré le manque d'élégance de cette tournure, nous avons tenu à garder dans notre traduction cette répétition du terme de « grand » ou « grandement », *tae* 大.

nous montrerons l'influence du contexte historique et du caractère personnel de Yulgok sur les orientations qu'il a choisies dans son interprétation.

a Comparaison générale avec l'interprétation de Zhu Xi, Zhen Dexiu et Yi Sŏkhyŏng

Nous allons tenter de situer de manière générale le *Sŏnghak chipyo* dans la tradition exégétique néo-confucéenne de la *Grande Etude* dans le cadre de l'Apprendre pour le souverain. Plus précisément, nous allons tenter de dégager les continuités et les ruptures que présente le *Sŏnghak chipyo* par rapport à cette tradition, en comparant la démarche, le but et les idées de Yulgok – tels qu'ils nous sont apparus dans les péri-textes que nous venons de traduire – avec ceux de Zhu Xi, Zhen Dexiu et Yi Sŏkhyŏng.

Afin de faciliter notre présentation de la comparaison générale et synthétique des idées de Yulgok avec celles de Zhu Xi, Zhen Dexiu et Yi Sŏkhyŏng, nous nous sommes intéressée aux six thématiques principales suivantes :

- 1) les motivations de chaque auteur pour rédiger leurs ouvrages
- 2) le ton du discours, et la façon dont chaque auteur se situe par rapport à son souverain
- 3) le destinataire de l'ouvrage, ou plutôt le public visé
- 4) l'interprétation du sens général de la *Grande Etude*
- 5) la méthode préconisée dans la *Grande Etude* selon l'interprétation de chaque auteur
- 6) le but de l'étude de ce texte selon chaque auteur

Avant d'examiner successivement chacune de ces thématiques, nous précisons que notre analyse comparative va surtout s'appliquer aux ouvrages sur la *Grande Etude* de Zhen Dexiu (*Daxue yanyi* 大學衍義), de Yi Sŏkhyŏng (*Taehak yŏnŭi chimnyak* 大學衍義輯略) et de Yulgok (*Sŏnghak chipyo* 聖學輯要). En effet, Zhu Xi n'ayant pas rédigé de texte à destination d'un souverain, nous n'évoquerons son cas que pour éclairer et mettre en valeur son influence sur l'Apprendre pour le souverain après lui. En outre, nous signalons que nous avons principalement analysé le discours de Zhen Dexiu et de Yi Sŏkhyŏng à travers leurs

préfaces respectives, précédemment traduites et annotées.¹²¹² Dans le cas précis de Yulgok, nous avons analysé à la fois sa préface et son adresse au trône et nous nous sommes parfois appuyé sur son Livre cinquième qui traite de sa vision de la Transmission de la Voie.

Traitons tout d'abord de la motivation de chacun de ces auteurs. Le point commun de ces trois ouvrages est que leurs auteurs les adressent à leurs souverains respectifs : l'empereur Lizong 理宗 (r. 1224-1264 ; Song du Sud), le roi Sōngjong 成宗 (r. 1469-1494) et le roi Sōnjo 宣祖 (r. 1567-1608). Ainsi, la motivation principale des auteurs est de soumettre un texte d'étude à leur souverain. Ils remplissent ainsi leur devoir de ministre (*chen/sin* 臣) et de conseiller, dans le cadre de cet Apprendre pour le souverain que les hauts fonctionnaires de la cour étaient chargés de dispenser à leur prince (*jun/kun* 君). Mais, une différence distingue nettement Zhen Dexiu de ses homologues coréens. En effet, il présente de lui-même son ouvrage à l'empereur Lizong, alors que Yi Sōkhyōng et Yulgok ont explicitement reçu l'ordre de rédiger une œuvre sur la *Grande Etude*. Quant à Yulgok, l'une de ses spécificités est qu'il déclare écrire aussi cet ouvrage pour lui-même, afin d'avoir la conscience tranquille.¹²¹³

Le ton employé par chaque auteur, ainsi que leur manière de se situer et de se définir par rapport à leur souverain sont aussi très différents. En effet, le ton de Zhen Dexiu est assez détaché, relativement impersonnel et assuré. Celui de Yi Sōkhyōng est également très assuré, et il est très didactique et prescriptif¹²¹⁴ malgré les formules de modestie qui sont d'usage dans une correspondance au roi. En revanche, le ton de Yulgok est plus ambigu. Il est beaucoup plus personnel, voire intime que celui de ses prédécesseurs. Il est beaucoup plus modeste, mais il est aussi extrêmement critique et acerbe par moments¹²¹⁵. Ces différences de ton

¹²¹² Pour la préface de Zhen Dexiu : *cf. supra*, p.88-96. Pour la préface de Yi Sōkhyōng : *cf. supra*, p.241-245.

¹²¹³ *Cf. supra*, Adresse au trône, § 1 p.421 : « [En effet, j'ai pensé] que, bien que je ne sois qu'un cul-terreux ignorant, ce n'est que si je venais exprimer toutes mes pensées devant Votre Majesté, et que je parvenais à Vous apporter ne serait-ce qu'une infime aide que je pourrais espérer trouver une sérénité qui me permettrait de me nourrir et de dormir [à nouveau en paix]. »

¹²¹⁴ *Cf. supra*, § 6 p.244-245 : « Lorsque vous vous amusez ne serait-ce qu'une seule fois, il faut toujours que vous réfléchissiez et que vous vous disiez : n'y a-t-il pas [dans ce plaisir] un seul germe de désir [humain égoïste]? Lorsque vous entreprenez ne serait-ce qu'une seule chose, il faut toujours que vous réfléchissiez et que vous vous disiez : n'y a-t-il pas [dans cet acte] une tendance au luxe extravagant ? Lorsque vous nommez à un poste ne serait-ce qu'une seule personne, il faut toujours que vous vous demandiez si vous ne faites pas s'avancer un homme de peu, en laissant en retrait un homme de bien. Lorsque vous écoutez ne serait-ce qu'une seule parole [d'un ministre], il faut toujours vous demander s'il s'agit là d'un avis favorable intéressé, c'est-à-dire d'une vile flatterie, ou bien s'il s'agit d'une réprimande, motivée par une stricte fidélité au devoir de loyauté. »

¹²¹⁵ Notamment *cf. supra*, préface, § 6 p.441 : « J'ignore ce que, dans Vos moments de loisir et dans Votre retraite personnelle, Votre Majesté aime lire comme livre, ni quelles sont les affaires auxquelles Vous vous occupez ! Bien que Vous ayez un bon fond, Vous n'êtes pas capable de la nourrir et de mener à bien sa croissance ; bien que Votre maladie soit bien ancrée, Vous n'êtes pas capable de la soigner avec la médecine [appropriée]. Comment serait-ce là un sujet de préoccupation dont seuls souffriraient, en aval, les fonctionnaires ?

reflètent la manière dont chacun des auteurs se positionnent et se définissent par rapport à leur souverain. Zhen Dexiu, en tant que néo-confucéen Cheng/Zhu militant, fait preuve de l'assurance de celui qui a la certitude d'être dans le juste et d'avoir raison. Il rappelle d'ailleurs subtilement comment il a été injustement écarté de la cour malgré sa loyauté, et dénonce ainsi implicitement les décisions arbitraires de la cour de son époque¹²¹⁶. Yi Sökhyöng quant à lui s'adresse au jeune roi Söngjong, alors âgé de quinze ans, avec toute l'assurance d'un maître et d'un pédagogue, car il a été son précepteur de 1466 à 1468. Enfin, Yulgok s'adresse à son roi, certes également jeune, avec plus de nuance que ses homologues fonctionnaires néo-confucéens. Il ne considère son roi ni avec l'assurance du lettré néo-confucéen, ni avec la condescendance du précepteur royal. En effet, Yulgok s'adresse à la fois à l'homme en détaillant abondamment son tempérament, son potentiel et ses défauts, et à la personne royale. Nous remarquerons en particulier que, contrairement à Zhen Dexiu et à Yi Sökhyöng, lorsque Yulgok évoque l'Apprendre pour le souverain, il utilise des expressions plus variées qui soulignent la responsabilité et la position éminente de toute personne qui est chargée d'occuper le trône¹²¹⁷. En outre, même si Yulgok parle de lui-même comme d'un mauvais fonctionnaire inutile¹²¹⁸, et comme d'un confucéen obsolète et impuissant¹²¹⁹, il se définit surtout comme un fonctionnaire, c'est-à-dire comme un ministre profondément attaché à son prince¹²²⁰. Ainsi, la caractéristique de Yulgok est qu'il s'exprime avec le ton qui, selon lui, sied à un conseiller du prince : avec modestie, avec une entière sincérité mais aussi avec une franchise qui frôle parfois la brutalité¹²²¹. Notons tout particulièrement que, contrairement à Zhen Dexiu et Yi Sökhyöng, Yulgok se montre très personnel, voire familier, en particulier

Je redoute fort qu'il ne s'agisse là d'un sujet d'affliction qui, en amont, préoccupe également les ancêtres de Votre Majesté. »

¹²¹⁶ Cf. *supra*, § 13 p.95 : « Autrefois, lorsque j'ai commencé ma carrière de fonctionnaire, j'étais parfaitement déterminé à [suivre] les [idées de la *Grande Etude*], et lorsque, quelques années plus tard, je me suis vu écarté [de la cour] et dépourvu d'occupation, bien qu'[enterré au fin fond] de ma campagne, je suis [fondamentalement resté] un serviteur loyal de Sa Majesté. »

¹²¹⁷ Notamment cf. *supra*, préface, § 14 p. 446-447 : « [C'est au terme de] cinq cent périodes [historiques successives] que Votre Majesté occupe à présent la place qui revient aux princes et maîtres». Puis aussi, cf. *supra*, Livre cinquième, § 1 p.455-456 : « C'est pourquoi, lorsque le Saint a pris de lui-même conscience que le peuple avait retrouvé [cette orientation], il n'a pas pu ne pas se charger lui-même de la mission de prendre la responsabilité [de devenir] un souverain et maître [pour le peuple]. »

¹²¹⁸ Cf. *supra*, adresse au trône, § 1 p.420.

¹²¹⁹ Cf. *supra*, § 4 p.422-243 : « Votre Serviteur n'est qu'un confucéen impuissant à l'ancienne mode ».

¹²²⁰ Notamment cf. *supra*, préface, § 5 p.440-441 : « ma totale sincérité [envers Votre Majesté, qui est aussi irréductible que l'attraction d'un tournesol [pour le soleil] ». Et, cf. *supra*, adressée au trône, § 1 p.420 : « Toutefois, [mon esprit] était tout entier empli de l'affection [qui lie un ministre] à son Prince, une pensée qui s'enracine dans la règle immuable régissant le monde et dont on ne parvient pas à faire fondre la solidité digne de métaux. »

¹²²¹ Cf. *supra*, adresse au trône, § 16 p.430 : « Je crains que [tous Vos mérites] ne soient encore insuffisants pour que Vous soyez vraiment digne de recevoir la mission de façonner un gouvernement idéal [qui perdurerait]. »

dans son adresse au trône où il reprend, en les développant, les idées qu'il énonce dans sa préface.

Le destinataire ou le public visé par ces ouvrages est également différent. Zhen Dexiu semble avoir écrit ce texte pour la postérité¹²²², et il ne le soumet à l'empereur que lorsqu'il est rappelé à la cour. Nous remarquerons que Zhen Dexiu se compare implicitement à Zhu Xi, et même à Confucius, et il semble ainsi vouloir s'insérer lui-même dans la Transmission de la Voie, qui est prise en charge par les confucéens selon les néo-confucéens du courant Cheng/Zhu¹²²³. Il convient de rappeler à ce propos que Zhen écrit aussi deux textes qu'il qualifie lui-même de « Classique » : le *Classique du Cœur* (*Xinjing* 心經) et le *Classique du Gouvernement* (*Zhengjing* 政經). Quant à Yi Sökyöng, son *Taehak yönüi chimnyak* est une œuvre de circonstance, dans la mesure où il le rédige pour compléter les Leçons royales contemporaines du roi Söngjong¹²²⁴. Il ne cherche pas comme Zhen Dexiu à léguer un texte à la postérité, mais à mettre à la disposition de son élève royal un texte pratique qui consiste en un abrégé de la *Signification développée de la Grande Etude* de Zhen. Nous noterons qu'il se rapproche davantage de l'attitude pédagogique de Xu Heng à l'époque mongole, que de celle de son modèle avoué Zhen Dexiu. Enfin, le texte de Yi Sökyöng n'a pas été lu très longtemps. En effet, deux ans après sa présentation au roi, c'est-à-dire en 1474, des fonctionnaires demandent au roi Söngjong de ne pas lire et de ne pas diffuser le *Taehak yönüi chimnyak*¹²²⁵. Quant à Yulgok, il adresse clairement son ouvrage au roi Sönjo, mais il précise dans sa préface que son *Sönghak chipyo* peut aussi être utile à tous ceux qui veulent entrer dans l'Etude confucéenne¹²²⁶. Hwang Chunyön, qui s'est plus particulièrement intéressé au

¹²²² Cf. *supra*, note 196 p.95.

¹²²³ Cf. *supra*, § 5, p.90 et note 173 p.90 : « Bien que je ne sois pas très doué, j'ai toutefois moi aussi réfléchi au moyen de donner des ailes à ce texte ».

¹²²⁴ Cf. *supra*, § 3, p.242 : « Cependant, d'une part, les propos tirés des Classiques que cet ouvrage [le *Daxue yanyi* de Zhen Dexiu] comporte sont actuellement l'objet des Leçons royales, et par conséquent il n'est pas absolument nécessaire d'insister davantage sur ces points ; d'autre part, les faits historiques [dont il traite] et qui sont tirés des divers livres d'histoire concernent, pour la plupart, des détails très précis, et les affaires politiques auxquelles il est fait référence sont parfois très difficiles à comprendre. Il est donc réellement nécessaire, tout en prenant certes pour modèle [cet ouvrage], d'en faire une synthèse. ». Et, cf. *supra*, § 4 p.243 : « Nous avons appelé notre ouvrage « Précis sur la Signification développée de la Grande Etude ». En effet, nous ne sommes sortis en aucun cas du cadre des règles et préceptes énoncés par Zhen Dexiu. Si nous avons fait une synthèse, ce n'est pas pour faire étalage de notre mérite ; et si nous avons ajouté des choses, ce n'est pas parce que son ouvrage était incomplet. Notre priorité était en effet d'en faciliter la compréhension. »

¹²²⁵ Cf. *Annales de Söngjong* (Söngjong 5), 6/23 : le Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux Ch'oe Sukjöng 崔淑精 et le Docteur du Bureau des Explicateurs Royaux An Yangsaeng 安良生 veulent interdire la diffusion du *Taehak yönüi chimnyak* 大學衍義輯略 en prétextant notamment que cet ouvrage n'est pas utile, car il vaut mieux lire l'original de Zhen Dexiu et l'*Histoire de Koryö*. Un autre argument est que, selon ces fonctionnaires, les Chinois risquent de se moquer d'eux et de dénigrer les travaux coréens.

¹²²⁶ Cf. *supra*, préface, § 15 p.447-448 : « Bien que cet ouvrage traite principalement de l'Etude à destination des souverains, en réalité il vaut tout autant pour le bas que le haut. [En effet,] parmi ceux qui se destinent à l'Etude, [d'une part] celui qui, noyé dans les flots [des textes] qu'il étudie de manière extensive, ne parvient pas à en

Sŏnghak chipyo dans sa recherche sur la pensée philosophique de Yulgok¹²²⁷, affirme d'ailleurs que cette précision montre que Yulgok s'adresse à tous les hommes, et qu'il se situe dans la lignée de l'« Etude de la Sainteté » (*Sŏnghak* 聖學) de Zhu Xi¹²²⁸. Ce chercheur a certainement ses propres raisons pour affirmer cette thèse. En particulier, il souhaite certainement faire du *Sŏnghak chipyo* un texte philosophique à portée universelle, et toujours valable dans la société coréenne contemporaine. Cependant, nous pensons que Yulgok écrit certes pour la postérité, ou pour tous ceux qui veulent étudier le néo-confucianisme, mais aussi et avant tout pour le roi Sŏnjo. En effet, son adresse au trône, sa préface ainsi que le dernier Livre de son ouvrage, « la Transmission de la Voie des Saints et des Sages » sont très explicites à ce sujet¹²²⁹. Yulgok espère que Sŏnjo deviendra un nouveau Yao ou un nouveau Shun, qu'il deviendra véritablement un Saint souverain digne de l'Antiquité. Ainsi, l'ouvrage de Yulgok relève tout autant du néo-confucianisme entendu comme pensée philosophique et spéculative (ou « Etude de la Sainteté »), que du néo-confucianisme entendu comme « Apprendre pour le souverain ».¹²³⁰

L'interprétation donnée du sens général de la *Grande Etude* par Zhen Dexiu, Yi Sŏkhyŏng et Yulgok présente aussi des ressemblances et des divergences. Selon Zhen Dexiu et Yulgok, qui suivent en cela l'idée de Zhu Xi, la *Grande Etude* présente l'idée fondamentale que le perfectionnement individuel éthique doit être au fondement de toute action sociale, politique et gouvernementale (idée du *xiuji zhiren/sugi ch'iin* 修己治人). Ainsi, le texte exprime selon ces deux auteurs l'idée d'extension (*tui/t'ui* 推)¹²³¹ qui mène d'un

dégager une vue d'ensemble pourra tirer profit [de cet ouvrage] afin d'obtenir la technique qui lui permettrait de faire des synthèses ; et d'autre part, celui qui, ayant perdu [le chemin de] l'Etude, n'a que des connaissances rudimentaires pourra [également] tirer profit des efforts [qu'il consacrera à lire cet ouvrage] afin de fixer sa détermination à étudier. Même si certes, en matière d'Etude, [il y a ceux qui atteignent le but] le matin et [il y a ceux qui y parviennent] le soir, tous pourront néanmoins tirer bénéfice de cet ouvrage, car ce dernier est l'escalier et l'échelle [qui donnent accès aux] Quatre Livres et aux Six Classiques. Si jamais quelqu'un déteste faire du zèle, est adepte du moindre effort et considère que le travail qu'il doit fournir pour étudier s'arrête là, alors c'est comme s'il ne faisait qu'atteindre la cour extérieure d'une demeure, sans pouvoir gagner les bâtiments et les pièces principales. Ce n'est [assurément] pas une telle perspective qui a motivé Votre serviteur à rédiger cet ouvrage. »

¹²²⁷ Cf. *supra*, note 833 p.337 et note 1051 p.396-397. HWANG Chunyŏn 黃俊淵, *Yulgok chŏrhak ūi ihae* □□ □□ □□ (« Comprendre la philosophie de Yulgok »), *op.cit.*, p.133.

¹²²⁸ Nous avons d'ailleurs souligné l'idée d'universalisme dans notre commentaire de la préface de Zhu Xi. Cf. *supra*, p.60-71.

¹²²⁹ Préface : « J'ai rassemblé [tous ces divers Livres] en un ensemble que j'ai intitulé « Principes essentiels de l'Etude de la Sainteté » ; et si je disais, en guise de conclusion, que j'espère voir Votre Majesté endosser la responsabilité de transmettre la Voie, ce ne serait certainement pas une exagération » (cf. *supra*, § 13 p.446).

¹²³⁰ Nous reviendrons sur cette idée dans la suite de notre travail.

¹²³¹ Cf. *supra*, note 797 p.310 et p.310.

« accomplissement de soi » (*sŏnggi* 成己)¹²³² à un « accomplissement d'autrui, ou de tous les êtres du monde » (*sŏngmul* 成物)¹²³³. En outre, Zhen Dexiu et Yulgok précisent tous deux que la *Grande Etude* reflète l'enseignement fondamental des Anciens qui est une « école du cœur ». Le travail demandé dans le programme exposé dans la *Grande Etude* est fondamentalement un travail sur le cœur¹²³⁴. Quant à Yi Sŏkhyŏng, il ne développe pas ces idées, et se contente de répéter l'idée énoncée par Zhen Dexiu : la *Grande Etude* est un texte illustratif de l'Apprendre pour le souverain, la « racine » ou la « source » du bon gouvernement¹²³⁵.

L'interprétation de la méthode qui serait préconisée dans la *Grande Etude* révèle quant à elle une différence assez nette entre Zhen Dexiu et Yi Sŏkhyŏng d'une part, et Yulgok d'autre part. En effet, les deux premiers considèrent que celui qui étudie les idées de la *Grande Etude* doit lire les passages importants des textes classiques ainsi que les ouvrages historiques qui servent à compléter et exercer son jugement. Dans le cas de Yulgok, cette double lecture des Classiques confucéens et des livres historiques doit absolument mener à une mise en pratique des enseignements dans un comportement éthique. Ainsi, contrairement à ses prédécesseurs, Yulgok insiste plus particulièrement sur l'interaction entre étude intellectuelle et entraînement éthique. Nous verrons d'ailleurs que cette conception particulière de Yulgok sur la méthode à appliquer quand on étudie la *Grande Etude* apparaît très nettement dans la construction du *Sŏnghak chipyo*.

¹²³² Cf. *supra*, adresse au trône, § 2 p.421 : « [...] une fois qu'il aura éclairé ce Principe, et qu'il l'aura mis en pratique dans ses actes, il pourra s'appliquer à aller jusqu'au bout de la réalisation de soi ainsi que de la réalisation de toute chose dans le monde, voilà tout. »

¹²³³ Zhen Dexiu : « De plus, j'ai remarqué que sous le gouvernement des empereurs et rois de l'Antiquité, il n'y a eu aucun cas où ces derniers n'ont pas pris pour racine leur propre personne pour étendre [le résultat obtenu] à tout ce qui était sous le Ciel. » (cf. *supra*, § 2 p.88). Yulgok : « En règle générale, en ce qui concerne les empereurs et les rois, [il est assez aisé de voir] *grosso modo* les grandes lignes [qui entourent les questions suivantes] : la racine et les branches de l'Etude, [l'ordre de ce qu'il faut faire] en premier et en dernier en matière de gouvernement, les véritables efforts [à accomplir grâce à] la « rayonnante puissance morale », ainsi que les véritables effets visibles du « renouvellement du peuple ». Il [suffit pour cela] d'étendre ce qui est subtil et ténu afin de comprendre ce qui est plus grand ; ou de partir du ceci pour éclairer le cela. Ainsi, la Voie [qui consiste à ordonner] le Ciel-Terre ne sortira pas [des limites de cette méthode]. » (cf. *supra*, adresse au trône § 5 p.423) ; et : « en matière de gouvernement [digne des véritables] empereurs et rois, il n'y a rien de plus prioritaire que d'étendre son authenticité et d'avoir recours à des hommes sages. » (cf. *supra*, adresse au trône, § 8 p.425).

¹²³⁴ Zhen Dexiu : « Ensuite, j'ai pris conscience que l'essence de ce texte recelait un ensemble de principes que les cent Saints avaient utilisés pour se transmettre leur cœur. » (cf. *supra*, § 3 p.89). Yulgok : « Je pense que la Voie des empereurs et des rois prend racine dans ce qu'il y a de plus subtil et de plus ténu dans le travail sur le cœur » (cf. *supra*, adresse au trône, § 2 p.421).

¹²³⁵ Zhen Dexiu : « Lorsqu'on est un prince et que l'on ne connaît pas la *Grande Etude*, on n'a pas les moyens de faire jaillir dans toute sa clarté la source du bon gouvernement » (cf. *supra*, § 2 p.88). Yi Sŏkhyŏng : « Lorsque je considère la *Signification développée de la Grande Etude* de Zhen Dexiu, je trouve que ce dernier a exposé ce qui, pour les souverains, constitue le fondement [la racine] de l'Etude, ainsi que l'ordre qu'il leur faut suivre en matière de gouvernement. » (cf. *supra*, § 1 p.241)

Le but de l'étude du paradigme de la *Grande Etude* est une autre question abordée. Tout d'abord, nous pouvons remarquer que les trois auteurs insistent sur l'idée que la *Grande Etude* reflète une étude à visée pratique. Yi Sökhyöng parle d'ailleurs à son propos d'« imprégnation jusqu'au plus profond de son être », ou d'appropriation dans tout son être (*simch'e* 深體)¹²³⁶. Toutefois, Yulgok se démarque à nouveau de ses prédécesseurs, car il ne se contente pas d'énoncer cette idée par une seule phrase concise comme Zhen par exemple¹²³⁷, et il la démontre au contraire longuement au roi Sönjo, dans son adresse au trône en particulier. D'ailleurs, il convient de noter que pour démontrer son idée, Yulgok a recours à l'histoire, et plus précisément à l'histoire de la Transmission de la Voie dans le dernier Livre du *Sönghak chipyo*. Ce recours à l'histoire chez Yulgok est assez différent de celui de Zhen Dexiu et de Yi Sökhyöng. Ces derniers accordent en effet une très grande place aux extraits tirés d'ouvrages historiques, et semblent considérer que l'étude de l'histoire et des Classiques sont d'égale importance, alors que Yulgok se contente de faire appel à l'histoire pour illustrer sa vision de la Transmission de la Voie. En cela, il se rapproche du procédé utilisé par Zhu Xi dans sa préface à la *Grande Etude*, et cela nous suggère l'idée qu'il semble privilégier le message des Classiques pour éclairer le paradigme de la *Grande Etude*.

Avant de mettre en évidence les spécificités de Yulgok, examinons au préalable quelques points de différences qui distinguent Yi Sökhyöng et Yulgok de leurs prédécesseurs chinois, Zhu Xi et Zhen Dexiu.

Premièrement, ces deux auteurs coréens insistent sur l'idée d'« authenticité » ou de « sincérité », *cheng* 誠. Nous noterons que ce terme apparaît dans la notion de « rendre ses intentions authentiques » (*chengyi/söng'üi* 誠意) qui précède celle de « rendre droit son cœur » dans la *Grande Etude*¹²³⁸. Toutefois, si Yi Sökhyöng évoque cette « authenticité » uniquement pour exhorter le roi Söngjong à s'atteler avec ardeur à l'étude¹²³⁹, Yulgok

¹²³⁶ Cf. *supra*, § 5 p.243 : « Ainsi, si jamais un souverain Saint et éclairé advenait précisément à un moment propice au développement d'un bon gouvernement, quels résultats ne verrait-on pas s'il s'imprégnait jusqu'au plus profond de son être [des idées de ce texte], et s'il les mettait véritablement en pratique ! »

¹²³⁷ Cf. *supra*, § 7 p.91 : « Même si un prince étudie, ce n'est que s'il connaît les principes [de la *Grande Etude*] qu'il a des moyens solides de mettre en œuvre ses efforts. »

¹²³⁸ Cf. *supra*, p.13-14 : « Lorsqu'on désirait se perfectionner soi-même, on commençait par rendre droit son cœur. Lorsqu'on désirait rendre droit son cœur, on commençait par rendre son intention authentique. Lorsqu'on désirait rendre son intention authentique, on commençait par étendre sa connaissance. L'extension de la connaissance réside dans l'examen des choses. »

¹²³⁹ Cf. *supra*, § 2 p.242 : « Actuellement, Sa Majesté fait preuve d'une grande ardeur à l'Etude et persévère ainsi dans ses remarquables efforts : vous vous rendez en effet trois fois par jour aux Leçons royales, et vous prolongez même ces Leçons en étudiant la nuit... Cette authenticité [dont vous faites preuve] dans votre désir de rechercher la Voie, même un prince des Trois dynasties qui a aimé l'Etude n'aurait pas pu la surpasser ! »

interprète cette notion de manière plus complexe. En effet, non seulement il en fait le même usage que Yi Sökhyöng¹²⁴⁰, mais il l'interprète aussi comme équivalente à celle de « confiance » (*sin* 信), ou de « loyauté » (*ch'ung* 忠)¹²⁴¹. Il affirme alors qu'elle constitue l'une des qualités fondamentales et indispensables du lien qui doit unir un prince à son ministre et, inversement, un ministre à son prince. D'ailleurs, il ne cesse de répéter cette idée tout au long de son adresse au trône, en l'appliquant à lui-même en particulier.

Deuxièmement, ces deux auteurs coréens considèrent que le message de la *Grande Etude* relève de l'Apprendre pour le souverain, et que cet enseignement est un accès et une méthode pour mettre en œuvre la Voie royale antique¹²⁴². Mais il existe une différence entre Yulgok et Yi Sökhyöng. En effet, ce dernier reste fidèle à la vision historiciste de Zhen Dexiu, alors que Yulgok renoue avec une conception plus idéaliste et plus éthique, proche de celle de Zhu Xi ou de l'idéal antique décrit par ce dernier.

Troisièmement, ces deux auteurs coréens insistent sur l'idée de l'orthodoxie du néo-confucianisme dont ils se réclament, et partagent l'idée que le roi doit influencer les pratiques des lettrés et transformer les mœurs en général. Zhen Dexiu avait certes aussi évoqué cette idée, mais Yi Sökhyöng et Yulgok se montrent bien plus insistants¹²⁴³.

¹²⁴⁰ Cf. *supra*, préface, § 4 p.440 : « Si Vous faites preuve d'authenticité dans Vos efforts pour étudier, et que Vous vous appliquez à obtenir une [réelle] maîtrise de Vous-même afin de mettre à profit [ces dons] dans leur intégralité, alors nous qui sommes à l'Est, nous serons en mesure de voir [l'avènement] d'un gouvernement [digne] de Yao et Shun. »

¹²⁴¹ Notamment cf. *supra*, adresse au trône, § 17 p.431-432 : « [L]es exemples [de Guang Wu et de Feng Yi, et de Huang Quan et Zhao Lie] nous montrent que la loyauté et la confiance [que ces hommes avaient les uns pour les autres] étaient si profondément tissées et nouées dans leurs cœurs, qu'il n'y avait plus la moindre place pour que la calomnie puisse s'y infiltrer. » Et, § 24 p.436 : « Faites aussi qu'entre Vous et Vos ministres, un lien viscéral brille du plus profond de vos [cœurs], afin que tous dans le royaume puissent parvenir à admirer avec déférence le saint cœur de [Votre Majesté] comme [s'ils regardaient] un soleil immaculé dans un ciel bleu sans que le moindre petit brin de soie ne vienne en masquer [l'éclat]. Dès lors, les hommes de bien, qui auront retrouvé confiance, [pourront] aller jusqu'au bout de leur sincérité et déployer leurs talents. »

¹²⁴² Yi Sökhyöng : « Le but est que dans vos moindres mouvements et dans vos moindres commandements, vous recouriez à ce livre pour trouver vos principes directeurs. Si c'est le cas, le bénéfice que vous en tirerez dans votre quête de la sainteté, et l'aide que vous en recevrez dans votre cheminement dans la bonne Voie royale [se suffiront à eux-mêmes] sans qu'on ait besoin d'ajouter le moindre mot ! » (cf. *supra*, § 6 p.244-245).

¹²⁴³ Yi Sökhyöng : « Les confucéens qui nous ont précédé disaient de Lizong qu'il avait non seulement rejeté [les idées de Wang] Anshi, mais aussi qu'il avait respecté à sa juste valeur le néo-confucianisme, et ainsi, qu'il avait apporté un grand changement dans les pratiques habituelles des lettrés, ce qui eut pour effet que, durant les époques ultérieures, on comprit l'Etude du Principe et on fit retour à la pratique politique des souverains de l'Antiquité. Bien que Lizong n'ait pas pu appliquer véritablement [les idées de cet ouvrage], son estime à l'égard de ce livre a [néanmoins] eu les effets [que nous venons de mentionner]. Ainsi, si jamais un souverain Saint et éclairé advenait précisément à un moment propice au développement d'un bon gouvernement, quels résultats ne verrait-on pas s'il s'imprégnait jusqu'au plus profond de son être [des idées de ce texte], et s'il les mettait véritablement en pratique ! » (cf. *supra*, § 5 p.243). Yulgok : « Il faut absolument que Votre Majesté se décide à donner [des postes] importants aux hauts-fonctionnaires dont la profonde loyauté est [vraiment] digne de confiance, [afin que ces derniers puissent] Vous seconder [comme s'ils étaient] Vos jambes et Vos mains. Ecoutez leurs propos et suivez leurs propositions. Ne changez pas [d'attitude ou d'avis] entre le moment où Vous commencez et celui où Vous finissez [une quelconque entreprise]. Sélectionnez des hommes aux connaissances éminentes et au comportement sans tâche pour les charger de commenter les textes lors des

Quatrièmement, Yi Sŏkhyŏng et Yulgok précisent que le but de l'Apprendre pour le souverain qui se fonde sur la *Grande Etude* est de réaliser un bon gouvernement à long terme. La pérennité d'un bon gouvernement est donc le but ultime de cet apprentissage destiné au roi coréen dans l'interprétation coréenne de cet Apprendre pour le souverain¹²⁴⁴. Nous retrouvons ainsi l'idée chère aux premiers néo-confucéens de la transition Koryŏ/Chosŏn : la Corée doit mettre en pratique, et réaliser véritablement un gouvernement de type confucéen.

Cinquièmement, ces deux lettrés coréens estiment que la *Grande Etude* est le texte de référence lorsqu'il faut remédier à une situation d'urgence. En effet, contrairement à Zhen Dexiu et même Zhu Xi, Yi Sŏkhyŏng et Yulgok considèrent, chacun à leur époque, que des réformes sont nécessaires, et que cette nécessité est une urgence¹²⁴⁵. Nous retrouvons également là l'un des traits du premier néo-confucianisme coréen dont l'intérêt pour la *Grande Etude* relève d'un désir de réforme et de changement.

Ces quelques points communs entre les deux auteurs coréens nous révèlent que leur but et leur conception de l'Apprendre pour le souverain sont relativement différents de ceux de leurs prédécesseurs chinois. D'ailleurs, si l'on considère que Yi Sŏkhyŏng et Yulgok ne revendiquent pas de prétention à faire œuvre nouvelle, nous pouvons tirer la conclusion générale suivante. Ces deux néo-confucéens coréens sont fondamentalement des lettrés-fonctionnaires pleinement engagés dans leur fonction de ministres, de maîtres ou de conseillers du prince. En revanche, Zhu Xi ou Zhen Dexiu assument plutôt une identité de lettrés ou de penseurs, à l'image d'un Mencius ou même d'un Confucius qui tentent de prodiguer leurs conseils à des gouvernants, mais qui abandonnent cette idée et se consacrent à la transmission de leur enseignement si les circonstances ne leur sont pas favorables. Les lettrés-fonctionnaires tels que Yi Sŏkhyŏng et Yulgok ressemblent donc davantage à leurs prédécesseurs idéalistes de l'époque Koryŏ ou du début de Chosŏn qui cherchaient à rester coûte que coûte dans les cercles du pouvoir.

Leçons royales ; et faites en sorte qu'ils puissent entrer et sortir à leur guise afin qu'ils puissent être toujours présents à vos côtés. Mettez tout votre cœur à ouvrir et rendre fertiles [vos idées], pour que les lettrés les plus brillants de notre époque nourrissent tous en leur sein le désir de se lever [pour venir participer au gouvernement], et pour que même les sages retirés dans des grottes de montagne désirent eux aussi ardemment servir leur roi. Jugez bien les talents pour recruter vos fonctionnaires, et veillez bien à les affecter à des postes où ils seront utiles. Quant à ceux que Vous n'auriez pas réussi à convaincre, honorez-les tout de même grandement, afin de montrer [au monde] toute leur valeur. » (cf. *supra*, adresse au trône, § 22 p.434-435).

¹²⁴⁴ Yulgok : cf. *supra*, note 1189 p.457 et note 1121 p.430. Yi Sŏkhyŏng, § 1 p.241 : « Il s'agit là d'un ouvrage essentiellement dicté par son sens du devoir [en tant que ministre], et motivé par une demande pressante [de changement]. [Zhen Dexiu] y a institué pour le prince les règles à suivre pour gouverner dix mille générations. ».

¹²⁴⁵ Yulgok : cf. *supra*, adresse au trône, § 25 p.436-437 : « Ah ! Hé ! L'avènement d'un roi éclairé ne se produit qu'une seule fois en mille années, et la dégénérescence du monde est [hélas un processus] comparable à l'eau qui tend toujours à couler vers le bas. Si [Vous] ne vous hâtez pas aujourd'hui pour remédier [à cette situation], Vos regrets à venir seront incommensurables. »

A la lumière de cette comparaison générale de Zhu Xi, Zhen Dexiu, Yi Sökhyöng et Yulgok, nous pouvons avancer l'idée principale suivante : contrairement à Yi Sökhyöng, mais aussi à la majorité des lettrés-fonctionnaires coréens de Chosön qui l'ont précédé, Yulgok délaisse le modèle de Zhen Dexiu, et semble faire retour à l'interprétation générale de l'école de Zhu Xi sur le paradigme de la *Grande Etude*. En particulier, Yulgok critique le *Daxue yanyi* de Zhen Dexiu, et reproche à ce dernier de rendre plus difficile d'accès les principes généraux à retenir de la *Grande Etude*. Sa critique semble se fonder sur le fait que le foisonnement de détails historiques avec lesquels Zhen Dexiu illustre ses propres idées constitue un obstacle à la compréhension du texte¹²⁴⁶. Il convient aussi de souligner que Yulgok écarte Zhen Dexiu et Xu Heng de la Transmission de la Voie, qui prend fin avec Zhu Xi¹²⁴⁷. Signalons toutefois ici que Yulgok porte par ailleurs un jugement favorable sur Zhen Dexiu. En effet, il déclare à Söng Hon que Zhen Dexiu a été un bon ministre, fidèle à lui-même et à son sens du devoir, mais que les circonstances, le contexte et, pour être plus précis, le souverain qu'il a servi, ne lui étaient pas favorables¹²⁴⁸. De plus, contrairement à Zhen Dexiu et Yi Sökhyöng, Yulgok analyse le message de la *Grande Etude* par le prisme historique de la Transmission de la Voie, tout comme Zhu Xi. Mais, à la différence de ce dernier, Yulgok souligne l'idée que ce texte s'adresse en premier chef à celui qui doit gouverner, et non à tous les hommes. En effet, contrairement à la vision néo-confucéenne Cheng/Zhu d'une Transmission de la Voie qui concerne les lettrés néo-confucéens plus que les souverains¹²⁴⁹, Yulgok reprend une conception plus antique d'une Transmission de la Voie comme Voie Royale. D'ailleurs, nous noterons qu'à la différence de Zhu Xi et de Zhen Dexiu, Yulgok ne se présente pas comme un auteur, ou comme un lettré qui souhaite s'insérer lui-même dans cette Transmission de la Voie. Yulgok se montre beaucoup plus modeste et son

¹²⁴⁶ Cf. *supra*, préface, § 2 p.438 : « Le sieur Zhen, Xishan a étendu et développé [les idées de] cet ouvrage et a produit la *Signification développée*. Il a sélectionné maints passages des Classiques ainsi que de leurs commentaires, puis il a compilé des extraits de divers livres historiques. [Il a montré] qu'en matière de « racine de l'Etude » et « d'ordre à suivre en matière de gouvernement », il y avait clairement des étapes [à suivre], et qu'il fallait bien prendre conscience de toute l'importance de la personne du souverain. En toute sincérité, il s'agit bien là des indications que les empereurs et les rois [nous ont laissé] pour entrer dans la Voie. Toutefois, [son ouvrage est composé de] beaucoup trop de rouleaux, et [déchiffrer] sa phraséologie fait perler une abondante sueur, si bien que [son ouvrage] a des allures d'ouvrage historique et n'incarne pas l'Etude à visée pratique. Il est indubitable que l'ouvrage est très beau, mais il n'est pas encore tout à fait parfait. »

¹²⁴⁷ Cf. *supra*, Livre cinquième, commentaire de Yulgok, p.455 : « D'après Votre Serviteur, après Zhu Xi, Zhen Dexiu et Xu Heng ont certes connu une certaine renommée en tant que confucéens ; cependant, lorsqu'on examine les raisons profondes ainsi que les circonstances [entourant cette renommée], il semblerait bien qu'il y ait à redire. »

¹²⁴⁸ Cf. lettre à Söng Hon, L.II.8 (1572) : « En ce qui concerne Zhen Dexiu, [ministre de] Lizong, l'on peut certes dire qu'il a servi un souverain qui ne le méritait pas, mais comment pourrait-on dire qu'il s'est mal comporté ? » 且如真西山事理宗。謂之事不當事之君則可也。豈可謂之失節乎。

¹²⁴⁹ Cf. *supra*, p.102-115.

ambition est, selon ses propres dires, d'éclaircir le message, sans apporter d'idées nouvelles¹²⁵⁰. Ainsi, les deux auteurs coréens, Yi Sŏkhyŏng et Yulgok, se considèrent moins comme des lettrés ou des penseurs qui souhaitent marquer la postérité à l'image de leurs prédécesseurs néo-confucéens chinois, que comme des lettrés-fonctionnaires qui jouent leur rôle de conseillers du prince. Ainsi, nous pouvons retenir l'idée que Yulgok reprend des idées exprimées par Zhu Xi et Zhen Dexiu, et qu'il se situe historiquement dans la même lignée que Yi Sŏkhyŏng, celle d'un Apprendre pour le souverain coréen centré sur la *Grande Etude*. Mais, il se distingue aussi assez nettement de ses prédécesseurs. Yulgok élabore et expose en effet sa propre vision de la *Grande Etude* dans son *Sŏnghak chipyo* qui n'est pas une simple synthèse des idées anciennes comme il le prétend.

Nous développerons et illustrerons notre propos dans la suite de ce travail. Mais, avant cela, il nous semble à présent nécessaire de souligner l'influence du contexte historique et du caractère personnel de Yulgok sur son interprétation de la *Grande Etude*. En effet, les remarques que nous venons de faire s'éclairent en grande partie si nous examinons le contexte entourant la rédaction du *Sŏnghak chipyo*.

b L'influence du contexte historique et du caractère personnel de Yulgok dans sa lecture de la Grande Etude

Nous avons vu que la naissance et le développement du phénomène des luttes de factions à partir de 1572 avaient certainement eu une grande influence sur la vie et la pensée

¹²⁵⁰ Cf. *supra*, adresse au trône, § 2 p.421 : « Les Saints et les Sages se sont successivement attelés à la tâche [de transmettre cette Voie], et chacun d'entre eux a [ainsi] « institué un discours » selon le contexte propre à son époque. [Grâce à ces hommes], la compréhension lumineuse [de la Voie] a été étendue à maintes reprises, et les ouvrages se sont peu à peu multipliés. Les Classiques, les commentaires de Classiques, les écrits des divers maîtres et enfin les ouvrages historiques ; voilà mille, dix mille textes dont pas un seul ne véhicule la Voie, on ne peut en douter. Même si, de nos jours, un Saint venait à nouveau à apparaître, il n'aurait rien de plus profond à ajouter. Il ne lui resterait qu'à examiner le Principe à partir des propos de [ses prédécesseurs]. [Puis], une fois qu'il aura éclairé ce Principe, et qu'il l'aura mis en pratique dans ses actes, il pourra s'appliquer à aller jusqu'au bout de la réalisation de soi ainsi que de la réalisation de toute chose dans le monde, voilà tout. »

Et, cf. *supra*, préface, § 14 p.446-447 : « Si Votre Serviteur a parfois inséré çà et là quelques explications personnelles, toutes ces [explications] sont toutefois [le fruit] d'un examen extrêmement attentif de ces prescriptions [des Anciens]. En effet, si je ne m'étais pas scrupuleusement appuyé sur leurs écrits civilisateurs accomplis, jamais je ne me serais permis de lâcher ainsi négligemment des propos aveugles [qui auraient pu me faire] perdre de vue les idées fondamentales. »

Et enfin, cf. *supra*, *pŏmnye*, § 7 p.451 : « En général, lorsque j'ai fait des citations, soit j'ai coupé un paragraphe entier pour pouvoir rendre tout le sens, soit j'ai supprimé certaines phrases dans le paragraphe, soit j'ai regroupé en une seule section des propos de différentes époques afin qu'aucune idée ne manque. Dans tous les cas, [j'ai cherché à] utiliser les passages intéressants sans causer tort au texte original. S'il est vrai que j'ai parfois omis des passages, je ne me suis en revanche jamais permis d'ajouter le moindre caractère. »

du lettré-fonctionnaire Yulgok Yi I¹²⁵¹. Nous allons donc développer et illustrer cette idée en nous intéressant au contexte entourant la rédaction du *Sŏnghak chipyo*. Nous montrerons comment le contexte historique et le caractère personnel de Yulgok ont influencé sa lecture de la *Grande Etude*.

Nous avons relevé qu'en 1572, Yulgok rédige un mémoire au roi pour réagir au texte de Yi Chun'gyōng¹²⁵², et pour lui rappeler la nécessité de préserver la confiance qui doit régner entre un souverain et ses ministres.¹²⁵³ Plus tard, au début des années 1580, Yulgok exhorte sans cesse le roi à mettre fin à ces querelles de toute urgence dans de nombreux et récurrents mémoires. L'argument principal de Yulgok est qu'elles destabilisent non seulement la cour et le pays dans son ensemble, mais surtout le discours collégial des fonctionnaires, le *kongnon* 公論¹²⁵⁴. Ainsi, dans sa manière d'appréhender et de réagir à ce phénomène contemporain de luttes de factions, Yulgok se caractérise par son souci de préserver le bon fonctionnement politique de la cour et du gouvernement. Plus précisément, Yulgok rappelle la nécessité de ne pas perdre de vue l'essentiel : l'interaction entre le souverain et ses fonctionnaires. Cette interaction, que Yulgok définit comme une « sincérité » totale et une communication des sentiments et des pensées, est au fondement d'un bon gouvernement¹²⁵⁵. Cette idée clé de Yulgok, qu'il développe en particulier dans son adresse au trône, va nous permettre d'étudier l'influence de son caractère et de son contexte sur sa lecture de la *Grande Etude*.

Yulgok commence la rédaction du *Sŏnghak chipyo*, qui est une commande royale, en 1573, c'est-à-dire juste après le début des querelles à la cour où il prend lui-même part, et il le soumet au roi Sŏnjo au neuvième mois de l'année 1575, alors que les luttes de factions commencent à faire rage. Ainsi Yulgok rédige son œuvre magistrale sur la *Grande Etude*, texte emblématique de l'Apprendre pour le souverain et, plus largement, de la pensée politique des lettrés-fonctionnaires de la première moitié de Chosŏn, dans un contexte de

¹²⁵¹ Cf. *supra*, p.375-383.

¹²⁵² Cf. *supra*, p.377.

¹²⁵³ Cf. *supra*, p.378.

¹²⁵⁴ Cf. *supra*, p.382

¹²⁵⁵ Notamment cf. *supra*, adresse au trône, § 16 p.430 : « Toutefois, lorsque, entre un prince et ses ministres, l'authenticité et la confiance ne sont pas sincèrement partagées, en aval, les sentiments des ministres n'arrivent pas toujours à toucher [le prince], et en amont, les intentions du prince n'arrivent pas toujours à être bien comprises [par ses ministres]. » ; et § 17 p.450 : « Depuis l'Antiquité, on n'a encore jamais entendu parler d'un cas où un prince et ses ministres qui ne connaissaient pas mutuellement leurs cœurs respectifs ont été capables de réaliser des actions bienfaites [pour le peuple]. »

développement et d'aggravation du phénomène des luttes de factions, et dans une période de sa vie où il s'engage totalement dans sa mission de fonctionnaire et de conseiller du roi. En effet, après une longue errance quant à son identité de fonctionnaire, Yulgok ne semble plus être en proie au doute dans ces années 1570-1580. Les graves dysfonctionnements politiques ont déterminé et scellé son engagement en tant que fonctionnaire, et même s'il se retire parfois de ses fonctions, ses mémoires et ses lettres nous confirment que cette retraite est une forme de protestation, ou une expression de découragement, et non un désir véritable de tourner le dos aux affaires publiques. En outre, à la fin de l'année 1575 – période durant laquelle il remet le *Sŏnghak chipyo* au roi –, Yulgok s'engage dans sa mission de haut fonctionnaire. D'une part, au huitième mois, il commente le *Daxue yanyi* de Zhen Dexiu lors d'une Leçon royale¹²⁵⁶, et d'autre part, au dixième mois, il demande au roi d'envoyer en province Sim Ŭigyŏm et Kim Hyowŏn¹²⁵⁷. Il nous apparaît donc qu'en cette fin d'année 1575, Yulgok fait clairement appel au paradigme de la *Grande Etude* pour exhorter le roi à se rendre maître de la cour, mais aussi pour remplir son rôle de ministre et de conseiller du prince. En outre, selon le Yulgok des décennies 1570 et 1580, tout lettré confucéen coréen se doit de seconder son prince, car il s'agit d'une responsabilité morale, sociale et presque existentielle. Yulgok insiste ainsi sur l'idée d'un exercice collégial du pouvoir dans sa préface et son adresse au trône. Il rappelle notamment des exemples historiques qui illustrent l'importance cruciale de cette confiance mutuelle entre un souverain et son ministre. De plus, il précise que la méthode et l'enseignement de la *Grande Etude* constituent un travail à accomplir pour le souverain et pour son ministre (comme Yi Sŏkhyŏng et Zhen Dexiu), mais il ajoute qu'il s'agit aussi d'un travail à destination du lettré ou de tout aspirant confucéen. Ainsi, Yulgok qui, en 1575, est un spectateur consterné des luttes de factions à la cour, rappelle au roi Sŏnjo qu'il ne doit pas se méfier de la totalité de ses lettrés et de ses fonctionnaires en raison des excès de quelques uns. Il exhorte aussi le roi à ne pas perdre de vue, en raison de dysfonctionnements conjoncturels, le principe essentiel de tout gouvernement qui se réclame du confucianisme, à savoir la collégialité du pouvoir politique.

L'influence du contexte des luttes de factions sur l'interprétation de la *Grande Etude* par Yulgok est particulièrement perceptible dans l'examen de son adresse au trône. En effet, dans ce texte d'une longueur exceptionnelle, Yulgok dénonce et analyse de manière implicite,

¹²⁵⁶ Cf. *supra*, tableau, p.233.

¹²⁵⁷ Au dixième mois de 1575, Yulgok fait muter No Susin, Chŏng Chiyŏn, Sim Ŭigyŏm et Kim Hyowŏn pour calmer les esprits à la cour.

mais relativement transparente, le phénomène contemporain des luttes de factions¹²⁵⁸. A la différence de sa préface qui énonce des idées universelles, son adresse au trône reflète ses préoccupations par rapport aux problèmes politiques de son époque, et semble davantage s'ancrer dans le contexte contemporain. Mais, la caractéristique et l'intérêt principal de cette adresse sont que Yulgok y allie une vision très philosophique, théorique et universelle, avec un réel souci de la méthode concrète de réalisation et d'application de cette vision théorique. Sa démarche consiste tout d'abord à établir un diagnostic sur la « maladie » (*pyŏng* 病) dont souffre personnellement Sŏnjo¹²⁵⁹, et sur celle dont souffre le pays¹²⁶⁰. Puis, il propose comme « remède » (*yak* 藥) à ces deux maladies qui sont liées l'une à l'autre le « perfectionnement de soi pour gouverner les hommes », et donc le paradigme de la *Grande Etude*¹²⁶¹. Selon Yulgok, le roi Sŏnjo doit devenir l'arbitre de ces luttes, en châtiant ou en éloignant les auteurs de troubles qui ne se soucient pas du bien-être du pays, et il doit se rendre maître de la cour, et donc s'appliquer à être un souverain digne de ce nom¹²⁶². Cette idée rejoint celle du *chŏng kun sim* 正君心 (« rendre le cœur du souverain droit »). En effet, nous avons remarqué que, dans l'interprétation de la *Grande Etude* et de la méthode du *chŏngsim* appliqué au roi, les lettrés-fonctionnaires coréens ont principalement souligné deux idées. La première est que le souverain doit « rendre droit son cœur », pour « rendre sa cour droite » et « redresser son pays »¹²⁶³. La seconde idée est que, en « rendant son cœur droit », le souverain peut reconnaître les hommes de talents et les employer dans son entourage, afin qu'ils l'aident et le secondent dans son entreprise de perfectionnement individuel, mais aussi dans son gouvernement. Ainsi, Yulgok reprend de manière implicite ces deux idées dans son adresse au trône. Il les exprime en effet en évoquant le lien indéfectible entre un prince et ses ministres. Yulgok se situe donc dans la droite filiation de ses prédécesseurs coréens¹²⁶⁴. Ensuite, Yulgok souhaite convaincre Sŏnjo qu'il ne doit pas se méfier de ses fonctionnaires, car son alliance avec eux est absolument vitale pour le pays. La métaphore du poisson et de

¹²⁵⁸ Cf. *supra*, adresse au trône, § 16 à § 25 p.430-437.

¹²⁵⁹ Cf. *supra*, adresse au trône, § 10 et § 11 p.426-427.

¹²⁶⁰ Cf. *supra*, adresse au trône, § 16 à § 25 p. 430-437.

¹²⁶¹ Cf. *supra*, adresse au trône, § 15 p.429.

¹²⁶² Cf. *supra*, adresse au trône, § 23 p.435 : « Si jamais il est manifestement avéré, sans l'ombre d'un doute possible, que des hommes fourbes se permettent de répandre des propos déviants qui semblent vouloir rejeter la Voie des Anciens rois, ou alors que certains osent [masquer leurs desseins] en modifiant leur comportement pour empêcher, dans l'ombre, [la réalisation de] grands projets, alors il convient de bannir ces hommes [de la cour] et de les faire exécuter, afin que le dégoût du mauvais devienne toujours plus une réalité [à la cour]. Il faut absolument que Vous fassiez en sorte que les hommes qui sont sages occupent invariablement de hautes [positions] et que ceux qui ne le sont pas soient tenus à l'écart, afin qu'en amont il n'y ait aucune dissimulation, et qu'en aval il n'y ait aucun doute [possible]. »

¹²⁶³ Cf. *supra*, citation de Dong Zhongshu, p.304.

¹²⁶⁴ Cf. *supra*, p.303.

l'eau est, à cet égard, extrêmement intéressante. Dans la construction de sa phrase, Yulgok semble comparer le roi au poisson, et les fonctionnaires à l'eau¹²⁶⁵. Or, chacun sait que le poisson ne peut vivre sans être dans l'eau. Ainsi, Yulgok tend à montrer que le roi ne peut se passer de ses ministres pour remplir sa fonction d'organe vital de l'Etat et du pays. En outre, Yulgok semble également suggérer que les fonctionnaires n'ont, quant à eux, pas un besoin vital d'être en interaction avec leur prince. C'est certainement la raison pour laquelle il tente de convaincre Sönjo de ne pas laisser les confucéens et les lettrés vivre dans la retraite¹²⁶⁶. Sönjo doit consacrer tous ses efforts à redonner confiance à ces hommes qui sont indispensables car, sans cela, ils se contenteront d'enseigner loin des cercles du pouvoir à l'instar de Söng Hon ou encore de T'oegye par exemple. D'ailleurs, dans son Livre cinquième qui sert de conclusion ou de synthèse, Yulgok affirme que la véritable Transmission de la Voie n'est pas une transmission de confucéen à confucéen, qui n'est qu'un pis-aller¹²⁶⁷. En effet, la Transmission de la voie est une transmission de souverain à souverain. Mais, la difficulté réside dans le fait que, tout comme Shun et tout comme le commun des mortels, les souverains doivent apprendre à devenir des saints, notamment grâce à leurs ministres. En outre, comme Zhen Dexiu, Yulgok date dans son ouvrage sur la *Grande Etude* le début de la dégénérescence de la Voie. Toutefois, à la différence de Zhen qui situe cette date à l'époque des Han¹²⁶⁸, Yulgok la situe bien plus en amont¹²⁶⁹, à une époque antérieure aux Trois

¹²⁶⁵ Cf. *supra*, adresse au trône, § 17 p.431-432 : « De plus, un saint souverain et un ministre sage dont les intentions sont identiques et dont les Voies se rejoignent [sont comme] le poisson et l'eau qui se réjouissent d'être ensemble. »

¹²⁶⁶ Cf. *supra*, adresse au trône, § 20 à 24 p.433-436. Notamment, § 22 p.434-435 : « Mettez tout votre cœur à ouvrir et rendre fertiles [vos idées], pour que les lettrés les plus brillants de notre époque nourrissent tous en leur sein le désir de se lever [pour venir participer au gouvernement], et pour que même les sages retirés dans des grottes de montagne désirent eux aussi ardemment servir leur roi. Jugez bien les talents pour recruter vos fonctionnaires, et veillez bien à les affecter à des postes où ils seront utiles. Quant à ceux que Vous n'auriez pas réussi à convaincre, honorez-les tout de même grandement, afin de montrer [au monde] toute leur valeur. »

¹²⁶⁷ Cf. *supra*, Livre cinquième, § 7 p.460-461 : « lorsque la Transmission de la Voie passe par des souverains, la Voie est mise en pratique [au profit de] toute une génération, et ses effets bénéfiques se font encore sentir auprès des générations suivantes. Lorsque la Transmission de la Voie passe par des hommes frustrés, la Voie ne parvient pas à être mise en pratique [au profit de] toute une génération, et elle est uniquement transmise à ceux qui étudieront pendant les générations suivantes. »

¹²⁶⁸ Cf. *supra*, § 6 p.91 : « L'Etude de Yao, Shun, Yu, Tang, Wen et Wu était purement et simplement celle [de la *Grande Etude*], et l'Etude de Gaozong des Shang et du roi Cheng des Zhou s'en rapprochait presque à la perfection. [Mais] ce que les Sages et les princes des Han et des Tang ont appelé « Etude » n'était déjà plus en accord avec [la *Grande Etude*], et à partir du règne de Xiaoyuan des Han, l'Etude des nombreux princes consistait soit en une culture des arts et techniques diverses, soit en une culture des belles lettres. Leur étude n'était vraiment qu'un pâle simulacre [de la *Grande Etude*]. »

¹²⁶⁹ Cf. *supra*, Livre cinquième, § 4 p.458 : « [En effet] lorsqu'au fil du temps, les circonstances changèrent et que les mœurs [du peuple] ne furent plus les mêmes que pendant l'Antiquité, les Saints n'apparurent que rarement, et il ne fut donc plus possible de perpétuer la lignée des Saints grâce à des Saints. Alors, la grande transmission n'étant plus [un phénomène] stable, ce fut au contraire des hommes fourbes et belliqueux qui se mirent à guetter et espérer [une occasion de prendre le pouvoir]. C'est pourquoi, les Saints furent inquiets, et ils instaurèrent la règle de la transmission [héréditaire du trône] à leur fils. Après que cette transmission héréditaire [fut mise en place], la Transmission de la Voie ne passa plus nécessairement par les souverains. Alors, il fallut

dynasties¹²⁷⁰. En effet, il évoque notamment l'exemple de Shun en précisant que ce dernier n'était pas entièrement parfait. En effet, Yulgok rappelle que Bo Yi devait l'aider à rester sur le droit chemin¹²⁷¹. Dans son dernier Livre, il précise aussi que les premiers souverains, c'est-à-dire les saints souverains, sont apparus au début de l'humanité, et qu'ils ont créé la civilisation. Il identifie notamment Fuxi comme le premier Saint souverain et comme l'ancêtre même de la Transmission de la Voie royale. De plus, Yulgok considère que la dégénérescence est un phénomène inéluctable¹²⁷², auquel même les Saints souverains n'ont pu échapper. Yulgok brosse des Saints souverains antiques un portrait humain, et facilite le processus d'indentification pour son propre roi. Ces souverains ont été confrontés aux mêmes difficultés que tous les souverains qui leur ont succédés, et le roi Sŏnjo peut donc les prendre pour modèle, car il est possible de leur ressembler¹²⁷³. Toutefois, Yulgok souligne aussi dans sa description de la Transmission de la Voie la difficulté de devenir un Saint souverain, et rappelle que cette excellence morale, qui est la marque d'un monarque idéal, doit être obtenue par l'effort et la détermination. Après avoir assuré Sŏnjo que le but à poursuivre était réalisable, il lui rappelle donc que cela demande néanmoins des efforts et un réel désir d'étudier cet Apprendre pour le souverain.

Ainsi, la clé d'un bon gouvernement, pérenne et civilisé, réside dans ce lien qui unit un souverain et ses ministres dans une même démarche. Cette conception de la Transmission de la Voie chez Yulgok est assez remarquable car, même si elle reprend des idées anciennes de l'interprétation coréenne de l'Apprendre pour le souverain, elle révèle des traits nouveaux. Par exemple, sans doute en raison de son caractère qui le pousse à la modestie et à la modération, Yulgok avance des idées relativement surprenantes pour un lettré-fonctionnaire. Au lieu de défendre les lettrés confucéens, en particulier les lettrés *sarim* qu'il côtoie avec

que des sages et des saints qui étaient en position inférieure contribuent à délimiter et élaborer une méthode capable de remédier à cette situation, afin de ne pas laisser perdre [le fil] de la transmission de cette Voie [des Anciens]. Voilà la raison pour laquelle, avant les Trois dynasties, même si un souverain n'allait pas toujours jusqu'au bout de la sainteté, le Ciel-terre était toutefois en ordre et en paix. »

¹²⁷⁰ Cf. *supra*, note 93 p.54.

¹²⁷¹ Cf. *supra*, adresse au trône, § 12 p. 427 : « Certains Saints rois de l'Antiquité avaient [des tendances qui faisaient qu'ils n'étaient pas encore tout à fait de vrais saints rois]. [En effet], même si la négligence et la frivolité, ainsi que l'arrogance et la cruauté ne faisaient en aucun cas partie du comportement du Grand Shun, Bo Yi l'a cependant mis en garde [en lui disant] : « Ne vous comportez en rien comme Dan Zhu ». Même si, le manque d'attention à l'égard du moindre petit détail n'était en aucun cas dans la façon d'agir du roi Wu, le duc de Shao l'a cependant mis en garde [en lui disant] : « Gardez-vous [de ne pas terminer votre montagne en raison] d'un seul et unique panier de terre manquant ». »

¹²⁷² Cf. *supra*, adresse au trône, § 25 p.436-437 : « Ah ! Hé ! L'avènement d'un roi éclairé ne se produit qu'une seule fois en mille années, et la dégénérescence du monde est [hélas un processus] comparable à l'eau qui tend toujours à couler vers le bas. »

¹²⁷³ Cf. *supra*, adresse au trône, § 15 p.429 : « Je pense que Votre Majesté doit tout d'abord mettre sur pied une grande détermination [à étudier] ; et pour cela Vous devez prendre pour modèles les Saints et les Sages, et prendre pour référence l'époque des Trois Dynasties. »

plaisir et qu'il admire avec sincérité, il semble prendre le parti du roi et vouloir le sauver d'une anarchie imminente. En l'exhortant à prendre conscience que les lettrés et les fonctionnaires peuvent, à l'image de tous les hommes, devenir partiaux, et surtout qu'ils n'ont pas besoin du roi pour exister comme classe dominante, Yulgok tente en fait de sauver l'idéal de la royauté confucéenne des débuts de Chosŏn. Ja-Hyun Kim Haboush a d'ailleurs relevé dans son travail que Yulgok se démarquait des lettrés-fonctionnaires de la fin du XVI^e qui commençaient à affirmer leur pouvoir au détriment de celui du roi, car il soulignait le rôle primordial du souverain dans son *Sŏnghak chipyo*¹²⁷⁴. Ainsi, Yulgok est l'un des derniers lettrés-fonctionnaires néo-confucéens à défendre, dans ses écrits et dans ses actes, l'idéal théorique de la Voie Royale fondée sur la *Grande Etude* en Corée. En alertant le roi sur le grave danger que représente cette maladie que sont les luttes de factions qui minent la cour et le pays, Yulgok lui rappelle quel doit être son but en tant que souverain. Ce but est d'être un Sage souverain, et de reprendre ainsi le fil perdu de la Transmission de la Voie royale antique en devenant un souverain charismatique, et en prenant appui sur ses fonctionnaires. Yulgok présente donc un ouvrage, le *Sŏnghak chipyo*, qui examine surtout des idées, des principes, et un idéal théorique. En outre, il rappelle que pour bien gouverner, Sŏnjo doit entrer dans la Voie de l'Etude. Toutefois, conscient de la difficulté où se trouve le roi qui doit se faire l'arbitre impartial des luttes qui divisent ses fonctionnaires à la cour, mais aussi ses lettrés de province, Yulgok fait preuve d'une grande lucidité. La tâche que doit accomplir Sŏnjo est ardue, et elle nécessite une très grande force de caractère. Ainsi, contrairement aux ouvrages de Zhen Dexiu et même de Yi Sŏkhyŏng, le *Sŏnghak chipyo* se caractérise par l'accent que Yulgok place sur l'idée d'effort, d'endurance et de détermination. En effet, Zhen Dexiu semble affirmer que si un quelconque souverain décide de suivre les principes de la *Grande Etude*, son gouvernement sera « nécessairement » (*p'il 必*) bon.¹²⁷⁵ L'étude de ce texte est à elle seule une garantie suffisante pour obtenir le résultat recherché. En revanche, la démarche de Yulgok, qui consiste à analyser à chaque étape les résultats acquis, qui met l'accent sur la mise en pratique et la réalisation (*sil 實*), et qui, enfin, postule la nécessité d'allier une étude textuelle avec une prise de conscience authentique et un entraînement éthique, est relativement inédite. En effet, si Zhen Dexiu et Yi Sŏkhyŏng affirment que la *Grande Etude*

¹²⁷⁴ Cf. Kim Haboush Ja-Hyun, *op.cit.*, p.15.

¹²⁷⁵ Cf. *supra*, § 4 p.89 : « Si [celui qui est prince sous le Ciel] prend [ce texte] pour racine, son gouvernement connaîtra nécessairement la réussite. S'il s'en tient éloigné, son gouvernement courra nécessairement à sa perte. »

consiste en « un commandement prescriptif » et en « règles normative »¹²⁷⁶, Yulgok parle en revanche de « retrouver les principes directeurs »¹²⁷⁷. Son interprétation de la manière d'étudier le texte est ainsi très différente de ses prédécesseurs. Yulgok refuse que le roi apprenne par cœur des règles, ou étudie de manière « extensive » (*pak* 博) pour rechercher une érudition, car cela ne correspond pas à l'Etude et, surtout, cela n'est d'aucune utilité pour gouverner¹²⁷⁸. Yulgok s'insurge donc implicitement contre les pratiques contemporaines des Leçons royales interminables qui ne développent aucune aptitude morale réelle, et qui ne font que fatiguer et débiliter le souverain. Son *Sŏnghak chipyo* place ainsi l'accent sur un apprentissage éthique et non strictement intellectuel, et c'est sans doute pour cela qu'il délaisse la pratique du recours massif aux exemples historiques qui, sous couvert d'érudition, ne font que noyer les « principes essentiels » (*chipyo* 輯要).

Fonctionnaire soucieux de réforme et conscient de l'urgence de ces réformes à mener par le souverain, Yulgok élabore donc en l'espace de deux ans un texte qui se soucie d'aller à l'essentiel, dans une certaine économie de l'expression.¹²⁷⁹ Le *Sŏnghak chipyo* doit servir de rappel à l'ordre au roi Sŏnjo, afin qu'il puisse avoir les idées claires pour prendre rapidement des mesures indispensables au pays. L'insertion d'un diagramme qui montre la construction de l'ouvrage est à cet égard remarquable. En effet, Yulgok présente une vision synoptique de son interprétation de la *Grande Etude* pour que le roi Sŏnjo puisse saisir en un seul regard, et pour qu'il puisse toujours garder à l'esprit une vision d'ensemble systématique du paradigme du « perfectionnement de soi pour gouverner les hommes ».

¹²⁷⁶ Zhen Dexiu : « J'ai déclaré autrefois que seul ce texte précis de la *Grande Etude* était un commandement prescriptif et une règle normative pour celui qui est prince sous le Ciel » (*cf. supra*, § 4 p.86). Yi Sŏkhyŏng : « Zhen Dexiu considérait que seul le texte de la *Grande Etude* était un commandement prescriptif et une règle normative pour celui qui est prince sous le Ciel » (*Cf. supra*, § 7 p.250-251).

¹²⁷⁷ *Cf. supra*, préface, § 1 p.437-438 : « Toutefois, nous ne pouvons que déplorer que l'intégralité de ces ouvrages représente un océan s'étendant à perte de vue, et qu'il soit [donc assez] difficile d'en trouver les principes directeurs. Les anciens [hommes] droits ont rédigé la *Grande Etude* afin de fixer clairement des principes et des règles ; et toutes les mille et les dix mille prescriptions et leçons des Saints et des Sages ne sortent pas [des idées] de ce [texte] [qui recèle] la méthode appropriée pour trouver les principes directeurs. »

¹²⁷⁸ *Cf. supra*, adresse au trône, § 3 p.422 : « L'Etude de la Voie, qui est apparue dans des temps postérieurs [à l'Antiquité], n'est ni éclairée ni pratiquée [aujourd'hui]. Ce malheur, il ne faut pas l'attribuer au fait qu'on ne lit pas les textes avec suffisamment d'érudition, mais [bien plutôt] au fait qu'on n'examine pas le Principe avec suffisamment de précision. Ce malheur, il ne faut pas l'attribuer au fait que nos connaissances ne sont pas assez vastes, mais [bien plutôt] au fait que dans nos actes, nous manquons [singulièrement] de zèle à appliquer nos idées. »

¹²⁷⁹ *Cf. supra*, adresse au trône, § 5 p.423 : « A mon humble avis, la *Grande Etude* est assurément la « porte pour entrer [dans la Voie de la] puissance morale », mais la *Signification développée* du sieur Zhen manquant de concision, j'ai pensé qu'il fallait scrupuleusement suivre les indications de la *Grande Etude* pour déterminer l'ordre des étapes, et sélectionner avec une extrême attention les propos des Saints et des Sages pour en rendre toute la densité et la plénitude ; ce qui permettrait alors d'éclairer dans ses moindres détails le programme [de la *Grande Etude*] et, malgré une formulation quelque peu concise, d'épuiser entièrement le Principe, et enfin de recueillir [dans un ouvrage] la méthode appropriée pour trouver les principes directeurs [de la Voie]. »

En dernier lieu, rappelons que Yulgok n'est pas un technicien ou un administrateur pressé, et qu'il est avant tout un néo-confucéen. Il rappelle donc que la voie du « perfectionnement de soi, et du gouvernement des hommes » est longue, et parsemée d'embûches. Le roi Sŏnjo ne doit donc pas espérer trouver des raccourcis¹²⁸⁰, et il doit au contraire se montrer diligent en prenant parfaitement conscience qu'il s'engage dans une Voie à long terme. Il ne doit pas penser trouver des réponses ponctuelles et rapides pour remédier aux graves problèmes du pays. D'ailleurs, les textes de Yulgok que nous avons traduits nous rappelle les idées énoncées par Cheng Yi dans sa dissertation de concours sur « ce que Maître Yan aimait apprendre », le *Yanzi suohao hexue lun*, qui insistait sur l'idée d'effort à fournir pour devenir un Saint.¹²⁸¹ Mais, contrairement à Cheng Yi qui, comme nous l'avons vu, n'abordait pas la question de la détermination à étudier¹²⁸², Yulgok développe au contraire cette idée qui caractérise d'ailleurs sa pensée philosophique dans son ensemble. En effet, Yulgok déclare que, sans « sincérité » (*sŏng* 誠), et sans « décision véritable d'étudier » (*chi* 志), toute étude des textes est inutile¹²⁸³. C'est ainsi qu'il place la notion de « mettre sa volonté [d'étudier] sur pied » (*ipji* 立志) en tête du processus de l'Etude dans le *Sŏnghak chipyo*, mais aussi, plus tard, dans le *Kyŏngmong yogyŏl*¹²⁸⁴.

Yulgok se démarque donc de certains de ses contemporains ou prédécesseurs coréens qui souhaitaient faire étudier au roi le monumental manuel administratif de Qiu Jun, le

¹²⁸⁰ Cf. *supra*, préface, § 3 p.438-439 : « Il est certain qu'en matière d'Etude, il faut [étudier] de manière assidue, et il ne faut pas espérer trouver des chemins de traverse [qui permettraient d'arriver plus rapidement] au but. [...] Ce n'est que si [celui qui se destine à l'Etude] recherche prioritairement la route principale et qu'il ouvre grand la porte [de son cœur], qu'il [pourra] étudier de manière assidue sans encombre, et qu'il [pourra] se développer au contact d'hommes comme lui. »

¹²⁸¹ Cf. *supra*, p.102-115.

¹²⁸² Cf. *supra*, p.115.

¹²⁸³ Cf. *supra*, préface, § 3 p.438-439 : « Mais, si celui qui se destine à l'Etude n'est pas encore certain quant à la finalité de sa quête, qu'il n'a pas encore pris de décision ferme en son cœur, et qu'il s'applique [néanmoins] à étudier de manière assidue, alors sa réflexion ne sera pas exhaustive et ses conclusions ne seront pas subtiles ; et il risque même de tomber dans l'incohérence et de perdre de vue la vérité. Ce n'est que si [celui qui se destine à l'Etude] recherche prioritairement la route principale et qu'il ouvre grand la porte [de son cœur], qu'il [pourra] étudier de manière assidue sans encombre, et qu'il [pourra] se développer au contact d'hommes comme lui. En ce qui concerne celui [qui endosse la responsabilité] de souverain, [cet homme-là] concentre en sa personne les dix mille affaires. Il doit consacrer beaucoup de temps à s'occuper des affaires [du pays] et il n'a que peu de temps à consacrer à étudier les livres. Si jamais, sans avoir [au préalable] déterminé les lois fondamentales [du royaume], ni défini ses principales directives, [le souverain] ne s'applique qu'à augmenter de manière assidue ses efforts, alors soit il se limitera à des exercices de mémorisation et de récitation [stérile de textes], soit il se laissera séduire par les charmes [faciles et superficiels] de la composition littéraire. Dès lors, il ne comprendra que bien peu de chose, en vérité, de la Voie qui consiste à « scruter le Principe et rendre son cœur droit », et à « se perfectionner soi-même pour pouvoir gouverner ». »

¹²⁸⁴ Cf. *supra*, note 917 p.354 et p.354.

*Supplément à la Signification développée de la Grande Etude.*¹²⁸⁵ De plus, contrairement à Qiu Jun qui cherche à rendre plus technique la pratique du pouvoir, ou à Yi Sŏkhyŏng qui élabore un abrégé ou un pense-bête pour un enfant-roi, Yulgok tourne le dos à cette fidélité inconditionnelle du premier néo-confucianisme coréen au modèle de Zhen Dexiu, et fait retour à la vision idéaliste de Zhu Xi pour tenter d’allier un enseignement philosophique et canonique, avec une prescription d’ordre éthique et comportementale. Cette orientation de Yulgok, qui est certes un choix philosophique, est aussi le reflet de ses préoccupations personnelles de haut-fonctionnaire contemporain des luttes de factions. En effet, il doit aider son roi à cheminer sur le difficile chemin de la responsabilité royale qui est indispensable à un bon gouvernement et une bonne administration, mais cette quête est mise à mal par les querelles internes de l’autre force politique du royaume : les fonctionnaires, et les fonctionnaires potentiels, à savoir les lettrés néo-confucéens. Toutefois, malgré cette préoccupation liée à son contexte, en raison de son propre caractère, Yulgok ne peut se résoudre à abandonner l’idéal confucéen qui postule que seul un perfectionnement éthique à long terme peut conduire à la sagesse nécessaire au souverain. En outre, le tempérament et la psychologie de Yulgok le portent à penser toute chose en termes d’interaction : interaction entre le roi et ses fonctionnaires, entre le roi et les lettrés, entre le Souffle vital et le Principe, entre apprentissage livresque et entraînement éthique, entre des amis qui se consacrent à l’Etude et donc, surtout, interaction entre des individus. Enfin, rappelons qu’à la fin de sa préface, Yulgok définit son *Sŏnghak chipyo* comme « un escalier et une échelle » qui donnent accès aux Quatre Livres et aux Six Classiques¹²⁸⁶. Il rappelle en cela Zhu Xi et Lü Zuqian, qui ont également rédigé un ouvrage pour servir de passerelle à ces mêmes textes, le *Jinsilu* (« Réflexions qui nous touchent de près »)¹²⁸⁷. Mais, contrairement à cette anthologie de citations philosophiques qui s’adresse à tous les hommes et qui est destinée à rappeler les principes essentiels de l’Etude néo-confucéenne, le *Sŏnghak chipyo* de Yulgok est un texte de pensée politique confucéenne adressé principalement au roi Sŏnjo pour lui rappeler les principes essentiels de l’Apprendre pour le souverain.

Examinons donc plus précisément cette interprétation de l’Apprendre pour le souverain par Yulgok Yi I qui, en 1575, semble avoir atteint sa maturité intellectuelle.

¹²⁸⁵ Cf. Notamment *supra*, note 151 p.81, p.81.

¹²⁸⁶ Cf. *supra*, préface, § 15 p.447-448 : « Même si certes, en matière d’Etude, [il y a ceux qui atteignent le but] le matin et [il y a ceux qui y parviennent] le soir, tous pourront néanmoins tirer bénéfice de cet ouvrage, car ce dernier est l’escalier et l’échelle [qui donnent accès aux] Quatre Livres et aux Six Classiques. »

¹²⁸⁷ Cf. *supra*, p.155.

2 Une interprétation de l'« Apprendre pour le souverain » et de la Grande Etude par un lettré-fonctionnaire néo-confucéen arrivé à maturité intellectuelle

Afin de développer, illustrer et expliquer davantage les idées que nous avons dégagé jusqu'à présent, nous allons étudier le *Sŏnghak chipyo* d'un point de vue plus philosophique. Nous allons tout d'abord analyser de manière assez générale le paradigme de la *Grande Etude* dans le *Sŏnghak chipyo*, en mettant en lumière l'interprétation personnelle de Yulgok sur le programme de la *Grande Etude*. Nous nous pencherons en particulier sur la construction de son ouvrage. Puis, nous étudierons l'étape du « perfectionnement de soi » (*sugi* 修己), afin de montrer les traits caractéristiques de la conception du travail éthique individuel chez Yulgok, mais aussi pour tenter une première approche de la notion de *chŏngsim*.

a Analyse globale de l'interprétation du paradigme de la Grande Etude dans le Sŏnghak chipyo

Nous allons tout d'abord comparer la construction du *Daxue yanyi* de Zhen Dexiu et celle du *Taehak yŏnŭi chimnyak* de Yi Sŏkhyŏng, puis nous comparerons ces deux œuvres avec le *Sŏnghak chipyo* de Yulgok. Rappelons au préalable que Zhen Dexiu et Yi Sŏkhyŏng – qui se calque sur le modèle du *Daxue yanyi* – divisent la *Grande Etude* en deux « axes principaux » (*gang/ kang* 綱) et en quatre « axes secondaires » (*mu/ chomok* 目)¹²⁸⁸.

Les deux « axes principaux » sont :

- « l'ordre que les empereurs et les rois ont suivi en matière d'étude » (*diwang weizhi zhi xu/chewang uich 'i chi sŏ* 帝王為治之序)
- « la racine de l'Etude à destination des empereurs et des rois » (*diwang weixue whi ben/chewang uihak chi pon* 帝王為學之本).

¹²⁸⁸ Cf. *supra*, préface de Zhen Dexiu, § 14 p.96 : « Les idées de mon texte s'enracinent entièrement dans la *Grande Etude*. J'ai tout d'abord dégagé [dans mon ouvrage] deux axes principaux, puis j'ai distingué quatre axes secondaires ; ce qui m'a permis d'étendre et de développer la signification de la *Grande Etude*. Voilà pourquoi j'ai intitulé [mon ouvrage] « Signification développée de la *Grande Etude* ». »

Les quatre « axes secondaires » sont :

- « l'examen des choses et l'extension de la connaissance » (*gewu zhizhi/kyökmul ch'iji* 格物致知)
- « rendre ses intentions authentiques et rendre droit son cœur » (*chengyi zhengxin/söng'üi chöngsim* 誠意正心)
- « les principes à suivre pour se perfectionner soi-même » (*xiushen zhi yao/susin chi yo* 修身之要)
- « les principes à suivre pour aplanir tout conflit dans sa maison » (*qijia zhi yao/chega chi yo* 齊家之要).¹²⁸⁹

En outre, avant de comparer Zhen Dexiu et Yi Sökyöng, nous devons ajouter ici trois remarques. Premièrement, Zhen Dexiu invente ces deux axes principaux, et ne suit pas le découpage en « Trois Principes fondamentaux » (*san gangling/sam kangnyöng* 三綱領) et en « Huit Etapes principales » de Zhu Xi (*ba tiaomu/p'al chomok* 八條目).¹²⁹⁰ Deuxièmement, il regroupe parfois plusieurs étapes des Huit Etapes de Zhu Xi pour constituer ses axes secondaires. En effet, il regroupe en un seul axe secondaire « l'examen des choses » (*gewu/kyökmul* 格物致知) et « l'extension de la connaissance » (*zhizhi/ch'iji* 格物致知) qui constituaient chez Zhu Xi deux étapes distinctes, et il fait de même pour « rendre ses intentions authentiques » (*chengyi/söng'üi* 誠意正心) et « rendre droit son cœur » (*zhengxin/chöngsim* 誠意正心). Troisièmement, il ne traite pas des deux dernières étapes que sont l'« ordonnancement du pays » (*zhiguo/ch'iguk* 治國) et « apporter la paix sous le Ciel » (*ping tianxia/p'yöng ch'önha* 平天下)¹²⁹¹. Il s'arrête donc à l'étape « aplanir les conflits dans sa propre maison » (*qijia/ chega* 齊家).

A partir des sommaires respectifs du *Daxue yanyi* de Zhen Dexiu et du *Taehak yönnü chimnyak* de Yi Sökyöng¹²⁹², nous avons établi le tableau comparatif suivant :

¹²⁸⁹ Cf. préface de Zhen Dexiu : § 5, § 6 (les deux axes principaux) et § 8, § 9, § 10, § 11 (les quatre axes secondaires).

¹²⁹⁰ Cf. *supra*, p.48-49.

¹²⁹¹ Cf. *supra*, p.81.

¹²⁹² On trouvera ces sommaires dans l'Annexe VIII.

Zhen Dexiu <i>Daxue yanyi</i> 大學衍義			Yi Sökyöng <i>Taehak yönnü chimnyak</i> 大學衍義輯略		
Nombre total des chapitres : 43			Nombre total des chapitres : 23 (réduction de presque ½ par rapport au <i>Daxue yanyi</i>)		
Axes	Nombre de chapitres consacrés	Pourcentage des chapitres consacrés par rapport au total	Axes	Nombre de chapitres consacrés	Pourcentage des chapitres consacrés par rapport au total
Axes principaux	4	9,30 %	Axes principaux	1	4,35 %
1 ^{er} axe 帝王為治之序	1	2,33 %	1 ^{er} axe 帝王為治之序	0	0%
2 ^e axe 帝王為學之本	3	6,98 %	2 ^e axe 帝王為學之本	1	4,35 %
Axes secondaires	39	90,70 %	Axes secondaires	22	95,65 %
1 ^{er} axe 格物致知	23	53,49 %	1 ^{er} axe 格物致知	10	43,48 %
2 ^e axe 誠意正心	7	16,28 %	2 ^e axe 誠意正心	4	17,39 %
3 ^e axe 修身之要	1	2,33 %	3 ^e axe 修身之要	1	4,35 %
4 ^e axe 齊家之要	8	18,60%	4 ^e axe 齊家之要	7	30,43%

Nous pouvons tirer de ce tableau quelques remarques utiles afin de différencier les ouvrages de Zhen Dexiu et de Yi Sökyöng d'une part, et de Yulgok d'autre part.

Tout d'abord, Zhen Dexiu et Yi Sökyöng ont consacré la majeure partie de leurs ouvrages aux axes secondaires, qui correspondent à des étapes de la *Grande Etude*.

Ensuite, ces deux auteurs ont surtout développé le premier axe secondaire, à savoir « l'examen des choses et l'extension de la connaissance », 格物致知 (Zhen Dexiu : 53,49 % et Yi Sökyöng : 43,48 %).

Si Yi Sökyöng reste fidèle à son modèle, il se différencie toutefois de Zhen Dexiu par plusieurs aspects. En effet, il ne traite pas du tout du premier axe principal (« l'ordre que les empereurs et les rois ont suivi en matière d'étude », 帝王為治之序), alors qu'il a conservé le second (« la racine de l'Etude à destination des empereurs et des rois », 帝王為學之本). Il évacue donc les considérations historiques sur les empereurs chinois qui ne lui semblent pas nécessaires, et il fait une synthèse sur la « racine » de l'Apprendre pour le souverain de Zhen Dexiu (réduction d'un tiers du nombre de chapitres par rapport à Zhen). Donc, proportionnellement, son ouvrage consacre davantage de chapitres aux axes secondaires

(95,65% ; Zhen Dexiu : 90,70 %). En outre, Yi Sǒkhyǒng modifie le nombre des chapitres consacrés à chacun de ces axes secondaires. Il réduit légèrement la proportion des chapitres dévolus au premier axe (43,48% ; Zhen Dexiu : 53,49 %). Il augmente très légèrement les proportions consacrées au deuxième axe (« rendre ses intentions authentiques et rendre droit son cœur », 誠意正心 : 17,39% ; Zhen Dexiu : 16,28%) et au troisième axe (« les principes à suivre pour se perfectionner soi-même », 修身之要 : 4,35% ; Zhen Dexiu : 2,33%). Enfin, il augmente de manière très significative la proportion des chapitres qui traitent du dernier axe secondaire (« les principes à suivre pour aplanir tout conflit dans sa maison », 齊家之要 : 30,43% ; Zhen Dexiu : 18,60%). Ainsi, nous pouvons remarquer que Yi Sǒkhyǒng souhaite attirer l'attention du roi Sǒngjong sur deux points. Le premier est « l'examen des choses et l'extension de la connaissance » (43,48 %, dix chapitres) qui relève d'un apprentissage intellectuel et même idéologique, puisque nous avons vu que Zhen Dexiu situait dans cet axe la prise de conscience de la supériorité du néo-confucianisme sur les doctrines jugées hétérodoxes¹²⁹³. Le second point correspond quant à lui aux « principes à suivre pour aplanir tout conflit dans sa maison » (30,43%, sept chapitres) qui exhortent le roi à régler de manière extrêmement stricte ses appartements intérieurs et sa parentèle.

Un examen plus détaillé des différences entre Zhen Dexiu et Yi Sǒkhyǒng nous révèle une idée très intéressante pour notre propos général¹²⁹⁴. Yi Sǒkhyǒng conserve à l'identique le nombre de chapitres consacrés à chaque « principe » de ce dernier axe portant sur « les principes à suivre pour aplanir tout conflit dans sa maison »¹²⁹⁵, à l'exception de celui qui traite de la « définition de l'héritier au trône » (*dìng guóben/chǒng kùkǒn* 定國本) qu'il réduit de moitié. En ce qui concerne le premier axe traitant de « l'examen des choses et de l'extension de la connaissance »¹²⁹⁶, il supprime entièrement les chapitres traitant du principe de « discernement de la constitution fondamentale d'un bon gouvernement » (*shēn zhìtí/sim*

¹²⁹³ Cf. *supra*, § 8 p.92 : « En effet, les principes de « l'examen des choses » et de « l'extension de la connaissance » sont les suivants : éclairer la technique de la Voie, bien distinguer les hommes de compétence, discerner la constitution fondamentale d'un bon gouvernement, et prêter une grande attention aux sentiments du peuple. Pour éclairer la technique de la Voie, il faut savoir quatre choses : [...] troisièmement, la distinction entre notre Voie confucéenne et les doctrines hétérodoxes ; quatrièmement, la différence foncière entre la Voie royale [de nos souverains antiques] et les techniques de gouvernement des despotes. »

¹²⁹⁴ On se reportera au tableau comparatif des sommaires en Annexe VIII.

¹²⁹⁵ Cf. *supra*, § 11 p.94 : « Les principes pour « aplanir tout conflit dans sa propre maison » sont de bien faire attention au choix des épouses et concubines impériales, d'être le maître dans ses appartements privés, de définir une fois pour toutes son héritier au trône et d'éduquer sa parentèle impériale. »

¹²⁹⁶ Cf. *supra*, § 8 p.92 : « En effet, les principes de « l'examen des choses » et de « l'extension de la connaissance » sont les suivants : éclairer la technique de la Voie, bien distinguer les hommes de compétence, discerner la constitution fondamentale d'un bon gouvernement, et prêter une grande attention aux sentiments du peuple. »

ch'ich'ek 審治體)¹²⁹⁷, et du principe de « la grande attention à prêter aux sentiments du peuple » (*cha minqing/ ch'al minjŏng* 察民情)¹²⁹⁸. Enfin, dans son développement sur le deuxième axe « rendre ses intentions authentiques et rendre droit son cœur »¹²⁹⁹, Yi Sŏkhyŏng réduit d'un tiers les chapitres consacrés au principe de « la concentration et la vigilance extrêmes du cœur à conserver à tout instant » (*chong jingwei/ sung kyŏng'woe* 崇敬畏).

Ainsi, il convient de tirer trois conclusions sur l'ouvrage de Yi Sŏkhyŏng comparé à celui de Zhen Dexiu. Premièrement, il traite massivement du principe de « la sélection des hommes de talents » (*bian rencai/pyŏn injae* 辨人材)¹³⁰⁰ dans l'axe de « l'examen des choses et de l'extension de la connaissance » (huit chapitres sur dix). Deuxièmement, il néglige des questions pourtant essentielles dans le confucianisme, à savoir celle d'un gouvernement fondé non pas sur des châtements mais sur la puissance morale, et celle de la reconnaissance de la légitimité royale par le peuple¹³⁰¹. Troisièmement, il réduit presque entièrement le travail de « rendre ses intentions authentiques et son cœur droit » à la discrimination morale des « désirs excessifs et incontrôlables » (*jie yiyu/kye il yok* 戒逸欲)¹³⁰². Ces choix rédactionnels et compilatoires de Yi Sŏkhyŏng sont donc des reflets fidèles des orientations et des tendances coréennes de l'Apprendre pour le souverain, de la *Grande Etude* et du *chŏngsim* de la première moitié de Chosŏn que nous avons mis en lumière précédemment. En effet, l'accent

¹²⁹⁷ Cf. *supra*, § 8 p.92 : « Pour discerner la constitution fondamentale d'un bon gouvernement, il faut savoir deux choses : premièrement, la distinction entre [un gouvernement fondé] sur la puissance morale et [un gouvernement fondé sur] les châtements, [c'est-à-dire] entre ce qui primordial et ce qui est secondaire ; deuxièmement, la différence entre le sens du juste et la recherche du profit, [c'est-à-dire] entre ce qui est important et ce qui est accessoire. »

¹²⁹⁸ Cf. *supra*, § 8 p.92 : « Pour prêter une grande attention aux sentiments du peuple, il faut savoir deux choses : premièrement, le ratio entre les naissances et les décès, et la différence entre les aspirations et les fardeaux que le peuple connaît ; deuxièmement, le rapport entre la superficie des terres cultivées et le nombre de foyers, et l'équilibre entre les peines et les joies du peuple. »

¹²⁹⁹ Cf. *supra*, § 9 p.93 : « Les principes pour « rendre ses intentions authentiques » et « son cœur droit » sont les suivants : toujours veiller à garder son esprit dans un état de concentration et de vigilance extrêmes, et se prémunir contre certains désirs excessifs et incontrôlables. »

¹³⁰⁰ Cf. *supra*, § 8 p.92 : « Pour bien distinguer les hommes de compétence, il faut savoir quatre choses : premièrement, la méthode que les Saints et les Sages ont utilisée pour trouver des hommes [compétents] ; deuxièmement, les choses qui ont permis aux empereurs et aux rois de reconnaître ces hommes ; troisièmement, les techniques que les imposteurs et les usurpateurs ont utilisées [pour parvenir à leurs fins] ; quatrièmement, les sentiments qui ont pu conduire des hommes à s'adonner à la fourberie et à dévier ainsi du bon chemin ainsi que des subalternes à tromper leurs supérieurs. »

¹³⁰¹ Cf. *supra*, notes 1293 et 1294 de la page précédente.

¹³⁰² Cf. *supra*, § 9 p.93 : « Pour se prémunir contre certains désirs excessifs et incontrôlables, il faut veiller à cinq choses : premièrement, se prémunir contre l'excès de sexe et d'alcool ; deuxièmement, se prémunir contre le désordre et la débauche ; troisièmement, se prémunir contre des plaisirs frivoles comme ceux de la table ou les excursions ; quatrièmement, se prémunir contre le gaspillage et le luxe inutile ; en outre, j'ai mis en tête [de cette partie] un propos général afin de récapituler les dégâts que peuvent provoquer ces quatre comportements qui doivent être surveillés. »

placé sur la « sélection des hommes de talents » démontre le souci d’asseoir la position des lettrés-fonctionnaires néo-confucéens. De plus, le *chǒngsim* considéré comme une discrimination des désirs rappelle non seulement l’aspect rigoriste de Zhen Dexiu, mais illustre également le métissage coréen entre bouddhisme et confucianisme.

Nous allons voir à présent que Yulgok se démarque très nettement de Zhen Dexiu, mais également de son prédécesseur coréen.

En effet, Yulgok ne reconnaît ni les deux « axes principaux », ni les quatre « axes secondaires » de Zhen Dexiu et de Yi Sǒkhyǒng. Il propose ainsi un nouveau découpage des étapes de la *Grande Etude*, et il choisit de donner des noms différents à ses différentes parties qui correspondent à des étapes du programme de l’Apprendre pour le souverain.

Comme il l’explique dans sa préface et le montre dans son schéma explicatif, il choisit de diviser le programme de la *Grande Etude* en trois grandes parties. Ces trois parties sont les trois volets de l’Etude : le « perfectionnement de soi » (*sugi* 修己), « rendre sa maison droite » (*chǒngga* 正家) et « mettre en œuvre un bon gouvernement » (*uijǒng* 為政).

Il convient de noter que s’il découpe son *Sǒnghak chipyo* en cinq Livres, le premier et le cinquième de ces Livres jouent le rôle d’introduction et de conclusion, et ils constituent donc une synthèse globale qui entoure, et enserme ces trois parties centrales.

Le *Sǒnghak chipyo* compte trente trois chapitres au total, et nous pourrions synthétiser la construction et la répartition du nombre de chapitres dévolus à chaque Livre de la manière suivante :

- 1) « Propos général » 通說 = 1 chapitre (3,03%)
- 2) « Du perfectionnement de soi » 修己 = 13 chapitres (39,39%)
- 3) « Rendre sa maison droite » 正家 = 8 chapitres (24,24%)
- 4) « Mettre en œuvre un bon gouvernement » 為政 = 10 chapitres (30,30%)
- 5) « De la Transmission de la Voie des Saints et des Sages » 聖賢道通 = 1 chapitre (3,03 %)

Nous pouvons remarquer que, comparé à Zhen Dexiu qui consacrait les trois quarts de son ouvrage au perfectionnement de soi, et seulement un quart au travail sur sa propre

maison¹³⁰³, Yulgok garde un certain équilibre entre ses trois parties : 39,39%, 24,24%, 30,30%.

Mais, remarquons tout de même que Yulgok consacre le plus grand nombre des chapitres à la question du « perfectionnement de soi » (39,39%). De plus, sa partie sur « la mise en œuvre d'un bon gouvernement » est plus importante que celle de « rendre sa maison droite » (30,30% et 24,24%). Ce qui est certainement le plus remarquable dans la construction du *Sŏnghak chipyo*, c'est le développement consacré à « la mise en œuvre d'un bon gouvernement » qui correspond à l'étape de « l'ordonnancement du pays » (*zhiguo/ch'iguk* 治國) dans la *Grande Etude*¹³⁰⁴, et qui n'était pas traité chez Zhen Dexiu et Yi Sŏkhyŏng. Yulgok témoigne donc d'un souci de fidélité au texte et au programme de la *Grande Etude* interprété par Zhu Xi. En particulier, dans sa préface, il fait explicitement retour aux « Trois Principes fondamentaux » (*san gangling/sam kangnyŏng* 三綱領) et aux « Huit Etapes principales » (*ba tiaomu/p'al chomok* 八條目) pour expliquer chacun de ses chapitres.

Toutefois, nous devons souligner plusieurs originalités dans le *Sŏnghak chipyo*. En effet, Yulgok insère au début et à la fin de chacun de ses chapitres un propos général introductif (« Explication synthétique », *ch'ongnong* 總論), et une conclusion qui consiste à exposer les résultats concrets que l'on pourra obtenir au terme de ses efforts pour appliquer la méthode prescrite à chaque étape (« Résultats », *konghyo* 功效). De plus, en intitulant « *wuijŏng* 為政 » (« mettre en œuvre un bon gouvernement ») l'étape de « l'ordonnancement du pays » de la *Grande Etude*, il insiste sur l'idée d'un effort concret et conscient, ainsi que sur celle du rôle actif que doit avoir celui qui souhaite apprendre (*wui* 為). En outre, Yulgok insuffle à nouveau une dynamique et une progression dans le programme de la *Grande Etude* qui avaient été quelque peu perdues dans les ouvrages de Zhen Dexiu et de Yi Sŏkhyŏng. En effet, il rappelle la formulation et le style même du texte de la *Grande Etude* dans la construction de son *Sŏnghak chipyo*. Dans la *Grande Etude*, nous pouvons remarquer une rythmique particulière et un processus de répétition qui progresse pas à pas, du général (ou de l'extérieur) au particulier (ou à l'intérieur), puis repart du particulier vers le général. Mais, si Yulgok construit un texte clos comme celui de la *Grande Etude*, il privilégie néanmoins un mode de progression circulaire (ou en boucle), plutôt qu'un modèle en forme d'entonnoir. En

¹³⁰³ Cf. tableau p.486 : 格物致知 axe secondaire 1 (53,49 %) + 誠意正心 axe secondaire 2 (16,28%) + 修身之要 axe secondaire 3 (2,33%) = 72,10% sur le perfectionnement de soi.

¹³⁰⁴ Cf. *supra*, préface, § 11 p.444-445.

effet, son procédé qui consiste à encadrer et enserrer l'ensemble de son ouvrage, mais aussi chacun de ses chapitres, provoque un saisissant effet d'unité. Enfin, si l'on examine le schéma général, nous pouvons constater que Yulgok semble mettre sur des plans distincts le « perfectionnement de soi », et « rendre sa maison droite » et « mettre en œuvre un bon gouvernement » pris comme un ensemble. En effet, son schéma suggère que « rendre droite sa maison » et « mettre en œuvre un bon gouvernement » sont deux « branches », ou deux rameaux issus de la « racine » qu'est le « perfectionnement de soi »¹³⁰⁵. Ainsi, il rappelle également que le principe fondamental de la *Grande Etude* est le « perfectionnement de soi pour participer à l'organisation socio-politique » (*sugi chi'in* 修己治人).

Ainsi, Yulgok rédige un ouvrage profondément systématique qui souligne, démontre et illustre son idée principale : l'Apprendre pour le souverain – ou l'Etude confucéenne en général – est une étude à visée pratique qui demande une implication de toute la personne, et dont le but est la mise en application des principes théoriques dans la réalité (*sirhak* 實學). De plus, le « perfectionnement de soi » est l'étape primordiale et indispensable à toute Etude. Nous allons donc étudier à présent cette problématique du « perfectionnement de soi » dans le *Sŏnghak chipyo*.

b Le « perfectionnement de soi » dans le *Sŏnghak chipyo* : problématiques associées et première approche de la place du *chŏngsim* chez Yulgok

Afin d'étudier la problématique du « perfectionnement de soi » dans le *Sŏnghak chipyo*, il nous est à nouveau nécessaire de faire appel ici à la construction choisie par Yulgok. Nous allons donc rappeler la construction du Livre II dévolu à cette problématique de manière schématique sur la page suivante. Nous signalons que nous avons volontairement mis en retrait les chapitres deux à douze, en laissant les chapitres un et treize au bord de la ligne. En effet, notre but était de montrer clairement que ces deux chapitres encadraient le Livre entier sur le « perfectionnement de soi ». Ainsi, il convient de garder à l'esprit que le corps des

¹³⁰⁵ Cf. *Grande Etude, supra*, p.14 : « Laisser la racine à l'abandon en arrangeant les branches, voilà qui est incorrect. Négliger ce qui est important en s'attachant à ce qui est accessoire ; voilà qui ne s'est jamais vu. ».

chapitres consacrés au développement et à l'explication du « perfectionnement de soi » par Yulgok est, en réalité, divisé en douze chapitres, du chapitre deux au chapitre douze.

Construction du Livre II

1^{er} chapitre : « Explication synthétique » (introduction générale) 總論

2^e chapitre : « Mettre sur pied sa détermination » 立志

3^e chapitre : « Concentrer son attention » 收斂

4^e chapitre : « Scruter le Principe » 窮理

5^e chapitre : « Rendre réelle son authenticité » 誠實

6^e chapitre : « Corriger son lot de Souffle vital et de matière » 橋氣質

7^e chapitre : « Cultiver son Souffle vital » 養氣

8^e chapitre : « Rendre droit son cœur » 正心

9^e chapitre : « S'examiner soi-même » 檢身

10^e chapitre : « Agrandir sa proportion de puissance morale » 德量

11^e chapitre : « Soutenir sa puissance morale » 輔德

12^e chapitre : « Stimuler son esprit de sérieux » 敦篤

13^e chapitre : « Résultats » 功效

Nous avons délibérément mis en retrait le chapitre sept, « Cultiver son Souffle vital », car il se trouve au milieu, au centre de ces douze chapitres, et il constitue donc, à notre sens, un chapitre pivot. D'ailleurs, nous sommes confortée dans cette thèse pour deux raisons principales.

Premièrement, Yulgok énonce tout à fait explicitement le rôle primordial du travail sur le Souffle vital pour le perfectionnement de soi dans son adresse au trône :

« Traitons à présent des défauts et des maladies de Votre Majesté. Bien que Votre lot de Souffle vital soit de très belle qualité, il est néanmoins par trop apparent ; et la propension à accepter ce qui bon que vous avez reçue n'est pas encore [assez] grande. Lorsque Votre Majesté est irritée, Vous laissez [trop] facilement éclater Votre colère et, en outre, Vous ne savez pas dominer un fort penchant à vouloir toujours l'emporter sur les autres. Si ces maladies ne sont pas éradiquées chez

Votre Majesté, elles [finiront par] constituer de vrais obstacles [qui Vous empêcheront] d'entrer dans la Voie. C'est pourquoi, [lorsque je vois que] ceux qui [Vous] tiennent des discours doucereux en choisissant avec attention leurs mots obtiennent marques de remerciement et approbations, alors que ceux qui tiennent des discours droits [en osant] Vous présenter frontalement leurs critiques sont inmanquablement réduits à encourir Votre disgrâce ; je crains bien qu'il ne s'agisse pas là de la Voie que les saints empereurs et les rois éclairés ont suivi pour faire le vide en leur cœur et écouter les autres hommes. »

第論病痛° 則英氣太露而受善之量未弘° 天怒易發而好勝之私未克° 此病不除° 實妨入道° 是故° 溫言異辭者° 多蒙採納° 直言面折者° 必至違忤° 恐非聖帝明王虛己從人之道也° ¹³⁰⁶

« Après mûre réflexion, il me semble qu'en matière d'Etude pour les empereurs et les rois, il n'y a rien de plus absolument nécessaire que de transformer et d'améliorer [son lot de] Souffle vital et de matière [...]. Transformer et améliorer [son lot de] Souffle vital et de matière, cela demande de s'appliquer avec zèle à examiner la maladie dont on souffre et d'y appliquer le remède approprié. »

既而竊思° 帝王之學° 莫切於變化氣質° 帝王之治° 莫先於推誠用賢° 變化氣質° 當以察病加藥爲功° 推誠用賢° 當以上下無間爲實° ¹³⁰⁷

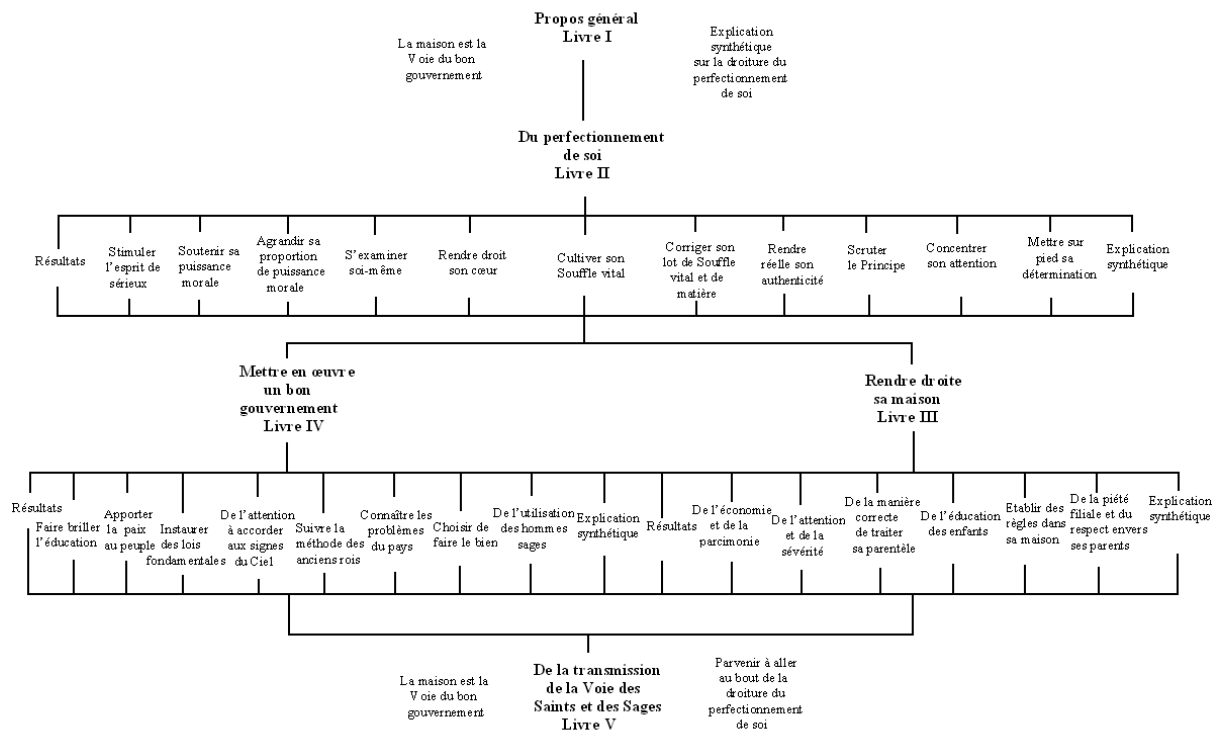
Dans ce premier passage, Yulgok établit un diagnostic des « maladies » et défauts du roi Sōnjo. Il recourt alors à la notion de Souffle Vital, qui est liée à l'irruption des émotions (ici, la colère), aux penchants et à la capacité de l'esprit – et du cœur – à accepter et à reconnaître ce qui est bon. Il explique ensuite que la Voie des saints empereurs, l'Apprendre pour le souverain, consiste à travailler sur ce Souffle vital. En outre, ce travail concerne le cœur : il faut « faire le vide en soi-même » ou « en son cœur » pour y retrouver le Principe universel (*hōgi* 虛己)¹³⁰⁸. Dans le second passage, Yulgok est très explicite. L'Apprendre pour le souverain consiste à transformer, améliorer et donc travailler sur son lot de Souffle vital et de matière.

¹³⁰⁶ Cf. *supra*, § 10 p.426.

¹³⁰⁷ Cf. *supra*, § 8 p.425.

¹³⁰⁸ Cf. *supra*, note 1114 p.426.

Deuxièmement, Yulgok souligne la place particulière et déterminante de ce travail sur le Souffle vital dans la construction même de son *Sŏnghak chipyo*. Rappelons en effet le schéma que Yulgok a dessiné à la suite du *pŏmnye*.



Si nous examinons ce schéma avec attention, nous voyons que Yulgok a situé ce chapitre sept dans l'axe du Livre II sur le « perfectionnement de soi ». De même, le trait qui part de l'ensemble du Livre II, et se divise pour aller vers le Livre III à gauche, et au Livre IV à droite, se situe sur ce même axe, sur une même ligne droite. Ainsi, nous pouvons considérer que Yulgok construit une symétrie autour de ce chapitre sept qui traite de la « culture du Souffle vital » (*yanggi* 養氣), et qui joue le rôle d'un axe central dans le « perfectionnement de soi », mais aussi dans l'Etude. Par ailleurs, il convient de remarquer que Yulgok consacre deux chapitres sur la question du Souffle vital. En effet, le chapitre six, « Corriger son lot de Souffle vital et de matière », traite aussi de ce travail sur le Souffle et donc sur les caractéristiques propres à chaque individu. Nous avons vu dans notre partie sur le néo-confucianisme chinois que les hommes partagent tous un même fond commun qui tend vers le bon (*benran zhi xing/ponjil chi sŏng* 本然之性 ; idée d'universalité du message confucéen), mais la limite que constituent les particularités que chacun obtient de manière aléatoire à la naissance (*qizhi zhi xing/ch'ijil chi sŏng* 氣質之性 ; la matérialisation en être de chair et de

Souffle vital) fait que l'Etude, et surtout l'effort sont des conditions nécessaires pour « accomplir » (*cheng/sǒng* 成), retrouver (*fu/pok* 復) et aller jusqu'au bout (*jin/chin* 盡) de cette humanité foncière (*xing/sǒng* 性).¹³⁰⁹ Yulgok rappelle donc que l'Etude, qui est une démarche éthique, consiste à travailler la « racine », c'est-à-dire notre « fond commun humain » qui se trouve dans le cœur et qui, pour chaque individu, est à la fois universel (potentiel infini) et particulier (limites et « maladies » propres à chacun). Le « perfectionnement de soi » est un travail sur notre intériorité, ou plutôt sur notre cœur, car le cœur est précisément le « réceptacle » du Principe universel, mais aussi le lieu où se développe et agit le Souffle vital. Pour Yulgok, qui se démarque des partisans de la culture et de la préservation du Principe uniquement (école de Yi Hwang), le « perfectionnement de soi » doit faire appel à un travail qui porte sur l'interaction du Principe et du Souffle vital. Plus précisément, il faut certes développer et cultiver le Principe qui est dans notre cœur en « scrutant » (*qiong/kung* 窮), ou en « examinant » (*cha/ch'al* 察)¹³¹⁰ ce Principe par l'observation du monde et à travers la lecture des textes, mais il faut surtout cultiver en parallèle le Souffle vital qui est le vecteur de ce Principe (idée du « Principe qui chevauche le Souffle vital »). Pour permettre au Principe de dominer notre cœur et notre conscience afin d'orienter nos pensées et nos décisions dans le bon sens, il faut donc s'appliquer à maîtriser son Souffle vital. En dernier lieu, nous pouvons voir que le chapitre consacré au *chǒngsim* (chapitre huit) se trouve juste après les chapitres clés (chapitre six et sept) qui traitent du Souffle vital. Dans la *Grande Etude*, l'étape de « rendre droit le cœur » fait suite à « rendre ses intentions authentiques » (*chengyi/sǒngüi* 誠意). Mais, Yulgok intercale entre ces deux étapes le travail sur le Souffle. Il convient de souligner à ce propos deux particularités de l'interprétation de Yulgok. La première est qu'il ne parle pas de « rendre ses intentions authentiques », mais préfère parler de « rendre réelle son authenticité », *chengshi/sǒngsil* 誠實. Il accentue donc l'idée que « l'authenticité », ou la « sincérité » (*sǒng* 誠), relève du souci de « rendre réel », ou de « faire porter ses fruits à un effort » (*sil* 實). La seconde particularité est que Yulgok précise bien dans son introduction *pǒmnye* que « rendre droit son cœur » relève du travail global qui porte sur « la concentration et la vigilance extrême » (*jing/kyǒng* 敬). Or, Yulgok précise que ce travail sur la concentration et la vigilance commençait à être expliqué

¹³⁰⁹ Cf. en particulier nos commentaires de la préface de Zhu Xi à la *Grande Etude* : *supra*, p.60-72.

¹³¹⁰ Cf. *supra*, adresse au trône, § 3 p. 422 : « L'Etude de la Voie, qui est apparue dans des temps postérieurs [à l'Antiquité], n'est ni éclairée ni pratiquée [aujourd'hui]. Ce malheur, il ne faut pas l'attribuer au fait qu'on ne lit pas les textes avec suffisamment d'érudition, mais [bien plutôt] au fait qu'on n'examine pas le Principe avec suffisamment de précision. »

dès le chapitre trois, « Concentrer son attention » 收斂¹³¹¹. Ainsi, « rendre droit son cœur » relève des problématiques de la « vigilance extrême » et de la culture du Souffle vital qui caractérisent la pensée de Yulgok sur le « perfectionnement de soi ». Par ailleurs, Yulgok explique aussi que le chapitre douze concerne également les trois étapes « rendre ses intentions authentiques », « rendre son cœur droit » et « se perfectionner soi-même ».¹³¹² Enfin, nous pouvons remarquer que dans le Livre du « perfectionnement de soi », Yulgok ne consacre que trois chapitres (du chapitre deux à quatre) aux étapes « examiner les choses » et « étendre la connaissance » (*gewu zhizhi/ kyōkmul ch'iji* 格物致知), alors qu'il développe celles de « rendre ses intentions authentiques » et « rendre son cœur droit » sur treize chapitres (du chapitre cinq à douze). Ainsi, nous pouvons conclure que ces deux étapes de « rendre ses intentions authentiques », « rendre son cœur droit » vont de pair, et qu'elles ont certainement un rôle particulièrement important dans la lecture de la *Grande Etude* par Yulgok.

A présent que nous avons pu nous faire une idée générale de la problématique du « perfectionnement de soi » dans le *Sōnghak chipyo*, nous allons nous pencher avec plus d'attention sur l'interprétation de la notion de *chōngsim* chez Yulgok. Un examen minutieux s'impose après cette première approche du « perfectionnement de soi » et de la place du *chōngsim*, car Yulgok a tendance à brouiller les pistes. En effet, il déclare dans son *pōmnye* que chaque chapitre ne constitue pas « un ensemble clos et séparé »¹³¹³ et, manifestement, il développe ses idées sur une même question dans plusieurs chapitres. Il nous faut donc tenter de démêler l'écheveau qui entoure le travail de « rendre droit le cœur » dans le Livre II du *Sōnghak chipyo*.

¹³¹¹ Cf. *supra*, *pōmnye*, § 2 p.449 : « Parfois, j'ai consacré deux chapitres à un seul et même travail. Par exemple, dans le cas de l'extrême vigilance, [j'ai traité de cette notion] à la fois dans le chapitre « Concentrer son attention » et dans le chapitre « Rendre droit son cœur ». »

¹³¹² Cf. *supra*, préface, § 8 p.442-443 : « Le chapitre douze s'intitule « Stimuler son esprit de sérieux », et il explique plus en détail des questions dissimulées qui avaient été [jusqu'à présent] laissées en suspens en ce qui concerne [le travail] de « [rendre ses intentions] authentiques », de « rendre droit [son cœur] » et de « [se] perfectionner [soi-même] ». »

¹³¹³ Cf. *supra*, *pōmnye*, § 2 p.449 : « Même si, dans l'ordre [que j'ai donné] des étapes à suivre dans le travail, j'ai établi un ordre de progression net et précis avec un avant et un après, dans la pratique [cela ne veut pas dire] qu'il est absolument nécessaire d'épuiser totalement [les principes requis] par une étape, sans en oublier un seul, avant de pouvoir passer au travail d'une autre étape. Parfois, j'ai consacré deux chapitres à un seul et même travail[...]. [Il serait faux de penser] que le travail décrit dans chaque chapitre constitue un ensemble clos et séparé, et que les travaux qu'ils décrivent étant bien distincts, ils ne se superposeraient pas les uns aux autres. »

III. La notion de *chǒngsim* chez Yulgok Yi I

Dans cette dernière partie de notre travail, nous allons étudier la notion de *chǒngsim* chez Yulgok Yi I. Pour cela, nous avons choisi de nous limiter à l'interprétation de cette notion dans le chapitre éponyme, « *chǒngsim* », dans le *Sǒnghak chipyo*. De plus, nous précisons que nous ne traduirons que partiellement ce chapitre, car une analyse intégrale demanderait un travail distinct en raison de la complexité et de la multiplicité des notions philosophiques abordées. Notre but est surtout de mettre en lumière les continuités et les ruptures que présente l'interprétation du *chǒngsim* chez Yulgok par rapport à ses prédécesseurs chinois et coréens.

A. Traduction partielle du chapitre « *chǒngsim* » du *Sǒnghak chipyo*

Dans la traduction que nous allons présenter ici, nous n'avons sélectionné que les passages du chapitre « *chǒngsim* » qui sont de la plume de Yulgok, et qui sont des commentaires personnels. Nous n'avons pas traduit les précisions qui sont parfois données par Yulgok au sein de, ou après certaines de ses citations. Toutefois, nous avons traduit et examiné les citations clés qui structurent le chapitre. En effet, d'après les explications fournies par l'auteur dans le *pǒmnye*¹³¹⁴, chaque chapitre est divisé en fonction de ce que nous avons appelé des « citations clés » qui correspondent aux idées principales à retenir, tirées des Classiques ou des œuvres des maîtres confucéens. Puis, chacune de ces citations clés est suivie de commentaires de nombre variable, où Yulgok insère parfois son propre commentaire. En outre, Yulgok a signalé après un ensemble de citations clés et leurs commentaires une sentence laconique – rappelant le procédé utilisé par Zhu Xi dans sa *Grande Etude en chapitres et paragraphes* – qui résume le sens général qu'il donne à ces ensembles de citations clés et de leurs commentaires. Ainsi, nous avons traduit l'introduction de Yulgok, les

¹³¹⁴ Cf. *supra*, p.448-454.

citations clés, les quelques commentaires intermédiaires de Yulgok, les sentences de résumé que nous avons signalé par « synthèse Yulgok citation... », et enfin sa conclusion.

Nous avons gardé le même principe que dans l'ensemble de notre travail précédent au sujet des passages écrits en petits caractères : nous les avons écrit en italiques. Exceptionnellement, nous avons souligné les titres d'ouvrages dans notre traduction, car ils apparaissaient souvent dans ces passages en italiques. Nous avons divisé la conclusion de Yulgok en paragraphes afin de faciliter notre commentaire ultérieur.

Nous signalons enfin que l'on trouvera une présentation intégrale du texte en annexe. Nous y avons mis en valeur la structure des différentes parties du chapitre en gardant le même principe de division en « introduction de Yulgok », « citation clé », « commentaire », « commentaire Yulgok », « synthèse Yulgok citation... », et « conclusion de Yulgok ».

正心章第八

Chapitre huit : « rendre droit le cœur »

Introduction de Yulgok

臣按° 上二章工夫° 莫非正心° 而各有所主° 故別輯前訓之主於正心者° 詳論涵養省察之意° 朱子曰° 敬乃聖門第一義° 徹頭徹尾° 不可間斷° 故此章大要° 以敬爲主焉° 第三章° 收斂° 敬之始也° 此章° 敬之終也°

« Selon moi, dans le travail [qui a été décrit] dans les deux chapitres précédents, il n'y a rien qui ne relève du *chǒngsim* ; simplement, chacun de ces chapitres insistait sur un point particulier. C'est pourquoi, j'ai sélectionné et rassemblé ici les sages maximes de nos prédécesseurs qui traitaient du *chǒngsim*, puis j'ai apporté des précisions sur la signification [des expressions] « se maîtriser » et « s'examiner soi-même ». Maître Zhu [Xi] a dit : « La vigilance est l'idée capitale [que nous ont léguée] les divers Saints et, même si [cette vigilance est un processus] qui a un début et une fin, il est impossible d'y introduire une discontinuité »¹³¹⁵. Ainsi, la grande idée directrice [qui sous-tend tout] ce chapitre est

¹³¹⁵ Cf. *Zhuzi yulei, zhuan* 11, *xue wu* 學五 (« De l'Etude » 5), *Dushufa xia* 讀書法下 (« De la manière de lire les livres 2 »). Yulgok a très légèrement modifié le passage qui est comme suit dans le texte original du *Zhuzi*

l'importance primordiale de la vigilance extrême [que le cœur doit avoir par rapport à lui-même]. *Le troisième chapitre, [intitulé] « Concentrer son attention », [traitait] du commencement [de ce processus] de vigilance. Quant à ce chapitre-ci, il traite de la fin [de ce même processus]. »*

Citation clé I

孟子曰° 存其心° 養其性° 所以事天也° 孟子

Maître Meng [Mencius] a dit : « C'est en préservant son cœur et en nourrissant son fond commun humain que l'on sert le Ciel. » *Mengzi*¹³¹⁶

[...]

Commentaire Citation I.4 : Yulgok

臣按° 孟子所謂存養° 通貫動靜而言° 卽誠意正心之謂° 但先賢論靜時工夫° 多以存養涵養爲言° 故採其切要之語° 錄之如左°

« Selon moi, lorsque Maître Meng a parlé de « préserver » et de « nourrir », il a parlé de manière globale et systématique de [la phase] de mouvement et de celle de quiétude [du cœur]. Donc, il parle du fait de « rendre ses intentions authentiques » et de « rendre son cœur droit ». Cependant, lorsque les anciens sages évoquaient le travail à accomplir [sur le cœur lorsqu'il est dans sa phase de] quiétude, ils parlaient en général de « préserver et nourrir », ou de « se maîtriser »¹³¹⁷. C'est pourquoi j'ai recueilli leurs propos les plus explicites et les plus importants [à ce sujet], et je les retranscris ici, [comme suit]¹³¹⁸. »

[...]

yulei (nous soulignons les caractères manquants dans la citation de Yulgok) : 朱子曰：敬字工夫乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷。

¹³¹⁶ Il s'agit d'un passage du *Mengzi* VII.A.1 que nous avons d'ailleurs déjà évoqué plus haut. Cf. *supra*, note 238 p.108.

¹³¹⁷ Littéralement : « refouler », ou « contenir » les émotions (*ham* 涵), et « nourrir » (*yang* 養). Nous préférons la traduction « se maîtriser » pour garder une certaine cohérence avec notre traduction précédente.

¹³¹⁸ Littéralement : « je les retranscris à gauche », c'est-à-dire « en bas » pour nous qui écrivons de gauche à droite et de haut en bas.

Commentaire Citation I.12 : Yulgok

a. 臣按° 未發之時° 此心寂然° 固無一毫思慮° 但寂然之中° 知覺不昧° 有如沖漠無朕° 萬象森然已具也° 此處極難理會° 但敬守此心° 涵養積久° 則自當得力° 所謂敬以涵養者° 亦非他術° 只是寂寂不起念慮° 惺惺無少昏昧而已°

« Je pense que lorsque le cœur ne s'est pas encore manifesté [en émotion], il est certes dans un état de calme qui fait qu'il ne recèle pas la moindre pensée ou réflexion, mais dans cet état précis de calme, la [faculté de] connaissance et de conscience n'est en rien diminuée¹³¹⁹. Elle est comme un œil qui est vide de toute image visuelle, et où pourtant les dix mille images sont déjà contenues sous une forme condensée¹³²⁰. Il est extrêmement difficile de bien comprendre cet état [de calme], mais pour peu que l'on [veille] avec une extrême vigilance à garder fermement son cœur dans cet état, et que [l'on veille à ce que notre capacité à] « nous maîtriser » s'accumule sur une longue durée, il est alors certain qu'on obtiendra de manière naturelle des forces. Ce que l'on appelle « [veiller à rester dans] une extrême vigilance pour se maîtriser » ne fait appel à aucune autre méthode. Il s'agit simplement [de faire en sorte que] le cœur soit dans cet état de calme et de tranquillité afin qu'aucune pensée ou réflexion ne s'y forme, et que le cœur soit bien éclairé afin que pas la moindre zone d'ombre [ne puisse] en obscurcir [la clarté] ; voilà tout. »

b. 或問° 未發時° 亦有見聞乎° 臣答曰° 若見物聞聲° 念慮隨發° 則固屬已發矣° 若物之過乎目者° 見之而已° 不起見之之心° 過乎耳者° 聞之而已° 不起聞之之心° 雖有見聞° 不作思惟° 則不害其爲未發也° 故程子曰° 目須見° 耳須聞° 朱子曰° 若必以未有見聞爲未發處° 則只是一種神識昏昧底人° 睡未足時° 被人驚覺° 頃刻之間° 不識四到時節° 有此氣象° 聖賢之心° 湛然淵靜° 聰明洞徹° 決不如此° 以此觀之° 未發時° 亦有見聞矣°

« Quelqu'un m'a demandé : « Lorsque le cœur est [en phase de] non-manifestation, sommes-nous quand même dotés [des facultés] de la vue et de l'ouïe ? » Je lui ai répondu : « Lorsque

¹³¹⁹ Littéralement : « mal voyante », « obscure », « sombre », « troublée », « ahurie », « désorientée » (*mae* 昧). En traduisant par « diminuée », nous avons voulu garder l'idée d'un handicap (déficience visuelle, daltonisme) tout en rendant l'idée de Yulgok que, dans l'état de calme, la faculté de connaissance du cœur est la même que lorsqu'elle est « en fonctionnement » (*yong* 用), c'est-à-dire lorsqu'elle interprète les signes envoyés par les organes des sens pour réfléchir (*saryō* 思慮).

¹³²⁰ Littéralement : « de manière abondante », « de manière obscure, comme dans une épaisse forêt » (*sam* 森).

l'on voit les êtres du monde et que l'on entend des sons, si des pensées et des réflexions se manifestent [en notre cœur] à la suite [de ces perceptions], c'est assurément que [notre vue et notre ouïe] relèvent de la phase où le cœur s'est déjà manifesté. [En revanche], lorsque les êtres du monde passent à travers nos yeux, et que l'on ne fait que les voir sans que le cœur ait encore activé [sa faculté] visuelle et, de même, lorsque les sons passent à travers nos oreilles, et que l'on ne fait que les entendre sans que le cœur ait encore activé [sa faculté] auditive, même si l'on a ces facultés de la vue et de l'ouïe, puisque nous ne sommes pas en train de réfléchir et de penser, [ces facultés sensibles] ne sont pas nuisibles pour [le cœur qui peut ainsi rester dans sa phase] de non-manifestation. C'est pourquoi maître Cheng a dit : « Les yeux obéissent à la vue, et les oreilles obéissent à l'ouïe », et Maître Zhu a dit : « Si [l'on souhaite] absolument affirmer que [ce n'est que] lorsque l'on ne voit rien et que l'on n'entend rien que le cœur est dans sa phase de non-manifestation, [il faut savoir que cette affirmation] n'est valable que dans le cas [où l'on parle d']un homme chez qui [les capacités supérieures] du cœur ont été obscurcies, [soit] parce qu'il n'a pas assez dormi, [soit] parce que quelque chose ou quelqu'un l'a effrayé. [En effet, dans un tel cas,] il arrive que, pendant un court laps de temps, l'homme ne perçoit plus ni l'espace ni le temps, et se retrouve dans une situation [où il n'entend plus rien et ne voit plus rien]. [Mais,] le cœur des Saints et des sages n'est pas du tout comme cela : limpide et calme, il reste dans une quiétude abyssale¹³²¹, brillant d'intelligence, il pénètre jusque dans les recoins les plus profonds¹³²². ». Ainsi, lorsque le cœur est [en phase de non-manifestation], nous [devons savoir que nous] sommes quand même dotés [des facultés] de la vue et de l'ouïe ». »

c. 又問曰。常人之心。固有未發時矣。其中體亦與聖賢之未發無別耶。臣答曰。常人。無涵養省察工夫。故其心不昏則亂。中體不立。幸於須臾之頃。不昏不亂。則其未發之中。亦與聖賢無別。但未久而或頹放。或膠擾。旋失其本體。則霎時之中。安能救終日之昏亂。以立大本乎。

« Quelqu'un m'a aussi demandé : « Il arrive certainement que le cœur des hommes ordinaires [parvienne à une phase] de non-manifestation. Dans ce cas, est-ce que [cela voudrait dire] que, lorsque ces hommes parviennent à retrouver¹³²³ la constitution originelle de leur cœur, il

¹³²¹ Le terme de *wōn* 淵 que nous avons traduit par « profondeur abyssale », signifie « eau profonde », « abîme », « gouffre », « profondeur sous-marine » (clé de l'eau 冫).

¹³²² Le terme de *tong* 洞 que nous avons traduit par « les recoins les plus profonds » signifie « caverne », « grotte », « cavité » (clé de l'eau 冫 également).

¹³²³ Littéralement : « milieu », « tomber dans le mile » ou même « toucher la cible en son centre » (*chung* 中).

n’y a aucune différence entre eux et les Saints et les sages dont [le cœur demeure dans un état de] non-manifestation? ». J’ai répondu : « Les hommes ordinaires ne [s’exercent] pas à l’entraînement [éthique qui consiste à] « se maîtriser » et à « s’examiner soi-même ». C’est pourquoi, même si leur cœur n’est pas [plongé dans] l’obscurité, il est tout de même [en proie au] désordre, ce qui fait qu’ils ne réussissent pas à conserver la constitution originelle [de leur cœur]. Si, par chance, il arrive que, pendant un certain laps de temps, leur cœur ne soit plongé ni dans l’obscurité ni dans le désordre, [et donc s’il arrive que] leur cœur se trouve exactement dans un état de non-manifestation, il n’y a alors plus de différence entre eux et les Saints et les sages. Toutefois, [un tel phénomène] ne dure pas longtemps. [En effet], soit [ces hommes] perdent tous leurs moyens par manque de volonté¹³²⁴ soit, [au contraire], ils se laissent paralyser par une trop grande obstination¹³²⁵, et ils perdent donc invariablement la constitution originelle de leur cœur. [Dès lors,] comment ces hommes, [qui sont seulement capables de maintenir leur cœur] dans un état de non-manifestation l’espace d’un clignement d’yeux, pourraient-ils éviter que leur cœur ne retombe en fin de compte dans l’obscurité et le désordre afin de consolider la grande racine¹³²⁶ ? »

d. 又問。延平先生於靜中。看喜怒哀樂未發之謂中。未發。作何氣象。朱子曰。李先生。靜中體認大本。此說何如。臣答曰。纔有所思。便是已發。既云體認。則是省察工夫。非未發時氣象也。故朱子晚年定論。以體認字爲下得重。此不可不察。但學者靜坐時。作此工夫。輕輕照顧未發時氣象。則於進學養心。必有益。是亦一道也。

« Une autre question qui m’a été posée est : « Le seigneur Yanping, [Li Tong]¹³²⁷, considérait que lorsque l’équilibre du cœur dans la quiétude [était atteint], cela correspondait à [la sentence] « la joie, la colère, la tristesse et le contentement ne se sont pas encore manifestés »¹³²⁸. Mais, quelle configuration du Souffle vital cet état de non-manifestation requiert-il ? [En outre,] maître Zhu a dit : « Le seigneur Li a identifié la grande racine [dans le moment où] l’équilibre du cœur dans la quiétude [était atteint] ». Qu’est ce que cela veut dire ? ». J’ai répondu : « A partir du moment où l’on a la moindre activité de pensée, [notre cœur] est assurément [dans un état] de manifestation. Lorsque [Zhu Xi] a parlé de

¹³²⁴ Le terme de *t’oe* 頹 signifie « crouler », « s’écrouler », « affaibli », « décadent » et l’expression *t’oepang* 頹放 signifie, quant à elle, « sans-gêne » ou « désinvolte ».

¹³²⁵ Le terme de *kyo* 膠 signifie « colle forte », « glu », « gélatine », « coller », « adhérer » mais aussi « opiniâtre ».

¹³²⁶ Cf. *infra*, note 1343 p.511.

¹³²⁷ Li Tong fut un maître de Zhu Xi. Cf. *supra*, note 5 p.14.

¹³²⁸ Cf. *Invariable Milieu* : « Lorsque plaisir, colère, tristesse et joie ne se sont pas encore manifestées, on parle de [point] d’équilibre [Milieu]. » / 喜怒哀樂之未發，謂之中。

l'« identification » de [la grande racine dans le moment où le cœur est dans la quiétude] », [il parlait] au travail de « s'examiner soi-même », mais [il ne traitait en aucun cas] de la configuration du Souffle vital qui fait que le cœur reste dans l'état de non-manifestation. C'est pourquoi, dans ses dernières années, maître Zhu a précisé son propos en accordant moins d'importance à ce terme d'« identification ». Voilà un point qu'il ne faut pas perdre de vue. Dans le cas précis d'un homme qui veut apprendre, s'il pratique l'assise dans la quiétude afin de s'exercer à ce travail [d'« examen de soi »], et s'il analyse minutieusement chacune des conditions qui favorisent l'état de non-manifestation de son cœur, il retirera nécessairement de [cette pratique] un bénéfice pour avancer dans l'étude et cultiver son cœur. Ainsi, [l'assise dans la quiétude] est aussi une [bonne] méthode ». »

[...]

Synthèse Yulgok sur Citation I

右言涵養

Ce qui précède¹³²⁹ est une explication [du sens de] « se maîtriser ».

Citation clé II

○誠無爲° 幾善惡° 周子通書

L'authenticité est exempte de toute action [extérieure et artificielle]¹³³⁰ : c'est l'infime amorce du bon et du mauvais. *Livre qui permet de comprendre les Mutations de Maître Zhou [Dunyi]*¹³³¹

[...]

¹³²⁹ Littéralement « ce qui a été discuté à droite », c'est-à-dire « plus haut ».

¹³³⁰ Nous avons volontairement surtraduit le terme de *wei/ui* 為, car il nous semble que son sens ici se rapproche de l'idée xunzienne du *wei* 偽, une intervention volontaire de l'homme (偽 = 亻 clé de l'homme + « agir » 為). Nous n'avons pas pris l'expression *wuwei/mu'ui* 無為 au sens taoïste de « non-agir ». La raison principale est que, dans le parallélisme entre les deux sentences de Zhou Dunyi (誠 無為 / 幾 善惡), le « bon » et le « mauvais » étant deux choses distinctes, il nous semblait qu'il fallait comprendre *wuwei/mu'ui* 無為 comme une expression scindée, avec « sans », « exempt de » (無) d'une part et « action » (為) d'autre part.

¹³³¹ Cf. *Tongshu* 3. Traduction Anne Cheng, in *Histoire de la pensée chinoise*, op.cit., p.420 : « L'authentique demeure dans le non-agir, il est l'amorce infime du bon et du mauvais. »

Citation clé III

惟聖° 罔念作狂° 惟狂° 克念作聖° 周書多方

Même un Saint peut devenir un fou s'il se laisse déstabiliser par ses pensées. Même un fou peut devenir un Saint s'il contrôle ses pensées. [*Livre des documents*], *Annales de la dynastie des Zhou*, « Les innombrables contrées »¹³³²

[...]

Citation clé IV

孔子曰° 操則存° 舍則亡° 出入無時° 莫知其鄉° 惟心之謂與° 孟子

Confucius a dit : « Si on l'exerce, on le préservera. Si on le délaisse, on le perdra. En raison d'allées et venues intempestives, personne ne sait quelle est la bonne direction. ». [Dans cette sentence, Confucius] ne parlait que du cœur. *Mengzi*¹³³³

¹³³² Cf. *Shujing, Zhoushu*, « *Duofang / Tabang* ». Traduction du passage entier par Séraphin Couvreur, *Les Annales de la Chine*, op.cit., p.316 : « Le Sage lui-même deviendrait insensé, s'il ne réfléchissait pas ; et l'insensé deviendrait sage, s'il savait réfléchir. Le ciel laissa en repos (Tcheou) le descendant (de Tch'eng T'ang) et attendit cinq ans (avant de le châtier), afin de lui laisser la faculté de devenir un vrai souverain du peuple ; mais (Tcheou) ne voulut ni réfléchir ni écouter. » / 惟聖罔念作狂惟狂克念作聖天惟五年須暇之子孫誕作民主罔可念聽

¹³³³ Cf. *Mengzi* VI.A.8.4. Le passage entier est le suivant : « Mencius dit : « Jadis, les arbres du mont Niu ont été très beaux mais, comme ils jouxtaient un grand royaume, des haches les ont élagués et coupés. Était-il alors possible de préserver leur beauté ? Comme [la sève] continuait à circuler en eux le jour et la nuit, et que la pluie et la rosée leur procuraient de l'humidité, des champignons et des rejetons n'ont pas manqué de pousser, mais des buffles et des moutons sont à leur tour venus et les ont mangés. C'est pourquoi la montagne avait l'air dénudée, et les hommes, en voyant ce dénuement, crurent qu'il n'y avait jamais eu d'arbres. Mais est-il vraiment dans la nature profonde de la montagne [d'être ainsi dénudée] ! Comment l'homme pourrait-il être exempt d'un cœur emplis de sens de l'humain et de sens du juste qui sont inhérents à son humanité même ? La manière dont l'homme perd les belles dispositions de son cœur originel est tout à fait comparable au travail de sape des haches sur les arbres. Puisqu'on lui porte des coups tous les jours, comment [ces dispositions] pourraient-elles rester belles ? Le cœur se régénère le jour et la nuit, et au petit matin ses goûts et ses dégoûts sont assez proches de ce qui [doit] caractériser l'homme. Mais, les actions que nous entreprenons pendant la journée étouffent et mènent à leur perte ces bonnes dispositions. Puis la répétition de ce phénomène d'étouffement fait que la régénération de la nuit ne suffit plus à préserver le cœur. A partir du moment où la régénération de la nuit ne suffit plus, l'homme n'est pas loin de ressembler aux animaux sauvages. Les hommes, en voyant qu'ils sont proches des animaux, croient alors qu'ils n'ont jamais eu ces capacités particulières. Mais est-ce là la caractéristique propre de l'homme [de ressembler aux animaux] ? C'est pourquoi, si l'on réussit à cultiver [les bonnes dispositions du cœur], il n'y aura aucun être qui ne pourra pas croître, et si on échoue à les cultiver, il n'y aura aucun être qui ne sera pas anéanti. Confucius a dit : « Si on l'exerce, on le préservera. Si on le délaisse, on le perdra. En raison d'allées et venues intempestives, personne ne sait quelle est la bonne direction. ». [Dans cette sentence, Confucius] ne parlait que du cœur. » / 孟子曰：牛山木嘗美矣；以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無菌蕪之生焉；牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也；人見其濯濯

[...]

Citation clé V

身有所忿懣則不得其正° 有所恐懼則不得其正° 有所好樂則不得其正° 有所憂患則不得其正° 大學° 下同°

Lorsque quelque chose nous met en colère ou nous mécontente, nous ne réussissons pas à rendre [le cœur] droit. Lorsque quelque chose nous effraie ou nous fait peur, nous ne réussissons pas à rendre [le cœur] droit. Lorsque quelque chose nous rend joyeux ou nous procure de la gaieté, nous ne réussissons pas à rendre [le cœur] droit. Lorsque quelque chose nous cause du souci ou de l'inquiétude, nous ne réussissons pas à rendre [le cœur] droit. *Grande Etude*¹³³⁴. *Ce sera pareil dans la suite*¹³³⁵.

[...]

Citation clé VI

心不在焉° 視而不見° 聽而不聞° 食而不知其味°

Si le cœur ne remplit pas son rôle, on regardera sans voir, on entendra sans écouter, et on mangera sans prendre conscience de la saveur de la nourriture.¹³³⁶

[...]

也，以為未嘗有材焉：此豈山之性也哉！雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希；則其旦晝之所為，有梏亡之矣；梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣；人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者：是豈人之情也哉！故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。惟心之謂與！

¹³³⁴ Cf. *Grande Etude*, 7^e commentaire.

¹³³⁵ Yulgok veut dire que la citation clé suivante sera elle aussi extraite de la *Grande Etude*.

¹³³⁶ Cf. *Grande Etude*, 7^e commentaire, suite de la sentence citée en citation clé V. Le passage entier dans le *Daxue zhangju* de Zhu Xi est le suivant : « Lorsque l'on dit que « le perfectionnement de soi réside dans le fait de rendre droit son cœur », cela veut dire que, lorsque quelque chose nous met en colère ou nous mécontente, nous ne réussissons pas à rendre [le cœur] droit. Lorsque quelque chose nous effraie ou nous fait peur, nous ne réussissons pas à rendre [le cœur] droit. Lorsque quelque chose nous rend joyeux ou nous procure de la gaieté, nous ne réussissons pas à rendre [le cœur] droit. Lorsque quelque chose nous cause du souci ou de l'inquiétude, nous ne réussissons pas à rendre [le cœur] droit. Si le cœur ne remplit pas son rôle, on regardera sans voir, on entendra sans écouter, et on mangera sans prendre conscience de la saveur de la nourriture. Voilà pourquoi on dit que le « perfectionnement de soi réside dans le fait de rendre droit le cœur ». Ce qui précède, à gauche, est le septième chapitre [de commentaire] qui expliquait [le sens de] « rendre droit le cœur et se perfectionner soi-même ». / 所謂修身在正其心者，身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂修身在正其心。右傳之七章。釋正心修身。

Synthèse Yul gok sur Citation II à VI

右言省察

« Ce qui précède était une explication sur [le sens de] « s'examiner soi-même » »

Citation clé VII

○伊尹曰° 顧諟天之明命° 商書太甲

Yi Yin a dit : « [Il faut] avoir à cœur de vérifier le brillant décret du Ciel. ». [*Livre des Documents.*] *Annales de la dynastie de Shang*, « *Tai Jia* »¹³³⁷

[...]

Citation clé VIII

毋不敬° 儼若思° 安定辭° 安民哉° 禮記

Personne ne peut se passer d'être vigilant [car il est nécessaire] d'être grave quand on pense. L'expression [et le comportement doivent refléter] la paix [intérieure pour pouvoir] apporter la paix au peuple. *Livre des rites*¹³³⁸

[...]

¹³³⁷ Cf. *Shujing, Zhoushu*, « *Tai Jia / T'aegap* ». Tai Jia est le cinquième souverain de la dynastie des Shang (date supposée d'accession au trône : 1753 A.C). Yul gok a tronqué ici le passage du *Livre des Documents*. Voici la traduction du passage entier par Séraphin Couvreur, *Les Annales de la Chine*, op.cit., p.118 (nous soulignons les caractères manquants dans la citation de Yul gok) : « Yi Yin composa (et présenta à T'ai Kia) un mémoire ainsi conçu : « (T'ang), votre prédécesseur, consultant toujours la lumière de la raison que le ciel lui avait donnée, servait les esprits du ciel et de la terre, les génies protecteurs du territoire et des grains et les mânes de ses ancêtres ; il les honorait tous avec respect. Le ciel voyant sa vertu, réunit le souverain pouvoir en sa personne, afin qu'il donnât ses soins et procurât la tranquillité à toutes les nations. Moi Yin, j'ai aidé mon souverain à assurer la paix du peuple. Ensuite il vous a été donné de lui succéder et de continuer la grande œuvre qu'il a commencée. » / 伊尹作書曰先王顧諟天之明命 以承上下神祇社稷宗廟罔不祇肅天監厥德用集大命撫綏萬方惟尹躬克左右厥辟宅師肆嗣王丕承基緒

¹³³⁸ Cf. *Liji*, 1^{er} chapitre « *Quli* » (cf. *supra*, note 103 p.56 et § 8 de la préface de Zhu Xi à la *Grande Etude*), 1^{ère} sentence. En paraphrasant Confucius (cf. *infra* citation clé XII), Fan Zuyu aurait déclaré : « [...] le *Quli* contient trois mille [sentences] qui peuvent se résumer en un seul et unique passage : « personne ne peut se passer d'être vigilant ». » / 曲禮三千。一言以蔽之。曰毋不敬。 Cf. Sun Xidan 孫希旦 (Qing), *Liji jijie* 禮記集解 (« Compilation et interprétation du Livre des Rites »), rééd. Zhonghua shuju 中華書局, Pékin, 1985, trois volumes, vol.1, commentaire p.4.

Citation clé IX

君子敬以直內° 義以方外° 敬義立而德不孤° 易坤卦文言

C'est grâce à la vigilance que l'homme de bien redresse son intérieur, et c'est grâce au sens du juste qu'il jauge l'extérieur. Si la vigilance et le sens du juste sont bien établis, la puissance morale ne sera pas isolée. *Livre des Mutations, explication sur le trigramme de la Terre.*¹³³⁹

[...]

Citation clé X

敬勝怠者° 吉° 怠勝敬者° 滅° 義勝欲者° 從° 欲勝義者° 凶° 大戴禮

Vigilance qui l'emporte sur paresse, bonne fortune. Paresse qui l'emporte sur vigilance, anéantissement. Sens du juste qui l'emporte sur désir, conformité [au Ciel]. Désir qui l'emporte sur sens du juste, mauvaise fortune. [*Commentaire de] Dai l'aîné sur le Livre des Rites.*¹³⁴⁰

[...]

Commentaire Citation X.3 : Yulgok

臣按° 敬體義用° 雖分內外° 其實敬該夫義° 直內之敬° 敬以存心也° 方外之義° 敬以應事也° 朱子敬齋箴° 發明親切° 故謹錄于左°

« Je pense que [lorsque l'on dit que] l'extrême vigilance est la constitution, et que le sens du juste est la fonction, même si [nous introduisons une distinction entre] l'extrême vigilance et le sens du juste selon [les critères] d'intérieur et d'extérieur, [il faut savoir qu'en réalité] l'extrême vigilance embrasse en son sein le sens du juste. [Lorsque l'on parle de] « vigilance qui redresse l'intérieur », [on veut dire que] la vigilance permet de préserver son cœur.

¹³³⁹ Puissance de la Terre (坤 *kun* / *kon*).

¹³⁴⁰ Commentaire Dai De 戴德. Cf. *supra*, note 21 p.19.

[Lorsque l'on parle du] « sens du juste qui jauge l'extérieur », on veut dire que la vigilance permet de réagir [correctement] aux affaires du monde¹³⁴¹. *L'explication que nous donne [sur le sujet] Maître Zhu [Xi] dans ses « Maximes pour être toujours vigilant et concentré »*¹³⁴² est très claire et elle est presque complète, c'est pourquoi nous la retranscrivons ici, à la suite. »

[...]

Synthèse Yulgok sur Citation VII à X

右通論涵養省察

« Jusqu'à présent, il a été discuté ensemble du fait de « se maîtriser » et de « s'examiner soi-même ». »

Citation clé XI

○子曰° 閑邪存其誠° 易乾卦文言

Le Maître [Confucius] dit : « Se prémunir contre¹³⁴³ les déviations pour préserver son authenticité ». *Livre des Mutations, explication sur le trigramme du Ciel*¹³⁴⁴.

[...]

Citation clé XII

¹³⁴¹ Cf. *supra*, citation clé IX.

¹³⁴² Le *Jingzhaizhen/ kyōngjaegam* 敬齋箴 est un texte de maximes que Zhu Xi a rédigé pour lui-même, pour s'exhorter à toujours garder un esprit vigilant et concentré. Il aurait affiché ce texte sur l'un des murs de sa salle de lecture.

¹³⁴³ Littéralement : « verrouiller une porte », « poser une barrière », « se protéger de », « défendre » (*han* 閑).

¹³⁴⁴ Puissance du Ciel (乾 *qian / kǒn*).

詩三百° 一言以蔽之° 曰思無邪° 論語°亦孔子語

Le Livre des Poèmes contient trois cent pièces poétiques qui peuvent se résumer en un seul et unique passage : « dans nos pensées, ne jamais dévier ». *Entretiens. Il s'agit à nouveau des propos de Confucius*.¹³⁴⁵

[...]

Commentaire Citation XII.2 : Yulgok

臣按° 夫子此言° 爲論詩而發° 第以思無邪是誠° 故載乎正心之章°

« Je pense que, même si Confucius a déclaré cela en parlant du Livre des Poèmes, en faisant appel [au passage] « quand on pense, ne jamais dévier »¹³⁴⁶, il faisait allusion à l'authenticité. C'est pourquoi j'ai mis cette sentence [des Entretiens] dans ce chapitre qui traite de « rendre droit son cœur ». »

[...]

Commentaire Citation XII.7 : Yulgok

臣按° 誠者° 天之實理° 心之本體° 人不能復其本心者° 由有私邪爲之蔽也° 以敬爲主° 盡去私邪° 則本體乃全° 敬是用功之要° 誠是收功之地° 由敬而至於誠矣°

« Je pense que l'authenticité, c'est le Principe réalisé du Ciel, et c'est la constitution fondamentale du cœur. Si des hommes ne parviennent pas à retrouver ce [caractère] originel de leur cœur, c'est parce qu'il a été obscurci par des désirs égoïstes et des déviations. Si l'on s'attache à garder une vigilance extrême, et que l'on se débarrasse totalement des désirs égoïstes et des déviations, notre constitution originelle sera préservée dans toute son intégrité. La vigilance extrême, c'est la règle essentielle pour obtenir des résultats [lorsque le cœur est en] fonctionnement. L'authenticité relève, pour sa part, du domaine des résultats obtenus. Ce n'est que grâce à la vigilance extrême que nous pouvons parvenir [au stade de] l'authenticité. »

¹³⁴⁵ Cf. *Entretiens* II.2, traduction Anne Cheng, *op.cit.*, p.33 : « Le Livre des Odes compte trois cent poèmes, mais l'essentiel se ramène à trois mots : « Sans jamais dévier ».

¹³⁴⁶ Cette expression correspond au titre, c'est-à-dire au début du 297° poème du *Livre des Poèmes*. Cf. *supra*, note 172 p.87.

Synthèse Yulgok sur Citation XI et XII

右言存誠反復° 以盡正心之義° 亦兼涵養省察而言°

« Jusqu'à présent, je viens de discuter et de répéter quelques idées sur le fait de « préserver l'authenticité », afin d'épuiser entièrement le sens de [l'expression] « rendre droit le cœur ». De même que précédemment, j'ai discuté ensemble du fait de « se maîtriser » et de « s'examiner soi-même ». »

Conclusion de Yulgok

1. 臣按° 心之本體° 湛然虛明° 如鑑之空° 如衡之平° 而感物而動° 七情應焉者° 此是心之用也°

« Je pense que, dans sa « constitution originelle », le cœur est limpide et calme, vide et lumineux. Il est comme un miroir qui est vide [de toute image], comme une balance qui est dans un équilibre [parfait]. Puis, lorsque le cœur réagit au monde extérieur, et qu'il se met en branle, les sept émotions reflètent [cette motion] : il s'agit précisément là de la « mise en fonctionnement » du cœur.

2. 惟其氣拘而欲蔽° 本體不能立° 故其用或失其正°

Ce n'est que si [la circulation du] Souffle vital est entravée [dans le cœur], et que [certains] désirs [s'y retrouvent] dans l'ombre que cette constitution originelle ne parvient plus à rester stable. C'est pourquoi, c'est lors de sa mise en fonctionnement que le cœur perd parfois sa droiture [originelle].

3. 其病在於昏與亂而已° 昏之病有二° 一曰智昏° 謂不能窮理° 昧乎是非也° 二曰氣昏° 謂怠惰放倒° 每有睡思也° 亂之病有二° 一曰惡念° 謂誘於外物° 計較私欲也° 二曰浮念° 謂掉舉散亂° 掉舉° 念起之貌° 相續不斷也° 此念非善非惡° 故謂之浮念°

[Les dysfonctionnements provoqués par] la maladie [qui touche le cœur] sont l’obscurcissement et le désordre, c’est tout. Il y a deux sortes de maladie d’obscurcissement. La première s’appelle « l’obscurcissement de la faculté de connaissance », et l’on désigne sous ce nom l’incapacité à « scruter le Principe » [qui conduit à] l’aveuglement quant [à la différence] entre ce qui est vrai et ce qui est faux. La seconde s’appelle « l’obscurcissement du Souffle vital », et l’on désigne sous ce nom la paresse et la désinvolture [qui génèrent] une continuelle envie de dormir. Il y a [aussi] deux sortes de maladie de désordre du cœur. La première s’appelle « les pensées mauvaises », et l’on désigne sous ce nom [la complaisance à se laisser] séduire par [les attraits du] monde extérieur [qui conduit à un goût] du calcul et de l’estimation [des bénéfices que l’on pourrait tirer] pour soi-même. La seconde s’appelle « les pensées superficielles », et l’on désigne sous ce nom [des pensées qui poussent à des comportements] agité, dispersé et désorganisé – *ces comportements sont l’expression visible de l’irruption de telles pensées* – qui se succèdent les uns aux autres sans interruption. *Cette dernière forme de pensée n’est ni bonne ni mauvaise, c’est pourquoi je l’appelle « pensée superficielle ».*

4. 常人困於二病° 未感物時° 非昏則亂° 既失未發之中矣° 其感物也° 非過則不及° 豈得其已發之和乎°

La majorité des hommes éprouvent des difficultés face à ces deux maladies [du cœur]. Lorsque [leur cœur] n’a pas encore réagi au monde extérieur, même s’il n’est pas obscurci, il est tout de même désordonné. Ainsi, ils finissent par perdre « l’équilibre » [dans lequel tout cœur humain se trouve] à l’état de non-manifestation. Lorsque [leur cœur] réagit au monde extérieur, s’il ne va pas trop loin, il reste trop en deçà. Comment pourraient-ils alors obtenir « l’harmonie » [qui doit régner dans tout cœur humain] après sa manifestation ?¹³⁴⁷

5. 君子以是爲憂° 故窮理以明善° 篤志以帥氣° 涵養以存誠° 省察以去僞° 以治其昏亂°

¹³⁴⁷ Cf. *Invariable Milieu* : « Lorsque plaisir, colère, tristesse et joie ne se sont pas encore manifestées, on parle de [point] d’équilibre [/Milieu]. Lorsque [ces émotions] ont fait irruption tout en s’accordant toutes avec cet équilibre, on parle d’harmonie. L’équilibre, c’est la grande racine de ce qui est sous le Ciel ; l’harmonie, c’est la Voie universelle de ce qui est sous le Ciel. » / 喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。

C'est cela qui a préoccupé l'homme de bien¹³⁴⁸, et c'est pourquoi l'on doit « scruter le Principe » pour « faire briller ce qui est bon [en notre cœur] », rester profondément grave et déterminé pour commander au Souffle vital, « se maîtriser soi-même » pour préserver son authenticité, « s'examiner soi-même » pour rejeter ce qui est faux et artificiel [dans le cœur] afin d'y soigner¹³⁴⁹ l'obscurcissement et le désordre.

6. 然後未感之時° 至虛至靜° 所謂鑑空衡平之體° 雖鬼神° 有不得窺其際者° 及其感也° 無不中節° 鑑空衡平之用° 流行不滯° 正大光明° 與天地同其舒慘矣°

Après cela, lorsque l'on est dans une phase où [le cœur] n'est pas encore en réaction, [on aura obtenu] un vide parfait et une parfaite tranquillité dans notre cœur. [Alors,] ce que j'ai appelé la constitution originelle [du cœur, qui est comparable au] vide du miroir et à l'équilibre de la balance, dont même les esprits [et les défunts] sont dotés, n'aura plus de limites. De plus, lorsqu'elle réagira [au monde extérieur], il n'y aura rien qui ne « s'accordera pas avec l'équilibre »¹³⁵⁰. Le fonctionnement [de ce cœur] vide [comme] un miroir et équilibré [comme] une balance se mettra en marche [comme un flot qui s'écoule] de manière fluide sans jamais stagner, et [le cœur], dans toute sa droiture, sa grandeur, son rayonnement et sa lumière, s'unira avec le Ciel-Terre¹³⁵¹ pour partager [avec ces puissances] les mêmes aléas¹³⁵².

7. 學者之用力° 最難得效者° 在於浮念° 蓋惡念雖實° 苟能誠志於爲善° 則治之亦易° 惟浮念則無事之時° 倏起忽滅° 有不得自由者° 夫以溫公之誠意° 尚患紛亂° 況初學乎°

¹³⁴⁸ Il s'agit certainement ici aussi d'une référence au *Zhongyong* : « La Voie ne peut pas être quittée un seul instant. Si elle pouvait l'être, ce ne serait plus la Voie. C'est pourquoi, l'homme de bien est prudent par rapport à ce qu'il ne voit pas, et il est méfiant par rapport à ce qu'il n'entend pas. Il n'y a rien de plus visible que ce qui est caché, et rien de plus manifeste que ce qui est tenu. C'est pourquoi, l'homme de bien est prudent quant à cette part cachée de lui-même. » / 道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。

¹³⁴⁹ Nous rappelons que le terme de *ch'i* 治 que nous avons généralement traduit par « ordonner », « gouverner », signifie à l'origine « soigner une maladie ».

¹³⁵⁰ Cf. note 1343 p.511.

¹³⁵¹ Cf. *Zhongyong* : « Si l'on atteint jusqu'au bout l'équilibre et l'harmonie, le Ciel et la Terre trouveront leur juste place et les dix mille êtres trouveront leur ressources. » / 致中和，天地位焉，萬物育焉。

¹³⁵² Littéralement, « joies et peines » (*sōch'am* 舒慘).

En ce qui concerne celui qui veut étudier, lorsqu'il fait des efforts pour mettre en pratique, ce sont les résultats en matière de « pensées superficielles » qui sont les plus difficiles à obtenir. En effet, même si les « pensées mauvaises » sont bien ancrées, si l'on oriente de manière authentique notre intention vers ce qui est bon, alors soigner [cette maladie] sera chose relativement aisée. Seules les « pensées superficielles » apparaissent brusquement et disparaissent tout aussi brutalement à n'importe quel moment sans crier gare, et c'est la raison pour laquelle l'on ne peut s'en affranchir. Si même le duc Wen, [Sima Guang]¹³⁵³, qui avait pourtant rendu ses intentions authentiques, était très préoccupé [par le risque d'avoir des pensées] confuses et désordonnées, que dire alors d'un débutant en matière d'Etude ?

8. 程子曰° 君實嘗患思慮紛亂° 有時中夜而作° 達旦不寐° 可謂良自苦° 他日又曰° 君實近年° 病漸較煞放得下也° ○臣按° 不知學者° 放心而任其所思° 故不自知其爲浮念° 學者靜坐收心° 然後乃知浮念之爲擾°

Maître Cheng a dit : « Junshi, [Sima Guang] était très préoccupé par le risque d'avoir des pensées confuses et désordonnées, et parfois il se levait en plein milieu de la nuit et ne dormait plus jusqu'au petit matin. On peut dire qu'il aimait se faire souffrir lui-même ». Un autre jour, le maître a dit aussi : « Durant ces dernières années, cette [obsession] malade de Junshi s'est progressivement atténuée au point de quasiment disparaître ». [Quant à moi, Yulgok,] je pense que celui qui ne sait pas comment étudier, est [un homme] dont le cœur s'est relâché¹³⁵⁴ et qui agit en fonction de ce que lui intimement ses pensées. C'est pourquoi, tant qu'il ne prendra pas conscience de lui-même que ces pensées sont superficielles, celui qui veut étudier doit pratiquer l'assise dans la quiétude et rassembler son cœur [éparpillé]. Ce n'est qu'après cela qu'il pourra comprendre que les pensées superficielles sont un sujet de préoccupation.

9. 學者須是恒主於敬° 頃刻不忘° 遇事主一° 各止於當止°

Celui qui étudie doit ainsi [veiller] avec persévérance à rester toujours vigilant, et il ne doit pas oublier [ce devoir] même l'espace d'un instant. Lorsqu'il doit vaquer à une occupation, il

¹³⁵³ Wen gong est en effet le titre honorifique de Sima Guang (1019-1086). Cf. *supra*, note 12 p.16

¹³⁵⁴ Cf. extrait du *Mengzi*.

doit toujours privilégier l'unité [de son cœur]¹³⁵⁵, et pour chaque chose, il doit s'arrêter là où il convient de s'arrêter¹³⁵⁶.

10. 無事靜坐時° 若有念頭之發° 則必即省覺所念何事°

Lorsqu'il n'a pas d'occupation et qu'il pratique l'assise dans la quiétude, à la moindre manifestation d'une pensée qui pointe sa tête, il doit absolument analyser quel est le facteur responsable de cette pensée.

11. 若是惡念° 則即勇猛斷絕° 不留毫末苗脈°

S'il s'agit d'une « pensée mauvaise », il doit la décapiter et s'en débarrasser¹³⁵⁷ avec bravoure et audace, afin qu'il n'en subsiste ni la moindre petite pousse, ni le moindre petit vaisseau sanguin.

12. 若是善念而事當思惟者° 此善念之適乎時者 則窮究其理° 了其未了者° 使此理豫明° 若不管利害之念° 或雖善念° 而非其時者° 則此是浮念也°

S'il s'agit [en revanche] d'une bonne pensée, et qu'il lui faut y réfléchir – *il s'agit du cas où une bonne pensée survient au moment opportun* –, il doit en scruter et en examiner attentivement le Principe, et lorsqu'il aura compris ce qu'il n'avait pas encore compris, il doit tout d'abord faire en sorte que ce Principe soit clair pour lui. Même s'il s'agit d'une pensée qui n'a aucun rapport avec [le calcul] des pertes et des profits et qui est [donc] bonne, si elle n'est pas opportune, [il faut savoir] qu'il s'agit en fait d'une « pensée superficielle ».

13. 浮念之發° 有意厭惡° 則尤見擾亂° 且此厭惡之心° 亦是浮念° 覺得是浮念後° 只可輕輕放退° 提掇此心° 勿與之俱往° 則纔發復息矣° 念慮紛亂時° 此心省悟° 知其為浮念° 勿為所牽而俱往° 則漸當自息°

¹³⁵⁵ Cf. *supra*, préface au *Zhongyong* de Zhu Xi : « [...] cette phrase, « le cœur de l'homme est faillible, le cœur du Dao est tenu ; gardez l'affinement et l'unité [du cœur] ; il faut s'en tenir fermement au Milieu », c'est le message que Shun a transmis à Yu. » / 人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中者，舜之所以授禹也。

¹³⁵⁶ Cf. *Grande Etude* : « La Voie de la *Grande Etude* réside dans le fait de faire rayonner la rayonnante puissance morale, dans le fait d'être proche du peuple comme de sa propre famille, et dans le fait de s'arrêter dans le bien suprême. » / 大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

¹³⁵⁷ Nous avons cherché à rendre ici l'image de la « tête de la pensée » (*yōmdu* 念頭) et de l'idée de « couper », « trancher » (*tanjōl* 斷絕).

Quand une telle pensée superficielle se manifeste, si nous nourrissons du mécontent à son égard, le désordre engendré [dans le cœur] ne sera que plus grand. D'ailleurs, ce mécontentement est en soi une pensée superficielle. [Donc,] nous devons tout d'abord prendre conscience qu'il s'agit d'une pensée superficielle, et ensuite nous pouvons seulement la laisser doucement se retirer [d'elle-même], tout en [veillant bien à] maintenir notre cœur afin qu'il ne s'en aille pas en même temps que [cette pensée]. [Si l'on agit ainsi,] au moment même où [une pensée de ce genre voudra à nouveau] se manifester [dans notre cœur], elle s'en retournera et cessera [d'elle-même]. *Lorsque nous réfléchissons à une éventuelle irruption du désordre [dans notre cœur], [il faut précisément] que notre cœur s'examine et soit bien lucide par rapport à lui-même, afin de reconnaître avec certitude une « pensée superficielle ». [Mais] il ne faut [surtout] pas que nous laissions notre cœur [se relâcher et] partir en même temps que cette pensée. Ce n'est que de cette manière que, petit à petit, la pensée superficielle s'évanouira d'elle-même.*

14. 如是用功° 日夕乾乾° 不求速成° 不生懈怠° 如未得力° 或有悶鬱無聊之時° 則亦須抖擻精神° 洗濯心地° 使無一念°

Il faut faire tout son possible pour agir de la manière [que je viens de décrire], et faire preuve d'une mâle persévérance¹³⁵⁸ du matin au soir, sans espérer parvenir rapidement au but, ni céder à la paresse. Même si l'on manque encore de forces, ou que l'on est parfois découragé et déprimé, il faut tout de même s'appliquer à stimuler et encourager toutes nos facultés spirituelles, et à laver et purifier¹³⁵⁹ notre cœur afin que pas une seule pensée [mauvaise ou superficielle] n'y subsiste.

15. 以來清和氣象° 久久純熟° 至於凝定° 則常覺此心卓然有立°

Puis, il faut aussi rendre transparente et harmonieuse la configuration du Souffle vital. Ainsi, au bout d'un certain temps, [ce Souffle], épuré, sera efficace, et lorsqu'il parviendra au

¹³⁵⁸ Nous avons tenté de traduire de cette manière le redoublement du caractère *kôn* 乾 (日夕乾乾) qui signifie certes « le Ciel », ou « la puissance du Ciel », mais aussi « l'homme », le « mâle » ou le « masculin » comme symbole de puissance virile. Les traducteurs coréens ont d'ailleurs compris cette expression de la même manière, et ils ont traduit par « □□□□ □[□]. ». Cf. *Yulgok Chōnsō, op.cit.*, vol.5, p.140.

¹³⁵⁹ Littéralement : « laver », « rendre tout son éclat », « rincer » (*t'ak* 濯).

moment où il se condense et se concentre¹³⁶⁰, nous sentirons de manière constante¹³⁶¹ que notre cœur est bien droit, et bien en équilibre sur ses positions¹³⁶².

16. 不爲事物所牽累° 由我所使° 無不如志° 而本體之明° 無所掩蔽° 睿智所照° 權度不差矣° 張子曰° 定然後有光明° 若常移易不定° 何由光明°

[Alors,] il ne sera plus ni déterminé ni sali¹³⁶³ par les êtres et les affaires du monde extérieur et, lorsqu'il recevra un ordre de notre part, le moindre [de ses mouvements] sera en parfait accord avec notre détermination, et plus [aucune parcelle] de lumière de sa constitution originelle ne sera voilée ou assombrie, et enfin, lorsque nos facultés intellectuelles examineront¹³⁶⁴ [ses mouvements], [rien] ne viendra déséquilibrer la balance [de notre jugement]. *Maître Zhang [Zai] a dit : « Une fois que l'on est stable¹³⁶⁵, la lumière nous apparaît dans toute sa clarté. Si [notre cœur] change constamment et n'est pas stable, par quel moyen pourrait-on donc [voir] sa lumière dans toute sa clarté ?*

17. 最不可遽冀朝夕之效° 而不效則輒生退墮之念也° 正心是終身事業° 其要則方氏所謂中虛而有主宰者° 是也° 願留睿念焉°

Surtout, il faut éviter de croire que l'on peut parvenir à des résultats du jour au lendemain et, si jamais l'on n'a pas obtenu de résultats, il ne faut pas brusquement décider de rebrousser chemin et arrêter ses efforts. « Rendre droit son cœur » est le travail de toute une vie, et l'idée essentielle [pourrait se résumer] ainsi, selon les dires du seigneur Fang¹³⁶⁶ : « ce n'est qu'en trouvant l'équilibre et le vide que [le cœur] aura un maître ». Je prie instamment Sa Majesté de bien réfléchir à cela. »

¹³⁶⁰ Il s'agit ici du terme de *chǒng* 定 que nous avons par ailleurs traduit par « stable », ou « fixe ».

¹³⁶¹ Il s'agit du terme de *sang* 常.

¹³⁶² Nous avons traduit de cette manière l'expression un peu redondante de *t'ak'yǒnyu ip* 卓然有立.

¹³⁶³ Littéralement : « compromis » (*kyǒllu* 牽累).

¹³⁶⁴ Littéralement : « éclairer », « briller », « refléter », « réfléchir ».

¹³⁶⁵ Cf. *Grande Etude* : « Lorsque l'on sait où s'arrêter, on est stable [*chǒng* 定]; lorsqu'on est stable, on peut connaître le repos, lorsqu'on connaît le repos, on peut être en paix, lorsqu'on est en paix, on peut réfléchir et lorsqu'on réfléchit, on peut atteindre le but. » / 知止而后有定, 定而后能靜, 靜而后能安, 安而后能慮, 慮而后能得。

¹³⁶⁶ Nous n'avons pas trouvé qui était cette personne, et les traducteurs coréens n'ont donné aucune indication. Peut-être qu'il s'agit du martyr néo-confucéen des Ming, Fang Xiaoru 方孝儒 (*zi Xizhi* 希直, *hao Xunzhi* 遜志; 1357-1402) dont la biographie est rapporté dans le *Mingru xue'an* par Huang Zongxi. En effet, d'une part, ce patronyme est extrêmement rare en Corée, et d'autre part, Fang Xiaoru a beaucoup étudié les textes néo-confucéens traitant du perfectionnement de soi, et en particulier ceux de Zhou Dunyi. Cf. *Encyclopedia of Confucianism*, *op.cit.*, vol.1, p.208-209.

B. Analyse de la conception du *chǒngsim* dans le chapitre éponyme du *Sǒnghak chipyo* : commentaire linéaire

Nous allons à présent analyser le chapitre « *chǒngsim* » que nous venons de traduire partiellement, à travers un commentaire détaillé de type linéaire. Nous avons privilégié cette approche minutieuse car nous souhaitons montrer la stratégie argumentative de Yulgok. Nous tirerons de ce commentaire détaillé des conclusions dont nous ferons par la suite une synthèse plus générale, afin de déterminer la place et le sens de l'interprétation du *chǒngsim* dans la pensée et la vie du lettré-fonctionnaire néo-confucéen Yulgok Yi I.

Le chapitre « *chǒngsim* » est construit de manière très méthodique, à l'image de l'ouvrage entier du *Sǒnghak chipyo*. En effet, rappelons que Yulgok encadre tout d'abord le chapitre avec une introduction et une conclusion personnelles. Ensuite, il structure son développement autour de douze citations clés qui jouent le rôle de colonne vertébrale et énoncent les idées principales du chapitre. Puis, Yulgok explique chacune de ces citations clés par diverses citations d'auteurs confucéens mais aussi, parfois, de quelques commentaires personnels. Enfin, Yulgok synthétise en une phrase courte le thème général dont relèvent les groupes de citations clés.

Nous pourrions établir le tableau récapitulatif suivant qui révèle la construction du chapitre :

Thème général	Citation clé	Ouvrage dont la citation est tirée	Nombre de commentaires consacrés (/90)	Commentaire personnel de Yulgok	Idée principale
« se maîtriser » 涵養 (A)	I	<i>Mengzi</i>	13	2 (2 ^e =4 §)	Vigilance 敬
« s'examiner soi-même » 省察 (B)	II	<i>Tongshu</i>	3	0	Authenticité 誠
	III	<i>Livre des documents</i>	1		(Autres)
	IV	<i>Mengzi</i>	6		
	V	<i>Grande</i>	6		

		<i>Etude</i>			
	VI	<i>Grande Etude</i>	5		
(A) + (B)	VII	<i>Livre des documents</i>	4		Vigilance 敬
	VIII	<i>Livre des rites</i>	29		
	IX	<i>Livre des Mutations</i>	6		
	X	<i>Livre des rites</i>	5		
préserver l'authenticité 存誠 (A) + (B)	XI	<i>Livre des Mutations</i>	5	2	Authenticité 誠
	XII	<i>Entretiens</i>	7		

Nous pouvons remarquer tout d'abord que Yulgok a identifié trois grands thèmes qui lui permettent de former des groupes de citations clés : « se maîtriser » (*hamyang* 涵養), « s'examiner soi-même » (*söngch'al* 省察), et « préserver l'authenticité » (*chonsöng* 存誠).

Ensuite, Yulgok traite principalement dans ce chapitre de deux notions principales : la « vigilance » (*kyöng* 敬), et « l'authenticité » (*söng* 誠). De plus, la citation clé qui a nécessité le plus grand nombre de commentaires explicatifs est la citation VIII, tirée du *Livre des rites* :

« Personne ne peut se passer d'être vigilant [car il est nécessaire] d'être grave quand on pense. L'expression [et le comportement doivent refléter] la paix [intérieure pour pouvoir] apporter la paix au peuple. »

毋不敬° 儼若思° 安定辭° 安民哉°

Cette citation rappelle le paradigme de la *Grande Etude*, tout en mettant en lumière l'idée de « vigilance », qui n'est pas exprimée dans ce texte.

En outre, Yulgok n'a, pour sa part, commenté que la première et la dernière des citations clés. Nous noterons qu'il élabore un commentaire divisé en quatre paragraphes dans le cas de la citation clé I. Ainsi, Yulgok a exprimé ses propres idées au début et à la fin de son développement qui consiste donc en une anthologie raisonnée de citations.

Enfin, l'examen de cette sélection de citations, leur agencement ainsi que l'ordre des idées qu'elles expriment nous révèle que Yulgok commence et termine son développement sur le *chöngsim* par ses deux idées principales : « vigilance » et « authenticité » (citations clés I et II, et citations VIII à XII)

Ainsi nous pouvons voir que Yulgok a déterminé avec une très grande attention l'ordre de ses citations clés¹³⁶⁷. En effet, cet ordre reflète la structuration de son argumentation autour des idées qui lui semblaient les plus importantes. Loin d'être une simple anthologie, chaque chapitre du *Sŏnghak chipyo* se présente comme une véritable note de synthèse rédigée et construite à la manière d'un rapport administratif, ou même comme une dissertation scolaire. Sa démarche est avant tout d'ordre didactique, et son but est de convaincre, d'éclairer et de transmettre ses idées au roi, et à tout « apprenant » (*hakcha* 學者). Ainsi, dans son style même, Yulgok se révèle aussi être un lettré-fonctionnaire chargé d'éduquer son souverain, ou de transmettre le message confucéen.

Il convient donc d'examiner plus précisément les idées énoncées dans chaque citation clé, ainsi que les commentaires et précisions que Yulgok a jugé nécessaire d'apporter lui-même afin de mettre en lumière son interprétation du *chŏngsim*.

Nous allons tout d'abord présenter ici une brève synthèse des citations clés afin de révéler la progression générale du propos de Yulgok :

- Citation clé I (*Mengzi*, treize commentaires) :

Idee de « vigilance » (*kyŏng* 敬) ; « préserver et nourrir » (存養) son cœur

Commentaire de Yulgok : analyse du cœur dans sa phase de tranquillité (*chŏng* 靜) ;

Yulgok énonce clairement une méthode de travail sur le cœur (technique, *sul* 術), son but, et ses résultats

- Citation clé II (*Tongshu* de Zhou Dunyi, trois commentaires) :

¹³⁶⁷ Cf. *supra*, préface § 5, p.440-441 : « A mon humble avis, la *Grande Etude* est assurément la « porte pour entrer [dans la Voie de la] puissance morale », mais la *Signification développée* du sieur Zhen manquant de concision, j'ai pensé qu'il fallait scrupuleusement suivre les indications de la *Grande Etude* pour déterminer l'ordre des étapes, et sélectionner avec une extrême attention les propos des Saints et des Sages pour en rendre toute la densité et la plénitude ; ce qui permettrait alors d'éclairer dans ses moindres détails le programme [de la *Grande Etude*] et, malgré une formulation quelque peu concise, d'épuiser entièrement le Principe, et enfin de recueillir [dans un ouvrage] la méthode appropriée pour trouver les principes directeurs [de la Voie]. » ; et *pŏmnye*, § 2 p.449 : « En général, en ce qui concerne les ouvrages que j'ai cités, je n'ai pas choisi leur ordre d'apparition [dans mon texte] en fonction de leur [date de rédaction], mais uniquement en fonction de l'ordre des étapes qu'il faut suivre lorsqu'on s'efforce [d'étudier], du sens de leur texte et de la force de leur propos. »

Le but du travail sur le cœur est d'atteindre l'« authenticité » (*sōng* 誠)

- Citation clé III (*Livre des documents*, un seul commentaire) :

Rappel de la fragilité du cœur dont la cause est la pensée ratiocinante ou obnubilée (*nyōm* 念) qui génère des dysfonctionnements

- Citation clé IV (*Mengzi*, six commentaires) :

Un effort est absolument nécessaire pour remédier aux dysfonctionnements du cœur

- Citation clé V (*Grande Etude*, six commentaires) :

Rapports entre les émotions et « rendre droit son cœur »

- Citation clé VI (*Grande Etude*, cinq commentaires) :

Rapports entre le cœur et les organes des sens

- Citation clé VII (*Livre des documents*, quatre commentaires) :

Idée du « lumineux mandat céleste » (*myōngmyōng* 明命), qui constitue notre fond commun humain

- Citation clé VIII (*Livre des rites*, vingt-neuf commentaires) :

Prescription d'une vigilance constante (« Personne ne peut se passer d'être vigilant », *mu bul kyōng* 毋不敬)

- Citation clé IX (*Livre des Mutations*, six commentaires) :

Liens entre « vigilance » et « sens du juste » (*ũi* 義), élargissement sur la question de la « puissance morale » (*tõk* 德)

- Citation clé X (*Livre des rites*, cinq commentaires) :

Opposition entre « vigilance » et « paresse » (*t'ae* 怠), entre « sens du juste » et « désir » (*yok* 欲), et entre « intérieur » (*nae* 內) et « extérieur » (*wae* 外) ; notion de « vigilance »

Commentaire de Yulgok : la « vigilance » inclut et englobe dans son processus la mise en œuvre du « sens du juste »

- Citation clé XI (*Livre des Mutations*, cinq commentaires) :

Mot d'ordre de Confucius : « se prémunir contre les déviations » (*hansa* 閑邪) et « préserver l'authenticité » (*chonsõng* 存誠)

- Citation XII (*Entretiens*, sept commentaires) :

Nouveau mot d'ordre de Confucius : « dans nos pensées, ne jamais dévier » (*sa mu sa* 思無邪) ; l'« authenticité » est liée aux notions de « constitution » (*ch'e* 體) et de « réalisation qui porte ses fruits » (*sil* 實) ; mise en parallèle implicite entre le cœur et le Principe (*i* 理)

Commentaire de Yulgok : « préserver l'authenticité » (*chonsõng* 存誠)

Ainsi, nous pouvons constater que Yulgok énonce ses idées principales dès la première citation clé, et que sa construction du chapitre est circulaire : elle commence par les notions de « vigilance », de « préservation » et d'« authenticité », et elle finit sur ces mêmes notions. Les citations clés II à IV n'apportent que des précisions, ou explorent des points de détail sur cette trame générale. Le *chõngsim* (« rendre droit son cœur ») est donc fondamentalement lié au processus de « vigilance » et à l'« authenticité », et Yulgok ne semble pas établir de distinction entre les étapes de « rendre ses intentions authentiques » et « rendre droit son cœur » de la *Grande Etude*.

Examinons à présent le discours propre de Yulgok, en analysant son introduction, ses commentaires et sa conclusion.

Dans son introduction, Yulgok précise que les deux chapitres précédents, qui portent sur le travail sur le Souffle vital, et qui, comme nous l'avons relevé, jouent un rôle de pivot dans le Livre sur le « perfectionnement de soi », traitent également du *chǒngsim*¹³⁶⁸. Par ailleurs, Yulgok considère que la notion de « vigilance » est le fil directeur du chapitre, mais aussi de tout le Livre sur le « perfectionnement de soi ». En effet, il commence à traiter du début du processus de vigilance dès le chapitre III, et il déclare que ce chapitre « *chǒngsim* » traite de la fin de ce même processus¹³⁶⁹.

Ensuite, Yulgok rédige deux commentaires personnels sur la citation clé I qui, selon lui, pose d'emblée tous les problèmes fondamentaux liés au travail sur le cœur :

Maître Meng [Mencius] a dit : « C'est en préservant son cœur et en nourrissant son fond commun humain que l'on sert le Ciel. »

孟子曰° 存其心° 養其性° 所以事天也°

En plaçant cette citation en tête de son développement sur le *chǒngsim*, Yulgok affirme implicitement que le travail sur le cœur (pris au sens large, et donc dans le sens d'un cœur qui englobe le « fond commun humain ») est ce qui nous relie au Ciel et au fonctionnement du cosmos. Plus précisément, il fait allusion à l'idée que notre fond commun originel (*sǒng* 性), qui est lié au cœur, est le mandat céleste (*ming* 命), ou ce que nous intime le Ciel – la première idée de l'*Invariable Milieu*¹³⁷⁰. Notre fonction et notre responsabilité humaine sont de prendre place dans le fonctionnement du monde en travaillant sur notre cœur. De plus, ce travail sur le cœur consiste à le « préserver » et le « nourrir », c'est-à-dire à le cultiver. Ainsi, après avoir rappelé l'horizon du « perfectionnement de soi » et de la *Grande Etude*, Yulgok semble vouloir définir dans un premier temps le *chǒngsim* par ces deux tâches principales de « préserver » et de « nourrir » le cœur.

¹³⁶⁸ Cf. *supra*, introduction p.498-499 : « Selon moi, dans le travail [qui a été décrit] dans les deux chapitres précédents, il n'y a rien qui ne relève du *chǒngsim* ; simplement, chacun de ces chapitres insistait sur un point particulier. »

¹³⁶⁹ Cf. *supra*, introduction, p.498-499 : « Ainsi, la grande idée directrice [qui sous-tend tout] ce chapitre est l'importance primordiale de la vigilance extrême [que le cœur doit avoir par rapport à lui-même]. *Le troisième chapitre, [intitulé] « Concentrer son attention », [traitait] du commencement [de ce processus] de vigilance. Quant à ce chapitre-ci, il traite de la fin [de ce même processus]. »*

¹³⁷⁰ Cf. *Zhongyong* : « Le commandement du Ciel, c'est ce que l'on appelle le fond humain commun »

Puis, Yulgok insère un premier commentaire personnel (« Commentaire Citation I.4 : Yulgok ») qui porte sur cette citation inaugurale. Il y précise que la citation de Mencius s'applique à la fois au moment où le cœur est dans la « tranquillité » (*chǒng* 靜), et au moment où il se trouve en « mouvement » (*tong* 動), et il affirme en outre qu'il s'agit en fait là des deux étapes de la *Grande Etude* « rendre ses intentions authentiques » et « rendre droit son cœur » qui sont considérées ensemble¹³⁷¹. Après avoir introduit la distinction fondamentale et nécessaire entre les phases de « mouvement » et de « tranquillité » du cœur, il précise que les Anciens parlaient aussi, à propos de « cultiver et de nourrir », de « se maîtriser » ou plus exactement de « refouler et nourrir » (*hamyang* 涵養) à propos de l'une de ces phases uniquement, celle de la « tranquillité ». Donc, d'une part il justifie son recours à la thématique du *hamyang* pour analyser le *chǒngsim*, et d'autre part, il commence par étudier cette notion en ne prenant en compte que la phase de « tranquillité » du cœur.

Dans son deuxième commentaire (« Commentaire Citation I.12.a »), Yulgok précise que, dans sa phase de tranquillité, le cœur est doté d'une faculté cognitive (*chigak* 知覺) qui est en puissance, et qui porte déjà en elle toutes ses potentialités¹³⁷². Il rappelle en outre qu'il n'y a qu'une seule méthode (*sul* 術) pour travailler sur ce cœur dans sa phase de tranquillité : la « vigilance ». Yulgok définit donc ainsi la méthode à appliquer sur le cœur lorsqu'il est dans sa phase de tranquillité : le « maintien ferme », grâce à la vigilance, de cet état de tranquillité du cœur (*kyǒng su ch'a sim* 敬守此心). Par ailleurs, cette méthode ne peut être bénéfique qu'à condition de prendre en compte une certaine durée (*ku* 久) qui doit permettre à cette « maîtrise de soi », ou à cette maîtrise du cœur, de « s'accumuler » (*chǒk* 積). En effet, Yulgok considère que le résultat de ce travail, et de cette technique de maîtrise du cœur dans la tranquillité par la vigilance (*kyǒng i hamyang* 敬以涵養) est d'« obtenir des forces » (*tǒngnyǒk* 得力)¹³⁷³. Quant au but de ce travail, il est de conserver le cœur dans sa tranquillité

¹³⁷¹ Cf. *supra*, Commentaire Citation I.4.Yulgok, p.499 : « Selon moi, lorsque Maître Meng a parlé de « préserver » et de « nourrir », il a parlé de manière globale et systématique de [la phase] de mouvement et de celle de quiétude [du cœur]. Donc, il parle du fait de « rendre ses intentions authentiques » et de « rendre son cœur droit ».

¹³⁷² Cf. *supra*, Commentaire Citation I.12.a p.500 : « Je pense que lorsque le cœur ne s'est pas encore manifesté [en émotion], il est certes dans un état de calme qui fait qu'il ne recèle pas la moindre pensée ou réflexion, mais dans cet état précis de calme, la [faculté de] connaissance et de conscience n'est en rien diminuée. Elle est comme un œil qui est vide de toute image visuelle, et où pourtant les dix mille images sont déjà contenues sous une forme condensée. »

¹³⁷³ Cf. *supra*, Commentaire Citation I.12.a p.500 : « [...] pour peu que l'on [veille] avec une extrême vigilance à garder fermement son cœur dans cet état, et que [l'on veille à ce que notre capacité à] « nous maîtriser » s'accumule sur une longue durée, il est alors certain qu'on obtiendra de manière naturelle des forces. Ce que l'on appelle « [veiller à rester dans] une extrême vigilance pour se maîtriser » ne fait appel à aucune autre méthode. »

afin qu'aucune pensée ou réflexion (*yölyö* 念慮) ne s'élève (*ki* 起), ce qui permettra au cœur d'être bien éclairé, sans qu'aucune ombre ne vienne obscurcir sa clarté originelle¹³⁷⁴. Yulgok rappelle ainsi la thématique néo-confucéenne de la « luminosité », et de la « clarté » du cœur dont les dysfonctionnements ne seraient dus qu'à la formation d'ombres qui viennent l'obnubiler, l'assombrir et l'obscurcir¹³⁷⁵. En outre, cette formation se manifeste par des pensées et des réflexions qui nous obnubilent au sens littéral et figuré (*yöllök* 念慮). En effet, il est important de comprendre que Yulgok ne condamne pas la pensée, ou la réflexion. Son affirmation ne prend en compte que les pensées qui faussent le jugement, qui cachent la lumière et donc, qui nous trompent.

Puis, dans son deuxième paragraphe de commentaire (« Commentaire Citation I.12.b »), Yulgok donne une définition claire de ce que l'on doit appeler l'état de « manifestation » du cœur (*ibal* 已發). Le cœur est dit « manifesté » lorsque des pensées et des réflexions se sont formées. Ces pensées sont en outre le fruit d'une activation par le cœur de son interprétation des messages envoyés par les organes sensoriels. Yulgok affirme donc, à la manière de Xunzi¹³⁷⁶, une séparation nette des fonctions du cœur d'une part, et de celles des organes sensoriels d'autre part. Mais, Yulgok précise que l'interprétation des messages sensoriels n'est pas nécessairement une cause de déstabilisation pour le cœur. Le cœur peut demeurer dans un état de « non-manifestation », et donc de tranquillité, alors même qu'il interprète les messages sensoriels, à la condition expresse que cette interprétation, cette « réflexion », ne soit pas « nuisible » (*bulhae* 不害)¹³⁷⁷. Ainsi, le rapport au monde extérieur

¹³⁷⁴ Cf. *supra*, Commentaire Citation I.12.a p.500 : « Il s'agit simplement [de faire en sorte que] le cœur soit dans cet état de calme et de tranquillité afin qu'aucune pensée ou réflexion ne s'y forme, et que le cœur soit bien éclairé afin que pas la moindre zone d'ombre [ne puisse] en obscurcir [la clarté] ; voilà tout. »

¹³⁷⁵ Cette thématique a en effet été formulée et développée en particulier chez Li Ao (cf. *supra*, 16), mais aussi chez Zhu Xi, dans son commentaire à la *Grande Etude*. Cf. *Daxue zhangju*, commentaire de Zhu Xi sur les trois principes directeurs de la *Grande Etude* : « La puissante morale rayonnante, c'est ce que l'homme a reçu du Ciel ; elle est vide [de toute détermination], impalpable et n'est pas obscurcie. Elle est le moyen grâce auquel l'on donne corps à la multitude de principes et l'on se met en écho avec les dix mille activités. Mais, parce que [cette lumière morale] est limitée par le lot d'énergie vitale [que chacun a reçu], ou parce que [cette lumière] est obnubilée par les désirs humains, il arrive parfois qu'elle soit obscurcie. Cependant, cette lumière de notre constitution originelle jamais ne cesse [de rayonner]. C'est pourquoi, celui qui se destine à l'Etude doit nécessairement se fonder sur l'émanation [de cette brillante puissance morale] et continuer à la maintenir dans tout son éclat afin de faire retour à son état initial. » / 明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。

¹³⁷⁶ Cf. *Xunzi* 22, « zhengming » 正名.

¹³⁷⁷ Cf. *supra*, Commentaire Citation I.12.b p.500-501 : « Lorsque l'on voit les êtres du monde et que l'on entend des sons, si des pensées et des réflexions se manifestent [en notre cœur] à la suite [de ces perceptions], c'est assurément que [notre vue et notre ouïe] relèvent de la phase où le cœur s'est déjà manifesté. [En revanche], lorsque les êtres du monde passent à travers nos yeux, et que l'on ne fait que les voir sans que le cœur ait encore activé [sa faculté] visuelle et, de même, lorsque les sons passent à travers nos oreilles, et que l'on ne fait que les entendre sans que le cœur ait encore activé [sa faculté] auditive, même si l'on a ces facultés de la vue et de l'ouïe,

n'est pas nécessairement une source de nuisance et de danger pour le cœur. Tout dépend de la nature, et des caractéristiques propres de chaque cœur. Le travail de *chōngsim* n'est pas une attitude de défense contre le monde extérieur, mais il consiste plutôt à conserver une vigilance intérieure, une vigilance du cœur par rapport à lui-même. Le but est de retrouver l'état originel (« constitutif ») du cœur que les Saints, pour leur part, ont su maintenir et qui est d'être « tranquille ». Ainsi, lorsque notre cœur n'est pas en danger, c'est-à-dire lorsque ses « capacités supérieures » n'ont pas été « obscurcies » par des pensées déstabilisantes, la question de sa « manifestation » ou de sa « non-manifestation », ainsi que celle des rapports entre le cœur et les organes des sens deviennent même indifférentes¹³⁷⁸.

Dans son troisième commentaire (« Commentaire Citation I.12.c »), Yulgok approfondit la question de la différence entre un Saint et un homme ordinaire qu'il avait soulevée à la fin de son deuxième commentaire. La question qui lui est posée peut-être reformulée ainsi : « Est-ce que le seul fait d'arriver à maintenir son cœur dans un état de non-manifestation suffit à atteindre le but de l'Etude et du travail de « perfectionnement de soi » ? ». La réponse de Yulgok est nette : elle est négative. Nous comprenons notamment dans cet échange conventionnel de question-réponse, que les hommes ordinaires, qui constituent la majeure partie de l'humanité, ne parviennent que rarement – pour ne pas dire qu'accidentellement – à l'état de non-manifestation du cœur. En outre, la différence entre le Saint et l'homme du commun réside dans l'effort, et l'entraînement éthique, donc dans le « perfectionnement de soi » entendu comme un travail de *chōngsim* (« se maîtriser » et « s'examiner soi-même », *hamyang sōngch'al* 涵養省察)¹³⁷⁹. Yulgok développe son argumentation en prenant deux cas. Le premier est celui d'un homme ordinaire qui parviendrait à atteindre cet état. Yulgok affirme que, même si le cœur de cet homme n'est pas « obscurci », il demeure néanmoins dans un « désordre », synonyme de « manque de

puisque nous ne sommes pas en train de réfléchir et de penser, [ces facultés sensitives] ne sont pas nuisibles pour [le cœur qui peut ainsi rester dans sa phase] de non-manifestation. »

¹³⁷⁸ Cf. *supra*, Commentaire Citation I.12.b p.500-501 : « Maître Zhu a dit : « Si [l'on souhaite] absolument affirmer que [ce n'est que] lorsque l'on ne voit rien et que l'on n'entend rien que le cœur est dans sa phase de non-manifestation, [il faut savoir que cette affirmation] n'est valable que dans le cas [où l'on parle d']un homme chez qui [les capacités supérieures] du cœur ont été obscurcies, [soit] parce qu'il n'a pas assez dormi, [soit] parce que quelque chose ou quelqu'un l'a effrayé. [En effet, dans un tel cas,] il arrive que, pendant un court laps de temps, l'homme ne perçoit plus ni l'espace ni le temps, et se retrouve dans une situation [où il n'entend plus rien et ne voit plus rien]. [Mais,] le cœur des Saints et des sages n'est pas du tout comme cela : limpide et calme, il reste dans une quiétude abyssale, brillant d'intelligence, il pénètre jusque dans les recoins les plus profonds. » Ainsi, lorsque le cœur est [en phase de non-manifestation], nous [devons savoir que nous] sommes quand même dotés [des facultés] de la vue et de l'ouïe. »

¹³⁷⁹ Cf. *supra*, Commentaire Citation I.12.c, p.501-502 : « Les hommes ordinaires ne [s'exercent] pas à l'entraînement [éthique qui consiste à] « se maîtriser » et à « s'examiner soi-même ». »

stabilité » (*chungch'ek purip* 中體不立)¹³⁸⁰. Le second cas est celui d'un homme dont le cœur ne serait ni obscurci ni désordonné en raison d'une chance exceptionnelle (*haeng* 幸). Mais, même dans ce cas, Yulgok déclare qu'il ne parviendra pas au but en atteignant le stade de non-manifestation du cœur, car la stabilité qu'il aura obtenue ne pourra pas durer sur un long terme. Yulgok donne alors deux raisons, très intéressantes, qui expliquent cette incapacité de l'homme du commun qui ne s'est pas entraîné au *chǒngsim* et à maintenir son cœur dans le bon état. En effet, soit cet homme perd ses moyens par manque de volonté, soit il est au contraire « englué »¹³⁸¹ et paralysé par une trop grande obstination¹³⁸². Ainsi, la réussite au travail de perfectionnement de soi ne peut pas se fonder sur une intransigeance et une rigidité de l'esprit. L'excès et le manque de volonté (le « trop », *kwa* 過 et le « pas assez », *pulgŭp* 不及) sont tout aussi répréhensibles. Le but visé est l'« équilibre », le « juste milieu », ou le « geste qui tombe juste » (*chung* 中). Enfin, sans travail et sans réelle volonté, les hommes ne peuvent pas espérer parvenir au but de l'Etude. Sans effort conscient et nourri, la tranquillité du cœur sera toujours inéluctablement « perdue » (*sil* 失), et le cœur sera « relâché » (*pangsim* 放心). Nous noterons que toutes ces idées nous rappellent la dissertation de Cheng Yi sur la sainteté. Yulgok reste ainsi très fidèle à la vision néo-confucéenne Cheng-Zhu de l'Etude, et de la Sainteté.

Dans son quatrième et dernier commentaire sur la citation clé I (« Commentaire Citation I.12.d »), Yulgok discute d'une proposition de Li Tong et de Zhu Xi, en mettant en lumière la nécessité de ne pas prendre un passage isolé comme une vérité absolue qui servirait à interpréter toute la pensée d'un auteur. Il souligne en effet l'évolution de la pensée de Zhu Xi et, plus largement, la nécessité de toujours replacer en contexte une proposition quelconque¹³⁸³. Toutefois, outre cette leçon méthodologique, ce qui est remarquable dans ce

¹³⁸⁰ Cf. *supra*, Commentaire Citation I.12.c, p. 501-502 : « [...] même si leur cœur n'est pas [plongé dans] l'obscurité, il est tout de même [en proie au] désordre, ce qui fait qu'ils ne réussissent pas à conserver la constitution originelle [de leur cœur]. »

¹³⁸¹ Cf. *supra*, note 1321 p.502.

¹³⁸² Cf. *supra*, Commentaire Citation I.12.c, p.501-502 : « Si, par chance, il arrive que, pendant un certain laps de temps, leur cœur ne soit plongé ni dans l'obscurité ni dans le désordre, [et donc s'il arrive que] leur cœur se trouve exactement dans un état de non-manifestation, il n'y a alors plus de différence entre eux et les Saints et les sages. Toutefois, [un tel phénomène] ne dure pas longtemps. [En effet], soit [ces hommes] perdent tous leurs moyens par manque de volonté soit, [au contraire], ils se laissent paralyser par une trop grande obstination, et ils perdent donc invariablement la constitution originelle de leur cœur. »

¹³⁸³ Cf. *supra*, Commentaire Citation I.12.d, p.502-503 : « Une autre question qui m'a été posée est : « Le seigneur Yanping, [Li Tong], considérait que lorsque l'équilibre du cœur dans la quiétude [était atteint], cela correspondait à [la sentence] « la joie, la colère, la tristesse et le contentement ne se sont pas encore manifestés ». Mais, quelle configuration du Souffle vital cet état de non-manifestation requiert-il ? [En outre,] maître Zhu a dit : « Le seigneur Li a identifié la grande racine [dans le moment où] l'équilibre du cœur dans la quiétude [était atteint] ». Qu'est ce que cela veut dire ? ». J'ai répondu : « A partir du moment où l'on a la moindre activité de

dernier commentaire, c'est que Yulgok y traite de la question de la « configuration du Souffle vital », c'est-à-dire des caractéristiques propres du Souffle vital de chaque individu (*kisang* 氣象). Il préconise une méthode concrète à destination de chacun pour remédier à une configuration qui serait mauvaise, inefficace ou déstabilisante pour le cœur. En effet, Yulgok affirme que la pratique de l'« assise dans la quiétude » (*chōngjwa* 靜坐)¹³⁸⁴ est une bonne méthode pour pratiquer l'entraînement éthique (*kongbu* 工夫). Car cet entraînement sert aussi à analyser cette « configuration du Souffle vital » dans notre cœur lorsque ce dernier est dans la tranquillité, ou dans son état de « non-manifestation »¹³⁸⁵.

Ainsi, nous trouvons dans ces cinq commentaires de Yulgok sur la première citation clé de ce chapitre (un commentaire I.4 et quatre commentaires I.12) la plupart des idées qu'il va développer par la suite. Le *chōngsim* est un travail de « maîtrise » (« refouler et nourrir ») et d'« examen » du cœur qui a pour but de maintenir, au prix d'un effort et d'une grande détermination (qui sont exprimés sous le nom générique de « vigilance ») ce cœur dans un état de tranquillité. Cette tranquillité est inscrite dans notre donné originel (fond commun humain, *sōng* 性), et il s'agit donc d'activer, ou de « faire retour à » (*pok* 復) cet état originel et « constitutif » (*ch'e* 體). De plus, les dysfonctionnements du cœur surviennent certes dans le moment de la manifestation du cœur, et donc lorsque nous réagissons au monde extérieur et lorsque nous avons des émotions, mais ces dysfonctionnement sont essentiellement causés par une déficience ou un défaut interne du cœur. C'est la raison pour laquelle, le travail sur le cœur est intérieur, et passe par une prise de conscience et une détermination de chaque individu. Enfin, il convient de prendre en compte les caractéristiques propres du Souffle vital de chacun, lorsqu'on réfléchit à cet entraînement éthique qui est une nécessité pour la majorité des hommes – pour ne pas dire pour toute l'humanité.

Dans ces commentaires, Yulgok commence par expliquer au préalable les raisons théoriques de ce travail du et sur le cœur, puis il propose deux méthodes, ou deux techniques

pensée, [notre cœur] est assurément [dans un état] de manifestation. Lorsque [Zhu Xi] a parlé de l'« identif[ication] » de [la grande racine dans le moment où le cœur est dans la quiétude] », [il parlait] au travail de « s'examiner soi-même », mais [il ne traitait en aucun cas] de la configuration du Souffle vital qui fait que le cœur reste dans l'état de non-manifestation. C'est pourquoi, dans ses dernières années, maître Zhu a précisé son propos en accordant moins d'importance à ce terme d'« identification ». Voilà un point qu'il ne faut pas perdre de vue. »

¹³⁸⁴ Cf. *supra*, p.161-163.

¹³⁸⁵ Cf. *supra*, Commentaire Citation I.12.d, p.502-503 : « Dans le cas précis d'un homme qui veut apprendre, s'il pratique l'assise dans la quiétude afin de s'exercer à ce travail [d'« examen de soi »], et s'il analyse minutieusement chacune des conditions qui favorisent l'état de non-manifestation de son cœur, il retirera nécessairement de [cette pratique] un bénéfice pour avancer dans l'étude et « cultiver son cœur ». Ainsi, [l'assise dans la quiétude] est aussi une [bonne] méthode. »

concrètes : le maintien de la « vigilance », puis la pratique de l'« assise dans la quiétude ». En outre, Yulgok fait preuve d'un grand sens pédagogique, car il énonce des idées structurées et claires, et il s'exprime de manière intelligible en recourant à des métaphores et à des exemples. Le procédé de la mise en scène d'un dialogue dans tout le commentaire I.12 est à cet égard révélateur. Ce procédé permet en effet d'éclaircir les points les plus difficiles, et les plus problématiques.

Analysons à présent les deux autres commentaires de Yulgok qui sont bien plus brefs.

Yulgok insère tout d'abord un commentaire personnel après la citation clé X (« Vigilance qui l'emporte sur paresse, bonne fortune. Paresse qui l'emporte sur vigilance, anéantissement. Sens du juste qui l'emporte sur désir, conformité [au Ciel]. Désir qui l'emporte sur sens du juste, mauvaise fortune. »). Yulgok semble vouloir souligner l'importance de l'identité de la « vigilance » et du « sens du juste »¹³⁸⁶. Son commentaire est à nouveau d'ordre méthodologique. En effet, il sous-entend que le langage établit des distinctions qui sont nécessaires pour penser le monde. Mais, ces distinctions artificielles et conventionnelles du langage ne doivent pas escamoter notre compréhension de la réalité (*sil* 實). Ce souci de mettre en garde l'apprenant contre une interprétation de la lettre au détriment de l'esprit des textes et des notions est sans doute l'une des caractéristiques principales du discours et de la prose des penseurs néo-confucéens. Toutefois, ces auteurs usent – et abusent parfois – de la forme stylistique du *patchwork*, et ils ont tendance à laisser au lecteur le soin de démêler les allusions à des passages de textes canoniques qui sont signalés par des mots-valises, ou des termes repères qui sont censés faire écho dans la mémoire visuelle du lecteur. Le traducteur est d'ailleurs alors confronté à la nécessité d'accoler des périphrases inélégantes qui sont inexistantes dans le texte original, comme par exemple « quand il parle de ... il entend..., ou il désigne le fait ... ». Yulgok recourt donc à ce procédé dans ce commentaire, mais aussi dans sa conclusion comme nous allons le voir par la suite. La raison principale de cette précision que Yulgok juge nécessaire d'apporter sur les rapports entre « vigilance » et « sens du juste » qui, selon lui, sont distingués sur le plan du langage mais désignent une seule et même réalité, est sans doute qu'il souhaite souligner le fait que la finalité de cette

¹³⁸⁶ Cf. *supra*, Commentaire Citation X.3, p.507-508 : « Je pense que [lorsqu'on dit que] l'extrême vigilance est la constitution, et que le sens du juste est la fonction, même si [nous introduisons une distinction entre] l'extrême vigilance et le sens du juste selon [les critères] d'intérieur et d'extérieur, [il faut savoir qu'en réalité] l'extrême vigilance embrasse en son sein le sens du juste. [Lorsqu'on parle de] « vigilance qui redresse l'intérieur », [on veut dire que] la vigilance permet de préserver son cœur. [Lorsqu'on parle du] « sens du juste qui jauge l'extérieur », on veut dire que la vigilance permet de réagir [correctement] aux affaires du monde. »

explication théorique est de convaincre son lecteur de mettre en pratique la théorie néo-confucéenne. En effet, en affirmant que le « sens du juste » n'est que l'appellation donnée à la « vigilance » lorsqu'elle s'applique au « monde extérieur » (*woe* 外), Yulgok insiste sur l'idée que cette « vigilance », et donc le travail sur le cœur, est un processus global qui concerne l'homme considéré dans son individualité propre, mais aussi dans ses rapports au monde et à autrui. Comme tout confucéen, Yulgok affirme que le travail éthique individuel ne doit être pensé et pratiqué que dans la perspective d'une vie sociale. Ce court commentaire sur la citation clé X nous confirme donc l'orientation résolument pratique de la pensée théorique de Yulgok, qui élabore une interprétation uniquement dans l'espoir que son discours aura une incidence effective dans la réalité.

Les deux derniers commentaires de Yulgok dans ce chapitre sont ceux qu'il insère après la citation clé XII (« *Le Livre des Poèmes* contient trois cent pièces poétiques qui peuvent se résumer en un seul et unique passage : « dans nos pensées, ne jamais dévier ». »). Tout d'abord, selon Yulgok, cette sentence de Confucius traite de la question de l'« authenticité » (*sōng* 誠) qui relève elle-même de la problématique du *chōngsim*¹³⁸⁷. De plus, il ajoute dans un second commentaire (« Commentaire Citation XII.7) que l'« authenticité » est le « Principe réalisé du Ciel » (*ch'ōn chi silli* 天之實理)¹³⁸⁸, c'est-à-dire que l'authenticité est la pleine réalisation du Principe en notre cœur, et cette réalisation, cette plénitude du Principe dans notre cœur va pouvoir porter des fruits (*sil* 實). Mais, Yulgok dit aussi que l'« authenticité » est la « constitution originelle » du cœur (*sim chi ponch'e* 心之本體)¹³⁸⁹. Ce parallélisme sous-entend une adéquation entre le « Principe céleste » et la « constitution du cœur », donc plus simplement entre le Ciel et notre cœur. Ainsi, dans ce dernier commentaire personnel, Yulgok propose une définition de l'« authenticité » qui est l'expression, ou le résultat de l'adéquation et de la superposition de l'ordre cosmique (idée de Principe céleste) et de l'ordre qui règne dans notre cœur. Nous sommes « authentiques », ou « nos intentions sont authentiques » lorsque le Principe unique et universel empli parfaitement notre cœur qui pourra alors agir de manière parfaitement naturelle et « bonne » (*sōn* 善), c'est-à-dire selon l'ordre universel qui régit le cosmos. L'authenticité est donc l'expression de

¹³⁸⁷ Cf. *supra*, Commentaire Citation XII.2, p.509 : « Je pense que, même si Confucius a déclaré cela en parlant du *Livre des Poèmes*, en faisant appel [au passage] « quand on pense, ne jamais dévier », il faisait allusion à l'authenticité. C'est pourquoi j'ai mis cette sentence [des *Entretiens*] dans ce chapitre qui traite de « rendre droit son cœur ». »

¹³⁸⁸ Cf. *supra*, Commentaire Citation XII.7, p.509-510 : « Je pense que l'authenticité, c'est le Principe réalisé du Ciel »

¹³⁸⁹ Cf. *supra*, Commentaire Citation XII.7, p.509-510 : « Je pense que l'authenticité, [...] c'est la constitution fondamentale du cœur. »

l'union de l'homme et du monde (*tianren he yi/ ch'ŏn'in hap il* 天人合一)¹³⁹⁰, et elle permet de rassembler le multiple (*fen/pun* 分) et le changeant (*yŏk* 易), en une unité (*yi/il* 一) et en une « constance » (*chang/sang* 常, ou *yong/yong* 庸). En outre, Yulgok précise que l'authenticité « relève du domaine des résultats obtenus » (*sugong chi chi* 收功之地) grâce à la « vigilance » qui nous permet de « jeter les désirs égoïstes et les déviations » (*kŏ sasa* 去私邪), et ainsi de « préserver dans toute son intégrité la constitution originelle du cœur » (*ponch'e chŏn* 本體全) qui est Principe.

Selon Yulgok, la « vigilance » est donc en fin de compte la méthode pour « rendre droit son cœur », et l'« authenticité » en est le résultat. L'« authenticité » est un état du cœur qui a fait retour (*pok* 復) à sa constitution originelle¹³⁹¹.

La conclusion de Yulgok est très éclairante et joue le rôle d'une synthèse des différentes idées abordées dans le développement, tout en présentant des nuances nouvelles intéressantes.

Yulgok commence par un récapitulatif théorique de ce qu'est le travail à entreprendre sur son cœur. Tout d'abord, il rappelle que le cœur est à l'origine, dans sa « constitution fondamentale », « calme » (*cham'yŏn* 湛然), « vide » (*hŏ* 虛) et lumineux » (*myŏng* 明). Après l'avoir comparé à un œil dans son premier commentaire¹³⁹², Yulgok le compare à présent au miroir qui est vide de toute image, même s'il les reflète toutes, puis à la balance, qui est parfaitement équilibrée¹³⁹³. Ensuite, il définit à nouveau la « manifestation » du cœur (*ibal* 已發), en termes de « mise en fonctionnement » (*yong* 用)¹³⁹⁴. Il introduit donc le doublet notionnel « constitution/fonction » (*ch'e* 體 / *yong* 用), qui joue le même rôle et a

¹³⁹⁰ Cf. *supra*, p.149-156.

¹³⁹¹ Cf. *supra*, Commentaire Citation XII.7, p.509-510 : « Si des hommes ne parviennent pas à retrouver ce [caractère] originel de leur cœur, c'est parce qu'il a été obscurci par des désirs égoïstes et des déviations. Si l'on s'attache à garder une vigilance extrême, et que l'on jette totalement des désirs égoïstes et des déviations, notre constitution originelle sera préservée dans toute son intégrité. La vigilance extrême, c'est la règle essentielle pour obtenir des résultats [lorsque le cœur est en] fonctionnement. L'authenticité relève, pour sa part, du domaine des résultats obtenus. Ce n'est que grâce à la vigilance extrême que nous pouvons parvenir [au stade de] l'authenticité. »

¹³⁹² Cf. *supra*, Commentaire Citation I.12.a, p.500 : « la [faculté de] connaissance et de conscience [du cœur] [...] est comme un œil qui est vide de toute image visuelle, et où pourtant les dix mille images sont déjà contenues sous une forme condensée. »

¹³⁹³ Cf. *supra*, Conclusion, § 1 p.510 : « [le cœur] est comme un miroir qui est vide [de toute image], comme une balance qui est dans un équilibre [parfait]. »

¹³⁹⁴ Cf. *supra*, Conclusion, § 1 p.510 : « Puis, lorsque le cœur réagit au monde extérieur, et qu'il se met en branle, les sept émotions reflètent [cette motion] : il s'agit précisément là de la « mise en fonctionnement » du cœur. »

d'ailleurs le même sens que celui de « tranquillité/ mouvement » (*tong* 動 / *chǒng* 靜). De plus, les émotions, qui sont des motions ou des « manifestations » (*pal* 發) du cœur, sont plus précisément un reflet, une réaction, ou même un écho (*ǔng* 應) de l'entrée en contact avec le monde extérieur par le biais des organes des sens (*kammul* 感物). Ainsi, l'irruption des émotions – les mouvements du cœur – est un phénomène naturel et irrépressible.

Puis, Yulgok explique que la question du travail à entreprendre sur le cœur se pose en raison de la qualité de la circulation du Souffle vital dans le cœur, qui est variable et différente selon les hommes. En effet, ce n'est que lorsque cette circulation est « entravée » (*ki ku* 氣拘) que certains désirs se trouvent dans une « zone d'ombre » (*yok p'ye* 欲蔽) où la capacité de connaissance ne peut plus les distinguer nettement dans toute leur clarté afin de les rejeter. La conséquence est alors que le cœur n'est plus « stable sur ses positions » (*pu nǔng rip* 不能立)¹³⁹⁵. Ainsi, le problème principal qui concerne le cœur est qu'il court le risque d'être, pour ainsi dire, de guingois en perdant sa droiture originelle (*sil chǒng* 失正). Ce problème, cette « maladie » (*pyǒng* 病) ou ce dysfonctionnement surgit donc dans sa phase de « mise en fonctionnement » (*yong* 用), dans son « mouvement » (*tong* 動), et donc dans ses émotions (*chǒng* 情). Précisons toutefois qu'il s'agit toujours là d'un phénomène naturel inéluctable, sauf dans le cas exceptionnel de certains Saints de naissance, puisque l'homme étant en vie, il est nécessairement doté de Souffle vital. La faillibilité de son cœur est inscrite dans sa nature particulière, dans son lot propre de Souffle vital et de matière (*lijil chi sǒng* 氣質之性).

Après cet exposé sommaire mais clair, Yulgok établit une classification des dysfonctionnements engendrés dans le cœur par une mauvaise circulation, ou une mauvaise « configuration » du Souffle vital. Il identifie ainsi deux types de dysfonctionnements : l'« obscurcissement » (*hon* 昏), et le « désordre » (la perte de l'ordre ; *nan* 亂). Puis, chacun de ces dysfonctionnements sont divisés en deux catégories distinctes. Dans le cas de l'obscurcissement, il y a un « obscurcissement de la faculté de connaissance » (*chihon* 智昏) qui est une incapacité à « scruter le Principe » (*kungni* 窮理), et donc une incapacité à distinguer ce qui est « juste » (*si* 是) de ce qui est « faux » (*pi* 非)¹³⁹⁶. Il y a aussi un

¹³⁹⁵ Cf. *supra*, Conclusion, § 2 p.510 : « Ce n'est que si [la circulation du] Souffle vital est entravée [dans le cœur], et que [certains] désirs [s'y retrouvent] dans l'ombre que cette constitution originelle ne parvient plus à rester stable. C'est pourquoi, c'est lors de sa mise en fonctionnement que le cœur perd parfois sa droiture [originelle]. »

¹³⁹⁶ Cf. *supra*, Conclusion, § 3 p.511 : « [Les dysfonctionnements provoqués par] la maladie [qui touche le cœur] sont l'obscurcissement et le désordre, c'est tout. Il y a deux sortes de maladie d'obscurcissement. La première

« obscurcissement du Souffle vital » (*kihon* 氣昏) qui s'exprime par une désinvolture et une paresse qui engendrent une envie de dormir¹³⁹⁷. Ces deux catégories d'« obscurcissement » du cœur sont en fait des troubles de la perception du cœur, et révèlent une déficience à percevoir clairement sa propre lumière qui a été obscurcie et voilée. Par ailleurs, le dysfonctionnement qui engendre le « désordre » du cœur se divise également en deux catégories. Il y a tout d'abord le désordre que représentent les « pensées mauvaises » (*aknyōm* 惡念) qui découlent de notre incapacité à résister aux attraits du monde extérieur et génèrent ainsi un goût pour le profit égoïste (*sa* 私)¹³⁹⁸. Puis, il y a également les « pensées superficielles », ou même « volatiles » (*punyōm* 浮念) qui ne sont « ni bonnes ni mauvaises » (*pisōn pi'ak* 非善非惡). Ces pensées peuvent cependant être nuisibles et générer un « désordre », car elles peuvent pousser à des comportements agité, dispersé et désorganisé¹³⁹⁹. Ce second type de dysfonctionnement, le « désordre » du cœur, constitue une altération des qualités originelles du cœur. Le terme de *nan* 亂 est en effet généralement considéré comme un antonyme de celui qui exprime l'ordre, *ch'i* 治. Le « désordre » relève en outre de la phase de « mouvement », et de « manifestation », puisqu'il se caractérise par des « pensées » (*nyōm* 念).

Yulgok décrit ensuite quelles sont les conséquences générées par ces dysfonctionnements du cœur, et pour cela, il considère tout d'abord le cas où le cœur n'a pas encore réagi aux *stimuli* extérieurs, et ensuite celui où il a réagi et est entré « en fonctionnement ». Ainsi, dans la situation où le cœur est « tranquille », même s'il n'est pas « obscurci », il est tout de même « désordonné ». Ce désordre du cœur humain semble être inhérente à la majorité des hommes. C'est pourquoi, ce déséquilibre fait perdre au cœur son équilibre premier, celui de sa « non-manifestation » (*mibal chi chung* 未發之中). Yulgok reprend ici des idées qu'il a exprimées dans son commentaire de la citation clé I (« Commentaire Citation I.12.c »). Il déclare en effet que, dans chacun de ces deux cas, le

s'appelle « l'obscurcissement de la faculté de connaissance », et l'on désigne sous ce nom l'incapacité à « scruter le Principe » [qui conduit à] l'aveuglement quant [à la différence] entre ce qui est vrai et ce qui est faux. »

¹³⁹⁷ Cf. *supra*, Conclusion, § 3 p.511 : « La seconde s'appelle « l'obscurcissement du Souffle vital », et l'on désigne sous ce nom la paresse et la désinvolture [qui génèrent] une continuelle envie de dormir. »

¹³⁹⁸ Cf. *supra*, Conclusion, § 3 p.511 : « Il y a [aussi] deux sortes de maladie de désordre du cœur. La première s'appelle « les pensées mauvaises », et l'on désigne sous ce nom [la complaisance à se laisser] séduire par [les attraits du] monde extérieur [qui conduit à un goût] du calcul et de l'estimation [des bénéfices que l'on pourrait tirer] pour soi-même. »

¹³⁹⁹ Cf. *supra*, Conclusion, § 3 p.511 : « La seconde s'appelle « les pensées superficielles », et l'on désigne sous ce nom [des pensées qui poussent à des comportements] agité, dispersé et désorganisé – ces comportements sont l'expression visible de l'irruption de telles pensées – qui se succèdent les uns aux autres sans interruption. Cette dernière forme de pensée n'est ni bonne ni mauvaise, c'est pourquoi je l'appelle « pensée superficielle ». »

cœur ne tombera jamais juste (*chung* 中), et donc qu'il ne pourra pas atteindre l'harmonie (*hwa* 和) qui, selon l'*Invariable Milieu*, est l'« équilibre » (*chung* 中) dans la « manifestation » (*ibal* 已發)¹⁴⁰⁰. Nous comprenons donc que le but du travail sur le cœur, du *chōngsim*, est d'atteindre cette « harmonie », et donc de retrouver cet « équilibre » foncier du cœur qui est « authenticité », et qui est synonyme d'un « fonctionnement » optimal des capacités « constitutives » du cœur que l'on doit réactiver et cultiver au prix d'un effort conscient.

Yulgok souligne d'ailleurs son idée principale sur le *chōngsim* qui emprunte autant au paradigme de la *Grande Etude* qu'à la prescription de l'*Invariable Milieu*. En effet, il rappelle dans une formulation en *patchwork* les règles et les principes de ces deux textes qu'il attribue implicitement à « l'homme de bien » (*kunja* 君子), Confucius¹⁴⁰¹. Ce dernier aurait formulé les idées de ces deux textes, qui expriment un seul et même message, afin de transmettre à l'humanité des règles et une méthode capables de remédier aux inévitables dysfonctionnements du cœur humain. Yulgok énonce alors, avec sa propre terminologie, les idées essentielles de ces deux textes. Tout d'abord, il traite des étapes « examiner les choses et étendre la connaissance » (*kyōkmul ch'iji* 格物致知) de la *Grande Etude*, en disant qu'il faut « scruter le Principe » pour « faire briller ce qui est bon » (*myōng sōn* 明善 ; équivalent de « faire briller la brillante puissance morale », *myōng myōngdōk* 明明德). Ensuite, il traite de ce qu'il a lui-même appelé « mettre sa détermination sur pied » (*ipji* 立志), en disant qu'il faut « rester grave et déterminé » (*tokji* 篤志 ; équivalent de la « vigilance constante » *kyōng* 敬) pour « se rendre maître du Souffle vital » (*sugi* 帥氣). Enfin, il traite ensemble des étapes « rendre ses intentions authentiques » et « rendre droit son cœur » (*sōng'ui chōngsim* 誠意正心) de la *Grande Etude*, en disant qu'il faut « se maîtriser » (*hamyang* 涵養) pour « rejeter ce qui est faux, artificiel ou trompeur » (*kōwui* 去偽). Ainsi, Yulgok récapitule à la fin de ce chapitre sur le *chōngsim* tout le processus du « perfectionnement de soi » (*sugi* 修己

¹⁴⁰⁰ Cf. *supra*, Conclusion, § 4 p.511 : « La majorité des hommes éprouvent des difficultés face à ces deux maladies [du cœur]. Lorsque [leur cœur] n'a pas encore réagi au monde extérieur, même s'il n'est pas obscurci, il est tout de même désordonné. Ainsi, ils finissent par perdre « l'équilibre » [dans lequel tout cœur humain se trouve] à l'état de non-manifestation. Lorsque [leur cœur] réagit au monde extérieur, s'il ne va pas trop loin, il reste trop en deçà. Comment pourraient-ils alors obtenir « l'harmonie » [qui doit régner dans tout cœur humain] après manifestation ? »

¹⁴⁰¹ Cf. *supra*, Conclusion, § 5 p.512 : « C'est cela qui a préoccupé l'homme de bien [...] »

ou *susin* 修身) tel qu'il l'interprète, et il affirme que le but ultime de ce travail est de « soigner l'obscurcissement et le désordre » (*ch'i hollan* 治昏亂)¹⁴⁰².

Puis, Yulgok explique quel sera le résultat obtenu si l'on applique cette méthode. Lorsque le cœur n'est pas dans sa phase de manifestation, qu'il n'a pas encore réagi au monde extérieur (*migam* 未感), il sera dans « un vide parfait et une tranquillité parfaite » (*chihō chijōng* 至虛至靜). Ainsi, ce résultat correspond à ce que la *Grande Etude* appelle « s'arrêter au bien suprême (ou « bien parfait ») » (*chi ō chisōn* 止於至善) qui, comme l'a expliqué Zhu Xi, ne s'apparente pas à une fixité rigide¹⁴⁰³. En effet, « s'arrêter » signifie plutôt « demeurer » dans cet état de « tranquillité » et de « vide ». Selon Yulgok, lorsque cet « arrêt » sera atteint, le cœur pourra épuiser toutes ses potentialités qui étaient inscrites dans sa « constitution originelle » (*ponch'e* 本體, mais également *sōng* 性), et il pourra donc obéir au « commandement du Ciel » (*ch'ōnmyōng* 天命). La puissance du cœur, et donc de l'homme n'aura alors plus de limites (*pudōk kyu ki che* 不得窺其際), puisqu'il sera en symbiose avec l'ordre naturel du cosmos (*i* 理). Ainsi, grâce à un « fonctionnement » pleinement efficace, le cœur sera dans cet « équilibre parfait » dont parle l'*Invariable Milieu* (*chungjōl* 中節, ou *hwa* 和), qui est aussi une « droiture » retrouvée (*chōng* 正)¹⁴⁰⁴.

Yulgok a ainsi énoncé son interprétation du « perfectionnement de soi », qui est fondamentalement un travail de « remise sur pied », ou de « redressement » du cœur (*chōngsim* 正心) dont le fonctionnement a été dévié, enrayé et biaisé par une « obnubilation » des capacités de connaissance et de jugement, provoquée par une mauvaise circulation du Souffle vital qui a créé des zones d'ombres. A la suite de cette synthèse, Yulgok examine un point particulier, une difficulté majeure de ce travail sur le cœur.

Il examine en effet le cas problématique des « pensées superficielles » qui, comme nous l'avons vu, sont l'une des catégories du « désordre » du cœur. Yulgok considère que

¹⁴⁰² Cf. *supra*, Conclusion, § 5 p.512 : « c'est pourquoi l'on doit « scruter le Principe » pour « faire briller ce qui est bon [en notre cœur] », rester profondément grave et déterminé pour commander au Souffle vital, « se maîtriser soi-même » pour préserver son authenticité, « s'examiner soi-même » pour rejeter ce qui est faux et artificiel [dans le cœur] afin d'y soigner l'obscurcissement et le désordre. »

¹⁴⁰³ Cf. *Daxue zhangju*, commentaire de Zhu Xi sur les trois principes directeurs de la *Grande Etude* : « S'arrêter, c'est lorsque, ayant atteint ce stade, on ne déplace pas notre intention » / 止者, 必至於是而不遷之意。

¹⁴⁰⁴ Cf. *supra*, Conclusion, § 6 p.512 : « Après cela, lorsque l'on est dans une phase où [le cœur] n'est pas encore en réaction, [on aura obtenu] un vide parfait et une parfaite tranquillité dans notre cœur. [Alors,] ce que j'ai appelé la constitution originelle [du cœur, qui est comparable au] vide du miroir et à l'équilibre de la balance, dont même les esprits [et les défunts] sont dotés, n'aura plus de limites. De plus, lorsqu'elle réagira [au monde extérieur], il n'y aura rien qui ne « s'accordera pas avec l'équilibre ». Le fonctionnement [de ce cœur] vide [comme] un miroir et équilibré [comme] une balance se mettra en marche [comme un flot qui s'écoule] de manière fluide sans jamais stagner, et [le cœur], dans toute sa droiture, sa grandeur, son rayonnement et sa lumière, s'unira avec le Ciel-Terre pour partager [avec ces puissances] les mêmes aléas. »

rejeter les « pensées mauvaises » n'est pas une tâche très difficile, mais les « pensées superficielles » sont, quant à elles, très pernicieuses, car elles sont imprévisibles et envahissantes¹⁴⁰⁵. Il développe notamment l'exemple de Sima Guang qui aurait été extrêmement préoccupé par l'irruption de telles pensées. Contrairement à Cheng Yi, Yulgok considère que Sima Guang avait parfaitement raison de se préoccuper ainsi de ce danger. Il exhorte alors celui qui veut étudier à pratiquer l'« assise dans la quiétude » pour « rassembler son cœur éparpillé, ou en désordre » (*susin* 收心, comparable au *qiu fangxin* / *su pangsim* 求放心 de Mencius) pour prendre conscience de la gravité du danger que représentent ces « pensées superficielles »¹⁴⁰⁶.

Yulgok propose alors à nouveau la méthode de la « vigilance » et de l'« assise dans la quiétude ». Yulgok examine successivement le cas où nous devons régler une affaire¹⁴⁰⁷, ou vaquer à une occupation, et ensuite celui où nous n'avons rien de particulier à faire¹⁴⁰⁸. Il faut remarquer ici que Yulgok fait écho à l'idée de Confucius et de Cheng Yi qui soulignait la nécessité absolue de rester toujours vigilant¹⁴⁰⁹. Il fait aussi implicitement référence à la sentence du *Livre des Documents* sur le « cœur de l'homme » et le « cœur du Dao »¹⁴¹⁰, ainsi qu'à l'idée de « s'arrêter dans le Bien suprême » de la *Grande Etude*. Yulgok entreprend donc de trouver un message commun et unique dans le corpus des Classiques et des Quatre Livres.

¹⁴⁰⁵ Cf. *supra*, Conclusion, § 7 p.513 : « En ce qui concerne celui qui veut étudier, lorsqu'il fait des efforts pour mettre en pratique, ce sont les résultats en matière de « pensées superficielles » qui sont les plus difficiles à obtenir. En effet, même si les « pensées mauvaises » sont bien ancrées, si l'on oriente de manière authentique notre intention vers ce qui est bon, alors soigner [cette maladie] sera chose relativement aisée. Seules les « pensées superficielles » apparaissent brusquement et disparaissent tout aussi brutalement à n'importe quel moment sans crier gare, et c'est la raison pour laquelle l'on ne peut s'en affranchir. Si même le duc Wen, [Sima Guang], qui avait pourtant rendu ses intentions authentiques, était très préoccupé [par le risque d'avoir des pensées] confuses et désordonnées, que dire alors d'un débutant en matière d'Etude ? »

¹⁴⁰⁶ Cf. *supra*, Conclusion, § 8 p.513 : « Maître Cheng a dit : « Junshi, [Sima Guang] était très préoccupé par le risque d'avoir des pensées confuses et désordonnées, et parfois il se levait en plein milieu de la nuit et ne dormait plus jusqu'au petit matin. On peut dire qu'il aimait se faire souffrir lui-même ». Un autre jour, le maître a dit aussi : « Durant ces dernières années, cette [obsession] maladie de Junshi s'est progressivement atténuée au point de quasiment disparaître ». [Quant à moi, Yulgok,] je pense que celui qui ne sait pas comment étudier, est [un homme] dont le cœur s'est relâché et qui agit en fonction de ce que lui intiment ses pensées. C'est pourquoi, tant qu'il ne prendra pas conscience de lui-même que ces pensées sont superficielles, celui qui veut étudier doit pratiquer l'assise dans la quiétude et rassembler son cœur [éparpillé]. Ce n'est qu'après cela qu'il pourra comprendre que les pensées superficielles sont un sujet de préoccupation. »

¹⁴⁰⁷ Cf. *supra*, Conclusion, § 9 p.514 : « Celui qui étudie doit ainsi [veiller] avec persévérance à rester toujours vigilant, et il ne doit pas oublier [ce devoir] même l'espace d'un instant. Lorsqu'il doit vaquer à une occupation, il doit toujours privilégier l'unité [de son cœur], et pour chaque chose, il doit s'arrêter là où il convient de s'arrêter. »

¹⁴⁰⁸ Cf. *supra*, Conclusion, § 10 p.514 : « Lorsqu'il n'a pas d'occupation et qu'il pratique l'assise dans la quiétude, à la moindre manifestation d'une pensée qui pointe sa tête, il doit absolument analyser quel est le facteur responsable de cette pensée. »

¹⁴⁰⁹ Cf. *supra*, 102-115.

¹⁴¹⁰ Cf. *supra*, 134-146.

Il s'agit de l'impératif de « travailler sur soi » (c'est-à-dire de travailler sur le cœur), qui se transmet depuis l'Antiquité par la Transmission de la Voie.

Yulgok précise en outre quel est le but de l'« assise dans la quiétude ». Il s'agit d'« analyser » (*sōnggak* 省覺) les raisons spécifiques de l'irruption, et de la « manifestation » (*pal* 發) de chaque pensée déviante ou obscurcie (念 *nyōm*). Ainsi, c'est une pratique concrète qui permet d'appliquer notre « vigilance ». De plus, grâce à cette pratique de l'« assise dans la quiétude », nous avons l'opportunité de concentrer notre esprit, non seulement pour bien analyser les causes de l'émergence de ce type de pensées, mais surtout pour les « décapiter » et les évacuer de notre cœur¹⁴¹¹. Par ailleurs, lorsque notre « analyse » nous a permis de reconnaître qu'une pensée était « bonne » (*sōn nyōm* 善念), nous devons toutefois y réfléchir également avec attention. En effet, selon Yulgok, une bonne pensée peut aussi être « inopportune » (*pisi* 非時), donc inutile et troublante en raison de l'activité qu'elle génère inévitablement dans le cœur. Cette pensée inopportune est une forme de « pensée superficielle » qui amène le désordre dans le cœur¹⁴¹². Une bonne pensée doit donc, elle aussi, passer au crible de notre réflexion et de notre jugement pour obtenir approbation. Yulgok nous met également en garde contre un excès de zèle qui nous conduirait à éprouver du mécontentement si l'on reconnaît une pensée bonne mais superficielle, car ce mécontentement est lui-même signe de superficialité dangereuse¹⁴¹³. Yulgok propose alors l'unique solution qui consiste à attendre que cette pensée superficielle s'évanouisse d'elle-même, en prenant toutefois bien garde à conserver la tension de notre cœur, pour qu'il reste dans son équilibre parfait¹⁴¹⁴. Cette idée est très intéressante, et nous pouvons la rapprocher de la précision que

¹⁴¹¹ Cf. *supra*, Conclusion, § 11 p.514 : « S'il s'agit d'une « pensée mauvaise », il doit la décapiter et s'en débarrasser avec bravoure et audace, afin qu'il n'en subsiste ni la moindre petite pousse, ni le moindre petit vaisseau sanguin. »

¹⁴¹² Cf. *supra*, Conclusion, § 12 p.514 : « S'il s'agit [en revanche] d'une bonne pensée, et qu'il lui faut y réfléchir – *il s'agit du cas où une bonne pensée survient au moment opportun* –, il doit en scruter et en examiner attentivement le Principe, et lorsqu'il aura compris ce qu'il n'avait pas encore compris, il doit tout d'abord faire en sorte que ce Principe soit clair pour lui. Même s'il s'agit d'une pensée qui n'a aucun rapport avec [le calcul] des pertes et des profits et qui est [donc] bonne, si elle n'est pas opportune, [il faut savoir] qu'il s'agit en fait d'une « pensée superficielle ». »

¹⁴¹³ Cf. *supra*, Conclusion, § 13 p.515 : « Quand une telle pensée superficielle se manifeste, si nous nourrissons du mécontent à son égard, le désordre engendré [dans le cœur] ne sera que plus grand. D'ailleurs, ce mécontentement est en soi une pensée superficielle. »

¹⁴¹⁴ Cf. *supra*, Conclusion, § 13 p.515 : « [Donc,] nous devons tout d'abord prendre conscience qu'il s'agit d'une pensée superficielle, et ensuite nous pouvons seulement la laisser doucement se retirer [d'elle-même], tout en [veillant bien à] maintenir notre cœur afin qu'il ne s'en aille pas en même temps que [cette pensée]. [Si l'on agit ainsi,] au moment même où [une pensée de ce genre voudra à nouveau] se manifester [dans notre cœur], elle s'en retournera et cessera [d'elle-même]. *Lorsque nous réfléchissons à une éventuelle irruption du désordre [dans notre cœur], [il faut précisément] que notre cœur s'examine et soit bien lucide par rapport à lui-même, afin de reconnaître avec certitude une « pensée superficielle ». [Mais] il ne faut [surtout] pas que*

Yulgok a donné au sujet des dangers qui menacent l'homme ordinaire dans son commentaire de la citation clé I (« Commentaire Citation I.12.c »)¹⁴¹⁵. En effet, l'excès d'obstination, et la rigidité conduit à la « paralysie ». Ainsi, si Yulgok insiste sur l'importance cruciale de la détermination (*chi* 志), au point de lui consacrer le chapitre inaugural sur le processus de « perfectionnement de soi », il s'oppose néanmoins à une attitude crispée, et à une rigidité de l'esprit qui cherchent à forcer les choses. Le travail sur le cœur et la « vigilance » constante s'accompagnent, certes, d'une tension, mais cette tension doit s'accompagner de calme et d'une certaine sérénité. Cela se rapproche du sens de l'expression *tokji* 篤志, qui exprime en effet la « gravité » (*tok* 篤) qui doit caractériser notre « détermination » inflexible à étudier et à nous perfectionner (*chi* 志).

Avant de conclure, Yulgok insiste donc à nouveau sur la nécessité de consacrer des efforts continus, nourris, et dignes d'un vrai homme, d'un brave¹⁴¹⁶. En outre, il rappelle également la nécessité de travailler sur le Souffle vital, car seule la réussite de cette étape peut garantir l'obtention de la « droiture du cœur »¹⁴¹⁷.

Ce rappel est assez remarquable, car Yulgok introduit une importante précision qui nous éclaire sur la place du travail sur le Souffle vital dans le *chöngsim*. En effet, lorsque le Souffle vital aura été « purifié », et épuré de ses scories (*ch'öng* 清), sa « condensation » et sa « concentration », qui président à la formation même de nos pensées, vont faire en sorte que toutes les « manifestations » de notre cœur, toutes nos émotions seront en parfaite adéquation avec notre « volonté » (*chi* 志). Ainsi, ce n'est que grâce au Souffle vital que nous pouvons véritablement maîtriser toutes les facultés de notre cœur, le « rendre droit », et donc atteindre le but du « perfectionnement de soi ». Le Souffle vital, qui peut être affiné, modifié et travaillé explique notre capacité à nous perfectionner, à « faire briller la brillante puissance morale » qui est en nous, ou encore à « équilibrer » notre cœur de façon à ce que, à l'image

nous laissons notre cœur [se relâcher et] partir en même temps que cette pensée. Ce n'est que de cette manière que, petit à petit, la pensée superficielle s'évanouira d'elle-même. »

¹⁴¹⁵ Cf. *supra*, p.501-502.

¹⁴¹⁶ Cf. *supra*, Conclusion, § 14 p.515 : « Il faut faire tout son possible pour agir de la manière [que je viens de décrire], et faire preuve d'une mâle persévérance du matin au soir, sans espérer parvenir rapidement au but, ni céder à la paresse. Même si l'on manque encore de forces, ou que l'on est parfois découragé et déprimé, il faut tout de même s'appliquer à stimuler et encourager toutes nos facultés spirituelles, et à laver et purifier notre cœur afin que pas une seule pensée [mauvaise ou superficielle] n'y subsiste. »

¹⁴¹⁷ Cf. *supra*, Conclusion, § 15 p.515 : « Puis, il faut aussi rendre transparente et harmonieuse la configuration du Souffle vital. Ainsi, au bout d'un certain temps, [ce Souffle,] épuré, sera efficace, et lorsqu'il parviendra au moment où il se condense et se concentre, nous sentirons de manière constante que notre cœur est bien droit, et bien en équilibre sur ses positions. »

d'une balance bien ajustée, il jauge et juge toujours de manière exacte, correcte et « bonne » (*sŏn* 善)¹⁴¹⁸.

Pour terminer sa conclusion, Yulgok insiste sur deux écueils à éviter à tout prix lorsque l'on entreprend d'étudier, de se perfectionner et de « rendre droit son cœur ». Premièrement, il faut éviter de croire que la tâche qui nous incombe est facile. Deuxièmement, il ne faut jamais prendre prétexte de cette difficulté pour tenter d'échapper à ce devoir¹⁴¹⁹. Après ces dernières injonctions, Yulgok résume toute son interprétation en affirmant que « rendre droit son cœur » n'est pas un résultat, un fruit, ou un état définitif – contrairement à l'« authenticité ». « Rendre droit son cœur » désigne en réalité l'effort et la tension perpétuelle que nous devons garder et entretenir toute notre vie pour travailler sans cesse sur notre cœur, et devenir ainsi maîtres de nous-mêmes (*chongsin sa'öp* 終身事業)¹⁴²⁰.

Ce chapitre « *chŏngsim* » est d'une très grande densité conceptuelle, et il se présente comme une synthèse sur tout le processus du « perfectionnement de soi », que Yulgok a d'ailleurs décrit selon le thème principal de la « vigilance » dès le chapitre trois. Cette notion de « rendre droit le cœur » est liée à une constellation de notions connexes tirées de divers ouvrages. Yulgok désigne sous ce nom, qui sert en quelque sorte d'appellation générique, le travail sur notre cœur, mais aussi le travail sur notre humanité profonde elle-même. L'expression d'un cœur qui serait « droit » est, selon lui, l'« authenticité » (*sŏng* 誠). Nous avons d'ailleurs relevé que Yulgok ne séparait pas les étapes de « rendre ses intentions authentiques » et « rendre droit son cœur » de la *Grande Etude*. Plus précisément, Yulgok préfère parler de « rendre réelle son authenticité » (*sil sŏng* 實誠), et non de « rendre authentiques ses intentions » (*sŏng ŭi* 誠義). Chez Yulgok, « rendre droit son cœur » est donc moins une étape – comme dans l'exégèse de Zhu Xi –, qu'un travail constant qui accompagne

¹⁴¹⁸ Cf. *supra*, Conclusion, § 16 p.516 : « [Alors,] il ne sera plus ni déterminé ni sali par les êtres et les affaires du monde extérieur et, lorsqu'il recevra un ordre de notre part, le moindre [de ses mouvements] sera en parfait accord avec notre détermination, et plus [aucune parcelle] de lumière de sa constitution originelle ne sera voilée ou assombrie, et enfin, lorsque nos facultés intellectuelles examineront [ses mouvements], [rien] ne viendra déséquilibrer la balance [de notre jugement]. Maître Zhang [Zai] a dit : « Une fois que l'on est stable, la lumière nous apparaît dans toute sa clarté. Si [notre cœur] change constamment et n'est pas stable, par quel moyen pourrait-on donc [voir] la lumière dans toute sa clarté ? »

¹⁴¹⁹ Cf. *supra*, Conclusion, § 17 p.516-517 : « Surtout, il faut éviter de croire que l'on peut parvenir à des résultats du jour au lendemain et, si jamais l'on n'a pas obtenu de résultats, il ne faut pas brusquement décider de rebrousser chemin et d'arrêter ses efforts. »

¹⁴²⁰ Cf. *supra*, Conclusion, § 17 p.516-517 : « « Rendre droit son cœur » est le travail de toute une vie, et l'idée essentielle [pourrait se résumer] ainsi, selon les dires du seigneur Fang : « ce n'est qu'en trouvant l'équilibre et le vide que [le cœur] aura un maître ». Je prie instamment Sa Majesté de bien réfléchir à cela. »

tout le processus de « perfectionnement de soi » qui consiste à rechercher une « authenticité » du cœur. En outre, la « droiture » (*chǒng* 正) du cœur désigne une tension constante qui s'apparente au « Milieu » de l'*Invariable Milieu*, c'est-à-dire à l'« équilibre » (*chung* 中) ou à l'« harmonie » (*hwa* 和)¹⁴²¹. Un cœur « droit » est un cœur qui, dans son « fonctionnement » (*yong* 用), reste bien « en équilibre » (*chung* 中), bien « sur son axe » (*chǒng* 正) et qui « s'appuie sur les bases solides » (*ip* 立) de sa « constitution originelle » (*ch'e* 體). Par ailleurs, le *chǒngsim* consiste à permettre au cœur de conserver sa « clarté » originelle (*myǒng* 明) intacte et lumineuse. Il s'agit donc en fin de compte d'un travail qui consiste à « faire briller la brillante puissance morale » (*myǒng myǒngdǒk* 明明德) comme l'a exprimé Zhu Xi¹⁴²². Enfin, le *chǒngsim* s'accompagne d'un travail sur le Souffle vital qui est absolument nécessaire en raison de son rôle déterminant sur la formation même de nos pensées, et plus généralement sur le fonctionnement et la mise en œuvre des capacités de connaissance, de réflexion et de jugement du cœur¹⁴²³.

Cette importance du Souffle vital chez Yulgok constitue, à notre avis, l'expression théorique et philosophique de son irréductible espérance de lettré-fonctionnaire néo-confucéen coréen qui lui fait penser que, malgré toutes les désillusions de la réalité, il est possible d'avoir une influence transformatrice sur le réel, sur nous-mêmes, sur la société et enfin sur le pays, à condition de le vouloir et de s'y efforcer « sincèrement ».

¹⁴²¹ Nous rappelons ici intégralement la partie canonique de ce texte : « Le commandement du Ciel, c'est ce que l'on appelle le fond humain commun ; suivre ce fond, c'est ce qu'on appelle la Voie ; cultiver la Voie, c'est ce qu'on appelle l'enseignement. La Voie ne peut pas être quittée un seul instant ; si elle peut l'être, ce ne serait plus la Voie. C'est pourquoi, l'homme de bien est prudent par rapport à ce qu'il ne voit pas et qu'il est méfiant par rapport à ce qu'il n'entend pas. Il n'y a rien de plus visible que ce qui est obscur, rien de plus manifeste que ce qui est tenu. C'est pourquoi, l'homme de bien est prudent quant à sa part cachée de lui-même. Lorsque plaisir, colère, tristesse et joie ne se sont pas encore manifestées, on parle d'équilibre. Lorsque [ces émotions] se sont manifestées tout en s'accordant toutes avec cette équilibre, on parle d'harmonie. Le Milieu, c'est la grande racine de ce qui est sous le Ciel ; l'harmonie, c'est la Voie universelle de ce qui est sous le Ciel. Si l'on atteint jusqu'au bout l'équilibre et l'harmonie, le Ciel-Terre trouveront leur juste place et les dix mille êtres trouveront leur ressources. » / 天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

¹⁴²² Cf. *supra*, note 1371 p.524.

¹⁴²³ En effet, les « capacités supérieures » du cœur se ramènent essentiellement chez Yulgok à la capacité du cœur à « réfléchir » (*ryǒ* 慮) sur ses propres manifestations, c'est-à-dire sur ses pensées, afin d'identifier, reconnaître, juger et enfin classer ces dernières en fonction des critères de « bon » ou « mauvais », ou encore de « vrai » ou « faux ». Cela nous rappelle les idées exprimées dans le chapitre 22 du Xunzi.

Conclusion de la troisième partie

Dans cette troisième et dernière partie de notre travail sur l'interprétation du néo-confucianisme chez les lettrés-fonctionnaires coréens de la première moitié de Chosŏn, nous avons étudié le cas de Yulgok Yi I qui nous semblait être une excellente illustration de nos conclusions générales précédentes. Nous avons choisi de suivre trois grands axes de présentation et de réflexion pour expliquer ce choix et développer nos idées.

Dans notre premier axe, nous avons rappelé qui était l'homme Yulgok Yi I, afin de mettre en lumière son identité qui est plus celle d'un lettré-fonctionnaire que celle d'un philosophe. Nous avons en outre cherché à démontrer que sa psychologie – ou du moins de sa personnalité –, ainsi que le contexte contemporain des luttes de factions avaient joué un rôle déterminant sur l'élaboration de sa pensée philosophique. Nous avons également rappelé dans ce premier axe les tendances de la recherche coréenne et étrangère qui ont porté sur lui depuis le début du XX^e siècle. Nous avons ainsi mis en évidence une préférence marquée pour une approche strictement philosophique et théorique de sa pensée, puis nous avons cherché à expliquer et à justifier notre propre démarche. En prenant notamment largement appui sur le travail de doctorat de Chŏng Wŏnjae, nous avons cherché à trouver une nouvelle approche de la pensée de Yulgok Yi I. En effet, plutôt que de le considérer comme un philosophe néo-confucéen, nous avons mis en lumière la nécessité de le considérer comme un lettré-fonctionnaire, et comme un homme de son temps. Cette nécessité nous est apparue de manière assez évidente grâce à un examen sommaire de l'évolution de sa pensée philosophique elle-même. Ainsi, notre étude de Yulgok a voulu se caractériser par un souci d'unir une étude philosophique à une réflexion d'ordre historique qui tiendrait compte de sa biographie et de son contexte. Enfin, nous avons également montré la pertinence d'étudier son cas dans le cadre de notre problématique portant sur l'interprétation coréenne du paradigme de la *Grande Etude* et de la notion de *chŏngsim*. L'évolution de sa carrière de fonctionnaire, mais aussi celle de sa pensée théorique révèlent en effet que la tradition interprétative coréenne de ce texte et de cette notion dans le cadre de l'Apprendre pour le souverain qui l'a précédé a exercé une forte influence sur son interprétation.

Dans notre deuxième axe, nous avons donc restreint notre approche et précisé cette thèse générale sur Yulgok en étudiant son œuvre phare sur la *Grande Etude*, le *Sŏnghak chipyo* qu'il présente au roi Sŏnjo en 1575. Nous avons tout d'abord traduit et commenté l'ensemble des péri-textes essentiels de l'ouvrage, afin de laisser entendre le discours de Yulgok, sa stratégie, ses redondances, son style et son ton propre. Puis, nous avons commenté et mis en évidence le sens général, le but et la construction de cette œuvre, tels qu'ils nous apparaissaient dans ces textes. Dans notre commentaire, nous avons en particulier comparé l'interprétation de Yulgok avec celle de ses prédécesseurs Zhen Dexiu et Yi Sŏkhyŏng, afin de mettre en lumière les ruptures et les continuités que présentait sa lecture de la *Grande Etude* dans le cadre de son devoir d'éduquer le jeune roi Sŏnjo. Nous avons également montré l'influence prépondérante du contexte politique contemporain, marqué par l'aggravation des luttes de factions dans les années 1570-1580, sur l'interprétation de la *Grande Etude* par le Yulgok qui avait atteint à cette époque le sommet de sa carrière, et qui était arrivé à maturité intellectuelle. Nous avons ainsi établi que cette interprétation se caractérisait par le souci de rappeler au roi la nécessité de créer, de favoriser et de cultiver coûte que coûte la communication, l'interaction, et la sincérité avec ses fonctionnaires, afin que l'idéal néo-confucéen de l'Apprendre pour le souverain – qui doit unir un prince et ses ministres dans une pratique politique fondée sur l'équilibre des forces et le bipartisme – puisse devenir une réalité à son époque, et donc afin d'éviter l'anarchie au sein des élites morales, politiques et sociales du pays. Enfin, nous avons consacré une analyse de la conception du « perfectionnement de soi » dans le *Sŏnghak chipyo* de Yulgok, pour tenter une première approche de son interprétation de la notion de *chŏngsim*. Nous avons ainsi pu montrer que, contrairement à Zhen Dexiu et Yi Sŏkhyŏng, Yulgok revalorisait la finalité politique et sociale du paradigme de la *Grande Etude*. Nous avons également remarqué qu'il se caractérisait par un retour à l'exégèse du courant Cheng/Zhu qui privilégiait l'étude des Classiques et du corpus néo-confucéen, plutôt que l'étude extensive des exemples historiques comme dans le courant multiforme issu de Zhen Dexiu. En dernier lieu, nous avons pu relever que Yulgok accordait une place centrale à la question du perfectionnement individuel éthique, et qu'il y introduisait une problématique nouvelle : celle du travail sur le Souffle vital. Ce travail sur le Souffle vital nous est ainsi apparu comme l'un des fils conducteurs de son interprétation du *chŏngsim* dans le *Sŏnghak chipyo*.

Dans notre troisième et dernier axe d'étude, nous avons analysé en détail l'interprétation personnelle du *chŏngsim* par Yulgok telle qu'elle était révélée dans le chapitre

éponyme « *chǒngsim* ». Dans cette étude sur le *chǒngsim* chez Yulgok, nous nous sommes également volontairement limitée au texte du *Sǒnghak chipyo*, car notre intention était moins de mener une étude strictement philosophique et notionnelle du *chǒngsim* chez Yulgok, que de tenter de mettre en lumière les continuités et les ruptures que présentait son interprétation par rapport à la tradition exégétique qui l’a précédé, influencé et nourri. Nous avons en outre divisé ce dernier axe en une présentation en deux temps. Le premier temps a été consacré à une traduction partielle du chapitre, où nous avons mis en valeur le discours et la stratégie démonstrative et argumentative de Yulgok. Puis, dans notre second temps, nous avons élaboré un commentaire linéaire détaillé. Dans ce commentaire final, nous avons montré que le terme de *chǒngsim* constituait chez Yulgok une expression générique qui recouvrait tout le travail de « perfectionnement de soi », entendu comme un travail sur le cœur et sur soi-même. Nous pouvons donc remarquer en guise de conclusion que Yulgok se montre fidèle à la célèbre sentence sur le *chǒngsim* dans la *Grande Etude* : « Le perfectionnement de soi réside dans le fait de rendre son cœur droit », *xiuji zai zheng qi xin / sugi chae chǒng ki sim* 修己在正其心.

Nous souhaitons à présent rappeler plus précisément les idées principales que nous avons pu relever dans ce commentaire du chapitre « *chǒngsim* », afin d’élargir quelque peu notre analyse notionnelle à une réflexion sur la problématique de l’interprétation de l’Apprendre pour le souverain, de la *Grande Etude* et du *chǒngsim* chez le lettré-fonctionnaire Yulgok Yi I.

« Rendre droit son cœur » recouvre, selon Yulgok, le travail ou la technique de la « vigilance » constante qui s’accompagne sur le plan de la pratique concrète par l’« assise dans la quiétude ». En outre, l’« authenticité » est l’expression et le résultat de cet effort constant de *chǒngsim*, et elle est le but à atteindre à travers le « perfectionnement de soi ». La notion de « perfectionnement de soi » désigne chez Yulgok un travail qui concerne le cœur, et rejoint l’idée exprimée par Confucius qui, comme nous l’avons vu, a été développée par les néo-confucéens Cheng/Zhu : « faire effort sur soi-même pour revenir aux rites », ou « se rendre maître de soi-même en revenant aux rites » (克己復禮)¹⁴²⁴. La première partie de cette sentence recouvre en effet la notion de *chǒngsim*, et donc le travail sur notre intériorité. Par ailleurs, le « perfectionnement de soi » est un impératif qui concerne tous les hommes, en

¹⁴²⁴ Cf. *supra*, note 248 p.110 et note 292 p.129.

raison même de leur spécificité proprement humaine qui est de porter ensemble en leur cœur le Principe cosmique universel et un lot de Souffle vital particulier. C'est cette spécificité de l'homme qui lui intime d'ailleurs de prendre la place privilégiée qui lui revient au sein du fonctionnement du monde : celle de participer à la triade cosmique et d'agir sur le monde, et donc sur la société humaine. L'interprétation de la notion de *chǒngsim* chez Yulgok met donc en évidence un désir de souligner et de rappeler le lien indéfectible qui doit exister entre d'une part un entraînement et un perfectionnement d'ordre éthique, et d'autre part une pensée et un projet d'ordre politique. Elle illustre ainsi parfaitement sa lecture de la *Grande Etude*, et plus généralement sa conception du néo-confucianisme entendu comme un Apprendre pour le souverain. En outre, dans la conclusion de notre commentaire du chapitre *chǒngsim*, nous avons vu que l'une des spécificités de l'interprétation du *chǒngsim* par Yulgok était l'idée du travail sur le Souffle vital qui expliquait, sur le plan théorique, la possibilité de l'homme de « se perfectionner », ou plutôt de pallier à ses déficiences particulières. Nous n'avons en effet jamais trouvé cette idée dans l'interprétation coréenne de l'Apprendre pour le souverain centré sur la *Grande Etude* et sur la notion de « rendre droit le cœur » de la fin de Koryō au milieu de Chosŏn. Cette spécificité est certes intéressante sur un plan strictement philosophique, et nous pouvons d'ailleurs en trouver confirmation à travers l'abondante littérature universitaire coréenne consacrée à cet aspect de la pensée de Yulgok. Toutefois, nous pensons qu'elle est aussi très intéressante dans le cadre d'une réflexion sur l'interprétation de l'Apprendre pour le souverain et du néo-confucianisme chez Yulgok. En effet, nous pensons que c'est précisément cette insistance sur le rôle du travail sur le Souffle vital qui permet à Yulgok de réaffirmer le postulat néo-confucéen selon lequel il est possible de « se perfectionner soi-même » et de construire une société meilleure, à condition d'être déterminé et de faire des efforts. Son premier chapitre traitant du « perfectionnement de soi » s'intitule « Mettre sur pied sa détermination » (*ipji* 立志), et dans ce chapitre, Yulgok explique :

« Je pense que la détermination est ce qui [nous permet de nous] rendre maîtres du Souffle vital. Si notre détermination est une [et indéfectible], il n'y aura plus rien dans le Souffle vital qui ne sera mis en mouvement [par elle]. Si celui qui se consacre à l'Etude ne parvient pas à parvenir à l'accomplissement, c'est uniquement parce que sa détermination n'aura pas été correctement stabilisée. Il y a trois maladies [qui affectent la stabilité de notre détermination]. La première

s'appelle « manque de confiance », la seconde s'appelle « manque de connaissance », et la troisième s'appelle « manque de courage ».

臣按志者氣之帥也志一則氣無不動學者終身讀書不能有成只是志之不立其病有三一曰不信二曰不知三曰不勇

Cet extrait illustre la thèse centrale de l'interprétation de Yulgok sur la problématique du « perfectionnement de soi » : celle de la détermination, ou de la prise de décision (*chi* 志) qui est l'expression de notre désir sincère et « authentique » de nous perfectionner, et qui doit donc être « stabilisée », ou fixée (*ip* 立). Ainsi nous retrouvons, dans cette insistance sur la « détermination » et sur le Souffle vital, l'idée cardinale d'« authenticité ». La pensée et l'interprétation de la notion de *chǒngsim* et du « perfectionnement de soi » chez Yulgok peut donc en grande partie se résumer par cette notion connexe d'« authenticité » *sǒng* 誠. D'ailleurs, le terme même de *cheng/sǒng* (誠 = 言 + 成) est souvent glosé comme équivalent à son homophone *cheng/sǒng* 成 qui signifie « parvenir à accomplissement ». Son interprétation du *chǒngsim* comme clé du perfectionnement de soi nous permet donc de relever à nouveau son souci principal, qui est d'examiner le résultat que l'on pourra obtenir (*tǒk* 得), la réalisation (*sil* 實) et l'accomplissement (*sǒng* 成) des idées théoriques néo-confucéennes. Ainsi selon Yulgok, si un homme – et en particulier celui qui a la responsabilité d'être un souverain – veille constamment à conserver « son cœur droit », il pourra conserver l'« authenticité » et la « lumière » de son cœur qu'il aura « retrouvée » (*pok* 復) ou « préservée » (*chon* 存). Il pourra donc « faire briller sa brillante puissance morale » comme le veut la *Grande Etude*. Le *chǒngsim* est certes, fondamentalement, un « entraînement éthique » (*kongbu* 工夫) qui s'inscrit dans une certaine durée, que nécessite d'ailleurs toute pratique éthique, et son résultat n'est pas non plus définitivement acquis. Cette tâche peut donc sembler inaccessible et par trop difficile. Cependant, lorsque cet entraînement éthique concerne le souverain, il devient un impératif absolu pour un lettré-fonctionnaire néo-confucéen comme Yulgok. En effet, ce *gongfu/kongbu* doit être absolument pratiqué, dans la mesure où ce n'est que grâce à lui qu'un roi pourra gouverner comme un Saint souverain, c'est-à-dire comme un souverain confucéen.

En rédigeant son *Sǒnghak chipyo*, Yulgok rappelle ainsi au roi Sǒnjo que le « perfectionnement de soi », et surtout la « source du bon gouvernement » résident dans cette perpétuelle vigilance (*kyǒng* 敬), ce souci constant qu'exprime l'expression générale « rendre

droit son cœur ». C'est grâce à ce souci et cette attention qu'un souverain pourra étendre (*t'ui* 推) son « accomplissement » individuel à son peuple afin que ce dernier « se renouvelle » de lui-même (*sinmin* 新民), par la seule force charismatique d'émulation de sa « brillante puissance morale » (*myōngdōk* 明德). L'interprétation de la notion « rendre droit son cœur » chez Yulgok reflète donc sa compréhension profondément coréenne du néo-confucianisme comme discours théorique permettant de définir un idéal politique grâce au paradigme du « perfectionnement de soi pour gouverner les hommes » de la *Grande Etude* dans le cadre d'une pratique collégiale du pouvoir. Rappelons en effet que Yulgok adresse le *Sōnghak chipyo* au roi Sōnjo pour le prier de travailler à être authentique, et à étendre cette authenticité à ses relations avec ses lettrés confucéens et ses fonctionnaires. Ainsi, en interprétant le *chōngsim* comme ce qui permet d'être authentique et sincère, Yulgok fait implicitement référence à l'idéal de l'interaction entre un prince et ses ministres qui, comme nous l'avons montré, est l'un des traits spécifiques de la compréhension du *chōngsim* dans le néo-confucianisme coréen tel qu'il a été enseigné aux rois par les lettrés-fonctionnaires dans le cadre d'un Apprendre pour le souverain depuis la fin Koryō.

Conclusion

Nous avons entrepris de démontrer dans ce travail que le néo-confucianisme, en particulier dans son expression coréenne, était un discours philosophique et théorique élaboré fondamentalement dans un souci de donner au confucianisme ancien, qu'il a réactualisé et réinterprété, une valeur fortement politique dans une perspective de réforme intellectuelle, sociale et politique. Notre démarche a consisté à unir une approche philosophique à une approche historique, afin de donner un relief humain au discours et aux parcours des lettrés-fonctionnaires néo-confucéens que nous avons utilisés comme des guides et des moyens pour comprendre le confucianisme. Notre but général était de tenter une première explication et une esquisse d'analyse qui rendrait compte de ce phénomène complexe et indissociable de l'histoire et de la tradition intellectuelle de la Corée ; phénomène que nous avons choisi d'étudier de manière relativement restreinte dans une perspective d'histoire intellectuelle.

Nous avons tout d'abord choisi de rappeler les traits du néo-confucianisme chinois afin de mettre en évidence le caractère métissé du néo-confucianisme Cheng/Zhu. Nous avons en particulier montré que ce courant dit orthodoxe, qui a servi de modèle au premier néo-confucianisme coréen, avait connu une évolution au cours de la période de transition allant de la fin des Song au règne des Yuan. Ainsi, nous avons pu mettre en évidence la nécessité de comprendre le discours philosophique des néo-confucéens en fonction de son enjeu social et politique, et non pas seulement en fonction de ses idées philosophiques. Nous avons donc vu que le néo-confucianisme de l'époque mongole qui pénètre en Corée est fondamentalement une pensée politique centrée sur le paradigme du « perfectionnement de soi pour participer à l'organisation socio-politique » de la *Grande Etude*, et plus particulièrement sur la notion de « rendre droit son cœur » (*chòngsim*) dans le cadre d'un souci didactique d'élaborer un « Apprendre pour le souverain ». Nous avons aussi relevé dans cette étude du néo-confucianisme chinois que ce discours théorique était principalement adressé à la couche de la société chargée d'éduquer le prince et le peuple, les lettrés-fonctionnaires, et qu'il avait pour finalité d'être mis en pratique et appliqué dans la réalité.

Nous avons ensuite montré que la réception de ce néo-confucianisme de l'époque mongole avait permis aux lettrés-fonctionnaires de la fin Koryò de définir, sans doute pour la première fois, une identité coréenne de confucéens, et de partir ainsi à la conquête du pouvoir dans un élan profondément réformiste. En outre, nous avons mis en lumière l'influence déterminante de la tradition intellectuelle bouddhique des époques antérieures dans l'appropriation rapide et l'engouement des lettrés-fonctionnaires coréens pour le néo-confucianisme chinois centré sur l'idée que le perfectionnement éthique individuel, qui doit être au fondement de la politique, est un travail sur le cœur. Nous avons même pu découvrir que l'impératif de « rendre droit son cœur » était l'un des critères de définition du néo-confucianisme dont se réclamaient les lettrés-fonctionnaires coréens soucieux de réformer leur pays. Nous avons aussi étudié la place des idées de la *Grande Etude* et de celle de *chòngsim* à la cour et dans le discours des lettrés-fonctionnaires néo-confucéens depuis la fondation de Chosòn – dynastie amenée en partie au pouvoir par le courant réformiste de la fin Koryò – jusqu'à l'époque de Yulgok Yi I. Nous avons pu vérifier ainsi que le néo-confucianisme politique dont se réclamaient les lettrés-fonctionnaires montrait les mêmes caractéristiques que celui de l'époque mongole en Chine. En effet, nous avons pu mettre en évidence le primat de l'interprétation de Zhen Dexiu sur la lecture du texte même de la *Grande Etude*. Ainsi, les lettrés-fonctionnaires coréens de la première moitié de Chosòn se sont montrés d'une très grande fidélité au modèle orthodoxe chinois de l'« Apprendre pour le souverain » qui souhaitait allier étude des Classiques et études historiques afin d'élaborer un gouvernement conforme à l'idéal politique néo-confucéen.

En outre, nous avons tenté de montrer que les lettrés-fonctionnaires coréens étaient unis dans une certaine communauté de destin, marqué par le phénomène dramatique des purges de lettrés. Nous avons ainsi souhaité souligner l'idée que les néo-confucéens de la première moitié de Chosòn ont, en réalité, sans cesse dû réitérer leurs efforts afin d'occuper une place déterminante auprès des souverains, et donc de tenter de mettre en œuvre leur idéal théorique. Cet idéal consistait à éduquer le souverain dans la perspective d'un gouvernement collégial qui est l'une des idées clés du confucianisme le plus ancien. Notre étude a également pu montrer que les fonctionnaires coréens étaient plus idéalistes et plus fidèles à l'esprit du confucianisme antique et du néo-confucianisme du courant Cheng/Zhu que leurs homologues contemporains chinois qui semblent avoir délaissé, dès l'époque Ming, l'idéal des époques Song et Yuan. L'un des sujets qui révèlent cette divergence des parcours chinois et coréen du néo-confucianisme nous est d'ailleurs apparu dans l'interprétation de la notion de *chòngsim*. En effet, les lettrés-fonctionnaires coréens voient dans cette notion l'expression de la

nécessaire interaction entre un souverain et ses ministres afin de mettre en place, et surtout de faire fonctionner un pouvoir collégial où les tentations d'autocratie du roi sont tempérées et contrôlées par le corps des hauts fonctionnaires néo-confucéens.

Nous avons approfondi cette synthèse générale sur l'interprétation coréenne du néo-confucianisme centré sur la *Grande Etude* et le *chòngsim*, en étudiant en détail le cas particulier de Yulgok Yi I. Cette étude, qui a tenté de concilier différentes approches (historique, biographique et philosophique), a voulu montrer que cette grande figure du néo-confucianisme coréen se situait dans une tradition intellectuelle et politique qui déterminait en partie ses orientations et réflexions philosophiques. Nous avons ainsi montré que, malgré de légères différences de forme et d'expression qui sont liées aux préoccupations personnelles de l'auteur, son *Sònghak chipyo* (« Principes essentiels de l'Etude de la Sainteté ») était un texte qui s'insérait dans la tradition de l'« Apprendre pour le souverain » néo-confucéen centré sur le texte de la *Grande Etude*. Même si Yulgok se démarque très nettement de ses prédécesseurs Zhen Dexiu et Yi Sòkhyòng, nous avons néanmoins pu remarquer qu'il restait fidèle à l'exégèse de Zhu Xi. Plus précisément, nous avons mis en lumière le fait que c'est paradoxalement dans ce refus de suivre le modèle de Zhen Dexiu, devenu une référence incontournable et presque absolue en Corée, que nous pouvions retrouver chez Yulgok le caractère idéaliste du premier néo-confucianisme coréen. En effet, Yulgok développe dans cette œuvre destinée principalement au roi Sònjo une conception du paradigme du « perfectionnement de soi pour gouverner les hommes » qu'il considère comme un entraînement préalable et complémentaire aux efforts demandés aux hommes destinés à gouverner : le roi d'une part, et les fonctionnaires d'autre part. En faisant retour au souci exégétique et philosophique de Zhu Xi qui porte prioritairement sur le corpus canonique et confucéen, Yulgok affirme donc la nécessité de fonder l'apprentissage destiné à générer une action politique concrète sur un idéal théorique systématique, et non pas tant sur des exercices ponctuels fondés sur l'analyse d'exemples historiques. Il privilégie une vision globale et holiste dans son interprétation de l'« Apprendre pour le souverain », qu'il identifie et fait d'ailleurs complètement fusionner avec la Voie Royale antique et l'« Etude de la Sainteté » du néo-confucianisme. Ainsi, dans le *Sònghak chipyo*, Yulgok qui a atteint le faite de sa carrière et de son développement intellectuel identifie assez nettement l'idéal néo-confucéen comme un idéal politique au sens large que le roi doit appliquer à l'époque contemporaine.

En outre, nous avons montré à travers une analyse de son chapitre « *chòngsim* » que Yulgok considérait fondamentalement le « perfectionnement de soi » comme un travail sur le cœur, entendu comme travail individuel sur l'intériorité. Le terme de *chòngsim* est d'ailleurs compris par Yulgok comme une appellation générique qui désigne l'entraînement éthique sur soi-même et donc sur le cœur. Ainsi, même si Yulgok apporte un éclairage nouveau sur cette problématique, en développant la question du Souffle vital, sa motivation et son but ultime sont de rappeler que le « perfectionnement de soi » est un entraînement éthique qui nécessite une prise de décision, des efforts constants et qui, en fin de compte, n'est jamais définitivement acquis. Son interprétation du *chòngsim* révèle et confirme donc qu'il se situe dans la lignée néo-confucéenne de l'« Apprendre pour le souverain », qui souligne la participation consciente, et surtout responsable des rois et des fonctionnaires qui sont appelés à occuper la fonction d'élite politique et sociale. De plus, nous avons pu constater que Yulgok rapprochait le paradigme de la *Grande Etude* de l'autre texte emblématique du corpus néo-confucéen, l'*Invariable Milieu*. En effet, Yulgok interprète le *chòngsim* comme un travail et une vigilance constante qui cherchent à atteindre l'état d'authenticité du cœur. Cette authenticité, qui peut aussi être traduite par les termes de sincérité ou de loyauté dans une perspective politique, désigne au plan philosophique la parfaite adéquation du fonctionnement du cœur et de celui du cosmos, c'est-à-dire l'expression de la participation active de l'homme à la Triade cosmique qui lui permet de développer une véritable société humaine, et donc confucéenne. Ainsi, le *chòngsim* chez Yulgok a le même sens que chez ses prédécesseurs néo-confucéens de la postérité de Zhu Xi. Il est la clé de la théorie politique, mais il est aussi le message essentiel des Anciens Sages souverains que les confucéens ont tenté de se transmettre de génération en génération dans l'attente du moment opportun.

Notre étude du cas de Yulgok Yi I nous a aussi montré que ce personnage emblématique de l'histoire du confucianisme coréen est certes un grand penseur, ou un grand philosophe, mais qu'il est surtout un lettré-fonctionnaire déterminé par son héritage intellectuel, son contexte, sa carrière de fonctionnaire, et enfin son caractère propre. Seule cette alchimie de conditions particulières peut, à notre sens, expliquer son interprétation du néo-confucianisme. Ainsi, dans le cadre de notre problématique générale, nous avons aussi tenté de proposer une nouvelle approche de sa pensée par rapport aux études qui ont porté sur lui jusqu'à présent. Nous avons souhaité mettre en lumière les similitudes et les différences de son interprétation par rapport à ses prédécesseurs chinois et coréens, afin de situer sa pensée dans le contexte précis du XVI^e siècle coréen. Notre but n'était pas de relativiser sa pensée,

ni de lui ôter son caractère universel, mais il était plutôt de démontrer qu'une étude philosophique fondée sur une approche biographique et contextuelle permettait peut-être de mettre davantage en valeur, et surtout de donner pleinement son sens au discours et à la pensée de ces hommes que l'on qualifie de confucéens.

Cette dernière remarque nous permet d'aborder quelques thématiques qui pourraient ouvrir de nouvelles perspectives dans l'étude du néo-confucianisme coréen. En effet, notre travail a voulu montrer la nécessité, ou du moins l'intérêt d'étudier le confucianisme à travers ceux qui l'incarnaient : les confucéens. Puisque les études générales et macro-historiques qui portent sur les confucéens coréens sont très développées à ce jour en Corée, il serait intéressant d'étudier aussi à l'avenir ces derniers dans leur singularité à travers une analyse micro-historique. En outre, cette singularité ne doit pas être considérée au seul plan de la théorie philosophique. En effet, les études de philosophes, uniquement centrées sur les idées et les notions, ne permettent pas d'ouvrir une discussion utile et nécessaire avec des spécialistes d'autres disciplines afin de mieux comprendre le phénomène confucéen dans l'histoire coréenne. Elles ne font qu'entretenir une opacité autour d'hommes et de textes dont la compréhension pourrait pourtant grandement contribuer à étudier de manière plus précise, et plus juste l'héritage intellectuel et culturel de ce pays qui intéresse de plus en plus de monde aujourd'hui.

Le cas précis de Yulgok Yi I nous semble à cet égard mériter une attention toute particulière. En effet, notre étude a montré que ce néo-confucéen, qui fait la fierté des Coréens, était un homme complexe, qui d'une part s'insérait dans une tradition tout en présentant des idées novatrices ou originales, et qui d'autre part avait des défauts et des qualités comme tout homme. Les études coréennes actuelles tendent depuis quelques années à mettre en avant des figures de confucéens qui seraient porteuses de qualités nationales.

D'ailleurs, il est intéressant de noter que Yulgok et T'oegye ont été imprimés sur les billets de banque sud-coréens après la guerre de Corée et l'indépendance du pays. Dans le cas de Yulgok que nous connaissons le mieux, c'est même sous l'impulsion du président Pak Chònghùi que sa maison natale de Kangnùn a été restaurée, et qu'un musée a été construit à Kangnùn et à Paju. C'est aussi sous le régime du président Pak qu'un portrait imaginaire de

Yulgok, dont il ne restait plus aucune représentation ancienne¹⁴²⁵, a été commandé au peintre Idang 以堂, Kim ùnho 金殷鎬 (1892-1979) qui achève son travail en 1975¹⁴²⁶. La réhabilitation officielle et délibérée de ces deux figures du confucianisme coréen de Chosòn, qui appartiennent à la période précédant l'aggravation du phénomène des luttes de factions jugées responsables de la dégénérescence de la dynastie et même du pays, est tout à fait remarquable. Sur les billets de banque, Yulgok est représenté en costume de fonctionnaire, alors que T'oegye est en habit de lettré confucéen (*sim'ùi* 深衣). En revanche, sur son portrait imaginaire, qui remplit le rôle de portrait officiel puisqu'il est exposé lors des sacrifices rituels en son honneur, nous noterons que Yulgok est également habillé en lettré confucéen. Par ailleurs, les spécialistes coréens actuels du confucianisme tendent à développer les études portant sur la culture des lettrés, les fameux *sònbi* coréens¹⁴²⁷. De plus, le Musée national de Corée a consacré en octobre 2003 une exposition sur les lettrés néo-confucéens coréens¹⁴²⁸. Puis, de mars à juin 2005, le Musée Guimet à Paris a également présenté une exposition spéciale sur le sujet¹⁴²⁹. Ainsi, les Coréens semblent vouloir mettre en valeur les grandes figures du confucianisme national comme des symboles de la culture coréenne, et ce désir est relayé à l'étranger. Ce qui nous frappe toutefois, c'est que cette mise en valeur souligne essentiellement le côté lettré de ces confucéens. En effet, le côté fonctionnaire est quelque peu gommé, tant au plan de la représentation picturale qu'au plan de la représentation mentale. Cette tendance est certainement un héritage de la conception de la fin du XIX^e et du XX^e siècle selon laquelle le néo-confucianisme au pouvoir sous Chosòn a été le facteur déterminant du destin tragique du pays. A cet égard, seuls les lettrés *sarim* – pour la plupart retirés –, ou les penseurs *sirhak* des XVIII^e et XIX^e siècles semblent lavés de tout soupçon de

¹⁴²⁵ Les spécialistes de Yulgok, ainsi que le conservateur du musée de Kangnùng nous ont déclaré que les portraits anciens avaient été détruits lors des invasions japonaises de la fin du XVI^e siècle.

¹⁴²⁶ L'on trouvera ce portrait en annexe (Annexe X). Le modèle de ce portrait est l'un des descendants de Yulgok qui s'est installé en Corée du sud après la partition du pays qui a relégué le village d'origine du clan des Yi de Tòksu au nord de la frontière entre les deux Corées.

¹⁴²⁷ Cf. notamment Kùm Changt'ae, *Hanguk ùi sònbi wa sònbi chòngsin* 한국의 선비와 선비정신 (« Les *sònbi* coréens et l'esprit de ces *sònbi* »), presses de l'Université de Séoul, 2000.

¹⁴²⁸ Cette exposition a été intitulée « Chosòn sònghihak ùi segye » 조선 성리학의 세계 (« Le monde du confucianisme de Chosòn »), et un très beau catalogue illustré par d'abondantes photographies a été édité à cette occasion par le musée.

¹⁴²⁹ L'exposition, intitulée « La poésie de l'encre. Tradition lettrée en Corée 1392-1910 », a également donné lieu à un beau catalogue en français.

compromission, et ils bénéficient d'une image positive qui sauve en quelque sorte tout le néo-confucianisme coréen de la condamnation de la postérité.

Notre travail a cherché précisément à étudier le premier néo-confucianisme, généralement accusé d'être une pensée qui a sclérosé – pour ne pas dire momifié – le fonctionnement politique de Chosòn, afin d'aller à l'encontre de ces idées toute faites qui, malgré leur peu de consistance, semblaient néanmoins assez persistantes. Afin de mettre en évidence le souci pratique et politique qui a dominé l'interprétation du néo-confucianisme chez les premiers néo-confucéens coréens, nous avons en outre choisi une problématique qui était à la frontière entre la philosophie, et l'histoire sociale et politique. De plus, notre étude de cas s'est portée sur le personnage emblématique du lettré-fonctionnaire néo-confucéen par excellence, Yulgok Yi I. Les débuts de l'appropriation coréenne de cette pensée d'origine chinoise ont été marqués par le réformisme politique, et les premiers néo-confucéens coréens étaient des lettrés-fonctionnaires. Ainsi, nous voulions suggérer dans notre travail que les lettrés *sarim* ou *sirhak* étaient des héritiers et des continuateurs – mécontents certes – de ce premier néo-confucianisme coréen qui était fondamentalement centré sur le paradigme, à la fois éthique et politique, du texte de la *Grande Etude* qui, à partir de l'exégèse néo-confucéenne, a affirmé à nouveau l'orientation fondamentalement pratique et politique du confucianisme antique.

L'étude de Yulgok, qui est le plus célèbre de ces lettrés-fonctionnaires néo-confucéens coréens, ainsi que d'autres personnalités peut-être plus effacées mais néanmoins déterminantes de ce premier néo-confucianisme coréen que nous avons étudié dans ce travail pourrait contribuer à la démarche actuelle de réhabilitation du néo-confucianisme dans son ensemble, tout en évitant de tomber dans les travers d'attitudes partisane ou nationaliste. En effet, l'étude des confucéens, considérés comme des individus appartenant à une classe sociale unie par le sens d'une mission précise de « confucianisation », d'un idéal théorique commun, ainsi que de références communes, mais qui ont toutefois leur propre singularité, pourrait contribuer à rendre le débat et les études sur le confucianisme moins passionné, et peut-être plus rigoureux. En lieu et place d'une étude de personnages – ou de grands hommes –, il serait intéressant de montrer des personnes, afin de mettre en lumière l'enjeu et la finalité des discours et des exégèses de ces néo-confucéens dont le souci était d'agir sur leur société contemporaine, mais aussi de vivre selon leur idéal philosophique.

Bibliographie

Ouvrages en langue occidentale :

- AMES Roger T. et HALL David L., *Focusing the Familiar. A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001.

- BALAZS Etienne, *La bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Tel Gallimard, Paris, 1988.

- de BARY Wm.Theodore, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, Columbia University Press, New York, 1981.

- de BARY Wm.Theodore, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, Columbia U.P., New York, 1989.

- de BARY Wm.Theodore, *Learning for one's self. Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, Columbia U.P., New York et Oxford, 1991.

- de BARY Wm.Theodore et KIM HABOUSH Ja-Hyun (éds.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, Columbia U.P., New York, 1985

- BOUCHEZ Daniel (CHO Dongil), *Histoire de la littérature coréenne des origines à 1919*, Fayard, Paris, 2002

- BOL Peter K., *This Culture of Ours. Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford University Press, Stanford, 1992.

- CHAN Wing-tsit, (traducteur), *Reflections on Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology*, Columbia University Press, New York, 1967.

- CHAN Wing-tsit, *Chu Hsi. Life and Thought* (Ch'ien Mu Lectures 1984), The Chinese University Press, Hong Kong, 1987.

- CHAFFEE John W., *The Thorny Gates of Learning in Sung China. A social history of examinations*, State University of New York Press, Albany, 1995, nouvelle édition.

- CHENG Anne, *Entretiens de Confucius*, Seuil, Points Sagesse, 1981.

- CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris, 1997.

- CHOI Min Hong, *A Modern History of Korean Philosophy*, Sòngmunsa, Séoul, 1978.

- CHUNG Edward Y.J., *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok. A Reappraisal of the "Four-Seven Thesis" and Its Practical Implications for Self-Cultivation*, State University of New York Press, Suny Series in Korean Studies, Albany, 1995.

- COURANT Maurice, *Répertoire historique de l'administration coréenne*, Cahiers d'études coréennes, Centre d'Etudes Coréennes 3, Collège de France, Paris, 1986.

- COUVREUR Séraphin, *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, Cathasia, Paris, 4 tomes, 1950.

- COUVREUR Séraphin, *Les Annales de la Chine*, réed., You Feng, Paris, 1999.

- *Dictionnaire de la Civilisation chinoise*, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris, 1998.

- GARDNER Daniel K., *Chu Hsi and the Ta-hsueh. Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*, Harvard University Press, Cambridge et Londres, 1986.

- GERNET, Jacques, *La raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, NRF, Bibliothèque de Philosophie, Gallimard, Paris, 2005.

- GHIGLIONE Anna, *La pensée chinoise ancienne et l'abstraction*, You Feng, Paris, 1999.

- GOODRICH L.Carrington et FANG Chaoying (éd.), *Dictionary of Ming Biography 1368-1644*, Columbia U.P., New York et Londres, 1976, 2 vol.
- GRANET Marcel, *La civilisation chinoise*, Albin Michel, Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité, Paris, réed. en format poche, 1968 (première édition La Renaissance du Livre, 1929).
- GRÜNDEL Yang-Sook, *Ein Stern im fernen Osten : Der koreanische Gelehrte Yul-Gok (1536-1584)*, Wörrstadt, 2004.
- HERVOUET Yves (éd.), *Sung Bibliography*, The Chinese University Press, Hong Kong, 1978.
- KALTON Michael C. et al., *The Four-Seven Debate: An Annotated Translation of the Most Famous Controversy in Korean Neo-Confucian Thought*, Albany, 1994.
- KAMENAROVIĆ Ivan K., *Xun Zi (Siun Tseu)*, Cerf, Paris, 1987.
- KIM HABOUSH Ja-Hyun, *The Confucian Kingship in Korea. Yòngjo and the Politics of Sagacity*, Columbia U.P., New York, 1988, réed. 2001.
- *La Corée, Que sais-je ?*, P.U.F, Paris, 1991.
- LEVY André, *Dictionnaire de littérature chinoise*, PUF, Quadrige, Paris, réed. 2000 (1^{ère} édi., 1994).
- LEE Ki-baik, WAGNER Edward W. et Shultz Edward J. (traducteurs), *A New History of Korea (Hanguksa sillon 韓國史新論)*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) et Londres, Séoul, 1984.
- LI Ogg : *Histoire de la Corée, Que sais-je ?*, P.U.F, Paris, 1969.
- MADEC Loïc et Charles-Edouard SAINT-GUILHEM, *Corée. Voyageurs au Pays du matin calme. Récits de voyage 1788-1938*, Omnibus, Paris, 2006.

- MURCK Christian, *Chu Yün-ming and Cultural Commitment in Su Chou*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1978, p.506.
- PLAKS Andrew, *Ta hsüeh and Chung Yung (The Highest order of Cultivation and On the Practice of the Mean)*, Penguin Books, Londres, 2003.
- SAÏD Edward, *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, Seuil, Paris, 1980.
- TCHO Hye-young et Jean GOLFIN (trad.), *Etude de la sagesse en dix diagrammes*, Cerf, Patrimoines Confucianisme, Paris, 2005.
- WALTON Linda A., *Academies and Society in Southern Sung China*, University of Hawaiï Press, Honolulu, 1999.
- WILKINSON Endymion, *Chinese History. A Manual*, édition révisée et augmentée, Harvard-Yenching Institute Monograph Series 52, Harvard University Press, 2000.
- WRIGHT Arthur et TWITCHETT Denis (ed.), *Confucian Personalities*, Stanford, Stanford University Press, 1962.
- YAO Xinzhong (éd.), *Encyclopedia of Confucianism*, Routledgecurzon, Londres et New York, 2003, 2 vol..

Articles en langue occidentale :

- AN Pyòng-ju, « Yi I and his Thought », *Korea Journal*, vol.11, no.4, 1971.
- BAE Jong-ho, « The Philosophical Ideas of Yulgok », *Korea Journal*, vol.28, no.11, 1988.
- CHENG Anne, « La trame et la chaîne : aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 5, 1984.

- CHENG Anne, « LI, ou la leçon des choses », Les Éditions de Minuit, *Philosophie*, 44, décembre 1994.
- CHENG Anne, « La valeur de l'exemple. Le Saint Confucéen : de l'exemplarité à l'exemple », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 19, 1997.
- CHING Julia, « Yi Yulgok on the "Four Beginnings and the Seven Emotions" », in de Bary Wm. Theodore and Haboush JaHyun Kim (éds.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York, 1985.
- CHUNG Chai-sik, « Chǒng Tojǒn: "Architect" of Yi Dynasty Government and Ideology », in De Bary Wm.Theodore et Kim Haboush Ja-Hyun (éds.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, Columbia U.P., New York, 1985, p.59-88.
- CHUNG Edward Y.J., « Yi Yulgok on *hsin*, *hsing*, and *ch'ing*: a Korean Neo-Confucian interpretation revisited », *Monumenta Serica*, vol. 46, 1998.
- FRANKE Herbert, « Could Mongol Emperors Read and Write Chinese? », *Asia Major*, 1953.
- KIM Hyong-hio, « Cultural Thought of Yulgok », *Korea Journal*, vol.12, n.2, 1972.
- KIM Hyong-hio, « A Comparative Study of Yulgok and Merleau Ponty », *Korea Journal*, vol.15, n.8, 1975.
- LU Kuang-huan, « The Shu-yüan Institution Developed by Sung-Ming Neo-Confucian Philosophers », *Chinese Culture*, 9, 1968.
- RO Young-chan, « Yulgok's non-dualistic approach to the study of the human mind: a Korean neo-Confucian reflection », *Korean Culture*, vol.10, n.1, 1989.
- SAKAI Tadao, « Yi Yulgok and the Community Compact », in de Bary Wm. Theodore and Haboush JaHyun Kim (éds.), *The Rise of Neoconfucianism in Korea*, New York, 1985.

- SONG Sòkku 宋錫球, « Yulgok's Social Reform Thought », *Korea Journal*, vol.24, n.7, 1984.

- TU Weiming, « Yi Yulgok's Perception of Sagely Learning », *che sam hoe kukje haksulhoe ùi nonmunjip* 제 3 회 국제학술회의 논문집 (Actes du troisième colloque international), Hanguk chòngsin munhwa yònguwòn, 1984.

- YI Sǒngmu, « Education and Examinations », in De Bary Wm.Theodore et Kim Haboush Ja-Hyun (éds.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, op.cit., p.125-160

Ouvrages en langue orientale :

- *Charyowa haesòl. Hanguk ùi ch'òlhaksasang* 자료와 해설. 한국의 철학사상 (« Les sources et leur interpretation. La pensée philosophique coréenne »), Koryòdae minjokmunhwa yònguwòn 고려대 민족문화 연구원 (centre de recherche sur la culture nationale de l'Université de Koryò), Yemun sòwòn 예문서원, Séoul, 2001.

- CHO Namguk 趙南國, *Yulgok ùi salmgwa chòrhak kùrigo kyòngje yulli* 율곡의 삶과 철학 그리고 경제-윤리 (« La vie et la philosophie de Yulgok, ainsi que son éthique socio-économique »), Kyoyuk kwahaksa 교육 과학사, Séoul, 1997.

- CHO Namho 조남호 (trad.), *Chosòn ùi yuhak* 조선의유학 (« Le confucianisme de Chosòn »), Sonamu 소나무, 1999.

- CHÒN Seyòng 전세영, *Yulgok ùi kunjuron* 율곡의 군주론 (« La théorie du prince chez Yulgok »), *Asan chedan yòngu ch'ongsò*, 176, Chipmundang 집문당, avril 2005.

- CHÒN Tuhwa 전두화, *Chonjae wa rigi* 존재와 理氣. 하이데까와 율곡의 비교연구 (« Être et Principe/Souffle vital. Recherche comparative sur Heidegger et Yulgok »), Sònmyòng munhwasa 선명문화사, Séoul, 1967.

- CH'OE Sùngsun 崔承洵 (éd.), *Chosòn wangjo sillok'esò ch'aja pon Yulgok Yi I* 조선 왕조 실록에서 찾아본 栗谷 李珥 (« Recherche de Yulgok Yi I dans les *Annales de Chosòn* »), Yulgok Hakhoe 栗谷學會 (« Société d'étude de Yulgok »), Kangnùng, 2000.
- FENG Youlan 馮友蘭, *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史 (« Histoire de la philosophie chinoise »), Taiwan shangwu yinshuguan faxing 太灣商務印書館發行, Taipei, rééd. 1999.
- HAN Yong'u 韓永愚, *Chòng Tojòn sasang ùi yòngu* 鄭道傳思想의 研究 (« Etude de la pensée de Chòng Tojòn »), Presses de l'Université de Séoul 서울 대학교 출판부, Séoul, rééd. 1997, première édition 1973.
- HONG Jun 洪軍, *Zhuxi yu Ligu zhexue bijiao yanjiu* 朱熹与栗谷哲学比较研究 (« Etude comparative de la philosophie de Zhu Xi et de Ligu [Yulgok] »), Fudan daxue Hanguo yanjiu congshu 复旦大学韩国研究丛书, Zhongguo shehuikexue chubanshe 中国社会科学出版社, Pékin, 2003.
- HWANG Chunyòn 黃俊淵, *Yulgok chòrhak ùi ihae* 울곡 철학의 이해 (« Comprendre la philosophie de Yulgok »), Sògwangsa 서광사, Séoul, 1995.
- HWANG Chunyòn, *Yi Yulgok, kù salmùi mosùp* (« Yi Yulgok, aperçu d'une vie »), Presses de l'Université de Séoul, Séoul, 2000.
- HWANG Kabyòn 황갑연 (traducteur), *Taehak ch'òrhak* 大學哲學 (« Philosophie de la Grande Etude »), Sògwangsa 서광사, 2000 ; édition originale : CHEN Yicheng 岑溢成, *Daxue yili shujie* 大學義理疏解 (« Explications sur la signification de la Grande Etude »), Ehu chubanshe 鵝湖出版社, Taipei, 1986.
- HWANG Ùidong 黃義東, *Yulgok chòrhak yòngu* (« Etude sur la philosophie de Yulgok »), Kyòngmunsa 경문사, Séoul, 1987.

- HWANG Ùidong, *Yulgok sasang yòngu ùi òje wa onùl* 율곡 사상 연구의 어제와 오늘 (« La recherche sur la pensée de Yulgok d’hier et d’aujourd’hui »), *Yulgok sasang yòngu* 栗谷思想研究, Yulgok hakhoe 栗谷學會, 1994.
- HWANG Ùidong, *Yulgok sasang ùi ch’egyejòk ihae* 율곡 사상의 체계적 이해 (« Comprendre de manière systématique la pensée de Yulgok »), 2 vol., Sògwansa 서광사, Séoul, 1998.
- HWANG Ùidong (éd.), *Hanguk ùi sasangka sip in Yulgok Yi I* 한국의 사상가 10人 율곡 이이 (« Dix penseurs coréens. Yulgok Yi I), *Yemun tongyang sasang yònguwòn ch’ongsò* 6, *Yemunsòwòn* 예문서원, Séoul, 2002.
- HWANG Unyong 黃雲龍, *Yulgok Yi I wa tangnon* 栗谷 李珥와 黨論 («Yulgok Yi I et le discours sur les [luttés de] factions »), *Tong’a nonch’ong* 東亞論叢, 23, Université Tong’a, 1986.
- *Isip’il segi saemunhwa ch’angjo wa Yulgokhak* 21 세기 새문화 창조와 율곡학 (« La création d’une nouvelle culture pour le 21^e siècle et l’étude de Yulgok »), *Hanguk sasang munhwa hakhoe p’yòn*, *Chaksul ch’ongsò*, 12, Sudòk munhwasa, août 2001
- KIM Ch’ungyòl 金忠烈, *고려유학사* (« Histoire du confucianisme de Koryò »), éditions de l’Université Koryò 고려 대학교 출판부, 1984,
- KIM Hakmok 金學睦, *Yulgok Yi I ùi Noja. Sun’òn, chòngt’ong Chujahakja ùi Noja ilkki* 栗谷 李珥의 노자. 醇言 정통 주자학자의 노자읽기 (« Le *Laozi* de Yulgok. *Sun’òn*, la lecture du *Laozi* par un penseur orthodoxe de l’école de Zhu Xi »), *Yemun sòwòn*, Séoul, 2001
- KIM Iksu 김익수, *Yulgok sònsaeng ùi kyoyuk ch’òrhak* 율곡선생의 교육철학 (« La philosophie de l’éducation de maître Yulgok »), Sudòk munhwasa, 1997.
- KIM Iksu, *Yulgok ùi sasang kwa hanguk munhwa* 율곡의 사상과 한국문화 (« La pensée de Yulgok et la culture coréenne »), *Hangukkhak haksul ch’ongsò*, 15, août 2004.

- KIM Kyòngt'ak 金敬琢, *Yulgok ùi yòngu* 율곡의 연구 (« Etude sur Yulgok »), Hanguk yònguwòn 韓國研究院, Séoul, 1960.

- KIM Munsik 金文植 et KIM Chòngho 金貞浩, *Chosòn ùi wangseja kyoyuk* 조선의 왕세자 교육 (« L'éducation des princes héritiers sous Chosòn »), Kimyònsa 김영사, Séoul, 2003.

- KIM Sòngmu 金成茂 (éd.), *Chosòn hugi tangjaeng ùi chonghapjòk kòmt'o* 朝鮮後期黨爭의 綜合的 檢討 (« Examen synthétique des luttes de factions de la fin de Chosòn. »), Hanguk chòngsin munhwa yònguwòn, 1992.

- KÙM Changt'ae 琴章泰, *Hanguk yugyo sasang sa* 韓國儒教思想史 (« Histoire de la pensée confucianiste coréenne »), Hanguk haksul chòngbo 한국학술정보, Séoul, 2002.

- KÙM Changt'ae, *Hanguk yuhak ùi simsòl* 한국유학의 心說 (« Le discours sur le cœur dans le confucianisme coréen. »), presses de l'Université de Séoul, Séoul, 2002.

- KÙM Changt'ae 琴章泰, *Hanguk ùi sònbi wa sònbi chòngsin* 한국의 선비와 선비정신 (« Les sònbi coréens et l'esprit de ces sònbi »), presses de l'Université de Séoul, 2000.

- LI Jixiang 李紀祥, *Liangsong yilai Daxue gaiben zhi yanjiu* 兩宋以來大學改本之研究 (« Etudes sur les remaniements du texte de la Grande Etude depuis les deux dynasties Song »), Guoxue yanjiu congshu 國學研究叢書, Taiwan xuesheng shuju 臺灣學生書局, Taipei, 1989.

- SIM Paekgang 심백강, *Yi Yulgok kwa Wang Ansòk eso paeunùn kyòngje kaehyòk ùi chihye* 이율곡과 왕안석에서 배우는 경제개혁사상 (« La sagesse de la réforme économique apprise auprès de Yi Yulgok et Wang Anshi »), Ch'òngnyònsa 청년사, mars 2000.

- SON Insu 孫仁珠 *Yulgok ùi kyoyuk sasang* 栗谷의 教育思想 (« La pensée éducative de Yulgok »), Pakyòngsa 박영사, Séoul, 1976.

- SONG Sòkku 宋錫球, *Yulgok ùi ch'òrhak sasang* 율곡의 철학사상 (« La pensée philosophique de Yulgok »), Chung'an ilbosa, 1984.
- SONG Sòkku, *Yulgok ch'òrhak sasang yòngu* 율곡 철학사상 연구 (« Recherche sur la pensée philosophique de Yulgok »), Hyòngsòng ch'ulp'ansa, 1987.
- SONG Sòkku, *Yi Yulgok* 李栗谷, Taiwan Dongda tushu gongshe 臺灣東大圖書公社, 1993.
- SUN Kekuan 孫克寬, *Yuandai hanwenhwa zhi huodong* 元代漢文化之活動 (« Activités de sinisation culturelle sous la dynastie des Yuan »), Zhonghua shuju, Taipei, 1968.
- *Tongho mundap* 동호문답 (« Questions et réponses du Lac de l'Ouest »), AN Woesun 안외순 (trad.), Ch'eksesang 책세상, mai 2005.
- YI I, *Yulgok chònsò* 栗谷全書 (« Œuvres complètes de Yulgok »), 7 tomes (édition avec texte original et traduction en coréen), *Hanguk chòngsin munhwa yònguwòn* 漢國精神文化研究院, Séoul, 1987.
- Yi Nùnghwa 李能和, *Chosòn pulgyo t'ongsa* 朝鮮佛教通史 (« Histoire générale du bouddhisme coréen »), Sinmungwan 新文館, 3 vol., 1918.
- YI Pyòngdo 李丙燾, 한국사 고대편 (« Histoire de la Corée : partie sur l'Antiquité »), Ùryu munhwasà 을유문화사, Séoul, 1959,
- YI Pyòngdo, *Yulgok ùi saeng'ae wa sasang* 栗谷의 生涯와 思想 (« La vie et la pensée de Yulgok »), Sòmundang 서문당, Séoul, 1973.
- YI Tong'in 이동인, *Yulgok ùi sahoe kaehyòk sasang* 율곡의 사회개혁 사상 (« La pensée de réforme sociale chez Yulgok »), Paeksan sòdang 백산서당, novembre 2002.

- YI Wònmyòng 李源明, *Koryò sidae sònghihak suyong yòngu* 高麗時代性理學受容研究 (« Etude sur la réception du néo-confucianisme à l'époque Koryò »), Kukhak charyowòn 國學資料院, Séoul, 1997

- YI Yònggyòng 이영경, *Yulgok ùi yulli sasang* 율곡의 윤리사상 (La pensée éthique de Yulgok »), Ch'òrhak kwa hyònsilsa 철학과 현실사, septembre 2005.

- YU Myòngjong 劉明鍾, *T'oegye wa Yulgok ùi ch'òrhak* 퇴계와 율곡의 철학 (« La philosophie de To'egye et de Yulgok »), Tong'adae ch'ulp'anbu 동아대 출판부 (Presses de l'université de Tong'A), 1985.

- YU Myòngjong, *Yulgok ùi hakp'ung kwa sasang* 율곡의 학풍과 사상 (« L'école et la pensée de Yulgok »), Sejong ch'ulp'ansa 세종출판사, octobre 2002.

- YU Sòngsòn 俞成善 (trad.), *Sun'òn. Yulgok ùi Noja p'ul'i* 醇言 栗谷의 老子 풀이 (« Sun'òn. L'explication du Laozi par Yulgok »), Kukhak charyowòn, Séoul, 2002.

- YU Sùngguk 柳承國, *Tongyang ch'òrhak yòngu* 동양철학연구 (« Etude sur la philosophie orientale »), Kùn'yòk sòjae 근역서재, Séoul, 1983.

Articles en langue orientale :

- CHO Namguk 趙南國, *Yulgok sasang e nat'anan hwa ùi sònggyòk* 율곡사상에 나타난 和의 성격 (« Les caractéristiques [de la notion] d'harmonie apparue dans la pensée de Yulgok »), *Hyòndam Yu Chòngdong paksa hwagap kinyòm nonch'ong*, 1981.

- CHO Namguk, *Yulgok sasang e nat'anan sahoe ch'òrhak munje yòngu* 율곡사상에 나타난 사회철학문제 연구 (« Etude sur les problèmes sociaux et philosophiques apparus dans la pensée de Yulgok »), *Sahoe sasang*, 3, 1982.

- CHO Namguk, *Yulgok ch'òrhak hyòngsòng ùi yònwòn e taehan koch'al* 율곡철학 형성의 연원에 대한 고찰 (« Réflexion sur l'origine de la formation de la philosophie de Yulgok »), *Kangwòndae inmunhak yòngu*, 17, 1982.
- CHO Namguk, *Yulgok ch'òrhak hyòngsòng ùi yònwòn e kwahan yòngu* 율곡철학 형성의 연원에 관한 연구 (« Une étude sur l'origine de la formation de la philosophie de Yulgok »), *Yulgok ch'òrhak kwa Hanguk sòngnihak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1985.
- CHO Namguk, *Yulgok Hakkyomobòm ùi kujo wa ch'òrhakjòk sònggyòk* 율곡 학교모범의 구조와 철학적 성격 (« Structure et caractéristique philosophique du *Hakkyomobòm* de Yulgok »), *Kukmin yulli yòngu*, 22, Hanguk kukmin yulli hakhoe, 1986.
- CHO Namguk, *Yulgok ùi kyòngje sahoe sasang* 율곡의 경제사회사상 (« La pensée socio-économique de Yulgok »), *Yulgok sasang kwa hyòndae sahoe*, Yulgok hakhoe, 1991.
- CHO Namguk, *Chayòn kwa ingan. Yulgok sasang e nat'anan chayòn poho ùi ponjil ùl chungsim ùro* 자연과 인간. 율곡 사상에 나타난 자연보호의 본질을 중심으로 (« La nature et l'homme. [Etude] centrée sur [l'idée] fondamentale de protection de la nature apparue dans la pensée de Yulgok »), *Minju munhwa nonch'ong*, 23, Minju munhwa akademi, 1992.
- CHO Namguk, *Yulgok ch'òrhak e issòsò ùi igi wa insin tosim* 율곡 철학에 있어서의 理氣와 인심도심 (« Le Principe et le Souffle vital, et le coeur de l'homme et le coeur du Dao dans la philosophie de Yulgok »), *Tongbang ch'òrhak yòngu, Towòn Yu Sùngguk paksa kohùi kinyòm nonmunjip*, 1992.
- CHO Namguk, *Yulgok ùi kyuyuk ch'òrhak e kwanhan yòngu* 율곡의 교육철학에 관한 연구 (« Une étude sur la philosophie de l'éducation de Yulgok »), *Minju munhwa nonch'ong*, 31, 1993.

- CHO Namguk, *Yulgok i Yuji ege chun si, haeje* 율곡이 柳枝에게 준 詩, 해제 (« Notice bibliographique sur le poème donné par Yulgok à Yuji »), *Kangwòndae Kangwòn munhwa yòngu*, 12, 1993.
- CHO Namguk, *Yulgok ùi kyòngje sahoe sasang* 율곡의 경제사회사상 (« La pensée socio-économique de Yulgok »), *Yulgok sasang yòngu*, Yulgok hakhoe, 1994.
- CHO Namguk, *Yulgok ùi kyuyuk ch'òrhak e kwahan yòngu* 율곡의 교육철학에 관한 연구 (« Une étude sur la philosophie de l'éducation de Yulgok »), *Yulgok sasang yòngu*, Yulgok hakhoe, 1995.
- CHO Namguk, *Yulgok sasang e issòsò ingan ihae ùi pop'yònsòng kwa tùksusòng* 율곡사상에 있어서 인간이해의 보편성과 특수성 (« L'universalité et la singularité de la conception de l'homme dans la pensée de Yulgok »), *Yuhak yòngu*, Ch'ungnamdae yuhak yònguso, 1995.
- CHO Namguk, *Yulgok kyuyuk sasang ùi ponjil kwa sahoejòk chòkyong pang'an* 율곡 교육사상의 본질과 사회적 적용 방안 (« Théorie et programme d'application sociale de la pensée éducative de Yulgok »), *Kyuyuk yòngu chòngbo*, 29, 1997.
- CHO Namguk, *Yulgok ùi kyòngje kaehyòknon* 율곡의 경제개혁론 (« La théorie de la réforme économique chez Yulgok »), *Yulgok ùi kaehyòk sasang*, Yulgok sasang yònguwòn, 1997.
- CHO Namguk, *Yulgok tohak ùi inganjon'òmjòk ùimi* 율곡도학의 인간존엄적 의미 (« Le sens de la dignité humaine dans le néo-confucianisme de Yulgok »), *Tongyang ch'òrhak yònguhoe*, 1998.
- CHO Namguk, *Yulgok sasang e nat'anan tòkhaeng kwa ch'ukjae ùi kwangye* 율곡사상에 나타난 德行과 蓄財의 관계 (« Les rapports entre conduite morale et thésaurisation apparus dans la pensée de Yulgok »), *Tongyang sasang kwa hyòndae sahoe*, Yulgok sasang yònguwòn, 1998.

- CHO Namguk, *Munsonggong Yulgok Yi I* 문성공 율곡 이이 (« Munsonggong Yulgok Yi I »), *Tongguk sip'p'al hyòn*, yulgok sasang yonguwòn, 1999.

- CHO Namho 趙南浩, *Kim Ch'anghyòp hakp'a ùi Yangmyònghak pip'an : chi wa chigak ùi munje rùl chungsim ùro* 김창협 학파의 양명학 비판: 智와 知覺의 문제를 중심으로 (« La critique de l'école de [Wang] Yangming par l'école de Kim Ch'anghyòp : [étude] centrée sur le problème de la connaissance et de la capacité de connaissance »), *Chòrhak*, 39, Hanguk ch'òrhakhoe (Centre de recherche coréen sur la philosophie), 1993.

- CHÒNG Manjo 鄭萬祚, *Chosòn sidae chobungdangnon ùi chòn'gae wa kù sònggyòk* 朝鮮時代 朝朋黨論의 展開와 그 性格 (« Le développement et les caractéristiques du discours portant sur les factions à la cour à l'époque de Chosòn. »), in KIM Sòngmu 金成茂 (éd.), *Chosòn hugi tangjaeng ùi chonghapjòk kòmt'o* 朝鮮後期黨爭의 綜合的 檢討 (« Examen synthétique des luttes de factions de la fin de Chosòn. »), Hanguk chòngsin munhwa yonguwòn, 1992.

- CHI Tuhwan 지두환, *Chosòn chòngi taehak yònùì yihae kwajòng* 朝鮮前期 “大學衍義” 이해과정 (« Le processus d'assimilation de la Signification développée de la Grande Etude au début de la période Chosòn »), *Taedong kojòn yòngu* 泰東古典研究, vol.10 (1993), Hallim taehakkyo taedong kojòn yònguso 翰林大學校 泰東古典研究所

- HAN Hyòngjo 한형조, *Yulgok sasang ùi yuhakjòk haesòk* 율곡사상이 유학적 해석 (« L'interprétation confucianiste de la pensée de Yulgok »), *Yulgok ùi sasang kwa kù hyòndaejòk ùimi*, Hanguk chòngsin munhwa yonguwòn, 1995.

- HWANG Chunyòn 黃俊淵, *Yulgok sahoe sasang e daehan yòngu* 율곡 사회사상에 대한 연구 (« Une étude sur la pensée sociale de Yulgok »), *Tonddae nonch'ong*, 10, 1980.

- HWANG Chunyòn, *Yulgok ùi kyòngse ch'òrhak e taehan koch'al* 율곡의 경제철학에 대한 고찰 (« Réflexion sur la philosophie du [bon] gouvernement chez Yulgok »), *Tongbang ch'òrhak nongu*, Chongno sòjòk, 1983.

- HWANG Chunyòn, *Yulgok sasang e nat'anan uhwan'ùisik. Sònghak chipyo wa sangsomun ùl chungsim ùro* 율곡철학에 나타난 우환의식. 성학집요와 상소문을 중심으로 (« L'appréhension des désastres apparue dans la philosophie de Yulgok. [Etude centrée sur] le *Sònghak chipyo* et les mémoires au trône »), *Chòngsin munhwa yòngu*, 25, Hanguk chòngsin munhwa yònguwòn, 1985.

- HWANG Chunyòn, *Yulgok ch'òrhak e issòsò t'aekùk ùi munje wa sach'illon ùi igironjòk haesòk* 율곡 철학에 있어서 태극의 문제와 사칠론의 이기적 해석 (« La question du Faîte suprême dans la philosophie de Yulgok et l'interprétation des quatre/sept selon [la théorie] du Principe et du Souffle vital »), *Pòmhan ch'òrhak*, 1987.

- HWANG Chunyòn, *Yulgok ch'òrhak e issòsò t'aekùkùì munje wa sach'illon ùi igironjòk haesòk* 율곡 철학에 있어서 태극의 문제와 사칠론의 이기적 해석 (« La question du Faîte suprême dans la philosophie de Yulgok et l'interprétation des quatre/sept selon [la théorie] du Principe et du Souffle vital »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1988.

- HWANG Chunyòn, *T'oegye ùi Sònghak sipdo wa Yulgok ùi Sònghak chipyo e kwanhan pigyo yòngu* 퇴계의 성학십도와 율곡의 성학집요에 관한 연구 (« Une étude sur le *Sònghak sipdo* de T'oegye et le *Sònghak chipyo* de Yulgok »), *Sònggok nonch'ong*, 21, 1990.

- HWANG Chunyòn, *Yulgok ùi insòngnon* 율곡의 인성론 (« La théorie de la nature humaine chez Yulgok »), *Yulgok sasang kwa hyòndae sahoe*, Yulgok hakhoe, 1991.

- HWANG Chunyòn, *Yulgok ùi insòngnon* 율곡의 인성론 (« La théorie de la nature humaine chez Yulgok »), *Yulgok sasang yòngu*, Yulgok hakhoe, 1994.

- HWANG Chunyòn, *Yulgok ùi sahoe sasang e taehan yòngu* 율곡의 사회사상에 대한 연구 (« Une étude sur la pensée sociale de Yulgok »), *Yulgok sasang yòngu*, Yulgok hakhoe, 1995.

- HWANG Chunyòn, *Yulgok ùi kaehyòk sasang* 율곡의 개혁사상 (« La pensée réformiste de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1995.

- HWANG Chunyòn, *Yulgok ùi kukbang sasang* 율곡의 국방사상 (« La pensée sur la défense nationale de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1995.
- HWANG Chunyòn, *Yulgok ùi sahoe sasang* 율곡의 사회사상 (« La pensée sociale de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1995.
- KIM Hyònghyo 金炯孝, *Yulgok kwa Merùllo-ppongtti wa ùi pigyo yòngu* 율곡과 메를로-뵙띠와의 비교 연구 (« Etude comparative de Yulgok et de Merleau-Ponty »), *Yugyohak nonch'ong*, 1972.
- KIM Iksu 김익수, *Yulgok ùi saeng'ae wa sidaejòk paegyòng* 율곡의 생애와 시대적 배경 (« La vie et le contexte historique de Yulgok »), *Kyoyuk p'yòngnonsa*, 1974.
- KIM Iksu, *Yulgok ùi hakmun pangbòpnon* 율곡의 학문 방법론 (« La méthodologie de l'étude chez Yulgok »), *Ch'òrhak yòngu*, 14, Haedong ch'òrhakhoe, 1984.
- KIM Iksu, *Yulgok ùi ingangwan* 율곡의 인간관 (« La conception de l'homme chez Yulgok »), *Haksaeng saenghwal yòngu*, 3, Kyònggidae haksasang saenghwal yònguso, 1984.
- KIM Iksu, *Yulgok ùi yulli sasang* 율곡의 율리사상 (« La pensée éthique de Yulgok »), *Kukmin yulli yòngu*, 19, Hanguk kukmin yulli hakhoe, 1984.
- KIM Iksu, *Yulgok ùi silch'òn ch'òrhak* 율곡의 실천철학 (« La philosophie de la réalisation effective de Yulgok »), *Yulgok ch'òrhak kwa Hanguk ùi sòngnihak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1985.
- KIM Iksu, *Yulgok ùi saeng'ae wa kù ùi ingansang* 율곡의 생애와 그의 인간관 (« La vie de Yulgok, et sa conception de l'homme »), *Hangoku no bunka* 韓國の文化, chu il Hanguk munhwawòn (Centre culturel coréen au Japon), 1988.
- KIM Iksu, *Yulgok ùi ingyòk kyoyukkwan* 율곡의 인격 교육관 (« La conception de l'éducation du caractère de Yulgok »), *Hanguk sasang nonch'ong*, 5, Yulgok sasang yònguwòn, 1988.

- KIM Iksu, *Yulgok ùi chònggaron* 율곡의 正家論 (« La théorie de rendre sa maison droite chez Yulgok »), *Yulgok sònghak yòngu*, Yulgok sasang yònguwòn, 1992.

- KIM Iksu, *Yulgok ùi sònghakjòk chònggaron* 율곡의 성학적 正家論 (« Une conception de rendre droite sa maison relevant de l'Etude de la Sainteté chez Yulgok »), *Hanguk ch'edae nonmunjip*, 15, 1992.

- KIM Iksu, *Yulgok Tonggògyesa ùi yulli kyoyukkwan yòngu* 율곡 同局戒辭의 율리교육관 (« La conception de l'éducation éthique dans le *Tonggògyesa* de Yulgok »), *Hanguk sasangsahak*, 4-5, 1993.

- KIM Iksu, *Yulgok ùi hyo sasang kwa miraejihyang ùi kajònggwan* 율곡의 효 사상과 미래지향의 가정관 (« La pensée de la piété filiale et sa conception futuriste de la famille »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1994.

- KIM Iksu, *Yulgok ùi yulli sasang kwa hyòndae yulli* 율곡의 율리사상과 현대윤리 (« La pensée éthique de Yulgok et l'éthique contemporaine »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1994.

- KIM Iksu, *Yulgok todòknon ùi kujo* 율곡 도덕론의 구조 (« La structure de la théorie morale de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1994.

- KIM Iksu, *Yulgok ùi kajòng yulligwan* 율곡의 가정윤리관 (« La conception de l'éthique familiale chez Yulgok »), *Hanguk ch'edae kyoyang kyoyuk yònguso nonmunjip*, 1, 1996.

- KIM Iksu, *Yulgok ùi yòkhakjòk sugiron* 율곡의 역학적 윤리관 (« Une conception de l'éthique relevant de la pensée des Mutations chez Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1997.

- KIM Iksu, *Yulgok ùi kyoyuk kaehyòknon* 율곡의 교육개혁론 (« La théorie de la réforme éducative chez Yulgok »), *Yulgok ùi kaehyòk sasang*, Yulgok sasang yònguwòn, 1997.

- KIM Iksu, *Yulgok ùi salm kwa yòkhakjòk kajònggwan* 율곡의 삶과 역학적 가정관 (« La vie de Yulgok et sa conception de l'éthique relevant de la pensée des Mutations »), *Hanguk sasang kwa munhwa*, 1, Sudòk munhwas, 1998.
- KIM Iksu, *Yulgok ùi kyoyuk sasang* 율곡의 교육사상 (« La pensée éducative de Yulgok »), *Hanguk sasang kwa chòntong munhwa*, 1, Sudòk munhwas, 1999.
- KIM Kilhwan 金吉煥, *Yulgok sòngnihak e issòsò sirhak kaenyòm kwa ch'egye. Sòngniguhyòn ùl uihan sirhak ùrosò* 율곡 성리학에 있어서 실학개념과 체계. 성리구현을 위한 실학으로서 (« Le concept et le système du *sirhak* en ce qui concerne le néo-confucianisme de Yulgok. En considérant [la pensée] *sirhak* [comme l'expression du] désir de réaliser le néo-confucianisme. »), *Asea yòngu*, 15, Koryòdae Asea munje yònguso, 1972.
- KIM Kilhwan, *Yulgok ùi Nojagwan. Chòn Yulgok chak Sun'òn ùl chungsim ùro* 율곡의 노자관. 傳栗谷作 醇言을 중심으로 (« Le point de vue de Yulgok sur le Taoïsme. [Etude] centrée sur le *Sun'òn*, un [texte] écrit par Yulgok et qui nous est parvenu »), *Hanguk hakpo* 5, Iljisa, 1976.
- KIM Nakpi 金洛必, *Yulgok Yi I ùi Sun'òn e natanan yudo kyosòp* 栗谷 李珥의 醇言에 나타난 儒道 交涉 (« Les relations entre confucianisme et taoïsme à travers le *Sun'òn* de Yulgok Yi I »), 圓佛敎思想 20.
- KO Pyòngik 高柄翊, *Samguksagie yissòsòuì yòksasòsul* « 삼국사기에 있어서의 역사서술 » (« L'écriture de l'histoire dans les Mémoires historiques des Trois Royaumes »), 한국의 역사인식 (La connaissance historique coréenne), 상, 창작과 비평사 (« Histoire créative et critique »), Séoul, 1976.
- KÙM Changt'ae 琴章泰, *Yulgok sasanggwa sirhak* 율곡사상과 실학 (« La pensée de Yulgok et le *sirhak* »), *Yulgok sasanggwa hyòndae sahoe*, Yulgok hakhoe, 1991.
- KÙM Changt'ae, *Yulgok sasanggwa sirhak* 율곡사상과 실학 (« La pensée de Yulgok et le *sirhak* »), *Yulgok sasang yòngu*, Yulgok hakhoe, 1991.

- KÙM Changt'ae, *Yulgok ùi sin gaenyòm kwa ingangwan* 율곡의 心 개념과 인간관 (« Le concept de cœur chez Yulgok et sa conception de l'homme »), *che sipku hoe Yulgokhak haksul kangyònho*, Yulgok sasang yòngu, 1989.
- PAE Chongho 裴宗鎬, *Yulgok sònghak ùi hyòndaejòk ùi* 율곡 성리학의 현대적 의의 (« La signification contemporaine du néo-confucianisme de Yulgok »), *Yònsedae immun kwahak*, 38, 1977.
- PAE Chongho, *Yulgoksasang ùi kùnbon munje* 율곡사상의 근본문제 (« Les points fondamentaux de la philosophie de Yulgok »), *Munye puhung*, 42, Hanguk munhwa yesul chinhunghoe, 1978.
- PAE Chongho, *Yulgok ùi igigwan* 율곡의 理氣觀 (« La conception du Principe et du Souffle vital chez Yulgok »), *Hanguk sasang ùi bonjil kwa Yulgokhak*, Yulgoksasang yònguwòn, 1978.
- PAE Chongho, *Yi I ch'òrhak sasang* 이이의 철학사상 (« La pensée philosophique de Yi I »), *Hanguk ch'òrhak yòngu*, Hanguk ch'òrhakhoe, 1978.
- PAE Chongho, *Yulgok ùi mibal chi chung* 율곡의 未發之中 (« Le milieu dans l'état non-manifesté chez Yulgok »), *Tongbang hakji*, 19, Yònsedae Tongbanghak yònguso, septembre 1978.
- PAE Chongho, *Yulgok ùi sadan ch'iljòngnon kwa insimdosimsòl* 율곡의 사단칠정과 인심도심설 (« La discussion sur les quatre germes et les sept émotions, ainsi que le discours sur le cœur de l'homme et le cœur du Dao chez Yulgok »), *Tongbanghakji*, 19, Yònsae Tongdanghak yònguso, septembre 1978.
- PAE Chongho, *Yulgok ch'òrhak ùi kùnbon munje* 율곡철학의 근본문제 (« Les points fondamentaux de la philosophie de Yulgok »), *Hanguk sasang ùi bonjil kwa yulgokhak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1980.

- PAE Chongho, *Yulgok ùi lit'ong kiguksòl. Hwa'òm sasang ùi isa wa pigyo* 율곡의 理通氣局. 화엄사상의 理事와 비교 (« La théorie du Principe universel et du Souffle Vital particulier de Yulgok. Gestion de la pensée de la Guirlande de fleurs et comparaison »), *Tongbanghakji*, 27, 1981.

- PAE Chongho, *Yulgok yulli sasang* 율곡의 윤리사상 (« La pensée éthique de Yulgok »), *Chòngsin munhwa yòngu*, 22, Chòngsin munhwa yònguwòn, novembre 1984.

- PAE Chongho, *Yulgok ùi ch'òrhak ch'egye* 율곡의 철학체계 (« Le système philosophique de Yulgok »), *Yulgok ch'òrhak kwa Hanguk ùi sòngnihak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1985.

- PAE Chongho, *Yulgok ùi igi chi myo* 율곡의 理氣之妙 (« L'harmonie mystérieuse du Principe et du Souffle vital de Yulgok »), *Yulgok kangdang che sam hoe kangjwa*, Yulgok sasang yònguwòn, 1986.

- PAE Chongho, *Yulgok ùi tohak sasang kwa hyòndae sahoe* 율곡의 도학사상과 현대사회 (« La pensée néo-confucéenne de Yulgok et la société contemporaine »), *che sip'o hoe Yulgokhak haksul kangyònho*, Yulgok sasang yònguwòn, 1988.

- PAE Chongho, *T'oegye wa Yulgok ùi ch'òrhak ch'ulbaljòm ùi ch'ai* 퇴계와 율곡의 철학출발점의 차이 (« La différence des premisses de la philosophie de T'oegye et de celle de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1988.

- PAE Chongho, *Yulgok ch'òrhak sasang* 율곡 철학사상 (« La pensée philosophique de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1989.

- PAK Chonghong 朴鍾鴻, *Yi Yulgok non* 이율곡논 (« Sur Yi Yulgok »), *Hanguk sasangsa nongo*, Sòmundang, 1977.

- PAK Chonghong, *Yi Yulgok ùi kyòngjang chòmjin chuì* 이율곡의 경장점진주의 (« Le réformisme progressif de Yi Yulgok »), *Hanguk sasangsa nongo*, Sòmundang, 1977.

- PAK Chonghong, *Yi Yulgok ùi igiron* 이율곡의 이기론 (« Théorie du Principe et du Souffle vital de Yi Yulgok »), *Hanguk sasangsa nongo*, Sòmundang, 1977.
- PAK Sòngsun 朴性淳, *Takahasi Tooru ùi Chosòn yuhaksa yòngu wa kù panùng e taehan kòmt'o* 高橋亨의 朝鮮儒學史研究와 그 反應에 대한 檢討 (« Examen [critique] de la recherche de Takahashi Tooru sur le confucianisme coréen et de ses conséquences »), *Hanguk sahak sahakpo* 韓國史學史學報, 6, septembre 2002.
- SONG Chòn'gap 송전갑, *Chòsen no taiju I Yurugoku* 朝鮮の大儒李栗谷 (« Le grand confucéen Yi Yulgok de Corée »), *Chòsen* 朝鮮, 159, *Chòsen sòtokufu* 朝鮮總督府 (Gouvernement général de Corée), 1928.
- SONG Chòn'gap, *Ririkkoku to heju no sokudamu* 李栗谷と海州の石潭 (« Yi Yulgok et Sòkdam à Haeju »), *Chòsen* 朝鮮, 186, *Chòsen sòtokufu* 朝鮮總督府, 1930.
- SONG Hang'yong 宋恒龍, *Yulgok Yi I ùi Noja yòngu wa toga ch'òrhak* 栗谷李珥의 老子研究와 道家哲學 (« L'étude du Laozi par Yulgok et la philosophie taoïste »), *Hanguk Togyo ch'òrhaksa*, Taedong munhwa yònguwòn, Université Sònggyungwan, 1987.
- SONG Sòkku 宋錫球, *Yi Yulgok ùi igiron* 이율곡의 이기론 (« La théorie du Principe et du Souffle vital chez Yi Yulgok »), *Hanguk sasang*, Yòrùmsa, 1984.
- SONG Sòkku, *Yulgok ùi it'ong kiguk kwa kù ch'òrhakjòk chòngae* 율곡의 理通氣局과 그 철학적 전개 (« [La théorie] du Principe universel et le Souffle vital particulier de Yulgok et son développement »), *Yulgok ch'òrhak kwa Hanguk ùi sòngnihak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1985.
- SONG Sòkku, *Yulgok Ugye sòngnihak ùi pigyo yòngu* 율곡 우계 성리학의 비교연구 (« Etude comparative du néo-confucianisme de Yulgok et Ugye »), *Sòng Ugye sasang yòngu nonch'ong*, Ugye munhwa chaedan, 1988.

- SONG Sòkku, *Yulgok Yi I sònsaeng ùi sahoesasang kwa hyòndae* 율곡 이이 선생의 사회사상과 현대 (« La pensée sociale de maître Yulgok Yi I et le monde contemporain »), *Tongbang taehyòn haksul daehoe*, Yulgok sasang yònguwòn, 1989.
- SONG Sòkku, *Yulgok ùi sahoe kaehyòk sasang yòngu* 율곡의 사회개혁사상 연구 (« Recherche sur la pensée de réforme sociale de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1991.
- SONG Sòkku, *Yulgok ch'òrhak ùi t'ùksòng kwa kù chòngae* 율곡철학의 특성과 그 전개 (« La spécificité de la philosophie de Yulgok et son développement »), *Hanguk sasangsa taegye*, 4, Hanguk chòngsin munhwa yònguwòn, 1991.
- SONG Sòkku, *Yulgok ùi Chuja pip'an* 율곡의 주자 비판 (« La critique de Zhu Xi chez Yulgok »), *che ch'il hoe kukje Chungguk ch'òrhakhoe palp'yononmunjip* (« Actes du 7^e Colloque international sur la philosophie chinoise»), München, 1991.
- SONG Sòkku, *Yulgok sidae wa saeng'ae* 율곡 시대와 생애 (« Yulgok : son époque et sa vie »), *Yulgok sasang kwa hyòndae sahoe*, Yulgok hakhoe, octobre 1991.
- SONG Sòkku, *Yulgok sònghak ùi igiron* 율곡 성학의 이기론 (« La théorie du Principe et du Souffle vital dans l'Etude de la Sainteté chez Yulgok »), *Yulgok sònghak ùi yòngu*, Yulgok sasang yònguwòn, 1992.
- SONG Sòkku, *Yulgok ùi sugiron* 율곡의 수기론 (« La théorie du perfectionnement de soi chez Yulgok »), *Yulgok sònghak yòngu*, Yulgok sasang yònguwòn, 1992;
- SONG Sòkku, *Yulgok hyangyak kwa sahoe kyoyuk* 율곡 향약과 사회교육 (« Yulgok, les hyangyak et l'éducation sociale »), *che o hoe Hanguk ch'òrhakja daehoe*, Wòn'gwangdae, 1992.

- SONG Sòkku, *Yulgok ùi singunjuron kwa chòngch'i kaehyòk* 율곡의 신군주론과 정치개혁 (« La théorie du souverain d'un nouveau [genre] et la réforme politique chez Yulgok »), *che sam hoe Yulgok hakhoe haksulhoeùi*, Yulgok Hakhoe, 1993.

- SONG Sòkku, *Yi I ùi kùndae sasang* 이이의 근대사상 (« La pensée moderne de Yi I »), *eksep'o kinyòm kukje haksulhoe*, Yugyo hakhoe, 1993.

- SONG Sòkku, *Yi I ùi kùndae ùisik* 이이의 근대의식 (« La conscience moderne de Yi I »), *Yuhak yòngu*, Ch'unnamdae yuhak yònguso, 1993.

- SONG Sòkku, *Yulgok ùi sidae wa saeng'ae* 율곡의시대와 생애 (« Yulgok : son époque et sa vie »), *Yulgok sasang yòngu*, Yulgok hakhoe, 1994.

- SONG Sòkku, *Yulgok ch'òrhak ùi singunjuron kwa chòngch'i kaehyòk* 율곡철학의 신군주론과 정치개혁 (« La théorie du souverain d'un nouveau [genre] et la réforme politique dans la philosophie de Yulgok »), *Yulgok sasang yòngu*, Yulgok hakhoe, 1994.

- SONG Sòkku, *Yulgok ch'òrhak sasang ùi hyòndaejòk ihae* 율곡 철학사상의 현대적 이해 (« L'interprétation contemporaine de la philosophie de Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1994.

- SONG Sòkku, *Yulgok ùi chòngch'i sasang* 율곡의 정치사상 (« La pensée politique de Yulgok »), *Yulgok sasang kwa kukka paljòn*, Yulgok hakhoe, 1994.

- SONG Sòkku, *Yulgok ùi chòngch'i sasang* 율곡의 정치사상 (« La pensée politique de Yulgok »), *Yulgok sasang yòngu*, Yulgok hakhoe, 1994.

- SONG Sòkku, *Yi I ùi kùndae ùisik* 율곡의 근대의식 (« La conscience moderne de Yulgok »), *Yulgok sasang yòngu*, Yulgok hakhoe, 1994.

- SONG Sòkku, *Yulgok ùi kùndae ùisik* 율곡의 근대의식 (« La conscience moderne de Yulgok »), *Yulgok sasang yòngu*, Yulgok hakhoe, 1995.

- SONG Sòkku, *Yi I wa Sòng Hon ùi sònghak pigyo* 이이와 우계의 성리학 비교 (« Comparaison du néo-confucianisme de Yi I et de Ugye »), in *Kiho hakp'a ùi ch'òrhak sasang*, Yemunsòwòn, 1995.

- TAKAHASHI Tooru 高橋亨, *Richô jugakushi ni okeru shuriha shugiha no hattatsu* 李朝儒學史に於ける主理派主氣派の發達 (« Le développement du courant de la primauté du Principe et de celui de la primauté du Souffle vital sous la dynastie des Ri [Yi] »), *Chôsen Shina bunka no kenkyû* 朝鮮支那文化の研究 (« Etude de la culture coréenne et chinoise »), *Keijô teikoku hōbungakkai daiibu ronsan* 京城帝國法文學會第二部論纂 (« Second recueil des travaux du Groupe d'étude sur les textes de loi de Keijô [Séoul] de l'Empire »), daiikkan 第一輯 (« premier volume »), 1929.

- THIEBAULT Philippe/ TÒK P'illip 德弼立, *Yulgok chòrhak esò ùi ingan sòngh'ui e kwanhan yòngu* 栗谷哲學에서의人間成 就에 관한研究 (« Recherche sur l'accomplissement de l'homme dans la philosophie de Yulgok »), in *Tongbang chòrhak sasang yòngu*, *Towòn Yu Sùngguk paksa kohùi kinyòm nonmunjip* 道原 柳成國 博士 古稀 紀念 論文集, Tongbang munhwa yònguwòn, 1993.

- YI Pyòngdo 李丙燾, *I Yurugoku no nyūzan ni tsuite* 李栗谷の入山に就て (« Concernant la retraite dans la montagne de Yi Yulgok »), *Chôsen shigaku* 朝鮮史學 (« Histoire de Chosòn »), 1, 1926.

- YI Pyòngdo 李丙燾, *Yuhaksang ùro pon Yulgoksònsaeng* 유학상으로본 율곡서생 (« Maître Yulgok vu du point de vue du confucianisme »), *Chogwang*, 16, Chogwangsa, février 1927.

- YI Sang'ik 李相益, *Igi ilwòn kwa igi iwòn ùi ch'òrhakjòk t'ùksòng. T'oegye Yulgok ùi kyòng'u rùl chongsim ero* 理氣一元과 理氣二元의 哲學的 特性 (« La caractéristique philosophique de [la théorie] de « l'origine unique du Principe et du Souffle vital » et [celle de] « l'origine duelle du Principe et du Souffle vital ». [Etude] centrée sur les cas de T'oegye et de Yulgok. »), *Toegye hakpo* 退溪學報, 91, To'egye hak yònguwòn 退溪學研究院 (Centre d'étude de la pensée de T'oegye), 1996.

- YU Chahu 유자후, *Yulgok Yi I sònsaeng ùi sadae sòn'òn* 율곡 이이선생의 壬午 4대 선언 (« Les quatre déclarations de [l'année] *im'o* [1582] de maître Yulgok Yi I »), *Chogwang*, 8, Chosòn ilbo ch'ulp'anbu, 1942.
- YU Sùngguk 柳承國, *Yulgok ùi yònhak sidae* 율곡의 研學시대 (« L'époque d'apprentissage de Yulgok »), *Kyoyuk p'yòngnon*, kyoyuk p'yòngnonsa, 1960.
- YU Sùngguk, *Yulgok ch'òrhak ùi kùnbòn chòngsin* 율곡철학의 근본정신 (« L'esprit fondamental de la philosophie de Yulgok »), yugyohak nonch'ong, tonggyo mint'aesik paksa sagohùi kinyòm nonch'ong kanhaeng wuiwònho, 1972.
- YU Sùngguk, *Yulgok sasang ùi kùnbòn munje* 율곡사상의 근본문제 (« Les points fondamentaux de la pensée de Yulgok »), *Yulgok sasang nonmunjip*, Yulgok munhwawòn, 1973.
- YU Sùngguk, *Yulgok ch'òrhak ùi kùnbòn chòngsin* 율곡철학이 근본정신 (« L'esprit fondamental de la philosophie de Yulgok »), tongyang ch'òrhak nongo, tongyang ch'òrhak kwa, Sònggyungwan, 1974.
- YU Sùngguk, *Sasò Yulgok ònhae haeje* 사서율곡언해 해제 (« Notice bibliographique sur la Traduction des Quatre Livres de Yulgok »), *Sasò Yulgok ònhae*, Yanghyònjae, Sònggyungwan, 1974.
- YU Sùngguk, *Yulgokhak kùnbòn chòngsin* 율곡철학의 근본정신 (« L'esprit fondamental de la philosophie de Yulgok »), *Tongyang ch'òrhak yòngu*, kùn'yòk sòjae, 1983.
- YUN Sasun 尹絲純, *Yulgok sasang ùi sirhakjòk sònggyòk* 율곡 사상의 실학적 성격 (« Le caractère *sirhak* de la pensée de Yulgok »), *Hanguk sasang*, 11-13, Ch'òndogyo ch'ulp'anbu, 1974.
- YUN Sasun, *T'oegye, Yulgok sasang e issòsò ùi iron kwa silch'òn* 퇴계, 율곡 사상에 있어서의 이론과 실천 (« La théorie et sa réalisation dans la pensée de T'oegye et dans celle de Yulgok »), *che il hoe chònguk ch'òrhakja yònhap haksul palp'yohoe*, Chònnamdae, 1988.

- YUN Sasun, *Yulgok ùi tohakjòk ingangwan* 율곡의 도학적 인간관 (« Une conception de l'homme [relevant du] néo-confucianisme *Tohak* chez Yulgok »), *Yulgokhak*, Yulgok sasang yònguwòn, 1989.

- YUN Sasun, *Yulgok ùi chayòngwan* 율곡의 자연관 (« La pensée de la nature chez Yulgok »), *Yulgok sasang kwa hyòndae sahoe*, Yulgok hakhoe, 1991.

- YUN Sasun, *Yulgok (Yi I) ùi chayòngwan* 율곡(이이)의 자연관 (« La pensée de la nature chez Yulgok (Yi I)»), *Koryòdae minjok munhwa yòngu*, 25, 1992.

- YUN Sasun, *Yulgok ùi chayòngwan* 율곡의 자연관 (« La pensée de la nature chez Yulgok »), *Yulgok sasang yòngu*, Yulgok hakhoe, 1994.

- YUN Sasun, *Yulgok ùi chayòngwan* 율곡의 자연관 (« La pensée de la nature chez Yulgok »), *Yulgok sasang yòngu*, Yulgok hakhoe, 1995.

Thèses de doctorat :

- CHÒN Hogùn 田好根, *Sip'yuk segi Chosòn sòngnihak ùi tükjòng e kwanhan yòngu. T'oeKo, Yul'U nonbyòn ùl chungsim ùro* 16 世紀 朝鮮性理學의 特徵에 관한 研究. 退高, 栗牛 論辯을 中心으로 (« Recherche sur les spécificités du néo-confucianisme de Chosòn au 16^e siècle. [Etude centrée] sur les débats entre T'oe[gye] et Ko[bong], et entre Yul[gok] et U[gye] »), Université Sònggyungwan, Département de confucianisme, 1997.

- CHÒNG Wònjae 丁垣在, *Chigaksòl e ipkak han Yi i chòrhak ùi haesòk* 지각설(知覺說)에 입각한 이이(李珣) 철학의 해석 (« La philosophie de Yi I interprétée sous l'angle de la théorie de la connaissance »), Université de Séoul, Département de philosophie, Spécialisation en philosophie orientale, 2001.

- RO Young-chan, *The Anthropology of Yulgok: A Nondualistic Approach to the Mind and the Problem of Li and Ch'i*, Ph.D. dissertation, University of California, Santa Barbara, 1982.

- SONG Sòkku 宋錫球, *Yulgok ùi chòrhak sasang. Sòngùi chòngsim ùl chungsim ùro* 栗谷의 哲學思想. 誠意正心을 中心으로 (« La pensée philosophique de Yulgok, centrée sur [les notions de] rendre ses intentions authentiques et son cœur droit. »), Université Tongguk 東國, Département de philosophie, 1980.

- THIEBAULT Philippe/ TÒK P'illip 德弼立, *Sònghak ùi ingan sòngc'hui e kwanhan yòngu. Yulgok chòrhak ùl chungsim ùro* 聖學의 人間成就에 관한 研究 栗谷哲學을 中心으로 (traduction en anglais de l'auteur : « Building Character, For Man's Fulfilment, According to the Confucian View of Sage Learning. Centered on Yi Yulgok's Philosophy »), Département de Philosophie Orientale, Université Songgyungwan, 1993 (résumé final en français).

- YI Kiyong 李基鏞, *Yulgok Yi I ùi insim tosim ron yòngu* (« Recherche sur la théorie du cœur de l'homme et du cœur du Dao chez Yulgok Yi I »), thèse de doctorat, Université Yònsei, Département de philosophie, 1995.

- YU Chin Sei, *The Quest for Self in the Philosophy of Yulgok*, Ph.D. dissertation, Temple University, 1971.

Sources Internet :

- 조선 왕조 실록: <http://sillok.history.go.kr> (« Annales de Chosòn »)

- 서울대학교 규장각 : <http://kyujanggak.snu.ac.kr> (Bibliothèque des archives royales de l'Université Nationale de Séoul)

- 민족문화추진회 : <http://www.minchu.or.kr> (Base de données sur les recueils de lettrés coréens)

- 한국 역사정보 통합 시스템 : <http://www.koreanhistory.or.kr> (Base de données sur les sources primaires historiques coréennes)
- KERIS 학술 연구 정보 서비스 : <http://www.riss4.net> (Base de données sur les productions académiques coréennes)
- 국가 전자 도서관 : <http://www.dlibrary.go.kr> (Base de données reliées aux grandes bibliothèques coréennes)

Index des noms de personnages cités

Les noms de personnages marqués en gras n'ont pas été indexés en raison du trop grand nombre d'occurrences.

A

Ai 哀 (duc de ; royaume de Lu 魯)	p.110
An Chi 安止 (1377-1464)	p.254
An Ch'im 安琛 (1444-1515).....	p.222, 238
An Ch'òsun 安處順 (1493-1534)	p.230
An Ch'uk 安軸 (1287-1348).....	p.195
An Hyang 安珣 (1243-1306)	p.177, 191, 192, 193, 196, 199, 200, 206
An Kyònggong 安景恭 (1347-1421).....	p.217
An Lushan 安祿山 (705-763)	p.125
Ansan Kim ssi 安山金氏	p.187
An Yundòk 安潤德 (1457-1535)	p. 228
Ayurbarwada (empereur Renzong 仁宗)	p. 97

B

Bai Juyi 白居易 (Bo Juyi ; 772-846).....	p.125
Ban Biao 班彪 (3-54).....	p.118
Ban Gu 班固 (32-92 P.C).....	p.86
Bian Tingying 邊廷英 (Qing).....	p.34
Bo Yi 伯	p.427, 479

C

Cai Chen 蔡沈 (1167-1230)	p.146
Cai Hang 蔡杭.....	p.146
Cao Pi 曹丕 (187-226)	p.208
Ch'ae Ch'ungsun 蔡忠順 (?-1036)	p.264
Ch'ang 昌 (r. 1388)	p.197
Changbin An ssi 昌嬪安氏 (1499-1547)	p.417
Changgyòng wanghu 章敬王后	p.228
Changsun wanghu 章順王后	p.226
Ch'anyòng 蔡英 (1328-1890)	p.206
Chen Changfang 陳長方 (1108-1148)	p.76, 77, 127, 145
Chen Chun 陳淳 (1159-1223)	p.131, 133, 156, 157, 158, 161, 162, 168
Chen Daoyong 陳道永 (Ming)	p.21
Chen Hao 陳澹 (1260-1341)	p.25
Chen Renxi 陳仁錫 (Ming)	p.34
Chen Shen 陳誥 (Qing)	p.35
Chen Tianxiang 陳天祥 (1230-1316)	p. 34
Cheng 成 (roi des Zhou Occidentaux).....	p.91, 427

Cheng Hao 程顥 (1032-1085)	p.17, 44, 47, 76, 78, 103, 104, 126, 168, 179, 410, 411, 452
Cheng Tang 成湯 (r. 1765 A.C Tian Yi 天乙)	p. 91, 137, 450
Cheng Xiang 程珦 (1006-1090)	p.126
Cheng Yi 程頤 (1033-1107)	
Chen Jian 陳建 (16 ^c s.)	p. 358
Chinul 知訥 (1158-1210)	p.262, 264, 271-273
Chin Pokch'ang 陳復昌 (?-1563)	p.340, 345
Cho Chun 趙浚 (1346-1405)	p.35, 197, 217, 307
Cho Ho'ik 曹好益 (1546-1609)	p.37
Cho Kwangjo 趙光祖 (1482-1519)	p.250, 337, 356, 367, 377, 380
Cho Pak 趙璞 (1356-1408)	p.217
Cho Sik 曹植 (1501-1572)	p.251, 379
Cho Wi 曹偉 (1454-1503)	p.226
Cho Yong 趙庸 (?-1424)	p.254
Ch'oe Cha 崔滋 (1188-1260)	p.182, 184, 185, 186, 264
Ch'oe Ch'iwòn 崔致遠 (857- ?)	p.176
Ch'oe Ch'ung 崔冲 (984-1068)	p.177, 178, 181, 192
Ch'oe Chunghòn 崔忠獻	p.184
Ch'oe Hae 崔滢 (1287-1340)	p.264
Ch'oe Hang 崔恒 (1409-1474)	p.222, 249
Ch'oe Ip 崔昱 (1539-1612)	p.367, 368
Ch'oe Kwan 崔瓘 (1563- ?)	p.40
Ch'oe Malli 崔萬理 (?-1445)	p.249
Ch'oe Sandu 崔山斗 (1483- ?)	p.251
Ch'oe Sùngno 崔承老 (927-989)	p.175
Ch'oe Yu 崔瑀 (?-1249)	p.182
Cho Hòn 趙憲 (1544-1592)	p. 367
Chòng Ch'angson 鄭昌孫 (1402-1487)	p.223
Chòng Chayòng 鄭自英 (?-1474)	p.221
Chòng Chedu 鄭齊斗 (1649-1763)	p.38
Chòng Chiyòn 鄭芝衍 (1527-1583)	p.381, 476
Chòng Ch'ò 鄭招 (?-1434)	p.220, 320
Chòng Ch'òl 鄭澈 (Kye ham 季涵 ; 1536-1593)	p.295, 356, 360, 361, 365, 366, 367, 370, 371, 372, 381, 417
Chòng Chongyòng 鄭宗榮 (1513-1589)	p.232
Chònghòn wanghu 貞憲王后	p.226
Chòng Hyosang 鄭孝常 (1432-1481)	p.224
Chòng Inji 鄭麟趾 (1396-1478)	p.220, 221, 240, 249, 254
Chòngjo 正祖 (r.1777-1800)	p.36, 38, 39
Chòng Kaech'òng 鄭介請 (1529-1590)	p.37, 296
Chòng Kwangp'il 鄭光弼 (1462-1538)	p.227, 228, 230
Chòng Mongju 鄭夢周 (1337-1392)	p.195, 196, 197, 199, 200, 201, 206, 210, 254, 285, 286, 293
Chòng Pon 鄭笨 (?-1454)	p.221
Chòng Sònggùn 鄭誠謹 (?-1504)	p.223, 224
Chòng Tojòn 鄭道傳 (1342-1398)	p.196, 198, 199, 200, 201, 202, 206, 210, 211, 214, 267, 282, 285, 286, 287, 293, 307, 323, 331, 335
Chòng Yagyong 丁若鏞 (1762-1836)	p.38-39, 42
Chòng Yòch'ang 鄭汝昌 (1450-1504)	p.252, 294
Chòng Yòrip 鄭汝立 (1546-1589)	p.295, 361, 380
Chòng Yòp 鄭曄 (1563-1625)	p.367
Chòng Yuch'im 鄭惟沈 (1493-1570)	p.367
Cho Sin 曹伸 (15 ^c /16 ^c s.)	p.341
Cho Unhùl 趙云伧 (1332-1404)	p.183
Cho Wòn 趙瑗 (1544-1595)	p.380

Chu Sebung 周世鵬 (1495-1554)	p.251
Ch'ung Chi 冲止(1226-1292)	p.264
Chungjong 中宗 (r. 1506-1544).....	
..... p.36, 227, 228, 230, 232, 234, 235, 237, 238, 250, 251, 252, 257, 268, 298-303, 305, 338, 341, 417	
Ch'ungjòng 忠定 (r. 1349-1351)	p.189, 190, 236
Ch'unghòn 忠宣 (r. 1308-1313)	p.189, 192, 195
Ch'unghye 忠惠 (r. 1330-1332, remis sur le trône de 1340 à 1344)	p.189
Ch'ungmok 忠穆 (r. 1344-1348)	p.189, 192, 197, 248
Ch'ungsuk 忠肅 (r. 1313-1330, remis sur le trône de 1332 à 1339)	p.189, 190, 196, 236
Ch'ungyòl 忠热 (r. 1274-1308)	p.191, 195, 197, 221, 248

Confucius

D

Dai De 戴德 (Han)	p.19, 507
Dai Sheng 戴聖 (Han)	p.19
Dai Zhen 戴震 (1724-1777)	p.34, 411
Dan Zhu 丹朱 (fils de Yao)	p.427, 479
Di Ku 帝嚳 (un des Cinq Empereurs)	p.426
Di Zhi 帝摯 (un des Cinq Empereurs)	p.426
Dong Zhongshu 董仲舒 (179 ?-104 ? A.C.)	p.90, 120, 303, 304, 477
Dou Mo 竇默 (1196-1280)	p.98
Du Fu 杜甫 (712-770)	p.226

F

Fa Zang 法藏 (643-712)	p.186
Fan Chunren 范純仁 (1027-1101)	p. 78
Fan Zhen 范鎮 (1008-1089)	p.75
Fan Zhongyan 范仲淹 (989-1052)	p.16, 77, 78
Fan Zuyu 范祖禹 (1041-1098)	p.75, 76, 77, 78, 81, 83, 85, 101, 506
Fang Xiaoru 方孝儒 (1357-1402)	p.515-516, 538
Feng Yi 馮異 (?- 34)	p.431
Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990)	p.74
Fu Sheng 伏生.....	p.204
Fu Xi 伏羲.....	p.53, 65, 426

G

Gao Xuanren (1031-1093 ; concubine de l'empereur Yingzong 英宗 ; r. 1063-1067)	p.75
Gaozong 高宗 (Wuding 武丁 des Shang 商)	p.91, 341
Gengshi 更始	p.431
Gu Xiancheng 顧憲成 (1550-1612)	p.33
Guang Wu 光武 (r. 25-57 P.C).....	p.431
Guangzong 光宗 (1189-1194)	p.45
Guo Deyuan 郭德元 (Song)	p.162

H

Ha Kangji 河綱地 (15 ^e s.)	p.221
Ha Wiji 河緯地 (1387-1456)	p.220, 221, 250

Ha Yòn 河演 (1376-1453)	p.254
Haeju Ch'oe ssi 海州崔氏	p.182
Hai Shan (empereur Wuzong)	p.97
Han Ch'ung 韓忠 (1486-1521)	p.229
Han Danchun 邯鄲淳 (?/ Wei)	p.20
Han Fei 韓非 (?-233 A.C.)	p.118
Han Kyo 韓嶠 (1556-1627)	p.367
Han Myònghoe 韓明澮 (1415-1487)	p.226
Han On 韓蘊 (?-1555)	p.346
Han Sanggyòng 韓尙敬 (1360-1423)	p.217
Han Yu 韓愈 (768-824)	p.16, 26, 27, 29, 89, 120, 185, 203
Haosheng Buhai 浩生不害	p.111
Heng Shi 衡湜	p.17
Hò Chong 許琮 (1434-1494)	p.224, 226
Hong Ch'ònmin 洪天民 (1526-1574)	p.231, 232
Hong Chikp'il 洪直弼 (1776-1852)	p.39
Hong Han 洪瀚 (1451-1498)	p.227, 252
Hong Ingyòng 洪仁慶 (16 ^e s.)	p.296
Hong Kuidal 洪貴達 (1438-1504)	p.222, 250
Hong Kyòngju 洪景舟 (?-1521)	p.251
Hong Ònp'il 洪彥弼 (1476-1549)	p.228
Hong Ùng 洪應 (1428-1492)	p.224
Hònjong 獻宗 (r. 1094-1095)	p.187
Hò Pong 許錡 (1551-1588)	p.382
Hou Cang 后倉/蒼 (<i>circa</i> 70 A.C.)	p.19
Hò Yòp 許曄 (1517-1580)	p.380
Hu Anguo 胡安國 (1074-1138)	p.410
Huang Quan 黃權 (<i>circa</i> 3 ^e s.)	p.431
Hu Bingwen 胡炳文 (1250-1333)	p.34
Hu Hong 胡宏 (1105-1161)	p.17, 410, 413
Hu Guang 胡廣 (1370-1418)	p.34
Hu Shi 胡適 (1891-1962)	p.21
Hu Wei 胡渭 (1633-1710)	p.33
Hu Yuan 胡瑗 (993-1059)	p.17, 115
Huangdi 黃帝	p.53, 64, 65, 426
Huang Zan 黃瓚 (15 ^e s.)	p.249
Huang Zhen 黃震 (1213-1280)	p.146
Huang Zongxi 黃宗羲 (1610-1695)	p.73, 517
Hùngsòng Taewòn kun 興宣大院君 (1820-1898)	p.355
Hwang Chin'i 黃真伊 (16 ^e -17 ^e s.)	p.380
Hwang Kyeok 黃啓沃 (?-1494)	p.227
Hwang Poin 皇甫仁 (?-1453)	p.221
Hwang Sin 黃慎 (1562-1617)	p.367
Hwang Unyong 黃雲龍	p.378
Hyeğun 惠勤 (1320-1376)	p.265
Hyesim 慧諶 (1178-1234)	p.262, 264
Hyojong 孝宗 (r. 1649-1659)	p.337
Hyònjong 顯宗 (r.1009-1031)	p.40
Hyòn Sòkkyu 玄碩圭 (1430-1480)	p.222

I

Im Ch'un 林椿 (1170- ?)	p.183, 184, 185, 264
-----------------------------	----------------------

Im Kwòn 任權 (1486-1557)	p.230
Injo 仁祖 (r. 1623-1649)	p.354, 363, 367
Injong 仁宗 (r. 1122-1146)	p.178, 180, 184, 187, 189
Injong 仁宗 (r.1544 -1545)	p.231, 234, 235, 301, 303, 306, 367, 380
Inju Yi ssi 仁州李氏	p.187
Insun wanghu 仁順王后 (1532-1575)	p.376, 378, 379
Iryòn 一然 (1206-1289)	p.189, 264

J

Jiajing 嘉靖	p.338
Jia Kui 賈逵 (30-101)	p.20
Jin Lüxiang 金履祥 (1232-1303)	p.33

K

Kaibara Ekken 貝原益軒 (1630-1714)	p.79
Kangnùng taegun 江陵大君	p.236
Kari Yi ssi 加利李氏	p.189
Ki Chun 奇遵 (1492-1521)	p.229, 254
Ki Taesùng 奇大升 (1527-1572)	p.232, 251, 367, 380
Kija 箕子	p.204, 228
Kil Chae 吉再 (1353-1419)	p.198, 249
Kim Allo 金安老 (1481-1537)	p.228, 230, 240, 268, 377, 378
Kim Anguk 金安國 (1478-1543)	p.229, 232, 251, 252, 341
Kim Cha 金赭 (?-1428)	p.220
Kim Changsaeng (金長生 ; 1548-1631)	p.337, 363, 367
Kim Ch'anghyòp 金昌協 (1651-1708)	p.337, 412
Kim Chip (金集 ; 1574-1656)	p.337, 367
Kim Chòm 金瞻 (1354-1418)	p.219
Kim Chòn 金詮 (1458-1523)	p.305
Kim Chòng 金淨 (1486-1521)	p.254
Kim Chòngyòp 金鄭曄 (16 ^e s.)	p.367
Kim Chongjik 金宗直 (1431-1492)	p.250, 252, 294, 305, 338, 376
Kim Chongsò 金宗瑞 (1390-1453)	p.221
Kim Hùi 金熹 (1729-1800)	p.39
Kim Hwangwòn 金黃元 (1045-1117)	p.185
Kim Hyòn 金鉉 (17 ^e s.)	p.37
Kim Hyowòn 金孝元 (1532-1590)	p.376, 379, 380, 381, 417, 476
Kim Ikchòng 金益精 (?-1436)	p.219
Kim Ison 金駟孫 (1464-1489)	p.252, 305
Kim Inhu 金麟厚 (1510-1560)	p.367, 380
Kim Koengp'il 金宏弼 (1454-1504)	p.250, 252, 294, 358
Kim Ku 金絀 (1488-1534)	p.252
Kim Kùn 金覲 (Koryò)	p.180
Kim Kuyong 金九容 (1338-1384)	p.195, 196, 200, 293
Kim Kyehui 金繼輝 (1526-1582)	p.231, 376, 380
Kim Kùkp'ip 金克幅 (1472-1530)	p.229
Kim Kwa 金科 (14 ^e /15 ^e s.)	p.218, 219, 228, 237
Kim Kyòm 金謙 (1375-1425)	p.218
Kim Manhyu 金萬然 (1625-1694)	p.40
Kim Munjòng 金文鼎 (1361-1436)	p.191

Kim Pan 金泮 (début Chosòn)	p.267
Kim Puryun 金富倫 (1531-1598)	p.295, 296
Kim Pusik 金富軾 (1075-1151)	p.180, 185, 189
Kim Puyun 金富倫 (1531-1598)	p.37
Kim Sanghòn 金尚憲 (1570-1652)	p.337
Kim Sep'il 金世弼 (1473-1533)	p.228, 229
Kim Sisùp 金時習 (1435-1493)	p.267, 294, 296, 301, 302, 308, 309, 310, 365, 366
Kim Sudong 金壽童 (1457-1512)	p.227
Kim Suja 金守雌 (12 ^e s.)	p.181
Kim Sukcha 金叔滋 (1389-1456)	p.249
Kim Ùnho 金殷鎬 (Idang 以堂 ; 1892-1979)	p.551
Kim Yanggam 金良鑑 (Koryò)	p.179
Kim Yòn 金緣 (Koryò)	p.180
Kim Yunjae 金允悌 (15 ^e /16 ^e s.)	p.367
Ki Taesùng	p.251, 348
Koksan Nossi 谷山盧氏 (15 ^e /16 ^e s.)	p.345
Kong Yingda 孔穎達 (574-648)	p.15, 23, 29
Kongmin 恭愍 (r. 1352-1374)	p.190, 196, 197, 218, 236, 248, 265, 293, 307
Kongyang 恭讓 (r. 1389-1392)	p.197, 236, 248, 307
Koryòng puwòn kun 高靈府院君	p.221, 222
Kubilai (empereur Shizong 世宗)	p.96, 97, 98, 99
Kùm Ùnghun 琴應壘 (1540-1616)	p.40
Ku Sudam 具壽聃 (1500-1550)	p.341
Kwanghae kun 光海君 (r. 1608-1623)	p.37, 40
Kwangjong 光宗 (r. 949-975)	p.174, 175
Kwangsán kun 廣山君	p.306
Kwòn Che 權踞 (1387-1445)	p.254
Kwòn Hong 權弘 (1467-1516)	p.228
Kwòn Kùn 權近 (1352-1409)	p.198, 200, 201, 209, 210-212, 218, 249, 285, 290, 293, 307, 308, 319
Kwòn Po 權溥 (1262-1346)	p.192, 195, 198, 199, 200, 205, 211
Kwòn Yònha 權璉夏 (fin Chosòn)	p.41
Kyòngdòk 景德 (r. 742-764)	p.339
Kyòngju Ch'oe ssi 慶州崔氏	p.176
Kyòngju Kim ssi 慶州金氏	p.180
Kyòngju Sòl ssi 慶州薛氏	p.176
Kyòng Sech'ang 慶世昌 (15 ^e /16 ^e s.)	p.228

L

Laozi 老子	p.118, 139, 390
Li Ao 李翱 (<i>circa</i> 772-836)	p.16, 29, 89, 120, 524
Li Guangdi 李光地 (1642-1718)	p.31, 33
Li Jingde 李靖德 (Song)	p.47
Li Liwu 黎立武 (<i>jinshi</i> en 1268)	p.23, 24, 33
Li Rong 李容 (Qing)	p.35
Li Si 李斯 (?-208 A.C.)	p.118
Li Tong 李侗 (1093-1163)	p.131, 502, 526, 527
Li Yu 李育 (?- <i>circa</i> 84)	p.20
Liao Ji 廖紀 (Ming)	p.33
Lin Zhiqi 林之奇 (<i>jinshi</i> en 1151)	p.30
Li Yuangang 李元綱 (Song)	p.128
Liu Bei 劉備 (Zhao Lie 昭烈 161-223 ; r. 221-223)	p.431, 432

Liu Siyuan 劉斯原	p.33
Liu Xie 劉勰 (<i>circa</i> 465-520)	p.208
Liu Xiu 劉秀 (empereur Guangwu 光武 des Han)	p.431
Liu Zhang 劉璋 (?-219)	p.431
Liu Zongyuan 柳宗元 (773-819)	p.185
Liu Zongzhou 劉宗周 (Ming)	p.20
Lizong 理宗 (r. 1224-1264)	p.80, 81
Lu Ji 陸机 (Lu Shiheng 陸士衡 ; 261-302)	p.208
Lu Jiuyuan 陸九淵 (Lu Xiangshan 陸象山 ; 1139-1193)	p.18, 30, 74, 123, 131, 358, 411
Lu Longqi 陸隴其 (1630-1692).....	p.35
Lü Dalin 吕大臨 (1040-1092)	p.17, 32
Lü Xizhe 吕希哲 (1039-1116)	p.17
Lü Zuqian 吕祖謙 (1137-1181)	p.62, 85, 155, 168, 483
Luo Dajing 羅大經 (Song).....	p.130
Luo Qinshun 羅欽順 (1465-1547).....	p.410, 413

M

Ma Duanlin 馬端臨 (<i>circa</i> 1254-1323)	p.80
Mao Qiling 毛奇齡 (1623-1713)	p.25, 26, 33, 34
Mencius (Mengzi 孟子)	
Minamoto 源了俊	p.217
Mok Ch'òm 睦詹 (1516-1593)	p.232
Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995)	p.17, 410
Mozi 墨子	p.147
Munjong 文宗 (r. 1046-1083).....	p.175, 177, 178, 187, 220, 223, 234, 237, 238, 239, 302, 303
Munjong wanghu 文定王后 (1501-1565)	p.268
Munyang kun 文陽君	p.225
Myòngjong 明宗 (r. 1170-1197).....	p.184
Myòngjong 明宗 (r.1545-1567).....	p.231, 234, 251, 268, 302, 303, 306, 344, 347, 348, 367, 377, 378, 380

N

Nam Hyo'on 南孝溫 (1454-1492).....	p.294, 295, 298, 299, 300, 303
Nam Kon 南袞 (1471-1527)	p.229, 251
Nam Seju 南世周 (1445-1504).....	p.227
Nam Ùng'un 南應雲 (1506-1587).....	p.232
Namyang Hong ssi 南陽洪氏 (15 ^e s.).....	p.376
Ningzong 寧宗 (r. 1194-1224)	p.45, 89, 146
Niugua	p.64
No Chahyòng 盧自亨 (?-1490).....	p.226
No Kyòngnin 盧慶麟 (1516-1568).....	p.345
No Sasin 盧思慎 (1427-1498)	p.223, 224, 225, 226
No Susin 盧守慎 (1515-1590).....	p.36, 380, 476

O

Ögödei 窩闊臺 (empereur Taizong 太宗).....	p.98
O Hùisang 吳熙常 (1763-1833).....	p.39
O Sejae 吳世才 (1133- ?).....	p.183, 184
Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072).....	p.77, 83, 85

P

Pae Sangyòl 裴相說 (1759- 1789).....	p.41
Paek Ingòl 白仁傑 (1497-1579).....	p.367
Paek Yijòng 白頤正 (1260-1340).....	p.190, 192, 193, 195, 199, 200, 205, 206
Pak Chònji 朴全之 (1246- ?).....	p.195
Pak Ch'ungjwa 朴忠佐 (1287-1349).....	p.192
Pak Kùnwòn 朴謹元 (1525-1585).....	p.382
Pak Kwangjòn 朴光前 (1526-1597).....	p.294, 296, 303, 305
Pak Minhòn 朴民獻 (1516-1586).....	p.231
Pak Ònyòn 朴億年 (1455-1496).....	p.227
Pak Sedang 朴世堂 (1629-1703).....	p.41, 42
Pak Sech'ae 朴世采 (1631-1695).....	p.337, 361
Pak Sin 朴信 (1362-1444).....	p.218
Pak Sun 朴淳 (1523-1589).....	p.295, 354, 379, 380
Pak Sùng'im 朴承任 (1517-1586).....	p.232
Pak Ùijung 朴宜中(1337-1403).....	p.307
Pak Ùn 朴崑 (1370-1422)p.....	219, 232, 320
Pak Un 朴雲 (1493-1562).....	p.358
Pak Ùngnam 朴應男 (1527-1572).....	p.232
Pak Yòn 朴演 (1529-1591).....	p.358
Pak Yòng 朴英 (1471-1540).....	p.36, 358
Pak Yòryong 朴汝龍 (1541-1611).....	p.362
Pongsan Yi ssi 鳳山李氏.....	p.249
Pou 普雨 (1515-1565).....	p.266, 268, 347
Pyòn Hyòp 邊協 (1528-1590).....	p.268
Pyòn Kyeryang 卡季良 (1369-1430).....	p.219, 249, 294, 295

Q

Qian Daxin 錢大昕 (1728-1804).....	p.128
Qian Mu 錢穆 (1895-1990).....	p.21, 73, 131, 163, 167
Qin Shihuangdi 秦始皇帝.....	p.118
Qiu Jun 丘/邱濬 (1420-1495).....	p.33, 38, 81, 256, 258, 330, 331,483

R

Renzong 仁宗 (r. 1022-1063).....	p.26
Renzong 仁宗 (r. <i>circa</i> 1311-1320).....	p.97
Ruan Ji 阮籍 (210-263).....	p.183

S

Sangjin 尙震 (1493-1564).....	p.268
Sejo 世祖 (1455-1468).....	p.221, 222, 224, 225, 226, 234, 235, 237, 240, 249, 250, 252, 264, 266, 267, 349
Sejong 世宗 (1418-1450).....	p.219, 220, 223, 226, 237, 238, 249, 254, 299, 300, 302, 320, 321, 323, 349, 365
Shao Bowen 邵伯溫 (1057-1134).....	p.126
Shao 召 (duc de ; Shi 奭).....	p.427

Shao Hao 少昊 (l'un des Cinq Empereurs).....	p.426
Shao Yong 邵雍 (1011-1077).....	p.126, 127, 150, 179, 410, 452
Shennong 神農	p.53, 64, 65, 426
Shen Yi 沈易 (Ming)	p.99
Shenzong 神宗 (r.1067-1085)	p.75, 76, 362, 448
Shengzu 聖祖 (Kang Xi 康熙 ; r. 1662-1722).....	p.31
Shidebala (empereur Yingzong 英宗 ; r. 1320-1323).....	p.97
Shuang Ji 雙冀 (10 ^e s.)	p.174
Shun 舜	p.53, 64, 65, 76, 78, 91, 102, 103, 112, 135, 137, 140-145, 426, 427, 428, 440, 450, 479, 514
Sim Chòng 沈貞 (1471-1531)	p.229, 251
Sim Ch'unggyòm 沈忠謙 (1545-1594)	p.379
Sim Hoe 沈澮 (1418-1493)	p.223
Sim Kang 沈綱 (1514-1567)	p.377
Sim Kyut'aek 沈奎澤 (1812-1871).....	p.39
Sim Tòkpu 沈德符 (1328-1401).....	p.197
Sim Pongwòn	p.377
Sim ùigyòm 沈義謙 (1536-1587)	p.231, 360, 370, 376, 377, 378, 379, 381, 417, 476
Sim Yònwòn 沈連源 (1491-1558).....	p.377
Sima Guang 司馬光 (1019-1086).....	p.14, 16, 17, 27, 29, 32, 75, 78, 83, 84, 85, 86, 126, 513, 535
Sima Qian 司馬遷 (circa 145-90 B.C)	p.58, 65, 86, 91
Sima Xiangru 司馬相如 (179-117 A.C.).....	p.185
Sin Kongje 申公濟 (1469-1536).....	p.230
Sinmun 神文 (r. 681-692).....	p.176
Sin Sa'imdang 申師任堂 (15 ^e /16 ^e s.).....	p.338, 339, 340
Sin Myònghwa 申命和 (15 ^e s.).....	p.339
Sin Sukchu 申叔舟 (1417-1475)	p.221, 225, 249, 254, 341
Sò Ik 徐益 (1542-1587)	p.361
Sò Kòjòng 徐居正 (1420-1488).....	p.225, 226, 249, 250
Sò Kyòngdòk 徐敬德 (1489-1546).....	p.231, 251, 355, 379, 380, 381, 407
Sò Yurin 徐有隣 (1738-1802)	p.39
Sòl Ch'ong 薛聰 (Silla)	p.176
Sòl T'aehui 薛泰熙 (1875-1940)	p.39
Son Sunhyo 孫舜孝 (1427-1497)	p.225, 226, 250
Song Ch'ikyu 宋穉圭 (1759-1838)	p.39
Sòng Hon 成渾 (Ugye 午溪 ; 1535-1598).....	p.232, 337, 343, 349, 356, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 375, 379, 381, 394, 395, 473, 478
Sòng Hyòn 成俔 (1439-1504).....	p.222
Song Ikp'il 宋翼弼 (1534-1599)	p.366, 367, 368, 370, 371, 372
Song In 宋寅 (Song Iam 宋頤庵 ; 1516-1584).....	p.368
Sòngjong 成宗 (r. 981-997)	p.175, 181
Sòngjong 成宗 (r. 1470-1494)	35, 221-228, 234, 237-240, 245, 246, 249, 252, 268, 299, 300, 302, 303, 349
Song Munjung 宋文中 (14 ^e s.).....	p.217
Sòng Sammun 成三問 (1418-1456)	p.221
Song Siyòl 宋時烈 (1607-1689)	p.39, 337, 356,
Sòng Sògnin 成石璘 (1338-1423)	p.218
Sòng Such'im 成守琛 (1493-1564)	p.356, 366, 367, 368
Sòng Tamnyòn 成聃年 (15 ^e s.)	p.222, 250
Song Tòkpong 宋德峯 (16 ^e s.)	p.251
Song ùnggae 宋應溉 (?-1588)	p.382
Song Xiangfeng 宋翔鳳 (1779-1860)	p.31, 34
Sònjo 宣祖 (r. 1568-1608)	
Sònjong 宣宗 (r.1084-1094)	p.177
Sònjong 神宗 (r. 1197-1204).....	p.184
Sòsòng kun 瑞城君	p.226

Sukchong 肅宗 (r. 1674-1720)	p.337, 363
Sunhoe seja 順懷世子 (1551-1563)	p.417
Sunjo 純祖 (1800-1834)	p.38
Sun Qifeng 孫奇逢 (1584-1675)	p.34
Sun Xidan 孫希旦 (Qing)	p.506
Sun Xiqie 孫希且	p.25
Sun Quan 孫權 (r. 222-252)	p.431
Su Shi 蘇軾 (Su Dongpo 蘇東坡 ; 1037-1101)	p.17, 118, 119, 343
Su Xun 蘇洵 (1009-1066)	p.343

T

T'aejo 太祖 (r. 941-943)	p.174, 175
T'aejo 太祖 (r.1392-1398)	p.217, 234, 235, 236, 237, 238, 248, 266, 293, 297, 339, 342
T'aejong 太宗 (r. 1400-1418)	p.198, 217, 218, 219, 223, 234, 236, 237, 238, 249, 266
Taiding 泰定 (r.1323-1328)	p.97
Tai Jia 太甲 (r. 1753 A.C. ; Shang)	p.450, 506
Tai Ren 太任	339
Taizong 太宗 (r.976-997)	p.26
Taizong 太宗 (r.1229-1241)	p.98
T'ak Sin 卓愼 (1367-1426)	p.220, 320, 322, 323
Tangun 檀君	p.228
Tu Shun 杜順 (558-640)	p.186

U

U 禡 (r. 1375-1388)	p.196, 206, 293, 307
U T'ak 禹倬 (1263-1342)	p.192, 196, 200
Ùi Ch'on 義天 (1055-1101)	p.264
Ùijong 毅宗 (r. 1146-1170)	p.178, 184, 187

W

Wang Anshi 王安石 (1021-1086)	p.16, 17, 75, 77, 84, 103, 105, 118, 119, 126
Wang Buqing 王步清 (Qing)	p.35
Wang Chong 王充 (circa 27-96)	p.118
Wang Dingzhu 王定柱 (Qing)	p.34
Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692)	p.411
Wang Gen 王艮 (Wang Yin, 王銀 ; 1483-1541)	p.31
Wang Kòn 王建 (roi T'aejo 太祖)	p.339
Wang Mang 王莽	p.86, 431
Wang Maohong 王懋竑 (1668-1741)	p.44
Wang Shouren 王守仁 (Wang Yangming 王陽明 ; 1472-1529)	p.26, 30, 31, 33, 74, 148, 358, 381, 412
Wang Shu 王澍 (1665-1739)	p.34
Wang Tingxiang 王廷相 (1474-1544)	p.410, 411, 413
Wang Wenguan 王文貫 (Song)	p.146
Wang Xizhi 王羲之 (321-379 ou 303-361)	p.30
Wang Yinglin 王應麟 (1223-1296)	p.26
Wang Yun 王惲 (1227-1304)	p.98
Wang Zhong 汪中 (1744-1794)	p.34
Wei Ji 衛覬 (Wei)	p.20

Wei Liaoweng 魏了翁 (1178-1237)	p.130
Wen 文	p.90, 91, 140, 141, 339
Wen Yanbo 文彥博 (1006-1097).....	p.179
Wòlsan taegun 月山大君	p.226
Wòn Chòk 元績 (15 ^e /16 ^e s.).....	p.346
Wònhyo 元曉 (617-686).....	p.176
Wu 武 (r. 1121-1115 A.C.).....	p.91, 137, 140, 141, 427, 428, 479
Wu Cheng 吳澄 (1249-1333).....	p.132
Wu Jing 吳競 (670-749)	p.192
Wu Song 虞松 (Wei).....	p.20
Wuzong 武宗 (r. 1307-1311).....	p.97

X

Xi Kang 嵇康 (223-262)	p.183
Xianzong 憲宗 (r. 805-820)	p.16
Xiaozong 孝宗 (r. 1487-1505)	p.81
Xiaoyuan 孝元 (Yuandi 元帝; r. 49-33 A.C)	p.91
Xie Jishi 謝濟世 (1689-1757)	p.34
Xie Liangzuo 謝良佐 (<i>circa</i> 1050-1120).....	p.17, 18
Xu Heng 許衡 (1209-1281)	p.33, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 120, 124, 146, 160, 168
Xu Jing 徐兢 (1091-1153)	p.180
Xu Xuzhi 許須之(Song)	p.44
Xuan Zang 玄奘 (596-664)	p.186
Xunzi 荀子	p.57, 62, 65, 77, 90, 102, 118, 120, 140, 150, 207, 208, 286, 309, 524

Y

Yamazaki Ansai 山崎闇齋 (1611-1682)	p.79, 132
Yan Hui 顏回 (Ziyuan 子淵)	p.102, 103, 110, 112, 113, 114, 115, 129, 137, 140
Yan Ruoqu 閻若璩 (1636-1704)	p.35
Yan Yuan 顏元 (1635-1704).....	p.162
Yangnyòng taegun 讓寧大君.....	p.237
Yang Shi 楊時 (1053-1135)	p.18, 179, 410
Yangsòng kun 陽城君	p.225
Yang ùngjòng 梁應鼎 (1519-1581)	p.367
Yang Wanli 楊萬里 (1127-1206)	p.123
Yang Weizhong 楊惟中 (1205/6-1260)	p.98
Yang Xiong 揚雄 (53-18 A.C)	p.53, 90, 118, 120, 150, 180, 203, 303, 304, 365, 439
Yang Zhu 楊/杨朱.....	p.58
Yao 堯	
Yao Shu 姚樞 (1203-1280).....	p.98
Yao Suiyan 姚燧閻	p.190
Yech'òn Yim ssi 醴泉林氏	p.183
Yejong 睿宗 (r. 1106-1122)	p.179, 180, 181, 184, 187, 189
Yejong 睿宗 (r. 1468-1469)	p.221, 234, 249, 266
Yelü Youshang 耶律有尚 (1236-1320).....	p.99
Yesun Temur (empereur Taiding 泰定).....	p.97
Yi Cha 李紆 (1480-1533)	p.230, 355
Yi Chae 李緯 (1680-1746).....	p.40, 41, 337
Yi Chagyòm 李資謙 (?-1126).....	p.187
Yi Chahyòn 李資玄 (1061-1125).....	p.264

Yi Ch'angsin 李昌臣 (1449- ?)	p.223
Yi Chaui 李資義 (?-1095)	p.187
Yi Chayòn 李子淵 (1003-1061)	p.187
Yi Chehyòn 李齊賢 (1287-1367)	p.190, 192, 195, 196, 199, 200, 205, 206, 212, 288, 292, 306, 311
Yi Ch'i 李穡 (15 ^o /16 ^o s.)	p.355
Yi Chibòn 李之蕃 (16 ^o s.)	p.355, 366
Yi Chigang 李之剛 (1363-1427)	p.219
Yi Chiham 李之菡 (1517-1578)	p.251, 355, 366
Yi Chin 李瑱 (Koryò)	p.195
Yi Chino 李鎮五 (18 ^o s.)	p.40
Yi Ch'òryòng 李喆榮 (20 ^o s.)	p.41
Yi Ch'òm 李詹 (1345-1405)	p.218, 293, 296, 298, 303, 304
Yi Chònggwi 李廷龜 (1564-1635)	p.35
Yi Chonghak 李種學 (1361-1692)	p.355
Yi Ch'unbu 李春富 (?-1371)	p.225
Yi Chunggho 李仲虎 (1512-1554)	p.232, 381
Yi Chùng'yòng 李增榮	p.306
Yi Chun'gyòng 李浚慶 (1499-1572)	p.251, 378, 379, 418
Yi Hang 李沆 (15 ^e /16 ^e s.)	p.229, 380
Yi Hangbok 李恒福 (1556-1618)	p.306
Yi Haeng 李荇 (1478-1534)	p.250, 377
Yi Hwang 李滉 (T'oegye 退溪 ; 1501-1570)	p.37, 39, 40, 232, 240, 249, 250-252, 268, 292, 294, 295, 337, 345, 348, 350, 357, 358, 360, 363, 367, 375, 376, 379, 380, 381, 383, 390, 397, 402, 405, 407, 408, 409
Yi I 李珥 (1536-1584)	
Yi Ik 李穰 (1579-1624)	p.37
Yi Illo 李仁老 (1151-1220)	p.183, 184, 185
Yi Inbok 李仁復 (1308-1374)	p.200, 205
Yi Inim 李仁任 (?-1388)	p.293
Yi Kae 李塏 (1417-1456)	p.355
Yi Ki 李芑 (1476-1552)	p.251, 339, 377, 378, 380
Yi Kok 李穀 (1298-1351)	p.195, 196, 199, 205, 206, 288, 298, 302, 304, 305, 319
Yi Kùkpae 李克培 (1422-1495)	p.223
Yi Kwi 李貴 (1557-1632)	p.367
Yi Kyenam 李季男 (?-1512)	p.252
Yi Kyòngnim 李景臨 (1574- ?)	p.353
Yi Kyòngjong 李景鼎 (1579- ?)	p.356
Yi Kyubo 李奎報 (1168-1241)	p.184, 185, 186, 262, 264, 267
Yi Maech'ang 李梅窓 (15 ^o /16 ^o s.)	p.339
Yi Mi 李薇 (1484-?)	p.377
Yi Mongnyang 李夢亮 (1499-1564)	p.306, 307
Yi Myòngsin 李明晨 (1368-1435)	p.338
Yi Ònho 李彦浩 (1477-1519)	p.230
Yi Ònjòk 李彦迪 (1491-1553)	p.36, 380
Yi P'a 李坡 (1434-1486)	p.224, 225, 226
Yi Pal 李潑 (1544-1589)	p.295, 381
Yi Pin 李蘋 (16 ^e s.)	p.229
Yi Sach'òl 李思哲 (1405-1456)	p.221
Yi Saek 李穡 (1328-1396)	p.195, 196, 197, 199, 200, 201, 205, 206, 218, 219, 249, 263, 285, 288, 293, 307, 355
Yi Sanhae 李山海 (1539-1609)	p.360, 381
Yi Saon 李思溫 (15 ^o s.)	p.339
Yi Sein 李世仁 (1452-1516)	p.228
Yi Sòkhyòng 李石亨 (1415-1477)	

Yi Sòn 李璿 (?-1570).....	p.350
Yi Sònggye 李成桂 (roi T'aejong 太宗 ; 1335-1408)	
Yi Su 李隨 (1374-1430).....	p.249
Yi Sùnghyu 李承休 (1224-1300)	p.189
Yi Sung'in 李崇仁 (1349-1392)	p.195, 196, 199, 206, 210, 293, 299, 303
Yi Sùngso 李承召 (1422-1484)	p.225
Yi Sungwòn 李崇元 (1428-1491)	p.223
Yi Sunsìn 李舜臣 (1545-1598)	p.339, 360
Yi Tonu 李敦禹 (1807-1884)	p.41
Yi Tòkhong 李德弘 (1541-1596)	p.37, 40
Yi U 李堦 (16 ^e s.).....	p.251, 339
Yi Ùimu 李宜茂 (1449-1507).....	p.377
Yi Wonsu 李元秀 (15 ^e /16 ^e s.).....	p.338, 339, 342, 346
Yi Yin 伊尹	p.450
Yi Yòn'gyòng 李延慶 (1484-1548).....	p.380
Yi Yu 李瑠 (15 ^e /16 ^e s.)	p.367
Yi Yuk 李陸 (438-1498).....	p.225
Yi Yut'ae 李惟泰 (1607-1684).....	p.41
Yingzong 英宗 (r. 1063-1067).....	p.75
Yingzong 英宗 (r. 1320-1323)	p.97
Yingzong 英宗 (r. 1436-1465)	p.78
Yòhùng Min ssi 驪興閔氏	p.190
Yòm Hùngbang 廉興邦 (?- 1388)	p.226
Yòndòk Chòng ssi 盈德鄭氏	p.221
Yong'in Yissi 龍仁李氏 (15 ^e s.)	p.339
Yòngjo 英祖 (r. 1724-1776)	p.40, 42, 356
Yòngsòng puwòn kun 寧城府院君	p.222
Yosòk kong 瑤石宮公主	p.176
You Zou 游酢 (1053-1123)	p.18
Yu le grand (Da Yu 大禹).....	p.450, 514
Yu Chagwang 柳子光 (?-1512)	p.228
Yu Chik 柳稷 (1602-1662).....	p.337
Yu Hùich'un 柳希春 (1513-1577)	p.232, 233, 250, 251
Yuji 柳枝 (16 ^e s.)	p.361
Yu Kònhyu 柳健休 (1768-1834)	p.42
Yu Kwan 柳觀 (14 ^e /15 ^e s.).....	p.217, 219
Yu Kyòngsim 柳景深 (1516-1571)	p.232
Yun Wònhyòng 尹元衡 (15 ^e /16 ^e s.).....	p.339, 379
Yu Pangsòn 柳方善 (1388-1443)	p.226
Yu P'iryòng 柳必永 (1841-1924)	p.42
Yu Sòngnyong 柳成龍 (1542-1607).....	p.360, 367
Yu Sun 柳洵 (1441-1517).....	p.225, 226
Yu Sungjo 柳崇祖 (1452-1512).....	p.36
Yu Un 柳雲 (1485-1528).....	p.228, 229
Yu Yònch'ang 柳淵昌 (fin Chosòn).....	p.42
Yu Yòng 柳穎 (?-1430)	p.219
Yu Yòngu 柳淵龜 (1861-1938).....	p.42
Yu Yungyòm 柳允謙 (1420- ?)	p.226
Yuan Dong 袁棟 (Ming).....	p.33
Yuan Haowen 元好問 (1190-1257).....	p.98
Yuezheng 樂正	p.111
Yun Hae 尹諧 (1231-1307)	p.236
Yun Ho 尹壕 (1424-1496)	p.226

Yun Hoe 尹淮 (1380-1436)	p.219
Yun Òn'i 尹彥頤 (?-1149)	p.179
Yun P'ilsang 尹弼商 (1427-1504)	p.226
Yun Sang 尹祥 (1373-1455)	p.267
Yun Seho 尹世豪 (1470-?)	p.229
Yun Sojong 尹紹宗 (1345-1393).....	p.200, 206, 236
Yun Sòn'gak 尹先覺 (1543-1611).....	p.233
Yun Sònjwa 尹宣佐 (1265-1343).....	p.236
Yun ssi 尹氏	p.250
Yun T'aek 尹澤 (1289-1370).....	p.236
Yun Ònbo 尹殷輔 (1468-1544).....	p.228
Yun Wònhyòng 尹元衡 (?-1565)	p.232, 240, 268, 340, 377, 380

Z

Zengzi.....	p.21, 22, 50, 51, 70, 71, 137, 139, 140, 141, 142, 434
Zhai Hao 翟灝 (?-1788)	p.35
Zhan Tiren 詹體仁 (1143-1206).....	p.78
Zhangdi 章帝 (r. 75-88).....	p.20
Zhang Gongyi 張公藝 (7 ^e s).....	p.341
Zhang Qianyi 張謙宜 (Qing).....	p.35
Zhang Zai 張載 (1020-1078).....	p.16, 17, 29, 102, 128, 133, 150, 354, 374, 407, 409, 410, 411, 452, 538
Zhao Bi 趙璧 (1220-1276).....	p.97
Zhao Fu 趙復 (1206-1299)	p.98
Zhao Mengfu 趙孟頫 (1254-1322).....	p.190
Zhao Shunsun 趙順孫 (1215-1277).....	p.34
Zhezong 哲宗 (r. 1085-1100).....	p.17,75
Zhen Dexiu 真德秀 (1178-1235)	
Zheng Qiao 鄭樵 (1104-1162).....	p.86
Zheng Shi 鄭史 (Song)	p.127
Zheng Xiao 鄭曉 (Ming).....	p.20
Zheng Xuan 鄭玄 (127-200).....	p.15, 16, 20, 23, 29
Zhenzong 真宗 (r. 997-1022).....	p.177
Zhong Hui 鐘會 (Wei)	p.20
Zhou (duc de)	p.427
Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073)	p.36, 90, 102, 107-109, 122, 126-128, 132, 133, 150, 153, 410, 452, 503, 520
Zhuan Xu 顓頊.....	p.426
Zhu Song 朱松 (1097-1143).....	p.44
Zhu Xi 朱熹 (1130-1200)	
Zhu Yizun 朱彝尊 (1629-1709).....	p.21, 27
Zisi 子思 (Kong Ji 孔伋)	p.20, 50, 51, 90, 119, 127, 128,130, 134, 137, 139, 140, 141, 144, 146
Zixia 子夏	p.54
Ziyou 子游	p.54

ANNEXES

ANNEXE I

Extraits de divers textes français du XIX^e au XXI^e siècle où le confucianisme et Yulgok sont évoqués

Nous avons classé les auteurs choisis en fonction de la date de rédaction ou de parution de leurs textes

Nous avons signalé nos modifications et précisions entre crochets.

Extraits choisis :

- Raoul Villetard de Laguérie : correspondant pour le journal *Le Temps*, il couvre la guerre sino-japonaise, il se rend en Corée en 1895
- Maurice Courant : orientaliste de la fin du XIX^e siècle, en Corée de 1890 à 1892, professeur de chinois au Collège de France
- Li Ogg : chargé de cours à l'université Yõnse, et à l'Inalco, lecteur à la Sorbonne et, enfin, professeur à l'Université Paris VII
- Juliette Morillot : romancière, historienne et spécialiste de l'Extrême-Orient
- André Fabre : professeur émérite de l'Inalco où il a enseigné pendant trente ans la langue et la civilisation coréenne
- Philippe Thiébault : premier docteur de nationalité française à l'université coréenne de Sõnggyungwan, thèse sur Yulgok Yi I
- Tcho Hye-young [et Jean Golfìn] : traductrice de littérature coréenne, enseignante de coréen

Fin du XIX^e siècle

[Extraits tirés de l'anthologie suivante : Madec Loïc et Charles-Edouard Saint-Guilhem, *Corée. Voyageurs au Pays du matin calme. Récits de voyage 1788-1938*, Omnibus, Paris, 2006.]

1) Raoul Villetard de Laguérie (1858-1913) : *La Corée indépendante, russe ou japonaise* (1898)

« [...] Au lieu d'habituer les cerveaux à penser, en leur montrant que les caractères n'ont qu'une valeur relative, parce qu'ils sont des moyens de figurer tous les sons et tous les mots nécessaires à l'expression des modes innombrables de la pensée, ce système [éducatif] ne développe que la mémoire, accoutume les hommes à se souvenir au lieu de chercher à inventer, et les cristallise dans un formalisme étroit, dont l'accomplissement final est un pédantisme qui rend incapable de concevoir même la possibilité de notions différentes. L'étude ultérieure des classiques chinois, invariablement fixés depuis plus de deux mille ans, achève de persuader aux Coréens que le savoir, au lieu d'être un instrument de recherche dans le domaine du non-connu, de voyage sur un océan dont personne ne connaît ni l'étendue ni les rivages, est un recueil de formules suffisantes à la solution de tous les problèmes de la vie, et peut être procuré intégralement par l'assimilation plus ou moins rapide d'un nombre fixe de pages ou de volumes. »

« [...] L'Histoire Universelle [qui est enseignée aux enfants] commence à l'origine de tout. Elle expose dogmatiquement des faits indiscutés, inexpliqués, nous laissant à chaque ligne en présence de mots de sens inconnu, désignant des idées générales, des abstractions qui rappellent à la fois nos entités métaphysiques, les « Universaux » et les « Formes Substantielles » du moyen âge. Ces mystères sont probablement expliqués par les bonzes, aux futurs lettrés. [...] Quant aux lettrés, ils gardent devant ces questions le silence hermétique du jaune sur tout ce qu'il regarde comme un moyen de défense contre nous. Le Manuel admet une distinction entre l'homme et le reste de la nature. Mais sans aucune conception, même vague, de nature naturante et de nature naturée. C'est nous qui sommes tentés de les extraire arbitrairement de ce fouillis, en leur appliquant les procédés engendrés par nos besoins de

conscience et de cerveau. On n'y trouve pas la conception des trois mondes, physique, psychique, divin, ni celle du ternaire, etc. On voit qu'il y a loin de l'esotérisme coréen à d'adeptat de l'antiquité hindoue ou méditerranéenne. Il est d'ailleurs impossible d'infliger aux lecteurs le détail de tout ce fatras. »

« [...] Le système de gouvernement était pire encore que celui de la Chine. [...] Seuls le confucianisme et la forte vie familiale qu'il entretient constituaient une sorte de colonne vertébrale à cette masse gélatineuse, qui, sans lui, se serait aplatie en un informe magma, comme une méduse lancée par une vague sur une roche. Tel est le bilan de la Corée au moment où les Japonais en firent la conquête. »

2) Maurice Courant (1865-1935) : *Bibliographie Coréenne* (1899)

« Ce confucianisme renouvelé [de Zhu Xi], plus large et plus humain que le premier, était merveilleusement adapté aux Coréens, d'un esprit moins terre à terre que les Chinois, épris de spéculation plus que de pratique. Le bouddhisme, pour populaire qu'il fût, et peut-être parce qu'il était resté trop uniquement populaire, s'était toujours borné à un enseignement s'appliquant à la vie de chaque jour, plein de compromis avec les superstitions du peuple et les vices des grands ; il n'avait suscité aucune grande œuvre de pensée ; les bonzes s'étaient fait remarquer par leur rapacité, souvent mêlés aux affaires de l'Etat, ils avaient donné les conseils et les exemples les plus déplorables ; la doctrine bouddhique, pour peu qu'on l'examine, apparaît comme destructrice de la famille et de la société civile ; plus d'une fois, dès l'époque du Sin'ra [Silla], les rois avaient dû interdire ou limiter la transformation des maisons en bonzeries, l'adoption de la profession de bonze, qui menaçait de dépeupler leurs Etats. Tout au contraire, le confucianisme, par sa morale rigide, présentait un idéal familial supérieur à ce que l'on voyait en Corée ; il reconnaissait la hiérarchie aristocratique existante, fortifiait le gouvernement et représentait un état social plus élevé, en rapport avec les aspirations de tout ce que la Corée contenait d'esprits intelligents et vraiment nobles. Mais, jusqu'à *Tchou Hi* [Zhu Xi], les Coréens n'avaient rien trouvé dans le confucianisme pour satisfaire leurs tendances métaphysiques et idéalistes [...] »

« Les nobles l'ont, sans doute, adopté d'abord pour se distinguer du peuple, mais ils se pénétrèrent si bien des préceptes chinois qu'ils en viennent à considérer la science des lettrés

comme l'apanage et la marque distinctive la plus brillante de leur caste. Les rois de la nouvelle dynastie [des Yi] sont les élus de la noblesse, ils partagent ses sentiments et voient aussi, dans les doctrines confucianistes sur les rapports du souverain et du sujet, un précieux instrument de pouvoir. De sa longue infériorité, le confucianisme a gardé un besoin d'expansion et de revanche ; ne trouvant plus en face de lui rien qui soit capable de lui faire contrepoids, sentant d'autant mieux sa force que le pays est plus resserré et que les nouvelles y circulent plus rapidement d'un bout à l'autre, emporté par l'idéalisme de l'esprit coréen, il devient envahissant : les préceptes acquièrent l'autorité impérieuse de dogmes, le système moral et social prend des allures d'une religion d'Etat, qui persécute les dissidents et les infidèles [...] »

« L'étude de la philosophie coréenne ne manquerait pas d'un certain intérêt : on ne trouverait dans la pensée de ces Asiatiques ni la profondeur des Hindous ni la clarté des Grecs, mais peut-être ne manquerait-il pas de rapprochements avec la philosophie scolastique, soumise, comme celle des Coréens, au principe d'autorité et emprisonnée, comme elle, dans un réseau de formules. »

« Telle qu'elle est cependant, bien inférieure à la littérature chinoise, à la littérature japonaise aussi qui a su conserver une part d'originalité malgré les emprunts faits à l'étranger, la littérature coréenne l'emporte de beaucoup sur ce qu'ont produit les Mongols, les Mandchous et les autres élèves de la Chine. Mieux qu'aucun d'eux, la Corée s'est assimilée les leçons reçues, a fait siennes les idées apprises, les a mises en pratique avec une rigueur, en a tiré des conclusions avec une logique que la Chine n'a pas connues ; le dévouement des sages coréens à leurs théories, à leur foi, peut bien leur mériter une place d'honneur à côté des sages chinois : ils ont, en somme, créé une religion confucianiste qui n'existait pas en Chine, et plusieurs sont morts pour elle. »

« Le rôle de la Corée a été considérable dans la civilisation de l'Extrême-Orient : si la situation avait été analogue à celle de l'Europe, les idées et les inventions coréennes auraient remué tous les pays d'alentour ; mais les barrières élevées par l'orgueil de race et la conception de l'Etat étaient plus hautes, le respect du passé imposait l'immobilité. Resserrée entre deux puissants voisins, remarquablement doués, l'un pour l'art et la guerre et l'organisation, l'autre pour toutes les branches de la littérature et pour les luttes de la vie pratique ; pays pauvre, à communications difficiles, la Corée, surtout depuis quelques siècles,

n'a eu de rapports avec l'étranger que pour être pillée et asservie ; elle a vécu en elle-même, ses forces d'invention n'ont pas dépassé ses frontières, ses idées élevées, à l'étroit dans le royaume, se sont changées en ferments de discordes, elle a été déchirée par les partis, ces divisions ont arrêté tout progrès social : c'est ainsi que s'explique la triste situation actuelle. Les dons que ce peuple avait reçus ont ainsi tourné contre lui-même et il n'a pu remplir son mérite et son génie, entravé par l'inclémence de la destinée. »

XX^e siècle

3) Li Ogg : *Histoire de la Corée, Que sais-je ?*, P.U.F, Paris, 1969.

p.84 : « [...] En Chine, de vives controverses avaient opposé les néo-confucianistes de l'école de Tchou Hi [Zhu Xi] (1130-1200), école dite du *li*, à ceux de l'école du *k'i*, c'est-à-dire aux disciples de Lou Kieou-yuan [Lu Jiuyuan] (1139-1193). Dans la péninsule, un Li Hoang (ou Li Tā-gye ; 1501-1570) [Yi Hwang ; Yi To'egye], qui défendait les théories des continuateurs chinois de Tchou Hi, affronta un Li I (ou Li Yul-gok ; 1536-1584) [Yi I ; Yi Yulgok] qui représentait, lui, l'école du *k'i*. Ces controverses portaient principalement sur la façon dont la Nature et l'Esprit devaient être conçus par rapport à la Matière, ainsi que sur les limites de la Connaissance, sur les bornes de l'investigation réfléchie. Les lettrés coréens auxquels on doit l'élaboration du système d'écriture *han-gël* ont assurément fait preuve d'une originalité beaucoup plus grande et accompli une œuvre beaucoup plus utile que leurs collègues qui se cantonnèrent dans l'étude des classiques et des philosophes chinois. »

p.89 : « Les controverses qui opposaient les deux tendances confucianistes dont il a été question ci-dessus (p.84) n'ont pas tardé à se manifester dans le domaine politique ; les dirigeants de l'Ecole dite du *li* qui étaient originaires du sud-est de la Corée (province de Kyōng-sang) formèrent une faction *Sa-rim p'a* (« Secte de la Forêt des lettrés »), appelée aussi *Yōng-nam p'a* (« Secte de *Yōng-nam* », d'après le nom ancien de cette province de Kyōng-sang) et entrèrent ouvertement en lutte contre ceux qui, natifs du centre (province de Kyōng-gi) de la péninsule et adeptes de l'Ecole du *k'i*, constituaient la faction *Hun-gu p'a* (« Secte des Gens de mérite ») nommée aussi sous le nom de *Ki-ho p'a* (Ki-ho désignait anciennement la province de Kyōng-gi). Chacune de ces deux factions, de caractère soi-disant idéologique, a trop souvent couvert les manœuvres de politiciens qui, tout en prétendant ne tolérer aucune dérogation aux principes confucéens de bon gouvernement, ont défendu, en fait,

les intérêts de coteries qui ne cessaient de s'affronter au sein même de la cour et dans les hautes sphères gouvernementales, ainsi que ceux de puissants chefs de clientèles provinciales qui s'opposaient les unes aux autres pour des raisons d'ordre économique et à cause de défiances et de préventions qu'entretenaient des particularismes régionaux traditionnels. [...] Paralysés par la crainte d'être mêlés à ces intrigues, aux vengeances qu'elles entraînaient, la majorité des lettrés et des fonctionnaires « n'osèrent plus parler des affaires de l'Etat » (cf. *man-ŏn bong-sa* [man'ŏn pongsa], dans le *Yul-gok djŏn-sŏ* [Yulgok Chŏnsŏ], liv.V) [...] »

p.92-93 : « L'historien des idées est frappé par le contraste qui existe entre les menées profondément égoïstes, les manœuvres à courte vue des politiciens et des factions dont il vient d'être question (cf. ci-dessus, p.88 et suiv.) et le souci de la « chose publique », de l'avenir de leur pays dont vont faire montre un groupe de savants initiés directement à l'école du *kao-tcheng-hiö* [*kaozhengxue*] – c'est-à-dire à la méthode d'« examen critique » des textes classiques et à l'interprétation de ces textes – [...]. En Corée, le pragmatisme utilitariste, l'encyclopédisme, l'esprit critique qui sont à la base même de ce qu'on appelle le *Sil-hak* [*sirhak*] (« Science du réel ») vont, lentement mais sûrement, battre en brèche les conceptions périmées du confucianisme traditionnel, le conformisme qui condamnaient une société coréenne à la stagnation. »

p.95 : « De *circa* 1750 à 1850 les progressistes réalistes du *Sil-hak* ont sapé sans relâche les conceptions confucéennes dont se réclamaient les factions conservatrices. Mais ces lettrés ont aussi dénoncé avec vigueur les conséquences néfastes des rivalités, des intrigues dont la cour était le centre, et stigmatisé les tares des moines bouddhiques auxquels ils reprochaient d'entretenir le peuple dans la superstition et de pousser l'élite à se détourner des problèmes que pose le fait de vivre en société. »

4) Li Ogg : in La Corée, Que sais-je ?, P.U.F, Paris, 1991, chapitre II « Civilisation », p.15-56

p.45 : « Le néo-confucianisme de Zhu Xi (1130-1200) domina complètement le courant philosophique durant la dynastie des Yi ; il est important, en effet, de remarquer que presque tous les lettrés coréens de l'époque adhéraient à ce système philosophique. Celui-ci consistait à diviser toute « chose » ou « existence » en deux composants, le *li* (*i* en coréen) formatif et le

qi (*ki* en coréen) énergétique et concrétisant. Selon Zhu Xi ces deux éléments sont inséparables et interdépendants. De ce dualisme sont nés, en Corée, deux courants philosophiques représentés chacun, respectivement, par Yi Hwang, alias T'oegye (1501-1570) et Yi I, alias Yulgok (1536-1584). Le premier, auteur, entre autres, du *Sŏnghak sipto*, « Dix principes illustrés de l'enseignement sacré », pensait que l'élément *li* représentait le bien à l'état pur, alors que le *qi* se transformait tantôt en bien, tantôt en mal et que, pour cette raison, le premier avait une valeur absolue tandis que le second, une valeur relative. Yi I, qui publia notamment le *Kyŏngmong yogyŏl*, « Essentiel de l'Instruction », en 1575, s'opposa à cette conception. Pour lui, le *li* était l'ordre, incarné par la loi naturelle et la substance de l'univers, alors que le *qi* était le mouvement nécessaire à la concrétisation de l'ordre. Contrairement à Yi Hwang qui ne voulut s'occuper que de problèmes philosophiques, Yi I tenta d'améliorer la situation économique et politique de son pays. »

6) Thiébault Philippe, résumé en français de la thèse rédigée en coréen et intitulée « Etude sur la Maturité de l'Homme – Selon la Philosophie de Yi Yulgok – » (traduction de l'auteur), soutenue en 1993 à l'Université Sŏnggyungwan, au Département de Philosophie Orientale

p.209-210 : « Tu Wei-ming et Ro Young-chan attachent une grande importance à l'approche herméneutique qui inclut la dimension phénoménologique, afin de permettre à des philosophes tels que Yulgok de nous apparaître d'une manière significative et de nous communiquer leur propre monde. L'auteur de cette thèse se sent de nombreuses affinités avec quelqu'un comme Ricoeur qui recherche à la fois « la dynamique interne d'un texte » et « la puissance de l'œuvre de se projeter hors d'elle-même » et d'engendrer un monde qui serait véritablement la <chose> du texte. Le projet de l'auteur était, malgré les difficultés de langue et d'esprit philosophique ou les différences de logiques, de pénétrer la dynamique interne de l'œuvre de Yulgok et d'étudier comment cette œuvre se projette, non seulement dans le contexte du 16^{ème} siècle coréen, mais dans la <modernité> de notre propre situation. »

p.211 : « Le chercheur a voulu démontrer dans le deuxième chapitre comment le concept de <sincérité> <seung 誠>, dont la traduction exprime faiblement ce que Yulgok y a mis, traduit la force intérieure qui anime la philosophie de Yulgok dans ses aspects onto-cosmologiques, axiologique et épistémologique. <Sincérité> semble peu moderne et peut-être peu

philosophique pour un lecteur occidental habitué au statut scientifique de la philosophie. Et pourtant, la philosophie ne risque-t-elle pas de se couper de la relation avec sa source d'inspiration et du moyen de résoudre les grandes interrogations humaines si elle néglige de se laisser prendre par le naturel et la spontanéité de l'esprit dans son jaillissement pur et sincère ? [...] Yulgok montre que la véritable connaissance jaillit de la sincérité, car à ce niveau il n'y a pas de différence entre le sujet et l'objet, l'homme se trouvant dans l'unité cosmique. La véritable connaissance est au cœur de l'action comme Yulgok l'a exprimé : « Connaissance et action se combinent, elles forment une unité qui se manifeste sous des aspects extérieurs et intérieurs ; c'est ainsi qu'on entre dans la <lieu sacré de la sagesse (maturité)>. »

p.212 : « Avec grande lucidité, Yulgok a vu l'importance du corps et de la condition physique. Le corps n'est pas à l'origine du mal dans l'homme. Même aujourd'hui ceci reste une question difficile. André Green dans une interview déclare : « Il n'est personne comme l'intellectuel français pour avoir la haine de son corps. Louis Althusser était animé de cette haine-là ». Or dans sa jeunesse, Althusser fut formé dans la tradition catholique par des maîtres tels que Jean Guitton. Une philosophie comme celle de Yulgok nous aide à redécouvrir la véritable valeur du corps et le rôle qu'il doit jouer dans notre accomplissement. »

p.213 : « Devant le déploiement des agressions du mal dans notre société moderne comme René Girard l'exprime, on serait tenté de se laisser prendre par le défaitisme. Ne pouvons-nous espérer un meilleur état que dans l'au-delà ou bien si nous tentons un réel changement, ne serons-nous pas taxés d'appeler à notre aide un nouveau messianisme terrestre ? Comme nous avons tenté de le dire dans le quatrième chapitre, Yulgok démontre avec force que nous ne pouvons pas en rester à un idéal de l'homme ou à une lamentation sur la dégradation de notre société. Notre responsabilité est de confronter ce qui nous corrompt et nous empêche de devenir pleinement homme. C'est ce qu'il exprime à travers son concept de <correction de la disposition physique> <kyich'ichih 矯氣質>. »

p.213-214 : « Le concept d'égalité élaboré par la pensée moderne et renforcé par les philosophies marxistes nous a trop influencés à croire qu'avec les mêmes études ou le même salaire, nous étions tous semblables. Or, pour Yulgok, l'accomplissement de soi-même

requiert inéluctablement un cours progressif, ce qui entraîne des différences entre les hommes. »

p.214 : « La société dans ses formes économiques, militaires, artistiques, reflète ce que sont les hommes intérieurement. On dit que Confucius pouvait reconnaître comment un pays était dirigé seulement en écoutant la musique qu'on y jouait. Que dirait-il aujourd'hui de nos sociétés ? »

p.215 : « Si notre époque s'avance loin dans les accomplissements scientifiques et techniques, il semble que quelque chose manque au niveau spirituel. Lorsque nous nous approchons de sages comme Confucius ou de grands hommes comme Yulgok, nous faisons face à notre manque d'accomplissement. Ne serait-ce pas tragique si nous nous coupions de toute tradition de sagesse ? »

p.215-216 : « La portée la plus significative de la philosophie de Yulgok peut-être exprimée dans sa recherche de la réalité subtile et mystérieuse qui constitue le fondement d'unité de l'univers et qu'il a exprimée par <Li-ch'i chi myo 理氣之妙>. Yulgok s'est engagé sur un chemin <à la jointure> du monde conceptuel et du monde de la réalité sans minimiser l'un ou l'autre. Refusant toute dualité il voulait entrer dans le mystère de l'existence, utilisant une logique qui dépasse la logique ordinaire. »

6) Juliette Morillot, *La Corée. Chamanes, montagnes et gratte-ciel, Autrement, Paris, 1998, « le modèle confucéen, assise ou carcan », p.241-254*

p.241 : « Aiguillonnée par un nationalisme exacerbé, poussée par un orgueil instinctif doublé de fierté d'appartenir à une civilisation originale, la société coréenne n'aurait su se développer avec autant de rigueur et d'efficacité sans la structure inébranlable du confucianisme [...] »

p.243 : « [à la chute de Koryò]. Un vent de purification souffle : les strictes valeurs néo-confucéennes sont imposées par le roi T'aejo afin de remettre le pays dans le droit chemin. Les lettrés jubilent, eux qui de tout temps ont considéré le système de pensée confucéen comme supérieur aux autres. [...] Le pays devient le « pays des hommes en blancs » - l'habit des lettrés -, nom sous lequel il sera longtemps connu à l'étranger.»

p.244 : « Selon l'ordre confucéen, le gouvernement doit agir de façon morale en respectant la nature de l'homme, selon des principes de raison, de compassion et de droiture. Pour cela, chacun doit se référer à des axiomes moraux stricts et recevoir une éducation correcte, lui permettant par le modèle des anciens d'accéder à une forme de sagesse. Cette quête s'effectue grâce à une hiérarchie verticale, chacun ayant pour son supérieur une attitude de respect. [...] L'échelle sociale rigide demeure aujourd'hui encore inscrite dans les mentalités.»

p.246 : La langue coréenne est le reflet très exact de cette complexe structure sociale et dispose de nombreux termes honorifiques et niveaux de style servant à marquer la hiérarchie et la discrimination qu'elle entraîne. »

p.249 : « Sous l'influence du confucianisme, la société coréenne s'est donc rigidifiée, codifiant ses comportements, ses classes sociales. Pourtant si, à l'origine, le confucianisme permit une bénéfique refonte du pays, de sa mentalité et de ses institutions, il ne tarda pas à son tour à s'enfermer dans son propre carcan. Les lettrés, en effet, forts du pouvoir énorme que leur conférait l'ordre confucéen, s'engluèrent rapidement dans des querelles éthiques et politiques pour, à la fin du XIX^e siècle, alors qu'il devenait urgent pour la nation de réagir devant l'irruption des puissances internationales dans les problèmes politiques coréens, retarder par leur mauvaise grâce les efforts d'ouverture du gouvernement. »

p.250-251 : « La structure sociale confucéenne réglant les rapports humains permit aussi paradoxalement à la Corée d'évoluer rapidement, de contourner les obstacles et d'imposer des sacrifices avec un minimum de revendications. Car, faiblesse ou avantage en regard de la docilité jusque-là attendue des Coréens, l'éducation classique n'enseigne pas la logique ou le raisonnement, mais est avant tout centrée sur l'érudition et la mémoire. [...] Mais là n'est pas le seul grief fait à l'influence confucéenne. Ainsi, la traditionnelle attitude de mépris envers les métiers manuels héritée du confucianisme est-elle incriminée. »

p.253 : « La facilité avec laquelle la jeunesse coréenne s'enflamme pour une cause impressionne et étonne les observateurs car, au-delà des militants « authentiques », engagés depuis toujours dans la politique, la masse des manifestants est composée d'étudiants « ordinaires », sans convictions particulières, qui soudain se transforment en activistes fanatiques. La jeune fille rougissante en première année de lettres, l'adolescent timide passionné d'électronique peuvent, le temps d'une année scolaire, se métamorphoser en héros

prêts à s'immoler par le feu pour l'amour d'une cause et de leur pays, *uri nara*, mus par ce sens aigu et communautaire de l'honneur que famille et institutions cultivent en eux depuis la plus tendre enfance. Le confucianisme, qui enseigne à chacun de s'incliner devant l'ordre hiérarchique et de ne jamais remettre en question un fait établi à un degré supérieur, est paradoxalement à l'origine de ces surprenantes attitudes. L'éducation coréenne n'enseigne pas aux enfants à juger par eux-mêmes. [...] Il est alors facile, pour un meneur extrémiste à l'esprit calculateur ou qui a étudié la dialectique occidentale à l'étranger, en Allemagne ou en France, de manipuler de façon machiavélique ses compagnons, dont il connaît les rouages de pensée. Manœuvrer les foules, les fanatiser, utiliser leur idée romantique de l'honneur national devient un terrible jeu d'enfant avec le feu, et le confucianisme se révèle alors l'allié inattendu des revendications populaires. »

XXI^e siècle

6) Fabre André, *Histoire de la Corée, L'Asiathèque, Paris, 2000.*

p.86-87 : « [...] avec la nouvelle dynastie des Yi (1392-1910), le bouddhisme fut non seulement déconsidéré, mais également rejeté ; la classe des lettrés confucéens, qui au fil des siècles avait grandi, avait mûri et, par son aptitude aux choses de l'Etat, avait peu à peu fait passer la doctrine confucianiste avant le bouddhisme, de plus en plus déficient, prit de l'importance. Elle allait affirmer son pouvoir jusqu'à la fin de la dynastie des Yi, mais son autosatisfaction, son étroitesse d'esprit et son égoïsme la rendirent en définitive aussi nuisible à la Corée que le bouddhisme. Elle fut en partie responsable de l'état lamentable dans lequel se trouvait la Corée à la veille de son ouverture aux puissances étrangères, et de l'échec de l'occidentalisation ; tandis que le Siam et le Japon réagissaient et préservaient leur indépendance tout en se modernisant, la Corée sombrait dans le chaos pour devenir une colonie japonaise. »

p.268 : « [Les lettrés du *sirhak*] qui s'étaient rendus en Chine étaient revenus impressionnés par la vigueur du commerce et par ses retombées bénéfiques pour l'ensemble de la population, par les méthodes agricoles nouvelles, l'emploi de savants occidentaux à la cour des Qing, la vigueur de la vie intellectuelle. De retour chez eux, ils voulaient voir appliquer ces transformations à la Corée. C'est la raison pour laquelle ils critiquèrent les gens en place et la

rigidité du néo-confucianisme et demandèrent des réformes administratives et économiques dans l'intérêt du peuple. Ils se détournèrent de l'orthodoxie officielle et s'intéressèrent à des doctrines jugées hérétiques : celle de Wang Yang-min [Wang Yangming] et le catholicisme. Il est à noter que les thèses du *Sirhak* furent réfutées par le grand lettré coréen Yi T'oegyé (de son vrai nom Yi Hwang, 1507-1570). Yi T'oé-gyé et Yi I (pseudonyme Yul-gok, 1536-1584) sont les deux plus grands penseurs confucéens de toute l'histoire de Corée. Leur activité intellectuelle se situe dans le cadre de l'école coréenne de la Nature et de la Raison (*sŏngni*), inspirée par la philosophie chinoise de la dynastie des Song. Yi T'oé-gyé était partisan de la prédominance de la raison (*i*). D'après lui, pour se perfectionner, l'homme devait cultiver la morale, le savoir et la réflexion. Il exerça une grande influence sur les confucianistes japonais. Yul-gok, lui, accordait la primauté à la « force vitale » (*qi*). Son attitude était plus pragmatique. Il mettait l'accent sur l'énergie humaine, la substance et l'attitude objective de l'homme vis-à-vis de la Nature. »

7) Tcho Hye-young et Jean Golfín (trad.), *Etude de la sagesse en dix diagrammes*, Cerf, Patrimoines Confucianisme, Paris, 2005, introduction, p.13-42

p.13 : « Yi Hwang, *alias* T'oegyé (1501-1570), est, de l'avis général, un des plus grands, sinon le plus grand confucianiste de Corée, celui, dans tous les cas, qui a le plus contribué à implanter dans ce pays, et d'une manière originale, la tradition néoconfucianiste de l'école de Zhu Xi, dite Ecole du Principe (*li*) ou encore Ecole de la Nature (en coréen, *sŏng*, *seong*, en chinois, *xing*) et du Principe. Il connut une existence assez mouvementée à une époque où la condition d'intellectuel n'était pas sans risque, ce qui explique, mais en partie seulement, l'orientation qu'il prit durant sa vie. »

p.17 : « [description du contexte historique...] au vu de ces événements, il n'est pas étonnant que le bon gouvernement ait été l'un de ses soucis majeurs. »

p.18 : « La Corée se pense alors, et Yi Hwang en est le principal artisan, comme la véritable héritière de l'Ecole de Cheng-Zhu et le défenseur de la vraie Voie face à une Chine qui se laisse influencer par le courant de Wang Yangming, de l'Ecole dite du cœur ou de l'esprit (en coréen, *simhak* ; en chinois, *xinxue*), courant jugé déviant.

[...] L'originalité de T'oegye, dans cette tradition confucéenne, est d'être un autodidacte. [...] Trois autres textes auront pour lui une grande importance. Le premier est le *Classique du cœur* de Zhen Dexiu (1178-1235), lettré de la dynastie des Song, qui existe alors en Corée dans une version élargie due à un lettré chinois du XV^e siècle. L'ouvrage deviendra son livre de chevet où il puisera le thème central de sa pensée : la culture de soi fondée sur l'attention respectueuse. »

p.20 : « Cette vie d'étude, ainsi ponctuée de nombreuses publications, trouve cependant son achèvement dans la recherche de la perfection morale de soi, ce que T'oegye entend par « pratique ». Cette perfection morale représente pour lui un développement spirituel qui, sans être à proprement parler religieux s'en approche, dimension originale qu'exprime parfaitement l' « attention respectueuse ». Mais son choix de vie semble avoir conditionné sa compréhension du néoconfucianisme à tel point que les deux se confondent, ce qui signifie que cette compréhension n'est pas nécessairement la seule. »

p.24 : « « [l'] attention respectueuse » recouvre deux attitudes conjointes. La première, intellectuelle, concerne la concentration de l'esprit nécessaire à toute recherche. La seconde, de nature morale, est la maîtrise de soi et la sincérité avec les quelles le roi (et tout un chacun) doit aborder l'étude et ses rapports avec le monde. »

+ note correspondante : « l'importance de l'attention dans l'étude est à rapprocher de celle de Simone Weil, même si le contexte est différent. Et cela montre combien les exigences de la nature humaine s'imposent ici et là dans la marche vers la perfection : « La clef d'une conception chrétienne des études, c'est que la prière est faite d'attention. C'est l'orientation vers Dieu de toute l'attention dont l'âme est capable. La qualité de l'attention est pour beaucoup dans la qualité de la prière. La chaleur du cœur ne peut pas y suppléer » (Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, p.85).

p.26 : « Le niveau de la *Grande Etude*, quant à lui, s'élève jusqu'au politique et au problème du bon gouvernement. Son thème central est celui de « l'investigation des choses » (en coréen, *kyökmul* [gyeokmul] ; en chinois, *gewu*) par quoi on entend la recherche du Principe commun des choses et des affaires humaines. Cette recherche est finalisée par la transformation de soi, elle-même réalisation de la vérité morale, qui est celle de l'univers. Car, par sa transcendance, le principe, *li*, relie le monde intérieur du cœur, maître de la personne, au monde extérieur des

choses. Y parvenir exige un processus constant de réflexion à la lumière des instructions des Sages sur les expériences vécues, processus au cours duquel les choses mûrissent. Tout cela suppose que l'homme, au départ, n'est doté ni de la connaissance, ni des vertus nécessaires, ce qui va contre Wang Yangming, et aussi qu'il n'y a pas identité entre le monde intérieur et le monde extérieur, ce qui délivre du bouddhisme. »

p.40-41 : « Selon le *Recueil essentiel de l'étude de la Sagesse* [*Sônghak chipyo* de Yulgok], l'aristocratie, les *yangban*, constitue cette force vitale de la nation au sein de laquelle le souverain devra choisir des ministres sages et bienveillants. Dans cette perspective, « l'investigation des choses », méthode de la « culture de soi », s'étend maintenant à la recherche historique, aux problèmes de l'administration et de l'économie, aux lois, bref, à tout ce qui fait concrètement une société donnée, et que les gouvernants doivent connaître. Ainsi armée, la culture de soi comporte l'action politique dont le but est de promouvoir le bien social avec sincérité, laquelle est la vertu cardinale de cette action.

[...] On a dit aussi que, face à Yulgok et sa vie active, T'oegye se fait le promoteur d'une vie contemplative. Il serait plus juste de parler de vie d'étude enfermée dans une immanence cosmique. Car, pour lui, l'expérience définitive est celle de l'humanité vécue dans son harmonie avec un cosmos qui se suffit à lui-même. La contemplation, au contraire, doit faire sortir de soi, et ce n'est pas sortir de soi que de s'arrêter à l'harmonie universelle que nous dominons puisque nous la connaissons ou l'expérimentons. Il reste que le souffle tout proche du spirituel qui anime cette morale est unique en Corée et dans la tradition néoconfucianiste. On ne comprend pas ce qui vient de Corée si on l'oublie ou si on le néglige.

[...] Tandis que la pensée politique de Yi I est de caractère aristocratique, l'action du roi devant se développer selon la Voie que représente la classe des *yangban*, celle de Yi Hwang est plutôt monarchique, prônant le renforcement d'un pouvoir royal dont la Sagesse réside dans le roi lui-même, préoccupé avant tout de sa culture morale. »

p.42 : « Pour la traduction française de ce texte, nous nous sommes fondée sur la traduction coréenne réalisée par Yun Sa-soon, qui donne aussi le texte chinois de T'oegye, publiée à Séoul, aux éditions Hyen Am, en 1993. Et nous avons également consulté la traduction anglaise *To Become A Sage* de Michael C.Kalton, éditée par Columbia University Press, en 1988. »

p.69 : « La Voie de la *Grande Etude* se trouve dans la manifestation du rayonnement de la vertu, dans le renouvellement du peuple et dans l'arrêt là où le bien arrive à son achèvement. [...] Les Anciens qui voulaient faire du rayonnement de la vertu une lumière pour le monde faisaient d'abord régner l'ordre dans leur pays. Qui veut l'ordre dans son pays doit d'abord faire régner l'équité dans sa famille. Qui veut faire régner l'équité dans sa famille doit d'abord amender sa personne. Qui veut amender sa personne rectifie d'abord son esprit. Qui veut rectifier son esprit rend d'abord sincère son intention. Qui veut rendre sincère son intention parachève d'abord son savoir. Et le parachèvement du savoir se trouve dans l'intégration des choses. L'intégration des choses rendra le savoir achevé, le savoir achevé rendra l'intention sincère, l'intention sincère rectifiera l'esprit, l'esprit rectifié amendera la personne la personne amendée fera régner l'équité dans la famille, l'équité dans la famille fera régner l'ordre dans le pays et l'ordre dans le pays fera la paix du monde. Partant du Fils du Ciel pour en arriver à la foule des hommes, tous doivent considérer l'amendement de la personne comme la racine. Si ce qui est premier est confus, ce qui est second ne saurait être bien ordonné. Personne n'est avare là où l'on se doit d'être généreux, ni généreux là où l'on se doit d'être avare. »

p.77 : « chapitre 6 Diagramme explicatif de la domination par le cœur de la nature et des sentiments [心統性情] »

ANNEXE II

La Grande Etude dans le Livre des Rites et dans la Grande Etude en chapitres et paragraphes de Zhu Xi

La Grande Etude dans le Liji

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；

致知在格物。

物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。

自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而未治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！此謂知本此謂知之至也

所謂誠其意者：毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！

小人閒居為不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。

曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。

詩云：「瞻彼淇澳，萋竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僩兮，赫兮喧兮。有斐君子，終不可諠兮！」如切如磋者，道學也；如琢如磨者，自修也；瑟兮僩兮者，恂慄也；赫兮喧兮者，威儀也；有斐君子，終不可諠兮者，道盛德至善，民之不能忘也。詩云：「於戲前王不忘！」君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利，此以沒世不忘也。

康誥曰：「克明德。」大甲曰：「顧諟天之明命。」帝典曰：「克明峻德。」皆自明也。

湯之盤銘曰：「苟日新，日日新，又日新。」康誥曰：「作新民。」詩曰：「周雖舊邦，其命惟新。」是故君子無所不用其極。

詩云：「邦畿千里，惟民所止。」詩云：「緡蠻黃鳥，止於丘隅。」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎！」

詩云：「穆穆文王，於緝熙敬止！」為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。

子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！」無情者不得盡其辭。大畏民志，此謂知本。

所謂修身在正其心者，身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂修身在正其心。

所謂齊其家在修其身者：人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！故諺有之曰：「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。」此謂身不修不可以齊其家。

所謂治國必先齊其家者，其家不可教而能教人者，無之。故君子不出家而成教於國：孝者，所以事君也；弟者，所以事長也；慈者，所以使眾也。康誥曰「如保赤子」，心誠求之，雖不中不遠矣。未有學養子而後嫁者也！

一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂；其機如此。此謂一言僨事，一人定國。

堯舜率天下以仁，而民從之；桀紂帥天下以暴，而民從之；其所令反其所好，而民不從。

是故君子有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。故治國在齊其家。

詩云：「桃之夭夭，其葉蓁蓁；之子于歸，宜其家人。」宜其家人，而後可以教國人。詩云：「宜兄宜弟。」宜兄宜弟，而後可以教國人。詩云：「其儀不忒，正是四國。」其為父子兄弟足法，而後民法之也。此謂治國在齊其家。

所謂平天下在治其國者：上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。

所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右：此之謂絜矩之道。

詩云：「樂只君子，民之父母。」民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。

詩云：「節彼南山，維石巖巖，赫赫師尹，民具爾瞻。」有國者不可以不慎，辟則為天下僂矣。

詩云：「殷之未喪師，克配上帝；儀監於殷，峻命不易。」道得眾則得國，失眾則失國。是故君子先慎乎。德有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。德者本也，財者末也，外本內末，爭民施奪。是故財聚則民散，財散則民聚。是故言悖而出者，亦悖而入；貨悖而入者，亦悖而出。

康誥曰：「惟命不於常！」道善則得之，不善則失之矣。

楚書曰：「楚國無以為寶，惟善以為寶。」

舅犯曰：「亡人無以為寶，仁親以為寶。」

秦誓曰：「若有一個臣，斷斷兮無他技，其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之，人之彥聖，其心好之，不啻若自其口出，寔能容之，以能保我子孫黎民，尚亦有利哉。人之有技，媚疾以惡之，人之彥聖，而違之俾不通，寔不能容，以不能保我子孫黎民，亦曰殆哉。」

唯仁人放流之，迸諸四夷，不與同中國。此謂唯仁人為能愛人，能惡人。見賢而不能舉，舉而不能先，命也；見不善而不能退，退而不能遠，過也。好人之所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，菑必逮夫身。

是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。

生財有大道，生之者眾，食之者寡，為之者疾，用之者舒，則財恆足矣。

仁者以財發身，不仁者以身發財。

未有上好仁而下不好義者也，未有好義其事不終者也，未有府庫財非其財者也。

孟獻子曰：「畜馬乘不察於雞豚，伐冰之家不畜牛羊，百乘之家不畜聚斂之臣，與其有聚斂之臣，寧有盜臣。」此謂國不以利為利，以義為利也。

長國家而務財用者，必自小人矣。

彼為善之，小人之使為國家，菑害並至。雖有善者，亦無如之何矣！

此謂國不以利為利，以義為利也。

大學章句

大，舊音泰，今讀如字

子程子曰：大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而論、孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

程子曰：親，當作新。大學者，大人之學也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。止者，必至於是而不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當至於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。此三者，大學之綱領也。

知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。

后，與後同，後放此。止者，所當止之地，即至善之所在也。知之，則志有定向。靜，謂心不妄動。安，謂所處而安。慮，謂處事精詳。得，謂得其所止。

物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

明德為本，新民為末。知止為始，能得為終。本始所先，末終所後。此結上文兩節之意

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。

治，平聲，後放此。明明德於天下者，使天下之人皆有以明其明德也。心者，身之所主也。誠，實也。意者，心之所發也。實其心之所發，欲其一於善而無自欺也。致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。此八者，大學之條目也。

物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。

治，去聲，後放此。物格者，物理之極處無不到也。知至者，吾心之所知無不盡也。知既盡，則意可得而實矣，意既實，則心可得而正矣。修身以上，明明德之事也。齊家以下，新民之事也。物格知至，則知所止矣。意誠以下，則皆得所止之序也。

自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。

壹是，一切也。正心以上，皆所以修身也。齊家以下，則舉此而措之耳。

其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！

本，謂身也。所厚，謂家也。此兩節結上文兩節之意。

右經一章，蓋孔子之言，而曾子述之。凡二百五字。

其傳十章，則曾子之意而門人記之也。舊本頗有錯簡，今因程子所定，而更考經文，別為序次如左。

凡千五百四十六字。凡傳文，雜引經傳，若無統紀，然文理接續，血脈貫通，深淺始終，至為精密。熟讀詳味，久當見之，今不盡釋也。

康誥曰：克明德。

康誥，周書。克，能也。

大甲曰：顧諟天之明命。

大，讀作泰。諟，古是字。大甲，商書。顧，謂常目在之也。諟，猶此也，或曰審也。天之明命，即天之所以與我，而我之所以為德者也。常目在之，則無時不明矣。

帝典曰：克明峻德。

峻，書作俊。帝典，堯典，虞書。峻，大也。

皆自明也。

結所引書，皆言自明己德之意。

右傳之首章。釋明明德。

此通下三章至止於信，舊本誤在沒世不忘之下。

湯之盤銘曰：苟日新，日日新，又日新。

盤，沐浴之盤也。銘，名其器以自警之辭也。苟，誠也。湯以人之洗濯其心以去惡，如沐浴其身以去垢。故銘其盤，言誠能一日有以滌其舊染之污而自新，則當因其已新者，而日日新之，又日新之，不可略有間斷也。

康誥曰：作新民。

鼓之舞之之謂作，言振起其自新之民也。

詩曰：周雖舊邦，其命惟新。

詩大雅文王之篇。言周國雖舊，至於文王，能新其德以及於民，而始受天命也。

是故君子無所不用其極。

自新新民，皆欲止於至善也。

右傳之二章。釋新民。

詩云：邦畿千里，惟民所止。

詩商頌玄鳥之篇。邦畿，王者之都也。止，居也，言物各有所當止之處也。

詩云：緡蠻黃鳥，止於丘隅。」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎！」

緡，詩作綿。詩小雅綿蠻之篇。緡蠻，鳥聲。丘隅，岑蔚之處。子曰以下，孔子說詩之辭。言人當知所當止之處也。

詩云：「穆穆文王，於緡熙敬止！」為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。

於緡之於，音烏。詩文王之篇。穆穆，深遠之意。於，歎美辭。緡，繼續也。熙，光明也。敬止，言其無不敬而安所止也。引此而言聖人之止，無非至善。五者乃其目之大者也。學者於此，究其精微之蘊，而又推類以盡其餘，則於天下之事，皆有以知其所止而無疑矣。

詩云：「瞻彼淇澳，萋竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僩兮，赫兮喧兮。有斐君子，終不可諠兮！」如切如磋者，道學

也；如琢如磨者，自修也；瑟兮僩兮者，恂慄也；赫兮喧兮者，威儀也；有斐君子，終不可諠兮者，道盛德至善，民之不能忘也。

澳，於六反。棗，詩作綠。猗，協韻音阿。僩，下版反。喧，詩作咍，諠，詩作諼；並況晚反。恂，鄭氏讀作峻。詩衛風淇澳之篇。淇，水名。澳，隈也。猗猗，美盛貌。興也。斐，文貌。切以刀鋸，琢以椎鑿，皆裁物使成形質也。磋以鑢錫，磨以沙石，皆治物使其滑澤也。治骨角者，既切而復磋之。治玉石者，既琢而復磨之。皆言其治之有緒，而益致其精也。瑟，嚴密之貌。僩，武毅之貌。赫喧，宣著盛大之貌。諠，忘也。道，言也。學，謂講習討論之事，自修者，省察克治之功。恂慄，戰懼也。威，可畏也。儀，可像也。引詩而釋之，以明明明德者之止於至善。道學自修，言其所以得之之由。恂慄、威儀，言其德容表裡之盛。卒乃指其實而歎美之也。

詩云：「於戲前王不忘！」君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利，此以沒世不忘也。

於戲，音嗚呼。樂，音洛。詩周頌烈文之篇。於戲，歎辭。前王，謂文、武也。君子，謂其後賢後王。小人，謂後民也。此言前王所以新民者止於至善，能使天下後世無一物不得其所，所以既沒世而人思慕之，愈久而不忘也。此兩節詠歎淫泆，其味深長，當熟玩之。

右傳之三章。釋止於至善。

此章內自引淇澳詩以下，舊本誤在誠意章下。

子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！」無情者不得盡其辭。大畏民志，此謂知本。

猶人，不異於人也。情，實也。引夫子之言，而言聖人能使無實之人不敢盡其虛誕之辭。蓋我之明德既明，自然有以畏服民之心志，故訟不待聽而自無也。觀於此言，可以知本末之先後矣。

右傳之四章。釋本末。

此章舊本誤在「止於信」下。

此謂知本，程子曰：「衍文也。」此謂知之至也。此句之上別有闕文，此特其結語耳。

右傳之五章，蓋釋格物、致知之義，而今亡矣。

此章舊本通下章，誤在經文之下。

閒嘗竊取程子之意以補之曰：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」所謂誠其意者：毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！

惡、好上字，皆去聲。謙讀為慊，苦劫反。誠其意者，自修之首也。毋者，禁止之辭。自欺雲者，知為善以去惡，而心之所發有未實也。謙，快也，足也。獨者，人所不知而已所獨知之地也。言欲自修者知為善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺。使其惡惡則如惡惡臭，好善則如好好色，皆務決去，而求必得之，以自快足於己，不可徒苟且以殉外而為人也。然其實與不實，蓋有他人所不及知而已獨知之者，故必謹之於此以審其幾焉。

小人閒居為不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。

閒，音閒。厭，鄭氏讀為口。閒居，獨處也。厭然，消沮閉藏之貌。此言小人陰為不善，而陽欲揜之，則是非不知善之當為與惡之當去也；但不能實用其力以至此耳。然欲揜其惡而卒不可揜，欲詐為善而卒不可詐，則亦何益之有哉！此君子所以重以為戒，而必謹其獨也。

曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」

引此以明上文之意。言雖幽獨之中，而其善惡之不可揜如此。可畏之甚也。

富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。

胖，步丹反。胖，安舒也。言富則能潤屋矣，德則能潤身矣，故心無愧怍，則廣大寬平，而體常舒泰，德之潤身者然也。蓋善之實於中而形於外者如此，故又言此以結之。

右傳之六章。釋誠意。

經曰：「欲誠其意，先致其知。」又曰：「知至而後意誠。」蓋心體之明有所未盡，則其所發必有不能實用其力，而苟焉以自欺者。然或已明而不謹乎此，則其所明又非己有，而無以為進德之基。故此章之指，必承上章而通考之，然後有以見其用力之始終，其序不可亂而功不可闕如此雲。

所謂修身在正其心者，身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。

程子曰：「身有之身當作心。」忿，弗粉反。懣，敕值反。好、樂，並去聲。忿懣，怒也。蓋是四者，皆心之用，而人所不能無者。然一有之而不能察，則欲動情勝，而其用之所行，或不能不失其正矣。

心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。

心有不存，則無以檢其身，是以君子必察乎此而敬以直之，然後此心常存而身無不修也。

此謂修身在正其心。右傳之七章。釋正心修身。

此亦承上章以起下章。蓋意誠則真無惡而實有善矣，所以能存是心以檢其身。然或但知誠意，而不能密察此心之存否，則又無以直內而修身也。自此以下，並以舊文為正。

所謂齊其家在修其身者：人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！

辟，讀為僻。惡而之惡、敖、好，並去聲。鮮，上聲。人，謂眾人。之，猶於也。辟，猶偏也。五者，在人本有當然之則；然常人之情惟其所向而不加審焉，則必陷於一偏而身不修矣。

故諺有之曰：「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。」

諺，音彥。碩，協韻，時若反。諺，俗語也。溺愛者不明，貪得者無厭，是則偏之為害，而家之所以不齊也。

此謂身不修不可以齊其家。右傳之八章。釋修身齊家。

所謂治國必先齊其家者，其家不可教而能教人者，無之。故君子不出家而成教於國：孝者，所以事君也；弟者，所以事長也；慈者，所以使眾也。

弟，去聲。長，上聲。身修，則家可教矣；孝、弟、慈，所以修身而教於家者也；然而國之所以事君事長使眾之道不外乎此。此所以家齊於上，而教成於下也。

康誥曰「如保赤子」，心誠求之，雖不中不遠矣。未有學養子而後嫁者也！

中，去聲。此引書而釋之，又明立教之本不假強為，在識其端而推廣之耳。

一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂；其機如此。此謂一言僨事，一人定國。

僨，音奮。一人，謂君也。機，發動所由也。僨，覆敗也。此言教成於國之效。

堯舜帥天下以仁，而民從之；桀紂帥天下以暴，而民從之；其所令反其所好，而民不從。是故君子有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。

好，去聲。此又承上文一人定國而言。有善於己，然後可以責人之善；無惡於己，然後可以正人之惡。皆推己以及人，所謂恕也，不如是，則所令反其所好，而民不從矣。喻，曉也。

故治國在齊其家。通結上文。

詩云：「桃之夭夭，其葉蓁蓁；之子于歸，宜其家人。」宜其家人，而後可以教國人。

夭，平聲。蓁，音臻。詩周南桃夭之篇。夭夭，少好貌。蓁蓁，美盛貌。興也。之子，猶言是子，此指女子之嫁者而言也。婦人謂嫁曰歸。宜，猶善也。

詩云：「宜兄宜弟。」宜兄宜弟，而後可以教國人。詩小雅蓼蕭篇。

詩云：「其儀不忒，正是四國。」其為父子兄弟足法，而後民法之也。

詩曹風鳴鳩篇。忒，差也。

此謂治國在齊其家。

此三引詩，皆以詠歎上文之事，而又結之如此。其味深長，最宜潛玩。

右傳之九章。釋齊家治國。

所謂平天下在治其國者：上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。

長，上聲。弟，去聲。倍，與背同。絜，胡結反。老老，所謂老吾老也。興，謂有所感發而興起也。孤者，幼而無父之稱。絜，度也。矩，所以為方也。言此三者，上行下效，捷於影響，所謂家齊而國治也。亦可以見人心之所同，而不可使有一夫之不獲矣。是以君子必當因其所同，推以度物，使彼我之間各得分願，則上下四旁均齊方正，而天下平矣。

所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右：此之謂絜矩之道。

惡、先，並去聲。此覆解上文絜矩二字之義。如不欲上之無禮於我，則必以此度下之心，而亦不敢以此無禮使之。不欲下之不忠於我，則必以此度上之心，而亦不敢以此不忠事之。至於前後左右，無不皆然，則身之所處，上下、四旁、長短、廣狹，彼此如一，而無不方矣。彼同有是心而興起焉者，又豈有一夫之不獲哉。所操者約，而所及者廣，此平天下之要道也。故章內之意，皆自此而推之。

詩云：「樂只君子，民之父母。」民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。

樂，音洛。只，音紙。好、惡，並去聲，下並同。詩小雅南山有台之篇。只，語助辭。言能絜矩而以民心為己心，則是愛民如子，而民愛之如父母矣。

詩云：「節彼南山，維石巖巖，赫赫師尹，民具爾瞻。」有國者不可以不慎，辟則為天下僂矣。

節，讀為截。辟，讀為僻。僂，與戮同。詩小雅節南山之篇。節，截然高大貌。師尹，周太師尹氏也。具，俱也。辟，偏也。言在上者人所瞻仰，不可不謹。若不能絜矩而好惡殉於一己之偏，則身弑國亡，為天下之大戮矣。

詩云：「殷之未喪師，克配上帝；儀監於殷，峻命不易。」道得眾則得國，失眾則失國。

喪，去聲。儀，詩作宜。峻，詩作駿。易，去聲。詩文王篇。師，眾也。配，對也。配上帝，言其為天下君，而對乎上帝也。監，視也。峻，大也。不易，言難保也。道，言也。引詩而言此，以結上文兩節之意。有天下者，能存此心而不失，則所以絜矩而與民同欲者，自不能已矣。

是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。先慎乎德，承上文不可不慎而言。德，即所謂明德。有人，謂得眾。有土，謂得國。有國則不患無財用矣。德者本也，財者末也，本上文而言。

外本內末，爭民施奪。

人君以德為外，以財為內，則是爭鬥其民，而施之以劫奪之教也。蓋財者人之所同欲，不能絜矩而欲專之，則民亦起而爭奪矣。

是故財聚則民散，財散則民聚。

外本內末故財聚，爭民施奪故民散，反是則有德而有人矣。

是故言悖而出者，亦悖而入；貨悖而入者，亦悖而出。

悖，布內反。悖，逆也。此以言之出入，明貨之出入也。自先慎乎德以下至此，又因財貨以明能絜矩與不能者之得失也。

康誥曰：「惟命不於常！」道善則得之，不善則失之矣。

道，言也。因上文引文王詩之意而申言之，其丁寧反覆之意益深切矣。

楚書曰：「楚國無以為寶，惟善以為寶。」

楚書，楚語。言不寶金玉而寶善人也。

舅犯曰：「亡人無以為寶，仁親以為寶。」

舅犯，晉文公舅狐偃，字子犯。亡人，文公時為公子，出亡在外也。仁，愛也。事見檀弓。此兩節又明不外本而內末之意。

秦誓曰：「若有一个臣，斷斷兮無他技，其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之，人之彥聖，其心好之，不啻若自其口出，寔能容之，以能保我子孫黎民，尚亦有利哉。人之有技，媚疾以惡之，人之彥聖，而違之俾不通，寔不能容，以不能保我子孫黎民，亦曰殆哉。」

个，古賀反，書作介。斷，丁亂反。媚，音冒。秦誓，周書。斷斷，誠一之貌。彥，美士也。聖，通明也。尚，庶幾也。媚，忌也。違，拂戾也。殆，危也。

唯仁人放流之，迸諸四夷，不與同中國。此謂唯仁人為能愛人，能惡人。

迸，讀為屏，古字通用。迸，猶逐也。言有此媚疾之人，妨賢而病國，則仁人必深惡而痛絕之。以其至公無私，故能得好惡之正如此也。

見賢而不能舉，舉而不能先，命也；見不善而不能退，退而不能遠，過也。

命，鄭氏云「當作慢。」程子云：「當作怠。」未詳孰是。遠，去聲。若此者，知所愛惡矣，而未能盡愛惡之道，蓋君子而未仁者也。

好人之所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，菑必逮夫身。

菑，古災字。夫，音扶。拂，逆也。好善而惡惡，人之性也；至於拂人之性，則不仁之甚者也。自秦誓至此，又皆以申言好惡公私之極，以明上文所引南山有台、節南山之意。

是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。

君子，以位言之。道，謂居其位而修己治人之術。發己自盡為忠，循物無違謂信。驕者矜高，泰者侈肆。此因上所引文王、康誥之意而言。章內三言得失，而語益加切，蓋至此而天理存亡之幾決矣。

生財有大道，生之者眾，食之者寡，為之者疾，用之者舒，則財恆足矣。

恆，胡登反。呂氏曰：「國無遊民，則生者眾矣；朝無幸位，則食者寡矣；不奪農時，則為之疾矣；量入為出，則用之舒矣。愚按：此因有土有財而言，以明足國之道在乎務本而節用，非必外本內末而後財可聚也。自此以至終篇，皆一意也。

仁者以財發身，不仁者以身發財。

發，猶起也。仁者散財以得民，不仁者亡身以殖貨。

未有上好仁而下不好義者也，未有好義其事不終者也，未有府庫財非其財者也。

上好仁以愛其下，則下好義以忠其上；所以事必有終，而府庫之財無悖出之患也。

孟獻子曰：「畜馬乘不察於雞豚，伐冰之家不畜牛羊，百乘之家不畜聚斂之臣，與其有聚斂之臣，寧有盜臣。」此謂國不以利為利，以義為利也。

畜，許六反。乘、斂，並去聲。孟獻子，魯之賢大夫仲孫蔑也。畜馬乘，士初試為大夫者也。伐冰之家，卿大夫以上，喪祭用冰者也。百乘之家，有采地者也。君子寧亡己之財，而不忍傷民之力；故寧有盜臣，而不畜聚斂之臣。此謂以下，釋獻子之言也。

長國家而務財用者，必自小人矣。彼為善之，小人之使為國家，菑害並至。雖有善者，亦無如之何矣！此謂國不以利為利，以義為利也。

長，上聲。「彼為善之」，此句上下，疑有關文誤字。自，由也，言由小人導之也。此一節，深明以利為利之害，而重言以結之，其丁寧之意切矣。

右傳之十章。釋治國平天下。

此章之義，務在與民同好惡而不專其利，皆推廣絜矩之意也。能如是，則親賢樂利各得其所，而天下平矣。

凡傳十章：前四章統論綱領指趣，後六章細論條目功夫。其第五章乃明善之要，第六章乃誠身之本，在初學尤為當務之急，讀者不可以其近而忽之也。

ANNEXE III

Tableau informatif sur les rois de Chosòn (de la fondation de la dynastie des Yi à Sònjo)

	Nom de roi	Dates règne	Dates	Filiation	Age accession au trône	Durée de règne	Circonstances particulières éventuelles et remarques diverses
1	Taejo 太祖	7.1392 9.1398	1335 1408		57 ans	6 ans et 2 mois	Fondateur de la nouvelle dynastie Abdique à l'âge de 63 ans Militaire Pas de formation particulière Entouré de lettrés/ Réformateurs
2	Chôngjong 定宗	9.1398 11.1400	1357 1419	- 2 ^{ème} fils de Taejo → Yông'an taegun - mère : Sinù wanghu Han ssi	41 ans	2 ans et 2 mois	
3	Taejong 太宗	11.1400 8.1418	1367 1422	- 5 ^{ème} fils de Taejo → Chông'an taegun - mère : Sinù wanghu Han ssi	33 ans	17 ans et 10 mois	Usurpe le trône après avoir forcé son frère, Chôngjong, à abdiquer, puis après avoir évincé tous ses autres frères Volonté de consolider la transmission dynastique
4	Sejong 世宗	8.1418 2.1450	1397 1450	- 3 ^{ème} fils de Taejong	21 ans	31 ans et 6 mois	Taejong avait destitué son fils aîné (alors <i>seja</i>), Yangnyông taegun,

				→ Chungnyòng taegun - mère : Wòngyòng wanghu Mìn ssi			pour conduite immorale et il a préféré son 3 ^{ème} fils plutôt que le 2 ^{ème} Hyoryòng taegun, pour le titre de prince héritier, <i>seja</i>
5	Munjong 文宗	3.1450 5.1452	1414 1452	- 1 ^{er} fils de Sejong - mère : Sohòn wanghu Sim ssi	36 ans	2 ans et 3 mois	Avant son accession au trône (1445), il a porté le titre de <i>sùngmyòng taeri</i> (承命代理 ; « associé au trône ») et s'est chargé d'une partie des affaires d'Etat à la place du roi Sejong Meurt de maladie au bout de 2 ans de règne
6	Tanjong 端宗	5.1452 6.1455	1441 1457	- 1 ^{er} fils de Munjong - titre de <i>wang seson</i> - mère : Hyòngdòk wanghu Kwòn ssi	11 ans	3 ans et 2 mois	Evincé du trône par son oncle, Suyang taegun, le futur Sejo Après son abdication forcée, il est dégradé au titre de Nosan kun
7	Sejo 世祖	6.1455 9.1468	1417 1468	- 2 ^{ème} fils de Sejong - frère cadet de Munjong → Suyang taegun - mère : Sohòn wanghu Sim ssi	38 ans	13 ans et 3 mois	<i>sahwa</i> A la fin de sa vie, il éprouve un sentiment de culpabilité par rapport à son accession au trône (se réfugie dans bouddhisme)
8	Yejong 睿宗	9.1468 11.1469	1450 1469	- 2 ^{ème} fils de Sejo → Haeyang taegun - mère : Chònghuì wanghu Yun ssi	18 ans	1 an et 2 mois	Son frère Ùigyòng, fils aîné de Sejo, était <i>seja</i> mais il meurt avant la fin du règne de ce dernier Prince héritier très prometteur pour les lettrés confucéens Il a été <i>sùngmyòng taeri</i> en 1467 Réhabilite son maître Cho Kwangjo à titre posthume Mort prématurée.
9	Sòngjong 成宗	11.1469 12.1494	1457 1494	- 2 ^{ème} fils du fils aîné de Sejo (Ùigyòng <i>seja</i>) → Chasan taegun - mère : Sohye wanghu Han ssi	12 ans	25 ans et 1 mois	
10	Yònsan kun 燕山君	12.1494 6.1506	1476 1506	- Fils de Sòngjong - mère : concubine Chònghyòn wanghu Yun ssi	18 ans	12 ans et 6 mois	<i>sahwa</i> La reine Konghye wanghu, Han ssi n'a pas eu d'enfant Le futur Chungjòng n'a que 6 ans à la mort de Sòngjong
11	Chungjong 中宗	9.1506 11.1544	1488 1544	- Fils de Sòngjong - Chinsòng taegun	18 ans	38 ans et 2 mois	

				- Demi-frère cadet de Yònsan kun			
12	Injong 仁宗	11.1544 7.1545	1515 1545	- Fils aîné de Chungjong - mère : Changgyòng wanghu Yun ssi	29 ans	9 mois	Reine Tangyòng wanghu (épouse de Chungjong) n'a pas eu d'enfant Injong n'a pas eu de descendance ni avec reine Insòng wanghu, ni avec Kui'in Chòng ssi
13	Myòngjong 明宗	7.1545 6.1567	1534 1567	- Fils aîné de Chungjong → Kyòngwòn taegun - Demi-frère cadet de Injong - mère : Munjòng wanghu Yun ssi	11 ans	22 ans	
14	Sònjo 宣祖	7.1567 2.1608	1552 1608	- neveu de Myòngjong - devient officiellement le fils adoptif de Myòngjong et de reine Insun wanghu Sim ssi → Hasòng kun - Il reçoit le titre de Grand Prince de Tòkhùng (Tòkhùng taewòngun 德興大院君) après sa mort en 1567 - Son père est le 9ème fils de Chungjong. - mère : Changbin An ssi	15 ans	40 ans et 7 mois	L'unique fils de Myòngjong et de la reine Insun wanghu, Sunhoe seja, est mort prématurément et Myòngjong n'a pas eu de descendance de Sunbin Yi ssi

ANNEXE IV

Carte de Corée (détails sur le biographie de Yulgok)



ANNEXE V

Tableau synoptique sur la vie et l'œuvre de Yulgok Yi I

Année	Age	Événements historiques	Événements personnels	Postes	Ecrits officiels	Ecrits personnels
1519... 己卯		14 ^{ème} année de l'empereur Mujong, 14 ^{ème} année du règne du roi Chungjong : Purge de lettrés. Mort du chef de file des lettrés <i>sarim</i> , Cho Kwangjo				
1536 丙申	1	15 ^{ème} année du règne de Jiajing des Ming et 31 ^{ème} année de Chungjong de Chosòn Naissance de Toyotomi Hideyoshi 4 ^{ème} mois : scandale sur O Yòjòng 吳汝井 6 ^{ème} mois : massacre de prisonniers japonais. 28 ^{ème} jour du 8 ^{ème} mois : épidémie d'insectes à Kwangju et à Naju. 12 ^{ème} mois : ambassade de Chine pour l'annonce officielle de naissance de prince impérial	Naissance de Yulgok, le 26 ^{ème} jour du 12 ^{ème} mois lunaire à Kangnùng pu, pupg'yòn ch'on dans sa famille maternelle, à Ojuk hòn, Mongyongsil. Troisième de quatre enfants.			
1537 丁酉	2	21 ^{ème} jour du 1 ^{er} mois : tremblement de terre à Hanyang				
1538 戊戌	3		Apprend à lire et à écrire			

1539 巳亥	4					
1540 庚子	5		Sa mère Sin Sa'imdang tombe malade.			
1541 辛丑	6		Déménagement avec sa mère à la capitale			
1542 壬寅	7		Il aurait lu et compris les <i>Quatre Livres</i> .			陳復昌傳 à Hansòng.
1543 癸卯	8	Fondation de la première académie confucéenne, <i>Paekondong sòwon</i> , à Anhyang, sur l'injonction de Chu Seborg				Ecrit son premier poème, un 詩 à Paju.
1544 甲辰	9	12 ^{ème} jour du 4 ^{ème} mois : incursion de 20 navires japonais à Saryangjin ; bataille 11 ^{ème} mois : mort du roi Chungjong). Accession au trône du roi Injong	Lit le <i>Iryun haengsil to</i>			
1545 乙巳	10	Purge de lettrés Accession au trône du roi Myòngjong				Ecrit son premier poème <i>pu</i> , le <i>Kyòngp'odae pu</i> à Kangnùng.
1546 丙午	11		Son père tombe malade.			
1547 丁未	12					
1548 戊申	13	Mauvaise récolte dans le Ch'ungch'òngdo, le Hwanhaedo et le Hamgyòngdo. Famine qui touche même Hanyang.	Yulgok est reçu premier au concours <i>chinsa ch'osi</i> . Début de sa renommée.			
1549 巳酉	14					
1550 庚戌	15	12 ^{ème} mois : réinstauration du concours de recrutement des moines (suspendu depuis 1507). Fondation de l'académie confucéenne, Munhòn sòwon à Haeju dans le Hwanghaedo.				

1551 辛亥	16	Le moine Pou est critiqué 6 ^{ème} mois : sur décret exceptionnel, le roi nomme Pou prieur du monastère de Pong'ùnsa.	Décès de sa mère. Son père, Yi Wonsu devient fonctionnaire au Ministère du Cens.			先妣行狀
1552 壬子	17		Maladie à la cuisse.			李氏感天記
1553 癸丑	18		Automne : fin du deuil de sa mère. Cérémonie de la prise du bonnet viril.			
1554 甲寅	19		Rencontre avec Ugye Sòng Hon. Au 3 ^{ème} mois : se rend dans un monastère bouddhique dans les monts Kùmgang.			
1555 乙卯	20					自警文
1556 丙辰	21		Reçu premier au concours de la capitale.			
1557 丁巳	22	Révoltes sporadiques dans le Hwanghaedo	Epouse la fille du sous-préfet Nogyòngnin, Koksan Nossi			
1558 戊午	23		Se rend deux jours au printemps à Tosan auprès de T'oegye Yi Hwang Reçu premier au Concours Spécial en hiver.		Composition de concours : 天道策	Echange de billets avec T'oegye
1559 己未	24					
1560 庚申	25					韓長興書) poème 至夜書懷
1561 辛酉	26		Décès de son père Yi Wònsu			
1562 壬戌	27					
1563 癸亥	28					

1564 甲子	29		Reçu premier au concours <i>saengwon chinsa</i> au 7 ^{ème} mois et reçu premier au 8 ^{ème} mois au concours <i>myonggyonggwa</i>	9 ^{ème} mois : Deuxième Secrétaire au Ministère du Cens	Composition de concours : <i>Yöksuch'ek</i>	
1565 乙丑	30	Mort de la mère du roi Myôngjong : scandale autour du moine Pou qui secoue tout le pays. Agitation des étudiants confucéens. Exil et exécution du moine.		Printemps : Deuxième secrétaire du Ministère des Rites 11 ^{ème} mois : Recteur de la Cour des Remontrances	8 ^{ème} mois : 論妖僧普雨疏 代清洪道儒生論普雨疏 論尹元衡疏 辭正言疏 司諫院請靈川尉申穰收職牒啓 再啓 三啓 11 ^{ème} mois : 請擇任太學諸官啓 論銓曹請託之失啓 請革兩宗禪科啓	Début de la rédaction 經筵日記
1566 丙寅	31	Mort de l'empereur Shizong, accession au trône des Ming de Muzong		3 ^{ème} mois : Recteur de la Cour des Remontrances Hiver : deuxième secrétaire du Ministère des fonctionnaires civils	5 ^{ème} mois :時務三事 諫院陳時事疏	
1567 丁卯	32	Mort du roi Myôngjong. Accession au trône du roi Sônjo.		Hiver : nommé Vice-Surveillant du Cabinet des Compositeurs mais refuse.	六曹郎官論沈通源疏 辭副校理疏	6 ^{ème} mois : lettre à T'oegye au sujet des funérailles royales(恭憲大王昇遐上退溪先生書論) 明宗大王挽詞 10 ^{ème} mois : répond à une lettre de Ki Daesung
1568 戊辰	33		4 ^{ème} mois : son beau-père décède Ambassade en Chine Hiver : Retour en Corée 11 ^{ème} mois : apprend la maladie de sa grand mère maternelle	2 ^{ème} mois : Second Censeur du Conseil des Censeurs mais démissionne rapidement Explicateur du Collège des Lettrés Automne : il se rend en Chine dans le cadre d'une Mission pour la fête de l'Impératrice en tant que Secrétaire Hiver : Vice-Surveillant du Cabinet des Compositeurs titre de Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux	Participe à la rédaction des annales du règne de Myôngjong	5 ^{ème} mois : correspondance intellectuelle avec Ugye poèmes de circonstances lors du voyage en Chine

				Notaire du Collège des Historiographes 11 ^{ème} mois : nommé deuxième Secrétaire du Ministère des Fonctionnaires Civils, lorsqu'il apprend la nouvelle de la maladie de sa grand-mère maternelle.		
1569 己巳	34		S'occupe de sa grand-mère maternelle malade à Kangnùn 10 ^{ème} mois : se rend à nouveau au chevet de sa grand-mère maternelle, Yi ssi, qui décède peu après à l'âge de 90 ans	Démissionne. 6 ^{ème} mois : Nommé Surveillant au Cabinet des Compositeurs 7 ^{ème} mois : retour à Hanyang 10 ^{ème} mois : obtient un congé exceptionnel.	6 ^{ème} mois : 辭校理疏 8 ^{ème} mois : 辭校理仍陳情疏 辭命製 摩尼山醮青詞筭 辭免命製摩尼山醮詞第二筭 9 ^{ème} mois, Surveillant au Cabinet des Compositeurs : 東湖問答 時務九事 玉堂陳時務疏	
1570 庚午	35	12 ^{ème} mois : mort de T'oegye, Yi Hwang	4 ^{ème} mois : retour à Hanyang 9 ^{ème} mois : son frère aîné (le 1 ^{er} né), Chuk'gok, Yi Sòn décède. 10 ^{ème} mois : se retire pour cause de maladie et va s'installer dans la demeure de sa famille paternelle à Haeju	4 ^{ème} mois : Surveillant au Cabinet des Compositeurs	Avec ses collègues : 玉堂論乙巳偽勳筭七筭 十六筭 四十一筭 擬陳時務疏 代白參贊仁傑論時事疏 代白仁傑謝賜食物仍辭同知中樞府事疏	poème pour la mort de T'oegye
1571 辛未	36		1 ^{er} mois : retourne à Yulgok Été : Hanyang. Retraite à Haeju. Sous-préfet : crée un <i>hyangyak</i> à Ch'òngju.	Nommé Secrétaire du Ministère des Fonctionnaires Civils mais refuse le poste Été : Vice-Secrétaire ordinaire du Cabinet des Compositeurs Lecteur du Bureau des Explicateurs Royaux Compositeur du Collège des Historiographes Abandonne rapidement toutes ses fonctions à cause de son état de santé et se retire à Haeju 6 ^{ème} mois, nommé sous-préfet de 2 ^{ème} classe (牧使; <i>moksa</i>) de Ch'òngju 清州 (= Sòwòn 西原)		Un jour, part en excursion avec d'autres lettrés à Haeju, Kosan : 石潭九曲 Ch'òngju : 西原鄉約

<p>1572 壬申</p>	<p>37</p>	<p>Mort de l'empereur Muzong. Accession au trône des Ming de Shengzong : politique de réformes sous la férule de Zhang Juzheng.</p> <p>Mort de Yi Chun'gyông, qui adresse un mémoire sur les luttes de factions à la cour.</p>	<p>3ème mois : tombe malade et se retire de ses fonctions.</p> <p>Eté : se retire à Yulgok</p>	<p>3ème mois : tombe malade et se retire de ses fonctions de sous-préfet de Ch'ôngju.</p> <p>En été, nommé à nouveau Vice-Secrétaire ordinaire du Cabinet des Compositeurs mais il démissionne pour cause de maladie et se retire à Yulgok.</p> <p>8ème mois : nommé Attaché de l'Envoyé Royal chargé de recevoir la Mission chinoise à la frontière mais démissionne.</p> <p>9ème mois : nommé Maître des Remontrances à la Cour des Remontrances mais il ne prend pas ses fonctions.</p> <p>12ème mois : successivement nommé Secrétaire ordinaire, puis Littérateur du Cabinet des Compositeurs. Il refuse tous ces postes successifs.</p>	<p>Lors de la retraite à la campagne : 論朋黨疏</p> <p>12ème mois : 辭應教兼陳所懷疏</p>	<p>A Yulgok : échange épistolaire avec Ugye Sônghon sur les notions de <i>yi/ki</i> 理氣, sur les quatre germes et les sept émotions 四端七情 et du cœur de l'homme, cœur du Dao 人心道心</p>
<p>1573 癸酉</p>	<p>38</p>		<p>7ème mois : Revient à la cour</p> <p>8ème mois : Yulgok</p> <p>9ème mois : Hanyang</p>	<p>7ème mois : nommé Grand Compositeur ordinaire du cabinet des Compositeurs , il refuse trois fois mais refus royal. Le roi Sônjo finit par accepter de lui accorder un congé; il se retire au 8ème mois à Yulgok.</p> <p>9ème mois : Grand Compositeur ordinaire</p> <p>Vice-Président auxiliaire du Conseil Privé)</p> <p>Vice-Conseiller du Bureau des Explicateurs Royaux</p> <p>Collecteur du Collège des Historiographes</p>	<p>7ème mois : 辭直提學疏 再疏 三疏</p> <p>9ème mois : 復拜直提學辭疏</p> <p>玉堂陳戒箴 玉堂論遞兩司箴</p> <p>Hiver : avec collègues 陳弭災五策劄</p>	<p>A Yulgok : poème 感君恩.</p>
<p>1574 甲戌</p>	<p>39</p>		<p>4ème mois : malade, se retire de sa fonction de Président de droite du Conseil Privé et retourne à Yulgok.</p> <p>Au 6ème mois, naissance de son fils aîné, Kyôngnim 景臨</p>	<p>1er mois : Président de droite du Conseil Privé</p> <p>3ème mois : Sous-Directeur adjoint du Ministère de l'Armée et Grand Maître des Remontrances de la Cour des Remontrances</p> <p>4ème mois : Malade, se retire de sa fonction de Président de droite du Conseil Privé</p> <p>10ème mois : Gouverneur de la province du Hwanghaedo (黃海道)</p>	<p>1er mois : 萬言封事</p>	

1575 乙亥	40	Victoire japonaise due à Oda Nobunaga : premiers signes de l'unification japonaise sous la fêrule des militaires.	3 ^{ème} mois : malade, se retire de son poste pour aller à Yulgok	3 ^{ème} mois : malade, se retire de son poste pour aller à Yulgok Troisième Grand Compositeur du Cabinet des Compositeurs et Rédacteur intime des Edits 10 ^{ème} mois, explique le <i>Daxue yanyi</i> au roi	3 ^{ème} mois : 辭副提學啓 Sur ordre royal, remanie le 四書小注 <i>Ch'òngmulgwaaeso</i> 請勿過哀疏 6 ^{ème} mois (Troisième Grand Compositeur) : 玉堂論君德四事劄 9 ^{ème} mois : <i>Sònghak chipyo</i> 聖學輯要 .	
1576 丙子	41		2 ^{ème} mois : retourne à Yulgok. 10 ^{ème} mois : fait construire un pavillon à Haeju, Sòktam		辭參知疏	
1577 丁丑	42		1 ^{er} mois, il s'installe avec sa famille à Sòktam 12 ^{ème} mois : fait construire le <i>Haeju hyangyak</i> et participe au projet de construction d'un grenier collectif <i>sach'ang</i>			Sòktam : poèmes bucoliques 同居戒辭 隱屏精舍學規 隱屏精舍約束 示精舍學徒 12 ^{ème} mois : 海州鄉約 社倉契約束 海州一鄉約束 et termine le 擊蒙要訣
1578 戊寅	43		fait construire à Sòktam le <i>Unbyòng chòngsa</i> 3 ^{ème} mois : Hanyang 4 ^{ème} mois : Yulgok 7 ^{ème} mois, pleure la mort de Yi Chiham	3 ^{ème} mois : nommé Grand Maître des Remontrances, revient à Hanyang puis démissionne pour retourner dès le 4 ^{ème} mois à Yulgok. 5 ^{ème} mois : à nouveau nommé Grand Maître des Remontrances mais refuse à nouveau.	辭大司諫疏 5 ^{ème} mois : 辭大司諫疏 sur ordre royal : 應旨論事疏 et puis 辭特召疏 司諫院請勉學親賢臣劄	高山九曲歌 文獻書院 學規
1579 己卯	44		3 ^{ème} mois : naissance de son second fils, Kyòngjong	5 ^{ème} mois : nommé Grand Maître des Remontrances mais refuse le poste en écrivant une adresse au roi, où il demande que l'on purge la cour des luttes de factions et que seuls des fonctionnaires intègres soient employés	3 ^{ème} mois : 道峰書院記 et termine le 小學集注 辭大司諫兼陳洗滌東西疏 代白參贊仁傑疏	7 ^{ème} mois, écrit une postface au 九容帖
1580 庚辰	45		12 ^{ème} mois : Hanyang	12 ^{ème} mois : nommé à nouveau Grand Maître des Remontrances et revient à	陳黃海道民弊啓	5 ^{ème} mois : 箕子實記

				Hanyang		épitaphe pour la tombe de Cho Kwangjo
1581 辛巳	46			<p>6^{ème} mois : Grand Censeur du Conseil des Censeurs</p> <p>Grand Bibliothécaire de l'Académie Royale</p> <p>10^{ème} mois : titre de <i>Chahòn taebu</i></p> <p>+ Ministre du Cens: demande à ce que Cho Kwangjo et Yi Hwang soient honorés au Temple de Confucius</p> <p>11^{ème} mois : Grand Compositeur du Cabinet des Compositeurs et de l'Académie Royale</p>	<p>1^{er} mois : 司諫院請進德修政筭</p> <p>5^{ème} mois : 司諫院乞變通弊法筭</p> <p>晦齋大學補遺後議</p> <p>辭藝文提學啓</p> <p>10^{ème} mois: 辭戶曹判書疏</p> <p>11^{ème} mois: 辭大提學啓 再啓 三啓</p>	<p>擊蒙編跋 學葩通辨跋</p> <p>Termine ses mémoires, le 經筵日記</p>
1582 壬午	47			<p>1^{er} mois : Ministre des fonctionnaires civils</p> <p>8^{ème} mois : Ministre de la Justice</p> <p>9^{ème} mois, nommé successivement <i>Sungjông taebu</i> puis <i>Uijôngbu uch'ansông</i>. Il refuse par trois fois mais le roi s'oppose à sa décision.</p> <p>10^{ème} mois : il est chargé de l'accueil d'une ambassade venue de Chine</p> <p>12^{ème} mois : Ministre de l'Armée. Il signale la grande misère du peuple dans les provinces du Nord-Est</p>	<p>1^{er} mois : 辭吏曹判書啓 再啓 三啓</p> <p>進擇師養士事目啓</p> <p>7^{ème} mois, sur ordre royal : 人心道心圖說</p> <p>Présente au trône les écrits suivants : 金時習傳 學校模範</p> <p>9^{ème} mois : 辭大提學啓 辭右贊成啓</p> <p><i>Chinsip'yeso</i> 陳時弊疏</p> <p>10^{ème} mois : 辭大提學及遠接使啓</p> <p>陳詔使貽書曲折啓 乞詔使留京間調病啓</p> <p>pour les émissaires chinois : 克己復禮說</p> <p>12^{ème} mois : 辭兵曹判書啓 復命後陳所經一 路民弊啓</p>	
1583 癸未	48		<p>2^{ème} mois : très malade, difficultés à se mouvoir</p> <p>6^{ème} mois : Yulgok</p> <p>7^{ème} mois : Sòktam.</p> <p>28^{ème} jour du 9^{ème} mois de 1583 :</p>	<p>6^{ème} mois : à la suite des violentes critiques que lui adressent les <i>Samsa</i>, il démissionne et se rend à Yulgok.</p> <p>9^{ème} mois : nommé Ministre des Fonctionnaires Civils</p>	<p>乞退疏 立後議一 立後議二</p> <p>2^{ème} mois : 陳情乞退疏</p> <p>時務六條</p>	

			retrouvailles inopinées avec la <i>kisaeng</i> Yuji		4 ^{ème} mois : 陳時事疏 癸未六條啟 4 ^{ème} mois - 6 ^{ème} mois : 被劾辭兵曹判書疏 再疏 三疏 四疏 五疏 六疏 六疏後請罪啓 呈病出仕後復辭兵曹判書啓 復辭兵曹判書備邊司有司堂上啓 9 ^{ème} mois : 辭吏曹判書疏 10 ^{ème} mois : 再疏	
1584 申甲	49	12 ^{ème} année du règne de l'empereur Shenzong des Ming ; 17 ^{ème} année du roi Sônjo de Chosôn.	16 ^{ème} jour du 1 ^{er} mois : Yulgok meurt alité par la maladie dans sa demeure de <i>Taesadong</i> à Hanyang. 20 ^{ème} jour du 3 ^{ème} mois : cérémonie funéraire dans la montagne <i>Cha'unsan</i> à P'aju, où il est inhumé.		14 ^{ème} jour du 1 ^{er} mois : dicte à son frère, Yi U, les 六條方略 à l'attention de Sò Ik	
...1592 壬辰		Invasion japonaise de Hideyoshi				
...1624 甲子		4 ^{ème} année du règne de l'empereur Xizong ; 2 ^{ème} année du règne du roi Injo : Yulgok reçoit le nom posthume de <i>Munsông</i>				
...1681 午酉		20 ^{ème} année du règne de l'empereur Shengzu (Kang Xi des Qing) ; 7 ^{ème} année du règne du roi Sukjong : on commence à célébrer Yulgok dans le Temple de Confucius. Sa tablette funéraire est placée juste après celle de Munsungong, Yi Hwang				

ANNEXE VI

Classement et sigles pour la correspondance

personnelle de Yulgok

Pour établir des sigles pour la correspondance personnelle et officielle de Yulgok, nous nous sommes fondée sur le classement et l'ordre d'appartition des textes dans l'édition du *Yulgok Chònsò*, publié par le Chòngsin munhwa yònguwòn.

Les sigles choisis pour la correspondance personnelle sont les suivants :

L = lettre

I, II, III, IV = les numéros des chapitres où apparaissent les lettres personnelles de Yulgok dans le *Yulgok Chònsò* (du *kwòn* 9 au *kwòn* 12).

S, H = chapitre *sang* (« haut ») et chapitre *ha* (« bas ») des Suppléments où se trouvent d'autres lettres (du *kwòn* 2 au *kwòn* 3 de ces Suppléments)

Nous n'avons donné ici les dates que dans le cas de personnages qui n'ont jamais été évoqués dans notre travail.

Le point d'interrogation signifie que la date de rédaction des lettres n'est pas connue.

栗谷先生全書卷之九 書 1 (17 lettres)

A Yi Hwang 李滉 (T'oegye 退溪) : 5 lettres

- L. I. 1 [上退溪李先生別紙](#) : 1558
- L. I. 2 [上退溪先生](#) : 1567
- L. I. 3 [上退溪先生](#) : 1568
- L. I. 4 [上退溪先生](#) : 1570
- L. I. 5 [上退溪先生問目](#) : après 1568

A Ki Taesung 奇大升 (Ki Myòng'on 奇明彦) : 1 lettre

- L. I. 6 [與奇明彦](#) : 1567

A Pak Sun 朴淳 (Pak Hwasuk 朴和叔 ; 1523-1589) : 3 lettres

- L. I. 7 [答朴和叔](#) : 1575
- L. I. 8 [答朴和叔](#) : ?
- L. I. 9 [答朴和叔](#) : ?

A Sòng Hon 成渾 (Sòng Howòn 成浩原) : 8 lettres

- L. I. 10 [答成浩原](#) : 1554
- L. I. 11 [答成浩原](#) : 1565
- L. I. 12 [答成浩原](#) : 1567
- L. I. 13 [答成浩原](#) : ?
- L. I. 14 [答成浩原](#) : ?
- L. I. 15 [答成浩原](#) : 1570
- L. I. 16 [答成浩原](#) : 1572
附問書
- L. I. 17 [答成浩原](#) : 1572

栗谷先生全書卷之十
書 2 (9 lettres)

A Sòng Hon 成渾 (Sòng Howòn 成浩原) : 9 lettres

- L. II. 1 [答成浩原](#) : 1572
附問書
- L. II. 2 [答成浩原](#) : ? 1572
附問書
- L. II. 3 [答成浩原](#) : ? 1572
附問書
- L. II. 4 [答成浩原](#) : ? 1572
附問書
- L. II. 5 [答成浩原](#) : ? 1572
- L. II. 6 [答成浩原](#) : ? 1572
- L. II. 7 [與成浩原](#) : ? 1572
- L. II. 8 [答成浩原](#) : ? 1572
- L. II. 9 [答成浩原](#) : ? 1572

栗谷先生全書卷之十一
書 3 (39 lettres)

A Sòng Hon 成渾 (Sòng Howòn 成浩原) : 11 lettres

- L. III. 1 [答成浩原](#) : 1573
- L. III. 2 [答成浩原](#) : 1575
- L. III. 3 [答成浩原](#) : ? 1575
- L. III. 4 [答成浩原](#) : ? 1575
- L. III. 5 [答成浩原](#) : 1576
- L. III. 6 [答成浩原](#) : 1578
- L. III. 7 [答成浩原](#) : 1579

- L. III. 8 [答成浩原](#) : 1583
- L. III. 9 [與成浩原](#) : ?
- L. III. 10 [答成浩原](#) : ?
- L. III. 11 [答成浩原](#) : ?

A Song Ikp'il 宋翼弼 (Song Unjang 宋雲長) : 28 lettres

- L. III. 12 [與宋雲長](#) : 1576
- L. III. 13 [答宋雲長](#) : 1576
- L. III. 14 [與宋雲長](#) : ? (1576)
- L. III. 15 [答宋雲長](#) : ? (1576)
- L. III. 16 [與宋雲長](#) : 1577
- L. III. 17 [與宋雲長](#) : ? (1577)
- L. III. 18 [與宋雲長](#) : ? (1577)
- L. III. 19 [與宋雲長](#) : ? (1577)
- L. III. 20 [答宋雲長](#) : ? (1577)
- L. III. 21 [與宋雲長](#) : ? (1577)
- L. III. 22 [答宋雲長](#) : 1578
- L. III. 23 [與宋雲長](#) : ? (1578)
- L. III. 24 [答宋雲長](#) : 1579
- L. III. 25 [答宋雲長](#) : ?
- L. III. 26 [答宋雲長](#) : ?
- L. III. 27 [答宋雲長](#) : ?
- L. III. 28 [答宋雲長](#) : 1581
- L. III. 29 [與宋雲長](#) : ?
- L. III. 30 [答宋雲長](#) : ?
- L. III. 31 [答宋雲長](#) : ?
- L. III. 32 [與宋雲長](#) : 1583
- L. III. 33 [答宋雲長](#) : ? (1583)
- L. III. 34 [答宋雲長](#) : ? (1583)
- L. III. 35 [答宋雲長](#) : ? (1583)
- L. III. 36 [答宋雲長](#) : ? (1583)
- L. III. 37 [答宋雲長](#) : ? (1583)
- L. III. 38 [答宋雲長](#) : ? (1583)
- L. III. 39 [答宋雲長](#) : ? (1583)

**栗谷先生全書卷之十二
書 4 (30 lettres)**

A Chòng Ch'òl 鄭澈 (Chòng Kyeam 鄭季涵) : 12 lettres

- L. IV. 1 [答鄭季涵](#) : 1568
- L. IV. 2 [答鄭季涵](#) : 1571
- L. IV. 3 [答鄭季涵](#) : ?

- L. IV. 4 別紙 : ?
- L. IV. 5 [答鄭季涵](#) : ?
- L. IV. 6 [與鄭季涵](#) : 1572
- L. IV. 7 [與鄭季涵](#) : ?
- L. IV. 8 別紙[答鄭季涵](#) : ?
- L. IV. 9 [答鄭季涵](#) : ?
- L. IV. 10 [答鄭季涵](#) : 1576
- L. IV. 11 [答鄭季涵](#) : 1582
- L. IV. 12 [答鄭季涵](#) : ?

A Yi Kyòngno 李景魯 (Yi Hùisam 李尙參 ; XVI^e s.) : 1 lettre

- L. IV. 13 [與李景魯](#) : ?

A Yi Chaesin 李濟臣 (Yi Mong'ùng 李夢應 ; 1536-1584) : 3 lettres

- L. IV. 14 [與李夢應](#) : 1583
- L. IV. 15 [與李夢應](#) : ?
- L. IV. 16 [答李夢應](#) : ?

A Ch'oe Hwang 崔滉 (Ch'oe Ònmyòng 崔彦明 ; 1529-1603) : 2 lettres

- L. IV. 17 [答崔彦明](#) : 1577
- L. IV. 18 [答崔彦明](#) : ?

A Sim Ùigyòm 沈義謙 (Sim Munsuk 沈文叔) : 1 lettre

- L. IV. 19 [答沈文叔](#) : 1573

Lettre écrite à la place de Kim Sumun 金秀文 (1472- ?) : 1 lettre

- L. IV. 20 [代肅川府使上平安兵使金秀文](#) : 1566

A An Ch'ònsò 安天瑞 (An Ùnghyu 安應休 ; XVI^e s.) : 2 lettres

- L. IV. 21 [答安應休](#) : ? Sur 心性理氣
- L. IV. 22 [答安應休](#) : ? 人心道心四端七情

A Ch'oe Unu 崔雲遇 (Ch'oe Sijung 崔時中 ; 1532-1605) : 2 lettres

- L. IV. 23 [與崔時中](#) : 1567

L. IV. 24 [答崔時中](#) : 1583

A Pak Yoryong 朴汝龍 (Pak Sun'gyòng 朴舜卿) et un certain Kim Chajang 金子張 : 1 lettre

L. IV. 25 [與朴舜卿金子張](#) : 1581

Aux élèves du *chôngsa* d'Ûnbyòng à Haeju : 1 lettre

L. IV. 26 [與精舍諸生](#) : 1581

A Yi Pal 李潑 (Yi Kyòngnam 李景涵) : 2 lettres

L. IV. 27 [答李潑](#) : 1580

L. IV. 28 [答李潑](#) : ?

Réponse à un correspondant inconnu : 1 lettre

L. IV. 29 [答或人](#) : ?

Lettre adressée à un inconnu : 1 lettre

L. IV. 30 [與或人](#) : ?

栗谷先生全書拾遺卷之二
書上 (16 lettres)

A Sòng Such'im 成守琛 (père de Sòng Hon) : 1 lettre

L. S. 1 [上聽松成先生](#) : 1557

A Sòng Hon 成渾 (Sòng Howòn 成浩原) : 5 lettres

L. S. 2 [答成浩原](#) : 1572

L. S. 3 [與成浩原](#) : 1574

L. S. 4 [別紙](#) : ?

L. S. 5 [別紙](#) : ?

L. S. 6 [與成浩原](#) : 1583

A Song Ikp'il 宋翼弼 (Song Unjang 宋雲長) et son frère cadet Song Hanp'il 宋翰弼 (Song Kyeùng 宋季鷹) : 1 lettre

L. S. 7 [與宋雲長季鷹](#) : 1568

A Song Ikp'il 宋翼弼 (Song Unjang 宋雲長) : 9 lettres

- L. S. 8 [答宋雲長](#) : 1578
- L. S. 9 [與宋雲長](#) : 1578
- L. S. 10 [與宋雲長](#) : 1579
- L. S. 11 [與宋雲長](#) : 1580
- L. S. 12 [與宋雲長](#) : 1580
- L. S. 13 [與宋雲長](#) : 1580
- L. S. 14 [答宋雲長](#) : 1581
- L. S. 15 [與宋雲長](#) : 1583
- L. S. 16 [答宋雲長](#) : 1583

**栗谷先生全書拾遺卷之三
書下 (28 lettres)**

A Yu Hùich'un 柳希春 (Yu Miam 柳眉巖) : 2 lettres

- L. H. 1 [答柳眉巖](#) : 1559
- L. H. 2 [與柳眉巖](#) : 1574

A Song In 宋寅 (Song Iam 宋頤菴) : 1 lettre

- L. H. 3 [與宋頤菴](#) : 1559

A Chòng Ch'òl 鄭澈 (Chòng Kyeham 鄭季涵) : 13 lettres

- L. H. 4 [與鄭季涵](#) : 1570
- L. H. 5 [答鄭季涵](#) : 1571
- L. H. 6 [答鄭季涵](#) : ?
- L. H. 7 [與鄭季涵](#) : ?
- L. H. 8 [與鄭季涵](#) : 1572
- L. H. 9 [答鄭季涵](#) : ?
- L. H. 10 [與鄭季涵](#) : ?
- L. H. 11 [與鄭季涵](#) : ?
- L. H. 12 [與鄭季涵](#) : ?
- L. H. 13 [答鄭季涵](#) : ?
- L. H. 14 [與鄭季涵](#) : ?
- L. H. 15 [答鄭季涵](#) : ?
- L. H. 16 [答鄭季涵](#) : ?

A Yi Chaesin 李濟臣 (Yi Mong'ung 李夢應) : 2 lettres

- L. H. 17 [答李夢應](#) : ?
- L. H. 18 [與李夢應](#) : 1583

A Yi Kyòngno 李景魯 (Yi Hùisam 李尙參) : 1 lettre

L. H. 19 [與李景魯](#) : ?

A Ch'oe Ip 崔昱 (Ch'oe Yipchi 崔立之) : 1 lettre

L. H. 20 [與崔立之](#) : 1554

A Sim Ùigyòm 沈義謙 (Sim Munsuk 沈文叔) : 2 lettres

L. H. 21 [答沈文叔](#) : 1573

L. H. 22 [答沈文叔](#) : 1576

A Ch'oe Unu 崔雲遇 (Ch'oe Sijung 崔時中) : 5 lettres

L. H. 23 [與崔時中](#) : ?

L. H. 24 [與崔時中](#) : 1570

L. H. 25 [與崔時中](#) : 1575

L. H. 26 [答崔時中](#) : ?

L. H. 27 [答崔時中](#) : 1583

Aux élèves du *chòngsa* d'Ùnbyòng à Haeju : 1 lettre

L. H. 28 [答精舍諸生](#) : 1581

Nombre total de lettres : 139 lettres

Répartition des 139 lettres sur les 24 destinataires :

1/2. Song Ikp'il : 37 lettres + Song Ikp'il et Song Hanp'il : 1 lettre

3. Sòng Hon : 33 lettres

4. Chòng Ch'òl : 25 lettres

5. Ch'oe Unu : 7 lettres

6. Yi Hwang : 5 lettres

7. Yi Chaesin : 5 lettres

8. Sim Ùigyòm : 3 lettres
9. Pak Sun : 3 lettres
10. Yi Pal : 2 lettres
11. An Ch'ònsò : 2 lettres
12. Yu Hùich'un : 2 lettres
13. Ch'oe Hwang : 2 lettres
14. Aux élèves du *chòngsa* d'Ùnbyòng à Haeju : 2 lettres
15. Yi Kyòngno : 2 lettres
16. Ki Taesùng : 1 lettre
17. Ch'oe Ip : 1 lettre
18. Song In : 1 lettre
19. Sòng Such'im : 1 lettre
- 20/21. Pak Yòryong et Kim Chajang : 1 lettre
22. Lettre écrite à la place de Kim Sumun : 1 lettre
23. Réponse à un correspondant inconnu : 1 lettre
24. Lettre adressée à un inconnu : 1 lettre

ANNEXE VII

Classement et sigles pour la correspondance officielle de Yulgok

Les sigles que nous avons choisis pour la correspondance officielle de Yulgok dans le *Yulgok chònsò* sont les suivants :

S = *sò* 疏

I, II, III, IV, V = chapitres où se trouvent ces textes
dans le *Yulgok chònsò*

K = *kye* 啓

Ù = *ùi* 議

Suppl. = Suppléments pour ces textes officiels dans le *Yulgok chònsò*

Nous avons signalé par la mention « rien » les cas où seuls les titres des textes étaient répertoriés dans le *Yulgok chònsò*.

Les points d'interrogation indiquent également ici que la date de rédaction des textes est inconnue.

Nous ferons remarquer que certains de ces textes officiels se trouvent en réalité dans les mémoires de vie à la cour de Yulgok, le *Kyòng'yòn ilgi* 經筵日記. Nous les avons signalé par « 見經筵日記 », écrit en petits caractères

疏筭一 (11 textes)

- S. I. 1 1565 : 論妖僧普雨疏
- S. I. 2 (?) : 論尹元衡疏
- S. I. 3 (?) : 辭正言疏
- S. I. 4 1565 : 諫院陳時事疏
- S. I. 5 (?) : 六曹郎官論沈通源疏
- S. I. 6 1567 (hiver) : 辭副校理疏
- S. I. 7 1569 : 辭校理疏
- S. I. 8 1569 : 辭校理仍陳情疏
- S. I. 9 1569 : 玉堂陳時弊疏
- S. I. 10 1569 : 辭命製摩尼山醮青詞筭
- S. I. 11 1569 : 陳弭災五策筭

疏筭二 (8 textes)

- S. II. 1 1570 : 玉堂論乙巳僞勳筭
- S. II. 2 1570 : 七筭

- S. II. 3 1570 : 十六劄
- S. II. 4 1570 : 四十一劄
- S. II. 5 1570 : 擬陳時弊疏
- S. II. 6 1570 : 代白參贊仁傑論時事疏
- S. II. 7 1572 : 辭應教兼陳所懷疏
- S. II. 8 1572 : 論朋黨疏

疏劄三 (8 textes)

- S. III. 1 1573 (7^{ème} mois) : 辭直提學疏
- S. III. 2 1573 : 辭直提學疏癸酉(再疏)
- S. III. 3 1573 : 辭直提學疏癸酉(三疏)
- S. III. 4 1573 (9^{ème} mois) : 復拜直提學辭疏
- S. III. 5 1573 : 玉堂陳戒劄
- S. III. 6 1573 : 玉堂論遞兩司劄
- S. III. 7 1574 (1^{er} mois) : 萬言封事
- S. III. 8 1574 (10^{ème} mois) : 陳海西民弊疏

疏劄四 (8 textes)

- S. IV. 1 1575 : 請勿過哀疏
- S. IV. 2 1575 (6^{ème} mois) : 玉堂論君德四事劄
- S. IV. 3 1575 (9^{ème} mois) : 進聖學輯要劄
- S. IV. 4 1578 : 辭大司諫疏
- S. IV. 5 1578 (5^{ème} mois) : 應旨論事疏
- S. IV. 6 1578 (5^{ème} mois) : 辭特召疏
- S. IV. 7 1578 (6^{ème} mois) : 辭大司諫疏
- S. IV. 8 1578 : 司諫院請勉學親賢臣劄

疏劄五 (17 textes)

- S. V. 1 1579 (5^{ème} mois) : 辭大司諫兼陳洗滌東西疏
- S. V. 2 (?) : 代白參贊仁傑疏
- S. V. 3 1581 : 司諫院乞變通弊法劄 (collectif)
- S. V. 4 1581 (1^{er} mois) : 司諫院請進德修政劄
- S. V. 5 1580 : 辭大司諫疏
- S. V. 6 1581 (10^{ème} mois) : 辭吏曹判書疏
- S. V. 7 1582 (9^{ème} mois) : 陳時弊疏
- S. V. 8 1583 (2^{ème} mois) : 陳情乞退疏
- S. V. 9 1583 (4^{ème} mois) : 陳時事疏
- S. V. 10 1583 : 被劾辭兵曹判書疏

- S. V. 11 1583 : 被劾辭兵曹判書疏(再疏)
 S. V. 12 1583 : 被劾辭兵曹判書疏(三疏)
 S. V. 13 1583 : 被劾辭兵曹判書疏(四疏)
 S. V. 14 1583 : 被劾辭兵曹判書疏(五疏)
 S. V. 15 1583 : 被劾辭兵曹判書疏(六疏)
 S. V. 16 1583 (9^{ème} mois) : 辭戶曹判書疏
 S. V. 17 1583 (10^{ème} mois) : 辭吏曹判書疏(再疏)

啓

(20 textes)

- K. 1 1565 (11^{ème} mois) : 請擇任太學諸官啓
 K. 2 1565 : 論銓曹請託之失啓
 K. 3 1565 : 請革兩宗禪科啓
 K. 4 1575 (3^{ème} mois) : 辭副提學啓
 K. 5 (?) : 請移補金孝元啓
 K. 6 1580 : 陳黃海道民弊啓
 K. 7 1581 : 辭藝文提學啓
 K. 8 1581 (11^{ème} mois) : 辭大提學啓
 K. 9 1581 : 辭大提學啓(再啓)
 K. 10 1581 : 辭大提學啓(三啓)
 K. 11 1582 : 辭吏曹判書啓
 K. 12 1582 : 辭吏曹判書啓(再啓)
 K. 13 1582 : 辭吏曹判書啓(三啓)
 K. 14 1582 (9^{ème} mois) : 辭大提學啓
 K. 15 1582 (9^{ème} mois) : 辭右贊成啓
 K. 16 1582 (10^{ème} mois) : 辭大提學及遠接使啓
 K. 17 1582 (12^{ème} mois) : 復命後陳所經一路民弊啓
 K. 18 1582 (12^{ème} mois) : 辭兵曹判書啓
 K. 19 1583 (2^{ème} mois) : 六條啓
 K. 20 1583 : 六疏後請罪啓

議

(2 textes)

- Ù.1 1583 : 立後議一
 Ù.2 1583 : 立後議二

拾遺卷之二

疏劄

(7 textes)

- Suppl.S.1 1565 : 代清洪道儒生論普雨疏
 Suppl.S.2 (?) 1565 : 代清洪道儒生告歸疏

Suppl.S.3 1569 : 辭免命製摩尼山醮詞第二筭
Suppl.S.4 1570 : 代白仁傑謝賜食物。仍辭同知中樞府事疏
Suppl.S.5 (?) : 代鄭澈辭免陞拜承旨疏
Suppl.S.6 1576 : 辭參知疏
Suppl.S.7 1583 : 乞退疏

啓 (47 textes)

Suppl.K.11565 : 司諫院請靈川尉申穰收職牒啓
Suppl.K.21565 : 司諫院請靈川尉申穰收職牒啓(再啓)
Suppl.K.31565 : 司諫院請靈川尉申穰收職牒啓(三啓)
Suppl.K.4 (?) : 請槐山郡守趙應瑞, 省峴察訪蔣敬臣, 監察薛輔宗等遞差啓
Suppl.K.5 (?) : 請龍安縣監鄭純嘏罷職啓
Suppl.K.6 (?) : 請龍安縣監鄭純嘏罷職啓(再啓)
Suppl.K.7 (?) : 請南部主簿沈仁謙改正啓
Suppl.K.8 (?) : 請南部主簿沈仁謙改正啓(再啓)
Suppl.K.9 (?) : 請南部主簿沈仁謙改正啓(三啓)
Suppl.K.10 (?) : 請南部主簿沈仁謙改正啓(四啓)
Suppl.K.11 (?) : 請禁關西列邑行船啓
Suppl.K.12 (?) : 請復革江陵判官啓
Suppl.K.13 (?) : 請壽環父子加刑啓
Suppl.K.14 (?) : 請辛敬輿改正資級鄭緝罷職啓
Suppl.K.15 (?) : 司諫院避嫌啓
Suppl.K.16 (rien) 1574 : 承政院請於便殿頻接臣鄰啓見經筵日記
Suppl.K.17 (rien) 1574 : 辭免大司諫啓見經筵日記
Suppl.K.18 (rien) 1574 : 辭免大司諫啓(再啓)見經筵日記
Suppl.K.19 (rien) 1574 : 辭免大司諫啓(三啓)見經筵日記
Suppl.K.20 (rien) 1574 : 司諫院請勿納黃蠟啓
Suppl.K.21 (rien) 1574 : 處置司憲府諸官啓
Suppl.K.22 (rien) 1574 : 申請勿納黃蠟啓
Suppl.K.23 (rien) 1574 : 因黃蠟事率同僚辭職啓
Suppl.K.24 (rien) 1574 : 再啓
Suppl.K.25 (rien) 1574 : 三啓
Suppl.K.26 (rien) 1574 : 四啓
Suppl.K.27 (rien) 1574 : 五啓
Suppl.K.28 1574 : 請奏聞中朝罷長甸子設鎮啓
Suppl.K.29 1575 : 復辭副提學啓
Suppl.K.30 (rien) (?) : 請勿推治憲吏啓見經筵日記
Suppl.K.31 1578 (3^{ème} mois) : 大司諫謝恩後辭免啓見經筵日記
Suppl.K.32 (rien) 1580 : 辭大司諫啓見經筵日記
Suppl.K.33 (rien) 1580 : 司諫院處置司憲府諸官啓見經筵日記
Suppl.K.34 (rien) 1581 (5^{ème} mois) : 司諫院請刑曹判書尹毅中改正銓曹推考啓見經筵日記
Suppl.K.35 (rien) 1581 (5^{ème} mois) : 司憲府請青陽君沈義謙罷職啓見經筵日記

Suppl.K.36 (rien) 1581: 司憲府論事後與同僚引避啓見經筵日記
Suppl.K.37 (rien) 1581: 司憲府論事後與同僚引避啓(再啓)見經筵日記
Suppl.K.38 (rien) 1581: 司憲府論事後與同僚引避啓(三啓)見經筵日記
Suppl.K.39 (rien) 1581: 司諫院請右議政鄭惟吉改正啓見經筵日記
Suppl.K.40 1581: 辭大提學再啓見經筵日記
Suppl.K.41 1581: 司憲府全數避嫌啓
Suppl.K.42 1582: 進擇師養士事目啓
Suppl.K.43 1582 (10^{ème} mois): 陳詔使貽書曲折啓
Suppl.K.44 1582: 乞詔使留京間調病啓
Suppl.K.45 1583: 呈病出仕後。復辭兵曹判書啓
Suppl.K.46 1583: 辭免司僕寺提調啓
Suppl.K.47 1583: 復辭兵曹判書, 備邊司有司堂上啓

議
(3 textes)

Suppl.Ù.1 (rien) 1575: 下玄宮時自上率百官行望陵禮議見經筵日記
Suppl.Ù.2 (rien) 1575?: 卒哭後以白衣冠視事議見經筵日記
Suppl.Ù.3 (rien) 1575?: 楮貨議見經筵日記

Total : 131 textes

ANNEXE VIII

Sommaries du *Daxue yanyi* de Zhen Dexiu et du *Taehak yònnù chimnyak* de Yi Sòkhyòng (tableau comparatif)

Zhen Dexiu 大學衍義			Yi Sòkhyòng 大學衍義輯略			
Nom des axes	Nombre des chapitres consacrés au sujet	Axes principaux ou axes secondaires	Nom des axes	Nombre des chapitres consacrés au sujet	Axes principaux ou axes secondaires	Réduction par rapport à Zhen Dexiu
帝王為治之序	1	1 ^{er} axe principal « L'ordre que les empereurs et les rois ont suivi pour gouverner »	帝王為治之序	0	1 ^{er} axe principal « L'ordre que les empereurs et les rois ont suivi pour gouverner »	- 100%
帝王為學之本 堯舜禹湯文武之學	3	2 nd axe principal « La racine de l'Etude des empereurs et des rois »	帝王為學之本	1	2 nd axe principal « La racine de l'Etude des empereurs et des rois »	- 66,67%
帝王為學之本 商高宗周成王之學 漢高文武宣帝之學						
帝王為學之本 漢光武明章唐三宗之學 漢魏陳隋唐數君之學						
格物致知之要 明道術 天性人心之善	10	1 ^{er} axe secondaire « L'examen des choses et l'extension de la connaissance » → « Eclairer la technique de la Voie »	格物致知之要 明道術	2	1 ^{er} axe secondaire « L'examen des choses et l'extension de la connaissance » → « Eclairer la technique de la Voie »	- 80%
格物致知之要 明道術 天理人論之正						

格物致知 之要 明道術 天理人論之 正						
格物致知 之要 明道術 天理人論之 正						
格物致知 之要 明道術 天理人論之 正						
格物致知 之要 明道術 天理人論之 正						
格物致知 之要 明道術 吾道源流之 正						
格物致知 之要 明道術 吾道源流之 正						
格物致知 之要 明道術 異端學術之 差						
格物致知 之要 明道術 王道霸術之 異						
格物致知 之要 辨人材 聖賢觀人之 法	10	1^{er} axe secondaire « L'examen des choses et l'extension de la connaissance » → « Bien distinguer les hommes de compétence »	格物致知 之要 辨人材	8	1^{er} axe secondaire « L'examen des choses et l'extension de la connaissance » → « Bien distinguer les hommes de compétence »	- 20%
格物致知 之要 辨人材 帝王知人之 事						
格物致知 之要						

辨人材 奸雄竊國之術						
格物致知之要 辨人材 儉邪罔上之情						
格物致知之要 辨人材 儉邪罔上之情						
格物致知之要 辨人材 儉邪罔上之情						
格物致知之要 辨人材 儉邪罔上之情						
格物致知之要 辨人材 儉邪罔上之情						
格物致知之要 辨人材 儉邪罔上之情						
格物致知之要 辨人材 儉邪罔上之情						
格物致知之要 審治體 德刑先後之分	2	1 ^{er} axe secondaire « L'examen des choses et l'extension de la connaissance » → « Discerner la constitution fondamentale d'un bon gouvernement »	格物致知之要 審治體	0	1 ^{er} axe secondaire « L'examen des choses et l'extension de la connaissance » → « Discerner la constitution fondamentale d'un bon gouvernement »	- 100%
格物致知之要 審治體 義利重輕之別						

格物致知 之要 察民情 生靈向背之 由 田里戚休之 實	1	1^{er} axe secondaire « L'examen des choses et l'extension de la connaissance » → « Prêter une grande attention aux sentiments du peuple »		0	1^{er} axe secondaire « L'examen des choses et l'extension de la connaissance » → « Prêter une grande attention aux sentiments du peuple »	- 100%
誠意正心 之要 崇敬畏 修己之敬 事天之敬	3	2nd axe secondaire « Rendre ses intentions authentiques et son cœur droit » → « Toujours veiller à garder son esprit dans un état de concentration et de vigilance »	誠意正心 之要 崇敬畏	1	2nd axe secondaire « Rendre ses intentions authentiques et son cœur droit » → « Toujours veiller à garder son esprit dans un état de concentration et de vigilance »	- 66,67%
誠意正心 之要 崇敬畏 遇災之敬 臨民之敬 治事之敬 操存省察之 功						
誠意正心 之要 崇敬畏 規敬箴誠之 助						
誠意正心 之要 總論逸欲之 戒	4	2nd axe secondaire « Rendre ses intentions authentiques et son cœur droit » → « Se prémunir contre certains désirs excessifs et incontrôlables »	誠意正心 之要 戒逸欲	3	2nd axe secondaire « Rendre ses intentions authentiques et son cœur droit » → « Se prémunir contre certains désirs excessifs et incontrôlables »	- 10%
誠意正心 之要 戒逸欲 沈湎之戒						
誠意正心 之要 戒逸欲 荒淫之戒						
誠意正心 之要 戒逸欲 盤遊之戒 奢侈之戒						
修身之要 謹言行 正威儀	1	3^{ème} axe secondaire « Le perfectionnement de soi »	修身之要 謹言行	1	3^{ème} axe secondaire « Le perfectionnement de soi »	- 0 %

齊家之要 重妃匹 謹選立之道	2	4 ^{ème} axe secondaire	齊家之要 重妃匹	2	4 ^{ème} axe secondaire	- 0 %
齊家之要 重妃匹 賴規倣之益 明嫡媵之辨 懲廢奪之失		« Aplanir tout conflit dans sa propre maison » → « Faire attention au choix des épouses et concubines »			« Aplanir tout conflit dans sa propre maison » → « Faire attention au choix des épouses et concubines »	
齊家之要 嚴內治 宮闈內外之 分 宮闈預政之 戒	3	4 ^{ème} axe secondaire	齊家之要 嚴內治	3	4 ^{ème} axe secondaire	- 0 %
齊家之要 嚴內治 內臣忠謹之 福 內臣預政之 禍		« Aplanir tout conflit dans sa propre maison » → « Etre maître dans ses appartements privés »			« Aplanir tout conflit dans sa propre maison » → « Etre maître dans ses appartements privés »	
齊家之要 嚴內治						
齊家之要 定國本 建立之計宜 早 論教之法宜 豫	2	4 ^{ème} axe secondaire	齊家之要 定國本	1	4 ^{ème} axe secondaire	- 50%
齊家之要 定國本 嫡庶之分宜 辨 廢奪之失宜 鑒		« Aplanir tout conflit dans sa propre maison » → « Définir son héritier au trône »			« Aplanir tout conflit dans sa propre maison » → « Définir son héritier au trône »	
齊家之要 教戚屬 外家謙謹之 福 外家驕溢之 禍	1	4 ^{ème} axe secondaire	齊家之要 教戚屬	1	4 ^{ème} axe secondaire	- 0 %
		« Aplanir tout conflit dans sa propre maison » → « Eduquer la parentèle impériale »			« Aplanir tout conflit dans sa propre maison » → « Eduquer la parentèle impériale »	

ANNEXE IX

Le chapitre « *chòngsim* » dans le *Sònghak chipyo* de Yulgok

正心章第八

Chapitre huit : « rendre droit le cœur »

Introduction de Yulgok

臣按。上二章工夫。莫非正心。而各有所主。故別輯前訓之主於正心者。詳論涵養省察之意。朱子曰。敬乃聖門第一義。徹頭徹尾。不可間斷。故此章大要。以敬爲主焉。第三章。收斂。敬之始也。此章。敬之終也。

Citation clé I

孟子曰。存其心。養其性。所以事天也。孟子

Commentaire Citation I.1

朱子曰。存。謂操而不捨。養。謂順而不害。事則奉承而不違也。心性皆天之所以與我者。不能存養而梏亡之。則非所以事天也。

Commentaire Citation I.2

○程子曰。人只有一箇天理。却不能存得。更做甚人也。

Commentaire Citation I.3

○又曰。若不能存養。只是說話。

Commentaire Citation I.4 :Yulgok

臣按。孟子所謂存養。通貫動靜而言。卽誠意正心之謂。但先賢論靜時工夫。多以存養涵養爲言。故採其切要之語。錄之如左。

Commentaire Citation I.5

程子曰。涵養。便可清明高遠。

Commentaire Citation I.6

○或問。喜怒哀樂之前。下動字。下靜字。曰。謂之靜則可。然靜中須有物始得。這裏便是難處。學者莫若且先理會得敬。能敬則自知此矣。

Commentaire Citation I.7

○或曰。當靜坐時。物之過乎前者。還見不見。曰。看事如何。若是大事如祭祀。前旒蔽明。甃纒充耳。凡物之過乎前者。不見不聞也。若無事時。目須見。耳須聞。

Commentaire Citation I.8

○蘇昞問。於喜怒哀樂之前。求中可否。曰。不可。旣於喜怒哀樂未發之前求之。又却是思也。旣思卽是已發。才發謂之和。不可謂之中也。言存養於喜怒哀樂未發之時則可。若言求中於喜怒哀樂未發之前則不可。朱子曰。程子才思卽是已發一句。能發明子思言外之意。蓋言不待喜怒哀樂之發。但有所思。卽是已發。此意精微。到未發界至十分盡頭。不可以有加矣。

Commentaire Citation I.9

○朱子曰。不睹不聞之時。便是喜怒哀樂未發處。常要提起此心。在這裏。防於未然。

Commentaire Citation I.10

○又曰。戒慎恐懼。不須說得太重。只是收拾來。便在這裏。伊川所謂敬字也。

Commentaire Citation I.11

○西山真氏曰。戒慎恐懼。只是事物未形之時。常常持敬。令不昏昧而已。思慮未形。而知覺不昧。性之體段。自有不可揜者。程子所謂靜中有物者。學者深味而實驗之。自當有見。未可專以言語求也。

Commentaire Citation I.12 : Yulgok

臣按。未發之時。此心寂然。固無一毫思慮。但寂然之中。知覺不昧。有如沖漠無朕。萬象森然已具也。此處極難理會。但敬守此心。涵養積久。則自當得力。所謂敬以涵養者。亦非他術。只是寂寂不起念慮。惺惺無少昏昧而已。○或問。未發時。亦有見聞乎。臣答曰。若見物聞聲。念慮隨發。則固屬已發矣。若物之過乎目者。見之而已。不起見之之心。過乎耳者。聞之而已。不起聞之之心。雖有見聞。不作思惟。則不害其為未發也。故程子曰。目須見。耳須聞。朱子曰。若必以未有見聞為未發處。則只是一種神識昏昧底人。睡未足時。被人驚覺。頃刻之間。不識四到時節。有此氣象。聖賢之心。湛然淵靜。聰明洞徹。決不如此。以此觀之。未發時。亦有見聞矣。○又問曰。常人之心。固有未發時矣。其中體亦與聖賢之未發無別耶。臣答曰。常人。無涵養省察工夫。故其心不昏則亂。中體不立。幸於須臾之頃。不昏不亂。則其未發之中。亦與聖賢無別。但未久而或頹放。或膠擾。旋失其本體。則霎時之中。安能救終日之昏亂。以立大本乎。○又問。延平先生於靜中。看喜怒哀樂未發之謂中。未發。作何氣象。朱子曰。李先生。靜中體認大本。此說何如。臣答曰。纔有所思。便是已發。既云體認。則是省察工夫。非未發時氣象也。故朱子晚年定論。以體認字為下得重。此不可不察。但學者靜坐時。作此工夫。輕輕照顧未發時氣象。則於進學養心。必有益。是亦一道也。

Commentaire Citation I.13

朱子曰。未發之前。不可尋覓。已覺之後。不容安排。但平日莊敬涵養之功至。而無人欲之私以亂之。則其未發也鏡明水止。而其發也無不中節矣。此是日用本領工夫。至於隨事省察。卽物推明。亦必以是爲本。向來講論思索。直以心爲已發。而日用工夫。亦止以察識端倪。爲最初下手處。以故闕却平日涵養一段工夫。使人胸中擾擾。無深潛純一之味。而發之言語事爲之間。亦常急迫浮露。無復雍容深厚之風。蓋所見一差。其害至此。不可不審也。

Synthèse Yulgok

右言涵養

Citation clé II

○誠無爲。幾善惡。周子通書

Commentaire Citation II.1

朱子曰。實理自然。何爲之有。未發時也 幾者。動之微。善惡之所由分也。

Commentaire Citation II.2

○趙致道曰。此明人心未發之體。而指已發之端。蓋欲學者致察於萌動之微。知所決擇而去取之。以不失乎本心之體而已。善惡雖相對。當分賓主。天理人欲雖分派。必省宗孽。自誠之動而之善。則如木之自本而榦。自榦而末。上下相達者。天理之流行。此心之本主。而誠之正宗也。其或旁榮側秀。若寄生疣贅者。此雖亦誠之動。私欲之流行。所謂惡也。非心之固有。蓋客寓也。非誠之正宗。蓋庶孽也。苟辨之不早。擇之不精。則客或乘主。孽或代宗矣。學者能於萌動幾微之間。察其所發向背。凡直出者爲天理。旁出者爲人欲。於直出者利道之。旁出者遏絕之。功力既至。則此心之發。自然出於一途。而保有天命矣。

Commentaire Citation II.3

○范陽張氏曰。一念之善。則天神地祇。祥風和氣。皆在于此。一念之惡。則妖星厲鬼。凶荒札瘥。皆在于此。是以。君子慎其獨。

Citation clé III

惟聖。罔念作狂。惟狂。克念作聖。周書多方

Commentaire Citation III.1

蔡氏曰。聖固未易爲也。狂而克念。則作聖之功。知所向方。聖固無所謂罔念也。一念之差。雖未至於狂。而狂之理。亦在是矣。

Citation clé IV

孔子曰。操則存。舍則亡。出入無時。莫知其鄉。惟心之謂與。孟子

Commentaire Citation IV.1

朱子曰。言心操之則在此。捨之則失去。其出入無定時。亦無定處。危動難安如此。

Commentaire Citation IV.2

○又曰。出入兩字。有善有惡。不可皆謂舍亡所致也。是直指心之體用。而言其周流變化神明不測之妙也。

Commentaire Citation IV.3

○問。佛者有觀心之說。然乎。曰。心者。主於身者也。一而不二者也。今復有物。反觀乎心。則是此心之外。復有一心而能管乎此心也。其言謬矣。問。未發之前。惟當敬以持養。既發之後。又當敬以察之。然既發之情。是心之用。審察於此。未免以

心觀心之病。如何。曰。已發之處。以心之本體權度。審其心之所發。恐有輕重長短之差耳。若欲以所發之心。別求心之本體。則無此理矣。夫謂操而存者。非以彼操此而存之也。舍而亡者。非以彼舍此而亡之也。心而自操。則亡者存。舍而不操。則存者亡耳。

Commentaire Citation IV.4

○程子曰。人於夢寐間。亦可以卜自家所學之淺深。如夢寐顛倒。卽是心志不定。操存不固。問。人心所繫著之事果善。夜夢見之。莫不害否。曰。雖是善事。心亦是動。凡事有兆朕入夢者。却無害。捨此。皆是妄動。

Commentaire Citation IV.5

○張子曰。心清時少。亂時多。其清時。視明聽聰。四體不待羈束而自然恭謹。其亂時。反是。如此。何也。蓋用心未熟。客慮多而常心少也。習俗之心未去。而實心未完也。

Commentaire Citation IV.6

○朱子奏劄曰。士大夫之進說者。不本於陛下之身。營營於事爲之末。臣恐其未足以端出治之本。清應物之源。以贊陛下正大宏遠之圖。而使天下之事。悉如聖志之所欲也。臣願陛下一念之萌。則必謹而察之。此爲天理耶。爲人欲耶。果天理也。則敬以擴之。而不使其少有壅闕。果人欲也。則敬以克之。而不使其少有凝滯。推而至於言語動作之間。用人處事之際。無不以是裁之。知其爲是則行之。惟恐其不力。知其爲非則去之。惟恐其不果。如此則聖心洞然。中外融徹。無一毫之私欲得以介乎其間。而天下之事。將惟陛下之所欲爲。無不如志矣。

Citation clé V

身有所忿懣則不得其正。有所恐懼則不得其正。有所好樂則不得其正。有所憂患則不得其正。大學。下同。

Commentaire Citation V.1

程子曰。身有之身。當作心。

Commentaire Citation V.2

○朱子曰。忿懣。怒也。蓋是四者。皆心之用。而人所不能無者。然一有之而不能察。則欲動情勝。而其用之所行。不能不失其正矣。

Commentaire Citation V.3

○又曰。四者只要從無處發出。不可先有在心下。如有所忿怒。因人有罪而撻之。纔了。其心便平。是不有。若此心常常不平。便是有。

Commentaire Citation V.4

○又曰。心纔繫於物。便為所動。所以繫於物者有三。事未來。先有箇期待之心。或事已應過。又留在心下不能忘。或正應事時。意有偏重。都是為物所繫縛。便是有這箇物事。到別事來到面前。應之便差了。如何心得其正。聖人之心。瑩然虛明。看事物來。若大若小。四方八面。莫不隨物隨應。此心元不曾有這物事。

Commentaire Citation V.5

○程子在澶州。修橋。少一長梁。曾博求之民間。後因出入。見林木之佳者。必起計度之心。因戒學者曰。心不可有一事。

Commentaire Citation V.6

○又曰。罪己責躬不可無。然亦不當長留在心胸為悔。

Citation-clé VI

心不在焉。視而不見。聽而不聞。食而不知其味。

Commentaire Citation VI.1

朱子曰。心若不存。便無主宰。無以檢其身。

Commentaire Citation VI.2

○又曰。此心之靈。一身之主。苟得其正。而無不在是。則耳目鼻口。四肢百骸。莫不有所聽命以供其事。而其動靜語默。出入起居。唯吾所使。而無不合於理。如其不然。則身在於此。而心馳於彼。血肉之軀。無所管攝。其不爲仰面貪看鳥。回頭錯應人者。幾希矣。

Commentaire Citation VI.3

○又曰。今日學者不長進。只是心不在焉。嘗記少年時在同安。夜聞鐘聲。一聲未絕。此心已自走作。因是警省。乃知爲學須是致志。

Commentaire Citation VI.4

○程子曰。心要在腔子裏。腔子猶言軀殼

Commentaire Citation VI.5

○南軒張氏曰。心在焉。謂之敬。蛟峯方氏曰。上說有心者之病。此說無心者之病。臣按。此雖有有心無心之別。其實心有偏繫。故不能立主宰。而有所不在矣。然則有心無心。非二病也。

Synthèse Yulgok

右言省察

Citation clé VII

○伊尹曰。顧諟天之明命。商書太甲

Commentaire Citation VII.1

朱子曰。顧。謂常目在之也。諟。猶此也。天之明命。即天之所以與我。而我之所以爲德者也。常目在之則無時不明矣。

Commentaire Citation VII.2

○又曰。只是見得道理。長在目前。不被事物遮障了。不成是有一物可見其形象。

Commentaire Citation VII.3

○雙峯饒氏曰。靜存動察。皆是顧。其靜也。戒慎不睹。恐懼不聞。其動也。即物觀理。隨事度宜。此之謂常目在之。

Commentaire Citation VII.4

○胡季隨曰。未發之前。只須涵養。纔發處。便須用省察工夫。涵養愈熟。則省察愈精矣。

Citation clé VIII

毋不敬。儼若思。安定辭。安民哉。禮記

Commentaire Citation VIII.1

陳氏曰。毋。禁止辭。

Commentaire Citation VIII.2

○范氏曰。經禮三百。曲禮三千。可以一言蔽之。曰毋不敬。

Commentaire Citation VIII.3

○程子曰。毋不敬。可以對越上帝。

Commentaire Citation VIII.4

○又曰。心定者。其言安以舒。不定者。其辭輕以疾。己上四條。釋經意。

Commentaire Citation VIII.5

○又曰。主一之謂敬。無適之謂一。問主一無適。朱子曰。只是莫走作。如今人一事未了。又要做一事。心下千頭萬緒。學問只要專一。○薛氏曰。行第一步。心在第一步上。行第二步。心在第二步上。所謂敬也。如行第一步。而心在二三步之外。行第二步。而心在五六步之外。即非敬矣。至若寫字處事。無不皆然。寫第一字。心在第一字上。爲第一事。心在第一事上。件件專一。便是敬。

Commentaire Citation VIII.6

○覺軒蔡氏曰。主一該動靜。無事時。此心湛然常存。此靜而主一也。有事時。心應此事。更不雜以他事。此動而主一也。

Commentaire Citation VIII.7

○朱子曰。無事時。敬在裏面。謂心中也有事時。敬在事上。有事無事。吾之敬。未嘗間斷也。故程子說學到專一時方好。蓋專一則有事無事。皆是如此。

Commentaire Citation VIII.8

○程子曰。整齊嚴肅。則心自一。一則無非僻之干矣。嚴威儼恪。非敬之道。但致敬須從此入。朱子曰。伊川整齊嚴肅一段。是切至工夫。說與人。

Commentaire Citation VIII.9

○上蔡謝氏曰。敬是常惺惺法。朱子曰。惺惺。乃心不昏昧之謂。敬以整齊嚴肅言之固是。然心若昏昧。燭理不明。雖強把捉。豈得爲敬。

Commentaire Citation VIII.10

○和靖尹氏曰。敬者。其心收斂。不容一物之謂。尹氏曰。敬有甚形影。只收斂身心。便是主一。且如人到神祠中致敬時。其心收斂。更著不得毫髮事。非主一而何。

Commentaire Citation VIII.11

○或問三先生程子，謝氏，尹氏。言敬之異。朱子曰。譬如此室。四方皆入得。若從一方入至此。則三方入處。皆在其中矣。

Commentaire Citation VIII.12

○廖子晦曰。程子曰。有主則實。程子曰。有主則實。外患不能入。又曰。有主則虛。程子曰。有主則虛。謂邪不能入。虛實二說雖不同。皆謂以敬爲主也。朱子曰。子晦之說甚善。敬則內欲不萌。外誘不入。自其內欲不萌而言則曰虛。自其外誘不入而言。則曰實。只是一時事。已上八條。論敬字之義。

Commentaire Citation VIII.13

○程子甚愛表記。君子莊敬日強。安肆日偷之語。蓋常人之情。纔放肆則日就曠蕩。自檢束則日就規矩。

Commentaire Citation VIII.14

○程子曰。敬勝百邪。

Commentaire Citation VIII.15

○朱子曰。敬是箇扶策人底道理。人當放肆怠惰時。纔敬。便扶策得此心起。常常恁地。雖有些放僻邪侈意思。也自退聽。

Commentaire Citation VIII.16

○又曰。敬所以抵敵人欲。人常敬。則天理自明。人欲上來不得。已上四條。論敬勝人欲。

Commentaire Citation VIII.17

○朱子曰。靜中私意橫生。此學者之通患。當以敬爲主。而深察私意之萌。多爲何事。就其重處。痛加懲窒。久之純熟。自當見效。

Commentaire Citation VIII.18

○又曰。人有一正念。自是分曉。又從旁別生一小念。漸漸放闊去。不可不察。

Commentaire Citation VIII.19

○問。居常持敬。於靜時最好。及臨事則厭倦。或於臨事時著力。則覺紛擾。不然則於正存敬時。忽忽爲思慮引去。是三者。將何以勝之。曰。今人將敬來別做一事。所以有厭倦。爲思慮引去。敬只是自家一箇心常惺惺。不可將來別做一事。

Commentaire Citation VIII.20

○先生問伯羽。如何用功。曰。且學靜坐。痛抑思慮。曰。痛抑也不得。只是放退可也。放退。只是勿爲念慮所牽而俱往也。也不可全無思慮。無邪思耳。

Commentaire Citation VIII.21

○問。一向把捉。待放下。便覺恁衰颯。不知當如何。曰。這箇也不須只管恁地把捉。若要去把捉。又添一箇心。公若知得放下不好提掇起來。便是敬。曰。靜坐久之。一念不免發動。如何。曰。也須看一念。是要做甚麼事。若是好事。當做須去幹了。或此事思量未透。須著思量教了。若是不好底事。便不要做。自家纔覺得如此。這敬便在這裏。

Commentaire Citation VIII.22

○又曰。心無不敬。則四體自然收斂。不待著意安排。而四體亦自舒適矣。著意安排。則難久而病生矣。

Commentaire Citation VIII.23

○又曰。整頓收斂。則入於著力。從容游泳。又墮於悠悠。此正學者之通患。然程子嘗論之曰。亦須且自此去。到德盛後。自然左右逢其原。今亦當且就整頓收斂處著力。但不可安排等候。卽成病耳。已上七條。言察治病痛。

Commentaire Citation VIII.24

○張子曰。正心之始。當以己心爲巖師。凡有動作。則知所懼。如此一二年間。守得牢固。則自然心正矣。

Commentaire Citation VIII.25

○朱子曰。敬是竦然如有所畏之意。常若有畏。則不敢自欺而進於誠矣。

Commentaire Citation VIII.26

○勉齋黃氏曰。敬者。主一無適之謂。程子語也。然師說。又以敬字。惟畏爲近之。蓋敬者。此心肅然有所畏之名。畏則心主於一。如入宗廟見君父之時。自無雜念。閒居放肆之際。則念慮紛擾。而不主於一矣。二說蓋相表裏。學者體之則可見矣。

Commentaire Citation VIII.27

○覺軒蔡氏曰。人之一心。虛靈知覺。常肅然而不亂。炯然而不昏。則寂而理之。體無不存。感而理之。用無不行。惟夫虛靈知覺。不能不動於欲。則此心之體用。將隨之而昏且亂矣。此所以不可不敬也。苟能惕然悚然。常若鬼神父師之臨其上。深淵薄冰之處其下。則虛靈知覺者。自不容於昏且亂矣。此敬字之義所以惟畏爲近之。已上四條。以畏釋敬字之義。

Commentaire Citation VIII.28

○南軒張氏曰。李季修問。所謂敬之說。當用力。誠不可怠惰。而嚮晦宴息。亦當隨時。某以爲嚮晦入宴息乃敬也。知嚮晦宴息之爲非怠惰。乃可論敬之理矣。此言敬無時不在。蓋晝夜動靜。當無間斷。若以入夜宴息爲非敬。則非知敬者也。

Commentaire Citation VIII.29

○薛氏曰。古語云。敬。德之聚也。此語最宜潛體。蓋道妙莫測。靡有攸定。惟敬則能凝聚得此理常在。如心敬則能凝聚得德在心上。貌敬則能凝聚得德在貌上。以至耳目口鼻之類。無不皆然。或有不敬。則心君放逸。而百體解弛。雖曰有人之形。而其實塊然血氣之軀。與物無以異矣。此敬之一字。乃聚德之本。而爲踐形盡性之要也。此言敬以聚德

Citation clé IX

君子敬以直內。義以方外。敬義立而德不孤。易坤卦文言

Commentaire Citation IX.1

程子曰。君子主敬以直其內。守義以方其外。敬立而內直。義形而外方。義形於外。非在外也。敬義既立。其德盛矣。德不孤也。

Commentaire Citation IX.2

○朱子曰。本領則當以敬爲主。更得集義之功。以祛利欲之蔽。則於敬益有助。只是一介提撕警策。通貫動靜。但無事時。一直持養。有事處。便有是非取舍。所以有直內方外之別。非以動靜爲判然二物也。

Commentaire Citation IX.3

○程子曰。存養熟後。泰然行將去。便有進。

Commentaire Citation IX.4

○問人有專務敬以直內。不務方外。何如。程子曰。有諸中者。必形諸外。惟恐不直內。內直則外必方。

Commentaire Citation IX.5

○五峯胡氏曰。居敬。所以精義也。

Commentaire Citation IX.6

○問敬以直內。義以方外。朱子曰。說只恁地說。須自去下工夫。方見得是如此。敬以直內。是無纖毫私意。胸中洞然。徹上徹下。表裏如一。義以方外。是見得是處。決定恁地。不是處。決定不恁地。截然方方正正。須是自將去做工夫。聖門學者問一句。聖人答他一句。便領略將去。實是要行。如今說得儘多。只是不曾將身已做。若實把做工夫。只是敬以直內。義以方外八箇字。一生用之不窮。

Citation clé X

敬勝怠者。吉。怠勝敬者。滅。義勝欲者。從。欲勝義者。凶。大戴禮

Commentaire Citation X.1

朱子曰。敬便豎立。怠便放倒。以理從事是義。不以理從事是欲。敬義是體用。○真氏曰。敬則萬善俱立。怠則萬善俱廢。義則理爲之主。欲則物爲之主。吉凶存亡之所由分。上古聖人。已致謹於此矣。此段語。出於丹書。丹書。載黃帝顓帝之道。故稱上古聖人。

Commentaire Citation X.2

○程子曰。敬義夾持。直上達天德自此。朱子曰。最下得夾持兩字好。敬主乎中。義防於外。二者相夾持。要放下霎然不得。莫教一箇有些走失。如此則下不染於物欲。只得上達天德也。

Commentaire Citation X.3 : Yulgok

臣按。敬體義用。雖分內外。其實敬該夫義。直內之敬。敬以存心也。方外之義。敬以應事也。朱子敬齋箴。發明親切。故謹錄于左。

Commentaire Citation X.4

箴曰。正其衣冠。尊其瞻視。潛心以居。對越上帝。此言靜無違 足容必重。手容必恭。擇地而蹈。折旋蟻封。蟻封。蟻垤也。言能折旋於狹小之地也。此言動無違。出門如賓。承事如祭。戰戰兢兢。罔敢或易。此言表之正 守口如瓶。防意如城。洞洞屬屬。罔敢或輕。此言裏正 不東以西。不南以北。當事而存。靡他其適。此言心之正而達於事 弗貳以二。弗參以三。惟心惟一。萬變是監。此言事之主一而本於心 從事於斯。是曰持敬。動靜弗違。表裏交正。此摠結上文須臾有間。私欲萬端。不火而熱。不冰而寒。須臾。以時言。此言心不能無適之病。毫釐有差。天壤易處。三綱既淪。九法亦斁。毫釐。以事言。此言事不能主一之病。於乎小子。念哉敬哉。墨卿司戒。敢告靈臺。此摠結一篇○西山真氏曰。敬之爲義。至是無復餘蘊。有志於聖學者。宜熟復之。

Commentaire Citation X.5

○朱子堂房兩夾室。暇日默坐。讀書其間。名其左曰敬齋。右曰義齋。記之曰。嘗讀易而得其兩言。曰敬以直內。義以方外。以爲爲學之要。無以易此。而未知所以用力

之方也。及讀中庸。見所論修道之教。而必以戒慎恐懼爲始。然後得所以持敬之本。又讀大學。見所論明德之序。而必以格物致知爲先。然後得所以明義之端。既而觀夫二者之功。一動一靜。交相爲用。又有合乎周子太極之論。然後知天下之理幽明鉅細。遠近淺深。無不貫乎一者。玩而樂之。足以終吾身而不厭。又何暇夫外慕哉。

Synthèse Yulgok

右通論涵養省察

Citation clé XI

○子曰。閑邪存其誠。易乾卦文言

Commentaire Citation XI.1

程子曰。閑邪則誠自存。如人有室。垣牆不修。不能防寇。寇從東來。逐之則復有自西入。逐得一人。一人復至。不如修其垣牆。則寇自不至。故欲閑邪也。

Commentaire Citation XI.2

○又曰。敬是閑邪之道。閑邪存誠。只是一事。去善卽是惡。去惡卽是善。譬如門。不出便入。

Commentaire Citation XI.3

○思慮雖多。果出於正。亦無害否。曰。且如在宗廟則主敬。朝廷主莊。軍旅主嚴。此是也。如發不以時。紛然無度。雖正亦邪。

Commentaire Citation XI.4

○朱子曰。李先生說。人心中大段惡念。却易制伏。最是那不大段計利害。乍往乍來底念慮。此是浮念相續不斷。難爲驅除。今看得來是如此。

Commentaire Citation XI.5

○臨川吳氏曰。凡人頗知此之爲理爲善。彼之爲欲爲惡。而志不勝氣。閒居獨處之際。邪思興焉。一有邪思。卽遏制之。乃不自欺之誠也。夫旣無邪思。則所思皆理皆善矣。然一念纔起。而一念復萌。一念未息。而諸念相續。是二也。是雜也。匪欲匪惡。亦謂之邪。蓋必先能屏絕私欲惡念之邪。而後可與治療二而且雜之邪。誠意而正心。其等豈可躐哉。

Citation clé XII

詩三百。一言以蔽之。曰思無邪。論語○亦孔子語

Commentaire Citation XII.1

朱子曰。詩之言善者。可以感發人之善心。惡者可以懲創人之逸志。其用歸於使人得其情性之正而已。然其言微婉。且或各因一事而發。求其直指全體。則未有若此之明且盡者。故夫子言。詩三百篇而惟此一言。足以盡蓋其義。其示人之意。亦深切矣。

Commentaire Citation XII.2 : Yulgok

臣按。夫子此言。爲論詩而發。第以思無邪是誠。故載乎正心之章。

Commentaire Citation XII.3

程子曰。思無邪。毋不敬。只此二句。循而行之。安得有差。有差者。皆由不敬不正也。

Commentaire Citation XII.4

○邵子曰。言之於口。不若行之于身。行之于身。不若盡之于心。言之于口。人得而聞之。行之于身。人得而見之。盡之于心。神得而知之。人之聰明。猶不可欺。況神

之聰明乎。是知無愧于口。不若無愧于身。無愧于身。不若無愧于心。無口過易。無身過難。無身過易。無心過難。

Commentaire Citation XII.5

○程子曰。思無邪者。誠也。

Commentaire Citation XII.6

○朱子曰。思在言與行之先。思無邪。則所言所行。皆無邪矣。行無邪。未是誠。思無邪。乃可爲誠。是表裏皆無邪。徹底無毫髮之不正。

Commentaire Citation XII.7 : Yulgok

臣按。誠者。天之實理。心之本體。人不能復其本心者。由有私邪爲之蔽也。以敬爲主。盡去私邪。則本體乃全。敬是用功之要。誠是收功之地。由敬而至於誠矣。

Synthèse Yulgok

右言存誠反復。以盡正心之義。亦兼涵養省察而言。

Conclusion de Yulgok

臣按。心之本體。湛然虛明。如鑑之空。如衡之平。而感物而動。七情應焉者。此是心之用也。惟其氣拘而欲蔽。本體不能立。故其用或失其正。其病在於昏與亂而已。昏之病有二。一曰智昏。謂不能窮理。昧乎是非也。二曰氣昏。謂怠惰放倒。每有睡思也。亂之病有二。一曰惡念。謂誘於外物。計較私欲也。二曰浮念。謂掉舉散亂。掉舉。念起之貌。相續不斷也。此念非善非惡。故謂之浮念。常人困於二病。未感物時。非昏則亂。既失未發之中矣。其感物也。非過則不及。豈得其已發之和乎。君子以是爲憂。故窮理以

明善。篤志以帥氣。涵養以存誠。省察以去僞。以治其昏亂。然後未感之時。至虛至靜。所謂鑑空衡平之體。雖鬼神。有不得窺其際者。及其感也。無不中節。鑑空衡平之用。流行不滯。正大光明。與天地同其舒慘矣。學者之用力。最難得效者。在於浮念。蓋惡念雖實。苟能誠志於爲善。則治之亦易。惟浮念則無事之時。倏起忽滅。有不得自由者。夫以溫公之誠意。尚患紛亂。況初學乎。程子曰。君實嘗患思慮紛亂。有時中夜而作。達旦不寐。可謂良自苦。他日又曰。君實近年。病漸較煞放得下也。○臣按。不知學者。放心而任其所思。故不自知其爲浮念。學者靜坐收心。然後乃知浮念之爲擾。學者須是恒主於敬。頃刻不忘。遇事主一。各止於當止。無事靜坐時。若有念頭之發。則必卽省覺所念何事。若是惡念。則卽勇猛斷絕。不留毫末苗脈。若是善念而事當思惟者。此善念之適乎時者。則窮究其理。了其未了者。使此理豫明。若不管利害之念。或雖善念。而非其時者。則此是浮念也。浮念之發。有意厭惡。則尤見擾亂。且此厭惡之心。亦是浮念。覺得是浮念後。只可輕輕放退。提掇此心。勿與之俱往。則纔發復息矣。念慮紛亂時。此心省悟。知其爲浮念。勿爲所牽而俱往。則漸當自息。如是用功。日夕乾乾。不求速成。不生懈怠。如未得力。或有悶鬱無聊之時。則亦須抖擻精神。洗濯心地。使無一念。以來清和氣象。久久純熟。至於凝定。則常覺此心卓然有立。不爲事物所牽累。由我所使。無不如志。而本體之明。無所掩蔽。睿智所照。權度不差矣。張子曰。定然後有光明。若常移易不定。何由光明。最不可遽冀朝夕之效。而不效則輒生退墮之念也。正心是終身事業。其要則方氏所謂中虛而有主宰者。是也。願留睿念焉。

ANNEXE X

Portrait imaginaire de Yulgok Yi I



**« *Chòngsim* (“straightening one’s heart”), one of the central ideas of the
Korean interpretation of Neo-Confucianism. Study focused
on Yulgok Yi I (1536-1584). »**

Abstract

The aim of this study is to examine the great and continuous interest that the first Korean Neo-Confucians, who were scholar-officials, took in the “Learning for the Sovereigns” and the Neo-Confucianism focused on the paradigm of the *Great Learning*, as well as in one of the ideas of the text: “straightening one’s heart” (*chòngsim*). A method that brings together philosophical, historical and biographical approaches has been chosen, in order to underline the human dimension of Confucianism studied from the angle of its representatives, the Neo-Confucians. It starts by establishing a general synthesis. The characteristics of the Chinese Neo-Confucianism that had been adopted in Korea are reviewed, as well as the reasons for the appropriation of this thought in Korea, in a context marked by political reformism and the philosophical influence of Buddhist speculations on the heart. A diachronic investigation of the scholar-officials’ interest in the *Great Learning* and the idea of *chòngism* revealed that this notion played a significant role in the definition of a Korean Confucian identity and also in the conception of a collegial political power. Following this, a case study is carried out on Yulgok Yi I, the very figure of the Neo-Confucian scholar-official, to better illustrate and deepen the general survey. The necessity to take into account the contemporary context, biography and singular personality of the author is stressed for a better understanding of the political issue at stake in his exegesis on the Neo-Confucianism focused on the *Great Learning* and the *chòngsim*. The study is an attempt to show that the notion of “straightening one’s heart” is a good illustration of the political and practical orientation that was an essential feature of Korean Neo-Confucians; they wanted to highlight the interaction between a prince and his ministers, as well as a true authenticity for these men that were in charge of the responsibility to become the intellectual, social and political elite of the country.

Key-words:

Korea; Neo-Confucianism; Confucians; scholars; officials; *Great Learning*; “straightening one’s heart” (*chòngsim/zhengxin*); reformism; heart; identity; collegiality; Yulgok; Yi I; context; biography; personality; singularity; exegesis; politics; *praxis*; interaction; sovereign; prince; ministers; authenticity; responsibility; elite; intellectual history.

Table des matières

Dédicace	p.1
Remerciements	p.2
Introduction	p.3
<u>PREMIÈRE PARTIE</u>	
<u>L'enjeu néo-confucéen de la <i>Grande Etude</i> et du <i>chòngsim</i> (正心)</u>	p.11
I. Un texte phare : la <i>Grande Etude</i>	p.13
A. Un texte progressivement sorti de l'oubli	p.15
1. Problèmes posés par le texte	p.18
a. Datation et attribution	p.19
b. Sens du titre et interprétation générale.....	p.22
c. Edition autonome du texte	p.25
2. Exégèses	p.28
a. Rapide historique des exégèses avant et après Zhu Xi en Chine	p.28
b. Travaux suscités par la <i>Grande Etude</i> en Chine et en Corée.....	p.31
B. La révolution Zhu Xi	p.43
1. Travail et exégèse de Zhu Xi sur le texte	p.43
a. Un travail de longue haleine	p.43
b. Sens général du travail de Zhu Xi sur la <i>Grande Etude</i>	p.49
2. Préface de Zhu Xi à la <i>Grande Etude</i>	p.52
a. Traduction annotée.....	p.52
b. Commentaires	p.60
II. L'école Cheng/Zhu (<i>Daoxue</i> 道學) en Chine, l'inspiratrice du néo-confucianisme coréen	p.72
A. Le néo-confucianisme comme éthique politique	p.74
1. 帝學, un « Apprendre pour le souverain »	p.75
a. Une tendance qui se développe et se systématise sous les Song : <i>dixue</i> , <i>Grande Etude</i> et <i>zhengxin</i> (Fan Zuyu et Zhen Dexiu)	p.75
b. Etudes historiques, réformisme néo-confucéen (Ouyang Xiu, Sima Guang, Zhu Xi) et la <i>Signification développée de la Grande Etude</i> de Zhen Dexiu.....	p.83
c. L'accession à l'orthodoxie et le rôle de Xu Heng sous les Yuan.....	p.96

2. 聖學, une « Etude pour devenir un Saint »	p.101
a. D'un Enseignement des Sages Rois à un Enseignement des Sages et des Saints	p.102
b. Entre universalisme et désir d'orthodoxie : le souci de <i>zide</i> 自得	p.115
B. Le néo-confucianisme comme éthique individuelle	p.122
1. 心學, une « Ecole du cœur »	p.122
a. Le <i>Daotong</i> comme « transmission du cœur » (傳心) et comme « méthode du cœur » (心法)	p.124
b. La question du « cœur du Dao » et du « cœur de l'homme », une préoccupation majeure	p.134
2. 實學, une « Etude à visée pratique »	p.146
a. L'« Ecole du cœur » comme « Ecole du Principe » (理學) : « l'unité foncière du Ciel et de l'homme » et étude du réel, du vivant	p.149
b. Le néo-confucianisme Cheng/Zhu comme <i>praxis</i> ou entraînement éthique : comportement rituel (禮) et pratique de l'« assise dans la quiétude » (靜坐)	p.156
Conclusion de la première partie	p.164

DEUXIÈME PARTIE

Le néo-confucianisme coréen, la Grande Etude et le *chòngsim*

I. Le néo-confucianisme coréen et la Grande Etude : des néo-confucéens à la conquête du pouvoir

A. Les fondements néo-confucéens de la fondation de Chosòn

1. Causes et modes d'adoption et de développement du néo-confucianisme sous Koryò	p.173
a. Début Koryò	p.174
b. Période de « domination par les fonctionnaires militaires » (武臣政權期)	p.182
c. Période d'« ingérence Yuan » (元干涉期)	p.188
2. La transition Koryò/Chosòn et la formation d'un néo-confucianisme coréen	p.193
a. Les acteurs de la transition Koryò/Chosòn : les <i>sinjin sadaebu</i> 新進士大夫	p.194
b. La Transmission de la Voie en Corée	p.199

B. Grande Etude et idéal politique du <i>chehak</i> (帝學) confucéen au début de Chosòn	p.213
1. La <i>Grande Etude</i> à la cour : examen des <i>Annales de Chosòn</i>	p.214
a. Présentation des tableaux établis à partir des informations recueillies dans les <i>Annales</i> sur les Leçons royales portant sur les textes traitant de la <i>Grande Etude</i>	p.215
b. Brefs commentaires	p.235
2. Le modèle prédominant de Zhen Dexiu	p.239
a. La préface de Yi Sòkhyòng au <i>Taehak yònüi chimnyak</i> 大學衍義輯略.....	p.241
b. La nécessité d'éduquer les rois et la fragilité du pouvoir des lettrés-fonctionnaires.....	p.247
II. Le néo-confucianisme coréen, le cœur et le <i>chòngsim</i>	p.259
A. Les rapports entre bouddhisme et confucianisme de la fin Koryò au milieu de Chosòn : intérêt commun pour le cœur et influence sur le néo-confucianisme coréen	p.260
1. Critique du bouddhisme au plan socio-politique : une radicalisation progressive du discours anti-bouddhique confucéen.....	p.262
a. Koryò.....	p.262
b. Chosòn	p.266
2. La critique du bouddhisme au plan théorique et philosophique : la question du cœur au centre d'une entreprise d'autodéfinition	p.269
a. Bref rappel de la conception du cœur dans le bouddhisme.....	p.270
b. La conception confucéenne et néo-confucéenne du cœur, et la critique anti-bouddhique	p.274
c. Des apparences ressemblantes mais des enjeux différents	p.282
B. L'interprétation du <i>chòngsim</i> chez les lettrés-fonctionnaires	p.285
1. Le <i>chòngsim</i> : une notion politique dans le néo-confucianisme coréen	p.287
a. Remarques préliminaires.....	p.288
b. Une préoccupation de lettré-fonctionnaire, plus que de théoricien	p.291
2. La notion de <i>chòngsim</i> : deux applications possibles.....	p.297
a. Examen général de la conception du <i>chòngsim</i> chez les lettrés-fonctionnaires de la première moitié de Chosòn.....	p.298
b. Le <i>chòngsim</i> appliqué à la personne du roi.....	p.302
c. Le <i>chòngsim</i> appliqué au corps de lettrés-fonctionnaires	p.316
Conclusion de la deuxième partie	p.326

TROISIÈME PARTIE

L'interprétation de la *Grande Etude* et du *chòngsim* chez le lettré-fonctionnaire néo-confucéen Yulgok Yi I p.332

I. Yulgok Yi I : l'un des personnages emblématiques des développements proprement coréens du néo-confucianisme p.335

A. Qui était Yulgok Yi I ? p.336

1. Données biographiques officielles : tour d'horizon année par année... p.336

2. Au-delà de l'hagiographie p.364

a. Remarques globales et portrait psychologique de Yulgok Yi I p.364

b. Brève description du parcours intellectuel et philosophique de Yulgok Yi I p.373

c. Rappel du contexte historique particulier de la vie et de la carrière de Yulgok Yi I : les luttes de factions..... p.376

B. Comment aborder l'œuvre de Yulgok Yi I ? p.384

1. Récapitulatif des tendances récentes de la recherche portant sur Yulgok Yi I en Corée et à l'étranger p.385

a. Synthèse des travaux coréens consacrés à Yulgok p.386

b. Le rôle des éditions de traductions en coréen moderne des œuvres de Yulgok, et des diverses associations de promotion dans le développement récent de la recherche consacrée à Yulgok..... p.398

c. Les études consacrées à Yulgok à l'étranger, ou par des étrangers..... p.400

2. De l'intérêt d'étudier la place de Yulgok Yi I dans l'histoire de l'« Apprendre pour le souverain » du néo-confucianisme coréen centré sur la *Grande Etude* et la notion de *chòngsim*..... p.404

a. Synthèse des grandes tendances des études philosophiques portant sur Yulgok Yi I p.405

b. Définition de notre propre approche p.412

II. Le *Sònghak chipyo* 聖學輯要 : la synthèse et l'interprétation de la *Grande Etude* par le fonctionnaire Yulgok Yi I p.417

A. Sens général, but et construction de l'ouvrage (traductions) p.419

1. L'adresse au roi Sònjo (*chinch'a* 進筭)..... p.420

2. Préface (*sò* 序) p.437

3. Construction de l'ouvrage (*pòmnye* 凡例) p.448

4. *Sònghyòn Tot'ong* 聖賢道統 (« De la Transmission de la Voie des Saints et des Sages ») : traduction partielle p.454

B. L'interprétation de la <i>Grande Etude</i> par Yulgok : continuités et ruptures	p.463
1. Commentaire général.....	p.463
a. Comparaison générale avec l'interprétation de Zhu Xi, Zhen Dexiu et Yi Sòkhyòng	p.464
b. L'influence du contexte historique et du caractère personnel de Yulgok dans sa lecture de la <i>Grande Etude</i>	p.474
2. Une interprétation de l'« Apprendre pour le souverain » et de la <i>Grande Etude</i> par un lettré-fonctionnaire néo-confucéen arrivé à maturité intellectuelle	p.484
a. Analyse globale de l'interprétation du paradigme de la <i>Grande Etude</i> dans le <i>Sònghak chipyo</i>	p.484
b. Le « perfectionnement de soi » dans le <i>Sònghak chipyo</i> : problématiques associées et première approche du <i>chòngsim</i> chez Yulgok.....	p.491
III. La notion de <i>chòngsim</i> chez Yulgok Yi I	p.497
A. Traduction partielle du chapitre « <i>chòngsim</i> » du <i>Sònghak chipyo</i>	p.497
B. Analyse de la conception du <i>chòngsim</i> dans le chapitre éponyme du <i>Sònghak chipyo</i> : commentaire linéaire	p.517
Conclusion de la troisième partie	p.540
Conclusion générale	p.546
Bibliographie	p.553
Index des noms de personnages cités	p.581
<u>Annexes</u>	p.595
- <u>Annexe I</u> : Extraits de divers textes français du XIX ^e au XXI ^e siècle où le confucianisme et Yulgok sont évoqués	p.596
- <u>Annexe II</u> : La <i>Grande Etude</i> dans le <i>Livre des Rites</i> et dans la <i>Grande Etude en chapitres et paragraphes</i> de Zhu Xi	p.611
- <u>Annexe III</u> : Tableau informatif sur les rois de Chosòn.....	p.624

- <u>Annexe IV</u> : Carte de Corée (détails sur le biographie de Yulgok).....	p.627
- <u>Annexe V</u> : Tableau synoptique sur la vie et l'œuvre de Yulgok Yi I.....	p.628
- <u>Annexe VI</u> : Classement et sigles pour la correspondance personnelle de Yulgok.....	p.637
- <u>Annexe VII</u> : Classement et sigles pour la correspondance officielle de Yulgok.....	p.645
- <u>Annexe VIII</u> : Sommaires du <i>Daxue yanyi</i> de Zhen Dexiu et du <i>Taehak yònùì chimnyak</i> de Yi Sòkhyòng (tableau comparatif)	p.650
- <u>Annexe IX</u> : Le chapitre « <i>chòngsim</i> » dans le <i>Sònghak chipyo</i> de Yulgok	p.655
- <u>Annexe X</u> : Portrait imaginaire de Yulgok Yi I par Kim Ùnho	p.675
Titre, résumé et mots clés en anglais	p.676
Table des matières	p.677-682