



HAL
open science

Histoire culturelle de la Corée et de la Chine : Formation des savoirs et des pratiques au croisement culturel

Daeyeol Kim

► **To cite this version:**

Daeyeol Kim. Histoire culturelle de la Corée et de la Chine : Formation des savoirs et des pratiques au croisement culturel. Sciences de l'Homme et Société. EHESS, 2015. tel-04097689

HAL Id: tel-04097689

<https://hal.science/tel-04097689v1>

Submitted on 15 May 2023

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.

SYNTHÈSE DES TRAVAUX

Histoire culturelle de la Corée et de la Chine : *Formation des savoirs et des pratiques au croisement culturel*

Travail présenté par KIM Daeyeol
Pour l'obtention de l'Habilitation à Diriger des Recherches

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Le 13 juin 2015

Devant le jury composé de :

M. Alain DELISSEN, rapporteur, directeur d'études à l'EHESS
M. Yannick BRUNETON, rapporteur, maître de conférence HDR à l'Université Paris-Diderot
M. François MACE, rapporteur, professeur des université à l'INALCO
M. Christian LAMOUREUX, directeur d'études à l'EHESS
M. Vincent GOOSSAERT, président du jury, directeur d'études à l'EPHE
Mme Anne CHENG, garante de l'habilitation, professeur au Collège de France

Sommaire

Introduction : genèse des problématiques

I. Autour d'un creuset culturel : le taoïsme

II. Savoir et pratique dans la tradition confucéenne

III. Évolution culturelle de la Corée au XVIII^e

IV. « Pluralité » de « culture religieuse »

Conclusion : évaluation et perspective

Liste des travaux de KIM Daeyeol

Bibliographie

Annexe : curriculum vitae

Table des matières

Introduction : genèse des problématiques

*A rose by any other name
would smell as sweet*
— W. Shakespeare —

1.

« Suis ta propre question », me dit un jour l'un de mes mentors. Tout commença ainsi avec une question, rudimentaire et superficielle, que je me posais et qui me hantait, dans un coin de laboratoire de chimie où je côtoyais mes camarades dont la majorité était chrétiens, protestants pour la plupart : comment les gens vivent-ils en même temps, arrangent-ils, leurs différentes visions du monde, religieuse et scientifique ? Certes, une question qui peut paraître tout à fait naïve. Mais j'ignorais alors qu'elle me servirait, une trentaine d'années plus tard, d'ouverture à mon dossier de synthèse pour une candidature à l'habilitation à diriger des recherches. Aujourd'hui mon interrogation porte sur de tels questionnements eux-mêmes, de telles façons d'envisager le monde humain, de le diviser en catégorie et de le nommer.

Plus impliqué que sceptique dans les deux principaux mouvements d'étudiants des années quatre-vingt en Corée du Sud, dont l'un appelait ses « classiques » (*kojŏn* 古典) les œuvres de Marx et d'Engels, et l'autre, les ouvrages fondamentaux des « Trois enseignements » de l'Asie orientale, je me suis réorienté vers les sciences humaines et sociales. Ensuite, j'ai erré entre l'histoire des religions et celle des sciences et techniques. Finalement j'ai jeté l'ancre sur la côte d'une Chine ancienne où j'ai trouvé une source qui me permettrait de nourrir ma curiosité initiale.

Cette introduction a pour objectif de présenter la genèse et l'enchaînement des problématiques de mes recherches, dans leur succession chronologique, de manière à donner une vue d'ensemble de mes travaux. Elle rend compte de leur pertinence et de leur cohérence. Chaque

problématique suivie et chaque étude qui en découle sont référencées en notes de bas de page avec la liste de mes travaux correspondants, dont la numérotation suit celle de la bibliographie.

2.

À l'origine de mon parcours scientifique, une approche interdisciplinaire — l'histoire des religions et l'histoire des sciences et techniques — m'a incité à choisir un sujet de recherche portant sur une des premières formes d'alchimie opératoire de la Chine ancienne, ayant laissé des traces notables dans les techniques traditionnelles comme la médecine et même dans le taoïsme de l'époque contemporaine. Pour traiter un tel sujet, j'ai d'abord consacré mes efforts à perfectionner ma connaissance du chinois classique, ainsi que celles relatives à l'ensemble de culture chinoise de la période allant du IV^e siècle avant notre ère au IV^e siècle de notre ère¹.

Jusqu'en 2000, mes recherches ont consisté à comprendre et à expliquer la tradition dite du *waidan* 外丹 ou « alchimie extérieure » par l'étude de tous ses éléments constitutifs : identité socioculturelle, vision du monde, notion, symbolisme, mythe, légende, exemple historique, acte rituel, ingrédient, ustensile, procédé, modèle de conception, etc. La tradition du *waidan* avait en effet besoin d'être éclaircie et appréhendée par une approche synthétique. Auparavant, les explications produites respectivement à son sujet par l'histoire des religions et par l'histoire des sciences et des techniques se révélaient trop compartimentées et partielles. Ces recherches ont fait l'objet d'une thèse de doctorat soutenue à la fin de l'année 2000².

3.

Dans la continuité de la thèse, j'ai poursuivi l'analyse des textes incorporés au Canon taoïste et attribués à un certain Hugangzi 狐剛子 dont l'histoire reste floue. Ceux-ci n'avaient en effet jamais fait l'objet d'une étude approfondie alors qu'ils me paraissaient constituer une importante phase de transition vers l'alchimie « intérieure » naissante. Cependant, je dus renoncer à m'investir autant que je le prévoyais dans ce projet d'après

¹ Cela m'a permis de contribuer à deux ouvrages collectifs : un dictionnaire de la langue chinoise [E1] et une encyclopédie du taoïsme [E2].

² Pour ma thèse de doctorat, voir [A1] dans la liste de mes travaux établie à la fin de ce dossier. Dans son développement, j'ai pu publier des articles [B1], [B2], [B3] et [B6] et faire quelques communications [C1], [C2] et [C9].

thèse, consécutivement à ma nomination à un poste de maître de conférences à l'INaLCO en septembre 2001 dans la section de coréen pour y enseigner l'histoire de la Corée.

Depuis, mes activités d'enseignant-chercheur à la section Corée de l'Institut m'ont conduit à élargir le champ de mes recherches à la Corée classique. Je me suis tout d'abord intéressé au taoïsme, en particulier à l'alchimie taoïste, et à sa place dans l'histoire intellectuelle et culturelle de la Corée³. Après trois ans de réflexion, de tâtonnements et de préparation, j'ai intégré en 2004 le Laboratoire d'Etude sur la Corée (LEC), Unité Mixte de Recherche 8033 du CNRS à laquelle étaient rattachés l'EHESS, l'Université Paris 7 et l'EFEO.

4.

En 2005, un fait nouveau important pour moi a été survenu. Une mission effectuée en Corée du Sud en mai 2005 avec deux collègues — Anne Cheng de l'INaLCO (actuellement en fonction au Collège de France) et Joël Thoraval de l'EHESS — m'a fait redécouvrir un phénomène qui m'a fortement interpellé. Il s'agissait d'une attitude contrastée vis-à-vis de la tradition confucéenne dans la société sud-coréenne : d'un côté, la transmission d'une culture confucéenne chez les intellectuels⁴, caractérisée par la résurgence de l'organisation des centres confucéens dans de grandes villes et la perpétuation de l'ancien culte ancestral dans certaines régions ; de l'autre, l'indifférence voire la négation vigoureuse de cette tradition⁵. Ce contraste, révélant à la fois la diversité (ou l'appropriation) des pratiques au sein de cette culture confucéenne et la relation libre (ou le détachement) avec cette tradition⁶, ne date pas d'hier. Il fait écho à l'image négative de la culture politique confucéenne du Chosŏn (1392-1910), instrumentalisée par les intellectuels modernistes coréens et par l'historiographie colonialiste japonaise au début du XX^e siècle, ainsi qu'à la campagne d'industrialisation et de modernisation contre la tradition menée par le gouvernement militaire autoritaire sud-coréen des années 1960 et 1970. Mais à partir de quand, précisément, ce contraste — constatable non seulement dans les attitudes et

³ Mes communications [C3], [C5], [C7] et article [B4].

⁴ Voir la partie avec le sous-titre « Un minimalisme confucéen » dans le chapitre II, p. 36.

⁵ Par exemple : Kim Kyŏng'il 1999.

⁶ Voir la partie avec le sous-titre « Relation interreligieuse au XVIII^e siècle » dans le chapitre IV, p. 63.

les discours mais aussi dans les savoirs et les pratiques liés à la tradition confucéenne — date-t-il ? Faut-il le faire débiter avec l'établissement des écoles « réformistes » supplantant les structures de l'éducation confucéenne traditionnelle de la fin XIX^e ou bien pendant la colonisation japonaise au début du XX^e siècle ? Si, depuis le début de la dynastie des Yi du Chosŏn jusqu'au XV^e siècle, il s'agissait d'une « transformation confucéenne de la Corée »⁷, on parle d'une « transformation coréenne du confucianisme » à partir du XVII^e siècle. Il est établi que, depuis le XVII^e siècle au moins, le confucianisme exerçait une autorité idéologique et morale sur l'ensemble de la société coréenne du Chosŏn. Quel que soit l'angle d'approche que l'on adopte pour examiner le rapport qui existait entre le confucianisme et la société du Chosŏn, l'évolution de ce rapport conditionne incontestablement non seulement la compréhension que nous avons aujourd'hui de la société de l'époque, mais également celle que nous nous faisons de la société contemporaine. À partir de quand constate-t-on une relation « libre » de la société coréenne avec cette tradition plus que millénaire ? Ne manque-t-il rien à ce propos dans l'historiographie coréenne contemporaine ? Peut-on s'en satisfaire ?

Une mutation culturelle à grande échelle a dû se produire progressivement et corrélativement à de grands changements économiques et sociaux. C'est avec cette réflexion que j'ai défini une nouvelle période à investiguer dans le cadre de mes recherches : le XVIII^e siècle ou, plus précisément, la seconde moitié du XVIII^e et la première moitié du XIX^e siècle. À mon avis en effet, c'est au cours de cette période que les changements économiques, sociaux et culturels – influences exogènes et évolution interne – commencent à avoir des répercussions réelles et, au moins observables. Contrairement aux théories expliquant que le système confucéen coréen commence à être mis en cause à partir du milieu du XIX^e siècle en particulier en raison des contacts sans précédent avec des puissances étrangères, je me suis proposé d'étudier en amont la société et la culture des lettrés du XVIII^e s. pour y chercher des indices d'une « crise »⁸ culturelle de la tradition confucéenne du Chosŏn déjà perceptibles, et y apporter de nouveaux éclaircissements⁹.

⁷ Deuchler 1992.

⁸ Au sens de « changement ».

⁹ Pour cette mise en question, voir mon article [B7].

J'ai privilégié une approche combinant l'étude des individus avec celle de leurs activités culturelles, et l'histoire sociale. J'ai abordé en premier lieu l'œuvre d'un auteur original et prolifique, Chŏng Yagyong 丁若鏞 (1762 – 1836), ou Tasan 茶山 de son nom de pinceau, dont les ouvrages constituent une source abondante pour étudier la société et la culture de son époque¹⁰. Puis je me suis consacré à l'étude d'un roi lettré, Chŏngjo (r. 1776 – 1800) qui a mené une politique de renforcement de l'autorité royale, de réorganisation de la société de lettrés fonctionnaires et de restauration de la culture confucéenne¹¹. Au cours de ces travaux, j'ai pu découvrir des indices susceptibles de mettre en lumière la diversité socioculturelle du milieu des lettrés, ce qui m'a conduit au bout du compte à élaborer un projet de recherche spécifique.

En effet, j'ai remarqué, au cours de mes recherches et grâce aux études récentes portant sur les textes de types miscellanées (journaux, correspondances, récits de voyage, écrits péri-textuels comme préfaces, etc.), que davantage de groupes lettrés, que ceux qui sont habituellement identifiés, gagneraient à être distingués les uns des autres en prenant pour critère leurs caractéristiques culturelles. J'ai aussi constaté que certaines pratiques culturelles n'étaient plus la propriété assignée de groupes sociaux divisés par l'historiographie établie dont leurs contours devenaient dès lors plus instables et flottants¹². D'où mes questions : 1) Peut-on distribuer les lettrés de la période en groupes plus variés relevant de pratiques culturelles plus différenciées ? ; 2) que devient la relation entre les différentes traditions « religieuses » (confucianisme, bouddhisme et taoïsme en particulier) chez les lettrés au moment de la « crise » du XVIII^e siècle caractérisée par l'affaiblissement de l'hégémonie culturelle – de l'idéologie et de l'autorité morale confucéennes confrontées à de nouvelles données sociales et culturelles ?

¹⁰ Cela a donné lieu à : les articles [D1], [B8] et [B10], les communications [C4], [C8] et [C10], une organisation du colloque international « Society and Culture in Tasan's Time in Korea and East Asia (1762-1836) » en 2009 (voir dans « Responsabilités des activités scientifiques », en Annexe).

¹¹ Voir mon article [B11] et ma communication [C11].

¹² Selon Miyajima Hiroshi (dans une intervention à AKSE Conference 2009 à Leiden, du 18 au 21 juin 2009) : vers la fin de l'époque Chosŏn, l'État a commencé à distribuer au peuple des *sŏng* 姓 (noms de famille) et des *kwan* 貫 (noms de lieu d'origine patronymique). Depuis lors, contrairement à ce que certains Coréens veulent croire même de nos jours, la détention d'un *sŏng-kwan* ne renvoie donc plus à une classe sociale.

Selon Yi T'aejin, un éminent historien coréen, si, au milieu du XIX^e siècle, la forme du gouvernement revêtait les apparences d'un système confucéen, son fonctionnement réel et son idéologie s'éloignaient de l'esprit confucéen¹³. Mes recherches consisteront à vérifier l'hypothèse que : 1) le relâchement de l'idéologie néo-confucéenne dans la société du Chosŏn – même dans le milieu des lettrés – apparaît dès le milieu du XVIII^e siècle ; 2) que cela s'est traduit par une différenciation culturelle amplifiée au sein du milieu des lettrés, d'une part, et, d'autre part, par l'effort intense de certains groupes de lettrés politiquement engagés – à commencer par le monarque – pour restaurer – ou (ré)inventer – « la tradition correcte »¹⁴.

Pour répondre à la première question posée précédemment, je privilégie une analyse portant sur les pratiques lettrées, en ce qu'elles permettent non seulement d'identifier des groupes différents par une distinction sociale ou par une obéissance, mais aussi d'appréhender d'une manière plus cohérente les changements sociaux plus globaux de l'époque.

Le premier domaine de pratiques, que j'aborde, est lié à la culture du livre : lecture, écriture, édition et diffusion. D'ailleurs, les lettrés se définissaient eux-mêmes par la lecture. Cependant, la méthode et l'objectif de la lecture diffèrent d'un groupe à l'autre : lecture pour la discipline et la transmission du savoir, lecture pour l'écriture et l'invention, lecture pour la distinction ou l'intégration sociale, etc.¹⁵ Une première analyse des études relatives à ce sujet, qui depuis une décennie se sont développées en Corée du Sud, m'a permis d'avoir un aperçu synthétique sur le changement général de la culture de la lecture aux XVIII^e et XIX^e siècles. J'ai identifié deux points cruciaux du changement, intimement liés. Le premier est l'importation croissante depuis la Chine des ouvrages en chinois : ouvrages autochtones (commentaires et études des classiques confucéens, histoires de la Chine, textes législatifs chinois, recueils littéraires, romans, études de critiques littéraires et artistiques, etc.) et ouvrages occidentaux traduits en chinois classique (sur les sciences, les techniques, la religion et le monde occidental). Le second est le détachement, très progressif et à géométrie variable, du paradigme ancien : de la lecture (néo-confucéenne) en quête du « principe » et en vue de la culture de soi vers la lecture encyclopédique à but pragmatique. Dans l'analyse des pratiques de lecture des lettrés, il me

¹³ YI T'aejin 1990, p.231.

¹⁴ L'un des résultats de ces recherches est la communication [C15].

¹⁵ Chartier 1989.

paraît ainsi important de prendre en compte : 1) le rôle de paradigme existant dans la lecture ; 2) l'attitude de chaque individu ou groupe envers le paradigme ancien ; 3) le motif de déplacement de l'intérêt dans la lecture ; 4) le rapport entre le lecteur et l'objet de lecture (moyen d'acquisition par exemple) ; 5) le contexte dans lequel une nouvelle culture entre en contact et se fait adopter par celle qui la reçoit. A partir des observations et des analyses effectuées à travers ces variables, je pourrais vérifier l'hypothèse selon laquelle ces paramètres varieraient d'un groupe à l'autre et permettraient de caractériser plus précisément en quoi ils se différencient. Avant de travailler sur les paramètres évoqués ci-dessus, chaque individu devra faire préalablement l'objet d'une analyse afin de dresser un inventaire classé en fonction de : 1) l'objet de lecture ; 2) l'objectif / la production escomptée de la lecture ; 3) la méthode / la manière de faire la lecture ; 4) la représentation de la lecture.

L'écriture étant censée constituer l'une des occupations exclusives des lettrés, elle faisait donc partie de leur identité et de leur stratégie de distinction : une famille *yangban* 兩班 (un statut social privilégié et hérité de par l'exercice des charges de fonctionnaire) devait établir, diffuser et promouvoir les collections des écrits de ses ancêtres. Cependant, au sein des *yangban*, tout comme la lecture le montre, la notion de l'écriture – en particulier de l'écriture littéraire – variait jusqu'au point de provoquer des polémiques à la cour. L'ordre socioculturel hiérarchisé « dégénéra » et, progressivement, de plus en plus de gens se mirent à lire, écrire et imprimer¹⁶. Certaines familles *yangban* encourageaient même leurs femmes à produire des écrits en vue d'accroître leur réputation. Dans ce contexte, l'État confucéen se révéla progressivement incapable de contrôler la production et la circulation des manuscrits et des imprimés. Si les lettrés ne se distinguaient plus par l'apanage de la lecture et de l'écriture et s'ils n'étaient plus obligatoirement des *yangban*, à quoi tenait alors la « classe » des lettrés ?

Quant au voyage, j'étudie les objectifs du voyage et la manière de voyager et d'obtenir ou de présenter les résultats. Ainsi, pour évoquer l'exemple d'une destination lointaine, les lettrés allaient à Pékin, dans le cadre d'une mission diplomatique ou bien à titre privé, accompagnant des émissaires. Ils y rencontraient non seulement des lettrés fonctionnaires

¹⁶ Cette situation culturelle peut être comparable à celle de la Chine de la fin des Ming et des Qing. Voir McDermott 2006.

chinois mais aussi des missionnaires occidentaux ; dans la cité, ils visitaient non seulement la cour impériale, mais aussi des librairies. Un parcours plus circonvoisin était organisé pour admirer le pays et s'inspirer de la nature ou pour chercher le calme et l'isolement dans des monastères bouddhiques. Dans la confrontation à une autre tradition ou à une autre civilisation, dans une situation transitoire, ambiguë et temporairement excentrique, attitudes, perceptions et descriptions du soi, du monde et des relations sociales diffèrent.

L'étude des activités sociales consistant à créer l'environnement des pratiques culturelles me paraît aussi pertinente à ce propos. Il y avait des réunions ou des associations pour la lecture, la discussion, l'édition, l'échange des poèmes¹⁷, l'appréciation de peintures et de musique, le tir à l'arc, etc. Elles sont révélatrices des pratiques culturelles propres à un groupe social.

5.

L'une des problématiques qui m'intéressaient était le changement dans le rapport existant entre les traditions religieuses au XVIII^e siècle. Les analyses que j'ai effectuées sur certains personnages de l'époque et la consultation des études récentes sur la société et la culture de l'époque avaient attiré mon attention sur le rapport que les lettrés « confucéens » auraient eu avec le monde bouddhique. Mais, en même temps que découvrir des sources nouvelles et des faits inconnus, il me fallait aussi faire face à l'idée reçue, erronée et tenace (mais aussi largement purgée) selon laquelle le rapport entre lettrés et bouddhisme était quasi inexistant ou presque, hostile si existant. Il me sembla ainsi nécessaire d'envisager trois démarches distinctes : primo, montrer que ce préjugé était postérieurement construit ; secundo, prouver qu'un nombre significatif de lettrés entretenaient des relations significatives avec le monde bouddhique ; tertio, étudier ce rapport chez chaque individu¹⁸.

De 2006 à 2008, je suis intervenu dans le cadre d'une formation continue donnée à Science Po intitulée « Executive Training Program for Korea ». Ce fut une opportunité pour représenter un aperçu de la Corée contemporaine. J'y proposai un cours intitulé « South Korea : a 'Department Store of Religions' » dont l'objectif était de présenter les caractéristiques

¹⁷ Sim Kyŏnggho 1998 ; Song Chaehak 2001 ; Hwang Mangi 2009.

¹⁸ Voir l'article [B8] (aussi la communication [C13]).

des religions en Corée dans le rapport qu'elles entretenaient mutuellement en relation avec des enjeux et problématiques sociaux de l'histoire contemporaine.

Sur le thème de « la pluralité religieuse et culturelle », afin d'élargir l'horizon et d'en discerner, par comparaison, l'universalité et la spécificité, j'ai proposé à mes collègues de différents établissements, principalement spécialistes de la Chine, de la Corée et du Japon, de collaborer en vue d'un projet commun. Ainsi, avons-nous organisé en 2012 et 2013 six demi-journées d'étude intitulées « Symposium sur la pluralité culturelle et religieuse en Asie de l'Est ». Chaque séance a donné lieu à deux conférences-débats : le principe était de présenter un sujet, une problématique ou une approche similaire appliquée à des terrains différents. Ce travail collectif m'a été très utile pour mûrir ma réflexion sur la problématique de la « pluralité de culture religieuse »¹⁹.

6.

Le dossier qui suit est un développement de ce qui vient d'être présenté. Il s'organise en quatre chapitres dans l'ordre des problématiques précédemment décrites, qui correspond aussi, on l'aura constaté, à l'ordre chronologique de l'évolution de mes recherches.

Le premier chapitre porte sur mes travaux effectués autour de quelques aspects de l'histoire du taoïsme, en lien avec la connaissance de la nature, les savoirs techniques, l'évolution de la tradition en Corée, de manière connectée à une autre tradition (le confucianisme en l'occurrence) dans un contexte où les deux traditions sont généralement conçues comme dissociées par l'historiographie contemporaine coréenne.

Dans le deuxième chapitre, je montre comment, selon moi, l'étude des Classiques confucéens pourrait contribuer à l'épistémologie et l'histoire socioculturelle à travers le rapport existant entre savoir et pratique, entre étude et engagement sociopolitique en l'occurrence, en nous situant dans l'histoire intellectuelle de la Corée depuis le XVII^e siècle jusqu'à aujourd'hui.

Le troisième chapitre est une synthèse des études récentes publiées par les spécialistes de la société coréenne aux derniers siècles — essentiellement entre le XVIII^e et le XIX^e siècles. Il fallait asseoir mes recherches sur un socle de connaissances mises à jour, avec des

¹⁹ Voir l'article [B9].

problématiques renouvelées, en vue d'analyser la formation des savoirs et des pratiques au service de l'histoire culturelle²⁰. J'y intègre en outre quelques résultats de mes propres travaux.

Dans le quatrième et dernier chapitre, j'aborde la question de la relation entre les traditions culturelles différentes (notamment les « trois enseignements » de l'Asie Orientale), qui est un aspect de mes sondages effectués depuis le renouvellement de ma problématique. De cette question émerge progressivement une problématique plus large liée à la pluralité religieuse et culturelle interrogeant les notions telles que « religion », « culture religieuse » et leur « pluralité ». Désormais l'un des axes de mes recherches se situe au carrefour des « cultures religieuses » différentes mais qui coexistent, s'interagissent et évoluent ensemble dans une société donnée.

En guise de conclusion, je récapitule mon parcours scientifique pour mieux le caractériser et formuler, de manière située, mes nouvelles orientations de recherche.

²⁰ J'entends par là l'épistémologie et l'histoire sociale par la culture.

I. Autour d'un creuset culturel : le taoïsme

Alchimie opératoire taoïste des origines²¹

Perspective au croisement culturel

La perspective, alors lointaine, de mon premier pas dans la recherche était d'élaborer à travers une histoire de l'Asie de l'Est une critique de la culture, notion que j'ai empruntée à Ernst Cassirer. « Une critique de la culture, écrit-il, [...] cherche à comprendre et à montrer comment tout contenu culturel, [...] suppose un acte originaire de l'esprit. [...] Les différents produits de la culture — langage, connaissance scientifique, mythe, art, religion — s'insèrent [...], en dépit de leur diversité interne, dans une seule problématique générale²² et apparaissent comme autant de tentatives pour transformer le monde passif de la simple impression, [...] en un monde de pure expression de l'esprit »²³. Or, la « tentative » qui m'interpella le plus était celle qui se trouve au croisement de plusieurs cultures. Des éléments en provenance de différentes aires culturelles s'associent, s'étayent mutuellement et se complètent pour diverses raisons et de diverses manières. Ceci, notamment, grâce à l'imaginaire et à la synthèse conceptuelle. Aussi un « carrefour » où se croisent les différents produits de la culture s'avère-t-il particulièrement intéressant pour étudier et comprendre l'esprit humain. L'alchimie en est un excellent exemple. Elle puise dans l'immense source de la culture ses éléments caractéristiques : expressions symboliques, connaissances techniques, conceptions métaphysiques, etc. Le monde sinisé connaît l'alchimie taoïste. De la Chine ancienne, en particulier, elle a hérité les connaissances techniques (astronomiques, médicales, pharmaceutiques, hygiéniques, minéralogiques, métallurgiques, etc.), les expériences mystiques et religieuses, les idées mythiques, cosmologiques et philosophiques. De plus, elle a forgé de nouveaux éléments symboliques et de nouvelles pratiques dont on trouve les traces dans l'histoire des idées et dans celle des sciences et des techniques en Asie de l'Est.

²¹ Ce sous-chapitre résume ma thèse [A1].

²² Il s'agit de comprendre l'attitude de l'esprit dans sa totalité véritable et concrète.

²³ Cassirer 1972, 20–21.

Problématiques et approches

Il semble néanmoins que la compréhension et la recherche portant sur l'histoire de l'alchimie taoïste aient souffert d'une certaine partialité. L'histoire des sciences et des techniques et celle des religions la partageaient selon leurs sujets et optiques propres, parfois réducteurs. Par conséquent, il manquait une perspective qui permette d'appréhender l'alchimie taoïste comme un phénomène complexe que l'on doit considérer de façon globale. Du côté de l'histoire des sciences et des techniques, les premières études sur l'alchimie chinoise opératoire avaient pour but d'établir une histoire de la proto-chimie, à l'intérieur d'une histoire des sciences et des techniques en Chine.

Or, au milieu du XX^e siècle, une tendance reflétant un courant intellectuel qui s'intéressait au problème du langage, s'est orientée vers la compréhension de l'alchimie en tant que telle, sans refuser pour autant des explications établies selon la connaissance scientifique moderne. En soulignant la différence fondamentale qui existe entre l'alchimie et la proto-chimie et en obéissant à une autre logique de recherche, moins technique mais plus globale, cette approche a insisté sur la nécessité d'étudier la signification, l'intention et le but final des langages et des pratiques des alchimistes ; et, pour ce faire, elle a conduit à se mettre en quelque sorte à la place des praticiens, au niveau de leurs connaissances et dans leur contexte socioculturel propre. Ce courant a abouti à des résultats d'un très grand intérêt scientifique. On peut citer les travaux de René Alleau, de Mircea Eliade et de Robert Halleux, et en particulier pour la Chine les travaux de Nathan Sivin²⁴.

Néanmoins l'application de cette approche avait été confinée dans des études sur les textes qui se caractérisent par la cosmologie et le langage imagé. Le *Baopuzi neipian* 抱朴子內篇 ou *Chapitres intérieurs du Maître qui embrasse la nature spontanée* (ci-après abrégés en *Chapitres intérieurs*) de Ge Hong (283-343), la principale source analysée dans le cadre de mes recherches, n'avait pas fait l'objet d'étude de ce point de vue, alors que les pratiques enseignées dans l'ouvrage correspondent aux premières formes qui nous soient connues de l'alchimie chinoise. Cece s'explique probablement parce que, dans cette optique, les recettes, telles qu'elles y sont présentées, s'avéraient peu intéressantes ; elles sont en effet souvent

²⁴ Alleau 1953 ; Eliade 1977 ; Halleux 1981. Parmi les sinologues, Nathan Sivin était presque unique dans cette tendance : Sivin 1968 et Sivin 1980.

sommaires et se servent très peu du langage imagé de la cosmologie chinoise et de son système de correspondances, mais renvoient plutôt au domaine magico-religieux, plus précisément à des croyances ésotériques ou simplement folkloriques. Quant aux historiens du taoïsme, ils n'avaient pas abordé les domaines techniques.

Aussi, mes premiers travaux avaient-ils pour objectif premier de chercher les origines pratiques des croyances des alchimistes, puis de dégager les éléments conceptuels dont la pensée alchimique s'était servie pour se constituer, enfin d'étudier les manières dont l'imagination des alchimistes — qui mobilise et organise les idées cosmologiques, les expériences mystiques et les connaissances techniques — s'était concrètement élaborée tant au stade de la conception que dans les officines. Il s'agissait de retrouver et d'analyser les éléments symboliques et les conceptions fondamentales qui constituaient les premières formes de l'alchimie taoïste, et d'interpréter l'expérience religieuse des premiers alchimistes.

Les *Chapitres intérieurs* de Ge Hong sont l'une des sources principales de l'histoire des origines de l'alchimie chinoise. Datant du début du IV^e siècle, l'ouvrage est connu depuis longtemps des lettrés chinois comme des chercheurs modernes. Les pratiques que présentent les *Chapitres intérieurs* correspondent aux premières formes de l'alchimie chinoise. Aussi sont-elles propres à fournir des informations sur l'origine de l'alchimie taoïste, ainsi que sur la signification et l'évolution des idées et des pratiques alchimiques. En considérant, à partir de ces pratiques, d'une part, les éléments symboliques présents dans les mythes, dans les légendes et dans les exemples historiques, ainsi que dans les connaissances techniques et dans les croyances de la Chine ancienne ; et, d'autre part, le système métaphysique qui exprime la vision du monde, il était en effet possible de cerner le contexte global d'où est issue l'alchimie taoïste.

Pour mener une étude plus équilibrée et plus complète sur l'alchimie taoïste et pour restituer à cette dernière sa véritable place dans l'histoire culturelle, intellectuelle et technique de la Chine, j'avais adopté une approche anthropologique et épistémologique et privilégié deux outils conceptuels pour lire et analyser les données : élément symbolique et *modèle* – qui fonctionne dans l'esprit humain comme schéma synoptique et/ou directeur²⁵. Ils ont servi de concepts pour expliquer comment les

²⁵ Geertz 1973, 87-125 ; Barbour 1974.

alchimistes ont interprété leurs expériences et ont conçu leurs pratiques. A ce propos, la notion de *modèle* de Clifford Geertz qui sert à expliquer la fonction des religions dans la culture, et celle d'Ian Barbour qui sert à comparer les langages religieux et scientifiques, me paraissaient convaincantes et utiles. En me basant sur une synthèse de leurs théories, j'ai adapté la notion de *modèle* à ma recherche. Le *modèle* désigne la valeur fonctionnelle de quelque chose. Qu'il soit théorie, équation, image, symbole, parabole, métaphore, concept, etc., il est *modèle* quand il remplit une fonction synoptique et directrice, c'est-à-dire quand il sert, d'une part, à véhiculer et expliquer des conceptions, ou interpréter et justifier de nouvelles formes d'expérience ; et, d'autre part, à concevoir, organiser, formuler concrètement des idées et pratiques. Un *modèle* fonctionne dans l'esprit humain et dans la culture, à travers les générations, comme une source de conceptions générales et de dispositions « mentales ». Cette notion m'était utile pour étudier l'alchimie dans ses traditions, son évolution et sa continuité.

Travaux et bilan

L'analyse méthodique d'une soixantaine de recettes alchimiques présentées dans les *Chapitres intérieurs* et dans des sources connexes constitua l'essentiel de mes travaux. Chacune des substances employées fut étudiée non seulement des points de vue technique et chimique mais surtout du point de vue symbolique. Pour déchiffrer les significations fonctionnelles des matières principales, j'ai, dans la plupart des cas, examiné dans les recettes les relations qui existent entre les ingrédients ou entre les ingrédients et le produit. D'un autre côté, pour chercher l'origine de ces significations, j'ai fait appel aux techniques et observations antérieures, susceptibles d'être remarquées par les premiers alchimistes ou par leurs devanciers forgerons. Une analyse systématique fut appliquée aux recettes en commençant par l'élaboration de typologies des recettes classées selon leur appellation, leurs ingrédients et les processus de transmutation alchimiques concernées. L'analyse incluait une traduction de type « phrase par phrase » de chaque recette, souvent suivie d'un synopsis et d'une discussion. La traduction est annotée et tient compte de diverses versions réalisées en d'autres langues ainsi que des variantes textuelles trouvées dans des éditions différentes des *Chapitres intérieurs*. Dans chaque recette, le synopsis dresse la liste des ingrédients, des ustensiles et des méthodes mentionnés ou décrits. La discussion examine les points essentiels de la

recette ou son rapport avec d'autres recettes. Enfin, j'ai dressé un glossaire des termes techniques issus de ces recettes afin de faciliter une approche systématique et cohérente. J'y ajoute des références aux occurrences de chaque terme, puisées à différentes sources alchimiques ou pharmacologiques, ainsi qu'aux répertoires modernes de la terminologie alchimique ou pharmacologique.

Mes travaux sont parvenus à mettre en évidence quelques aspects de la structure de l'esprit des alchimistes et de la signification de leurs pratiques grâce à l'analyse des rapports entre les propriétés réelles (rapports de production, de proximité, dans la nature, etc.) ou imaginées (association ou analogie de différentes natures) des ingrédients et des ustensiles employés et leurs usages dans des recettes, et par la mise en contexte historico-culturel des éléments constitutifs de l'alchimie. L'un des principaux résultats de la thèse est l'hypothèse selon laquelle, dans la Chine ancienne, existait une cosmologie, antérieure ou parallèle à celle du *yin* et du *yang*, qui mettait le soleil, seul, à la source primordiale de la vie.

Le symbole du soleil attaché à la représentation de la force vitale, et celui de l'eau attaché à la représentation de la transformation, en constituent les thèmes principaux. Le symbolisme alchimique est lié aux mystères que les alchimistes et adeptes taoïstes perçoivent dans le monde invisible, et permet à la fois de s'approcher de ces mystères et d'expliquer à travers eux la nature du monde sensible. Les idées cosmologiques taoïstes sous-tendent la structure conceptuelle de la pratique alchimique et la quête de l'immortalité qui constitue l'ethos des Chinois et qui a un lien étroit avec l'alchimie. Pour comprendre l'alchimie chinoise, on doit donc la considérer avant tout par rapport au taoïsme et à ses conceptions du cosmos, de ses origines et de son fonctionnement. L'œuvre alchimique est considérée comme une méthode d'obtention de l'immortalité car c'est ainsi que les alchimistes et adeptes taoïstes décrivaient l'état de ceux qui éprouvent les mystères du monde invisible. J'ai ainsi démontré que l'alchimie, en Chine, constitue en définitive un phénomène religieux.

Éléments de l'alchimie taoïste

Les traits essentiels de l'alchimie taoïste s'expliquent à la lumière de la mythologie chinoise. En tenant compte de thèmes mythologiques et religieux relevant du niveau archaïque de la culture chinoise, on comprend mieux certaines idées fondamentales que reflète l'œuvre alchimique. Parmi ces thèmes figurent ceux qui sont liés à la cosmogonie — que le processus

alchimique est présumé parcourir dans un sens inverse, suivant l'idée de la « terre vivante » — qui transmue spontanément les minerais en élixirs, et à la croyance en la force du « soleil divin » — qui est lié au feu et, en fait, le remplace dans certaines recettes. Sont aussi considérés les mythes traitant des fondateurs de la civilisation chinoise qui s'y connaissaient dans les arts métallurgiques. On y trouve également une relation entre le *wu*-chaman, l'alchimiste et l'immortel taoïste.

Dans les rites, l'alchimiste prépare non seulement la transformation des matières mais aussi sa propre transformation. Ces actes rituels peuvent être envisagés selon deux axes, parallèles l'un à l'autre, dans la séquence de rites. Le premier axe porte sur l'aspect *extérieur*. Ces actes rituels, leurs modes et leur tradition montrent une cohérence et une cohésion. Le second axe porte sur l'aspect *intérieur*, c'est-à-dire, la transformation de l'acteur. Pour l'homme religieux, le rite constitue un moyen pour marquer le changement d'un état à un autre. Le symbolisme de l'eau, qui relie ce monde-ci à l'au-delà et qui représente la transformation ou la force vitale potentielle, occupe une place capitale. Dans le rite de transmission des recettes, un acte rituel consiste à lancer dans un courant d'eau deux figurines, l'une représentant un homme et l'autre un poisson. Ce symbolisme pisciforme est aussi constatable dans certaines peintures murales de la Chine ancienne²⁶. Ce rite apparaît alors comme l'ancêtre du rite du « Jet du dragon », étudié par Edouard Chavannes à partir d'un texte du X^e siècle²⁷.

Chacune des substances employées dans les recettes — en particulier l'or, l'argent, le cinabre, le mercure, le plomb, l'orpiment et le réalgar, la malachite, le jade et les micas — contribue à la préparation des élixirs. C'est en définitive dans leurs valeurs symboliques que réside l'essence de l'alchimie, et les images liées à chaque ingrédient contribuent à la signification symbolique globale de l'élixir. En particulier, le mercure et le plomb jouent le rôle d'intermédiaires dans la transformation des matières en élixir — qui relève du symbolisme aquatique.

Selon les alchimistes chinois, le secret du travail alchimique réside dans la caléfaction de l'élixir parmi les processus de transmutation. On constate dans des recettes une analogie entre les étapes de la caléfaction de l'élixir et le cycle du soleil durant l'année. Le soleil s'y retrouve en tant que *modèle* de la force vitale et transformatrice. Cela impliquerait un système

²⁶ Voir [B3].

²⁷ Chavannes 1919.

précurseur antérieur à celui des « temps du feu », système élaboré par les alchimistes postérieurs qui ont établi un rapport entre le processus de caléfaction et les cycles de temps les plus vastes dans le cosmos²⁸.

À travers l'étude des recettes alchimiques, on s'aperçoit de certains symboles et conceptions pertinents qui évoluaient non seulement dans des pratiques alchimiques mais surtout dans une culture plus globale de la Chine ancienne au sein de laquelle se trouvait l'alchimie. Les grands *modèles* sont le soleil, la terre, l'eau, les *yin* et *yang* et les Cinq agents. Ils représentent chacun à leur manière la force vitale et la transformation qui constituent les deux principes dans l'alchimie. Le symbole du soleil et celui de l'eau sont omniprésents dans l'alchimie taoïste. Ils prennent aussi des formes plus concrètes et variables selon les circonstances. Le soleil — de même que la terre, certains minéraux et métaux — est, dans la Chine ancienne, symboliquement lié à la *vertu* (*de* 德) de l'être idéal dont dépendent l'existence et la prospérité de la société. Dans les procédés alchimiques, il est associé tantôt au feu (la force formatrice) tantôt à l'essence *yang*. L'eau qui, selon la cosmologie chinoise, circule entre ce monde-ci et l'au-delà, représente la force vitale virtuelle et la transmutation, dans les actes rituels aussi bien que dans les recettes. Le symbolisme du mercure et du plomb dans l'alchimie ont trait à ce symbolisme aquatique. On y retrouve certaines natures fondamentales du symbole, comme la cohérence et la totalité. Le symbole du soleil et celui de l'eau jouent ainsi par excellence le rôle de *modèle* dans la conception des pratiques alchimiques.

Le thème de la continuité entre les forgerons héros civilisateurs et les alchimistes, étudié auparavant par Marcel Granet²⁹ et Mircea Eliade³⁰, s'y retrouve avec certains éléments concrets et comparables dans les mythes et dans les pratiques alchimiques. En me basant sur des études précédentes, notamment celles de Needham³¹ et de Sivin³², j'ai pu montrer une évolution des idées cosmologiques puis alchimiques en relation avec les connaissances techniques de la Chine ancienne qui, à travers mes analyses, transparaissent dans les recettes alchimiques des *Chapitres Intérieurs*. Notamment, la signification du mercure et du plomb dans les recettes

²⁸ Voir en particulier le diagramme de la page 213, VII.3.3 : Quatre saisons « par le feu », [A1]

²⁹ Granet 1926.

³⁰ Eliade 1977.

³¹ Needham & Lu 1974 ; Needham *et al.* 1976 ; Needham *et al.* 1980 ; Needham & Lu 1983.

³² Sivin 1980.

alchimiques trouve, me semble-t-il, son origine dans le rôle qu'avaient ces métaux dans des arts comme la métallurgie ou l'orfèvrerie.

Vers une alchimie méditative médiévale : des recettes attribuées à Hugangzi³³

Si les pratiques présentées dans les *Chapitres intérieurs* nous permettent d'avoir une vision globale des techniques et des idées, dont dérive l'alchimie chinoise, elles ne sont cependant pas suffisamment développées ; et, parce que provenant de sources diverses, elles présentent un aspect trop hétérogène pour pouvoir appréhender précisément les procédés et les matières employés dans les recettes, et pour confirmer des hypothèses ou répondre à des questions sur certains points plus précis. A cet égard, les recettes attribuées à Hugangzi 狐剛子 (de l'époque des Han ou des Six Dynasties) comportent, selon une première analyse tout au moins, plus de détails, et témoignent en elles-mêmes d'une tradition plus discernable. Cependant, il existe au moins deux obstacles méthodologiques : les textes attribués à Hugangzi sont dispersés dans le Canon taoïste³⁴ ; par ailleurs la date de leur rédaction est encore sujette à caution.

C'est de deux points de vue qu'il est intéressant d'étudier les textes et les techniques liés à Hugangzi. En premier lieu, du point de vue de la généalogie des écoles, Hugangzi est, selon les textes, lié d'une part à la tradition du Jiangnan, à laquelle appartient Ge Hong, et, d'autre part, à Wei Boyang, auteur légendaire du *Zhouyi cantongqi* 周易參同契. Inconnu de l'histoire officielle, Hugangzi aurait vécu à la fin de l'époque des Han de l'Est (25-220), ou bien à l'époque des Jin (265-420), en tout cas avant l'époque des Tang (618-906). Selon certains textes, il aurait eu une relation de maître à disciple ou d'initiateur avec Wei Boyang et Zhang Daoling (un des fondateurs du mouvement des Maîtres Célestes, tous les deux de l'époque des Han) qui, selon les textes alchimiques, furent les premiers maîtres de l'alchimie chinoise. En second lieu, du point de vue de l'histoire

³³ Le contenu de ce sous-chapitre, demeurant un projet de recherche dont le développement a été interrompu à une phase primitive, n'a encore fait l'objet d'aucune publication.

³⁴ A savoir : CT885 *Huangdi jiuding shendan jingjue* 黃帝九鼎神丹經訣 ; CT990 *Longhu huandanjue* 龍虎還丹訣 ; CT949 *Taigu tuduijing* 太古土兌經.

des techniques, ces textes révèlent une riche connaissance technique relative à l'or et à l'argent en particulier, et décrivent des procédés concernant la formation ou la transformation du mercure et du plomb, et l'alliage des métaux divers.

Ces deux aspects, généalogique et technique, semblent étroitement liés l'un à l'autre et pourraient être associés dans la perspective d'une étude de l'évolution de la cosmologie et du langage imagé alchimiques, c'est-à-dire en définitive le lien qui unit l'alchimie de laboratoire (*waidan* 外丹 ou « alchimie extérieure ») à l'alchimie méditative (*neidan* 內丹 ou « alchimie intérieure »). Selon des études récentes, l'évolution du *waidan* vers la spéculation cosmologique a influencé la naissance du *neidan*, et le développement du *neidan* au sein du *waidan* commence à se manifester pendant l'époque des Six Dynasties. Certaines sources ultérieures du *waidan*, qui emploient des emblèmes cosmologiques du *Yijing* (ou *Livre des Mutations*), et des emblèmes propres à l'alchimie, sont d'ailleurs liées au *Zhouyi cantongqi*, dont la théorie et le vocabulaire sous-tendent le système symbolique du *neidan*. Dans cet ouvrage fondamental pour les deux courants alchimiques, le symbolisme du mercure et du plomb joue un rôle important. C'est ce dernier point, notamment, qui confère leur valeur historique aux textes attribués à Hugangzi, et justifie leur étude. Par ailleurs, une ancienne version du *Zhouyi cantongqi*, aujourd'hui perdue, aurait circulé au sein de la tradition régionale du Jiangnan à laquelle étaient attachés Hugangzi et Ge Hong.

Il aurait été intéressant de mener une étude sur le contenu des sources primaires mises en rapport non seulement avec les courants de pensée en vigueur, mais aussi avec le savoir médico-pharmaceutique et les techniques minéralogique et métallurgique de l'époque, afin de définir l'ensemble du savoir et de l'alchimie de Hugangzi, ainsi situés dans ses contextes historique et culturel. Une telle recherche aurait contribué à mieux comprendre l'évolution du *waidan* et du *neidan* qui constitue un chapitre important de l'histoire du taoïsme. Elle aurait également permis de mieux saisir chez les Chinois anciens un aspect de la pensée imaginative liée à des connaissances et des expériences concrètes.

Une tradition taoïste chez les lettrés dans une Corée médiévale

Dans la perspective d'étendre le champ de mes recherches à l'histoire de la Corée, je me suis trouvé confronté à un problème général dans des études coréennes : la faiblesse du niveau de compréhension de la complexité du monde taoïste.

L'introduction des courants dits taoïstes dans la péninsule coréenne est solidaire de l'histoire de leur évolution sur le continent chinois. Selon les historiographes, à l'époque des Trois Royaumes (autour de notre ère – VII^e s. après notre ère), les habitants de la péninsule ont fait connaissances avec des textes taoïstes tels que le *Laozi* et avec un mouvement taoïste religieux. Cependant, il me semble assez raisonnable de supposer que les anciens Coréens partageaient des croyances similaires à celles des peuples du continent des régions voisines telles que le Sud de la Manchourie et les péninsules du Liaodong et du Shandong. Selon un schéma simplificateur, on pourrait se représenter son évolution de la manière suivante : à l'époque du Koryŏ, le rituel taoïste fut officialisé par l'État ; au Chosŏn, la ou les traditions taoïstes perdurèrent mais sans organisation, les rituels de la cour étant bannis par le gouvernement ; aujourd'hui, des organisations se revendiquant du taoïsme sont répandues de manière sporadique en Corée du Sud. Elles prônent des pratiques de perfectionnement de soi et d'hygiène macrobiotique accompagnées d'idées syncrétiques. Le taoïsme est devenu presque imperceptible, incorporé à la culture générale de l'histoire coréenne. L'emploi du mot « taoïsme » est toujours utile pour identifier les éléments d'origine taoïste dans des analyses de la culture coréenne³⁵. Toutefois il peut être aussi à l'origine de confusions.

En Corée, à partir du XV^e siècle, dans le milieu de lettrés qui étaient d'obédience confucéenne ou bouddhique, se répandit l'alchimie dite « intérieure » (內丹 *naedan* en coréen, *neidan* en chinois), un ensemble de pratiques méditatives qui visent l'illumination et l'enseignement, importée probablement d'une tradition du Sud de la Chine. Antérieurement, il semble que quelques éléments magico-religieux du taoïsme aient été assimilés et intégrés dans des croyances populaires (par exemples, des pratiques chamaniques, divinatoires ou macrobiotiques). J'ai donc porté mon attention

³⁵ Dans ce que l'on appelle « taoïsme », on distingue souvent le taoïsme philosophique et le taoïsme religieux, bien que la plupart des spécialistes du taoïsme d'aujourd'hui pensent que le taoïsme religieux était, et est toujours, un système intégrant les deux tendances.

sur ce « carrefour » où ces traditions coexistaient depuis au moins un millénaire dans la péninsule coréenne³⁶.

Les avis des chercheurs étaient partagés à propos de la pensée taoïste de Kim Sisŭp 金時習 (1435-1493, appelé aussi Maewŏldang 梅月堂 parmi ses noms littéraires), l'un des personnages clés de l'histoire du taoïsme coréen³⁷. L'image de ce génie littéraire paraissait ambiguë, sinon contradictoire. Outre le fait que ce dernier n'hésite pas, dans ses écrits discursifs, à critiquer certains courants taoïstes³⁸, ses biographies rédigées par Yi I 李珥 (1536-1584) et par Yun Ch'unwŏn 尹春年 (1514-1567), évoquent surtout sa proximité intellectuelle avec le confucianisme et le bouddhisme³⁹. Pourtant, les hagiographies taoïstes, dont il fait l'objet dans le *Haedong chŏndo rok* 海東傳道錄 de Han Muwae 韓無畏 (1517-1610) et dans le *Haedong ijŏk* 海東異跡 de Hong Manjong 洪萬宗 (1645-1725), l'inscrivent dans le lignage de la transmission d'un courant taoïste dans la péninsule coréenne. Par ailleurs, certains de ses poèmes sont nettement inspirés par des idées et pratiques taoïstes. Cette ambiguïté me semble devoir être imputée, en partie du moins, au problème posée par la notion même de taoïsme, dans ses emplois anciens et actuels. La notion est en effet complexe : elle recouvre des courants d'idées et de pratiques hétéroclites et distincts. Dans le même temps, aménager une réalité en fonction de notions abstraites peut s'avérer problématique.

Afin d'y apporter éclaircissements, j'ai choisi d'aborder ce problème à la lumière de la relation qu'avait la tradition du *naedan* avec d'autres branches taoïstes et d'autres traditions. Le courant taoïste auquel Kim Sisŭp serait attaché est, selon la tradition coréenne, celui de *tanhak* 丹學, « étude de l'Élixir (ou du Cinabre) », qui relève de l'« alchimie intérieure », ou *naedan*. Il s'agit d'une tradition ayant pour objectif l'illumination plutôt que la longévité. Ce courant qui a fait sienne une certaine influence bouddhiste, se démarque vigoureusement des anciens courants taoïstes tout en s'en inspirant. Cela expliquerait ses critiques vis-à-vis du taoïsme. Il faut remarquer d'ailleurs que la tradition coréenne d'étude de l'Élixir, qui

³⁶ Voir l'article [B4] et les communications [C3], [C5] et [C7].

³⁷ Voir Kim Nakp'il 2000, 32. Il avance la nécessité de dater ses écrits en vue de voir s'il y eut une transition dans sa pensée.

³⁸ La critique des taoïstes faite par Maewŏldang porte sur leur indifférence vis-à-vis du monde d'ici-bas, sur la pensée métaphysique abstraite.

³⁹ Dans le recueil de *Maewŏldang jip* 梅月堂集.

confère à Kim Sisŭp une place prépondérante dans leur lignage, est imprégnée de l'influence de l'École du Sud taoïste de la Chine, une école de « l'alchimie intérieure ». L'approche éclectique de Maewŏldang vis-à-vis du confucianisme et du bouddhisme n'exclurait pas non plus le fait qu'il puisait son inspiration d'une école taoïste à caractère synthétisant.

Critiques des idées et des pratiques taoïstes par l'école de l'« étude de l'Élixir »

L'objectif suivi par le courant taoïste dit *naedan*, « étude de l'Élixir », n'est pas la recherche de la longévité ou de la vie éternelle, mais celle d'une illumination. Cette dernière consiste à ne faire qu'un corps avec la Réalité cosmique, souvent appelé *to* 道, *sin* 神, *t'aegŭk* 太極 ou *chung* 中, etc. Dans ce but, certaines pratiques sont à réaliser en plusieurs étapes à travers des méthodes physiques et méditatives. Arrivant au niveau le plus élevé de la pratique, dit-on, l'adepte atteint l'état du *muwi* 無爲. À ce stade, sa nature humaine est spontanément unifiée à la force vitale cosmique : ils ne font qu'un seul corps. L'une des caractéristiques de ce courant réside dans son symbolisme, développé en vue de dépasser les limites du langage et de faire réaliser que l'origine unique réside dans la diversité du monde des êtres et des choses. Dans une telle perspective, on comprend qu'au sein de cette tradition, les méthodes taoïstes visant à se garder en bonne santé, ainsi que la quête de la longévité ou de l'éternité sont dévaluées, critiquées et méprisées. Dans ce contexte, l'attitude critique de Kim Sisŭp vis-à-vis de certaines idées et pratiques taoïstes est compréhensible, si celui-ci adopta véritablement l'enseignement du *naedan*.

L'origine du courant *naedan* remonterait à l'époque des Han de la Chine⁴⁰. Cependant, c'est à l'époque des Tang que l'école commence à apparaître sous une forme organisée. Vers l'époque des Song, Zhang Boduan 張伯端 (987~1082) et Wang Zhe 王喆 (1113~1180), formèrent plusieurs écoles comme celles du Sud (*nanzong* 南宗) et du Nord (*beizong* 北宗) en s'appropriant des idées confucéennes et bouddhistes. Parmi leurs textes canoniques de ces écoles, on compte le *Huangtingjing* 黃庭經 et le *Cantongqi* 參同契. Les écrits de Kim Sisŭp révèlent en l'occurrence ses connaissances étendues sur ces deux textes. En particulier, le « Yongho » 龍虎, inséré dans le *Maewŏldang chip* 梅月堂集 et le *Chapchŏ* 雜著,

⁴⁰ Robinet 1991, 216 en particulier.

s'avère, non pas le produit de sa prose originale, mais une compilation d'extraits du *Zhouyi cangtongqi fahui* 周易參同契發輝 de Yu Tan 俞琰 (1258~1314) des Yuan⁴¹. Quant à ses poèmes, ils sont particulièrement obscurs quand il emploie un langage imagé pour métaphoriser l'expérience du monde intérieur vécue à travers l'entraînement et la pratique des méthodes du *naedan*⁴². Le genre poétique du *sŏn'ga-si* 仙家詩, « poésie des adeptes de l'immortalité », qui, au moyen du langage symbolique du *naedan*, traduit l'expérience de ses pratiques vécue par l'adepte, ne saurait s'expliquer simplement par l'aspiration du monde des immortels.

*Le Naedan et sa relation avec le bouddhisme, le confucianisme et le taoïsme*⁴³

Dans la mesure où la tradition du *naedan* était dépourvue d'autorité centrale organisée, ses adeptes étaient libres de nouer des relations avec d'autres courants d'idées et de pratiques⁴⁴. Ainsi, les auteurs du *naedan* empruntèrent leurs idées et leur terminologie à des textes d'origine diverse. Parmi eux, on trouve non seulement les textes classiques taoïstes tels que le *Laozi* 老子 et le *Zhuangzi* 莊子, mais aussi des ouvrages cosmologiques tels que le *Yijing* 易經, des ouvrages médicaux tels que le *Huangdi neijing* 黃帝內經, des écritures confucianistes telles que le *Zhongyong* 中庸, et même des sūtras bouddhiques tels que le *Prajñāpāramīta-sūtra* 般若經. Dans cette tradition, on trouve aussi des opinions affirmant ouvertement l'unicité des trois Enseignements. Cette assertion se généralisa vers l'époque des Song et gagna l'une des positions fondamentales du courant du *naedan* à l'époque des Ming et des Qing. Les adeptes du *naedan* connaissaient expertement les exercices de la pratique bouddhique ainsi que ceux des autres traditions. Selon la tradition du *naedan*, la réalisation du *mu* 無 du taoïsme n'est rien d'autre que celle du *kong* 空 du bouddhisme ; le *hwanwŏn* 還源 (retour à l'origine) du *naedan* correspond au « retour à *ponsim* 本心 » de l'école *sŏn* 禪. De plus, le *naedan* eut pour rôle de

⁴¹ Kim Yunsu 1996, 293~294.

⁴² An Tongjun 1996, 248~251.

⁴³ Pour un aperçu historique et général sur l'échange réciproque entre les « Trois enseignements », voir Demiéville 1973 et Robinet 1985.

⁴⁴ Cela étant, la tradition pouvait continuer à exister parce que les diverses interprétations développées dans différentes régions partageaient la même base théorique.

transmettre les notions cosmologiques de la pensée philosophique des origines de la Chine au confucianisme des Song⁴⁵.

La rencontre des trois Enseignements se constate aussi dans la généalogie de transmission de l'école *naedan*. Ainsi, dans la liste des maîtres comprise entre Zhang Boduan 張伯端 (987~1082) et Bai Yuchan 白玉蟾 (1194~約 1227), parmi les cinq personnages les plus représentatifs, dits *wudai* 五代, de l'école du Sud (*nanzong* 南宗), figure, par exemple, le moine bouddhiste Xieshi 薛式 (1175/1191 歿). La cosmologie de Zhou Dunyi 周敦頤 (1017~1073), qui a exercé une influence importante sur le néoconfucianisme des Song, est assimilée à la tradition du *naedan*, en particulier dans la pensée de Yi Daochun 李道純 (actif 1288~1290). Yu Tan 俞琰 (1258~1314), évoqué plus haut, rendit compte, de façon organisée, de l'adoption du *Cantongqi* par la tradition confucéenne depuis le *Zhouyi cantongqi kaoyi* 周易參同契考異 de Zhu Xi 朱熹 (1130~1200).

Il paraît que certains lettrés du Chosŏn s'intéressèrent à la tradition du *naedan* et même l'adoptèrent. Dans le *T'ag'yŏng sŏnsaeng yŏnbo* 濯纓先生年譜⁴⁶, chronologie du lettré-fonctionnaire Kim Ilson 金駟孫 (1464~1498), on trouve mentionnés des lettrés ayant lu et discuté le *Cantongqi* 參同契. Dans le *Hwadamjip* 花潭集, recueil d'oeuvres de Sŏ Kyŏngdŏk 徐敬德 (1489~1546), on trouve des poèmes dont le sujet porte sur le *Cantongqi*, suggérant que son auteur avait une certaine de la pensée du *naedan*. Cho Uk 趙昱 (1498~1557), disciple de Cho Kwangjo 趙光祖 (1482~1519), laissa dans son recueil, le *Yongmunjip* 龍門集, quelques poèmes reflétant la pensée du *naedan*. Disciple de Sŏ Kyŏngdŏk et célèbre pour sa connaissance approfondie des trois Enseignements, Pak Kihwa 朴枝華 (1513~1592), dans l'un de ses poèmes, désigne Bai Yuchan 白玉蟾 (1134~1229), personnage représentatif de l'école du Sud du *naedan*, comme étant son maître. Yang Saŏn 楊士彦 (1517~1584), lettré-fonctionnaire et calligraphe, a laissé, quant à lui, des poèmes du genre du *sŏn'ga-si* 仙家詩 se rattachant aux pratiques de l'école du Sud. Chŏng Chak 鄭碻 (1533~1603) mentionne dans ses écrits Ma Yu 馬鈺 (1123~1183), confucéen à l'origine, mais qui finalement succéda la tradition du Nord du

⁴⁵ Pregadio & Skar 2000, 481~482.

⁴⁶ La chronologie a été éditée en 1548 par son petit-fils Kim Taeyu 金大有. Elle est aujourd'hui conservée dans le Kyungjanggak, à l'université nationale de Séoul.

naedan. Au vu des ouvrages du début XVII^e siècle tels que le *Haedong chōndorok* 海東傳道錄 de Han Muwoe 韓無畏 (1517~1610), le *Tongŭi pogam* 東醫寶鑑 de Hō Chun 許浚 (1546~1615) et *Chuyōk ch'amdonggye chuhae* 周易參同契註解 de Kwōn Kūkchung 權克中 (1560~1614), il nous semble que les écrits du *naedan* étaient connus des lettrés du Chosŏn dès la fin du XVI^e siècle.

Les idées et les exercices de la tradition du *naedan* présentaient de nombreux points communs avec le néoconfucianisme et le bouddhisme *chan*. Par conséquent, il n'est pas étonnant qu'un penseur de cette tradition paraisse, comme c'est le cas de Kim Sisŭp, familier des trois traditions. Dans ces conditions, ce serait une erreur, non respectueuse de sa pensée, que de catégoriser les écrits de ce dernier de manière trop étroite ou exclusive.

Attitudes des lettrés confucéens envers les ouvrages taoïstes

La société du Chosŏn fit l'expérience d'une « confucéanisation » durant cinq siècles. L'hégémonie culturelle de cette tradition généra certaines caractéristiques propres à cette société. Cependant, il m'a semblé que notre regard était trop souvent accaparé par ce processus, au détriment d'autres aspects tenant à la pluralité culturelle présente dans la société. Ainsi, j'ai été amené à montrer que, contrairement à l'idée dominante, les lettrés de cette période lisaient, écrivaient en acceptant les traditions intellectuelles, idéologiques, religieuses ou cosmologiques autres que le confucianisme.

Pour comprendre et interpréter leur attitude syncrétisante ou œcuménique, j'ai considéré les différentes traditions comme autant de modèles culturels ou moyens mis en œuvre en vue de la réalisation d'un but ultime, dans la mesure où un modèle culturel a un rôle à jouer en rapport avec un idéal que l'homme aspire à atteindre⁴⁷.

La position générale de l'école orthodoxe coréenne du néoconfucianisme depuis le début de la dynastie des Yi consistait à déclarer le taoïsme « hétérodoxe ». Toutefois, après près de deux siècles d'évolution au cours desquels le néoconfucianisme coréen se développa sur la base d'une dynamique propre, les lettrés commencèrent à montrer des attitudes diverses : tolérantes, ouvertes voire réceptives vis-à-vis des « traditions hétérodoxes ». En ce qui concerne les idées philosophiques taoïstes,

⁴⁷ Voir mon article [B4], que résume ce sous-chapitre.

plusieurs savants du Chosŏn commentèrent le *Laozi* et essayèrent de l'interpréter différemment de leurs prédécesseurs. Une vingtaine de lettrés laissèrent ainsi des textes, plutôt courts, à propos de ce classique taoïste. En général, ils le lisaient tout en gardant un regard de confucéens. Cela montre que les frontières entre le confucianisme et d'autres traditions étaient poreuses chez certains lettrés du Chosŏn.

Cinq commentaires du *Laozi* transmis jusqu'à aujourd'hui ont commencé par attirer mon attention. En général, leurs auteurs affirment y découvrir que certaines idées du *Laozi* sont en conformité avec le confucianisme, au niveau de la pensée fondamentale. Cece s'explique par le fait que leur principal intérêt les portait à s'interroger sur les principes et les valeurs morales auxquelles les lettrés confucéens adhéraient. Ainsi, le commentaire de Yi I, fondateur de l'un des courants les plus importants de l'histoire du confucianisme coréen, se caractérise par une interprétation du *Laozi* en des termes et selon un point de vue purement confucéens. Une grande partie de son commentaire porte de manière sélective sur les passages concernant l'idée de « rendre l'esprit vide » (*son* 損) ou de « frugalité » (*saek* 嗇); il les interprète du point de vue de l'éthique confucéenne relative à la « culture de soi » (*ch'igi* 治己) et à la « gestion de la société » (*ch'iin* 治人). Il emprunte les expressions taoïstes pour rappeler le devoir moral confucéen. Pour Pak Sedang 朴世堂 (1629~1703), Sŏ Myŏng'ŭng 徐命膺 (1716-1787) et Yi Ch'ungik 李忠翊 (1744-1816), certaines caractéristiques de la pensée taoïste ne sont fondamentalement pas en contradiction avec la logique et la pensée confucéennes. Quant à Hong Sŏkchu 洪奭周 (1774-1842), dans son examen rigoureux sur les similitudes et les différences entre les idées du *Laozi* et celles du confucianisme, il montre que certaines idées exprimées y sont plus proches du confucianisme, non seulement que de l'individualisme des taoïstes tardifs, uniquement préoccupés de leur salut personnel, mais aussi que de l'immoralité des lettrés confucéens « vulgaires », et encore que de l'école *dhyāna* du bouddhisme et de l'école néoconfucéenne de Yangming 陽明 en contradiction avec l'exigence d'effort à l'apprentissage prôné par le confucianisme. En scrutant les limites du *Laozi*, le lettré confucéen met en lumière les pertinentes critiques, exprimées par ce livre taoïste dans ses ironies spécifiques, destinées en réalité à condamner les abus de son temps hypocritement parés de vertus morales. En plus de ces commentaires, d'autres textes confirment que de nombreux lettrés confucéens du Chosŏn

lisaient et même appréciaient des écrits taxés d' « hétérodoxie ». Ceux-ci soulignent généralement que le *Laozi* est digne d'estime, mais que les limites de l'ouvrage peuvent induire les lecteurs en méconnaissance.

La plupart de ces lettrés, dont il est question, étaient des hauts fonctionnaires du gouvernement, autrement dit, des acteurs influents de la société du Chosŏn, des figures centrales et actives. La remarque soulève une question importante : dans quelle mesure les fondateurs de l'école zhuxiste et ses prédécesseurs néoconfucéens coréens, vigoureusement opposés aux traditions « hétérodoxes », eurent-ils autorité sur leurs successeurs ? Sans pouvoir encore y répondre, nous pouvons au moins affirmer que l'attitude de ces lettrés envers le *Laozi* n'était ni dogmatique ni sectaire. Au risque de ternir des aspects de l'identité confucéenne, ces figures préférèrent s'en tenir aux principes et valeurs fondamentaux, plutôt que chercher à tout prix à se conformer à certains textes canoniques, écoles particulières, ou personnes charismatiques. En attendant que d'autres recherches confirment et précisent notre interprétation, les cas analysés ici suggèrent l'idée qu'au sein même du groupe des lettrés fonctionnaires confucéens la ligne de démarcation entre confucianisme et taoïsme philosophique n'était plus aussi nette qu'auparavant. Finalement, au-delà des limites floues et instables entre le confucianisme et les autres traditions (intellectuelles ou spirituelles) de la société du Chosŏn, il nous semble utile de s'interroger sur le principe et le degré d'ouverture d'esprit (ou d'opportunisme), dont firent preuve certains lettrés du Chosŏn, en empruntant telle ou telle tradition au service de leurs intérêts ultimes.

II. Savoir et pratique dans la tradition confucéenne

Aujourd'hui, nous traduisons communément le sinogramme *hak* 學 par « étude ». Cependant, dans la tradition confucéenne, la pratique à laquelle le terme fait référence avait pour l'objectif premier de se perfectionner du point de vue éthique et de se rendre utile à la société. Cette pratique confucéenne consistait fondamentalement à lire et étudier le corpus des Classiques et des Histoires défini au sein de cette tradition, en particulier celle des personnes et des événements exemplaires du point de vue confucéen.

Une des contributions de l'étude des Classiques (*kyōnghak* 經學) confucéens à l'histoire socioculturelle d'une société de l'Asie de l'Est serait le travail de mise en contexte des activités intellectuelles : une recherche consistant à articuler le monde conceptuel, perçu avec le monde réel, vécu. Autrement dit, et pour être plus précis, je conçois ce travail comme le fait de lier, dans la vie d'une personne, le sens de ses actes et de ses comportements, en tant que motivation et aussi comme idéal poursuivi, au système, mécanisme ou logique qui structure, organise, et fait fonctionner la société, qui s'impose et face auquel l'individu, tantôt se soumet, tantôt réagit pour poursuivre, réaliser, préserver le sens qu'il a construit et la valeur qui s'y attache.

Enjeux de l'étude des Classiques pour le Chosŏn du XVII^e siècle

La vision du monde, que l'homme découvre ou se construit, fonctionne premièrement comme le sens de l'ordre — qui résout principalement les problèmes liés à l'articulation ontologique⁴⁸ — selon lequel l'homme se situe par rapport à son monde et le « comprend » ; deuxièmement, comme une explication idéologique globale donnée à sa propre interpellation du sujet humain lui-même sur son identité ; et troisièmement, comme une justification globale des questions de l'être jusqu'à celles du devoir (ou de celles de la vérité à celles de la morale). Ainsi, le système social établi et les idées qui le sous-tendent sont

⁴⁸ Cf. Foucault 1971.

intimement liés. L'ensemble de tout cela constitue et maintient la vie d'un être humain à une époque donnée, sous des conditions historiques et socioéconomiques particulières. Or, quand un changement qualitativement important se produit, cet « ensemble culturel » se retrouve décalé par rapport à la nouvelle situation. Alors, des intellectuels, sensibles à la situation inédite, différente de l'ordre ancien, commencent à mettre en cause, à réviser fondamentalement ou à réformer radicalement l'ancienne vision du monde. Ce travail est lié à des efforts intellectuels visant à élaborer une nouvelle vision du monde alternative, nouvelle qui répondrait à la nouvelle donne.

La conception d'une vision du monde alternative implique une série d'efforts intellectuels qui consistent à déconstruire et à restructurer la vision ancienne jusqu'à son fondement. D'abord, un tel travail évacue l'ancienne vision de la scène de l'Histoire, après avoir analysé et saisi les limites qu'elle présente en regard de la nouvelle époque, tout en conservant pour autant l'ampleur et la qualité culturelles positives dont elle dispose. Ensuite est cherché un nouveau sens de l'ordre correspondant significativement à la nouvelle situation. Ce travail est accompagné de l'élaboration des nouveaux systèmes culturels et institutionnels correspondants. Le dédoublement de ce travail se reflète dans les deux pôles de l'idéal confucéen, à savoir : le *sugi ch'iin* 修己治人 (« culture de soi et gestion de la société ») ou le *kyōnghak* 經學 (« étude des Classiques ») contre le *kyōngsehak* 經世學 (« étude pour gérer la société »). Loin d'être simplement deux catégories d'étude de la tradition confucéenne, l'étude des classiques et celle pour gouverner le pays impliquent des enjeux significatifs pour l'histoire socioculturelle.

L'herméneutique des livres canoniques du confucianisme ou l'étude des Classiques (*kyōnghak* 經學) fournit le sens de l'ordre qui mène les discussions concrètes sur l'ensemble des institutions et assure le bien-fondé de ces discussions. D'un autre côté, à partir des idées émanant de ce sens de l'ordre, « l'étude pour gouverner le pays » contribue en revanche à les concrétiser et donner corps à des formes concrètes réellement liées à des situations historiques et sociales.

Les œuvres en étude des classiques, qui relèvent d'une activité intellectuelle répercutant des changements de paradigmes, apparaissent massivement aux époques marquées par l'ébranlement et la confusion des idéaux – formulées en termes de concepts, d'idées philosophiques, d'idéologies, ou comme spiritualités, etc. – que précède un changement considérable des conditions historiques et sociales. Ces œuvres, à leur tour,

contribuent aussi à accélérer l'avancée du changement. Ainsi, pour une époque donnée, l'étude des Classiques sert en quelque sorte d'indicateur pour mesurer les changements profonds qui s'opèrent au sein de situations historiques et sociales ainsi que dans la vision du monde des intellectuels. Ces changements de deux sphères se produisent en s'influençant réciproquement et alternativement.

L'étude des Classiques ne se cantonnait pas à une lecture passive où le lecteur-commentateur étudiait les textes en acceptant inconditionnellement le message des auteurs ; elle impliquait au contraire une activité productive dans laquelle le lecteur-commentateur répercutait dans ses travaux d'exégèses sa conscience, ses problématiques, ses questions, sa façon de voir les choses, et sa vision du monde personnelle. En ce sens, un commentaire était le fruit d'un processus de synthèse dialectique des horizons du texte et du lecteur-commentateur. Ainsi l'étude des Classiques constituait un moyen pour développer à la fois une nouvelle vision du monde et une critique de l'ancienne vision. Les classiques procuraient en fin de compte un lieu, une « arène », où diverses visions du monde s'affrontaient sous une règle unique : que les Classiques ne soient pas réfutés. Ainsi, dans l'histoire du confucianisme, l'étude des Classiques était une affaire politique, centrée sur l'interprétation du sens des mots et des expressions.

De plus, différents sens de l'ordre y étaient non seulement développés mais aussi justifiés. L'étude des Classiques impliquait ainsi la question du pouvoir lié au domaine du savoir. Dans un État idéologique⁴⁹, pour conquérir l'hégémonie, il était indispensable au pouvoir en place de structurer la classe dirigée en tant que sujets soumis à la classe dirigeante par le biais d'une formation discursive intégrée à l'idéologie dominante. D'un autre côté, la résistance d'un groupe dissident (à l'extérieur comme à l'intérieur à la classe dirigeante) pouvait alors prendre la forme d'un rejet de la soumission en produisant un discours alternatif pour défier l'idéologie dominante.

En fin de compte, à l'égard d'une société confucianisée, l'étude des Classiques procure une dimension prestigieuse à notre travail d'élucidation de l'ensemble des phénomènes culturels. Elle permet d'appliquer une

⁴⁹ Dans un tel État, le pouvoir politique vise à accomplir un grand projet ; la structure administrative est subordonnée à une idéologie toute puissante qui détermine toutes les actions de l'État.

approche qui tâche de comprendre la pensée en relation avec des situations historiques et sociales, qui traite de la relation entre la vision du monde et ses origines sociales.

Après les guerres et les invasions de la fin du XVI^e et de la première moitié du XVII^e siècle⁵⁰, les mouvements qui animèrent le milieu des lettrés, caractérisés par un renouvellement massif de l'étude des Classiques, constituent un exemple d'époque marquée par l'ébranlement et le doute de la doxa régnante, que précède un changement considérable des conditions historiques et sociales. La politique des partis fut mise en place à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle. Ensuite, guerres et invasions ont dévasté le pays, causant d'importantes dégradations sociales et économiques : diminution de la population, destruction de documents administratifs, perte de terrains cultivables, destruction de bâtiments et d'équipements. À la suite de quoi, l'Etat lança une série de réformes graduelles, mais d'envergure, pour redresser le pays. L'ordre international subit également un profond changement, consécutivement au renversement de la dynastie des Ming par les Qing, affectant non seulement les relations diplomatiques mais aussi la conception de la vision du monde auparavant partagée. La cour et les intellectuels découvrirent une civilisation radicalement nouvelle, celle de l'Europe, à travers les contacts avec les missionnaires installés en Chine.

Face à cette crise profonde et dans des situations historiques et sociales difficiles, les lettrés du Chosŏn réagirent en optant pour différentes orientations afin de surmonter la situation. Nous classons ces orientations en deux catégories. La première consiste en une tentative de réaffirmation des dogmes de l'idéologie politique afin de restaurer l'autorité déclinante de l'école de Cheng-Zhu. Elle se caractérise par le fait que l'origine de la crise est perçue, non pas dans d'éventuels défauts de la vision du monde de l'école de Cheng-Zhu, mais plutôt comme le résultat de son application incomplète ou incorrecte, et propose donc comme remède une réforme partielle de l'ancien système de gouvernement. Dans ce mouvement, les lettrés continuaient à se présenter comme disciples et dépositaires fidèles des enseignements de l'école, notamment de la position exégétique vis-à-vis des Classiques. Ils affirmaient avoir besoin de retravailler sur le système de pensée de Cheng-Zhu à l'aide des travaux bibliographiques et philologiques. Ce mouvement conservateur était également une tentative pour saper les

⁵⁰ Les guerres avec le Japon de 1592 à 1598 et les invasions manchoues en 1627 et en 1636.

bases du du courant anti-Cheng-Zhu de l'époque. La seconde orientation consistait à prendre du recul de l'école de Cheng-Zhu, en exprimant et en développant une sensibilité critique vis-à-vis de la limite idéologique que présentait sa vision du monde. Les lettrés engagés dans ce courant faisaient preuve d'un esprit ouvert en s'intéressant à l'ensemble des traditions confucéennes (surtout celle de la période pré-Qin et des Han) ainsi qu'à des traditions non-confucéennes (celle de Lao-Zhuang, le bouddhisme, le catholicisme). En assimilant les enseignements de ces différentes écoles, ils cherchèrent la justification et les moyens d'une réforme radicale. Dans ce milieu, représenté notamment par Yun Hyu 尹鑄 (1617-1680), Pak Sedang 朴世堂 (1629~1703), Cheng Chedu 鄭齊斗 (1649~1736) et Yi Ik 李穡 (1681-1763), on constate que furent produits un grand nombre d'ouvrages consacrés au *kyŏnghak* dans une proportion incomparablement plus grande que celle de l'autre courant.

« Perfectionnement de soi » et « économie de la société »

La question de savoir laquelle des deux polarités de l'idéal confucéen l'emporte sur l'autre constitue aussi un bon indicateur pour explorer les problématiques liées à la place et au rôle qu'occupe le confucianisme à une époque donnée. Pour le Chosŏn des XVI^e et XVII^e siècles où l'idéologie confucéenne régnait pleinement dans la société et la politique, la réponse donnée par les ministres au souverain, en quête de leur conseil pour résoudre les difficultés auxquelles il était confronté, se résumait en la recommandation invariable de « rectifier son cœur-esprit » (*chŏngsim* 正心), affirmant que la primauté était conférée au perfectionnement de soi. Or, le XVIII^e siècle s'en démarqua sous l'action des deux souverains successifs et puissants : Yŏngjo 英祖 (r. 1724-1776) et Chŏngjo 正祖 (r. 1776-1800), période marquée par l'affaiblissement du monde des lettrés et l'émergence de nouveaux courants culturels.

La lecture de la Grande étude par le roi Chŏngjo et sa perspective politique

Le roi Chŏngjo est l'un des personnages représentatifs de ce temps. En effet, nous pouvons remarquer, dans la lecture que ce souverain fit de la *Grande étude* (*Taehak* 大學), deux caractéristiques majeures

correspondantes. La première est sa construction théorique d'une vision pour justifier l'autorité absolue du monarque. La revendication par un souverain de sa position suprême à travers une herméneutique de la *Grande étude* n'était pas nouvelle et elle fut toujours contestée par les lettrés, qui prêchaient la gouvernance collégiale où ils étaient associés au roi dans l'exercice du pouvoir. Avant Chǒngjo, la « politique d'impartialité » du roi Yǒngjo, justifiée essentiellement par une simple logique situationnelle, comportait une limite théorique. Une réinterprétation des Classiques fut nécessaire pour légitimer fondamentalement le rétablissement d'une relation « appropriée » entre souverain et sujets, et le passage à un régime politique centré sur l'autorité monarchique. Étroitement liée à ses efforts à cet égard, la réinterprétation de la *Grande Étude* de Chǒngjo conduisit à une orientation politique qui différait de la vision néo-confucianiste⁵¹. Une des caractéristiques les plus intéressantes est qu'il la fit tout en préservant le langage néo-confucéen. Le deuxième point à relever fut son effort pour dépasser l'approche introspective et quiétiste néo-confucianiste en vue d'établir une gouvernance active, puissante et pragmatique. Sur ce point, son entreprise savante d'interprétation de la *Grande étude* doit être considérée comme ayant une portée plus étendue et plus complexe qu'il n'y paraît. Sa position était compatible avec les courants critiques et pragmatiques de ses contemporains vis-à-vis de la lecture des classiques confucéens et reflétait la plupart des débats sur les questions concernées. En effet il s'inspira largement des idées et des commentaires provenant de l'extérieur du groupe alors hégémonique, ou soi-disant « orthodoxe ».

La lecture des Classiques par ce roi doit être évaluée avant tout dans le contexte de la période pendant laquelle il vécut. Cependant, Chǒngjo était dans une position particulière, ce qui rendait son influence digne d'un examen approfondi. En tant que monarque puissant et qu'érudit confucéen ardent, muni de sa nouvelle vision des Classiques, il fit également des efforts extraordinaires pour, entre autres, mettre en place un système d'éducation de ses lettrés-fonctionnaires. Il cherchait à faire en sorte que son point de vue politique novateur fût soutenu. Pour cela, il utilisa les conférences royales sur les Classiques (*kyōngyōn* 經筵), rénova le Kyujanggak 奎章閣⁵², prôna la restauration d'une littérature « correcte » — l'affaire de *munch'e panjōng* 文體反正 — et stimula la publication et la

⁵¹ Voir mon article [B11].

⁵² Cf. ma communication [C11].

diffusion des connaissances confucéennes⁵³. En alternant entre rénovation et restauration de la tradition confucéenne, il contribua sans aucun doute à apporter des changements considérables dans le paysage socioculturel de la classe des lettrés et des courants intellectuels de la génération suivante. De fait, un penseur et auteur remarquable tel que Chŏng Yagyong reconnut l'influence intellectuelle que Chŏngjo avait eu sur lui et, un siècle plus tard, Kojong 高宗 (r. 1863-1907), le premier empereur du Grand-Han, prit son illure prédécesseur pour modèle⁵⁴.

Renouveau de l'esprit confucéen de pratique morale chez Tasan

Chŏng Yagyong 丁若鏞 (1762-1836), avec Tasan 茶山 pour nom de plume, fut l'un des personnages principaux du courant qui, autour du XVIII^e siècle, remit en question l'idéologie néo-confucéenne du Chosŏn⁵⁵. Le jeune Tasan n'était pas seulement un étudiant versé dans les Classiques et ouvert aux nouveaux savoirs, mais il était également un fonctionnaire animé par des idéaux de justice sociale dans une société souffrant de corruption et minée d'incohérences. Il occupa durant dix ans des postes importants avant d'être exilé. Il employa en outre ses connaissances techniques pour diriger des travaux publics et rédigea également un ouvrage médico-pharmaceutique. Victime des luttes de factions de son époque, il subit une peine d'exil de dix-huit ans. Pendant son exil, il se plongea dans de vastes projets d'étude des Classiques mais il ne s'éloigna jamais de sa responsabilité morale et sociale de lettré confucéen en consacrant sa vie à l'étude et la compilation de nombreux ouvrages. Sa production écrite porte essentiellement sur l'exégèse des Classiques et l'examen minutieux et concret du système sociopolitique. Il rédigea divers ouvrages de conseils de bon gouvernement pour les dirigeants, et il fit de nombreuses propositions de réformes. Son idée fondamentale était que la pratique de la vertu devait impérativement être complétée par un dispositif juridique et un système social justes et efficaces pour que le pays connût la paix et l'ordre.

En effet, son étude des Classiques influença sa façon de penser la relation humaine et la société, et donna une orientation particulière aux réformes qu'il proposa. Son expérience de la pratique politique comme

⁵³ Cf. le quatrième chapitre de mon ouvrage [A2].

⁵⁴ Je développe davantage les sujets concernant Chŏngjo en lien avec la culture de son époque dans un sous-chapitre du chapitre III. Voir les pages 56-65.

⁵⁵ Cf. ma communication [C12].

fonctionnaire influença également son interprétation des Classiques et la rédaction de la somme que constituent ses ouvrages : ils représentent, dans une édition moderne, plus de cent cinquante volumes.

Une singularité de la pensée de Tasan en rapport avec sa façon de concevoir le lien entre le perfectionnement de soi et l'art de gouverner est sans doute l'accent qu'il met sur l'interdépendance de ces deux tâches, ou plus explicitement le perfectionnement de soi par la mise en pratique de la vertu dans des relations humaines⁵⁶. Selon l'idée primordiale du confucianisme, la tâche de commander un pays ne pouvait être accomplie que par la force morale des dirigeants politiques. L'art de gouverner qui soit digne de ce nom de Sage est acquis par la pratique des vertus exemplaires, dont celle qui crée la confiance mutuelle. Tasan était très attaché à cette idée, qui se retrouve dans son interprétation de l'expression de *ch'inmin* 親民 de la *Grande étude*. Suite à l'exégèse de Cheng Yi, Zhu Xi remplaça le terme *ch'in* par le *sin* 新 dans *ch'inmin* afin de l'interpréter comme « amener les gens à un état de renouvellement ». Cette interprétation ne pouvant mettre l'accent sur le versant charismatique d'un leadership, Wang Yangming, quant à lui, insista sur le maintien du terme *ch'inmin* dans sa formulation originelle. Il le comprit comme « aimer les gens », ce qui lui permit de mettre en évidence l'idée d'engagement concret d'un souverain se donnant comme but non seulement de répondre aux besoins de la population, mais aussi de l'éduquer. Tasan se distingue de ces deux grandes figures du néoconfucianisme, en interprétant l'expression *ch'inmin* par « faire en sorte que les gens s'aiment ». Pour lui, c'était un résultat naturel induit par le comportement d'un souverain vertueux s'appliquant à son auto-perfectionnement. Tasan souligne ainsi que l'auto-perfectionnement d'un homme d'honneur n'est pas possible en dehors de l'art de gouverner le pays, car il trouve seulement son achèvement à travers l'exercice des responsabilités morales. Les deux tâches doivent être effectuées simultanément pour répondre aux deux exigences de l'idéal confucéen. Cette idée aurait pu fournir un soutien théorique à la politique de renforcement de l'autorité du monarque, en exigeant non seulement que le prince souverain qui cultive sa morale ait l'aptitude de gouverner, mais aussi que seul celui qui met en pratique les décisions de l'Etat depuis le siège du gouvernement puisse réellement cultiver la morale. Elle aurait ainsi

⁵⁶ Cf. ma communication [C6].

servi la politique de Chǒngjo, son mentor, qui malheureusement décéda trop tôt pour en avoir une pleine connaissance⁵⁷.

Un minimalisme confucéen

De nos jours, en Asie de l'Est et en particulier en Corée du Sud, certains intellectuels préconisent une renaissance du confucianisme⁵⁸. De toute évidence, cependant, il ne s'agit pas de la restauration d'une idéologie politique ou d'un système social fondé sur une culture d'autorité confucéenne. Tout en reconnaissant la valeur d'un système politique et économique moderne et sécularisé, ils prônent dans la société de nos jours la validité de la religiosité ou spiritualité confucéenne, celle de l'humanisme confucéen qui est fondé sur la confiance en l'être humain. Le centre de gravité semble aujourd'hui se situer dans l'intériorité, réduite à la dimension humaine, mais cette fois interrompue, séparée d'avec sa contrepartie de dimension politique que postule la morale classique.

⁵⁷ Voir mon article [B10] et mes communications [C8] et [C10].

⁵⁸ Kil Hüisǒng 2003, notamment. Sa position fondamentale est, dit-il, inspirée de celles de Tu Wei-ming (*Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany, State University of New York Press, 1985) et de Wm. Theodore de Bary (*Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, New York, Columbia University Press, 1991).

III. Evolution culturelle de la Corée au XVIII^e

Selon une théorie largement admise aujourd'hui, l'évolution de la société du Chosŏn s'articule en trois phases. La première correspond à la construction d'une nouvelle société régie par une nouvelle idéologie dans laquelle le néoconfucianisme se met en place progressivement, de la fin du XIV^e siècle à la première moitié du XVI^e siècle. La deuxième, allant de la seconde moitié du XVI^e à la première moitié du XVIII^e, est marquée par l'hégémonie confucéenne installée de manière stable aussi bien au centre (la capitale) que dans les provinces où les lettrés-fonctionnaires s'occupent de l'ensemble de la gestion de la société. Enfin, la troisième phase correspond à la dispersion et au délitement progressifs de cette hégémonie, qui se réalisent dans un mouvement complexe, pluri-directionnel, sous l'influence de différents facteurs. Mes recherches portent sur l'ensemble des changements culturels, mais concernent en particulier le milieu des lettrés de cette dernière phase.

Pour l'histoire culturelle, l'idée établie durant longtemps était que l'évolution culturelle de l'époque tendait essentiellement au pragmatisme et à l'accroissement de l'intérêt porté à l'individu. Or, des travaux portant sur le XVIII^e siècle ont été récemment publiés en grand nombre. Ils montrent que cette « tendance générale » n'est qu'une partie des phénomènes, et nous invitent à élargir l'horizon. Un changement culturel d'une plus grande envergure était en cours, dépassant la crise centrée autour de l'hégémonie culturelle du néoconfucianisme et du sino-centrisme. Nous présentons ici une synthèse de ces travaux récents, dont les sujets sont choisis en fonction de nos intérêts. Ils nous serviront de points d'appui dans le développement de nos projets de recherche mais aussi pour la formulation des nouvelles problématiques⁵⁹.

⁵⁹ Ce chapitre résume également une partie de mon ouvrage inédit [A2].

Une société en mutation selon des vecteurs multidirectionnels

L'un des facteurs les plus conséquents de l'évolution socioéconomique pendant la deuxième phase est sans doute les réformes fiscales, à commencer par le *Taedongbŏp* 大同法 ou loi sur les « impôts uniformisés ». L'économie monétaire enclenchée par cette réforme est considérée comme ayant été le levier le plus « efficace » appliqué à la résistance du système ancien. Lancée dès 1608, quelques années après les guerres avec le Japon, la loi ne fut cependant appliquée à tout le pays qu'à partir de 1708, soit un siècle après le début de sa première promulgation ; de plus, les provinces du P'yŏng'ando et du Hamgyŏngdo étaient exclues du système. Les impôts sur les terres cultivées (*cho* 租) et sur les foyers (*kong* 貢) furent désormais unifiés et rendus proportionnels à la surface de la terre cultivée. Pour le moyen de paiement, en particulier pour la partie du *kong*, le riz, le tissu ou la monnaie remplacèrent les produits régionaux. La possibilité de payer les impôts par la monnaie eut pour conséquences de stimuler le commerce et l'économie monétaire, et de faire augmenter la population travaillant pour la valeur d'échange. Un autre facteur est l'augmentation de la productivité, permettant désormais aux paysans de vendre leurs produits excédentaires et de pratiquer ainsi une agriculture à caractère commerciale.

La fin du XVIII^e siècle connut un grand changement dans la structure sociale des villages où la classe de lettrés exerçait l'autorité. Vers le milieu du siècle, la classe sociale appelée *yangban* 兩班, composée essentiellement des lettrés-fonctionnaires et de leurs familles, qui, durant la deuxième phase, exerçait un contrôle sur la société villageoise par le biais de rites confucéens, et l'opinion publique du monde politique central à travers les controverses autour de questions rituelles, se trouva menacée à la fois d'isolement social et par le phénomène de « yangbanisation », c'est-à-dire de généralisation dans une classe sociale beaucoup plus large. La « yangbanisation » aurait résulté de la conjonction et de l'engrenage de multiples facteurs : évolution socioéconomique (évoquée ci-dessus), propagation de l'ensemble des théories rituelles égalitaires propres au néoconfucianisme, centralisation du pouvoir politique autour de la capitale et des familles royales, évasion massive des serfs et des esclaves ; autrement dit, tout un ensemble qui avait déclenché un processus de montée générale des classes sociales. En conséquence, il y eut simultanément deux aspects diamétralement opposés mais qui forment les deux faces d'un même phénomène : la pression croissante pour l'ascension sociale, et l'attitude négative (mépris,

scepticisme, négation) répandue vis-à-vis du système de hiérarchie sociale. En même temps cette « yangbanisation » renforçait la discrimination sociale à l'intérieur de la classe des *yangban*. Ceci permet de comprendre la société de deux façons contrastées : soit comme le démantèlement de son système de hiérarchie sociale, soit comme l'intensification de la discrimination sociale⁶⁰.

Selon les registres administratifs, la population coréenne se serait élevée au moins à environ huit millions d'habitants au début du XIX^e siècle⁶¹. L'évolution démographique constatée au XVIII^e siècle doit être prise en compte en parallèle avec la concentration des propriétés foncières, corollaire de la nouvelle économie et le progrès technique dans l'agriculture, dans la mesure où leurs retombées reconfiguraient profondément le paysage social avec une différenciation précipitée des classes sociales. D'une part, les gens sans terres à cultiver se multipliaient. Une partie d'entre eux quittaient leur pays d'origine pour gagner la capitale (ou une grande ville désormais commerciale), devenaient dépendants de l'économie commerciale pour survivre, et contribuaient ainsi au développement du commerce en pratiquant – souvent dans les faubourgs et à la limite de la légalité – un petit artisanat ou du colportage. Une autre partie de la population, ruinée et qui ne pouvait se résoudre à l'exode, restait à la campagne, et prenait conscience de l'intérêt de sa classe sociale en commençant à s'organiser de manière autonome pour se défendre. D'autre part, une nouvelle classe sociale, bénéficiaire de la nouvelle économie, émergait, désormais de connivence avec l'État qui cherchait des contribuables, mais dont le système était piégé par la corruption des fonctionnaires. Ces nouveaux riches, quant à eux, cherchaient à monter dans l'échelle sociale et à s'intégrer à la classe dirigeante, ce qui leur permettait de profiter de privilèges socioculturels et économiques.

Face à cette mouvance sociale ressentie comme menaçante par les familles « illustres » - surtout dans les villages de province –, ces dernières se plièrent sur elles-mêmes et resserrèrent leurs frontières moyennant la

⁶⁰ Kim Sangjun 2001. Il qualifie ces phénomènes qui caractérisent l'histoire du Chosŏn de « conditions d'égalité générale », reprenant le terme de Tocqueville.

⁶¹ Pak Hŭijin 2006, 382-383. Cependant l'estimation, et la tendance même, démographique semblent dépendre des moyens auxquels recourt l'étude. En revanche, la pression démographique semble bien augmenter. Depuis le XVIII^e, la productivité agricole diminue continuellement alors que la superficie cultivable, ne montre presque pas de changement.

construction de temples ancestraux, l'établissement des registres généalogiques, la formation des villages mono-lignagers patronymiques, etc. Visant au maintien du système clanique (宗法 *chongbŏp*), l'éducation familiale se concentrait sur l'éthique relationnelle et la solution des problèmes quotidiens qui pouvaient dériver de l'ordre fondé sur le *chongbŏp*. Elle s'étendait, par ailleurs, au-delà de la gent masculine et aristocrate à l'ensemble des membres de la famille, y compris les femmes et les personnels domestiques. En particulier, l'éducation morale des femmes prenait de l'importance car il fallait qu'elles apprennent à accepter et intérioriser leurs sentiments face à la nouvelle vie qu'elles avaient à mener après leur installation dans la famille de leurs maris. De plus, la famille de *yangban* nécessitait, de plus en plus, que ses femmes soient compétentes pour le travail domestique et la gestion ménagère⁶². Cette conscience clanique (ou clanisme) résultant de la crise sociale de l'époque, semble avoir été assez répandue, puisqu'elle toucha même la cour royale qui se mit à chercher à identifier les tombes des ancêtres prédynastiques⁶³.

Quant au monde politique, la dernière partie de la deuxième phase fut marquée par une orientation qui visa à renouveler le milieu des lettrés. Au siècle précédent, les luttes factionnelles entre lettrés, et l'autocratie exercée par un seul parti à la cour avaient déjà fait l'objet de critiques et de l'envoi de placets au roi par certains lettrés-fonctionnaires. Le XVIII^e correspondit à un tournant décisif pour le régime monarchique confucéen. Ce fut le monarque lui-même qui mena l'opinion publique avec pour mot d'ordre : *t'angp'yŏng* 蕩平 ou « grand et en paix »⁶⁴, durant quatre-vingt ans. La politique, initiée par Yŏngjo et reprise par Chŏngjo, tendait à affirmer la supériorité écrasante de l'autorité royale vis-à-vis des sujets et à exercer une administration apaisée par son autorité acquise. Dans ce but, expliquer et faire observer les lois de l'État leur paraissait être la tâche prioritaire. Le code d'administration fut ainsi révisé dans cette perspective⁶⁵. Cependant, malgré les efforts de deux monarques puissants et brillants, le virement du régime vers l'absolutisme et le renforcement du gouvernement central n'eut finalement pas lieu.

⁶² Kim Ŏnsun 2009.

⁶³ Yi Uk 2010.

⁶⁴ Pak Kwangyong 2012, 4.

⁶⁵ Chŏng Hohun 2005, 451-452.

Monde intellectuel et politique

L'école zhuxiste des lettrés du Chosŏn tendait globalement à revêtir un caractère idéologique et scolastique au cours de la période. La confrontation entre ses membres était par ailleurs étroitement liée à l'évolution de la société. Du XVI^e au XVIII^e siècle, la configuration des forces des lettrés dépendait, jusqu'à un certain degré, de la division des factions selon leurs positions philosophiques ou politiques, toutes néanmoins se réclamant de l'école néo-confucéenne. Bien que la pensée confucéenne du Chosŏn s'exprimât avec le langage de l'école de Zhu Xi et engageât des débats au sein du système théorique de cette même école, elle construisit également ses propres concepts et thèses à travers des solutions qu'il fallait trouver face aux problèmes posés par la société autochtone.

L'État du Chosŏn était gouverné par un régime monarchique. Mais le monarque du Chosŏn exerçait une autorité politique subissant le contrôle des groupes de lettrés-fonctionnaires composant le gouvernement. Ceci était conforme à l'idée des fondateurs du néoconfucianisme qui avaient professé la nécessité de l'existence des factions politiques différentes, réalisant un équilibre au sein du gouvernement. Une telle structure politique et idéologique recelait deux questions cruciales, susceptibles de générer des polémiques d'envergure. La première était de savoir à qui devait revenir in fine l'autorité ultime entre le monarque et la société des lettrés, ou entre l'ordre réel du pouvoir et la force idéologique (ou l'hégémonie culturelle). La seconde concernait la reconnaissance d'un parti impliqué dans le gouvernement.

Au XVI^e siècle, où la ramification du monde intellectuel commença à être manifeste, la division semblait tenir à des points de vue philosophiques. Ainsi, un différend portant sur l'interprétation cosmologique néo-confucéenne fut à l'origine de la fondation de deux écoles de lettrés. L'affrontement semblait, tout compte fait, relever d'un processus dialectique dans lequel le point d'ancrage de chaque camp se nuança progressivement. En même temps, à partir du règne de Sŏnjo 宣祖 (1567–1608), les lettrés, appelés collectivement *sarim* 士林 (littéralement « Forêt des lettrés »)⁶⁶, qui s'opposaient aux groupes privilégiés et conservateurs appelés *hun'gu* 勳舊 (« Anciens sujets méritants »), s'installèrent sur le devant de la scène politique en tant que la force majeure, divisés en deux

⁶⁶ A ne pas confondre avec les *sallim* 山林 (« lettrés à la campagne »).

camps selon leur attitude vis-à-vis des groupes des familles de dignitaires et de la famille royale. Depuis le XVII^e siècle, après les invasions et les guerres, ces « nouveaux » lettrés consolidèrent leur position dans les provinces aussi bien que dans le gouvernement central.

La société du Chosŏn se trouvait alors face à une crise sans précédent consécutive aux guerres et aux invasions. Sa situation déjà affaiblie fut d'autant plus compliquée, qu'elle était entraînée dans un mouvement de mutation historique de la Chine : sa domination par une dynastie étrangère, manchoue. Sur le plan intérieur, elle était accaparée par la nécessité de rétablir l'ordre politique et social interne ; sur le plan des relations extérieures, elle cherchait à se positionner face à un nouvel ordre international en Asie de l'Est. À travers leurs démarches, les savants du Chosŏn manifestèrent de diverses façons leurs compréhensions de la réalité, leurs points de vue philosophiques et leurs projets de réforme visant à la restauration de la société.

À partir du coup d'État du roi Injo 仁祖 (1623), le monde savant sembla se réorganiser autour des *sŏin* 西人, « les gens de l'Ouest » et des *nam'in* 南人, « les gens du Sud ». Parmi les premiers, deux groupes se distinguèrent. Des hauts fonctionnaires de Séoul représentaient la lignée de l'un, alors que les disciples de l'autre groupe restaient dans leur province sans occuper de postes officiels. Les différends entre ces deux lignées se firent sentir au fur et à mesure que le gouvernement des *sŏin* se mit sur les rails et qu'ils se trouvèrent confrontés à des problèmes aigus.

Après avoir connu des désaccords internes, les *sŏin* se divisèrent de nouveau en deux quand les plus jeunes s'opposèrent aux plus âgés parce que ces derniers se montraient sévères vis-à-vis des *namin* : d'où la division en *soron* 少論, « l'opinion des jeunes » et *noron* 老論, « l'opinion des anciens ». La ligue des *noron* consolida sa force autour de Song Siyŏl 宋時烈, un farouche zhuxiiste, fidèle à la leçon éthico-politico-sociale tirée de l'histoire (de la Chine), qui prend en charge la raison de son temps, se proclamant « orthodoxe ».

Or, l'introduction et la dissémination des nouveaux savoirs venant de la Chine et du monde occidental ont contribué à ce que la pensée et l'étude se diversifient. Face à la montée des études nouvelles et du catholicisme, l'idéologie néo-confucéenne se voyait affaiblie dans son rôle sociopolitique. La ligue des *noron* percevait cette situation comme une crise

sérieuse. Cette conscience de crise allait susciter, semble-t-il, un sujet de débat qui allait occuper le siècle entier.

Au XVIII^e siècle, les lettrés *noron*, qui avaient contribué à l'avènement du roi Yǒngjo, et dont les noyaux « à la campagne » étaient parvenus à nouer des relations matrimoniales avec la famille royale, donnaient le ton en politique et dans les milieux académiques. Une place privilégiée leur était désormais réservée à la capitale. Les *noron* se divisèrent eux-mêmes en *nangnon* 洛論 (« partisans de la région de Séoul ») et *horon* 湖論 (« partisans de la région du Ch'ungch'ǒng »). Leurs positions respectives diamétralement opposées exercèrent une influence considérable dans le monde savant au cours de la seconde moitié du Chosŏn. Le débat de fond qui les divisait portait sur la question de savoir si la nature de l'homme était la même que celle des animaux et des choses. Ce fut d'ailleurs la question du siècle, sur laquelle la plupart des savants du temps se sont penchés. La contribution de ce débat réside, en premier lieu, dans le fait d'avoir mis en ordre les aspects confus de la notion de *sǒng* 性, ou « nature originelle », telle qu'employée par Zhu Xi. En second lieu, le débat était aussi lié à la question de savoir comment faire face à une nouvelle puissance montante, autre que la Chine. En troisième lieu, cela jeta une base pour ouvrir le débat à propos de la nature du *sim* 心 « cœur-esprit », qui correspondait à l'un des derniers débats néo-confucéens de la période du Chosŏn. Face aux *horon*, les *nangnon* défendaient la thèse de la similitude entre la « nature de l'homme » et « celle de la chose (et de l'animal) » dont les conséquences consistaient à faire respecter la norme et le principe universels et à valoriser l'initiative individuelle. Ces « partisans de la région de Séoul » se positionnaient dans une attitude de tolérance vis-à-vis de l'hétérogénéité dans la réalité sociale de l'époque, attitude réaliste dans laquelle ils reconnaissaient la légitimité politique des Qing en Chine⁶⁷. Dans la perspective de réactualiser la pensée confucéenne, le groupe des *nangnon*, devenant la force dirigeante du monde politique, mena de front la réception du courant chinois contemporain des Qing – dit *kaozeng xue* 考證學 – et celui de la civilisation occidentale. La plupart des partisans des *nangnon* formèrent, à partir du règne de Sunjo 純祖 (r. 1800-1834), un groupe d'hommes puissants et de familles distinguées, et dominèrent le milieu intellectuel à la capitale. Ce milieu, appelé « école de la capitale » ou

⁶⁷ Kim Ingyu 2011, 219.

kyōnghak 京學, se sépara des écoles des provinces et finit par l'emporter sur elles.

L'école des *soron* fut instaurée à la conjonction de la montée en puissance d'un courant d'étude et d'un positionnement de politique extérieure. Conscients de la témérité du projet d'expédition militaire au « Nord » (c'est-à-dire la Chine), inspiré par la revanche contre les invasions des Manchous, les *soron* prirent leur distance avec une politique fondée sur une vengeance et justifiée idéologiquement par le mot d'ordre *ch'unch'u taeŭi* 春秋大義, « principes de l'histoire édifiante », et prônèrent sur une politique réaliste et flexible. Contrairement aux *noron* qui étaient des doctrinaires plus rigides qu'eux, ils avaient, dès le XVII^e siècle, adopté une attitude plus ouverte dans leur étude. Les lettrés *soron* partageaient une culture de la discussion qui attachait de l'importance au débat en vue d'un raisonnement correct. Ils adoptaient la pensée de l'école de Wang Yangming 王陽明 (1472-1528), centrée sur la notion de *sim*, « cœur-esprit », plus subjectiviste et plus pragmatique ; et partant, capable de s'adapter aux changements sociaux de l'époque. Sous les règnes de Yōngjo et de Chōngjo, les *soron* se conformèrent à la « politique d'impartialité » prônée respectivement par les deux souverains, de sorte qu'un noyau de l'école avait été promu fonctionnaires à la capitale, et y avait formé une école distincte des lettrés restés à « la campagne ».

L'école des *nam'in*, « sudistes », depuis le XVIII^e siècle, se transmettait par deux lignées régionales différentes : le Yōngnam (Sud-Est) et le Kiho (la capitale et ses banlieues). Aux XVIII^e et XIX^e siècles, les « sudistes » du Yōngnam, isolés du monde savant de la capitale, et attachés à leur base « à la campagne », déclinèrent au niveau de forces locales. En revanche, les « sudistes » du Kiho, héritiers d'un mouvement dit « pur » de l'école « sudiste », et qui avait revendiqué l'élimination des familles illustres, tirèrent profit, quant à eux, de la « politique d'impartialité », et furent placés en position hégémonique à la cour de Chōngjo. Cependant, ils déclinèrent, eux aussi, après la disparition subite de leur souverain. A partir du règne de Chōngjo, la lignée des *nam'in* de la région de la capitale fut divisée en deux courants : l'un cherchait à approfondir la compréhension de Zhu Xi à travers la pensée développée par Yi Hwang 李滉 (1501-1570) et critiquait l'attitude de ses compatriotes qui négligeaient les documents – historiographiques et littéraires en particulier – de leur propre pays⁶⁸ ;

⁶⁸ Kang Pyōngsu 2005, 259.

l'autre traversait la pensée de l'école de Wang Yangming, et adopta plus tard activement le christianisme transmis à partir d'ouvrages en chinois⁶⁹.

En revanche, le XVIII^e siècle ne fut pas propice au milieu lettré des provinces du Yōngnam, au Sud-Est, et du Honam, au Sud-Ouest. Ces deux régions se trouvèrent dans une situation défavorable suite aux procès polémiques sur des questions rituelles engagés de longue date, et également à une insurrection récente, qui résultait du processus d'éloignement, aggravé depuis le début du siècle, entre la région de la capitale et les provinces. Par ailleurs, ils ne cessèrent de mettre en cause les concours nationaux pour recruter les fonctionnaires et manifestèrent une attitude critique, voire hostile, à l'égard du catholicisme. Afin de se défendre des offensives politiques de la lignée des *noron* et de préserver leur identité idéologique et politique, les lettrés du Yōngnam devaient maintenir une tradition académique régionale qui leur fût propre. Plus que tout, il leur était nécessaire de garantir et maintenir leur identité académique. Dans ce but, ils privilégièrent l'approfondissement de la pensée de Yi Hwang. Ils furent penchés dans le *sōngnisōl* 性理說, étude de la problématique de la « nature » et du « principe » et dans le *yehak* 禮學, étude des rites. Leur discussion tournait autour du *ūiri ron* 義理論, de « l'étude des sens et des principes ». D'un autre côté, les lettrés provinciaux conservaient leur intérêt au *sangsuhak* 象數學, « étude des symboles et des nombres ». Cependant, leur « étude des symboles et des nombres », développée et formulée au sein du système de l'école de Zhu Xi, se distinguait de celle des courants de la région de Séoul qui, stimulés par les contacts avec la civilisation occidentale, cherchaient la possibilité de la développer en une nouvelle étude. Ces tendances témoignent d'une diversité au sein de la province, et méritent attention dans la mesure où elles servent de base pour les études politiques et pratiques⁷⁰.

Nouveaux horizons

La coexistence de trois représentations du monde

L'idée de « confucianisation » appliquée à l'ensemble de la société du Chosōn mériterait d'être affinée, en particulier pour le XVIII^e siècle, époque

⁶⁹ Chi Tuhwan 2012, 271.

⁷⁰ Cho Sōngsan 2006, 191-192.

où les spécialistes estiment que le confucianisme prit racine dans la société et la culture de la péninsule. En effet, le caractère pluriel de la culture de la société du Chosŏn de l'époque est parfaitement illustré par la coexistence des trois représentations du monde fondamentalement distinctes. Celles-ci produisent trois sortes de cartes géographiques, souvent présentées ensemble dans des atlas diffusés au cours du siècle. Cet aspect composite des diverses visions du monde est représentatif de la culture de l'époque. La vision confucéenne et sino-centrique cohabitait avec une deuxième vision, plus ouverte et agrémentée de croyance ancienne ou taoïste, ainsi qu'avec une troisième vision, plus scientifique et universelle, qui impliquait un début de sortie du sino-centrisme.

L'idéologie confucéenne est représentée sur un type de carte dont la destination est autant édifiante que géographique. Utilisée pour l'éducation, elle servait de support visuel indiquant les lieux de naissance des personnages exemplaires selon l'idéologie sino-centrique confucéenne. Pour les coréens, visualiser leur région sur la carte permettait ainsi d'affirmer leur identité culturelle en relation avec le monde sinisé centre sur le « pays du milieu ». Après le changement de dynastie entre les Ming et les Qing, le sino-centrisme coréen prit de l'importance. Au Chosŏn, des cartes de l'Asie de l'Est continuèrent d'être réalisées au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, période hantée par le sino-centrisme coréen. Mais elles jalonnaient le continent chinois de noms géographiques du passé, du temps des Song ou des Ming, reflétant ainsi leur mépris vis-à-vis de la Chine des Qing. Le réel centre de gravité des intérêts se trouvait déporté et désormais placé sur la Corée du Chosŏn.

Les cartes du deuxième type s'intitulent communément *ch'ŏnhado* 天下圖 ou « Imago mundi ». Elles représentent un monde imaginaire constitué *grosso-modo* d'un continent central, d'une mer intérieure et d'un continent extérieur en forme d'anneau. Affublées de noms de pays, de montagnes et des courants d'eau imaginaires provenant probablement du *Shanhaijing* 山海經 ou *Livre des monts et des eaux*, elles perpétuent une vision ancienne de la structure de l'univers et permettent de penser la relation entre le Ciel et la Terre en termes de correspondance. Par exemple, une copie contient des commentaires sur les noms ayant un rapport avec l'idée d'immortalité, ce qui montre l'intérêt porté par les savants coréens du XVII^e siècle sur la théorie de la culture de soi en lien avec la quête de l'immortalité.

Le troisième type est celui de la « carte universelle » au sens propre du terme. À partir du XVII^e siècle, les savants coréens entrèrent en contact avec les problématiques occidentales concernant la conception et la réalisation de cartes universelles liées à l'astronomie. En Corée, vers la fin du XVIII^e siècle au plus tard, fut admise la théorie de la terre sphérique, reconnue comme unique moyen pour expliquer le monde objectif. Les spécialistes coréens se rendirent compte que des cartes plus précises pouvaient être réalisées par le calcul des altitudes polaires appliqué à la cartographie. Dans une carte dressée au début du XIX^e siècle, chaque région du Chosŏn et chaque province de la Chine est indiquée avec son altitude polaire. Au XIX^e siècle, en même temps que la reproduction des cartes occidentales dressées avec les altitudes polaires, la cartographie traditionnelle recourant à la graticulation continua à se pratiquer. Cependant, les cartes élaborées par les Coréens n'adoptèrent pas le système de longitude et latitude. Les cartes universelles occidentales eurent deux impacts. L'un fut de faire connaître un monde plus vaste. L'autre fut de savoir que la terre pouvait être représentée avec plus de précision en étant mise en rapport avec l'astronomie. Le Chosŏn réagit positivement vis-à-vis de ces deux apports. À la fin du Chosŏn, la reproduction de diverses cartes universelles, réalisées à titre privé ou commanditées par des organismes publiques, peut être interprétée comme le fait que l'État et les savants admirèrent comme étant réel le monde vaste connu à travers les cartes universelles occidentales.

Ce qui est plus significatif à nos yeux est le fait que ces trois types de cartes se trouvent souvent rassemblées et superposées dans des atlas diffusés à l'époque. La représentation du monde révélée par les cartes occidentales aux savants du Chosŏn ne fit pas disparaître pour autant les visions du monde traditionnelles centrées sur la signification. Chacune des visions du monde représentées par les différents types de cartes devait être appréhendée sur un plan distinct. Pour que les connaissances en multicouches soient mises en ordre vers un monde objectif, il fallait attendre le changement notamment dans la compréhension de la Chine des Qing. Un tel changement commença à apparaître vers le milieu du XVIII^e siècle. Et vers la fin du XVIII^e siècle, la coexistence entre ces trois représentations du monde évolua de remplacement progressif des unes par rapport à la dernière.

Voyage au « Centre » disparu pour rencontrer un nouveau monde

A partir du XVII^e siècle, en même temps que se produisit la dissémination de la civilisation occidentale en Asie de l'Est, la Chine

commença à perdre progressivement son hégémonie politique et culturelle dans la région en crise. Le remplacement de la dynastie des Ming par celle des Qing constitua pour l'ensemble de la région un bouleversement fondamental, car cette transition engendra une nouvelle vision universaliste, c'est-à-dire l'idée que la transmission de la civilisation chinoise pouvait être assumée par un autre peuple dans un autre endroit que « l'Empire du milieu ». En même temps, l'esprit réaliste gagna progressivement du terrain. Une période de contradiction générale s'annonça du côté du Chosŏn : sur le plan intérieur, le peuple s'indignait et refusait farouchement l'autorité de la Chine des Qing ; sur le plan extérieur, les Coréens entretenaient de facto une relation étroite avec la nouvelle puissance. L'échange s'intensifia par la nécessité qui s'imposait et avec le recul de la mémoire. L'idéologie de « civilisation chinoise », qu'elle soit « grande » (celle de la Chine) ou bien « petite » (celle du Chosŏn), fit place à une conscience de soi égalitaire autonome.

Qu'il soit long ou court, pour une destination lointaine ou proche, une « herméneutique de l'autre » ou une « construction exégétique du même »⁷¹, le voyage constitue un espace périphérique où le lettré révèle consciemment ou inconsciemment, explicitement ou implicitement, son identité sociale et culturelle. Les récits de voyage au « centre du monde » reflètent la nature du rapport que la cour du Chosŏn avait avec celles de la Chine et que les lettrés avaient avec le berceau de leur civilisation. Quelques dizaines d'années – voire un siècle – après la reddition de la dynastie des Yi aux Qing, régnait au Chosŏn un sentiment exacerbé d'hostilité et de rejet à l'encotre de la nouvelle dynastie chinoise. Ce sentiment était généralisé à l'exception de quelques cas d'intellectuels qui, au contraire, prônaient une attitude politique prudente, équilibrée, et surtout pragmatique à l'égard des Qing. Avec le temps, les regards portés sur l'empire évoluèrent et se diversifièrent dans un sens favorable au changement. Au XVIII^e, sous les règnes de Yŏngjo et de Chŏngjo, on assiste à la disparition progressive du sentiment d'hostilité qui se meut en reconnaissance et acceptation de la civilisation dite du « Nord ». Au XIX^e, sous le règne de Sunjo, la volonté d'apprendre ce qu'était la Chine contemporaine devint une tendance générale, en même temps que se pratiquait une observation attentive des situations – internationales, politiques, militaires, etc. – en vue de réagir à des changements dans les relations internationales.

⁷¹ Touati 2000, 11.

Le voyage des lettrés du Chosŏn à Pékin relevait avant tout d'une quête, d'une aspiration à rencontrer une Chine « disparue » mais toujours présente, et source d'inspiration sinon d'influence. Le moyen de communication acquis, possible grâce à la « langue commune » — le chinois classique écrit — demeurait inchangé. Cependant, la satisfaction de l'attente vis-à-vis de la valeur séculaire d'ambition civilisatrice que représentait le Grand Pays n'était plus au rendez-vous. En revanche, ces lettrés découvraient une Chine plus que jamais ouverte, leur procurant de s'initier à la découverte d'un réseau international. Le voyage se soldait souvent par une rencontre entre nostalgie et nouveau projet. Il servait aussi de témoignage de l'impressionnant projet de civilisation des Qing, et annonçait le déversement des choses chinoises des Qing. Les fruits des voyages et des échanges étaient divers et multiples. Le livre, reçu en don ou acheté au marché, paraît être l'un des objets ayant les plus circulés — en général de la Chine vers le Chosŏn. Nouvelle forme de production littéraire — notamment recueil international — contenant des informations utiles, et rencontres à l'origine de la construction de réseaux de relations, semblent ouvrir une vision nouvelle sur l'autre et le soi-même.

La découverte d'une nouvelle Chine et de sa puissance par les visiteurs du Chosŏn suscita un détachement du sino-centrisme, de l'idée de sa continuité pérenne et atemporelle. Dans ses réflexions introspectives — suscitées par la mise à distance avec son quotidien et par la découverte d'un nouveau monde — qu'il formula au cours de son voyage à Pékin, Pak Chiwŏn 朴趾源 (1737-1805), « best-seller » de l'époque, fit une relecture de la société du Chosŏn, dont il considéra la relation avec la Chine des Qing comme entravée dans ses contradictions et ses irrationalités. Il y prend conscience, d'une part, de la réalité politique dans laquelle la cour des Qing règne en Chine et, plus globalement, en Asie ; et, d'autre part, des nouvelles valeurs que génère le monde en mutation et reflété dans la ville monumentale de Pékin. La réflexion sur soi-même évoquée à travers les regards des autres se cristallise en une critique contre l'idée de vérité sclérosée. Sa notion de vérité « d'entre-deux » (*kan* 間) ou « aux frontières » (*che* 際) met en question la valeur centrale ancienne, permet de reconnaître les marginales et replace au centre de l'intérêt littéraire les menus sujets du

quotidien. Une pensée de l'ordre de l'utilité, soucieuse d'intégrer le tout et ses parties, le centre et des marginaux, prévaut sur l'ensemble de son récit⁷².

Réception, réaction, inspiration

Au XVII^e siècle, alors que la société du Chosŏn souffrait des séquelles culturelles, consécutives en particulier aux pertes subies dans les domaines techniques, et causées par les guerres et les invasions, les missionnaires jésuites faisaient leur entrée sur la scène culturelle de la Chine des Qing. En dépit d'un paradoxe qui subsistait entre, d'un côté, la nécessité de parvenir à l'exactitude dans les domaines techniques et, de l'autre, l'attitude de réticence et de prudence sur le plan idéologique vis-à-vis d'un système étranger, la réception au niveau institutionnel fut cependant efficace dans les domaines de la cartographie, du calendrier et de l'astronomie. Le Kwansang kam 觀象監, « Bureau d'observation des phénomènes célestes », joua ainsi un rôle de pionnier dans l'introduction des sciences et des techniques occidentales entre le XVII^e et le XVIII^e siècles. Un nouveau système calendérique fut officiellement adopté en 1654⁷³. Ce fut un événement significatif. À ce sujet, deux points au moins méritent d'être notés. En premier lieu, cette mesure constitua le premier cas où le gouvernement du Chosŏn accepta, officiellement et de sa propre initiative, un dispositif institutionnel des Qing, s'agissant, de plus, d'un calendrier. En second lieu, l'événement motiva davantage les savants du Chosŏn à l'étude des connaissances occidentales qu'ils appelèrent désormais par le terme *sŏhak* 西學 ou « Etude occidentale ». L'horizon, fondamentalement différent, mais ainsi ouvert et assimilé jusqu'à certain degré, stimula l'intelligence des savants en marge du courant principal au profit d'une réflexion originale ou d'une idée réformatrice. Il suscita également une réaction parfois violente. Le terme *sŏhak* finit par prendre une place dans le vocabulaire du monde savant de la seconde moitié du Chosŏn.

La réception culturelle n'est jamais intégrale⁷⁴. L'optique moderne, par exemple, qui reconfigura la vision du monde à partir de la vue de

⁷² Yi Hyesun 2008.

⁷³ En même temps que la réforme calendérique, la cour du Chosŏn entreprit le remaniement du pavillon de la clepsydre, le *poru-gak* 報漏閣, en conformité avec le nouveau calendrier et la fabrication de l'horloge astronomique dite *honch'ŏn sigye* 渾天時計. Cf. Chŏn Sang-un 1998, 653.

⁷⁴ Tri, sélection, etc. : voir Raj 2007.

l'homme – et par conséquent autour de l'homme – contribua en Occident à la formation de la perception moderne du monde, et induisit la technique de la peinture moderne. Ce lien, entre le mode de perception du monde et la technique artistique, ne se retrouve cependant pas dans le changement culturel en Asie de l'Est suscité par l'importation de ce savoir. Les discours chez les savants chinois sur la connaissance optique et les peintures occidentales convergèrent plus vers la technique picturale qui reproduit fidèlement l'objet réel. C'est dans cette perspective qu'ils s'intéressèrent à l'optique, tout en gardant leur vision traditionnelle interprétant le monde à travers le rapport entre le *sin* 神 « esprit » et le *hyōng* 形 « forme ». Leur désintérêt vis-à-vis d'une métathéorie qui sous-tend les techniques s'explique par le fait qu'ils avaient construit la théorie autochtone de « l'origine chinoise des techniques occidentales »⁷⁵. Selon cette dernière, la Chine disposait déjà d'une pensée métaphysique ; l'Occident, quant à lui, possédait des moyens matériels. Donc, pour les esprits chinois (et les coréens) il suffisait de pénétrer la civilisation matérielle pour pouvoir, comme les Occidentaux, fabriquer des objets extraordinaires.

À propos du système d'éducation occidental présenté par un missionnaire en Chine, les lettrés coréens montrèrent des attitudes très différentes selon leurs objectifs d'étude. Dans la notion néo-confucéenne, l'étude consiste en la recherche et le développement du *sōng* 性, la « Nature humaine originelle ». Certains portaient un jugement positif sur certains aspects de ce système, dont notamment l'ascétisme des prêtres chrétiens, le système de recommandation directe des disciples aux activités professionnelles par leurs maîtres, etc. D'autres étaient critiques notamment vis-à-vis de ce qu'ils considéraient comme un manque d'éducation morale, un mélange des techniques et de la morale, un aspect égoïste de la théologie chrétienne, etc. Plus tard, l'intérêt porté à la dimension sociale et au bien-être social finit par se traduire par une incitation à l'éducation des sciences et techniques, en particulier celle des mathématiques et de la médecine occidentale.

On observe aussi des cas de réception sélective de la culture occidentale, ou encore des attitudes situées entre rejet et conversion. En raison d'affinités et de similarités perçues entre le confucianisme et le catholicisme, soulignée dans l'idée de *poyuron* 補儒論 (littéralement « le

⁷⁵ No Taehwan 2003.

christianisme complète le confucianisme ») et avancée par les missionnaires jésuites en Chine, certains savants adaptèrent idées et expressions chrétiennes pour la formulation d'une pensée originale, mais fondamentalement ancrée dans la tradition confucéenne primordiale. Sous l'influence de la théologie chrétienne, une croyance de l'Antiquité chinoise fut réinvestie pour rétablir une pratique morale fondée sur la piété et la vénération religieuse du *sangje* 上帝 « Souverain d'en Haut » de la Chine ancienne. Aux yeux de certains lettrés de l'époque, le *li* 理 « principe », impersonnel et dénué de conscience et de sentiment, du néoconfucianisme ne pouvait pas servir de fondement à la morale. Pour eux, si le principe structurant, le « ce par quoi tout est ainsi » – qui correspondait chez les néoconfucéens au *t'aegŭk* « Faîte suprême » – participait du Souverain d'en haut, divinité transcendante et personnelle ; ce dernier, quant à lui, permettait à l'homme d'avoir une conscience morale susceptible de lui faire prendre conscience de cet Être suprême. Autrefois objet de culte, le Souverain d'en haut était ainsi placé à l'origine du sens moral des êtres humains. Le rite sacrificiel offert au Souverain avait pour but d'inspirer la piété morale. C'est à travers un rite sacrificiel que l'homme rencontre plus sensiblement cet Être, le fondement du sens moral confucéen. Cependant, ces lettrés confucéens rejetaient certaines idées chrétiennes et différenciaient leur divinité du dieu chrétien.

Nouveaux paysages et ferveurs culturels, nouvelles pratiques lettrées

L'ancienne idéologie dogmatique s'éroussait autant dans des milieux d'élite que dans des périphéries de la société. Les individus étaient chacun à la recherche d'une nouvelle identité. Le dogme laissait la place au for intérieur de chacun. La conscience de soi en tant qu'être social et individuel émergeait au détriment des savoirs et des pratiques formalisés et stéréotypés de la culture de l'ère qui s'achevait. Les intellectuels, qui s'intéressaient à la réalité — ce qui relève par ailleurs de l'esprit confucéen — et étaient conscients des changements socioéconomiques de leur époque, tendaient vers une attitude plus pragmatique dans leurs réflexions sur la gestion du pays. Les lettrés qui étaient peu ou pas du tout engagés dans une vocation sociopolitique élargissaient leur intérêt et leur regard à tout ce qui pouvait attiser leur curiosité. L'engouement de savoir portait de plus en plus sur « ici et maintenant », soulevant la conscience historique et culturelle de leur propre société, et se cristallisant dans des études historiques, géographiques,

linguistiques de leur propre pays, peuple et langue ; tout cela, se réalisant progressivement.

La passion – sinon la folie – pourrait bien traduire l'un des aspects de la ferveur culturelle du Chosŏn au XVIII^e siècle. Dans le milieu urbain en particulier, les termes *pyŏk* 癖, « goût immodéré », et *ch'i* 癡, « stupide / fou », s'attribuèrent comme titres de reconnaissance, privilège culturel, « capital symbolique ». La manie de la collection et du classement, qui aboutissait souvent à l'édition d'une compilation, fut l'une des clés qui caractérisaient la nouvelle tendance savante du moment.

L'évolution de certains domaines culturels paraît comparable à celle de l'époque moderne en Europe : de la lecture lente et intensive à la lecture rapide et extensive ; de l'exégèse au compte-rendu ; de la bibliothèque d'une dimension modeste à la bibliothèque de « dix mille ouvrages ». Tout en constituant une partie de la gestion du savoir, mais demeurant aussi une pratique de distinction sociale, la lecture élargit son horizon : lecture vaste et sélective, ainsi que tri dans une perspective éditoriale. De nouveaux genres firent leur apparition grâce à la contribution cruciale que représenta la mise en usage de l'écriture du coréen par son propre alphabet. La littérature romanesque commença à prendre une place aussi évidente que celle de la poésie, des textes canoniques confucéens et des ouvrages historiques. Elle, en particulier, contribua à diffuser l'alphabétisation parmi la population, ainsi qu'à la naissance des nouvelles activités : le métier de diseur à voix, la location des livres, l'impression privée bon marché à but commercial. Curiosité et lecture omnivore suscitait l'intérêt à l'écriture. La prise de note constituait le premier lieu de gestion des savoirs, qui culminait dans l'entreprise encyclopédique. Récits de voyage, journaux, correspondance, écritures « au fil de pinceau » se répandaient, se donnaient à lire, s'inséraient dans des recueils littéraires ; alors que style, forme, et construction littéraires classiques perdaient progressivement de leur valeur.

L'industrie culturelle progressait à grand pas. Si au XVII^e siècle, on peut observer l'activité des courtiers qui faisaient circuler les livres chinois importés et reproduire des copies manuscrites ; au XVIII^e siècle, en revanche, on assiste au développement des librairies qui diffusaient des livres plus populaires et des manuels d'apprentissage grâce à un service de location, phénomène accompagnant le changement socioéconomique. La publication commerciale, *panggakpon* 坊刻本 par exemple, un équivalent pour le Chosŏn de la « bibliothèque bleue » de Troyes en France, démarra grâce au développement des marchés et à la demande sociale grandissante

des « choses » à lire. La circulation des savoirs s'intégra dans l'industrie culturelle dépendante de la logique commerciale.

A l'époque apparaissait une nouvelle culture à la capitale, celle des *yōhang* 閭巷 « ruelles », distinguée, comme son nom l'indique, de la culture de l'élite à laquelle elle aspirait et renonçait à la fois — en particulier pour ce qui touchait à la politique ; cette culture émergente était liée à l'apparition de nouvelles classes socioculturelles, à de nouveaux acteurs : le lettré noble mais ruiné qui refusait d'être fonctionnaire, le fonctionnaire subalterne, la femme éduquée et lettrée, l'homme cultivé du commun, etc. Les lectrices semblent avoir constitué une population caractérisée par sa consommation importante contribuant par là au développement du marché culturel dans certaines villes, notamment à Séoul. L'écriture féminine manifestait une lueur naissante. Chez une femme appartenant à une famille aisée ou d'origine noble, la pratique d'activités culturelles, notamment la lecture et l'écriture, se confinait cependant à la dimension familiale.

La culture de l'époque reflétée dans la vie du roi Chǒngjo : politique fluctuante sur fond de culture au pluriel

En Corée du Sud, les débats, académiques autant que médiatiques, continuent d'être animés à propos du roi Chǒngjo (r. 1776-1800) autour de questions telles que la caractérisation de sa personnalité et de son règne, l'interprétation de ses véritables intentions, le fait de savoir quelle aurait été l'histoire de la Corée s'il avait ou n'avait pas agi de telle ou telle façon... Le personnage reste encore ambigu sinon énigmatique.

Nous avons choisi ce souverain lettré comme notre objet d'étude pour le fait que la complexité de son image semble être représentative de son époque sur le plan culturel. L'ensemble des actions et des réactions du monarque est révélateur des changements de son époque. Sa vision du confucianisme est intimement liée à sa position de gestionnaire ultime de l'Etat et à sa place au centre du monde politique.

Au début, Chǒngjo se montrait un gardien fidèle de l'enseignement néo-confucéen. Il se préoccupait de la tendance de son temps et essayait d'y remédier. Il portait un diagnostic de la situation formulé par une dichotomie distinguant, tantôt le *chǒnghak* 正學, « l'étude orthodoxe » du *sahak* 邪學 « l'étude hétérodoxe », tantôt le *chǒnghak* 正學, « l'étude correcte » du *sokhak* 俗學, « l'étude vulgaire ». D'après lui, la crise

provenait de l'étude « vulgaire » (ou « hétérodoxe »), y incluant les « études occidentales », c'est-à-dire les savoirs scientifiques et techniques et le christianisme. Mais il préconisa le *hyŏnjŏng* 顯正, la « manifestation du correct » plutôt que le *p'asa* 破邪, la « destruction du pervers ». Le « correct » désignait pour lui l'école de Zhu Xi⁷⁶.

Cependant, son attitude vis-à-vis de Zhu Xi était à la fois critique et obéissant⁷⁷. Il entendait restaurer la tradition néo-confucéenne par un esprit pratique et critique⁷⁸. D'ailleurs il se démarquait de la pensée spéculative, quiétiste et introspective. Il jugeait que le moralisme néo-confucéen, qui attachait de l'importance à l'étude de la sagesse, avait restreint la formation des talents nécessaires et utiles pour l'administration du pays. Ses critères d'appréciations, que nous pouvons découvrir dans son *Ildŭngnok* 日得錄, *Enregistrements des leçons quotidiennes* (ou *Analectes de Chŏngjo*), qui recèle de nombreuses critiques de personnages, semblent se résumer dans les deux points suivants : 1) conduite et fidélité ; et 2) stratagème et capacité de travail. Théorie ou réflexion philosophique n'y trouve pas place. La lecture de ses *Analectes* montre que le roi avait un regard visionnaire qui savait dépasser les réputations établies par les factions, et que dans les recommandations qu'il fit de personnalités, sans tenir compte de leur rang social, il fut contrarié par des restrictions liées aux rangs et factions. Il suscita un doute dans l'idée qui reliait le perfectionnement moral de soi et la compétence administrative de la société.

Il élaborera une vision du néo-confucianisme justifiant l'autorité absolue du monarque. Si Yŏngjo consacra toute sa vie de souverain à gagner la reconnaissance de ses sujets pour sa sagacité confucéenne en matière de confucianisme, sa « politique d'impartialité », quant à elle, seulement justifiée par les circonstances, comportait des limites si on envisageait une perspective plus élargie et durable. Son petit-fils, s'appuyant sur le socle d'autorité royale préparé par son grand-père, lança une entreprise plus fondamentale en vue de bâtir son autorité sur une vision du monde alternative qui répondrait à la nouvelle situation. A travers une réinterprétation des Classiques, Chŏngjo tenta de rétablir fondamentalement

⁷⁶ « Le seul moyen de réparer les abus des « connaissances vulgaires » est de retourner à la normale, c'est éclairer « l'étude correcte ». Eclairer « l'étude correcte » consiste à exalter Maître Zhu » : citation empruntée à Kim Ingyu 2009, 308, note 46. Pak Hyŏnmo 1999, 127-8.

⁷⁷ Paek Minjŏng 2010a, 95.

⁷⁸ Paek Minjŏng 2010a, 104.

une relation « correcte » entre souverain et sujet, et de légitimer le tournant idéologique vers un système centré sur l'autorité monarchique. En grand lettré confucéen, il mena cette réforme épistémologique tout en préservant le langage néo-confucéen. En effet, l'exégèse de Chǒngjo effaçait à la fois la limite entre deux notions de transmissions (le *tot'ong* 道統, « transmission de la Voie » et le *wangt'ong* 王統, « transmission de la souveraineté ») et l'ordre entre administration (*ch'i* 治) et enseignement (*kyo* 教). En revanche, elle soulignait la disparité dans le *sǒng* 性, la « nature humaine », et le statut social ; elle reliait cette inégalité à la limite et à la différence personnelle dans la capacité de gouverner, afin de mettre en évidence la nécessité et l'unicité du roi dans la politique.

De plus, Chǒngjo s'employa à parfaire la formation des jeunes lettrés fonctionnaires susceptibles de soutenir son point de vue et ses visées politiques : la restauration d'une littérature confucéenne « correcte », la publication et la diffusion de l'enseignement confucéen, le contrôle direct sur l'organisation des concours de la fonction publique, etc.

En alternant entre rénovation et la restauration de la tradition confucéenne, il contribua à apporter des changements considérables, non seulement dans le gouvernement et la scène politique, mais aussi dans le paysage socioculturel de la classe des lettrés ainsi que dans l'histoire de la pensée, au cours de sa génération et par la suite également.

Politique culturelle autoritaire

Depuis le début de son règne, dans la perspective de renforcer l'autorité royale, Chǒngjo s'investit dans la gestion des savoirs et des moyens culturels. Le jeune monarque, sans rien inventer, mobilisa pour ce but radical et ambitieux les institutions déjà existantes depuis des siècles.

Le *kyōngyōn* 經筵, ou « conférence royale », fut mis en place à partir du Koryō, période précédant le Chosŏn. Durant la dynastie des Yi, cette pratique eut cours de manière plus intensive, et son rôle fut élargi jusqu'à celui de conseil politique. Ces conférences remplirent ainsi un rôle considérable dans la vie politique de la dynastie, ainsi que dans les relations humaines à la cour ; elles constituaient une activité politique rendue particulièrement intense et dynamique en raison de la rivalité notoire entre l'autorité monarchique et la force bureaucratique qui sévissait durant presque toute l'histoire du Chosŏn. Le *kyōngyōn* fournissait l'occasion aux hauts fonctionnaires, non seulement d'inculquer au roi les idéaux néo-

confucéens, mais aussi d'exprimer leurs admonestations morales ou leurs critiques politiques. De fait, pour les lettrés fonctionnaires, la conférence royale constituait un moyen de restreindre et de contenir le pouvoir du roi.

Cependant, Chǒngjo – suivant en cela l'exemple de son grand-père au cours de ses dernières années de règne – sut, grâce à son charisme, renverser les rôles et profiter du système pour consolider son autorité. La manière dont Chǒngjo assistait aux conférences était révélatrice de son art de gouverner. En réalité, il y participait moins pour apprendre que pour problématiser et canaliser les discussions selon l'orientation qu'il avait décidée ; et ce, dans le but d'interroger ou de corriger ses sujets. Ainsi, contrairement aux cours précédentes, ce fut le roi qui mena (et domina) les discussions. De cette manière il contrôla les discours politiques. Les questionnements et les discours de Chǒngjo constituaient en eux-mêmes l'annonce d'un retour au confucianisme ancien selon lequel l'autorité monarchique n'était jamais contestée. Chǒngjo tenta, semble-t-il, de faire évoluer les discours convenus sur les Classiques afin de construire de nouveaux discours et de s'emparer par ce biais de la nouvelle hégémonie politique et culturelle. Une analyse attentive des questions qu'il posait au cours des conférences royales permet de mettre en évidence les idées directrices susceptibles d'être mises en rapport avec son intention de renforcer l'autorité monarchique. En premier lieu, le roi portait un intérêt constant à l'authenticité de la formation des Classiques. Une telle insistance constitue sans doute en soi l'expression indirecte et voilée de la suspicion que Chǒngjo entretenait à l'égard de la tradition « orthodoxe » du Chosŏn de l'enseignement néo-confucéen qui avait tendance à endormir l'esprit critique par une acceptation inconditionnelle et aveugle des interprétations canoniques. Dans le même temps, le caractère récurrent d'une telle suspicion, avait tendance à affaiblir l'autorité académique du groupe lettré⁷⁹.

Le souverain restaura l'Institut Kyujanggak 奎章閣, un local d'archives fondé sous le roi Sejo pour conserver collections et œuvres des rois. Il le transforma en un établissement qui lui servit ensuite de levier politique pour faire appliquer, notamment, sa stratégie culturelle. Ainsi, il renforça et élargit les prérogatives du fonctionnement de l'institut en lui fournissant des moyens non seulement matériels et financiers, mais aussi humains, lui conférant progressivement de facto une véritable autorité administrative.

⁷⁹ Voir ma communication [C11].

Dans le cadre de ses prérogatives relatives à la culture, le Kyujanggak avait pour mission d'inventorier des ouvrages conservés à l'institut et des ouvrages chinois à acquérir par l'institut, d'éditer les écrits de Chǒngjo, d'établir un catalogue commenté des planches d'impression xylographiques conservées dans tout le pays. L'établissement abrita également l'office national d'édition. Le roi y instaura un programme spécial de formation pour les jeunes lettrés-fonctionnaires.

Cette politique, cependant, s'avéra à l'usage constituer une arme à double tranchant. L'intérêt du souverain pour l'étude et la collection des livres semble avoir été contagieux chez les jeunes lettrés-fonctionnaires de son entourage. Ces derniers, à leur tour, selon leurs moyens, se procurèrent des ouvrages chinois (mais certains d'entre eux furent fustigés par le roi qui considérait leurs acquisitions comme un véhicule des « connaissances vulgaires ») et les diffusèrent à l'extérieur de la cour, dans leur milieu et dans des espaces privés. Sous l'influence des tendances nouvelles et des courants importés, ils prirent leurs distances avec l'orientation traditionnelle des écoles majeures et avec le plan culturel de Chǒngjo. L'atmosphère intellectuelle et culturelle qui régnait à la capitale se diversifia devenant propice à l'émergence d'une culture au pluriel.

Du point de vue organisationnel, le statut hiérarchique et les dispositifs fonctionnels du Kyujanggak révélaient son potentiel politique. Chǒngjo lui-même dévoilait quel était son véritable objectif en restaurant et réformant le Kyujanggak. Les fonctionnaires de l'institut cumulaient leur fonction avec celle des autres bureaux comme le Secrétariat royal (Sŭngjǒngwǒn 承政院), le Conseil des archives de la Maison royale (Chongbusi 宗簿寺), le Conseil des censeurs (Sahǒnbu 司憲府) et la Cour des remontrances (Saganwǒn 司諫院). De plus, ils participaient à la tenue du concours de recrutement des fonctionnaires en tant qu'examineurs (*sigwan* 試官), sous la présidence du Grand compositeur (*taejehak* 大提學), du Second grand compositeur (*chehak* 提學) du Cabinet des compositeurs (Hongmungwan 弘文館) et de l'Académie royale (Yemungwan 藝文館). Leur cumul suggère une tendance à l'unification et à la centralisation des fonctions administratives au sein du gouvernement central.

Introduction des cultures étrangères

Les événements qui se produisirent autour de l'acquisition d'ouvrages par le Kyujanggak sont révélateurs de certains aspects de l'évolution qui se

dessinait dans la politique culturelle du roi. La première période (1776-1785) est caractérisée par des importations massives et systématiques. La seconde période (1785-1800) se distingue nettement de la première en raison du caractère très limité et occasionnel des acquisitions, ainsi que par les interdictions de certaines catégories d'ouvrage. Après les années 1780, l'acquisition concerna presque exclusivement des ouvrages d'édition officielle par l'État.

Dès le début de son règne, Chǒngjo, monarque versé dans les études et probablement inspiré des exemples des empereurs chinois contemporains, Kangxi 康熙 (r. 1661-1722) et Qianlung 乾隆 (r. 1735-1796), sembla ambitionner de bâtir sa politique sur un socle culturel : une bibliothèque regroupant l'ensemble des savoirs et des productions culturelles du moment. Vers 1781, il fit dresser par le Kyujanggak un inventaire des bibliothèques de la cour, *Kyujang ch'ongmok* 奎章總目, puis commandita un plan d'acquisition, *Naegak pangsŏrok* 內閣訪書錄.

La comparaison de ces deux catalogues apporte des informations qui corroborent la tendance générale de l'époque. Dans le second catalogue en effet, dans le « magasin » des Classiques confucéens (*kyŏngbu* 經部), la proportion des traités relatifs aux Cinq Classiques est supérieure à celle des textes traitant des *Sasŏ* 四書 (« Quatre Livres ») et du *Sohak* 小學 (« La Petite étude »). Ceci peut être interprété comme le fait que le milieu lettré de l'époque portait un intérêt particulier au confucianisme des Han, intérêt au moins égal (sinon plus important) que celui dévolu au confucianisme des Song. Dans le « magasin » *sa* 史 (« histoire »), l'abondance des textes consacrés aux coutumes et aux rituels d'État (*changgo* 掌故) peut être vu comme la volonté de s'inspirer de référence pour réformer la machine d'État (et notamment la notion de hiérarchie) ; dans le « magasin » *cha* 子 (« maîtres »), l'existence de fonds sur les *toga* 道家 (écoles taoïstes) et les *sŏkka* 釋家 (écoles bouddhistes) semble traduire l'ouverture d'esprit qui régnait alors. Enfin, est significative la place remarquable accordée aux ouvrages relevant des catégories des *ryusa* 類事 (ouvrages de référence, dictionnaires, encyclopédies), des *ũiga* 醫家 (médecine), des *pyŏngga* 兵家 (affaires militaires) ; on suppose que celle-ci était proportionnelle à la vague et à la sensibilité culturelle et politique de l'époque⁸⁰.

⁸⁰ Voir ma communication [C14].

Cependant, contrairement à ce que pourrait insinuer un tel programme d'acquisition, il est nécessaire d'observer que depuis 1780 et jusqu'à la fin du règne de Chŏngjo, relativement peu d'importations de la Chine furent effectuées par rapport à l'acquisition des publications nationales. De plus, l'importation officielle des ouvrages des Qing fut limitée principalement à deux domaines : 1) les techniques (notamment les mathématiques et l'astronomie) ; 2) le confucianisme. Cela s'explique par un concours de circonstances intéressant. En Chine, la publication d'ouvrages occidentaux traduits traitant des sciences et techniques avait diminué vers la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle⁸¹. Au Chosŏn, l'introduction du catholicisme avait créé des tensions aboutissant à des procès. En même temps, le roi lança la campagne du « retour à la littérature correcte » (*munch'e panjŏng* 文體反正) suite à la découverte d'ouvrages chinois jugés problématiques, inconvenants ou décadents, dont l'importation devint interdite. Sa politique culturelle opéra donc un tournant : une prise de distance avec la production chinoise au profit de la promotion de l'édition et de la diffusion des publications autochtones, comme une affirmation de la force culturelle du pays, distincte de la Chine.

L'interdiction de certains ouvrages chinois était une mesure aussi faisant partie d'un stratagème conçu par le roi pour faire face à une crise politique intérieure qu'il sentait nécessaire de maîtriser. En effet, les deux groupes de lettrés qui composaient majoritairement le gouvernement central mais qui se distinguaient par leurs prises de position politiques, se différenciaient également l'un de l'autre par leurs activités culturelles en rapport avec les cultures importées. Les *nam'in*, « sudistes », connaissaient au sein de leur groupe un courant qui s'intéressait au catholicisme. Parmi les partisans du *noron*, certains étaient attirés par les nouveaux courants littéraires chinois, notamment les histoires romancées. Le roi, qui s'était montré indulgent au sujet des cultures étrangères, fit volte-face à un moment donné. Quand certains, parmi les jeunes « sudistes », étaient impliqués dans des scandales liés à la lecture et à la diffusion des ouvrages occidentaux portant sur la doctrine chrétienne, suite à la dénonciation de leurs adversaires, le roi se montra sévère envers ces derniers qui étaient plongés dans la lecture de la littérature chinoise contemporaine, jugée décadente et perverse par le roi. Ensuite il relança, vraisemblablement dans un but politique – afin d'atténuer l'offensive des *noron* contre les *nam'in* et de

⁸¹ Elman 2006.

limiter les dégâts dans le camps de ce dernier –, la campagne du « retour à la littérature correcte », propre à mettre en cause les membres des camps opposés au sein du gouvernement.

Chǒngjo jugeait que les courants littéraires et intellectuels de ces périodes de la Chine constituaient un défi à l'orthodoxie confucéenne, et se trouvaient à l'origine des deux « fautes » qu'étaient l'hétérodoxie occidentale et la décadence chinoise. Selon le roi, la première « contaminait » les « sudistes » ; la seconde corrompait les partisans de « l'opinion des anciens ». En effet, Chǒngjo reprochait aux *noron* d'avoir importé et lu des ouvrages chinois douteux et décadents, et d'avoir produit des œuvres futiles de style frivole, contribuant, selon lui, à dégrader la culture confucéenne. Les lettrés concernés étaient ceux qui faisaient partie de la ligue « des convenances » de « l'opinion des anciens » qui, au cours de la période suivante, sous le règne de Sunjo, devaient dominer le milieu politique et le monde culturel des lettrés à la capitale. Le contraste entre l'esthétisme des lettrés séouliens et le pragmatisme du roi, qui exigeait que les intellectuels endossent une responsabilité sociale⁸², constituait une tension créative et une source de complexité au sein de la culture d'élite de l'époque, et, en tout cas, un signe perceptible de l'érosion de l'idéologie ancienne établie.

Un monarque confucéen ?

L'attitude que le roi manifesta envers les traditions autres que le confucianisme reflète aussi l'évolution et l'atmosphère culturelles de l'époque. Si le confucianisme restait l'idéologie hégémonique, le monde bouddhiste, quant à lui, était de plus en plus fréquenté par des lettrés en quête d'une foi ou d'une voie alternative ; le taoïsme, lui, présentait toujours un intérêt dans les domaines philosophique, littéraire, artistique et hygiénique.

Au début de son règne, le souverain soutint ouvertement l'idée que le bouddhisme était une hérésie. Cependant, tout en adhérant à l'école de Zhu Xi et à la ligne de faction « l'opinion des anciens », son ouverture d'esprit, sa curiosité et son pragmatisme portaient son intérêt, au-delà de la littérature confucéenne, à la lecture des textes bouddhiques, taoïques et de l'école de Wang Yangming. Il lui arriva même d'apprécier les styles littéraires de certains de ces auteurs « hérétiques ». Tout comme ses prédécesseurs,

⁸² Kang Hyesŏn 2012.

Chǒngjo reconnaissait au monde bouddhiste une certaine utilité dans la société. Mais, en dehors de ses critiques vis-à-vis du bouddhisme, Chǒngjo fit montre d'une attitude contrastée, réaliste, pragmatique face à la réalité et au profit des questions pratiques.

Enfin, tout porte à croire qu'il en vint progressivement à adhérer au bouddhisme suite à un heureux événement : la naissance du futur prince héritier. Chǒngjo crut que c'était grâce à la miséricorde de Bouddha qu'il avait obtenu son prince, il relia la naissance de son enfant à sa ferveur envers le bouddhisme. Son attitude envers le bouddhisme s'apparanta à celle d'un croyant. Il finit par écrire lui-même un *ge* 偈 (hymne) et en fit don à un monastère. Dans son hymne versifiée qui constituait une louange à la compassion des bouddhas, il montra qu'il connaissait la doctrine bouddhique et avait étudié des sūtras. En 1796, il fit publier le *Pulsŏl taebo pumo ūnjung kyōng* 佛說大報父母恩重經. Le roi finit par emprunter au bouddhisme sa terminologie pour exprimer son ambition de devenir un monarque aussi puissant qu'éclairé : il se compara à un *kūmnyunwang* 金輪王, littéralement « roi de la roue d'or »⁸³.

Culture politique en crise

La récente découverte d'un ensemble des lettres écrites par Chǒngjo vers la fin de son règne et conservées par son destinataire, Sim Hwanji 沈煥之 (1730-1802), l'un des présidents de son conseil d'État, nous renvoie une tout autre image du roi : celle d'un souverain machiavélique. Cette nouvelle image nous incite à penser que, par le biais de son activité épistolaire, il cherchait à « tâter le pouls » des personnages clés du gouvernement, mais aussi à manipuler l'opinion publique, à monopoliser les informations concernant le monde politique pour son usage.

On peut aussi se demander comment Sim Hwanji, l'un des leaders du parti d'opposition, put conserver un lien étroit et personnel avec le roi et suivre fidèlement ses instructions au risque de se faire critiquer par ses pairs et par les censeurs du gouvernement. Il est évident que plusieurs interprétations restent possibles mais cet aspect semble corroborer l'idée que l'autorité monarchique du Chosŏn était toujours symbolique et réglée. Vers la fin d'un règne incarnant la culture confucéenne idéale, le roi et ses sujets

⁸³ Nom donné au plus élevé des *cakravartī* (轉輪王), l'un des maîtres du monde, dont le char peut rouler partout sans que rien ne puisse l'arrêter (Ricci, I, 1059).

reconnurent-ils toutefois nécessaire un *kwōndo* 權道, « politique d'autorité », transcendant la procédure formelle politique et administrative et la confiance fondée sur la vertu ? Par la suite, cependant, ce sera les familles dignitaires, en particulier celles des reines, qui s'empareront autoritairement du pouvoir.

IV. Pluralité de la « culture religieuse »

Problématique du Chosŏn

Le confucianisme, unique culture des lettrés du Chosŏn ?

Par rapport à l'histoire des religions en Europe, en particulier pour la période du Moyen Âge et l'époque moderne où le christianisme monopolisait l'hégémonie culturelle, les traditions dites « religieuses » en Asie de l'Est, notamment le bouddhisme, le confucianisme, le chamanisme et le taoïsme, se caractérisent par leur coexistence et une certaine hybridité au niveau aussi bien individuel que social. Même quand un État adopte un système de pensée et de pratiques pour le mettre au service d'une idéologie en discriminant les autres, il ne les interdit jamais totalement ni ne les éradique, les uns et les autres ayant pris racine dans une même civilisation depuis des siècles.

Or l'historiographie contemporaine relative à l'époque du Chosŏn nous a construit et véhiculé principalement l'image d'une classe sociale, celle des lettrés-fonctionnaires qui, sauf cas rares et marginaux, aurait été séparée du monde bouddhiste pendant cinq siècles⁸⁴. Cette image n'a été mise en cause que par des études très récentes. A ce propos, l'historiographie contemporaine coréenne qui avançait cette thèse n'a tenu compte que des discours et propos idéologiques, explicites, déclaratifs, prescriptifs allant dans le même sens, de manière finalement sélective.

Une sociologie religieuse, celle de Gustav Mensching, définit deux types de relations entre religions coexistant dans une société : 1) une relation « verticale » qui se caractérise par l'exclusion / la domination / le contrôle par une religion dominante sur les autres ou par le conflit entre elles ; et 2) une « relation horizontale » caractérisée par le syncrétisme / l'appropriation / l'identification / la tolérance entre elles. Dans le cas coréen c'est, majoritairement et d'emblée, du point de vue de la relation « verticale » que l'histoire du Chosŏn a été écrite et que la plupart des études ont été menées.

Il est probable que l'image que nous avons aujourd'hui de la société du Chosŏn, qui serait dominée par une idéologie confucéenne écrasant les

⁸⁴ Voir Kim Daeyeol 2012.

autres traditions ne soit que le reflet de l'histoire écrite par la classe dirigeante même du Chosŏn, engagée dans la poursuite d'un idéal confucéen. Il est également vraisemblable aussi que la notion occidentale et moderne de « religion » – en raison de son origine monothéiste – importée à la fin du XIX^e siècle, a contribué à sous-évaluer et à dévaloriser la pluralité religieuse chez un individu ou dans la société en le rattachant nécessairement à une seule « confession »⁸⁵.

Relation interreligieuse au XVIII^e siècle

L'idée même de monotonie de l'économie sociale et d'imperméabilité des esprits chez les intellectuels est peu vraisemblable au vu de l'évolution socioculturelle propre à la société du Chosŏn au XVIII^e siècle, marquée par la mouvance sociale, l'ambiguïté et la confusion de certains statuts sociaux, la désillusion vis-à-vis de l'idéologie dogmatique, l'introduction des nouveaux savoirs, la dissémination de la culture de l'élite dans la couche populaire, etc. La diversité sociale implique une diversité culturelle et vice versa. Cependant, l'histoire coréenne actuelle, malgré de nombreuses études accomplies dans chaque domaine, n'en reflète guère l'ampleur.

Au contraire, au cours de la période considérée, le déclin de l'hégémonie culturelle du confucianisme est perceptible à la fois dans le démantèlement progressif de l'ordre et de la hiérarchie sociale et dans la variété des modes de vie, en particulier ceux des citadins des grandes villes à fortes activités commerciales comme Séoul. Un tel constat nous incite à supposer un changement dans la relation entre les différentes traditions qualifiées aujourd'hui de « religieuses ». J'ai d'ailleurs étudié dans mes travaux deux cas de figure intéressants : 1) celui des lettrés qui, tout en gardant leur conviction confucéenne exclusive, ne refusent pas de nouer une relation d'amitié personnelle et intellectuelle avec des moines bouddhistes ou de s'intéresser aux idées taoïques et, 2) celui des lettrés qui montraient autant d'estime et d'intérêt pour le confucianisme que pour les autres traditions (principalement le bouddhisme et le taoïsme)⁸⁶. Dans ces conditions, est-il justifié de dire que les lettrés du Chosŏn étaient tous, toujours et exclusivement confucéens ? Que connotait le fait d'être confucéen ? En même temps, pour la période qui nous intéresse, on peut

⁸⁵ Pour une discussion plus développée à ce propos, voir Kim Daeyeol 2012 et Kim Daeyeol 2013.

⁸⁶ Mes articles [B4] et [B8] ; mes communications [C7], [C12], [C13] et [C16].

supposer que l'affaiblissement et la perte de pertinence de l'idéologie confucéenne sur le plan culturel ont pu induire une relation plus libre des lettrés avec les autres traditions. Tout ceci constitue un terreau favorable pour que surviennent des changements dans les relations interreligieuses⁸⁷.

Comment les confucéens se liaient au bouddhisme ? Synthèse des études sur les relations entre confucéens et bouddhistes

Des études récentes ont mis en évidence que contact et échange entre les mondes bouddhistes et confucéens étaient un phénomène répandu dans la société, au-delà des cas individuels isolés⁸⁸. Elles ont montré par la même occasion les limites des approches fondées sur des discours idéologiques et philosophiques ou portant sur des échanges littéraires, résultant principalement de l'analyse de sources écrites. De la même manière, elles ont autant dire disqualifié les points de vue attachés à une conception monolithique, statique et sclérosée des statuts sociaux. En définitive, ce nouvel état de la recherche a suscité le besoin d'approches plus amples et pluridisciplinaires portant sur l'origine, l'arrière-plan et le contexte des phénomènes et sur le dynamisme socioculturel de l'époque. Les lettrés des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles qui ont fait l'objet d'études jusqu'à présent relativement au sujet des relations entre les traditions différentes sont, d'après mes recherches, au nombre de vingt-sept⁸⁹. Voici, à leurs propos, le bilan de mes analyses⁹⁰.

⁸⁷ Beckford 2003, 173 : « The opportunity exists for religious experimentation partly because the religious organization that used to control most public religious activities in the early modern period, often in alliance with agencies of the State, have now lost much of their power. The mobility of populations and the rapid circulation of ideas have also helped to foster in a minority of people a more experimental and voluntary attitude towards religious beliefs and activities ». Un tel propos me paraît aussi valable pour la société du Chosŏn au XVIII^e siècle.

⁸⁸ Yu Hosŏn 2004, 2006a, 2006b et 2007 ; Kim Chongjin 2004 ; Kim Sŏngŭn 2012 ; Yi Sŏngsu 2002 ; Cho Eunsu 2003 ; Kim Daeyeol 2012 ; Walraven 2007 et 2012.

⁸⁹ Ils sont (dans l'ordre alphabétique) : Ch'ae Chegong 蔡濟恭 (1720-1799), Ch'oe Ch'angdae 崔昌大 (1669-1720), Cho Kwimyŏng 趙龜命 (1693-1737), Chŏng Chiyun 鄭芝潤 (1808-1858), Chŏng Sihan 丁時翰 (1625-1707), Chŏng Yagyong 丁若鏞 (1762-1836), Chŏngjo 正祖 (1752-1800), Hong Set'ae 洪世泰 (1653-1725), Hong Taeyong 洪大容 (1731-1783), Kang Paek 姜栢 (1690-1777), Kim Ch'anghŭp 金昌翕 (1653-1722), Kim Ch'anghyŏp 金昌協 (1651-1708), Kim Ch'unt'aek 金春澤 (1670-1717), Kim Chŏnghŭi 金正喜 (1786-1856), Kim Manjung 金萬重 (1637-1692), Kim Tosu 金道洙 (1701-1733), Pak Sedang 朴世堂 (1629-1703), Sin Yuhan 申維翰

Tout d'abord, il convient de préciser le contexte historique et socioculturel servant d'arrière-plan de ces échanges entre mondes confucéens et bouddhistes. La cour royale entretenait une relation fluctuante mais presque constante avec le monde bouddhiste par le biais des monastères assurant des fonctions au profit de la famille royale et de la cour telles que la conservation des reliques (et des affaires laissées) des souverains, l'entretien des tombes royales, la prière pour le bonheur d'outre-tombe des membres de la dynastie et l'offre d'un refuge pour les dames de la cour (à leurs retraites par exemple). Par ailleurs, le bouddhisme faisait souvent l'adhésion des femmes même dans les familles des lettrés-fonctionnaires. Depuis les conflits avec le Japon de Tokugawa à la fin du XVI^e siècle, l'Etat reconnaissait la dévotion des moines bouddhistes qui s'étaient sacrifiés dans la guerre de résistance contre les envahisseurs pour défendre le pays. Les relations entre l'administration locale et les monastères ne se limitaient pas à la coercition du pouvoir séculier, mais elles se développaient dans un sens d'une coopération et d'un soutien mutuel croissants. La tolérance, dit-on dans l'histoire de l'Occident, n'est possible que là où le politique est séparé du religieux. Pour la Corée du Chosŏn au XVIII^e siècle, on ne trouve guère d'intolérantisme doctrinal ni de débats substantiels et suivis en faveur de la tolérance vis-à-vis du monde bouddhique. Sans doute, avec sa légitimité politique ambiguë, la situation idéologique de la dynastie des Yi était-elle autrement plus complexe. En effet, l'Etat était représenté par deux corps distincts : la maison royale et le monde des lettrés confucéens. L'intolérance politique impliquée par l'orthodoxie coréenne d'idéologie confucéenne alors en vigueur se trouvait souvent contredite par le fait que la famille royale perpétuait des pratiques bouddhiques séculaires. L'histoire et la culture coréennes étaient-elles trop imprégnées de la culture bouddhique pour pouvoir nier ou éradiquer cette dernière ? Ou bien, la question tient-elle à une pensée, une façon de concevoir la « vérité » propre à la culture d'Asie orientale ? Ou bien encore, faudra-t-il nuancer en distinguant entre l'espace/temps « public » et l'espace/temps « privé » ?

(1681-?), Sŏng Taejung 成大中 (1732-1809), Yi Ch'ungik 李忠翊 (1744-1816), Yi Hagon 李夏坤 (1677-1724), Yi Ik 李穡 (1681-1763), Yi Ŏnjin 李彦璘 (1740-1766), Yi Sangjŏk 李尙迪 (1804-1865), Yi Tŏksu 李德壽 (1673-1744), Yi Ŭihyŏn 李宜顯 (1669-1745), Yu Hyŏngwŏn 柳馨遠 (1622-1673).

⁹⁰ Ce bilan a été présenté dans ma communication [C16].

On observe, du côté bouddhiste, les signes d'une renaissance. Celle-ci prenait diverses formes : l'incitation à l'étude pour les moines, la contribution à la fabrication des livres, l'intégration des valeurs et pratiques confucéennes, etc. Des moines se rapprochaient de lettrés confucéens non seulement pour obtenir leur reconnaissance mais aussi par intérêt intellectuel.

Les monastères étaient fréquentés non seulement par des lettrés qui venaient lire et étudier à titre individuel ou collectif, profitant dans l'environnement calme et isolé qu'ils offraient, mais aussi par des fonctionnaires en service qui, en pèlerinage, venaient rendre hommage aux anciens souverains dont les reliques étaient conservés dans ces établissements bouddhiques. Ils constituaient, pour ces gens de la classe sociale supérieure, également un espace ouvert ayant des attraits artistiques et touristiques.

Si on admet, pour la période concernée, que les gens de statut social inférieur à celui des *yangban* avaient un accès plus facile au monde bouddhiste et que le statut social perdait peu à peu sa signification sur le plan culturel et économique, on peut supposer que les lettrés-fonctionnaires pouvaient se trouver en contact avec le monde bouddhiste via leurs échanges avec les gens d'autres statuts sociaux. Tout compte fait, au vu de la place et du rôle de la culture bouddhique, des monastères et des moines dans la société, présents dans les différentes sphères de la vie des Coréens du XVIII^e siècle, la relation d'exclusion entre confucianisme et bouddhisme reste à démontrer amplement plutôt qu'à admettre *a priori*.

Les circonstances dans lesquelles les lettrés confucéens entraient personnellement en contact avec le monde bouddhiste sont nombreuses et diverses. Le lien familial ou la relation de maître à disciple jouaient souvent le rôle d'intermédiaires pour la prise de contact. Par ailleurs, les lettrés se trouvaient enclins à se tourner vers le bouddhisme quand ils subissaient des épreuves politiques, une aliénation sociale ou la perte des proches, ou encore quand la personne a un esprit libre ou un goût pour la nautre (*p'ungnyu* 風流). Un lien pouvait aussi se nouer entre un lettré et un moine, lorsque ce dernier lui demandait de rédiger pour lui un texte (en signe de reconnaissance).

Les moines que les lettrés fréquentaient présentent certaines caractéristiques. Ils étaient tantôt des moines renommés pour leur pratique ascétique ou pour leur érudition, tantôt des religieux possédant une base

d'éducation confucéenne. Les moines issus de familles de *yangban* ruinées semblent garder leur lien social avec les lettrés.

Certains lettrés confucéens montraient une attitude positive envers le monde bouddhiste. Ils faisaient preuve d'un esprit non-dogmatique, ou antidogmatique, et accordaient de l'importance à la réflexion introspective et à l'intelligence critique et pragmatique, admettant une part de subjectivité dans la compréhension et la nécessité pour l'homme lettré d'une vaste connaissance. Ils avaient une large compréhension du bouddhisme et une connaissance aigüe du confucianisme à travers lesquels ils reconnaissaient les valeurs fondamentales du bouddhisme et cherchaient par là l'esprit du confucianisme primitif ainsi qu'une « correcte » compréhension de la pensée de Zhu Xi. Certains s'intéressaient aussi aux styles littéraires particuliers des sūtras et à l'histoire du bouddhisme en Corée. Ils considéraient le bouddhisme comme l'un des moyens de réaliser le perfectionnement de soi. Avec l'administration de la société, le perfectionnement du soi constituait l'un des deux pôles de l'idéologie confucéenne autour desquels un lettré confucéen devait trouver son équilibre. Or, ce perfectionnement individuel est aussi une visée et une pratique prépondérante dans les traditions bouddhiques et taoïques qui proposent des méthodes concrètes quand le confucianisme en reste à des points de vue plutôt idéels à ce sujet. J'ai étudié ainsi le rapport que les lettrés établissaient avec ces pratiques ou comment ils se les appropriaient⁹¹. Certains lettrés portaient intérêt au monde invisible ou à l'après la mort. Maître Confucius, dit-on, ne s'intéressait pas aux esprits, sinon à ceux des ancêtres. La tradition confucéenne n'enseigne donc guère sur le monde de l'au-delà ni n'aide à se prémunir contre la peur de la mort, ni n'envisage, encore moins, de sublimation spirituelle. Dès lors, comment les lettrés faisaient-ils l'expérience et interprétaient le sens des maladies et de la mort, sujets d'inquiétude, quand les deux autres traditions, bouddhistes et taoïstes, sont, à ce sujet, si riches en idées et pratiques élaborées ? Les lettrés ont laissé dans leurs écrits des propos sur la mort et les maladies subies par leurs proches ou par eux-mêmes.

Leur premier pas en direction du monde bouddhiste s'effectuaient souvent consécutivement à leur désillusion vis-à-vis du monde confucéen. Le bouddhisme leur apparaissait alors comme une alternative et servait d'objet de comparaison dans leur critique du monde confucéen. Ils prenaient

⁹¹ Voir mes articles [B4] et [B8].

aussi pour exemple la tradition bouddhique opprimée afin de critiquer la société. Il arrive que, sans discrimination, ils affichaient leur estime pour la moralité, la profondeur de pensée et la créativité littéraire du monde bouddhiste. S'appuyant sur leur expérience personnelle et en fonction des apports dont chacun d'eux avaient bénéficié, ils admettaient la valeur de l'enseignement bouddhiste, l'interiorisaient et l'adoptaient pour vision du monde. Sans confesser pour autant ouvertement leur adhésion au bouddhisme, ni faire preuve de dévotion, ils mettaient en pratique les actes pieux bouddhistes. Les autres bénéfices que les lettrés confucéens pouvaient tirer du monde bouddhiste n'étaient pas négligeables.

L'attitude des lettrés confucéens vis-à-vis du monde bouddhiste n'était pas seulement passive, mais critique : jouant ainsi un rôle propre à eux au profit de ce milieu délaissé. Tout en l'appréciant, ils pointaient du doigt ses côtés irrationnels et contradictoire : la notion de samsara, le désir des moines savants d'accroître leur réputation, etc. Ils assumaient leur mission de confucéens, à savoir éduquer et socialiser à la façon confucéenne. Dans le même ordre d'idées, ils enseignaient aussi aux moines bouddhistes la lecture des Classiques confucéens et des textes historiques, l'écriture littéraire et des théories d'organisation sociale. En outre, certains lettrés et leurs familles apportaient soutiens, matériels, intellectuels ou moraux, aux activités des bouddhistes pour la rédaction littéraire, la compilation de biographies de moines ou d'histoires de monastères, l'édition d'ouvrages, etc. Ils contribuaient également financièrement et matériellement à la tenue des rites offerts aux ancêtres.

La synthèse, qui vient d'être présentée, offre un contraste frappant avec l'image stéréotypée de lettrés confucéens, protagonistes de la gouvernance et de la culture confucéenne du Chosŏn, considérés comme étant séparés, volontairement ou involontairement, de tout ce qui était bouddhiste (et aussi populaire). De tels résultats nous invite à concevoir des liens plus étroits, divers et dynamiques entre confucianisme et bouddhisme au XVIII^e siècle, le monde bouddhiste, parce que plus présent, jouant un rôle significatifs au plan non seulement personnel mais aussi social. Il reste à s'interroger sur le degré et l'ampleur de ces relations qui pouvaient être souples, ouvertes, perméables, complexes ou dynamiques.

Corpus et approches nouvelles

À partir de la liste d'environ quatre-vingt lettrés nés au XVIII^e siècle que j'avais établie en me référant aux recueils de la collection dite *Munjip*

ch'onggan 文集叢刊 (*Recueils d'œuvres de lettrés rassemblées*)⁹², j'ai constitué un corpus — comprenant poèmes, récits de voyage, correspondances, préfaces, épitaphes, etc. — permettant d'étudier les rapports de ces lettrés confucéens avec le bouddhisme. Lors d'un premier recensement, j'ai relevé les noms d'une soixantaine de lettrés, qui ont laissé chacun entre un et quatre-vingt textes traitant au moins d'un aspect du bouddhisme ou y faisant référence. Une première investigation effectuée dans le *Munjip ch'onggan* consistant à relever les passages faisant mention du monde bouddhiste m'a permis d'identifier cinquante-huit personnes⁹³.

⁹² La collection réunit les recueils de six cent soixante-deux lettrés, du plus ancien connu jusqu'à ceux publiés en 1910. Elle a fait l'objet d'une édition imprimée ainsi que d'une édition numérique disponible sur le site suivant :

<http://www.itkc.or.kr/itkc/post/PostServiceList.jsp?menuId=M0452&clonId=POST0003>

Une autre collection des recueils qui n'ont pas été sélectionnés dans le MJCG a été éditée en fac-similé : *Munjip ch'ongsŏ* 文集叢書, qui comprend les écrits de trois mille cinq cents auteurs environ. Elle est aujourd'hui numérisée et disponible sur le site suivant : <http://db.mkstudy.com/>

⁹³ Dans l'ordre alphabétique : An Chŏngbok 安鼎福 (1712-1791) ; An Sŏkkyŏng 安錫儆 (1718-1774) ; Ch'oe Hŭngwŏn 崔興遠 (1705-1786) ; Chŏng Chongno 鄭宗魯 (1738-1816) ; Chŏng Pŏmjo 丁範祖 (1723-1801) ; Hong Yangho 洪良浩 (1724-1802) ; Hwang Kyŏngwŏn 黃景源 (1709-1787) ; Hwang Tŏkkil 黃德吉 (1750-1827) ; Im Hŭisŏng 任希聖 (1712-1783) ; Kim Chaech'an 金載瓚 (1746-1827) ; Kim Chonghu 金鍾厚 (1721-1780) ; Kim Chongsu 金鍾秀 (1728-1799) ; Kim Ian 金履安 (1722-1791) ; Kim Ik 金煜 (1723-1790) ; Kim Nakhaeng 金樂行 (1708-1766) ; Kim Wŏnhaeng 金元行 (1702-1772) ; Nam Kongch'ŏl 南公轍 (1760-1840) ; O Hŭisang 吳熙常 (1763-1833) ; Pak Chega 朴齊家 (1750-1805) ; Pak Chunwŏn 朴準源 (1739-1807) ; Pak Yunwŏn 朴胤源 (1734-1799) ; Sin Chak 申綽 (1760-1828) ; Sin Kwangsu 申光洙 (1712-1775) ; Sŏ Hyŏngsu 徐滢修 (1749-1824) ; Sŏ Myŏngŭng 徐命膺 (1716-1787) ; Song Ch'igyu 宋釋圭 (1759-1838) ; Sŏng Haeŭng 成海應 (1760-1839) ; Song Hwangi 宋煥箕 (1728-1807) ; Song Munhŭm 宋文欽 (1710-1752) ; Song Myŏnghŭm 宋明欽 (1705-1768) ; Song Tŏksang 宋德相 (1710-1783) ; Wi Paekkyu 魏伯珪 (1727-1798) ; Yi Chonghwi 李種徽 (1731-1797) ; Yi Hŏngyŏng 李獻慶 (1719-1791) ; Yi Insang 李麟祥 (1710-1760) ; Yi Isun 李頤淳 (1754-1832) ; Yi Kahwan 李家煥 (1742-1801) ; Yi Kwangjŏng 李光靖 (1714-1789) ; Yi Mansu 李晚秀 (1752-1820) ; Yi Manun 李萬運 (1736-1820) ; Yi Minbo 李敏輔 (1717-1799) ; Yi Ŏnjin 李彥璘 (1740-1766) ; Yi Pokwŏn 福源 (1719-1792) ; Yi Sangjŏng 李象靖 (1711-1781) ; Yi Sŏgu 李書九 (1754-1825) ; Yi Sŏn 李愼 (1735-1762) ; Yi Tŏkmu 李德懋 (1741-1793) ; Yi Tonggŭp 李東汲 (1738-1811) ; Yi Yŏngik 李令翊 (1738-1780) ; Yu Hanjun 俞漢雋 (1732-1811) ;

Un tel recensement, en lui-même, signifierait au minimum qu'une bonne partie de lettrés confucéens représentatifs n'étaient pas indifférents au monde bouddhiste.

Ce recensement et le corpus ainsi constitué m'ont permis de mettre en exergue les personnalités de Sin Kwangsu 申光洙 (1712~1775), Yi Hŏn'gyŏng 李獻慶 (1719~1791), Chŏng Pŏmjo 丁範祖 (1723~1801) et Chŏng Yagyong 丁若鏞 (1762~1836) qui ont laissé chacun le plus grand nombre de textes pertinents à ce sujet. A ce titre, ils constituent mes premiers objets d'analyse. Parmi eux, Chŏng Yagyong me paraît le plus intéressant, non pas tant parce qu'il est le mieux connu et le plus étudié mais en raison de découvertes récentes le concernant, notamment les correspondances échangées avec certains moines bouddhistes absentes de ses recueils connus jusqu'alors⁹⁴. L'étude de sa vie permet de distinguer cinq périodes, établies en fonction de son statut social et de constater que son rapport avec le bouddhisme évolue au gré de sa position sociale. L'étude des cas de ces premiers individus, à propos de leurs relations, de leurs réactions et pratiques, de leurs expériences et expressions en rapport avec le bouddhisme permettra de mettre au point des grilles d'analyse et de les comparer avec les autres lettrés du corpus.

Le corpus d'investigation pourrait s'étendre au-delà des recueils d'œuvres des lettrés du *Munjip ch'onggan* et du *Munjip ch'ongsŏ* aux écrits de lettrés moins connus, discrets, modestes ou mis à l'écart⁹⁵ ; documents

Yu Ōnho 兪彦鎬 (1730-1796) ; Yu Towŏn 柳道源 (1721-1791) ; Yu Tŭkkong 柳得恭 (1748-1807) ; Yun Haengim 尹行恁 (1762-1801) ; Yun Hyŏngno 尹衡老 (1702-1782) ; Yun Ki 尹楡 (1741-1826) ; Yun Kwangso 尹光紹 (1708-1786) ; Yun Kwangso 尹光紹 (1708-1786).

⁹⁴ L'examen de ces sources a contribué à la production de l'article (Kim Daeyeol 2012) sur le rapport que ce lettré à la fois résolument confucéen et intellectuellement ouvert, avait avec le monde bouddhique.

⁹⁵ Jusqu'à présent, j'ai trouvé à la bibliothèque de l'AKS (Academy for Korean Studies) une dizaine de recueils qui ne sont pas informatisés. Les titres de ces recueils et leur cote de la bibliothèque de l'AKS sont (dans l'ordre alphabétique) :

Kan'gok yugo 艮谷遺稿 (K4^5711) de Yi Kyonyŏn 李喬年 (licencié en 1744),
Kuam sŏnsaeng munjip 懼庵先生文集 (K4^5777) de Yi Suin 李樹仁 (1739~1823),
Kŭmgok sŏnsaeng munjip 錦谷先生文集 (K4^5804) de Song Naehui 宋來熙 (1791-1867),
Kŭmgye chip 襟溪集 (K4^5803) de Yi Pongsu 李鳳秀 (1778-1852),
Kŭng'am chip 兢庵集 (D3B^1131) de Kang Segyu 姜世揆 (1762-1833),

non-littéraires (par ex. « *komunsŏ* » 古文書 : document administratif, contrats, etc.) ; aux sources bouddhiques⁹⁶ ; aux matériaux de l'histoire de l'art et d'archéologie (images, objets, etc.) et à la culture matérielle en général.

Ce projet d'étude ne vise pas seulement à établir (ou à rétablir) des faits historiques concernant la relation entre deux traditions. Mais, plus généralement, il ambitionne de parvenir à une meilleure compréhension des modalités de leur coexistence et de leurs échanges dans l'optique de redéfinir la pluralité culturelle de la société du Chosŏn, supposée avoir contribué à stimuler son dynamisme social et culturel. L'étude sur l'évolution des relations entre les mondes confucéen et bouddhiste aura encore plus de sens si elle touche également les changements perceptibles dans les autres sphères socioculturelles. Au XVIII^e siècle, notre problématique s'inscrit dans la question plus générale des conséquences de la mouvance sociale. Au cours du siècle, intégrèrent la classe des acteurs

Kwiündang chip 歸恩堂集 (K4^5789) de Nam Kongch'ŏl 南公轍 (1760~1840),

Kyuam wŏnjip 葵庵元集 (K4^5791) d'Im Changwŏn 任長源 (1734-1804),

Nan'gukchae chip 蘭菊齋集 (K4^5831) de Yi Yehwan 李禮煥 (1772~1837),

Nonghwandang chip 弄丸堂集 (K4^5872) d'Ŏ Chubin 魚周賓 (1736~1781),

Nongyŏ chip 農廬集 (K4^5862) de Kang Hŏn'gyu 姜獻奎 (1797~1860),

Tŏg'ŷn yugo 德隱遺稿 (K4^5901) de Pak Unsu 朴雲壽 (1797~1841),

Tongp'oje ch'o 東圃齋草 (K4^5939) de Yi Yumyŏng 李惟命 (1767~1817).

⁹⁶ Les lettrés confucéens auraient omis ou dissimulé leurs traces de contact et d'échange avec le monde bouddhique (comme on le constate chez Chŏng Yagyong, voir *supra*). Or il arrive que l'on trouve ces traces conservées dans les collections littéraires des moines. Les sources primaires de l'histoire du bouddhisme sont cependant moins bien informatisées et plus difficiles à trouver et à consulter, sauf si l'on se rend dans leurs lieux d'archivage qui sont pour la plupart dans des monastères.

Grâce aux accès électroniques payant aux bases de données sud-coréennes dont dispose l'équipe Corée de l'UMR 8173 (unique en France et en Europe) à laquelle je suis attaché comme associé, je suis en mesure de me procurer la plupart des articles publiés dans des revues coréennes reconnues, les ouvrages scientifiques sélectionnés, numérisés et rendus disponibles en ligne par la Bibliothèque nationale de Corée pour les institutions ou individus autorisés par contrat, ainsi que les sources primaires (essentiellement les documents historiques, les classiques littéraires et les recueils des lettrés) mis en ligne par les institutions publiques. Cependant, pour ce qui est des sources primaires du monde bouddhique, le service informatique est moins bien développé et j'ai pour le moment pu me procurer seulement une version en image du recueil littéraire *Aam chip* 兒庵集 de Hyejang 惠藏 (1772-1811), un moine bouddhique avec qui Chŏng Yagyong (voir *supra*) a partagé une grande amitié pendant son exil.

participant activement à l'évolution de la culture non seulement les lettrés-fonctionnaires en service ou en disponibilité, mais aussi les *yangban* ruinés, les *sōŏl*, les *chungin* – auparavant discriminés – et les gens du commun cultivés qui étaient restés à l'écart, aux marges de l'élite.

Dans mon étude, je prête une attention particulière à la rencontre, prolongée ou répétée, des individus de différentes traditions et de groupes sociaux distincts. Dans une situation de contact direct, l'interférence engendrée à la fois par une vive présence et l'impression subjective de l'un et de l'autre est susceptible de remettre en cause qualifications et typologies stéréotypées attachées par les idées et discours dominants à une tradition / culture et à un groupe. L'interférence finit par atténuer voire modifier le sens attaché à la barrière ou à la distance qui sépare deux traditions. Une nouvelle et/ou réelle relation sociale pourrait en effet se tisser à la suite de ce type de contact⁹⁷.

Par ailleurs, le travail sur ce sujet comprend divers domaines d'analyse. Les éléments constitutifs d'une tradition religieuse — écriture, doctrine, institution, organisation, sacerdoce, rite et pratique, histoire, etc. — que d'ordinaire les études religieuses appréhendent conjointement peuvent être désagrégés : l'objectif étant d'observer le rapport qu'avaient les individus avec chacun de ces éléments. Cette observation analytique me semble justifiée par le fait que les lettrés confucéens, dans la mesure où ils n'étaient pas bouddhistes, pour la plupart, entretenaient un rapport au bouddhisme qui demeurait généralement partiel, non engagé, pragmatique ou temporaire.

A la différence des études antérieures portant sur le pluralisme religieux, qui se focalisent en général sur une idée ou un discours propres à une religion, à une pensée en particulier, mon travail s'intéresse en premier lieu aux aspects socioculturels de la diversité et aux modalités de coexistences. Ces dernières incluant, par exemple, conflit et tolérance, mais aussi échange et partage, impliquant des attitudes et des pratiques susceptibles de révéler une diversité culturelle au sein du même milieu social et d'attester son dynamisme.

⁹⁷ Pour une explication plus développée sur la relation entre la formation des connaissances et la rencontre en face-à-face, voir Berger & Luckmann 1967, 19-46.

Dans cette perspective, la notion de « culture religieuse » me paraît utile voire nécessaire. M’inspirant d’études connexes récentes⁹⁸, j’emploie dans mon travail ce terme dans le sens de : « connaissance et appropriation des éléments d’une tradition religieuse avec ou sans engagement convictionnel ni foi ». Ainsi définie, cette notion permet d’étudier les phénomènes qui combinent diverses sources et de redéfinir les problèmes et les apports socioculturels engendrés par ces phénomènes.

La « culture religieuse »⁹⁹

Hybridité culturelle contre pluralité religieuse

Ce dernier titre sousentend que nous envisageons la société comme un espace où cohabitent et interagissent croyants, non-croyants et indécis, chaque catégorie retirant chacune à sa manière des bénéfices culturels des religions. Idéalement, étudier la pluralité religieuse exigerait une conversion épistémologique et une méthodologie correspondante qui permettraient de surmonter des obstacles provenant de la cognition orientée de soi-même que développe chaque tradition religieuse, afin d’accéder à « la » religiosité générale / universelle. Dans l’immédiat, il me semble pertinent de concevoir une position qui définisse la « culture religieuse » dans un sens plus restreint et observe les aspects culturels d’une religion non seulement de l’intérieur et de l’extérieure mais aussi à ses frontières avec d’autres traditions. Plutôt qu’à la compréhension de la dimension primordiale des phénomènes religieux, la position, que j’adopte, s’intéresse à la place qu’une religion occupe dans la société et la culture, considérées dans toute leur complexité, ainsi qu’aux rôles qu’elle joue comme facteur de leur dynamisme. Avant d’aborder le vif du sujet, examinons d’abord quelques prémisses de base afin de nous assurer du fond de questionnement et de l’orientation de sujet.

Comme tous les domaines de la culture tels que la langue, la littérature, la musique, les beaux arts, l’architecture, la cuisine, la religion connaît des processus d’hybridation que nous pouvons analyser. Des études récentes et

⁹⁸ Ces études portent sur : 1) la religiosité plutôt qu’à la religion ; 2) la modalité de pratiquer la religion (ce qu’on fait de la religion : discussion, organisation sociale, perfectionnement de soi, etc.) ; 3) la connaissance ou la compréhension d’une religion (son vocabulaire, ses pratiques, etc.). Cf. Goossaert 2010.

⁹⁹ On trouvera dans mon article [B9] une version entièrement développée de ce sous-chapitre.

innovantes ont montré que, même dans des rapports de force inéquitables, l'influence culturelle n'est pas unilatérale. Mary Louise Pratt a montré que, quand les européens ont posé le pied en Amérique du Sud et y ont implanté leur civilisation, la culture aborigène n'a pas disparu, mais s'est transformée en s'en appropriant sélectivement des éléments exogènes. De plus, selon elle, en l'occurrence, les modes et les degrés d'accommodation ont un lien étroit avec la situation et le contexte dans lesquels le contact a lieu¹⁰⁰. Kapil Raj, quant à lui, a montré des cas similaires dans la réception des sciences et techniques occidentales en Asie du Sud¹⁰¹.

Dans son ouvrage intitulé *Cultural Hybridity*, Peter Burke a établi un inventaire des phénomènes d'hybridation culturels examinés sous divers aspects. Il montre les lieux et les situations où a lieu une hybridation culturelle, les réactions et les stratégies qui sont adoptées à travers ces contacts. Selon lui, le processus d'échange culturel passe par différentes étapes, impliquant un grand nombre de personnes, et fait subir des changements aux deux parties en contact. Comme conséquences de ce processus, il évoque, d'une part, « l'homogénéisation » dans laquelle diverses cultures fusionnent consécutivement à la globalisation ; et, d'autre part, la résistance à ce mouvement se manifestant à divers niveaux et sous diverses formes, et faisant varier l'allure du changement. De même, ceci pourrait conduire à une diglossie culturelle qui combine culture mondiale et culture régionale. La prétention à affirmer qu'une certaine culture serait « pure » et l'autre, selon laquelle l'une aurait entièrement conquis les autres sont toutes les deux superficielles. Burke décrit deux processus d'hybridation plus complexes. Le premier est la « créolisation », dans laquelle, en acceptant de manière fragmentaire des éléments partiels des cultures extérieures, la culture réceptrice les réarrange dans l'ordre de la culture existante, et dans ce processus, la culture existante se restructure elle-même dans un nouvel ordre. L'autre est la « cristallisation » : à la suite d'un échange avec une culture extérieure, après une période de fluctuation arrivée à un certain degré, les éléments se figent graduellement, deviennent quotidiens et finissent par résister à d'autres changements. Les éléments de la culture existante se réarrangent dans cette nouvelle structure¹⁰². A nos yeux, ce phénomène culturel d'hybridation se produit aussi dans la

¹⁰⁰ Pratt 1992.

¹⁰¹ Raj 2007.

¹⁰² Burke 2009.

dimension religieuse d'une culture et cela constitue un sujet d'étude significatif pour une société où l'individualisation et la sécularisation ont lieu.

En fait, la « culture religieuse » et sa pluralité ne constituent ni un sujet d'intérêt nouveau ni une terminologie foncièrement neuve. Cependant, à cet égard, une rétrospection des attitudes du monde savant face à la question des religions suscite curiosité et soif. Des phénomènes relatifs à ce sujet sont observés en l'Asie de l'Est. Cependant, à plus d'un titre, il est indispensable de poser son regard sur l'histoire et la situation actuelle de l'Occident. Car, les interrogations savantes modernes sur la « religion » y ont débuté et y ont évolué, et son épistémè fonctionne toujours dans notre langage qui pense l'Asie de l'Est.

Bien que ce phénomène de pluralité ait été observé et mentionné dans des études antérieures, il n'a pas constitué pour autant un objet d'analyse et de prévision. Un regard rétrospectif sur l'origine historique de cette indifférence (ou exclusion) nous paraît instructif du point de vue épistémologique. A l'époque où les missionnaires chrétiens de l'Occident développaient leur activité d'évangélisation dans les autres régions, ils considéraient les croyances autochtones ou populaires avec un regard condescendant, et les qualifiaient généralement de « syncrétisme ». Depuis, ce terme a pris parfois une connotation péjorative. Une autre origine serait la sociologie fonctionnaliste de la religion d'Emile Durkheim. Ce dernier a avancé comme l'une des fonctions sociales de la religion celle d'intégration et de cohésion sociale. Or, son explication se focalisa sur les rôles de la religion dans une société où les contours du groupe religieux coïncident à ceux de la société elle-même. Cela aurait fourni le motif de voir dans la coexistence de diverses religions l'une des origines du schisme social, ou de considérer celle-là comme une situation de crise indésirable, à affronter si elle est inévitable. Dans des pays d'Europe et du monde arabe, le sentiment « national » est d'ailleurs souvent lié à une identité religieuse. C'est depuis relativement peu que le monde savant occidental s'intéresse à la pluralité religieuse¹⁰³. Un parti pris négatif sur la pluralité religieuse a ainsi dominé pendant un siècle et ce n'est que récemment que des études relatives à ce sujet sont activement produites. Une telle situation présente un net contraste

¹⁰³ Récemment, la discussion sur le sujet d'intégration de la Turquie au sein de l'Union européenne semble susciter un effort pour l'étude et la compréhension collectives de la situation pluri-religieuse dans une société.

avec celle des pays d'Amérique qui devaient accepter la coexistence des différentes religions dans une société nouvellement constituée, qui s'intéressent depuis longtemps à la pluralité du point de vue du pluralisme religieux.

La religion dans une société « postmoderne »

En revanche, les chercheurs européens dont les études portent sur la religion prêtent attention au fait qu'aujourd'hui les phénomènes religieux évoluent en présentant des aspects nouveaux. L'essentiel est de dire que, la religion qui avait semblé disparaître au nom de la rationalité moderne, non seulement subsiste mais, reprend de la vigueur, avec l'évolution de la modernité elle-même, assortie d'aspects et de rôles transformés. La religion se répand avec ses nouvelles fonctions en établissant de nouvelles relations avec d'autres domaines.

Aujourd'hui, en Occident, l'autorité religieuse a perdu de sa capacité de mobilisation sociale, de définition du sens de la vie dans un contexte où chaque individu cherche à donner sa propre définition, la diversité étant elle-même considérée comme une valeur. La société et la religion ont vécu la modernisation et la sécularisation, et elles ont évolué vers une phase plus fondamentale et universelle. Marc Augé compte « l'excès d'individus » parmi les caractéristiques de la société contemporaine. C'est dire que chaque individu se veut être soi-même un monde, les références sont individualisées et la revendication collective du sens est rendue difficile¹⁰⁴. Selon Jean-Paul Willaime, « la modernité », en appliquant à soi-même sa propre capacité d'autoréflexion et de critique, s'est réveillée de sa propre illusion et est devenue critique d'elle-même. Dans ce sens, « l'ultramodernité » dont il parle, loin d'évacuer la religion, constitue un cadre pluraliste où diverses expressions religieuses peuvent s'exprimer¹⁰⁵. A

¹⁰⁴ Augé 1992, 50-55.

¹⁰⁵ Willaime 1995, 104-110. Dans ce cadre, la religion est mobilisée à jouer le rôle identitaire pour la communauté d'appartenance grâce à sa capacité d'infiltration culturelle à travers le processus de socialisation ou le moyen rituel. Sans contraindre la vie sociale, en respectant l'autonomie individuelle et le pluralisme démocratique, la religion peut suffisamment remplir le rôle de ressources de possibilité spirituelle, éthique, culturelle et même politique. Elle assure la fonction de compenser le dommage causé par l'abstraction et la méritocratie dues à la modernisation de la société actuelle. Autrement dit, le monde de sentiment et d'imagination est construit avec des matières imaginaires restant dans la mémoire religieuse. La recomposition « ultramoderne »

propos de sécularisation et de pluralisme, il ajoute un point qui concerne notre travail de très près : la simple juxtaposition des diverses cultures religieuses dans une société relativise la vérité de chacune d'elles et stimule le processus d'individualisation. La culture religieuse, dont l'origine humaine est dévoilée, est exposée au goût des « consommateurs » et confrontée à la logique du marché¹⁰⁶. Par conséquent, plus le religieux se répand et devient flottant, plus l'attribution de la transcendance et la ritualisation s'appliquent à divers objets, plus augmente la possibilité de trouver la trace du religieux dans le monde profane. Que la religiosité profane puisse exister, qu'il soit difficile de distinguer le profane et le religieux, signifient la diffusion du religieux et l'hybridité de la croyance et de la non-croyance, de la tradition et de la modernité¹⁰⁷.

relative à la religion ne concerne pas uniquement la dimension individuelle mais se constate aussi dans la dimension du système social. En particulier, l'État d'administration démocratique, face à diverses crises autour de la question des droits de l'homme, fait participer d'égal à égal diverses traditions religieuses à la recherche d'un civisme moral susceptible d'être accepté par l'ensemble de la société. La recharge religieuse de la société, l'une des caractéristiques de « l'ultramodernité », est liée à la sécularisation profonde de l'individu et de la société et prend une forme dans laquelle le religieux recouvre son statut dans le monde individuel culturel.

¹⁰⁶ Willaime 1995, 98-103. Il explique que chacune des caractéristiques de la modernité a non seulement affaibli l'influence sociale de la religion mais en même temps contribué à ce que la religion réapparaisse avec de nouvelles fonctions et images. Parmi elles, la rationalité a entraîné la rationalisation de la bureaucratie jusqu'au système d'organisation religieux et la religion s'est elle-même sécularisée. Cette sécularisation a non seulement exercé une influence sur le statut et l'autorité que la religion occupait dans la société mais, de plus, elle a été impliquée dans le statut et l'autorité des savoirs et des pratiques de l'ensemble de la société intérieure propre à la religion. Le pluralisme, lui, qui a contribué à un certain degré à relativiser le rapport de l'individu avec la religion, a pour conséquence qu'aucune tradition religieuse n'exerce l'unique autorité de la société et en même temps a fourni à chaque individu de multiples moyens de satisfaire lui-même ses désirs religieux et sociaux.

¹⁰⁷ Willaime 1995, 82-87. « Believing without belonging », c'est-à-dire l'affaiblissement de l'appartenance institutionnelle accompagne l'accroissement de la forme de la religiosité. Le sentiment religieux s'individualise et se subjectivise. Par conséquent, du point de vue de la « demande » religieuse, c'est-à-dire du côté où on demande le salut, les individus autonomes manient eux-mêmes leurs croyances et leurs expériences religieuses et deviennent flexibles par rapport à l'appartenance. Du point de vue de « l'offre », alors que multiples « petites et moyennes entreprises » qui offrent le salut se créent et entrent en concurrence, les « grandes religions » proposent à leurs fidèles des manières variées de vivre leurs religions. L'endroit où il y a du changement est plutôt dans le contenu de la croyance qui ne peut plus être institutionnalisée que dans l'acte de

De ce point de vue, une plus fine compréhension du monde religieux de la société contemporaine ainsi individualisé, répandu et flottant, ne peut être réalisée par un simple classement en quelques titres des grandes traditions religieuses, dites dominantes dans la société. Il est nécessaire d'accorder de l'importance aux phénomènes au niveau tant individuel que social. Si l'individu se constitue par la structure sociale, cette dernière subit graduellement un changement à travers la liberté et la créativité de chaque individu. On ne peut négliger le rôle de la subjectivité individuelle dans la culture puisque le sens subjectif se socialise et s'objectivise à travers la culture¹⁰⁸.

Portons à présent notre regard au-delà de l'Occident. Il est nécessaire de prendre en considération des différences à plusieurs niveaux quand on applique à une autre société et à une culture – à l'Asie de l'Est en l'occurrence – une notion comme « religion » ou « modernité » ayant pour modèle le monde occidental. Celle-ci a vécu autrement, ou est en train de vivre, le processus qui peut être appelé « modernisation ». Par conséquent, l'ensemble des caractéristiques de la société « ultramoderne » ne peut s'y appliquer de la même façon. Si certains éléments de modernité y sont encore à l'état latent, d'autres peuvent être apparus plus tôt que dans la société occidentale¹⁰⁹. Les traditions appelées « religion » présentent des différences fondamentales non négligeables les unes par rapport aux autres. De divers points de vue, la tradition judéo-chrétienne d'où est née la notion moderne de religion, ne peut constituer un modèle pour les traditions dites « religieuses » de l'Asie de l'Est. Une « religion » qui est considérée comme

croyance. « La croyance (en tant qu'acte), pour se promener dans le monde pleinement fleuri de sens, se libère de la solidarité et part en vacances. » (Lemieux 1992, 41, repris par Willaime 1995, 84). En revanche, les représentations qui constituent le contenu de croyance, sans pouvoir déployer aucune force de mobilisation sociale, deviennent provisoires et temporaires. Par suite, les gens ont tendance à « consommer » les contenus de croyance qui ont perdu la solidarité et la force de mobilisation et nous assistons de plus en plus à la naissance d'un « supermarché » de la religion, à la situation dans laquelle la consommation contrôle la croyance, la « carte » des contenus de croyance se développe. Et, la valeur de « la marchandise » religieuse, c'est-à-dire celle du contenu de la croyance, se décide en fonction du degré auquel il répond à l'expérience individuelle et lui est utile.

¹⁰⁸ Selon Peter Berger, « ... Without the intended and subjectively meaningful actions of individuals, there would be no such thing as culture. Culture, as artifact, emerges out of the stuff of subjective meanings ». Wuthnow et al. 1984, 25.

¹⁰⁹ Voir par exemple Woodside 2006.

telle uniquement lorsque l'expérience du sacré, d'une transcendance, du monde invisible, est obligatoirement affirmée à travers une profession de foi, ne constitue qu'un des modèles de religion parmi d'autres. En Inde et en Chine, il n'a pas existé de monopole religieux au niveau de l'État comme ce fut le cas en Europe avec le christianisme. Excepté de menues différences, variées, de niveau et de degré, on constate, à travers divers exemples, qu'en Asie de l'Est, quelques aspects susceptibles d'être qualifiés de « postmodernes » dans le rapport existant entre la religion et la société sont apparus en même temps que des caractéristiques qualifiées de « pré-modernes » dans d'autres sphères¹¹⁰. Force est de constater, en particulier dans une société « ultramoderne », qu'il est possible de jouir de biens culturels religieux sans faire acte de foi. On retrouve souvent cet aspect dans l'histoire des « religions » de l'Asie de l'Est.

L'objectif de mes recherches consiste à attirer l'attention sur la manière dont la pluralité religieuse existe et fonctionne dans une société. En partant du principe que la pluralité religieuse ne doit pas être traitée uniquement en termes de « problème » dans la société, mais qu'il convient également de s'interroger sur la « contribution » de celle-ci à l'évolution et au dynamisme de la société et de la culture sont valables, je propose de réfléchir sur une méthodologie appropriée pour son étude.

Afin de mieux faire saisir l'orientation de cette étude, il me semble utile de distinguer les trois termes suivants pour éviter toute confusion éventuelle. La conception de la notion de « pluralisme » s'inscrit dans une démarche telle que le dialogue interreligieux est interprété comme une valeur idéologique. Ce mouvement prône l'idée, l'idéologie ou la valeur selon laquelle les diverses religions qui coexistent dans une société doivent être reconnues et respectées d'égale à égale. L'idée se réalise sous diverses formes en fonction de la situation dans laquelle se trouve la société concernée, mais, en général, cela comprend des principes tels que la tolérance, la concurrence libre entre les groupes religieux, la liberté de la croyance et de la pratique des individus. La notion de « diversité » religieuse désigne, elle, en principe, le fait que l'expression de l'expérience religieuse est variée. Cette notion est utilisée lorsque l'on s'interroge sur ce qui diversifie l'expression et que l'on compare les vérités que revendiquent les religions en question, leurs organisations, leurs pratiques, etc. La notion de « pluralité », enfin, qualifie la situation dans laquelle diverses traditions,

¹¹⁰ Cf. Malik and Reifeild 2005.

expressions, organisations religieuses coexistent dans une société. Elle est utilisée quand on s'intéresse aux contacts, interactions, échanges entre différentes religions, et à leurs conséquences. Ces trois concepts sont invoqués quand différents aspects de phénomènes religieux sont liés les uns aux autres sur divers plans. Bien que mes travaux traitent principalement de la « pluralité », les deux autres ne sont pas exclus tant que les sujets abordés les concernent.

« Religion », « culture » et leur identité

D'un point de vue qui considère la culture au sens large¹¹¹, la description du phénomène religieux, qu'il s'agisse de mythe, d'histoire, ou de profession de foi, n'est possible que sur un fond culturel. L'expérience religieuse, même quand on parle de la transcendance, est forcément intérieure au monde et à l'histoire¹¹². Le fait que l'invariabilité du religieux ait sa réalité au sein même de l'histoire nous oblige à relier des expériences religieuses individuelles aux conditions d'existence de la société humaine¹¹³. C'est ainsi que nous nous intéressons à la question de savoir quelle place, quel rôle et quel sens ont les vécus dans le contexte global de la vie¹¹⁴.

Après avoir admis que la religion constitue une forme de la culture, nous nous interrogeons : alors que nous avons conscience d'une liberté de choix devant d'autres biens culturels, pourquoi avons-nous l'idée de ne devoir choisir qu'une seule religion ? Cette idée est soutenue par deux

¹¹¹ Le terme « culture » est employé dans divers domaines en divers sens. Défini au sens plus large, il correspond à la notion qui s'oppose à celle de « nature » pour désigner tout ce dont l'homme dispose par acquis. En général, il indique « l'ensemble des activités propres à l'homme précédées de pensée réflexive ». Autrement dit, « l'ensemble des activités de l'homme destinées à se doter des moyens de créer une relation réflexive et libre avec la nature et avec soi-même » : comportement, croyance, rite collectif, savoir, astuce, vision du monde, manière de sentir, manière d'aimer, manière de souffrir, manière de percevoir le temps et l'espace, etc. Puis, il s'emploie aussi au sens plus restreint : c'est quand il désigne, « l'ensemble des produits intellectuels d'une société », c'est-à-dire arts, sciences, idées, littérature, etc. ; dans l'anthropologie, par ce mot, on entend souvent l'ensemble des produits matériels d'une société donnée. Quand il désigne en particulier la littérature, les arts et le système de distributions de leurs activités (livre, filme, télévision, musée, etc.), il est employé avec un sens encore plus restreint. Cf. Kluchhohn 1966, 25-57. Cuhe 2001.

¹¹² Chõng Chinhong 1989, 142 et Chõng Chinhong 1994, 54.

¹¹³ Gauchet 1985, 9.

¹¹⁴ Chõng Chinhong 1994, 52 et Chõng Chinhong 1998, 86.

autres : l'une est que « chaque religion a une identité » et l'autre, qu' « une seule religion recèle la vérité ». Ces trois discours sont distincts et ont des visées, points de référence et fonctions différentes, mais entretiennent des rapports réciproques. Directement liée à la tension entre : 1) l'acceptation du terme « religion » appliquée à différentes traditions revendiquant chacune une identité propre, et 2) le même terme utilisé pour désigner une religiosité universelle, la question posée plus haut s'enracine dans l'histoire de la société pré-moderne où le monde visible empruntait l'autorité du monde invisible pour l'économie sociale.

A ce propos, il est pertinent de rappeler que l'idée de devoir choisir une seule religion relève avant tout d'une dimension sociale. Plus qu'une confession ou conscience, proclamer le choix d'une seule religion est un acte social répondant à la demande sociale. A cause de l'ambiguïté et de la subjectivité qu'elle implique¹¹⁵, elle nécessite une autre référence pour être intelligible et communicable. Une référence, qui soit plus efficace et durable, est une société qui forme un ensemble plus concret, organisé autour d'une autorité capable de résoudre le problème d'ambiguïté et de subjectivité, c'est-à-dire une organisation religieuse — église, tradition, communauté — ou un État. Par rapport à la religiosité universelle de l'homme, que l'on peut supposer, l'idée de devoir choisir une seule religion est relativement récente. Si l'acte religieux remonte à l'homme de Néandertal, le bannissement de l'idolâtrie ne s'observe qu'à partir de l'époque où les plus anciens textes de l'Ancien Testament sont formés. Cette notion de valeur religieuse s'est formée progressivement suivant l'évolution sociale de l'être humain. L'origine des traditions connues sous le nom de « religion universelle » ou « World Religion » peut être reliée à la naissance de l'État¹¹⁶. En arrière-plan de la quête de l'identité se trouvait l'intention de gérer la société en fonction de la nécessité de contrôle, de relations d'intérêts ou de rapports de force en particulier. Il en va de même pour la question identitaire d'une religion. Mobilisée pour sa qualité à attribuer de la légitimité à une entité sociale ou à policer une population, la religion est souvent entendue comme l'identité sociale elle-même.

¹¹⁵ Ce à quoi correspond une religion est très large et complexe : dieu, doctrine, révélation, etc. Le même dieu peut être appelé différemment et la même révélation peut être interprétée différemment. L'identité religieuse s'exprime souvent au nom d'une valeur dont différentes traditions religieuses peuvent se réclamer.

¹¹⁶ Gauchet 1984, 26-46.

Étant acceptée pour son utilité sociale, l'identité religieuse est paradoxalement flottante, souple et ajustable. A l'époque du Chosŏn où le confucianisme, en tant qu'idéologie dominante, exerçait l'autorité politique et le ministère de la reproduction sociale, les autres traditions religieuses telles que le bouddhisme étaient opprimées. Cependant cela ne signifiait pas leur extermination pour autant. Le rejet était renforcé ou atténué en fonction de la conjoncture. Quand le confucianisme était établi de façon stable en hégémonie culturelle, le respect du principe confucéen comptait pour l'essentiel, et la tolérance était davantage de mise¹¹⁷.

A propos d'identité religieuse, il y a des cas où il est nécessaire de reconnaître une différence entre la confession d'une unique vérité et le choix d'une religion. On peut citer par exemple le cas où une personne, bien que considérée comme appartenant à une religion, n'a pas choisi d'elle-même la religion en question. Cette religion est la sienne parce qu'elle est celle adoptée par sa famille, par son époux ou épouse, ou par sa communauté locale. Pour un immigré, sa religion peut être choisie en raison de la relation humaine du groupe compatriote présent dans la même région. Sans rapport avec une expérience religieuse, on choisit l'appartenance à un groupe religieux suivant un besoin social ou économique. En l'occurrence, la religion constitue l'un des moyens culturels offerts par la société pour répondre à une question sociale.

La revendication ou la nécessité d'une identité suppose une situation de pluralité. Une religion monothéiste, par exemple, n'aurait-elle pas pu se concevoir que dans une société pluri-religieuse ? La question identitaire se pose dans une situation qui implique l'autre. Elle se modifie quand la relation ou l'autre change. Elle est toujours flottante, et une identité absolue n'existe pas. De plus, un individu peut avoir plusieurs identités différentes à la fois. En fonction du moment ou de la situation, l'identité la plus utile ou la plus importante peut être sa profession, sa religion ou son appartenance régionale ou ethnique. Par ailleurs, le contour d'une identité peut varier ainsi que son degré de perméabilité. Selon la situation, la relation entre deux ordres ayant la même origine et appartenant à une tradition religieuse, peut être amicale ou plus hostile que celle avec une autre religion. A l'époque du Chosŏn, le courant dogmatique coréen de l'école néoconfucéenne de Zhu Xi

¹¹⁷ Au Chosŏn, quand un homme et une femme, issus des familles de *yangban*, étaient découverts ensemble menant une vie de moines bouddhistes dans la montagne, ils étaient principalement stigmatisés pour avoir quitté leur famille respective et vivre ensemble sans marier (criminels du point de vue confucéen), plus que pour être devenus moines.

pointait du doigt, non pas le bouddhisme, mais l'école de Wang Yangming comme l'hétérodoxie la plus dangereuse. Par conséquent, il est discutable de dire que l'idée d'un dieu unique, d'une église unique, d'un salut unique est un phénomène purement religieux¹¹⁸. Allant du niveau individuel au niveau social, l'identité religieuse devient plus évidente et importante.

Etant souple et fluide, une identité religieuse, une fois établie, n'est cependant pas immuable ou exclusive pour toujours. Tout comme d'autres relations sociales, une identité peut aussi offrir, ouvrir une nouvelle relation sociale. Avant qu'une tradition s'attribue une dénomination, la distinction d'avec d'autres reste floue. Même après que les appellations les ont distinguées les unes des autres, certaines frontières restent flottantes. Enfin, même ce que nous appelons « religion » se construit et se déconstruit constamment¹¹⁹. De ce point de vue, tout comme d'autres domaines de la culture, le phénomène d'engendrement de nouvelles formes culturelles produit par les contacts entre traditions religieuses au sein d'une même société se livre légitimement à l'analyse.

La notion de « culture religieuse »

Différenciation

J'adhère à la position selon laquelle les phénomènes religieux doivent être envisagés non seulement en rapport avec la croyance mais encore dans une perspective plus large. L'équation assimilant la religion à la croyance aurait pour effet d'exclure de ce qu'implique la catégorie « religion », les verbes « savoir », « sentir », « résoudre », « enseigner », « pratiquer », etc.¹²⁰ En revanche, « c'est en lui trouvant sa place dans une culture ou en saisissant son rapport avec d'autres éléments culturels que l'on pourrait rendre plus claire la complexité sémantique d'une pensée religieuse »¹²¹. Dans ce but, une notion de « culture religieuse », qui assurerait le « greffage » de notre regard sur la religion à un contexte épistémologique plus global qu'est la « culture », préviendrait l'erreur de dissocier et d'évacuer le religieux de la culture, qui constitue son fond et son cadre.

¹¹⁸ Smith 1998.

¹¹⁹ Beckford 2003, 11-29.

¹²⁰ Chõng Chinhong 1998, 81.

¹²¹ Chõng Chinhong 1994, 51.

Cela étant dit, dans ma démarche, je distingue la « religion » et la « culture religieuse ». L'exigence de dissocier la discussion des phénomènes religieux du système de croyance ou de son argument métaphysique de vérité ne date pas d'hier. Elle devient de plus en plus inéluctable en particulier dans l'optique du religieux d'une société postmoderne. De mon côté, j'évoquerai des phénomènes qu'il est difficile d'approcher sans cette notion de « culture religieuse » dissociée de celle de « religion ». De nos jours, chez certains individus de nos jours, il n'existe pratiquement aucune opportunité de connaître de profession religieuse identifiable. Ceux-ci peuvent adopter diverses attitudes (indifférente, indécise, flexible) vis-à-vis de l'expérience religieuse, sans rejeter le religieux : peut-être des « ultramodernes », qui se trouveraient à la frontière entre croyants et non-croyants ; non religieux mais pour autant non sans aucun rapport avec la religion. Mais comment traiter alors les non croyants mais pratiquants ?

Définition

Par hypothèse, mettons ici de côté (ou entre parenthèse) « le territoire de croyance inévitablement anti-cogito »¹²². Notre notion de « culture religieuse » dénoterait ainsi l'ensemble de biens, matériels et immatériels, relevant d'une ou des traditions religieuses : savoirs relatifs aux traditions, systèmes de représentation, pratiques formalisées dans ces systèmes, et autres biens produits, transmis et reproduits à travers des activités connexes. La « culture religieuse » constitue une mine d'informations procurant des réponses à des questions fondamentales de l'Homme. En un mot, elle correspond à l'ensemble de représentations, savoirs et pratiques religieux.

En effet, il y a des cas où la croyance religieuse doit / peut être distinguée de la « culture religieuse ». « Adhérer à un contenu de foi » d'une tradition religieuse et « acquérir des connaissances » à son sujet ne sont pas équivalents et ne correspondent pas à la même situation. Le « connaître » n'implique pas forcément le « croire ». Les chercheurs en études religieuses en sont l'illustration. Fêter Noël ne fait pas chrétien. La notion d'éléments « culturels » permet ainsi d'envisager le rapport entre une tradition religieuse et un individu ou une société, sans lien avec la question de la croyance. La notion de « religion », elle, par conséquent, se réduit à celle qui désigne le système de croyance. De même, les extensions comprises dans la notion habituelle de « religion » peuvent se dissocier pour désigner :

¹²² Chông Chinhong 1994, 49.

« organisation religieuse », « rites religieux », « classiques religieux », « économie religieuse », etc.¹²³

La « culture religieuse » peut convenir aux notions suivantes. D'abord, elle concerne le système d'expression de la religiosité. Comme la sensation d'une infinitude ou de la transcendance, l'aspiration d'un impossible, ou l'appréhension d'un monde ou d'une structure invisible, la « sensibilité religieuse » ne postule pas forcément un quelconque lien avec une religion ou une appartenance à elle. L'expression de cette sensibilité se distinguerait, quelle que soit la tradition religieuse dont il s'agit, en fonction plutôt de la classe sociale d'un individu qui, elle, se caractérise par sa formation culturelle, son niveau de vie économique ou sa profession. Un autre concept est celui de « modalité » qui concerne la question de savoir la façon de « faire de la religion »¹²⁴. Il permet une analyse cohérente et pertinente, valable pour diverses traditions religieuses.

Application

La « culture religieuse » ainsi définie permet de traiter les phénomènes religieux de manière similaire à d'autres phénomènes culturels. Elle permet de dépasser la limite conceptuelle de la notion « religion » en tant que toujours reliée à une tradition spécifique. Elle peut s'appliquer à des croyants mais aussi à des acteurs qui peuvent être considérés comme croyants mais dont l'appartenance est ambiguë : ceux qui appartiennent à une tradition mais qui ne repoussent pas les autres ; des universalistes ou des mystiques qui avancent que toutes les religions proviennent de la même source ; ceux qui continuent de pratiquer les actes religieux habituels conformément à leur culture religieuse mais qui n'ont pas assez d'assurance quant à la foi ; ceux qui ont la foi mais se détachent de leur communauté pour une raison ou pour une autre, etc. Elle est utile pour l'étude de ceux qui ne vivent pas une vie religieuse visible, cohérente ou régulière ; comme pour celle de ceux qui jouissent de connaissances ou pratiques religieuses sans être croyants.

¹²³ Cela permettrait des études transversales. Voir pour l'économie religieuse, Iannaccone 1998.

¹²⁴ Goossaert 2010, 627-628. Adam Chau distingue cinq modalités au sein de la société chinoise : discursive (fondée sur les textes), relationnelle/organisationnelle (organiser des fêtes, gérer un temple), personnelle (la culture de soi, techniques du corps), liturgique, et immédiate/pratique : Chau 2011.

Cette notion nous permet surtout de circonscrire au mieux les caractéristiques d'une société pluri-religieuse – conflit, concurrence, dialogue, échange, collaboration, etc. — les facteurs et les attitudes d'approche réciproque entre religions. Elle permet aussi d'acquérir une compréhension multidimensionnelle du rôle et de la place du religieux dans la vie des gens aussi bien non-croyants que croyants, de la relation qui existe entre le religieux et l'ensemble de la société et de sa culture — influence, apport ou problème, *eufonction* ou *dysfonction*, entente ou mésentente entre les classes sociales différentes, changement et dynamisme socioculturel qui en découlent. Par exemple, contrairement à la notion de « religion » qui risque de n'évoquer que la croyance ou les éléments internes à une tradition, cette notion de « culture religieuse » rendra possible d'apporter des éclaircissements d'ensemble équilibrés et fournis, mobilisant des facteurs socioculturels – sans considérer exclusivement ni exclure le religieux –, sur l'origine, la démarche et la conséquence de recherches identitaires, la procédure d'ancrage d'un mode de coexistence dans une société concernée.

La notion de « pluralité de culture religieuse »

La notion de « culture religieuse » est ainsi utile pour élucider une situation pluri-religieuse. Il convient par conséquent d'y conjuguer une notion descriptive, celle de « pluralité de culture religieuse » qui sous-entend la coexistence de diverses traditions religieuses et leur interaction dans une société donnée¹²⁵. Elle fait allusion en particulier au fait que les horizons où chaque « culture religieuse » peut être observée dans ses propres spécificités, et les facteurs, qui la diversifient et la font évoluer, sont nombreux, qu'ils sont liés les uns aux autres et interagissent de manière complexe, et qu'ainsi, ils contribuent à l'évolution et la diversification

¹²⁵ Mes réflexions développées à partir de cette partie sont nourries de résultats d'un projet de recherche collective. Je dirige, en effet, le projet intitulé « Pluralité religieuse et culturelle en Corée et en Asie de l'Est ». Les travaux présentés à nos réunions de travail passées sont les suivants : Bruno 2012, Cherel-Riquier 2012, Durant-Dasté 2012, Galmiche 2012, Goossaert 2013, Guggenmos 2012, Ji Zhe 2011, Kim Daeyeol 2012, Kim Hui-Yeon 2012, Riboud 2012, Walraven 2012, Young 2013. Je remercie les collègues qui m'ont permis de citer ici leur travail non publié.

constantes non seulement de la « culture religieuse » mais aussi de l'ensemble de la société et de la culture.

Vue de l'intérieur, une religion est constituée d'éléments culturels de multiples origines. On peut même y trouver des éléments en provenance d'autres traditions. A l'intérieur d'une même tradition, il existe aussi divers courants, pratiques, interprétations, compréhensions susceptibles d'être distingués et mis en comparaison, en contraste voire en contradiction. Depuis des enseignements normatifs véhiculés par une transmission dogmatique jusqu'à des contenus du cours d'un professeur de théologie, depuis des prises de notes d'un séminariste jusqu'à ses activités de propagation, depuis l'instant où des prêches sont entendues jusqu'à leur compréhension et mise en pratique par des laïcs, l'enseignement transmis subit variations, déplacements et ajustements. Consommation expédiente ou créative ne concorde pas forcément avec production normative ou disciplinaire¹²⁶. Plus visiblement et formellement, une tradition établit divers groupes internes : paroisses, monastères, associations, corps sacerdotal, corps laïc, etc. Jusqu'à un certain degré, ces différents groupes suivent des principes et des pratiques différents les uns des autres, cherchent même différentes identités. Pourtant, en général, une tradition religieuse prétend former une unité de foi embrassant même cette « pluralité » : tendance identitaire et centripète à fin de gestion sociale.

Or, l'un des lieux où se déclenchent les phénomènes de pluralité se trouve dans la relation entre clergés et laïcs. Quand face à la diversité les clergés s'attachent à leur identité déclarée ou se trouvent (implicitement) en dilemme, les frontières entre les différentes traditions sont plus mobiles, fluctuantes, flexibles pour les laïcs. Si, aussi bien pour ces premiers que pour ces derniers, l'intérêt fondamental demeure dans une orientation, valeur, solution, réponse, promesse, la question de savoir de quelle idée, de quelle pratique ou même de quelle religion il s'agit reste plus ouverte pour les derniers. Or, le corps sacerdotal ne peut être totalement insensible, indépendant de cette liberté et de la souplesse des laïcs. Les « producteurs » ne peuvent ignorer, négliger l'intérêt des « usagers » qui leur procurent des moyens séculiers. Ils doivent répondre aux attentes de ces derniers et dans ce rapport de rôle se composent des variations au sein d'une tradition. Même sous la surveillance des enseignements, de minimes déplacements se produisent et s'accumulent à cause des multiples astuces et tactiques des

¹²⁶ Certeau 1990, xxxviii.

usagers. A travers divers modes d'utilisation ou de consommation, le capital religieux devient de plus en plus polysémique. Des changements s'infiltrent progressivement non seulement dans la culture à laquelle appartiennent producteurs, usagers et consommateurs d'une religion, mais aussi au cœur même de celle-ci.

Des phénomènes de pluralité des religions sont aussi observés à leurs frontières. Tout en jouant un rôle de police et de discipline pour que les laïcs ne succombent à toute tentation séculière, le gardien de la tradition, aussi chargé du développement de l'organisation, ne peut négliger les systèmes et institutions profanes de la société ainsi que les opportunités qu'ils procurent. L'utilité ou le pragmatisme d'une relation sociale non-religieuse réduit ou efface la barrière pour faire place à l'ambiguïté. Quand le sens et la signification religieux renfermés dans des activités religieuses sont affaiblis ou remplacés, la nature religieuse des actes s'effrite : une sorte de substitution ou ajout d'un nouveau signifié dans le même signifiant. Ainsi commence altération, diversification dans des représentations.

Aussi la pluralité opère-t-elle dans la relation que différentes religions entretiennent avec la même société. En fonction de la classe sociale ou des groupes culturels distinctifs auxquels appartiennent les membres d'une religion, varient la façon dont ils vivent leur religion et la manière dont ils appréhendent le rapport entre leur société et leur religion. La discrimination établie par l'autorité ou l'hégémonie religieuse entre « orthodoxe » et « hétérodoxe » ou « nous » et « autres » ne s'applique pas telle quelle dans des relations réelles entre individus. Chez ces derniers, l'identité distinctive mise en évidence entre les religions différentes coexistantes peut s'émousser voire disparaître face à une conscience plus puissante, coercitive, inclusive, immédiate comme la parenté, le nationalisme, le régionalisme, le professionnalisme, la laïcité, etc.

Affranchie à un certain degré de la réclamation de vérité, de valeur et d'identité, la notion de « culture religieuse » me semble ainsi appropriée pour étudier la formation, la persistance et l'évolution des relations complexes entre les religions, et entre les religions et d'autres entités sociales.

La structure d'observation de la « pluralité de culture religieuse »

L'approche peut s'organiser de la manière suivante. D'abord, séparer des champs d'observation possibles et pertinents : « interaction », « pluralisation », « hybridation » ; ensuite, dans chaque champ, distinguer deux paramètres pour étudier l'origine et l'opération : « facteur » et « mode » ; puis, combiner les champs et les deux paramètres de façon à en déduire les domaines d'observation déclinés : « facteur de pluralisation », « mode de pluralisation », « facteur d'interaction » et « mode d'interaction », etc.

Les facteurs de pluralisation internes d'une tradition se trouvent en général dans des contacts avec le monde extérieur ou les éléments non-religieux. Dans la relation entre clergés et laïcs fidèles, ces facteurs apparaissent dans des réponses diverses, tâtonnées et conférées par les clergés à la demande des laïcs plus enclins aux sujets ou intérêts séculiers, s'il n'y a pas de réponse préalablement prescrite. Une divergence peut se former à l'intérieur d'une tradition dans sa relation avec le monde extérieur qui évolue indépendamment. Une religion ne peut faire abstraction de l'explication ou de l'interprétation des éléments extérieurs nouveaux ; de la négociation à mener face à une relation nouvelle ; de la manière d'approuver ces nouveaux éléments ; tout cela suscitant la diversité interne. Il arrive même que l'autorisation d'une pratique nouvelle peut se décider non pas en cohérence avec la doctrine issue de la tradition mais en relation concurrentielle avec d'autres éléments extérieurs culturels ou religieux. De plus, dans la pente de « sécularisation », d'élargissement de l'autonomie des individus, de « globalisation », dans une situation générale et paradoxale engageant une religion à préserver sa vie et son identité — et aussi son développement — à travers une gestion satisfaisant les besoins et les attentes non seulement des laïcs mais aussi des individus non-croyants, les facteurs de pluralisation continuent de se multiplier.

L'interaction entre des groupes religieux de différentes convictions, entre ces derniers et la société (y compris les groupes non-religieux), entre ces groupes avec les individus, fait ainsi partie des facteurs de pluralisation, mais mérite d'être traitée à part vu l'importance qu'elle occupe dans la question de la pluralité. Les facteurs d'interaction entre ces groupes apparaissent ou changent en fonction des enjeux politiques, sociaux, culturels, économiques liant leurs relations. Concernant le mode d'interaction, on peut compter tout d'abord celui d'entre des individus qui

peut varier selon le contexte dans lequel l'interaction a lieu. Pour un deuxième type, à partir duquel la relation est plus collective, on peut évoquer celle dans laquelle les groupes religieux approuvent réciproquement leur différence, la nécessité de diversité et de coexistence, et collaborent entre eux. Un troisième serait la relation de concurrence. L'action ou la réaction plus ou moins unilatérale, est aussi possible dans un rapport de rôle inégal sur le plan politique, social ou culturel. Il y a aussi des cas où une nouvelle forme de pratique apparaît dans l'intersection de différentes traditions. Le mode de réconciliation ou de médiation constituerait aussi un sujet d'étude pertinent quand l'interaction ou la coexistence peut être à l'origine de situations conflictuelles.

C'est le changement suscité consécutivement à ces interactions qui stimule la pluralité. Divers modes pourraient exister dans le choix, le brassage, la fusion et l'adaptation pendant l'interaction. Une simple opération pourrait compléter, renforcer, équilibrer, élargir, diversifier, ou bien simplifier, unifier, réduire. Par suite des contacts et interactions sur longue durée, peuvent apparaître des opérations plus complexes d'acculturation telles que « bricolage », « branchement », etc. A travers ces procédures, tantôt une nouvelle position « syncrétique » peut apparaître, tantôt une nouvelle forme « hybride » peut être adoptée.

L'interaction entre « cultures religieuses » a des conséquences sociales et culturelles. Les éléments hétérogènes réunis, qui semblent manquer de cohérence à cause d'idées ou de pratiques d'origines différentes, peuvent rester en cohésion au nom d'une même tradition. Dans ce dernier cas, cela forme un réseau de relations pluricentrées au sein d'un même groupe religieux. Quand différents systèmes de croyance coexistent et interagissent depuis très longtemps, leurs frontières peuvent se résorber, en particulier dans des pratiques ordinaires et quotidiennes. A travers approches, assimilations ou adaptations graduelles, les idées et les pratiques de l'une peuvent être admises par l'autre comme une culture commune et ordinaire sans référence à la croyance. Une pratique anciennement religieuse peut être progressivement adoptée parmi les pratiques sociales et culturelles par l'ensemble de la société. Il en est ainsi du calendrier et des fêtes. Un symbole peut être utilisé pour des sens distincts dans divers contextes. Une pratique peut être interprétée différemment selon les individus et finir par être individualisée.

La coexistence de traditions religieuses différentes et leurs échanges révèlent le degré de diversité culturelle d'une société et constituent facteur

et contexte qui stimulent son dynamisme. Notre travail se concentre sur les modes de coexistence et d'échange entre diverses « cultures religieuses », ainsi que sur les conséquences qu'ils apportent au niveau socioculturel. Dans ce but, il nous paraît nécessaire d'étudier les facteurs et les structures socioculturels qui entraînent ou empêchent la coexistence et l'échange, le sens que l'individu ou le groupe attribue explicitement ou implicitement à cette relation et activité, leur motivations, les appréciations et les attitudes qu'ils y prennent vis-à-vis des autres. De même, le changement dans la culture et dans la relation sociale en tant que conséquence de la coexistence et de l'échange doit faire l'objet d'observation.

Le fait de poser la notion de « culture religieuse » constitue ainsi l'un des premiers pas à engager vers la compréhension et la connaissance qu'exige la situation problématique due à la pluralité. Notre approche ne prend pas pour point de départ le sens du vécu. Cependant, elle joue le rôle de fournir un cadre épistémologique nous permettant de considérer le propre religieux de chacun et de chaque groupe dans les contextes divers et variés. Elle nous permettra de comprendre le rôle et le sens de chaque tradition religieuse, à partir, non pas seulement de la structure de religiosité propre à chaque tradition, mais surtout de celle de vie globale, générale et complexe d'une société donnée et de sa culture.

Poser la notion de « pluralité de la culture religieuse » a pour objectif de mieux la saisir elle-même comme l'un des facteurs socioculturel, et d'en étudier les aspects non seulement « négatifs » (*dysfonction*) mais aussi « positifs » (*eufonction*). Pour comprendre ce phénomène complexe, pour pouvoir mettre au jour la manière dont les traditions religieuses coexistent et interagissent dans une société donnée, nous nous proposons d'abord de nous intéresser à l'histoire dans laquelle leur pluralité et réciprocité se sont développées, avant d'aborder l'étude sur le rapport logique qui existerait entre les paramètres et les conséquences. Comme nous l'avons remarqué plus haut, le phénomène de « pluralité de culture religieuse » est lié aux relations d'intérêt et aux rapports de force ainsi qu'aux circonstances liées aux facteurs non-religieux. Ainsi, à travers la notion de « culture religieuse », pourrions-nous élargir l'étude sur la manière dont le sens impliqué et diffusé dans des activités religieuses et/ou culturelles des individus se sécularise, s'objectivise et se ré-individualise dans des réalités sociales, la manière dont la pluralité religieuse apporte sa contribution au dynamisme social et culturel et à l'évolution vers le futur.

V. Conclusion : évaluation et perspective

Parvenu à ce stade de mes recherches, je me rends compte que j'ai suivi un méandre fléchissant itérativement d'un côté à l'autre entre plusieurs axes récurrents : sujet et objet, source et notion, intentionnalité et circonstance, transmission et créativité, société et individu, fond structural et éléments conjoncturaux, historicité des événements et sémiotique des attitudes et comportements ... Où mes prochains pas me conduiront-ils ? Si je cherche un dénominateur commun aux démarches que révèle le parcours ainsi tracé, il serait au moins triple : 1) mettre en cause et déconstruire nos outils notionnels, tantôt tranchés et cloisonnés par domaines comme l'« histoire des religions » et l'« histoire des sciences et techniques », tantôt appliqués de manière inappropriée ou déformés comme les sont les termes « taoïsme », « confucianisme », « étude », « religion » ; 2) approfondir et réexaminer nos connaissances sur l'histoire culturelle comme celles sur le « taoïsme », qui était méconnue et source de multiple confusion, sur la vie des lettrés du Chosŏn, sur la vie culturelle du Chosŏn au XVIII^e, sur la relation interreligieuse en Asie de l'Est ; 3) privilégier une approche pluridisciplinaire empruntant des concepts à diverses disciplines en sciences humaines et sociales mais aussi en sciences naturelles.

En procédant de la sorte, mon travail atteste d'un mouvement visible : le glissement de la question initiale de « comment voit-on le monde » vers celle de « comment organise-t-on la société », deux questions fondamentales en sciences humaines et sociales. Dans mes recherches qui avaient initialement et primordialement pour but de comprendre une part des activités de l'homme à travers sa vision du monde, ses principes fondamentaux, ses modèles conceptuels, la réflexion sur la configuration sociale et son évolution a progressivement émergé pour s'installer de manière nécessaire et définitive.

Je ressens à présent la nécessité de structurer plus globalement mes questions, de réfléchir sur l'articulation des plarités mentionnées. L'une des questions qui me paraissent les plus récurrentes et problématiques est, par exemple, celle du rapport qui existe entre l'individu et la société, celle de la pertinence de la distinction entre espaces privé et public, pour la compréhension des attitudes des individus face à une situation de crise telles que confrontation à la mort et contradiction entre préoccupation individuelle

et engagement social. La lecture de M. de Certeau en particulier, m'a conduit à porter un intérêt accru à l'individu, à sa créativité, à son intentionnalité et à sa subjectivité comme l'une des sources de la culture. Mais l'analyse et l'herméneutique de ces aspects individuels s'accompliront en reliant par synthèse ces derniers aux éléments structuraux concernés.

Il me faudra aussi raffiner et articuler mes problématiques notionnelles et méthodologies. Prenons, par exemple, la problématique de l'interdépendance réciproque du savoir¹²⁷ et de la pratique dans leur formation et application : savoir pour pratiquer (mode d'emploi, par exemple), savoir sur la pratique (connaissance et représentation de la pratique), savoir à partir de la pratique (connaissance et apprentissage par expérience, savoir comme produit de la pratique), pratique du savoir (enseignement, recherche, application), pratique au service du savoir (lecture, écriture, édition, colloque, biblioéconomie, technique mnémonique, etc.), etc. Il en va de même pour les phénomènes constatés au croisement des cultures, à savoir coexistence, alternance, hybridité, sélection, adaptation, « bricolage », « branchement » de différents éléments culturels, qui nous intéressent en rapport avec notre sujet d'étude : formation des savoirs et des pratiques.

Dans la logique d'une telle démarche, j'ai proposé de travailler en équipe avec un certain nombre de collègues sur le projet collectif, à savoir celui de « Pluralité religieuse et culturelle en Asie de l'Est ». Dans le cadre de ce projet, la mise en commun des travaux et la discussion autour de leur présentation m'ont permis de disposer d'un ensemble de terrains d'observation suffisamment large et intelligible ainsi que de données substantielles, variées mais convergentes. Sur cette base, j'ai pu mûrir et « entrer en généralités » vis-à-vis de ma problématique.

Dans la dynamique de la mise en perspective de mes orientations de recherche, j'ajouterai quelques thèmes d'étude que je juge intéressants, pertinents voire évidents d'aborder à l'avenir. En rapport avec le projet de « pluralité religieuse et culturelle », le champ d'observation et d'analyse s'étendra progressivement à deux niveaux : l'un concerne le nombre d'individus, l'autre porte sur les diverses cultures religieuses qui se trouvent dans l'horizon de vie de ces individus. Pour l'histoire culturelle du Chosŏn

¹²⁷ A ce stade de mes recherches et de ma réflexion, je ne suis pas encore parvenu à la distinction d'entre « savoir » et « connaissance » comme l'a faite M. Foucault.

au XVIII^e ¹²⁸, j'envisage de travailler sur les activités collectives et associatives des lettrés dont la configuration socioculturelle serait éclairante pour notre compréhension de la culture de l'époque.

Par ailleurs, je compte également porter mon attention sur les sources révélant les intérêts et activités relatives croissants de certains savants portés sur l'étude de la nature (poissons, oiseaux, plantes, etc.) et la culture matérielle, soucieux de diffuser et de vulgariser les connaissances médicales, hygiéniques, pharmaceutiques ou botaniques, phénomène qui caractérisent l'évolution culturelle de cette période.

¹²⁸ Dans cette optique, je coordonne les séminaires auxquels participent les collègues de différents établissements qui sont spécialistes de la Chine, de la Corée, du Japon ou du Vietnam, et qui s'intéressent à l'échange (matériel et immatériel) entre ces pays de l'Asie orientale. Ce cercle est appelé : « Circulations et contacts en Asie Orientale du XV^e au XX^e siècle ».

Liste des travaux de KIM Daeyeol

A. Ouvrages

- [A1] *Symbolisme de la force vitale en Chine ancienne : Modèles et significations dans l'alchimie taoïste opératoire (études des pratiques alchimiques du Baopuzi neipian 抱朴子内篇 (4e siècle après J.-C. en Chine))*. Thèse de doctorat. Sous la co-direction d'Isabelle ROBINET et de Michel MESLIN, Ecole doctorale d'Histoire des religions et anthropologie religieuse, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), décembre 2000.
- [A2] *Une histoire culturelle de la Corée au XVIII^e siècle : Entre inertie et tourbillon*. Manuscrit inédit.

B. Articles parus dans des revues scientifiques ou ouvrages collectifs à comité de lecture :

- [B1] « Métallurgie et alchimie en Chine ancienne », *Eurasie*, n° 12 (2003), *La Forge et le forgeron, II. Le merveilleux métallurgique*, Société des Etudes Euro-Asiatiques, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 155-189.
- [B2] « Sŏgu ūi ch'oigŭn togyo yŏn'gu sanch'aek » 서구의 최근 도교 연구 산책 [Aperçu des études récentes du taoïsme en Occident], *Chonggyo munhwa pip'yŏng* 종교문화비평 [Critiques de la culture et de la religion] 4 (2003) : 187-222.
- [B3] « Poisson et dragon : symboles du véhicule entre l'ici-bas et l'au-delà ». *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004) : 269-290.
- [B4] « Chosŏn Confucian Scholar's attitudes toward the Laozi », *Sungkyun Journal for Asian Studies* 7 (2007) : 17-22.
- [B5] « Les Sons corrects pour l'instruction du peuple du roi coréen Séjong », in Patrick BOUCHERON dir. *Histoire du monde au XV^e siècle*, Paris, Arthème Fayard, 2009, p. 500-504.
- [B6] « Sŏnghyŏn ūrosŏŭi Chungguk p'yoŭi munja wa togyo ūi sangjing » 성현 (聖顯) 으로서의 중국 표의 문자와 도교의 상징

[Idéogrammes chinois et symbolisme taoïste comme hiérophanie], *Chonggyo munhwa pip'yŏng* 종교문화비평 [Critique de la religion et de la culture] 20 (2010) : 330-342.

- [B7] « De la ‘campagne’ à la ‘capitale’ — Essai sur la place des lettrés des ‘familles illustres de la capitale’ (京華世族) dans l’histoire socio-culturelle de la Corée du XIX^e siècle », in *Mélanges en l’honneur de Marc Orange et d’Alexandre Guillemoz*, Paris, Collège de France, 2010, p. 271-280.
- [B8] « The Social and Cultural Presence of Buddhism in the Lives of Confucian Literati in Late Chosŏn: The Case of Tasan », *Seoul Journal of Korean Studies* 25, no. 2 (December 2012) : 213-241.
- [B9] « ‘Chonggyo munhwa’ wa kü ‘Tawönsŏng’ : Tto hana ūi sigak » 종교문화와 그 다원성 : 또 하나의 시각 [‘Culture religieuse’ et sa ‘pluralité’ : un autre point de vue], *Chonggyo munhwa pip'yŏng* 종교문화비평 [Critique de la religion et de la culture], n° 24 (2013) : 249-291.
- [B10] « Reviving the Confucian spirit of ethical practicality : Tasan’s notions of sŏng (“nature”) and sim (“heart/mind”) and their political implication », in *Key Papers on Korea: Papers Celebrating 25 Years of the Centre of Korean Studies, SOAS, University of London*, Leiden, Brill, 2014, p. 187-202.
- [B11] « King Chŏngjo’s (r. 1776-1800) Reading of the Great Learning and his Political Perspective: Powerful Monarchy and Active Government », *Actes de colloque « Lecture et usage de la Grande Etude »*, Paris, Collège de France. S.p.

C. Communications scientifiques

- [C1] « P’ŭrangsŭ esŏüi togyo yŏn’gu 프랑스에서의 도교연구 » (Recherches sur le taoïsme en France), conférence donnée au Ch’ŏnggye Forum à l’Academy of Korean Studies en Corée du Sud, août 2002.

- [C2] « Idées cosmologiques dans les recettes de l'alchimie des origines », colloque « Cosmologie et domaines du savoir autour de la Chine des Han », organisé par REHSEIS (CNRS, Université Paris 7) et INALCO, le 28 mars 2003.
- [C3] « Le taoïsme en Corée, existe-t-il ? », Conférence du Centre Corée (EHESS), novembre 2004.
- [C4] « Le Seigneur d'En-haut (*Sangje* ou *Shangdi*) selon les lettrés confucéens coréens des 17^{ème} et 18^{ème} siècles au contact du catholicisme », Colloque international : « Comment le confucianisme peut-il être situé par rapport à la conception occidentale de la religion ? », organisé par le CREOPS, l'IRER et le CRM de l'Université de Paris-Sorbonne, le 16 avril 2005.
- [C5] « Kim Siseup is Daoist? », AKSE Conference 2005, Sheffield University, du 4 au 8 juillet 2005.
- [C6] « Le perfectionnement de soi et l'art de gouverner selon Tasan Chông Yagyong (1762-1836) », 2^e Congrès du Réseau Asie, dans l'atelier « Le rapport entre savoir théorique et action politique dans une élite confucianisée en Asie », Paris, le 28 septembre 2005.
- [C7] « Chosŏn Confucian Scholar's attitudes toward the Laozi », dans le panel « Is it justified to speak of a "Confucianization" of Korean society? », AKSE Conference 2007, Dourdan, France, du 16 au 20 avril 2007.
- [C8] « La nature humaine décrétée par le Ciel et le cœur-mental chez Tasan Chông Yagyong (1762-1836) », dans le Colloque international « Le néo-confucianisme en Chine et dans l'Asie-orientale », organisé par l'ENS LSH (Lyon), l'Institut d'Asie orientale, l'Université Diderot Paris 7 et l'Association Recherche et Enseignement de Chinois, à l'ENS LSH, Lyon, les 7-8 juin 2007.
- [C9] « Sacré, souffle, et langue graphique de la Chine », Séminaire doctoral de civilisation « La langue et le sacré », organisé par l'École doctorale de l'INALCO, Salons de l'INALCO, le 21 mars 2008.
- [C10] « Reviving the Confucian spirit of ethical practicality: Tasan's notions of "human nature" (性) and "heart-mind" (心) and its

political implication », Center of Korean Studies Seminar, SOAS, London, le 6 mars 2009.

- [C11] « King Chǒngjo's political strategy around the royal lecture on the Confucian classics: Construction of the royal authority through dominations of the discourses on the Classics », in AKSE (Association for Koreans Studies in Europe) Conference 2009, Leiden, du 18 au 21 juin 2009.
- [C12] « Study as Identity: Some Characteristics of Tasan and his Entourage », The 5th Biennial Tasan International Conference « Society and Culture in Tasan's Time in Korea and East Asia (1762-1836) », organisé par la Tasan Cultural Foundation et l'INaLCO, Paris, les 1er et 2 octobre 2009.
- [C12] « The Socio-cultural Influence of Buddhism on Confucian Intellectuals in Later Joseon: The case of Dasan Cheong Yagyong », in panel « Études coréennes en Europe », in Yeongwol-Yonsei Forum (organisé conjointement par Yonsei University et la région de Yeongwol), du 23 au 26 mai 2011, à Yeongwol, Corée du Sud.
- [C13] « Cultural and Social Aspects of the Relationship between Confucian Scholar and Buddhist World in 18th century Korea: The case of Tasan Chǒng Yagyong (1762-1836) », in Workshop *Between dialogue, polemic and apologetic: modes of interreligious contact in pre modern Korea seen in the regional context of Far East Asia*, du 14 à 16 avril 2011, à Ruhr-Universität, Bochum, Allemagne.
- [C14] « La politique d'importation des ouvrages en chinois du roi Chǒngjo (r. 1776-1800) », in Séminaire du GDT « Circulations et contacts en Asie de l'Est du XV^e au XX^e siècle », le 18 février 2011 à l'Université Paris-Diderot.
- [C15] « King Chǒngjo's (r. 1776-1800) reading of the *Great Learning* and his political perspective: powerful monarch and active government », in International Conference « Uses and Abuses of the *Great Learning* (China, Korea, Japan) », du 23 au 24 juin 2011, au Collège de France, Paris, France.
- [C16] « How the Confucians Related to the Buddhist World in Late Chosŏn: Critical Reflections on Methods of Approach », in Panel « Buddhist-Confucian Interaction and Networks in the Late Joseon

Period », in AKSE (Association for Koreans Studies in Europe) Conference 2013, Vienne, du 6 au 9 juillet 2013.

- [C16] « Wherein did Confucian literati's interests lie in Buddhism and Daoism during Chosôn period? : the case of Pak Sedang (1629~1703) », in International Conference on Korean Philosophy, organisé par Department of Korean Studies, Charles University in Prague, Faculty of Arts, en collaboration avec The Institute of Confucian Philosophy and Culture, Sungkyunkwan University (Seoul), du 26 au 28 juin 2014.

D. Articles parus dans d'autres revues

- [D1] « Chashan de xingming yu xin : shiqian daodelun 茶山的性命与心 : 实践道德论 » (La nature humaine décrétée par le Ciel et le cœur-mental chez Tasan 茶山 Chǒng Yagyong 丁若鏞 (1762-1836) : une pensée de la pratique morale), *Hunan daxue xuebao (sheke ban) 湖南大学学报 (社科版)*, 22 卷 4 期 (2008/07) : 47-51.

E. Participations à des ouvrages collectifs

- [E1] Co-auteur, 2003, *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*. 7 vols. Paris : Institut Ricci/Desclée de Brouwer, 2003.
- [E2] Cinq entrées : « Bagua (Eight Trigrams) », « Huohou (fire phasing) », « Dinglu (tripod and furnace) », « Jinye (Golden Liquor) » et « Longhu (dragon and tiger) », 2007, in Fabrizio PREGADIO ed., *The Encyclopedia of Taoism*, London : Curzon Press, 2007.
- [E3] « Pak Sedang », in *Sourcebook on Korean Philosophy*, sous la direction de Wonsuk Chang et al., en cours d'édition.

F. Valorisation, comptes rendus

- [F1] Compte rendu de Koryò taehakkyo, Minjok munhwa yonguwon, Hanguk sasangsa yonguso 고려대학교 민족문화연구원

한국사상사연구소 (Université Koryò, Institut des études de la culture coréenne, Centre de recherche des idées coréennes), *Charyo wa haesòl, Hanguk ùi ch'òlhak sasang* 자료와 해설, 한국의 철학사상 (*The Source Book of Korean Thoughts*), Yemun sòwon 예문서원, Séoul, 2001, 877 pages. In *Bulletin de l'AFPEC* (Association Française Pour l'Etude de la Corée), N°18 (Octobre 2003-Septembre 2004), p. 40-41.

- [F2] Compte rendu de Chòn Sang'un 전상운, *Han'guk kwahaksa ùi saero'un ihae* 한국과학사의 새로운 이해, Séoul, Yònse taehakkyo ch'ulp'anbu 연세대학교 출판부, 1998, 681 pages. In *Bulletin de l'AFPEC* (Association Française Pour l'Etude de la Corée), N°18 (Octobre 2003-Septembre 2004), p. 41.
- [F3] Synthèse de l'atelier XV, « Le rapport entre savoir théorique et action politique dans une élite confucianisée en Asie » (avec Isabelle Sancho), in *Les Mondes asiatiques, Recherches & enjeux*, Paris, Les Indes savantes, 2006 : 87-90.
- [F4] « Devenir immortel, de la légende à la pratique », in *Le Nouvel observateur*, « Comprendre les pensées de l'Orient », Hors-série N° 71 (2009) : 28-31.

G. Traductions

Du coréen en français

- [G1] « Sommaire du Supplément (de l'année 1785) au Protocole du temple des ancêtres royaux », de « (1785 년) 宗廟儀軌續錄 (K2-2196) 개요 », in , 2013.
- [G2] « Sommaire du Supplément au Protocole du temple des ancêtres royaux (K2-2197) et de son Appendice (K2-5210) », de « 《宗廟儀軌續錄》 (K2-2197)·《宗廟儀軌別錄》 (K2-5210) 개요 », 2014 (?).

Du français en coréen

- [G3] « 송, 원대 도사들이 본 삼교의 초월적 회통 », de « L'unité transcendante des trois enseignements selon les taoïstes des Sung et des Yüan » d'Isabelle Robinet, dans le projet de recueil des articles portant sur l'unité des Trois enseignements, Academy of Korean Studies (en cours d'édition).
- [G4] « 불교의 중국 철학 전통에로의 침투 », de « La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise » de Paul Demiéville, dans le projet de recueil des articles portant sur l'unité des Trois enseignements, Academy of Korean Studies (en cours d'édition).

Bibliographie

- ALLEAU René, 1953, *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, Paris, Minuit.
- AN Pyönggöl 안병걸, 2001, « Chöngjo öje chomun üi kyönghaggwan — kyönghak kangüi Taehak chomun üi chungsim üro » 정조 어제조문의 경학관 — 경학강의 대학조문을 중심으로, *Taedong munhwa yönggu* 대동문화연구 39 : 396-424.
- AN Taehoe 안대회, 2003, « Chosön hugi chach'an myojimyöng yön-gu » 조선후기 자찬묘지명 연구, *Han-guk hanmunhak yön-gu* 韓國漢文學研究 31 : 237-266.
- AN Taehoe 안대회, 2009, « Söngsi chöndo si wa 18 segi Söul üi p'unggyöng » 城市全圖詩와 18 세기 서울의 풍경, *Kojön munhak yön-gu* 古典文學研究 35 : 213-249.
- AN Tongjun 안동준, 1996, « Sön'ga wa sön'ga si » 仙家와 仙家詩, in *Togyo üi Han'guk chök pyönyong* 道敎의 韓國的變容, Han'guk togyo sasang yön'gu hoe 韓國道敎思想研究會, Asea munhwa-sa 亞細亞文化社, p. 248-251.
- AUGÉ Marc, 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Editions du Seuil.
- BARBOUR Ian, 1974, *Myths, Models & Paradigms*, New York, Harper & Row.
- BECKFORD James A., 2003, *Social Theory & Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BERGER P. & LUCKMANN T., 1967, *The Social Construction of Reality*, New York, Anchor Books.
- BRUNO Antonetta, 2012, « An ambiguous religious figure in between Shamanism and Buddhism », presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 25 May 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- BURKE Peter, 2009, *Cultural Hybridity*, Cambridge, Polity Press.

- CARRETTE Jeremy R., 2000, *Foucault and Religion — Spiritual Corporality and Political Spirituality*, London & New York, Routledge.
- CASSIRER Ernst, 1972, *La Philosophie des formes symboliques, I. Le langage*, trad. de l'allemand, Paris, Minuit.
- CERTEAU Michel de, 2002 (1975), *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- CERTEAU Michel de, 1990, *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- CH'A Mihui 차미희, 2006, « Chosŏn hugi Chikpang oegi ūi toip kwa kyoyuk sasang ūi pyŏnhwa » 조선 후기 직방외기 (職方外紀)의 도입과 교육사상의 변화, in Hong Sŏnp'yo 홍선표 et al., *17-18 segi Chosŏn ūi oeguk sŏjŏk suyong kwa toksŏ munhwa* 17-18 세기 조선의 외국서적 수용과 독서문화, Séoul, Hyeon 헤안, p. 179-220.
- CH'A Mihui 차미희, 2007, « Chosŏn hugi sŏyang segye chirisŏ ūi toip kwa chisig'in ūi segyegwan tonghyang » 조선후기 서양 세계지리서의 도입과 지식인의 세계관 동향, in Hong Sŏnp'yo 홍선표 et al., *17-18 segi Chosŏn ūi toksŏ munhwa wa munhwa pyŏndong* 17-18 세기 조선의 독서문화와 문화변동, Séoul, Hyeon 헤안, p. 139-162.
- CH'OE Sŏkki 최석기, 2005, « Han'guk kyŏnghak charyo chipsŏng sojae Taehak haesŏk ūi t'ŭkching kwa kŭ yŏngu panghyang » 한국경학자료집성 소재 대학 해석의 특징과 그 연구방향, *Taedong munhwa yŏnggu* 대동문화연구 49 : 39-88.
- CHARTIER Roger, 1989, « Texts, Printing, Readings », in Lynn Hunt ed. *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press.
- CHAU Adam Yuet, 2011, « Modalities of Religious Practices », in *Chinese religious life*, ed. by P. David, G. Shive & P. Wickeri, Oxford, Oxford University Press.
- CHAVANNES E., 1919, « Le Jet des dragons », *Mémoires concernant l'Asie Orientale*, tome III, Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris, E. Leroux, p. 54-220.

- CHEREL-RIQUIER Evelyne, 2012, « Pluralité autour de l'église catholique en Corée. Eglise catholique coréenne et pluralité religieuse », presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 6 April 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- CHI Tuhwan 지두환, 2012, *Han'guk sasangsa* 한국사상사, Séoul, Yöksa munhwa 역사문화.
- CHO Eunsu, 2003, « Re-Thinking Late 19th Century Chosŏn Buddhist Society », *Acta Koreana* 6 (2) : 87-109.
- CHO Söngsan 조성산, 2006, « 18 segi YöngHonam yuhak üi hangmaek kwa hakp'ung » 18 세기 영호남 유학의 학맥과 학풍, *Kukhak yön'gu* 국학연구 9 : 175-209.
- CHÖN Sang-un 전상운, 1998, *Han'guk kwahaksa üi saeroun ihae* 한국과학사의 새로운 이해, Séoul, Yönsé Taehakkyo ch'ulp'anbu 연세대학교 출판부.
- CHÖNG Chinhong 정진홍, 1989, « Chonggyo munhwa e taehan ihae rül wihayö » 종교문화에 대한 이해를 위하여, *Han'guk nondan* 한국논단 2 : 138-155.
- CHÖNG Chinhong 정진홍, 1994, « Chonggyo munhwa irkki rül wihan munböp üi mosaek » '종교문화 읽기'를 위한 문법의 모색, (*Kyegan*) *Sasang* (계간) 사상 21 : 47-64.
- CHÖNG Chinhong 정진홍, 1995, *Chonggyo munhwa üi ihae* 종교문화의 이해, Séoul, Ch'öngnyönsa 청년사.
- CHÖNG Chinhong 정진홍, 1998, « Han'guk sahoe wa chonggyo — Han'guk chonggyo muhwa üi sösul üil wihan cheön » 한국 사회와 종교 - 한국종교문화의 서술을 위한 제언, *Sögang immun nonch'ong* 西江人文論叢 9 : 71-114.
- CHÖNG Chinhong 정진홍, 2000, *Chonggyo munhwa üi nollu* 종교문화의 논리, Séoul, Söul Taehakkyo ch'ulp'anbu 서울대학교 출판부.

- CHÖNG Chinhong 정진홍, 2003, *Kyŏnghŏm kwa kiŏk — Chonggyo munhwa ũi t'ŭm irkki* 경험과 기억 - 종교문화의 틈 읽기, Séoul, Tangdae 당대.
- CHÖNG Chinhong 정진홍, 2006, *Yŏllim kwa tathim — Inmunhak chŏk sangsang ũl t'onghan chonggyo munhwa irkki* 열림과 닫힘 - 인문학적 상상을 통한 종교문화 읽기, Séoul, Sanch'ŏrŏm 산처럼.
- CHÖNG Okcha 鄭玉子, 1990, *Chosŏn hugi munhwa undong sa* 朝鮮後期文化運動史, Seoul, Iljogak 일조각.
- CHÖNG Pyŏngsŏl 정병설, 2005, « Chosŏn hugi han'gŭl sosŏl ũi sŏngjang kwa yut'ong » 조선후기 한글소설의 성장과 유통, *Chindan hakpo* 진단학보 100 : 263-297.
- CHÖNG Sŏnhŭi 정선희, 2006, « 18 segi Chosŏn mun'indŭl ũi Chungguk sosŏl toksŏ silt'ae wa toksŏ tamnon yŏn'gu — Myŏng-mal Ch'ŏngch'o Kim Sŏngt'an Sosŏl pip'yŏng pon toksŏ rŭl chungsim ũro » 18 세기 조선 문인들의 중국소설 독서 실태와 독서 담론 연구 — 명말청초 (明末清初) 김성탄 (金聖嘆) 소설평비본 (小說評批本) 독서를 중심으로, in Hong Sŏnp'yo 홍선표 et al., *17-18 segi Chosŏn ũi oeguk sŏjŏk suyong kwa toksŏ munhwa* 17-18 세기 조선의 외국서적 수용과 독서문화, Séoul, Hyeon 혜안, p. 51-92.
- CHÖNG Sŏnhŭi 정선희, 2007, « Kim Sŏngt'an Sosŏl pip'yŏng pon ũi yŏnghyang ũro hyŏngsŏng toen sosŏl pip'yŏngnon kwa munye mihak » 김성탄 소설평비본의 영향으로 형성된 소설비평론과 문예미학, in *17-18 segi Chosŏn ũi toksŏ munhwa wa munhwa pyŏndong* 17-18 세기 조선의 독서문화와 문화변동, Hong Sŏnp'yo 홍선표 et al., Séoul, Hyeon 혜안, p. 43-72.
- Chŏngjo sillok* 正祖實錄, in *Chosŏn wangjo sillok* 朝鮮王朝實錄 : Kuksa p'yŏnch'an wiwonhoe, Seoul, 2005, <http://sillok.history.go.kr>.
- CUCHE Denys, 2001, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte.

- CUCHET Guillaume, 2013, *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Taehak changgu* 大學章句 : *Taehak* 大學, in *Kanbun taikai* 漢文大系, vol.1, édition révisée, 1972.
- DEMIEVILLE Paul, 1973, « La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise », in *Choix d'études bouddhiques 1929-1970*, Leiden, E. J. Brill, p. 241-260.
- DEUHLER Martina, 1992, *The Confucian Transformation of Korea, A Study of Society and Ideology*, Cambridge (MA) & London, Harvard Univ. Press.
- DURAND-DASTE Vincent, 2012, « Mise en scène et représentation conjointes des Trois enseignements à la fin de l'ère impériale chinoise - l'exemple de la littérature », presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 25 May 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- ELIADE Mircea, 1977, *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion
- ELIAS Norbert, 1993, *Engagement et distanciation, Contributions à la sociologie de la connaissance*, avec Avant-propos de Roger Chartier, tr. de l'allemand par Michèle Hulin, Paris, Fayard.
- ELMAN Benjamin A. 2006, *A Cultural History of Modern Science in China*, Havard University Press.
- ELMAN Benjamin A., 2013, *Civil Examinations and Meritocracy in Late Imperial China*, Havard University Press.
- FOUCAULT Michel, 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT Michel, 1971, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- GALMICHE Florence, 2012, « Religious efficacy and the quest for orthodoxy in Korean Buddhism today », presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 30 March 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- GAUCHET Marcel, 1985, *Désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

- GEERTZ Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- GEERTS Clifford, 1983, *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books.
- GOOSSAERT Vincent, 2010, « Yu Yue (1821-1906) explore l’au-delà. La culture religieuse des élites chinoises à la veille des révolutions », in *Miscellanea Asiatica : mélanges en l’honneur de Françoise Aubin*, Roberte HAMAYON, Denise AIGLE, Isabelle CHARLEUX & Vincent GOOSSAERT, éd., Sankt Augustin, Monumenta Serica.
- GOOSSAERT Vincent & PALMER, David A., 2011, *The Religious Question in Modern China*, University of Chicago Press.
- GOOSSAERT Vincent, 2013, « La gestion du pluralisme des spécialistes religieux au Jiangnan, 19e-20e siècle », presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 13 June 2013, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- GRANET M., 1959 (1926), *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, PUF.
- GRIFFITHS Paul J., 2001, *Problems of Religious Diversity*, MA, Blackwell Publishers Inc.
- GRUZINSKI Serge 1999, *La pensée métisse*, Paris, Fayard.
- GUGGENMOS Esther-Maria, 2012, « Buddhist Negotiating Prognostic Techniques in the 5th and 6th Centuries – The Integration of Cultural Diversity as a Recipe of Buddhists’ Flourishing », presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 30 March 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- HALLEUX Robert, 1981, *Les alchimistes grecs, Tome I : Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Fragments de recettes*, Paris, Société d’édition « Les Belles Lettres ».
- HAN Chagyŏng 한자경, 2006, « 18 segi Chosŏn yuhakcha-tŭl ŭi Ch’ŏnju sirŭi pip’an — Sŏngho Yi Ik, Habin Sin Hudam, Sun’am An Chŏngbok ŭl chungsim ŭro » 18 세기 조선 유학자들의 천주실의 비판 — 성호 이익 (星湖 李瀾), 하빈 신후담 (河濱 愼後聃), 순암

- 안정복 (順菴 安鼎福)을 중심으로, in Hong Sönp'yo 홍선표 et al., *17-18 segi Chosön üi oeguk sǒjök suyong kwa toksö munhwa* 17-18 세기 조선의 외국서적 수용과 독서문화, Séoul, Hyeon 혜안, p. 265-300.
- HAN Chagyöng 한자경, 2007, «Yugyo wa ch'önjugyo sai üi Tasan» 유교와 천주교 사이의 다산, in *17-18 segi Chosön üi toksö munhwa wa munhwa pyöndong* 17-18 세기 조선의 독서문화와 문화변동, Hong Sönp'yo 홍선표 et al., Séoul, Hyeon 혜안, p. 243-291.
- HAN Wugün & YI Söngmu 한우근 이성무, 1985, éd., *Saryo ro pon Han'guk munhwasa Chosön hugi p'yön* 史料로 본 韓國文化史 朝鮮後期篇, Iljisa 一志社.
- HAN Yöngwu 한영우, 2008, *Munhwa chöngch'i üi sansil Kyuhanggak* 문화정치의 산실 규장각, Séoul, Chisik san'öpsa 지식산업사.
- Han'guk munjip ch'onggan* 韓國文集叢刊, Séoul, Minjok munhwa ch'ujinhoe 民族文化推進會, 1991- .
- Han'guk sasangsa immun* 한국사상사입문, Han'guk sasangsa hakhoe 한국사상사학회 ed., Sömun munhwasa 서문문화사, 2006.
- HONG Sönp'yo 홍선표, 2006, «Myöng Ch'öng tae söhak sö üi sihak chisik kwa Chosön hugi hoehwa ron üi pyöngdong» 명청대 서학서의 시학 지식과 조선후기 회화론의 변동, in Hong Sönp'yo 홍선표 et al., *17-18 segi Chosön üi oeguk sǒjök suyong kwa toksö munhwa* 17-18 세기 조선의 외국서적 수용과 독서문화, Séoul, Hyeon 혜안, p. 93-146.
- HONG Sönp'yo 홍선표, 2007, «Myöng Ch'öng tae söhak kwallyön saphwa mit p'anhwa üi söyang hwaböp kwa Chosön hugi üi söyang hwap'ung» 명청대 서학 관련 삽화 및 판화의 서양화법과 조선후기의 서양화풍, in *17-18 segi Chosön üi toksö munhwa wa munhwa pyöndong* 17-18 세기 조선의 독서문화와 문화변동, Hong Sönp'yo 홍선표 et al., Séoul, Hyeon 혜안, p. 73-110.

- Hongjae chönsö* 弘齋全書, Chöngjo et al., 100 volumes, 1814: Kyujanggak ; <http://www.itkc.or.kr>.
- HORIUCHI Annick (dir.), 2010, *Pratiques lettrées au Japon et en Chine XVII^e – XIX^e siècle*, Paris, Les Indes savantes.
- HWANG Man'gi 황만기, 2009, « Chikha sisa e kwanhan koch'al » 직하시사(稷下詩社)에 관한 고찰, *Tongbang hanmun hak* 동방한문학 41 : 275-300.
- IANNACCONI L., 1998, « Introduction to the Economics of Religion », *Journal of Economic Literature* 36 : 1465-1496.
- IM Hyöngt'aek 임형택, 2010, « 17-19 segi Tongasia sanghwang kwa yönyaeng yöhaengnok » (17-19 세기 동아시아 상황과 燕行, 燕行錄), *Han'guk sirhak yön'gu* 한국실학연구 20 : 7-28.
- JACOB Christian, 2007 (sous la dir.), *Lieux de savoir, Espaces et communautés*, Paris, Albin Michel.
- JI Zhe, 2011, « Religion, jeunesse et modernité : Le camp d'été, nouvelle pratique rituelle du bouddhisme chinois », *Social Compass*, 58(4) : 525-539.
- KANG Hyesön 강혜선, 2012, « Chöngjo üi munch'e panjöng kwa kyöngghwa munhwa » 정조의 문체반정과 京華文化, *Han'guk sirhak yön'gu* 韓國實學研究 23 : 89-121.
- KANG Myönggwon 강명관, 1996, « Chosön hugi söjök üi suip yut'ong kwa changsöga üi ch'ulhyön – 18, 19 segi kyöngghwa sejok munhwa üi han tanmyön » 조선후기 서적의 수입 유통과 장서가의 출현 - 18, 19 세기 京華世族 문화의 한 단면, *Minjok munhaksa yön'gu* 민족문화사연구 9 : 171-194.
- KANG Pyöngsu 강병수, 2005, « 18 segi Sönggho hakp'a üi hangmun kwa sasang chöngae » 18 세기 星湖學派의 學問과 思想 展開, *Chungang saron* 中央史論 21 : 252-289.
- KANG Yöngsim 강영심, 2006, 17 세기 서양 천문역법서적의 수입과 천문 역법인식의 변화 — 서양역법인 시현력 수용을 중심으로, in Hong Sönp'yo 홍선표 et al., *17-18 segi Chosön üi oeguk söjök*

- suyong kwa toksö munhwa* 17-18 세기 조선의 외국서적 수용과 독서문화, Séoul, Hyeon 해안, p. 221-264.
- KANG Yöngsim 강영심, 2007, 18 세기 조선의 외국역법서적 수입과 문화변동, in *17-18 segi Chosön üi toksö munhwa wa munhwa pyöndong* 17-18 세기 조선의 독서문화와 문화변동, Hong Sönp'yo 홍선표 et al., Séoul, Hyeon 해안, p. 163-204.
- KEUM Jang-tae, 2000, *Confucianism and Korean Thoughts*, Seoul, Jimoondang Publishing Company.
- KIL Hüisöng 길희성, 2003, « Han'guk sahoe wa yugyo chök ch'oeso chuüi — Yugyo sinang üi hoebok ül kidae hamyö » 한국사회와 유교적 최소주의 — 유교 신앙의 회복을 기대하며 —, *Chonggyo yön'gu* 종교연구 31 : 55-77.
- KIM Chongjin 김종진, 2004, « 1850 nyöndae pulsö kanhaeng undong kwa pulgyo kasa — Namho yönggi rül chungsim üro » 1850 년대 불서간행운동과 불교 가사 — 남호영기를 중심으로, *Han minjok munhwa yön'gu* 한민족 문화연구 14 : 109-140.
- KIM HABOUSH JaHyun, 1984, « Confucian Rhetoric and Ritual as Techniques of Political Dominance: Yöngjo's Use of the Royal Lecture », *Journal of Korean Studies* 5 : 39-62.
- KIM Hui-yeon, 2012, « Entre l'ethnicisation et la transnationalisation : une Eglise pentecôtiste coréenne dans le monde », presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 1 June 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- KIM Ingyu 김인규, 2009, « Hongjae Chöngjo üi hangmun'gwan » 弘齋 正祖의 學問觀, *Onji nonch'ong* 은지논총 23 : 293-320.
- KIM Ingyu 김인규, 2011, « Chosön hugi noron hangmaek üi punhwa wa kü segyegwan » 조선 후기 노론 학맥의 분화와 그 세계관, *Yulgok sasang yön'gu* 율곡사상연구 22 : 187-222.
- KIM Kyöng'il 김경일, 1999, *Kongja ka chug'öya nara ka sansda* 공자가 죽어야 나라가 산다, Seoul, Pada 바다.

- KIM Kyöngmi 김경미, 2005, « Sip'al segi yangban yösöng üi külsügi üi ch'üng-wi wa kü üimi » 18 세기 양반여성의 글쓰기의 층위와 그 의미, *Han'guk kochön yösöng munhak yön'gu* 한국고전여성문학연구 11 : 5-50.
- KIM Munsik 김문식, 1991, « Sangsö kangüi rül chungsim üro pon Chöngjo üi kyönghak sasang » 尙書講義를 중심으로 본 正祖의 經學사상, *Hanguksa yön'gu* 韓國史研究 75 : 113-155.
- KIM Nakp'il 김낙필, 2000, « Han'guk togyo yön'gu üi chungyo chaengjöm » 한국도교연구의 중요쟁점, *Han'guk üi sinsön sasang* 한국의 신선사상, *Han'guk togyo munhwa hakhoe* 한국도교문화학회, Seoul, Tong kwa sö 동과서, p. 13-36.
- KIM Önsun 김언순, 2009, « 18 segi chongböp sahoe hyöngsöng kwa sadaebu üi kajöng kyohwa » 18 세기 종법사회 형성과 사대부의 가정교화, *Sahoe wa yöksa* 사회와 역사 83 : 117-156.
- KIM Sangjun 김상준, 2001, « On nara ka yangban toegi : Chosön hugi yugyojök p'yöngdüngghwa mek'anijüm » 온 나라가 양반되기: 조선후기 유교적 평등화 메카니즘, texte de conférence lors d'un colloque organisé par l'Association coréenne de la sociologie à l'université de Chönnam, les 22, 23 juin 2001.
- KIM Söngün 김성은, 2012, *Chosön hugi sönbulgyo chöngch'esöng hyöngsöng e taehan yön'gu* 조선후기 선불교(禪佛敎) 정체성의 형성에 대한 연구, thèse de doctorat en histoire des religion à l'Université nationale de Séoul, 서울대학교 대학원 종교학과 박사학위논문.
- KIM Yunsu 金侖壽, 1996, « Sin Tonbok üi tanhak samsö wa togyo yully » 辛敦復의 丹學三書와 道敎倫理, *Togyo üi han'guk chök pyönyong* 道敎의 韓國的變容, *Han'guk togyo sasang yön'guhoe* 韓國道敎思想研究會, Seoul, Asea munhwasa 亞細亞文化社, p. 281-300.
- KLUCKHOHN Clyde, 1966, *Initiation à l'anthropologie*, Bruxelles, Charles Dessart.

- KO Yŏnhŭi 고연희, 2006, « 17-18 sefi chungguk ũi p'anhwa sŏjŏk yut'ong i Chosŏn hoehwasa e mich'in yŏngnyang – Sansu p'yohyŏn mit hwajo p'yohyŏn ũl chungsim ũro » 17-18 세기 중국의 관화서적 유통이 조선회화사에 미친 영향 — 산수표현 및 화조표현을 중심으로, in Hong Sŏnp'yo 홍선표 et al., *17-18 segi Chosŏn ũi oeguk sŏjŏk suyong kwa toksŏ munhwa* 17-18 세기 조선의 외국서적 수용과 독서문화, Séoul, Hyeon 헤안, p. 147-178.
- KWON Oyŏng 권오영, 2009, « Chosŏn hugi yuhakcha ũi Taehak ihae – myŏngdŏk ũl chungsim ũro » 조선 후기 儒學者의 『大學』 이해 - 明德說을 중심으로, *Han'guk munhwa* 한국문화 48, p. 205-222.
- Kyujanggak han'gukpon tosŏ haeje* 奎章閣韓國本圖書解題, Kyujanggak han'gukhak yŏn'guwŏn 奎章閣韓國學研究院, 1978-1987.
- LAMINE Anne-Sophie, 2004, *La Cohabitation des dieux: Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LAMINE, LAUTMAN & MATHIEU (dir.), 2008, *La religion de l'autre, La pluralité religieuse entre concurrence et reconnaissance*, Paris, L'Harmattan.
- LE GOLF Jacques et NORA Pierre (dir.), 1974, *Faire de l'histoire, Nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*, Paris, Gallimard.
- LEMIEUX R., 1992, « Les croyances : nébuleuse ou univers organisé », in R. Lemieux & M. Milot (ed.), *Les Croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Université Laval.
- MALIK & REFEILD (éd.), 2005, *Religious pluralism in South Asia and Europe*, New Delhi, Oxford University Press.
- McDERMOTT Joseph P., 2006, *A social History of the Chinese Book, Books and Literati Culture in Late Imperial China*, HK, Hong Kong University Press.
- Maengja* 孟子 : *Maengja chŏnbon* 孟子定本, in *Kanbun taikai* 漢文大系, vol.1, édition révisée, 1972.

- MENSCHING Gustav, 1971, *Tolerance and Truth in Religion*, tr. by H.-J. Klimkeit, Alabama, The Univ. of Alabama Press (1955 by Wuelle & Meyer, Heidelberg).
- MUN Jungyang 문중양, 1999, « 18 segi Chosŏn sirhak cha ūi chayŏn chisik ūi sŏnggyŏk – sangsu hak chŏk uhuron ūl chungsim ūro » 18 세기 조선실학자의 자연지식의 성격 - 상수학적 우주론을 중심으로, *Han'guk kwahaksa hakhoe chi* 한국과학사학회지 21 : 27-57.
- MUN Jungyang 문중양, 2001, « 18 segi huban Chosŏn kwahak kisul ūi ch'ui wa sŏnggyŏk – Chŏngjo tae chŏngbu pumun ūi ch'ŏnmun yŏksan hwaldong ūl chungsim ūro » 18 세기 후반 조선 과학기술의 추이와 성격 - 정조대 정부 부문의 천문역산 활동을 중심으로, *Yŏksa wa hyŏnsil* 역사와 현실 39 : 199-231.
- NAM Chŏnghui 남정희, 2006, « Kong'an p'a sŏjŏk toip kwa toksŏ ch'ehŏm silsang » 공안파 서적의 도입과 독서 체험의 실상, *17-18 segi Chosŏn ūi oeguk sŏjŏk suyong kwa toksŏ munhwa* 17-18 세기 조선의 외국서적 수용과 독서문화, Hong Sŏnp'yo et al. 홍선표 외, Séoul, Hyeon 헤안, p. 15-50.
- NAM Chŏnghui 남정희, 2007, « Kong'an p'a munyeron suyong ūi naemyŏnhwa kwajŏng kwa munye chŏk ch'wihyang e taehan koch'al » 공안파(公安派) 문예론 수용의 내면화 과정과 문예적 취향에 대한 고찰, in *17-18 segi Chosŏn ūi toksŏ munhwa wa munhwa pyŏndong* 17-18 세기 조선의 독서문화와 문화변동, Hong Sŏnp'yo et al. 홍선표 외, Séoul, Hyeon 헤안, p. 11-42.
- NEEDHAM J. & LU Gwei-djen, 1974, *Science and Civilisation in China, Vol. 5 : Chemistry and Chemical Technology, Part 2 : Spagyric Discovery and Invention : Magisteries of Gold and Immortality*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- NEEDHAM J. & LU Gwei-djen, 1983, *Science and Civilisation in China, Vol. 5: Chemistry and Chemical Technology, Part 5: Spagyric Discovery and Invention : Physiological Alchemy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

- NEEDHAM J. *et al*, 1976, *Science and Civilisation in China, Vol. 5 : Chemistry and Chemical Technology, Part 3 : Spagyric Discovery and Invention : Historical Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- NEEDHAM J. *et al*, 1980, *Science and Civilisation in China, Vol. 5 : Chemistry and Chemical Technology, Part 4 : Spagyric Discovery and Invention : Apparatus, Theories and Gifts*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- NO Taehwan 노대환 2003, « Chosŏn hugi sŏhak Chungguk wŏllyu sŏl ūi chŏn'gae wa kŭ sŏnggyŏk » 조선 후기 '西學中國源流說'의 전개와 성격, *Yŏksa hakpo* 歷史學報 178 : 113-139.
- OBEROI Harjot, 1994, *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, Delhi, Oxford University Press.
- Ŏjŏng Taehak Yuŭi 御定大學類義, 10 volumes, édité après l'ordre de Chŏngjo et publié en 1805 : conservé au Kyujanggak.
- PAEK Minjŏng 백민정, 2009, « Chŏngjo wa Tasan ūi Taehak e kwanhan ch'ŏlhak chŏk ipchang pikyo » 정조와 다산의 대학에 관한 철학적 입장 비교, *T'oegye hakpo* 퇴계학보 126 : 243-298.
- PAEK Minjŏng 백민정, 2010a, « Nonŏ e taehan Chŏngjo ūi ch'ŏrhak chŏk kwanjŏm punsŏk » 論語에 대한 正祖의 철학적 관점 분석, *Tongyang ch'ŏrhak yŏngu* 동양철학연구 62 : 79-115.
- PAEK Minjŏng 백민정, 2010b, *Kyŏngsa kang'ui rŭl t'onghae pon Chngjo sidae hangmun chk nonchaeng ūi yangsang* » 경사강의를 통해 본 정조시대 학문적 논쟁의 양상, *Kukhak yŏn'gu* 국학연구 16 : 731-772.
- PAEK Minjŏng 백민정, 2010c, « Chŏngjo ūi horak nonjaeng chuje e kwanhan p'yŏngga wa ipchang punsŏk » 정조의 호락 논쟁 주제에 관한 평가와 입장 분석, *Han'guk sirhak yŏn'gu* 韓國實學研究 19 : 195-253.
- PAEK Sŭngjong 白承鍾, 1996, *Han'guk sahoesa yŏn'gu* 韓國社會史研究, Séoul, Iljogak 一潮閣.

- PAK Hüijin 박희진, 2006, « Chosŏn ūi ingu » 조선의 인구, *Komunsŏ yŏn'gu* 古文書研究 28 : 369-389.
- PAK Hyŏnmo 박현모, 2000, « Chŏngjo ūi t'angp'yŏng chŏngch'i yŏngu : sŏngwangnon ūi inyŏm kwa hangye » 正祖의 蕩平정치 연구: 성왕론의 이념과 한계, *Hanguk chŏngch'ihakhoe po* 한국정치학회보 34(1) : 45-62.
- PAK Hyŏnmo 박현모, 2001, *Chŏngch'iga Chŏngjo* 정치가 정조, Seoul, P'urŭn yŏksa 푸른역사.
- PAK Hyŏngmo 박현모, 2003, « Chŏng Yagyong ūi kunjuron : Chŏngjo waŭi kwangye rŭl chungsim ūro » 정약용의 君主論 : 정조와의 관계를 중심으로, *Chŏngch'i sasang yŏngu* 정치사상연구 8 : 7-30.
- PAK Kwangyong 박광용, 2012, « Chosŏn ūi 18 segi » 조선의 18 세기, *Yŏksa hakpo* 歷史學報 213 : 3-24.
- PAK Sumil 박수밀, 2005, « Chosŏn hugi toksŏron kwa toksŏ pangsik ūi pyŏnhwa » 조선후기 독서론과 독서 방식의 변화, *Kukche ōmun* 국제어문 33 : 133-167
- PERDUE Peter C., 2005, *China marches west. The Qing conquest of Central Eurasia*, Cambridge, Harvard University Press.
- POIRIER Philippe, 2004, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris, Editions du Seuil.
- PONS Philippe, 1988, *D'Edo à Tōkyō. Mémoires et modernités*, Paris, Editions Gallimard.
- PRATT Mary Louise, 1992, *Imperial Eyes, Travel Writing and Transculturation*, New York, Routledge.
- PREGADIO & SKAR, 2000, « Inner Alchemy (Neidan) », in *Daoism Handbook*, édité par Livia Kohn, Leiden, Brill, p. 481-482.
- RAJ Kapil, 2007, *Relocation Modern Science, Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*, New York, Palgrave Macmillan.
- RIBOUD Pénélope, 2012, « Dynamiques d'interaction entre les religions de l'Asie Centrale et de la Chine », presentation in Symposium on

Religious and Cultural Plurality in East Asia, 1 June 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).

ROBINET Isabelle, 1985, « L'unité transcendante des Trois Enseignements selon les taoïstes des Sung et des Yüan », in *Religion und Philosophie in Ostasien : Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag*, édité par Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl & Hans-Hermann Schmidt, Würzburg, Königshausen und Neumann, p.103-126.

ROBINET Isabelle, 1991, *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, Paris, Cerf.

RYU Chun-gyöng 류준경, 2008, « Chisik ũi sang-öp yut'ong kwa sosöl ch'ulp'an » 지식의 상업유통과 소설출판, *Kojön munhak yöngu* 古典文學研究 34 : 229-265.

SCHWARTZ Benjamin, 1959, « Some Polarities in Confucian Thought », in *Confucianism in Action*, édité par D. S. Nivison & A. F. Wright, Stanford, Stanford University Press.

SIM Kyönggho 심경호, 1998, « Chosön hugi sisa wa tonghoin chiptan ũi munhwa hwaldong » 조선후기 시사와 동호인 집단의 문화활동, *Minjok munhwa yön'gu* 민족문화연구 31 : 99-254.

SIMMEL Georg, 1988, *La Tragédie de la culture et autres essais*, traduit de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Editions Rivages.

SIVIN Nathan, 1968, *Chinese Alchemy : Preliminary Studies*, Cambridge (MA), Harvard Univ. Press.

SIVIN Nathan, 1980, « The Theoretical Background of Elixir Alchemy », in *Science and Civilisation in China*, vol. 5, part 4, J. Needham *et al.*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, p. 210-305.

SMITH Jonathan Z., 1998, « Religion, Religions, Religious », in *Critical Terms for Religious Studies*, édité par Mark C. Taylor, Chicago, The University of Chicago Press.

SO Chinyöng 소진형, 2002, « Chosön hugi söngnihak chök kunjuron yöngu — Chöngjo ũi Taehak haesök ũl chungsim ũro » 조선후기

- 성리학적 군주론 연구 — 정조의 대학 해석을 중심으로, *Yöksa wa sahoe* 역사와 사회 28 : 77-124.
- SO Chinyöng 소진형, 2009, « Chöngjo üi myöngdök haesök kwa wanggwön kanghwa nolli » 정조의 명덕(明德) 해석과 왕권강화 논리, *Han'guk sahoe kwahak* 한국사회과학 31 : 163-192.
- SO Chinyöng 소진형, 2010, « Chöngjo e itsösö wang üi wisang kwa üimi — Manch'ön myöngwöl chuin ong chasö e nat'anan riil punsu üi kaenyöm pyönhwa rül chungsim üro » 정조(正祖)에 있어서 왕의 위상과 의미 — 「만천명월주인옹자서」에 나타난 리일분수의 개념변화를 중심으로, *Tongyang chöngch'i sasangsa* 동양정치사상사 9(2) : 103-120.
- SONG Chaehak 송재학, 2001, « Ori rül pogo hak ül wit'aeropke yöggi mara — 18 segi Paekt'ap sisa rül chungsim üro » 우리를 보고 학을 위태롭게 여기지 마라 — 18 세기 백담시사를 중심으로, *Chakka segye* 작가세계 13(2) : 312-325.
- SONG Chunho 宋俊浩, 1987, *Chosön sahoesa yön'gu — Chosön sahoe üi kujo wa sönggyök mit kü pyönc'hön e kwanhan yön'gu* 조선사회사연구 — 朝鮮社會의 構造와 性格 및 그 變遷에 관한 研究, Séoul, Iljogak 一潮閣.
- SONG Hüigyöng 송희경, 2007, 조선후기 화보(畫譜)의 수용과 점경인물상 (點景人物像)의 변화 — 정선 (鄭敼)의 작품을 중심으로, in *17-18 segi Chosön üi toksö munhwa wa munhwa pyöndong* 17-18 세기 조선의 독서문화와 문화변동, Hong Sönp'yo et al. 홍선표 외, Séoul, Hyeon hean, p. 111-138.
- TOUATI Houari, 2000, *Islam et voyage au Moyen âge, Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Editions du seuil.
- TURNER Brian S., 1983, *Religion and Social Theory, A Materialist Perspective*, New Jersey, Humanities Press.
- WALRAVEN Boudewijn, 2007, « A Re-Examination of the Social Basis of Buddhism in Late Chosön Korea », *Seoul Journal of Korean Studies* 20 : 1-20.

- WALRAVEN Boudewijn, 2012, « Buddhist Accommodation and Appropriation and the Limits of Confucianism », *Journal of Korean Religion* 3 : 105-116
- WALRAVEN Boudewijn, 2012, « Religious Pluralism and Religious Hegemony in Choson Korea », presentation au Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 4 May 2012, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO).
- WILLAIME J.-P., 1995, *Sociologie des Religions*, Paris, PUF.
- WOODSIDE Alexandre, 2006, *Lost Modernities. China, Vietnam, Korea, and the Hazards of World History*, Cambridge, Harvard University Press.
- WUTHNOW Robert *et al.*, 1984, *Cultural Analysis, The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas*, London, Routledge & Kegan Paul.
- YI Haejun 이해준, 2008, *Chosŏn hugi munjung sŏwŏn yŏn'gu* 朝鮮後期門中書院 研究, Séoul, Kyŏng'in munhwa-sa 景仁文化社.
- YI Hyesun 이해순, 2008, « 18 segi mal tongsŏ chisŏng ūi haeoe ch'ehŏm — sŏngch'al ūi panghyang kwa kŭ ūimi » 18 세기 말 동서 지성의 해외체험 — 성찰의 방향과 그 의미, *Han'guk munhak kwa yesul* 한국문학과 예술 2 : 199-241.
- YI Kyŏnggu 李峒丘, 2003, *17-18 segi Changdong Kimmun yŏn'gu* 17-18 세기 壯洞 金門 연구, Thèse de doctorat à l'Université Nationale de Séoul, département d'histoire de la Corée.
- YI Minhŭi 이민희, 2009a, « Chosŏn sidae sŏjŏk yut'ong mit maemae ūi munhwa chŏk ūimi » 조선시대 서적유통 및 매매의 문화적 의미, *Ŏmun nonch'ong* 어문논총 51 : 159-196.
- YI Minhŭi 이민희, 2009b, « 17-18 segi kososŏl e nat'anan hwap'ye kyŏngje ūi sahoesang » (17-18 세기 고소설에 나타난 화폐경제의 사회상), *Chŏngsin munhwa yŏn-gu* 정신문화연구 32-1 : 129-154.

- YI Sang'ik 이상익, 2004, « Chosŏn hugi myŏngdŏk nonjaeng kwa kŭ ūiŭi 조선 후기 명덕 논쟁과 그 의의 », *Tongyang ch'ŏrhak yŏn'gu* 동양철학연구 39 : 137-210.
- YI Sŭngsu 이승수, 2002, « 18 segi chŏnban sadaebu ūi pulgyo ihae – Sŏdang Yi Tŏksu ūi kyŏng'u » 18 세기 전반 사대부의 불교 이해 – 서당 이덕수의 경우, *Pulgyohak-po* 불교학보 39 : 233-262.
- YI T'aejin, 1990, « Chosŏn wangjo ui yugyo chŏngch'i wa wanggwon » 조선왕조의 유교정치와 왕권, *Han'guksa-ron* 한국사론 23 : 215-232.
- YI T'aejin 이태진, 1992, « Chŏngjo ūi Taehak t'amgu wa saeroun kunjuron » 정조의 대학 탐구와 새로운 군주론, in *Yi Hoejae ūi sasang kwa kŭ segye* 이회재의 사상과 그 세계, Sungkyunkwan University Taedong munhwa yŏn'gu-wŏn 성균관대학교 대동문화연구원.
- YI Uk 이욱, 2010, « Chosŏn sidae wangsil wŏnjo ūi mudŏm ch'atki – Chun'gyŏng-myo wa Yŏnggyŏng-myo rŭl chungsim ūro » 조선시대 왕실 원조(遠祖)의 무덤 찾기 - 준경묘(濬慶墓)와 영경묘(永慶墓)를 중심으로, *Chonggyo yŏn'gu* 종교연구 60 : 1-34.
- YI Yŏnghun 이영훈, 2004, *Suryang kyŏngje-sa ro tasi pon Chosŏn hugi* 수량경제사로 다시 본 조선 후기, Séoul, Sŏul Taehakkyo ch'ulp'an-pu 서울대학교 출판부.
- YOUNG Carl, 2013, « Enjeux d'identité religieuse dans les premières années de la religion Ch'ondogyo en Corée, 1905-1910 », presentation in Symposium on Religious and Cultural Plurality in East Asia, 13 June 2013, Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO).
- YU Hosŏn 유희선, 2004, « Kim Ch'anghŭp ūi pulgyo chŏk sayu wa pulgyo-si » 김창흡의 불교적 사유와 불교시, *Han'guk inmulsa yŏn'gu* 한국인물사연구 2 : 87-113.
- YU Hosŏn 유희선, 2006a, *Chosŏn hugi kyŏnghwa sajak ūi pulgyo insik kwa pulgyo munhwa* 조선 후기 경화사족의 불교인식과 불교문화, Séoul, T'aehaksa 태학사, 2006.

- YU Hosŏn 유희선, 2006b, « Pŏn'am Ch'e Chaegong ūi pulgyo insik » 번암 체재공의 불교인식, *Han'guk inmulsa yŏn'gu* 한국인물사연구 5 : 53-79.
- YU Hosŏn 유희선, 2007, « Yangmyŏng hakcha Yi Ch'ungik ūi pulgyogwan ilgo » 양명학자 이충익의 불교관 일고, *Han'guk ōmunhak yŏn'gu* 한국어문학연구 48 : 119-141.
- YU Ponghak 유봉학, 1998, *Chosŏn hugi hakkye wa chisig'in* 朝鮮後期 學界와 知識人, Séoul, Sin'gu munhwa-sa 신구문화사.
- YUN Chŏng 윤정, 2007, « Chŏngjo ūi Taehak ryuŭi p'yŏnch'an kwa Sŏnghak chipyo » 정조의 대학류의편찬과 성학집요, *Nammyŏng-hak yŏn'gu* 남명학연구 23 : 343-389.
- YUN Chŏng-an 윤정안, 2012, « Chosŏn hugi Seoul ūi tosihwa wa toksŏ hyŏngt'ae ūi pyŏnhwa » 조선후기 서울의 도시화와 독서형태의 변화, *Seoul hak yŏn'gu* 서울학연구 46 : 103-129.
- YUN Chŏngbun 윤정분, 2001, « Taehak yŏn'ŭibo ūi Chosŏn chŏllae wa kŭ suyong (sang) – Chŏngjo ūi Ŏjŏng Taehak yuŭi rŭl chungsim ũro » 대학연의보의 조선 전래와 그 수용 (상) - 정조의 어정대학유의를 중심으로, *Chungguk-sa yŏn'gu* 중국사연구 14 : 101-129.
- YUN Chŏngbun 윤정분, 2002, « Taehak yŏn'ŭibo ūi Chosŏn chŏllae wa kŭ suyong (ha) – Chŏngjo ūi Ŏjŏng Taehak yuŭi rŭl chungsim ũro » 대학연의보의 조선 전래와 그 수용 (하) - 정조의 어정대학유의를 중심으로, *Chungguk-sa yŏn'gu* 중국사연구 17 : 139-166.
- YUN Taesik 윤대식, 2006, « Iljirok e naep'o toen Chungguk sirhak ūi chŏngch'i chŏk ũido wa Chosŏn ũroŭi yuip kwajŏng » 일지록(日知錄)에 내포된 중국실학의 정치적 의도와 조선으로의 유입과정, in Hong Sŏnp'yo et al. 홍선표 외, *17-18 segi Chosŏn ūi oeguk sŏjŏk suyong kwa toksŏ munhwa* 17-18 세기 조선의 외국서적 수용과 독서문화, Séoul, Hyeon 헤안, p. 301-340.

YUN Taesik 윤대식, 2007, « Chosŏn sirhak ūi Chungguk sirhak sasang suyong kwa chuch'e chŏk pyŏnyong kwajŏng » 조선 실학의 중국실학사상 수용과 주체적 변용과정, in Hong Sŏnp'yo et al. 홍선표 외, *17-18 segi Chosŏn ūi toksŏ munhwa wa munhwa pyŏndong* 17-18 세기 조선의 독서문화와 문화변동, Séoul, Hyeon hean, p. 205-242.

ANNEXE : Curriculum Vitae

1. Etat civil

Né le 7 janvier 1964 à Pusan, Corée du Sud
Nationalité : sud-coréenne
Situation familiale : marié, deux enfants
Email : dkim@inalco.fr

2. Fonction et établissement actuel

Maître de conférences à l'INaLCO depuis le 1^{er} septembre 2001

3. Formations et diplômes

2000 – 2001 Post-doctorat à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, la 5^e section.

2000 – Thèse de doctorat en histoire des religions et anthropologie religieuse : « Symbolisme de la force vitale en Chine ancienne : Modèles et significations dans l'alchimie taoïste opératoire (études des pratiques alchimiques du *Baopuzi neipian* 抱朴子內篇 (4^e siècle après J.-C. en Chine)) ». Sous la co-direction d'Isabelle ROBINET et de Michel MESLIN, Ecole doctorale d'Histoire des religions et anthropologie religieuse, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), décembre 2000. Mention : Très honorable avec les félicitations du jury.

1994 – DEA d'histoire des religions et d'anthropologie religieuse, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV).

1993 – Maîtrise d'histoire de l'art et d'archéologie, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV).

1990 – Bachelor en sciences humaines, Université Nationale de Séoul.
Majeur : Histoire des religions. Mineur : Philosophie.

1982-1985 – Etudiant en chimie, Faculté des sciences naturelles,
Université Nationale de Séoul.

4. Activités de recherche

4.1 Structure d'accueil de la recherche

- Équipe ASIÉS, EAD 4512, à l'INaLCO : membre statutaire depuis 2010 ; directeur adjoint depuis 2014.
- Accueil en délégation au CNRS : pendant l'année 2010-2011, attaché à l'Équipe Corée du Laboratoire Chine, Corée, Japon, UMR 8173.
- Équipe Corée du Laboratoire Chine, Corée, Japon, UMR 8173, CNRS-EHESS : membre statutaire 2006-2010 ; membre associé depuis 2010 jusqu'à présent.
- Laboratoire d'Études Coréennes, UMR 8033, CNRS-EHESS-Paris7-EFEO : membre statutaire 2004-2006.

4.2 Responsabilités de recherche

- Responsable du projet collectif « Pluralité religieuse et culturelle en Corée et en Asie orientale », depuis 2011 jusqu'à présent. Organisateur du colloque international sous le même titre, qui aura lieu du 19 au 21 novembre 2014 à l'INaLCO et à l'Université Paris Diderot.
- Coordinateur du séminaire « Circulations et contacts en Asie Orientale du 15^e au 20^e siècle », depuis 2011 jusqu'à présent.
- Vice-président de projet « Réseau d'étude sur la Corée » (RESCORE) dit « Paris Consortium » (Univ. Paris Diderot – INaLCO – EHESS) subventionné par l'AKS (Academy of Korean Studies, Corée du Sud), 2011-2015.
- Organisateur principal du colloque international : The 5th Biennial Tassan International Conference « Society and Culture in Tassan's Time in Korea and East Asia (1762-1836) », à la Maison de l'Asie, Paris, les 1er et 2 octobre 2009, rassemblant une trentaine de participants spécialistes de la Chine, de la Corée, du Japon et du Vietnam, venant de la Corée, de l'Europe et du Canada, avec les soutiens de the Korean Foundation et the

Tasan Cultural Foundation (Corée), de l'INaLCO, de l'EHESS et du Collège de France.

- Responsable du groupe de travail « Histoire culturelle des lettrés du Chosŏn des XVIII^e et XIX^e siècles », équipe Corée de l'UMR 8173, 2007-2009.
- Organisateur du panel « Is it justified to speak of a “Confucianization” of Korean society? », AKSE (Association for Korean Studies in Europe) Conference 2007 (16-20 avril), Dourdan (France).
- Coordinateur de l'atelier « le rapport entre savoir théorique et action politique dans une élite confucianisée en Asie », dans le 2^{ème} Congrès du Réseau Asie (le 28 septembre 2005), Paris.

4.3 Projets collectifs et groupes de recherches

- Voir 4.2.
- « Fondation et évolution des notions coréennes de la nature et de la vie » (한국적 자연관과 생명관의 사상적 기반과 그 추이), dans le projet collectif *Aesthetic aspects of nature and life represented in classical discourses: a rediscovery of the beauty of « Korean » nature*, en collaboration avec sept collègues (coréens et européens), subventionné par l'Academy of Korean Studies (Corée du Sud), 2014-2016 ;
- *Atelier de lecture des textes néo-confucéens chinois et coréen* (avec Mme Anne Cheng, INaLCO et EHESS, Master 2 et doctorat) 2007-2009.
- Participation au groupe de travail « Préfaces et traduction en sciences sociales », dirigé par A. Delissen, équipe Corée, UMR 8173, depuis 2005 jusqu'à présent.
- Participation au groupe de travail « Les Trois Enseignements », équipe Corée, UMR 8173, 2004-2007.

4.4 Encadrement de thèses doctorales et participation à des jurys

- Codirection avec Monsieur Augustin Berque, directeur d'étude à l'EHESS, de la thèse de Monsieur Sung-Chul Hwang ayant pour titre : « L'Évolution de la spatialisation et de la pratique du passage transitoire entre territoire profane et territoire sacré dans la ville moderne – Étude comparée Paris/Séoul du point de vue d' « écoumène » », depuis 2010.
- Codirection avec Monsieur Jean-Jacques Wunenburger, professeur à

l'Université Jean Moulin Lyon 3, de la thèse de Mademoiselle Hyun-Sun Dang ayant pour titre : « Imagination symbolique et Nouvel esprit anthropologique. Une étude sur l'imaginaire coréen à partir des travaux de Gilbert Durand », depuis 2012.

- Jury de thèse d'AN Okcheong, « La mondialisation des produits audiovisuels coréens. La réception de deux feuilletons télévisés, Sonate d'hiver et Taejanggŭm, auprès des publics japonais, coréens et chinois », soutenue le 18 juin 2014, à l'EHESS.
- Jury de thèse de NOE Jihyun, « Chŏng Yagyong 丁若鏞 (1762-1836) et sa critique du *Shangshu* 尚書 en *guwen* 古文 », soutenue le 25 juin 2013 à l'INALCO.
- Jury de thèse d'Isabelle Sancho, « Chŏngsim (« rendre droit son cœur »), une notion cardinale de l'interprétation coréenne du néoconfucianisme. Etude centrée sur Yulgok Yi I (1536-1584) », soutenue le 1^{er} décembre 2006 à l'INALCO.

5. Charges d'enseignement

5.1 Cours et séminaires à l'INALCO

Histoire

- *Histoire culturelle de la Corée* : Séminaire de l'Inalco, M1 et M2, mutualisé avec UPD, depuis 2007 jusqu'à présent.
- *Histoire culturelle de la Corée* : L3, depuis 2007 jusqu'à présent.
- *Histoire socio-politique de la Corée* : L2, depuis 2007 jusqu'à présent.
- *Aperçu historique de la Corée* : L1, depuis 2014-2015.
- *Histoire de la Corée* : L2, depuis 2001-2007.

Culture et société

- *Méthodologie, études culturelles* : L1, 2001-2007.
- *Confucianisme* : M1, 2001-2007.
- *Traditions religieuses en Extrême-Orient* : M1, 2007-2009.
- *Initiation aux études culturelles et religieuses* : M1, 2007-2009.
- *Etude des actualités de la presse, niveau 1 et 2* : L2 et L3, 2007-2014.
- *Pratique de la presse* : L2, 2001-2007.

Langue

- *Lexique sino-coréen niveaux 2, 3 et 4* : L2 et L3, depuis 2014-2015.
- *Techniques d'exposé* : L3, 2004-2007 ; M1, depuis 2014-2015.
- *Pratique du théâtre* : L3, 2004-2007.

5.2 Cours et conférences dans d'autres établissements

- « The relations of Confucianism and Buddhism in the late Chosŏn period: social and cultural aspects » : Tübingen Korean Studies Lecture, Universität Tübingen, janvier 2014.
- « Histoire de la Corée, la période du Chosŏn » : Département ECLA, ENS Ulm, 2013-2014.
- « A Confucian and Buddhist or a Socio-cultural View on Relationship between Buddhists and Confucians in Late Chosŏn: Tasan's Case » : Faculty of Oriental Studies, University of Roma, mai 2012.
- « A Confucian moral practice in 19th Century Korea : Relation between personal moral cultivation and politics by Chong Yagyong (1762-1836) » : Center of Korean Studies, SOAS, University of London, mars 2009.
- « South Korea: a 'Department Store of Religions' ? (Religions and Society in Contemporary Korea) », Executive Training Program Korea (formation continue): IEP de Paris, 2006-2008.

6. Activités et fonctions d'intérêt collectif

6.1 Responsabilités pédagogiques et administratives

- Membre élu au Conseil scientifique de l'INaLCO : 2007-2011.
- Membre élu du Conseil de département Eurasie (INaLCO) : depuis 2002 jusqu'à présent.
- Membre élu au Conseil d'UMR 8173 « Chine, Corée, Japon », CNRS/EHESS : 2006-2010.
- Responsable de la formation Licence LLCE, spécialité « Coréen » (INaLCO) : 2006-2009
- Responsable de l'ULC coréennes (Département Eurasie, INaLCO) : 2004-2007
- Responsable de la maquette de Master spécialité « Etudes coréennes » :

(INaLCO) : 2006-2007.

6.2 Responsable des relations avec les universités sud-coréennes et européennes

- Responsable des programmes d'échange étudiants en études coréennes avec universités sud-coréennes et européennes: depuis 2004 jusqu'à présent.
- Responsable à l'INALCO du projet ICI-ECP (Europe-Corée du Sud) : Projet conjoint pour échange étudiant entre trois universités européennes (INaLCO, Leiden et Tübingen) et trois universités coréenne (Seoul National, Sookmyung Women's et Chonbuk National), 2010-2013.

Table des matières

Sommaire

Introduction : genèse des problématiques

I. Autour d'un creuset culturel : le taoïsme

Alchimie opératoire taoïste des origines

Perspective au croisement culturel

Problématiques et approches

Travaux et bilan

Éléments de l'alchimie taoïste

Vers une alchimie méditative médiévale

Une tradition taoïste chez les lettrés dans une Corée médiévale

Critiques des idées et des pratiques taoïstes par l'école d' « Etude de l'Elixir »

Le naedan et sa relation avec le bouddhisme, le confucianisme et le taoïsme

Attitudes des lettrés confucéens envers les ouvrages taoïstes

II. Savoir et pratique dans la tradition confucéenne

Enjeux de l'étude des Classiques pour le Chosŏn du XVIII^e siècle

« Perfectionnement de soi » et « économie de la société »

La lecture de la Grande Etude par le roi Chŏngjo et sa perspective politique

Renouveau de l'esprit confucéen de pratique morale chez Tasan

Un minimalisme confucéen

III. Evolution culturelle de la Corée au XVIII^e

Une société en mutation selon des vecteurs multidirectionnels

Monde intellectuel et politique

Nouveaux horizons

La coexistence des trois représentations du monde

Voyage au « Centre » disparu pour rencontrer un nouveau monde

Réception, réaction, inspiration

Nouveau paysage et ferveur culturels, nouvelles pratiques lettrées

La culture de l'époque reflétée dans la vie du roi Chǒngjo

Politique culturelle autoritaire

Introduction des cultures étrangères

Un monarque confucéen ?

Culture politique en crise

IV. « Pluralité » de « culture religieuse »

Problématique du Chosǒn

Le confucianisme, unique culture des lettrés du Chosǒn ?

Relation interreligieuse au XVIII^e

Comment les confucéens se lient au monde bouddhique ?

Corpus et approches nouvelles

La culture religieuse

Hybridité culturelle contre pluralité religieuse

La religion dans une société « postmoderne »

Religion, culture et leur identité

La notion de « culture religieuse »

Différenciation

Définition

Application

La notion de « pluralité de culture religieuse »

La structure d'observation de la pluralité de culture religieuse

Conclusion : évaluation et perspective

Liste des travaux de KIM Daeyeol

Bibliographie

Annexe : Curriculum Vitae

Table des matières