



HAL
open science

**La nature humaine décrétée par le Ciel et le
cœur-mental chez Tasan Chǒng Yagyong
(1762-1836) : une pensée de la pratique morale**

Daeyeol Kim

► **To cite this version:**

Daeyeol Kim. La nature humaine décrétée par le Ciel et le cœur-mental chez Tasan Chǒng Yagyong (1762-1836) : une pensée de la pratique morale. Le néo-confucianisme en Chine et dans l'Asie orientale, Jun 2007, Lyon, France. halshs-01248629

HAL Id: halshs-01248629

<https://shs.hal.science/halshs-01248629>

Submitted on 27 Dec 2015

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

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

Copyright

**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**

茶山的性命與心：實踐道德論

Daeyeol KIM¹
INALCO, Paris

Dans la tradition confucéenne, la notion de « nature originelle » (性) est constamment liée à la manière de comprendre le caractère fondamental de l'être humain dont dépend la théorie du perfectionnement de soi. Tandis que l'école de Cheng-Zhu posait la « nature originelle » comme fondement de tout acte humain, certains lettrés coréens de la seconde moitié de l'époque Chosŏn, sous l'influence de la civilisation occidentale, doutaient que le principe de l'acte humain soit *a priori* fourni et que tout acte humain soit déjà programmé dans une nature innée. En voici quelques exemples. Chez Hong Taeyong 洪大容 (1731-1783) pour qui le seul fondement unique de l'acte ne peut être communément transmis à tout homme, la nature humaine diffère d'une culture à l'autre ; selon Chǒng Yagyong (1762-1836), elle est donnée tout simplement en tant qu'orientation, inclination, et elle s'accomplit à travers des pratiques et des actions sociales : quant à Ch'ŏe Han'gi 崔漢綺 (1803-1879), il considère que le fondement de l'acte n'est ni directement ni *a priori* fourni mais qu'il s'acquiert à travers des processus répétitifs de prise de conscience².

Je propose dans cette intervention de tracer quelques lignes de force de la pensée confucianiste de Tasan (Chǒng Yagyong) autour des notions de « nature originelle » (性) et de « cœur-mental » (心). Son interprétation déiste du « Souverain d'en haut » comme être moral et sensible aux affaires humaines lui permet de donner un fondement ontologique à sa théorie de la nature originelle humaine. La nature humaine, dont tout homme est gratifié par le décret céleste, se définit chez Tasan en termes d'inclination morale. C'est cette dernière qui donne à l'homme l'impulsion nécessaire à la réalisation de lui-même.

Aux 17^e et 18^e siècles, l'époque des désillusions envers l'idéologie néo-confucéenne de Chosŏn et des premières rencontres avec les sciences et la religion de l'Occident, apparurent des lettrés qui cherchaient à retrouver l'esprit confucéen des origines. A l'époque, l'orthodoxie néo-confucianiste, idéologie dominante de la dynastie Chosŏn, était en crise. Le monde des lettrés était divisé en multiples factions selon les intérêts politiques ou les positions idéologiques et exégétiques de chacune d'entre elles. La société coréenne d'alors était, au niveau régional de même qu'au niveau central, en pleine évolution sociale et économique, et la majorité des lettrés étaient engagée dans des luttes politiques liées à des débats concernant des problèmes rituels de cour ou des devoirs moraux. Un grand nombre d'entre eux ne se souciaient que de conserver leur autorité et leurs privilèges politiques et sociaux et de s'enrichir aux dépens d'un peuple exploité par des magistrats et des officiers

¹ Je remercie mes collègues, Anne Cheng, Isabelle Sancho et Valérie Gelézeau, d'avoir relu attentivement et corrigé le manuscrit.

² Ahn 2002, 170-171.

régionaux corrompus. Sous les influences croisées d'une part de l'école Yangming 陽明 (1472-1529) et de celle dite « *kaozheng* » 考證 (approche empirique), et d'autre part des sciences et de la religion occidentales, certains lettrés commencèrent dès le 17^{ème} siècle à critiquer le système de pensée de l'école coréenne de Cheng-Zhu qu'ils jugeaient trop spéculatif. Ils cherchèrent de nouvelles interprétations des Classiques et de nouveaux systèmes d'organisation socio-politique.

Parmi eux, certains sont stimulés par les critiques du néo-confucianisme faites par les missionnaires occidentaux — le christianisme est en effet déjà connu des lettrés coréens depuis le début du 17^e siècle. Sous l'influence de la théorie avancée par les missionnaires en Chine selon laquelle le christianisme complète le confucianisme (*buru lun*), ces lettrés élaborent un « déisme » confucéen. Ils reprennent ainsi une notion éthique fondée sur le respect religieux dû au Souverain d'en haut de la Chine antique, d'une part en raison de l'influence qu'ils reçoivent d'une théologie monothéiste, et d'autre part parce qu'ils sont persuadés que la vénération d'un dieu pourrait générer une pratique morale.

Dans leurs réflexions cosmologiques et leur notion de « Souverain d'en haut » (*sangje* (*shangdi* en chinois)), ils rétablissent la piété et la vénération religieuse du « Souverain d'en haut » du confucianisme de la Chine ancienne, tout en le différenciant du dieu chrétien enseigné dans les ouvrages des premiers jésuites en Chine. Yi Ik 李穡 (1681-1763) attribue ainsi un statut de divinité, celui de « Souverain d'en haut », à « ce par quoi tout est ainsi » qui correspond au « Principe » Li 理 ou « Faîte suprême » Taiji 太極, et il fait de ce dernier un objet de culte. Autrement dit, il préconise une interprétation déiste du « Souverain d'en haut », une synthèse des conceptions du Ciel dans le confucianisme primitif d'une part et le néo-confucianisme d'autre part.

La réapparition de cette notion de « Souverain d'en haut » a ainsi permis d'associer la piété religieuse du confucianisme primitif à la pratique morale du néo-confucianisme de l'école de Cheng-Zhu. Yi Ik a redonné sens à la croyance au « Souverain d'en haut », en plaçant ce dernier à l'origine du sens moral de l'homme. Les actes moraux s'enracinent, a-t-il considéré, dans la piété religieuse. Il a cherché à mettre en valeur la pratique religieuse qui, selon lui, postule le respect dû à une divinité. C'est ainsi qu'il a attribué l'origine du sens moral au « Souverain d'en haut », c'est-à-dire à une divinité personnelle, et non au « Principe » ou au « Faîte suprême » qui sont impersonnels car un principe impersonnel serait pour l'homme moins convaincant et contraignant.

Tasan

Dans son enfance, Tasan a étudié les écrits historiques et les Classiques avec son père qui a occupé des postes de magistrat régional. Alors qu'il n'était encore qu'un étudiant préparant les concours de fonction des hauts fonctionnaires, il avait déjà attiré l'attention du roi Chōngjo (正祖 ; r. 1776-1800) par ses talents et sa connaissance des Classiques.

Tasan a passé onze ans de sa vie à occuper diverses fonctions publiques, dix-huit ans en exil et encore dix-huit ans en retraite. De 27 ans à 38 ans, il a occupé plusieurs postes clés dans le gouvernement central et fut chargé de missions très variées. Parmi les postes qu'il a occupés, ce sont sans doute celui d'Inspecteur royal des magistrats régionaux et celui de Réviseur-lecteur de l'Académie royale qui ont laissé le plus d'empreintes sur ses réflexions et ses oeuvres ultérieures. Quand il était

magistrat régional, il a révisé le système institutionnel et il a mis en pratique une administration rationnelle et efficace. L'entourage de Tasan faisait partie de la faction dite des « Sudistes » (*Namin* 南人), en rivalité avec celle des « Anciens » (*Noron* 老論). Les « Sudistes » bénéficièrent de la protection du roi Chǒngjo durant tout le règne de ce dernier qui manifesta une amitié particulière à Tasan jusqu'à ses derniers jours. En effet, après la mort de Chǒngjo, les « Anciens » reprurent le pouvoir et Tasan fut alors envoyé en exil en raison de son implication dans des scandales liés à la propagation du catholicisme. Malgré cette protection royale, durant toute sa vie, Tasan fut victime des manœuvres politiques de certains lettrés de la faction opposée, qui firent obstacle à sa promotion et qui s'opposèrent à son rappel à la cour après son exil.

Tasan pour sa part considérait que la société de son époque était gravement malade. Selon lui, les plus grands problèmes de son temps étaient dus à la tyrannie et à la corruption des fonctionnaires, ainsi qu'à la famine qui sévissait au sein du peuple. Dans plusieurs poèmes qu'il a composés alors qu'il vivait au contact direct du peuple, il déplora notamment l'absurdité générée par un système social injuste et une classe dirigeante corrompue, incompétente et faible ; il exprima sa compassion pour les nombreuses souffrances du peuple. Face à une situation qu'il jugeait désespérante, Tasan a ainsi développé une pensée réformatrice.

Pendant ses 18 années d'exil, Tasan a consacré tout son temps à l'étude et à la rédaction de nombreux ouvrages. Ces derniers portent essentiellement sur l'exégèse des classiques confucianistes et l'examen minutieux et concret du système politique. Parmi ses écrits, on compte des études et des commentaires des Classiques et des Quatre Livres ainsi que trois traités portant sur le gouvernement, la fonction de magistrat local et la législation.

La recherche de Tasan sur une théorie du perfectionnement de soi se fonde sur ses exégèses des Classiques ainsi que sur son interprétation des notions de « nature » (性) et de « cœur-mental » (心). La première étape de l'étude consiste pour lui à retrouver l'esprit qui imprègne les Classiques afin de saisir le Dao. Ce dernier sert de principe pour le contrôle du « cœur-mental humain ». Aussi met-il un accent particulier sur la nécessité de retourner à l'esprit des Classiques de l'époque pré-impériale. La priorité se trouve ainsi donnée aux Six Classiques et non plus aux Quatre Livres.

Tasan a cherché à rétablir une vision du monde (*Weltanschauung*) qui serait inséparablement unie à la vie et à l'action. Sous l'influence de divers courants de pensée de son temps, et à certains égards en se démarquant du néo-confucianisme de l'école coréenne de Cheng-Zhu, il a réinterprété les notions de « nature » et de « cœur-mental » à partir d'une approche s'appuyant sur le concret et s'inspirant des nécessités sociales réelles de son époque. A la théorie néo-confucéenne qui a pour objectif de comprendre et développer le principe inhérent à l'univers et à l'homme, il a substitué une théorie qui, selon lui, permettrait à l'homme d'agir et de réaliser l'idéal confucéen à travers des pratiques et des relations humaines.

Souverain d'en haut et origine de la morale

Contrairement aux néo-confucianistes de l'école de Cheng-Zhu qui voient le fondement moral dans le Principe cosmique, Tasan cherche le fondement de l'éthique dans une divinité personnelle. Dans le sillage de Yi Ik que nous avons présenté plus haut, et tourné ainsi vers une vision du monde déiste fondée sur un

confucianisme primitif, il fait renaître le dieu de l'Antiquité chinoise pour mettre l'homme pieux face à un dieu omnipotent et omniscient, qui juge tout le bien et le mal que commet l'homme qui, quant à lui est empli de crainte et de respect.

« Principe Li, écrit-il, n'a pas de conscience ni de puissance qui en impose ; pour quelle raison serait-on craintif et révérencieux à son égard ? »³

Sangje 上帝 était un terme communément employé avant la fin des Zhou comme on le voit dans le *Livre des Odes*, le *Livre des Documents* et le *Rituel des Zhou*. L'homme rencontre, explique-t-il, le Souverain d'en Haut dans les rites sacrificiels et il ressent dans son for intérieur l'approche et la présence illuminante de la divinité. Le Souverain d'en haut est un être à la fois transcendant et intérieur à l'univers. Tasan souligne deux de ses traits. Premièrement, cette divinité n'est pas simplement le Principe cosmique mais elle règne sur l'univers. Ce caractère, elle ne le partage pas avec l'homme. Deuxièmement elle est d'une clairvoyance qui pénètre le cœur-mental de l'homme. Ce caractère, elle le partage avec l'homme et les esprits.

La clairvoyance du Souverain d'en haut est ainsi immanente à l'homme et contribue à former sa nature originelle (性命). Elle est présente dans l'homme, et le cœur-mental de l'homme en possède un reflet.

« La clairvoyance spirituelle du Ciel pénètre tout droit le cœur de l'homme. Il n'y a rien de subtil qu'elle ne puisse observer, il n'y a rien de tenu qu'elle ne puisse illuminer. Elle éclaire cette chambre et nous surveille ici tous les jours. En étant conscient, même un homme audacieux, ne pourra pas ne pas être révérencieux et craintif [à l'égard du Ciel] »⁴.

La clairvoyance du Souverain d'En haut est son omniscience ; celle de l'homme est sa moralité. Le Souverain d'en haut est le souverain Bien, partant le modèle et le fondement de toute valeur morale. Il est aussi celui qui exhorte l'homme au bien et châtie le mal. Le Souverain d'en haut est ainsi un être qui permet une prise de conscience morale, et celle-ci permet à l'homme de reconnaître le Souverain d'en haut.

« Ce que [le Souverain d'en haut] attribue à la nature du cœur afin que l'homme s'oriente vers le bien et s'éloigne du mal, c'est bien le décret céleste. Quand il [nous] observe ici et maintenant pour récompenser le bien et punir le mal, c'est également le décret céleste »⁵.

« Quand l'homme est conçu dans l'embryon, le Ciel lui attribue un corps clairvoyant et sans forme. Sa nature est de prendre plaisir à faire le bien et d'avoir le mal en aversion, d'aimer la vertu et d'avoir la honte du vice »⁶.

³ « 中庸自箴 », 與全 (2), 卷 3, 5a. 7-8, : 理本無知, 亦無威能, 何所誠而慎之 ?

⁴ « 中庸自箴 », 與全 (2), 卷 3, 5b. 4-6, : 天之靈明。直通人心。無隱不察。無微不燭。照臨此室。日監在茲。人苟知此。雖有大膽者。不能不戒慎恐懼矣。

⁵ « 論語古今註 », 與全 (2), 卷 8, 39a:10-11 : 賦於心性。使之向善違惡。固天命也。日監在茲。以之福善禍淫。亦天命也。

⁶ « 中庸自箴 », 與全 (2), 卷 1, 2b. 7-8 : 蓋人之胚胎既成天則賦之以靈明無形之體而其為物也樂善而惡惡, 好德而恥污, 斯之謂性也。

Tasan souligne l'importance de « connaître le Ciel » et de « servir le Ciel » à travers les relations humaines, autrement dit par l'accomplissement de ses responsabilités morales⁷.

« Chercher le décret céleste dans le cœur originel, c'est l'étude du saint qui sert le Ciel »⁸.

La nature originelle humaine décrétée par le Ciel (性命)

Chez Tasan, la nature originelle de l'homme décrétée par le Ciel se définit par l'inclination morale du cœur-mental du Dao, ce dernier étant la part noble (大體) de l'homme⁹.

Voyons d'abord comment il justifie cette notion à partir des textes classiques. Tasan remarque que les Anciens parlaient de la nature désirante. Mencius avait déjà avancé cet argument sur le rapport de la nature originelle humaine au Bien. De la même manière que la bouche aime les saveurs délicieuses, les oreilles aiment entendre des sons agréables et les yeux aiment voir de belles couleurs, la nature originelle humaine aime (faire) le bien¹⁰. Tout comme les préférences de ces organes sont identiques chez les hommes, l'inclination morale du cœur est également identique. Et encore,

« Il est dit dans le Livre des Odes : Le Ciel donne à tous les êtres avec l'existence les principes constitutifs de leur être et la loi morale. Les hommes, grâce à cette loi, aiment et cultivent la vertu. Confucius dit : « L'auteur de cette ode ne connaissait-il pas le Dao ? » Ainsi l'homme reçoit toujours, avec les principes constitutifs de son être, la loi morale ; et parce qu'il a cette loi, il aime et cultive la vertu »¹¹. Quand l'auteur du poème et Confucius discutaient sur la nature, ils parlaient de ce que les gens du peuple aiment ou n'aiment pas »¹².

La nature originelle est une inclination morale et, parmi toute inclination, elle correspond à la source la plus profonde. Tasan distingue en effet trois niveaux d'inclination, à savoir : désir (欲), joie (樂), nature (性), à partir de la distinction faite par Mencius dans le passage suivant : « Un vaste territoire, un peuple nombreux sont des choses conformes aux désirs de l'homme du bien ; mais ce n'est pas ce qui lui cause une grande joie. Être à la tête de l'empire et procurer la paix à

⁷ « 中庸自箴 », *Yōyudang chōnsō* 與猶堂全書 (與全 ci-après) (2), 卷 1, 19b. 9-20a. 3.

⁸ « 中庸自箴 » 4a. 1-2 : 求天命於本心者聖人昭事之學也.

⁹ « 孟子要義 », 與全 (2), 卷 6, 39a. 7-8 : 心者吾人大體之借名也。性者心之所嗜好也。虛氣知覺。亦恐欠分曉。

¹⁰ « 孟子要義 », 與全 (2), 卷 5, 32b. 6-7 : 故孟子論性。必以嗜好言之。其言曰口之於味。同所嗜。耳之於聲。同所好。目之於色。同所悅。皆所以明性之於善。同所好也。性之本義。

¹¹ « 孟子 », 告子章句上 : 《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』

¹² « 孟子要義 », 與全 (2), 卷 6, 23b. 5-6 : 詩人孔子論性。專主好惡而言。於此可驗。

tous les peuples, est pour l'homme de bien une grande joie ; mais ce qu'il a reçu de la nature originelle ne consiste pas en cela ».

« Mencius a distingué les trois caractères, écrit Tazan, et les a fait correspondre à trois niveaux. Au niveau le moins profond correspond le désir, ensuite vient la joie. Au plus profond niveau se trouve la nature originelle dans laquelle s'enracinent les passions de l'homme. Quand on dit que l'homme de bien suit sa nature, cela revient à dire qu'il suit son inclination. Seulement, la nature (性) est une désignation pour le naturel (自然) alors que l'inclination (嗜好) évoque quelque chose de peu profond (淺). [Cependant,] si la nature n'était pas une sorte d'inclination, l'expression 'suivre la nature' (所性) ne serait pas possible. Tant que le désir, la joie et la nature font partie du même genre, la nature est inclination »¹³.

De là, Tazan ne voit pas la nature originelle de la même manière que les lettrés de l'école de Cheng-Zhu. Il refuse la notion de *li* (理) telle que l'école de Cheng-Zhu la conçoit comme Principe ainsi que l'idée selon laquelle « la nature est principe » (性即理). Il doute qu'il n'y ait une preuve écrite ancienne qui pourrait donner du crédit à l'affirmation selon laquelle ce qui est sans forme est le « principe » et ce qui a une forme et matière est le « souffle », et que la « nature » décrétée par le Ciel est « principe » et la manifestation des « sept émotions » relève du « souffle »¹⁴. D'après lui, Cheng Yi a tort de penser que le cœur-mental, la nature et le Ciel ne relèvent que d'un seul principe (心性天一理).

« Si on lie les dix mille différences et qu'on les identifie à un seul pour ensuite les [dissocier] et former un chaos, il nous serait impossible de penser et discuter, diviser et distinguer les affaires du monde les unes des autres. On considérerait comme le moyen prodigieux suprême la pratique qui consiste à reposer le cœur-mental dans l'obscur et l'indistinct et à le garder calme et immobile. Était-ce la façon de voir les choses de Confucius ? »¹⁵

De plus, il souligne que le « principe » ne peut être le fondement qui attribue à l'homme sa nature originelle. Il est impossible pour lui de parler de la moralité à partir d'un principe cosmique impersonnel. A propos de l'interprétation du passage suivant de *l'Invariable Milieu* : « Ce que le Ciel nous a décrété, on l'appelle la

¹³ « 孟子要義 », 與全 (2), 卷 6, 42b10-43a.1 : 欲樂性三字。孟子分作三層。最淺者欲也。其次樂也。其最深而遂為本人之癖好者性也。君子所性。猶言君子所嗜好也。但嗜好猶淺。而性則自然之名也。若云性非嗜好之類。則所性二字。不能成文。欲樂性三字。既為同類。則性者嗜好也。

¹⁴ « 孟子要義 », 與全 (2), 卷 6, 26a.1-12 : 理者本是玉石之脈理。治玉者。察其脈理。故遂復假借。以治為理。淮南子云璧襲無理。內則云薄切之。必絕其理。內經云腠理受風。漢書云縱理入口。唐書云木理皆斜。皆是脈理之理。而中庸云文理密察。樂記云樂通倫理。易傳云俯察地理。孟子云始條理終條理。仍亦脈理之義也。大雅云乃疆乃理。左傳云疆理天下。易傳云和順道德而理於義。漢書云變理陰陽。漢書云政平訟理。此皆治理之理也。治理者。莫如獄。故獄官謂之理。月令云命理察創。氏族譜云皋陶為大理。循吏傳云李離為晉文公之理。皆獄官也。曷嘗以無形者為理。有質者為氣。天命之性為理。七情之發為氣乎。易曰黃中通理。又曰易簡而天下之理得矣。樂記云天理滅矣。易曰窮理盡性。以至於命。易曰順命之理。靜理字義。皆脈理治理法理之假借為文者。直以性為理。有古據乎。

¹⁵ « 孟子要義 », 與全 (2), 卷 6, 38a.12-b.1 : 束萬殊而歸一。復成混沌。則凡天下之事。不可思議。不可分別。惟有棲心冥漠。寂然不動。為無上妙法而已。斯豈洙泗之舊觀哉。

nature », Tasan récuse la notion de Ciel de Zhang Zai 張載 (Heng Qu 橫渠, 1020-1077) qui définit le Ciel comme le Vide suprême 太虛. De même, le principe structurant ou « ce par quoi tout est ainsi » qui est pour Zhu Xi le fondement de l'éthique, ce principe impersonnel et démuné de conscience et de sentiment ne peut pas juger la pensée et le comportement de l'homme et par conséquent, il ne peut être ni un modèle ni un fondement de la morale. Pour Tasan, le décret céleste est le commandement du Souverain d'en haut et la nature originelle propre à l'homme n'est pas le principe imparti à chaque être humain mais le don d'une potentialité morale, l'inclination à aimer le bien.

« Qu'est-ce que le « principe » ? Il n'a ni affection ni haine, ni joie ni colère. Il est vide, sans nom, sans corps. Quoique nous recevions de cela notre nature, il sera difficile de le considérer comme Dao »¹⁶.

Or, comme le désir et la joie relèvent de l'émotion (情), l'on peut se demander si la nature en fait aussi partie. Sur cette question, Tasan sépare la nature de l'émotion car leurs origines sont différentes. Pour lui, elles se distinguent l'une de l'autre car la nature est reçue du Ciel et l'émotion, elle, provient de l'homme.

« L'émotion est déclenchée par l'homme. C'est pourquoi elle peut être bonne ou mauvaise. L'inclination de la nature originelle est reçue du Ciel et il n'y a que du bien sans mal. Comment peut-on les mettre sous la même rubrique ? »¹⁷.

Pour Tasan, seule l'inclination morale dont tout homme est invariablement et impartialement doté par le Ciel peut être appelée « nature originelle ». En revanche, dès que l'inclination morale est limitée et conditionnée par le destin propre à chacun (命), il ne s'agit plus de nature originelle¹⁸. Tandis que valeurs et puissances morales sont, par nature, désirées par tout le monde, il peut y avoir des circonstances ou des positions sociales qui ne facilitent pas leur mise en application. Tasan encourage pourtant à ne pas prendre prétexte de situations particulières pour se démettre de ses vocations morales.

« On ne peut pas ne pas faire de tout son cœur sous prétexte de ne pas tomber au bon moment, ou de ne pas se trouver dans la bonne situation. Les devoirs moraux à observer entre père et fils, et entre souverain et sujet, la voie à suivre pour respecter les hôtes et apprécier les sages et la rectitude du cœur vénérant la Voie du Ciel, proviennent tous de la nature originelle décrétée par le Ciel (天性). On ne peut pas la changer sous prétexte de ne pas avoir le même destin. C'est pourquoi un homme de bien n'évoque pas le destin »¹⁹.

¹⁶ « 孟子要義 », 與全 (2), 卷 6, 38b.1-2 : 理者何物。理無愛憎。理無喜怒。空空漠漠。無名無體。而謂吾人稟於此而受性。亦難乎其為道矣。

¹⁷ « 孟子要義 », 與全 (2), 卷 6, 21b.7-8 : 情動由乎人。故可善可惡。性好受於天。故有善無惡。豈可一例論乎。

¹⁸ « 孟子要義 », 與全 (2), 卷 6, 50b.3-5: 性字原是嗜好之意。故世人皆以嗜好為性。孟子獨曰若是性也。則人必均得。今既得之有命。則其非性可知也。

¹⁹ « 孟子要義 » (2), 與全 (2), 卷 6, 51a.4-7 : 不以其不遇其時不處其位。而或敢不盡心焉。誠以父子君臣之倫。敬賓尊賢之法。欽崇天道之誠。皆出於天性。不可以所遇之不同。有所改易。故君子不謂命也。

Le cœur-mental (心)

Quant à la notion de cœur-mental, Tazan adhère de manière générale aux grandes lignes de la tradition zhuxiste. Le cœur-mental est le soi originel (本有之己), il régit le corps et assure la faculté de penser. Il est constitué de deux composants à distinguer : le cœur du Dao et le cœur de l'homme. Le premier correspond à la part noble (大體) de soi liée à la nature originelle décrétée par le Ciel. Il est désir du Dao et du principe moral, suit son penchant vers le bien. Le second recouvre la part moindre (小體) liée au « souffle vital et matière ». Désir charnel et désir égoïste de l'intérêt individuel, de l'amour propre, il suit les inclinations physiques dont tout homme est doté pour pouvoir survivre.

Le désir est à la fois dangereux et puissant. L'homme agit suivant ses désirs sans quoi il n'accomplirait rien dans le monde. Quand l'homme éprouve dans son intérieur deux désirs opposés, c'est-à-dire qu'un conflit entre cœur du Dao et cœur humain se produit, c'est le prodrome avant la séparation du bien et du mal. A cet instant, grâce au cœur du Dao, l'homme peut distinguer le bien du mal, aime la vertu et parvient à sacrifier sa vie pour garder intacte sa vertu morale. Quand la part moindre désire et que la part noble interdit et qu'ensuite celle qui interdit maîtrise celle qui désire, on appelle cela « vaincre le soi ». Mais la part noble et la part moindre forment ensemble le soi. De ce fait, la question du jugement de valeur et de la responsabilité morale prend de l'importance de manière vive et pénétrante.

L'originalité de Tazan à propos de la notion de cœur-mental demeurerait dans le fait qu'il met un accent particulier sur la responsabilité morale qu'il fait peser sur le cœur-mental. Il souligne dans ses ouvrages philosophiques que c'est dans le cœur-mental qu'il faut chercher l'origine de la responsabilité morale, et non pas dans la nature ni dans le corps. Parce que si l'homme est programmé pour faire le bien, il n'aura aucun mérite pour le bien qu'il accomplit ; s'il est programmé pour faire le mal, il n'aura aucun reproche à recevoir pour le mal qu'il commet.²⁰

Pour Tazan, la question morale se pose et se règle ainsi dans le cœur-mental. Le Ciel a gratifié l'homme non seulement d'une nature qui préfère le bien mais aussi de la capacité de choisir ce dernier. Le cœur de l'homme est ainsi doté d'un droit de décider autonome²¹. L'homme peut faire le bien grâce à la nature originelle, mais il peut aussi partir dans l'autre sens. Etant donné sa capacité de jugement, sa liberté de choix entre le bien et le mal, la responsabilité morale lui incombe. Tazan insiste sur l'idée suivante : la vertu n'est pas contenue dans la nature originelle ; le bien ne se réalise pas automatiquement par nature ; il est en revanche le commandement du Ciel ; et l'homme aura des mérites, ou commettra des fautes en fonction de sa décision de suivre ce commandement.

Il rappelle à chacun la responsabilité morale de son cœur-mental, maître du sujet pensant, capable de juger, de vouloir et d'agir. Il rend responsable du mal le cœur-

²⁰ « 論語古今註 » (9), 與全 (2), 卷 15, 12a:4-11 : 孟子之謂性善。豈有差乎。但不得不善。人則無功。於是又賦之以可善可惡之權。聽其自主。欲向善則聽。欲趨惡則聽。此功罪之所以起也。天既賦之以好德恥惡之性。而若其行善行惡。令可游移。任其所為。此其神權妙旨之凜然可畏者也。何則好德恥惡。既分明矣。自此以往。其向善汝功也。其趨惡汝罪也。不可畏乎。禽獸之性。本不能好德恥惡。故善不為功。惡不為罪。斯大驗也。苟使人性不得不善。如雌之不得不孝。如蜂之不得不忠。如元央之不得不烈。天下其復有善人乎。

²¹ « 孟子要義 » (2), 與全 (2), 卷 6, 19a.9 : 且人之於善惡。皆能自作。以其能自主張也。 « 孟子要義 » (1), 與全 (2), 卷 5, 33b.1 : 自主之權。

mental qui sombre dans le vice (陷溺), succombe au désir charnel ou égoïste. Il met ainsi l'accent sur la volonté et l'autonomie de l'homme par rapport à la vertu, ainsi que sur la relation humaine entendue comme le moyen grâce auquel l'homme réalise la vertu²².

Cette liberté de choix et d'action, cette possibilité d'être bon ou mauvais, traduit l'instabilité et l'inquiétude qui habite le cœur de l'homme²³. Aux yeux de Tazan, l'homme dans sa condition humaine, ne peut que mal connaître la nature décrétée par le Ciel. A cause de cela, le sujet pensant « réfléchit vigoureusement et fait tous ses efforts pour vaincre le soi » (猛省而力克²⁴). Cependant il se peut que l'homme ne soit pas conscient du mal qu'il commet, parce que sa pensée morale, bien qu'appuyée sur la nature originelle, n'est pas correctement opérationnelle car elle est enfoncée dans un désir égoïste²⁵. Cela lui donne la raison d'être attentif et craintif (戒愼恐懼) et d'exalter la nature morale (尊德性). Pour l'homme qui a le droit de décider par lui-même, ce qui importe c'est la pensée morale (思) qui est une faculté du cœur-mental de chacun.

Vertu et perfectionnement de soi

Toute réflexion morale de Tazan converge au sujet d'acte/conduite (行事) qui équivaut chez lui à celui de l'aboutissement de perfectionnement de soi. Le perfectionnement de soi qui chez lui a pour but de « servir le Ciel » et d'« atteindre la vertu du Ciel », se réalise en effet uniquement par l'accomplissement des responsabilités morales à travers les relations humaines²⁶. Dans cet effort de perfectionnement de soi sont impliqués la co-manifestation du cœur-mental de l'homme et du cœur-mental du Dao sur un événement concret, la conscience du conflit de ces deux cœurs-mentaux, le choix pris à travers une réflexion morale, puis une mise en pratique.

Avec Tazan, qui à ce propos se conforme à l'interprétation de Yun Hyu 尹鑄 (1617-1680), la notion de vertu est diamétralement déplacée par rapport aux autres notions dans la structure de théorie éthique néo-confucéenne. Sur le pivot de la notion de nature originelle que nous avons vue plus haut, le schéma théorique du perfectionnement de soi est interverti, la vertu ne se trouvant plus au niveau du principe ou de la nature originelle du cœur, mais au niveau de l'acte et de ses conséquences. Tazan rejette en effet la notion de vertu inscrite dans la nature originelle, car pour lui la distinction du bien et du mal ne peut se faire que dans le seul cadre des relations humaines. Suivant l'interprétation de son prédécesseur Yun Hyu, il considère la vertu comme le fruit acquis *a posteriori* du développement des penchants moraux. Ce qui existe dans le cœur-mental, c'est le désir moral en tant que vertu potentielle. La vertu pose ainsi l'action comme condition préalable et implique l'ensemble des étapes constituantes : la nature originelle du cœur, la manifestation de la nature originelle à travers le cœur du Dao, le choix du cœur, et

²² « 孟子要義 » (2), 與全 (2), 卷 6, 21-23.

²³ « 心經密驗 », 與全 (2), 卷 2, 29b. 4-5 : 人心惟危者。吾之所謂權衡也。心之權衡。可善可惡。天下之危殆不安。未有甚於是者。

²⁴ « 孟子要義 » (2), 與全 (2), 卷 6, 42a.1.

²⁵ « 中庸自箴 », 與全 (2), 卷 3, 3a.11-b.3.

²⁶ « 中庸講議補 », 與全 (2), 卷 4, 20b. « 中庸自箴 », 與全 (2), 卷 3, 5b. « 論語古今注 » (1), 與全 (2), 卷 7, 24b.

l'action. Ce que l'on peut appeler « vertu » est donc une extériorisation (ou réalisation) de la probité que l'on obtient à travers une action morale²⁷. Dans son sens classique, le terme de vertu ne signifie rien d'autre que la pratique des normes sociales, comme par exemple la pratique de la piété filiale et du respect fraternel. Et Confucius et Mencius assimilaient fréquemment la réalisation de la vertu à la tâche de perfectionnement de soi. De même, Tasan n'admet que la vertu réalisée et restreint ainsi la méthode de perfectionnement de soi à la pratique morale.

« A l'origine il n'est aucune vertu dans le cœur-mental, sinon la nature de droiture (ou probité). On dit « vertu » quand on met en pratique ce que décide le cœur droit. [La constitution du caractère t'ok montre qu'il s'agit de mettre en œuvre le cœur droit (德之爲字行直心)]. Le mot vertu peut s'appliquer uniquement aux bons actes accomplis. Comment pourra-t-on avoir une vertu illuminante avant même d'agir ? »²⁸

Pour Tasan, les principes moraux ne sont pas inscrits *a priori* dans la nature originelle de l'homme. Où situe-t-il alors les « quatre germes » (sens de l'humain, du juste, du rituel et du discernement) qui sont les expressions du Principe ? Il interprète l'expression « quatre germes » comme suit : les germes (端) correspondent au départ du cœur vers la mise en œuvre des vertus ; le sujet pensant choisit le bien par lui-même et le met en pratique ; à partir de là, on peut parler des vertus. Pour souligner l'effort à apporter à la réalisation de la décision prise par le cœur, Tasan distingue la décision morale de l'action morale. Et il rappelle que les quatre vertus confucéennes, *in, üi, ye, chi*, désignent les réalisations, les actes du bien, comme nous l'avons mentionné plus haut²⁹. Dans l'expression de la Grande Etude, « Faire resplendir » se réalise non pas par l'explication langagière mais par l'acte/conduite³⁰.

Tasan redéfinit aussi l'idée de perfectionnement de soi en termes d'engagement social à travers la pratique morale. Une ancienne interprétation du caractère *in* (仁) qui le définit comme la relation entre deux personnes lui permet d'avancer l'idée que la vertu *in* ne se réalise que dans la rencontre des personnes et ce n'est que grâce aux relations interpersonnelles que l'homme peut se perfectionner.

« Les anciens disciples confucéens — disciples de l'école Cheng/Zhu — ont, dit Tasan, compris ce Classique — la Grande Etude — comme [un traité sur] la méthode pour régler le cœur-mental et la nature. Mais les Sages d'autrefois avaient considéré la régulation du cœur-mental et de la nature comme une pratique des affaires, et cette dernière n'implique rien d'autre que la relation humaine »³¹.

« En quoi consiste-elle notre voie, s'interroge-t-il. Ce n'est rien d'autre que d'exceller dans l'entre-deux (善於際) »³².

²⁷ « 大學公議 » (1), 與全 (2), 卷 1, 8a. « 孟子要義 » (1), 與全 (2), 卷 5, 22a.

²⁸ « 大學公議 » (1), 與全 (2), 卷 1, 8a. 1-2 : 心本無德。惟有直性。能行吾之直心者。斯謂之德。[德之爲字。行直心]。行善而後德之名立焉。不行之前。身豈有明德乎。

²⁹ « 孟子要義 » (1), 與全 (2), 卷 5, 22a. 6 : 仁義禮智之名, 成於行事之後。

³⁰ « 上弇園書 », 與全 (1), 卷 18, 40a. 6-7 : 明者非以言語講明之。行之然後乃明。

³¹ « 大學公議 » (1), 與全 (2), 卷 1, 13a. 9-10 : 故先儒遂以此經爲治心繕性之法。然先聖之治心繕性。每在於行事。行事不外於人倫。

³² « 論語古今註 » (7), 與全 (2), 卷 13, 43b:9 : 吾道何爲者也。不過爲善於其際耳。

Il a aussi remplacé la formule de Cheng Yi de « Renforcer la vie intérieure » pour « rectifier la vie extérieure » par l'idée de « régler l'extérieur afin d'apporter la paix et l'ordre à l'intérieur »³³.

En guise de conclusion, on pourra jeter un coup d'œil sur la manière dont ces notions que nous venons d'examiner chez Tasan se répercutent sur l'idéal confucéen. Reprenant une formulation de Zhu Xi, Tasan décrit l'étude de l'homme de bien, comme « rien d'autre que se perfectionner soi-même et ordonner le pays »³⁴. Selon l'idée classique du confucianisme, la tâche d'ordonner la société ne peut s'accomplir que grâce à la force de l'exemplarité morale des dirigeants. L'art de gouverner digne d'un Sage s'acquiert par l'exemplarité de la pratique des vertus, qui encourage les hommes à s'aimer. Tasan est très attaché à cette idée, que l'on retrouve en particulier dans son interprétation du terme de *ch'inmin* 親民 ou *sinmin* 新民 de la *Grande Etude*. Zhu Xi, suivant l'exégèse de Cheng Yi, remplaçait le terme de *ch'in* 親 par celui de *sin* 新 dans l'expression « *ch'inmin* », pour l'interpréter comme « renouveler le peuple ». Or cette interprétation pourrait ne souligner que le côté charismatique des dirigeants. Wang Yangming en revanche, insistait pour garder l'expression dans sa formulation originelle de *ch'inmin*. Il la comprenait ainsi comme « aimer le peuple » ; ce qui lui permettait de mettre en valeur l'idée d'engagement pratique du souverain qui doit veiller à combler les besoins du peuple, mais aussi à éduquer ce dernier. Tasan se démarque de ces deux grandes figures du néo-confucianisme, en interprétant l'expression « *ch'inmin* » par « faire en sorte que les hommes du peuple s'aiment entre eux ». Pour lui, il s'agit d'un résultat naturel qui découle du comportement vertueux du souverain qui s'applique à son propre perfectionnement³⁵.

Tasan met ainsi l'accent sur l'interdépendance de ces deux pôles de l'idéal confucéen : le perfectionnement de soi-même de l'homme de bien n'est pas possible en dehors de l'art de gouverner la société, car le perfectionnement de soi-même est achevé uniquement à travers l'accomplissement des responsabilités morales. Les deux tâches doivent se réaliser simultanément et ces deux impératifs de l'idéal confucéen se conditionnent mutuellement.

Bibliographie

- AHN Young Sang 안영상, 2001, « Sŏngho, Tasan ũi uju ch'ŏnmunsŏl kwa sangjegwan 星湖, 茶山の 우주 천문설과 상제관 » (Théories astronomiques et notions de Souverain d'en haut de Sŏngho (1681-1768) et de Tasan (1762-1836)), *Minjok munhwa yŏn'gu* 民族文化研究, n° 34 (2001) : 93-130.
- , 2002, « Ponyŏn chisŏng, kijil chisŏng : Ingansŏng ũi tu ch'ŭkmyŏn 本然之性, 氣質之性 : 인간성의 두 측면 » (Nature originelle, nature physique : deux facettes de la nature humaine), in *Chosŏn yuhak ũi kaenyŏm*

³³ « 心經密驗 », 與全 (2), 卷 2, 31b.8-10 : 程子曰惟恐不直內。內直則外必方。○案四勿箴曰發禁躁妄。內斯靜專。所謂制之於外。以安其內者此也。愚甚喜此語。大抵表裏交修。其德不孤。不可作一偏說。

³⁴ « 孟子要義 » (1), 與全 (2), 卷 5, 44a.1-2.

³⁵ « 大學公議 » (1), 與全 (2), 卷 1, 11a.

- tŭl* 조선유학의 개념들 (Concepts du confucianisme coréen), Seoul : Yemoom seowon, 2002 : 169-193.
- HAN Hyŏngjo 한형조. 1996. *Chu Hŭi esŏ Chŏng Yagyong ŭro* 주희에서 정약용으로 (De Zhu Xi à Chŏng Yagyong). Seoul : Segyesa.
- KEUM Jang-Tae 琴章泰, 2001, *Tasan Sirhak t'amgu* 다산실학탐구 (Recherche sur l'Etude Pratique de Tasan), Séoul, Sohaksa.
- , 2005, *Silch'ŏnjŏk ironga Chŏng Yagyong* 실천적 이론가 정약용 (Chŏng Yagyong, théoricien des pratiques), Séoul, Eclio.
- , 2005. *Sim kwa sŏng. Tasan ŭi Maengja haesŏk* 心과 性. 茶山の 孟子해석(Cœur-mental et Nature, L'exégèse de Tasan du Mencius), Seoul National University Press.
- KIM Young-il 김영일, 2003, *Chŏng Yagyong ŭi sangje sasang* 丁若鏞의 上帝思想 (Notion de Souverain d'en haut chez Chŏng Yagyong), Séoul, Kyung-in Publishing Co.
- SETTON Mark, 1997, *Chŏng Yagyong, Korea's Challenge to Orthodox Neo-Confucianism*, Albany, State University of New York Press.
- YI Chŏngwu (이정우), « Todŏkchŏk chuch'e ŭi t'ansaeng (도덕적 주체의 탄생) » (La naissance du sujet moral), in *In'gan ŭi ōlgul* (인간의 얼굴) (Visages de l'homme), Seoul : Min'ŭmsa (민음사), 1999
- Yŏyudang chŏnsŏ* 與猶堂全書 (Collection complète des écrits par Chŏng Yagyong), édition de Sinjosŏnsa 新朝鮮社 en 1936. Ré-imprimée en photocopie par Tasan haksul munhwa chaedan/Minjok munhwa mungo, 2001.