

# Yang Jian (1141-1226) et sa critique de la notion d'intention (*yi*)

Frédéric Wang \*

Dans une époque où l'économie et la culture connaissent enfin l'euphorie après les 60 ans de désunion qui avaient suivi la grande dynastie des Tang, les hommes de lettres des Song étaient habités par un optimisme sans précédent et la ferme volonté de vouloir retrouver la Voie jugée perdue depuis Mencius. Beaucoup se considéraient comme ses vrais successeurs et les détenteurs de la Voie authentique (*daotong* 道統)<sup>1</sup>. Leur ambition était de « rejoindre l'esprit du Ciel-Terre », de « rétablir la Voie du peuple », de « poursuivre les études des anciens saints » et de « créer la paix pour les 10 000 générations »<sup>2</sup>. Le néo-confucianisme, traduction de l'étude du Dao ou du Li 理 (Principe ou raison des choses)<sup>3</sup>, est une étape fonamen-

---

\* Université de Lyon, ENS-LSH et Institut d'Asie Orientale (CNRS, UMR 5062). L'auteur tient à remercier Martine Dépinay et Stéphane Feuillas pour leurs relectures minutieuses et leurs remarques constructives, ainsi que Delphine Spicq et Gilles Guiheux.

<sup>1</sup> C'est Han Yu 韓愈 (768-824) qui, le premier, a avancé ce terme qu'on traduit dans la tradition sinologique par « transmission de la Voie ».

<sup>2</sup> 爲天地立心，爲生民立道，爲去聖繼絕學，爲萬世開太平。《*Jinsilu shiyi*》近思錄拾遺 (Des omissions réparées du *Jinsilu*), in *Zhang Zai ji* 張載集 (Œuvres de Zhang Zai), Pékin : Zhonghua shuju, 1978, p. 376. Zhang Zai (1020-1078) est considéré comme l'un des cinq maîtres du néo-confucianisme des Song du Nord aux côtés de Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073), Shao Yong 邵雍 (1010-1077), Cheng Hao 程顥 (1032-1085) et Cheng Yi 程頤 (1033-1107).

<sup>3</sup> Selon Jiang Guanghui 姜廣輝, c'est Wang Kaizu 王開祖, *jinshi* de l'an 1053, qui a utilisé pour la première fois le terme *daoxue* 道學 au sens confucéen, « Songdai daoxue dingming yuanqi » 宋代道學定名緣起 (Origine du nom « Étude du Dao » sous les Song) in *Zhongguo zhexue* 中國哲學, 15, 1992, p. 240-246. Cette découverte

tale du confucianisme et de toute l'histoire de la pensée chinoise. Réagissant contre la montée en puissance du bouddhisme depuis les Tang, ces lettrés dotés d'un sens critique extraordinaire se lancèrent dans de nouvelles interprétations du corpus confucéen en associant son aspect ontologique à l'éthique. Ce mouvement né en Chine grâce à l'expansion des académies, lieux par excellence d'un enseignement dispensé par de grands maîtres, a ensuite gagné les autres pays sinisés. Malgré l'importance des travaux réalisés sur le néo-confucianisme, en Chine comme en Occident, certains auteurs majeurs restent peu étudiés, à l'exception de figures emblématiques comme Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) et Wang Yangming 王陽明 (1472-1529) – né Wang Shouren 王守仁. Ainsi, la pensée de Yang Jian 楊簡 (1140-1226) est encore mal connue<sup>4</sup> relativement à celle de son maître Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139-1193) – également appelé Lu Xiangshan 陸象山 –, représentant de l'intuitionnisme des Song et contradicteur de Zhu Xi.

Pour Lu Jiuyuan, tout naît de notre propre cœur : « Le cœur, tout le monde l'a ; il est le principe même. » Cet auteur s'oppose à la distinction entre Dao et *qi* 氣 (énergies, souffles) faite par Zhu Xi au nom de la différence entre l'amont et l'aval des formes. Selon lui, ces deux entités sont inséparables. Si Zhu Xi fonde la compréhension du Principe sur l'examen des choses et sur l'érudition, Lu Jiuyuan propose une méthode plus simple : découvrir le cœur propre (*benxin* 本心). « Les anciens, dit-il, n'enseignaient que la façon de préserver et de nourrir le cœur pour en avoir la tranquillité. » Son souci se tourne donc vers la manière d'être un

---

est soulignée par Yü Ying-shih 余英時, dans son *Zhu Xi de lishi shijie* 朱熹的歷史世界 (L'univers de l'histoire de Zhu Xi), Pékin : Sanlian shudian, 2004, p. 118-119.

<sup>4</sup> Le nom de Yang Jian ne figure pas dans l'*Histoire de la pensée chinoise* d'Anne Cheng (Paris : Seuil, 1997). Les travaux japonais (par exemple Shimada Kenji 島田虔次, « Yang Ci-hu » 楊慈湖 in *Tōyōshi-kenkyū* 東洋史研究, XXIV-4, 1966, p. 123-141 ; Ushio Hirotaka 牛尾弘孝, « Yang Ci-hu no shisō » 楊慈湖の思想 in *Chūgoku Tetsugaku Ronshū* 中國哲學論集, 1, 1975, p. 33-45) sont datés. Nous citons notamment parmi les travaux récents sur Yang Jian deux textes de Chung Tsai-chun 鍾彩鈞 : « Yang Cihu *Yi xue gaishu* » 楊慈湖《易》學概述 (Aperçu des études du *Livre des mutations* selon Yang Jian [Cihu]), in *Zhang Yiren xiansheng qizhi shouqing lunwen ji* 張以仁先生七秩壽慶論文集 (Recueil d'essais en l'honneur des 70 ans de M. Zhang Yiren), Taipei : Xuesheng shuju, 1999, p. 179-216 ; « Yang Cihu *xinxue gaishu* » 楊慈湖心學概述 (Aperçu de l'intuitionnisme de Yang Jian [Cihu]) in *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 中國文哲研究集刊, 17, 2000, p. 289-338.

homme : comment être une personne la plus ordinaire, mais capable de tout quand les situations l'exigent. Faisant allusion à Mencius, Lu Jiuyuan dit : « Ce qui constitue le cœur est grand. Quand notre cœur est pleinement déployé, il s'identifie au Ciel »<sup>5</sup>. Le cœur est ainsi posé non seulement comme fondement de l'individu, mais aussi comme celui de l'univers représenté par le Ciel.

Fidèle à l'enseignement de son maître consistant à « se tenir debout dans ce qui est grand », c'est-à-dire le cœur, appelé depuis Mencius « corps majeur » (*dati* 大體), Yang Jian développe dans ses exégèses des Classiques cette notion fondamentale qui revêt chez lui les caractéristiques suivantes : intériorité (*neizai xing* 內在性), transcendantalité (*chaoyue xing* 超越性), luminosité et spiritualité (*shenming xing* 神明性), vacuité et incorporéité (*xu er wuti xing* 虛而無體性), communicabilité avec les dix mille choses (*gantong wanwu xing* 感通萬物性) et moralité (*daode lunli xing* 道德倫理性). Pour Yang Jian, le *xin* est synonyme du Dao, notion la plus récurrente dans ses écrits, et qui possède d'autres dénominations : origine primordiale (*yuan* 元), un suprême 大一 (*dayi*), sagesse suprême 太貞 (*taizhen*), faîte ou limite 極 (*ji*), temporalité 時 (*shi*), juste milieu et rectitude 中正 (*zhongzheng*)<sup>6</sup>.

Yang Jian essaie de parvenir à l'union de son ontologie fondée sur le *xin* et de la pratique morale (*gongfu lun* 功夫論) marquée par l'auto-examen de la conscience (*fangan* 反觀)<sup>7</sup> et le « frein » à l'émergence du *yi* 意 « indiquant étymologiquement une articulation du discours du

---

<sup>5</sup> 心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。Yulu 語錄 (Propos), *xia*, Lu Jiuyuan ji 陸九淵集 (Œuvres de Lu Jiuyuan), Pékin : Zhonghua shuju, 1980, p. 444.

<sup>6</sup> Zeng Fanchao 曾凡朝, *Yang Jian yixue sixiang yanjiu* 楊簡易學思想研究 (La recherche sur l'étude du *Livre des mutation* par Yang Jian), thèse soutenue à l'Université du Shandong, Zhongguo boshi xuwei shujuku, 2006, p. 2.

<sup>7</sup> Cet héritage reçu de son père Yang Tingxian 楊廳顯 (1107-1188), fin lettré sans être mandarin, est mis en évidence par Chung Tsai-chun, « Yang Cihu xinxue gaishu », *op. cit.*, et Chang Nian-cheng 張念誠, *Yang Jian xin, jing xue wenti de yili kaocha* 楊簡心, 經學問題的義理考察 (Examen de la moralité de l'intuitionnisme et des études classiques de Yang Jian), thèse soutenue en 2003 à la National Central University, Taiwan. En effet, longtemps avant sa rencontre avec Lu Jiuyuan, Yang Jian fut instruit par son père selon une méthode simple prenant appui sur la vie quotidienne.

*cœur* »<sup>8</sup>. Ce terme *yi*, polysémique, peut signifier « intention », « volonté », « conscience » et « sens ». En tant que « sens » ou « signification », le *yi* se manifeste par les moyens linguistiques (*yan* 言) et visuels (*xiang* 象) selon Wang Bi 王弼 (226-249), qui a fait sur ce point une synthèse du *Livre des mutations* et du *Zhuangzi*<sup>9</sup>. C'est un aspect fondamental dans l'esthétique chinoise. Notre discussion porte plutôt ici sur le sens philosophique du *yi* traduit souvent par « volonté », « will » en anglais – tel a été le choix de Chan Wing-tsit et de Tu Wei-ming. Anne Cheng dans son *Histoire de la pensée chinoise* et François Jullien dans *La grande image n'a pas de forme : ou du non-objet de la peinture*<sup>10</sup> proposent de le traduire par « intentionnalité », qui doit être comprise, dans une approche phénoménologique, à la fois comme une conscience pure et comme une donation du sens. Sans renier cette acception de *yi* dont nous avons discuté ailleurs<sup>11</sup>, nous préférons le terme d'« intention » pour éviter toute confusion avec la terminologie phénoménologique.

Nous réserverons le terme d'« idée » pour traduire *nian* 念, un autre philosophème auquel *yi* est intimement lié. Globalement, *nian* évoque pour les Confucéens un caractère fortuit de la « pensée », mot souvent utilisé

---

<sup>8</sup> Léon Vandermeersch, *Wangdao ou la Voie royale : recherche sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, II, Paris : EFEO, 1977-1980, 2 vol., p. 270. Le « frein à l'émergence intentionnelle » est une traduction approximative que nous proposons pour rendre le terme *bu qi yi* 不起意, qui signifie littéralement la « non-levée de l'intention ».

<sup>9</sup> Yang Guorong, « *Zhuangzi zhexue zhong de ming yu yan* » 《莊子》哲學中的名與言 (Le nom et le langage dans la philosophie du *Zhuangzi*), *Zhongguo shehui kexue* 中國社會科學, 4, 2006, p. 44-45. Sur Wang Bi, nous renvoyons notamment à la trilogie de Rudolf G. Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi Language*, Albany : State University of New York Press, 2000 ; *Wang Bi's Commentary on the Laozi: Critical Text, Extrapolative Translation, Philological Commentary*, Albany : State University of New York Press, 2003 ; *Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*, Albany : State University of New York Press, 2003.

<sup>10</sup> Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris : Seuil, 1997 ; François Jullien, *La Grande image n'a pas de forme ou du non-objet de la peinture*, Paris : Seuil, 2003.

<sup>11</sup> Frédéric Wang, « De l'intuitionnisme chinois à l'intentionnalité husserlienne », in Frédéric Wang (dir.), *Le Choix de la Chine d'aujourd'hui : entre la tradition et l'Occident*, [www.ens-lsh.fr/colloques/chine2004](http://www.ens-lsh.fr/colloques/chine2004), p. 183-211, à paraître aux éditions des Indes Savantes. Cet article rassemble les premiers résultats de notre recherche sur l'intuitionnisme dans laquelle s'inscrit également la présente étude.

pour sa traduction dans la littérature du bouddhisme intuitionniste ; il est donc moins neutre que *yi*. Mais cette nuance est tout à fait relative dans la mesure où certains penseurs ont tendance à les identifier. Tel est aussi le choix de Yang Jian, à qui on reproche une orientation bouddhique. Mais qu'est-ce qui justifie cette critique formulée par ses contemporains et surtout par des penseurs des Ming ? Quelle est donc l'originalité de la lecture du *yi* donnée par Yang Jian, et ce par rapport aux autres penseurs de son époque ? Comment fonde-t-il la pratique morale sur l'évacuation de cette notion ? Autrement dit, est-il possible d'avoir une émotion (*qing* 情)<sup>12</sup> dénuée de toute intention ? Ces questions resteraient sans réponses si l'on faisait abstraction de son parcours personnel et de son rôle dans l'intuitionnisme et plus généralement dans l'histoire de la pensée chinoise. Sans prétendre à une analyse exhaustive du *yi*, nous essaierons, grâce à l'approche critique de Yang Jian, de dégager quelques traits communs de cette notion chez les néo-confucéens des Song.

## Vie et œuvre de Yang Jian

On trouve des éléments biographiques sur Yang Jian dans la notice nécrologique rédigée par son disciple Qian Shi 錢時<sup>13</sup> au début de l'année 1227, soit peu de temps après sa mort, dans plusieurs biographies du *Songshi* 宋史 (Histoire des Song) le concernant, dans le *Song Yuan xue'an* 宋元學案 (Les écoles des lettrés des Song et des Yuan) de Huang Zongxi 黃宗羲 (1610-1695) et Quan Zuwang 全祖望 (1705-1755) et enfin dans sa généalogie établie par Feng Keyong 馮可鏞 (1831-1890) et Ye Yishen 葉意深. Ce dernier document, qui fait référence à tous ceux qui le précèdent, contient les informations les plus riches et les plus complètes.

---

<sup>12</sup> Sur le *qing*, voir Anne Cheng, « Émotions et sagesse dans la Chine ancienne. L'élaboration de la notion de *qing* dans les textes philosophiques des Royaumes combattants jusqu'aux Han », *Études chinoises*, XVIII-1, 1999, p. 31-58.

<sup>13</sup> Elle se trouve dans les annexes du *Cihu yishu* 慈湖遺書 (Œuvres posthumes de Yang Jian), édition *Siku quanshu* 四庫全書, vol. 1156, Taipei : Shangwu yinshuguan, 1986, p. 927-942 et au *juan* 18 du *Siming congshu* 四明叢書 (Collection de Siming) compilé par Zhang Shouyong 張壽鏞, Taipei : Zhonghua dadian bianyin hui, 1966, p. 431-444. Nos références renvoient à cette dernière édition sauf indication expresse.

D'après la notice nécrologique, la famille de Yang était originaire de Tiantai 天台 dans la préfecture de Taizhou, actuelle province du Zhejiang. Ses ancêtres de la 10<sup>e</sup> génération quittèrent Ninghai 寧海 dans cette même préfecture <sup>14</sup> pour arriver à Fenghua 奉化 dans la préfecture de Mingzhou 明州 (actuel Ningbo) où naquit Yang Jian en 1141, soit la 11<sup>e</sup> année de l'ère Shaoxing 紹興 sous le règne de Gaozong 高宗. La famille s'installa ensuite à Yin 鄞 qu'elle quitta lors d'une invasion de la rive droite de la Huai en 1162 par les Jürchen pour s'abriter puis rester à Cixi 慈溪. Yang Jian, de son nom public Jingzhong 敬仲, encore appelé maître Cihu 慈湖 (Lac de l'amour compatissant) parce qu'il avait bâti sa demeure sur le lac Derun 德潤 (La vertu profonde) ou Ci 慈 (l'amour compatissant), entra en 1166 au Collège impérial (*Taixue* 太學) et y eut comme condisciples Yuan Xie 袁燮 (1144-1224), Shu Lin 舒璘 (1136-1199), Shen Huan 沈煥 (1139-1191) qui devinrent comme lui de grands disciples de Lu Jiuyuan (Lu Xianshan) : ce sont « les quatre maîtres de Ningbo » (*Yongshang si xiansheng* 甬上四先生). Ils eurent comme professeur au Collège impérial Lu Jiuling 陸九齡 (1132-1180), frère aîné de Lu Jiuyuan, qui écrivit dans l'építaphe du père de Yang Jian que ce dernier « était le meilleur dans les études du *Livre des mutations* parmi tous les étudiants du Collège impérial » <sup>15</sup>.

Devenu *jinshi* en 1169, soit la 5<sup>e</sup> année de l'ère Qiandao 乾道 sous le règne de Xiaozong 孝宗, Yang Jian obtint comme première affectation un poste d'adjoint au sous-préfet du district de Fuyang 富陽 <sup>16</sup>. C'est là que, trois ans plus tard, il rencontra Lu Jiuyuan, son aîné de deux ans, avec qui il eut un entretien qui le décida à devenir son élève. Cette rencontre est relatée dans plusieurs sources aussi bien par Yang Jian que par Lu Jiuyuan lui-même. Yang Jian avait occupé d'autres fonctions comme sous-préfet du district de Leping 樂平 dans l'actuel Jiangxi ou docteur au Collège impérial (*Guozhi boshi* 國子博士). Durant l'ère Qingyuan 慶元 (1195-1201) sous le règne de l'empereur Ningzong 寧宗 (1194-1224), la fameuse

---

<sup>14</sup> Ce n'est que dans les années 1950 que Ninghai entre dans la circonscription de Ningbo.

<sup>15</sup> *Cihu yishu*, édition *Siming congshu*, *bubian* 補編, *juan* 19, p. 484.

<sup>16</sup> « Biographie de Yang Jian », *Songshi* 宋史, *juan* 407, Pékin : Zhonghua shuju, 1977, p. 12289.

« Proscription de la faction politique » qui visait le Premier ministre Zhao Ruyu 趙汝愚 (1140-1196) et les néo-confucéens représentés par Zhu Xi que Yang Jian soutenait, entraîna sa mise à la retraite pendant 14 ans. Ce n'est qu'à l'âge de 69 ans que Yang Jian fut rappelé à la cour pour devenir rédacteur et compilateur au bureau d'Historiographie et examinateur-réviseur à la cour des Annales véridiques. Il finit sa carrière à l'âge de 86 ans comme académicien auxiliaire (*zhi xueshi* 直學士) au Cabinet pour la promotion des lettres (*Fuwen Ge* 敷文閣) avec le titre honorifique de Grand dignitaire du grand milieu (*tai zhong daifu* 太中大夫). Il mourut peu de temps après s'être définitivement retiré des affaires du monde.

Sur le plan politique, Yang Jian prône l'abolition du système des examens mandarinaux au profit d'une sélection des représentants de l'État au niveau du village comme sous l'antiquité, et la restauration de l'ancienne pratique des terres communales, les *jingtian* 井田. L'empereur ne retint pas ces suggestions. Autour de l'an 1213, une famine sévissait dans le Nord dans les territoires sous contrôle Jürchen et des milliers de personnes fuirent vers le sud. Elles furent arrêtées en route par les gardes de la Huai qui n'hésitèrent pas à tirer, un épisode qui attrista beaucoup Yang Jian, alors âgé de 73 ans :

Il est facile de gagner de la terre, mais pas le cœur des hommes. À l'intérieur ou à l'extérieur des quatre mers, tout le monde est chinois. Alors que l'ancienne population de notre terre du milieu fuit les grandes souffrances en revenant vers les bras de ses parents, on tient plus à quelques boisseaux de céréales et on conduit ses compatriotes à la mort. Ces derniers cherchent à éviter la mort, mais on les y entraîne plus vite. Comment cela est-il comparable à la voie de l'empereur d'en haut consistant à apaiser les quatre Orient ?<sup>17</sup>

Le jour même, il rédigea un rapport à l'empereur que celui-ci ne reçut jamais. Yang Jian demanda son départ et soupira : « J'ai déjà 73 ans. Je suis venu huit fois à la capitale et ai rencontré quatre fois l'empereur. Mais mes propos ne sont pas retenus. Je ne conviens pas à l'Empire »<sup>18</sup>. Les générations suivantes jugèrent ses opinions décalées par rapport à celles de son temps, même si dans la pratique il sut s'adapter à la réalité<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> *Songshi*, *op. cit.*, p. 12291.

<sup>18</sup> La nécrologie de Yang Jian, *Cihu yishu*, *op. cit.*, *juan* 18, p. 442.

<sup>19</sup> Préface au *Cihu yishu*, édition *Siku quanshu*.

Bien que Yang Jian n'ait pas mené une carrière mandarinale très brillante, il était connu pour son intégrité et son attachement à l'étude à laquelle il exhortait les uns et les autres là où il était en fonction. Sa biographie du *Songshi* révèle que : « le peuple de Fuyang pratiquait plutôt le commerce sans savoir étudier, Yang Jian promut les études et éleva [le statut] des lettrés. Le niveau culturel fut progressivement amélioré »<sup>20</sup>. Il fut apprécié et recommandé à l'empereur par Zhu Xi. Malgré les divergences philosophiques entre Yang et les disciples de Zhu Xi comme Chen Chun 陳淳 (1159-1223)<sup>21</sup>, qui lui reprochait son crypto-bouddhisme *chan*, on louait unanimement son intégrité et le rôle qu'il avait joué dans le développement de l'école de Lu Jiuyuan. Zhen Dexiu 真德秀 (1178-1235)<sup>22</sup> qui, formé par un élève de Zhu Xi, jouissait d'une grande réputation après la mort de celui-ci, était aussi très admiratif de Yang Jian et se considérait comme son disciple, tout en regrettant de n'avoir pu bénéficier plus directement de son enseignement<sup>23</sup>.

Les œuvres de Yang Jian sont nombreuses. On en dénombre 12 selon le *Songshi*, 24 selon la monographie du district de Cixi, 30 selon Zhang Shouyong 張壽鏞 (1876-1945). Parmi ces titres se distinguent le *Yangshi yizhuan* 楊氏易傳 (Commentaire de Yang Jian sur *Le Livre des mutations*) et le *Cihu yishu* compilé par ses disciples. Son commentaire sur le *Livre des mutations* consiste dans une approche très subjective qui inclut les changements du monde dans le domaine de l'esprit et de soi-même. Il existe plusieurs versions du *Cihu yishu* dont les plus connues sont celle du *Siku quanshu* en 19 *juan* où certains chapitres comme « Juesi ji » 絕四記 (Mémoire sur les quatre rejets) sont déplacés et celle du *Siming congshu* 四明叢書 en 18 *juan* augmentée de deux *juan* [de suite] (*Xuji* 續集), de compléments (*Bubian* 補編) compilés par Feng Keyong 馮可鏞, de annexes

---

<sup>20</sup> *Songshi*, *op. cit.*, p. 12289.

<sup>21</sup> Sur Chen Chun, nous renvoyons à la traduction de Chan Wing-tsit, *Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi tzu-i) by Ch'en Ch'un*, New York : Columbia University Press, 1986. Voir aussi le chapitre sur lui et Yang Jian dans Araki Kengo 荒木見悟, *Chūgoku shisōshi no shosō* 中国思想史の諸相 (Différents aspects de l'histoire de la pensée chinoise), Fukuoka : Chūgoku shoten, 1989, p. 138-168.

<sup>22</sup> Sur Zhen Dexiu, auteur entre autres du *Xinjing* 心經 (Canon du cœur), voir la partie II de l'ouvrage de W. Theodore de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, New York : Columbia University Press, 1981.

<sup>23</sup> Postface de Zhen Dexiu à la nécrologie, *Cihu yishu*, p. 444.

nouvelles dues à Zhang Shouyong, l'éditeur de la collection, de deux *juan* de généalogie et d'une notice sur les écrits de Yang Jian. Ces documents complémentaires sont très utiles, c'est pourquoi nous privilégions cette édition.

## Le yi chez les autres penseurs des Song

Tout a commencé avec le *Lunyu* 論語 (Les Entretiens de Confucius) où il est écrit que « le Maître rejette quatre choses : intention, nécessité, obstination et ego »<sup>24</sup>. Cette phrase lapidaire qui ne dit rien quant à son contexte suscitera de nombreux commentaires de la part des néo-confucéens dont Zhang Zai (1020-1077) :

Les « quatre rejets » de Confucius relèvent d'un enseignement qu'il pratiquait d'un bout à l'autre, du début de l'étude à la réalisation de la vertu. [...] L'intention veut dire avoir des pensées ; la nécessité, c'est s'attendre [à un résultat] ; l'obstination veut dire ne pas être transformé ; l'ego, c'est occuper une seule position. Si l'on a l'un de ces quatre éléments, alors [l'esprit] ne peut ressembler au ciel et à la terre. Lorsque la raison céleste traverse tout, il n'y a ni intention, ni nécessité, ni obstination, ni ego. Dès lors qu'un de ces aspects existe, il n'est plus question d'authenticité. En les délaissant entièrement on peut nourrir la droiture sans nuire.

仲尼絕四，自始學至成德，竭兩端之教也…意，有思也；必，有待也；固，不化也；我，有方也。四者有一焉，則與天地爲不相似。天理一貫，則無意、必、固、我之鑿。意、必、固、我，一物存焉，非誠也；四者盡去，則直養而無害矣。<sup>25</sup>

Zhang Zai assimile l'intention qui est ici la traduction du terme *yi* 意 à la pensée, à l'idée préconçue, à la volonté de réaliser quelque chose. Pour lui, le *yi* est indissociable de l'intérêt (*li* 利), alors qu'il préconise une aspi-

---

<sup>24</sup> 子絕四：勿意、勿必、勿固、勿我, *Lunyu*, *juan* 9, édition *Shisanjing zhushu* 十三經註疏 (Commentaires et notes sur les *Treize Classiques*), Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 1990, p. 2490.

<sup>25</sup> *Zhengmeng* 正蒙 (L'Initiation correcte), 8, in *Zhang Zai ji*, p. 28. Voir aussi Ira E.Kasoff, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, Cambridge : Cambridge University Press, 1984, p. 86-89.

ration (*zhi* 志) naturelle à la sainteté<sup>26</sup>. Une aspiration qui selon Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692) est « ambitieuse, libre, englobant tous les principes organisateurs » (大而虛含眾理), par opposition à l'intention qui est « étriquée et partielle » (小而滯於一隅)<sup>27</sup>. L'important, dans l'approche de Zhang Zai, c'est de ne pas projeter de résultats sur une action. Wang Fuzhi poursuit ainsi son commentaire sur le passage de Zhang Zai :

Parmi l'intention, la nécessité, l'obstination et l'ego, c'est l'intention qui est la racine. La nécessité, l'obstination et l'ego sont tous issus de l'intention sans laquelle ils s'anéantissent. Quand on s'initie à l'étude [confucéenne], on met dans la droiture le sens du devoir sans rechercher le profit et on élucide le Dao sans penser aux mérites. Quand on y accède, le sens du devoir est affiné et le sens de l'humain parvient à maturité ; on fait ce qui doit être fait et on agit selon les moments ; on opère des transformations là où l'on passe. Au commencement des efforts en vue de la sainteté ainsi qu'à l'aboutissement de la vertu du ciel, que l'on étudie au plus près ou atteigne une compréhension supérieure, le [fonctionnement] est un et identique à ce propos.

意、必、固、我，以意爲根；必、固、我者，皆其意也，無意而後三者可絕也。初學之始，正義而不謀利，明道而不計功；及其至也，義精仁熟，當爲而爲，與時偕行，而所過者化矣。聖功之始基，即天德之極致，下學上達，一於此也。<sup>28</sup>

Pour Wang Fuzhi, la totalité de ces quatre éléments fait partie des « illusions » (*wang* 妄, terme déjà utilisé par Zhang Zai), qu'il convient de supprimer afin que notre esprit puisse s'unir à la réalité de la raison céleste<sup>29</sup>. Wang Fuzhi dit ailleurs que le *yi*, qui n'a pas une constitution permanente (*wu hengti* 無恆體), « peut se former sans [la présence des objets] à contracter »<sup>30</sup>. Autrement dit, le *yi*, contrairement au *xin* qui agit naturel-

---

<sup>26</sup> Sur ces questions et plus précisément sur l'opposition entre « aspiration » (*zhi*) et « intention » (*yi*), on pourra aussi se reporter à Stéphane Feuillas, *Rejoindre le ciel. Nature et morale dans le Zhengmeng de Zhang Zai (1020-1078)*, thèse soutenue en décembre 1996, Université Paris 7-Denis Diderot, p. 90-100.

<sup>27</sup> Wang Fuzhi 王夫之, *Zhang Zi Zhengmeng zhu* 張子正蒙注 (Notes sur *L'Initiation correcte* de Zhang Zai), *juan* 4, in *Chuanshan quanshu* 船山全書 (Œuvres complètes de Wang Fuzhi), vol. 12, Changsha : Yuelu shushe, 1992, p. 167.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Wang Fuzhi, *op. cit.*, p. 169.

<sup>30</sup> Wang Fuzhi, *Du Sishu daquan shuo* 讀四書大全說, *juan* 1, Pékin : Zhonghua shuju, 1975, p. 23.

lement et spontanément devant les phénomènes présents, peut se référer à des choses passées ou futures, voire se diriger vers l'irréel<sup>31</sup>. On verra plus loin que, dans son analyse des « quatre rejets », Yang Jian place aussi en tête l'intention qui détermine les trois autres éléments. Bien que rien ne dise si ce dernier était lecteur de Zhang Zai, il est peu probable qu'il ignore ce passage du *Zhengmeng*. On sait que Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073) accorde une importance extrême au mot *chengyi* 誠意 qui signifie « rendre authentique ou parfaire son intention ». La discussion de Zhu Xi sur le *yi* 意 (intention) est liée à son interprétation du *Daxue* 大學 (La Grande Étude), texte inséré par les lettrés des Han dans le *Liji* 禮記 (Les Mémoires sur les rites) et que Zhu Xi place à la tête des *Quatre Livres* devant le *Zhongyong* 中庸 (L'Invariable milieu), le *Lunyu* 論語 (Les Entretiens de Confucius) et le *Mengzi* 孟子. Il dit :

[Il est dit dans le *Daxue* :] Mener jusqu'au bout la connaissance, rendre authentique l'intention, rectifier l'esprit (*xin*). La connaissance et l'intention émanent toutes du cœur. L'aspect principal de la connaissance est le discernement, celui de l'intention est l'action projetée. La connaissance est proche de la Nature (*xing*), de la constitution (*ti*), tandis que l'intention est proche de l'émotion (*qing*), de la fonction (*yong*).

致知，誠意，正心，知與意皆從心出來。知則主於別識，意則主於營爲。知近性，近體；意則近情，近用。<sup>32</sup>

Zhu Xi dresse plusieurs parallèles : le rapport entre la connaissance et l'intention est identique ou assimilable à celui existant entre le *ti* 體 (fondement, substance, corps, constitution) et le *yong* 用 (fonction, mise en œuvre)<sup>33</sup> et au rapport entre la nature et les émotions humaines. Il rapproche l'intention et l'émotion tout en les distinguant, car l'intention implique

---

<sup>31</sup> Chen Lai 陳來, *Quanshi yu chongjian : Wang Chuanshan de zhexue jingshen* 詮釋與重建：王船山的哲學精神 (Interprétation et reconstruction : l'esprit de la philosophie de Wang Fuzhi), Pékin : Beijing daxue chubanshe, 2004, p. 54-59.

<sup>32</sup> *Zhuzi yulei* 朱子語類 (Les propos du maître Zhu), *juan* 15, Pékin : Zhonghua shuju, 1984, p. 305.

<sup>33</sup> Sur le rapport entre *ti* et *yong*, voir Cheng Chung-ying, « On the Metaphysical Significance of *Ti* (Body-Embodiment) in Chinese Philosophy : *Benti* (Origin-Substance) and *Ti-Yong* (Substance and Function) » in *Journal of Chinese Philosophy*, 29-2, 2002, p. 145-161.

tout de même chez lui la raison d'une émotion. En même temps, l'intention est le « déploiement des idées [instantanées] (*nian* 念) » non sans rapport avec les « intentions personnelles (*siyi* 私意) » qu'il faut rendre authentiques.

C'est son disciple, Chen Chun 陳淳, qui apporte plus de précisions sur cette notion qu'il inclut dans son *Beixi ziyi* 北溪字義 (Le sens des termes néo-confucéens selon Chen Chun) : « Le *yi* est le déploiement de l'esprit et signifie pensée et opération » (*yi zhe, xin zhi suo fa ye, you si-liang yunyong zhi yi* 意者，心之所發也，有思量運用之義). Il souligne que le *yi* est une « idée fortuite émanant de l'esprit » (*xin shang faqi yi nian* 心上發起一念), contrairement à l'émotion (*qing* 情) qui est le mouvement de la Nature (*xing zhi dong* 性之動) et qui opère globalement (*quanti* 全體). Chen Chun distingue ainsi les différences conceptuelles entre le cœur ou l'esprit (*xin* 心), l'émotion, la nature [humaine] (*xing* 性), l'intention (*yi* 意), l'aspiration (*zhi* 志), le principe ou la raison des choses (*li* 理) et le destin (*ming* 命) :

Considérés de façon globale, ils (l'esprit, la nature, l'intention...) apparaissent devant nous dès lors qu'on va à la rencontre des choses. Mais quand on a affaire à une chose concrète, [on constate] : ce qui contrôle le for intérieur est le cœur ; la joie ou la colère émanant de son mouvement sont les émotions ; ce qui peut être intérieurement activé est la Nature ; opérer et penser pour identifier les personnes vers lesquelles sont dirigées la joie ou la colère, c'est l'intention ; orienter son esprit vers ces personnes qui ont provoqué la joie ou la colère, c'est l'aspiration. La juste mesure de la joie et de la colère, ce qui découle de la Voie et du principe de la nature, c'est, d'après ce qui doit être ainsi, le principe des choses ; la source de ce qui doit être ainsi est le destin. Toutes ces choses sont devant nous, jamais séparées mais dans un ordre parfait.

合數者而觀，纔應接事物時，便都呈露在面前。且如一件事物來接著，在內心主宰者是心；動出來或喜或怒是情；裏面有個物能動出來底是性；運用商量，要喜那人，要怒那人，是意；心向那所喜所怒之人，是志；喜怒之中節處，又是性中道理流出來，即其當然之則處，是理；其所以當然之根原處，是命。一下，許多事物，都在面前，未嘗相離，亦燦然不相絮亂。<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Voir aussi la traduction de Chan Wing-tsit, *op. cit.*, p. 68.

Chen Chun hiérarchise et explicite les différents concepts utilisés par son maître Zhu Xi dans ses interprétations des Classiques<sup>35</sup>. On constate que l'intention est chez Chen Chun une émotion orientée, c'est-à-dire que le *yi* a une visée, une identification des personnes « vers lesquelles sont dirigées la joie ou la colère ». En revanche, le contraste entre le *zhi* 志 et le *yi*, très frappant chez Zhang Zai, se réduit chez Chen Chun, dans la mesure où l'un comme l'autre « tend vers » (*quxiang* 趨向) quelque chose, l'objet d'une émotion. C'est sans doute cet aspect « visé », « orienté » de l'intention qui sera retenu par Liu Zongzhou 劉宗周 (1578-1645) avec une modification essentielle de son contenu. Mais c'est Yang Jian qui revient très systématiquement sur les « quatre rejets » de Confucius dans un sens très proche de Zhang Zai.

### La critique du *yi* par Yang Jian

En qualité de plus éminent disciple et continuateur de Lu Jiuyuan, Yang Jian a hérité de sa pensée et l'a développée. Il reste fidèle à son maître pour qui le cœur propre (*benxin* 本心) a une autorité absolue et ce, même aux dépens des Classiques : « Les six Classiques, dit Lu Jiuyuan, servent à annoter mon esprit » (*Liujing jie wo zhujiao* 六經皆我注腳)<sup>36</sup>. Yang adhère à la thèse principale de Lu selon laquelle « l'esprit ou le cœur est le Principe » (*xin ji li* 心即理)<sup>37</sup> ou « l'univers est mon cœur et mon cœur est l'univers ». Néanmoins, le terme *li* (Principe, raison des choses) n'occupera plus une position capitale dans les écrits de Yang Jian. Contrairement à Lu qui dédaignait d'écrire considérant que la vérité réside seulement dans notre cœur, Yang fut un auteur prolifique, d'où aussi le carac-

---

<sup>35</sup> La définition par Chen Chun de *ming*, « source de ce qui doit être » ici, et qui peut être interprété comme « Principe » ou « énergies », sera critiquée par le confucéen japonais Itō Jinsai 伊藤仁齋 (1627-1725) dans son *Gomō jigi* 語孟字義 (Le sens des termes dans les *Entretiens* et le *Mencius*). En effet, l'impact du *Beixi ziyi*, dont une édition coréenne datée de 1553 est conservée au Japon, a été très important sur la formation de la lexicographie philosophique de la première période de l'époque Tokugawa. Voir John A. Tucker, *Itō Jinsai's Gomō jigi and the Philosophical Definition of Early Modern Japan*, Leiden : Brill, 1998, p. 19-24.

<sup>36</sup> *Yulu* 語錄, *shang*, *Lu Jiuyuan ji*, *juan* 34, p. 395.

<sup>37</sup> « Yu Li Zai » 與李宰 (Lettre à Li Zai), *Lu Jiuyuan ji*, *juan* 11, p. 149.

tère « débordant » (*lan* 濫) et « divers » (*za* 雜) par rapport à ses condisciples selon les mots de Quan Zuwang<sup>38</sup>. D'après Huang Zongxi, Yang a pris comme point de départ le « frein à l'émergence intentionnelle » (*bu qi yi* 不起意) en référence à l'héritage véritable de son maître. « Mais le travail de [Yang] Cihu, dit Huang Zongxi, est minutieux contrairement à celui de [Lu] Xianshan qui s'impose ou écarte tout sans même avoir compris certains points dans les Classiques et leurs Commentaires. C'est là que [Yang] dépasse son maître »<sup>39</sup>. On peut ajouter que si l'analyse de la notion de *yi* par Lu est peu explicite, celle de Yang est au contraire finement menée.

Le *yi* est un terme récurrent et sans doute le maître mot du *Cihu yishu*. Yang Jian définit négativement l'intention qui est opposée au cœur (*xin*). Il dit : « Le cœur de l'homme est juste (*zheng* 正) à l'origine. Quand il s'émeut (*qi* 起), il devient intention (*yi*) et ensuite confusion (*hun* 昏). Si le cœur ne s'émeut pas et n'est pas confus, il est dans la droiture et [peut] se déployer<sup>40</sup>. » Yang Jian qui aime à citer la phrase « l'essence et la puissance spirituelle du cœur, c'est ce qu'on appelle la sainteté » (*xin zhi jingshen shi wei sheng* 心之精神是謂聖), attribuée à Confucius<sup>41</sup>, identifie le *xin* au Dao. Il dit :

---

<sup>38</sup> « Jiezhai xue'an » 絜齋學案 (École de Yuan Xie 袁燮), in Huang Zongxi 黃宗羲 et Quan Zuwang 全祖望, *Song Yuan xue'an* 宋元學案 (Les écoles de lettrés des Song et des Yuan), *juan* 75, Pékin : Zhonghua shuju, 1986, p. 2525.

<sup>39</sup> « Cihu xue'an » 慈湖學案 (École de Yang Jian), *Song Yuan xue'an*, *juan* 74, p. 2479.

<sup>40</sup> « *Shi jie xu* » 詩解序 (Préface au *Commentaire du Livre des odes*), *Cihu yishu*, *juan* 1, p. 180-181.

<sup>41</sup> Une phrase similaire *xin zhi jingshen shi hu sheng* 心之精神是乎聖 se trouve dans le *juan* 2 de l'ouvrage attribué à Kong Fu 孔鮒 un descendant de Confucius, qui aurait vécu au début des Han, cf. *Kong Cong zi* 孔叢子 (Œuvres de Kong Cong), coll. « *Zhuzi baijia congshu* » 諸子百家叢書, Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 1990, p. 16. Cette phrase, que Confucius aurait prononcée à l'adresse de Zisi, est citée dans cet ouvrage et donc sujette à caution. Yang Jian connaissait les doutes quant à l'authenticité de l'ouvrage mais l'utilisait quand même dans sa philosophie intuitionniste. Voir à ce propos Cui Dahui 崔大華, « Yang Jian de xinxue sixiang » 楊簡的心學思想 (La pensée intuitionniste de Yang Jian) in *Zhongguo zhexue* 中國哲學, 8, 1982, p. 102.

Le *daoxin* 道心 (l'esprit du Dao) ne signifie pas qu'il y a un *xin* 心 en dehors du Dao. C'est parce que le Dao est appelé sans obstruction. Confucius dit à Zisi [son petit-fils], « l'essence et la puissance spirituelle du cœur, c'est ce qu'on appelle la sainteté ». La sainteté est aussi le nom de la non-obstruction. Tout le monde a ce cœur qui n'est pas dépourvu de sainteté, d'essence et de puissance spirituelle. Il ne possède pas de corps (*ti* 體), ni de matière (*zhi* 質). Il n'est pas entravé par des frontières. Il est partout sans aucune obstruction.<sup>42</sup>

La non-distinction entre le *Daoxin* et le *renxin* vise explicitement Cheng Yi et Zhu Xi ainsi que leurs disciples, pour qui l'esprit du Dao résulte de la perception des principes moraux, tandis que l'esprit de l'homme renvoie à l'aspect physique du *xin*. Pour Yang, « le *Daoxin* est grand et identique. Ce sont des gens qui y cherchent des différences. Le cœur de l'homme (*renxin*) est en soi bon (*shan* 善), prodigieux (*ling* 靈), lumineux (*ming* 明). Il est la puissance spirituelle (*shen* 神) même. Le cœur de l'homme est le Dao »<sup>43</sup>. Yang insiste sur l'usage ordinaire (le sens de *yong* 庸 dans le *Zhongyong* 中庸, L'Invariable milieu), c'est-à-dire la moralité de la quotidienneté.

Passons sans tarder au chapitre « Juesi ji » 絕四記 du *Cihu yishu*, où l'analyse du *yi* est la plus dense. Yang commence ce fameux texte par les phrases suivantes :

Le cœur de l'homme est en soi lumineux, prodigieux. Avec la manifestation de l'intention, l'ego se met en place, le dogmatisme et l'obstination [entraînent] obstacles et obstructions. D'où le commencement de la perte de sa luminosité et de son prodige. Chaque jour, Confucius répondait tranquillement aux questions des disciples et répétait inlassablement ses avertissements pour enrayer leurs défauts qui se résumaient à quatre : intention, dogmatisme, obstination et ego. Dès lors qu'un disciple en était atteint, le Maître se devait d'y mettre un terme. « Ne pas... » est un mot qui veut dire « rejeter ». Confucius savait que tout homme possède une nature extrêmement prodigieuse, lumineuse, et dotée d'une grandeur, d'une sagesse voire de la sainteté : celle-ci ne se cherche pas ni ne s'obtient par l'extérieur. C'est une nature qui a sa propre origine et racine, puissance spirituelle et luminosité. Seule l'apparition de l'intention la couvre de dogmatisme, d'obstination, d'ego, de confusion ; tout commencement de dissimulation en provient. C'est pourquoi [Confucius], selon les formes des défauts,

---

<sup>42</sup> « Lin'an fu xue ji » 臨安府學記 (Note sur l'école de la préfecture de Lin'an), *Cihu yishu*, *juan* 2, p. 190.

<sup>43</sup> « Er Lu Xianshen citang ji » 二陸先生祠堂記 (Note sur le temple des frères Lu), *op. cit.*, p. 191.

les rejetait constamment et disait qu'il ne fallait pas faire ceci, ni cela. Le saint ne pouvait pas offrir le Dao aux gens, mais leur enlever la dissimulation, tout comme le vide suprême, qui, initialement pur et lumineux, peut être couvert par les vapeurs nuageuses. Mais il redevient pur et lumineux, une fois les vapeurs nuageuses dissipées. Or, tout homme possède intrinsèquement une nature pure et lumineuse qui s'obtient sans la moindre recherche et qui s'acquiert sans le moindre effort. C'est pourquoi il est dit dans le *Zhongyong* : « L'authenticité, c'est une auto-perfection ; la voie, c'est sa propre voie <sup>44</sup>. » Mencius dit : « Le sentiment de compassion, tout le monde l'a ; le sentiment de honte et d'aversion, tout le monde l'a ; le sentiment de respect, tout le monde l'a et le sentiment de justice, tout le monde l'a aussi. » Le sens de l'humain, le sens du devoir, le rituel et la sagesse ne sont pas des choses fondues en moi de l'extérieur ; ils sont dans mon for intérieur.

人心自明，人心自靈，意起我立，必固礙塞，始喪其明，始失其靈。孔子曰與門弟子從容問答，其諄諄告戒，止絕學者之病，大略有四：曰意，曰必、曰固、曰我。門弟子有一與此，聖人必止絕之。毋者，止絕之辭，知夫人皆有至靈至明，廣大聖智之性，不假外求，不由外得，自本自根，自神自明，微生意焉，故蔽之有必焉，故蔽之有固焉，故蔽之有我焉，故蔽之昏，蔽之端，盡由於此，故每每隨其病之所形，而止絕之，曰毋如此，毋如此。聖人不能以道與人，能去人之蔽爾，如太虛未始不清明，有雲氣焉，故蔽之，去其雲氣，則清明矣。夫清明之性，人之所自有，不求而獲，不取而得，故中庸曰：“誠者，自成也；而道，自道也。” 孟子曰：“惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之。” 仁義禮智非由外鑠，我固有之也。<sup>45</sup>

L'intention n'est pas chez Yang Jian une simple activité de conscience, un mouvement du cœur, mais elle enferme ce que Yang Jian identifie comme la nature foncière de l'homme. Sur ce point, il critique Mencius d'avoir dit qu'il fallait « préserver son cœur et nourrir sa nature » (*cunxin yangxing* 存心養性), car pour Yang, cela conduit les lettrés à penser que le cœur et la nature sont deux entités différentes <sup>46</sup>. La métaphore des « vapeurs nuageuses » est dans ce sens saisissante : dès lors que le cœur se libère ou se « dé-couvre » du *yi*, si l'on peut se permettre le jeu de mot, il

---

<sup>44</sup> François Jullien a traduit ce passage par « L'authenticité réalisante réalise d'elle-même, de même que la voie conduit d'elle-même », *Zhongyong. La Régulation à usage ordinaire*, Paris : Imprimerie nationale, 1993, p. 108.

<sup>45</sup> « Jue si ji » 絕四記 (« Mémoire sur les quatre rejets »), dans *Cihu yishu*, édition *Siming congshu*, *juan* 2, p. 187. La ponctuation du texte que nous citons ici se réfère au *Song Yuan xue'an*, p. 2475-2478.

<sup>46</sup> *Cihu yishu*, *juan* 8, p. 280-281.

retrouve sa nature propre, son authenticité et son rayonnement. Voilà comment il tente de définir cette notion :

Qu'est-ce que le *yi* ? Le moindre mouvement est appelé *yi*. Il en est ainsi également du moindre repos. Les formes du *yi* sont innombrables. Elles peuvent être bénéfiques ou maléfiques, raisonnées ou erronées, offensives ou défensives, vides ou pleines, abondantes ou insuffisantes, dispersées ou condensées, obéissantes ou insoumises, anticipées ou retardées, hautes ou basses, fondamentales ou fonctionnelles, essentielles ou accessoires, ici ou ailleurs, mouvementées ou au repos, actuelles ou anciennes. Toutes ces catégories ne peuvent être épuisées, même si l'on concentre la force sur une journée entière ou sur une année entière, même si on l'expose dans toutes les dimensions horizontales et verticales, larges et longues. Alors quelle différence y a-t-il entre le cœur et le *yi* ? Ces deux choses n'étaient pas à l'origine divisées. Dès lors qu'il y a « couvrement », elles sont divisées. Un, c'est le cœur ; deux, c'est le *yi*. La droiture, c'est le cœur ; la divergence, c'est le *yi* ; la libre circulation, c'est le cœur ; l'obstacle, c'est le *yi*.

何謂意？微起焉，皆謂之意，微止焉，皆謂之意。意之爲狀，不可勝窮，有利有害，有是有非，有進有退，有虛有實，有多有寡，有散有合，有依有違，有前有後，有上有下，有體有用，有本有末，有此有彼，有動有靜，有今有古。若此之類，虽窮日之力，窮年之力，縱說橫說，廣說備說，不可得而盡。然則心與意奚辨？是二者未始不一，蔽者自不一。一則爲心，二則爲意；直則爲心，支則爲意；通則爲心，阻則爲意。<sup>47</sup>

À la différence de Confucius qui entend *yi* comme une idée préconçue ou une trop grande subjectivité qui mène inévitablement au dogmatisme, à l'obstination et à l'égoïsme, Yang lui donne un sens très étendu le considérant comme l'aspect négatif du cœur revêtu d'une positivité naturelle. Par conséquent, il faut éviter l'intention ou la conception des idées (*fu yi* 弗意). En résumé, l'intention est à ses yeux le moteur du mal chez l'homme, thèse qui sera totalement transformée par Wang Yangming. L'ego, produit directement par l'intention, est envisagé par Yang Jian comme un « petit moi » (*xiaowo* 小我). Ce moi particularisé, égoïste, est le principal obstacle d'un « grand moi » (*dawo* 大我), un moi universel qui n'est rien d'autre que mon propre cœur. Bloquer l'intention est donc pour Yang Jian la seule possibilité de ne pas obstruer le cœur, « empêcher » donc sa communication avec le monde phénoménal. Voilà la thèse forte de

---

<sup>47</sup> « Jue si ji », *Cihu yishu*, *juan* 2, p. 187.

son intuitionnisme. La critique de la notion d'intention ne peut être comprise si l'on ne distingue pas ces deux niveaux du *wo*. La radicalisation de sa démarche, par rapport aux autres penseurs néo-confucéens, consiste dans la mise en garde contre toute tentative de « diviser » le *xin*, de détruire son unicité.

Ces présupposés théoriques posés, Yang Jian essaie de les appliquer dans ses interprétations des Classiques, dont il est l'exégète sans doute le plus productif de l'école intuitionniste. Commentant « Le dragon caché ne s'attend à aucune fonction, [c'est pourquoi] le trait *yang* se trouve en bas » (潛龍勿用, 陽在下也), phrase extraite de l'« Aile » (*yi* 翼) *Xiao xiang* 小象 (Petit commentaire des figures) du premier hexagramme *Qian* 乾 du *Livre des mutations*<sup>48</sup>, Yang Jian écrit :

Si les gens ne se contentent pas de se trouver dans une position inférieure et qu'ils ont souvent l'intention d'être promus ou utilisés, c'est qu'ils sont mus par l'intention et ont perdu ainsi leur propre cœur. Le cœur de l'homme, étant extrêmement spirituel et lumineux, fait un avec le Ciel et la Terre, c'est pourquoi le souffle *yang* se trouve en bas. Dans sa tranquillité, ce souffle *yang* se contente de cette position, c'est qu'il ne s'est pas mis en mouvement. Si l'homme peut ressembler à ce souffle *yang*, calme et sans l'intention d'être promu ou mobile, alors il peut faire un avec le Ciel et la Terre et ne perd pas son cœur. Cela s'appelle la voie d'accès aux mutations. Si, au contraire, il ne se contente pas d'être méconnu mais a l'intention de vouloir être utilisé, alors il commettra forcément des fautes graves et néfastes. Cela s'appelle la voie de la perte des mutations.

人之所以不能安於下，而多有進用之意者，動於意而失其本心也。人之本心至神至明，與天地為一，方陽氣在下。陽氣寂然安於下，未嘗動也。人能如陽氣之在下，寂然無進動之意，則與天地為一，不失其心矣，是之謂得易之道；不能安於潛而有欲用之意者，必獲咎厲，必凶，是謂失易之道。<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Influencé par Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072), Yang Jian considère que certaines « Ailes » du *Yijing* telles que *Xici* 繫辭, *Shuogua* 說卦, *Xugua* 序卦 et *Zagua* 雜卦 ne sont pas de Confucius, mais que les « Ailes » *Tuan* 象, *Xiang* 象 et *Wenyan* 文言 le sont, Zeng Fanchao, *Yang Jian yixue sixiang yanjiu*, p. 32.

<sup>49</sup> *Yangshi yizhuan* 楊氏易傳 (Commentaire de Yang Jian sur le *Livre des mutations*), *juan* 1, fac-similé de l'édition *Siku quanshu*, coll. « *Siku yixue congkan* » 四庫易學叢刊, Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 1990, p. 11.

Ici, le *yi* est interprété comme « avoir l'intention d'obtenir quelque chose », très proche du *bi* 必, qui signifie dans l'explication de Zhang Zai « s'attendre à quelque chose ». Il s'agit là en effet d'un cas précis du « frein à l'émergence intentionnelle » (*bu qi yi*), qui fait penser à une phrase des *Entretiens* : « Être méconnu des gens mais sans en prendre ombrage, n'est-ce pas digne de l'homme de bien ? »<sup>50</sup>. C'est le mouvement (*dong* 動) intentionnel qui fait perdre l'union du cœur avec le Ciel et la Terre. La voie des mutations est celle du cœur. C'est pourquoi Yang se montrait très critique à l'égard des lettrés qui aimaient le mouvement (*dong* 動), la promotion (*jin* 進), l'invention (*zuo* 作) et les propriétés (*you* 有), quatre objets qui les entraînaient vers les « quatre rejets » : *yi* 意, *bi* 必, *gu* 固 et *wo* 我. Or, Yang Jian distingue l'intention des émotions qu'un saint peut avoir :

Quand Confucius sourit légèrement, c'était de la joie et non le mouvement de l'intention. Quand il dit : « Quel être brut, ce You [Zilu] ! », c'était de la colère et non le mouvement de l'intention. Quand il pleura avec douleur la mort de Yan Yuan [Hui], c'était de la tristesse et non le mouvement de l'intention.

孔子莞爾笑，喜也，非動乎意也；曰：“野哉，由也。”怒也，非動乎意也；哭顏淵至於慟，哀也，非動乎意也。<sup>51</sup>

Ici, la joie, la colère ou la tristesse de Confucius relèvent des émotions naturelles sans aucune projection intentionnelle, c'est pourquoi Yang Jian ne les inclut pas dans la catégorie du *yi*. Le non-mouvement de l'intention n'est donc pas un non-agir ou une non-pensée absolue, mais une action ou une pensée spontanée qui suit le cœur, comme il le dit dans le passage suivant :

Ne pas être mû par l'intention n'est pas un état où se trouvent un bois, une pierre. Le sentiment (cœur) droit, constant et juste n'est pas de l'intention.

不動乎意，非木石然也。中正平常正直之心非意也。<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> 人不知而不慍，不亦君子乎, *Lunyu*, *juan* 1, in *Shisanjing zhushu*, *op. cit.*, p. 2457.

<sup>51</sup> « Lin'an fuxue ji », *Cihu yishu*, *juan* 2, p. 190.

<sup>52</sup> *Cihu shuzhuan* 慈湖詩傳 (Commentaire de Yang Jian sur le *Livre des odes*), *juan* 18, édition *Siku quanshu*, vol. 73, p. 283.

Le « frein à l'émergence intentionnelle » (*bu qi yi* 不起意) de Yang Jian peut évoquer un penseur des Tang, disciple de Han Yu (768-824) : Li Ao 李翱 (vers 772-836)<sup>53</sup>. Pour ce dernier, le bouddhisme *chan* est une source importante dont il se sert souvent pour ses interprétations des thèses confucéennes qui sont exposées dans les trois essais du *Fu xing shu* 復性書 (Livre sur le retour à la nature humaine) ; ces derniers s'appuient essentiellement sur le *Zhongyong*. Il établit une distinction entre la nature de l'homme (*xing*) et ses émotions (*qing* 情) (joie, colère, tristesse, peur, amour, aversion et désir). Selon lui, la nature de l'homme est foncièrement bonne, ce sont ses émotions qui l'empêchent de se déployer pleinement. Par conséquent, pour retourner à la nature foncière, il convient de « neutraliser » les émotions. Li Ao préconise la quiétude pour atteindre l'oubli des émotions et de la nature. L'oubli est pour lui synonyme de « ne pas penser » (*fu si* 弗思) : « Pour que les émotions ne naissent pas, il ne faut ni s'inquiéter, ni penser (*fu lü fu si* 弗慮弗思).

Puisque les émotions ne sont pas engendrées, il y a la pensée juste (*zhengsi* 正思), qui n'est rien d'autre que l'absence de souci (*wülü* 無慮) et la non-pensée (*wusi* 無思) »<sup>54</sup>. Avoir la pensée juste c'est pour lui « observer le jeûne du cœur » (*zhai jie qi xin* 齋戒其心), ce qui est un état de quiétude relative au mouvement. Or, il faut dépasser cette scission du mouvement et de la quiétude : « Reconnaître qu'à l'origine, il n'y avait pas de pensée et se détacher complètement du mouvement et de la quiétude, voilà ce qui est authenticité suprême (*zhicheng* 至誠) »<sup>55</sup>. Quelques siècles avant les savants des Song, Li Ao considère l'authenticité comme l'accès à la sainteté.

---

<sup>53</sup> Sur cet auteur, voir notamment Tymothy H. Barrett, *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?*, Oxford : Oxford University Press, 1992. Peu de travaux sur Yang Jian font état de son rapprochement avec Li Ao ; on peut néanmoins se référer à quelques idées, peu élaborées, émises par Li Chenggui 李承貴 et Lai Hong 賴虹, « Lun Yang Jian de ruxue guan » 論楊簡的儒學觀 (Sur la conception confucéenne de Yang Jian) in *Nanchang daxue xuebao* (*Shehui kexue ban* 南昌大學學報, 28-1, 1997, p. 14-15. Li Chenggui est co-auteur avec Zheng Xiaojiang 鄭曉江 de *Yang Jian* 楊簡, Taipei : Dongda tushu gongsi, 1996.

<sup>54</sup> Li Ao, *Fuxing shu, zhong*, in *Li Wengong ji* 李文公集 (Œuvres de Li Ao), éd. *Sibu congkan* 四部叢刊, p. 8.

<sup>55</sup> *Ibid.*

Li Ao s'attache à résoudre par la notion de *qing* la tension existant entre la bonté innée de la nature (*xing*) et ses différentes manifestations. En revanche, la relation entre le *qing* et le *xin* est moins explicitée par ce dernier, même s'il utilise aussi l'expression « retour au cœur » (*fuxin* 復心). Lu Jiuyuan, quant à lui, revient sur une opposition plus ancienne entre le *xin* et le *yu* 慾. À l'instar de Mencius, Lu préconise la diminution du désir (*guayu* 寡慾), ou son « élimination » (*boluo* 剝落) dans sa terminologie, pour préserver le cœur propre et limpide. La méthode de Yang Jian semble plus proche de celle de Li Ao que de celle de son maître. Seulement, au lieu du *qing* qu'il valorise tant qu'il émane spontanément du cœur, il se confronte au *yi*, dont le mouvement est la raison de l'égarement de notre cœur, et donc de notre nature : Yang récuse radicalement l'approche dualiste de ces deux notions. Par ailleurs, les termes philosophiques que Yang Jian manie ont des sens plus restreints et plus homogènes. Cela ne lui évite pourtant pas les reproches faits par ses contemporains et par des confucéens des Ming.

## Yang Jian et le bouddhisme Chan

En effet, le nom de Yang Jian est souvent lié au bouddhisme *chan*. Des critiques lui ont été adressées depuis Zhu Xi et ses disciples. Celui-ci, qui avait centré sa polémique sur Lu Jiuyuan, le maître de Yang, se contentait de remarques générales sur ce dernier mais c'est son disciple, Chen Chun qui se chargea de préciser le trait :

Ces dernières années, l'école de Lu se développe amplement. Ses disciples comme Yang [Jian], Yuan [Xia] occupent des positions importantes et la promeuvent. Au lieu de la lecture et de l'exploration de la raison des choses, ils s'appliquent seulement au travail de la méditation. Ils s'émerveillent du mouvement et de la perception des corps. Sous prétexte des propos des saints, ils cèdent à la tentation du bouddhisme et dissimulent cela par les écrits.

浙間年來象山之學甚旺，由其門人有楊（簡）、袁（燮）貴顯，據要津唱之，不讀書，不窮理，專做打坐功夫，求形體之運動知覺者以為妙訣，又假托聖人之言，牽就釋意，以文蓋之。<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Song Yuan xue'an, juan 74, p. 2478.

La vision de Chen Chun est représentative de l'école de Zhu Xi. Même si l'application académique et la pratique morale dans la vie quotidienne ont été au cœur de la dispute des écoles de Zhu et de Lu, il semble excessif d'avancer que Yang Jian et ses condisciples ne lisaient pas, d'autant que l'érudition de ce dernier était appréciée par Zhu Xi lui-même. Toutefois, même Lu Jiuyuan, en affirmant qu'« on ne peut pas reprocher à Yang Jingzhong [Yang Jian] [d'être un sectateur] du bouddhisme *chan* », reconnaît qu'il « ne s'est pas encore entièrement défait d'une habitude acquise »<sup>57</sup>. L'« habitude acquise » en question renvoie très probablement aux connaissances vulgaires du bouddhisme.

C'est Luo Qinchun 羅欽順 (1465-1547), contemporain de Wang Yangming, qui formulera des critiques plus précises à l'égard de Yang Jian. Car Yang Jian affirme dans le *Jiyi* 己易 (Mutations intérieures) : « Ce qui est mutation (*yi* 易), est soi-même (*ji* 己). Le Ciel et la Terre ne sont rien d'autre que mon Ciel et ma Terre. Les changements ne sont que les miens »<sup>58</sup>. Cette tendance à rendre subjectif le monde phénoménal par le « soi-même » est pour Luo, la même que celle qui est posée dans le *Lankâvatâra Sûtra* :

Prenons un ou deux exemples pour rendre compte du reste. Il [Yang Jian] dit : « Le Ciel est la figure (*xiang* 象) de ma Nature (*xing*) et la Terre la forme (*xing* 形). C'est pourquoi il est dit [dans le *Livre des mutations*] : “Dans le Ciel, cela donne des figures et sur la Terre, des formes”. Tout est fait par moi ». C'est tout à fait ce qui est dit dans le *Lankâvatâra Sûtra* : « Les montagnes, les fleuves et la Terre sont tous des objets de la subtile contemplation et du cœur sincère (*miaoming zhenxin* 妙明真心) ». <sup>59</sup>

La critique de Luo Qinchun s'effectua à un moment où le *Cihu yishu* avait été réédité à deux reprises entre 1525 et 1533, durant l'ère Jiajing 嘉靖 sous les Ming<sup>60</sup>. Zhan Ganquan 湛甘泉 ou Zhan Ruoshui 湛若水

---

<sup>57</sup> 楊敬仲不可說他有禪, 只是尙有氣習未盡, « Yulu », *xia*, *Lu Jiuyuan ji*, p. 447.

<sup>58</sup> Yang Jian, *Jiyi*, in *Cihu yishu*, *juan 7*, édition *Siku quanshu*, vol. 1156, p. 687 ; édition *Siming congshu*, *juan 7*, p. 249.

<sup>59</sup> *Kunzhi ji* 困知記 (Connaissances difficilement acquises), *xujuan* 續卷, *xia* (2), Pékin : Zhonghua shuju, 1990, p. 79.

<sup>60</sup> Voir Qian Maowei 錢茂偉, « Lun Zhan Ruoshui *Yangzi zhezhong* de xueshu jiazhi » 論湛若水《楊子折衷》的學術價值 (Sur la valeur académique du *Yangzi zhezhong* de Zhan Ruoshui), *Ningbo daxue xuebao* 寧波大學學報, 15-2, 2002, p. 63.

(1466-1560), un autre grand penseur de l'époque, lui fit écho en rédigeant en 1540, le *Yangzi zhezhong* 楊子折衷 (Rectification de la doctrine du maître Yang), où l'auteur estime que Yang Jian, entièrement imprégné du bouddhisme *chan*, s'éloigne de Lu Jiuyuan. Zhan Ganquan, pourtant admirateur de Lu, dit dans l'introduction de son ouvrage que Yang Jian « utilise les propos des saints mais pas leur essence, l'essence du bouddhisme *chan* mais pas ses propos »<sup>61</sup>. Zhan se différencie ainsi de son ami Wang Yangming, l'héritier spirituel de Lu Jiuyuan. Wang Yangming reste globalement élogieux à l'égard du grand disciple de ce dernier<sup>62</sup>, même si dans la pratique il a contribué à mettre en valeur la notion de *yi*.

Dans son *Mingdao bian* 明道編 (Élucidation de la Voie), Huang Wan 黃綰 (1477-1551), l'un des disciples de Wang Yangming et ami de Wang Tingxiang 王廷相 (1474-1544), critique très sévèrement le « frein à l'émergence intentionnelle » (*bu qi yi*) de Yang Jian. Huang reproche à ce dernier d'abandonner la pensée et l'étude, la volonté dans la Voie, la confiance dans la vertu, le sens de l'humain et enfin les divertissements. « L'étude de Cihu est issue de Xiangshan. Ce dernier n'est pas du Chan authentique, mais Cihu l'est »<sup>63</sup>. Ce point de vue est partagé par Liu Zongzhou qui dit :

Le fondement de l'étude du Bouddha est le cœur, celui des confucéens l'est également. Mais les confucéens étendent le cœur jusqu'à l'intention et à la connaissance, leurs vrais efforts consistent dans l'examen des choses, c'est pourquoi ce cœur s'unit avec le Ciel. Les bouddhistes [ou le Bouddha] parlent du cœur pour aborder la perception et délaissent l'intention. Sans intention, il n'y a pas de connaissance sans laquelle les choses n'existent pas [véritablement]. Ce qu'ils appellent perception, c'est celle de la vacuité et du nirvâna, différente de la connaissance confucéenne consistant à faire corps avec les choses ; ce qu'ils appellent cœur, c'est aussi celui de la vacuité et du nirvâna, opposé au *xin* confucéen qui déploie complètement les réalités. Les propos de [Lu] Xiang-

---

<sup>61</sup> 於聖則用其言而不用其意，於禪則用其意而不用其言。Zhan Ganquan, *Yangzi zhezhong* 楊子折衷, *Siku quanshu cunmu congshu* 四庫全書存目叢書, *zibu* 子部, 7, Jinan : Qi Lu shushe, p. 140.

<sup>62</sup> Les attitudes des disciples de Wang Yangming à l'égard de Yang Jian sont diverses, voir Wu Zhen 吳震, « Yang Ci-hu o meguru Yōmei-gaku no shosō » 楊慈湖をめぐる陽明學の諸相 (Différents aspects de l'étude de Wang Yangming au sujet de Yang Cihu), *Tōhōgaku* 東方學, 97, 1999, p. 68-81.

<sup>63</sup> 慈湖之學，出於象山，象山則不純禪，至慈湖則則純禪矣。Huang Wan, *Mingdao bian* 明道編, *juan* 1, Pékin : Zhonghua shuju, 1959, p. 15.

shan sur le cœur ne sont pas infondés, mais la non-intention de Cihu est totalement une révélation des conceptions du *chan*.

釋氏之學本心，吾儒之學亦本心，但吾儒自心而推之意與知，其工夫實地卻在格物，所以心與天通。釋氏言心便言覺，合下遺卻意，無意則無知，無知則無物。其所謂覺，亦只是虛空圓寂之覺，與吾儒體物之知不同；其所謂心，亦只是虛空圓寂之心，與吾儒盡物之心不同。象山言心，本未嘗差，到慈湖言無意，分明是禪家機軸一磐托出。<sup>64</sup>

Liu conçoit la notion de *yi* de manière diamétralement opposée à celle de Yang Jian. Pour Liu, la non-intention de Yang est équivalente au sans-idée (*wunian* 無念) du bouddhisme *chan*. En revanche, Liu partage la primauté que Yang accorde au cœur :

Ce qui emplit le Ciel et la Terre, c'est le Dao. Ce qui est le plus vrai, c'est ce qui est régi par le cœur de l'homme. C'est pourquoi Cihu [Yang Jian] préconisa une doctrine des mutations du cœur.

盈天地間，皆道也，而歸管於人心爲最真，故慈湖有心易之說。<sup>65</sup>

Les « mutations du cœur » ou de la conscience, soulignées ici par Liu Zongzhou, nous renvoient de nouveau à la méthode d'interprétation du *Yi-jing* propre à Yang Jian. Celle-ci se démarque d'une lecture « symbolique et numérologique » (*xiangshu* 象數) « tentant d'élucider les correspondances et les connexions entre la structure des hexagrammes et les formules décryptées, le plus souvent sibyllines qui sont attachées aux images et aux lignes constitutives ». Elle se différencie d'une autre qui « entend mettre en lumière la cohérence de l'ouvrage, les principes qui structurent le changement et la notion de pertinence, c'est-à-dire l'adaptation de la conduite aux moments et aux situations que configurent les soixante-quatre figures (*yili* 義理) »<sup>66</sup>. L'approche intuitionniste de Yang Jian consiste à projeter ses thèses du *xin* et du *yi* sur la signification des hexagrammes et de leurs commentaires. Ainsi, l'augure faste (*ji* 吉) est systématiquement lié au *xin* ; et le néfaste (*xiong* 凶) au *yi*. Il dit clairement :

---

<sup>64</sup> *Xueyan* 學言 (Propos sur les études), *shang*, Liu Zongzhou *quanji* 劉宗周全集 (Œuvres complètes de Liu Zongzhou), tome 2, Taipei : Zhongyang yanjiuyuan Wenzhesuo, 1996, p. 434.

<sup>65</sup> *Xueyan*, *zhong*, *op. cit.*, p. 479.

<sup>66</sup> Stéphane Feuillas, « De Foucault à Su Dongpo : éléments pour une approche transculturelle de la culture de soi », in Frédéric Wang (dir.), *op. cit.* à paraître, p. 121-122.

Avancer avec le cœur dans la droiture, c'est la Voie des Mutations. Le mouvement de l'intention vous fait diverger et vous introduit dans la perversion ! Agissez avec le cœur dans la droiture, vous n'altérez jamais les Mutations, bien qu'exposé aux dix mille changements.

直心而往，即易之道，意起則支而入於邪矣！直心而行，雖遇萬變而不轉易。<sup>67</sup>

Encore une fois, Yang Jian considère le *yi* comme l'origine de toute dérive morale. Certes, il l'associe comme la plupart des grands penseurs de son temps, au *nian* 念, mais nul ne va aussi loin que lui en proposant une incitation absolue à l'absence de l'intention (*wuyi* 無意 ou 勿意). Il va de soi qu'il existe des similitudes entre le « frein » au *yi* et celui aux idées (*bu qi nian* 不起念) propre au bouddhisme *chan*. Il faut cependant signaler que, contrairement à beaucoup de penseurs des Song qui ont connu un long détour par le bouddhisme avant de revenir au confucianisme, Yang Jian n'était pas un théoricien du bouddhisme, mais il en était nourri. Pour nous, les coïncidences théoriques sont dues en grande partie à ses propres expériences intuitives, à l'unicité du cœur qui va de la sainteté confucéenne à la bouddhité chez Bodhidharma<sup>68</sup>. Il s'agit en somme d'une méthode commune (*gongfa* 共法)<sup>69</sup>, relativement répandue chez les néo-confucéens.

La démarche intuitionniste de Yang Jian est originale dans la mesure où il radicalise l'analyse de la notion de *yi*, conçue comme une opposition à celle de *xin*. Le « frein à l'émergence intentionnelle » (*bu qi yi*), compris comme la véritable pratique morale, est utilisée non seulement dans son interprétation des « quatre rejets », terme apparu pour la première fois dans le *Lunyu*, mais aussi dans ses commentaires du *Livre des mutations* et du *Livre des odes*. L'intention renvoie chez lui à un moi particularisé (*xiaowo*) qui fait obstruction au Moi universel (*dawo*), c'est-à-dire à mon cœur, qui est extensible, susceptible de faire corps avec le monde phénoménal. Lu Jiuyuan n'a pas laissé de commentaires sur les Classiques, car à ses yeux,

---

<sup>67</sup> *Yangshi yizhuan, op. cit., juan 20, p. 211.*

<sup>68</sup> *Cihu xiansheng yishu* 慈湖先生遺書, *xuji* 續集, *juan 1*, in *Cihu yishu*, édition *Siming congshu, op. cit., p. 449.*

<sup>69</sup> Mou Zongsan 牟宗三, *Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan* (De Lu Xiangshan à Liu Jishan) 從陸象山到劉戡山, Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 2001 (première édition, Taipei : Xuesheng shuju, 1979), p. 140.

les Classiques sont en nous et ils servent aussi à révéler notre esprit. Son approche qui confond le sujet exégète et l'objet d'exégèse a certes une portée épistémologique considérable sur nos relations avec les textes, sur leur appropriation intérieure ou subjective. Or, c'est sans doute aussi cela le point faible de l'école de Lu par rapport à celle de Zhu Xi, commentateur inlassable et penseur prolifique hors pair dans l'histoire intellectuelle chinoise. Selon le *Song Yuan xue'an*, « alors que les œuvres des autres confucéens [de l'école de Zhu Xi] sont conservées par les lettrés à la maison, celles de Lu ont disparu au bout de 100 ans ». Sans les efforts de Yang Jian qui s'est appliqué à annoter les Classiques selon les principes intuitionnistes de son maître, la transmission de la pensée de ce dernier aurait pu être d'encore plus courte durée. Si Lu Jiuyuan a fourni une assise ontologique à l'intuitionnisme du XII<sup>e</sup> siècle, il garde sur un certain nombre d'aspects théoriques des traces dualistes. C'est Yang Jian qui théorise la pratique morale et parvient à l'union de cette dernière avec l'ontologie intuitionniste : le « frein à l'émergence intentionnelle » fait « retour au cœur propre » (*fluxin* 復心). Sans la radicalisation de l'analyse du *yi* opérée par Yang Jian, il est difficile d'imaginer comment les philosophes chinois auraient envisagé cette notion qui, remise en valeur par Wang Yangming, devient avec Liu Zongzhou une « pure intentionnalité ». Par ailleurs, le frein au *yi* rend d'emblée le travail visant à parfaire l'intention (*chengyi* 誠意) superflu. Cela a une conséquence directe sur la compréhension des Classiques confucéens. Chez Yang Jian, le *Daxue* 大學 (*La Grande étude*), texte programmatique placé en tête des *Quatre Livres* par Zhu Xi, perd son autorité : cela suscite de vives réactions chez ses détracteurs tels Luo Qinshun, Zhan Guanquan et Huang Wan. Yang Jian s'est visiblement interrogé sur la cohérence de ce texte dont les nombreuses controverses constituent l'une des principales difficultés dans l'histoire de l'étude des Classiques.

## **Résumé**

Frédéric WANG : Yang Jian (1141-1226) et sa critique de la notion d'intention (*yi*)

Yang Jian, l'un des principaux disciples de Lu Jiuyuan, a développé les thèses intuitionnistes de son maître, en mettant l'accent sur la notion de *xin*, cœur et/ou esprit. Yang centre aussi ses réflexions sur le *yi*, que nous proposons de traduire par « intention ». Il l'oppose au *xin* et le considère comme l'origine de toute dérive morale. Le « frein à l'émergence intentionnelle » (*bu qi yi*) devient ainsi l'essentiel de la pratique morale et le mot clef dans ses interprétations des Classiques confucéens. Cette approche, non sans lien avec le bouddhisme *chan*, est souvent critiquée. Une lecture attentive permet de nuancer notre regard sur ce penseur érudit et encore peu étudié en Occident.

## **Abstract**

Frédéric Wang: Yang Jian (1141-1226) and his critique of the notion of intention (*yi*)

Yang Jian, one of Lu Jiuyuan's most influential disciples, took over and developed his master's intuitional thesis, emphasizing the notion of *xin* (mind-and-heart). Yang also focused his reflections on the sense of *yi*, translated here as "intention". Yang sets it against *xin* and considers it as the cause of all moral drift. Thus, "stopping the emergence of intention" (*bu qi yi*) becomes the main goal of moral training and the keyword for his interpretations of the Confucian Classics. This part of his approach, clearly related to Chan Buddhism, has often been criticized. Nevertheless, a careful study of his works enables us to further our understanding of this erudite thinker who is seldom studied in the West.