

## La Voie : entre Jinsai et Sorai

Yoshinobu Shino

### 1. Deux définitions de la Voie dans la période d'Edo

La Voie est comme un chemin. C'est par cette Voie que les gens vont et reviennent. (*Gomôjigi*, vol. 1, *tendô*)

La Voie est celle des anciens rois. [...] La Voie des anciens rois est celle qu'ils ont créée. Ce n'est pas la Voie naturelle entre le ciel et la terre. (*Bendô*)

Voici deux définitions de la Voie (*michi*) ; la première est celle d'Itô Jinsai (伊藤仁斎, 1627-1705), et la seconde est celle d'Ogyû Sorai (荻生徂徠, 1666-1728). Elles représentent respectivement les positions différentes de ces deux penseurs. Toutes les deux ont été posées afin de critiquer la perspective du néoconfucianisme qui considère la Voie (*dao*) comme le fondement transcendant. Jinsai et Sorai sont regroupés en *Kogaku-ha* (École de l'étude des anciens) pour le fait qu'ils ont établi leurs pensées en essayant de redécouvrir le sens original du confucianisme antérieur au néoconfucianisme. Nishida Kitarô (西田幾多郎 1870-1945) a attaché beaucoup d'importance à Jinsai en disant qu' « il a eu une vision claire et originelle de l'étude », bien qu'il ait vécu à une période où « la plupart des penseurs se fondaient sur le néoconfucianisme. » Nishida continue :

Je pense toujours que la caractéristique de l'esprit japonais réside dans l'aptitude d'aller à la vérité des faits (*koto*) plutôt que celle du principe (*li*). [...] Je trouve que la méthode de Jinsai sur l'étude des anciens a la même tendance. Il a exclu la théorie de confucéens des Song, et est revenu au fait essentiel sur Confucius et Mencius. À mon avis, sa méthode scientifique elle-même représente une caractéristique japonaise. (Nishida 1950 : 219)

Nishida prétend que la tendance « vers les choses plutôt que le principe » se trouve non seulement dans la pensée de Jinsai, mais aussi dans la pensée de Sorai, ou encore au *Jôdo Shinsshû* (École véritable de la Terre pure) de Shinran (1173-1262). En empruntant le mot de Nishida, nous pouvons dire que les deux définitions que nous avons citées au début montrent « la caractéristique de l'esprit japonais », c'est-à-dire la tendance « vers les choses plutôt que le principe ». En développant la pensée de Sorai, Maruyama Masao (丸山真男, 1914-1996) dit aussi : « L'important, avant toute chose, ce sont les “mots” (*kotoba*) qui se trouvent consignés à l'intérieur de la Voie, et les “faits” (*koto*) qui sont exprimés au moyen de ces mots », au lieu d'essayer « *au petit bonheur*, de construire la Voie ». (Maruyama 1996 : 114<sup>1</sup>)

Certes, il y a des traits communs entre Jinsai et Sorai, mais comme les deux définitions le montrent, il y a aussi de grandes différences. Tandis que Jinsai a découvert la Voie dans la relation d'aller-retour dynamique entre les autres, Sorai a considéré la Voie comme les institutions que les anciens rois ont établies. Koyasu Nobukuni (子安宣邦, 1933-) décrit leur relation comme une « hyperbole ». Koyasu écrit :

Sorai a établi sa propre étude des anciens comme formant une hyperbole avec celle de Jinsai. Alors que Jinsai a donné l'importance au *Lunyu* (*Dialogue de Confucius*) ainsi qu'au *Mengzi* (*Mencius*), Sorai a mis l'accent sur la signification des *Six Classiques* ; alors que Jinsai s'est fondé sur la relation humain entre le moi et l'autre, Sorai a tenté de garder la perspective sur le peuple dans son ensemble. (Koyasu 2010 : 182)

Selon Koyasu, Jinsai préfère le *Lunyu* et le *Mengzi*, particulièrement le premier, parce qu'ils montrent la méthode pour accéder à la Voie, et qu'ils sont plus utiles pour les gens ordinaires que les *Six Classiques* ; Sorai accorde l'importance aux *Six Classiques* parce qu'ils incarnent la Voie des anciens rois. Venu de la classe des commerçants citadins, Jinsai se base sur « la relation humaine » ; Sorai, venu de la classe dirigeante des guerriers, a « le peuple dans son ensemble » pour objet.

## 2. Évaluation de Sorai au temps de la modernité

Bien connus la différence fondamentale entre Jinsai et Sorai, les intellectuels des lumières au début de la période de Meiji ont évalué Sorai mieux que Jinsai. Ainsi, Nishi Amane (西周, 1829-1897), qui est connu comme le premier à avoir proposé de traduire la

---

<sup>1</sup> Le livre de Maruyama, *Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, a originellement paru en 1952. J'ai parfois un peu modifié la traduction lors que je cite ce texte.

philosophie par *tetsugaku*, n'était pas satisfait du néoconfucianisme et a été attiré par la pensée de Sorai. C'est au travers d'elle qu'il a introduit les sciences occidentales. Dans le *Hyakuitsu Shinron* (百一新論), c'est en citant Sorai qu'il a défendu l'idée qu'il fallait « investiguer tous les lois, documents rituels, institutions et codes historiques et savoir leurs mérites et défauts, sans parler de l'humanité, de la juste ou de la morale ». Il a critiqué les confucéens postérieurs en disant qu'« ils critiquent l'étude sur les rites comme un utilitarisme, et regardent les discours sur la nature humaine et sur la morale comme la doctrine orthodoxe. Selon Nishi, ils confondent les anecdotes sur la morale générale dans le *Lunyu* avec l'idée de Confucius.<sup>2</sup> »

Katô Hiroyuki (加藤弘之, 1836-1916) a assimilé « les rites, la musique, le droit pénal et le gouvernement » défendus par Sorai, aux institutions et droits étatiques de cette époque-là, et lui a donné son adhésion car « Sorai a interprété la Voie de Confucius par les rites, la musique, le droit pénal et le gouvernement, ainsi que la piété filiale, le respect des aînés et la morale. Il a eu raison de n'avoir pas assimilé la Voie avec le naturel entre le ciel et la terre, comme l'ont fait les confucéens des Tang et des Song. » (Katô 1899 : 6-7) Katô est contre Nishi en ce qui concerne la combinaison entre « les rites » et « la morale », mais il est d'accord avec Nishi en ce qui concerne l'évaluation de la pensée de Sorai sur les rites. Koyasu Nobukuni remarque le fait que Katô s'est intéressé à Sorai ainsi qu'à Hobbes, et prétend que « l'image de Sorai comme penseur qui a décrit le saint-roi en tant que *le sujet actif et absolu* » a été « plus tard succédé par Maruyama Masao. » (Koyasu 2010 : 193) L'intérêt à Sorai pour Nishi et Katô est lié directement au problème de la formation de l'état du Japon comme une nation moderne.

Comme Koyasu l'a indiqué, Maruyama Masao aussi met l'accent sur l'importance de Sorai, et il ne traite Jinsai qu'en tant que précurseur insuffisant de Sorai. Son interprétation est comme la suivante :

Installer cette notion de *chikoku heitenka* (gouverner l'état et apporter la paix à l'Empire) au cœur de la Voie, c'est infliger un cinglant désaveu au mode de pensée continuiste qui reliait la morale personnelle et le gouvernement. Mais qu'il en ait été ainsi chez Sorai ne saurait être surprenant, pour nous qui avons suivi le processus de décomposition du néo-confucianisme à travers Sokô, puis Jinsai. (Maruyama 1996 : 119)

---

<sup>2</sup> Nishi 1960 : 242. Nishida Kitarô aussi écrit que « ceux qui de apprécient les connaissances plutôt que l'enseignement en comparant les connaissances de l'Ouest et l'enseignement de l'Est ont tendance à négliger les études de Jinsai et de Sorai. » (Nishida 1950 : 218.)

De même que Nishi, et à la différence de Katô, Maruyama remarque la distinction entre la morale individuelle et la politique, qui correspond à celle entre « le naturel » et « l'artificiel ». C'est selon cette distinction que Maruyama analyse les discours de Jinsai et de Sorai. Quant à Jinsai, il écrit :

Si la Voie, chez Jinsai, est non-naturaliste, dans la mesure où toute continuité avec l'ordre naturel (la Voie du Ciel) est niée et que c'est la moralité *humaine* qui se trouve mise en valeur, on peut toutefois considérer que, dans le sens où elle constitue une réalité auto-suffisante douée d'une existence *a priori* face à un agir humain lié à l'expérience, elle n'en est pas moins *naturaliste*. (Maruyama 1996 : 132)

Selon Maruyama, Sorai « avait rejeté cet idéalisme de Jinsai », et pour le but de refuser de reconnaître aux institutions et civilisations elles-mêmes des Trois Dynasties « une valeur d'*a priori* auto-suffisant », il n'avait pas d'autre choix que « de poser, à l'œuvre derrière la Voie, des personnalités humaines absolues, créatrices de cette Voie et de faire reposer la totalité des valeurs sur ces entités personnelles. » (Maruyama 1996 : 133)

Lorsque Maruyama a rédigé son livre *Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, il a consulté quelques études précédentes qu'il a regroupées en trois courants : le premier est représenté par Inoue Tetsujirô (井上哲次郎, 1856-1944) et a insisté sur la moralité nationale ; le deuxième courant représenté par Watsuji Tetsurô (和辻哲郎, 1889-1960), Muraoka Tsunetsugu (村岡典嗣, 1884-1946), et Tsuda Sôkokichi (津田左右吉, 1873-1961), a adopté l'approche culturaliste ; le troisième et dernier courant, représenté par Ngata Hiroshi (永田広志, 1904-1947) et Hani Gorô (羽仁五郎, 1901-1983), s'est basé sur le marxisme (« préface pour l'édition en langue anglaise »). Ici, remarquons une critique de Maruyama à l'égard d'Inoue. Il écrit :

Il [Inoue] composa sur un ton claironnant une foule de traités et d'articles d'une médiocre valeur académique sur le thème de la moralité nationale. Néanmoins, parmi ceux-ci, sa triple étude sur le confucianisme à l'époque *Tokugawa*, où il emploie à profusion nombre de catégories philosophiques occidentales apprises lors de son séjour en Europe, constitue un jalon très important pour l'histoire de la recherche en ce domaine. (Maruyama 1996 : 6)

Comme Maruyama l'écrit, il est clair qu'Inoue évalue la pensée de Jinsai et de Sorai principalement en fonction de la moralité. Par exemple, Inoue écrit :

Bien que Jinsai soit parfois inférieur à Sorai en terme d'interprétation des Classiques parce qu'il n'a pas étudié l'écriture ancienne, il est supérieur à Sorai en terme de moralisation parce qu'il s'est appliqué sur la pratique éthique et qu'il a poursuivi la personnalité des saints en tant qu'idéal. (Inoue 1902 : 517-518)

À la grande différence des confucéens des Song et de Jinsai qui ont fait tous leurs efforts pour la pratique éthique individuelle, Sorai a considéré que l'essence du confucianisme résidait dans la politique. (Inoue 1902 : 589)

Bien qu'Inoue ait mis l'accent sur la moralité, il a également bien connu la mentalité moderne de telle sorte qu'il n'a pas pensé que la morale pouvait résoudre tous les problèmes. En citant le mot de Jinsai, « la morale est le fondement de la politique, et les fonctions ne sont que son complément » (*Dôshikai hikki*), Inoue a dit qu'« il a assimilé la morale avec la politique ainsi que les philosophes grecques comme Plato et Aristote » et l'a critiqué en disant que « c'est une grande erreur de penser que la politique peut être facilement dirigé si seulement il y a la morale<sup>3</sup> (Inoue 1902 : 262). » Bien que l'accent soit différent, Inoue concorde avec Nishi et Maruyama pour le fait qu'ils également maintiennent la distinction entre la morale et la politique, ou bien entre le naturel et l'artificiel. Cette distinction était nécessaire dans le but d'abolir le système féodal et d'instaurer un régime moderne. Elle était le point décisif dans l'évaluation de Sorai sous la perspective moderne<sup>4</sup>.

### 3. Évaluation de Jinsai dans la perspective postmoderne

Tout d'abord, dans la perspective moderne, Jinsai ne joue que le rôle de précurseur de Sorai, mais certains chercheurs ont tenté d'évaluer la pensée de Jinsai elle-même, indépendante du courant de l'histoire intellectuelle allant vers Sorai dans la perspective postmoderne<sup>5</sup>. Un chercheur remarquable parmi eux est Koyasu Nobukuni, qui a qualifié «

---

<sup>3</sup> Inoue a encore cité ailleurs le même mot de Jinsai et l'a critiqué en disant que « c'est une pensée dépassée. » (Inoue 1902 : 628)

<sup>4</sup> Inoue a évalué Jinsai mieux que Sorai, non parce que Jinsai a bien considéré l'altérité, mais qu'il a mis l'accent sur la formation morale. Nous pouvons dire qu'Inoue, lui aussi, s'est situé dans le contexte de la modernité où se trouve la volonté de maîtriser la moralité intérieure de l'individu.

<sup>5</sup> Yoshimoto Takaaki critique Maruyama comme suivant : « dans la perspective de Maruyama, tandis que Sorai se présente comme une grande figure, Jinsai et Sokô ne sont que précurseurs, parce qu'ils ont orienté le confucianisme vers l'intériorité idéaliste à l'inverse de Sorai. » Yoshimoto insiste que Jinsai devait occuper une place importante si l'on évalue proprement sa pensée elle-même. (Yoshimoto 2001 : 285)

d'hyperbole » la relation entre Jinsai et Sorai. Dans son premier livre sur Jinsai, il a mis en valeur un chapitre de *Dôjimon* qui contient la phrase : « La Voie n'est rien en dehors de l'homme et l'homme n'est rien en dehors de la Voie », et analysé le développement de discours de Jinsai en comparant les plusieurs manuscrits. Selon Koyasu, la Voie chez Jinsai n'indique plus « le principe (*li*) qui s'applique à toute l'existence humaine », mais « elle existe seulement au travers les relations éthiques et performatives. La Voie ne montre rien d'autre que cette façon d'être humain. » (Koyasu 2004 : 209) En dépeignant le monde de Jinsai comme ainsi, Koyasu a probablement fait référence à l'éthique de Watsuji Tetsurô. Dans un article publié en 1975, Koyasu compare la pensée de Jinsai avec celle de Watsuji.

Jinsai est un penseur qui a mis en question la tradition confucienne et ouvert un nouvel horizon pour la connaissance humaine loin devant Watsuji. En plus, l'idée sur l'existence humaine que Jinsai trouve s'identifie fondamentalement avec celle de Watsuji.<sup>6</sup> (Koyasu 2004 : 7-8)

La pensée de Watsuji qui met l'accent sur la relation humaine (*aidagara*) est comprise comme une critique de l'individualisme dans la modernité occidentale. La pensée de Jinsai est aussi évaluée dans le contexte d'une critique de la métaphysique moderne. On peut dire que c'est une évaluation de Jinsai dans la perspective postmoderne.

La série de recherche de Sakai Naoki (酒井直樹, 1946- ) est un cas exemplaire. Dans son livre intitulé *Voices of the past (Les voix du passé)*, il a cité par exemple une phrase de Jinsai : « L'autre et moi ne partageons ni corps ni énergie vitale » (*Dojimon*, vol. 1, chap. 21), et prétendu que « la pensée de Jinsai s'oppose radicalement à celle du néoconfucianisme des Song qui exclue l'Autre (en lettre majuscule) quand il s'agit de la moralité des actions éthiques. » (Sakai 2002 : 137-138) Quant au concept de la vertu (*toku*), en dépendant du mot de Jinsai comme « la vertu est destinée à ce qui existe<sup>7</sup> », il écrit :

La compréhension sur le mot de la vertu par Jinsai [...] montre non seulement que son concept de la sociabilité implique à l'avance les participations des Autres, mais aussi qu'un surplus ou un hasard que n'importe quel cœur ne peut prévoir pourrait surgir par leurs participations. (Sakai 2002 : 147-148)

---

<sup>6</sup> Voir aussi Koyasu 2004: 148.

<sup>7</sup> Cité du *Gomôjigi*, vol. 1, *toku*. Jinsai dit que « la Voie est destinée à ce qui court, tandis que la vertu est destinée à ce qui existe. La fonction de la Voie consiste à conduire naturellement les gens à la direction juste, tandis que celle de la vertu consiste à perfectionner les choses. »

Si l'on reprend la définition de la Voie par Jinsai que nous avons cité au début, Sakai l'interprète comme suivant :

Ito (Jinsai) a prétendu que la Voie en tant que tout ensemble des vertus était comme un chemin. Un chemin pourra se former quand les gens marchent vers la même direction. La Voie n'a pas de fondement transcendant. La Voie existe lorsqu'un chemin se forme. (Sakai 2002 : 160)

Ensuite, sous la perspective postmoderne par exemple les interprétations de Koyasu et Sakai, le caractère de la pensée de Jinsai réside en exclusion du fondement transcendant et en respect aux Autres et à la sociabilité dynamique.<sup>8</sup>

Karatani Kôjin (柄谷行人, 1941-), un penseur célèbre dans le courant du postmodernisme, a aussi publié en 1986 dans la revue *Bungei* un article intitulé « Le monde de la recherche exégétique (*Chûshakugaku teki sekai*) », postérieurement intitulé « Essai sur Ito Jinsai (*Ito Jinsai ron*) ». Karatani a avoué que « d'abord j'avais l'intention de discuter également sur Ogyû Sorai et Motoori Norinaga, mais je l'ai suspendu. » C'est parce qu'il pense que « l'idée de Jinsai est de nature complètement différente à celles de Sorai et de Norinaga, et le problème que Jinsai a posé n'a pas été résolu par eux » et que « je n'ai pu m'empêcher de sentir ennuyé de continuer de discuter de Sorai et Norinaga, puisque j'avais déjà bien pu développer l'argument grâce à la pensée de Jinsai. » (Karatani 1999 : 232) Karatani a souligné le fait que Jinsai a dissocié par « l'enseignement » le rapport entre « la nature » et « la Voie » qui avait été présumé par le néoconfucianisme. Karatani écrit : « L'enseignement de Confucius, selon Jinsai, signifie le fait que la Voie universelle n'existe que dans la pratique pour l'autre, autrement dit, dans un rapport couplé. » (Karatani 1999 : 280) Pour expliquer l'idée principale de Jinsai, il cite un passage de S. Kripke : « Nous avons de la compassion pour les autres pas parce que nous leur attribuons la douleur, mais inversement, nous attribuons la douleur aux autres parce que nous avons de la compassion pour eux. » L'essence de cette pensée correspond à l'explication par Koyasu : l'existence humaine « existe seulement au travers les relations éthiques et performatives. La Voie ne montre rien d'autre que cette façon d'être humain. »

L'évaluation de Jinsai dans la perspective postmoderne que nous avons montrée met l'accent sur la négation de la métaphysique et sur le respect à l'Autre. C'est un des résultats du mouvement « du principe vers le fait » que Nishida a formulé.

---

<sup>8</sup> En remarquant le mot « *setsu-jin* (communiquer avec autrui) » que Jinsai et Sorai tous les deux utilisent, Takayama Daiki dessine le caractère de leurs pensées, qui se distingue de l'altruisme de la phénoménologie. (Takayama 2016 : 15)

#### 4. Les interprétations de la « nature (*shizen*) »

Koyasu Nobukuni, lui, a jeté une nouvelle lumière sur la pensée de Jinsai, et proposé une nouvelle lecture sur la pensée de Sorai en opposition à la formule de Maruyama Masao. Koyasu écrit ainsi que :

Ma réflexion sur le caractère du discours de Sorai qui déclare que « la Voie est celle des anciens rois » ou sur le sens de l'événement de ce discours ne se croise pas à la vision précédente. Cette vision considère que la Voie des anciens rois dont parle Sorai est comme la Voie politique qui a la priorité sur la morale. Je vise plutôt le point que cette vision néglige. (Koyasu 1990 : 294)

Koyasu lui-même indique que la phrase « la Voie est celle des anciens rois » critique la limite et la partialité de tous les discours sur la Voie, et les surpasse. « Il s'agit de la perspective de Sorai qui vise le changement fondamental du discours de la Voie. Selon lui, les mots qui tentent de déterminer le concept de la Voie, ou bien les discours autour de la Voie, n'aboutissent qu'à limitation de la Voie à une idée individuelle. » (Koyasu 1990 : 291) Si l'on utilise « le principe » et « le fait », « les mots qui tentent de déterminer le concept de la Voie » peuvent être qualifiés comme plusieurs discours autour du « principe », et remonter à la scène où les saints donnent les noms aux choses en surpassant toutes les déterminations, relève du domaine du « fait ».

C'est sûr que Koyasu a critiqué l'interprétation par Maruyama, mais cette critique n'a pas été faite de front, on peut dire plutôt qu'elle a montré seulement un autre côté de la définition de Sorai. En fait, Koyasu a prétendu que l'opposition entre « le naturel » et « l'artificiel » n'était qu'une fiction (fondée sur la perspective moderne, dans notre contexte) que Maruyama avait inventée, mais Koyasu énumère seulement quelques erreurs relatives à la thèse de Maruyama, par exemple une erreur du point de vue sur les saints, au lieu de toucher le nœud du problème.

Dans *Le Cours de l'histoire de la pensée dans la période d'Edo*, Koyasu semble contester de front l'opposition entre « le naturel » et « l'artificiel ». Il dit :

« La production » dans le discours sur les rites et la musique de Sorai ne signifie pas « l'artificiel » en opposition au « naturel ». « La production » comprend « le naturel » comme sa condition ou élément constitutif indispensable. (Koyasu 2010 : 207)



Cependant, le concept de « naturel » que Koyasu utilise ici est exprimé par d'autres termes, tels que « la donné naturelle », « le corporel », ou « le naturel humain » (Koyasu 2010 : 205). Différemment, le « naturel » chez Maruyama opposé à « l'artificiel » signifie la nature non humaine dans le contexte néoconfucien. C'est pour ça que la critique de Koyasu à l'égard de Maruyama semble manquer la cible.

Malgré cela, Maruyama a distingué deux sortes du « naturel ». En ce qui concerne la Voie chez Jinsai, Maruyama a comme nous avons déjà vu défendu qu'elle n'était pas « l'ordre naturel (la Voie du Ciel) », mais qu'elle était naturaliste « dans le sens où elle constitue une réalité auto-suffisante douée d'une existence *a priori* face à un agir humain lié à l'expérience. » Pour illustrer ces deux niveaux du naturel, Maruyama a cité deux phrases de Jinsai, qui semblaient contradictoire en apparence : « la Voie n'est rien en dehors de l'homme et l'homme n'est rien en dehors de la Voie » (*Dôjimon*, vol. 1, chap. 8) et « la Voie, dès son origine, est quelque chose qui existe par soi-même, que cet homme existe ou non » (*Ibid*, chap. 14). La première citation montre que la Voie existe toujours avec l'homme et se dissocie du monde naturel, c'est-à-dire de l'ordre naturel dans le néoconfucianisme. La deuxième citation montre la Voie comme « une existence *a priori* » transcendante de la nature humaine. Selon Maruyama, Sorai a également refusé les deux niveaux du naturel, à la différence de Jinsai (Maruyama 1996 : 91, 132). Koyasu aurait donc eu raison de critiquer Maruyama en prétendant que Sorai n'a pas dénié le naturel dans le deuxième sens. En fait il faudrait encore préciser si le sens du naturel chez Maruyama est vraiment le même que celui chez Koyasu, mais nous n'en discuterons pas davantage ici.

## 5. La Voie du Ciel et la Voie humaine

À vrai dire, la raison de l'examen de la critique de Koyasu à l'égard de Maruyama a pour but de mettre en lumière un aspect qu'ils n'ont pas suffisamment approfondi, un angle mort non seulement dans la perspective moderne, mais aussi dans la perspective postmoderne. Retenons la phrase de Jinsai que Maruyama a déjà citée :

La Voie, dès son origine, est quelque chose qui existe par soi-même, que cet homme existe ou non. Elle s'étend partout sous le Ciel, s'infiltré dans toutes les relations humaines, et il existe n'importe quel temps et n'importe quel lieu. (*Dôjimon*, vol. 1, chap. 14)

Jinsai exprime la même idée dans *Les vocabulaires de Lunyu et Mengzi (Gomôjigi)*.

La Voie est le chemin que nous devons suivre dans nos relations quotidiennes avec les autres hommes. Elle n'a pas attendu qu'on l'enseigne pour exister ni ne s'est améliorée au moyen d'artifices forcés : elle existe tout entière telle qu'elle est, naturellement (*shizen*). Dans toutes les directions, même dans un endroit écarté ou dans un lieu barbare (蛮貊の蠻), il y a naturellement les relations comme entre le souverain et le sujet, entre le père et le fils, entre l'époux et l'épouse, entre les aînés et les cadets, et entre les amis, de sorte qu'il y a la Voie de l'affection, des devoirs, de la distinction, de l'ordre, et de la confiance. La Voie était comme telle de toute antiquité et sera comme telle dans le futur lointain<sup>9</sup>.

La Voie existe de manière auto-suffisante, bien que la Voie ne soit rien en dehors de l'homme. Elle a un caractère universel de sorte qu'elle ne change pas radicalement par rapport à l'action humaine. Selon Jinsai, paradoxalement, les relations humaines, ou bien la Voie, existent idéalement avant que les individuels existent. Comme nous avons vu, Karatani a souligné l'importance de l'enseignement<sup>10</sup>, mais il n'a pas expliqué la préexistence de la Voie à l'enseignement.

En se fondant sur la citation de *Gomôjigi*, Koyasu dit que « “naturellement” signifie l'évidence de l'existence indifférente à la question du “pourquoi”. » (Koyasu 2004 : 191) Koyasu insiste sur la critique de la métaphysique chez Jinsai à tel point qu'il ne s'intéresse pas à la confiance en la Voie universelle chez Jinsai. Et Maruyama, lui aussi, accentue le contraste entre Jinsai et le néoconfucianisme de telle manière qu'il se méprend sur « la Voie qui existe avant que les individus n'existent. » Il explique qu'elle n'est pas « l'ordre naturel (la Voie du Ciel) », mais « une réalité auto-suffisante ». Cependant, il faut plutôt dire que la Voie chez Jinsai n'est pas seulement « une réalité auto-suffisante », mais aussi « l'ordre naturel (la Voie du Ciel) ». Certes, Jinsai a nié chercher le fondement du mouvement (courant) céleste, mais il a été convaincu que le courant lui-même est la Voie et qu'il sert de norme pour les hommes.

La différence entre la pensée de Jinsai et le néoconfucianisme ne réside pas dans la connaissance de l'existence du principe céleste, mais dans l'idée sur le mode de son existence et dans la méthode pour l'atteindre. Le néoconfucianisme insiste sur la recherche

---

<sup>9</sup> *Gomôjigi*, vol. 1, *michi*. Yoshikawa remarque que « l'expression d'“un lieu barbare” est l'allusion aux intérêts à l'Occident. » (Yoshikawa 1975 : 31)

<sup>10</sup> L'explication par Karatani est correcte dans la mesure où elle se concerne à la lecture par Jinsai du premier chapitre du *Zhongyong* (*L'Invariable Milieu*) : « Ce que le Ciel destine à l'homme, c'est sa nature ; suivre sa nature, c'est la Voie : cultiver la Voie, c'est l'enseignement. » Il est vrai que Jinsai a mis l'accent sur l'enseignement.

du principe (*li*) par la formation morale et par l'examen des choses (c. *gewu*, j. *kakubutsu*) parce que le principe est inhérent à chaque nature humaine et à chaque nature des choses. Par contre, Jinsai a nié le caractère essentiel de la nature et a tenté de poursuivre la Voie à travers une pratique quotidienne. Toutefois, il n'a pas renoncé la confiance à la Voie du Ciel.

Nous allons continuer à préciser la pensée de Jinsai, en nous fondant sur l'explication d'Itô Tôgai (伊藤東涯, 1670-1736), qui est le fils aîné de Jinsai et un excellent successeur de la doctrine de Jinsai.

En ce qui concerne le caractère *a priori* et universel de la Voie, Tôgai a prétendu que « la Voie des saints » en Chine peut s'appliquer au « monde populaire au Japon » dans le *Kunyôjigi*. En utilisant par exemple les mots « nature (*shizen*) » et « naturel (*onozukara*) », il a écrit :

La Voie n'est pas originairement créée par les intentions et la sagesse des saints, mais elle est naturelle entre le Ciel et la Terre. [...] Dans toutes les directions, même dans un endroit où les habitants ne peuvent communiquer, il y a naturellement cette Voie, bien que personne ne l'ait instauré. (*Kunyôjigi*, vol. 2, *michi*)<sup>11</sup>

Si la Voie est « naturelle » et existe « naturellement »,<sup>12</sup> l'homme n'a pas le droit d'intervenir dessus. Tôgai dit aussi que « si l'on oppose le Ciel et l'homme, on identifie souvent le naturel au Ciel, et ce qui est fait par l'intention à l'homme. » (*Kunyôjigi*, vol. 1, *tendô*) La distinction entre « le naturel » et « ce qui est fait par l'intention » est appliquée à la différence de la vertu entre le saint et le sage : la vertu du saint est naturelle et sans intention, tandis que la vertu du sage est cultivée par la science et la pratique morale (*Kunyôjigi*, vol. 4, *makoto*). Puisque les gens ordinaires qui ne sont pas des saints ne peuvent qu'imiter le chemin des sages,<sup>13</sup> ce qu'ils peuvent faire se résume à :

Connaître l'existence de la Voie ne sachant pourquoi, être toujours humble, suivre la loi, et ne désobéir pas au décret du Ciel, c'est respecter le Ciel et révéler le Ciel. (*Kunyôjigi*, vol. 1, *tendô*.)

---

<sup>11</sup> Tôgai continue que « les barbares de l'ouest et du sud, ceux qui sont outremer (西夷南蛮遠き海外の人とも). » Cette expression correspond à celle d'« un lieu barbare » par Jinsai. C'est pourquoi Yoshikawa a raison d'avoir entendu les intérêts à l'Occident dans le discours de Jinsai.

<sup>12</sup> Cette définition sur la Voie est exactement opposée celle de Sorai en apparence.

<sup>13</sup> Jinsai a aussi écrit : « à mon avis, le Ciel est totalement naturel, et il dépasse la puissance humaine. » (*Gomôjigi*, vol. 1, *tenmei*)

Quand Maruyama et Koyasu ont interprété la pensée de Jinsai, ils n'ont pas assez tenu compte de cet aspect du Ciel qui est à respecter et à révéler. Tôgai a souligné les deux aspects du Ciel comme pouvoir souverain et comme courant, et insisté sur le premier. Il a écrit : « la Voie du Ciel est comme telle parce qu'elle est pouvoir souverain, et son caractère de courant est compris dans sa souveraineté. Il n'y a pas la Voie courante en plus de la Voie souveraine.<sup>14</sup> » Remarquons que la souveraineté de la Voie du Ciel qui est à respecter et à révéler a été souvent négligé ou malentendu dans la lecture de la pensée de Jinsai.

C'est vrai que Maruyama s'est intéressé au mandat céleste dans le discours de Jinsai, mais Maruyama, en soulignant la distinction entre la Voie du Ciel et la Voie humaine, n'a pas discuté le respect humain pour le Ciel (Maruyama 1996 : 88). Il en va de même pour Koyasu. Il ne néglige pas non plus l'aspect du Ciel comme pouvoir souverain chez Jinsai. Par exemple, en citant une phrase de *Dojimon* (vol. 2, chap. 10), Koyasu dit que « Jinsai comprend la relation réciproque entre le principe fatal du Ciel et le principe de spontanéité humaine. Pour les hommes qui suivent la Voie de spontanéité, le Ciel se présente comme celui qui possède le principe fatal. Celui qui accomplit sa propre Voie, c'est celui qui croit au mandat céleste et s'y confie. » (Koyasu 2004 : 238) Je suis totalement d'accord sur cette interprétation. Cependant, Koyasu ne situe pas le sens de « la confiance au Ciel » dans la pensée totale de Jinsai. Dans l'autre étude, persistant à lire le texte de Jinsai dans le contexte de la critique du néoconfucianisme, Koyasu insiste sur l'image des hommes qui « se détachent du Ciel » et qui « sont face au Ciel. » (Koyasu 2010 : 141) Au bout du compte, il ne fixe pas son attention sur l'aspect de la confiance au Ciel chez Jinsai.

En ce qui concerne la relation entre le naturel et la pratique humaine, nous citons encore une phrase de Tôgai.

Les douze gammes de la mélodie sont les sons naturels dans le Ciel et la Terre ; les sons de la flûte de bambou et de la chanson vocale sont ceux de l'homme. Puisque la voix humaine est inconstante dans sa clarté et sa hauteur, il est nécessaire de s'entraîner et de pratiquer afin d'adapter la voix à la mélodie [naturelle]. Voilà la musique. Il est vrai que la musique est une manifestation de la voix humaine, mais ses sons sont déjà inhérents à la nature dans le Ciel et la Terre. La voix humaine ne suit pas toujours la mélodie, de même que l'humanité (*jin*) et le cœur (*kokoro*) ne sont pas constants. (*Kunyôjigi*, vol. 3, *jin*)

---

<sup>14</sup> *Kunyôjigi*, vol. 1, *tendô*. Jinsai lui aussi écrit : « pourquoi le Ciel est comme tel, c'est parce qu'il est le pouvoir souverain. » (*Gomôjigi*, vol. 1, *tendô*)

Les douze gammes sont déjà déterminées par la nature dans le Ciel et la Terre. La seule chose que les humains peuvent faire est donc de jouer de la musique avec des instruments et en chantant en suivant ces gammes. En d'autres termes, pratiquer la Voie, c'est s'entraîner à suivre la mélodie naturelle. La Voie n'est pas instaurée par le résultat que quelqu'un ouvre un chemin *ad hoc* et d'autres le suivent.

Nous avons examiné la relation entre le Ciel et l'homme en nous fondant sur le discours de Tôgai. Nous l'avons fait parce que Tôgai l'explique mieux que Jinsai, et non parce que Jinsai n'aurait pas développé cette idée. Jinsai a utilisé le mot « favoriser et perfectionner (la Voie du Ciel et de la Terre) » (財成輔相) pour expliquer l'action humaine qui est faite avec le respect au Ciel.<sup>15</sup>

L'autre et moi ne partageons ni corps ni énergie vitale. Je ne peux intervenir dans la douleur ou la démangeaison d'une autre personne. Il est encore moins possible de pouvoir intervenir dans les existences qui sont d'une autre espèce que les humains. Il est correct de dire que l'on doit favoriser et perfectionner la Voie du Ciel et de la Terre de telle sorte que l'on puisse laisser chacun déployer le potentiel de sa nature ; il est incorrect de dire que l'on peut le faire par le déploiement de sa propre nature. (*Dôjimon*, vol. 1, chap. 21)

C'est une citation que Sakai Naoki a utilisée pour insister sur le respect aux Autres chez Jinsai. Certes, Jinsai a dissocié une continuité directe entre le soi et l'autre, et il a prétendu que le déploiement de son propre nature ne conduisait pas au déploiement de la nature de l'autre. Mais il a exprimé clairement sa conviction que l'un et l'autre peuvent développer leurs natures en respectant la Voie du Ciel et de la Terre et en agissant afin de la favoriser.

Comme nous l'avons vu au début, Jinsai a écrit que « la Voie est comme un chemin. C'est par cette Voie que les gens vont et reviennent. » Cette définition n'exclut pas la Voie transcendante. Puisque l'humain, sauf les saints, ne peut saisir la Voie du Ciel tout en croyant en son existence, Jinsai a essayé d'établir la Voie humaine comme réalisation des

---

<sup>15</sup> Voir *Yijing, Tai* (泰), commentaire sur les images : « Le ciel et la terre s'unissent, c'est l'image du *Tai*. Ainsi le souverain partage et parfait (財成) la Voie du Ciel et de la Terre, favorise et ordonne (輔相) les dons du Ciel et de la Terre et par là gouverne le peuple. » Jinsai utilise le même mot même dans le *Dôjimon* vol. 3, chapitre 9 et 50. Takashima Motohiro fait remarquer ce mot dans son article. Il explique que la relation entre le Ciel et l'homme chez Jinsai ne fonde pas sur une sorte de sens ambiguë de l'unification de l'homme à la nature (le Ciel et la Terre), et écrit que « l'homme favorise et perfectionne la Voie du Ciel et de la Terre à titre d'existence qui est entre le Ciel et la Terre. » (Takashima1981 : 75)

relations humaines par le va-et-vient des hommes, et de manifester la Voie du Ciel qui serait en accord avec la Voie humaine. Il est prévu que l'harmonie du monde, y compris entre le Ciel et les hommes, peut être établie. Selon Jinsai, il faut croire la Voie dans la nature et la pratiquer en marchant en cadence avec le pas du Ciel. Cela ne signifie pas ouvrir la Voie arbitrairement. Donc, en fait, il n'y a plus de grande différence entre Jinsai et Sorai, entre celui-là qui vise à marcher sur la Voie humaine en croyant en la Voie céleste et celui-ci qui vise à marcher sur la Voie humaine en croyant la Voie que les anciens rois ont créée. Il faut noter que Sorai lui aussi n'a pas cessé de révéler le Ciel (Maruyama 1996 : 117).<sup>16</sup> Les travaux de Tôgai, qui a donné une plus grande importance à l'histoire que Jinsai, et qui a traité de l'histoire du changement des institutions, sont si suggestifs qu'ils nous font repenser l'écart entre Jinsai et Sorai.

✂ Cet article a été financé par JSPS Kakenhi (numéro 19K00109, Président de recherche : Lam Wing-keung).

#### Références

- CHEN Xiaojie, 2015, « Ogyû Sorai no “Ten” : “Ten ni nottoru” wo megutte » in *Tôhoku Asia Kenkyû*, 19
- ITÔ Jinsai, 1970, *Dôjimon*, annoté par SHIMIZU Shigeru, Iwanami Shoten.
- , 1971, *Gomôjigi*, in YOSHIKAWA Kôjirô et SHIMIZU Shigeru, *Itô Jinsai, Itô Tôgai, Nihon Shisô Taikai*, vol. 33, Iwanami Shoten.
- ITÔ Tôgai, 1901, *Kunyôjigi*, in INOUE Tetsujiro et KANIE Yoshimaru eds., *Nihon rinri ihen : Kogakuha*, vol. 2, Ikuseikai.
- INOUE Tetsujirô, 1902, *Nihon Kogakuha no tetsugaku*, Fuzanbô.
- KATÔ Hiroyuki, 1899, « Kôshi no michi to Sorai-gaku » in *Katô Hiroyuki kôenshû*, vol. 3, Keigyôsha.
- KARATANI Kôjin, 1999, *Humeur toshiteno yuibutsuron*, Kôdansha.
- KOYASU Nobukuni, 1990, *Jiken toshiteno Sorai gaku*, Seidosha.
- , 2004, *Itô Jinsai no sekai*, Perikansha.
- , 2010, *Edo shisôshi kôgi*, Iwanami Shoten
- MARUYAMA Masao, 1996, *Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, Vol. 1, trad. par Jacques Joly, PUF.

---

<sup>16</sup> Sur le concept du « Ciel », chez Sorai, voir Chen 2015.

NISHI Amane, 1960, *Nishi Amane zenshû*, vol. 1, Munataka Shobô.

NISHIDA Kitarô, 1950 « Kogidô wo otonau ki » in *Nishida Kitarô zenshû*, vol. 12, Iwanami Shoten.

OGYÛ Sorai, 1973, *Bendô*, in YOSHIKAWA Kôjirô, MARUYAMA Masao, NISHIDA Taichirô et TSUJI Tatsuya, *Ogyû Sorai, Nihon Shisô Taikei*, vol. 36, Iwanami Shoten.

SAKAI Naoki, 2002, *Kako no koe : juhachi seiki Nihon no gensetsu ni okeru gengo no chi'i*, tr. par KAWATA Jun et al. Yibunsha.

TAKASHIMA Motohiro, 1981, « Itô Jinsai no seisei kan wo megutte : seisei to sono jikaku » *Kikan Nihon shisôshi*, 17.

TAKAYAMA Daiki, 2016, *Kinsei Nihon no reigaku to shûji : Ogyû Sorai igo no setsujin no seido kousou*, Tokyo daigaku shuppankai.

YOSHIKAWA Kôjirô, 1974, *Jinsai, Sorai, Norinaga*, Iwanami Shoten.

YOSHIMOTO Takaaki, 2001, *Yanagita Kunio ron, Maruyama Masao ron*, Chikuma Shobô.