Religions et traditions populaires du Japon

Courants vitalistes dans la pensée de la période d'Edo

Conférences de l'année 2013-2014

Alain Rocher

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1314>

DOI : 10.4000/asr.1314

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 73-88

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Alain Rocher, « Courants vitalistes dans la pensée de la période d'Edo », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 04 septembre 2015, consulté le 13 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1314> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1314>

Courants vitalistes dans la pensée de la période d'Edo

Introduction

Notre première précaution a consisté à tracer grossièrement les limites de notre champ d'investigation et à définir négativement nos instruments d'analyse en écartant deux valeurs extrêmes de la notion de vitalisme : son sens montpelliérain¹ et son acception animiste². Cette dernière n'a pas été retenue parce qu'elle est

1. Malgré l'étroitesse de son champ d'application, le terme d'École de Montpellier recouvre des conceptions fort différentes : le « poly-vitalisme » de Théophile de Bordeu (la sensibilité propre à chaque organe et l'autonomie relative des glandes n'est pas sans rappeler la pluralité des archées chez van Helmont) est condamné par Barthes qui unifie et « principalise » la force vitale (« J'appelle principe vital de l'homme la cause qui produit tous les phénomènes de la vie dans le corps humain ») Mais c'est surtout Bichat qui structure le système en introduisant une typologie des fonctions vitales à partir de la bifurcation organique/animal. Pour une synthèse récente, voir P. NOUVEL (éd.) *Repenser le vitalisme*, PUF, Paris 2011 ; G. CIMINO, F. DUCHESNEAU (éd.), *Vitalisms: from Haller to the Cell Theory*, Leo S. Olschki, Florence 1997 ; G. CAIRN-SMITH, *Genetic Takeover*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1982 ; P. FORTERRE, *et al.*, *De l'inerte au vivant. Une enquête scientifique et philosophique*, La ville brûle, Montreuil 2013.

2. Ce sens métaphorique apparaît fréquemment dans le discours de présentation du shintoïsme, où il prend subrepticement la fonction de marqueur identitaire. Bunce (*Religions of Japan*, Tuttle, North Clarendon [VT] 1955, p. 98-100) définit le vitalisme japonais dans des termes qui rappellent les anciennes théories animistes : « the soul was the spiritual essence, that which gives life or activity to substance, even inanimate substance. [...] Life and growth were desirable ». Hartmut O. Rotermond s'inscrit dans cette tradition quand il écrit : « Ce genre de force et de principe vital, actif, divin, "anime" la nature tout entière » (*Religions, croyances et traditions populaires au Japon*, Maisonneuve et Larose, Paris 1988, p. 15). Le collectif édité en 1972 par le Bureau des Affaires culturelles (*Japanese religion*, Kōdansha, Tokyo 1972, 1981) n'est pas loin de réduire les kami et leur culte au principe de vitalité : « kami faith can be understood from one perspective as belief in life giving powers. [...] kami are comprehended as beings in and through whom life is generated, grows and advances (*Japanese religion*, p. 39). « Shintō places such a high value on the birth of new life and on the transmission of life through successive generations » (*ibid.*, p. 40). Ono Sokyo, dans son *Shintō, the kami way* (Tuttle, North Clarendon [VT] 1962), voit dans la croissance et la génération le cœur du concept de divinité : « among the objects or phenomena designated from ancient times as kami are the qualities of growth, fertility and production » (*Shintō, the Kami Way*, p. 7). L'interprétation « vitaliste » est encore plus lisible dans un autre passage du même ouvrage : « Shintō believes that this world gives promise of an unlimited development of life power » (*ibid.*, p. 102). Pour bien rappeler que ce vitalisme n'est pas une banalité biologique, mais reste de part en part teinté de religiosité, le même auteur souligne que la vie, que l'homme reçoit des dieux et de ses ancêtres, est sacrée (*ibid.*, p. 103). L'idée est si ancrée, qu'elle apparaît, « en passant », sous la forme d'une incise qui n'exige aucune démonstration, dans des considérations générales sur la culture japonaise ou sur l'histoire des idées (les auteurs de *Sources of Japanese Tradition* [SJT] mentionnent ainsi le « Shinto vitalism » comme s'ils rappelaient un fait bien connu, dans SJT, II, p. 69, Columbia Univ. Press, New York 1957). Nous ne détaillerons pas ici la théorisation du vitalisme proposée par Maruyama Masao dans sa célèbre étude *Nihon rekishi ishiki*

faiblement conceptualisée et englobe tant de choses qu'elle offre une prégnance explicative limitée, même si l'on ne peut nier qu'elle dessine la toile de fond des systèmes que nous nous proposons d'étudier. Le premier a été ignoré parce que les spécificités de son contexte épistémologique interdisent tout transfert, fût-il approximatif. Les thèses de Barthez ou de Bichat, que l'on peut définir comme un *vitalisme secondaire*, représentent en effet une posture réactive face à la domination du mécanicisme, configuration trop étrangère à l'horizon intellectuel de la période d'Edo pour nous être d'un quelconque secours heuristique. Nous avons évoqué le paradoxe de Canguilhem, qui nous rappelle que la véritable faiblesse du vitalisme classique n'est pas de rejeter les présupposés du mécanicisme, mais précisément d'en accepter la validité *in regno materiae* et de leur surimposer un principe général hétéronome, ou de postuler l'existence d'îlots d'indétermination dans le champ du physico-chimique³.

Ainsi s'est imposée à nous la nécessité d'appréhender, par contraste, le lieu et les formes propres du *vitalisme primaire*. Pour donner du corps à nos essais de définition et enrichir notre palette de types et de contre-exemples, nous nous sommes permis, à l'occasion d'un bref excursus présocratique, de construire du comparable à partir des fragments et de la doxographie de Thalès, d'Anaximandre et d'Anaxagore⁴.

Nous nous sommes ensuite penchés sur le champ lexical des fonctions vitales en japonais ancien, classique et pré-moderne. Nous avons bien sûr relevé l'extrême cloisonnement des sèmes et de leurs usages, qui va au-delà de la fausse diglossie chinois/japonais : *inōti*, *ti*, *Fi*, *ki*, *kizasi*, *musu-*, *musubi*, *iki-*, *ikiFoFi*, *moyu*, *naru*, etc. Mais ce survol lexicographique nous a surtout permis de révéler deux particularités fondamentales qui réapparaissent, diffractées, dans les différents systèmes théologiques ou philosophiques élaborés plus tard à l'aide de ce matériau :

a) l'on chercherait en vain, dans le lexique japonais ancien et les réflexions qu'il a inspirées, un grand partage attributif entre les sphères du vivant et du

no kosō, 6 (Chikuma shobō, Tokyo 1972), parce qu'elle est suffisamment connue, qu'elle se situe à un niveau de plus grande sophistication que les formules citées ci-dessus et surtout parce qu'elle concerne essentiellement la période ancienne : la logique du « *naru* » et de l'« *ikihohi* » est moins une essence qu'une strate archaïque.

3. G. CANGUILHEM, « Aspects du vitalisme », dans ID., *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 2009 (1965'), p. 121 : « En somme, le vitalisme classique admet l'insertion du vivant dans un milieu physique aux lois duquel il constitue une exception. Là est, à notre sens, la faute philosophiquement inexcusable. [...] On ne peut pas défendre l'originalité du phénomène biologique et par suite l'originalité de la biologie en délimitant dans le territoire physico-chimique, dans un milieu d'inertie ou de mouvements déterminés de l'extérieur, des enclaves d'indétermination, des zones de dissidence, des foyers d'hérésie. Si l'originalité du biologique doit être revendiquée, c'est comme l'originalité d'un règne sur le tout de l'expérience et non pas sur des îlots dans l'expérience ».

4. Pour Thalès, voir Diels/Kranz FV 1.76-80. Notons que la doxographie thalésienne concernant son supposé « animisme » est souvent contradictoire. Pour Anaximandre, voir FV.1.81-90, en particulier Aetius et Censorinus sur la génération spontanée. Pour Anaxagore, voir FV.2.5-44, St Irénée sur l'attribution d'une conception panspermiste à Anaxagore : ...*dogmatizavit facta animalia decidentibus e caelo in terram seminibus*. Pour la génération spontanée chez A., voir FV2.17 : *ζῷα δὲ τὴν μὲν ἀρχὴν ἐν ὑγρῷ γενέσθαι*.

non-vivant qui pourrait entraîner l'établissement d'un système de traits distinctifs et la théorisation de ces critères. La notion de « transformation », par exemple, alimente une véritable ontologie dynamique qui ignore par principe les frontières entre les règnes biotique et a-biotique⁵. Il n'est pas certain que le terme trop chargé d'hylozoïsme suffise à rendre compte des particularités d'un univers notionnel qui est plutôt construit à partir de l'opposition entre le manifeste et le non manifeste ;

b) le vocabulaire du « biologique », en japonais ancien et classique, se construit à partir de deux foyers notionnels : le pneumat-énergétisme (*i nō ti, ikiFoFi, iki-*) et le générativisme (*musu-, moyu, naru*)⁶. L'introduction de la notion chinoise de *qi* enrichit ce champ sémantique sans pour autant le bouleverser car elle peut se coder alternativement dans l'un ou l'autre de ces registres.

Ayant ainsi planté le décor de notre étude, nous avons choisi de nous pencher sur les auteurs de la période d'Edo qui ont tenté de systématiser leur « vitalisme » en substituant, aux deux tendances élémentaires inscrites en filigrane dans le lexique biologique, une polarité « nominale » qui opère un effet de distorsion diglosse. Un examen rapide des divers codes notionnels utilisés par nos penseurs montre que la thématique vitaliste oscille entre la réutilisation de la cosmologie chinoise, et la théorisation de la notion shintoïste de *musubi*. Nous avons ainsi pu formuler le double objectif de notre enquête : retracer la généalogie de ces courants, et analyser leurs interactions.

5. Qu'ils pensent le passage de l'inerte au vivant comme un saut radical, une émergence, un ensemencement exogène ou une évolution progressive à partir des mécanismes de la chimie pré-biotique créant rétroactivement du discontinu, les scénarii scientifiques modernes mettent en jeu des critères (autocatalyse, hétérotrophie, autoréplication) qui offrent au recycleur « métaphorique » que nous sommes une utilité descriptive limitée, à moins d'identifier un vitalisme autoréplicateur et autotrophe à l'œuvre dans le shintoïsme. Mais même les systèmes classificatoires qu'utilisent, en Asie, les médecines archaïques ou classiques pour hiérarchiser les fonctions vitales (l'on pense par exemple à la trinité des *dosha* de l'Āyurveda, *vāta, pitta, kapha*) n'ont pas d'équivalent lointain dans les conceptions japonaises pré-bouddhistes et à ce titre, ils ne peuvent servir d'outil heuristique. C'est bien sûr en Chine que la notion de *transformation* (*hua, bian, bianhua, yi*) a donné lieu aux développements conceptuels les plus riches (malgré d'évidentes dissonances épistémologiques, le dynamisme du « *naru* », au Japon, vient se greffer sur la pensée de la transformation, comme l'indique le jeu des sinogrammes). Les penseurs chinois ont maintes fois et explicitement souligné que la notion de transformation rendait caduc le distinguo entre la vie et le mort, comme le montre le célèbre apologue du squelette (Liezi, *Tianrui*, 4). Autre passage célèbre (Zhuangzi *Neipian*, 2, *L'Œuvre complète de Tchouang-tseu*, trad. fr., Gallimard, Paris 1969, p. 38) : « On soutient la doctrine de la vie, mais en réalité la vie est aussi la mort, et la mort est aussi la vie. [...] Tout être n'a ni achèvement ni destruction, car il se résorbe finalement dans l'unité originelle. »

6. N'oublions pas que le lexème *iki* (respiration, souffle) entre dans la composition du terme *ikiFoFi*, qui prend un sens proche de « énergie » (pour ne pas évoquer l'ὀπή grecque), et qui sert de lecture au sinogramme *shi* (propension des choses, tendance). C'est sans doute pour cette raison que l'opposition chinoise entre *shi* et *jie* n'a pas véritablement pris racine au Japon. De son côté, l'agrégat sémantique *MEI/inōti* draine à la fois les sens chinois (lot de vie fixé par le Ciel ; quantum d'énergie donné à chaque être à sa naissance) et le pneumat-énergétisme japonais, car le terme vernaculaire se décompose en « *i nō ti* », c'est à dire « énergie du souffle ». Le verbe « vivre » (*iki-*) se rattache au même champ sémantique « pneumat-énergétiste ». Les lexèmes « *musu-* », « *moyu* » et « *naru* », eux, doivent être assignés au foyer sémantique générativiste et reposent sur des métaphores végétales ou germinatives encore perceptibles dans les usages tardifs de ces termes (croître, pousser, germer, se développer).

Nous avons constaté à chaque pas, au fil de ces « promenades », un écart considérable entre la nomenclature officielle (philosophique ou religieuse) et l'histoire réelle des problématiques. Si l'on veut rester fidèle à cette dernière, il est essentiel de s'intéresser à ce que nous appellerons le champ sous-philosophique. Les spécialistes de l'histoire des idées et des religions du monde sinisé rappellent souvent⁷ que l'apparente permanence du lexique philosophique, renforcée par une culture de la citation et un respect sourcilieux des textes canoniques, confèrent à la tradition intellectuelle une impression trompeuse d'immobilisme, alors que les enjeux (historiquement marqués, eux), se dessinent en sous-texte. Nous nous efforcerons de tenir compte du travail « silencieux » de la dynamique des problématiques.

Le stade explicite du vitalisme

C'est chez Satō Nobuhiro (1769-1850) que le vitalisme prémoderne trouve sa forme la plus explicite, la plus complète et la plus systématique. Théoricien de l'expansionnisme impérial avant la lettre (*Kondō hisaku*, ou *Plan secret d'unification du monde*), réformateur nationaliste, promoteur d'ambitieux projets de redressement de l'économie (*Keizai yōroku*, ou *Abrégé d'économie politique*, *Yōzō ka.iku ron*, ou *Traité sur la formation et le développement*), de reconstruction militaire et de refondation politique (*Suitō hiroku*), à l'époque où les premières visites des « vaisseaux noirs » donnaient à la menace étrangère une forme de plus en plus concrète, Satō faisait également partie de ces samourais sans maître attirés par les sciences occidentales, dans leur double dimension de connaissance abstraite et de savoir faire technologique⁸. Polymathe profondément rationaliste, il avait poussé l'intérêt pour les « études hollandaises » bien au-delà de la simple curiosité anecdotique, comme le montrent les connaissances en astronomie qu'il déploie dans le *Tenchū-ki* (*Mémoire sur le Pilier Céleste*)⁹.

Le mariage qu'il tente d'opérer, vers la fin de sa vie, entre le *Kodō* de Hirata Atsutane et les sciences occidentales, semble annoncer, avec quelques décennies

7. Voir par exemple A. CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris 1997 : « Des notions développées tout au long d'une aussi longue tradition ne revêtent pas nécessairement le même sens à toutes les époques puisqu'elles interviennent dans des problématiques et des contextes toujours nouveaux » (p. 25); « sur l'échiquier intellectuel de la Chine ancienne, la règle principale est de décrypter quelle notion est visée dans ce qui est dit, à quel débat il est fait référence, et en fonction de quelle pensée on peut en comprendre une autre » (*ibid.*, p. 30).

8. La préface de son *Keizai yōroku* nous apprend ainsi : « (la 5^e année de Bunka), je me rendis dans la province d'Awa où je me consacrai à différentes inventions, [...] je construisis un navire à propulsion ignée et j'inventai deux types de projectiles [explosifs] merveilleux », NST n° 45, p. 521.

9. L'étude est accompagnée de nombreux croquis décrivant les révolutions elliptiques des astres, les occultations de la lune, les anneaux de Saturne, l'itinéraire des comètes (voir *Tenchū-ki*, p. 376, 391, 393, 401, 404, 405, 412, 413, 415, etc.) : observations astronomiques précises et fantasmes théologico-mythologiques s'y côtoient. L'on se souvient que Hirata cultivait lui aussi, avec moins de rigueur, le « genre » très particulier des schémas cosmo-théologiques. Les connaissances astronomiques de Satō Nobuhiro, qui démontrent une réelle curiosité scientifique, ne semblent toutefois pas se placer au niveau de celles d'Asada Gōryū (1734-1799). Dans les notices biographiques qui parsèment son œuvre, Satō avoue qu'il tient son savoir astronomique à la fois des « livres hollandais » et des enseignements de Kimura Taizō.

d'avance, les positions de Sakuma Shōzan (1811-1864) et, au-delà, le célèbre slogan de Meiji *wakon yōsai*¹⁰.

Or, chez lui, le vitalisme n'est ni une simple image ni une thèse marginale, mais la clef de voûte de son système : il se décline dans plusieurs registres, cosmologique, théologique, éthique, économique-politique, et alimente une sorte de religion positive orientée vers l'action et le futur.

Cosmologie d'abord. Comme le révèle le *Tenchū-ki*, Satō Nobuhiro a assimilé les éléments de l'astronomie occidentale et s'est efforcé de les intégrer dans le cadre général de la cosmologie sino-japonaise. Ce mariage surprenant va lui permettre de développer une lecture littéraliste des genèses traditionnelles. L'héliocentrisme objectif qu'il retient de la leçon occidentale est ainsi chez lui la face « technique » d'une thèse théo-cosmologique (prééminence du soleil et de la déesse Amaterasu) et d'une thèse nationaliste (supériorité du pays du soleil levant, qui se situe au sommet de l'univers) qui ne sont plus des actes de foi (comme chez les Kokugakusha), mais les déductions d'une connaissance qui se veut fondée en fait. Or, derrière le symbole de la puissance rayonnante d'Amaterasu se cache une entité plus ancienne et plus fondamentale, qu'il associe au dieu de la vitalité Takamimusubi no kami. Dans l'introduction autobiographique du *Tenchū-ki*, Satō avoue avoir longtemps cherché, dans les ouvrages chinois, indiens et occidentaux, le principe moteur de l'univers, et il conclut l'avoir enfin trouvé dans les cosmogonies vernaculaires, et plus précisément dans la fonction génératrice de Takamimusubi.

*Masumasu kojitsu wo seikyū suru ni oyobite, kozen to shite tenchi seisei no ri kotogotoku Musubi no gen.un taru koto wo satoru*¹¹.

*Musubi daijin tenchi yōzō kisoku ni shite, tenmon rekisū no motohi, banbutsu ka.iku no minamoto nari*¹².

C'est ce dieu qui produit l'ensemble des étants et anime le mouvement incessant des créatures. Un principe général (l'action de Musubi sur le souffle originel) et quatre lois constantes (direction de rotation, distance de révolution, vitesse de rotation et forme) fondent l'intelligibilité de ce vitalisme cosmique. Il semblerait que la cosmologie de Satō ait été initialement proche des formulations chinoises (et malgré une évolution incontestable, elle n'en a jamais totalement éliminé le vocabulaire) : c'est le Ciel, comme instance régulatrice, qui est le plus souvent mis à contribution dans les premiers écrits. Le *Tenkei yōroku* et le *Kondō hisaku* invoquent fréquemment la Loi céleste (*tenkei*), mais en dernier ressort, c'est le dieu Takamimusubi qui jouera le rôle à la fois de fondement de l'univers, de dieu créateur (producteur), et de source de la fertilité universelle. Son rôle n'efface pas

10. Cette fameuse formule a été précédée d'expressions idéologiquement équivalentes, aussi bien dans la Chine des Qing que dans le Japon de la fin d'Edo. En Chine, Wei Yuan (1794-1856) et Feng Guifen (1809-1874) proposaient de marier l'efficacité techno-scientifique des Occidentaux à la supériorité morale des Chinois. Xue Fucheng (1838-1894) distinguait la Voie immuable (*dao*) des instruments (*qi*) ou des méthodes (*fa*) qui, elles, devaient être empruntées à l'Occident. Au Japon, le slogan de Sakuma Shōzan (1811-1864), *tōyō no dōtoku, seiyō no gakugei* (morale orientale, science occidentale) illustre bien la même tentative de synthèse.

11. *Tenchūki*, dans NST n° 45, p. 362-363.

12. Préface du *Tenchū-ki*, NST n° 45, p. 363.

pour autant le concept chinois de « souffle-énergie originaire et unique », mais le complète et le soumet à une intervention régulatrice.

*Kinrai, mikuni no shindai shoki wo yomu ni oyobite, hajimete shiru tenchi wo senten shi banbutsu wo hatsuiku shite zōka no hajime wo naseru mono wa, mina waga kosō Musubi no Kami kakukai no shinki ni kakareru koto wo*¹³.

Satō semble donc être passé d'une conception de l'auto-régulation (au sens à la fois cosmologique et éthique, dans la plus pure orthodoxie sinologique) à une thèse énergétiste dont la détermination théologique est d'abord restée flottante. Il semble que sa conception du dieu Takamimusubi oscille entre trois pôles : d'une part, ce kami primordial est une entité spécifique intervenant *in illo tempore* en créant le monde (il y aurait beaucoup à dire sur le vocabulaire propre à Satō, qui refuse le terme *sōzō*, et lui préfère le binôme *yōzō*¹⁴). Deuxièmement, ce dieu, malgré sa dimension « personnelle », reste associé au principe de l'énergie fondamentale (*genki*) cher à la cosmologie chinoise et au modèle de la séparation des substances lourdes et légères :

*Iwayuru ichi daikō to wa taisho ni Musubi no ohokami ichi gen ki wo kakukai suru toki ni sono undō no myōki ni yorite, jōdaku wa hayaku datsushite shi.en no iki ni hashiri, keisei wa osoku wakarete shikin no kaku ni tomaru, kore nari*¹⁵.

Mais d'autre part, Satō, qui n'a pas manqué d'être intrigué, comme les Kokugakusha avant lui, par la duplication des Musubi (Takamimusubi et Kamimusubi), en tire une conception plus abstraite : il n'y voit plus seulement un dieu (ou une paire de dieux), mais un principe actif (une sorte d'*origo continuata*) s'exerçant en tout temps et en tout lieu sur les processus génératifs et dynamiques. Dans une telle conception, les deux Musubi ne sont que le symbole d'une énergie sous-jacente nommée « principe créateur/formateur » (*yōzō no shinri*¹⁶). Ainsi, le principe générateur peut-il compénétrer de la même façon les trois instances qui forment la triade initiale (Ame no minakanushi no kami, Takamimusubi et Kamimusubi correspondent aux trois plans du ciel, de la terre et de l'homme).

Ces thèses théo-cosmologiques se traduisent dans une religion rationnelle : le culte s'adresse en dernier ressort, sous les masques des dieux personnels, à ce principe général de vitalité ou de fertilité auxquels l'humanité doit loyauté et dévotion¹⁷. Le lecteur occidental a parfois le sentiment que Satō se rapproche d'une vision purement conventionnaliste (et fonctionnaliste) de la religion, le panthéon ressemblant à une mise en image, *ad usum populi*, de principes plus abstraits.

13. Voir NST n° 45, p. 362.

14. Le binôme *yōzō* (*suru*) ne signifie pas seulement « produire, modeler, former » (dans le sens cosmogonique que lui attribue Satō) : il conserve pleinement sa valeur première et une connotation plus technologique que *sōzō*. En effet, le premier élément du binôme, *yō*, s'écrit avec la clef du métal, et signifie « fondre un métal » (pour le verser dans un moule). Sous forme nominale, ce même terme peut désigner non plus l'action de « fondre », mais le « moule » (*igata*). Rappelons que la famille de Satō Nobuhiro, entre autres spécialités, s'est longtemps occupé d'exploitation minière : l'on sait que chez lui pratique et théorie sont toujours étroitement liées.

15. Voir NST n° 45, p. 363.

16. NST n° 45, p. 528.

17. SJT, II, p. 58.

Mais le littéralisme auquel il adhère dans sa lecture des traditions mythologiques nationales lui interdit de franchir ce pas. La tension entre son rationalisme initial et ses inclinations vers le *Kodō*, le poussent à opter pour un moyen terme original, qui consiste à universaliser le particulier : la Voie, telle qu'elle a été préservée au Japon est authentique, et les ressemblances que trahissent les traditions mythologiques des autres pays ne sont pas des erreurs, mais des transmissions lacunaires et déformées d'une même vérité originaire¹⁸.

La religion, et les vertus qu'elle exige, s'appuient sur une éthique qui, par certains de ses aspects, n'est pas sans rappeler l'idéalisme mencien. L'homme, pour peu que la société ne fasse pas obstacle à ses penchants, est naturellement porté vers le bien (un bien pensé comme une adéquation avec la « loi céleste », et derrière, avec le principe de vitalité). L'un des rôles de la politique (et de l'éducation, qui occupe une place importante dans son projet de réformes) est précisément de créer des conditions favorables au plein déploiement de cette aptitude à l'action bonne et féconde¹⁹. Sur ce plan, Satō se situe dans la droite ligne d'une tradition japonaise remontant à Itō Jinsai, qui rejetait l'éthique néo-confucéenne de la rectification ou du (re)dressage du cœur (*zheng xin*).

L'économie, ou plutôt l'économie politique (car le mot de *keizai* au XIX^e siècle n'a pas le sens qu'il prendra plus tard), doit venir prolonger un *impetus* qui est donné par la nature. Une croissance infinie est promise à l'homme industrieux quand il est encadré par des dirigeants avisés²⁰. Plus que l'activité commerciale et son jeu incontrôlable d'échanges, c'est l'agriculture qui sert de base à la réflexion économique de Satō (qui l'appelle d'ailleurs, dans son organigramme idéal, « affaires

18. La posture ethnocentriste de Satō n'est pas ébranlée par l'étendue des connaissances qu'il démontre dans le domaine de la mythologie comparée (les mythologies chinoise, indienne, proche-orientale, gréco-romaine, égyptienne, sont citées dans le *Tenchū-ki*, p. 366-371). Reprenant un argument déjà rodé par les Kokugakusha, il rappelle que le Japon ayant été produit avant les autres pays (*mikuni wa daichi no saisho ni nareru kuni ni shite sekai bankoku no konpon nari*, p. 462) les analogies que l'on peut identifier dans les religions et les mythes étrangers doivent s'interpréter comme des déformations d'une vérité que seul l'archipel a su préserver dans sa pureté. Cette idée est sans doute la reprise d'une thèse célèbre de Motoori Norinaga.

19. L'éthique de Satō repose sur l'immanentisme de la loi du ciel qui implique une rétribution automatique (*tenbatsu*). Les hommes étant les enfants bien aimés du ciel, si les gouvernants les laissent dépérir (et violent la loi céleste), ils s'exposent à une punition céleste. Pour une autre articulation de la morale sur la cosmologie, voir *Tenchū-ki*, p. 381. *Sore tenchi undō shi, kansho orai shite banbutsu wo hatsu. iku suru mono wa, mina kore jinrui wo shite seimei wo hozoku shi, dōtoku wo shūsei seshimuru no shūgyō ryō nari*. « Les mouvements du monde, l'alternance des saisons, la croissance des dix mille êtres, tout cela contribue à préserver la vie, et constitue le matériau du perfectionnement moral ». Pour quelques développements concernant son projet éducatif, voir *Suitōroku*, p. 511, 512 et 515.

20. Rappelons d'abord le sens particulier que possède le binôme *keizai* chez Satō : « *keizai to wa kokudo wo kei.ei shi, bussan wo kaihatsu shi, bunai wo fuhō ni shi, banmin wo saikyū suru ni ii nari* ; » (*Keizai yōroku*, p. 522). L'on s'en souvient, Dazai Shundai, de son côté, définissait ainsi les principes fondamentaux de ce qu'il appelait *keizai* : « Celui qui veut parler d'économie doit connaître quatre choses : premièrement le temps ; deuxièmement le principe des choses ; troisièmement les circonstances ; quatrièmement les sentiments humains » (Soum 2000, p. 246). Chez Satō, l'exploitation ou le développement (*kaibutsu*) est le premier objectif de l'activité politico-économique, qui consiste à « *shūshū no suiriku no bussan wo kaihatsu suru* ». L'agriculture, pour notre auteur, ne consiste pas seulement à développer le potentiel de la nature, mais à poursuivre l'entreprise divine de la génération.

fondamentales » *honji*). Si une gestion responsable rend possible une exploitation des ressources et garantit des gains de productivité, toute politique « malthusienne » devient non seulement inutile, mais contraire aux lois célestes : le *Keizai yōroku* dénonce les pratiques d’infanticide, d’avortement, et toute autre forme de contrôle de la population, en attribuant la faute de telles dérives aux dirigeants politiques, qui ne manqueront pas d’être frappés par la justice céleste.

La politique expansionniste et impériale est elle aussi légitimée par le principe de vitalité : le *Kondō hisaku* rappelle que dans le but de sauver et de pacifier le monde, il importe de connaître la loi de musubi :

*Ten.i no shizen ni myōgō suru no shochi nakereba, musubi no hōkyō wo ete moyoosubekarazunari*²¹.

Le vitalisme apparaît donc chez Satō Nobuhiro comme un principe englobant, et, dans son système, il permet de faire la synthèse entre le traditionalisme et la valorisation du futur : l’on est loin, chez lui, malgré le titre d’un de ses ouvrages (*Fukko-hō*, 1846), des utopies quiétistes, du rêve de retour à l’état pré-culturel, ou même du projet de restriction économique esquissé par un Kumazawa Banzan²², sans parler du modèle général du maintien du statu quo cosmico-social qui sert de toile de fond à la réflexion confucéenne. Satō inscrit la « magie » dans la croissance et dans l’action, il défend une éthique de l’énergie et valorise l’économie pour la première fois dans la tradition confucéenne japonaise, prolongeant sur ce point (mais dans une autre perspective, plus autoritaire), les thèses de Kaihō Seiryō (1755-1819) sur le mécanisme de l’échange. N’étant ni un ascétisme ni une mystique (qu’il s’agisse de leurs déclinaisons actives ou passives), la posture vitaliste de Satō n’échappe pas seulement au carré typologique de Weber, elle propose un enchantement sans jardin. Pour se convaincre que son rationalisme s’adosse bien à une pensée religieuse, il suffit de confronter sa cosmologie à celle d’un Miura Baien (1723-1789) qui théorise et *mathématise* le processus naturel de dissociation et de synthèse (la dialectique est le *jōri* du cosmos) là où Satō *glorifie* le pouvoir d’expansion de l’énergie théo-cosmique.

21. NST n° 45, p. 426.

22. Kumazawa Banzan veut bien sûr une forme de richesse pour son pays (l’on trouve même le terme programmatique de *fuyū taigyō* « grande entreprise d’enrichissement » dans son *Daigaku wakumon*), mais, comme le rappelle Soum (2000, p. 216), « il souhaite mettre un frein à l’économie marchande ». Les réserves de riz dont il demande la constitution « seraient réalisées non pas grâce à une augmentation de la production, mais essentiellement par des mesures de restriction et de réduction des gaspillages » (*ibid.*). Éthiquement et économiquement, Kumazawa Banzan se situe bien dans une philosophie de la frugalité, qui est aux antipodes du productivisme et du modèle de croissance défendus par Satō. Le seul point commun entre eux est le rôle attribué aux instances de contrôle des acteurs sociaux et économiques.

Généalogie des *musubi-ron*

Le vitalisme des Kokugakusha

Cette thèse vitaliste ne sort pas pour autant du néant, puisque Satō lui-même, au détour de plusieurs digressions autobiographiques²³, reconnaît l'influence de Hirata Atsutane (1776-1843) sur les développements tardifs de sa pensée. L'on sait en effet que l'auteur du *Kodō Tai.i*, dans sa religion personnelle, accordait une place de tout premier plan aux deux Musubi de la théogonie du *Kojiki*, et qu'il avait esquissé des théories sur leur symbolisme. Reprenant une tradition remontant au *Kogoshū.i*, et au *Kinnensai Norito*, il les assimile à Kamurogi et Kamuromi, et distingue, derrière leur différence générique (Takamimusubi est un dieu, Kamimusubi une déesse), une bifonctionnalité métaphysique : au sein des affaires divines, Takamimusubi no kami gère la dimension du manifeste, tandis que sa parèdre a pour attribution les affaires secrètes, ce qui semble être un lointain souvenir du paradigme du *kenmitsu*, diffracté par la médiation du shintoïsme médiéval :

*Takamimusubi, Kamimusubi no kami wa iwayuru Kamurogi, Kamuromi no mikoto ni mashite, Takamimusubi no kami wa wogami ni mashi, Kamimusubi wa megami ni mashi, Takamimusubi wa kamigoto no naka no arawagoto wo shirimashi, Kamimusubi wa kamigoto no naka no kamigoto (yu) wo shirimasu koto wa*²⁴ [...].

Une citation du *Koshiden* intégrée dans le *Tama no mihashira* lit *kamigoto* « *uchigoto* »²⁵. Mais Hirata, qui insiste sur la quasi-gémellité des deux dieux ajoute que leur paire représente les deux faces d'un même principe : la *vertu* (ou *grâce*) de vitalité (*musubi no mimegumi*) qui produit tous les dieux et tous les êtres. Notons au passage que l'usage du caractère *de/toku* semble trahir un souvenir de l'*onmyōdō* propre au *Suika Shintō*. Non seulement Hirata faisait remarquer que l'étymologie des deux Musubi se retrouvait dans le radical des lexèmes *musuko* et *musume*, mais il étendait cette vision générative jusqu'à développer les métaphores germinatives présentes dans le panthéon. Il n'hésitait pas à interpréter le mot de *kami* en en faisant une contraction de *kabimoye*, qui désigne la germination et la croissance végétale (hypothèse abandonnée par la suite²⁶). Mais le *Tama no mihashira* ne s'arrête pas à cette thèse cosmogonique : pour Hirata, le principe du *musubi* ne se contente pas de se manifester au commencement du monde, il est une force immanente toujours active derrière les transformations de la vie.

*Mazu hito no nariizuru koto wa fubo no tamawamono naredomo, sono nariizuru moto wa kami no musubi no kushiki takenaru mi tama ni yorite*²⁷ [...].

C'est précisément au nom de ce vitalisme que Hirata rejette l'éschatologie pessimiste de son maître Motoori²⁸. Un peu plus loin, il assure même que si l'âme est confiée à l'homme par le dieu Musubi, de par sa nature propre, elle doit retourner

23. Digressions autobiographiques de Satō : NST n° 45, p. 361-364 (Préface du *Tenchū-ki*) ; p. 478-483 ; p. 520-522 (Préface du *Keizai yōroku*).

24. *Tama no mihashira*, NST n° 50, p. 18.

25. *Ibid.*

26. NST n° 50, p. 22.

27. NST n° 50, p. 103.

28. Cette question occupe un long développement dans le *Tama no mihashira* : NST n° 50, p. 91-101.

au ciel après la mort (et non errer dans l'obscurité du pays de Yomi ou la Contrée des Racines) :

*saru wa tama wa moto musubi no kami no kumaritamaheru nareba, sono moto no iware wo mote iku toki wa ten ni yuku beki kotowari nareba nari*²⁹.

Hirata semble hésiter, dans la construction de sa théologie personnelle, entre une lecture immanentiste et un quasi-monothéisme. Dans le *Kodō Tai.i*, il énumère en effet des équivalents étrangers à Musubi en qualité de dieu suprême : en Chine, c'est le Souverain d'en Haut (*Shang Di*) ou le Souverain Céleste (*Tian Di*) ; en Inde, c'est Brahma le créateur ; dans les contrées de l'Ouest, c'est « le créateur céleste dont parlent les livres hollandais ». Il s'enhardit même jusqu'à postuler un stade universaliste de l'*Urmonotheismus* : « dans toutes les contrées l'on trouve des traditions concernant un être divin qui réside dans le ciel et qui a créé toutes choses³⁰ ».

Malgré l'évidence de cette filiation, reconnue par le principal intéressé, l'idée d'une principalité des dieux de la vitalité et de la génération est sans doute à chercher plus haut encore dans la tradition du Kokugaku. C'est le *Tamakushige* de Motoori Norinaga (1730-1801) qui semble avoir lancé la tradition des *musubi-ron*, et d'emblée, il l'a fait à un niveau de très grande généralité :

Makoto no michi wa tenchi no ahida ni watarite, izure no kuni made mo onajiku tada hitosuji nari, shikaruni kono michi hitori mikuni ni nomi tadashiku tsutawarite, guwaikoku ni wa mina jōko yori sude ni sono denrai wo ushinaheri [...].

Ide sono hitosuji no moto no makoto no michi no omomuki wo ara.ara mōsamu ni wa, mazu dai ichi ni kono yo no naka no sōtai no dōri wo yoku kokoroe okubeshi, sono dōri to wa kono tenchi mo moromoro no kami mo banbutsu mo, mina koto-gotoku sono moto wa Takamimusubi no kami, Kamimusubi no kami to mōsu futa hashira no kami no musubi no mitama to mōsu mono ni yorite, nariidekitaru mono ni shite yoyo ni jinrui no umare ide, banbutsu banji no nariizuru mo mina kono mitama ni arazu to iku koto nashi [...].

*Somosomo kono musubi no shinrei to mōsu wa, kiki myōmyō naru kami no on shiwaza nareba, ikanaru dōri ni yorite shikaruzo nado iku koto wa sarani hito no chie wo mote hakari shirubeki tokoro ni arazu*³¹.

La principalité du *musubi*, au moins à titre d'anhypothétique, est consciemment posée par Motoori, comme l'indique une réponse à une objection citée dans le *Kuzubana*³². A la question « Si l'on affirme que tous les phénomènes du monde sont produits par l'esprit de Musubi no kami, alors par l'esprit de quel dieu a été produit Musubi no kami ? », Motoori fournit trois réponses complémentaires : les textes sont silencieux sur ce point ; la question est difficile à connaître ; une volonté trop systématique de connaître ce point participe d'un rationalisme étranger. Devant l'ubiquité insondable du mystère (*jitsu wa hito no yo no koto mo shinakoso kahare mina kii – sukushiku ayashiki – wo sore wa ima no utsutsu ni minare kikinarete, tsune ni sono naka ni iru yuwe ni sukushiku ayashiki koto wo oboezaru ya [...]*³³),

29. *Ibid.*, p. 105.

30. *Kodō Tai.i*, dans HAZS, I, p. 28.

31. *Tamakushige*, dans MNZS, VIII, p. 309.

32. *Kuzubana*, dans MNZS, VIII, p. 177.

33. *Ibid.*, p.128-129.

Motoori recommande, comme toujours, l'attitude de suspension herméneutique respectueuse. Ailleurs dans le même texte, il insiste sur la dimension d'*origo continuata* du pouvoir générateur du *musubi* :

*Musubi no kami mo ametsuchi no hajime yori ima mo utsutsu ni Takamagahara ni mashimashite, tenchi ni arayuru shikai banbutsu ni nariizuru mono wa kotogotoku kono kami no mitama ni yoreri*³⁴ [...].

Motoori reprend ainsi un « signifiant chinois » (la notion de « voie » qui lui garantit une validité universelle), mais lui associe un signifié vernaculaire, qui est à la fois universel et particulier.

Transition taoisante : le cas d'Andō Shōeki

Peut-être faut-il remonter encore plus haut dans cette recherche des racines des *musubi-ron*, et faire un saut jusqu'à un stade où le vitalisme n'est pas explicitement associé au principe du *musubi*, mais trouve une formulation abstraite et générale qui s'effectue librement à partir du code notionnel de la cosmologie chinoise : la pensée d'Andō Shōeki (1703-1763), telle qu'elle est exposée dans la *Grande Préface du Grand Traité du Shizen shin.eidō*, nous offre un point d'ancrage vraisemblable, bien que son caractère d'isolat et l'histoire lacunaire de sa réception ne nous permettent pas de la traiter comme le point de départ d'un courant spécifique. L'anecdote sans fondement qui veut que Satō Nobuhiro ait été un fils de Shōeki, traduit populairement le sentiment ancien d'une ressemblance entre leurs deux pensées : la métaphore de la filiation est prise littéralement³⁵ ; en outre, leur voisinage, dans le volume n° 45 de la série *Nihon shisō taikei* peut aussi se lire comme une reconnaissance implicite de leur parenté intellectuelle, qui, bien évidemment, ne se limite pas aux effets de leur origine commune, la région d'Akita.

Pour citer Joly, « le discours de Shōeki tout entier peut se lire comme une immense tautologie »³⁶ qui consiste à exposer les effets du « naturel » (car tout est en lui), mais aussi à cartographier le réseau infini des corrélations qui fonde le monde. « Ce qui frappe le lecteur de Shōeki, c'est cette volonté de systématisation dont il fait preuve : volonté frénétique au point de le confronter à un système intellectuel en apparence parfaitement clos, où chacun des éléments se répond l'un l'autre au sein d'un immense jeu de concordances, réglé par la motion sous forme de souffle (*ki*) d'un principe vital (*shin*) dont *shizen* est la manière d'être³⁷ ». Reprenant un type de raisonnement étymologique sinogrammatologique (qui remonte au moins à Mencius), Andō Shōeki définit le naturel ainsi : « *shizen to wa hitori naru wo ihu nari* » (le naturel/nature désigne ce qui advient (s'effectue) de soi-même). Si le *shizen*, proche en cela de sa valeur ancienne est plus une modalité qu'un état, ou a fortiori qu'une substance, il n'est pas en lui-même investi de principalité (c'est, au plus, un « signifiant universel »,

34. *Kuzubana*, dans MNZS VIII, p. 152-153.

35. Dans J. JOLY, *Le naturel selon Andō Shōeki. Un type de discours sur la nature et la spontanéité par un maître-confucéen de l'époque Tokugawa, Andō Shōeki, 1703-1762*, Maisonneuve & Larose, Paris 1996, p. 18.

36. *Ibid.*, p. 5.

37. *Ibid.*

pour reprendre la formule de Joly³⁸) : c'est précisément dans les figures vitalistes qu'il faut trouver ce principe. Et c'est là que s'opère un décrochage partiel entre la nomenclature (ou le code) utilisé par Andō Shōeki, qui semble totalement tributaire de l'*inyō gogyō shisō*, et ce que nous appellerons sa philosophie sous-jacente. Parti du dynamisme circulaire de la cosmologie traditionnelle (qui repose sur une structure d'ordre à hiérarchie relative déclinée dans une morphologie des transformations), il glisse insensiblement vers un principalisme générativiste qui n'est pas, comme tel, inscrit dans le modèle chinois. Le décrochage semble aussi assumé que systématique, et ne saurait donc se réduire à une maîtrise chancelante des textes chinois : il se traduit d'abord par un usage très personnel des sinogrammes (ses graphies de mots-clés comme *tenchi*, ou *hito*, etc. permettent d'ajouter des connotations ou même des sens nouveaux aux notions importées) ; il s'exprime ensuite dans les libertés considérables qu'il prend avec la logique transformative des *phases*, puisqu'il abandonne le modèle pentamère pour un modèle quaternaire. Bien qu'il ne soit pas interdit d'y voir le souvenir diffracté de la numérologie quaternaire de Shao Yong (1011-1077), Shōeki applique ce modèle au dynamisme des *gogyō* lui-même, lui faisant perdre son nom). Et enfin, son vitalisme « dit » autre chose que le dynamisme autocontrôlé et autotélique de la cosmologie chinoise. Les images vitalistes sont d'abord de simples métaphores germinatives : la « semence » (*sei*) connaît trois modalités, cosmologique (*tenchi no sei*), végétale (*koku*), et humaine (*hito* graphié en juxtaposant les sinogrammes de l'homme et de la femme pour mieux souligner leur collaboration productive). Il n'est pas impossible que la centralité qu'il accorde au souffle du bois, dans le processus de la production de l'univers, soit la réélaboration abstraite d'une image germinative³⁹.

*Shohassei no mokuki wa ten ni wa hokugū no chūshin yori hasshi*⁴⁰ [...].

Au sommet de cette chaîne de principes germinatifs se trouve le principe vital, ou *kasshin*, qui est à la fois un *principium motus*, une dynamique immanente et la totalité de l'être :

Le *kasshin* n'étant que vie et réalité, il ne cesse d'accomplir son parcours admirable en avançant et en reculant selon la loi des natures relatives, et cela sans s'arrêter un seul instant⁴¹.

C'est dans le *kasshin* que s'opère la synthèse des quatre phases et des huit souffles⁴². Monisme en mouvement, la théorie du *kasshin* ne peut que produire une ontologie relative et, à ce titre, elle s'appuie sur la notion de *gosei* (nature interdépendante ou complémentaire) :

38. *Ibid.*, p. 3.

39. Les penseurs japonais qui ont utilisé l'organon du *yinyang wuxing sixiang* semblent avoir été attirés par un principalisme qui contredit fondamentalement la logique du « pecking order » des transformations. Yamazaki Ansai, par exemple, ne se contentait pas de proposer une lecture « pyrocentrique » des *gogyō*, il interprétait théologiquement ce pyrocentrisme, en jouant sur l'homophonie *hi* (feu) et *hi* (esprit).

40. Cité par JOLY, *Le naturel selon Andō Shōeki*, p. 223.

41. *Ibid.*, p. 163.

42. *Ibid.*, p. 160.

Aucun être n'a de statut ontologique propre, tout n'étant que *kasshin*. Un être n'est que la trace que laisse le passage du *kasshin* à un certain point⁴³.

Stade transitoire du vitalisme entre le *ki* et les *musubi*, la conception de l'énergie vitale défendue par Andō Shō.eki présente trois caractéristiques :

a) l'appareil notionnel des *gogyō* est retourné contre lui-même puisque la notion de transformation est fermement critiquée (*shizen no michi ni arazaru mono wa eki nari*), au même titre que l'idée de paliers qui risquent d'introduire du discontinu ;

b) la vitalité est constituée comme hypostase, sans faire explicitement l'objet d'une élaboration théologique. Tout au plus Andō localise-t-il le *kasshin* dans l'étoile polaire, et évoque-t-il à l'occasion une sorte d'« esprit de l'univers »⁴⁴ (*tenchi no seishin*) : l'on comprend pourquoi Andō Shō.eki a pu être revendiqué par la pensée écologiste japonaise moderne comme un lointain ancêtre ;

c) le vitalisme ne pense pas encore sa spécificité par rapport au dynamisme, puisque les mouvements célestes sont considérés comme analogues à la mobilité organique. En d'autres termes, l'organicité n'est pas pleinement énoncée (ce qui est compréhensible dans une perspective pan-biotique).

Energétisme et vitalisme dans la pensée confucéenne japonaise

Nous sommes remontés en deçà du *Kokugaku*, en un point où le rattachement de notre thème à la nomenclature d'école n'a plus de sens. Est-il possible de poursuivre notre parcours et de trouver les signes d'une tendance vitaliste dans des discours sur le *qi/ki* au sein d'écoles philosophiques qui ne sont pas connues pour encourager ce type de spéculation ? Le sous-texte de certaines formes de confucianisme japonais nous autorise à tenter l'examen.

L'orthodoxie sourcilleuse d'Ogyū Sorai (1666-1728) et son factualisme si hostile à la spéculation philosophique⁴⁵, ne peuvent que le rendre méfiant à l'égard de tout monisme dynamique centré sur le *qi* (Andō avait d'ailleurs perçu l'incompatibilité entre sa pensée et celle du *Kobunjigakusha*). Mais Ogyū peut précisément nous servir de révélateur *a contrario*. L'on se souvient que le *Benmei* ne consacre pas de développement indépendant à la notion de « *qi/ki* » : la réflexion sur le *ki* fait partie d'un chapitre composite consacré au *li/ri*, au *qi/ki* et au *renyuljinyoku*⁴⁶. Elle est abordée ex abrupto à la suite d'un paragraphe dévolu au « *li* », et elle est inscrite d'emblée dans une perspective polémique puisque c'est une citation du *Gomōjigi* d'Itō Jinsai (1627-1705) qui sert de déclencheur : Ogyū renvoie à la célèbre définition du *li* comme une notion morte⁴⁷. Ogyū conteste dans son principe le montage notionnel qui consiste à apparier le *ki* au *ri* comme deux instances

43. *Ibid.*, p. 161.

44. *Ibid.*, p. 224 (ASZ 20/393).

45. L'on se souvient du début du *Bendō*, dans lequel Ogyū Sorai dévalorise les querelles philosophiques associées aux « cent écoles », NST n° 36, p. 200 : « *Shi.mō yori shite nochi, kudarite jukasharyū to nari, sunawachi hajimete hyakka to shō wo arasohu. Mizukara shō ni su to ihubeki nomi.* », et l'on connaît la fonction paradigmatique qu'il accorde au *Shujing*, qui consignerait une pure factualité (*shi/koto*) antérieure à la ratiocination philosophique.

46. *Benmei*, dans NST n° 36, p. 244-246.

47. NST n° 36, p. 245.

complémentaires ou antinomiques (le *qi/ki* étant associé au changement, et le *li/ri* étant le principe même de la permanence : « les confucéens Song considèrent donc ce qui naît et périt comme la force générative (le souffle-énergie), tandis que ce qui n'est pas né et ne périt pas est le principe »), et il le rejette comme une déviance typique du confucianisme Song (*ri ki no tai gen suru mono wa sunawachi Sōjū yori hajimaru*)⁴⁸. De plus, il souligne que les Anciens n'ont jamais mentionné directement le *ki/qi* (*ki wa inishihe kore wo iwazu*) et ne lui ont accordé aucune importance particulière. Tout au plus reconnaît-il l'usage limité et technique qui est fait du terme dans la littérature exégétique : l'un des commentaires du *Yijing* parle de *yang qi qian zang*, et un passage du *Liji* rappelle que « le *qi* manifeste la vertu débordante du ciel et de la terre ». La binarité *li/qi* n'est pour Ogyū qu'une interprétation abusive de l'opposition, établie par le *Dazhuan*, entre le *dao*, antérieur à la forme, et l'ustensile (*qi*), postérieur à la forme. Au-delà de l'argument philologique qui alimente sa critique, Ogyū dénie au *ki/qi* toute principialité, et il accuse Jinsai du même travers que les néo-confucéens, ce qui, sur ce point précis, est injuste car nous allons voir que la lecture proposée par Jinsai de la notion de *ki/qi* n'a pas d'équivalent chez Zhu xi.

L'on pourrait nous faire remarquer que, pas plus que Sorai, Itō Jinsai ne consacre de chapitre autonome à la notion de *ki* (le titre du *Gomōjigi*⁴⁹ et le modèle établi par son modèle Chen Beixi⁵⁰ lui imposent une telle limitation), mais, à la différence de ce qui se passe dans le *Benmei*, le rattachement de la réflexion sur le *ki/qi* au chapitre fondamental intitulé la voie du ciel (*tendō*) la magnifie au lieu de la diluer. Dans l'opposition entre *katsuji* et *shiji*⁵¹, le *ki* est rattaché au pôle « vivant » (*katsu*), c'est à dire à la « voie » dont il constitue le prolongement.

*Michi wa moto katsuji, sono seisei kaka no myō wo keiyō suru yue nari*⁵².

Le *ki*, sous sa forme fondamentale, est soit une matière subtile qui remplit l'espace entre le ciel et la terre, soit une énergie qui pénètre la totalité de l'univers. De la vie, il possède (et régule) les deux manifestations principales, le mouvement et la dynamique reproductrice. Bien des indices nous confirment que la « vie » dont parle Jinsai n'est pas une simple métaphore, mais doit être comprise à la lettre.

48. *Ibid.*

49. Le traité d'Itō Jinsai est en réalité un « lexique philosophique », dont la seule ambition est de commenter le « sens des notions » (*jigi*) des *Analectes* (*Go*) et du *Mengzi* (*Mō*) : Itō est donc limité par son corpus de référence.

50. Penseur des Song, Chen Beixi (1159-1223) est l'auteur d'un dictionnaire philosophique (*Xingli ziyi*, *Sens des notions* [de l'école] du principe et de la nature) qui a profondément influencé Itō Jinsai et, au-delà, la pensée japonaise de la période d'Edo. Voir OKADA Takehiko (éd.) *Kinsei kanseki sōkan, shisōhen*, XXI, Chūbun shuppansha, Kyoto 1972.

51. Les termes métaphoriques de « vivant » (*katsu-ji*) et « mort » (*shi-ji*) accolés au mot-thème « *ji* » (sinogramme, notion) reposent sur un complexe jeu de mots puisqu'ils s'appliquent à la fois au signifiant (notions mortes, c'est à dire vides, abstraites, formelles, statiques, etc.) et au signifié ou plutôt au référent (les notions vivantes le sont parce qu'elles désignent des réalités vivantes, ou dynamiques). Pour ces notions, voir le § 1 du chapitre « *ri* » du *Gomō jigi* (NST n° 33, p. 124)

52. *Gomōjigi*, § Tendō, dans NST n° 33, p. 124.

Le fameux passage du *Dōjimon*⁵³ « ciel et terre forment un grand être vivant » nous amène aux frontières du panthéisme. Au seuil du GMJG, la parabole de la boîte, qui prétend démontrer la génération spontanée, nous offre une variante non théologique du vitalisme.

*Kou hiyu wo motte kore wo akasan. Ima moshi han roppen wo motte aiawasete hako wo nashi, hisokani futa wo motte sono ue ni kuwauru toki wa, sunawachi onozukara ki atte sono uchi ni mitsu. Ki atte sono uchi ni mitsuru toki wa, sunawachi onozukara hakuboku wo shōzu. Sudeni hakuboku wo shōzuru toki wa sunawachi mata onozukara shu.in wo shōzu. Kore shizen no kotowari nari. Kedashi tenchi wa ichi daikyō nari. Inyō wa kyōchū no ki nari. Banbutsu wa hakuboku shu.in nari. Kono ki ya yotte shōzuru tokoro naku, mata yotte kitaru tokoro nashi*⁵⁴.

La deuxième originalité de la position de Jinsai tient à son refus de la principalité : il ne remplace pas le *ri* par le *ki* (comme ont été tentés de le faire certains confucéens de l'époque Song hostiles au diktat du *lixue*), il affirme l'impossibilité d'une pensée de l'origine, et cela dans les registres les plus différents.

Cosmologiquement parlant, il rejette l'idée d'un commencement du ciel et de la terre, préférant poser l'origine comme inconnaissable et merveilleuse (*myō*). Sa psychologie reflète le même refus de toute *arché* : l'ataraxie précédant les émotions est elle aussi abandonnée, non parce qu'elle constituerait un idéal difficile à atteindre, mais parce qu'elle est logiquement et psychologiquement impensable⁵⁵. Itō Jinsai répète ainsi, sur tous les registres, que l'« en-deçà » du mouvement (et de la vie) est un faux problème ou, ce qui revient au même, n'est pas l'affaire des hommes. Mais son vitalisme, même lorsqu'il se rapproche (comme malgré lui) d'une tentation panthéiste, s'inscrit toujours dans une position résolument rationaliste : les critiques qu'il fait des pratiques divinatoires et le rappel énergique du principe de « mise à distance » des dieux et des esprits⁵⁶ suffiraient à rappeler le caractère résolument a-théologique de sa pensée.

53. *Dōjimon*, D.2, p. 69 : *Tada tenchi wa ichidai katsubutsu*.

54. *Gomōjigi*, § Tendō, dans NST n° 33, p. 116. Le vitalisme d'Itō n'opère pas une rupture avec la tradition chinoise, mais avec le li-centrisme. La subalternité du *li* par rapport au *qi* est déjà lisible chez Zhou Dunyi, Chen Beixi, et chez Luo Qishun (*Kunzhiji*). Itō s'efforce de rattacher sa lecture à l'un des Classiques les plus vénérables (GMJG 1.4) : « Eki ni iwaku : "Tenchi no daitoku wo sei to iu". Iu kokoro wa seisei shite yamazaru wa sunawachi tenchi no michi nari ».

55. Pour une critique de l'expression *mingjing zhishui* (et de la thèse psycho-ontologique qu'elle implique), voir le chapitre « *shin* » du *Gomōjigi* (NST n° 33, p. 133). Ce refus de la principalité statique apparaît d'ailleurs aussi bien dans la psychologie de Jinsai que dans sa cosmologie, puisqu'il récuse les trois discours cosmogoniques officiels qu'ils soient vacuitistes ou mythologiques (bouddhiste, taoïste et shintoïste) et avec eux l'idée d'un en deçà de l'étant. Sur ce plan, Itō se situe dans la tradition confucéenne orthodoxe du refus de l'acosmisme.

56. *Gomōjigi*, § Kijin, dans NST n° 33, p. 152-153.

Conclusion

Le développement historique de l'énergétisme japonais indique qu'il se constitue à partir de (et *en partant de*) la théorie du *qi* (sans être une réaction contre elle) et qu'il tend à connaître une « théologisation seconde » sous la forme d'un quasi hénothéisme qui se superpose à la conception chinoise d'un comologie auto-régulée. Ce monisme de l'énergie vitale est bien l'un des traits les plus remarquables de la réflexion japonaise de la période d'Edo, et il se situe aux antipodes des hiérarchies de forces, de semences, de ferments et d'archées imaginées par un van Helmont en Europe. Ce monisme est pourtant un non-principalisme, ce qui explique que les subtiles réflexions sur les degrés de l'originarité propres à la tradition taoïste n'ont ni place ni pertinence dans le vitalisme d'Edo.

Nous avons aussi confirmé que le vitalisme ne se constituait pas de façon réactive, tout d'abord pour l'évidente raison qu'un repoussoir équivalent au mécanisme n'existait pas dans l'« offre » philosophique de la période d'Edo, et ensuite, parce qu'il a pu se construire en investissant et en transformant de l'intérieur la morphologie dynamique chinoise.

Nous avons pu faire un autre constat : le vitalisme japonais, en tant qu'il est un *enchantement réaliste*, est un oxymore qui fait mentir Max Weber : car, ni ascétique ni mystique-dans-le-monde, il fonde une attitude active vis à vis du réel. Le fait que les « porteurs » de cette vision du monde et de l'homme ne soient pas des « fonctionnaires prébendés » (pour parler comme Weber), mais des samouraïs sans maître ou, à l'occasion, des *chōnin*, n'est bien sûr pas étranger à cette attitude positive et dynamique vis à vis du réel.

La rencontre entre les *ki-ron* et les *musubi-ron* (et la fécondation de l'un par l'autre) que nous avons sans cesse postulée lors de nos séminaires demande bien sûr à être analysée avec plus de rigueur. Aussi la conférence de l'année prochaine cherchera-t-elle à préciser ce tableau en abordant certaines formes de *shinjū funi* et en étudiant l'utilisation des principes de l'*onmyōdō* dans la théorisation de la théogonie.