

## Le *Hôken*, La *Taichi* et l'émergence de la «société» chez Yamagata Bantô

TERADA, Motoichi

### Introduction<sup>1</sup>

Yamagata Bantô est un commerçant philosophe né en 1748 et mort en 1821. Commis principal (*bantô*) de *Masuya*, une des plus grandes maisons d'Osaka à cette époque, il a rédigé *Yume no Shiro* (*A la place des rêves*), qui est une sorte d'encyclopédie constituée par douze livres sur le ciel, la terre, la théogonie des dieux japonais, l'histoire du Japon, le régime, la politique, la critique des religions, etc.

Mais avant d'entrer en matière, je voudrais vous présenter les deux poèmes d'adieu que ce philosophe nous a laissés dans son chef-d'œuvre.

Après la mort il n'existe ni enfer ni paradis ni moi. Il n'existe que le genre humain et les dix mille choses.

Dans un univers sans dieux ni bouddhas ni démons, il n'y a assurément pas d'événements mystérieux ni miraculeux.<sup>2</sup>

Bantô nous apparaît donc comme un athée plus audacieux que les fameux matérialistes français de la même époque. Il pratique une critique radicale et exhaustive des croyances populaires aux esprits. Il renie l'existence du ciel en tant que dieu, de l'âme, des fantômes et des animaux imaginaires aussi bien que celle des châtiments et des récompenses après la mort.

Dans le domaine de l'astronomie, Bantô devint un des premiers porte-parole japonais de l'héliocentrisme européen; il développa même une remarquable théorie sur l'univers infini. En historien, il critiqua certaines conceptions ethnocentriques de l'histoire du Japon. Enfin, sa raison décentralisatrice alla dans l'économie politique jusqu'à critiquer l'intervention du gouvernement dans le marché.

Néanmoins, la plupart des chercheurs sur Bantô, tout en soulignant ces aspects rénovateurs du philosophe, sont obligés, d'après ses relations avec de hauts magistrats et selon certains passages de *Yume no Shiro*, d'avouer que Bantô est en fin de compte resté trop fidèle au Régime *Bakuhan* des Tokugawa. En effet, il a renié le rôle positif que jouait le commerce dans ce régime et il a reconnu dans la ligne du confucianisme traditionnel la suprématie de l'agriculture sur l'artisanat et le commerce.

Nous voilà devant des contradictions qui tourmentèrent, tourmentent et tourmenteront encore bien des

critiques de Bantô. Dans cet article, je ne pourrais pas apporter de solution satisfaisante. Cependant je voudrais essayer de préciser sa conception du *hōken*, régime non-centralisé, afin de mettre au jour ces contradictions. De là, je voudrais m'attaquer à la problématique liée à la Grande Sagesse (*Taichi*), ce concept très moderne pour l'époque, car elle signifie dans une certaine perspective l'auto-régularisation et les effets civilisateurs de l'économie de marché.

Concernant l'emploi que je fait du terme émergence, je préciserai selon l'*Encyclopédie philosophique universelle* qu'il a pour valeur: «le surgissement de propriétés nouvelles, non nécessairement prévisibles, à partir d'une situation antérieure»<sup>3</sup>, et cela, conformément à la terminologie de la science de la complexité.

### La connaissance moderne de la «société» et son obstacle épistémologique

En fin de compte, qu'est-ce que la société? Dans cet article, je parle de la société civile: «les individus sont tournés vers la satisfaction de leurs besoins particuliers (subsistance, bien-être, droits et libertés) par le travail et les échanges, dans l'interdépendance économique et juridique générale».<sup>4</sup> Il s'agit donc la société au sens hégélien du terme, mais, qui provient, en effet, de l'économie politique d'Adam Smith.

[Every individual] generally, indeed, neither intends to promote the publick interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestick to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the gretest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of it. [...] By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it.<sup>5</sup>

Ce qui est remarquable dans cette citation, c'est la reconnaissance du décalage entre la cause efficiente et l'effet générale de toutes ces causes: tous les individus, motivés par leur seul intérêt, réalisent, en conséquence du processus objectif de toutes leurs actions égoïstes, le but générale de la «société». Au XVIIIe siècle on s'imaginait comme Hobbes qu'il résulterait de l'ensemble des actions intéressées une lutte de tous contre tous qui obligerait à demander l'intervention de l'État. On confondait alors la société avec l'État, sans lequel l'ensemble des individus risquait de se résoudre en état anarchique de la nature. Pour s'imposer comme objet de la science sociale, il fallait que la société civile se libérât de la tutelle de l'État.

Ainsi, l'économie politique du XVIIIe siècle devait-elle répondre à la problématique suivante: comment l'ensemble des actions intéressées des *homines economici*, peut-il réaliser l'intérêt public de la société? Autrement dit, comment cet ensemble peut-il faire émerger un ordre social sans l'intervention de

l'État? Smith répondait à cela que l'ordre idéal de la «société» émerge par «la main invisible de Dieu» à travers une infinité de transactions intéressées. Il reconnut que dans la «société» où le tout est plus que l'ensemble des parties, risquait d'arriver quelque chose de totalement différent de ce que les parties annonçaient. Là, se situait la difficulté de connaître la société civile, distincte de l'État.

Quant à Bantô, comment put-il trouver la «société»? Il dut franchir un obstacle épistémologique différent de celui qui échet à l'économie politique européenne. Il s'agissait de la conception confucianiste de la société: hiérarchie statique qui résulterait directement de la nature humaine. Bantô commença ainsi par postuler qu'«il n'y a ni supérieurs ni inférieurs entre les êtres humains».<sup>6</sup>

### **Le Régime *Bakuhan* des Tokugawa et Bantô, commerçant d'Osaka**

Avant de commencer cette analyse, je voudrais expliquer brièvement la structure fondamentale du Régime *Bakuhan* des Tokugawa. Je ne prendrais pas, cependant, la peine de vous parler du commerce extérieur que le shogounat pratiquait avec la Chine, les Pays-Bas et la Corée.

Premièrement, le régime est constitué par la dominance du peuple par la classe des guerriers dont le souverain est la famille Tokugawa. De plus, c'est un système très particulier basé sur la séparation nette entre les guerriers et les agriculteurs. Les samourais sont obligés de vivre en ville, détachés de leur propre fief. Du point de vue financier, le régime est fondé sur un tribut annuel en nature, déterminé par la quantité du riz produit dans chaque fief. Les guerriers enlèvent le tribut aux agriculteurs et l'échangent contre de l'or ou de l'argent pour acheter des commodités et continuer à mener une vie citadine, souvent beaucoup plus chère que la vie rurale. Ainsi, le Régime *Bakuhan* foncièrement enraciné dans l'économie naturelle, est obligé de dépendre du commerce qui relie la ville à la campagne.

Deuxièmement, pour la classe dominante c'est un régime où le bakuhu (shogounat) contrôle les «*hans*» (fiefs de *daimyos*). Le shogounat peut confisquer leurs terres et réduire leur fief. Tous les *daimyos* doivent résider la moitié de l'année ou une année sur deux à Edo auprès du shogoun. En conséquence, ils ont besoin d'entretenir leur château d'Edo avec leur samourais et commis subalternes et de dépenser de plus en plus pour faire l'aller et retour entre leur han et Edo, répondre à la demande du shogounat et avoir des relations quelquefois salonières avec d'autres *daimyos* à Edo.

Ces deux propriétés fondamentales du Régime *Bakuhan* exigent une grande ville qui servira de marché où le shogoun et les *daimyos* peuvent se procurer tout ce qui est nécessaire en échange du riz. Osaka s'acquiert donc cette place privilégiée et devient la «cuisine de la nation» (*tenka no daidokoro*) au lieu d'Edo, capitale construite plutôt artificiellement par les premiers shogouns dans la première moitié du XVIIIe siècle. Ainsi, à Osaka, se trouvent au XVIIIe siècle plusieurs marchés nationaux: de riz, de

légumes, de poissons, de coton, d'huile, de *sake* en même temps que d'or et d'argent où les samourais s'approprient des espèces en échange de tribut en nature. Il y existe de grandes maisons de gros avec des entrepôts innombrables. Ces maisons, grandissant avec de plus en plus de commercialisation, deviennent agences de change et maisons financières de *daimyos*. Comme ceux-ci, appauvris, se mettent sous la dépendance financière des commerçants, il en découle la contradiction fondamentale du Régime *Bakuhan*.

Bantô, commis principal, ou plutôt, directeur général de Masuya, vécut au point culminant, qui n'allait dès lors que fléchir, de la prospérité d'Osaka. Sa maison finançait en 1805 une cinquantaine de *daimyos* y compris celui de Sendai, un des plus grands d'alors. A travers ses activités de financement, Bantô reconnut intimement la contradiction du Régime *Bakuhan*. En effet, la séparation entre les guerriers et les agriculteurs nécessitait de plus en plus de commercialisation, et, par conséquent, de plus en plus d'appauvrissement chez les guerriers et les agriculteurs ainsi que de plus en plus d'enrichissement chez les commerçants. Et cela, aussi longtemps que survivrait l'économie de marchandises encadrée par ce régime. Selon certains témoignages, Bantô, financier de *daimyos*, prit aussi la peine d'améliorer leurs conditions financières, quoiqu'il eût su que ce n'étaient que des expédients.

On peut affirmer alors que Bantô vécut lui-même cette contradiction. Il devait jouer un rôle de fournisseur des puissants et collaborer à l'entretien du régime, mais, en même temps, il devait le critiquer, à titre de confucianiste «moderne», en vue de le transformer en *hōken*, en un régime idéal pour lui. Il osa renier non seulement le rôle des guerriers, mais encore celui des grands commerçants y compris le sien, en tentant de donner toutes les initiatives aux agriculteurs. Le *hōken* était, pour lui, une société de production simple de marchandises basée principalement sur l'agriculture. Pourtant, il est très difficile de découvrir dans les œuvres de Bantô le sens exact de certains passages, surtout lorsqu'il s'agit de la critique du shogounat. Il faut donc essayer déchiffrer sa parole de Cassandre derrière ses ambiguïtés.

### **La connaissance encyclopédique, le rationalisme décentralisateur de la nature et l'athéisme**

Bantô reçut d'abord une éducation assez empirique et ecclésiastique, basée sur le confucianisme de Tchou Hi, à l'École Kaitokudô, instituée pour les fils des grands commerçants d'Osaka. Il allait acquérir ainsi une connaissance encyclopédique de sciences orientales et occidentales. C'est la raison pour laquelle on peut trouver dans *Yume no Shiro* non seulement un rationalisme confucianiste mais aussi un rationalisme issu de la science hollandaise qui commençait à se répandre au Japon. Les deux rationalismes se croisent l'un et l'autre pour se transformer en un rationalisme universel.

Afin de définir ce rationalisme, je vais commencer par préciser le principe de *Kakubutsu-Chichi*: pénétrer dans les choses et atteindre le savoir. Le *Kakubutsu-Chichi* demande aux disciples de Tchou Hi

de savoir par expérience et découvrir le principe: «*li*». Le rationalisme de Bantô, cependant, ne reste pas à ce niveau-là. Il nous oblige, de plus, à décentraliser le sujet, ce centralisateur des expériences quotidiennes, en disant, «si vous regardez du quai une barque, c'est la barque qui avance; si vous regardez un quai d'une barque, c'est le quai qui passe. Si vous trottez à cheval, c'est le vent qui vient vous frapper; mais, pour le vent, c'est plutôt votre visage qui vient le heurter».<sup>7</sup> Ce raisonnement relativiste servit de base à Bantô pour qu'il refuse le géocentrisme et adopte l'héliocentrisme ou plutôt une vision décentralisée de l'univers. Et ceci, car selon lui, «Mars est à la terre ce que la terre est à Vénus, Vénus est à la terre ce que la terre est à Mars, donc, on peut en inférer facilement que Jupiter est à Mars ce que Mercure est à Vénus».<sup>8</sup> Et, il alla même jusqu'à inventer une conception originale de l'univers, constitué par un nombre infini de systèmes solaires, en disant «si vous observez notre soleil d'une étoile fixe, il se trouvera aussi parmi les étoiles fixes».<sup>9</sup> C'est de cette manière que le rationalisme de Bantô ne cherche à atteindre l'universel qu'à travers le relatif.

Ce rationalisme joue un rôle essentiel même dans la critique du culte éthnocentrique. «On s'imagine, dit Bantô, faussement que le soleil et la lune ont été créés pour notre seule nation»,<sup>10</sup> car il n'existe aucun centre privilégié, ni de «sujet» central qui puisse interpréter un phénomène naturel de façon absolument juste. Aussi ce même rationalisme relativiste sert-il de fondement au fameux argument de Bantô sur la Non-existence des esprits (*Mukiron*).

D'où vient, cependant, ce raisonnement décentralisateur mais universel? Comme je l'ai déjà analysé, il s'agit naturellement de l'influence de la science hollandaise, car ce raisonnement commence par la relativité entre deux objets égaux quelconques pour donner à tous les objets un champ commun, de telle façon que A est à B ce que B est à C, et qui aboutit enfin à l'universel. Mais en même temps on doit tenir compte du confucianisme de Tchou Hi, parce qu'il commence par les deux principes égaux: «*li*» et «*ki*», pour finir par constituer le monde entier. Chez Arai Hakuseki (1657-1725), magistrat confucianiste, le même rationalisme servait d'argument contre la *creatio ex nihilo* soutenue par Sidotti, jésuite italien, qui osa pénétrer dans le Japon du début du XVIIIe siècle. Il fut arrêté et emmené à Edo pour être examiné par ce confucianiste. «Le chrétien soutient, dit Hakuseki, que toutes les choses du ciel et de la terre ne se sont pas formées par elles-mêmes et qu'il devait exister un être qui les créa. Si une telle doctrine était juste, qui aurait pu créer cet être: Dieu, avant qu'il n'y eût pas encore de ciel et de terre? Si Dieu avait pu se produire par lui-même, pourquoi, le ciel et la terre, ne se seraient-ils point formés par eux-mêmes?»<sup>11</sup> Ce qui me paraît important dans cette citation, c'est que Hakuseki ne fait appel à aucune puissance transcendante pour expliquer les phénomènes naturels. Par contre, il recourt aux principes immanents et à leurs rapports intérieurs. Dans un peu moins de cent ans, Bantô partagera le même rationalisme.

Il faut aussi prendre en compte la logique du marché qu'a vécue Bantô, car comme nous le verrons

après, dans le marché de la «société» où se réalise la *Taichi*, chaque individu fait avec l'autre une série d'interactions sur un pied d'égalité, de façon que A est à B ce que B est à C et finit par fonder un cours idéal. C'est exactement la même conception que celle de la nature chez Bantô.

Ainsi doit-on considérer ce rationalisme comme une excellente synthèse du double rationalisme oriental et occidental, fondé sur les relations humaines de l'économie de marché émergente. Et c'est ce rationalisme qui contribuera pour Bantô à franchir l'obstacle épistémologique confucianiste dont je viens de parler.

### La conception du *hōken*<sup>12</sup>

Avant d'entrer dans l'analyse de la *Taichi*, je voudrais vous expliquer la conception du *hōken* chez Bantô. Actuellement, le mot est considéré comme l'équivalent du féodalisme et on a tendance à l'identifier au Régime *Bakuhan*. Cependant pour Bantô c'est un régime idéal plutôt que réel. Nous devons donc séparer ces deux concepts qui sont faciles à confondre pour comprendre le vrai sens du *hōken* chez lui.

Je voudrais commencer par montrer la différence entre le *hōken* et le *gunken* (le *gun* correspondant à la province et le *ken* au département). Cette comparaison n'est pas du tout originale, mais elle puise dans la tradition confucianiste. Le *hōken* est un système non-centralisé dans lequel l'empereur gouverne par vertu; sa loi doit être en accord avec la Voie (*Michi*) et la richesse est partagée entre les seigneurs. Le *hōken*, conforme au principe «*li*» de la Nature, est lui-même «la Grande Voie de la Nature Universelle». Par contre, dans le *gunken* il y a un empereur absolu, disposant de tout le pouvoir militaire et de toutes les richesses de la nation, qui domine totalement par intérêt et qui s'adonne à un luxe excessif. C'est donc «un régime artificiel fondé sur une règle arbitraire». De là vient que le *hōken* est le seul régime naturel à choisir. De plus, pour Bantô, ce contraste se superpose à un autre: entre le régime militaire du Japon et le régime impérial de la Chine. Par conséquent, du point de vue politique, le régime *hōken* du Japon est incomparablement supérieur au régime *gunken* de la Chine. Il va jusqu'à dire qu'il s'est enfin réalisé un heureux régime *hōken* grâce à l'établissement du *bakuhu* d'Edo après une longue guerre civile.<sup>13</sup>

Bien sûr, on peut se demander si Bantô n'a pas, toujours et déjà, identifié le *hōken* au Régime *Bakuhan* et s'il ne fut pas en fin de compte un idéologue des commerçants fournisseurs du shogoun et des *daimyos*.

Il ne faut, cependant, pas croire notre philosophe sur parole. Même si *Yume no Shiro* ne fut pas publié de son vivant, il devait y avoir sûrement nombre de gens qui ont dû avoir envie d'en lire la copie manuscrite. Bantô essaie, donc, de ne pas critiquer directement le Régime *Bakuhan* dans cette œuvre.

Et nous devons tenir compte des traces de cette auto-censure.

Pour découvrir son intention réelle, il faut mettre en examen les références données dans son ouvrage, car elles servent souvent, comme certains renvois de l'*Encyclopédie* de Diderot, d'indices désignant un endroit où est cachée la vérité. En ce qui concerne le *hôken*, Bantô se réfère à l'*Histoire de l'empire: Kashokoku (Kashokoku Monogatari)* de Nakai Riken, un de ses maîtres.

Dans cette histoire, *Kashokoku*, un pays de Chine imaginaire, constitué par un régime *gunken*, joue un rôle métaphorique pour représenter le Japon de cette époque, dont la satire est le but principal de Riken. Ainsi le *gunken* plutôt que le *hôken* doit être identifié au Régime *Bakuhan*. Le shogoun ressemble à l'empereur absolu du *gunken*, lorsqu'il ordonne aux *daimyos* de se concentrer à Edo auprès de lui. Et ce système centralisé nécessite l'augmentation du coût de vie des *daimyos* et l'appauvrissement du peuple. Dans la *Kashokoku Monogatari*, le nouveau seigneur vertueux de *Nankakoku*, un des *guns* de *Kashokoku*, s'attaque à une réforme administrative, en réduisant le tribut des paysans et en ordonnant des économies et des défrichages au peuple ainsi qu'aux guerriers.<sup>14</sup>

Avant Riken et Bantô, Ogyû Sorai et Dazai Shundai, critiques plutôt réactionnaires du Régime *Bakuhan*, après avoir reconnu, eux aussi, la même contradiction, demandaient en vain aux samourais de retourner à la campagne pour mener une vie sobre avec les paysans.<sup>15</sup> Pour Riken, cependant, l'enjeu du retour des guerriers à la campagne est totalement différent. Parce que Riken ordonna aux samourais de devenir de vrais agriculteurs et de partager les impôts et les services publics. Par contre, les guerriers de Sorai auraient eu même à la campagne un statut inchangé et auraient continué à percevoir un tribut des paysans.

*Nankakoku* est donc pour Riken un *hôken* utopique où tous les êtres humains peuvent vivre ensemble à la campagne sans distinction de conditions. Le *hôken* de Bantô ressemble beaucoup à celui de son maître: il insiste aussi sur l'allègement des impôts des paysans pour leur donner un surplus avec lequel ils pourraient créer une petite entreprise et développer autour de leur métier principal une économie de marchandises. Dans un certain passage, il conteste même une direction ordonnée par Tokugawa Ieyasu, le premier shogoun déifié, qu'il respecte pourtant toujours sincèrement. Il sollicite ainsi le shogounat de changer de direction par rapport aux agriculteurs, qui souffrent de l'augmentation continue des impôts.<sup>16</sup> Ce soulagement des paysans obligerait sans aucun doute la partie inférieure des vassaux à retourner à l'agriculture. Le *hôken* de Bantô aurait pu ainsi entrer en conflit avec le Régime *Bakuhan*.

En conséquence, on pourrait dire que le *hôken* sert d'arme à Bantô pour critiquer le *Bakuhan*. Son programme du *hôken* demande au régime existant de retourner à ce seul régime naturel: il faut décentraliser le *Bakuhan* pour former des communautés rurales, dans lesquelles les paysans et les samourais mèneraient une vie frugale construite sur un pied d'égalité, en travaillant ensemble et en faisant

le cas échéant des échanges de marchandises.<sup>17</sup> En ce qui concerne la morale, il ne s'agit plus de celle fondée sur la hiérarchie sociale mais d'une morale reposant sur les relations familiales. Dans ce cas seul, les cinq vertus fondamentales (*jin, gi, rei, chi, shin*) et la voie du cœur humain (*chûkô no michi*) changeraient de contenu et deviendraient plus égalitaires.<sup>18</sup>

Le *hôken* de Bantô souligne, aussi bien que le Régime *Bakuhan*, la suprémacie de l'agriculture sur le commerce. Bantô dit à la limite, «la vie ne se passe pas d'agriculteurs mais d'artisans et de commerçants».<sup>19</sup> Mais, entre ces deux régimes, la façon d'être des commerçants est fondamentalement différente. Dans le *Bakuhan*, il s'agit de grands commerçants privilégiés, tels que Masuya même, qui mènent une vie épicurienne, luxueuse et somptueuse aux dépens des samourais, mais avant tout, des paysans. Bantô considère ici les commerçants comme étant à l'origine de tous les maux. Par contre, dans le *hôken*, il s'agit plutôt de producteurs indépendants de marchandises qui joueraient un rôle de commerçant dans un marché libre. Bantô a en tête l'apparence des nouveaux commerçants qui vont former au XIXe siècle le marché indépendant des corporations fermées (*kabu-nakama*) d'Osaka.

On produit du colza dans l'Ouest et en emporte à Osaka, où les grossistes en achètent et vendent de nouveau aux marchands d'huile. C'est interdit même pour ces derniers d'en acheter directement aux producteurs. Dans l'Ouest c'est le comble de l'incommodité d'acheter de l'huile à Osaka et en vendre au détail. Pourquoi toute la nation peut-elle endurer ces inconvénients?<sup>20</sup>

Bantô savait bien qu'il y avait des aventuriers qui osaient faire des transactions d'huile sans intermédiaire des *kabu-nakamas*. Ainsi demanda-t-il aux corporations, d'«arrêter la plupart des exploitations intermédiaires et [de] laisser faire à la nature la vente et l'achat».<sup>21</sup> Il est donc hors de doute que Bantô admit dans son *hôken* la survivance du commerce pratiqué par des producteurs indépendants.

### La *Taichi* et l'émergence de la «société»

En ce qui concerne la Grande Sagesse (*Taichi*), Bantô l'a découverte dans le marché du riz de Dôjima à Osaka. Dans la tradition confucianiste, il s'agissait d'une sagesse extraordinaire que possédait un saint empereur mythique chinois. La *Taichi* «réunit toutes les connaissances des dix millions de gens» aussi bien que «tous les sentiments du monde».<sup>22</sup> Elle n'est pas seulement un savoir idéal, mais aussi le *jin*, la première des cinq vertus. C'est, donc, la sagesse correspondant à celle du roi-philosophe en Europe. Mais, Bantô la décentralisa et démocratisa non pas par l'assemblée générale mais par l'économie de marché, comparable à la circulation du sang. Voici, selon Bantô, comment le marché du riz réunit toutes les connaissances pour faire émerger la *Taichi*.

Le *Hôken*, La *Taichi* et l'émergence de la «société» chez Yamagata Bantô

Si des insectes nuisibles arrivent dans une province de l'Ouest et qu'ayant reçu la nouvelle en exprès on achète du riz, le prix montera. Si l'Extrême-Nord du Honshu a une bonne récolte et que l'on y vende du riz, le prix baissera. [j'omets ici plusieurs passages] L'éruption de Asama-yama et de Shimabara, le tremblement de terre de Dewa ainsi que le *tsunami* du Chûgoku, tous se communiquent, se résonnent et se répondent l'un à l'autre, comme s'il existait un Dieu qui régisse bien les choses de la terre. Sans que le ciel nous l'ordonne, ni que les gens se réunissent pour se débrouiller, on achète à l'ouest, on vend à l'est, on achète au nord et on vend au sud; par suite, le prix monte une fois, il baisse, tient ou grimpe une autre fois. Chaque matin ou chaque soir, toutes les fois que les navires ou le courrier entrent dans le port, le prix monte ou baisse, comme si la résonance répondait à une voix. C'est vrai, certes, mais il n'y a, en fait, que deux actions, c'est-à-dire, la vente et l'achat. Et deux seules réactions: la montée ou la baisse.<sup>23</sup>

A travers toutes les transactions accidentelles, et, selon la loi de l'offre et de la demande, la *Taichi* émerge ainsi au niveau de la nation en tant que vrai cours du marché.

Mais, comment Bantô a-t-il acquis cet argument tellement moderne qui pourrait être comparé à la théorie du laissez-faire des économistes classiques tels qu'Adam Smith? Une influence directe étant impensable, il s'agit dès lors du rationalisme décentralisateur du philosophe dont je viens de parler, puisque Bantô commence par la relativité de position entre deux individus quelconques: vendeur et acheteur n'ayant que des connaissances insuffisantes pour bien fixer le cours. En vue d'avoir plus de profit que l'autre, chaque individu fait avec l'autre une série d'interactions, de façon que A est à B ce que B est à C, en décidant provisoirement un prix mutuel. Et à la fin de tout ce processus, à un niveau supérieur à celui de l'individu, émergera la *Taichi*.

D'ailleurs, Bantô reconnaît dans ce processus le décalage entre la cause efficiente et l'effet général de toutes ces causes. Au marché, la cause efficiente consiste à vendre des marchandises au plus haut prix et d'en acheter au plus bas prix. La *Taichi*, étant l'effet général de toutes ces causes, réalise le vrai cours du marché, ce qui est, pourtant, imprévisible à partir de chaque cause efficiente. L'intervention du shogounat est donc nuisible au mécanisme du marché auto-régularisateur. On doit laisser aller la nature.<sup>24</sup> Avec la théorie sur la *Taichi*, on assiste donc à la découverte de la «société» chez Bantô, ou plutôt, à une société de production de marchandises émergeant dans le Régime *Bakuhan*, au risque de faire éclater ensuite ce régime même.

La *Taichi* n'est, pourtant, pas seulement valable dans le *Bakuhan* mais encore dans le *hôken*, car le mécanisme de marché existe partout où se situe un marché universel. Mais la *Taichi* peut-elle s'accorder avec le *hôken*? La réponse est positive, car elle joue un rôle indispensable pour réaliser un libre échange de surplus de produits entre des communautés rurales. Et, en même temps, elle va activer de plus en plus de commercialisation qui ne manquera pas d'altérer le *hôken*. Bantô, néanmoins, n'aurait-il pas pressenti

dans la *Taichi* une force révolutionnaire capable de changer le *Bakuhau* en *hōken*? Si, car la *Taichi*, réunissant toutes les connaissances et tous les sentiments, exercerait selon lui des effets civilisateurs pour transformer ce régime artificiel en régime naturel. Bantō espérait qu'elle servirait même de nœud entre le développement économique et le progrès des lumières.

Nous voilà donc devant le programme d'une société civilisée ou plutôt auto-civilisatrice chez ce philosophe japonais. Il s'agit ici de la civilisation au sens originel du terme: la sociabilité et le perfectionnement des mœurs. En Europe on commença à l'utiliser dans la seconde moitié du XVIIIe siècle en vue de répondre au fameux paradoxe du *premier discours* de Rousseau: «le rétablissement des Sciences et des Arts a-t-il contribué à corrompre les mœurs?». Les philosophes français et britanniques durent démontrer la réunion du progrès scientifique et du perfectionnement moral. En Europe, c'est là que se situe l'enjeu de la civilisation. Bantō, confucianiste «moderne», fit face à la même problématique dans le Japon de la même époque.

Il comptait naturellement sur les effets civilisateurs de la *Taichi*, autrement dit, de la société civile avec son mécanisme de marché. Il espérait qu'elle réaliserait les cinq vertus basées sur la nature humaine perfectible. Cependant le mécanisme de marché ne produit pas seulement la *Taichi* et le *jin* mais aussi le «système des besoins», l'aliénation et le fétichisme de la monnaie. Aussi, Bantō a sincèrement critiqué mais en vain la conscience chosifiée et l'aliénation religieuse du peuple.<sup>25</sup> Là, le programme du *hōken* de Bantō devait rencontrer une contradiction de taille, car le laisser-faire du marché national enfantait nécessairement des vices et des préjugés qui risqueraient de corrompre les mœurs du peuple et de détruire le *hōken*, bien que le marché et le *hōken* procédassent tous de la même Nature.

## Conclusion

Bantō n'était pas du tout un idéologue du Régime *Bakuhau*. En tant que philosophe, il le critiqua très sévèrement. Son *hōken*, régime idéal et naturel, n'était pas un régime féodal au sens normal du terme. C'était plutôt un système non-centralisé de communautés rurales basé sur l'économie naturelle aussi bien que sur la nature humaine. Bantō y vit aussi un rôle principal joué par l'économie de marché qui débouchait sur les effets civilisateurs de la *Taichi*. Il espérait sans doute qu'entre l'agriculture et le commerce émergerait dans le *hōken* un équilibre idéal et qu'il s'y accomplirait, en même temps, la réunion du perfectionnement moral et du développement économique. Mais l'économie de marché enfante, même dans le *hōken*, non seulement des effets civilisateurs mais aussi des effets corrupteurs. Le programme du *hōken*, seule alternative au Régime *Bakuhau* pour Bantō, se heurta donc à un obstacle presque infranchissable.

Le *Hôken*, La *Taichi* et l'émergence de la «société» chez Yamagata Bantô

Il faut pourtant noter qu'avec le concept confucianiste modernisé de *Taichi*, grâce à son rationalisme universel, Bantô a trouvé au Japon, comme objet de la science sociale naissante, la société civile, vrai monstre capitaliste, indomptable par le Régime *Bakuhan* aussi bien que par le *hôken*, bien que le marché, principe de la société civile, soit baptisé par notre philosophe «*Taichi*»: cette sagesse sacrée du confucianisme.

## Notes

1. Au cours de cet article je respecterai pour les noms japonais l'usage qui fait précéder le patronyme au prénom. Cependant, pour certains personnages importants, j'utiliserai uniquement le prénom dès la seconde fois selon l'usage traditionnel.
2. *Nihon shisô taikai 43: Tominaga Nakamoto-Yamagata Bantô*, éd. par Mizuta Norihisa et Arisaka Takamichi, Tokyo, 1973 (ci-après NST), p.616. La traduction française de toutes les phrases tirées de cet ouvrage de Bantô est toujours personnelle.
3. *Encyclopédie philosophique universelle, II Les notions philosophiques*, tome 1, P.U.F., 1990, p.771b.
4. *Ibid.*, p.325a.
5. *The Wealth of Nations*, IV, ii (The Glasgow Edition of the *Works and Correspondance of Adam Smith*, II, Liberty Classics, 1981, p.456).
6. NST, p.330.
7. NST, p.209.
8. NST, p.207.
9. NST, p.216.
10. NST, p.216.
11. *Nihon shisô taikai 35: Arai Hakuseki*, éd. par Bitô Masahide et Katô Shûichi, Tokyo, 1975, p.79.
12. Concernant le concept de *hôken* chez Bantô, voir des ouvrages récents de Sakasai Takahito, avant tout, «*Le hôken chez Yamagata Bantô*» (en japonais), in: *Ritsumeikan Bungaku*, no. 542 (déc. 1995), pp.247-260.
13. NST, p.334.
14. Voir Nakai Riken, *Kashokoku Monogatari*, in : *Nihon keizai taiten 23*, pp.735-745.
15. Voir Ogyû Sorai, *Seidan (Discours du Gouvernement)*, in: *Nihon shisô taikai 36: Ogyû Sorai*, Tokyo, 1973, pp.259-445; Dazai Shundai, *Keizairoku (Traité de l'économie politique)*, in: *Nihon shisô taikai 37: Sorai Gakuha (l'école de Sorai)*, Tokyo, 1972, pp.7-44.
16. Voir NST, pp.376-377. La direction d'Ieyasu est la suivante: «il ne faut pas faire trop vivre ni trop mourir les paysans». Par contre, «il faut, dit Bantô, faire trop vivre les paysans», car les impôts deviennent ces dernières années trop lourds pour eux.
17. En citant Riken, Bantô souligne le fait que tout dépend des paysans si bien qu'«il faut absolument les établir même si cela nécessite la destruction des samourais subalternes aussi bien que celle des artisans et des commerçants» (NST, p.364).
18. Il est, en effet, très difficile de traduire ces cinq vertus, *gojô*, en français, mais je vous en donne comme exemple la traduction suivante; *jin*: altruisme, *gi*: équité, *rei*: sens des rites, *chi*: prudence, *shin*: sincérité.
19. NST, p.351.
20. NST, p.382.

21. NST, p.378.
22. NST, p.394.
23. NST, p.397.
24. Voir NST, p.401.
25. On peut lire les livres 9, 10 et 11 de *Yume no Shiro* dans la ligne de la critique de la conscience chosifiée (intérêt, amour propre, etc.) par la société civile, car il s'y agit de la critique sociale plutôt que rationnelle des sectes et de la religion en général.