

Title	Nakae Chōmin et la Modernisation Japonaise
Author(s)	Yonehara, Ken
Citation	国際公共政策研究. 1999, 4(1), p. 101-111
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/11372">https://hdl.handle.net/11094/11372</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

# Nakae Chômin et la Modernisation Japonaise\*

Ken YONEHARA\*\*

## Abstract

La position que Nakae Chômin a prise par rapport à la modernisation japonaise, est contrastée avec celle de Fukuzawa. Ce dernier était très content du processus de la modernisation au début de l'ère Meiji, qui a abouti à la guerre sino-japonaise et qui a signifié «sortir de l'Asie». Contrairement à Fukuzawa, Chômin avait le plan de modernisation par l'intermédiaire de l'idée confucianiste. Cette idée paraîtrait très particulière aux yeux du modernisme occidental. Mais sa position n'était ni isolée ni particulière dans le courant d'idée de cette époque.

キーワード：中江兆民、福沢諭吉、日本近代化

Keywords : Nakae Chômin, Fukuzawa Yukichi, modernization,

---

\* C'est le papier de mon exposé présenté lors du colloque dont le thème est *Universalisme politique et relativisme culturel: le cas japonais*, tenu à l'Université de Bordeaux III, du 5 au 7 mars 1997.

\*\*大阪大学大学院国際公共政策研究科 教授

## La Vie de Nakae Chômin

Nakae Chômin, pseudonyme de Nakae Tokusuke, est un des plus grands penseurs de la première moitié de l'ère Meiji. Il est né en 1847 à Tosa, un des quatre fiefs qui dirigeaient le Changement de Meiji en 1868. Bien que fils d'un samouraï de la classe la plus basse, il a été envoyé à Nagasaki pour étudier l'anglais, puis le français. Lors de l'ouverture du port de Hyôgo en 1867, il a servi comme interprète pour Léon Roche, ministre français. En 1871 il est parti pour la France avec une mission envoyée par le nouveau gouvernement. Il est arrivé en France au début de 1872 et y a séjourné jusqu'en mars 1874. On ne sait presque rien de sa vie en France. Le célèbre socialiste Kôtoke Shûsui, disciple de Chômin, écrit qu'il a étudié la philosophie, l'histoire et la littérature quoiqu'il fût envoyé par le ministère de la justice en vue de poursuivre ses études en droit<sup>1)</sup>.

Après son retour au Japon, il a fondé l'Ecole des Etudes Françaises (*Futsugaku juku*) qui serait le centre des études des pensées politiques et philosophiques de la France durant le Mouvement pour la Liberté et les Droits populaires (*Jiyû-minken undô*). Chômin, instruisant le français à son école, a suivi ses études de chinois classique auprès d'un célèbre spécialiste. En 1881, au sommet du Mouvement pour la Liberté et les Droits populaires, il a travaillé comme rédacteur en chef d'un journal *La Liberté orientale* (*Tôyô jiyû shinbun*) dont le président était Saionji Kinmochi, mais ce journal a peu après été obligé de cesser de paraître à cause de la pression du gouvernement. Dans les premières années 1880, il a traduit plusieurs livres français, y compris le *Discours sur les sciences et les arts* et *Du Contrat social* de Jean-Jaques Rousseau. Par sa *Traduction et commentaire du Contrat Social* (*Min-yaku yaku kai*), il a reçu le surnom de *Rousseau oriental*.

En 1887, Chômin a publié le *Dialogue politique de trois ivrognes* (*Sansuijin keirin mondô*), son principal ouvrage. A la fin de cette année, expulsé de Tôkyô par le gouvernement, il est allé à Ôsaka pour y travailler comme rédacteur en chef du journal *Shinonome*. Lors des premières élections législatives en 1890, Chômin a été élu membre de la Chambre des représentants. Mais lors de la première session du parlement, il a démissionné pour manifester contre le compromis de ses collègues avec le gouvernement. Après quoi il s'est éloigné de la politique et s'est plongé dans les affaires pour finir par un échec. Pendant les dix dernières années de sa vie, il n'a laissé qu'une traduction du

1) Cf., Kôtoke Shûsui, *Chômin sensei, Chômin sensei gyôjôki*, Iwanami shoten, 1981, p.11.

*Fondement de la morale* (traduction française de *Über das Fundament der Moral* de Schopenhauer). Il est mort d'un cancer en 1901. Se sachant atteint d'un cancer, il a publié *Un An et demi* (*Ichinen yūhan*) et *Un An et demi, suite* (*Zoku ichinen yūhan*), intitulés d'après le reste de temps de sa vie. Le premier est le seul livre qui lui ait valu un grand succès.

## Fukuzawa Yukichi et la Modernisation japonaise

Pour avoir un aperçu général sur l'attitude de Chōmin à l'égard de la modernisation japonaise, il est nécessaire de dire un mot sur Fukuzawa Yukichi (1835-1901). Contrairement à Fukuzawa, penseur le plus influent de cette époque, Chōmin n'a pas écrit de best-sellers, ni fondé d'université. Alors que Fukuzawa a réussi sa vie et est mort satisfait dans la gloire, Chōmin est mort dans l'indigence quelques mois après la mort de Fukuzawa, en confessant son mécontentement envers l'ère Meiji. Ayant eu tôt fait de connaître la nécessité de l'occidentalisation après l'Ouverture (*kaikoku*), Fukuzawa a fait connaître la situation des pays occidentaux dans *L'Etat de L'Occident* (*Seiyō jiyō*) à la fin de l'ère Tokugawa. Au cours de la publication de ce livre, il est allée trois fois en Occident comme membre de la suite de la mission du shōgunat (deux fois aux États-Unis, une fois en Europe).

Après le Changement de Meiji (*Meiji ishin*), il a publié son ouvrage, *La Promotion du savoir* (*Gakumon no susume*) qui atteignit des millions d'exemplaires, et dans lequel il affirmait le savoir pratique (*jitsugaku*) à la place du confucianisme. «Il n'y a pas de différence lors de naissance chez les hommes. Ceux qui apprennent et savent les choses deviennent nobles et riches, ceux qui sont ignorants pauvres et bas<sup>2)</sup>.» Ainsi Fukuzawa a-t-il bien reconnu que l'indépendance individuelle était la base nécessaire de l'indépendance nationale et que le savoir du confucianisme ne servait pas à ce but historique. Dans le chapitre 2 de ce livre, il affirme l'égalité parmi les hommes et se fonde sur le contrat social pour expliquer la relation entre le gouvernement et le peuple. Fukuzawa en a appris connaissance grâce à Francis Wayland. Mais à mesure qu'il se détachait de l'influence de Wayland, il mettait moins d'accent sur l'indépendance individuelle. Dans le chapitre 10 publié un an plus tard, il change le ton: «Quoique j'aie

2) Fukuzawa Yukichi, *Gakumon no susume*, *Œuvres complètes de Fukuzawa Yukichi*, t.3, Iwanami shoten, 1970, p.30.

affirmé l'égalité des hommes et l'importance de vivre par soi-même depuis le premier chapitre, vivre par soi-même n'est cependant pas tout ce que je veux dire<sup>3)</sup>. »

Ce qui a changé dans la pensée de Fukuzawa est la "découverte" de l'idée de société qu'il a traduite par *ningen kōsai* en Japonais. Dans le chapitre 11, il indique en critiquant le confucianisme que la «société des hommes comme un Etat, un village, un gouvernement et une association» représente les relations parmi les étrangers, à qui on ne peut pas appliquer «le raisonnement des relations de parents et enfants<sup>4)</sup>». Dans le confucianisme, la politique est le prolongement de la morale: la formation morale des individus est la base de la bonne politique. Mais si l'on considère, comme Fukuzawa, que la société n'est plus un simple rassemblement d'individus, la société elle-même séparée des individus doit faire l'objet d'un examen. C'était le thème d'*Aperçu des théories de la civilisation (Bunmeiron no gairyaku)*. D'après la définition de la civilisation qu'il donne dans l'*Aperçu*, le discours sur la civilisation concerne «le progrès de l'esprit des hommes comme un rassemblement<sup>5)</sup>». Ainsi s'agit-il, maintenant, de la société comme un rassemblement, mais pas de l'individu. Il nie l'atomisme social et lui substitue la conscience collective. Les droits du peuple sont aussi considérés par rapport à la société: ils ne sont plus ceux que le Ciel donne à l'individu (*tenpu jinken*), mais c'est un attribut de l'homme qui change selon les conditions de la société. Le peuple est en concurrence avec le gouvernement en cherchant ses droits: si les droits du peuple augmentent, ceux du gouvernement diminuent.

Fukuzawa se tenait en dehors du Mouvement pour la Liberté et les Droits populaires, mais cela ne veut pas dire qu'il restait neutre. En refusant l'idée des droits du peuple comme droit naturel (*tenpu jinken*), il met l'accent non seulement sur les droits populaires (*minken*) mais aussi sur les droits étatiques ou la prérogative étatique (*kokken*). En s'opposant au Mouvement, il propose l'accord entre le gouvernement et le camp populaire (*kanmin chōwa*) qui signifie la concession mutuelle pour la cause de l'indépendance nationale. Aussi a-t-il considéré les droits populaires comme un moyen de réaliser l'indépendance nationale. Il n'a pas changé son raisonnement selon lequel l'indépendance individuelle était la base de l'indépendance nationale dans *La Promotion du savoir*. Cependant, l'accent n'est plus mis sur l'indépendance individuelle mais plutôt sur

3) Fukuzawa Yukichi, *op. cit.*, p. 94.

4) Fukuzawa Yukichi, *op. cit.*, p. 97.

5) Fukuzawa Yukichi, *Bunmeiron no gairyaku, Œuvres complètes de Fukuzawa Yukichi*, t. 4, Iwanami shoten, 1970, p. 3.

l'indépendance nationale.

Dans l'*Aperçu* il classifie le progrès de la civilisation en trois étapes: «barbares», «semi-développés» et «civilisés». Cette classification est relative: l'Europe, pays des «civilisés» par rapport aux pays asiatiques, pourrait être située dans la classe des «semi-développés» par rapport à la «vraie civilisation» qui est l'ultime but que devrait se donner le genre humain. Quoique le genre humain vise à ce but lointain, le Japon d'alors doit au moins chercher à atteindre la civilisation des pays occidentaux, situés au plus haut niveau à l'époque, même s'il est encore très loin de la «vraie civilisation». Ainsi Fukuzawa a-t-il eu pour but de rattraper les pays occidentaux. De plus, à la fin d'*Aperçu*, il affirme que la civilisation n'est plus le but, mais l'indépendance nationale est son véritable but, et que civiliser la nation en est le moyen<sup>6)</sup>. Au début, c'était la «vraie civilisation» qui était l'objectif, puis c'était la civilisation des pays occidentaux de l'époque, et enfin, il s'agissait de l'indépendance nationale dont la civilisation était le moyen. Avec cette dégradation de la civilisation, il en vient à penser que le Japon doit s'identifier aux pays occidentaux et doit sortir de l'Asie pour confirmer l'indépendance nationale. Ainsi *Sortir de l'Asie (Datsua ron)* devient-il une devise pour la modernisation japonaise. Même quand Fukuzawa prône ainsi cette sortie de l'Asie, on pourrait dire, comme Maruyama Masao<sup>7)</sup>, qu'il tient compte de l'universalité de la «vraie civilisation». Cependant même s'il en est ainsi, il est indéniable qu'il devient agressif plus tard dans ses écrits, à l'égard de la Chine et de la Corée en utilisant des termes péjoratifs au sujet de ces deux pays. De plus, par son activité énergique essentiellement en accord avec le gouvernement, il était le représentant de l'histoire du Japon moderne.

## Nakae Chômin et la Modernisation japonaise

En décembre 1871, année précédant la publication du premier chapitre de *La Promotion du savoir*, la mission de grande envergure du nouveau gouvernement (*Iwakura shisetsu dan*) est partie pour les pays occidentaux. La mission comprend les principaux dirigeants politiques comme Iwakura Tomomi, Ôkubo Toshimichi, Kido Takayoshi, Itô Hirobumi et une cinquantaine d'étudiants comme Nakae Chômin. Cette mission retourna au Japon en septembre 1873: un long voyage d'un an et dix mois. Le document

6) Fukuzawa Yukichi, *op. cit.*, p.207.

7) C.f. Maruyama Masao, "*Bunmeiron no gairyaku*" wo yomu, t.3, Iwanami shoten, 1986, p.203sq.

presque officiel de ce voyage a été publié en 1878 par Kume Kunitake, membre de la suite de la mission. Kume, plus jeune que Fukuzawa de quatre ans et plus âgé que Chômin de huit ans, avait de profondes connaissances en chinois classique, mais peu dans le domaine des langues occidentales. Le *Document sur la réalité du voyage aux pays de l'Europe et de l'Amérique* (*Beïô kairan jikki*) est un livre très intéressant parce qu'il nous montre sa compréhension de l'Occident. Il explique la différence entre la culture politique de l'Occident et celle de l'Orient: «Tandis que les lois et la politique occidentales ont pour but de protéger la vie et la propriété, (...) celles de l'Orient donnent la priorité à la moralisation du peuple sur la punition<sup>8)</sup>.» Il s'ensuit que les monarques orientaux s'efforcent de se modérer et d'accorder des faveurs aux vassaux et que l'on évite les discours sur les intérêts des hommes; par contre les occidentaux s'efforcent, sans tenir compte du rang, de poursuivre les plaisirs de la vie. Les éléments principaux de la politique occidentale sont la «justice» et l'«association<sup>9)</sup>». Quoique la justice se réduise au *jin-gi*<sup>10)</sup> (ren-yi en chinois) du confucianisme, la conception de l'Occident et celle de l'Orient sont opposées: la première s'appuie sur la protection de la propriété, la dernière, sur la morale.

Ce point de vue de Kume sur la différence fondamentale entre l'Occident et l'Orient est proche de celle de Chômin qui venait d'entrer dans sa carrière. Le *Cahier de proposition* (*Sakuron*) de Chômin a été présenté à Shimazu Hisamitsu en 1875, un an après son retour. Shimazu, ancien seigneur du fief de Satsuma, était le numéro deux du gouvernement et était connu comme conservateur très obstiné. Dans le *Cahier*, Chômin affirme qu'au point de vue morale les Japonais ne sont pas inférieurs aux Occidentaux: «Il n'existe la suprématie de l'Occident sur le Japon que dans la technique et la théorie. Quelle est cette technique? C'est une science telle que l'analyse physique. Quelle est cette théorie? Ce sont des sciences telles que le droit et l'économie<sup>11)</sup>.» Il suppose que la morale occidentale dérivée de Socrate et Platon, n'est rien d'autre chose que le *jingi-chûsin*<sup>12)</sup> du confucianisme.

Il avait déjà traduit *Du Contrat social* de Jean-Jaques Rousseau l'année d'avant. Le *Cahier* se fonde apparemment sur son interprétation de Rousseau. Il allègue *Du Contrat*

8) Kume Kunitake, *Beïô kairan jikki*, t.5, Iwanami shoten, 1982, p.159.

9) *Ibid.*, p.160.

10) Le *jingi* signifie la fraternité et la justice.

11) Nakae Chômin, *Sakuron, Œuvres complètes de Nakae Chômin*, t.1, Iwanami shoten, 1983, p.25.

12) Le *chûsin* signifie la fidélité et la sincérité.

*social* à la fin du *Cahier* sans l'indiquer: «Dans la naissance des sociétés, ce sont les chefs des républiques qui font l'institution, et c'est ensuite l'institution qui forme les chefs des républiques<sup>13)</sup>.» Ces termes utilisés par Montesquieu, sont cités par Rousseau dans le chapitre du législateur du *Contrat social*<sup>14)</sup>. En réalité, Chômin emploie le mot «héros» à la place du mot «chefs». Il affirme qu'un héros doit se mettre à faire l'institution au moment où le nouveau Japon allait naître. En outre, il considère qu'un autre héros est nécessaire pour exécuter l'institution créée par le premier héros. Il est vrai que Chômin suppose Saigô Takamori comme ce deuxième héros. Saigô était le chef des *shizoku*, ancien samouraï, et se révolterait contre le gouvernement deux années plus tard (*seinan sensô*) pour aboutir à un échec. Il est remarquable que Chômin se soit rapproché de Shimazu pour faire entreprendre un coup d'Etat par Saigô, qui était inspiré par l'idée du législateur de Rousseau.

De 1878 à 1880, il écrit plusieurs articles en chinois classique (*kanbun*), dont l'un est intitulé *Discours sur le droit populaire (Minken ron)*. Dans ce *Discours*, il nie que la civilisation et la force occidentales se fondent sur les droits populaires: «Les droits populaires dérivent des mœurs, plutôt que les mœurs qui ne dérivent des droits populaires<sup>15)</sup>.» Aussi faut-il d'abord cultiver le peuple jusqu'à ce qu'il parvienne au niveau auquel il pourra supporter les droits et la responsabilité. Dans le *Principe de la politique (Gensei)*, un autre article en *kanbun*, dit que la meilleure politique est de faire disparaître la politique et que l'objectif de la politique soit de rendre le peuple bon: «Pour rendre le peuple bon, c'est la loi en Chine antique qui a utilisé la morale, alors que dans les pays occidentaux on a employé l'art<sup>16)</sup>.» Les occidentaux considéraient que l'homme ne peut pas s'empêcher d'avoir des désirs et que l'objectif de la vie est de les satisfaire. Chômin refuse ce principe politique occidental. Puisqu'on ne sait pas limiter des désirs, ils entraînent la société dans le conflit. Les sciences et les arts, quoiqu'ils puissent régler des conflits, ont des défauts: l'homme peut rarement être ingénieux sans être lâche, être intelligent sans être frivole. A la fin de cet article, il rend hommage à Rousseau qui cherchait à limiter les arts.

L'utilitarisme fait l'objet de critique de Chômin. Il l'aborde dans le *Discours sur l'intérêt public et l'intérêt privé (Kôri shiri wo ronzu)*. Chômin considère que l'intérêt dérive de la

13) Nakae Chômin, Sakuron, *op. cit.*, p.32.

14) *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*, Bibliothèque de la Pléiade, t.3, Gallimard, 1964, p.381.

15) Nakae Chômin, Minken ron, *Œuvres complètes de Nakae Chômin*, t.11, Iwanami shoten, 1984, p.6.

16) Nakae Chômin, Gensei, *op. cit.*, p.17.



justice, parce que les justes conduites ne manquent pas d'entraîner l'intérêt. Par contre, Bentham et Mill considèrent que «l'intérêt public est un intérêt qui se propage au public, alors que l'intérêt privé est celui qui demeure au privé<sup>17)</sup>». Chômin n'admet pas cette argumentation. Pour lui, l'intérêt dérivé de la justice est l'intérêt public, même s'il ne se propage pas au public; l'intérêt non dérivé de la justice, à l'inverse, ne peut être l'intérêt public, même s'il se propage au public. Ainsi affirme-t-il que l'utilitarisme déguise l'intérêt privé en intérêt public.

En 1881 où le Mouvement pour la Liberté et les Droits populaires était à son apogée, Chômin a coopéré à la fondation du journal *La Liberté orientale* (*Tôyô jiyû shinbun*), qui n'a duré cependant que moins de deux mois. Comme rédacteur en chef, il écrit plusieurs articles remarquables sur la liberté, la république, l'éducation entre autres. Dans l'éditorial du premier numéro, il explique les deux idées de la liberté: la liberté politique et la liberté morale. La liberté politique se compose de diverses libertés: la liberté physique, la liberté de pensée, et la liberté d'opinion. La liberté morale est la base de toutes ces libertés: «La liberté morale signifie que notre esprit peut se perfectionner jusqu'au bout sans aucune restriction<sup>18)</sup>.» Il cite les célèbres phrases de Mencius: «Si, m'examinant moi-même, je trouve que j'ai raison, mes adversaires fussent-ils mille ou même dix mille, je marcherais contre eux<sup>19)</sup>.» En d'autres termes, lorsqu'on a la conscience nette, on a une «sensibilité qui est largement répandue<sup>20)</sup>» en soi. D'après Chômin, ce sentiment de Mencius est précisément la liberté morale. La liberté (*jiyû*) était un nouveau terme très répandu à cette époque. Mais l'idée de la liberté ainsi définie n'est pas générale: la liberté était conçue, en général, comme droit à la poursuite du bonheur. Chômin, par contre, l'a trouvée dans la volonté de surmonter les désirs. Il va sans dire que cette conception de la liberté morale dérive de Rousseau et de ses disciples du début de la III<sup>e</sup> République. C'est par l'intermédiaire du confucianisme qu'il l'a traduite.

Pendant la dernière moitié de la deuxième décennie de Meiji où le Mouvement était sur son déclin, Chômin a laissé beaucoup d'ouvrages: les traductions du *Contrat social*, du *Discours sur les sciences et les arts*, de *L'Esthétique* d'Eugène Véron, et de *L'Histoire de la philosophie* d'Alfred Fouillée ainsi que des écrits comme *Histoire de la France pendant les deux règnes précédents la Révolution* et *Traité de philosophie occidentale*. En ce qui con-

17) Nakae Chômin, *Kôri shiri wo ronzu*, *op. cit.*, p.25.

18) Nakae Chômin, *shasetu*, *Œuvres complètes de Nakae Chômin*, t.14, Iwanami shoten, 1985, p.2.

19) *Les Quatre Livres de Confucius*, Paris, 1979, p.361.

20) *Op. cit.*, p.363.

cerne ses traductions et ses écrits à cette époque, on a déjà un certain nombre d'études<sup>21)</sup>. Nous allons donc examiner son principal ouvrage, *Dialogue politique de trois ivrognes*. Publié en 1887, le Mouvement était déjà fini après la déclaration de la création du régime constitutionnel. La Constitution de l'Empire du Grand Japon, promulguée en 1889, était secrètement en cours de préparation par Itô Hirobumi et ses conseillers. Le *Dialogue Politique de Trois Ivrognes* ne porte cependant pas directement sur le régime constitutionnel, mais en apparence, plutôt sur la défense nationale. Les trois personnages du dialogue sont le Gentleman occidentalisé (*Yôgaku shinshi*), le Héros oriental (*Tôyô gôgetsu*) et le maître Nankai (*Nankai sensei*). Le Gentleman préconise l'évolutionisme et soutient la démilitarisation. Le Héros est un impérialiste qui soutient l'invasion du continent. Le maître Nankai, modéré, l'incarnation de quelques aspects de Chômin lui-même, critique les deux personnages parce qu'ils s'inquiètent trop d'une éventuelle invasion par les grands pays européens.

On pense que la pensée pacifiste du Gentleman ait prévu l'article 9 de la Constitution Japonaise après la guerre. Mais la principale intention de cet ouvrage est, semble-t-il, plutôt de critiquer l'évolutionisme très naïf du *Japon de l'avenir* dont l'auteur est Tokutomi Sohô, très jeune écrivain qui vient d'entrer dans sa carrière de journaliste. Sohô a considéré, sous l'influence de l'évolutionisme de Herbert Spencer, que le passage de la société du type militant à celle du type industrialisé était une tendance mondialement inévitable: Sohô a critiqué, de ce point de vue, l'élément demi-féodal des militants du Mouvement, incarné par le Héros dans le *Dialogue*. Bref, cette histoire est une parodie du *Japon de l'avenir*: le Gentleman est une incarnation de la société du type industrialisé, et le Héros celle du type militant, alors que le maître Nankai représente l'attitude de Chômin vis-à-vis de Sohô. Chômin, à qui Sohô avait demandé d'écrire une préface pour la deuxième édition du *Japon de l'avenir*, a lu ce livre attentivement: d'une part il l'a bien apprécié, mais d'autre part il ne pouvait pas être d'accord avec Sohô sur certains points. C'est la motivation du *Dialogue*. Chômin n'admet pas l'évolution automatique que Sohô a préconisée, quoiqu'il ne conteste pas l'évolutionisme lui-même: cette évolution automatique est représentée par le «Dieu de l'évolution», terme utilisé

21) Voir: pour les études en Français, Nakagawa Hisayasu, *Des Lumières et du comparatisme*, P.U.F., 1992, ch.12 et ch.13; Yonehara Ken, L'Introduction de la pensée de J.-J. Rousseau au Japon: Nakae Chômin et sa pensée, *The Revue of Shimonoseki City College*, Vol.29, No.3, 1986; pour les études en Japonais, Ida Shinya, *La France de Nakae Chômin*, Iwanami shoten, 1987; Miyamura Haruo, *Philosophe Chômin*, Misuzu shobô, 1989; Yonehara Ken, *Les Pensées modernes japonaises et Nakae Chômin*, Shin-hyôron, 1986.

par le Gentleman. Pour Chômin, le progrès de la société n'est autre chose que le résultat des efforts humains. Le gentleman est une caricature de l'optimisme très naïf et de l'automatisme évolutionniste de Sohô.

Le Héros se représente comme un «élément regrettant le passé», ce qui l'oppose à l'«élément amoureux de la nouveauté<sup>22)</sup>». L'«élément regrettant le passé» est une incarnation des gens démodés, c'est-à-dire, des militants du Mouvement pour la Liberté et les Droits populaires dont l'origine provient des samouraï. Le regard de Sohô vers eux est très froid. Il les considère comme un obstacle pour le progrès de la société japonaise. Chômin, en revanche, reconnaissant la légitimité de la critique de Sohô, est sympathique envers eux. Il considère qu'on ne peut pas éliminer «l'élément regrettant le passé» par une simple intervention chirurgicale, et qu'on doit le faire transformer pour s'adapter à la nouvelle société.

## Conclusion

Sohô et Fukuzawa ont suivi des voies très opposées par rapport à Chômin: Chômin a critiqué l'idée de l'évolution automatique de Sohô et a contesté son idée de l'occidentalisation enthousiaste et naïve. A la différence de Sohô, la pensée de Fukuzawa est plus nuancée; il avait de la perspicacité sur la civilisation occidentale en lisant, entre autres, les livres<sup>23)</sup> de Buckle et de Guizot, exemples typiques de l'Orientalisme d'Edward Said. Ces deux livres lui ont instruit les natures fondamentales de la civilisation occidentale et les défauts de celle du Japon qu'il appelle la «prépondérance des choses». Il a insisté sur la nécessité de surmonter ces défauts et de rattraper les puissances occidentales. Pour lui, il n'y avait que les deux voies devant le peuple japonais; soit être colonisé comme les autres pays asiatiques, soit sortir de l'Asie.

Chômin refuse le choix de Fukuzawa. La voie que le maître Nankai propose aux deux autres personnages est trop modérée, que Sohô a estimée banale après la publication de l'ouvrage. Certes, le plan du maître Nankai pour la modernisation japonaise n'est ni rare ni éclatant. Mais la position que Chômin a prise dans le courant d'idée de cette époque n'était pas à négliger. Moderniser le Japon par l'intermédiaire de l'idée confu-

22) Nakae Chômin, Sansuijin keirin mondô, *Œuvres complètes de Nakae Chômin*, t.8, Iwanami shoten, 1985, pp. 238-9.

23) Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*, 3vols. Guizot, *History of Civilization in Europe*, traduit par C.S. Henry.

cianiste, cette orientation de Chômin apparaîtrait comme le fondamentalisme islamique contemporain. Il connaissait cependant trop bien les idées européennes pour s'égarer dans le particularisme culturel et politique. De plus il croit en l'universalité du confucianisme qui incarne la voie orientale par laquelle il a cherché à atteindre l'idéal universel.