

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 59 (2005)
Heft: 4

Artikel: Hattori Unokichi et Uno Tetsuto : les derniers kangaku-sha
Autor: Guex, Samuel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147697>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HATTORI UNOKICHI ET UNO TETSUTO: LES DERNIERS *KANGAKU-SHA*

Samuel Guex, Université de Genève

Abstract

At the end of 19th century Japan, Kangaku, the classical Chinese studies which had been the stronghold of Confucian values and the center of the curriculum of most Japanese for centuries, underwent tremendous changes. In this paper I intend to show how, during that modernization of Japanese sinology, Chinese thinking was used to justify the Japanese imperial system and Japan's invasion of China. I will focus my attention on two leading figures of 20th century Japanese sinology, Hattori Unokichi (1865–1939) and Uno Tetsuto (1875–1974), who played an important role in that process. Though they had the opportunity to study abroad for many years, in Europe as well as in China, and did greatly contribute to the modernization of Japanese sinology, their purpose was not limited to applying Western concepts to Chinese thinking. Their main objective was political: to promote values that were supposed to consolidate a national citizenry responsive to the goals of the central regime. In that respect, their conception of Chinese studies was closer to traditional Kangaku than to Western Sinology: they were not necessarily interested in China for itself, but rather preoccupied by the political application of moral principles contained in Confucian classics in order to save China from its moral decay. Thus, Hattori and Uno became fervent supporters of Japan's military expansionism in Asia, convinced that it was their country's mission to propagate confucian values to its neighbors. As such, they shared the paternalism that can be found among other Japanese Sinologists of that period, who assumed that their knowledge of China's culture and history allowed them to decide what the future of China should be.

1. Introduction

Le propos du présent article est de mettre en évidence un aspect relativement peu connu des relations sino-japonaises modernes. Il s'agit d'examiner la façon dont au cours du processus de modernisation des études chinoises au Japon, certains éléments de la pensée chinoise furent récupérés au service d'un discours nationaliste, visant à démontrer la supériorité du système impérial japonais, qui servit à justifier la politique expansionniste du Japon en Chine et dans le reste de l'Asie. Pour ce faire, nous avons choisi de nous concentrer sur deux autorités reconnues de la pensée chinoise au Japon durant la première moitié du 20^{ème}

siècle, Hattori Unokichi 服部宇之吉 (1865–1939) et Uno Tetsuto 宇野哲人 (1875–1974), qui jouèrent un rôle central dans l'élaboration de ce discours.

Pour le Japonais d'aujourd'hui, non-spécialiste mais qui s'intéresse un peu à la Chine, le nom d'Uno Tetsuto n'est peut-être pas totalement inconnu, car deux de ces ouvrages les plus importants publiés au début des années 1910, qui concernent l'histoire de la pensée chinoise et qui sont devenus des classiques du genre, sont aujourd'hui encore disponibles en format de poche. Ce n'est pas le cas de Hattori Unokichi, dont les écrits n'ont pas été réédités après la guerre et dont le nom est pratiquement inconnu du grand public.

De leur vivant, ces deux piliers du Département de philosophie chinoise de l'Université impériale de Tôkyô jouirent cependant d'une reconnaissance qui dépassait largement le cercle étroit des spécialistes. Tous deux furent décorés de l'Ordre du Trésor sacré (Zuihō-shō 瑞宝章)¹ et tous deux furent chargés de l'enseignement des classiques chinois au palais impérial. Hattori fut le professeur de l'empereur Shōwa (Hirohito); Uno, celui de l'actuel prince héritier Naruhito².

L'intérêt principal présenté par ces deux personnalités réside dans leur parfaite incarnation du rapport ambivalent entretenu par la majorité des sinologues japonais de cette époque avec la Chine et sa culture. A la fois héritiers – et souvent ardents défenseurs – de la longue tradition du *kangaku*³, mais également pionniers dans la formation d'une sinologie moderne, largement inspirée du modèle occidental, Hattori et Uno déploraient le manque d'intérêt des jeunes générations pour la Chine et sa culture, alors qu'ils partageaient pourtant avec eux le même mépris pour la Chine et les Chinois de leur temps. La différence résidait dans les raisons de ce sentiment. Alors que la majorité des

1 Décoration instaurée en 1888, récompensant des personnes émérites pour leur accomplissement professionnel. Hattori Unokichi fut décoré en 1926; Uno Tetsuto reçu cette distinction à deux reprises, en 1933 et en 1973. Parmi les personnalités qui ont obtenu cette récompense, on trouve surtout des hommes politiques (plusieurs premiers ministres comme Saionji Kinmochi ou Katsura Tarō), des militaires (le général Nogi Maresuke, l'amiral Yamamoto Isoroku), ainsi que quelques intellectuels comme Nishi Amane.

2 Pour l'anecdote, ajoutons que le nom de Naruhito a été choisi par Uno Tetsuto et Morohashi Tetsuji, le célèbre auteur du grand dictionnaire *Kanwa daijiten*.

3 Nous utilisons ici *kangaku* dans son acception la plus courante, à savoir les études chinoises au Japon jusqu'au début du 20^{ème} siècle, centrées sur l'étude des classiques confucéens, qui connurent leur apogée pendant les époques de Nara (710–784), Heian (784–1185), et surtout Edo (1603–1867). Pendant cette dernière période, le *kangaku* constitua un des trois piliers du savoir avec le *kokugaku* 国学 (les études nationales) et le *yōgaku* 洋学 (les études occidentales).

Japonais se détournèrent de la Chine parce qu'ils considéraient que l'Occident et ses techniques lui était largement supérieur, Hattori et Uno, eux, étaient ulcérés par cette Chine décadente, qui semblait vouloir donner raison à ses nombreux détracteurs. Or cette situation était due selon eux à l'abandon des éléments qui faisaient la grandeur et la force de la civilisation chinoise, en particuliers les valeurs confucéennes. Passionnés avant tout par la Chine ancienne, ils constataient avec amertume que les éléments de cette culture classique qu'ils affectionnaient tant étaient en train de disparaître au gré des bouleversements qui suivirent la chute de la dynastie Qing. Persuadés que le Japon était désormais le dernier rempart à la domination totale des idéologies occidentales en Asie, Hattori et Uno se sentirent alors investis du devoir de préserver et promouvoir les valeurs confucéennes.

Cette appropriation de la culture chinoise n'était certes pas un phénomène entièrement nouveau. Déjà au 17^{ème} siècle, Yamaga Sokô 山鹿素行 (1622–1685) avait affirmé que l'essence de la culture chinoise avait disparu du continent et qu'elle ne survivait plus qu'au Japon⁴. Mais Hattori et Uno – et d'autres spécialistes des études chinoises – n'hésitèrent pas à franchir une étape supplémentaire, en soutenant activement la politique expansionniste du Japon sur le continent.

2. Le renouveau confucéen de Meiji

L'ouverture du pays et l'influence occidentale affectant tous les domaines de la société japonaise qui caractérisent l'ère Meiji (1868–1912), ainsi que le renversement des rapports de force avec la Chine, scellé par la victoire de 1895, ont contribué à donner du Japon de cette époque l'image d'un pays moderniste, avide d'assimiler les savoirs de l'Occident, et rejetant aux oubliettes une culture chinoise associée à un empire Qing en totale déliquescence. En réalité, s'il est vrai qu'après la première guerre sino-japonaise, le mépris des Japonais pour les Chinois se généralisa, ce sentiment n'affecta pas toujours directement le rapport qu'ils entretenaient avec la culture chinoise. La raison principale de ce phénomène paradoxal se trouve dans l'immense dette culturelle contractée par le

4 Yamaga Sokô soutenait que les rites (*rei* 礼) et la voie des sages (*seijin no michi* 聖人の道) étaient bien mieux entretenus au Japon qu'en Chine. Cf. Suzuki Sadami, *Nihon no bungaku gainen* 日本の文学概念 (Le concept de littérature au Japon), Tôkyô, Sakuin-sha 作品社, 1998, p. 112.

Japon à l'égard de la Chine. En d'autres termes, si les Japonais pouvaient s'ennorgueillir du rapide développement de leur pays et afficher sans complexe leur dédain pour leurs contemporains chinois, il leur était difficile de rejeter en bloc la culture chinoise sans renier une partie importante de leur propre culture, notamment le confucianisme.

C'est ce dont les dirigeants se rendirent compte assez rapidement, lorsqu'ils se proposèrent de réformer le système éducatif durant les premières années de Meiji. La disparition de l'école du bakufu (*Shôhei-kô* 昌平黌), des écoles de fiefs et des écoles privées, la mise en place d'un système d'étude occidentalisé (*Gakusei* 学制) puis la création du ministère de l'Education et d'un système permettant l'accès à l'école de tout un chacun semblaient annoncer une domination sans partage du savoir et des techniques de l'Occident, et la disparition rapide du représentant du savoir chinois, le *kangaku*, devenu un symbole du passé n'ayant pas sa place dans le Japon moderne qui se construisait.

Dans les faits, le changement fut moins rapide et moins radical que ne l'avaient souhaité les nouveaux dirigeants. La construction des écoles primaires qui devaient remplacer les écoles privées et les écoles de temples (*terakoya* 寺子屋) constituaient une lourde charge pour les villages, et les enseignants capables d'utiliser les nouveaux manuels n'étaient pas nombreux. L'adaptation à ces nouvelles idées n'était pas évidente pour beaucoup de Japonais, qui ne voyaient pas toujours d'un très bon oeil les réformes menées par le gouvernement. D'ailleurs, l'élite politique à l'origine de ces réformes était elle-même imprégnée de notions et de valeurs confucéennes, car elle avait été formée dans les écoles de fiefs qui avaient joué un rôle fondamental pour assurer la pérennité de la tradition du *kangaku*. Il n'était pas rare que certains esprits, tel Nishimura Shigeki 西村茂樹 (1828–1902), favorables dans un premier temps à l'ouverture et l'assimilation massive du savoir occidental, s'inquiètent par la suite de ce qu'ils percevaient comme une perte des valeurs morales due à une occidentalisation excessive de la société japonaise.

Mais le bémol le plus important qui fut mis à cette occidentalisation du système éducatif japonais provint de la réhabilitation soudaine du confucianisme par le gouvernement dès la fin des années 1870. Craignant de voir les troubles suscités par le mouvement pour la liberté et les droits du peuple (*jiyû minken undô* 自由民権運動) provoquer une instabilité sociale pouvant porter préjudice à la modernisation du pays, et sous l'influence de conseillers comme Motoda Nagazane (ou Eifu) 元田永孚 (1818–1891), les valeurs confucéennes furent à

nouveau intégrées dans une idéologie d'Etat dont l'un des résultats manifestes est le Rescrit impérial sur l'éducation (*Kyôiku chokugo* 教育勅語)⁵ de 1890.

Parallèlement à ce virage idéologique, les études chinoises furent l'objet d'un regain d'intérêt, à tel point que Fukuzawa Yukichi s'en inquiéta, persuadé d'assister à une renaissance des "études japonaises et chinoises"⁶.

Si le regain de faveur du *kangaku* illustre parfaitement la complexité de cette période de modernisation du Japon, qui vit certes l'absorption massive des techniques et des connaissances occidentales, mais également le maintien de valeurs traditionnelles, le *kangaku*, comme bien d'autres domaines du savoir, ne pouvait échapper à l'influence des nouvelles idées venues d'Occident. Les dernières décennies du 19^{ème} siècle virent émerger une nouvelle conception de l'étude de la Chine qui s'inspirait des méthodes scientifiques d'une sinologie occidentale dont les résultats ne pouvaient plus être ignorés des savants du *kangaku*.

3. La sinologie japonaise moderne et le confucianisme

Le symbole de ce changement, c'est la disparition en 1904 du département du *kangaku* de l'Université impériale de Tôkyô. Et c'est justement Hattori Unokichi et Uno Tetsuto qui vont être nommés à la tête du département de philosophie chinoise créé pour remplacer le département de *kangaku*. Contrairement aux derniers professeurs de *kangaku* comme Hoshino Hisashi 星野恒 (1839–1917)⁷ ou Shimada Chôrei 島田重礼 (1838–1898), qui ne s'intéressaient pratiquement pas à la Chine contemporaine, ne parlaient pas le chinois vernaculaire, et

5 Rédigé par Motoda Nagazane et par l'homme d'Etat Inoue Kowashi (1843–1895), il fut promulgué en 1890 par l'empereur Meiji. Ce texte avait pour objectif de promouvoir des notions telles que la piété filiale, le dévouement à l'empereur ou l'"essence de la nation" japonaise (*kokutai* 国体), au détriment des valeurs éthiques occidentales qui privilégiaient notamment la liberté individuelle et qui risquaient de causer des troubles sociaux. La promulgation du rescrit fut accompagnée de mesures qui contribuèrent à sacraliser le rescrit et son contenu, comme l'obligation pour les directeurs d'écoles primaires de réciter le rescrit dans son intégralité lors des jours de fête, de saluer les portraits de l'empereur et de l'impératrice ou de chanter l'hymne national (*Kimi ga yo* 君が代).

6 Suzuki Sadami, *op. cit.*, p. 170.

7 Comme son prédécesseur Shigeno Yasutsugu, Hoshino était avant tout spécialiste de l'histoire japonaise. Il a participé entre autres à la rédaction de *Dai Nihon hennen-shi* 大日本編年史 (Grandes annales historiques du Japon).

n'avaient jamais étudié en Chine, Hattori et Uno avaient eu l'occasion de séjourner aussi bien en Chine qu'en Europe et étaient de parfaits polyglottes.

Diplômé du Département de philosophie en 1890, Hattori était déjà professeur adjoint de l'Université impériale de Tôkyô lorsqu'en 1899, le ministère de l'Education l'envoya en Chine. Malheureusement, une année après son arrivée, la Révolte des Boxers⁸ l'oblige à raccourcir son séjour. Il rentre au Japon en septembre pour repartir trois mois plus tard en Allemagne. C'est là qu'en 1902, on lui propose le poste de "doyen" (*sôkyôshû* 総教習) de l'Ecole normale de l'Université Jingshi (Jingshi daxuetang shifangan 京師大学堂師範館) à Pékin. Il participe activement aux réformes du système éducatif chinois qui suivent la suppression des examens impériaux (*keju* 科挙)⁹ avant de rentrer au Japon en 1909. Après son retour, il publie plusieurs ouvrages présentant le système politique de la Chine des Qing, mais c'est surtout l'éthique orientale qui l'attire. En dépit de ses études de philosophie occidentale, c'est à la philosophie chinoise ancienne et à l'éthique confucéenne qu'il consacrera ses cours pendant les dix-huit années qu'il enseignera à l'Université impériale de Tôkyô, jusqu'à sa retraite en 1928.

Uno Tetsuto était lui aussi déjà un enseignant de l'Université impériale de Tôkyô lorsqu'il fut envoyé d'abord en Chine de 1905 à 1907, puis en Allemagne, jusqu'en 1910. Nommé professeur en 1919, il enseigne à la tête de la première chaire de philosophie chinoise jusqu'à sa retraite en 1937¹⁰. Plus encore que Hattori Unokichi, Uno a contribué à l'étude scientifique de la philosophie chinoise, en ne se contentant pas de commenter les canons du confu-

8 Pour le récit des semaines passées dans le Pékin assiégé, cf. Hattori Unokichi, *Pekin ryûjô nikki* 北京留城日記, Tôkyô, Heibon-sha 平凡社, 1965.

9 Le système des examens impériaux mis en place sous l'empereur Sui Wendi (541–604) à la fin du 6^{ème} siècle, pour engager les fonctionnaires selon les capacités et non selon la naissance, perdura jusqu'au début du 20^{ème} siècle. Ce système constitua un élément de stabilité politique en permettant à l'empereur de renforcer son contrôle sur les fonctionnaires et il contribua à la diffusion de la culture chinoise traditionnelle dans toutes les couches sociales. Cependant, la primauté accordée aux classiques dans le programme des examens ne contribua guère à l'introduction de nouvelles idées. Le système des examens impériaux fut abandonné définitivement en 1904, peu avant la chute de la dynastie Qing.

10 Sa carrière ne s'arrêta pas là puisqu'il devint professeur honoraire de l'Université impériale de Tôkyô, professeur honoraire de l'Université de Pékin (1939), directeur de l'Institut pour la culture orientale (Tôhō bunka gakuin 東方文化学院, 1945), recteur de l'Université de jeunes filles Jissen (Jissen joshi daigaku 実践女子大学, 1949), professeur de l'Université de jeunes filles du Sacré Coeur (Seishin joshi daigaku 聖心女子大学) où il enseignera pendant plus de cinquante ans.

cianisme, mais en remplaçant les penseurs chinois dans l'histoire. En témoigne ses principaux travaux: *Shina tetsugaku-shi kôwa* 支那哲学史講話 (Propos sur l'histoire de la philosophie chinoise, 1914)¹¹, *Shina tetsugaku no kenkyû* 支那哲学の研究 (Etudes sur la philosophie chinoise, 1920), *Jukyôshi* 儒教史 (Histoire du confucianisme, 1924), *Shina tetsugaku gairon* 支那哲学概論 (Notions de philosophie chinoise, 1926)¹², *Shina tetsugaku-shi* 支那哲学史 (Histoire de la philosophie chinoise, 1954).

Avec ces années passées en Europe et leur expérience directe de la Chine, Hattori et Uno possédaient la formation idéale pour renouveler les études chinoises et bâtir une sinologie japonaise moderne, capable de rivaliser avec la sinologie européenne. Grâce à eux, les réformes de la Faculté des lettres de l'Université impériale de Tôkyô de 1904 allaient s'accompagner d'une nouvelle conception de l'étude de la Chine qui devait permettre de reléguer au passé des siècles de tradition de *kangaku*. Pourtant, contre toute attente, ces deux piliers de l'enseignement de la philosophie chinoise à Tôkyô vont faire partir des acteurs principaux du mouvement visant à redonner une place centrale aux valeurs confucéennes dans la société japonaise.

En effet, l'objectif de Hattori et Uno ne se limitait pas à hisser la pensée chinoise au même niveau que la philosophie occidentale. Certes, ils empruntèrent à cette dernière certains concepts ou méthodes d'analyse, mais leur intérêt n'était pas purement académique. Imprégnés des classiques chinois qu'ils avaient étudiés depuis leur enfance – Uno avoua qu'il était entré dans le Département du *Kangaku* de l'Université impériale de Tôkyô, par réaction envers les discours anti-confucianistes de Fukuzawa Yukichi¹³ – leur intérêt et leur approche n'était pas purement académique. En modernisant les méthodes d'étude de la pensée chinoise, leur objectif était avant tout pédagogique, voire politique: contribuer à la propagation de valeurs qui devaient, selon eux, servir de ciment à la société japonaise. Dans cette optique, la pensée chinoise, en particulier les valeurs confucéennes, n'était pas conçue comme un simple objet d'étude en soi, mais comme une source de principes éthiques qu'il fallait appliquer dans la vie réelle. En cela, ils étaient plus proches des *kangaku-sha* de l'époque d'Edo, que des sinologues occidentaux de la même génération.

11 Réédité en 1980 sous le titre de *Chûgoku shisô* 中国思想 (La pensée chinoise), Kôdan-sha 講談社.

12 Réédité en 1992 sous le titre de *Chûgoku tetsugaku* 中国哲学 (La philosophie chinoise), Kôdan-sha 講談社.

13 Egami Namio (éd.), *Tôyôgaku no keifu II* 東洋学の系譜 II (Généalogie des études orientales), Tôkyô, Taishûkan 大修館, 1994, p. 73.

Avec une telle conception des études, il était difficile pour Hattori et Uno de rester insensible aux transformations qui affectèrent la Chine au début du 20^{ème} siècle. La révolution de 1911 ainsi que le Mouvement du 4 mai n'eurent pas que des conséquences politiques. Le rejet des moeurs traditionnelles, des arts de l'ancienne classe des lettrés, ainsi que la diffusion des idées occidentales par la jeunesse chinoise et les étudiants revenus de l'étranger, qui voyaient dans le confucianisme un symbole de l'ancienne Chine, responsable de l'état de déchéance dans lequel était tombé leur pays, inquiétèrent une grande partie des sinologues japonais. Face aux bouleversements qui secouaient une Chine qu'ils ne reconnaissaient plus, ces sinologues, qui défendaient les valeurs confucéennes comme soutien théorique au régime impérial, créèrent en 1922 le Shibun-kai 斯文会¹⁴ et la revue *Shibun*. Dans le premier numéro de la revue *Shibun*, la nécessité de ne pas oublier les valeurs morales traditionnelles était mis en exergue:

Avec l'ouverture des relations entre l'Est et l'Ouest, nombreux sont les pays asiatiques qui, sous la poussée des Européens, doivent lutter pour conserver leur indépendance et l'intégrité de leur territoire. Seul notre empire japonais se dresse fièrement, fidèle à la maison impériale dont la lignée est ininterrompue depuis des temps immémoriaux. Nous n'avons pas simplement conservé intact notre *kokutai*¹⁵; notre expansion ne montre aucun signe de faiblesse. C'est parce que depuis la Restauration de Meiji, le gouvernement basé sur notre *kokutai*, a cherché le savoir dans le monde entier pour corriger les anciens maux. [...] Si notre peuple a fait d'énormes progrès dans les connaissances techniques et si les entreprises qui contribuent à notre bien-être matériel croissent sans cesse, nous constatons un déclin dans la croyance aux valeurs morales traditionnelles. Comment ne pas s'alarmer en entendant ceux qui cherchent à déstabiliser les sphères intellectuelles par leurs discours encensant les nouveautés et méprisant les choses anciennes¹⁶?

Quant à la nature des valeurs morales prônées par l'Association, elle était précisée dans le premier article des statuts:

- 14 *Shibun* est une expression tirée des *Entretiens* de Confucius, et qui peut-être traduite par "cette étude". Le mot étude ou voie, désigne ici plus particulièrement le confucianisme.
- 15 Littéralement le "corps de la nation". Il correspond parfois au mot "nation", tel qu'il est employé en français mais fait souvent référence à l'idée du sacré de la nation japonaise. Il pourrait être traduit ici par "identité nationale".
- 16 "Shibun-kai shui-sho" 斯文会趣意書 (Objectifs du Shibun-kai), *Shibun* 斯文 (février 1919).

Le but de cette Association est de faire connaître le savoir de l'Asie orientale, en particulier le confucianisme, et, en contribuant à l'application du Rescrit impérial sur l'éducation de l'empereur Meiji, mettre en valeur la beauté de notre *kokutai*¹⁷.

La Chine n'était pas la seule à connaître de grands changements. Le Japon de l'ère Taishô (1912–1926) fut une période de grands mouvements démocratiques et de rapides développements industriels. Le Shibun-kai attira ainsi les personnalités et les intellectuels japonais préoccupés par le déclin des valeurs traditionnelles au profit de valeurs occidentales qu'ils percevaient comme essentiellement matérielles. Ce mouvement “néo-confucianiste” dépassait le cadre des études chinoises et celui du strict cadre académique. Parmi les membres du conseil administratif, se trouvaient aussi bien des représentants du monde politique que de l'économie. Mais le comité de rédaction était lui composé des principaux enseignants ou anciens étudiants du Département du *Kangaku* de l'Université impériale de Tôkyô: Hayashi Taisuke 林泰輔, Koyanagi Shigeta 小柳司氣太, Ichimura Sanjirô 市村瓚次郎, Inoue Tetsujirô 井上哲次郎, Nakamura Kyûshirô 中村久四郎, Okada Masayuki 岡田正之 et, bien sûr, Hattori Unokichi et Uno Tetsuto.

Mais ce mouvement “néo-confucianiste” était confronté à un problème de fond. En effet, l'importance accordée à une pensée étrangère dans une démarche de type nationaliste n'était pas dénuée de contradiction, même en tenant compte du fait que le confucianisme avait été assimilé depuis des siècles au Japon et qu'au travers du *kangaku*, il constituait une partie importante de l'éducation des Japonais. Cette question était d'autant plus délicate que la pensée étrangère en question était originaire d'un pays, la Chine, qui était au centre des projets expansionnistes des militaires japonais.

4. Hattori Unokichi

Spécialistes de la pensée chinoise et fervents défenseurs du système impérial japonais, Hattori Unokichi et Uno Tetsuto ne pouvaient pas ignorer ce problème. Hattori se montra particulièrement empressé à résoudre cette contradiction, qu'il aborda dans plusieurs de ses ouvrages. Le fondement de son argumentation résidait en fait sur la distinction entre les termes de “jukyô” 儒教 (qui désigne la

17 “Shibun-kai kaisoku shôroku” 斯文会会則抄録 (Extraits des statuts du Shibun-kai), *Shibun* 斯文 (février 1919).

pensée telle qu'elle s'est développée après la mort de Confucius et que l'on traduira faute de mieux par "confucianisme") et "Kôshi-kyô" 孔子教 (enseignement de Confucius). L'emploi de "jukyô" (en chinois "rujiao") ne signifie pas que Hattori considérait le confucianisme comme une religion. En japonais, les termes de *jugaku* 儒学 (en chinois *ruxue*) et *jukyô* sont utilisés indifféremment, aussi bien par ceux qui affirment que le confucianisme est une pensée, que par ceux qui considèrent qu'il s'agit d'une religion. Par ailleurs, "Kôshi-kyô" ne doit pas être confondu avec le terme "Kongzijiao" – qui s'écrit avec les mêmes caractères 孔子教 – tel qu'il est utilisé par Kang Youwei 康有為 ou Chen Huanzhang 陳煥章, qui l'assimilent à une religion dont Confucius serait le fondateur¹⁸. Hattori considérait en fait que "l'enseignement de Confucius" n'était ni une religion ni une philosophie, mais une éthique.

Pour Hattori, il était nécessaire de faire la distinction entre le "confucianisme primitif" (*genshi jukyô* 原始儒教), l'enseignement de Confucius (basé en partie sur le "confucianisme primitif"), et les écoles confucéennes qui s'étaient développées après la mort de Confucius. Et selon lui, la doctrine qui s'était diffusée au Japon était celle de Confucius et non pas celle des écoles confucéennes:

Le "confucianisme" s'est développé en Chine en étant fortement marqué par les caractéristiques ethniques de ce pays. Il est donc impossible qu'il se répande chez des peuples dont l'histoire, les us et coutumes sont différents. Le "confucianisme" fait partie d'une culture nationale et n'est pas une doctrine universelle. En rassemblant les doctrines des sages du passé, Confucius a transformé une doctrine liée aux moeurs d'une ethnie, en une doctrine mondiale. L'enseignement qui s'est diffusé en Asie et qui se répand actuellement en Occident est celui de Confucius et non pas celui du "confucianisme". Après Confucius, le "confucianisme" a connu plusieurs changements et les doctrines apparues après la dynastie des Song comme l'"école du principe" [c. *lixue* 理学] ou de la "nature humaine et du principe" [c. *xinglixue* 性理学] ne reflètent pas forcément son enseignement. [...] Ce que nous appelons "confucianisme" au Japon n'est pas le confucianisme au sens large du terme mais désigne l'enseignement de Confucius. [...] Le fait que ce soit avec les *Entretiens de Confucius* que le soi-disant confucianisme ait été introduit au Japon prouve bien que notre "confucianisme" est en réalité l'"enseignement de Confucius". Les Chinois vouent peut-être à Confucius un culte plus profond que les Japonais, mais dans la pratique de l'enseignement de Confucius, ils sont loin d'atteindre le niveau du Japon. C'est pourquoi j'ose affirmer qu'il

18 A propos de cette différence, cf. Hattori Unokichi, "Kôshi-kyô no tokuchô" 孔子教の特徴 (Les caractéristiques du Kôshi-kyô), *Shibun* 斯文 (juin 1922).

existe en Chine un “confucianisme” mais pas d’enseignement de Confucius, alors qu’au Japon nous trouvons l’enseignement de Confucius mais pas de “confucianisme”¹⁹.

En opérant cette distinction entre “confucianisme” et “enseignement de Confucius”, l’objectif de Hattori était de démontrer que les Japonais étaient les seuls à avoir réellement mis en pratique l’enseignement de Confucius, et que par conséquent, le Japon était l’unique dépositaire de la pensée de ce grand sage. Pour étayer sa thèse, Hattori s’appuyait principalement sur l’idée de *kakumei* (c. *geming* 革命) ou “changement de mandat céleste”, c’est-à-dire l’idée que le pouvoir n’était pas l’apanage d’un seul lignage, par simple transfert héréditaire, mais que le Ciel pouvait confier ce mandat à un autre lignage, censé plus digne de gouverner. Cette idée, les Zhou avaient été les premiers à s’en réclamer, pour justifier leur renversement de la dynastie précédente et, par la suite, des penseurs confucianistes tels que Mencius ou Xunzi l’avaient soutenue. Or, selon Hattori, Confucius y était opposé, et il en voulait pour preuve deux passages des *Entretiens*. Voici son interprétation du premier passage²⁰:

De nos jours, les Chinois prétendent que Confucius avait des idées révolutionnaires [*kakumei shugi-sha*]. Mais dans les *Entretiens*, on ne trouve aucun passage étayant cette thèse. Au contraire, il est dit clairement qu’il était opposé à l’idée de “changement de mandat céleste” [*kakumei*]. Seulement, étant donné qu’il vécut durant la période des Zhou, il n’osa pas critiquer ouvertement le “changement de mandat céleste” du roi Wu, le fondateur de la dynastie des Zhou²¹, et se contenta d’exprimer son désaccord de façon indirecte. [...] Ainsi, s’il n’approuvait pas le renversement de Zhouxin [dernier roi des Shang] par le fondateur de la dynastie des Zhou, il se garda de le condamner, tout comme il évita de critiquer ouvertement l’idée de “changement de mandat céleste”. Ceci étant dit, on ne trouve aucune trace de justification du “changement de mandat céleste” [dans les *Entretiens*]. Si, à propos de la musique Shao du roi Shun et de la musique guerrière du roi Wu, Confucius dit que la

19 Hattori Unokichi, *Tôyô rinri kôyô Tôyô rinri kôyô* 東洋倫理綱要 (Principes essentiels d’éthique orientale), Tôkyô, Keibun-sha 京文社, 1925, p. 132.

Le nationalisme n’était pas uniquement présent chez les confucianistes. Dans le bouddhisme, on peut observer le même phénomène. Le philosophe de l’Ecole de Kyôto Kôyama Iwao, en considérant les doctrines du Tendai de l’antiquité moyenne comme l’acmé du bouddhisme du Grand véhicule, soulignait la supériorité du bouddhisme japonais.

20 “Le maître dit: La musique guerrière du roi Wu, bien que fort belle, n’atteint pas la perfection; tandis que celle du roi Shun – ah, la musique Shao – est à la fois beauté achevée et sagesse suprême”, trad. par Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, Paris, Seuil, 1981, p. 43.

21 Il s’agit du renversement des Shang vers l’an 1000 avant l’ère chrétienne par le roi Wu, pour établir la dynastie des Zhou, qui subsistera jusqu’à l’établissement de l’empire par Qin au 3^{ème} siècle av. J.-C.

musique Shao est beauté achevée et sagesse suprême, alors que celle du roi Wu n'atteint pas encore la perfection, c'est sans doute parce que Confucius désirait exprimer ses réserves quant aux qualités morales du roi Wu²².

N'osant pas critiquer directement le fondateur de la dynastie des Zhou, Confucius aurait donc choisi de suggérer son désaccord avec la conduite du roi Wu, en préférant à sa musique guerrière, la musique Shao du roi Shun. Et c'est également à l'aide du même procédé que Confucius aurait réitéré ses critiques à l'encontre du roi Wu, dans un autre passage des *Entretiens*²³:

[Confucius] considérait le roi Wen [le père du roi Wu] comme un homme de très haute vertu, car, alors qu'il détenait déjà les deux tiers du royaume, il resta malgré tout au service des Yin. Si l'on compare cette appréciation avec ce qui est dit du roi Wu, il est clair que Confucius n'appréciait pas le "changement de mandat céleste"²⁴.

Hattori voit donc dans cette éloge pour le roi Wen, le père du roi Wu, une critique à l'égard de ce dernier. En d'autres termes, Confucius, défenseur de la loyauté absolue des sujets envers l'empereur, aurait préféré le roi Wen à son fils, en raison de la loyauté absolue dont il avait fait preuve envers les Shang, alors qu'il aurait très bien pu les renverser et fonder une nouvelle dynastie. Pour Hattori, qui était attaché au système impérial japonais et sa lignée ininterrompue, l'idée de "changement de mandat céleste" défendue par Mencius ou Xunzi était inacceptable, puisqu'elle suggérerait que la famille impériale japonaise pouvait être renversée à tout moment, si le Ciel lui retirait son mandat. C'était donc impensable au Japon, mais il était également persuadé que cette idée avait eu des conséquences néfastes en Chine même. En effet, cette possibilité de retirer le mandat céleste à l'empereur avait selon lui une conséquence perverse, car elle obligeait l'empereur à devenir calculateur. Même si sa politique était favorable aux intérêts du peuple, Hattori prétendait que l'empereur ne se préoccupait de

22 Hattori Unokichi, *Kôshi-kyô taigi* 孔子教大義 (Principe général de l'enseignement de Confucius), Tôkyô, Fuzanbô 富山房, 1939, p. 26.

23 Hattori fait référence au passage suivant: "Shun n'avait que cinq ministres, mais la paix régnait sous le Ciel. Le roi Wu des Zhou, à ce qu'il disait, n'avait que dix ministres. Confucius dit: Oui, 'les vrais talents sont rares'. Alors que l'époque de Yao et Shun était réputée fertile en talents, [Shun ne put trouver que cinq ministres]. Quant au roi Wu, il ne disposait en fait que de neuf hommes, puisque parmi les dix, il y avait une femme. Mais la vertu des Zhou n'en atteignit pas moins son apogée: le roi Wen détenait déjà les deux tiers du royaume, et il resta pourtant au service des Yin!", trad. par Anne Cheng, *op. cit.*, p. 73.

24 Hattori Unokichi, *Kôshi-kyô taigi*, *op. cit.*, p. 27.

ses sujets que dans le seul but de conserver son trône, et qu'en réalité, il ne pensait qu'à préserver ses propres intérêts, c'est-à-dire son mandat céleste. C'était là une différence fondamentale avec l'empereur du Japon, qui se préoccupait réellement de ses sujets, sans aucune arrière-pensée, puisqu'il n'avait pas à se soucier de son mandat céleste²⁵.

Hattori pouvait ainsi démontrer que le système impérial japonais était plus en accord avec la pensée de Confucius que ne l'était le système impérial chinois, qui lui, admettait le principe du "changement de mandat céleste".

Toutefois, la supériorité du système impérial japonais sur le système chinois ne signifiait pas que Hattori était opposé à la dynastie Qing. En fait, il était au contraire très critique envers Sun Yat-sen et les révolutionnaires chinois. Ces derniers accusaient Confucius de tous les maux et s'imaginaient que le salut de la Chine se trouvait dans l'application d'idées occidentales telles que la démocratie. Pour Hattori, c'était une preuve tangible de la décadence morale en Chine et de la supériorité spirituelle du Japon, le véritable dépositaire de l'enseignement de Confucius.

5. Uno Tetsuto

Les idées de Hattori se retrouvent en grande partie chez Uno Tetsuto. Comme son collègue, Uno était profondément attaché à la famille impériale japonaise. Il était convaincu que les bouleversements de la Chine étaient dûs à l'idée de "changement de mandat céleste" et se félicitait de la réussite du Japon, qu'il attribuait entre autres à la pérennité du système impérial japonais:

Au vu des différences qui existent entre nos deux pays, il apparaît que certains éléments dans le discours politique du confucianisme ne conviennent pas au Japon. [...] Aujourd'hui, notre pays a absolument besoin de respecter le *taigi meibun*²⁶. Je crois d'ailleurs que personne ne le conteste puisque actuellement il est pratiqué sans faute. Selon l'idée du "changement de mandat céleste" telle que la prônent les confucianistes [en Chine], le souverain est soumis aux décrets du Ciel, ce dernier occupant une position centrale. Le souverain est chargé par le Ciel d'éduquer le peuple. Tant que ses qualités morales sont en accord avec la volonté du Ciel, le souverain conserve son pouvoir. Mais lorsque ses actions ne cor-

25 Hattori Unokichi, "Jukyô to demokurashî" 儒教とデモクラシー (Confucianisme et démocratie), *Shibun* 斯文 (août 1919), p. 21.

26 *Taigi meibun* (c. *dayi mingfen* 大義名分). Un père doit se comporter comme un père, un fils comme un fils, un ministre comme un ministre, etc.

respondent plus à cette volonté, il est puni par le ciel et un nouveau sage est choisi pour le remplacer [...]. Par chance, la caractéristique immuable de notre pays est constituée par le gouvernement d'un empereur issu d'une lignée ininterrompue depuis d'innombrables générations. Nous n'avons pas connu les désagréments de la Chine et à ma connaissance, rares sont ceux qui, pendant l'époque d'Edo notamment, ont approuvé la théorie du "changement de mandat céleste". [...] Il existe malgré tout certains confucianistes qui prétendent que [cette théorie] est légitime, ce à quoi nous devons absolument nous opposer. [...] Sur ce point, [le Japon] n'est pas vraiment en accord avec le confucianisme mais bien plutôt avec l'enseignement de Confucius²⁷.

Cette pérennité était due à la sagesse des Japonais qui avaient rejeté l'idée de "changement de mandat céleste", ce qui avait permis au "confucianisme japonais" de développer ce que Uno considérait être l'essence même de la pensée de Confucius le *taigi meibun*. Cette idée, qu'il interprète comme étant synonyme de "devoir des sujets envers le souverain", n'a malheureusement pas pu être développée en Chine, à cause justement de l'influence néfaste de la théorie du "changement du mandat céleste":

Le confucianisme est né en Chine, mais au cours de son introduction au Japon, il a absorbé des éléments purement japonais, et dans un certain sens, le confucianisme japonais est celui qui a le mieux saisi l'essence de Confucius. En d'autres termes, l'idée de *taigi meibun* au centre de la pensée de Confucius, n'a pu se développer en Chine à cause de la notion de "changement de mandat céleste", et c'est seulement au Japon que ce *taigi meibun* a pu se développer.

Si le confucianisme est né en Chine, il a perdu depuis longtemps l'essence véritable de l'enseignement de Confucius, le *taigi meibun*, qui n'a été conservé qu'au Japon. Pour démontrer la supériorité du système impérial japonais, Uno va même jusqu'à critiquer, pas directement il est vrai, l'attitude des sages-rois de l'Antiquité, Yao et Shun, figures idéales du souverain pour les confucianistes aussi bien chinois que japonais. Ces personnages mythiques, mais considérés comme personnages historiques par la plupart des confucianistes japonais de Meiji, sont loués notamment pour leur transmission du pouvoir selon les mérites et non selon le sang: *zenjô* 禅讓 (c. *chanrang*). Mais contre toute attente, Uno reprend à son compte une critique de Han Fei, qui accuse Yao et Shun d'avoir semé les graines du désordre²⁸. En effet, pour le représentant des légistes, un

27 Uno Tetsuto, "Jukyô no gendaiteki igi" 儒教の現代的意義 (La signification moderne du confucianisme), *Shibun* 斯文 (juin 1937), p. 9.

28 Uno fait référence au passage suivant: "Il n'est personne dans l'empire qui n'adhère aux vertus de piété filiale, de soumission aux aînés, de loyauté et d'obéissance; nul pourtant ne

ministre prenant la place de son souverain, même sur la sollicitation de ce dernier, ne pouvait qu'être une incitation à l'usurpation de pouvoir. Uno affirme que si l'attitude de ces sages-rois est noble et moralement juste, il est obligé de constater que Han Fei a raison, et que ce mode de transmission du pouvoir, allié avec celui de *hōbatsu* (c. *fangfa* 放伐), c'est-à-dire le droit de chasser un souverain ne faisant pas preuve de vertu suffisante, a été la cause de nombreux désordres en Chine:

A la réflexion, s'il est vrai que la transmission du pouvoir selon les mérites [*zenjō*] de Yao et Shun était motivée par une intention noble et juste, et qu'elle ne peut faire l'objet de critique, il faut bien admettre que Han Fei a raison, lorsqu'il affirme que [cette pratique] eut pour conséquence de provoquer de nombreux désordres.

Dans le système impérial japonais, reposant sur la lignée ininterrompue de la famille impériale, le comportement de Yao et Shun, pour vertueux qu'il fût, n'était pas pensable. Parmi les troubles auxquels faisait allusion Uno, se trouvait évidemment la Révolution de 1911 et l'avènement de la République de Chine, qu'il considérait comme une catastrophe. Ce d'autant plus qu'il était persuadé qu'il ne fallait pas abolir les classes sociales, puisqu'il considérait que les hommes ne naissent pas égaux, ni mentalement ni physiquement²⁹.

D'où ses critiques virulentes contre Mencius, en particulier contre son idée de *minpon* (c. *minben* 民本), qu'il considérait être un facteur de troubles sociaux, en accordant la priorité aux intérêts du peuple sur ceux du souverains³⁰. Il se montrait également très critique envers le *kaozhengxue* 考証學³¹ des Qing.

s'interroge sur ces valeurs auxquelles chacun cherche à se conformer de son mieux. C'est pourquoi le monde est en proie au désordre. Tous approuvent les agissements de Yao et de Chouen [Shun] et les prennent pour modèle, en sorte que l'on voit fleurir régicides et parricides. En effet, Yao et Chouen, T'ang et Wou en renversant les rapports entre princes et sujets ont enseigné la sédition aux générations ultérieures. Prince, Yao fit de son vassal son prince; sujet, Chouen ravala son prince au rang de sujet; T'ang et Wou qui avaient rang de vassaux, tuèrent leurs suzerains, allant jusqu'à profaner leur dépouille, et l'empire tout entier loua leur conduite. Après eux le monde n'a jamais connu la paix." *Han Fei-tse ou le Tao du Prince*, présenté et traduit par Jean Lévi, Paris, Seuil, 1999, p. 538.

29 Uno Tetsuto, *Jugaku-shi* 儒学史 (Histoire des études confucéennes), Tôkyô, Hôbun-kan 法文館, 1924, p.136.

30 Uno Tetsuto, *Chûgoku shisô* 中国思想 (La pensée chinoise), Tôkyô, Kôdan-sha 講談社, 1980, p. 104.

31 L'"Ecole des vérifications et des preuves" née en Chine dans la deuxième moitié du 17^{ème} siècle prônait un retour à la lecture des Classiques les plus anciens. Leur méthodologie, similaire à l'étude philologique des classiques telle qu'elle était pratiquée en Europe, con-

En oubliant l'étude de la "voie" (*dô* 道), c'est-à-dire du contenu des classiques chinois et leur application politique, au profit des problèmes méthodologiques, le *kaozhengxue* était en partie responsable, selon lui, de la chute des Qing.

6. Conclusion

A bien des égards, Hattori Unokichi et Uno Tetsuto sont des symboles de la modernisation manquée du *kangaku*. Alors que ce dernier aurait pu s'ériger en une discipline moderne dédiée à l'étude de la pensée chinoise, il changea simplement d'enveloppe et devint, sous son nouveau nom de "philosophie chinoise", un support idéologique du système impérial japonais. L'accent fut mis sur des notions telles que la pitié filiale, réinterprétée comme synonyme de loyauté envers l'empereur, considéré comme le père de la grande famille japonaise³², et des notions jugées dangereuses comme celle de "changement de mandat céleste" furent rejetées.

Il y eut certes des chercheurs qui tentèrent de se distancer de cette approche idéologique, et qui défendaient une étude de la pensée chinoise plus rationnelle, plus objective. Mais ces efforts restèrent marginaux, par rapport au courant principal représenté par les "néo-kangaku-sha" de l'Université impériale de Tôkyô. Les sinologues de l'Université impériale de Kyôto, comme Kano Naoki 狩野直喜, souvent opposés à leurs homologues de Tôkyô, se distinguaient certes par une approche critique rigoureuse des classiques inspirée du *kaozhengxue*. Mais ils partageaient souvent avec Hattori Unokichi et Uno Tetsuto, le même regard négatif sur la Chine républicaine, et la même conviction concernant l'application politique des valeurs confucéennes³³.

Ces sinologues n'étaient pas forcément opposés à la démocratie en tant que telle. Ce qu'ils réprouvaient, c'était l'atmosphère prévalant dans la Chine républicaine, consistant à vouloir faire table rase du passé, en se débarrassant

sistait à rester le plus près du texte, en s'appuyant sur des exemples trouvés dans d'autres textes pour déterminer le sens et l'évolution de chaque caractère.

32 Inoue Tetsujirô expliqua cette interprétation dans son ouvrage consacré à la morale du peuple, *Kokumin dôtoku gairon* 国民道德概論 (1912). Selon lui, les familles japonaises sont incluses dans la grande famille impériale, ce qui explique que la piété filiale exprimée à l'intérieur de chaque famille ne soit pas en contradiction avec la loyauté exprimée à l'intérieur de la grande famille nationale.

33 Kano Naoki, *Shina tetsugaku-shi* 支那哲学史 (Histoire de la philosophie chinoise), Tôkyô, Iwanami shoten 岩波書店, 1953, p. 655–658.

notamment de ce que la Chine avait produit de meilleur: l'enseignement de Confucius. La tentation était donc grande pour ces spécialistes reconnus de la Chine, de vouloir prodiguer des conseils amicaux à des voisins qui n'avaient pas toujours le recul et la lucidité nécessaires pour faire les bons choix. Ainsi Naitô Konan 内藤湖南 (1866–1934), se proposait-il dans la préface à son célèbre *Shina-ron* 支那論, de “réfléchir pour la Chine, à la place des Chinois” aux nombreux problèmes qui se posaient au gouvernement républicain³⁴. Et lorsque les Chinois ne daignaient pas prêter une oreille suffisamment attentive à ces recommandations bienveillantes, il était d'usage d'attribuer ce manque de discernement au chauvinisme invétéré des Chinois. Ainsi, la guerre sino-japonaise était-elle perçue comme un refus obstiné des Chinois au projet de prospérité que leur “proposait” le Japon, ce que ne pouvait manquer de regretter Uno Tetsuto:

Depuis le début de l’“incident chinois”³⁵, six ans se sont écoulés. Si, actuellement, nous pouvons continuer à vivre sans connaître de privations, c'est uniquement grâce à la magnanimité de notre empereur. [...] Mais ce n'est pas forcément le cas de tous les habitants de la sphère de co-prospérité. [...] Penser avant toute chose aux moyens de garantir une vie stable à leur peuple devrait être une évidence pour les politiciens. Pourtant, le gouvernement de Chongqing³⁶ préfère continuer sa lutte armée. L’“incident chinois” n'est nullement réglé. C'est un grand problème que nous ne pouvons négliger. Or, nous autres Japonais avons tendance à oublier l'essentiel et à tourner nos regards vers le Sud³⁷, à cause de nos victoires et des richesses de cette région. [...] Des endroits comme la péninsule malaise, les Philippines ou les Indes orientales ont des cultures hybrides qui ne sont pas encore unifiées en une culture homogène. Par conséquent, il sera relativement facile de les guider avec la culture japonaise. [...] Mais contrairement au Sud, la Chine possède une culture vieille de plusieurs milliers d'années, du moins c'est ce que croient les habitants de la République de Chine, persuadés que leur culture est supérieure à toutes les autres. Si nous ne réussissons pas à les assujettir à la “voie impériale” [*kôdô* 皇道], je pense que toute solution définitive à cet “incident [chinois]” sera impossible³⁸.

34 Naitô Konan, *Shina-ron* 支那論 (Essais sur la Chine), dans *Naitô Konan zenshû* 内藤湖南全集 5, Tôkyô, Chikuma shobô 筑摩書房, 1972, p. 294.

35 La seconde guerre sino-japonaise (1937–1945).

36 Gouvernement nationaliste de Chiang Kai-shek.

37 Sud-Est asiatique.

38 Uno Tetsuto, “Jikyoku ni tai suru Shibun-kai no shimei” 時局に対する斯文会の使命 (La mission de la société Shibun-kai dans les circonstances actuelles), *Shibun* 斯文 (juin 1942), p. 11–12.

Face à des Chinois prétentieux, persuadés de la supériorité intrinsèque de leur culture, il était du devoir moral des Japonais de leur montrer la supériorité culturelle du Japon afin qu'ils puissent jouir des bienfaits procurés par l'empereur. Pour Hattori, ce devoir était même assimilé à l'idée de *tenmei* (c. *tianming* 天命), c'est-à-dire le mandat du Ciel que le Japon aurait reçu pour remettre la Chine sur le "droit chemin" et lui apporter la stabilité³⁹.

Comme Naitô Konan et d'autres spécialistes de la Chine, il est triste de constater que Hattori et Uno n'échappèrent pas au piège du paternalisme. Alors que leur connaissance encyclopédique de la culture chinoise aurait dû leur permettre de mieux comprendre les aspirations des Chinois de leur époque, ils crurent au contraire que cela leur permettait de savoir, mieux que les Chinois, ce que devait être l'avenir de leur pays.

39 Yan Shaodang, *Riben zhongguoxue shi* 日本中国学史 (Histoire de la sinologie japonaise), Nanchang, Jiangxi renmin chubanshe 江西人民出版社, 1993, p. 448.