

Le Shintôisme vu par les Européens;

— Connaissance et malentendu
sur une pratique religieuse au Japon

communication faite au Colloque:

◀Anthropologie réciproque et contemporaine des religions▶

à l'Université La Coruña (Espagne), du 3 au 8 juin 1991

Shigemi Inaga

This is an offprint from:

Jinbun Ronso

Bulletin of

The Faculty of Humanities and Social Sciences

No.9 1992

Mie University, JAPAN

Le Shintôisme vu par les Européens;

— Connaissance et malentendu
sur une pratique religieuse au Japon

communication faite au Colloque:

«Anthropologie réciproque et contemporaine des religions»

à l'Université La Coruña (Espagne), du 3 au 8 juin 1991

Shigemi Inaga

A la mémoire de Maurice Pinguet (1929–1991)

Parler du shintô ou du shintôisme, c'est parler de l'âme japonaise ou le coeur japonais que Lafcadio Hearn (1850–1904) n'a cessé d'évoquer dans ses écrits. Un de ses livres porte le titre *Kokoro*, qui est le synonyme de *Il Cuore* en italien. Nul doute que Hearn ait choisi ce titre en se rappelant le chef d'oeuvre classique de De Amicis qu'il aimait.⁽¹⁾ Or la renommée de Hearn comme meilleure interprète de l'âme japonaise devait être éclipsée à partir de la Deuxième Guerre mondiale. Ses récits se trouvent désormais jugés trop poétiques et trop idéalisés pour être une observation objective et scientifique. Cette remise en question concernant l'authenticité des écrits de Hearn se conjugue avec la dépréciation de tout ce qui peut être lié avec le militarisme japonais, à commencer par le shintôisme d'État. Ce qui était, pour Hearn le noyau de la vie spirituelle d'un peuple féerique se trouve ainsi dénoncé comme la source du fanatisme belliqueux d'un peuple condamné à être "criminels de guerre".

Traiter le shintôisme comme objet de recherches scientifiques sans y glisser un jugement de valeur était, et reste encore aujourd'hui, une tâche redoutable. Pour les pratiquants ce serait une profanation de le traiter sans y manifester le respect propre; à l'opposé, ceux qui prétendent mener une recherche sur ce culte n'ont souvent pour objectif que de critiquer, sous prétexte d'une scientificité, ce "culte de l'empereur". qu'ils ne cessent de dénoncer comme violation de la Constitution actuelle du Japon qu'ils veulent défendre à tout prix.⁽²⁾

Au lieu de nous placer directement au sein de ce débat idéologique, actuellement en cours, nous proposerons ici d'examiner ce conflit d'un autre point de vue —celui d'une anthropologie réciproque—, en le considérant comme un conflit d'interprétation, un différend, ou une lutte de classement dont l'enjeu est de savoir comment sont constitués, corrélativement à un procès historique de consécration et désacralisation officielles, un objet de vénération qui est en même temps un sujet de dispute; comment se nouent "les regards croisés" d'intérêts incompatibles autour d'un culte "en soi presque vide, silencieux et sans substance", pour en faire un point en litige sans dénouement possible.⁽³⁾

“Culte des ancêtres traditionnel du Japon”, le shintô attira l’attention des Japonologues dès l’ouverture du pays dans la deuxième moitié du XIXe siècle. Mais au fur et à mesure que leur curiosité positive sur cette pratique religieuse s’intensifia, le culte, lui, s’avéra plutôt décevant pour les philologues occidentaux. Avant tout, les Européens s’étonnèrent que les Japonais ne savaient comment expliquer ce culte aux étrangers: Nous lisons, par exemple dans les *Transactions of Asiatic Society of Japan* de 1874:

«Sir Harry Parks, [alors consul de Grande Bretagne au Japon], expressed the disappointment which he in common with others had felt in being unable to learn what Shintôism was. Japanese in general seemed utterly at a loss to describe it».⁽⁴⁾

Puis les Européens remarquèrent qu’il n’y a là aucun rituel prescrit, aucun objet du culte, aucun code moral, aucun livre sacré, aucun dogme... Samuel R. Brown, prêtre anglican, fait la remarque suivante en 1874 à propos du *Kojiki*, livre officiellement édité en 712 et qui “raconte l’origine mythologique de l’unification du Japon sous la direction de la famille impériale descendante du ciel”:

«Shintôism was no proper sens of the term a religion. (...) The *Kojiki* contains no system of morals, discusses no ethical questions, prescribes no ritual, or points to any god or gods as objects of worship. All the essentials of a religion are wanting in Shintôism, and it is difficult to see how it could have ever been denominated a religion at all (...) Wherever it may have originated, it is, as a religion, hollow, empty and jejeune beyond any other that is known among men».⁽⁵⁾

Le professeur Makoto Tôda (à qui nous devons ces citations) a clairement montré que ces descriptions étaient à l’origine d’un article sur le “Shintôism” que Basil–Hall Chamberlain (1850–1935), célèbre philologue anglais, donna dans son livre qui fit autorité: *Things Japanese* (1890),⁽⁶⁾ où l’auteur insiste sur l’infériorité du shintôisme dans sa rivalité avec le bouddhisme à la suite de l’introduction de ce dernier au Japon au cinquième siècle: «The metaphysics of Buddhism were far too profound, its ritual far too gorgeous, its moral code far too exalted, for the puny fabric of Shintô to make any effective resistance. All that there was of religious feeling in the nation went to the enemy [à savoir vers le bouddhisme qui venait d’être importé]».⁽⁷⁾

L’impression négative sur le shintôisme trouve son expression ultime dans le récit de Chamberlain expliquant la visite du sanctuaire principal Isé: «without going so far as to say with a disappointed tourist, that “there is nothing to see, and they won’t let you see it”, we may remind intending travellers (...) that the veneration (...) is such that none but the priests and Imperial personages are allowed to penetrate into the interior. The rest of the world may only peep through the outer gate».⁽⁸⁾

Sanctuaire interdit et vide, donc sans aucune signification pertinente pour les étrangers, le Temple de Isé ne conserve, par surcroît, sa continuité négative que d’une façon pure-

ment symbolique: «the temples of a creed which binds itself to the severest architectural simplicity—white pinewood and a thatch of rushes, no carvings, no paintings, no images, nothing but an immense antiquity; and even that only in the sense of historic continuity; for immemorial custom decrees that the two shrines shall be razed to the ground and rebuilt once every twenty years in precisely the same style».¹⁹¹

2

Or, c'est précisément dans cette immatérialité du shintô que Lafcadio Hearn voulut reconnaître son secret:

«I fancy that to the Western mind the word "ghost-house" will convey, better than such terms as "shrine" and "temple", some vague notion of the strange character of the Shintô miya or yashiro—containing in its perpetual dusk nothing more substantial than symbols or tokens (...) Now the emptiness behind the visored front is more suggestive than any material could possibly be; and when you remember that millions of people during thousands of years have worshiped their great dead before such yashiro—that a whole race still believes those buildings tenanted by viewless conscious personalities, —you are apt also to reflect how difficult it would be to prove the faith absurd».¹¹⁰

Le professeur Tôda veut y reconnaître la perspicacité de Lafcadio Hearn dont la connaissance intime sur ce culte populaire dépasse de loin la description superficielle et distanciée des positivistes tels que Chamberlain ou W.G. Aston qui, eux, ne voulurent y rien voir de positif.¹¹¹ Mais ne faudrait-il pas y sonder plutôt l'intention personnelle de Hearn et interpréter son message non pas simplement comme une description sympathique du fait mais encore comme le voeu d'un défenseur convaincu de cette croyance populaire face à l'opinion négative, unanimement émise par des japonologues européens.

Or, le "culte populaire des ancêtres" était en train de se transformer en un culte d'État afin de "créer" (ou "consolider", si l'on veut) une conscience d'identité nationale et nationaliste propre à une monarchie constitutionnelle à l'occidentale de l'époque impérialiste.¹¹² Au lieu de dénoncer cette direction politique en la qualifiant de fiction idéologique, Hearn met plutôt l'accent sur l'immuabilité de la conscience populaire qui la soutenait. Ici encore, Lafcadio Hearn insiste sur le caractère purement imaginaire du culte de l'empereur. «Within Japan itself only the Son of Heaven, the "Tenshi-Sama" standing as mediator "between his people and the Sun", received like homage; but the worshipful reverence paid to the Mikado was paid to a dream rather than to a person, to a name rather than to a reality, for the Tenshi-Sama was ever invisible as a deity "divinely retired", and in popular belief no man could look upon his face and live».¹¹³

Tout se passe comme si le culte de l'empereur n'existait pour Hearn que dans la représentation imaginaire du peuple; sans y reconnaître une pratique imposée de force par l'État, Hearn admire la façon naturelle et spontanée dont la couche populaire l'accepte. Aussi, la description intentionnellement féérique de la vie spirituelle du Japon chez Lafcadio Hearn pour-

rait—elle donc être interprétée, au moins d’une manière latente, comme la résistance acharnée de sa part vis—à—vis de la réalité historique et politique de l’Empire du soleil levant qu’il ne voulait pas accepter. Son applaudissement de l’immatérialité du shintôisme et les réserves qu’il fait sur la description positiviste en la matière trahissent par là même son inquiétude sur le danger de matérialiser ce qui est—et ce qui doit être—purement spirituel.

3

L’inquiétude presque intuitive de Lafcadio Hearn sur l’avenir de sa deuxième patrie devait s’avérer malheureusement bien fondée après son décès en 1904 peu avant la Guerre russo—japonaise. Pratique religieuse “sans aucune entité digne de ce nom”, le shintô fut néanmoins (ou bien par là même) intégré dans la machine d’État moderne pour servir, finalement, de charpente à l’identité nationale de tous les Sujets de l’Empire du soleil levant.⁽¹⁴⁾ Ernest Satow, diplomate anglais au Japon, fit l’observation, déjà en 1874, sur ce mécanisme politique de la transformation d’un culte populaire en un culte d’État et détecte la clef de cette métamorphose dans l’absence même de code morale propre au shintôisme.

«Mr. Satow agreed with the President (le Dr. Hepburn)’s opinion that Shintôism contained no moral code. Indeed that view was expressly maintained by Motoori Norinaga, [1730—1801], one of the leaders of the modern revivalists of pure Shintôism. According to Motoori morals were invented by the Chinese because they were an immoral people, but in Japan there was no necessity for any system of morals, as every Japanese acted aright if he only consulted his own heart. Further Motoori declared that all the duty of a good Japanese consisted in obeying the commands of the *mikado*, without questioning whether those commands were right or wrong. It was only immoral people like Chinese who presumed to discuss the characters of their Sovereigns. Shintôism, as expounded by Motoori, was nothing else than an engine for reducing the people to a condition of mental slavery, and this was the reason why such a high rank was assigned to the Department of Shintôism by the Mikado’s government, in placing it on a level with the Council of State shortly after the revolution in 1868»⁽¹⁵⁾.

La prétendue descendance divine de l’empereur donna lieu, avec une efficacité effroyable, à l’infailibilité du chef de l’État et sert de base idéale aux intentions (sans substance) des dirigeants politiques. Cette efficacité tient en particulier à une dualité foncière du caractère du Mikado, ou Tennô, dans la Constitution de l’Empire du Japon. D’un côté, le Tennô, traduit comme “empereur” dans les langues européennes, représente, sur le plan diplomatique, un souverain constitutionnel “qui règne mais qui ne gouverne pas”, donc irresponsable des actes d’État exécutés en son nom. Or, le Tennô en tant que roi=officiant d’un culte (national) exerce sa compétence rituelle au delà de la limite des lois constitutionnelles. Il en résulte une duplicité du Tennô: personne morale en tant qu’organe de la monarchie constitutionnelle, le Tennô peut exercer en même temps un autre pouvoir en tant que personne naturelle incarnant en soi le régime de l’État, “sacré et intouchable”.⁽¹⁶⁾

Une telle transcendance du Tennô par rapport à la Constitution se manifeste en particulier dans son autorité de commandeur suprême des armées qui devait servir de prétexte commode pour les dirigeants militaires à “manipuler” la politique sans le reconnaître : c’est au nom du Tennô que les extrémistes tramèrent des complots terroristes et face aux faits militaires accomplis en Manchourie hors de leurs contrôles, les armées, faute de se justifier autrement, finirent par les faire passer pour leurs propres décisions (toujours collectives et anonymes), et ceci avec une prétention (in)volontariste d’être strictement fidèle aux intentions cachées de leur empereur.⁽¹⁷⁾ Il s’agit d’une sorte de “mystère de ministère” (Kantorowicz) en quelque sorte renversé: miracle de la transsubstantiation qui investit la parole muette de l’Empereur d’une force qu’elle tient de la volonté supposée unanime de l’ensemble des sujets japonais sur lesquels elle l’exerce.⁽¹⁸⁾ Dans ce mécanisme se noue facilement une complicité que tout le monde ignore; un complot collectif mais sans aucun auteur individuel, un complot dont seul l’Empereur serait responsable. «Une conspiration que ne dirigeait personne avançait pas à pas mais tous étaient complices, au besoin, sans le savoir».⁽¹⁹⁾ Tel est le complot que les Nations unies nommeront en 1945 “crime de guerre de la nation japonaise”.

4

Au cours du procès de la divinisation du Tennô dans les années trente et quarante, l’autorité japonaise n’a cessé d’insister sur la différence fondamentale qui existe entre le Dieu créateur omnipotent dans la tradition judéo-chrétienne et l’Arahitogami japonais, prêtre suprême d’un culte national des “ancêtres” (Kami-gami) dont l’autorité tient à ce qu’il/elle soit héritier/ère ultime d’une tradition qui remonte à un passé de plus de 2600 ans. La succession rituelle de sa légitimité est assurée par la rite d’institution: Daijôsai. C’est par inadvertance, disait-on, que le Dieu chrétien avait été traduit en japonais comme Kami (forme singulier du mot: “ancêtres”), et inversement, Arahitogami ou Kami vivant fut retraduit dans les langues européennes comme le Dieu vivant, dédoublant de graves malentendus culturels.⁽²⁰⁾

Il n’empêche pas moins que l’instruction et l’éducation morale des sujets de l’Empire du Japon de l’époque s’organisa de plus en plus autour du shintôisme d’État. Il est bien connu que Inazô Nitobe (1862–1933), Sous-Secrétaire-général de la Société des Nations et lui-même quaker dévoué, écrit son fameux livre en anglais: *Bushidô, The Soul of Japan* (1899) afin de persuader les lecteurs occidentaux, et américains en particulier, que malgré l’absence du christianisme au Japon, la morale civique de la classe militaire qu’il nomma “chevalerie au Japon” servait suffisamment de remplaçant à la morale chrétienne.⁽²¹⁾

5

Devenu ainsi “Ersatz” du christianisme dans la vie spirituelle des Japonais à l’époque du national-socialisme, le shintôisme d’État fut très sévèrement critiqué après la Deuxième Guerre mondiale, et les intellectuels japonais “américaniés” ne cessèrent de le condamner com-

me source du militarisme japonais dont l'atrocité inhumaine s'explique, selon Masao Maruyama, par un système d'irresponsabilité globale inhérente au shintôisme. Dans un texte de 1946 désormais célèbre, il écrit:

«La fierté de la noblesse repose (...) dans le sentiment d'être "le rempart de la maison impériale". (...) Ce qui déterminait la morale quotidienne des dirigeants japonais n'était ni la conscience abstraite de la légalité ni un sens interne du bien et du mal, ni encore quelque conception de servir le public; c'était [au contraire] le sentiment d'être proche de l'entité concrète connue comme l'empereur, une entité directement perceptible par les sens. Il n'était donc que naturel que ces gens en viennent à identifier leurs intérêts à ceux de l'empereur et à envisager automatiquement leurs ennemis comme des violateurs des pouvoirs de l'empereur».²²

Cette identification imaginaire avec l'entité ultime se multipliant dans chaque sujet japonais pénétra jusqu'à la couche populaire. Là il ne s'agit pas de despotisme conscient mais d'un mécanisme qui, selon Murayama, «peut être décrit comme le maintien d'un équilibre par le transfert de l'oppression»: «[C'est en] exerçant un pouvoir arbitraire sur ceux qui sont en dessous [que] les gens transfèrent vers le bas l'oppression qui vient d'en haut, protégeant ainsi l'équilibre de l'ensemble».²³

C'est ce jeu de compensation psychologique qui, faute de se décharger ailleurs, explose finalement vers l'extérieur. De là les atrocités commises par des soldats japonais en Chine, aux Philippines et ailleurs. Et Murayama, qui représentait la conscience des intellectuels japonais dans l'immédiat après guerre, analysa ainsi leur comportement: «quel que soit le responsable ultime, les coupables directs en étaient les simples troupiers. Des hommes qui, au pays, étaient de "simples sujets", et qui, à la caserne, n'étaient que soldats de deuxième classe, se trouvèrent jouant un nouveau rôle dès qu'ils eurent mis le pied outre-mer: comme membres des forces impériales ils étaient liés à la valeur ultime et par suite jouissant d'une position d'infinie supériorité».²⁴

Dans un tel système, la justice ne peut être définie que comme l'identification inconditionnelle avec la valeur suprême qui se situe au delà du bien et du mal. Le soi se diffuse en une fusion collective. La solution morale repose sur la dissolution de l'individu. Est-il alors possible de fonder la responsabilité individuelle? La réponse de Murayama fut négative:

«On a beaucoup parlé --dit-il-- des mesures dictatoriales ou despotiques prise par les militaires japonais au cours de la guerre; mais nous devons éviter de confondre le despotisme en tant que fait ou que résultat social avec le despotisme en tant que concept. Ce dernier a invariablement rapport avec un sens de la responsabilité, et ni les militaires ni les fonctionnaires civils au Japon ne possèdent un tel sens».²⁵

Or, c'est typiquement dans l'oligarchie japonaise que Maruyama trouva ce système d'irresponsabilité: «les dirigeants étaient inconscients d'être effectivement des oligarques ou des despotes. Les individus composant les différentes branches de l'oligarchie ne se regardaient pas eux-mêmes comme des régulateurs actifs mais comme des gens qui, au contraire étaient assujettis à des règles édictées ailleurs. Aucune des forces oligarchiques du pays ne pouvait jamais devenir absolue, au lieu de cela elles coexistaient, --dépendant toutes de

l'entité ultime et toutes soulignant leur proximité relative de cette entité [c'est-à-dire la volonté supposée de l'Empereur] (...), et il n'y a aucun doute que cela restreignit le développement d'un sens de responsabilité subjective».²⁶

Et du point de vue légal, l'empereur en tant que personne naturelle n'a pas eu, ultimement lui non plus, le droit de refuser ce qui est présenté *de facto* devant lui comme la décision à prendre en tant que personne morale.

6

Cette absence, chez les Japonais, d'une notion de responsabilité individuelle est particulièrement frappante lorsqu'on lit les testaments des "criminels de guerre" japonais condamnés à mort par la Justice militaire de l'Extrême Orient. Au lieu d'admettre leurs crimes à titre individuel, la plupart d'entre eux acceptèrent leur sort avec une abnégation sacrificielle devant une Cause qui dépassait leur compréhension: une attitude en soi typiquement "shintôiste".²⁷

La Justice militaire de l'Extrême-Orient accusa les militaires japonais d'avoir commis des crimes contre l'humanité (classes B et C). Cette accusation présuppose implicitement que ces soldats japonais, en tant qu'individus possédaient la liberté de refuser l'ordre militaire qui leur était incombé. Or la volonté de libre-arbitre de chaque individu est censée être inexistante dans la discipline militaire. A cette contradiction foncière s'ajoute une autre: tandis que le gouvernement japonais avait officiellement déclaré en 1941 qu'il respecterait la Convention de Genève concernant le traitement des prisonniers de guerre, dans l'armée japonaise au contraire ce fait ne fut jamais communiqué aux soldats. Respecter dans cette condition la Convention de Genève ne signifiait qu'enfreindre la discipline militaire au Japon.

Devant cette double impasse, il est bien naturel que la plupart des inculpés n'aient pas admis avoir commis le "crime" pour lequel ils ont été poursuivis, puisqu'ils avaient été doublement incapables d'éviter cet acte qui les rendit coupables: ils étaient tous censés ignorer la loi internationale du fait des autorités militaires, lesquelles les forcèrent à violer cette loi sans qu'ils puissent en être conscients.

Mais ce qui attire notre attention, c'est davantage la réaction de ces accusés devant cette situation complètement absurde. Sans confesser d'avoir commis ces crimes qu'ils ignoraient —et ceci *de juri*—, donc sans être convaincus de les avoir commis, la plupart d'entre eux ne se sont pas expliqués non plus devant la justice, alors qu'ils en avaient le droit. Au lieu de se défendre comme il fallait, Ils acceptèrent tout simplement le sort dont ils étaient victimes. Ils auraient pu indiquer la contradiction entre la loi internationale (*jus*) et l'obligation nationale (*fas*) comme l'a fait Antigone; mais au contraire, ils furent devant la justice, justement pour interdire cette contradiction pour la liquider ou l'effacer par/avec leurs propres disparitions.

Dans son unique livre, *La Mort volontaire au Japon*, le regretté Maurice Pinguet a judicieusement posé ce problème du sujet volontaire: «En somme, le sujet occidental est porté à croire que son devoir est d'exercer à l'égard du monde une vigilance au nom du bien. Le sujet japonais est trop étroitement lié à son monde, qui est tout son bien; son devoir ne peut être

que d'exercer sa vigilance contre soi-même, au nom du bien de ce monde (...) Le sentiment japonais (...) ne conçoit la justice que comme l'euphorie de la réalité, l'équilibre des forces divergentes qui la composent (...) Qui pourrait avoir raison contre le monde alors que la raison n'est que l'harmonie implicite du monde ?²²⁸ Tel fut le problème de conscience japonaise.

Ainsi, l'objectif de la Justice militaire de l'Extrême-Orient n'a-t-elle pas été atteint car elle n'a pas réussi à convaincre les accusés japonais de leur crime. Mais ce qui est encore pire, c'est que ce procès militaire a reproduit précisément le même système de l'oppression psychologique que le militarisme japonais avait imposée sur les Japonais sous l'égide du shintôisme d'État. Au lieu d'anéantir ce qu'il avait voulu anéantir, ce procès de vengeance a fini, au contraire, par nouer subrepticement une complicité fâcheuse avec ce qu'il prétendait anéantir. Cette complicité inavouée n'aurait pas pu trouver sa rédemption si ce n'était pas les victimes qui ont sacrifié leurs vies et trouvé la mort à la fin de ce procès d'Histoire que fut la Deuxième Guerre mondiale.

7

Pour conclure, permettez-moi d'évoquer un roman qui s'inspira de ces victimes sacrificielles. C'est dans cette attitude d'abnégation des prisonniers de guerre que Laurens van der Post –lui-même prisonnier de guerre dans un camp japonais à Jawa– a détecté l'âme du shintôisme qui peut se retrouver en profondeur dans le christianisme. Dans son roman *Seed and Sower*, nous trouvons deux personnages: l'un prisonnier britannique tué; l'autre Japonais, qui est aussi condamné à mort après la guerre. Sans comprendre avoir commis de crimes, ce Japonais accepte néanmoins d'être choisi comme sacrifice rédempteur "pour crime contre l'humanité entière": «it is done only to try and stop the kind of things that happened between us in the war time from ever happning again».²²⁹

La veille de son exécution il accepte l'idée de qui perd gagne: «there is a way of winning by losing, a way of victory in defeat which we are going to discover» et il reconnaît que c'est là une idée très japonaise: «it is a very Japanese thought».²³⁰ Ici sa mort se superpose à celle d'un prisonnier britannique. Devant la menace imminente du massacre des prisonniers, il servit spontanément de cible pour la survie du reste de prisonniers: toute la fureur des soldats japonais fut miraculeusement canalisée vers cet unique victime expiatoire. A travers ces deux morts sacrificielles et volontaires, se croisent le shintôisme et le christianisme. Le dernier mot du Japonais avant son exécution fut «Merry Christmas», seule expression qu'il connaissait en anglais sans comprendre apparemment ce que cela signifiait pour les Chrétiens. Mais par son acte d'abnégation, il "immita" sans le savoir la Passion de Jésus-Christ, au sens de *l'imitatio Christi*.

La version cinématographique de ce roman: *Merry Christmas Mr. Lawrence* a été réalisée par Nagisa Oshima, mais un message important n'a pas été compris par les spectateurs occidentaux. Devant la mort sacrificielle du Britannique, l'officier japonais, qui avait été humilié par le tentative suicidaire de son ennemi, témoigna du respect qu'il avait pour cet homme

courageux. Puis il coupa quelques bouts de cheveux de cet homme qui venait de mourir: à cette vue je me rappelle que mon voisin français, dans une salle de cinéma à Paris, cria: “Quel fétichisme !!” et j’ai été alors tristement convaincu de l’échec de ce film.

En fait, il ne s’agit point de fétichisme, mais du rituel shintôiste indispensable pour assurer le passage d’une âme vers le monde de l’au-delà, et l’officier japonais qui était responsable de la mort de ce prisonnier voulut accomplir la tâche qui lui incombait de ne pas déshonorer cet ennemi, «homme le plus remarquable qu’il n’ait jamais rencontré». Je m’abstiendrais de lire le passage en question,⁽³¹⁾ mais je serai heureux si ce passage vous fait sentir l’importance que les Japonais shintôistes accordent à la migration des âmes vers le monde des morts, et que pour cet officier le pèlerinage à la mémoire de son ennemi mort était plus importante que ses propres vie et mort. Pour être grotesque et hérétique aux yeux chrétiens, cette idée de métempsycose n’en est pas moins immaculée chez lui et pure de toute atrocité que le militarisme d’État lui avait imposée.

On retrouve ici la sérénité pacifique dont rêvait Lafcadio Hearn, après avoir traversé lui-même l’Océan pacifique; une sérénité où les ennemis d’hiers sont également accueillis et tous reposent ensemble réconciliés par la mort dans l’unité éternelle. Merci de votre attention.

Notes

1. Hypothèse avancée par le professeur Sukehiro Hirakawa dans sa communication (en anglais; texte inédit) lors d’un colloque international sur Lafcadio Hearn tenu à Matsue en 1991. [平川 祐弘, 「夢の日本か、現実の日本か」, 『無限大』, 88号, 1991, 43頁].
2. A ce sujet, signalons à titre indicatif un livre de vulgarisation qui survole les problèmes: Akamatsu shunsuke, Inaba Akira et Nishijima Takeo, *Lire les discours sur le (système du) Tennô*, Tokyo, Asahi-shinbunsha, 1989 [赤松俊輔, 稲葉暁, 西島建男, 『天皇論を読む』, 朝日新聞社], où on trouvera une bibliographie sommaire consistant d’une cent cinquantaine d’ouvrages d’accès relativement facile.
3. Sur le côté méthodologique de ces approches nous aurons l’occasion de les développer ailleurs. Tenons-nous en à signaler simplement que nous nous référons ici aux penseurs tels que Paul Ricoeur (“conflit d’interprétations”), Jean-François Lyotard (“différend”), Pierre Bourdieu (“lutte de classement”) ou Claude-Lévy Strauss (“regards croisés”) quitte à surprendre les lecteurs avertis par les disparités ou les incompatibilités de ces approches.
4. Remarque qui suit la communication d’Ernest Satow, “The Shintô Temples of Isé”, *Transactions of Asiatic Society of Japan*, 1874, vol. 2.
5. *Ibid.* Dans cette attitude d’hostilité manifestée par S. R. Brown envers le shintôisme, on pourrait détecter une réaction typique de missionnaire face à la résistance politique et administrative qu’il a dû surmonter dans sa mission d’évangélisation au Japon: en effet ce ne fut qu’en 1873, voir l’année précédente que l’interdiction du christianisme fut levée au Japon sous la pression occidentale.
6. Makoto Tôda. “Un Symposium sur le Shintôisme en 1872”, *Kindai*, Kôbodaigaku Kindaihakkoukai, 1989, p.136. [遠田勝, 「明治七年の神道シンポジウム」, 『近代』, 神戸大学「近代」発行会].
7. Basil-Hall Chamberlain, *Things Japanese*, 1890. Bien que justifiable dans le contexte histori-

- que donné du VI^{ème} siècle et du VII^{ème} siècle, le mot "enemy" risque de faire abstraction d'un long processus historique d'adaptation synchrétique du bouddhisme au Japon qui devait s'opérer par la suite. Il en résulte qu'un fait historique dans l'antiquité se trouve superposé directement sur la situation politique actuelle de la deuxième moitié du XIX^e siècle sans tenir compte de l'intervalle de douze siècles qui les sépare. En fait ce n'est que par suite de la "Restauration de Meiji" en 1868 que le gouvernement japonais essaya de séparer de force le bouddhisme d'avec le shintôisme afin de "rétablir la pureté" du shintôisme d'État, désormais "national". A travers sa remarque historique sur la rivalité du bouddhisme et du shintôisme dans le Japon antique, l'auteur ne cache pas son appréciation favorable au bouddhisme et critique ainsi implicitement les mesures répressives récemment prises par le gouvernement du Japon contemporain contre le bouddhisme, qui avait été jusqu'alors protégé sous le Shôgunat. Sur ce point voir Saegusa Hiroto et Torri Hiroo, *Histoire des pensées religieuses au Japon*, 6^{ème} partie, Tokyo, Sekaishoin, 1948, [三枝博音, 鳥井博郎, 『日本宗教思想史』, 世界書院]; Sakurai Masashi *Histoire des pensées religieuses au Japon de l'ère Meiji 1868-1912*, Junshindô, 1944 [櫻井匡, 『近世日本宗教思想史』 惇信堂].
8. Basil-Hall Chamberlain, *A Handbook for Travellers in Japan*, 3^{ème} éd., 1891.
 9. Basil-Hall Chamberlain, "Isé" in *Things Japanese*, 1890. Le regretté André Chastel a judicieusement montré qu'une telle appréciation négative d'un Chamberlain est elle-même produit de la pensée occidentale de l'époque. Cf. André Chastel, "La notion de patrimoine", *Les lieux de mémoire, II, La nation* (s.d. de Pierre Nora), Paris, Gallimard, 1986, pp.445-46.
 10. Lafcadio Hearn, *Gleanings in buddha-fields*, 1897; *The Writings of Lafcadio Hearn*, Houghton Mifflin Company, Boston and New York, 1922, vol.VIII, pp.4-5.
 11. Makoto Tôda, "La Sensation du "Jinja"", *Kindai*, 1988, pp.48-50 [遠田勝, 『神社の感覚』, 『近代』, 神戸大学「近代」発行会].
 12. Un tel constat du "fait", largement diffusé par les historiens de tendances dominantes voire "marxistes" est lui-même inavouable comme "fait historique" pour ceux qui avancent le bien-fondé et l'authenticité du shintôisme d'État. En tout cas ce n'est qu'en 1891 que le Ministère de l'éducation nationale donna l'instruction pour que les écoliers fassent désormais le salut suprême devant le portrait du Tennô; mesure qui provoqua le refus de certains chrétiens japonais, tels que Uchimura Kanzô ou Okumura Têjirô, soulevant de graves problèmes sociaux et moraux.
 13. Lafcadio Hearn, "Kitzuki", ch.XV, *Glimpses of Unfamiliar Japan*, 1894; *The Writings of Lafcadio Hearn*, vol.V, p. 239.
 14. Encore une fois, une telle description apparemment "neutre", du type de "manuel de l'histoire" actuellement en usage dans les lycées japonais sur la permission ministériale se trouve contestée voire remise en cause par des "révisionnistes" de tendances pro-shintôistes, qui, eux, veulent y voir une des conséquences certes tragiques mais inévitables et "justifiables" qu'a dû "subir" une nation "victime" de l'impérialisme occidental dans le cours de l'histoire du monde contemporain.
 15. Ernest Satow, *The Transactions of Asiatic Society in Japan*, 1874, vol.2. Sur ce point légèrement effleuré par Satow, voir par exemple, Takeoka Katsuya, *Le Développement de l'histoire du Japon pré-moderne et les mouvements des savants nationalistes (Kokugakusha)*, Tokyo, Shibundô, 1927 [竹岡勝也, 『近世史の発展と国学者の運動』, 至文堂].
 16. Sur ce point il se déroulèrent des controverses parmi les partisans de diverses interprétations incompatibles --trop compliquées pour les développer ici en détail-- concernant la Constitution de l'Empire du Japon, et ceci, dès avant sa promulgation en 1890. Sur ces controverses,

- voir en dernier lieu, Nagao Ryûichi, *Études sur la pensée juridique au Japon*, Tokyo, Sôbunsha, 1981, 2ème partie [長尾龍一, 『日本法思想史研究』, 創文社].
17. Il n'est pas lieu ici d'examiner historiquement en détail le mécanisme à la fois socio-culturel, géopolitique et diplomatique qui finit par déclencher la guerre chino-nipponne en Manchourie à partir de 1931.
 18. cf. Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1981 (notre traduction en japonais à paraître chez Fujiwarashoten, en 1992: [ピエール・ブルデュー, 『話すということ』, 拙訳, 藤原書店近刊].
 19. Maurice Pinguet, *La Mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984, p.244 [竹内信夫訳, 『自死の日本史』, 筑摩書房].
 20. Sur ce point délicat et controversé, voir un livre polémique de Kobori Kêichirô, *Du Tennô actuel au Japon*, Tokyo, Kyôbunsha, 1986, pp.175-76, 57-60 [小堀桂一郎, 『今上天皇論』, 教文社]. Voir aussi Suzuki Norihisa, "Étude sur les traductions du "kami"", *Séminaire en science religieuse*, vol.4, Tokyo, Tokyo U.P. '1977, pp.282-330 [鈴木範久, 『「カミ」の訳語考』, 『講座宗教学4』, 東京大学出版会].
 21. Nitobe Inazô, *Bushidô, the Soul of Japan*, 1899,1905.
 22. Maruyama Masao, "Théorie et psychologie de l'ultra-nationalisme", 1946; traduit de l'anglais par Jacques Reculs dans *Le Débat*, n°21, 1982, p.119 [丸山眞男, 『超国家主義の論理と心理』, (1946); 『増補版現代政治の思想と行動』, 未来社, 1964所収]. Ces articles "historiques" à bien des égards ont été récemment remis en question. Voir, entre outre, Ushimura Kei, "Le Procès de Tokyo, vu d'un point de vue comparatiste", *Hikaku Bungaku Kenkyû* [Études de littérature comparée], 49, 1986, pp.121-147, [牛村圭, 『比較文化的視点からの東京裁判』, 『比較文学研究』].
- Ushimura reproche Maruyama de n'avoir bien compris ni les circonstances historiques dans lesquelles tels ou tels hommes d'État avaient à se prononcer en tant que personne morale, ni la logique typiquement "japonaise" de leurs comportement. A ceci nous pourrions répondre qu'Ushimura n'a voulu bien comprendre, à son tour, ni les circonstances historiques dans lesquelles Murayama avait eu à se prononcer ni le fait qu'une sorte d'orientalisme intériorisé d'un Murayama -- signe de la culpabilité partagée par les intellectuels japonais d'immédiat après-guerre-- était la seule moyen pour communiquer vers l'Occident la "logique muette des Japonais" en question quitte à la contredire, malgré tout, par le fait même d'énoncer ce qui ne se dit pas dans la logique japonaise en question que Murayama qualifie de "faible". Cf. Notre communication portant sur l'impossibilité de communication parue dans *La Connaissance et réciprocité*, Louvain-La-Neuve, Ciaco éd., 1988, pp.197-207.
23. Maruyama *op.cit.*, p.124.
 24. *Ibid.*, p.125.
 25. *Ibid.*, p.122.
 26. *Ibid.*, pp.122-123.
 27. Sakuta Keiichi, "Réconciliation avec la mort", *La Culture de honte révisilée*, Tokyo, Chikumashobô, 1967, pp.155-183 [作田啓一, 『死との和解』, 『恥の文化再考』, 筑摩書房]. Tsurumi Kazuko, "Procès des criminels de guerre au Tribunal militaire de l'Extrême-Orient", *Pensée*, août 1968 pp.11-36 [鶴見和子, 『極東軍事裁判』, 『思想』]. Les testaments de ces Japonais condamnés à mort se trouvent réunis dans *Le Testament du siècle*, édité par la Rédaction des testaments de Sugamo, Tokyo, Kôdansha, 1984 (reprint) [巢鴨遺書編纂会, 『世紀の遺書』, 講談社].

28. Maurice Pinguet, *op.cit.*, p.56.
29. Laurens van der Post, *The Seed and the Sower* (1963, 1966), Londres, Penguin Books.p.35.
[由良君美, 富山太佳夫訳, 『影の獄にて』, 思索社, 1978].
30. *Ibid.*.
31. *Ibid.*, pp.161–163.

* Nous remercions Messieurs les professeurs Tôda Makoto, Tamura Hitoshi, Shimizu Masayuki et Nishikawa Hiroshi d'avoir mis à notre disposition des documents indispensables pour la conception et la réalisation de cet article. Nos remerciements vont aussi au regretté professeur Yura Kimiyoshi qui nous a initié dans le monde de Laurens van der Post.

本稿執筆に必要な情報の提供を賜った遠田勝, 田村均, 清水正之, 西川洋, および故 由良君美氏に心からの謝意を表します。

ヨーロッパ人の見た神道

—— 比較宗教人類学的一試論 ——

稲 賀 繁 美

スペイン北西端，ガリシアの地といえ，中世以来西方キリスト教世界最大の聖地となったサンチアゴ・デ・コンポステラへの巡礼によって広く知られている。いわばヨーロッパ版お伊勢参りであるが，その伊勢に対する津の位置にあるのが港湾都市ラ・コルーニャである。ラ・コルーニャ大学はいわばスペインの三重大学というわけだが，そこで教鞭を取る旧友，ジョゼ＝フェルナンデス・デ・ロータから神道について語って欲しいと頼まれた。奇縁だが，かくしてコルーニャ大学と国際機関トランスクルトゥーラ共催の「現代諸宗教の相互人類学」と称する会合に参加することとなった（1991年6月3-8日）。

比較的小規模な学会ながら，現ソルボンヌ大学長で比較宗教学者の「世界的権威」ミシェル・メラン（およびその教条的なお弟子さんたち）はじめ，オックスフォードの中堅イスラーム人類学者にしてすばらしい教養人，マイケル・ギルセナン，シカゴ学派の認知人類学者ジェイムズ・フェルナンデス，日本でも知る人ぞ知る，イェルサレムの怪物宗教学者ヴェルブrouスキー（この後者三人とはすっかり意気投合してしまった）マドリッド大学の誠実な歴史学者リゾン＝トロサナ夫妻，ユネスコの謙虚なる数学者モハメド＝アラー・シナサー，さらには古希を迎えてから一切を投げ打ってカイロの不可触賤民街に身を投じ，以来20年以上彼らと衣食住を共にしている傑女，エマニュエル修道女といったそうそうたる参加者があって，討議内容は極めて充実した。会場パッソ・デ・マリニャンの庭園は，かつての王室の離宮を解放したもので，環境もまた魚介類・海産物に富んだ食事も，簡素ながら，さすがにどっしりとした風格がある。

アジア圏からは広東中山大学の重鎮社会学者，何肇發老師と小生が参加したのみだが，湾岸戦争終結直後であっただけに，レバノン・ユネスコ代表部のアラブ詩人ジョセフ・サイエグ，チュニスのイスラーム作家アブデルハヴァブ・メッデブ，カナダに帰化した同じくチュニジアの作家ナウム・カタン夫妻（奥方はフランス人）あたりから，日本における中東情勢への反応のいかに問い詰められて，改めてブラウン管ごしのCNNしか知らない極東の島国のお目出度さを痛感させられた。彼らは日本人としての国際的見識を当方に求めるのだ。モロッコのラバト出身の比較文学者（日本ではむしろゲルマニストとして著名）ファウジ・ブピアのイスラーム護教論とこちこちの実証主義宗教学者メランとの間には，それぞれサイド流のオリエンタリズム論争が，育ちの良いインテリ同士ならではの感情論，といった雰囲気を持ち上がり，議事運営決裂寸前に至る場面もあった。調停・仲裁をしようにも・ヨーロッパ，アラブ・イスラーム，イスラエル圏の当事者では余計に話が紛糾する。やむなく極東からの参加者にとんだお鉢が回って来る巡り合わせとなったわけだが，その役割を満足に果たせなかったことも，手前味噌ではなく，正直にご報告申し上げる。

請われるでもなくそんな危うい経験を積んで帰国して早々に、尊敬する大学者（というほかない大秀才）五十嵐一さんの悲報に接した。他人ごとではない、という切実な感覚が、おそらくは日本では誇大妄想としか受け取られないであろうことに、何とも言えぬやるせなさを覚える。世界の正義の代理人をもって任ずるアメリカ合衆国の異常さにも釣り合う、日本という国の微温的「無関係感覚」の病理が、彼の死を取り巻く状況のうちにも析出しているからである（このことについては8月末に東京で開催された国際比較文学会のポスト・モダン・ワークショップへのペーパーで報告したので、詳細はその英文報告書に譲る）。五十嵐氏が一億を越える日本人の無知の代償をひとりで払ったとまではいうまい。ただ彼の「出過ぎた」行動が、単に日本的基準からしてエキセントリックだとして被った無理解、誤解ないしは黙殺の程度を見るにつけ、暗然たる思いを否定できない。

おそらく五十嵐氏とはその見解を異にする神道論がここにある。筆者としては、あくまで外国人の読者に理解可能な論述の枠内部で、しかし特殊日本的な議論には拘泥しない論点を提出したつもりである。幸い、イスラーム教圏の学者からもキリスト教圏、ユダヤ教圏の学者たちからも共感ある反応を得ることができたのを心の支えとして、拙い試論ながら、敢えて発表させていただく所以である。この扱いにくい主題について執筆するにあたって、著者を勇気づけてくださった、三重大学内外の諸先輩、そしていまや物故されたふたりの師に対して、あらためて謝意を表することを許されたい。また安易な要約を日本語で付すことは、かえって誤解を生みかねない、と判断し、差し控えた。いささか勝手な言い分だが、なにとぞご了承承載ければ幸である。