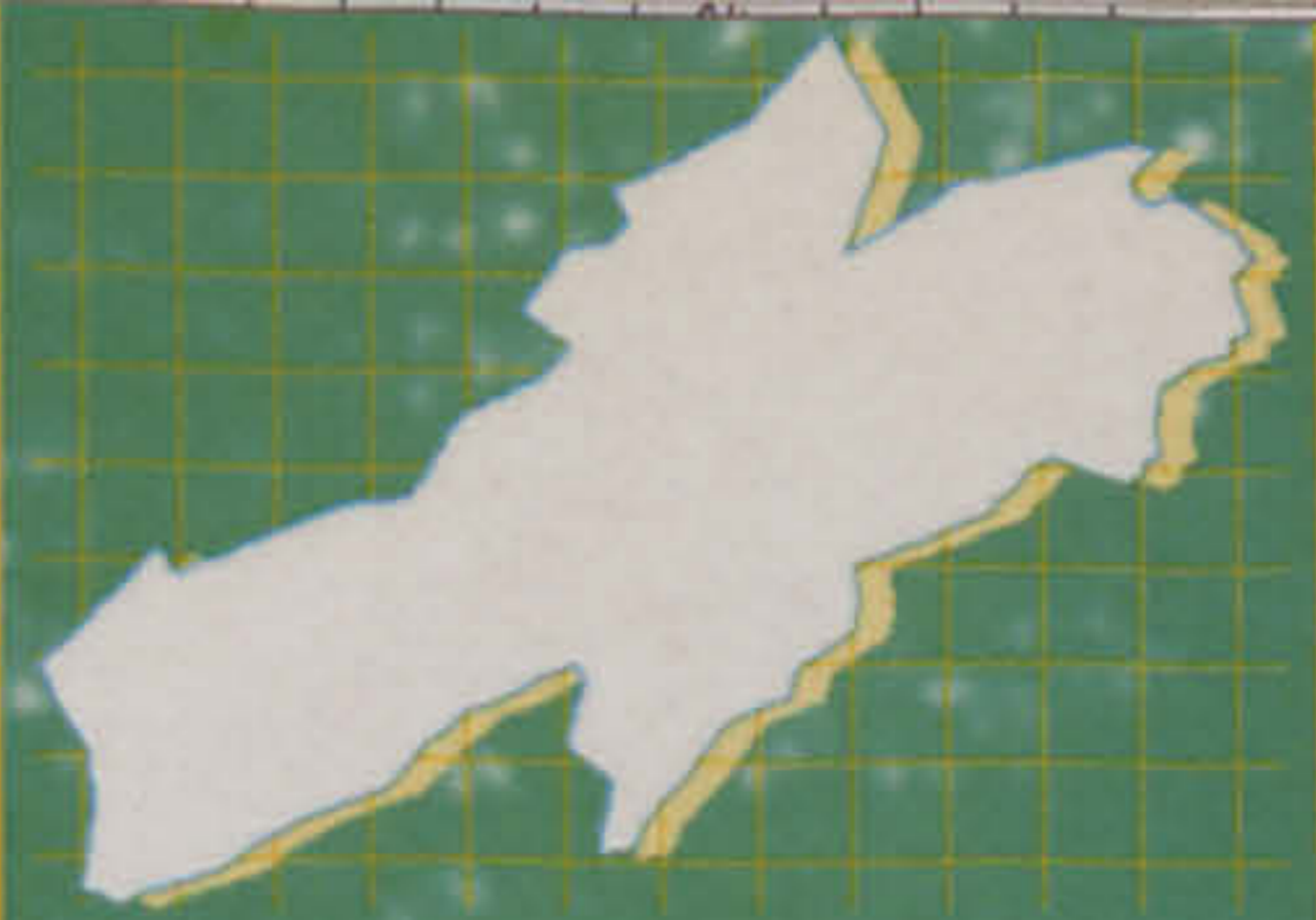


77

91.17

PU 351
26 AOUT 1997



SOCIÉTÉ
NEUCHÂTELOISE
de GÉOGRAPHIE

L'ESPACE AU JAPON

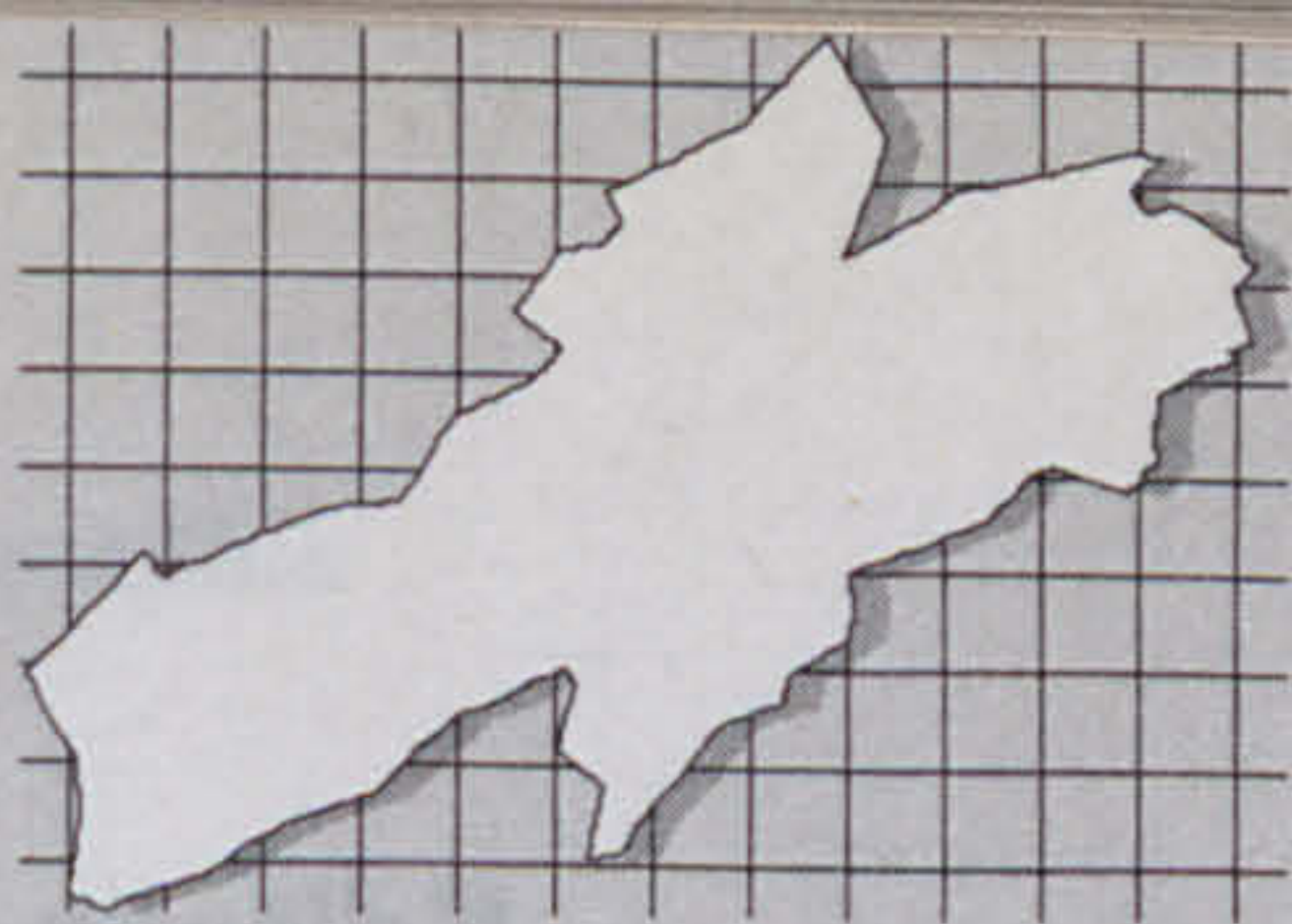


Tradition et actualité

Bulletin

N° 40 - 1996

Numérisé par BPUN



SOCIÉTÉ
NEUCHÂTELOISE
de GÉOGRAPHIE

L'ESPACE AU JAPON

Tradition et actualité

textes réunis par
Yoshihito SHIMADA

R 221449560 - 2

Bulletin

N° 40 - 1996

Editeur responsable
Société neuchâteloise de géographie

Comité de rédaction

Catherine HENRY - Mark HALTMEIER - Jérôme BRANDT

Toute correspondance est à envoyer à l'adresse suivante:

Institut de géographie — Espace Louis-Agassiz 1 — CH-2000 NEUCHÂTEL

L'adhésion à la Société neuchâteloise de géographie comprend l'envoi du Bulletin

<i>cotisations annuelles:</i>	<i>membre ordinaire</i>	<i>Frs. 35.-</i>
	<i>couple</i>	<i>Frs. 60.-</i>
	<i>étudiant(e)</i>	<i>Frs. 20.-</i>

Le Bulletin de la Société paraît une fois l'an

Les opinions qui y sont exprimées n'engagent que la responsabilité des auteurs.

L'éditeur n'est pas responsable des manuscrits qui lui sont adressés.

La reproduction des articles est subordonnée à l'accord préalable de l'éditeur et de l'auteur.

Pour l'achat ou l'échange du Bulletin, s'adresser au siège de la Société:

BPU — Service des périodiques — Case postale 256 — CH-2001 NEUCHÂTEL

Délai de réception des articles: fin mars

Les auteurs sont invité(e)s à saisir leurs contributions sur ordinateur.

Les directives rédactionnelles sont disponibles auprès du comité de rédaction.

Couverture : Regard sur le jardin du temple Saioku-ji, à Mariko (Shizuoka-shi)
Carte de la Mer du Japon et
Titre de la publication traduit en japonais et calligraphié par Keiko HIROSE

Réalisation : Atelier PréTexte, Neuchâtel

Impression : Imprimerie Zwahlen S.A., Saint-Blaise

© 1997 • Société neuchâteloise de géographie

ISSN 0373 – 3076

SOMMAIRE

Yoshihito SHIMADA <i>Avant-Propos</i>	5
Yoshihito SHIMADA <i>L'espace hétérogène du Japon: pays de montagnes et «loco-complexe» japonais</i>	7
Noriko KOBAYASHI <i>Le japon: nature magnifiée et pérennisée dans l'art, nature fragile et instable dans la réalité</i>	27
Hisao MATSUMARU <i>L'espace «néant» bouddhiste ou le jardin japonais</i>	51
Hiroshi MORIKAWA <i>La formation de la structure moderne de l'espace japonais</i>	67
Shinji NOZAWA <i>Aspects spatiaux des réseaux de liens personnels dans le Japon moderne</i>	83
Françoise DERRIEN-SHIMADA <i>L'enfant vecteur d'un espace: l'espace d'amae</i>	99
<i>Auteurs</i>	111

AVANT-PROPOS

Ce numéro consacré au Japon est le résultat de nos rencontres à Catherine Henry Lienhard, Françoise Derrien-Shimada et moi-même, lors du séjour de la première à Shizuoka. Le plan de ce BSNG s'est d'abord élaboré entre les deux géographes féminins, surtout à l'initiative de Catherine, puis m'a été «imposé». Je m'y pliai et fus chargé de chercher des contributeurs.

Nous avons ainsi essayé, dans la mesure de la capacité qu'offre ce bulletin, de discuter de l'espace du Japon dans son ensemble et, autant que possible, sous des aspects multiples. Ce recueil est donc multidisciplinaire: histoire des Beaux-Arts (N. KOBAYASHI), géographie urbaine (H. MORIKAWA), philosophie religieuse (H. MATSUMARU), sociologie urbaine (S. NOZAWA), géographie humaine (F. DERRIEN-SHIMADA) et anthropologie (Y. SHIMADA).

Notons au passage que tous les auteurs ont eu l'occasion, au cours de leurs études, de vivre diverses expériences en matière de dépaysement: Mme Kobayashi a vécu plusieurs années à Strasbourg et Paris en étudiant les Beaux-Arts occidentaux; M. Matsumaru a travaillé à Bâle et Paris; M. Morikawa connaît bien l'Allemagne en tant que spécialiste de l'urbanisme; M. Nozawa a étudié à Chicago et mené une recherche à Montréal; quant à Mme Derrien-Shimada, elle vit depuis plus de dix ans au Japon avec son mari japonais autoritaire... moi-même, qui par ailleurs ai vécu six ans à Paris et mené, en tant qu'anthropologue, une dizaine de missions en Afrique.

L'espace japonais se trouve reflété ici selon trois perspectives: la première traite des aspects traditionnels de l'espace (N. Kobayashi, H. Matsumaru, Y. Shimada); la deuxième des aspects modernes (H. Morikawa et S. Nozawa); quant à l'article de F. Derrien-Shimada, il traite d'un aspect spécifique de la vie communautaire actuelle au Japon.

C'est avec regret que j'ai constaté que les Européens (surtout francophones) ont du Japon une vision qui est largement «mythologique»; ce qui peut s'expliquer par le manque d'études sérieuses disponibles. Il est par ailleurs fort dommage que les Européens n'aient que peu d'occasions d'écouter les voix «réelles» des Japonais ou de ceux qui ont connu de près cette réalité japonaise. Il faut toutefois reconnaître qu'une vision mythologique de l'Occident domine aussi chez les Japonais que ce soit de manière admirative ou non. J'espère donc que cette publication contribuera à balayer certains brouillards sur l'archipel et stimulera de futurs échanges, qu'ils soient culturels ou académiques.

Aux auteurs japonais – qui ont fait ce drôle de travail qui consiste à écrire sur son propre pays pour des étrangers – j'exprime toute ma reconnaissance. En leur nom, je tiens particulièrement à remercier Catherine qui a pris l'initiative enthousiaste de réaliser ce projet et mon épouse Françoise qui a tant payé de sa personne pour traduire ces textes et écouter les «voix japonaises».

Yoshihito SHIMADA

L'ESPACE HÉTÉROGÈNE DU JAPON: PAYS DE MONTAGNES ET «LOCO-COMPLEXE» JAPONAIS

Yoshihito SHIMADA

Résumé

Correspondant à un espace géo-écologique très hétérogène, composé essentiellement de deux cent cinquante bassins et plaines distincts les uns des autres, l'espace socioculturel s'est révélé également hétérogène. Les caractéristiques physiques et les relations sociales propres à chaque espace ont inévitablement coloré la vie humaine qui s'y trouvait. A la fois ingénieurs et poètes de l'espace naturel, les Japonais l'ont toujours observé, manipulé et contemplé. La pensée japonaise se déroulait sur la dimension de l'espace, cet espace hétérogène qui l'a toujours alimentée, tant sur le plan pratique que religieux. Le «loco-complexe» japonais contraste donc bien avec le «chrono-complexe» occidental dont le noyau de pensée était le temps ou l'historicité. L'espace japonais étant toujours signifiant, la notion d'espace géométrique ne semble pas s'y adapter. C'est pourquoi le philosophe WATSUJI inventa un autre terme, celui de «fûdo».

INTRODUCTION

Bien que l'archipel japonais, comme l'Angleterre, bien isolé du continent, offre l'image d'un espace homogène facile à identifier, son espace interne, dans la réalité, n'est pas du tout homogène, mais plutôt «formidablement» hétérogène. Avant tout, son espace géo-écologique s'affirme extrêmement diversifié, et l'espace humain suit. Même si BRAUDEL (1990) souligne la diversité de l'espace français, qui «ne se rencontre pas ailleurs» selon un auteur qu'il cite, la diversité japonaise m'apparaît beaucoup plus grande. Certes, le Japon moderne a mené, au prix d'énormes efforts dans tous les domaines, une politique de centralisation, cela depuis le milieu du XIX^e siècle où, jusqu'alors endormi dans une paix de trois siècles, il fut réveillé par l'Occident. Mais la base japonaise, tant socioculturelle que géo-écologique, était très hétérogène ou plurielle. La reconnaissance de ce fait est aussi importante pour comprendre la dynamique socio-économique du Japon moderne.

Ce fait me semble pourtant être ignoré particulièrement des auteurs occidentaux, de Ruth Benedict à Augustin Berque, malgré les efforts pénétrants de ce dernier dans la compréhension de l'espace japonais. De la même manière, on ignore le temps tout aussi hétérogène de l'histoire japonaise. Le «mythe» de l'homogénéité du peuple, de la culture et de la société japonaises reste prédominant.

Cet article a ainsi pour but, premièrement, d'éclairer ce pluralisme en fonction de l'espace géo-écologique japonais très hétérogène, et particulièrement montagnard. Or, cet espace hétérogène contrastant avec un espace occidental assez monotone et plat a façonné, à sa manière, la mentalité et la vision japonaise du monde. Je tenterai donc, dans un deuxième temps, de saisir cette vision comme étant fondée sur un «loco-complexe» à opposer au «chrono-complexe» de l'Occident.

L'ARCHIPEL NIPPON: UN CARREFOUR

Contraste entre le Nord-Est et le Sud-Ouest

L'hétérogénéité de l'espace japonais apparaît tout d'abord dans la position particulière de l'archipel qui s'étire en longueur entre l'océan Pacifique et le continent eurasien: des latitudes 25° Nord, équivalant au sud marocain, à 46° Nord, équivalant à la Suisse. Il subit donc des influences extérieures bien contrastées, tant

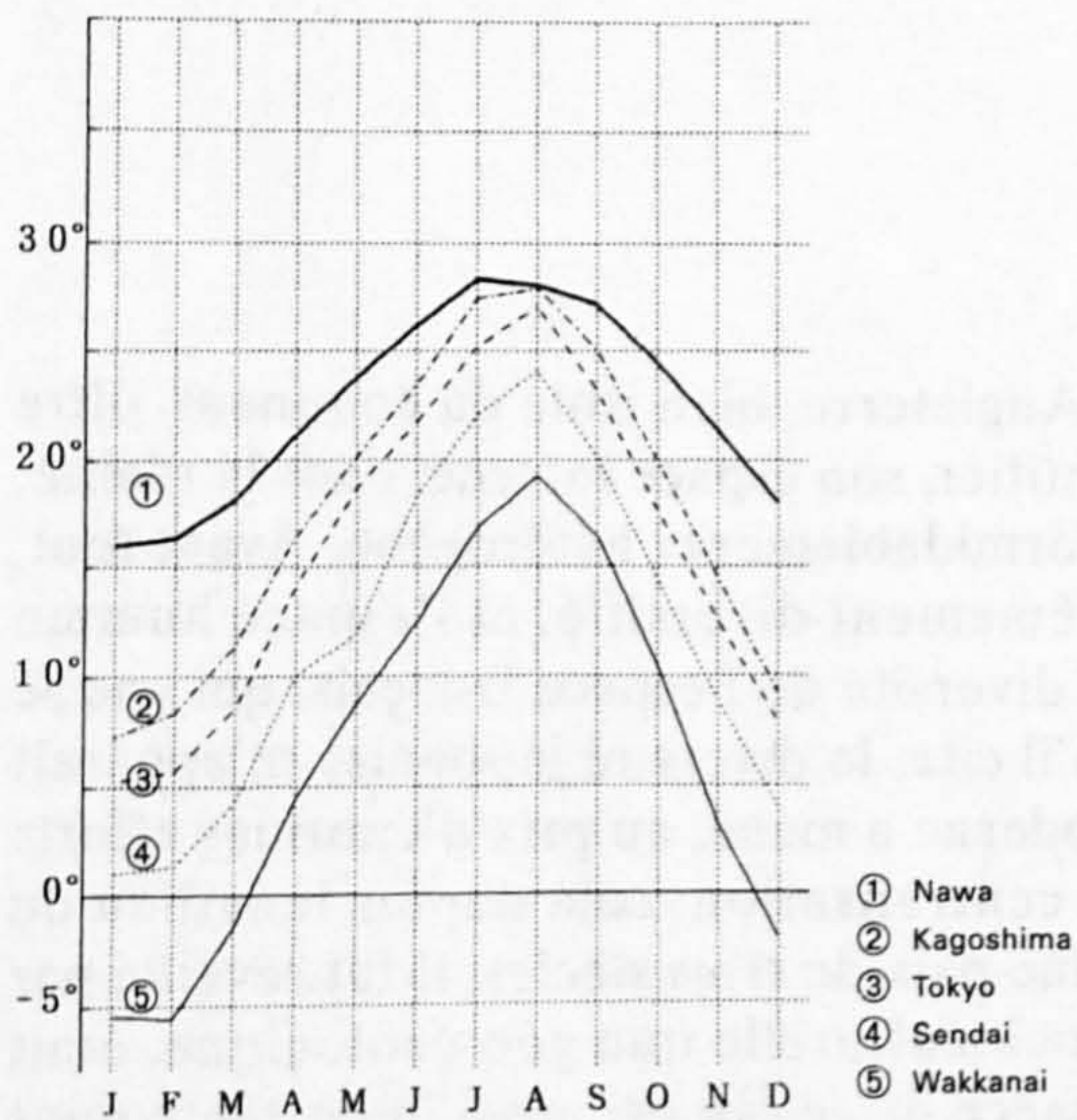


Fig. 1: Courbes isothermes de quelques villes japonaises (moyennes de 1961-1990).

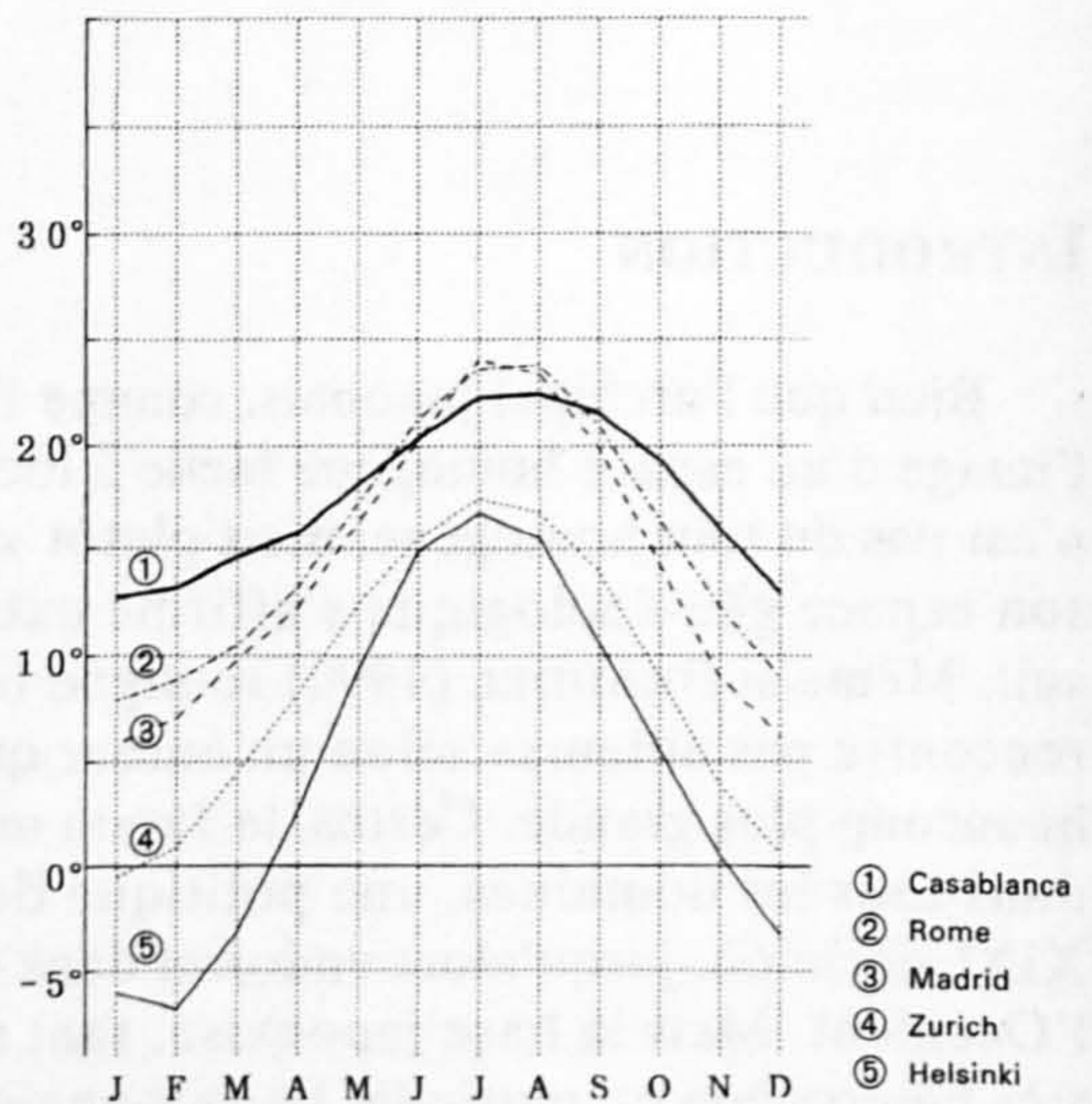


Fig. 2: Courbes isothermes de quelques villes européennes + Casablanca (moyennes de 1961-1990).

humaines que climatiques, d'abord océanique et continentale, ensuite boréale et subtropicale. Ainsi, lorsque le pays septentrional de Hokkaidô est encore gelé sous des températures de -20°C , le pays méridional d'Okinawa est déjà submergé par le soleil subtropical. Le contraste n'est pas moins fort entre la côte de la mer du Japon battue par l'air sibérien humide et froid en hiver et celle de l'océan Pacifique sous la domination de la mousson océanique d'été. Par conséquent, lorsque la neige atteint un ou deux, parfois quatre mètres, dans la première région, il fait chaud et sec sur la côte pacifique, à seulement quelques centaines de kilomètres de là. Malgré cette faible distance, la différence climatique entre ces deux côtes est sans doute plus importante que celle opposant les côtes atlantique et méditerranéenne.

Comparons les oscillations de températures annuelles au Japon, en Europe et à Casablanca en Afrique du Nord (fig. 1 et 2). La courbe annuelle des températures de Helsinki correspond à celle de Wakkanai, ville située à l'extrême nord du Japon, tandis que celle de Naha, chef lieu d'Okinawa, est plus tropicale que celle de Casablanca, au Maroc.

Correspondant à cette distinction climatique, la flore japonaise se répartit en deux zones. Le Japon du Sud-Ouest constitue la partie nord-est extrême de la forêt laurisylvaine semi-tropicale des arbres à feuilles plates et permanentes (*shôyôju-rin*) qui prospère dans le sud de la Chine et au nord de l'Asie du Sud-Est jusqu'au Népal¹, tandis que la partie nord-est du Japon est le domaine des arbres à feuilles caduques, surtout des hêtres japonais (*buna*) et des conifères de haute montagne (fig. 3).

Une colonisation inégale de l'archipel par les riziculteurs

La civilisation japonaise proprement dite s'est développée dans la première zone, favorable à la riziculture, et y fut longtemps limitée, tandis que la seconde zone a servi de foyer à la culture *Jyômon* – culture néolithique de chasseurs et cueilleurs aux techniques agricoles peu développées, mais très connue pour ses terres cuites, originales par leur beauté – et à la culture *aïnoue*². L'histoire japonaise depuis le V^e siècle av. J.-C. correspond à une colonisation de l'archipel par les riziculteurs élargissant leur sphère d'exploitation du sud-ouest vers le nord-est, et parvenue à Hokkaidô au XX^e siècle, mais une colonisation qui ne fut jamais totalement achevée où que ce soit: ainsi, comme le montrent les nombreux travaux de T. Chiba, des traces de culture cynégétique ont survécu, surtout dans les montagnes du Tôhoku (Province du Nord-Est) et à Hokkaidô.

1 Depuis la publication d'un symposium à ce propos (UEYAMA éd. 1969), de nombreux travaux ont mis à jour une certaine familiarité culturelle dans cette zone végétale de la forêt laurisylvaine semi-tropicale.

2 «Les Aïnous sont les aborigènes du pays [...]. Physiquement et culturellement très différents des Japonais, qui les ont dominés depuis plus de 1'000 ans, ils vivent actuellement dans le Hokkaidô, l'île du Nord où ils ont été repoussés.» (SABOURET J.-F. 1988. *L'Etat du Japon*. Paris: La Découverte, p. 247). [ndlr]

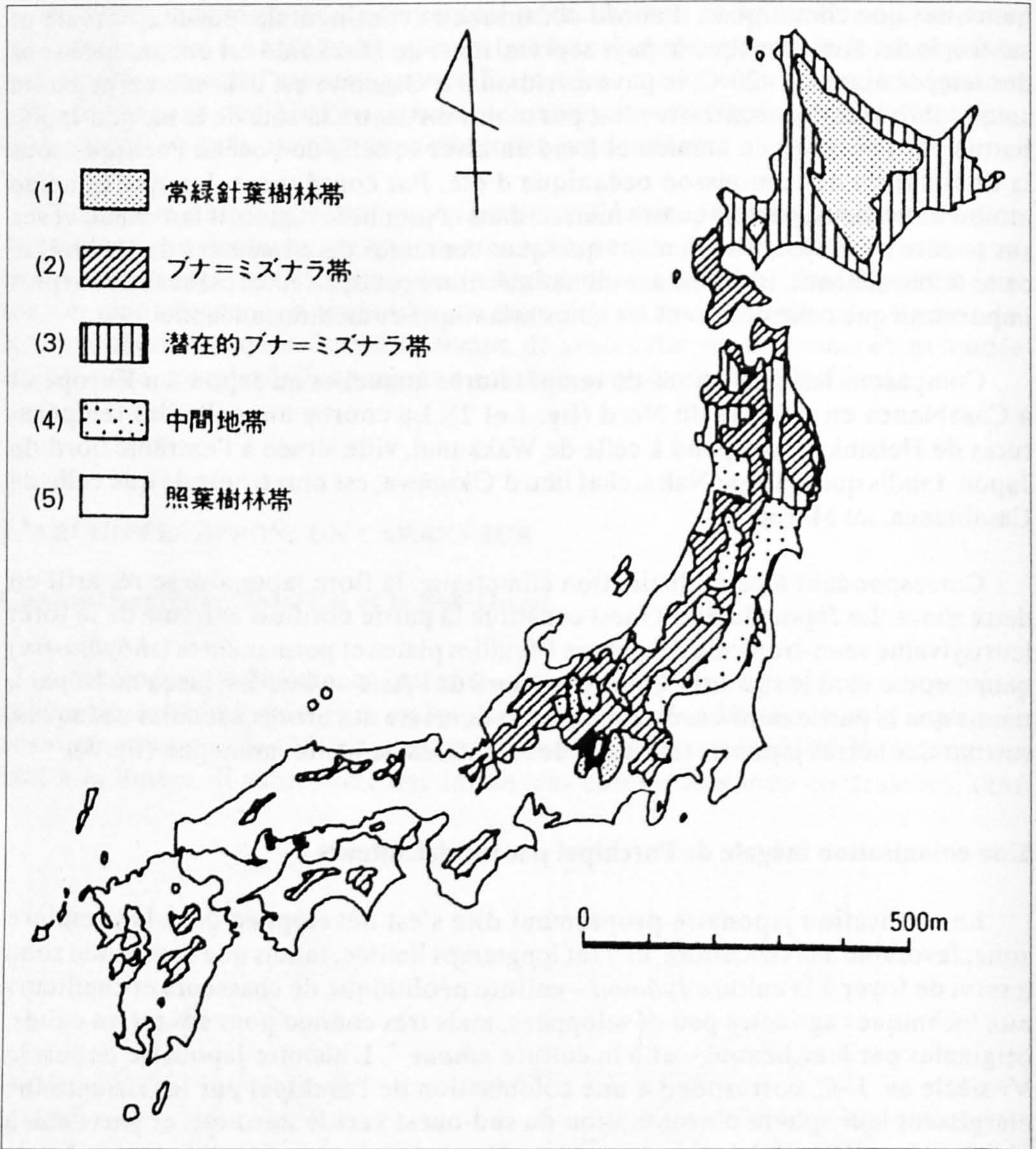


Fig 3: La végétation japonaise.

[Sources: Ishikawa, 1991]

- (1) Forêt de conifères
- (2) Forêt de hêtres [buna] et de chênes [mizunara]
- (3) Forêt virtuelle de hêtres et de chênes
- (4) Forêt intermédiaire
- (5) Forêt laurisylvine semi-tropicale des arbres à feuilles plates et permanentes [shôyôju-rin]

Suivant ce mouvement agricole, le centre politique japonais a glissé du sud-ouest vers le nord-est, de Kyûshû à Edo (Tôkyô) en passant par Nara-Kyôto. L'installation du Shogunat à Edo au début du XVII^e siècle, qui durera trois cents ans, en menant une politique de fermeture vis-à-vis des pays étrangers, présupposait certainement l'existence d'une grande frontière non exploitée à l'intérieur du Japon, au nord-est; ainsi, pendant l'ère Edo, la colonisation rizicole s'est largement développée dans cette partie, colonisation comparable à celle de l'Allemagne vers le nord-est: l'espace cultivé doubla presque, un siècle après l'installation de ce gouvernement.

Un peuple d'origine hétérogène

Mais l'archipel, par définition également maritime, reçut de nombreux migrants parvenus jusqu'à la côte japonaise en remontant le Courant maritime Noir (*Kuroshio*) de l'océan Pacifique; d'où la formation d'une culture de pêcheurs très riche, y compris une tradition très ancienne de la pêche à la baleine.

En résumé, l'archipel a connu un mouvement migratoire issu de trois origines principales, le sud et le nord du continent, et l'océan. Sur ce point, un fait anthropomédical curieux est à noter (HURUHATA 1962). Le peuple de groupe sanguin O, que l'on trouve surtout dans l'océan Pacifique, occupe densément la côte au bord du grand Courant Noir. Par contre, le Japon du Nord-Est est peuplé d'individus du groupe B dont la principale sphère de distribution est le continent sino-mongol, tandis qu'une zone dominée par le groupe A se localise au sud-ouest du Japon, de Kyûshû au Kansai, le long de la mer Intérieure de Setonaikai, foyer de la civilisation Yamato. Cette civilisation s'est épanouie certainement en relation avec la riziculture, dont l'origine est supposée se trouver soit dans la région de Yunnan au sud de la Chine (WATABE 1977), soit dans la région de l'embouchure du Yang Tsé Kiang (SATO 1995).

Une langue hétérogène

On compte au moins trois langues différentes: le japonais à proprement parler, l'aïnou au nord, et la langue d'Okinawa à l'extrême sud de l'archipel; mais les dialectes du japonais proprement dit ont été si variés et si différents que la communication était à peine possible entre certains locuteurs. Ces dialectes ont donc constitué l'un des principaux objets d'étude de la linguistique japonaise. Mais, pour expliquer cette diversité, nous devons approfondir le sujet qui est le nôtre, celui de l'hétérogénéité interne de l'espace japonais, caractérisée par l'existence de bassins-plaines géographiquement peu ouverts.

L'ESPACE HÉTÉROGÈNE

Un pays de montagnes et de petits bassins-plaines

Le Japon est un pays de montagnes, l'archipel occupant une partie de la zone orogénique alpine-himalayenne, zone étroite de hautes montagnes qui s'étire sur la bordure méridionale du continent eurasien et en bordure de l'océan Pacifique: de nombreuses chaînes de montagnes escarpées dépassent 2'000 m et en certains endroits culminent à plus de 3'000 m. Soixante-dix pour cent du territoire sont ainsi constitués de montagnes défavorables à l'occupation humaine. Le Japon n'est pourtant pas dominé par une seule chaîne de montagnes, car ce pays, point de convergence de plusieurs mouvements tectoniques, est périodiquement agité par de grands tremblements de terre et des explosions volcaniques. Le territoire lui-même se partage en quatre îles principales et plusieurs petites îles. De nombreuses petites chaînes cassées ou brisées le divisent encore en autant de petits bassins et vallées très étroites. Le nombre des bassins répertoriés se monte à 61 (YONEYAMA 1988). Mais ces bassins relativement importants comprennent encore plusieurs sous-bassins, car les montagnes japonaises encerclant les plaines sont souvent coupées par des vallées profondes et de nombreux petits bassins suspendus; les montagnes abritent donc de nombreux villages ainsi perchés et une foule de nobles légendes nourrissent les traditions de la culture montagnarde nipponne. Selon un dénombrement plus détaillé, le nombre de bassins se situerait entre 102 et 130 (*ibid.*). Il faut y ajouter ensuite les «plaines» (*heiya*), qui ne sont en fait que des demi-bassins entourés de montagnes ou des plaines alluviales deltaïques créées en bordure de l'archipel montagnard par les rivières ou torrents, issus des montagnes d'un des pays les plus pluvieux du monde. Le nombre de ces plaines se monte à 110. On peut par conséquent compter au total à peu près 250 petits bassins-plaines répartis sur le territoire montagnard du Japon, dont la superficie est de 370'000 km² (fig. 4). La pluviométrie annuelle japonaise dépasse aisément 4'000 mm dans les montagnes, réceptacles des pluies de la saison pluvieuse (*Tsuyu*) de juin et juillet, des typhons d'été ou du début de l'automne ainsi que de la neige hivernale. Pourtant, il n'existe pas au Japon de rivières navigables comme la Seine ou le Rhin, exception faite de la Yodogawa et de quelques autres rivières où naviguaient jadis de petites embarcations comme des canoës.

L'univers des petits bassins: un microcosme

Selon YONEYAMA (1988a), dont s'inspire grandement cet article, chacun de ces nombreux bassins constituait un «univers» distinct et, si l'on peut dire, fermé aux autres par l'existence de montagnes. La civilisation japonaise est une agglomération de plusieurs petits «univers» de bassins. Chaque bassin était socio-économiquement assez indépendant, de par son écologie elle-même très hétérogène, qui assurait et permettait une large variété de productions.

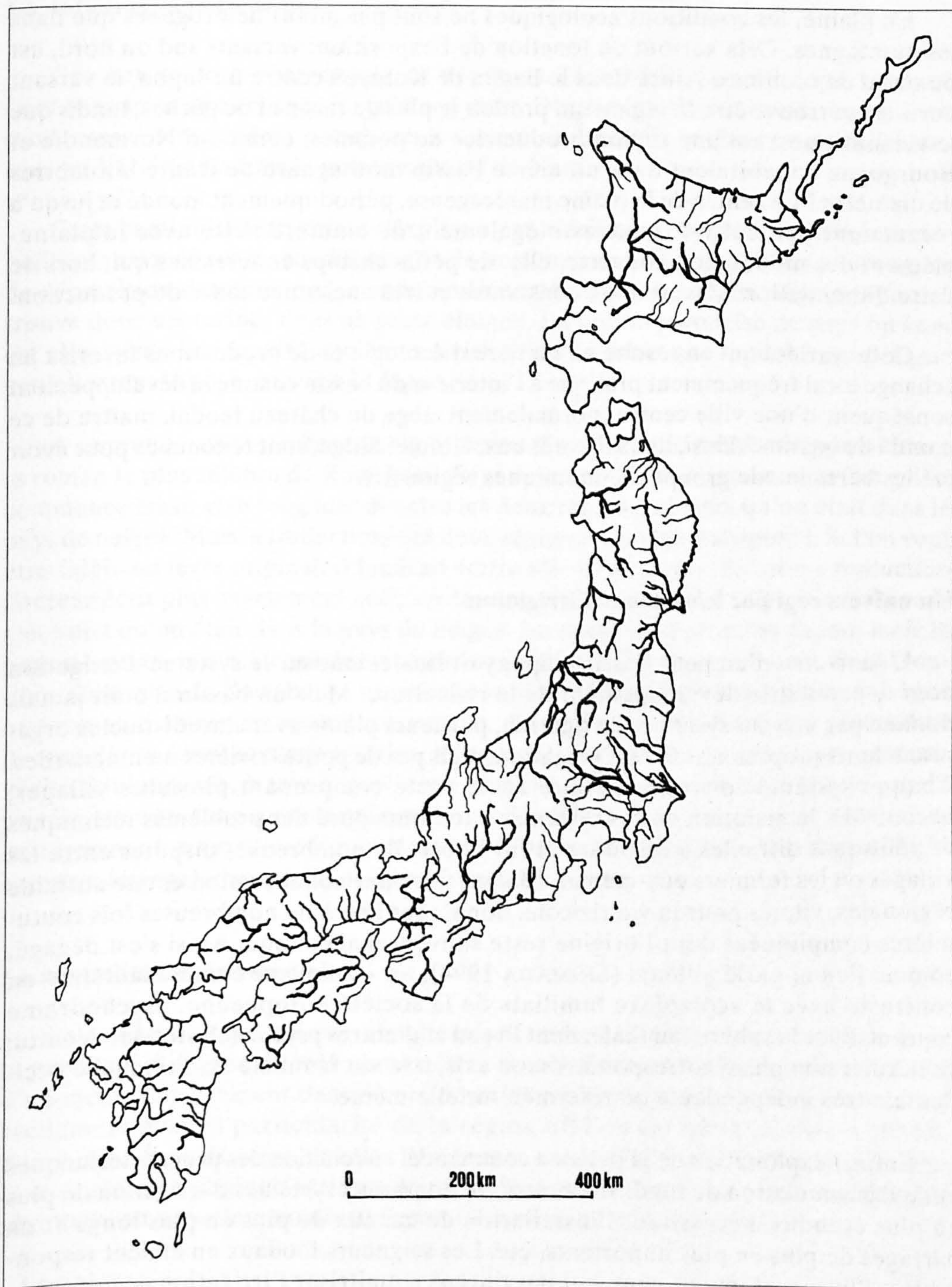


Fig. 4: Carte hydrographique du Japon.

En plaine, les conditions écologiques ne sont pas moins hétérogènes que dans les montagnes. Cela surtout en fonction de l'exposition: versants sud ou nord, est ou ouest des collines. Ainsi, dans le bassin de Kofu, au centre du Japon, le versant nord-est se trouve être la région qui produit le plus de raisin et de pêches, tandis que le versant ouest est une région productrice de pommes: comme si Normandie et Bourgogne cohabitaient dans un même bassin montagnard de trente kilomètres de diamètre ! Le centre de la plaine marécageuse, périodiquement inondé et jusqu'à récemment peu cultivé, contraste également de manière nette avec la plaine-piémont des montagnes, couverte, elle, de petits champs en terrasses qui, hors de l'aire d'inondation, s'avèrent de constantes et très anciennes zones de production.

Cette variété qui en résulte en matière d'écologie et de productions favorisa un échange local fréquemment pratiqué à l'intérieur du bassin comme le développement conséquent d'une ville centre, normalement siège du château féodal, maître de ce monde de bassins. Ainsi, deux d'entre eux, Kofu et Shiga, sont renommés pour avoir été les berceaux de groupes économiques régionaux.

Un univers régi par le système d'irrigation

L'«univers» d'un petit bassin s'appuyait finalement sur le système d'irrigation dont dépendait le développement de la riziculture. Mais un bassin n'était jamais dominé par un seul système d'irrigation, plusieurs plaines-versants distinctes organisant leurs propres systèmes d'irrigation, régis par de petites rivières montagnardes. Chaque système couvrait une aire assez vaste comprenant plusieurs villages; le contrôle, le maintien de ces systèmes a toujours posé des problèmes techniques et politiques difficiles à résoudre et fut l'objet de nombreuses disputes entre les villages ou les fermiers eux-mêmes. Malgré tout, une collaboration et une entraide régionales, vitales pour la vie rizicole, donnèrent lieu à de nombreuses lois coutumières compliquées dont l'origine reste souvent mal connue. Ainsi s'est dégagé, comme j'en ai parlé ailleurs (SHIMADA 1994), un «complexe communautaire» en contraste avec le «complexe familial» de la société européenne, psychodrame concentré sur la sphère familiale, dont Freud et d'autres psychanalystes ont débattu: ce dernier complexe correspond, à mon avis, à la vie familiale traditionnelle occidentale très indépendante ou refermée sur elle-même.

Enfin, l'exploitation de la rizière a commandé, en fonction des progrès techniques et de l'accumulation de fonds financiers, de nombreux systèmes d'irrigation de plus en plus étendus, nécessitant l'installation de canaux de plus en plus longs et de barrages de plus en plus importants, etc. Les seigneurs féodaux en étaient responsables. Plus exactement, ceux qui parvinrent à maîtriser l'irrigation acquirent le pouvoir. Un fait significatif est que le nombre de bassins-plaines (250) cité plus haut correspond au nombre de *han* ou territoires de seigneurs féodaux de l'époque d'Edo (1600-1867), qui en compte à peu près 260.

La notion japonaise de pays

Ces *han* se sont réorganisés au début de l'ère Meiji³ en 46 départements dont le cadre n'a pas changé jusqu'à nos jours. De plus, ces divisions administratives modernes correspondent presque aux anciennes divisions en *kuni* ou pays, instaurées au VIII^e siècle sous le gouvernement de Nara.

Cette continuité territoriale s'explique par le fait que, dans cette division socio-politique calquée sur les conditions géo-écologiques, ce sont principalement les lignes de répartition des eaux qui se sont révélées décisives. Le régionalisme japonais trouve donc ses racines dans un passé éloigné. La notion japonaise de pays ou *kuni* est elle-même liée à cette ancienne division locale, bien que le mot *kuni* désigne actuellement le pays, à savoir le Japon.

A ce propos, une manière très significative d'employer le mot *kuni* apparaît dans le roman le plus célèbre de Kawabata, *Pays de neige*. Celui-ci, en version française, commence ainsi: «Un long tunnel entre les deux régions, et voici qu'on était dans le pays de neige». Mais la traduction «les deux régions» est trop transposée. Si l'on veut être fidèle au texte original, il faudrait écrire «les deux pays». Selon ma traduction l'auteur écrit plus exactement ceci: «A travers un long tunnel à la frontière du pays – et voici qu'on était dans le pays de neige». Le héros est encore au Japon; mais le pays de neige, pour la conscience du héros, est un autre pays, au-delà de la frontière. Ce roman de Kawabata – sans doute le plus célèbre des romans japonais – bien que roman d'amour en apparence, touche, dès le premier mot, au plus profond de la conscience territoriale japonaise, très plurale. Il dévoile en même temps cette vérité douloureuse, à savoir que la vie paisiblement refermée sur chaque pays a pris fin, avec ce «long tunnel» qui commence à unifier et détruire ces pays jusqu'alors extrêmement diversifiés: l'ouverture du Japon aux pays étrangers depuis 1854 commandait également celle des pays locaux au Japon.

La mentalité départementale

La solidarité régionale de chaque département est donc assez forte, comme le prouve l'existence de très nombreuses associations amicales de ressortissants d'un même département dans divers domaines. L'identité personnelle se confond facilement avec la particularité de la région où l'on est né et où l'on a grandi. Ainsi, dans *Pays de neige*, une des héroïnes se confond avec les «pétales» de neige. Une étude ethnologique sérieuse a jadis été consacrée à ce thème de la mentalité régionale ou départementale au Japon (*Kenmin sei*), (SOHUË 1971).

3 L'ère Meiji dura de 1868 à 1912. Meiji est le nom posthume donné à l'empereur Mutsuhito. [ndlr]

Mais attention ! Dans le cas de certains départements, comme Nagano, le département le plus montagnard du Japon (qui sera le pays hôte des Jeux Olympiques d'hiver en 1998) et Shizuoka, le département le plus allongé sur la côte pacifique, où coexistent deux ou trois anciens *han* traditionnellement importants, les rivalités internes au département sont très fortes, leurs origines remontant parfois au VIII^e siècle ou plus loin. Ainsi, la différence régio-culturelle l'emporte très souvent sur la différence socioculturelle, au moins dans la conscience japonaise ordinaire.

J'arrête ici ces discussions très détaillées concernant le fait même de l'hétérogénéité spatiale japonaise, en donnant quelques références de travaux japonais concernant ce sujet. L'ouvrage ethnologique écrit en anglais par NAGASHIMA et TOMOEDA (1984) est l'un des rares travaux accessibles aux chercheurs étrangers sur ce sujet. Trois articles anglais de YONEYAMA (1984, 1988b, 1990) sur sa théorie de l'«univers des petits bassins» sont aussi disponibles. Comme historien le plus sensibilisé à l'hétérogénéité spatiale et humaine du Japon, je cite le seul nom de Amino dont les études sont nombreuses. Quant aux travaux géographiques, il y en a trop pour les citer. Le problème, me semble-t-il, est que l'hétérogénéité géographique apparaît trop évidente aux géographes japonais pour donner sujet à discussion et y trouver un certain sens. Mais il en est un qui l'a considérée sous un angle quasiment philosophique: il s'agit de SUITSU (1987), spécialiste de la géographie rurale européenne. Lorsqu'il a étudié l'espace géographique japonais, il a apparemment cherché à élaborer une géographie de l'espace non euclidienne dépassant une simple étude de cas. Je reprends ici cette idée pour discuter de la vision japonaise de l'espace, élaborée à partir de la vie dans ce milieu que constitue l'archipel montagnard.

LE RAPPORT ENTRE LE SUJET ET LE MILIEU AU JAPON

Un espace animiste ou non euclidien

Il n'est pas aisé de trouver ailleurs un pays à ce point hétérogène, géologiquement et par conséquent écologiquement parlant. La Suisse, pays tout aussi montagnard, y est quelque peu comparable, mais elle constitue un ensemble continental compact dominé par une seule chaîne de montagnes, les Alpes, tandis que l'archipel japonais, huit fois plus grand et tout autant maritime que montagnard, couvre une étendue aussi vaste et diverse que celle de la Suisse au sud marocain. Ce que l'on doit comparer à l'espace du Japon dans son hétérogénéité est le continent européen, dont les différences climatiques, restent d'ailleurs assez modérées sous l'influence du Gulf Stream.

Dans un tel contexte spatial, la notion occidentale d'espace me semble trop dominée par l'idée euclidienne ou géométrique qui a été ensuite reprise et élaborée

dans une vision du monde mathématique et dite scientifique par les philosophies naturelles de l'Âge Moderne, comme celles de Kepler, Newton ou Descartes. La notion d'espace elle-même est déjà euclidienne, évoquant un espace homogène et vide, de sorte que l'emploi de cette notion pour désigner le milieu naturel et humain m'apparaît déjà singulier, si ce n'est bizarre. Car pour ceux qui vivent dans cet archipel, le milieu n'est pas homogène, mais très accidenté, varié, différencié, rempli de sens, voire hétérogène; ce n'est pas une toile blanche où l'on peut dessiner à sa guise, mais plutôt un personnage à observer et écouter attentivement, avec lequel s'instaure ensuite le dialogue, la négociation, parfois même le marchandage, un personnage que l'on peut également contempler et admirer. Le rapport entre le milieu et l'homme varie selon le cas. Cette notion «animiste» est d'ailleurs bien objective et tout à fait fidèle à cette relation japonaise entre le milieu et les hommes, infiniment compliquée, exigeant sans cesse des observations minutieuses et des pratiques tant délicates que laborieuses. Il faut se rendre tout particulièrement compte de la difficulté que représentent l'installation et la gestion des systèmes d'irrigation, mobilisateurs de toutes les capacités humaines.

La tradition des Beaux-Arts japonais confirme également que les Japonais ont été des observateurs de la nature des plus attentifs alors que, jusqu'à l'apparition des impressionnistes fortement influencés par l'art japonais, le paysage fut rarement l'objet central de la peinture dans les Beaux-Arts occidentaux, qui ont privilégié les personnages et les natures mortes. (cf. KOBAYASHI 1997)

Regardons par exemple les estampes du Tôkaidô, du peintre Hiroshige. Reliant les deux capitales de l'époque, celle du Tennô, soit Kyô (Kyôto) et celle du Shogun, soit Edo (Tôkyô), le Tôkaidô était le «Highway» le plus important de l'époque Edo. La route, longue de 500 km, comptait 53 villes-stations hébergeant les voyageurs pédestres. Choisisant des scènes caractéristiques près des villes-étapes, Hiroshige a peint une série de 53 tableaux. Ces estampes révèlent admirablement le changement rapide, tous les dix kilomètres, des paysages japonais.

Lococentrisme ?

La relation japonaise entre l'Homme et le milieu est si compliquée que le sujet semble, c'est vrai, être intégré à son milieu tant naturel que communautaire. C'est pourquoi BERQUE (1982) a tenté, tout en s'inquiétant de l'«effacement du sujet» japonais dans son milieu, de définir la mentalité socioculturelle japonaise comme un «lococentrisme», par référence à l'«égocentrisme» occidental où l'idée du «Moi, centre du monde» est dominante. Mais j'accepte difficilement cette manière de poser la question: même si le sujet se mêle au milieu, je ne pense pas qu'il s'y trouve effacé, surtout lorsqu'il s'agit du milieu japonais infiniment varié, à l'instar des estampes de Hiroshige. Le sujet apparaît au contraire plus vivant et mieux personnalisé, de la même manière que la petite Heidi des Alpes s'intègre dans le paysage des Hautes-Alpes suisses ou le *Mignon* de Goethe cette fois-ci dans le paysage méditerranéen.

D'ailleurs, à mon avis, n'est-ce pas plutôt dans l'idée cartésienne abstraite du «Moi, centre du monde» que le sujet s'efface ? Car certes, si l'idée de sujet elle-même est forte, le sujet concret est inexistant. Je m'en inquiète. Même en Occident, cette inquiétude, ce mécontentement vis-à-vis de la philosophie classique, développera le germe d'une autre philosophie, dite «existentialiste». A ce propos, SEIDENSTICKER (1976), spécialiste américain des littératures japonaises, a jadis fait une remarque intéressante sur *Le Dit du Genji*⁴, long roman d'amour se déroulant à la cour du Tennô et écrit au début du XI^e siècle. Selon lui, le charme de ce roman est double: d'une part il fourmille de descriptions minutieuses et délicates de la nature, s'assimilant presque à un roman réaliste, et d'autre part les personnages y apparaissent bien individualisés. Ceci est étonnant par rapport à l'histoire de la littérature anglaise, où les personnages n'échappent à un stéréotype qu'à partir de Shakespeare au XVI-XVII^e siècle ou de Jane Austin au début du XX^e siècle, lorsqu'il s'agit de romans au sens strict.

La notion géométrique d'espace

Apparemment, une sorte d'obsession géométrique homogénéisante a existé en Occident. Le sens de l'ordre du naturel différant, les Occidentaux semblent à l'aise dans l'ordre géométrique, contrairement aux Japonais. Ce qu'il faut expliquer, c'est cette notion occidentale d'espace curieusement simple et vide.

Cette obsession géométrique occidentale pourrait s'expliquer de plusieurs manières, d'abord par l'influence du christianisme à la recherche d'un ordre divin bien ordonné mais caché dans ce monde, ensuite par la contrainte du milieu naturel infiniment homogène et plat de l'Europe, enfin par l'histoire des conquêtes sans cesse imposées au milieu occidental tantôt par les Germano-normands, tantôt par les civilisations méditerranéennes. Cette dernière explication n'est pas négligeable, car la conquête d'un milieu par un pouvoir écrasant entraîne très souvent un aménagement territorial géométrique, sans égard à la délicatesse des conditions naturelles. Les meilleurs exemples seront offerts par les villes coloniales américaines et africaines, ainsi que par leurs frontières nationales cruellement géométriques.

Les villes japonaises construites par des pouvoirs forts sont elles-mêmes très géométriques. Nara et Kyôto aux VIII-XIX^e siècles sous le pouvoir du Tennô, et Sapporo, ville coloniale édifée à Hokkaidô au XX^e siècle, sous le gouvernement très centralisé de Meiji. Il faut noter aussi que l'aménagement rizicole pratiqué à l'époque de la création de l'Etat japonais ne fut pas moins géométrique que l'aménagement rizicole moderne. Exception faite de ces deux époques où le pouvoir central du Tennô

4 *Le Dit du Genji* (Genji-monogatari) est une des œuvres les plus célèbres de la littérature classique japonaise, écrite au X^e siècle par la poétesse Shikibu Murasaki. Plusieurs empereurs avaient, aux IX^e et X^e siècles, transmis à leurs descendants le nom de Minamoto (soit «Gen» en chinois). [ndlr]

fut très fort, l'histoire politique japonaise a été très décentralisée et celle de chaque région assez autonome, d'où un aménagement rural respectant minutieusement les conditions naturelles, faute de grands moyens.

Japonais égocentriques, Occidentaux «lococentriques»

De toute façon, les Occidentaux sont en fait aussi «lococentriques» que les Japonais. Seulement ce «lococentrisme» n'est visible qu'à une échelle beaucoup plus vaste, voire à celle de l'Europe, car l'hétérogénéité spatiale n'apparaît évidente qu'à cette échelle. La mentalité, la culture et même la politique suisses par exemple ne peuvent pas moins se discuter sans référence à leur milieu bien particulier des Alpes, que l'Italien ne peut se désigner sans référence à son identité péninsulaire sous le climat méditerranéen. Mais, inversement, les Japonais sont aussi très égocentriques. Comme le montre BERQUE (1980), les Japonais, maniaques de la rizière, ont fait d'incroyables efforts pour implanter celle-ci à Hokkaidô, île peu adaptée à la riziculture et s'apparentant écologiquement à la Suède. Généralement parlant, pour les Japonais qui ont péniblement réussi à installer de nouveaux systèmes d'irrigation, utilisant les moyens techniques assez simples de chaque époque, l'idée du «Moi, centre du monde» est très familière. Ce genre de petit despotisme, bien différent par la taille du despotisme oriental de WITTFOGEL (1957), a tout de même dominé des villages ainsi créés, que l'on trouve surtout dans le nord-est du Japon (Tôhoku), tandis que la structure politique des villages du sud-ouest du Japon, très anciennement fondés, est reconnue comme relativement démocratique.

LOCO-COMPLEXE JAPONAIS

Loco-complexe contre chrono-complexe

Si l'on veut comparer le «lococentrisme» japonais à quelque idée occidentale, c'est plus exactement de «chrono-centrisme» et, autrement formulé, d'historicisme qu'il faudrait parler. Mais je préfère les termes de loco-complexe et de chrono-complexe effaçant le jugement de valeur inclus dans le suffixe de «centrisme», pour désigner simplement la différence existant entre les centres d'intérêts des pensées occidentale et japonaise. Le sens historique, au Japon, demeure en fait faible, bien que le pays possède des documents historiques aussi nombreux que l'Occident et que la civilisation des Lettres ait commencé dès le VII^e siècle, donnant naissance à de nombreux romans, poèmes, essais et œuvres historiques. Toutefois, la notion de progrès ou d'évolution et la notion de temporalité opposée à celle d'éternité ne se sont pas pour autant développées: pour la conscience japonaise, c'est comme si le temps n'était pas un écoulement unilinéaire, mais plutôt une sorte d'accumulation non différenciée.

De même la notion de mort n'est ni forte, ni très tragique, comme l'évoque par exemple YAMAORI (1982), et ne s'oppose pas totalement à la notion de vie. Ainsi, un des plus célèbres poètes japonais, Saigyô, au XII^e siècle, a laissé ce petit poème très connu que je traduis assez littéralement:

<i>Negawaku ba</i>	Si possible,
<i>Hana no shita nite</i>	Sous les cerisiers en fleurs,
<i>Haru shinan,</i>	J'aimerais mourir au printemps,
<i>Sono Kisaragi no Mochizuki no koro</i>	Au moment de la pleine lune de mars.

Cette indifférence à la distinction du temps entre la mort et la vie paraîtra certainement surprenante pour la pensée occidentale obsédée par le temps. Par contre, le sens spatial caractérisant la mentalité socioculturelle japonaise fait défaut à la pensée occidentale.

Or, celui qui a parlé pour la première fois de ce loco-complexe est Tetsurô WATSUJI dans son ouvrage intitulé *Fûdo* (1935). En considérant le *fûdo* comme l'«occasion structurelle de l'existence humaine», Watsuji a tenté trois typologies humaines correspondant chacune aux trois *fûdo* ou éco-types de mousson, désert et prairie. *Fûdo* peut se traduire par «milieu naturel», mais signifie littéralement «le vent et la terre». Cependant, cette tentative de Watsuji ne consiste pas à opposer le «lococentrisme» écologique à l'«homocentrisme» ou égocentrisme occidental. Il ne s'agit pas d'une lutte idéologique comme le fut celle du matérialisme et de l'idéalisme⁵. Sa tentative s'apparentait plutôt à une critique du chrono-complexe occidental, où les hommes ne sont saisis qu'en termes de temps, y compris la notion d'éternité; Watsuji a ainsi proposé une philosophie de l'espace contre une philosophie du temps. *Fûdo* fut écrit en effet comme une contrethèse au *Sein und Zeit* ou *L'être et le temps* de HEIDEGGER (1927) publié au moment du séjour de Watsuji en Allemagne.

Ce n'est pas le temps qui sert de repère à l'existence humaine pour la pensée japonaise; c'est l'espace, car l'espace y est hétérogène. On a toujours essayé de comprendre la vie humaine en termes d'espace. Donc, même si le milieu naturel apparaît valorisé par rapport à l'être humain, comme dans le *haiku* et le *sansui-ga* (peinture noire des montagnes et rivières) dont l'expression est strictement limitée aux phénomènes naturels, cela ne signifie pas un effacement du sujet, ni un environnementalisme. Le sujet est toujours là, même dans le jardin Zen bouddhiste de pierres et de sable. Ce loco-complexe apparaîtra comme menaçant le sujet de la pensée occidentale parce que, pour celle-ci, l'espace n'est pas une dimension à laquelle s'attache le sens de la vie humaine. Mais au Japon, au contraire, l'espace fut le cadre par excellence pour comprendre le sens de celle-ci. C'est là le fondement du loco-complexe japonais que nous allons examiner de plus près.

⁵ Consulter à ce propos le travail de J. PIGEOT (1982) consacré à l'étude de la «Poétique de l'Itinéraire dans la littérature du Japon ancien» du XIII-XVI^e siècle, qui atteindra son apogée dans les haikus de Matsuo Bashô.

Voyage sacré

Un espace aussi hétérogène que l'espace japonais possède avant tout quelque chose de révélateur, le déplacement spatial dévoilant toujours quelques nouveautés. Les Japonais ont eu de tout temps la manie du voyage. Les grands religieux comme Kôbô Daishi aussi bien que les grands littéraires comme Saigyô et Bashô furent très souvent des voyageurs. La littérature japonaise, poétique ou romancière, est très associée au voyage, depuis les poèmes de Man-yô-shû du VIII^e siècle et le premier roman du X^e siècle, *L'histoire d'Ise*⁶, jusqu'au roman de Kawabata, *Pays de Neige*, déjà présenté. Le système du haïku, le plus court poème du monde sans doute, composé de 5+7+5 syllabes, est particulièrement intéressant parce que, comme nous l'avons déjà dit, le thème est strictement limité aux phénomènes naturels et les amateurs du genre font très souvent un voyage pour écrire des haïkus; ce voyage s'appelle *ginkô*. Un tel espace hétérogène a donc pu inclure «d'autres mondes» dans sa sphère. Un paradis pouvait être envisagé quelque part dans cet espace, sous ou sur la mer, ou dans les montagnes, tandis que la pensée occidentale a conçu cet autre monde dans la dimension du temps, que ce soit au début ou à la fin de l'histoire. Le thème de *Pays de Neige* répond, me semble-t-il, à ce souhait secret de l'inconscient japonais: qu'est-ce que cet amour, sinon l'amour d'un paradis terrestre ? L'amour, dans une petite station thermale de montagne, d'un homme dont la vie quotidienne et profane est passée sous silence et d'une geisha, sorte de prostituée idéalisée dont on ne connaît pas plus les soucis concrets.

Le voyage japonais n'est donc pas tout à fait profane; il se mêle à l'expérience d'un autre monde. Avant tout, ce «monde» correspond pour les Japonais à ce petit bassin entouré de montagnes; et traverser une chaîne de montagnes comme le héros de *Pays de Neige* vous transpose déjà dans un autre pays ou monde. Le voyageur japonais préfère se frotter à cet autre monde, abandonnant sa propre vie, y compris la vie conjugale et familiale, symbole de la vie d'ici-bas et de la vie profane. Par contre, il me semble que le voyage de style occidental tend à déplacer le quotidien jusqu'aux objets préférés, sa vie conjugale y compris. L'idéal serait sans doute de voyager avec sa propre maison; d'où probablement ce rêve occidental de voyager à bord de son propre bateau et que nous, Japonais, ne comprenons que très difficilement, tout comme la coutume des vacances.

La Montagne comme source de vie

L'idée qui subsiste, dans notre conscience profonde, d'une possibilité de découvrir d'autres mondes dans cet espace, est également liée à l'existence des vastes montagnes-forêts qui couvrent 70% du territoire japonais. Ces montagnes n'étant pas dénudées, comme nous l'avons mentionné plus haut, mais couvertes de forêts,

6 *L'histoire d'Ise* (Ise-monogatari) est une œuvre classique de la littérature japonaise, d'auteur inconnu. [ndlr]

elles pouvaient servir de lieu d'asile dans ces nombreux petits bassins et vallées. Certes, le milieu montagnard n'a pas été favorable à l'occupation humaine, mais il ne lui fut pas pour autant toujours hostile. Les montagnes étaient ouvertes à la vie humaine tout au moins dans la conscience japonaise, comme le suggère le film *Narayama* inspiré d'un roman de Shichiro FUKAZAWA (1959): l'histoire d'une vieille mère transportée par son fils pauvre sur une montagne pour y mourir; le ton n'a toutefois absolument rien de tragique.

En même temps, la montagne était source de vie au sens propre, car réserve d'eau pour la culture irriguée des rizières. Ce qui importait comme source d'eau pour l'irrigation rizicole japonaise, ce n'était pas les grandes rivières farouches et brutales, mais les petits ruisseaux doux filtrant le sous-sol forestier. La forêt de montagne a donc été bien protégée et entretenue en fonction de son rôle de «château d'eau». En effet, lutter simultanément contre la sécheresse et l'inondation était une tâche primordiale; des pluies dépassant 3'000 mm et s'abattant sur des sols montagnards déforestés provoquent très vite de graves inondations destructrices emportant maisons et systèmes d'irrigation. La montagne était donc sacrée du fait de son rôle pratique également; s'y est superposée la notion religieuse de sacré: la plupart des sommets de montagne portent des noms religieux, bouddhistes ou shintoïstes, et abritent très souvent temples et cimetières alors que ceux-ci, en Occident, se trouvent généralement aux abords ou à l'intérieur des villes et villages. Les montagnes japonaises se doublent ainsi de l'image d'un autre monde primordial, d'un accès cependant relativement facile. Voici à ce propos une coutume significative: les Japonais se retirent très souvent seuls dans la montagne, symboliquement ou effectivement, lorsque leur vie pose problème ou qu'ils se préparent à faire quelque chose d'important. Ainsi un grand professeur, renvoyé pour cause de scandale en relation avec le harcèlement sexuel et très éprouvé par le choc que lui causa cette affaire, s'est retiré dans la montagne; un vétérinaire de base-ball parvenu à un âge critique pour sa discipline a suivi le même chemin. En fait, l'un reste dans un temple-monastère de la montagne et l'autre se concentre sur son entraînement, séjournant dans une station thermale de montagne, refusant ainsi les médias ennuyeux ou leur environnement social mondain. Dans ce cas, on emploie l'expression «Yama-gomori» ou «se retirer dans la montagne», suggérant ainsi l'espoir d'une sorte de régénération, car le mot «k(g)omori» signifie «se renfermer dans un espace fermé comme l'utérus»⁷. La montagne joue un tel rôle dans le subconscient japonais.

L'espace vertical

Enfin, ces montagnes se dressent très haut et dominant la vie de la plaine ou de la plaine-versant de bassin. Le rapport entre le monde d'ici-bas et le monde d'en haut s'incarne donc au Japon très concrètement dans le rapport entre la plaine et la

7 En allant vivre dans la montagne, on se «sépare» de la territorialité, on se sépare du profane. [ndlr, d'après un entretien avec l'auteur]

montagne sacrée et purifiante. Et ce qui importait était de monter et de vivre aisément dans ce monde perché d'où l'on pouvait très facilement contempler le monde d'ici-bas. Cela explique clairement l'importance de la perspective à vol d'oiseau dans les peintures japonaises et, plus généralement, pourquoi la perspective est si libre ou multi-directionnelle, comme le montrent les estampes japonaises.

Mais ce qui est plus important pour notre sujet est que nous sommes ainsi habitués à nous détacher de nous-mêmes et à nous regarder objectivement, de loin, depuis les sommets montagneux. Ainsi plusieurs regards existent sans doute en nous-mêmes, qui s'auto-observent. Cette pluralité ou hétérogénéité de son soi, qui reste cependant conscient de son être propre, ne doit pas être confondue avec de la faiblesse; en elle résiderait, je crois, la marque la plus importante de la mentalité japonaise; de même, de nombreuses appellations de soi existent en japonais⁸, qui ont servi de base pour accepter la théorie bouddhiste refusant l'égoïsme comme une illusion et invitant à réaliser le «grand soi» beaucoup plus profond. De ce point de vue, l'égoïsme soi-disant occidental ne semble pas se fonder sur un sujet bien profond et solide, complètement émancipé; il s'agit d'un sujet trop attaché à quelque chose, de la même manière que l'art pictural est lié à une perspective horizontale immuable. A ce propos, il est curieux de constater que les grands penseurs occidentaux qui s'opposèrent à l'idée «du soi fixé et unidimensionnel» sont suisses; J.J. Rousseau et C.G. Jung. Ceci n'est certainement pas un hasard, si l'on pense au milieu montagnard suisse; C'est d'ailleurs Rousseau qui a, pour la première fois dans l'histoire des idées occidentales, admiré la nature et évoqué principalement la beauté alpestre de la montagne.

CONCLUSION

Nous terminerons nos discussions en présentant un petit poème haïku significatif pour notre propos et composé par un poète ayant vécu dans un hameau du Bassin de Kofu entouré par les Alpes japonaises: Iida Dakotsu.

<i>Imo no tsuyu</i>	Boules de rosée
<i>Renzan Kage wo</i>	sur feuille de Taro
<i>Tada shusô</i>	Une chaîne de hautes montagnes y reflète son image correcte.

Voilà, à mon avis, une expression du bonheur cosmique japonais à travers la simple description d'un phénomène naturel. La «feuille de Taro» symbolise la vie quotidienne et très séculière du paysan. Mais le poète y trouve ou pense y avoir trouvé l'image d'une chaîne de hautes montagnes sereines s'élevant au-dessus de la vie paysanne comme une protectrice divine. La joie humble d'avoir ainsi reconfirmé la vie humaine intégrée à l'espace cosmique se cache dans ce petit poème.

8 Par exemple: *watashi, washi, boku, ore, oïra, oïdon, sessya, soregashi, watashime, temae, syôsei, chin, yo, atai*, etc. Cela correspond à la grande variété de dialectes japonais.

Bibliographie

BERQUE A.

1980.- *La rizière et la banquise, colonisation et changement culturel à Hokkaidô*.- Paris: Publications orientalistes de France.1982.- *Vivre l'espace au Japon*.- Paris: P.U.F.

BRAUDEL F.

1990.- *L'identité de la France*.- Paris: Flammarion.

FUKAZAWA S.

1959.- *Etude à propos des chansons de Narayama*.- Paris: Gallimard.

HEIDEGGER M.

1927.- *Sein und Zeit*.- Tübingen: Niemeyer.

HURUHATA T.

1962.- *Ketsu eki gata no Hanashi* [Histoire des groupes sanguins].- Tôkyô: Iwanami.

KAWABATA Y.

1960.- *Pays de neige*.- Paris: Albin Michel.

KOBAYASHI N.

1997.- «La représentation de la nature au Japon».- *Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie* (40): 27-49.

NAGASHIMA N. et H. TOMOEDA, éd.s.

1984.- «Regional Differences in Japanese Rural Culture».- *Senri Ethnological Studies* (Ôsaka) 14.- [National Museum of Ethnology]

PIGEOT J.

1982.- *Michiyuki-Bun: Poétique de l'Itinéraire dans la littérature du Japon ancien*.- Paris: Maisonneuve et Larose.

SATO Y.

1995.- «*Japonica chôkô kigen setsu*» [L'origine du riz *japonica* dans la région de l'embouchure du Yang Tsé Kiang].- *Bunmei to Kankyô* [La civilisation et l'environnement] (Tôkyô) 3.

SEIDENSTICKER E.G.

1976.- «Nihon Bungaku ni miru Shizen.- Genji monogatari wo kyushin ni» [La nature dans la littérature japonaise – surtout dans «Le Dit du Genji»], in: TAKASHINA Shûji, éd.- *Nihonjin no kachikan* [Le sens de valeur du Japonais].- Tôkyô: Kenkyusha.

SHIMADA Y.

1993.- *Ijigen Kôkan no Seiji Jinruigaku* [Anthropologie politique des échanges hétérodimensionnels].- Tôkyô: Keisô Shobô.

SOHUE T.

1971.- *Kenmin sei – Bunka Jinruigakuteki Kenkyû* [La mentalité départementale – étude anthropologique culturelle].- Tôkyô: ChûôKôron-sha.

SUITSU I.

1987.- *Keikan no Shinsô* [La dimension profonde du paysage].- Kyôto: Chijin Shobô.

UEYAMA SH., éd.

1969.- *Shôyôju-rin Bunka* [Culture de la forêt laurisylvaine semi-tropicale].- Tôkyô: Iwanami.

WATABE T.

1977.- *Ine no kita Michi* [Le chemin du riz].- Tôkyô: NHK.

WATSUJI T.

1935.- *Fûdo* [Le vent et la terre].- Tôkyô: Iwanami.

WITTFOGEL K.A. von

1957.- *Oriental Despotism*.- New York: Yale University Press.

YAMAORI T.

1982.- *Nihonjin no Shinjô* [Le sentiment du Japonais].- Tôkyô: NHK.

YONEYAMA T.

1984.- «Small Basic univers: A Note on the Unit of Japanese Culture».- *Jinbun* (Kyôto) 30. [Kyôyôbu University Bulletin]

1988a.- *Shô Bonchi Uchû to Nihon Bunka* [L'univers de petit bassin et la culture japonaise].- Tôkyô: Iwanami.

1988b.- «The Archipelago's Small Basin Univers».- *Japan Quartely Jan.-Mar, Asahi Shinbun*.- Tôkyô.

1990.- «Regional Allocation of Japanese Civilization».- *Jinbun* (Kyôto) 36. [Kyôyôbu University Bulletin]

Zusammenfassung

Die Topographie Japans ist die eines Berglandes: Die Berge belegen 70% der Gesamtfläche und umschließen eine Unzahl von Becken und Tälern, die die japanische Zivilisation und Denkensart geprägt haben. Es ist eine Welt von sozio-ökonomisch unabhängigen und mit autonomen Strukturen versehenen Lebensgemeinschaften. Der Autor des vorliegenden Artikels spricht von einer Geographie des nicht-euklidischen Raumes. Die westliche Betrachtungsweise der Natur suggeriert einen homogenen und leeren Raum; für den vom Leben in dieser bergigen Landschaft geprägten Japaner ist sie vielfältig, differenziert und bedeutungsvoll. Der heterogene Raum schließt andere Welten ein. Die Berge geben dem Japaner das Gefühl einer anderen Welt: Sie erscheinen ihm als Beherrscher des Lebens in den Tälern, als beschützend und heilig. Der Blick vom Berg in das Tal ermöglicht einen Blick auf die eigene Existenz. Aus dieser Distanz ist er vielfältig und ermöglicht eine pluralistische Anschauung des eigenen Selbst – eine Haltung, die im den Egozentrismus ablehnenden Buddhismus ihren Ausdruck findet.

Summary

Corresponding to a rather heterogenous geographical space, composed essentially of two hundred and fifty basins and plains each distinct from the others, Japan's socio-cultural space appears to be equally varied. The physical characteristics and the social relationships specific to each space have inevitably had their influence on local human life. The Japanese, architects and poets of their landscape, have always observed, manipulated and contemplated their natural space. Japanese thinking also considers the dimension of space, i.e. a heterogenous space which has always sustained it on the practical as well as on the religious plane. Therefore, the Japanese «*loco-complex*» contrasts clearly with the West's, the starting point of which being time or historicity. As Japanese space is always significant, the notion of geometric space does not seem appropriate, which is why the philosopher WATSUJI invented a new term «*fûdo*».

LE JAPON: NATURE MAGNIFIÉE ET PÉRENNISÉE DANS L'ART, NATURE FRAGILE ET INSTABLE DANS LA RÉALITÉ

Noriko KOBAYASHI

Résumé

Dès l'Antiquité, les Japonais ont élu leur idéal de beauté parmi les divers objets de la nature et dirigé leur sensibilité vers les changements de saisons, que l'on a nommés kachô hû getsu (fleurs-oiseaux-vent-lune). Mais d'autre part, comme le montre le grand tremblement de terre qui a frappé tout récemment la ville de Kôbe, le Japon est un pays de désastres naturels sans égal dans le monde. Comment peut-on établir la relation entre cette idée d'une beauté naturelle et la réalité objective, à savoir cette réalité catastrophique de la nature ? Cet article, en examinant la spatialité du kachô hû getsu représentée dans les diverses œuvres d'art japonais, considère la nature et la structure du regard des Japonais vis-à-vis de la nature, tout en contraste avec le regard moderne européen.

INTRODUCTION

A 5h 46 du matin, le 17 janvier 1995, un grand tremblement de terre de magnitude 7,2 a secoué la ville de Kôbe et ses alentours. Habitant la ville de Kyôto distante de 70 km de l'épicentre du séisme, je fus réveillée en sursaut dès le début. La maison fut rudement secouée et vacilla bien des fois, et tous les joints gémissaient dans les ténèbres. Lorsque, un peu plus tard, j'ai allumé la télévision, un spectacle atroce se déroulait: l'autoroute de Hanshin était déversée sur le côté, la voie ferrée aérienne du Shinkansen (le TGV japonais) effondrée et les bâtiments à moitié ou complètement écroulés obstruaient les grandes rues du centre de la ville de Kôbe.

L'étendue des dégâts du séisme était sans précédent: ce séisme qui a duré vingt longues secondes a entièrement détruit les infrastructures urbaines modernes: 5'400 morts, 34'600 blessés, 159'500 maisons détruites, coupures d'électricité, d'eau, de gaz et de lignes téléphoniques (Asahi Shinbun, le 17 février 1995).

Ce désastre a dévoilé deux évidences aux Japonais qui devraient pourtant être accoutumés aux tremblements de terre. Premièrement, non seulement la mairie

de Kôbe, mais encore le gouvernement japonais, n'ont su ni réagir avec rapidité dans cette situation chaotique, ni résoudre les problèmes avec des moyens appropriés. Le séisme nous a contraint à prendre conscience de notre manque de capacité à gérer la crise.

Deuxièmement, nous avons aussi pris conscience, et pour la première fois, de la véritable structure géologique de l'archipel du Japon sur lequel nous vivons: sous son sol tout entier courent des failles appelées «cassures vives»; ce séisme du Hanshin (région de Kôbe) a été causé par l'activation de plusieurs de ces failles, sur la bande de vingt kilomètres de long et un kilomètre de large constituant l'hypocentre et située juste au-dessous de cette région fortement et densément peuplée.

Les cassures vives

Les cassures vives sont des failles liées à l'activité tectonique qui se définissent plus exactement comme des «failles actives jusqu'à l'âge récent et qui peuvent agir dans l'avenir». L'«âge récent», du point de vue géologique et topographique, remonte ici à quelque 100'000 ans. On suppose que ces cassures sont activées périodiquement tous les mille ou dix mille ans, mais les chiffres avancés ne sont pas encore bien fondés. Dans l'archipel japonais il en existe d'innombrables dont la plupart sont concentrées près des grandes villes du centre.

D'après l'étude des archives, la dernière activité des cassures vives de Hushimi, situées dans la région de Hanshin, remonte à deux cents ans. Ce qui est sûr pour nous, c'est que la durée de notre vie ne dépasse guère cent ans et qu'il en est de même pour les bâtiments en bois de notre pays.

Cela est donc bien en deçà des prévisions sismiques. Or, le comité scientifique chargé de la prévision des tremblements de terre japonais signale toujours le risque, d'ici quelques années, d'un séisme au large de la région du Tôkai, tout près de la capitale; en effet, depuis la présentation en 1968 de la grande théorie de la tectonique des plaques, les sismologues et les géophysiciens soulignent que les lieux de genèse des grandes séismes se trouvent essentiellement dans les zones de contact des plaques. Certes, l'existence de failles avait bien été constatée par les experts, mais l'information auprès de la population n'avait pas été faite correctement.

Sans bien connaître l'historique des séismes et sans savoir quand et laquelle de ces failles allait être activée prochainement, nous, Japonais, vivions ainsi depuis longtemps sur un terrain parcouru de fractures, aussi fragile que dangereux: c'est ce qui nous a stupéfié jusqu'au plus profond de nous-mêmes. En effet, les montagnes, les collines et le paysage qui nous sont familiers ne sont autre chose que le produit, plus ou moins cicatrisé, de l'activité géologique. Or ce qui me frappe, cette fois-ci, c'est que les Japonais admiraient et célébraient depuis longtemps ces «cicatrices», particulièrement en poésie et en peinture.

L'idéal japonais de la beauté

Dès l'Antiquité, les Japonais élirent leur idéal de beauté parmi les divers objets de la nature et c'est principalement face aux changements des saisons qu'ils développèrent leur sensibilité. Ils admiraient et représentaient cette beauté par des images de fleurs, d'oiseaux, des images du vent, de la lune et de la neige, les considérant comme représentatives d'une saison; on a nommé cet idéal de la beauté *kachô hû getsu* (fleurs-oiseaux-vent-lune) ou *setsu gek ka* (neige-lune-fleurs). Cet idéal *kachô hû getsu* a pénétré tous les domaines de la vie japonaise, à commencer par les activités artistiques telles que le *cha-no-yu* (la cérémonie du thé) et l'*ikebana* (l'arrangement floral); il a même influencé certaines composantes du mode de vie telles le vêtement, le couvert, les relations, les fêtes annuelles. C'est ainsi par exemple que le *haiku* – forme poétique japonaise la plus courte – qui évoque toujours une saison, utilise au moins un mot ou un vers (*kigo*) la représentant. Comme l'exprime un poème du VIII^e siècle, de l'époque Man-yô, on admirait les fleurs au printemps, le coucou en été, la lune en automne et enfin la neige en hiver. Une vie rythmée par la nature *kachô hû getsu* reflète depuis toujours la vie idéale japonaise.

Or, l'idéal *kachô hû getsu* représenté dans les diverses œuvres artistiques japonaises comme les peintures sur rouleau, les cloisons, les paravents et les estampes, correspond certainement – si on le compare, du point de vue de notre thème, à la tradition occidentale – à l'iconographie de l'Eden ou Paradis terrestre. L'on y remarque en effet tous les indices concrets propres au Paradis (champs bleus, eau transparente, fleurs des quatre saisons et animaux), exception faite de l'arbre et de la fontaine de vie, de tradition proprement chrétienne. Comme l'a reconnu fort justement Van Gogh grâce à son intuition artistique, le Japon représenté en peinture n'est rien d'autre qu'une utopie ou le *Zipangu*, pays d'or légendaire.

Pourtant, aujourd'hui, en présence du spectacle infernal de cette ville de Kôbe enflammée, de ces terrains fissurés et de ces constructions détruites, nous sommes obligés de murmurer: «que signifie cela ?» Comment interpréter alors le fait que nous continuions à admirer les images paradisiaques du *kachô hû getsu*, tout en vivant sur une terre si lézardée et si instable ? Si le séisme de Hanshin témoigne de la réalité objective de la nature japonaise et si le *kachô hû getsu* constitue d'autre part la représentation de cette nature, nous devons envisager tout naturellement la question de savoir comment ces deux choses se concilient chez nous. Autrement dit, si la représentation de l'idéal *kachô hû getsu* n'est rien d'autre qu'un système esthétique proprement japonais et habilement formé, pourquoi et comment ce système paradisiaque fonctionne-t-il par rapport à l'environnement objectif qui se montre parfois si hostile et dangereux ?

Pour répondre à ces questions, nous allons maintenant mettre en relief la structure de ce système esthétique du *kachô hû getsu*, toujours représenté dans l'art japonais et confronté à la dure réalité.

LA REPRÉSENTATION ESTHÉTIQUE DE LA NATURE NIPPONNE: LE *KACHÔ HÛ GETSU* DANS L'ART JAPONAIS

Que signifie donc le *kachô hû getsu* dans le contexte sismique du Japon ? Si l'on considère que les œuvres d'art d'un pays en constituent le système esthétique, on commence normalement par analyser le prototype ou les tendances générales de la sensibilité et de l'imagination des gens, plutôt que par discuter des conditions dynamiques propres à l'époque historique et culturelle de chaque œuvre. Et ce prototype ou «topos» formé et hérité d'un long passé, se traduit généralement par le genre, c'est-à-dire par la classe ou la nature du sujet des œuvres. Le seul art japonais en a engendré deux, étroitement liés à la représentation du *kachô hû getsu*. Nous aborderons d'abord le genre dit *kachô ga* (peinture de fleurs-et-oiseaux), ensuite le *sansui ga* (peinture de montagnes-et-eaux).



Fig. 1: Soga Chokuan: *Kachô ga* [fleurs-et-oiseaux], Détail, XVI^e siècle, Musée National de Tôkyô.



Fig. 2: Sansetsu Kano: Le prunier et les faisans, XVI^e siècle, Monastère de Tenkyu-in, dans le Temple Myôshin-ji, Kyôto.

Kachô ga (peinture de fleurs-et-oiseaux)

Pour le Japonais moyen, le genre le plus familier est le *kachô ga*. Il est né et s'est développé d'abord en Chine, puis a été importé au Japon; son plein épanouissement date de l'époque Muromachi (XVI^e siècle) et Momoyama (XVII^e siècle). Le *kachô ga* prend comme sujet non seulement des fleurs et des oiseaux, mais parfois aussi des insectes comme la cigale, l'abeille et le papillon ainsi que des animaux: le chien, le singe, le lièvre et le cerf. A titre d'exemples, nous citerons trois *kachô ga* de l'époque Muromachi et Momoyama. Tous les trois, décorant les paravents ou les *fusumas* (portes coulissantes) de la salle principale d'un temple, ont choisi le thème fleurs-oiseaux-animaux. Tout d'abord le *kachô ga*, exécuté par Soga Chokuan (fig. 1): sur des rochers au bord d'un ruisseau de montagne figurent des oiseaux (deux d'entre eux picorent sur le sol, tandis que d'autres volent dans l'air pur). Le deuxième exemple, intitulé «Le prunier et les faisans», peint sur le fond d'or d'un *fusuma*, est l'œuvre de Kano Sansetsu (fig. 2). Ce *kachô ga*, un peu plus stylisé mais plus splendide et dynamique, constitue, avec «La haie et les volubilis de jardins» et «Les bambous et le tigre» (fig. 3), l'ensemble de l'ornement de la salle Hôjô du Monastère. Enfin, le troisième exemple, toujours de la même époque, est «La pivoine» de Kano Sanraku (fig. 4). De grosses pivoines en pleine floraison sont peintes également sur un *fusuma* avec fond d'or pour l'effet artistique.

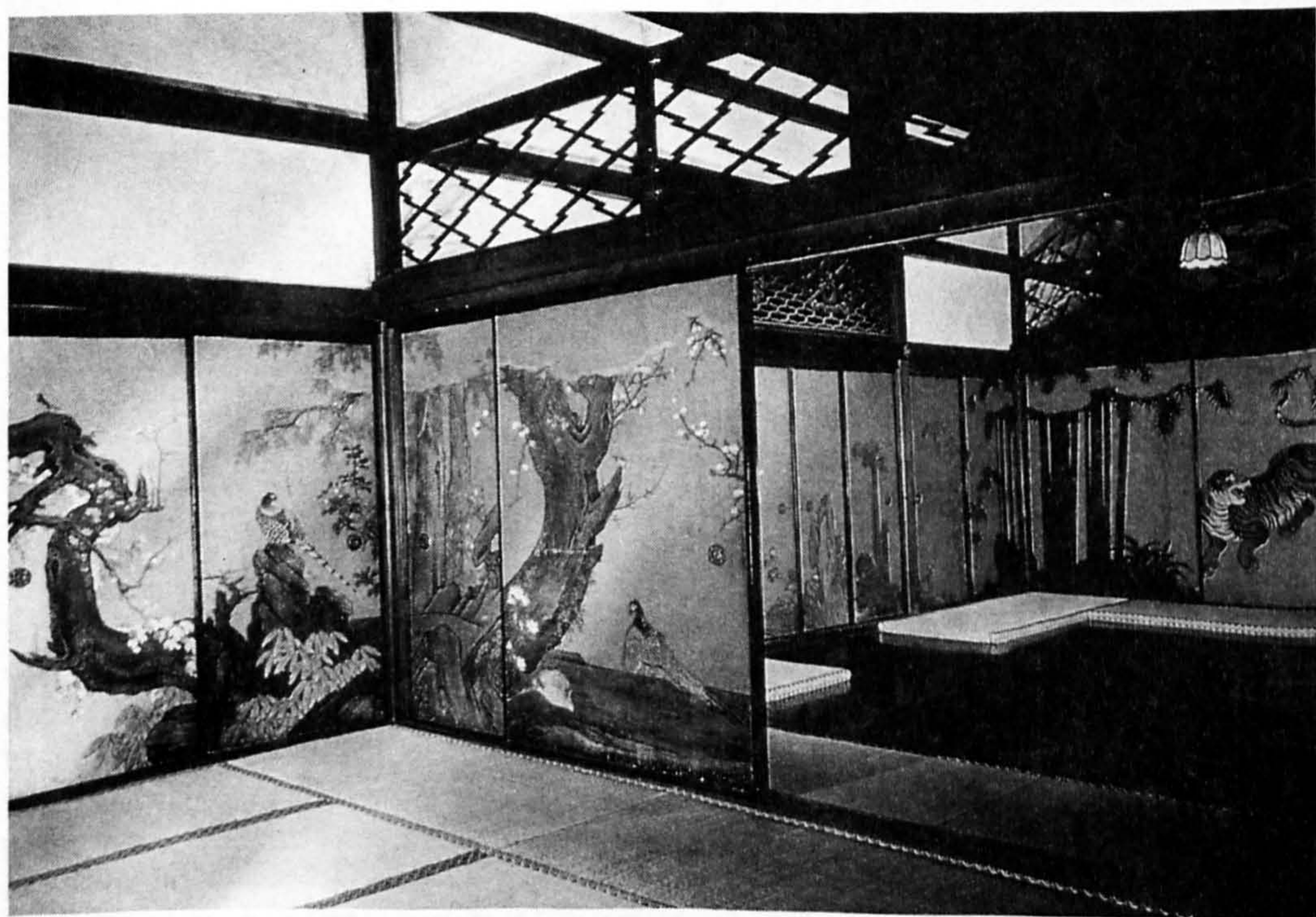


Fig. 3: Intérieur de la salle Hôjô du Monastère de Tenkyu-in, dans le Temple Myôshin-ji, Kyôto.

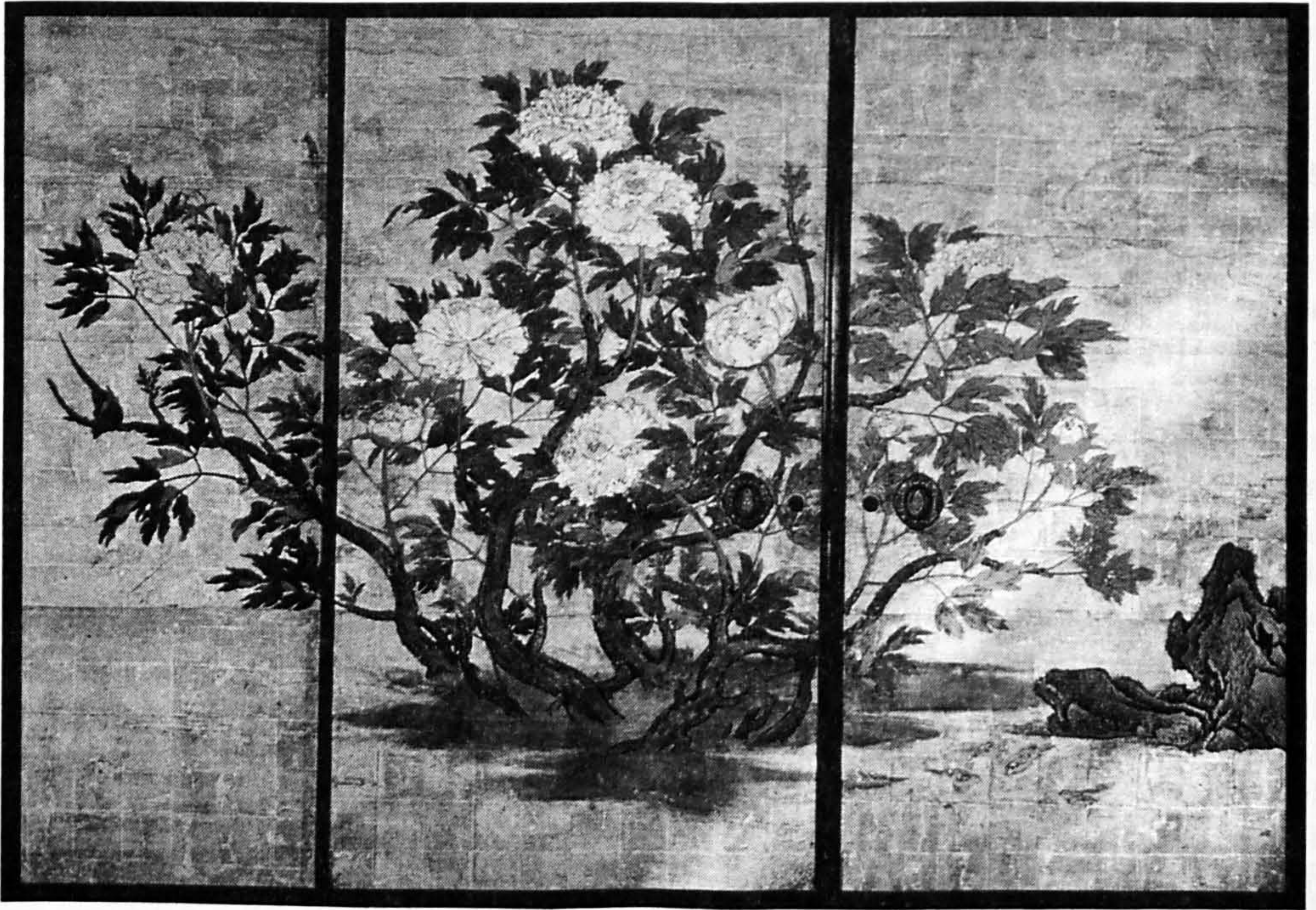


Fig. 4: *Sanraku Kano: La Pivoine, XVI^e siècle, Temple Daikaku-ji, Kyôto.*



Fig 5: *Ambrosius Bosschaert: Fleurs, XVII^e siècle, Musée des Beaux-Arts, Tours.*

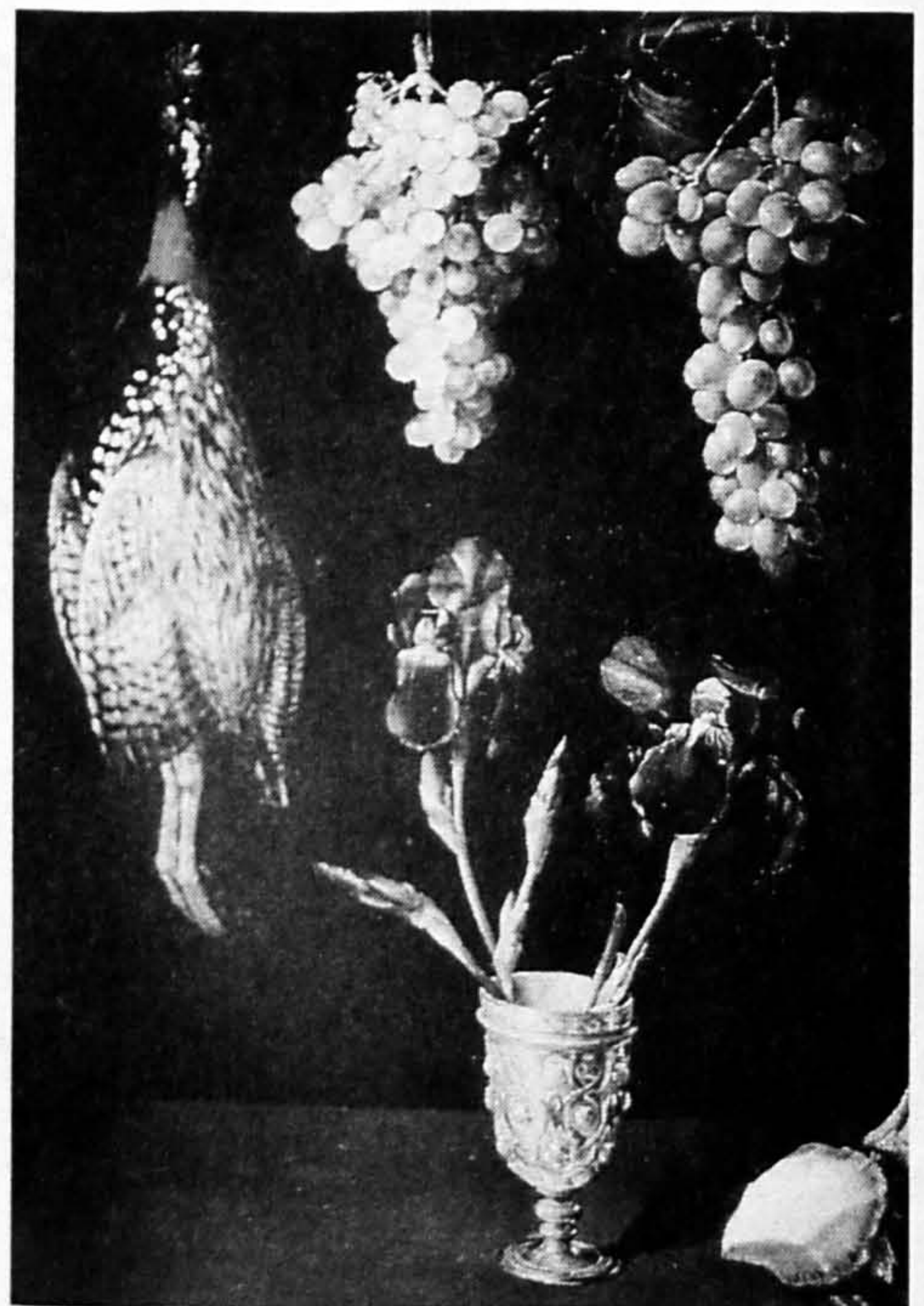


Fig. 6: *F. Ramirez: Nature morte, Détail, XVII^e siècle, Musée du Prado, Madrid.*

Ce qui est remarquable, dans chacun de ces trois exemples, ce sont tous ces «fleurs-oiseaux-animaux» pleins de vie dans cette représentation de la nature: les oiseaux volent dans le ciel, les fleurs sont bien enracinées dans la terre. Les invités, assis face à ces scènes peintes sur les trois côtés des *murs-fusumas* du salon, devaient se sentir heureux.

***Kachô ga* et la «nature morte» de l'art occidental**

Or, le *kachô ga* est le genre de peinture qui correspond, dans la tradition de l'art occidental, à celui de la nature morte. Ici, les objets de la nature sont représentés littéralement à «l'état mort». Telle la nature morte d'un peintre hollandais du XVII^e siècle, Ambrosius Bosschaert: des fleurs coupées et posées dans un vase (fig. 5). Le peintre a composé des bouquets de fleurs et de fruits où un insecte parasite capte un instant l'attention. Ce tableau s'intitule «Vanitas» puisque les fleurs, comme les insectes (mouche, papillon et éphémère) et le ver, symbolisent la vanité de la vie. Fleurs et insectes ne sont eux-mêmes que des matériaux de la nature. Ce n'est que situés dans un contexte humain qu'ils peuvent revêtir un sens. De la même manière, l'oiseau représenté dans «Nature morte», peinture espagnole du XVII^e siècle, ne chante ni ne vole à l'air libre, et n'est qu'un gibier mort chassé par les hommes (fig. 6). Derrière le *kachô ga* occidental, il y a toujours autre chose: une idée, un symbole, une allégorie, parfois une cosmologie, c'est-à-dire un référent à désigner. Par contre, dans le cas du *kachô ga* japonais, les fleurs-et-oiseaux existent à l'état naturel. Nous expliquerons encore mieux cette idée en étudiant l'autre genre principal, le *sansui ga* (peinture de montagnes-eaux).

***Sansui ga* (peinture de montagnes-eaux)**

A la suite du *kachô ga*, la nature s'exprime dans l'art japonais selon un autre genre: celui du *sansui ga* qui s'intéresse au paysage. C'est en Chine que fut évoquée pour la première fois la beauté du paysage naturel. Et les Chinois nommèrent le paysage *shanshui*, parce qu'ils y trouvaient les éléments naturels les plus essentiels: les montagnes et l'eau.

Or, si nous pouvons évoquer l'interprétation d'Augustin Berque dans son excellent article sur le paysage japonais où il compare jardins japonais et français, la représentation de la nature ne se définit pas en général «par rapport à une entité objective qui serait la nature». Chacun ne fait qu'exprimer à sa façon une certaine conception humaine de la nature; et chacune est due au travail de l'homme, c'est-à-dire à une transformation artificielle de l'environnement naturel. D'autre part «la notion de paysage proprement dite dépend étroitement de schèmes que l'on trouve dans certaines cultures et dans certaines couches sociales, mais pas dans les autres». Ce qui est important chez les Japonais, c'est qu'ils ont importé ces schèmes esthétiques du paysage à partir de la Chine: «le terme *fûkei* (paysage) est d'origine chinoise [...]



Fig. 7: *Tōhaku Hasegawa: Huit scènes de Hsiao-Hsiang, Détail, XVI^e siècle.*

Introduits de pair avec le vocabulaire, ces schèmes ont profondément imprégné les élites japonaises et littéralement institué le paysage nippon, à l'époque de Heian (VIII^e-XII^e siècle)». (BERQUE 1990: 49)

Cette acceptation du schème chinois par les Japonais se trouve parfaitement réalisée dans les «Huit scènes de Xiao-Xiang» du peintre japonais Tôhaku Hasegawa (fig. 7). Xiao-Xiang est un endroit célèbre parmi les paysages de la Chine centrale de Huan, qui constitue le «topos» du paysage le plus important de la tradition poétique chinoise, comme l'Arcadie en Europe; les Japonais ont continué à l'aimer et à le peindre au XVI^e siècle, bien qu'on ne trouve aucun paysage semblable au Japon.

Cette propension mise à part, on peut, en se plaçant dans un autre contexte, noter certaines tendances plus intéressantes pour notre sujet: en effet, à partir de la seconde moitié du IX^e siècle et au début du X^e siècle, une caractéristique nouvelle est apparue dans la poésie et la peinture japonaises, échappant à l'influence chinoise et fondée sur «les tendances d'une sensibilité plus générale, celle du sentiment de la nature que l'on peut lire déjà dans la poésie antérieure à l'apport chinois» (BERQUE 1990: 500). Il est donc important, pour connaître ce qui est caractéristique de la représentation du paysage chez les Japonais, de suivre ce processus de la naissance propre du paysage japonais, c'est-à-dire les schèmes de la «japonisation» du modèle chinois.

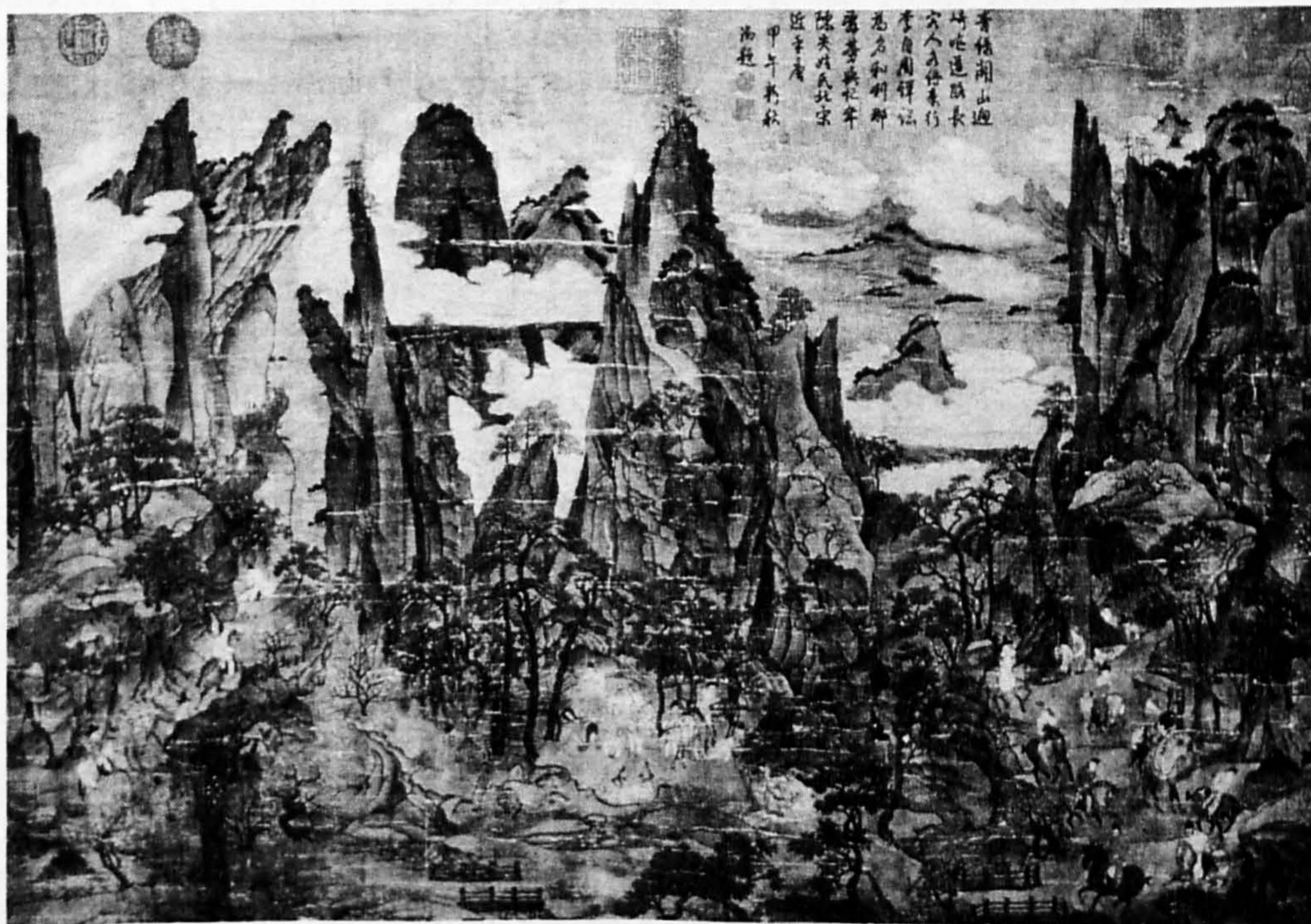


Fig. 8: Minghuang Xingshu «Voyage de l'Empereur Ming-Houang vers Chou», *Détail*, XI^e siècle, d'après une composition du VIII^e siècle, Gugong Bowuguan, Taipei.

L'ORIGINALITÉ DU «PAYSAGE JAPONAIS»

Les schèmes de la japonisation du modèle chinois: du *shanshuihua* au *sansui ga*

Nous allons citer comme exemples typiques deux peintures anciennes du paysage chinois de l'époque des Tang, qui ont dû servir de modèles à la formation de la peinture ancienne japonaise. D'abord *Minghuang Xingshu* (Voyage de l'Empereur Ming-Houang vers Chou; fig. 8): c'est un paysage du VIII^e siècle typiquement chinois. Il s'agit d'une scène où l'Empereur Ming-Houang se trouve sur le chemin de l'exil à Chou. L'ensemble de la composition est ordonné par les trois montagnes. Les sommets en sont pointus et ils s'élèvent vers le ciel comme des piliers de cristal. Des précipices, des rochers et des vallées en sont les motifs principaux. Le paysage chinois *shanshuihua* se caractérise ainsi par la valorisation esthétique de la montagne, «tant pour des raisons religieuses (régénération par le refuge dans la nature pour les taoïstes, ermitages ou monastères bouddhiques, etc.) que pour des raisons proprement esthétiques» (BERQUE 1990: 50). Comme le mot *shanshui* (montagnes-eaux) l'indique, la montagne joue un rôle central.

Le deuxième exemple du modèle chinois, le *Paysage au Printemps*, de l'époque Sui, attribué traditionnellement à Zhan Ziqian (fig. 9), se doit d'être cité quand il s'agit du phénomène de la «japonisation»; c'est une scène littérale de *shanshuihua* avec une perspective très vaste et profonde suivant le principe chinois. Mais les sommets de la montagne, toujours haute et abrupte dans la partie droite de la scène, ont des contours à l'impression plus douce et onduleuse, semblables à ceux de la montagne japonaise.



Fig. 9: Zhan Ziqian (?): Paysage au printemps, VI-VII^e siècle, Gugong Bowuguan, Beijing.

Or, bien entendu, ces modèles chinois n'ont pas été reproduits tels quels, car le *shanshuihua* représenté dans ces modèles chinois est tout à fait différent du paysage réel du Japon. Comme aujourd'hui encore à Kyôto, les montagnes japonaises dans la région du Kansai où se trouvaient les capitales à cette époque, sont en général peu élevées et plus douces, colorées des multiples fleurs et feuilles d'arbres propres à chaque saison. Les montagnes transcendantes, hautes et abruptes, du type *shanshui*, n'existent pas. Une perspective aussi vaste et profonde n'existe pas non plus. Nous caractériserons l'esthétique du paysage japonais du *sansui ga* par les cinq propriétés suivantes: traits morphologiques adoucis des montagnes; conscience des saisons; tendance à représenter un aspect ou fragment de la nature, ainsi que des plans proches, plutôt que de vastes paysages composant les premier, deuxième et troisième plans; cours du temps; identification des sentiments de l'homme aux paysages saisonniers.

Nous allons examiner ces caractéristiques l'une après l'autre, en prenant l'exemple des *sansui ga* japonais du XI^e au XIII^e siècle.

Traits morphologiques adoucis des montagnes

Le premier exemple du *sansui ga* est un paravent peint sur soie du XI^e siècle (fig. 10). On peut y distinguer les premières expressions de la japonisation sur la base du *shanshuihua* chinois. Les montagnes hautes et abruptes, caractéristiques du *shanshuihua*, sont modifiées morphologiquement en des formes moins hautes et plus douces, ce qui signifie une transformation de la notion même de paysage chinois.



Fig. 10: Paravent du Sansui, XI^e siècle, Musée National, Kyôto.

*Conscience des saisons et tendance à représenter
un aspect ou un fragment de la nature, ainsi que des plans proches*

Comme deuxième exemple, nous choisirons une série de tableaux peints sur les quatre portes en bois du Pavillon du Phénix au temple Byôdô-In¹, datant de 1053 (fig. 11). Ici, sur chacune des portes des quatre côtés du Pavillon, sont traités deux sujets; d'abord, le sujet principal d'après un sûtra: l'apparition de Bouddha à la recherche d'une âme pure; ensuite le thème des quatre saisons. Sur la porte du nord représentant une scène du printemps (mars), on peut distinguer, à l'arrière-plan, des montagnes douces, différentes du modèle chinois et, au second plan, une rivière serpentant dans une plaine. Au centre se trouve la belle résidence d'un élu qui sera accueilli par Bouddha, celui-ci descendant, sur la gauche, du haut du ciel.

Mais ce qui est intéressant, ce sont ces petits aspects ou fragments de paysage printanier parsemant cette représentation paysagère: roseaux flétris, cerisiers, ferme entourée de haies sèches, femme ramant sur une barque et chevaux au bord de l'eau, etc. (fig. 12-14). Eu égard au sujet principal, ce ne sont que de petits incidents, mais l'action qu'entreprend le regard des spectateurs, qui les suit des yeux l'un après l'autre, évoque la façon de goûter la peinture; autrement dit, la contemplation de l'œuvre passe aussi par l'amusement que procurent tous les détails saisonniers, comme si l'on intégrait le paysage peint. Tour à tour, par le biais de ces opérations conceptuelles qui pénètrent la peinture, on jouit du temps qui passe ou on le regrette. L'originalité à noter ici est ce glissement du but et des intérêts de la représentation du paysage à la manière chinoise (avec les montagnes comme thème central), vers une valorisation d'aspects ou fragments du paysage. Cette première schématisation de la «japonisation» va se développer largement au XIII^e siècle et s'attacher aux deux caractéristiques décrites ci-dessous.

Cours du temps

Bientôt, cette propension à admirer de petits aspects du paysage ou le changement du temps atteint son point culminant avec la naissance de la formule *emaki mono* (*emaki*), peinture sur rouleau. L'*emaki* est une œuvre composée de textes et d'images enluminés dont les scènes se succèdent de droite à gauche, au fur et à mesure que l'on déroule la peinture de la main gauche et qu'on l'enroule de la main droite.

La vie et le voyage du saint Ippen, *emaki* de 1299, prend pour thème la vie missionnaire d'un religieux nommé Ippen (1239-1289), fondateur de la religion Ji-shû² et prêchant dans les diverses régions du pays. Ici s'enchaînent paysages naturels, panoramas de villes et de villages que le saint homme a visités à l'occasion de

1 Temple situé à Uji, au sud de Kyôto. [ndlr]

2 La religion *Ji-shû* est une branche du bouddhisme fondée par le bonze Ippen en 1275. [ndlr]

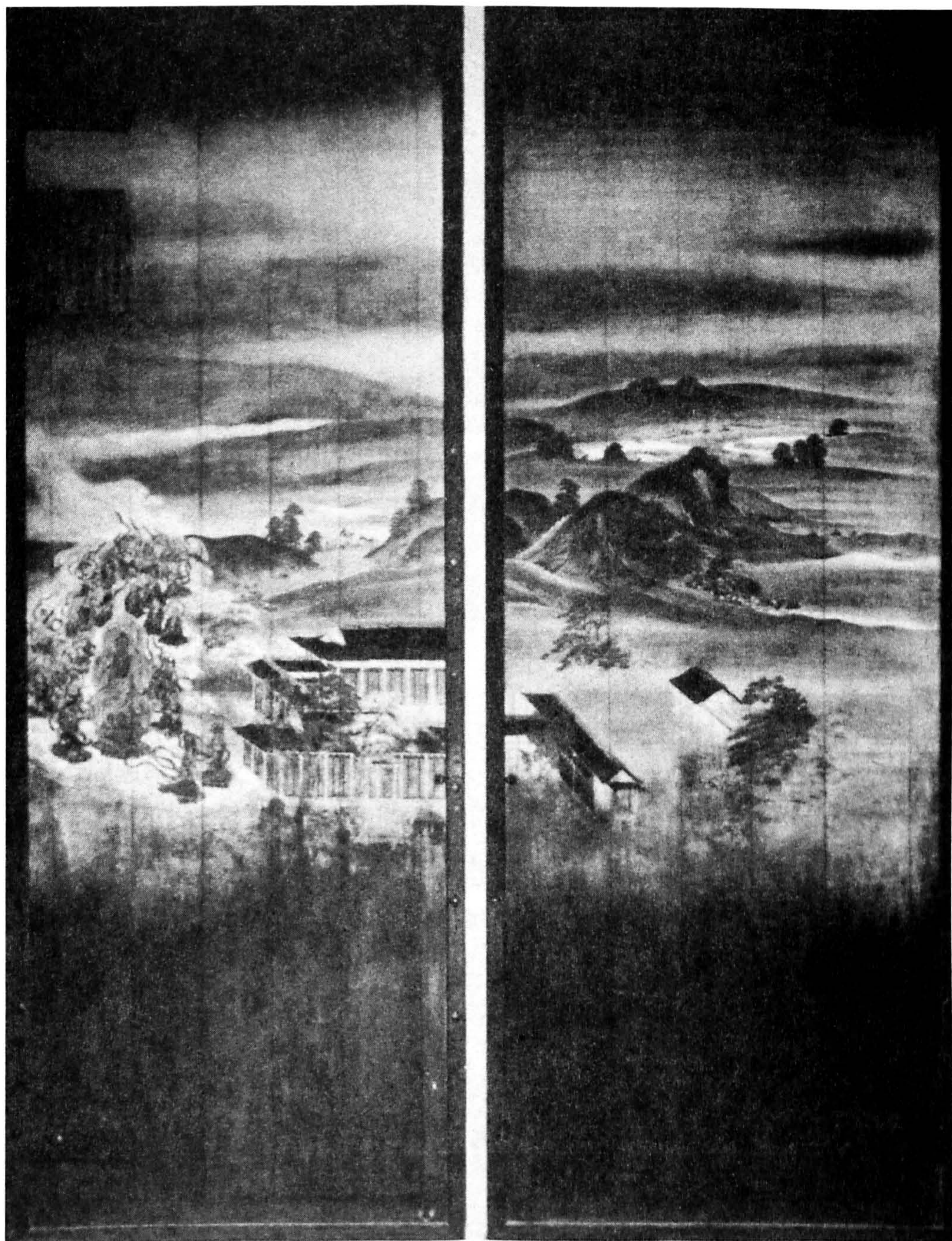


Fig. 11: Apparition du Bouddha, dans la scène du Printemps, peinture sur la porte du Pavillon du Phénix au temple Byôdô-in, copie d'après l'original de 1053, Kyôto.

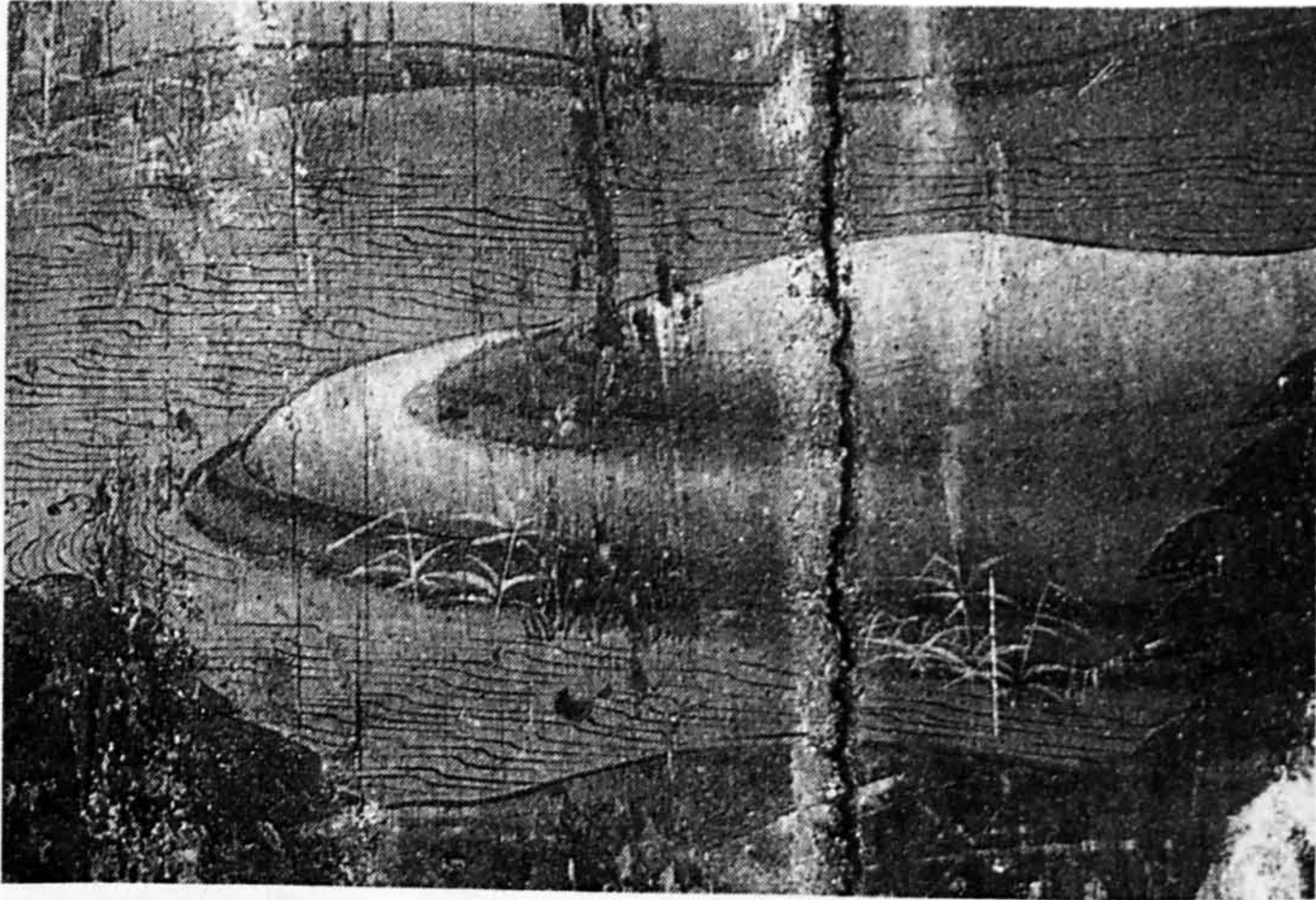


Fig 12

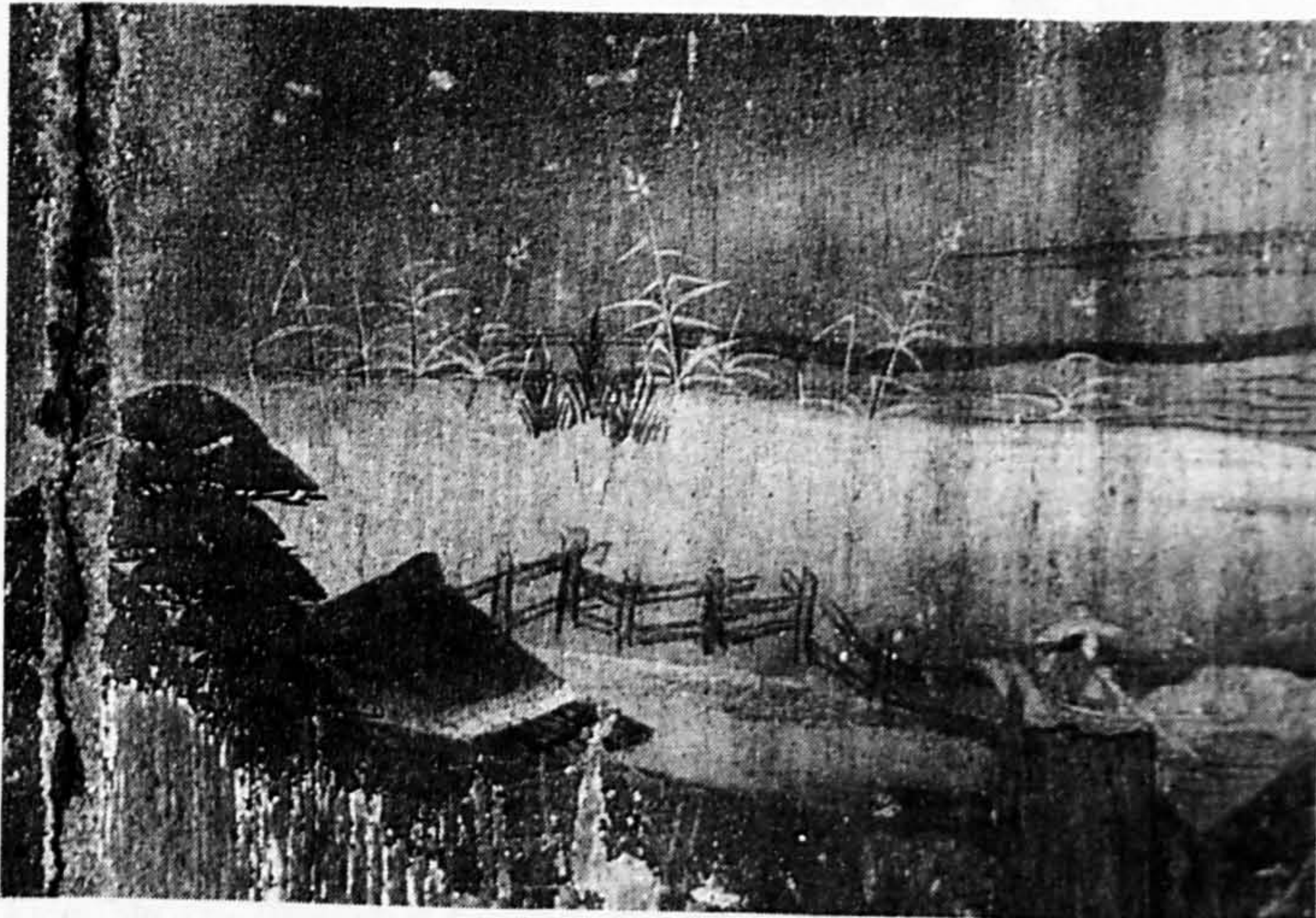


Fig 13



Fig 14

Fig. 12-14: Détails de l'original de la Fig. 11.



Fig. 18

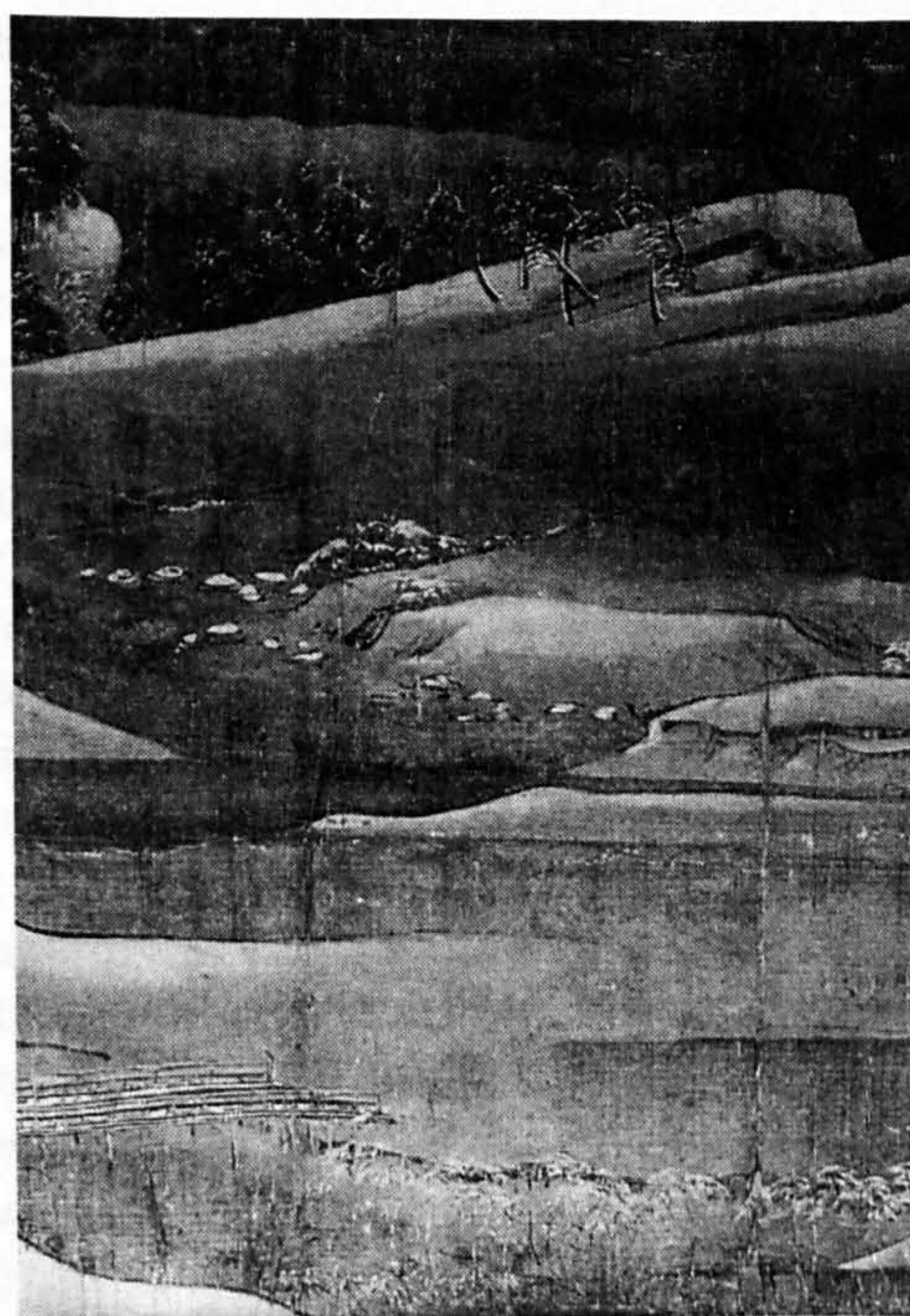


Fig. 17

Fig. 16

Fig. 15



La Vie et le voyage du saint Ippen, *peinture sur rouleau*, 1299, Temple Kankiko-ji, Kyôto.

ses déplacements; mais l'image elle-même du protagoniste Ippen est représentée comme un simple aspect ou fragment de la nature, comme si l'on accordait plus d'importance à la description de l'environnement naturel qu'à la sienne. Nous allons voir, par exemple, une scène fort connue pour la belle représentation qu'elle donne de la nature (fig. 15-18). Il s'agit de la vingtième scène d'Ippen, à savoir la guérison miraculeuse d'un paralytique qu'il opéra dans le pays d'Hitachi. On constate que cet épisode de la guérison et de la découverte des monnaies, sujet principal de la scène, n'est représenté que partiellement – comme dans l'exemple du *Pavillon du Phénix* – au début d'une séquence de la scène (fig. 15); après s'étale seulement l'image d'un paysage d'hiver dans lequel le groupe reprend déjà sa route, vers la gauche (fig. 16). Une vaste campagne couverte de neige s'étend au devant d'Ippen, lui-même représenté en tout petit dans le paysage (fig. 17). Au loin, au bout de cette campagne, s'annonce le début du texte de l'acte suivant (fig. 18).

Il est à noter ici que chaque image de l'*emaki* correspond à un texte la précédant. Dans le cas d'Ippen, bien naturellement, ces messages verbaux sont basés sur les sentiments religieux de Ji-shû où l'on donne de l'importance à la prière adressée à Bouddha, dite *nenbutsu*. Pour Ippen, le salut, c'est de faire *nenbutsu* avec les six idéogrammes de *Na'mu'a'mi'da'butu*, signifiant la dévotion totale à Bouddha. D'après lui, «on trouve l'esprit du *nenbutsu* dans tous les êtres vivants de la nature, dans les montagnes, dans les rivières et même dans les bruits du vent et de la vague». C'est ainsi que, pour Ippen, l'esprit de *nenbutsu*, c'est-à-dire l'esprit de Bouddha, existe universellement dans la nature. Donc, en suivant les images du groupe d'Ippen dans la campagne et la montagne de l'*emaki*, et en récitant le *nenbutsu*, la calligraphie du texte, on aperçoit ainsi au long de sa route toute la représentation du *kachô hû getsu* comme signe de l'omniprésence de Dieu: un troupeau d'oies sauvages au-delà des montagnes, des aigrettes sur la rizière, des cerisiers en pleine floraison, des herbes de pampas frémissant au vent d'automne, des saules sous la neige, des ronces touffues, de l'eau qui coule, etc. L'*emaki* du saint Ippen est quasiment un *emaki* du *kachô hû getsu* plutôt qu'un *emaki* d'Ippen. Il est intéressant de penser que ce sont de tels rouleaux, créés à l'époque ancienne, qui ont déterminé les sentiments des Japonais modernes vis-à-vis de la nature en étant légués à la postérité.

Identification des sentiments de l'homme aux paysages saisonniers

Or, une même expression des saisons tout comme l'intérêt porté aux aspects du paysage existent bien entendu également en Chine. Cependant, par comparaison au *shanshui* chinois, et comme l'a remarqué encore Augustin Berque, «le *sansui* connote plus fortement la solitude, la mélancolie et même la désolation». Cette nuance vient de la tradition littéraire nipponne, particulièrement des images instaurées par les poèmes de Saigyô. Celui-ci a chanté avec prédilection les montagnes profondes de l'automne, dont le calme contrastait avec les troubles de la capitale qu'il avait dû fuir. Bien que le thème du recours à la nature en période de troubles soit également présent dans la poésie chinoise, il y a dans les poèmes de Saigyô

une identification des sentiments de l'homme aux scènes de la montagne profonde que l'on ne trouve pas au même degré en Chine où, en définitive, «c'est l'homme qui reste le référent principal». (BERQUE 1990: 90-94)

Comme dernier exemple, nous allons citer une des meilleures expressions de l'*emaki* qui exprime cette identification des sentiments de l'homme aux paysages saisonniers, sentiments que les Japonais ont intégré depuis mille ans comme leur identité propre.

Il s'agit d'une scène de jardin dans un *emaki* du *Le Dit de Nésamé*, de la fin du XII^e siècle (fig. 19). A gauche se trouve l'intérieur d'une maison donnant sur un jardin qui occupe, lui, la partie droite de la scène. Dans ce jardin, deux cerisiers épanouissent leur floraison et un saule laisse sa frondaison verte plonger au ras du sol. Sous les cerisiers, trois garçons jouent de concert de la flûte dans un tourbillon de pétales de fleurs. Cette image témoigne que depuis longtemps la vue de cerisiers en pleine floraison est synonyme d'excellence pour les Japonais. On pourrait même dire que le véritable sujet de cette scène ne sont plus les fleurs mais leur parfum qui embaume, ou l'atmosphère euphorique elle-même créée à leur contact.



Fig. 19: Le Dit de Nésamé, *Détail*, peinture sur rouleau, fin du XII^e siècle, Yamato Bunkakan, Nara.

Sansui ga et «paysage» de l'art occidental

Enfin, pour mieux définir le sens de l'esthétique japonaise vis-à-vis de la nature, nous allons encore jeter un coup d'œil rapide sur la représentation occidentale du paysage.

En Occident, le paysage ne devient objet d'un genre authentique qu'au XVII^e siècle, en Hollande. Auparavant, dans la tradition de la peinture européenne, le paysage ne prenait que des sens secondaires et n'était représenté qu'en arrière-plan de l'«*historia*», le principal événement humain. Comme on le sait, il s'intégrait toujours dans le contexte de la tradition rhétorique soit virgilienne soit chrétienne. Mais tout exceptionnellement, au XIII^e siècle à Sienne, le premier tableau d'ensemble d'un paysage voit le jour.



Fig. 21: *Giovanni Bellini: Saint-François en extase, vers 1470, Frick Collection, New York.*

A la louange de la «vertu civique»

Il s'agit du fameux *Ager Senensis* (Paysage de Sienne) représenté sur l'une des deux grandes fresques du Palais municipal de Sienne, le *Bon Gouvernement*. Un magnifique et vaste paysage de campagne s'étend sur le côté droit de la ville. A l'arrière-plan de la campagne, on aperçoit la silhouette des montagnes, comme elle figure dans la peinture chinoise ou japonaise. On remarque là en effet le premier panorama de la peinture européenne. Mais il faudrait souligner que la figuration de la campagne, aussi bien que celle de la ville, est conçue comme une des vertus du *Bon Gouvernement*, dont l'action assure le bonheur du peuple. A la différence des paysages japonais, les aspects de la nature que l'on présente en Europe sont tout d'abord voués à la louange de la vertu humaine.

La nature comme symbole

On peut citer un autre exemple connu pour la magnificence de sa nature: *Saint-François en extase* (XV^e siècle), de Giovanni Bellini (fig. 20). Le tableau représente un épisode hagiographique du saint, comme l'*emaki* du saint Ippen. Saint-François, les bras ouverts dans une posture de stigmatisation, chante son *Cantique du frère Soleil* (ou *Cantique des créatures*) en pleine nature devant sa hutte. Une lumière surnaturelle l'illumine, lui, les objets qui l'entourent et le paysage: laurier, âne, berger, cigogne, eau et montagnes de nuages dorés. Toutes ces choses-là sont peintes si vivement qu'on les compare volontiers aux aspects ou fragments de la nature dans l'*emaki* du saint Ippen, où tous les êtres vivants existent tels qu'ils sont à l'état naturel, comme témoins de l'omniprésence de Dieu. Mais ici, à la différence du cas d'Ippen, on peut remarquer deux points particuliers: tout d'abord, la scène est organisée selon les lois d'une perspective unique et le paysage, les objets de la nature ne sont peints qu'en arrière-plan du protagoniste Saint-François, à titre d'attributs. D'autre part, chaque objet de la nature est un élément symbolique dont l'expression sert à symboliser définitivement la Passion du Christ. En Europe comme en Chine «c'est l'homme qui reste le référent principal».

Les sentiments humains relatifs aux saisons

On pourrait dire la même chose en ce qui concerne les sentiments relatifs aux saisons. En Occident, les quatre saisons prennent un sens positif en fonction de l'intérêt humain, comme l'illustre bien le fameux exemple de l'enluminure des frères Limbourg, *Le mois de février*, de 1413-16. Ce document, un des premiers paysages d'hiver dans l'histoire de l'art européen, traduit de manière lyrique et ravissante la vie rurale de l'époque en cette saison. Mais il s'agit ici de l'une des douze pages du calendrier décrivant minutieusement mois par mois les travaux et agréments des activités annuelles humaines plutôt que le paysage. En outre, le tableau reflète le paysage d'un seul point de vue, celui du spectateur. Désormais, l'expression des

saisons en Europe prend un aspect beaucoup plus humain ou humaniste, insistant parfois sur la connotation allégorique ou cosmologique de leur sens comme le montre *Le Printemps* de Sandro Botticelli ou bien *Les Quatre Saisons* du peintre Archiboldo.

LE KACHÔ HÛ GETSU ET LE DÉSASTRE: LE MEILLEUR SCHÈME POUR CONTRER LA CATASTROPHE ?

Comme nous l'avons vu ci-dessus, les cinq caractéristiques propres au *kachô hû getsu* constituaient depuis l'Antiquité la manière principale de représenter esthétiquement la nature chez les Japonais. Or, quelle sorte de relation peut-on établir entre ces cinq caractéristiques du *kachô hû getsu* et la réalité de la nature géologique de l'archipel japonais, déterminée par le phénomène sismique ? Nous devons reposer maintenant les questions de notre introduction: quelle signification revêt le *kachô hû getsu* dans le contexte sismique du Japon ?

Nous commencerons par retenir du *kachô hû getsu* les deux caractéristiques suivantes: la tendance à représenter un aspect ou un fragment de la nature; la sensibilité au cours du temps.

Si nous comparons ces deux particularités du *kachô hû getsu* à la conception moderne occidentale de l'espace qui définit celui-ci comme organisé selon les lois d'une perspective unique, c'est-à-dire comme un espace tridimensionnel rationnel vu du sujet-spectateur, la tendance à représenter un aspect ou un fragment de la nature peut être interprétée comme exprimant la multiplication ou le déplacement du centre du point de vue, par opposition au point de vue unique de la conception moderne. De la même manière, la deuxième particularité, qui se conçoit comme la sensibilité au cours du temps, peut se caractériser par une absence du sujet indépendant du cours du temps.

Pour autant qu'on en juge dans l'espace artistique pictural, l'important pour les Japonais est de s'immiscer dans le temps qui s'écoule. Le sujet n'occupe pas la position centrale à partir de laquelle il met en place une perspective du monde, mais il s'identifie au temps qui existe en soi et qui se meut par soi-même. Autrement dit, ce n'est pas la spatialité posée par l'être humain, mais bien le temps, qui constitue le pivot du regard. D'où cette admiration exclusive du changement des saisons, la désolation ou la résignation profonde que l'on trouve chez Saigyô. Les Japonais suivent des yeux le voyage d'Ippen flottant dans l'espace comme s'ils voyageaient en se glissant dans l'écoulement du temps réalisé par cette peinture sur rouleau.

L'espace dans la peinture typiquement japonaise n'a pas de centre unique, mais des centres multiples. Ce qui prédomine, dans ces peintures, c'est cet écoulement du temps que le regard des spectateurs doit ressentir. En revanche, l'espace

représenté dans les peintures occidentales est un espace que l'être humain installe et par lequel il règle et domine la vision systématique selon son point de vue. Dans cette tradition l'espace ne se conçoit pas sans un sujet qui l'installe. A ce propos, Augustin Berque fait remarquer à juste titre la similitude entre la conception artistique traditionnelle chez les Japonais et celle qui se développe dans le courant moderne de la peinture occidentale après Cézanne et Picasso. Dans celle-ci, on constate en effet la démolition de l'espace tridimensionnel, le déplacement ainsi que la multiplication des vues. On peut donc interpréter la conception traditionnelle japonaise de l'espace comme anticipant l'apparition de la conception postmoderne de l'espace chez les Occidentaux. Il est à remarquer que Berque, en évoquant à nouveau l'espace post-moderne occidental, détermine l'espace traditionnel japonais comme ayant tendance à la «proxémie» et aux «chemins holoniques».

En effet, si nous juxtaposons les deux terminologies «proxémie» et «chemins holoniques», que nous venons de citer comme définissant l'esthétique japonaise, à savoir le *kachô hû getsu* et l'instabilité naturelle japonaise, il nous vient l'idée que le premier est peut-être le système esthétique le plus adapté au climat capricieux d'une péninsule comme le Japon, où le désastre surprend n'importe qui, très brusquement, sans prévenir «quand» ni «où». Dans ce sens, il s'agit simplement du comble de l'absurdité ou de la catastrophe, hors du contrôle et de la prévision scientifique. C'est précisément le point où les systèmes humains dévoilent leurs limites. C'est également le point où seul le temps peut résoudre le problème.

Pour les victimes frappées par l'absurdité des calamités naturelles, la meilleure méthode pour rétablir l'ordre et récupérer leur force de vivre consiste – plutôt qu'à conserver une vision systématique à partir d'un seul point de vue à la manière européenne, qui vise à maîtriser la nature en éclairant les relations causales – à arrêter la pensée analytique et à s'abandonner à la guérison naturelle en s'immisçant dans le cours du temps. C'est la situation par excellence où le système esthétique japonais, défini par la «proxémie» et les «chemins holoniques», déploie ses compétences. On pourrait dire que le *kachô hû getsu* est le meilleur schème qui soit pour renverser une situation catastrophique³.

Ce type d'esthétique, ainsi que ces tendances comportementales qu'ont les Japonais, est fort bien rendu par l'expression «on ne voit que des arbres sans avoir une vue globale de la montagne» («les arbres cachent la forêt») ou «on admire les cerisiers du printemps et les feuilles rougies de l'automne, sans regarder la montagne qui les porte». On préfère en effet admirer la beauté des fragments qui recouvrent la forêt et la montagne, que diriger son regard sur la structure d'ensemble de la forêt ou de la montagne elles-mêmes.

3 Si nous évoquons encore quelques éléments en rapport avec les désastres naturels qui frappent la péninsule japonaise, il faut noter que celle-ci, outre sa situation sur la ceinture de secousses telluriques du Pacifique, se trouve sur une zone volcanique comportant à peu près 10% des volcans actifs existant dans le monde entier. De surcroît, chaque automne, et à plusieurs reprises, le pays subit des typhons très violents d'origine tropicale.

Le regard se déplaçant dans l'espace-temps

Cependant, dans une situation où bois et montagnes sont souvent secoués, l'unité ou l'immobilité de nos regards qui s'y fixent se trouve également ébranlée. Pouvons-nous alors continuer à les contempler de notre point de vue unique et global ? Le mouvement de notre point de vue n'est autre chose que celui de notre conscience qui se déplace et s'écoule. Ce n'est pas seulement dans la vision spatiale que le regard de notre conscience se déplace. Il pénètre notre temps intime et s'y déplace librement, dans notre mémoire, notre inconscient et même dans les objets matériels concrets. Ce mouvement de notre regard est plutôt une manifestation de l'action libre de notre conscience ou imagination.

Pour pouvoir conserver face au monde visuel un point de vue qui soit fixe, il faut instaurer et toujours assurer un point immobile au niveau mental. Mais ne s'agit-il pas plutôt d'un point de vue limité et posé artificiellement ? A l'état spontané et ordinaire, le regard de notre conscience se déplace et s'écoule sans cesse dans l'espace-temps, sans occuper continuellement la même position. On pourrait donc dire que ce déplacement de l'angle de vue qui caractérise les peintures japonaises traduit et représente au mieux la nature de notre conscience essentiellement mutable.

Au printemps, trois mois après le tremblement de terre, le journal annonça joyeusement, grande photo à l'appui, la première éclosion de bourgeons parmi les cerisiers plantés au bord d'une rivière à Ashiya, région gravement endommagée. On conserve aujourd'hui encore le souvenir très vif des images des sinistrés de Kôbe, images qui étonnèrent le monde entier à ce moment-là; les gens qui avaient perdu corps et biens faisaient longuement la queue devant un camion-citerne pour avoir de l'eau, silencieusement, sans panique. Il nous paraît certain que les schèmes de la multiplication ou le déplacement du regard et de la sensibilité au fil du temps sont inconsciemment incorporés au système comportemental des Japonais.

Bibliographie

TERADA Torahiko

1935.- Nihonjin no Shizen kan [la vision japonaise de la nature].- *Zuihitsu Shû* (Tôkyô) 5.

CHINO Kaori

1982.- *Shingi-san Engi Emaki*.- *Meihô Nihon no Bijutsu* (Tôkyô) 9.

KOMATSU Shigemi, éd.

1988.- *Ippen Shônin Eden*.- *Nihon no Emaki* 20.

KITAZAWA Noriaki

1980.- «Imi no Hate no Tabi-Hana, Tori, Kaze, Tsuki».- *Yaso* (Tôkyô) 20: 174-191.

BERQUE Augustin

1990.- *Nippon no Fûkei, Seiyo no Keikan*.- Tôkyô.
[trad. du français par Katsuhide Shinoda]

Crédit photographique: Noriko Kobahashi

Zusammenfassung

Von alters her fanden die Japaner ihr Schönheitsideal in den verschiedenen Elementen der Natur. Ihre Empfindungen lenkten sie auf die jahreszeitlichen Veränderungen, die sie *kachô hû getsu* nannten (Blumen – Vögel – Wind – Mond). Demgegenüber ist festzustellen, dass Japan sehr oft von Naturkatastrophen heimgesucht wird, wie es das Erdbeben in Kôbe kürzlich wieder in aller Erinnerung gerufen hat. Wie ist es nun möglich, eine Beziehung herzustellen zwischen jenem Ideal der natürlichen Schönheit und dieser objektiven Wirklichkeit einer destruktiven Natur? Der vorliegende Artikel behandelt den räumlichen *kachô hû getsu*-Aspekt, der in verschiedenen japanischen Kunstwerken zum Ausdruck kommt. Er untersucht den Charakter und die Struktur der japanischen Betrachtungsweise der Natur, die sich von der modernen europäischen Sichtweise so grundlegend unterscheidet.

Summary

From ancient times, the Japanese have chosen their ideal of beauty among various objects of Nature. They have lead their sensibility to seasonal variations, which were called *kachô hû getsu* (flowers-birds-wind-moon). On the other side, as the recent Kôbe earthquake has shown, Japan is a matchless country concerning natural disasters. How then can we establish a relation between an ideal of natural beauty and an objective reality, namely one of natural disasters? This article examines the *kachô hû getsu* spatial characteristic which is represented in various Japanese art works. It considers the nature and the structure of the Japanese view of Nature, which are quite different from those of modern Europe's conception.

L'ESPACE «NÉANT» BOUDDHISTE OU LE JARDIN JAPONAIS

Hisao MATSUMARU

Résumé

Comment peut-on saisir l'individualité – au sens strict – de l'individu, en la séparant du lieu où elle se trouve, à savoir le «lieu de l'être» ? En la situant, selon le philosophe Kitarô Nishida, dans le «lieu du néant absolu», qui permet à l'individu d'exister en tant que tel, hors du monde de relations de sens. Mais qu'est-ce que ce «lieu du néant», cet espace «néant» ? L'auteur va tenter ici d'éclaircir ce concept de la philosophie de Nishida, en se référant principalement à ces techniques japonaises que sont le shakkei (utilisée dans la création des jardins), le sumie (peinture à l'encre de Chine), et l'exercice calligraphique dit ichiensô (cercle en un seul trait).

INTRODUCTION

L'une des grandes particularités de la pensée japonaise est l'idée de néant (*mu*) ou vide (*kû*) originaire de la pensée bouddhiste, selon laquelle nous vivons fondamentalement et finalement dans le néant. Les philosophes japonais de Kyôto ont donc considéré la philosophie orientale comme la philosophie du néant et se sont efforcés d'élaborer une philosophie du néant au lieu d'une philosophie de l'être, fondement de la pensée occidentale. La plupart des philosophes japonais dont les travaux originaux – et pris en considération – ont été traduits sont de cette école: notamment le fondateur Kitarô Nishida (1870-1945), Hajime Tanabe (1885-1962), Keiji Nishitani (1900-1990), Yoshinori Takeuchi (1913) et Shizuteru Ueda (1926), membre de l'ERANOS. Nous allons essayer ici de présenter l'espace japonais de ce point de vue du néant, en prenant l'exemple du jardin zen bouddhiste ou *shakkei*, annexe de l'extérieur.

Les lignes qui suivent s'appuient surtout sur la «logique du lieu» de Kitarô Nishida, l'un des philosophes japonais les plus importants, devenu doyen de l'école de philosophie de Kyôto. Je voudrais très succinctement exposer la logique du lieu

de la première période de Nishida¹. La base fondamentale de sa philosophie consiste à considérer que l'individualité au sens strict ne peut exister dans la philosophie occidentale développée à partir de la logique d'Aristote.

Pour Aristote, «savoir» l'existence des faits, c'est comprendre les choses selon un jugement de l'existence. Or, «le jugement», selon la logique formelle d'Aristote, est basé sur le rapport de subsomption qui comprend le sujet dans le prédicat. Par conséquent, dans la mesure (limite) où le sujet – l'individu – est compris dans le prédicat et en devient partie, se rattachant ainsi au général, à l'universel, son individualité unique est perdue. Par rapport à la philosophie de Platon, celle d'Aristote s'appuie sur le savoir concret: l'individualité du sujet est finalement niée par la logique formelle aristotélicienne.

Cependant, dans le monde réel, ce moi en tant qu'individu indépendant et unique existe. Comment, demande Nishida, expliquer ce fait contradictoire ? Selon lui, c'est parce que l'individu et le général sont pensés et liés dans un rapport inclus-incluant, compris-comprenant, que ce fait devient contradictoire. Selon Nishida, l'existence individuelle, ici, ne peut certes pas être séparée du lieu où elle se trouve. Autrement dit, l'individu-sujet existe «en quelque lieu» en tant qu'individu-prédicat, selon la terminologie d'Aristote. Si on compare le lieu à un papier d'emballage enveloppant l'individu, et si l'on considère l'individu comme possédant en commun la nature de ce lieu – étant dans cet espace il en partage la nature – on constate que l'individualité, le caractère unique du sujet se perd. Un tel lieu est appelé «lieu de l'être». Pourtant l'individu, en tant qu'unique et indépendant, existe en dépassant, en franchissant ce «lieu de l'être», dont il ne peut toutefois pas s'échapper de son vivant.

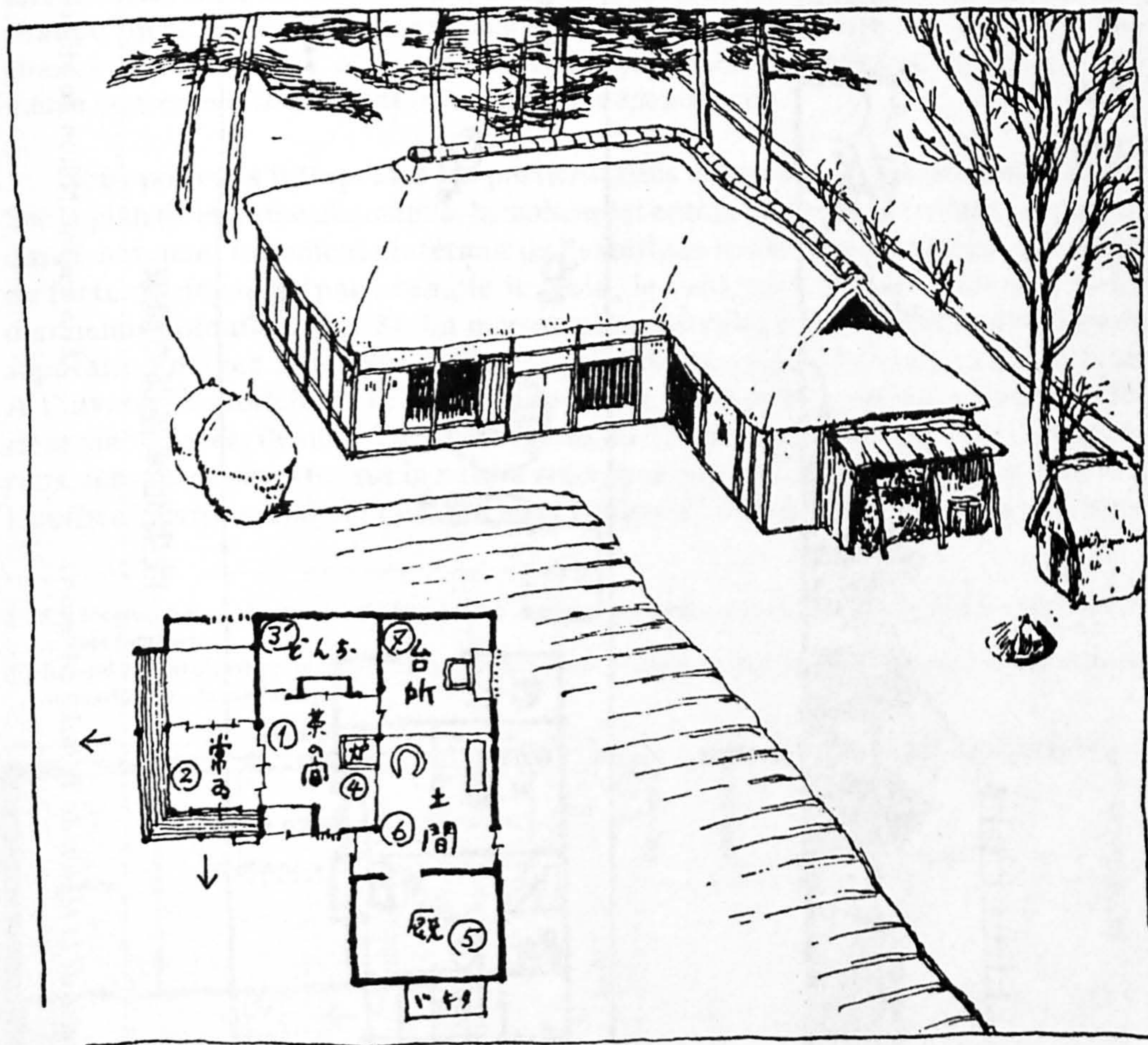
Alors où «est» l'individu en tant que tel ? Selon Nishida, il est dans le «lieu du néant»: celui-ci, existant comme «arrière-plan du lieu de l'être», fait exister l'individu en tant que tel, car ce rapport du «lieu du néant» vis-à-vis de l'individu, n'est pas celui de l'incluant-inclus qui efface l'individualité.

LA MAISON JAPONAISE, OUVERTE À LA NATURE

Lorsque les hommes vivent dans un lieu dit «naturel», la maison devient la base de ce lieu d'habitation. Les modes de construction des maisons ne sont pas moins que «l'expression de la compréhension de soi qu'ont les hommes dans leur milieu écologique» comme l'observe Tetsurô WATSUJI (1889-1960) dans *Fûdo* ou le «milieu naturel» (1988: 16). Pour employer les mots de l'auteur, la maison est l'expression

1 Cette théorie du lieu de la première époque de Nishida a été élaborée par lui dans les années 1925 (NISHIDA 1988: vol. 4 et 5). Mais cette logique du lieu, suivant les spéculations de Nishida, évolue (vol. 6, 7 et 8).

du soi «local». Si nous examinons ci-dessous le plan d'une ferme japonaise, nous pouvons comprendre comment, dans la tradition culturelle, écologique et historique japonaise, s'est acquise la connaissance du soi «local». Afin de pouvoir comparer notre modèle avec des fermes européennes, en l'occurrence celles de la région du Schleswig-Holstein (fig. 3), nous avons traité des structures architecturales des régions du nord du Japon (Tôhoku) où les hivers sont aussi rigoureux, les températures négatives, la neige abondante (fig. 1 et 2).

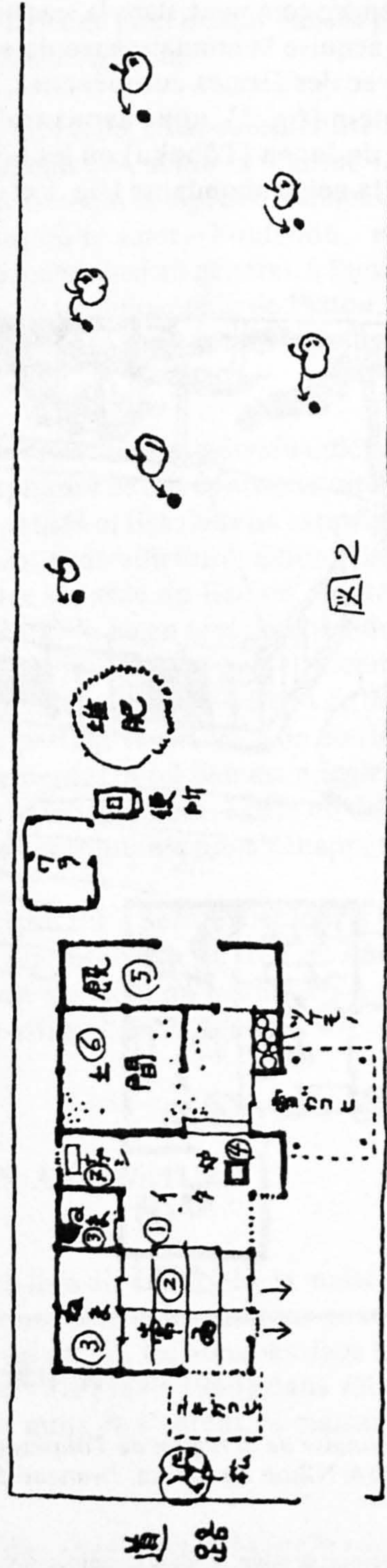


陸中紫波郡の農家

Fig. 1: Ferme japonaise de la région de Tôhoku (Iwate).
(Kon wajirô: Nihon no Minka, Iwanami Bunko, 1989).

Légende: ① salle de séjour; ② salon; ③ lit; ④ cheminée-foyer; ⑤ écurie; ⑥ salle de terre battue; ⑦ cuisine.

家農の軽津



陸奥北津軽郡の農家

Fig. 2: Ferme japonaise de la région de Tôhoku (Aômori).

(Kon wajirô: Nihon no Minka, Iwanami Bunko, 1989).

Les particularités des fermes japonaises sont les suivantes. Dans le rapport extérieur-intérieur, la partie réservée aux entrées et sorties entre la maison et la nature extérieure est construite très simplement, mais il est facile de sortir directement depuis un grand nombre de pièces. Particulièrement dans le *jôï* ou salon (n° 2 sur les figures: le *jôï* qui, selon les cas, est aussi le séjour, la «pièce à vivre») où des volets ordinaires, *shôji*, font office de séparation avec l'extérieur. Si l'on glisse un seul *shôji*, la nature s'étend là, tout de suite comme l'indiquent les flèches sur les figures.

Ces caractéristiques propres à la ferme japonaise apparaissent plus évidentes lorsqu'on les compare avec celles d'une ferme allemande². Dans la ferme allemande, chaque pièce est indépendante, particulièrement les chambres à coucher: une chambre par personne. Mais, dans la ferme japonaise, la chambre du couple elle-même conserve difficilement la moindre indépendance.

Nous pouvons interpréter les particularités évoquées plus haut comme suit. Sur le plan de la ferme allemande, la maison est entourée de murs, fenêtres et portes, qui démarquent fortement l'intérieur de l'extérieur, comme pour protéger la maison de facteurs négatifs (par exemple le froid, le vent, les animaux malades) voire d'ennemis potentiels (fig. 3). La maison est construite sur le principe d'une nette séparation d'avec le monde extérieur, afin de protéger la famille à l'intérieur. A l'inverse le modèle de la maison japonaise, avec sa séparation intérieur-extérieur ambiguë, est flexible. Dans les régions du Tôhoku, malgré des hivers très rigoureux, les pièces ouvertes sur la nature sont construites de façon à pouvoir le rester. Il suffit d'ouvrir un *shôji* et l'on découvre l'*engawa*³ et le jardin. Les pièces sont ainsi

- 2 Sur les trois figures, les mêmes chiffres ont été attribués aux pièces dont on peut penser qu'elles remplissent les mêmes fonctions.
3 Rebord en bois d'environ un mètre de large courant autour de la maison traditionnelle japonaise, à quelques dizaines de centimètres du sol. [ndlr]

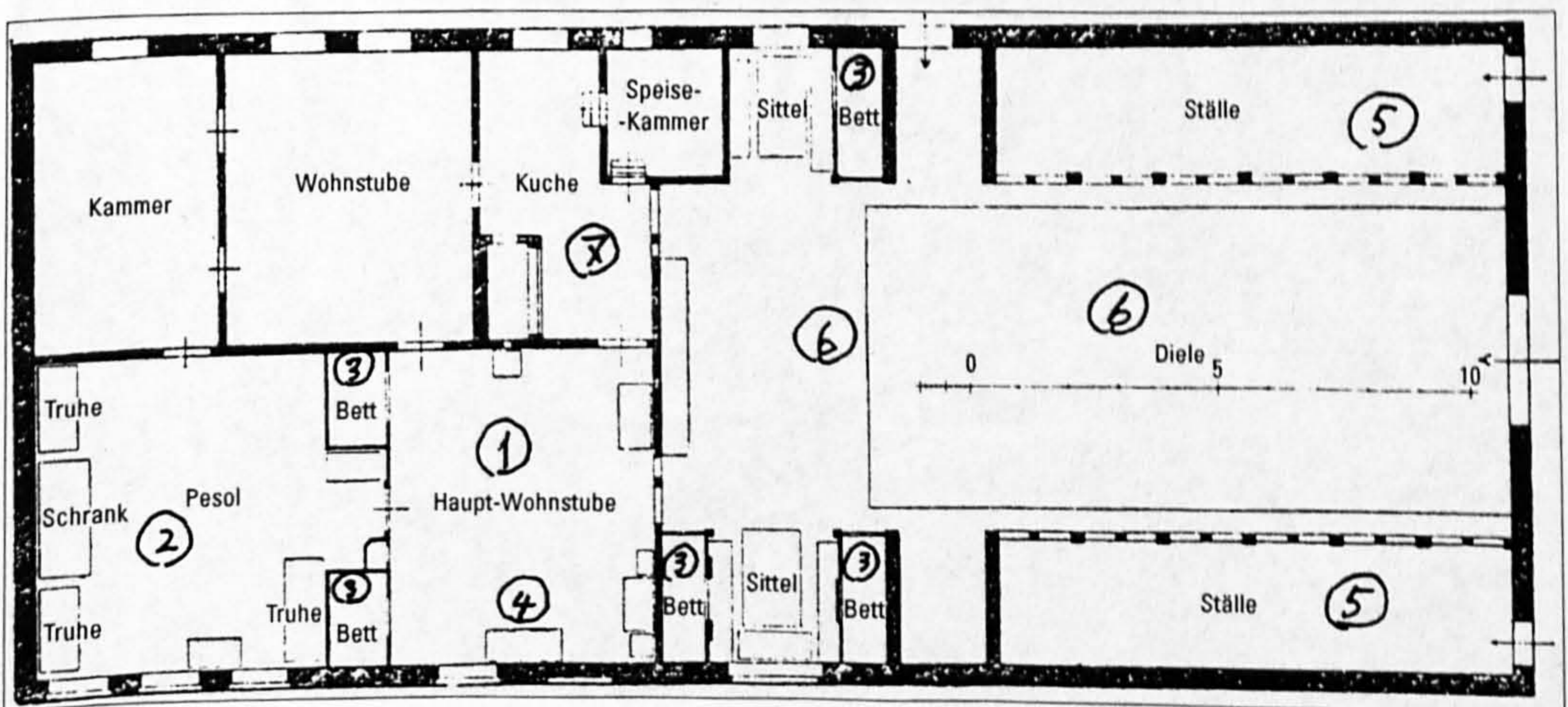


Fig. 3: Ferme allemande dans la région du Schleswig-Holstein (Augsburg, 1995).

reliées au jardin lui-même, mais aussi aux chemins, aux champs, aux bois, à tout ce que l'on appelle l'environnement naturel. La haie séparant le jardin du monde extérieur se réduit à presque rien, les bosquets sont bas et, depuis la rue, il est aisé d'apercevoir bon nombre d'éléments de ce jardin, voire même de couler son regard à l'intérieur de la maison. La connaissance de son propre environnement inclut une connaissance de l'écologie climatique et exige par conséquent une telle structure architecturale. En un mot, la maison est intégrée dans la nature.

On peut penser à ce propos que les Japonais avaient autrefois conscience du rôle dirigeant de la nature, que leur habitation était considérée comme en faisant partie intégrante: quelque chose que la nature, utilisant la main de l'homme, édifiait⁴. Watsuji, dans *Fûdo*, relève que l'Asie de l'Est est située dans des régions de mousson aux températures et à l'hygrométrie très élevées. Les autochtones, en raison des fortes chaleurs humides de l'été, ont été en quelque sorte obligés d'abandonner cette volonté, cet entrain qu'ils mettaient à essayer de surmonter la nature. Les hommes des régions de mousson ont ainsi choisi, comme mode de vie propre, de se soumettre à la nature plutôt que de la manipuler à leur guise.

4 Pourtant, dans les circonstances actuelles du Japon, fortement influencé après l'époque Meiji par la civilisation occidentale, particulièrement la culture américaine d'après-guerre, ce sens traditionnel de la nature, voire le sens de l'espace, ont brusquement disparu, ce qui est un grave problème.

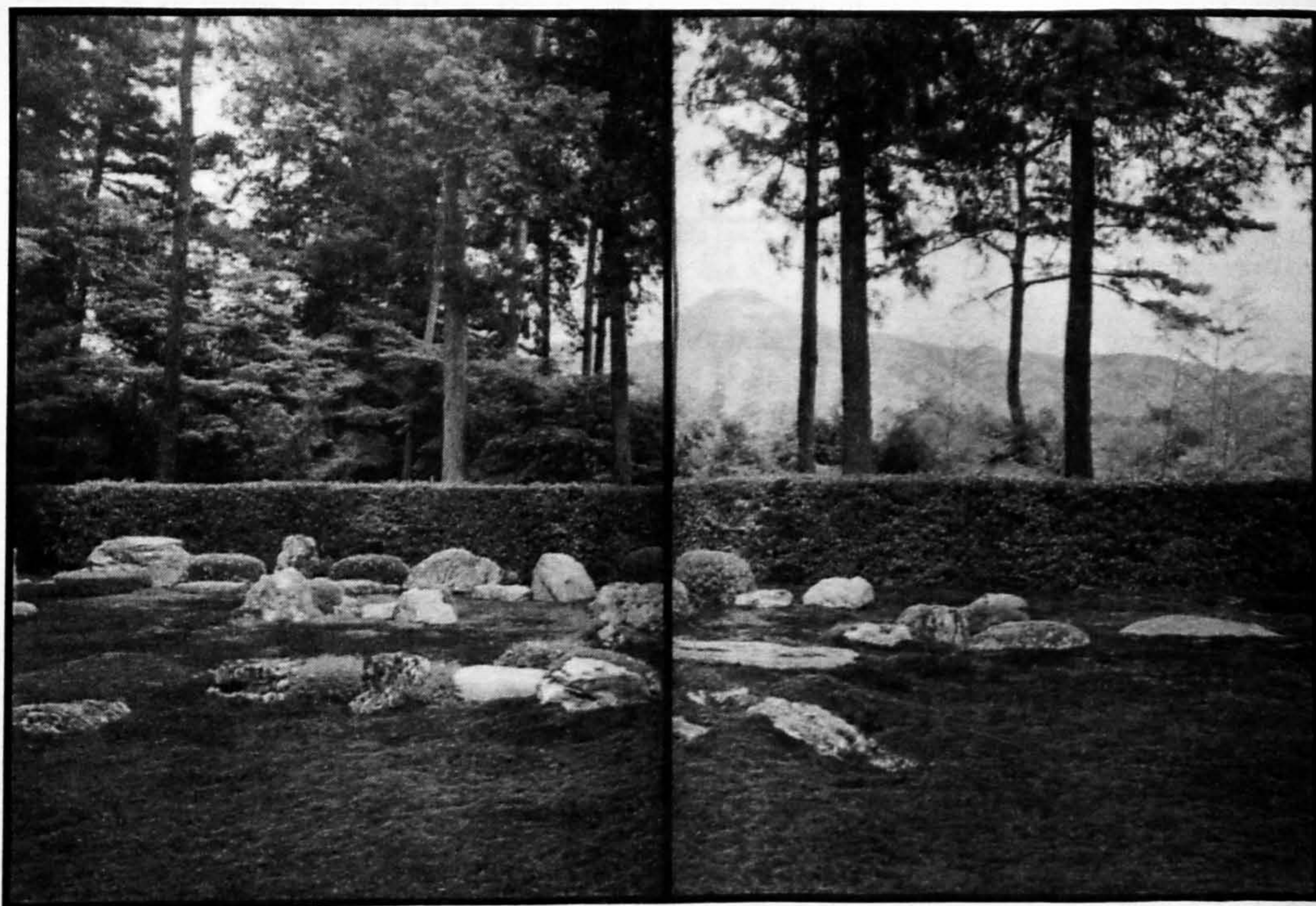


Fig. 4: Jardin Entsuji de Kyôto.

[*Genshoku Nihon no Bijutsu*, t. 10, Shôgakkan]

LE JARDIN INTÉGRANT LA NATURE EXTÉRIEURE OU *SHAKKEI*

Les habitations japonaises sont donc construites comme partie intégrante de cette nature qui les englobe. Nous disions que la simple ouverture d'un *shôji* permet un contact immédiat avec le jardin ou le chemin qui mène directement à la nature⁵. Mais ce jardin, de quelle manière a-t-il été conçu ? En regardant les jardins japonais de la photo (fig. 4), nous constatons ce qui suit:

Au premier plan, des pierres et des mousses – où la main de l'homme n'intervient pas – et placées en désordre, imitent dans la mesure du possible la nature telle quelle. Dans l'espace entre la haie et le bâtiment du temple sont plantées des azalées ou des boutures d'arbustes qui poussent en hauteur, mais ont été placées «comme ça». Il est vrai que, pour imiter la nature, l'intervention humaine est nécessaire. Mais l'imitation suppose la connaissance du cœur de la nature cachée. On en arrive à penser que, lorsque le jardinier-paysagiste a disposé les matériaux du jardin «comme ça», il ne l'a pas construit lui-même, mais que la nature a dirigé sa main et s'est manifestée elle-même comme jardin.

Mais il y a encore un élément très important dans le jardin, c'est le paysage qui lui est intégré comme arrière-plan, voire même comme paysage central. Ces bois n'ont pas été façonnés rapidement par l'homme; c'est un paysage qui s'est constitué avec le temps.

Le jardinier tient compte intentionnellement de la magnificence de la nature. On appelle cette technique *shakkei*, autrement dit on «emprunte» le paysage naturel. Les prémices de cette technique se trouvent dans la tendance qu'avaient les paysagistes de l'époque Heian, d'essayer de réaliser, avec les jardins «tels quels», un paysage de la nature idéale⁶. Il y a tentative d'introduire dans le jardin tel quel un paysage naturel; mais en réalité c'est la nature, qui semble être saisie, qui enveloppe le jardin et l'élargit. Par les emprunts aux paysages naturels, c'est le jardin qui est ressenti comme partie de la nature et qui apparaît «enveloppé» dans un site naturel. En partie indépendant, en partie lié au lieu naturel, ce jardin bien particulier ne peut se séparer du lieu universel où il se situe.

Il y a encore un point auquel il faut prêter attention. Cela peut paraître évident, mais ce paysage de la nature est bordé par le ciel. Or, même s'il s'agit d'un rêve ou d'une chose imaginaire, une chose qui existe possède une forme ou un sens. Il en est

5 L'idéalisation de cette idée se réalise dans la chambre de thé. Par exemple le *Shônan-tei* du *Saihôji*. La chambre de thé regardant vers le jardin s'ouvre d'une manière parfaite. Ce bâtiment fut construit avec le jardin par Musô Kokushi (1275-1351), grand bouddhiste zen et créateur de nombreux jardins.

6 Quant à cette tendance, elle est consignée dans les écrits secrets *Sakuteiki* (ca. XI^e siècle, dit par Toshitsuna Tachibanano (1028-1094)) concernant les jardins construits à l'époque Heian. La technique de paysage d'emprunt, accompagnant particulièrement le développement de la cérémonie du thé, c'est l'architecte et également disciple du thé, Enshû Kobori (1579-1647) qui l'aurait achevée dans les premières années de l'époque Edo. L'idée de cet emprunt, selon Enshû lui-même, semblait être de transposer tel quel un paysage naturel (MORI 1994: 193-202).

ainsi pour le paysage naturel. Le ciel, lui, ne fait qu'envelopper, et par là-même ne possède pas de forme. Avoir une forme signifie exister. Si l'on suppose faire partie de l'essence de «ce qui existe», le ciel sans forme est la chose qui n'est pas «ce qui existe», à savoir le néant.

LE CIEL ET LE NÉANT

Les hommes ont appréhendé ce ciel vide, ce «ciel néant» par la notion de *kokû*. Il ne s'agit pas du ciel qui couvre les cieux; le ciel dont nous parlons «est ce qui est vide», c'est-à-dire qu'on peut le percevoir simultanément comme ce qui est «néant». Et cela peut se traduire aussi par «ce qui est enveloppé de néant»: les hommes vivent dans la nature qui est «le lieu enveloppé par le lieu du néant»: le *kokû* qui, défini ainsi, est perçu par beaucoup d'Asiatiques. Nous en voulons pour preuve ce qui suit.

Dans le Bouddhisme originaire d'Inde, la pensée du néant ou *kokû* est très répandue. Par exemple dans le «Kusharon ou Abhidharmakosabhâsya», le *kokû* ou *âkâsa* est compris comme un lieu où l'on peut travailler, changer, bouger, vivre librement sans aucune contrainte. Cette idée est reprise et développée dans l'école Mâdyamika dont le représentant le plus connu est Nâgârjuna (150-250 ou 100-200 av. J.-C.)⁷. Non seulement dans le Bouddhisme, mais aussi dans l'Inde ancienne, du VII^e siècle au VI^e av. J.-C., l'idée du néant fut générale. Dans la logique des quatre éléments constitutifs du monde que sont l'air, la terre, le feu, l'eau, le *kokû* en serait le cinquième, celui auquel on retourne en dernier⁸.

Bien qu'en Chine l'influence du Bouddhisme issu de l'Inde existât, l'idée de néant était toutefois déjà répandue. On trouve effectivement, à la base de la pensée taoïste de Lao-Tseu (Laozi ca. VI^e siècle au V^e siècle av. J.-C.) et de Tchouang-tseu (Zhouangzi 369-286 av. J.-C.), une notion semblable au *kokû* exprimée par l'idée d'«inaction naturelle». Le chemin ou *tao*, qui enveloppe l'ensemble, étant lui-même vide, se comprend comme quelque chose évoluant simultanément à l'intérieur et à l'arrière-plan du phénomène⁹. Si l'expression *kokû* n'existe pas, cette notion de «vide plein qui fait le vide» implique cependant la même idée.

Il est également permis de penser que le concept de *kokû* s'est infiltré dans le confucianisme de Shushi (Zhu Xi 1130-1200) – c'est-à-dire le confucianisme de l'après-Sung – par l'intermédiaire de la cosmologie confucianiste de Chô Okyo (Zhang Hengqu ou Zhang Zai, 1020-1077). Cette expansion s'est donc faite dans

7 TACHIKAWA 1986; KAJIYAMA 1984.

8 NAKAMURA 1965. Comme exemple de cette idée vulgarisée, la forme des tombeaux bouddhistes est significative (SADAKATA 1973: 90-94).

9 KUSUYAMA ed.1971; FUKUNAGA 1979.

la pensée philosophique, mais aussi dans la pensée liée à l'astronomie, de manière simultanée. Un seul exemple suffira: «Le soleil, la lune et les autres étoiles qui s'autogénèrent, flottent dans le néant, vont et s'arrêtent à leur gré». Ceci est une citation tirée d'un ouvrage d'astronomie du X^e siècle¹⁰. On peut présumer à partir de ces mots que le ciel vide ou *kokû* désigne le lieu hors duquel tout élément qui s'y trouve a la possibilité de s'étendre mais dans lequel il peut revenir¹¹.

Au Japon, de par l'influence du bouddhisme, lorsque le concept de vanité (instabilité) du monde commença à se répandre après la période de Heian (IX^e-XIII^e siècle), la notion de *kokû* était, peut-on penser, ressentie par les Japonais (KARAKI 1975, 1981). Mais avant cette période, et sans prise de conscience, les Japonais ne percevaient-ils pas que leur lieu d'existence était enveloppé par «ce lieu du vide»? Car cette tendance ressort des œuvres littéraires proches de la sensibilité populaire. Nous citerons un exemple tiré du recueil de poèmes de la période de Nara: le *Manyô-shû* (ca. fin du VIII^e siècle). Otomono Yakamochi (716-785), au vers 1045 du *Manyô-shû*, écrit ce poème:

*Le monde n'est jamais éternel
Je l'ai compris maintenant
La cité de Nara étant délaissée.*

Le sens de ce poème est le suivant: je peux comprendre la vanité de ce monde, de cette vie, parce que devant mes yeux, j'ai vu Nara – autrefois au zénith de sa prospérité – en ruines. Yakamochi voit le changement et a conscience, tout en étant de ce monde, que ce monde est dans un «lieu vide», et par conséquent que lui-même est une chose de ce lieu vide. En d'autres termes, le lieu existant dit «naturel» où je suis moi, individu, est dans un lieu vide que l'on appelle néant ou *kokû*. Par ailleurs, le lieu où l'homme vit et l'homme qui y vit sont liés et difficiles à séparer.

Ainsi, par la notion de *kokû* (ciel néant), la notion vulgaire de ciel a été réinterprétée comme quelque chose d'existential, mais en tant que «néant». On a pensé que tout ce que le regard peut englober est enveloppé jusqu'au bout par ce ciel vide en tant que néant. C'est de cette manière que l'ont appréhendé bon nombre d'Asiatiques. Cette expression symbolique se retrouve dans le *shakkei*, et joue le rôle de ciel ou de ciel néant.

La réalisation de cette idée ne se limite pas aux jardins mais se manifeste aussi dans le *sumie* (peinture à l'encre de Chine) des Beaux-Arts orientaux traditionnels. Regardons le tableau de Sesshû (1420-1506), célèbre peintre de *sumie* du XV^e siècle, présenté à la figure 5.

10 *Shinsho Tenmonshi, jô* (Chronique du Tsin, Astronomie n°1).

11 Il faut remarquer pourtant qu'il existe des différences assez importantes entre les idées bouddhiste, taoïste et confucianiste à ce propos. Mais je ne peux pas approfondir ce sujet ici.

LE NÉANT EXPRIMÉ DANS LE *SUMIE*

Ce *sumie* représente un précipice au-delà duquel se dispersent des maisons; sur la mer ou le grand lac au premier plan est dessiné un pêcheur en train de manoeuvrer un bateau. Le thème principal de cette peinture n'est pas le pêcheur, mais la beauté à l'état naturel qui s'organise autour de la falaise, face à la mer ou au lac. Cependant, ce que je voudrais souligner, ce n'est pas le thème du tableau,



Fig. 5: *Sumie* par Sesshû.

[*Genshoku Nihon no Bijutsu*, t. 11, Shôgakkan]

mais la manière de peindre. L'idée majeure est de représenter la nature telle quelle: les diverses nuances de teintes d'encre, au centre, sont destinées à cet effet. Mais en dehors du paysage aucune couleur n'est utilisée. Il n'y a que la marge, définie par un cercle plat qui l'entoure. L'extérieur du cercle est composé du simple papier, soit cette marge. Dans le *sumie*, le thème peint du paysage exprime le lieu et ce qu'il entoure (c'est-à-dire le paysage). Pourtant, dans la plupart des œuvres de *sumie*, on forme une marge qui paraît encercler le paysage ou les personnages. On peut interpréter cela, comme «le lieu néant» entourant le lieu et par conséquent proposer cette interprétation: dans les peintures et écrits orientaux, la marge, c'est-à-dire le vide, s'incarne dans le lieu actuel, à savoir le paysage ou les personnages qui s'y trouvent représentés. (KARAKI 1981: 32-72)

LE CERCLE EN UN SEUL TRAIT OU *ICHIENSÔ*

Dans le lavis, d'une part la marge ou lieu du néant – nous limitant nous-mêmes – d'autre part le paysage ou lieu existant – où sont les êtres vivants – se trouvent exprimés par un exemple typique: une simple calligraphie bouddhiste en forme de cercle (fig. 6). Les prêtres zen appellent ce trait favori *ichiensô*, soit «cercle en un seul trait». Pour la compréhension ordinaire, il est peut-être difficile de considérer ce cercle dessiné d'un seul trait comme une peinture ou un écrit (calligraphie). Il exprime pourtant l'idée fondamentale à la base des Beaux-Arts orientaux et du lavis en particulier.

Ce tracé en un seul mouvement est très important. Celui qui trace le trait comme ceux qui regardent ce tracé au moment où ils s'identifient à son mouvement, découvrent leur véritable soi à travers le mouvement intérieur de leur vie propre. En tant que dessin, ce cercle en un seul trait immobilisé ou passé, achevé, est la trace subsistant de ce mouvement. Mais regarder le cercle, c'est voir le mouvement invisible. La chose la plus importante dans l'ascèse bouddhiste zen, c'est la recherche de soi-même: mettre en évidence son véritable moi et le saisir sans erreur. Mais nous, gens ordinaires, nous nous agrippons à ce moi qui pense fermement (est persuadé): «cela est mon propre moi».

Il y a en nous ce moi psychologique illusoire; mais par l'identification au tracé, c'est-à-dire lorsque le regard est en même temps ce mouvement de calligraphie, on peut se libérer du moi persuadé ! Mais ce que nous transmet ce «moi persuadé», c'est qu'il nous faut nier le moi d'«ici-maintenant» qui pense «ceci est mon véritable moi-même». En rendant nul ce moi, le moi qui voit peut devenir le mouvement du dessin. Lorsqu'il y a identification à ce mouvement du dessin, là le moi originel en tant que néant réapparaît au «moi ici-maintenant». Cela, Shizuteru Ueda l'exprime par «le moi devient néant, le néant devient moi-même». (UEDA et YANAGIDA 1992: 171)

Quant à la relation de la voie du thé et du cercle en un seul trait, Shinichi Hisamatsu (1889-1980), l'auteur de la calligraphie ci-dessous, dit à peu près ceci. La vérité fondamentale que l'on réalise à travers la cérémonie du thé est le «soi sans forme». C'est «un mouvement de cercle pour retourner vraiment au soi actuel au sens strict, cercle que le soi ordinaire suit en retournant au "soi sans forme" caché sous le soi ordinaire et réapparaissant comme le soi réel» (HISAMATSU 1973). Le soi sans forme se réalise dans le «soi actuel» et retourne encore à son véritable soi sans forme. Et c'est aussi un mouvement circulaire qui constitue le cercle en un seul trait avec le premier mouvement circulaire. Autrement dit, le vrai soi ne peut se réaliser qu'en refusant le soi actuel qui existe «ici et maintenant», c'est pourquoi le vrai soi s'appelle soi sans forme. Toutefois le soi actuel ne peut se nier par sa propre force, car ce serait une autodestruction, un suicide. Cela n'est possible que lorsque le vrai soi sans forme intervient. Qu'est-ce, finalement, que ce soi sans forme ? C'est ce que devient le «soi actuel» lorsque celui-ci se reconnaît comme étant dans le «lieu du néant». Et ce lieu du néant, c'est justement le *kokû*, la marge dont nous avons parlé plus haut, où surgit et en même temps se réalise le mouvement du cercle en un seul trait.



Fig. 6: *Ichienso* par Shinichi Hisamatsu.

Taisetsu Suzuki (1870-1966), célèbre penseur bouddhiste qui a écrit de nombreux ouvrages en anglais sur le bouddhisme zen, remarque également l'existence du mouvement circulaire à la base du lavis ou d'autres peintures japonaises. Mais il appelle ce mouvement *kû* ou «vide». Selon lui (SUZUKI 1988: 33), le *kû* au sens absolu n'est pas une notion compréhensible par la logique analytique. C'est la vérité d'expérience en tant que telle, comme les bambous poussent droit, ou les fleurs sont rouges; ou encore la simple attitude qui consiste à reconnaître l'intuition et la perception comme vraies. Si au lieu de prêter attention à la perception, orientée vers l'extérieur, le cœur regarde dans son propre intérieur, il perçoit que tout sort du vide et retourne au vide. Mais en évoquant un aller-retour, on pense qu'il y a deux mouvements, alors qu'en réalité il ne s'agit que d'un mouvement unique. Ce mouvement dynamique contradictoire et identique à la fois est le fondement des expériences où s'épanouissent nos vies.

CONCLUSION:

LA NOTION DU NÉANT ABSOLU COMME LIBÉRATION DE L'INDIVIDU

L'analyse à partir de la ferme, du jardin, des peintures et du «cercle en un seul trait» jusqu'ici menée montre ce que les Orientaux, et non seulement les Japonais, comprennent du fond de leur âme: qu'il y a une logique du néant par le lien entre le «lieu du néant» et ce qu'il entoure. Si l'on expose cette logique du vide, voici ce que cela donne. Sans référence aux peintures et jardins, les paysages que nous rencontrons dans le quotidien, en tant qu'ils possèdent tous une forme ou un sens, sont des choses enveloppées par le lieu. Les choses qui existent, les êtres, doivent être dans un lieu enveloppé. Par conséquent la nature qui enveloppe le jardin est, par rapport à lui, «le lieu qui entoure»; mais lorsqu'elle est regardée comme paysage, elle devient elle aussi, «l'objet (la chose) enveloppé». Par là-même, elle doit aussi être incluse dans «le lieu enveloppant». Ce dernier «élément enveloppant» (qui est déjà le néant puisqu'il n'a ni forme ni sens) est le «lieu du néant».

Le fait que nous soyons finalement enveloppé par le «lieu du néant» offre une base à notre individualité indépendante et libre, comme l'explique la philosophie de la théorie du lieu de Kitarô Nishida. Ce lieu du néant arrache forme et sens: c'est donc un lieu ne possédant en lui-même ni forme ni sens. Certes, il s'applique à nous annuler. Partant de ce point de vue, il travaille également à détruire le monde de relations de sens, de connexions que nous vivons. Par conséquent, moi individu qui suis dans ce «lieu du néant», totalement séparé du monde de connexions significatives, suis obligé d'être nul, néant de ce point de vue du monde. Un «moi-néant», à qui l'on a fait renier son «moi-même» qui vivait jusque-là dans un monde de sens. C'est ainsi que «le lieu du néant» m'offre la possibilité d'un tournant dans mon existence, afin que «moi, individu totalement indépendant du monde entier et sans aucune contrainte», sois possible. C'est cette liberté fondamentale de l'individu qui s'incarne dans le jardin *shakkei* aussi bien que dans les peintures calligraphiques bouddhistes.

Bibliographie

FUKUNAGA Mitsuji

1979.- *Sôshi* [Tchouang-Tseu].- Tôkyô: Chûôkôron-sha.

HISAMATSU Shinichi

1973.- *Sadô no Tetsugaku* [La philosophie du thé].- Œuvres complètes de Shinichi HISAMATSU, vol. 4.- Tôkyô: Risô Sha.

KAJIYAMA Yûichi

1984.- *Kû no shisô* [L'idée de kû].- Kyôto: Jinbun Shoin.

KARAKI Junzo

1975.- *Mujyô* [La mutabilité].- Tôkyô: Chikuma Shobô, Tôkyô.

1981.- *Zen to shizen* [Le zen bouddhisme et la nature].- Kyôto: Hozôkan

KON Wajiro

1989.- *Nihon no Minka* [Les maisons populaires du Japon].- Tôkyô: Iwanami Bunko, Tôkyô.

KUSUYAMA Haruki, éd.

1971.- *Enanji*.- Tôkyô: Meitoku shuppan.

MORI Osamu

1994.- *Kobori Enshû*.- Tôkyô: Shimizu Shoin.

NAKAMURA Hajime

1965.- *Indo Shisô shi* [L'histoire des idées de l'Inde].- Tôkyô: Iwanami Shoten.

NISHIDA Kitarô

1973.- *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*.- Westport: Greenwood Press. [translated by R. Schinzinger]

1970.- *Fundamental Problems of Philosophy*.- Tôkyô. [Translated by A. Dilworth]

1983.- *The Logic of Bashô and the Religious Worldview*.- Santa Barbara: University of California. [Translated by T. Yusa]

1988.- *Nishida Kitarô Zenshû* [Œuvres complètes de Kitarô NISHIDA].- Tôkyô: Iwanami Shoten. [4^e éd.]

NISHITANI Keiji

1991.- *Nishida Kitarô*.- Berkeley: University of California Press.

OHASHI Ryosuke

1990.- *Die Philosophie der Kyôto Schule*.- München: Alber Verlag.

SADAKATA Akira

1973.- *Shumisen to Gokuraku* [Paradis bouddhiste].- Tôkyô: Kôdansha.

SUZUKI Taisetsu

1988.- *Zen to nihon bunka* [Le bouddhisme zen et la culture japonaise].- Tôkyô: Iwanami Shoten.

TACHIKAWA Musashi

1986.- *Kû no kô zô* [La structure du kû].- Tôkyô: Daisanbunmeisha.

UEDA Shizuteru

1980.- «Leere und Fülle-Shûnyata im Mahâyâna Buddhismus».- *Eranos Jahrbuch 1976*.- Leiden: E.J. Brill Verlag.

1989.- «Der Ort des Menschen im Nô Spiel».- *ERANOS Jahrbuch 1987*.- Frankfurt/Main: Insel Verlag.

UEDA Shizuteru et Seizan YANAGIDA

1992.- *Jû ghû* .- Tôkyô: Chikuma Shobô.

WATSUJI Tetsurô

1988.- *Fûdo* [Le vent et la terre].- Tôkyô: Iwanami. [1^e éd. 1935]

YAMADA Keiji

1987.- *Shushi no shizengaku* [La Science naturelle de Zhu Xi].- Tôkyô: Iwanami Shoten.

Zusammenfassung

Wie ist es möglich, die Eigenart des Einzelnen im engeren Sinne zu verstehen, wenn man sie von dem Ort trennt, an dem sie sich befindet, nämlich vom «Ort des Seins»? Nun, indem man sie, wie der Philosoph Kitarô Nishida, dem «Ort des absoluten Nichts» zuordnet, der dem Einzelnen erlaubt, als solcher zu leben, und zwar außerhalb der Welt der sinnbildenden Beziehungen. Was ist aber dieser «Ort des Nichts», dieser Raum des «Nichts»? Der Verfasser wird hier versuchen, diesen Begriff aus Nishidas Philosophie zu erläutern, indem er sich hauptsächlich auf japanische Verfahren bezieht, wie z.B. shakkei (das bei Gartenentwürfen benutzt wird), sumie (Tuschmalerei) und eine ichiensô genannte kalligraphische Übung (Kreis aus einem Strich).

Summary

How is it possible to understand, in the strict sense of the word, the individual's individuality when separating it from the place where it is to be found, namely «the place of the being»? By situating it, according to the philosopher Kitarô Nishida, in the «place of absolute nothingness», which allows the individual to exist as such, outside the world of sense relationships. But what exactly is this «place of nothingness», this «empty» space? The author tries to clarify this concept taken from Nishida's philosophy mainly by referring to Japanese techniques such as shakkei (used in the creation of gardens), sumie (Indian ink painting), and a calligraphic exercise called ichiensô (circle drawn in one stroke).

LA FORMATION DE LA STRUCTURE MODERNE DE L'ESPACE JAPONAIS

Hiroshi MORIKAWA

Résumé

La structure moderne de l'espace du Japon se caractérise par une très forte concentration et hypercentralisation autour de Tôkyô. Cette structure nationale s'appuie sur un système urbain bien implanté dès l'époque Meiji. Cet article, en retraçant l'évolution de cette mise en plan d'un système urbain très stratifié, montre les changements intervenus surtout après la Deuxième Guerre mondiale et pendant la période de Haute-Croissance des années 1970, où les activités de décision localisées dans les grandes villes et surtout à Tôkyô ont favorisé un processus de transformation de l'espace traditionnel décentralisé en un espace national urbanisé dont la structure très concentrique ne cesse de confirmer l'influence de Tôkyô ainsi qu'un déséquilibre centre-périphérie qu'il est nécessaire de reconsidérer.

INTRODUCTION

Bien que l'on ne puisse faire abstraction de l'influence complexe de la nature, la structure régionale dépend essentiellement des hommes qui y habitent et a un lien direct avec le régime politique et les données économiques. Ces deux facteurs s'appuient sur les conditions naturelles et l'histoire, mais se reflètent en outre sur le système national de peuplement et le système national urbain. Ainsi, les différents systèmes de centralisation et décentralisation, comme les degrés de développement économique entre pays avancés et pays en voie de développement, ne sont pas sans lien avec le système de peuplement national.

Par exemple, les deux pays contigus que sont la France et l'ancienne Allemagne de l'Ouest possèdent, de par des régimes historique et politique différents, un réseau de peuplement et une structure spatiale du territoire national très contrastés. La France a Paris, centre d'une culture mondiale, ce Paris fier de son haut niveau culturel tel que l'enviait autrefois l'écrivain allemand Goethe. Mais, d'un autre côté, comme le symbolise le titre de l'ouvrage de J.F Gravier: *Paris et le désert français*

(1947), les fonctions se trouvant pratiquement toutes centralisées à Paris, un contraste très net avec les autres régions apparaît. Par contre, dans le cas de l'ancienne Allemagne de l'Ouest, où le régime national de décentralisation était depuis longtemps bien développé, s'est implanté solidement, à la place d'une capitale éminente comme Paris, un réseau de villes moyennes mais féodales (*Fürstenstädte*). Possédant leur propre culture, elles se sont efforcées de développer leurs propres foyers d'éducation par l'entremise de leurs universités, d'où un territoire aux faibles différences régionales. Si l'on compare la situation du Japon actuel avec ces deux exemples, il semblerait qu'elle soit plus proche de celle de la France que de celle de l'Allemagne décentralisée en plusieurs villes, pour ce qui relève des fonctions capitales.

Ainsi, l'histoire, le régime politique et les particularités du contexte socio-économique, se reflètent dans le système de peuplement; en même temps, d'après le système urbain, se décident les grandes lignes de la structure nationale, les villes étant le moteur du développement et de la formation régionale. Dans un pays centralisé comme le Japon, tout nouveau changement politico-économique apparaît d'abord dans les métropoles du centre, se propage dans celles de province, dans les villes petites et moyennes, et enfin dans les villages. Par conséquent, si l'on considère la structure spatiale du Japon, il est nécessaire de voir quelles particularités possède le système de peuplement (système urbain) et dans quelle direction s'achemine le changement.

Dans le texte qui suit, et après avoir considéré les particularités de notre système de peuplement national et les facteurs d'évolution, nous donnerons une vue d'ensemble de l'originalité de la structure nationale actuelle du Japon.

DYNAMIQUE DU SYSTÈME URBAIN AU JAPON DEPUIS L'ÉPOQUE MEIJI

Une urbanisation forte dès avant l'époque Meiji

A l'époque Edo (1615-1867), notre pays, régi par le principe du féodalisme, et bien que divisé en de nombreux territoires vassaux (*daimyo-ryô*) et territoires directement contrôlés (*ten-ryô*) par le *Bakufu* ou gouvernement central d'Edo, était dans sa totalité gouverné par le *Bakufu* avec, à sa tête, le *Shogun*. D'un côté, l'économie et le pouvoir *han* se développaient assez indépendamment dans le cadre de l'unité territoriale vassale *han*, dont le centre était la *Jôka machi* ou ville née autour du château féodal. Mais d'un autre côté, Ôsaka et Edo assuraient le rôle de marché des produits régionaux, favorisant ainsi une économie de circulation à l'échelle nationale. Dans la première moitié du XVIII^e siècle, la population d'Edo avoisinait, dit-on, les 1'100'000 habitants et était l'une des plus importantes au monde. Si l'on ajoute à cela Ôsaka et Kyôto (400'000 habitants ensemble) on obtenait la formation de trois métropoles; outre celles-ci, deux villes «de château», Kanazawa et Nagoya, jouissaient d'une population d'environ 100'000 hab., tandis que cinq autres villes

attendant au château, soit Sendai, Okayama, Hiroshima, Kumamoto, Kagoshima et la ville commerciale de Sakai (au sud d'Ôsaka), rassemblaient une population de plus 50'000 habitants (YAMADA 1985).

La révolution industrielle du Japon se déroule de la fin des années 1880 aux années 1900. Le début de l'époque Meiji (1868-1912) correspond à la période précédant juste la modernisation. A ce moment-là, d'après des documents de 1880 (Meiji 13) et en partant du fait que toute agglomération de plus de 2'000 habitants est dite de type urbain, on arrivait au taux d'urbanisation assez élevé de 19,5%, juste avant la modernisation (MORIKAWA 1962). Le Tôkyô de l'époque atteignait une population de 725'000 habitants, Ôsaka, 44% de ce chiffre, Kyôto, 32,4%. Certains pensent qu'un tel développement du système urbain préindustriel a facilité le processus si rapide de la modernisation et de l'industrialisation japonaises.

Le développement de villes régionales et leur intégration au système national

Parallèlement à l'avancement de la modernisation et de l'industrialisation du Japon, on passa du système urbain des trois grandes villes citées ci-dessus (Tôkyô, Ôsaka, Kyôto) à un système de six villes avec Nagoya, Yokohama, et Kôbe. Cependant, Yokohama et Kôbe (créées après l'époque Meiji) étant respectivement les ports attenants de Tôkyô et Ôsaka, le seul nouveau centre urbain fut Nagoya. Puis en 1890 (Meiji 23), les 47 préfectures (*ken*) furent désignées – après plusieurs réorganisations territoriales succédant à l'abolition du système des *han* – comme régions administratives du pays. Progressivement, un système régional urbain, fondé sur le découpage en préfectures, prit forme. Bien que le développement de certaines villes soit dû à l'industrialisation (y compris les industries de guerre), ce sont les villes préfectorales qui ont fortement évolué comme centres du système régional urbain.

En cette même période apparurent les capitales provinciales, centres d'unités rassemblant plusieurs préfectures. Après l'abolition des *han* qui avaient aussi servi de cadre militaire féodal, les quatre bases militaires de Tôkyô, Ôsaka, Kumamoto et Sendai furent établies en premier lieu, parallèlement à l'introduction des centres administratifs. En 1879 s'y ajoutèrent Nagoya, Hiroshima et Hokkaidô (en réalité sans fonction). Puis en 1890 furent installées à Tôkyô, Ôsaka, Nagoya, Hiroshima, Nagasaki et Hakodate ce qui aujourd'hui correspond à nos cours d'appel dans ces mêmes villes. Peu après se développaient Sapporo à Hokkaidô, et Fukuoka (au lieu de Kumamoto) à Kyûshû, ainsi que les Universités impériales de Sapporo, Sendai, Tôkyô, Nagoya, Ôsaka, Kyôto et Fukuoka.

Si vers 1930, avant la Seconde Guerre mondiale, les autorités locales du pays se concentraient dans ces villes, c'est toutefois dans la période de Haute-Croissance d'après-guerre (années 1960-1973) qu'elles entamèrent ce développement qui les propulsa au rang actuel de métropoles économiques régionales. En effet, les grandes entreprises y installèrent leurs principaux sièges sociaux, créant un réseau

d'influence à travers tout le pays. Ainsi se sont développées comme métropoles régionales: Sapporo à Hokkaidô, Sendai dans le Tôhoku, Hiroshima dans le Chûgoku, Fukuoka à Kyûshû, constituant une strate urbaine à l'écart du groupe général des villes préfectorales. On les a appelées *shiten-toshi* (villes-sièges), car de nombreuses filiales ou branches (*shiten*) d'entreprises s'y concentrent. Leur croissance a participé également au processus d'intégration de l'économie capitaliste de notre pays dont Tôkyô était le zénith.

De plus, les chefs-lieux de chaque préfecture se sont développés comme villes centrales, de nombreuses filiales d'entreprises créant à l'intérieur du département leur aire d'influence. Mais certaines villes industrielles ont connu la stagnation ou le déclin car, en période postindustrielle, la population urbaine n'augmentait plus, faute de création d'emplois. Les villages aussi, qui connurent dans la période de Haute-Croissance un exode de population considérable, se dépeuplèrent pour beaucoup d'entre eux. Les petites et moyennes villes du département, centres des fonctions urbaines et des services principaux pour l'approvisionnement des villages, connurent aussi le déclin. Dans les départements ordinaires situés hors des grandes métropoles comme Tôkyô, Ôsaka et Nagoya, seules les villes de plus de 300'000 habitants se développèrent et beaucoup de centres urbains petits et moyens, reposant sur les activités industrielles traditionnelles, perdirent leur dynamisme économique.

Schéma du système urbain national du Japon

La remarquable stratification du système de villes de notre pays en quatre strates apparaît clairement sur la figure 1 qui considère les relations urbaines en fonction des mouvements de population (MORIKAWA 1985). Sur l'ordonnée (en échelle logarithmique) est portée la population de chaque ville et, sur l'abscisse, la position de ces villes selon la distance qui les sépare de Tôkyô; chaque ville est reliée en ligne directe à la ville avec laquelle elle entretient les plus nombreux mouvements de population.

D'après cette figure dont Tôkyô occupe le sommet, on observe la stratification suivante:

- 1) Tôkyô, Ôsaka;
- 2) les métropoles régionales;
- 3) les chefs-lieux de département;
- 4) les petites et moyennes villes de département.

En dessous de celles-ci, on placera les chefs-lieux de cantons. Au Japon, les villes situées en haut de cette échelle ont établi des liens très forts avec Tôkyô: plus les liens entre Tôkyô et les villes de premier rang sont forts, plus celles-ci se développent. Par rapport aux liens hiérarchiques, ceux qui existent entre villes voisines de taille semblable ne sont pas si forts.

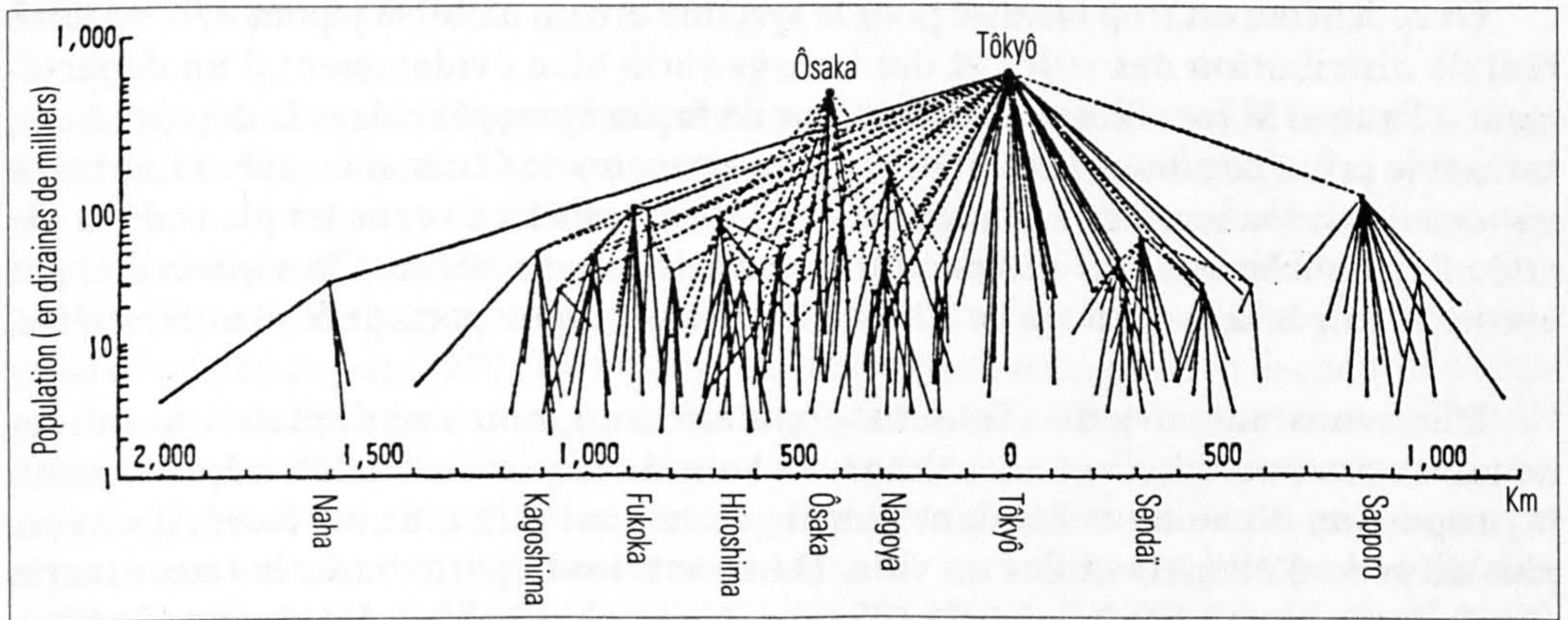


Fig. 1: Relations urbaines au Japon d'après les migrations de population.

— mouvements de migration concernant 10% et plus de la population des villes touchées
 - - - - - mouvements de migration concernant 5 à 10% de la population des villes touchées
 [Sources: MORIKAWA 1985]

Si l'on se réfère à la figure 2, on remarque que le rapport horizontal ne se développe qu'entre les grandes villes provinciales éloignées de Tôkyô et Ōsaka, comme par exemple les métropoles régionales et chefs-lieux de grands départements; mais les petites et moyennes villes intra-départementales, fortement dominées par le chef-lieu préfectoral, ne développent pas de lien avec les villes voisines de même niveau (MORIKAWA 1994).

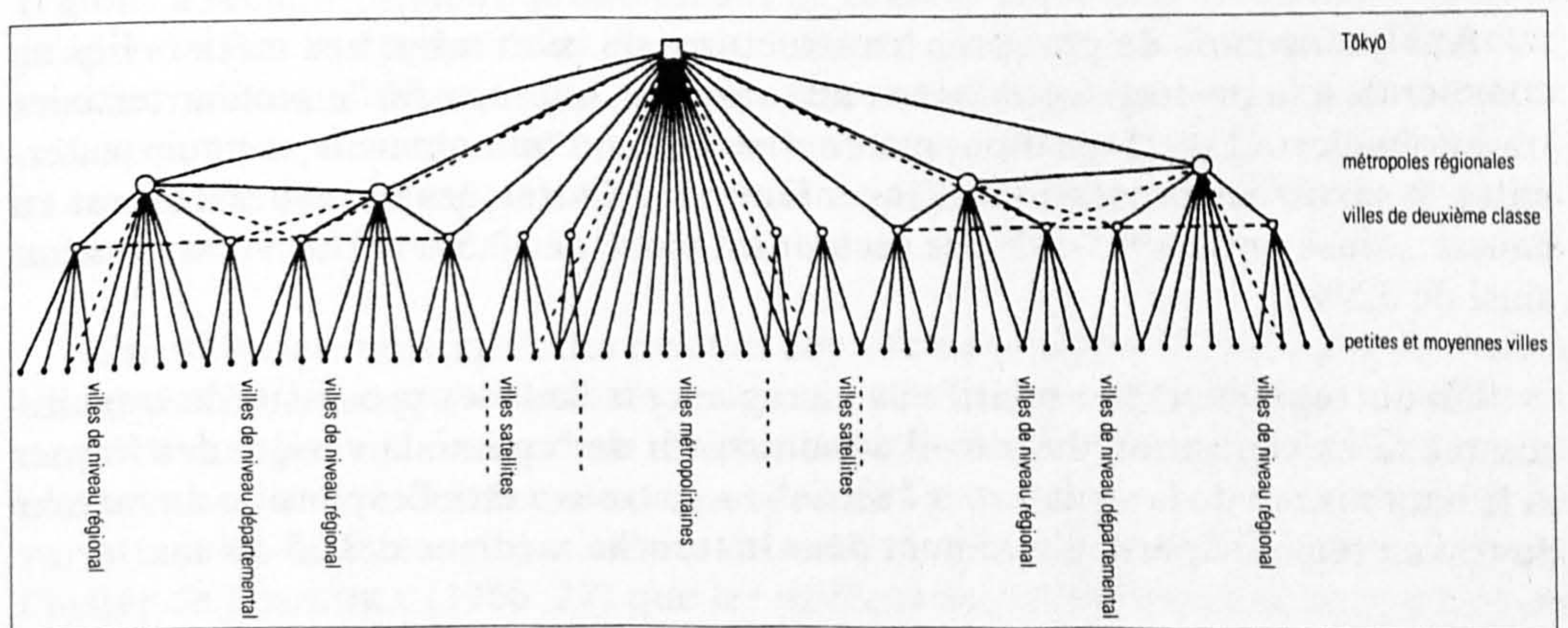


Fig. 2: Schéma du système urbain japonais d'après la position des branches (succursales).
 [Sources: MORIKAWA 1994]

Or ce schéma est trop idéalisé pour le système urbain national japonais; le système réel de distribution des villes et des bourgs varie bien évidemment d'un département à l'autre. Si les villes se distribuaient de façon homogène dans le département, suivant le principe administratif (*Verwaltungsprinzip*) de Christaller, avec répartition en tous lieux des services à la population, les clivages locaux sur les plans de la vie et de l'embauche seraient réduits. Mais en réalité, la présence d'îles sans ville, par exemple, empêche le principe de Christaller de s'appliquer partout de manière idéale.

Décrivons une aire où 5% de la population au moins se déplace quotidiennement vers une ville ¹ et cherchons, au sein de la population du département, la proportion d'habitants résidant hors de cette aire: si le taux est élevé, il s'avère plus difficile d'aller travailler en ville. Dans certains départements le taux est très élevé: Kagoshima (29,8%), Kôchi (25,6%), Nagasaki (23,7%), Hokkaidô (21,9%). En effet, les départements de Kagoshima et Nagasaki intègrent de nombreuses îles dispersées; à Hokkaidô, la densité des villes est faible; quant à la préfecture de Kôchi, elle concentre ses villes dans la partie centrale.

DYNAMIQUE DE LA STRUCTURE MODERNE DE L'ESPACE AU JAPON

Changement dans la composition des activités professionnelles

Considérons cette fois-ci le processus de modernisation de notre pays à travers le changement survenu en matière d'activités professionnelles, tout d'abord depuis la Seconde Guerre mondiale. Dès cette époque, la population accuse une diminution rapide dans les secteurs primaire et secondaire, avec un pic dans les années 70 – plus précisément en 1975 – et confirme désormais cette tendance; seul le secteur tertiaire affiche une augmentation rapide.

Analysons alors de plus près les structures de ce dernier. Les métiers liés au commerce, à la protection sociale et aux services, qui forment le secteur tertiaire traditionnel, sont en stagnation; par contre, ce que l'on nomme le secteur quaternaire, à savoir les professions d'ingénieurs, les cadres, les bureaucrates, est en hausse. Ainsi, entre 1985-1990, ce secteur est passé de 32,3% à 35,8%, progressant ainsi de 3,5%.

Un autre phénomène relatif aux changements dans les processus de travail – comme la mécanisation du travail administratif de bureau, la variété des formes et le haut niveau de la structure industrielle – se trouve être l'expansion du marché du travail féminin, particulièrement dans la tranche médiane des 35-54 ans.

1 Ville où les employés des services et ventes en gros dépassent 3'000 personnes, au sens strict du recensement national de 1985.

Une urbanisation accrue

En ce qui concerne la proportion de population urbaine – selon le pourcentage représenté dans les recensements tels qu'ils sont pratiqués depuis une vingtaine d'années – on constate le fait suivant: alors que la population des villes administratives a dépassé la moitié de la population nationale totale depuis 1955, les zones à forte densité de population, c'est-à-dire Tôkyô, Ôsaka, Nagoya l'ont quant à elles dépassée depuis 1970. Toutefois l'augmentation dans ces zones connaît depuis peu un certain ralentissement, alors qu'elle est en hausse dans les secteurs de densité inférieure à 4'000 hab./km². Bien que la modernisation au Japon se traduise par un changement dans l'utilisation du sol, cela ne se réduit cependant pas à la simple équation d'une diminution des terres à vocation sylvestre et agricole au profit de surfaces urbanisées. Certes, la comparaison entre l'époque actuelle et celle de Meiji-Taishô (vers 1900) montre à coup sûr une croissance de la surface bâtie au détriment des terres agricoles, particulièrement dans les trois grandes zones métropolitaines – augmentation proportionnelle de 1,7% du territoire national à 5,0%, soit presque le triple. Mais la transformation des terres agricoles en surfaces urbanisées n'est pas aussi significative du point de vue des superficies (HIMIYAMA 1992: 8). Les terres agricoles augmentent plutôt – de 16,8% à 17,5% – au bénéfice des rizières et au détriment des champs secs. Les bois et les forêts ont également progressé un tant soit peu – de 65,5% à 66,6% – seules les friches (terres incultes) ont chuté à grande échelle – de 10,7% à 3,2% – ce qui témoigne du nombre important de terres incultes avant la modernisation.

Des revenus régionaux inégaux

De toute façon on constate, à partir des analyses précédentes, que le processus de modernisation au Japon se traduit tout d'abord par une transformation des régions à secteur primaire prédominant en régions où le secteur tertiaire devient prépondérant. Autrement dit, il s'agit d'un processus de transformation de notre espace traditionnel décentralisé et hétérogène, conditionné par les contraintes naturelles, en un espace urbanisé où domine le système de zonage régional hiérarchisé et centré sur des métropoles. Cela se reflète également dans les différences régionales au niveau des revenus.

On utilise les statistiques des revenus départementaux par tête d'habitant depuis les années 30, bien que les techniques de calcul d'avant et d'après-guerre diffèrent et qu'un changement ainsi qu'une révision du système en 1970 rendent difficile toute comparaison stricte des données annuelles. Si l'on souligne, par un coefficient de variation, les différences nationales de revenus par département, on peut dire à l'instar de NISHIOKA (1966: 27) que les différences interrégionales en matière de revenus étaient infiniment moins fortes après-guerre. L'importante amélioration de la situation du Japon oriental, qui était particulièrement médiocre si on la compare à celle du Japon occidental d'avant-guerre, en est une des causes premières.

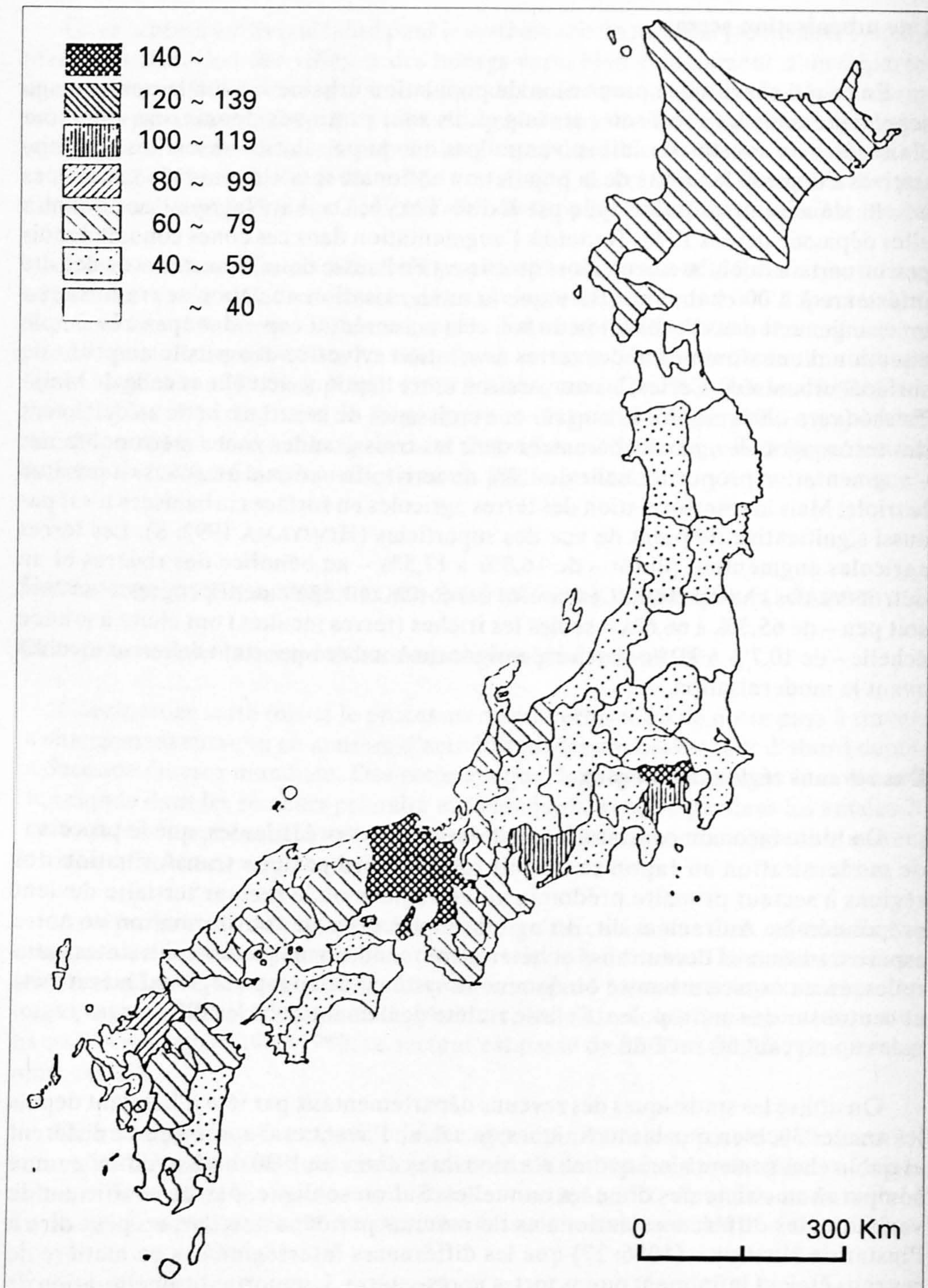


Fig. 3: *Distribution des revenus répartis par préfecture (1930); (revenu moyen par tête d'hab. =100).*

[Sources: NISHIOKA 1966]

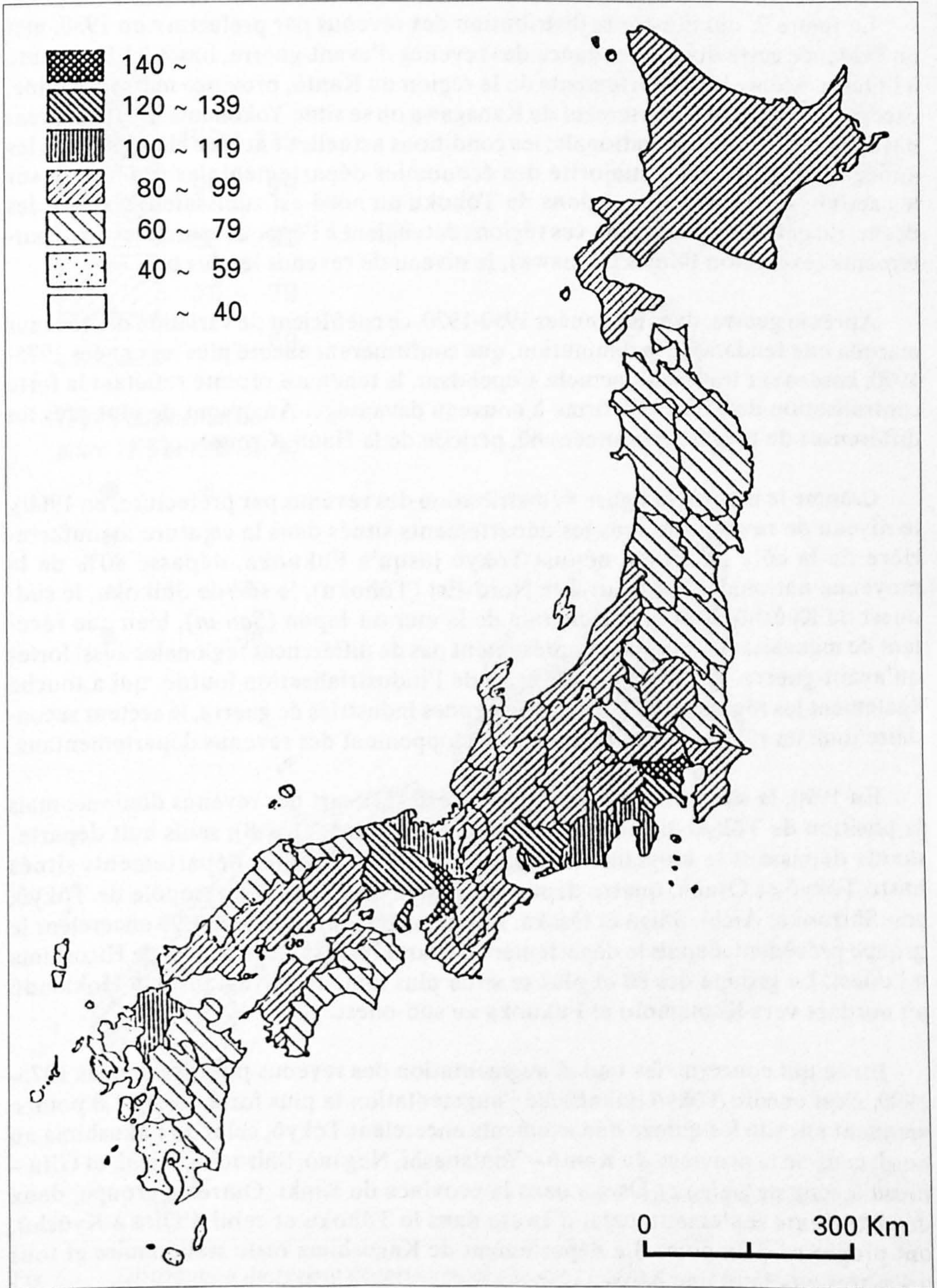


Fig. 4: Distribution de revenus répartis par préfecture (1960);
(revenu moyen par tête d'hab. =100).

[Sources: NISHIOKA 1966]

La figure 3, qui illustre la distribution des revenus par préfecture en 1930, met en évidence cette double tendance des revenus d'avant-guerre, basse à l'Est, haute à l'Ouest. Même les départements de la région du Kantô, province métropolitaine, excepté Tôkyô et le département de Kanagawa où se situe Yokohama, n'atteignaient pas 59% de la moyenne nationale; les conditions actuelles ont bien changé. Dans les années 1930-1940 où la majorité des économies départementales reposaient sur les activités agricoles, les régions du Tôhoku au nord-est subissaient souvent les dégâts du gel. Par conséquent, ces régions détenaient à l'époque, parmi les 46 départements (exception faite d'Okinawa), le niveau de revenus le plus bas.

Après la guerre, dans les années 1950-1970, ce coefficient de variation des revenus marqua une tendance à la diminution, que confirmèrent encore plus les années 1975-1990, basées sur les calculs actuels. Cependant, la tendance récente reflétant la forte centralisation de Tôkyô s'affirme à nouveau davantage. Analysons de plus près les différences de revenus des années 60, période de la Haute-Croissance.

Comme le montre la figure 4 (distribution des revenus par préfecture, en 1960), le niveau de revenus de tous les départements situés dans la ceinture manufacturière de la côte pacifique depuis Tôkyô jusqu'à Fukuoka, dépasse 80% de la moyenne nationale. Par contre, le Nord-Est (Tôhoku), le sud de Shikoku, le sud-ouest de Kyûshû, la côte occidentale de la mer du Japon (*San-in*), bien que révélant de mauvaises conditions, ne présentent pas de différences régionales aussi fortes qu'avant-guerre. A cette époque, celle de l'industrialisation lourde, qui a touché également les régions héritières des anciennes industries de guerre, le secteur secondaire joua un rôle important dans le développement des revenus départementaux.

En 1990, la situation change (fig. 5). Certes, l'écart des revenus diminue; mais la position de Tôkyô distance de loin celle des autres (151,8); seuls huit départements dépassent la moyenne nationale de 100; ce sont les départements situés entre Tôkyô et Ôsaka: quatre départements environnant la métropole de Tôkyô, soit Shizuoka, Aichi, Shiga et Ôsaka. Les départements dépassant 90 encerclent le groupe précédent, depuis le département d'Ibaraki à l'est jusqu'à celui de Hiroshima à l'ouest. Le groupe des 80 et plus se situe plus loin, de Miyagi jusqu'à Hokkaidô au nord, et vers Kumamoto et Fukuoka au sud-ouest.

En ce qui concerne les taux d'augmentation des revenus pour les années 1975-1990, c'est encore Tôkyô qui affiche l'augmentation la plus forte, avec 11,8 points; viennent ensuite les quinze départements encerclant Tôkyô, celui de Fukushima au nord, ceux de la province du Kantô – Yamanashi, Nagano, Shizuoka, Aichi, et Gifu – jusqu'à ceux de Shiga et Ôsaka dans la province du Kinki. Outre ce groupe, deux départements seulement, celui d'Iwate dans le Tôhoku et celui d'Oita à Kyûshû, ont progressé d'un point. Le département de Kagoshima reste stationnaire et tous les autres affichent une baisse.

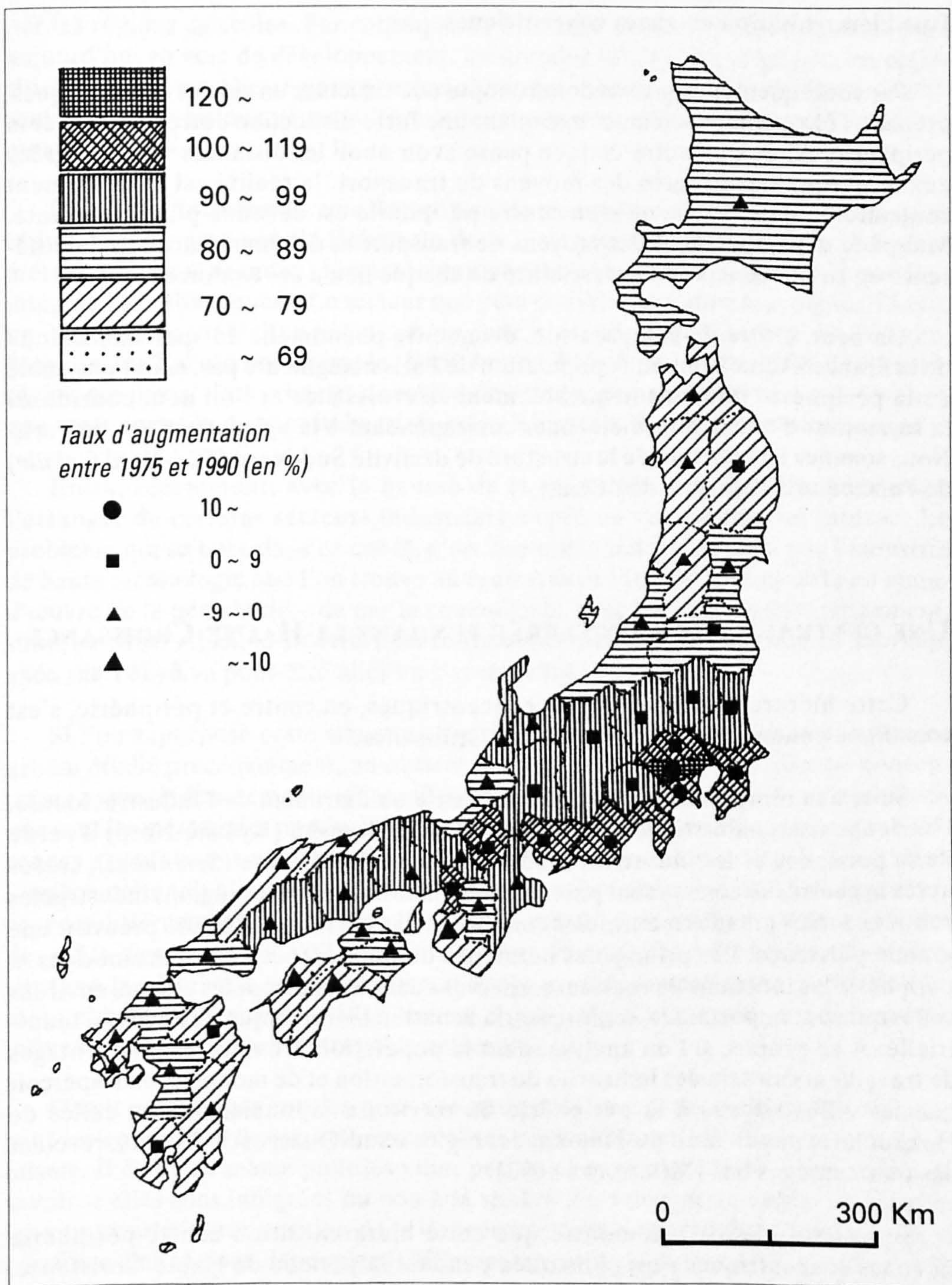


Fig. 5: Distribution du revenu départemental par tête (1990); (moy. nat.: 100 par tête d'hab.). Sources: Annuaire statistique des revenus départementaux, Keizai Kikakuchô (Ministère de l'Economie), 1982, pp. 18-19; Annuaire statistique des économies départementales, 1995, pp. 38-41.

Une hiérarchisation en zones concentriques

Par conséquent, l'espace national adopte une structure en cercles concentriques, prenant Tôkyô comme cœur, et marquant une forte distinction entre le centre et la périphérie. Alors que notre époque pense avoir aboli les distances spatiales grâce aux remarquables progrès des moyens de transport, la réalité est curieusement contraire: la structure zonale en centre-périphérie est devenue plus importante. Malgré le développement des moyens de transport et de communication, la différence en ce qui concerne l'accessibilité de chaque lieu a été renforcée.

On peut, à titre de comparaison, évoquer le phénomène de «parisianisation» de la France. Actuellement, la population de Paris n'augmente pas, mais l'ensemble de la périphérie poursuit invariablement sa croissance et l'on peut considérer la formation d'une ceinture en zones correspondant à la «gigantisation» de Paris. Nous sommes ici bien loin de la structure de déclivité Sud-Nord (*Süd-Nord Gefälle*) de l'ancienne Allemagne de l'Ouest.

UNE CENTRALISATION ACCÉLÉRÉE PENDANT LA HAUTE-CROISSANCE

Cette hiérarchisation en zones concentriques, en centre et périphérie, s'est constituée pendant la période de Haute-Croissance.

Suite à la réorganisation de notre industrie au détriment de l'industrie lourde, l'ancienne zone industrielle sidérurgique de Kita-Kyûshû (Kyûshû-Nord) a perdu de sa puissance et les industries lourdes de la mer Intérieure (*Setonakai*), créées après la guerre, ne connaissent plus aucun dynamisme. Mais les régions industrielles centrées sur les grandes métropoles continuent dans l'ensemble à faire preuve d'une grande puissance. Les principales industries de pointe, tout en dispersant dans la périphérie les fonctions de routine, conservent dans les métropoles et leurs environs celles qui sont importantes, renforçant, la zonation hiérarchique de l'activité industrielle. A ce propos, si l'on analyse, dans la population urbaine, les pourcentages de travailleurs au sein des industries de transformation et de montage, on s'aperçoit que les villes situées à la périphérie du territoire japonais, comme celles de Hokkaidô, celles du nord du Tôhoku, des régions Sud-Ouest et de Kyûshû, révèlent des pourcentages bas (MORIKAWA 1993).

OKAHASHI (1990) a démontré que cette hiérarchisation centre-périphérie en zones concentriques s'est constituée pendant la période de Haute-Croissance. Elle s'explique par l'extension de la sphère d'influence des villes métropoles. Avant la Seconde Guerre mondiale, l'influence de celles-ci sur leur voisinage était minime. La domination de la ville se trouvait limitée par l'étroitesse de la sphère des déplacements quotidiens liés au travail, le reste étant, sur de grandes distances, occupé

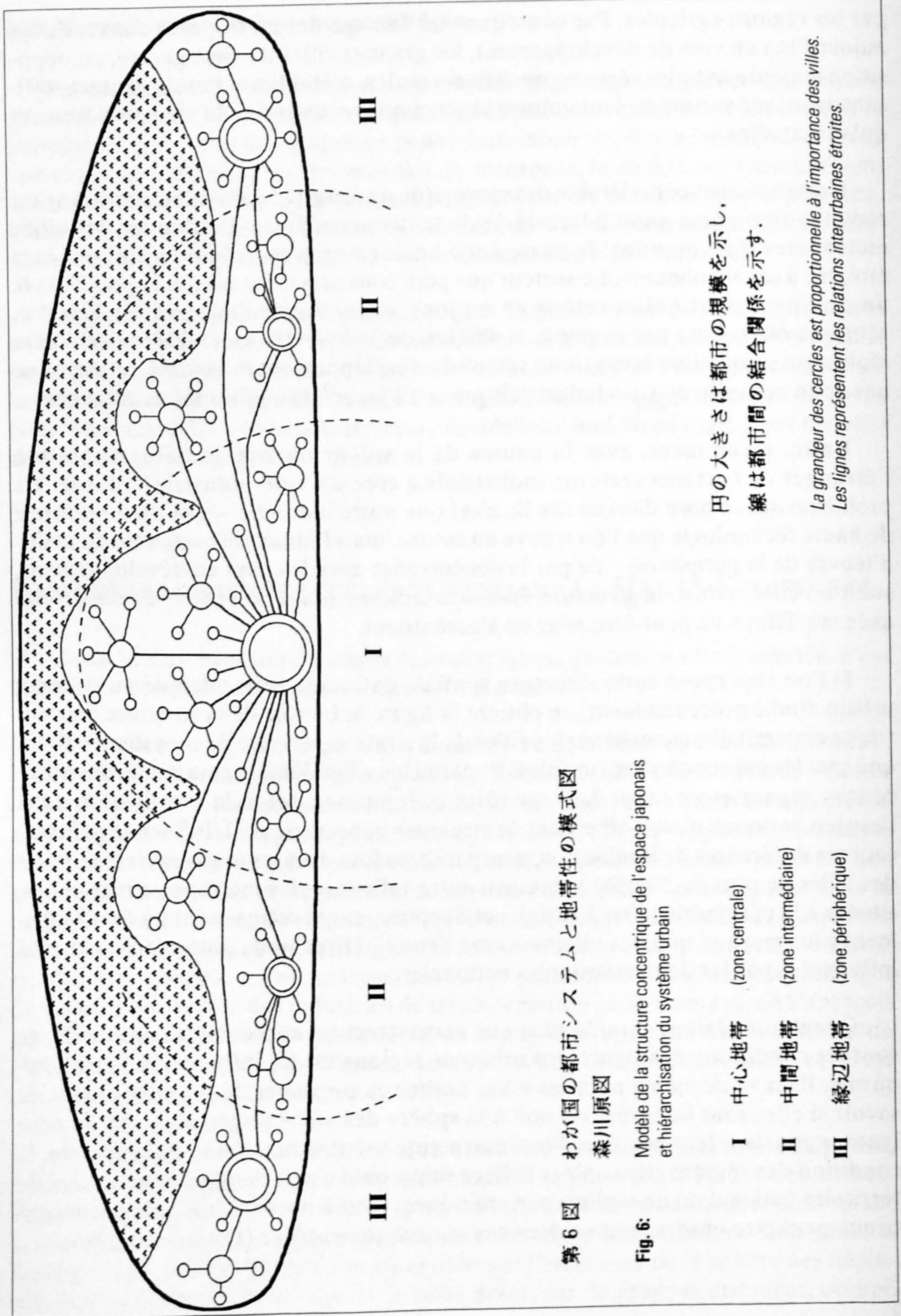
par les régions agricoles. Par conséquent, à l'image des métropoles dans les pays aujourd'hui en voie de développement, les grandes villes d'avant-guerre, en opposition majeure avec les régions proches et rurales, n'établirent pas de contact suffisant avec leur voisinage; leur culture et leurs nouveaux styles de vie ne s'adressant qu'aux citadins.

L'amélioration considérable des moyens de transport et de communication ayant réduit, voire même annulé l'obstacle de la distance, l'aire d'influence des villes métropoles s'est étendue: la vaste zone encerclant la métropole a fini par être intégrée à ses «banlieues». Le secteur que peut couvrir par autoroute, depuis Tôkyô, un camion faisant l'aller-retour en un jour, s'étend jusqu'au nord du Tôhoku, Morioka ou Yokote par exemple, à 450 km de Tôkyô (ITAKURA 1988: 149); cette région qui jusqu'alors accusait un retard de développement industriel, est devenue une zone nouvelle de sites industriels grâce à l'installation d'usines de montage.

Enfin, récemment, avec la hausse de la valeur du yen, la délocalisation à l'étranger de certains secteurs industriels a créé un vide industriel interne. Le problème qui se pose dans ce cas-là, c'est que notre industrie – non pas l'industrie de haute technologie que l'on trouve au centre, mais l'industrie exigeante en main-d'œuvre de la périphérie – de par la concurrence avec les pays en développement, subit un choc. Ainsi, la structure en zones concentriques de l'activité industrielle axée sur Tôkyô va peut-être aller en s'accroissant.

Si l'on superpose cette structure spatiale nationale concentrique au système urbain étudié précédemment, on obtient la figure 6. Le rôle de la structure concentrique apparaît directement sur les villes de la strate supérieure de ce système urbain que sont les métropoles provinciales. Et parmi les villes d'une même strate, des différences apparaissent aussi dans les rôles et fonctions, selon la localisation dans l'espace national; c'est-à-dire dans la structure concentrique. L'influence qu'exercent ces différences de localisation transparaît surtout dans les fonctions industrielles des villes de plus de 300'000 habitants; autre influence, les métropoles régionales, situées à la périphérie telles Fukuoka et Sapporo, et qui connaissent un développement plus marqué que des villes comme Sendai, Hiroshima, plus proches et plus influencées par les deux métropoles nationales.

Quant aux régions rurales, plus que cette structure concentrique nationale, ce sont les conditions des structures urbaines régionales qui influencent leur dynamisme. Il en va de même pour les villes petites et moyennes, le problème étant de savoir si elles sont intégrées ou non à la sphère des villes principales. On ne peut ignorer pourtant leur position dans la structure urbaine nationale. Par exemple, la condition des régions dépeuplées diffère selon qu'il s'agit de régions centrales du territoire national ou de régions périphériques. Il est à noter qu'un zonage concentrique peut être observé même dans ces régions dépeuplées (OKAHASHI 1986).



第6図 わが国の都市システムと地帯性の模式図
森川原図

Fig. 6: Modèle de la structure concentrique de l'espace japonais et hiérarchisation du système urbain

円の大きさは都市の規模を示し、
線は都市間の結合関係を示す。

*La grandeur des cercles est proportionnelle à l'importance des villes.
Les lignes représentent les relations interurbaines étroites.*

- I 中心地帯 (zone centrale)
- II 中間地帯 (zone intermédiaire)
- III 縁辺地帯 (zone périphérique)

CONCLUSION

La formation de la structure moderne de l'espace national s'explique par son rapport avec le système de peuplement du territoire national. Dans le cas du Japon, celui-ci est dominé par le phénomène de centralisation politique qui produit un système national urbain stratifié au sommet duquel se trouve Tôkyô. En même temps que l'expansion de l'économie capitaliste mondiale, Tôkyô atteignait le rang de ville mondiale. Tôkyô monopolisant cette position, les métropoles régionales japonaises ne progressèrent que comme villes satellites de Tôkyô. Ces métropoles régionales comme certaines villes préfectorales importantes se sont cependant développées à la mesure du lien qu'elles ont créé avec Tôkyô; mais, à l'intérieur des départements, les centres urbains petits et moyens, les régions rurales manquant de vitalité et les régions dépeuplées, couvrent de larges superficies. La spécificité de ce système de distribution du peuplement se confirme encore: le phénomène d'hypercentralisation autour de Tôkyô se poursuivant, celle-ci a fortement étendu sa domination; une structure en cercles concentriques se dessine sur la totalité de l'espace national.

L'aménagement du territoire japonais a pour but «un développement équilibré»; mais pour cela, il apparaît nécessaire de réviser la centralisation de Tôkyô et de stimuler le développement d'autres centres urbains à la périphérie. Il apparaît aussi souhaitable de favoriser fortement la réhabilitation des petites et moyennes villes et des centres de peuplement de niveau inférieur afin de faire disparaître les zones vides.

Bibliographie

CHRISTALLER W.

1933.- *Die zentralen Orte in Süddeutschland*.- Jena.- 331 p.

HIMIYAMA Yukio, éd.

1992.- *La modernisation du Japon et les changements d'outils* [en japonais].- Projet Jûten Ryôiki: Modernisation et changement de l'environnement. A 3. 60 p.

ITAKURA K.

1988.- *Le système régional des industries japonaises* [en japonais].- Tôkyô: Daïmeïdo.

MORIKAWA H.

1962.- «La distribution des villes japonaises au début de l'ère Meiji» [en japonais].- *Jinbun Chiri* [Géographie humaine] 14: 377-395.

1985.- «Le système urbain japonais basé sur l'analyse des migrations internes» [en japonais].- *Jinbun Chiri* [Géographie humaine] 37: 20-38.

1993.- «Tendances de développement et problèmes de recherche du système urbain japonais» [en japonais], in: MORIKAWA H., éd.- *Changements structuraux des systèmes urbains au Japon*.- Hiroshima University, pp. 1-14.

1994.- «Structures régionales des relations économiques entre les villes japonaises, d'après les réseaux bancaires» [en japonais].- *Jinbun Chiri* [Géographie humaine] 46: 166-186.

NISHIOKA

1966.- *Chiiki kan shotoku kakusa no kenkyu* [Recherche sur les différences de revenus régionaux].- Tôkyô: Kokin Shoin.- 105 p.

OKAHASHI Hidenori

1986.- «Exode rural dans les régions montagneuses du Japon: évaluation préliminaire» [en japonais].- *Jinbun Chiri* [Géographie humaine] 38: 461-479.

1990.- «Perspectives sur l'étude des régions périphériques au Japon; considération d'un point de vue de géographie économique» [en japonais].- *Keizai Chiri gaku nenpo* [Annales de l'Association des géographes économistes] 36: 23-39.

YAMADA Makoto

1985.- «Systèmes urbains au Japon» [en japonais].- YAMAGUCHI T., éd.- *Sekai no toshi shisutemu* [le système urbain dans le monde].- Tôkyô: Kokin Shoin, pp. 5-39.

Zusammenfassung

Ausgehend von einem schon starken Urbanisierungsgrad in der Meiji-Zeit, entwickelte sich die Aufteilung des japanischen Lebensraumes immer zentralistischer. Die vorindustrielle Urbanisierung erleichterte die rasante Modernisierung und Industrialisierung Japans. Der vorliegende Artikel zeigt auf, dass andererseits die wirtschaftliche Entwicklung, vor allem die Verlagerung der wirtschaftlichen Tätigkeiten in den tertiären Sektor und die Hochkonjunktur der 70-er Jahre die städtischen Metropolen gefördert hat. Das wirtschaftliche Gewicht und die Bevölkerungsverteilung widerspiegelt sich in einer Struktur von konzentrischen Kreisen mit Tokyo als Mittelpunkt. Der Autor beschließt den Artikel mit dem Gedanken, dass eine ausgeglichene Entwicklung nur möglich sein wird durch eine Politik der Dezentralisierung und der Aufwertung der Randzonen des Landes.

Summary

The modern structure of Japan's space is characterised by a very strong concentration and hypercentralisation around Tôkyô. This national structure is based on an urban system already well established in the Meiji era. This article, by relating the evolution of the setting-up of an extremely stratified urban system, shows the changes that appeared especially after World War II and during the period of High Economic Growth in the seventies, when decision-making based in the big cities and especially in Tôkyô favoured a process of transformation of the traditionally decentralised space into a national urbanised space, the concentric structure of which continues to confirm Tôkyô's influence as well as a centre-periphery imbalance, which it is necessary to analyse.

ASPECTS SPATIAUX DES RÉSEAUX DE LIENS PERSONNELS DANS LE JAPON MODERNE

Shinji NOZAWA

Résumé

Dans le Japon moderne, la solidarité traditionnelle qu'offrait la parenté locale a été remplacée, dans une certaine mesure, par une solidarité d'un type nouveau, basée sur des liens locaux non parentaux. Les changements intervenus dans les communautés personnelles sont donc différents, au Japon, du modèle de «libération» linéaire occidental, selon lequel la vie communautaire elle-même disparaît à travers l'urbanisation, tout en atomisant la vie personnelle. Il faut pourtant ajouter que la portée de la solidarité au sein des réseaux varie considérablement selon les couples japonais modernes.

INTRODUCTION

La période de grande croissance économique au Japon, avec son point culminant dans les années 60, a aussi été un temps d'urbanisation rapide. Un grand nombre de gens venant d'endroits reculés se sont établis avec leur familles nucléaires dans les nouvelles zones d'habitat des banlieues (métropole de Tôkyô, par exemple); beaucoup d'entre eux sont devenus des employés de bureau, ce qui a entraîné la naissance de la nouvelle classe moyenne japonaise. Une des conséquences les plus importantes de l'urbanisation de l'après-guerre au Japon est le nombre phénoménal de maris faisant la navette et passant une grande partie de leur vie quotidienne loin de leur famille; en même temps, leur parenté, s'est dispersée. Nous montrerons que, d'une part, en ce qui concerne les réseaux de liens personnels, les couples mobiles habitant les villes sont davantage libérés de la solidarité obligatoire de parenté locale et moins dépendants de l'aide sociale provenant de ces réseaux que les citoyens provinciaux, moins mobiles; d'autre part nous montrerons que, dans la zone métropolitaine de Tôkyô, les couples sont fraîchement incorporés dans une autre forme de solidarité sociale plus personnelle et volontaire.

RÉSEAUX PERSONNELS DE RELATIONS LOCALES ET EXTRA-LOCALES

Dans quelle mesure les communautés contemporaines sont-elles indépendantes de liens locaux ou de solidarité dans les diverses parties du monde et dans les différentes couches de la société ? Quelles conséquences une telle libération des communautés a-t-elle sur notre vie ? Seront-elles positives ou négatives ? A ce propos, il nous semble que l'approche par réseaux de liens personnels est une stratégie utile et prometteuse dans l'analyse de ces problèmes. Sur la base de cette perspective et des données concernant les réseaux de liens personnels au Japon, la présente étude a pour but de répondre à la question de savoir comment la (sub)urbanisation dans le Japon moderne a transformé les aspects sociaux et spatiaux des communautés personnelles¹.

Un des développements majeurs dans les récentes études des communautés est l'application de l'approche dite par réseaux sociaux. Cette nouvelle tendance redéfinit les communautés comme «communautés personnelles», réseaux personnels (ou égo-centriques) de «liens informels de compagnie et d'aide mutuelle entre individus» (WELLMAN *et al.* 1988: 131; voir aussi FISCHER 1982a). Alors que la sociologie traditionnelle se concentre avant tout sur les communautés locales, l'approche par «réseaux» intègre des liens extra-locaux révélateurs et avance l'hypothèse de la «communauté libérée» selon laquelle les communautés personnelles d'aujourd'hui sont souvent des réseaux de liens primaires, donc des structures peu soudées, spatialement dispersées, ramifiées plutôt que limitées à une seule solidarité plus ou moins normative (WELLMAN and LEIGHTON 1979).

Les gens ne vivent pas seulement dans des communautés régionales ou parmi leurs voisins, mais surtout au cœur d'un réseau de liens avec un grand nombre de personnes vivant à des distances plus ou moins lointaines. Il est possible de rester en contact avec des parents qui habitent à des centaines de kilomètres, tout en ayant des amis un peu partout dans le pays ou dans le monde. Alors qu'il se peut qu'on garde un bon contact avec quelques-uns des voisins, les relations entretenues au lieu de travail peuvent se révéler plus importantes. Il est vrai aussi que, dans une large mesure, les progrès dans les moyens de transport et de communication tels que la voiture et le téléphone ainsi que leur diffusion ont facilité l'entretien de réseaux à longue distance et rendu possible leur maintien (LITWAK et SZELENYI 1969; WEBBER 1970; FISCHER 1985).

1 Les données analysées dans ce document ont été recueillies dans le cadre d'un projet conjoint de recherche sur le thème «Familles et réseaux de liens personnels dans le milieu urbain» à l'Institut de recherches NLI. La présente étude profite du soutien d'une bourse de recherche octroyée par l'Institut d'Assurance-Vie du Japon. J'aimerais exprimer toute ma gratitude à Yoshihito Shimada pour ses commentaires et son soutien pendant la rédaction. J'aimerais aussi remercier le Centre d'études de l'environnement urbain et des communautés à l'Université de Toronto, lieu de mon séjour en tant que boursier pendant l'élaboration de cette étude.

Ainsi un citoyen nord-américain moderne dispose d'un important réseau de liens de parenté et d'amitié spatialement dispersé, fonctionnellement différencié et structurellement ramifié (WELLMAN 1979; 1986). A cela s'ajoute que l'urbanisme conduit à une dispersion spatiale des réseaux de parenté (FISCHER 1982b). Pourtant il est également vrai que, même de nos jours, l'aspect local/extra-local ou traditionnel/moderne de la vie communautaire peut varier considérablement selon le degré d'urbanisation du milieu ou selon d'autres critères socio-culturels.

Puisque la plupart des approches théoriques et des analyses empiriques dans ce domaine nous proviennent d'Amérique du Nord, des études comparables en dehors du monde occidental sont nécessaires pour obtenir une base de données qui permettra des études comparatives. Des recherches sur les réseaux de liens personnels se multiplient aussi au Japon. Ainsi, une étude comparative récente suggère que les réseaux de liens personnels des Japonais se sont largement éloignés de la solidarité locale, mais elle indique aussi que la composition des réseaux propres aux Japonais qui vivent en milieu urbain est quelque peu différente de celle des Nord-Américains. Elle révèle en outre que les citoyens japonais ont moins de liens avec des parents proches, mais davantage avec des voisins et des collègues de travail; finalement, elle montre que des formes traditionnelles de relations basées sur l'obligation, dans le voisinage et au travail, persistent, même si l'urbanisme a réduit le nombre des liens traditionnels avec parents et voisins.

Dans ce contexte, notre étude examinera les différences spatiales ainsi que les aspects traditionnels et modernes des réseaux de liens personnels dans des milieux japonais plus ou moins urbanisés. Nous allons comparer les données d'une banlieue de Tôkyô à celles d'une petite ville située bien au nord de Tôkyô et en tirer quelques conclusions afin de comprendre comment la (sub)urbanisation et la mobilité croissante des habitants dans le processus de l'industrialisation de l'après-guerre a transformé les réseaux de liens personnels au Japon.

UNE ÉTUDE DES RÉSEAUX DE LIENS PERSONNELS À ASAKA ET YAMAGATA

L'analyse suivante est basée sur les données recueillies dans le cadre d'une étude comparative dans les villes d'Asaka et de Yamagata en 1993. Une enquête a été menée auprès de deux séries de couples choisis au hasard (620 couples mariés de chaque ville, l'âge des maris variant entre 20 et 60 ans). Des réponses valables ont été obtenues de 402 couples d'Asaka et de 453 couples de Yamagata. Ainsi, cette étude se limitera à la discussion du cas des adultes mariés dans ces deux villes. Des interviews ont été menés après l'enquête avec cinq couples mariés dans chaque endroit. Les femmes et leurs maris ont été interviewés en même temps – mais séparément – principalement à propos du caractère et de l'organisation de leur relation conjugale et de leur réseau de liens personnels, mais aussi de leurs sentiments à cet égard.

La ville d'Asaka (population: 103'617 selon le recensement de 1990) dans la préfecture de Saitama est une ville de banlieue de la plus grande métropole du monde, celle de Tôkyô. Selon les résultats d'un recensement du ministère de l'Intérieur datant de 1992, la population de l'agglomération de Tôkyô (dans un rayon de 50 kilomètres) s'élève à 29'220'000, ce qui représente 23,6% de la population totale du Japon. Asaka est situé à environ 20 km au nord-ouest du centre-ville de Tôkyô (à une heure en train ou en métro de la gare de Tôkyô); c'est une zone résidentielle de banlieue typique, comportant de grands ensembles semi-privés principalement destinés à de petits ménages (familles nucléaires) ou d'autres lotissements similaires, collectifs et indépendants, développés par le secteur privé.

D'après notre enquête, un mari d'Asaka sur trois met plus d'une heure chaque matin pour se rendre au travail ! Cette ville est le résultat des changements rapides qu'a subis la banlieue en expansion de Tôkyô, particulièrement pendant et après la période de grande croissance économique, se transformant de zone agricole en zone d'habitat avec des familles fraîchement établies.

Les couples interrogés à Yamagata mènent une vie de famille et de communauté plus traditionnelle et localement plus centrée. Yamagata (population: 249'487 selon le recensement de 1990) est une ville régionale, le centre politique, économique et culturel de la préfecture de Yamagata. La ville se situe dans la région de Tôhoku à environ 300 km au nord de Tôkyô. Elle est entourée d'autres villes plus petites, de zones agricoles et de montagnes (y compris la fameuse station de ski et station thermale de Zao). La préfecture de Yamagata se caractérisait principalement par sa production agricole, telle celle de riz; elle était par ailleurs le réservoir d'une main-d'œuvre qui migrait vers les métropoles durant les rudes hivers. La norme culturelle, à Yamagata, semble favoriser l'accession à la propriété et le logement patrilocal: en effet, parmi les personnes interrogées à Yamagata, plus de 80% vivent dans des maisons indépendantes dont elles sont propriétaires, ce qui n'est le cas, à Asaka, que pour 50% des personnes sondées. Qui plus est, contrairement aux maris d'Asaka qui font un long déplacement pour aller au travail, seulement 2% des maris de Yamagata mettent plus d'une heure pour s'y rendre. Et plus de 80% d'entre eux mettent moins de trente minutes.

Dans notre enquête, les caractéristiques des réseaux ont été mesurées de deux façons. Premièrement, l'ampleur des réseaux personnels de liens étroits et de solidarité a été mesurée en comptant le nombre de personnes appartenant à chacune des quatre catégories. Une série de questions a été posée à chaque personne sondée: «(En-dehors du ménage) combien de liens de parenté, de soutien et d'amitié (amis, voisins et collègues) avez-vous ?» Le nombre de parents et d'amis a été divisé en deux catégories selon la distance à laquelle ils habitent: des liens locaux et des liens lointains. Les liens locaux sont définis ici comme des liens avec des parents ou des amis habitant à une distance maximale de trente minutes par le moyen de transport que la personne interrogée prend d'habitude, alors que les liens lointains (ou extra-locaux) sont ceux qui dépassent ces trente minutes.

Deuxièmement, nous avons mesuré l'importance de la solidarité dans les différents réseaux de liens parents/enfants-adultes, dans ceux de liens de parenté plus éloignée, de liens d'amitié, de liens entre voisins et entre collègues de travail. L'importance de la solidarité dans chaque réseau particulier est mesurée sur la base des réponses aux questions portant sur six éléments. La question posée était: «A laquelle des cinq catégories de réseaux vous adresseriez-vous (1) pour faire prendre en charge votre maison pendant que votre famille est absente pour une semaine, (2) pour de l'aide si votre époux/épouse est hospitalisé/e pendant un mois, (3) pour de l'aide financière ou des conseils d'ordre financier, (4) pour des conseils concernant des problèmes d'éducation ou pour la planification de votre vie après la retraite, (5) pour des conseils portant sur des difficultés personnelles, et (6) pour de la compagnie afin de discuter ou pour des activités de loisirs ?» Les caractéristiques des réseaux ont été analysées séparément en ce qui concerne les maris et les femmes.

Troisièmement, il a été demandé aux conjoints à quel point leur partenaire connaissait leur deux meilleurs ami(e)s, ceci pour savoir s'ils avaient les mêmes amis et dans quelle mesure. Un barème a été établi pour évaluer séparément les degrés d'amitiés partagée entre maris et femmes.

L'analyse suivante comparera d'une part les dimensions locale et extra-locale des réseaux de liens personnels, d'autre part l'importance de la solidarité dans les réseaux de liens de parenté avec celle que l'on relève dans les réseaux de liens non parentaux. Les résultats qualitatifs des interviews contribueront à l'interprétation des analyses basées sur des résultats quantitatifs.

COMPARAISON DES RÉSEAUX DE LIENS LOCAUX/EXTRA-LOCAUX ET DE LIENS PARENTAUX/NON PARENTAUX

Une des différences les plus marquantes entre les deux catégories de couples sondés est le fait que, contrairement aux couples de la ville provinciale, la plupart des couples demeurant dans la banlieue de Tôkyô ne sont pas originaires de leur lieu de résidence actuel. Comme le montre la figure 1, plus de 70% des conjoints d'Asaka ont déménagé pour s'établir dans la préfecture de Saitama, alors qu'environ 90% des personnes sondées à Yamagata sont originaires de la préfecture. Il ne faut pas oublier que les couples de la banlieue de Tôkyô sont principalement des migrants à longue distance et des résidents relativement récents. Par contraste, les couples de Yamagata sont généralement natifs de la ville ou sont arrivés de villes ou villages des environs.

Ce fait est étroitement lié aux différences de localité ou d'extra-localité des réseaux de liens personnels dans les deux villes. La figure 2 nous montre les tailles moyennes de six réseaux partiels des conjoints, comparant ceux d'Asaka et de Yamagata. La moyenne du nombre de liens de parenté locale du mari et de la femme

est plus élevée à Yamagata qu'à Asaka, ces différences étant statistiquement significatives. Des différences parallèles peuvent être observées dans le nombre de liens de parenté extra-locaux pour les deux conjoints. Les couples d'Asaka ont plus de parents habitant à plus de trente minutes que ceux de Yamagata. Ces différences suggèrent que les réseaux de parenté des couples de Yamagata sont localement plus restreints et que ceux des couples d'Asaka sont plus dispersés dans l'espace.

Les valeurs traditionnelles du système patrilinéaire japonais ont été affaiblies dans une certaine mesure après la Seconde Guerre mondiale, mais elles sont encore plus ou moins présentes dans le Japon rural. Les valeurs et les comportements traditionnels dans les familles japonaises peuvent être observés et mesurés de plusieurs façons, un des aspects principaux étant la règle de résidence patrilocale. En principe c'est «le fils aîné de chaque génération qui succède à son père comme chef de la maison», le ménage étant «une unité qui se perpétue elle-même» (DORE 1978: 138).

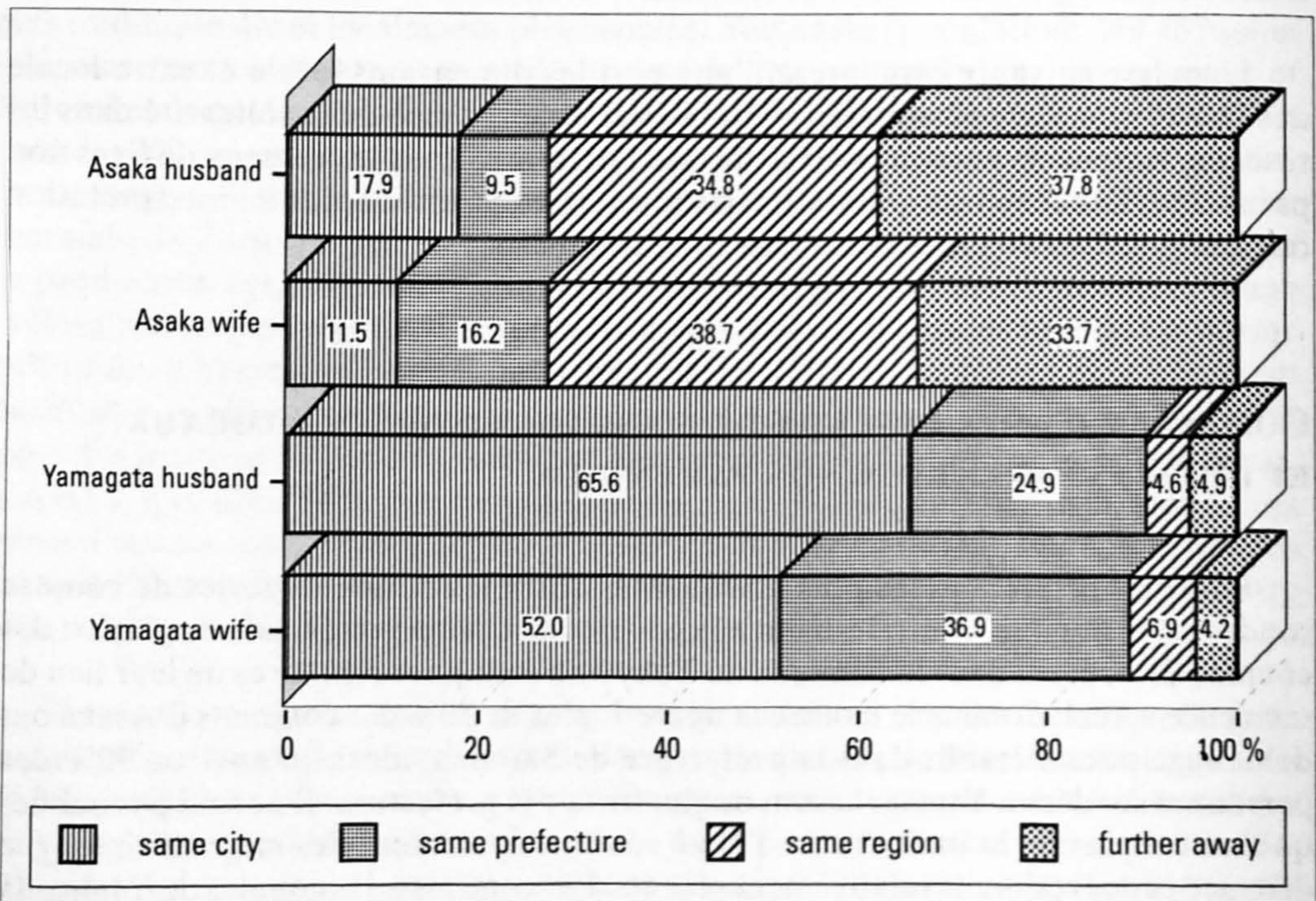


Fig. 1: Lieu de résidence des maris et des femmes à l'âge de 15 ans dans deux villes.

(1) La ville d'Asaka est située dans la préfecture de Saitama dans la région du Kantô, la ville de Yamagata est située dans la préfecture de Yamagata dans la région de Tôhoku.
 (2) Nombre de cas: maris d'Asaka n=402, épouses d'Asaka n=401, maris de Yamagata n=453, épouses de Yamagata n=450.

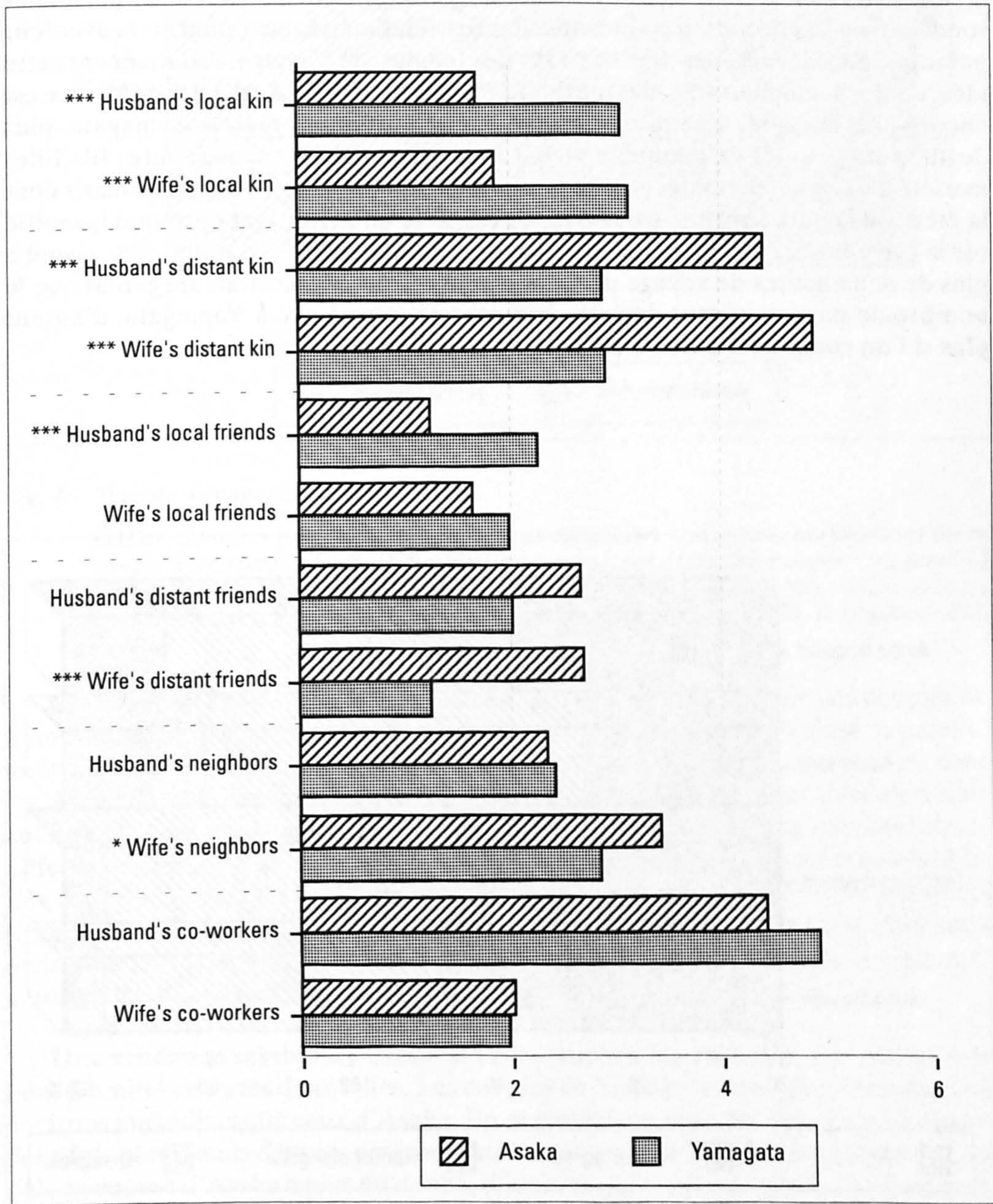


Fig. 2: Taille des réseaux partiels des maris et femmes dans deux villes.

(1) Les parents et amis «locaux» vivent à une distance maximale de trente minutes par transport public. (2) Test statistique par analyse uni-directionnelle de la variance; *** $p < .001$, ** $p < .01$, * $p < .05$. (3) Nombre minimum de cas: maris d'Asaka $n=387$, épouses d'Asaka $n=377$, maris de Yamagata $n=451$, épouses de Yamagata $n=443$.

D'après les échantillons étudiés dans notre enquête, on remarque à cet égard la différence entre Yamagata et Asaka. La figure 3 montre l'attitude des personnes sondées face à la déclaration suivante: «les fils aînés mariés devraient vivre avec leur parents»: plus de 60% des maris et 45% des femmes de Yamagata soutiennent cette idée, contre seulement 40% des maris et 27% des femmes d'Asaka. La différence est encore plus marquée lorsqu'on observe le comportement réel. A Yamagata, plus de 40% des couples de l'enquête vivent avec leurs parents ou avec un(e) fils(fille) marié(e); à Asaka, ce pourcentage est inférieur à quinze (fig. 4). Parmi les maris dont la mère ou le père sont encore en vie, on constate qu'à Yamagata presque la moitié (48%) vivent avec eux alors qu'à Asaka, ils ne sont que 13,2%, et que 40% vivent à plus de deux heures de voyage de leurs parents. Tous ces résultats suggèrent que le nombre de parents vivant dans les environs est plus élevé à Yamagata, d'autant plus si l'on compte les parents proches au sein d'un même ménage.

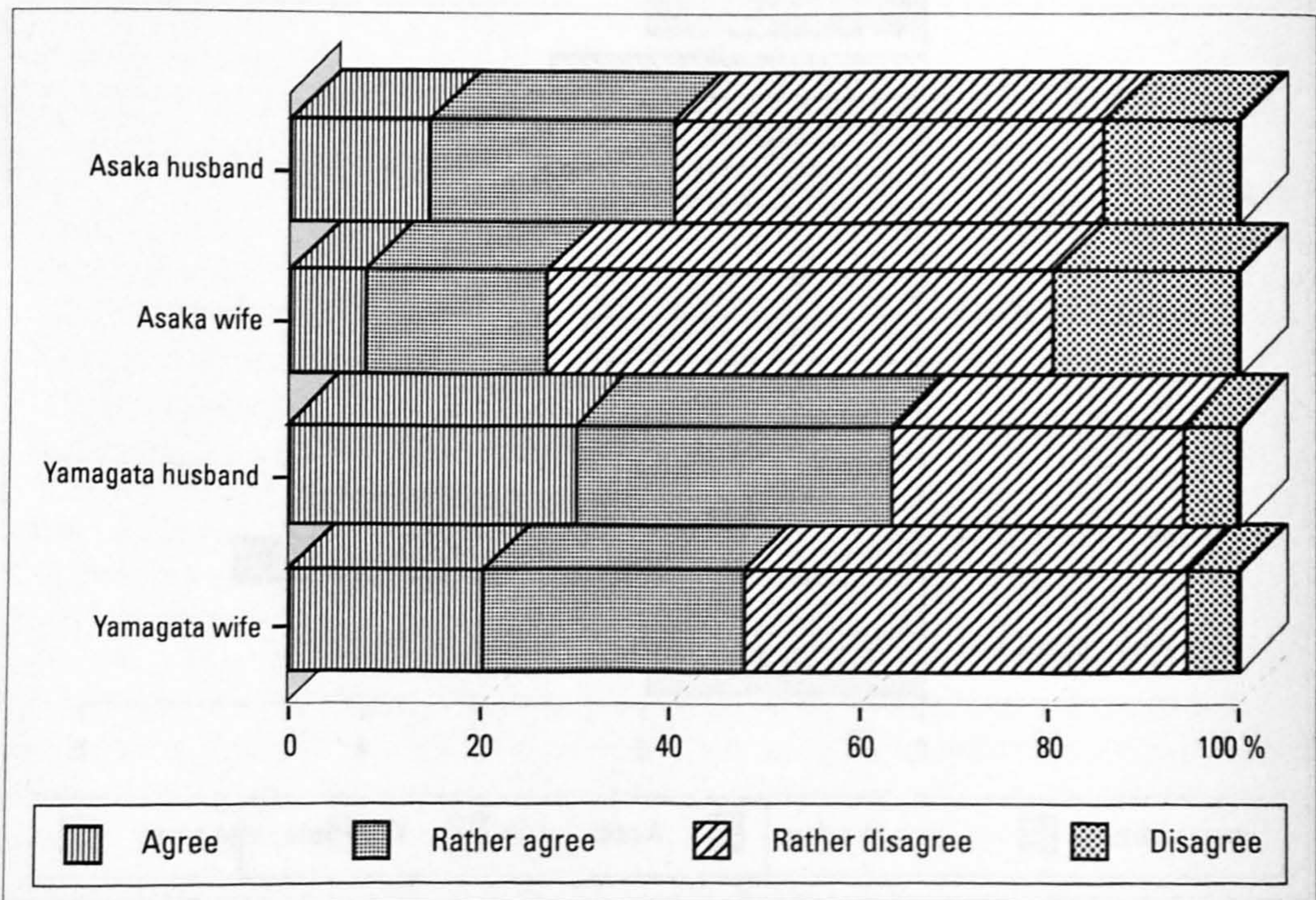


Fig. 3: Attitude envers la norme patrilocale traditionnelle dans deux villes.

(1) L'attitude des personnes interrogées envers la norme patrilocale traditionnelle a été mesurée à l'aide de la question suivante: «Est-ce que le fils aîné doit vivre avec ses parents?» (2) Nombre de cas: maris d'Asaka n=402, épouses d'Asaka n=402, maris de Yamagata n=451, épouses de Yamagata n=451.

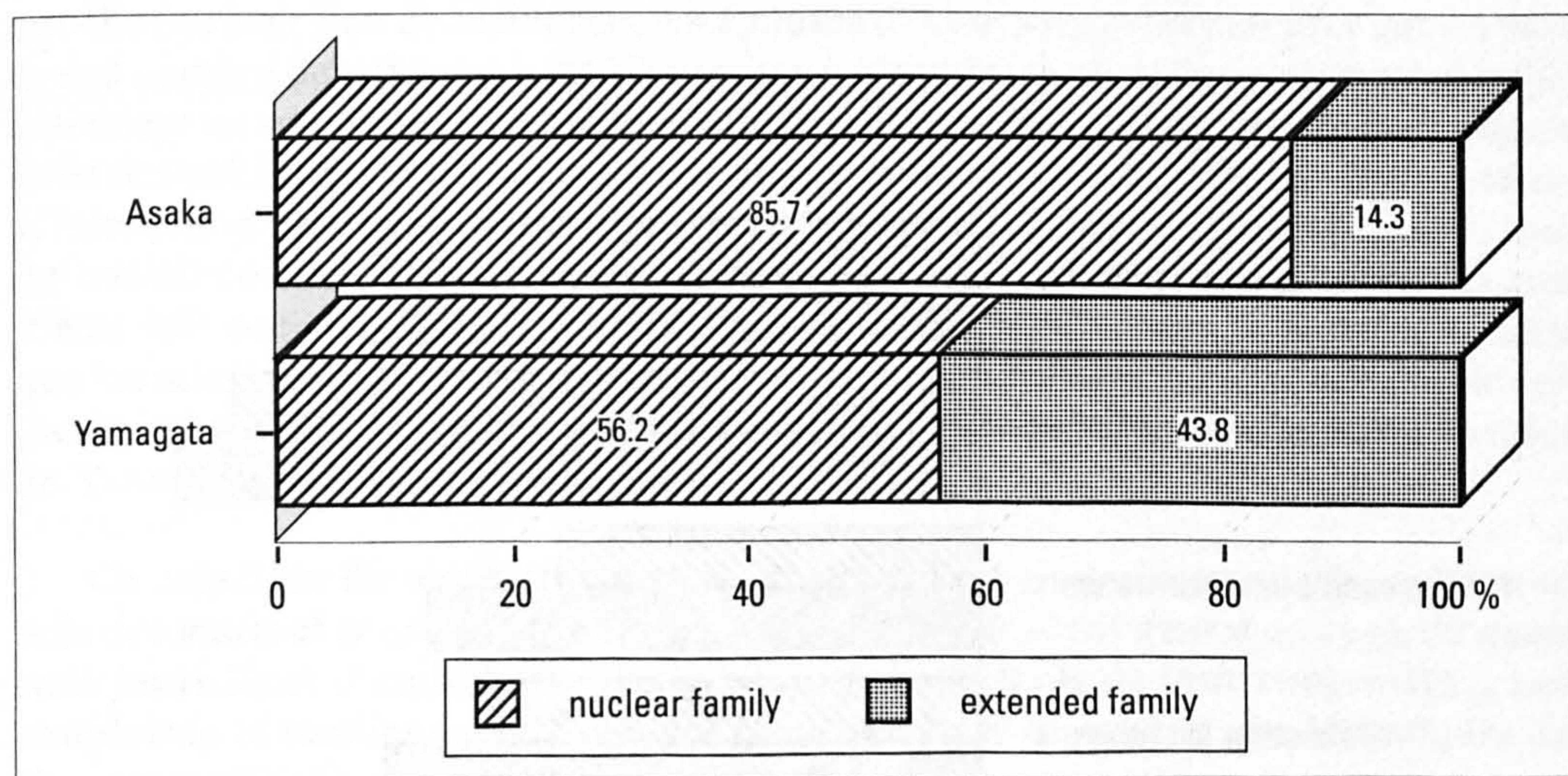


Fig. 4: Type de ménage dans deux villes.

(1) Par «familles nucléaires», nous entendons le mari et son épouse seulement ou ce couple avec leurs enfants célibataires seulement, par «familles élargies» les familles de couples mariés vivant, au moins, avec un ou les deux de leurs parents ou avec un enfant marié et son époux / épouse. (2) Nombre de cas: Asaka $n = 398$, Yamagata $n = 452$.

Ce caractère centralisateur des réseaux de liens personnels chez les couples de Yamagata dépend également du degré de soutien de leurs réseaux de liens de parenté moins proche. La figure 5 montre le degré de soutien de cinq réseaux partiels dans les deux villes. Certes, le nombre de points de soutien des parents ou d'enfants adultes n'est pas fondamentalement différent entre Asaka et Yamagata; pourtant, la différence dans le nombre d'appuis sociaux de parents plus éloignés est considérable. Les couples de Yamagata reçoivent un soutien plus varié de leurs frères et sœurs (ou de parents plus éloignés) que les couples d'Asaka. Tous ces résultats laissent à penser que les couples de la ville régionale ont tendance à vivre dans des communautés personnelles où domine la parenté locale.

Une tendance semblable existe si l'on compare les étendues des réseaux de liens d'amitié entre les deux villes. Les couples de Yamagata ont plus d'amis dans les environs immédiats que ceux d'Asaka. En moyenne, un mari de Yamagata a presque deux fois plus d'amis dans les environs immédiats que son homologue d'Asaka, alors qu'une épouse d'Asaka a plus du double d'amis distants qu'une épouse de Yamagata, ces différences étant statistiquement significatives (fig. 2). Néanmoins, cela ne signifie pas forcément que les communautés personnelles des couples de Yamagata sont plus «locales» que celles d'Asaka, car les épouses d'Asaka n'ont pas seulement plus de voisins que celles de Yamagata, elles ont aussi le plus grand nombre de liens de solidarité proche non parentaux à l'intérieur d'un espace très restreint autour de leur maison (fig. 2). Bien que les couples d'Asaka aient moins de parents

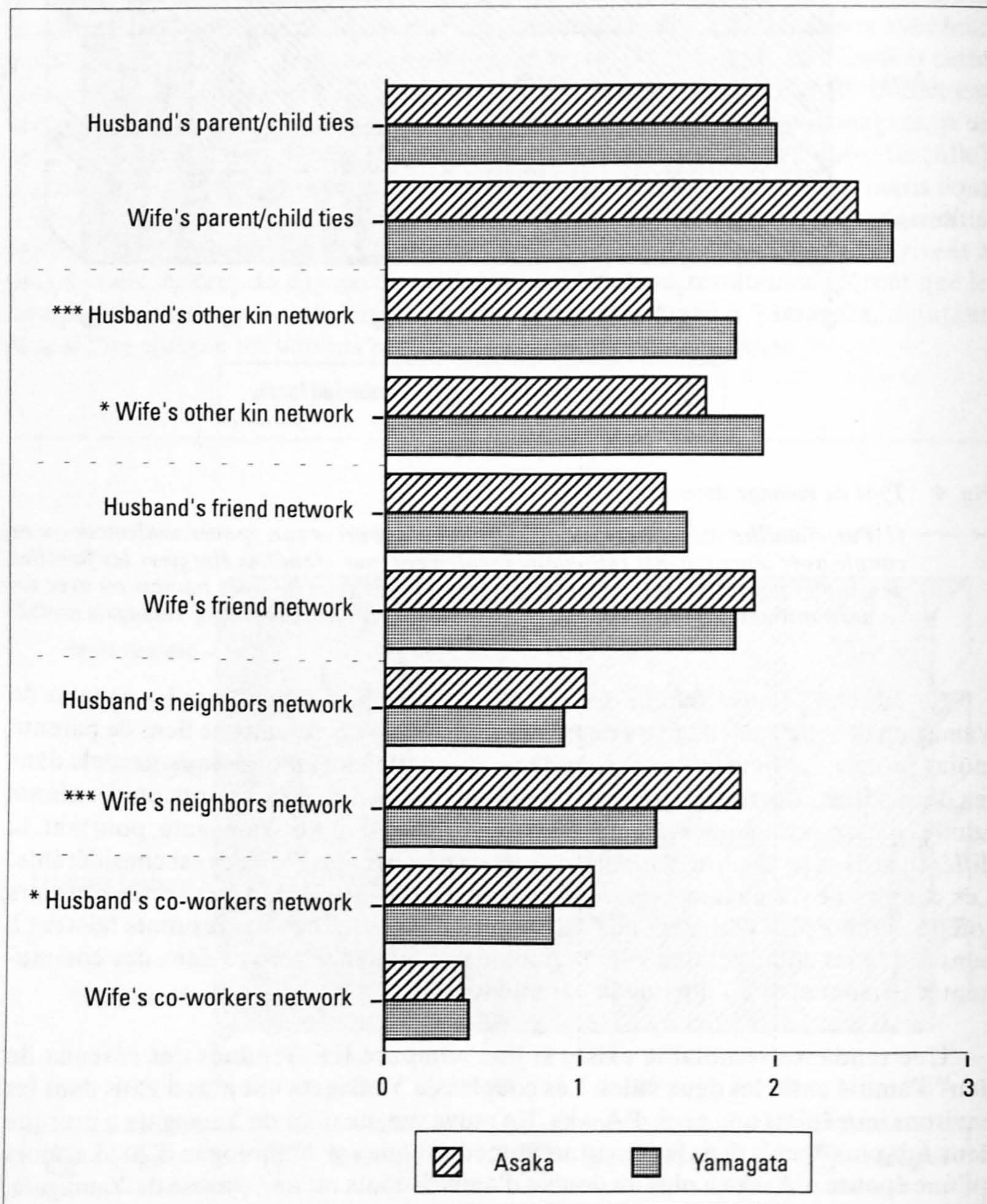


Fig. 5: Volonté de soutien dans différents réseaux partiels dans deux villes.

(1) L'échelle de la volonté de soutien est une mesure qui indique combien d'éléments de soutien social proviennent de chaque type de réseau partiel. (2) Nombre de cas: maris d'Asaka n=385, épouses d'Asaka n=383, maris de Yamagata n=429, épouses de Yamagata n=427.

proches de leur lieu de résidence, les épouses d'Asaka peuvent compter sur un plus grand nombre de voisins; quant à leurs maris, c'est de leurs collègues de travail qu'ils attendent un soutien social plus diversifié (fig. 5). En effet, les réseaux de liens établis avec des collègues de travail constituent une autre sorte de réseaux de liens locaux. L'interaction parmi les collègues de travail s'avère fréquente et régulière sur le lieu de travail comme dans des endroits publics, afin de pouvoir exercer des formes d'activités sociales après les heures de bureau (ATSUMI 1979). Les épouses ainsi que les maris d'Asaka ont tendance à développer des réseaux de liens non parentaux locaux au travail et «à la maison» plus grands et plus étendus que ceux des couples de Yamagata.

Ce caractère de séparation que prennent à Asaka les réseaux de liens personnels des maris et ceux des épouses apparaît comme évident quand on regarde quels sont leurs liens d'amitié avec les meilleur(e)s ami(e)s de leur conjoint(e). Les couples de la banlieue de Tôkyô ont moins de liens communs que les couples de Yamagata (fig. 6).

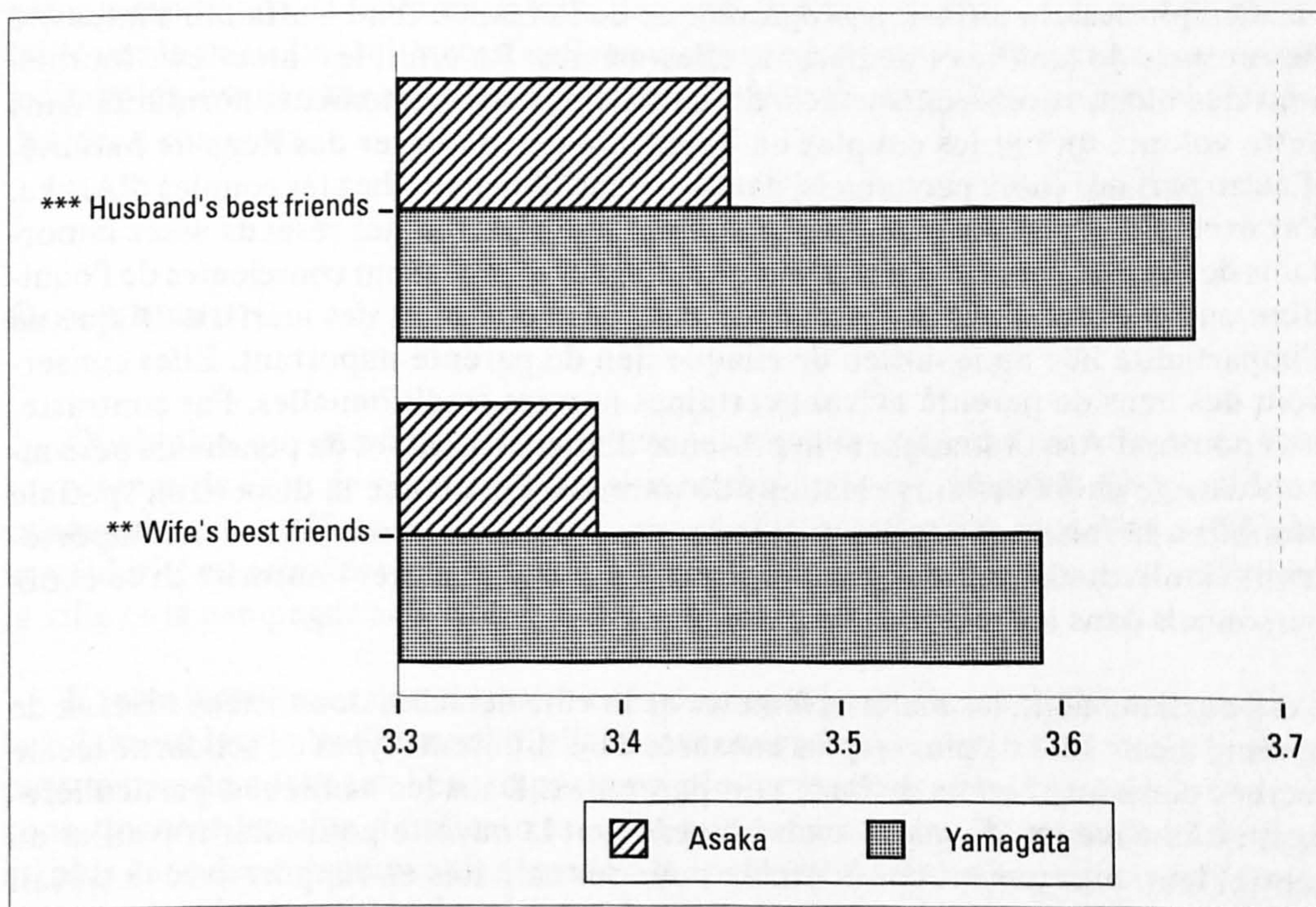


Fig. 6: Degré d'amitiés partagées entre époux dans deux villes.

(1) Une question a été posée séparément aux maris et aux épouses: «A quel point est-ce que votre conjoint connaît chacun de vos deux meilleurs amis ?» (2) Test statistique par analyse uni-directionnelle de la variance; *** $p < .001$, ** $p < .01$, * $p < .05$. (3) Nombre de cas: Asaka, $n=383$; Yamagata, $n=435$.

ESPACE ET SOLIDARITÉ AU SEIN DES COMMUNAUTÉS PERSONNELLES

Regardons maintenant quelques implications de ces résultats. A notre avis, l'impact de l'urbanisation récente au Japon se situe à trois niveaux: a) elle affaiblit la solidarité traditionnelle dans les réseaux de liens de parenté dispersés spatialement; b) elle renforce la solidarité dans des réseaux de nouveaux liens de non-parenté; c) elle a pour conséquence la formation de communautés personnelles séparées pour les maris et pour les épouses. Nous essayerons d'analyser ces problèmes avec des données qualitatives supplémentaires obtenues à partir des interviews.

Premièrement, de par ce processus de dispersion spatiale qu'ont subi les réseaux de liens de parenté, leur caractère obligatoire s'est transformé en des liens d'entraide mutuelle personnalisés. Bien qu'une distance spatiale élargie ne semble pas avoir ébranlé le caractère solidaire des liens entre les parents et leurs enfants adultes, on remarque que, dans les environnements davantage urbanisés, d'autres liens de parenté ont tendance, dans l'ensemble, à voir diminuer la portée de leur volonté de soutien.

Qui plus est, la diffusion géographique de la famille tend à affaiblir l'intensité des normes de famille et de parenté elles-mêmes. En effet, les interviews fournissent des illustrations contrastées, d'une part des comportements normatifs dans cette volonté qu'ont les couples de Yamagata de conserver des liens de parenté, d'autre part des choix personnels, dans le même domaine, chez les couples d'Asaka. Par exemple, les épouses de Yamagata dont les maris ont des réseaux assez importants de liens de parenté ont tendance à souligner qu'elles sont conscientes de l'équilibre entre les relations de parenté du côté des épouses et des maris, ainsi que de l'impartialité liée au maintien de chaque lien de parenté important. Elles conservent des liens de parenté avivant certaines normes traditionnelles. Par contraste, les épouses d'Asaka soulignent la présence d'attachements et de penchants personnels dans le choix de leurs relations de parenté. En somme la dispersion spatiale affaiblit à la fois la solidarité parentale et sa capacité de contrôler les comportements individuels tout en encourageant, de cette manière, l'autorité et le choix personnels dans les relations de parenté.

Deuxièmement, les maris et femmes de la ville détachés des anciens réseaux de parenté locale sont de plus en plus encadrés dans différents types de solidarité locale recréés dans des réseaux de liens non-parentaux. Dans les banlieues, particulièrement, où beaucoup de maris «cols blancs» font la navette pour aller travailler au centre, leur engagement considérable pour des activités en rapport avec le travail contribue à des absences prolongées de la maison. Parmi les employés de bureau, spécialement quand ils occupent une position de «généraliste» dans une grande organisation, règne une certaine culture ou norme du travail accentuant la nécessité sociale de *tsukiai* ou «sociabilité entre collègues de travail», comme jouer au «mahjong», aller boire ou manger après le travail (ATSUMI 1979).

Les interviews avec deux maris de la banlieue qui ont été poussés à entretenir des liens avec des collègues de travail montrent l'existence d'une pression sociale de la part de ces derniers. Un des maris d'Asaka, faisant part de son expérience personnelle, explique que si l'on rentre tôt à la maison, on peut s'attendre au reproche suivant: «Qu'est-ce que vous êtes peu sociable!» (*nante tsukiai ga warui!*) Dans pareil cas, et comme l'explique un autre mari, la maison, de plus en plus, devient simplement «un endroit pour dormir». Ces maris en sont arrachés par les pressions sociales qu'exercent leurs réseaux de solidarité entre collègues.

Finalement, en raison de la réaction des épouses à cet état de fait, les époux vivent souvent dans des communautés personnelles séparées ou dans des réseaux de solidarité bien distincts. Les épouses de la banlieue qui ne peuvent s'attendre à un soutien direct suffisant de la part de leur partenaire développent fréquemment dans leur voisinage d'importants réseaux de liens avec leurs propres «ami(e)s professionnel(le)s» de par leurs activités quotidiennes en tant que ménagères et mères à plein-temps (IMAMURA 1987). Les interviews avec les épouses des deux maris cités ci-dessus révèlent que les ami(e)s du voisinage immédiat, qu'elles ont rencontré(e)s particulièrement lorsqu'elles ont eu des difficultés à élever leurs enfants sans l'aide de leurs maris, sont devenu(e)s une source de soutien et de sociabilité par la suite. La (sub)urbanisation au Japon semble avoir créé une situation où les couples vivent dans des réseaux de liens de non-parenté différents pour chacun des deux conjoints.

CONCLUSION

Quelqu'un qui déménage d'une petite ville rurale dans une métropole va voir ses réseaux de liens de parenté et d'amitié se disperser spatialement. On peut donc raisonnablement affirmer que la tendance générale va dans le sens d'un déclin de la solidarité au sein des réseaux traditionnels de liens locaux, mais que le fossé entre la ville et la campagne subsiste.

Il reste à souligner que si la mobilité géographique et l'urbanisation ont affaibli la solidarité locale traditionnelle, elles n'ont cependant pas atomisé les autres liens personnels; de nouveaux liens importants, plus personnels, ont été créés. L'une des conséquences les plus significatives, c'est que beaucoup de couples vivent de plus en plus dans des communautés séparées. Il en résulte parfois un renforcement assez important de la répartition des tâches selon le sexe au sein du couple (NOZAWA 1996).

Bibliographie

ATSUMI R.

- 1979.- «Tsukiai: obligatory personal relationships of Japanese white-collar company employees».- *Human Organization* 38: 63-70.

DORE R.

- 1978.- *Shinohata: A Portrait of a Japanese Village*.- New-York: Pantheon Books.

FISCHER C.

- 1982a.- *To Dwell among Friends: Personal Networks in Town and City*.- Chicago: University Press.

- 1982b.- «The dispersion of kinship ties in modern society: contemporary data and historical speculation».- *Journal of Family History* 7: 353-375.

- 1984.- *The Urban Experience* [2nd ed.].- New-York: Harcourt Brace Jovanovich.

- 1985.- «Studying technology and social life», in: CASTELLS M., éd.- *High Technology, Space and Society*.- Beverly Hills, CA: Sage, pp. 124-133.

IMAMURA A.

- 1987.- *Urban Japanese Housewives: At Home and in the Community*.- Honolulu: University of Hawaii Press.

LITWAK E. and I. SZELENYI

- 1969.- «Primary group structures and their functions: kin, neighbors and friends».- *American Sociological Review* 34: 465-481.

NOZAWA S.

- 1996.- *Marital relations and personal networks in urban Japan*.- [Presented at International Sunbelt Social Network Conference, Charleston, SC, USA, February].

OHTANI S.

- à paraître «Personal community networks in contemporary Japan», in: WELLMAN B., éd.- *Networks in the Global Village*.- Boulder, CO: Westview Press.

VOGEL E.

- 1963.- *Japan's New Middle Class: The Salary man and his family in a Tôkyô Suburb*.- Berkeley: University of California Press.

WEBBER M.

- 1970.- «Order in diversity: community without propinquity», in: GUTMAN R. and D. POPENOE, éd.- *Neighborhood, City and Metropolis*.- New-York: Random House.

WELLMAN B.

- 1979.- «The community question: the intimate networks of East Yorkers».- *American Journal of Sociology* 84: 120-131.

- 1988.- «The community question re-evaluated», in: DUCK S. and D. PERLMAN, éd.- *Understanding Personal Relationships*.- London: Sage.

WELLMAN B. and B. LEIGHTON

1979.- «Networks, neighborhoods and communities».- *Urban Affairs Quarterly* 14: 363-390.

WELLMAN B., P. CARRINGTON and A. HALL

1988.- «Networks as personal communities», in: WELLMAN B. and S. BERKOWITZ, eds.- *Social Structures: A Network Approach*.- Cambridge: Cambridge University Press, pp. 130-184.

Zusammenfassung

Im heutigen Japan ist die traditionelle Solidarität unter Verwandten teilweise von einer neuen, auf nicht-verwandtschaftlichen örtlichen Beziehungsnetzen basierenden Solidarität verdrängt worden. Die in Japan in den Personengemeinschaften eingetretenen Veränderungen unterscheiden sich dementsprechend vom westlichen Modell der linearen Befreiung, laut welchem das Gemeinschaftsleben selber durch die Verstädterung verschwindet, wobei die Beziehungsnetze aufgesplittert werden. Es gilt jedoch hinzuzufügen, dass die Reichweite der Solidarität innerhalb der Beziehungsnetze moderner japanischer Ehepaare beträchtlichen Schwankungen unterworfen ist.

Summary

In today's Japan, traditional local kinship solidarity has been replaced, to a certain extent, by a new kind of solidarity based on local non-kin networks. Thus, the changes that have appeared in personal communities throughout Japan are different from those recorded by the West's linear liberation model, according to which communal life tends to disappear with growing urbanisation whilst atomising personal networks. It has to be added, however, that the range of network solidarity varies considerably amongst modern Japanese couples.

L'ENFANT VECTEUR D'UN ESPACE: L'ESPACE D'AMAE

Françoise DERRIEN-SHIMADA

Résumé

Cet article propose une double approche de la société japonaise. Dans un premier temps il analyse l'image de l'enfant véhiculée dans les contes, puis celle de la place accordée au petit enfant dans l'espace domestique. L'enfant génère, par sa présence, de nouveaux rapports familiaux et bénéficie d'une adaptabilité de son entourage familial et spatial: c'est la base de la forme structurale de l'amae, l'indulgence. Le passage à la scolarisation projette l'enfant dans la société locale mais, inversement, introduit un contrôle social de la communauté dans des familles souvent sans lien affirmé désormais avec la vie communautaire locale (chônai kai). En ce sens l'enfant est vecteur d'un lien social, spatialement et temporellement circonscrit entre l'institution scolaire, la communauté, et son milieu familial.

INTRODUCTION

Il est sept heures trente, les rues s'animent. Dans ces allées et venues matinales, les écoliers se pressent aussi vers l'école, à deux ou trois, quelquefois seuls, mais rarement ou jamais accompagnés d'un adulte. Pourtant le chemin quotidien du trajet scolaire ne projette pas l'enfant dans un monde étranger, sans repère. Certes, ici comme ailleurs, vigilance et prudence appartiennent au vocabulaire obligé d'un enfant seul dans la rue, mais l'écolier n'est pas livré à son libre arbitre dans le temps et dans l'espace. Il évolue dans un espace balisé par un réseau de liens voire de protection assuré par les aînés, la communauté, responsables à tour de rôle de la sécurité routière autour de l'école.

Et ces enfants que beaucoup d'observateurs étrangers trouvent horriblement mal élevés et capricieux, «amaeru» (voir plus loin) offrent alors le revers de cette image. Polis, révérencieux, ils lancent un «Bonjour» matinal aux agents bénévoles de la sécurité routière.

Entre l'image de l'enfant-roi capricieux et celle de ces écoliers disciplinés, il n'est pas question de retomber dans les descriptions souvent caricaturales ou tronquées de la vie au Japon; l'enfant, ici, apparaît comme un fil conducteur pour appréhender un aspect de la vie japonaise dans son espace ou plus exactement un espace précis, celui où s'établit cette relation bien japonaise d'*amae* vulgarisée par l'ouvrage de Takeo DOI (1982), et que nous qualifierions d'espace protégé.

Quelques années passées dans un quartier périphérique d'une ville japonaise de grandeur moyenne et la participation à des responsabilités locales m'ont permis de dégager une forme d'appréhension sociale et spatiale du vécu, représentative d'un bon nombre encore de communautés de l'archipel nippon.

PRÉSENTATION DU CONTEXTE D'ÉTUDE

Shizuoka, ville de cinq cents mille habitants (473'000), se classe dans les villes moyennes japonaises échappant aux phénomènes dérégulants des grandes métropoles, mais offrant à ses citoyens une qualité de services bien développée, tant sur le plan commercial que culturel: chef-lieu du département du même nom, elle accueille les universités départementale et nationale. A 35 degrés de latitude nord, elle est située sur la traditionnelle voie de passage du Tôkaidô et bénéficie de plusieurs arrêts par jour du train super-express qui la relie à Tôkyô au nord-est en une heure, et à Nagoya puis Kyôto et Ôsaka au sud-ouest en deux heures.

Au point de vue climatique, la région de Shizuoka, protégée au nord et nord-ouest par une barrière montagneuse des vents froids issus de la masse d'air sibérien, ne connaît pas la rigueur hivernale des régions voisines; en été, l'influence directe des masses d'air tropical humide du Pacifique en font une région très humide aux températures moyennes élevées. Sa situation de passage, la douceur hivernale favorisant les productions agricoles de mandarines, thé vert et autres denrées spéculatives, créent autour de la ville de Shizuoka des paysages verdoyants, dans un moutonnement de collines que les activités industrielles dérangent peu (les productions polluantes sont localisées sur le port de Shimizu et plus à l'Est vers Fuji).

Le quartier qui a servi de base d'observation, à la périphérie sud-est de Shizuoka, conserve encore quelques activités agricoles rongées progressivement par une urbanisation de type pavillonnaire. La composition sociale de cet ancien noyau agricole doublé de quelques activités de pêche côtière s'est donc parallèlement diversifiée: les familles élargies de type traditionnel multi-générationnelles existent encore, où les grands parents souvent agriculteurs assurent aux générations plus jeunes l'assise foncière et résidentielle si difficile à acquérir au Japon. Dans les lotissements résidentiels prédominant au contraire les familles de type nucléaire, avec cette particularité encore bien japonaise (bien que de plus en plus remise en question) de la présence, au foyer, de la mère.

L'environnement socioprofessionnel est en majorité un milieu d'activités urbaines: employés d'entreprises, salariés; (sur 482 élèves inscrits en 1995, quatre familles (5 enfants) se classaient dans la catégorie «agriculteurs», les autres dénominations utilisées librement, variaient de professions libres, commerciales, à celles de fonctionnaires municipaux ou d'Etat (Université) et, en majorité, de salariés). Cependant, ce cadre semi-urbain s'intègre encore dans un paysage rural avec ses structures sociales villageoises assez fortes; mais les contraintes corollaires de voisinage sont pourtant relativisées par l'échappatoire immédiat vers la ville. La société enfantine en est à la fois le reflet et le vecteur.

Nous proposons dans cet article une approche double dont l'enfant sera le fil conducteur et organisateur de l'espace:

- la petite enfance: une approche inversée; ici l'enfant «gère» l'espace domestique;
- l'enfant et la sociabilisation scolaire; ici l'enfant génère un espace social entre l'école, le quartier et sa famille.

UNE APPROCHE INVERSÉE

L'exemple des contes

«Il était une fois», «*mukashi, mukashi*», premiers mots magiques qui plongent le spectateur dans l'univers imaginaire du conte. Mais ceux-ci, quelle qu'en soit l'origine, façonnés au fil des générations et des contrées, reprennent à leur compte les structures socioculturelles de leur milieu et y définissent de manière précise la place de chacun: celle de l'enfant par exemple.

D'abord le cadre, le décor; en Europe, le finage du terroir serré autour du noyau villageois rassurant puis, au delà, les friches en marge du monde sûr et le domaine de l'incertain, du danger, et donc des fantasmes: celui de la forêt, généreuse et nourricière sur ses franges, mais scène, en son cœur, de toutes les aventures. Ici, la forêt se dresse essentiellement comme un interdit, un lieu de perdition: où l'on se perd et où l'on perd. Les contes et l'esprit populaire la décrivent profonde, sombre, repaire d'une faune dangereuse; brigands et marginaux, ermites, fées, ogres, sorcières en sont les acteurs répétés. Chaque conte intègre le combat du héros (l'enfant) contre ces éléments d'une nature hostile et initiatique dont il doit sortir vainqueur pour trouver le bonheur et la «tranquillité» adulte.

Au Japon, la forêt aussi projette son lot de fantômes, de *kami* (dieux); mais outre ce double aspect mystique et nourricier également présent dans la tradition, les scénarios des contes proposent globalement une image inverse. Au Petit Poucet, qui abandonné avec ses frères doit se former, se forger, dans cette forêt réceptacle et initiatrice, avant de réintégrer le cocon familial, Momotaro, conte très populaire au Japon, offre la démarche inverse: un vieux couple résigné à sa solitude et aux

labeurs répétés du quotidien en est le point de départ; dans le courant d'un torrent forestier ils découvrent une énorme pêche où se love un gros bébé joufflu qu'ils nomment Momotaro (*momo* signifie pêche). Le vieux couple élève avec amour et dévouement cet enfant avide de vie, jusqu'au jour où celui-ci, contrairement à leurs espoirs, leur annonce son départ pour aller guerroyer les démons qui terrorisent les îles voisines. Le héros vêtu d'un *hakama* neuf (pantalon japonais) et d'une épée léguée par son père adoptif, doté de boules de millet pétries des mains de sa vieille mère, les quitte pour l'aventure; il reviendra couvert de gloire prendre soin de ses vieux parents.

Ainsi, en Europe la trajectoire est centrifuge: le héros est rejeté du noyau familial; au Japon elle est centripète: un enfant est accueilli, adulé, choyé et, devenu suffisamment fort peut, doit abandonner cette sécurité (voir également le conte de la Princesse de la Lune: *Taketori monogatari*).

Or ce même schéma sous-tend l'appréhension de l'éducation sentimentale et sociale de l'enfant. Autrement dit, en Europe, l'enfant doit s'adapter à un monde, un espace qui deviendra vite le sien, mais dont on lui demande de comprendre les lois pour y trouver son autonomie; au Japon, l'espace, le temps s'accordent au petit enfant. Cette adaptabilité résulte et engrène un jeu de relations de va-et-vient souple et circonstanciel à l'intérieur du noyau familial. L'enfant s'engage dans une suite de sphères dont l'échelle s'élargit socialement et spatialement au rythme de chaque étape, mais qui lui garantissent à chaque niveau interne une place «sécurisante» dans la mesure où il en respecte progressivement les normes.

L'espace domestique géré par le petit enfant

Dès avant la naissance, les manières d'être et les relations de la future mère se modifient. Celle-ci va désormais évoluer dans une sorte d'espace de protection, d'attentions redoublées de la part de son propre entourage; ceci est surtout vrai lors de la première maternité et l'est moins lorsque la jeune femme cohabite avec sa belle-famille. Mais même si des changements de comportement sont perceptibles, la maternité ralentit, au sens propre comme figuré, le mode d'être et d'aller: les futures mères japonaises s'enrobent dans leur nouveau «rôle»; elles sont déjà mères plus qu'épouses et femmes.

La tradition du «*sato kaeri*» ou du retour à la maison maternelle pour l'accouchement, est encore assez pratiquée; par une sorte de rétrogradation, la femme enceinte rentre chez ses parents pendant un ou deux mois, se faisant choyer, entourer; la venue de l'enfant se réalise dans un espace et un temps décalés, qui ne sont pas ceux du foyer conjugal; le nourrisson entre dans une relation binaire avec sa mère, le père étant, temporellement et spatialement, sinon écarté du moins éloigné. Certes les conditions de la vie actuelle compromettent parfois cette coutume mais, quoi qu'il en soit, la naissance détermine une relation de couple nouvelle: le triangle familial

s'étire vers deux pôles, l'enfant-mère et le père (mari). Il y a une rémission temporaire, parfois longue, du lien conjugal au profit du maternage et de la relation maternelle. Et cette nouvelle réalité va gérer les rythmes et espaces familiaux. La mère est polarisée sur cette nouvelle relation, ce qui se traduit concrètement par une réduction de l'espace-temps et de l'espace-distance entre elle et le bébé.

La proximité et les contacts physiques sont importants en fréquence et en durée dans le système de portage sur le dos et celui du couchage. L'agencement de l'espace domestique contribue aussi à cette absence d'isolement ou à sa faible part dans la vie des habitants. La malléabilité des cloisons (portes coulissantes qui agrandissent ou cloisonnent les pièces au gré des circonstances) permet un changement rapide de la fonctionnalité des pièces. Les maisons traditionnelles réservent généralement une pièce ou deux au jeune couple, mais le nourrisson est rarement isolé. Le plus souvent, il est porté sur le dos ou étendu sur une literie légère rapidement installée sur les *tatamis*, voire même sous les édredons du *kotatsu*¹ en hiver, à proximité de l'agitation domestique. Dans les appartements modernes, l'exiguïté et la proximité, la fonction multiple et parfois simultanée d'une même pièce, créent rarement une possibilité d'isolement. La vie nocturne ne change rien à ces rythmes de symbiose. L'enfant, même grand (trois, quatre ans) dort souvent près de sa mère, sur le même futon, ou sur un petit matelas accolé à celui de sa mère. Il est fréquent que les enfants et la mère dorment également dans une pièce séparée. Nous sommes loin des anxiétés nocturnes du coucher isolé, que Chateaubriand pérennisa et que la littérature enfantine moderne exploite assez abondamment en Europe.

A ce binôme, soit «espace malléable peu excluant – temps mal différencié» s'ajoute une dimension tout aussi rassurante et positive: la faible verticalité du monde domestique. Le mode de vie s'adaptant, avec des variantes, à la pièce de *tatamis*, il est peu exigeant en mobilier: pas de chaises ni de table haute, mais des coussins et table basse pliable. Adultes et enfants s'assoient, se détendent au niveau du sol: le mobilier ne joue pas ici de rôle éducatif; les repères temporels et spatiaux (rester à l'écart pendant la durée du sommeil, se tenir assis à table le temps décidé du repas) viennent très progressivement, toujours plus tard qu'en Europe et de manière insensible: peu de formes négatives, exception faite de: sale, dangereux, et peu de verbalisation.

Les repères sont autres, ailleurs; l'espace domestique impose un certain code: l'enfant apprend vite à ôter ses chaussures dans l'entrée, avant de gravir le niveau légèrement surélevé de la maison; il connaît assez vite aussi l'attitude «sage» qui lui est demandée devant l'autel bouddhiste familial et le *tokonoma*².

1 Le *kotatsu* est une table basse chauffante, entourée de couvertures: on y glisse la partie inférieure du corps qui peut ainsi se réchauffer.

2 Dans le mur, petit renforcement décoré devant lequel sont placés les invités.

L'enfant protégé

L'enfant est roi, dans cette mesure où convergent vers lui les regards bienveillants de son entourage; les aînés ont une compassion, une sympathie immédiate et permissive envers les enfants. En grandissant, cette priorité dont il est l'objet s'atténue, mais cela suppose une étape à l'extérieur de la maisonnée. Ruth BENEDICT, dans son ouvrage *The Chrysanthemum and the Sword*, utilise la métaphore de l'arc. La courbe de la vie adopte la forme d'un U avec le maximum de liberté et d'indulgence accordées aux petits enfants et aux vieillards, la période adulte connaissant le maximum de restrictions et d'obligations sociales. L'enfance est donc, comme la vieillesse, une de ces «zones libres» de la vie où le code social ne s'exerce pas ou plus. En Occident, poursuit Benedict, la courbe de l'arc s'inverse.

L'expression précitée d'indulgence (Benedict utilise en anglais le même mot), évoque la notion d'*amae* et par là-même le texte de DOI (1982): *Amae no kôzô* traduit en français par «Le jeu de l'indulgence», (en anglais: «The anatomy of dependence»). «Si l'on dit de A qu'il est *amai*, doux envers B, cela signifie qu'il l'autorise à profiter de son indulgence et à compter sur les liens privilégiés qui les unissent».

BERQUE (1982) recourt au texte de Doi et, s'appuyant sur d'autres auteurs, parle de «la sympathie du moi pour l'autre». «Les Japonais ont la faculté de redéfinir leur moi en fonction des circonstances». Cette adaptation du moi japonais que l'on oppose toujours négativement à l'affirmation du moi occidental se traduit «dans ses aspects positifs [...] par une remarquable capacité d'intuition [...]. Les bénéficiaires de cette capacité d'empathie sont avant tout les enfants, à l'égard desquels la société toute entière et pas seulement les parents concernés, se montrent d'une tolérance et d'une gentillesse singulière». L'enfant bénéficie donc d'une permissivité sociale, donnant ce que l'on appellerait volontiers un enfant mal élevé, et assuré de la présence prévenante et dépendante de sa mère.

En fait les différents mots empruntés (indulgence, permissivité), connotent une façon occidentale de considérer l'éducation; *amai* ne signifie pas capricieux; il existe un autre terme pour cela: *wagamama*. Être *wagamama*, c'est être capricieux, égoïste; c'est une notion de l'ordre du concept qui sous-entend un rapport de forces; *amai* appartient plus au registre de la métaphore: être doux, sucré, c'est-à-dire câlin, caressant. Au Japon, les adultes ont en effet tendance à adopter une attitude de cajoleries ou *amayakasu*, de souplesse, de compréhension bienveillante dont les enfants savent user et abuser, ce qui donne cette situation d'enfant mal élevé. Mais l'éducation en tant que transmission de règles sociales est, nous l'avons déjà dit, plus informelle et commence dans un monde de protection sécurisante.

Les règles sociales s'acquièrent essentiellement au moment de l'entrée dans le système préscolaire, fait assez universel, mais plus particulièrement au Japon, dans la mesure où l'on remarque là, à des degrés divers et d'après les gens, une délégation de cette responsabilité de base au système scolaire. L'école reste encore, au Japon,

une véritable institution; plus qu'ailleurs elle moule et propulse l'enfant dans la société japonaise qui va l'enrôler dans ses étapes successives. De l'enveloppe maternelle, il passe à un second cocon: l'univers scolaire.

L'ESPACE SCOLAIRE

Dans un pays où les densités de population sont très élevées et le tissu de l'habitat dense, il est toujours étonnant de constater que les espaces scolaires sont vastes et généralement bien équipés (l'école de Ohya couvre une superficie de 1,427 hectare réparti ainsi: 0,8 ha de cour-terrain de sports, 0,49 ha de bâtiments dont 656 m² de gymnase; cf. figure); l'école est en fait le support de plusieurs activités et entités. Spatialement et socialement, elle est partie intégrante et intégrée au quartier, et joue un rôle d'institution scolaire et sociale, par la transmission de règles et de connaissances aux enfants mais également aux parents, en devenant un centre de flux multiples de la société locale.

L'identité scolaire

La scolarité obligatoire (6 à 15 ans) dépendant de la carte scolaire, rassemble une population enfantine que les choix et options personnels des écoles maternelles avaient éclatée géographiquement. Ce faisant, elle resserre aussi les relations de voisinage entre les mères: le couple mère-enfant connaît ainsi, lors de la cérémonie d'entrée à l'école primaire, sa première consécration sociale; c'est le premier pas vers une série de rites et de rythmes dans cet espace formateur: l'école encadre la population scolaire et la forme, mais concerne aussi les parents, dans une série d'activités obligées.

Beaucoup plus systématiquement qu'en Europe, l'enfant est identifié scolairement, et ce processus d'identification se reproduira ensuite dans les autres étapes sociales de la vie. Les étiquettes-badges que l'on doit coudre ou appliquer sur les vêtements au niveau de la poitrine (avec les nom, prénom, groupe sanguin, niveau scolaire), les alignements par ordre de taille, le port de casquettes de couleurs différentes selon le niveau, les activités par paires (un aîné, un cadet), les intègrent déjà dans une hiérarchie scolaire. La distribution de responsabilités à tour de rôle (entretien de la cour, ménage quotidien des classes et autres, distribution des repas de la cantine obligatoire) sont autant de détails qui forgent une identité-repère et une pratique de l'espace communautaire.

Les manuels de première année insistent en général sur les notions de camaraderie, d'entraide, de politesse mutuelle, déterminant par là un objectif de solidarité, la seconde base éducative pouvant être l'uniformité. Hormis les matières artistiques et d'éveil qui puisent dans le milieu local leurs sujets d'observation, les autres



Vue aérienne de l'école de Ohya. Au centre de l'énorme cour, on aperçoit des enfants qui forment deux kanji en l'honneur de leur quartier.

programmes scolaires laissent très peu de place à une quelconque originalité, et le planning annuel est très strictement et uniformément décidé. Ainsi toutes les écoles progressent au même rythme (mêmes textes, mêmes exercices calligraphiques, mêmes manifestations sportives) et contribuent à créer un tissu de références identiques.

L'éducation s'organise à travers ce modelage scolaire, corporel également dans la mesure où il éduque le corps (repas, éducation sportive méticuleuse), et participe ainsi à organiser la personnalité sociale. Celle-ci pourtant ne serait pas complète sans ce troisième élément d'identification que constitue le quartier. La décision récente (il y a un an environ) de libérer deux samedis par mois, révèle la complexité des liens établis entre l'école et la vie sociale; que faire de ces demi-journées accordées ? De même qu'au seuil des vacances l'autorité scolaire inonde de conseils multiples les familles (hygiène, santé, lectures), cette même école a concédé, à regret semble-t-il, ces plages de temps qu'elle a continué à gérer en suscitant de nombreux débats, exposés et enquêtes sur l'utilisation de ces week-ends élargis. Ce temps libéré par l'institution scolaire appelle un nouvel équilibre du temps et de l'espace, fondé non plus essentiellement sur l'école et la famille, mais également sur le quartier (*chiku*). Au niveau de l'enfant, la perception de ce troisième pôle s'acquiert en partie par le trajet scolaire physique (à pied) obligatoire et biquotidien. «On» est de telle classe, on vient de tel quartier.

L'école et les institutions de quartier

Les associations de quartier ou *chônaikai*, typiques du Japon, ont souvent été décrites (voir à ce sujet les définitions qu'en donnent BEL 1980: 134, 135 et BERQUE 1982: 162-165). Ces *chônaikais* que l'on traduit par «association ou groupe de quartier», régissent une bonne partie des relations de la société locale (entraide, ordre public, hygiène, diffusion des informations administratives de la mairie ou de l'école, organisation des fêtes locales, patronales et des sports etc.)³. Le *chônaikai* se divise lui-même en sous-groupes; BEL utilise le terme de bloc; nous prendrons cette expression dans son sens étroit de «zone de voisinage».

Le quartier de Ohya, où nous habitons, rappelons-le, conserve encore quelques fonctions agricoles (riziculture, cultures maraîchères sous serre, les cultures arbustives, mandarines, thé, ayant progressivement été délaissées) qui se cantonnent à deux ou trois blocs, tandis que les quartiers à vocation résidentielle ont gagné le piémont des collines. L'empreinte villageoise transparaît pourtant encore assez clairement, de par l'absence de fonctions commerçantes affirmées – exception faite de quelques commerces de première nécessité – et se révèle à travers la vitalité du système de *chônaikai*.

3 L'école est équipée de systèmes d'éclairage puissants utilisés le soir par les équipes sportives de quartiers: baseball par exemple.

L'école établit des liens de partenaire avec cette association de quartier en tant qu'institution et accueille spatialement plusieurs de ses manifestations (fête des sports, fête d'été). Or c'est souvent l'enfant qui joue un rôle de ciment, de vecteur ou de support dans ces interrelations, le temps de sa fréquentation scolaire.

En effet, l'école déborde de son espace physique proprement dit, bâtiments et cour, et gère en quelque sorte toute la topographie environnante par le système de sécurité routière et civique de l'Association des Parents d'élèves et des Professeurs (PTA).

Dans le cas de l'école de Ohya, trois sections se complètent et coordonnent leurs efforts pour assurer les meilleures conditions parascolaires; une section «sécurité routière» qui gère la circulation essentiellement le matin, une section «périmètre scolaire» chargée de la surveillance morale et sociale (rondes de surveillance sporadiques) et une section «environnement, entretien et nettoyage des voies d'accès à l'école»; autant d'actions qui complètent ou remplacent les actions municipales.

Dans les secteurs traditionnels définis plus haut, les relations de voisinage et d'obligations mutuelles jouent encore assez fortement, et se perpétuent sans remise en cause. Les enfants, relativement nombreux, sont intégrés dans le *chônai*, par le biais des *kodomo clubs*⁴. Dans les quartiers résidentiels, le consensus, l'adhésion sont plus superficiels. Ce sont alors les enfants qui ancrent et intègrent leurs parents dans le maillage social du *chônai*; certes, le fort séisme qui a bouleversé, en janvier 1995, la région de Kôbe, a réactualisé le problème de l'entraide et revitalisé ainsi l'utilité de ces associations de quartier pour elles-mêmes.

Lorsque l'enfant grandit, et s'éloigne scolairement et géographiquement vers le collège ou lycée, les liens entre la famille et le quartier se distendent. Les deux manifestations spectaculaires annuelles qui mobilisent le voisinage (au sens large) sont la fête des sports en octobre, et la fête de l'été, le 3 août. Chaque bloc doit y participer; alors que les quartiers traditionnels délèguent facilement un ou plusieurs représentants de leurs maisonnées, les secteurs de lotissements pavillonnaires ou d'immeubles font le plein des forces vives dans les familles d'enfants scolarisés.

L'enfant est donc générateur d'un espace dans la mesure où il dirige et suscite concrètement la participation parentale vers un intérêt social et local, extérieur aux intérêts proprement familiaux mais nécessaire à l'intégration du ménage (sens statistique du terme) ou de la maison, maisonnée «*ie*» (comme le décrivent les sociologues ou géographes), dans le maillage social du quartier. Lorsque l'enfant grandit, le lien entre la famille et le quartier – essentiellement dans le cas des familles nucléaires – gagne en superficialité.

4 Associations d'enfants animées par les mères du secteur concerné; autrefois, ces associations de jeunes étaient menées par les aînés qui organisaient les activités. Actuellement le relais a là aussi souvent été pris par les mères.

CONCLUSION

Nous avons voulu, dans cet article, en suivant l'évolution de l'enfant jusque et dans sa scolarisation primaire, saisir quelques aspects de l'appréhension sociale de celui-ci au Japon. Pour conclure, nous soulignerons à nouveau quelques points évoqués. L'enfant ne crée certes pas par lui-même, lorsqu'il paraît, des conditions complètement nouvelles, mais il renforce certaines tendances de la société à laquelle il appartient.

Qu'il s'agisse de la famille où le noyau central est le couple mère-enfant(s) ou des étapes ultérieures de la vie (société et périmètre scolaire, lieu de travail), on retrouve cette idée de mondes régis par un principe sécurisant (parfois en apparence seulement). Dans la maison, à l'image de l'espace non rigide mais modulable des pièces, l'attitude des membres de la famille, particulièrement à l'égard des tout-petits, est souple: peu ou pas d'interdits, pas de cloisonnement ou d'isolement réels, ce qui, somme toute, crée une atmosphère sécurisante. Cette empathie dont bénéficie le jeune enfant et qui entraîne une nette impression de permissivité, ou *amae*, et de non-responsabilité parentale, fait place progressivement à des principes d'éducation souvent souples et délégués à l'école.

Dans la société actuelle japonaise, les cadres traditionnels d'autorité répartis jusqu'alors de manière équilibrée entre l'autorité familiale et l'autorité scolaire, ont basculé jusqu'à faire endosser à l'école énormément de tâches et responsabilités, en principe hors de son ressort. Il y a ainsi empiètement du système scolaire (conseils moraux, sanitaires, de sécurité) sur la vie familiale. De même que l'école dépasse son cadre physique, en gérant indirectement l'espace du quartier par le biais des activités parascolaires animées à tour de rôle par les parents d'élèves. Cette gestion de l'espace avoisinant nécessite une coordination au niveau du *chônai* ou groupe du quartier. La participation la plus visible à la vie du quartier, correspond ainsi à la période où cette interaction concerne les habitants: la scolarisation. En ce sens, les enfants sont, un temps donné, à la base de flux d'échanges entre l'école, les familles et le quartier. Par la suite cette localité des intérêts s'atténue et le binôme espace-temps se dissout: l'emprise du milieu scolaire reste forte sur la gestion des rythmes de temps scolaire-personnel, mais devient absente du lieu de vie.

L'image que l'on se forge de cet enfant, à la fois gâté, capricieux et par ailleurs poli, policé, cette impression d'une participation obligée (mais peu remise en question sinon en coulisse), aux activités de voisinage, de PTA, peuvent être modifiées et expliquées par une logique autre. Il n'y a pas rémission ou sacrifice de la personnalité, de l'individualité, comme on l'entendrait en Europe; mais plutôt une adaptabilité, un glissement d'une facette à l'autre selon les circonstances et le lieu. La solidarité a ses limites: spatiales nous l'avons dit quant aux efforts de coopération surtout acceptés dans le contexte local, et temporelles: on s'engage pour un rôle déterminé et limité. Certes cela exige des efforts; on donne et on se donne, mais l'on n'investit qu'une partie de soi. Il y a comme un rythme individuel à deux vitesses pour une survie sociale et l'enfant apprend progressivement à jauger l'importance

et l'enjeu de ce contrat social. Cet apprentissage social a aussi ses dérapages, et la solidarité là aussi pose ses limites. Les problèmes d'*ijimeru*, d'enfants maltraités par leurs camarades, se sont multipliés et révélés comme un réel problème social ces dernières années, remettant en question un système pseudo-sécurisant. Au niveau local, cela a renforcé la conviction d'une ré-actualisation de l'équilibrage entre les pôles scolaire, de voisinage et familial !

Bibliographie

BEL Jean

1980.- *L'espace et la société urbaine japonaise.*- Paris: P.U.F.

BERQUE Augustin

1982.- *Vivre l'espace au Japon.*- Paris: P.U.F.

BENEDICT Ruth

1946.- *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture.*- London/Henley: Routledge/Kegan Paul.

DOI Takeo

1982.- *Le jeu de l'indulgence.*- Paris: Le Sycomore/L'Asiathèque.- 135 p. [1^e éd. originale: 1974.- Tôkyô: Kôdansha International]

MATSUTANI Miyako

1973.- *Nihon no mukashi banashi 1.*- Tôkyô: Kôdansha.

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel beschreibt die japanische Gesellschaft in doppelter Weise. Fürs erste analysiert er die Darstellung des Kindes in Fabeln und untersucht dann den Lebensraum des Kleinkindes im häuslichen Umfeld. Seine Gegenwart schafft neue Beziehungen und eine erhöhte Anpassungsfähigkeit des Familienkreises: die Grundlage der strukturellen Form der Nachsicht, der *amae*. Der Schulbeginn führt das Kind sodann in die lokale Gemeinschaft ein, wo er aber auch eine soziale Kontrolle der Familien durch die Gesellschaft bewirkt, wenn diese auch öfters kaum feste Beziehungen mit dem örtlichen Gemeinschaftsleben unterhalten (*chônaikai*). In diesem Sinn wird das Kind in räumlicher und zeitlicher Hinsicht zum sozialen Bindeglied zwischen Schule, Gesellschaft und seinem Familienkreis.

Summary

This article proposes a double approach to Japanese society. First it analyses the child's image conveyed in tales, then the space allotted to the small child at home. Through his presence, the child generates new family relationships and gains by an adaptability of his family circle, which is the basis of the structural form of *amae* (indulgence). The passage to school sends the child out into the local community but, conversely, introduces a social inspection of the community in families who, from now on, often have no more asserted bonds with local community life (*chônaikai*). In this sense, the child is the conveyor of a social link, confined spatially and in time between the school, the community, and the family circle.

AUTEURS

Françoise DERRIEN-SHIMADA

Chargée de cours à l'Université départementale de Shizuoka. Agrégée en géographie. A étudié cette discipline à la Sorbonne, à Paris, et a ensuite obtenu un DEA en géographie rurale africaine à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS). Réside au Japon depuis plus de dix ans. Vient d'obtenir le diplôme de Maître d'Ikebana, *Sôgetsu ryû* !

Noriko KOBAYASHI

Professeur-adjointe au Département de la Culture Internationale au Collège universitaire de jeunes filles d'Otani, à Ôsaka. Titulaire d'une maîtrise en Histoire de l'Art de l'Université de Paris et d'une maîtrise en Histoire de l'Art de l'Université d'Ôsaka. Spécialiste de la peinture franco-allemande du XV^e siècle. Auteur de nombreux articles sur la peinture du Moyen-Âge en Europe, dont «Le triptyque Braque de Roger van der Weyden: formation d'une image de dévotion "Andachtsbild" avec paysage en arrière-plan», *Bijutsushi* 117 (1985); «Essai d'analyse structurale de la perspective aérienne dans les "Heures du Maréchal de Boucicaut», *Machkaneyara-ronsô* 26 (1992).

Hisao MATSUMARU

Professeur de Philosophie à la Faculté des Langues étrangères, à l'Université de Dokkyô, à Tôkyô. Né en 1945. A d'abord étudié l'agronomie, ensuite la philosophie religieuse à Kyôto, notamment la pensée de Heidegger et de Bergson, comparativement à la philosophie bouddhiste zen. A également étudié à l'Université de Bâle, à l'Institut de Théologie (1979-1980). A été professeur invité à l'Université de Duisburg (1994-1995) et a travaillé avec M. A. Berque à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (1995-1996) à Paris. Articles en langues étrangères: «The Place of Subject and Object», *Zen Buddhism Today* 6 (1988); «Ist das Ich ein Traum», *Horin-Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* [vol.1] (1994).

Hiroshi MORIKAWA

Professeur à la Faculté des Lettres d'Hiroshima. Né en 1935 et Docteur ès Lettres, Est l'une des autorités en matière de géographie urbaine et s'attache tout particulièrement à l'étude du système urbain allemand, le comparant à celui du Japon. Auteur de nombreux ouvrages en japonais, parmi lesquels: *Essais sur le centre* [3 vols.] (1980, 1988); *Urbanisation et système urbain* (1990); *Allemagne - pays décentralisé à pôles multiples en crise* (1995).

Shinji NOZAWA

Professeur adjoint à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales à l'Université de Shizuoka. Né en 1959. A étudié la sociologie urbaine au Japon et aux Etats-Unis (Chicago, 1982-1983). A été invité en tant que chercheur au Centre d'études de l'urbanisme de l'Université de Toronto (1995-1996). A par ailleurs publié plusieurs articles sur la vie urbaine actuelle au Japon, principalement dans les quartiers de grands ensembles (*danchi*).

Yoshihito SHIMADA

Professeur d'anthropologie sociale à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de l'Université de Shizuoka. Né en 1949. A tout d'abord étudié la philosophie religieuse à l'Université de Kyôto, puis l'ethnologie à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) à Paris où il obtient son doctorat en 1985. Spécialisé en ethnologie africaine, il a effectué de nombreuses missions dans les régions sub-sahariennes, particulièrement au Cameroun et au Mali et écrit plusieurs articles sur ces pays en français et en anglais. Auteur des ouvrages suivants (en japonais): *Anthropologie politique des échanges hétéro-dimensionnels* (1992); *Anthropologie d'un état pastoral et islamique* (1995); *Cosmologie de la société rizicole* (à paraître).

朝鮮の地図

— 今と昔 —



