

LE POÈME COMME MOYEN D'INTERPRÉTATION DES SETSUWA

Hartmut O. ROTERMUND

Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, France

The main topic of this article — a comparison of the *Shasekishū* and the *Konsenshū* — is to elucidate the relationship between *waka* poetry and *setsuwa* stories, i.e. the function of poems in the interpretation of a *setsuwa*.

Differently from the numerous texts of the *Shasekishū* (*kō-hon* and *ryaku-hon* tradition), the *Konsenshū* is a sort of rewriting of Mujū's major text, with the particularity that nearly all of the stories are followed by one or more *waka* poems. In many cases the content of the *setsuwa* is identical to the message of the poems, but in quite a lot of cases the *waka* seems to introduce a new aspect in the reader's comprehension of the finality of the text.

In certain cases, those poems take up one specific point within the *setsuwa*, which they stress, while in still other cases they clarify the major statement of the story. In other words, those *waka* suggest to us a somewhat different interpretation of a *setsuwa*. On the basis of some representative examples of *Konsenshū setsuwa* we tentatively formulate, for the time being, the following incomplete conclusions.

Konsenshū poems show a strong Zen orientated message which tends to an interiorisation of the otherwise plain message of the story, showing the reader a somehow immediate application and right understanding of the didactic goals in the Buddhist narrative text. Comparing the *Shasekishū* and *Konsenshū* we find out that the *Konsenshū* even more than the source text, *Shasekishū*, shows us the characteristics of a preaching (*sekkyō*, *shōdō*) orientated narrative literature.

Key words: PREDICATION, SETSUWA LITERATURE, POETRY.

1. Un des recueils majeurs de la littérature des *setsuwa*—et aussi un texte de prédication [*sekkyō*]—est le *Shasekishū* de Mujū¹. Les dates de sa rédaction, 1279-1283, nous sont connues par la préface et la postface du texte même. Si le *Shasekishū* a été terminé en 1283, l'auteur y a apporté cependant encore de nombreuses corrections, ainsi que nous l'apprennent les différentes versions de l'ouvrage, mais aussi quelques remarques faites dans deux autres textes de Mujū, le *Shōzaishū* et le *Zōtanshū*. Ce travail continu de l'auteur sur son texte explique en partie le grand nombre de versions différentes qui circulaient déjà du vivant du prédicateur.

Indépendamment des personnages que celui-ci fait figurer dans ses histoires, on pourrait répartir l'ensemble des anecdotes du *Shasekishū* dans les groupes suivants: histoires amusantes/histoires miraculeuses/histoires doctrinales et morales². Mais dans bien des cas cette distinction n'est guère pertinente, les divers éléments se recoupant et se trouvant souvent réunis en une seule histoire. La classification du *Shasekishū* et de ses anecdotes ainsi que son attribution à tel ou tel groupe de *setsuwa-shū* est d'autant plus difficile que la fonction des *setsuwa* n'est nullement la même dans les différents recueils³. De là se pose la question de la finalité des recits. Est-elle d'ordre didactique (et donc pas forcément le reflet fidèle d'une situation religieuse donnée), ou s'agirait-il plutôt d'exposer des idées personnelles, de relater ce qui a été entendu, de transmettre une expérience vécue?⁴.

L'existence de deux grandes versions, *kô-hon* et *ryaku-hon*, nous est connue par la postface d'un texte imprimé en l'année Keichô 10[1605]⁵. La différenciation entre *kô-hon* et *ryaku-hon* n'est point une question académique intéressant les seuls comparatistes, mais pose un problème d'interprétation du *Shasekishû*: Sur quel texte doit reposer l'analyse? Sur le texte présumé le plus ancien [et proche du groupe *kô-hon*] ou bien sur celui portant les dernières modifications de la main de Mujû, et donc important pour connaître l'évolution de la pensée de ce religieux⁶?

D'une façon générale on peut dire que les textes du *kô-hon* comprennent plus d'éléments de la langue nouvelle, langue parlée; ceux du *ryaku-hon*, plus remaniés, comportent des expressions anciennes, plus proches de la langue écrite: ce qui donne à penser que le *ryaku-hon* n'est pas un simple extrait du *kô-hon*. Les *setsuwa* qui figuraient dans l'original de Mujû—que l'on ne connaît pas—furent sans doute utilisés pour des prédications; mais ils constituèrent aussi, par la suite, matière à lecture; d'où les changements, omissions et additions constatés. Le coloris de la langue parlée alla s'amenuisant avec le temps, au cours de l'utilisation pour la prédication [*sekkyô*], quand le texte fut remanié, ré-arrangé et ensuite "diffusé" [*rufu*]. Le *ryaku-hon* qui s'est développé sur la base du *kô-hon* montre davantage l'objectif vers lequel il a été orienté: la prédication⁷.

Le *Shasekishû* eut sans doute de nombreux lecteurs, notamment à l'époque d'Edo qui cependant ont vu dans ce livre, moins une collection de *setsuwa*, qu'un texte de *hōgo* ou encore un traité du bouddhisme. Pour autant qu'on sache, parmi les ouvrages de Mujû, seul le *Shasekishû* a retenu l'attention; il s'est vu, à l'époque d'Edo, imité et continué⁸, et a influencé d'autres genres littéraires⁹ ainsi que des textes de prédication [*sekkyô*].

Dans la postérité littéraire directe du *Shasekishû* on mentionnera, pour le Moyen Âge, deux ouvrages, le *Konsenshû* et le *Kingyokushû*.

2. Le *Konsenshû*, en quelque sorte une réécriture du *Shasekishû*, fut découverte en 1961 dans la bibliothèque Jingû bunko à Ise¹⁰. Or, la façon concrète de cette réécriture est assez complexe; par endroits le texte est plus proche de certaines versions du *kô-hon*, mais le plus souvent il suit le *ryaku-hon*¹¹. Parmi les 146 *setsuwa* que contient le texte, 139 sont identiques à ceux du *Shasekishû*. L'actuel texte du *Konsenshû* comporte trois chapitres [I, II, IV]¹²; le chap. III—qui manque au texte [fragmentaire] que nous possédons du *Konsenshû*—correspondait probablement au *Shasekishû* chap. IV [2e partie] et V [première partie].

De quand date la rédaction du *Konsenshû*? Une référence¹³ au *Soga-monogatari* [où, plus précisément à l'histoire des Soga] pourrait suggérer comme date de la rédaction la deuxième moitié du 14e siècle; la citation de poèmes [*Konsenshû* IV/4] provenant du *Shin-Senzai-waka-shû* [1356/59] et du *Fûga-waka-shû* [1349?], pourrait corroborer cette hypothèse. D'après les remarques à la fin de certaines histoires¹⁴, l'auteur (le compilateur) aurait pu être un moine du Rinzaï [comme le fut d'ailleurs Mujû lui-même].

Or, une des caractéristiques du *Konsenshû*, qui distingue ce texte de façon significative du *Shasekishû*, est le rajout quasiment systématique d'un [ou de plusieurs] *waka* à la fin de chaque récit; ce sont ces poèmes qui nous intéressent ici en premier lieu. Avant d'en aborder l'analyse fonctionnelle, voici une brève digression à propos des *waka* et du bouddhisme, vus à travers quelques passages du *Shasekishû*.

3. Les poèmes sont, pour ainsi dire, partie intégrante de la littérature japonaise, certains genres littéraires [les *uta-monogatari*] se présentent comme une chaîne de *waka*, “noyau dur” au sein d’un récit¹⁵. Sur le plan des croyances religieuses et des idéologies, les *waka* sont une source inépuisable d’information.

C’est dans la célèbre préface du *Kokinshū* que nous trouvons la première explication de l’efficace miraculeuse propre aux *waka* japonais:

“La poésie du Yamato a pour racine le cœur humain, et pour feuilles des milliers de paroles.[...] Ce qui sans effort émeut ciel et terre; suscite la pitié aux démons et aux dieux invisibles; imprègne de douceur les liens d’homme à femme; distrait le cœur des farouches guerriers; voilà notre poésie.”¹⁶.

Si le Moyen Âge, l’époque du syncrétisme shintô-bouddhique [*honji-suijaku*], avait développé une forme particulière de mise en équation des *waka* et des *dhāraṇī*, il faut pourtant rappeler que le bouddhisme, au fond, voyait dans le plaisir de la poésie—comme de la littérature en général—une plaisanterie futile avec des “mots foux” et du “langage spécieux” [*kyōgen kigo*]¹⁷. La poésie fut cependant tolérée en tant que “lien” [*en*] permettant l’accès aux vérités du bouddhisme. Du *Wakan-rōei-shū*, en passant par divers recueils de *setsuwa* jusque dans bon nombre de *ka-ron*, nous trouvons cette vue conventionnelle [religieuses et littéraire] du *waka* japonais. Le *Shasekishū*, par exemple, dit à ce propos:

“Quand on compte les poèmes japonais parmi les “mots foux et le langage spécieux”, c’est que l’on pense aux poèmes [faits dans un esprit] en proie aux illusions, suscités par l’amour, attachés aux apparences [d’un monde sans fondement] et qui font un fréquent usage de mots vides de sens.

Si par contre on expose dans les poèmes les principes des saintes doctrines et, par la notion de la non-permanence, on réduit les liens de ce monde ainsi que les pensées profanes; si l’on oublie en plus l’attachement à la renommée, au profit et aux passions, et si, à la vue des feuilles [tourbillonnant] dans le vent, on parvient à la reconnaissance du caractère insignifiant du monde et que, en chantant la neige et la lune, on s’ouvre en son for intérieur à la vérité sans souillure—alors les poèmes deviennent pour nous un moyen d’entrer dans la Voie du Bouddha, [moyen] sur lequel nous pouvons compter pour la compréhension des doctrines¹⁸.

Et dans un autre paragraphe¹⁹ Mujū expose plus en détail l’identité des *waka* et des *dhāraṇī*:

“Quand nous réalisons [la valeur] des poèmes comme moyen d’atteindre la voie unique de la bouddhité, nous constatons qu’ils possèdent la vertu de calmer un cœur troublé et agité [par des passions], et de lui rendre la tranquillité et la paix. En très peu de mots, les poèmes expriment une signification [profonde]. Ils possèdent, à n’en pas douter, la vertu des formules magiques, c’est-à-dire des *dhāraṇī*.”

Les *kami* de notre pays sont les Traces descendues [sur terre] de bouddha et de bodhisattva, [sont] des transformations du Corps de correspondance²⁰. [...] Les poèmes ne doivent pas différer non plus des paroles du Bouddha. Et les *dhāraṇī* en Inde, aussi, sont tout simplement [composées] de paroles qu’utilisent les habitants de ce pays. Le Bouddha se servait de telles paroles pour énoncer ses formules magiques[...]» Si jamais le Bouddha avait fait son apparition en notre pays, il en aurait certainement utilisé la langue pour en faire des *dhāraṇī*. [...]”

Les retombées littéraires de cette vision des *waka* [= *dhāraṇī* et moyen/*hōben*/de pénétrer dans la

voie du bouddhisme], apparaissent précisément dans les *setsuwa* bouddhiques du Moyen Âge, ainsi que dans de nombreux textes de prédication [*sekkyō*].

Après ces remarques préliminaires, voyons ensuite la place des *waka* dans le *Shasekishū*²¹.

- a) poèmes conformes à la trame du récit, faisant partie du déroulement de l'action: certains peuvent comporter une nuance didactique, revêtir un ton moralisateur²².
- b) *waka* servant de contre-exemple pour distinguer plus facilement les mauvais poèmes des bons, i.e. de ceux conformes aux doctrines bouddhiques; leur citation permet à Mujū d'enchaîner sur la théorie de l'identité *waka-dhāraṇī*. [cf. supra]²³. Dans ce groupe on peut aussi ranger les *waka* compris dans les recits démontrant combien les divinités [shintō-bouddhiques] sont sensibles à la poésie! On a affaire ici à des *setsuwa* soulignant l'efficacité [magique] des poèmes²⁴.
- c) *waka* qui sont le point de départ d'une prédication, en d'autres mots des poèmes à fonction plus spécifiquement didactique²⁵.

Le cas inverse aussi se présente, à savoir qu'un poème, toujours de nature didactique [sans qu'on ait pourtant affaire à de véritables *dōka*] se place à la fin d'un passage explicatif, à la fin d'un commentaire²⁶, afin de mieux en résumer la moralité. Le décompte exacte de ces divers types de poème, de leur place dans les récits, n'est pas notre but ici. Mais un bref examen montre que cette dernière fonction n'est pas, dans le *Shasekishū*, la plus fréquente. Or, c'est précisément cette position finale des poèmes qui caractérise le *Konsenshū*, et qui constitue une nouveauté dans la littérature des *setsuwa*. Pour certains de ces poèmes²⁷ la source a été identifiée, pour la grande majorité elle ne l'a pas été²⁸.

* * *

4. La tâche que nous nous proposons ici²⁹ est celle d'examiner l'énoncé des poèmes du *Konsenshū*³⁰ et de définir leur poids dans l'interprétation d'un récit.

[A] [C'est l'histoire d'un homme qui avait fait un "voeu d'une grande force": à savoir celui de s'occuper de tous ceux morts "sans lien" [*mu-en*]. Or, lorsque, se rendant en pèlerinage à Ise, il trouve un cadavre sur son chemin, l'homme hésite sur ce qu'il convient de faire.]

"Mais comme il était en route vers Ise, il n'y avait rien à faire, pensa-t-il et il continua son chemin; lorsque tout à coup ses jambes lui firent mal et qu'il ne put plus faire un seul pas, il rebroussa chemin [=se dirigea en direction du cadavre], et tout alla bien. Il prit alors en charge le mort, et continuant son chemin vers Ise, ses jambes cessèrent de lui faire mal et il put achever son pèlerinage. Ceci s'est passé tout récemment."³¹

Ce récit n'a pas de pendant direct dans le *Shasekishū*, si ce n'est l'histoire du moine Jōkan-bō qui, allant à Yoshino, rencontrant sur son chemin un mort, eut la même réaction que l'homme de notre histoire. Jōkan-bō bénéficia d'une révélation de la divinité [de Yoshino] qui lui apprit qu'elle ne tenait point aux tabous, mais que c'était la compassion qui comptait³².

Le *Konsenshū* manifestement reprend ce même motif sous une forme simplifiée. Alors qu'en l'occurrence le cadavre gît tout seul sur la route, le *Shasekishū* lui associe des enfants, mais qui ne sont pas en mesure d'assurer les rites nécessaires. L'intervention divine se fait dans les deux cas par le truchement de douleurs dans les jambes: dans le *Konsenshū*, le *kami* d'Ise empêche le protagoniste de l'histoire de passer à côté du cadavre, i.e. de ne pas s'occuper-conformément à son voeu-d'un mort "sans lien". Dans le *Shasekishū*, Jōkan-bō, qui s'était effectivement occupé

du cadavre, se croyait souillé par ce contact avec la mort, et donc obligé de renoncer à son pèlerinage. La divinité de Yoshino l'oblige pourtant—jambes douloureuses interposées—à corriger son opinion erronée. Le *Konsenshû* contraint l'homme à faire montre de compassion; l'attitude dont Jôkan-bô avait fait preuve spontanément est quasiment absente du récit du *Konsenshû*, qui ne mentionne même pas le terme.

Voici le premier des deux poèmes qui suivent le récit précité:

[A-1] *Asahi kage/matsu hodo mo naki/ukiyo ni mo nasake mo iro moffuka-kusa no tsuyu*

Dans ce monde flottant, aussi éphémère que les rayons du soleil matinal, l'homme en sa fragile existence³³ (telle la rosée sur les herbes) vit pourtant plein d'attachement et d'amour

L'interprétation de *nasake* et de *iro* il est vrai, pose un problème³⁴. Est-ce à dire qu'il y a en même temps compassion [*nasake*] et amour [*iro/shiki*=attachement]? La vue de l'évident parallélisme entre les deux récits, on peut se demander si ce poème réintroduit vraiment la nuance de compassion, très présente dans le *Shasekishû*, mais absente du *Konsenshû*. Ou peut-on associer *shiki/iro* et *jô[nasake]*—> *shikijô*: amour, auquel cas le poème renfermerait le sens de "vie fragile, éphémère [*kusa no tsuyu*], mais pleine de désirs et d'amour. Le *waka* ne viserait alors plus l'action du héros, mais exprimerait une vérité sur l'homme, un énoncé général sur la vie.

Le deuxième poème souligne plus clairement l'élément de compassion:

[A-2] *Jihi mo kake/nasake mo shiranu/futô naru hito no kokoro wa/inu to koso mire*

Un homme au coeur dépravé qui ignore la compassion et manque de miséricorde, est comme un chien.

Ce qui va au-delà de la réprobation du héros de notre histoire, critiqué pour tentative de non-assistance à un mort. Alors que ce deuxième poème semble réintroduire une nuance importante et souligner la morale du récit qu'est le sentiment de compassion qui doit nécessairement animer les êtres, le premier semble plutôt insister sur le caractère éphémère de la vie humaine.

* * *

[B] "Un officiant [du sanctuaire] d'Atsuta, dans le pays d'Owari me raconta l'histoire suivante: Alors que le saint homme Shôren-bô³⁵ allait déposer les cendres de sa mère au mont Kôya et s'apprêtait à loger près du sanctuaire, tout le monde refusa de l'héberger à la vue de ce qu'il portait. Le saint homme passa donc la nuit en retraite à côté du portail sud du sanctuaire. Un officiant—se présentant comme le messager de la divinité— apparut en songe au grand prêtre et lui dit: «La divinité ma déclaré: "Cette nuit, j'ai un hôte illustre; traitez-le avec attention!"»

Là-dessus, le grand prêtre se réveilla et envoya au sanctuaire un messager s'enquérir si quelqu'un y passait la nuit; il ne trouva personne d'autre que Shôren-bô. Le messager rentra et en fit part au grand prêtre, qui se décida alors à faire venir le moine. «Puisque je transporte les cendres de ma mère, je ne puis m'approcher!» Or le grand prêtre de répliquer: «Dans la résidence de la grande divinité, il est de règle d'observer en tout sa volonté. Ayant reçu cette nuit telle révélation, il ne m'est pas possible de vous considérer comme frappé d'un interdit!»

Sur ces mots, il invita le moine, lui fit fête et mit ensuite à sa disposition un cheval sellé, de l'argent pour le voyage, avant de le diriger sur la route du mont Kôya. Cela s'est passé tout récemment"³⁶

Le *Konsenshû* place à la fin du récit (en gros identique à celui du *Shasekishû*), comme "l'oracle de Kasuga", le poème suivant:

[B] *Nushi wa yomo/sumu to wa shirazu/shizu no me no/itadaku mizu ni/yadoru tsuki kage*

Il ne s'en rend pas compte que même dans l'eau prise par une femme de basse extraction, la lune se reflète dans toute sa clarté

Le poème fait manifestement allusion au problème de la pureté et de l'impureté en soulignant que c'est le "coeur", l'intention, qui compte et non pas la forme extérieure, la situation.

L'exhortation que ce poème véhicule, pourrait viser plusieurs personnes:

a) le grand prêtre qui ignore que sous l'apparence misérable [impure] du moine Shôrenbô se cache la pureté du coeur.

b) les "gens" aussi qui refusaient d'héberger le religieux, ont fait montre d'un comportement incorrect, non seulement parce qu'ils ne voyaient pas derrière la forme, misérable, l'importance du coeur [=vertu confucianiste de piété filiale?], mais aussi parce qu'ils manquaient de compassion. Tout comme d'ailleurs le *kannushi* à qui il fallait l'intervention des *kami* par une révélation le poussant à agir. Or, on pourrait comme "circonstances atténuantes" dire qu'il aurait pu ignorer la présence de Shôren-bô...

c) le message du poème pourrait même viser le religieux qui lui aussi agit de façon traditionnelle, i.e. sans comprendre réellement combien les *kami* médiévaux—qui sont, au fond, des bouddha³⁷—tiennent à la bonne disposition d'esprit, au "coeur", faisant peu de cas de la situation extérieure.

Le poème introduit donc une nuance importante allant dans le sens d'une intériorisation: ce qui prime, c'est le "coeur" [*kokoro*], supérieur en tout à la forme manifeste [*katachi*]. Or, quoi qu'il en soit, cette nuance ne contredit pas forcément la teneur générale de l'histoire, mais en précise plutôt le sens. Le récit du *Shasekishû* soulignerait-il davantage la compassion des *kami*, alors que le *Konsenshû* serait plutôt tourné vers l'homme?

Ajoutons encore que la sémantique du poème joue bien évidemment sur la double valeur de *sumu*: "habiter" [Shôren-bô près du portail] et—si l'on adopte une graphie différente—"la clarté, pureté" de la lune.

* * *

[C] A l'époque des troubles des années Jôkyû [1219-1221], les habitants de ce pays [d'Owari], apeurés par les guerres, s'étaient rassemblés dans les parages du sanctuaire d'Atsuta, portant dans l'enceinte extérieure leurs biens et des objets de toutes sortes. Parmi les gens qui s'étaient installés là, occupant jusqu'à la dernière parcelle, certains avaient perdu leurs parents, d'autres étaient sur le point d'accoucher. Les prêtres shintô, incapables de contenir la foule, et craignant la réaction de la divinité³⁸, décidèrent alors de s'en remettre à son oracle. Pour cela ils firent exécuter des danses sacrées [*kagura*] et tous ensemble implorèrent la divinité. Celle-ci parla par la bouche d'un des officiants: "Je suis descendue du ciel dans cette province afin de prendre ce peuple sous ma protection! Tout dépend des circonstances! Ne considérez donc pas la présence de telles gens comme une souillure! "Comme la divinité parlait ainsi, tous élevèrent la voix et versèrent des

larmes d'adoration et de "joie subséquente". Un témoin de ces événements, qui vit toujours, me les a relatés.³⁹".

"Tout dépend des circonstances" [*ori ni yoru*]. Ainsi, les tabous ne sont pas totalement rejetés, mais atténués en fonction d'une situation donnée: en l'occurrence, la guerre, les troubles, etc.

A la fin de l'histoire nous trouvons cependant, à nouveau, corroborant quelque peu l'impression qu'on avait retenue du précédent récit, l'orientation vers le coeur: "On voit donc que l'esprit des divinités shintô est partout le même: du moment que le coeur des humains est pur, leur corps n'est point souillé."

Des deux poèmes du *Konsenshû*, voici le premier:

[C-1] *Nogaruru mi ni/mono no sukoshi mo/mochitaki wa ue-taru hito to/shugyôsha no tame*

Si quelqu'un, en son corps fuyant le monde, voulait posséder tant soit peu, ceci devrait être pour les affamés et pour les pratiquants

Nogaruru mi: renvoie sans doute aux ermites [*tonsei-sha*] et introduit de la sorte une toute autre catégorie de personnes, à savoir les religieux bouddhistes, alors que le récit parle de *kannushi* et du menu peuple.

Y a-t-il un lien avec la phrase qui dit que les gens apportaient dans l'enceinte du sanctuaire d'Atsuta "leurs biens et des objets de toutes sortes"? Deux interprétations semblent possibles:

a) le poème représente un contre-exemple: à la différence de ces gens ordinaires [=habitants d'Owari] <—> quelqu'un vivant en ermite, un religieux bouddhiste, s'il doit, lui, emporter quelque chose, doit le faire dans un acte de compassion pour les autres (ceux qui sont affamés, et les pratiquants).

b) un certain parallélisme oppose ceux qui s'enfuient dans l'enceinte du sanctuaire en emportant beaucoup de choses, à ceux qui fuient le monde en n'emportant que peu de choses. A-t-on affaire à une opposition entre laïcs et religieux?, au quel cas le poème s'adresserait davantage au clergé bouddhiste, dont il critiquerait la cupidité.

Quoiqu'il en soit, loin d'être un résumé de l'histoire, notre poème en détourne la moralité au profit d'un blâme adressé au clergé! Dans les deux cas, nous trouvons à nouveau soulignée la vertu de compassion

[C-2] *Chihayaburu/kami ni raihai/suru toki wa honji suijaku/kore arata nari*

Quand on paie révérence aux divinités majestueuses, les 'états originels' (*honji*=bouddha) tout comme les 'traces descendues sur terre' (*suijaku*=*kami* shintô) font montre d'une efficace merveilleuse

Il apparaît clairement que les récits examinés jusqu'ici [cf. exemples A, B, C] soulignent tous une qualité des *kami* médiévaux, à savoir la compassion; celle—ci se traduit dans l'indifférence à l'égard des tabous traditionnels, et aussi par le souci de voir cette qualité jaillir chez les êtres— attitude bien conforme à l'esprit bouddhique!

A la suite du récit C, le *Konsenshû* (I/12)⁴⁰ ajoute un bref paragraphe (D) qui revient sur le thème général qui traverse les trois récits: mort-souillure-tabou-compassion.

(D)"Lorsqu'un certain pratiquant, ayant été, lui aussi, en contact avec un mort pour lequel il avait accompli les rites funéraires, se rendit ensuite au sanctuaire de Hiyoshi, les officiants l'en chassèrent, suite à quoi il y eut un oracle dans lequel [la divinité] exprima sa compassion [pour l'homme] qu'elle fit rappeler; de surcroît elle adressa de sévères

réprimandes aux *kannushi*. Ainsi est-il rapporté.”

Il semble donc, si notre interprétation est correcte, qu’il y a à nouveau critique [de la part de la divinité]—> à l’égard des *kannushi*, etc. Est-ce une critique du shintô? Dans ce cas, notre histoire irait dans le sens des récits précédents où à chaque fois il fallait l’intervention des *kami* pour “activer” les *kannushi*!

Et voici le poème du *Konsenshû*:

[D] *Yo no naka no/hakanaki mono wo/mi-kiku ni mo nao susumu[?]/shôji nari-keri*

Voir l’aspect transitoire/misérable du monde ou en entendre parler—et pourtant continuer à progresser (sur son chemin?) c’est (le propre de) “vie et mort”/la vie dans le cercle des transmigrations.

“Continuer sa vie ordinaire, alors que celle-ci n’a pas de sens? Ou est-ce les *kannushi* qui continuent à observer les tabous? Le poème va apparemment dans le sens des récits précédents.

Le poème C-2 [*Chihayaburu...*] évoque principalement l’efficace miraculeuse des *kami* et des bouddha [*honji-suijaku*], en réponse aux prières que leur adressent les êtres. On pourrait tout au plus y voir comme une remarque allant dans le sens de l’argumentation de Mujû qui souligne dans le premier chapitre du *Shasekishû* qu’au Japon il fallait vénérer les *kami*, avatars [*gongen*] des bouddha, dotés de toutes les qualités bouddhiques parce qu’ils sont plus proches des êtres que les lointains “états originels”⁴¹.

En résumé on peut dire que les *waka* qu’on vient de voir jusqu’ici, placés à la fin des histoires A, B, C, D—qui, elles, avaient focalisé l’attention sur les divinités, leur nature et leur réactions—semblent appeler la compréhension de l’homme, et souligner le fait, si important, que l’intention prime sur la forme. Est-ce là la trace de l’esprit Zen qui sous-tend la rédaction du *Konsenshû*?

* * *

[E] Les deux poèmes suivants [E-1, E-2] ainisi que les récits et textes de commentaires qui les accompagnent⁴⁷, doivent se lire sur fond de l’idéologie de la Terre pure, de l’amidisme, dont voici d’abord un bref résumé.

La secte de la Terre pure, Jôdo-shû, fondée par le moine Genkû [ou Hônen, 1138-1212] s’appuie, tout comme la Jôdo shin-shû [Vraie secte de la Terre pure, fondée par Shinran] sur les croyances au Voeu du Bouddha Amida, se traduisant concrètement dans l’invocation de son nom afin de réaliser la renaissance en son paradis [*jôdo*].

Ces idées, provenant essentiellement des trois sûtra *Daimuryôju-kyô*, *Amida-kyô* et *Kanmuryôju-kyô*, bien que d’origine indienne, se sont pourtant pleinement épanouies en Chine; d’abord avec E’on [Houei-yuan], ensuite—au temps des Six dynasties—avec Donran [T’an-louan] et son ouvrage, intitulé *Jôdoron-chû*, et Zendô [Chan-tao] et son *Kanmuryôju-kyô-sho*. Par l’intermédiaire de Chigi [Tche-yi] les idées relatives à la Terre pure ont pénétré la dogmatique du Tendai. Si, au Japon, ces croyances en la Terre pure se sont particulièrement développées avec Ennin, leurs origines remontent néanmoins à Kôya et Genshin; elles devaient par la suite former avec Hônen et Shinran le courant le plus important de l’univers religieux du Japon.

Un des premiers à diffuser la *nenbutsu* parmi le peuple fut Kôya shônin, qui présente des traits d’ascète itinérant charismatique, parfois promu au rang d’ancêtre du “*nenbutsu* dansé” [*odori nenbutsu*]. Sa tradition fut suivie par de nombreux “saints hommes d’Amida” (*Amida-hijiri*). Les croyances en la Terre pure prirent une réelle ampleur avec Genshin et son *Ôjôyô-shû*, écrit en

985 dans le [pavillon] Ryōgon-in de Yokawa sur le mont Hiei. Le leitmotiv de son livre est: détachement de ce monde de souillure et quête du paradis. A l'importance de Kūya et de ses efforts pour la mission, correspondait celle de Genshin et de ses efforts dans le milieu aristocratique. D'une manière générale, ce fut la noblesse qui eut tout d'abord les moyens de matérialiser ses croyances par la construction de statues, de temples, par la copie de sūtra, etc. Le souci de s'assurer la renaissance dans le paradis d'Amida se traduisait aussi, entre autres, en des gestes très concrets exécutés au moment de la mort, comme par exemple l'utilisation d'une corde attachée à une statue d'Amida [*itohiki-ōjō*]. Vers la fin de l'époque de Heian, l'aspiration à la renaissance en la Terre pure (*ōjō*) s'était largement répandue, ce qui se reflète aussi dans la rédaction de diverses "biographies de ceux qui réalisèrent une heureuse renaissance" (*ōjō-den*) qui mentionnent des représentants de toutes les couches de la population.

Beaucoup de chants populaires religieux [*imayō*] et d'hymnes bouddhiques [*wasan*] ont pour thème l'accueil d'Amida [*raigō*], venu avec la foule céleste, chercher le fidèle pour l'emmener vers la Terre pure. Les croyances en la Terre pure furent organisées, structurées et schématisées par Hōnen, qui au terme de longues années d'études sur le mont Hiei, trouva la foi dans le Voeu originel d'Amida, suivant lequel ce bouddha sauvera tous ceux qui invoqueraient son nom, non seulement les gens de bien mais tous, sans exception. Tandis que le *nenbutsu* de Genshin était encore de forte nature méditative, Hōnen met l'accent sur la répétition du nom d'Amida. Le refus de tout effort propre à l'homme [*jjiriki*] et une foi inconditionnelle en Amida sont préconisés par son disciple Shinran qui, faisant confiance au Voeu originel, en déduit qu'il suffit d'invoquer une seule fois le nom d'Amida pour être sauvé. Pour Shinran, ceux qui commettent des actions mauvaises font plus particulièrement l'objet de la grâce d'Amida [*akunin shōki*].

La diffusion de ces croyances s'accompagna, surtout dans la Jōdo shinshū, d'une forme de rejet d'autres pratiques [menant au salut] dont le *Shasekishū* reflète, ici et là, quelques expressions.

[E-1] Dans le pays de Shinano il y avait un chantre ["tenant de sūtra"] qui récitait le *Sūtra du Lotus* des milliers de fois⁴³. Un adhérent du *nenbutsu* qui le poussait à se convertir à sa foi lui dit: «Parce que c'est un péché lamentable, ceux qui récitent le *Sūtra du Lotus* finiront sûrement en enfer! Se déclarer adhérent de pratiques difficiles⁴⁴ est vraiment chose stupide!» Le "tenant de sūtra" crut en ces paroles et, quoi qu'il fût, ne cessa plus un moment d'y penser en son cœur et d'en parler, disant qu'il déplorait avoir malheureusement de longues années durant récité le *Sūtra du Lotus* sans avoir jamais, pas une seule fois, dit le *nenbutsu*. Est-ce en raison du lien causal que constitue une telle vue erronée qu'il attrapa une maladie effrayante, perdit la raison et ne s'arrêta plus de frédonner: "Que c'est affligeant d'avoir récité des sūtra"? A la fin il se mordit la langue et les lèvres, et tout couvert de sang expira dans la folie. "Cet homme est ainsi mort en rétribution du péché d'avoir récité le *Sūtra du Lotus*. Cependant il a dû sans doute réaliser son passage en la Terre pure."

A la suite de ce récit, le *Konsenshū* comporte le poème suivant:

[E-1] *Namu Ami to/tonauru oto wa/ta ni arazu hotoke to oto to/shabetsu nakereba*

La voix qui récite en nous *Namu Amida Butsu* est celle du Bouddha puisqu'aucune différence n'existe entre la voix et Amida

Le poème ne se rattache pas directement à la trame du récit qui souligne la conversion d'un adepte de la récitation de sūtra (notamment du *Sūtra du Lotus*) en amidiste, et semble aller dans le sens d'une justification de l'amidisme. Or Mujū qualifie l'attitude du héros qui regrette sa pratique antérieure de "vue erronée" [*jaken*] laquelle lui vaut une maladie effroyable. Pour apprécier ce jugement, le poème ne nous est pas d'un grand secours. En l'occurrence, il reprend ce que dit la strophe intercalée dans le texte⁴⁵: c'est le Bouddha en nous, c'est Amida en nous qui (fait) parler, réciter; celui qui récite et Amida ne font qu'un; le coeur qui nous fait réciter *Nami Amida Butsu*, c'est le Bouddha lui-même.

Pour essayer d'avancer dans l'analyse, étendons la lecture à l'histoire suivante.

[E-2] Dans les années Kōchō [1261-64] les doctrines de l'école du *nenbutsu* se répandaient dans la Capitale; on dessinait alors des *maṇḍala* illustrant l'idée que les êtres mauvais passeront au paradis⁴⁶, mais point ceux qui observeront les Défenses et liront les sūtra. Ces *maṇḍala* montraient que la lumière claire de l'accueil d'Amida ne se déverserait pas sur les moines à l'air vénérable, assis et lisant des sūtra, mais sur les personnes qui tuent des êtres vivants. Comme dans la population on estimait fort ces documents, il arrivait que les religieux des monastères de Nara adressèrent à la Cour un mémoire, disant notamment: "Ceux qui regardent les représentations [habituelles] des enfers se repentiront d'avoir commis des péchés; mais ceux qui honorent les dits *maṇḍala* regretteront d'avoir pratiqué le bien."

Quand, à l'aide des quatre modes de différenciation⁴⁷ nous donnons un jugement sur les choses, [nous constatons] que l'homme bon a aussi des dispositions pour le mal, et que, bien que ressemblant de l'extérieur à quelqu'un de bon, il ne l'est pas de par sa vraie nature, parce que son coeur est orienté vers la gloire et le profit. L'homme mauvais possède lui aussi de bonnes racines résultant d'actions méritoires dans des existences antérieures; tout en ressemblant de l'extérieur à un mauvais homme, il est bon au fond de son coeur et possède même la pensée de la Voie. Dans une telle situation, les religieux et laïcs ignorants, qui, d'un coeur suffisant et obstiné blâment et traitent dédaigneusement celui qui respecte les Défenses et les pratiques du bien, disent: "C'est un mauvais homme, il observe des "pratiques difficiles", et sans doute ne s'en ira-t-il point renaître en la Terre pure». En revanche, ils disent de ceux qui créent le mal et n'ont point la bonté: "C'est un homme bon, qui sera sans doute touché par la lumière resplendissante de l'accueil d'Amida, Sa renaissance ne fait point de doute". Ces moines-là méritent une critique sévère pour ce jugement erroné qu'ils tiennent si fermement. Rares sont ceux qui auront à la fois étudié les saintes doctrines et qui se seront aussi familiarisés avec les ouvrages des moines érudits du passé⁴⁸. C'est plutôt parmi les fidèles laïcs, vivant dans des régions écartées, que l'on trouve à l'occasion pareille attitude⁴⁹. Pour cette raison nous devrions nous rapprocher étroitement des gens de grande sagesse, et, en faisant des doctrines bouddhiques nos compagnes, ne pas entrer dans la forêt de l'hérésie.

[E-2] *Namu wa ware/Amida wa hotoke/saraba koso tonauru oto wa/satori nari-keri*

Moi je récite le *nenbutsu*, invoquant Amida, le Bouddha [en moi], et ainsi j'atteins à l'illumination

Revenons encore une fois au poème [E-1] et au récit qui le précède. Le chantre se repent de ses

anciennes pratiques [=récitation de sūtra] qu'il regrette et il n'arrête plus de déclamer le *nenbutsu*. C'est cette attitude que Mujū qualifie de *jaken no innen*—>entraînant maladie et mort dans le délire.

Si l'histoire [E-1] semble souligner l'erreur qui consiste à remplacer la récitation de sūtra (>*Sūtra du Lotus*, pratique des adeptes de Nichiren) par la pratique de l'amidisme, le poème rétablit en quelque sorte la valeur des doctrines de la Terre pure: la "vue erronée", c'est le dénigrement de toute autre pratique et le repentir dérisoire du converti qui sont à blâmer.

L'emploi du terme *jaken no innen*, la suite de l'histoire dans le *Konsenshū/Shasekishū* évoquant la propagande du *nenbutsu* dans la Capitale, les activités de prosélytisme par le biais du déploiement des "images d'enfer" [*jigokue*], tout ceci se lit comme une critique de Mujū à l'égard de certaines formes de l'amidisme, mais aussi de tout esprit partial.

Dans les deux cas, cependant, le poème souligne l'efficacité du *nenbutsu*. Or, Mujū ne rejette nullement le *nenbutsu* en soi, mais critique tout au plus certains excès des amidistes. Si l'auteur du *Shasekishū* dit par ailleurs que dans d'autres sectes [Tendai, Shingon, Zen] aussi, on rencontre dans des régions reculées de fausses interprétations de la part des fidèles, c'est qu'il s'attaque en fait à une pratique abusive de la Loi. La "vue erronée" que Mujū reproche (dans le récit) au malheureux héros, doit donc se lire sur fond d'une critique qui vise la "mauvaise vue" de certains abhérents de l'amidisme.

Les poèmes du *Konsenshū* permettent donc une compréhension plus précise du texte, le point crucial n'est pas noyé dans des commentaires plus ou moins longs, mais est davantage mis en relief; ils apportent comme un correctif à une lecture superficielle, et donc inexacte, du récit en question.

* * *

L'exemple suivant montre le raccourci que le *Konsenshū* introduit parfois par rapport au récit original dans le *Shasekishū*.

(F) Dans la vallée nord de la Pagode orientale du mont Hiei, un religieux du Ryōgonin, extrêmement pauvre, demanda des richesses à la divinité Sannō. Après s'être entendu dire ce qui s'était passé dans ses existences antérieures, il ne demanda plus rien—ainsi va un récit.⁵⁰

[*Shasekishū*]:

Dans la vallée au nord de la Pagode orientale du mont Hiei vivait un pauvre moine. Une fois, s'étant rendu en pèlerinage de cent jours au sanctuaire de Hiyoshi pour y implorer une amélioration de sa condition matérielle, la divinité lui promit de réfléchir à sa demande. Rempli de joie, il passait son temps dans l'attente, lorsqu'il fut expulsé—pour un incident de peu d'importance—du quartier où il avait vécu pendant des années. N'ayant plus d'endroit où se rendre, le moine s'installa dans un bâtiment de la vallée au sud de la Pagode occidentale. Après la révélation divine, il s'était attendu à des bénéfices matériels: non seulement rien de particulier ne s'était produit, mais en plus, il avait été expulsé par son supérieur. Sentant qu'il avait perdu la face, il se retira à nouveau dans le sanctuaire de Hiyoshi et y pria la divinité; et une fois encore il eut une révélation: "L'état misérable du *karma* de vos vies antérieures ne vous permet aucunement le bonheur dans cette vie actuelle; et pourtant, vu le froid qui sévit dans les quartiers de la vallée au nord du Konponchū-dō, je vous ai envoyé dans un quartier chaud de la vallée au sud de la Pagode occidentale. Certes, cela n'est qu'un bienfait insignifiant, mais vous accorder

d'autres avantages, n'est pas dans mes moyens", dit la divinité; sur quoi le moine se résigna et désormais ne demanda plus rien.

Le *Konsenshû* ajoute à ce récit le poème suivant:

[E] *Mazushiki ni/tsukite mo itodo/omoi-shire ken-don narishi/mukui narazu ya*

Réfléchis bien aux causes de ta pauvreté! N'est-ce pas la rétribution de ton avarice et de ta cupidité dans le passé?

La poème en expliquant le mauvais *karma* comme étant conditionné par l'avarice, la convoitise [*ken-don*], reprend, certes, le message du récit, mais le rend plus compréhensible, en y introduisant un motif concret, une justification; le tout sur fond d'une critique du clergé.

* * *

[G] Autrefois, le monastère Mii-dera fut incendié par les moines de la "Montagne" et rien ne restait plus des pavillons, des quartiers des religieux, des statues et des sūtra. Les moines (du temple) s'étant dispersés dans la nature, le Mii-dera devint un monastère abandonné. L'un de ses religieux se rendit un jour en pèlerinage au sanctuaire de la divinité Shinran⁵¹. Au cours de la nuit qu'il passa là, il vit en songe la divinité ouvrir le portail de son sanctuaire, apparemment de très bonne humeur. Étonné, le moine demanda: "Je vous imaginai profondément abattue devant la destruction de votre monastère, alors que vous aviez fait le vœu d'y protéger la Loi; comment se fait-il que vous en sembliez si peu touchée? "—" C'est vrai! comment ne le regretterais-je pas! Pourtant je suis contente qu'à la suite de cet événement, il y ait eu un moine du Mii-dera qui développa en lui le vrai esprit d'Eveil. Avec des biens on peut refaire les pavillons, les statues et les sūtra; mais trouver quelqu'un qui développe en lui l'esprit d'Eveil n'est pas chose facile même parmi mille fois dix mille hommes!» [dit la divinité]. Le moine, par la suite, développa en lui l'esprit d'Eveil, ainsi qu'il est rapporté.⁵²

(G) *Ô-mizu no/saki ni nagaruru/tochi-kara mo mi wo sutete koso/ukabu to wa mire*

La cosse du marron flotte, emportée par le courant parce qu'elle s'est débarrassée de sa substance

Le poème, s'inscrivant dans le fil droit du récit, préconise pour l'homme l'abandon de ses biens, afin de pouvoir se sortir du cycle des illusions [*ukabu*].

Cependant, un léger décalage entre le récit et le poème persiste: alors que l'histoire met davantage l'accent sur les *kami* qui se montrent très bouddhistes en s'attendant à ce que les êtres développent l'esprit d'Eveil [*dôshin/ bodaishin*], le poème, lui, met l'accent sur l'homme et son effort pour y arriver; il établit pour cela comme un parallèle entre l'incendie qui "libère" les moines de leur richesse, et la cosse du marron débarrassée de sa "substance, son grain, son corps".

Dans la partie commentaire nous lisons:

"Quant à l'auguste intention des *kami* qui fait qu'ils se réjouissent de voir jaillir chez l'homme l'esprit d'Eveil et le voir entrer dans la voie du Bouddha, toutes les divinités en sont même animées.

C'est le fruit de la rétribution de nos actes dans les vies antérieures qui décide de notre richesse ou de notre pauvreté en cette vie. Demander alors contre toute raison des profits

immédiats aux *kami* et bouddha, est à mon avis absolument honteux et stupide! En dirigeant les mérites de nos pratiques sur l'obtention de l'Eveil, il faudrait leur demander avec insistance le "coeur de la voie".

Certes, Mujû souligne de la sorte l'importance de *dōshin*, mais il semble que le poème soit en quelque sorte une invite à la pauvreté, condition sine qua non de la délivrance [les richesses et les biens matériels étant des obstacles sur le chemin de la bouddhité], en même temps qu'une critique du clergé et de sa convoitise. Par rapport au récit qui présente un cas concret que Mujû se doit de commenter dans la partie didactique [du *Shasekishū*], le poème du *Konsenshū*, en recourant à l'image de la cosse du marron [*tochi-kara*], est plus concret, immédiatement compréhensible, applicable. Le récit [dans les deux textes] est celui de la divinité qui montre à travers la perte de son temple, dans quel esprit il convient de voir pareil incident, en soulignant l'heureux résultat qui s'en suit pour l'un des moines. Le poème dans son message clair est orienté vers le pratiquant du bouddhisme, en lui montrant l'application directe de l'intentionnalité de l'histoire.

* * *

[H] Le gouverneur de Takataki au pays de Kazusa faisait son pèlerinage annuel à Kumano. Il s'y rendait en compagnie de sa fille unique qu'il élevait avec tendresse, et pour laquelle—pensait-il—ce pèlerinage serait aussi profitable. La jeune fille était d'une rare beauté. Dans les quartiers des 'maîtres' de Kumano⁵³ vivait un jeune moine[...] Ayant vu la jeune fille, et la portant en son coeur, il ne pouvait plus—par quelque moyen que ce soit—supporter l'ardeur de ses pensées amoureuses. Cela étant, il se dit qu'au moment où il s'était fixé comme but de suivre les pratiques de la pureté[...] il était regrettable de rencontrer ainsi un lien néfaste et de ne plus pouvoir supprimer ses pensées impures. Bien qu'il implorât les divinités principales et les avatars de mettre fin à ses pensées, de jour en jour la vision de cette jeune fille l'obsédait (...). Comme il ne pensait plus à autre chose, il se demanda pourquoi il ne suivait pas la route où son coeur le guidait. Il se décida alors à prendre son panier de pèlerin sur les épaules et quitta le sanctuaire—entièrement plongé dans ses pensées—pour descendre vers le pays de Kazusa.

Cela dit, ayant dépassé Kamakura, et alors qu'il se reposait sur le plage de Mutsura⁵⁴—où il attendait l'occasion de s'embarquer pour Kazusa—, il s'assoupit, fatigué de sa marche, et eut un songe. Il se voyait enfin trouvant un bateau, sur lequel il passait à Kazusa; lorsqu'il arriva en demandant son chemin à Takataki, le gouverneur sortit de la maison pour l'accueillir et lui dit: "Comment sa fait-il que vous ayez trouvé votre chemin jusqu'ici? "—" Curieux de voir Kamakura, j'étais parti pour me livrer à des pratiques d'austérité; mais apprenant que votre résidence était toute proche, je suis venu vous rendre visite". Le gouverneur lui accorda son hospitalité. Quand le moine parla de son départ prochain, le gouverneur le retint en lui disant:" Restez donc un certain temps pour connaître notre vie ici à la campagne!

Ainsi qu'il en avait eu dès le début l'intention, le moine resta, aborda la jeune fille en guettant les occasions propices, et noua secrètement des liens avec elle. Alors que leurs sentiments mutuels n'étaient point légers, un garçon en naquit. A l'apprendre, les parents furent remplis de courroux. Puisque c'était un cas de manque de piété filiale,

immédiatement les jeunes gens le dissimulèrent, et allèrent se cacher auprès d'un membre de la famille. Des mois et des années passaient, quand les parents, se disant que c'était leur fille unique et qu'il était au-dessus de leurs forces d'y changer quelque chose, consentirent à leur union. Et, comme d'ailleurs le moine était un jeune homme aux traits gracieux et convenable dans ses actions, et que de plus, il avait l'esprit sagace, excellent dans des arts comme la calligraphie, les parents se décidèrent à faire de lui désormais leur enfant; le gouverneur l'envoya même à Kamakura, comme son représentant, pour y régler les affaires juridiques. Le petit-fils, lui aussi, étant d'apparence plaisante, les [grands-] parents prenaient grand soin de lui et le gâtaient. [...] Ayant atteint, avec l'âge de treize ans, sa majorité, tout le monde devait monter à Kamakura pour la célébration de l'événement⁵⁵. Les divers objets à emporter furent rassemblés, quelques bateaux préparés, mais pendant la traversée un vent violent et des vagues furieuses se levèrent. L'enfant se tenait au bordage du bateau, quand il tomba par malheur dans la mer. Tous poussèrent un cri d'effroi, mais hélas! le jeune homme se noya et disparut sous les vagues. Quand le moine, le coeur brisé, se sentit [dans son rêve] agité violemment, il se réveilla.

Ces treize années et tout ce qui s'était passé entre-temps n'avaient duré que ce que dure un court sommeil. Comme il y pensait attentivement, il se dit que même s'il avait atteint son but, et avait joui des plaisirs et de la prospérité, cela n'aurait été qu'un rêve éphémère. Même s'il devait avoir de la joie [dans cette vie], il y aurait aussi de la tristesse. Voyant qu'il n'y avait pas sens [à s'attacher à cette vie], il rentra à Kumano et y pratiqua le bouddhisme. Tout cela fut sans doute l'effet d'un expédient des divinités à la Lumière adoucie⁵⁶.

[H-1] *Hakanashi ya/ukiyo nite koso/itoishi ni ikani kokoro no/nao nokoru ran*

Comme c'était un monde d'illusion, il/le moine s'en est détaché pris de dégoût. Comment donc y garder son coeur?

Si le poème est certes conforme à la moralité du récit [rejet des attachements à ce monde], et peut s'appliquer à tout un chacun, il véhicule peut-être en plus une connotation critique à l'adresse du clergé. Cette aspect devient encore plus clair, dans le deuxième poème:

[H-2] *Ukamu-beki/mi-nori no fune ni/nori nagara kokoro to shizumu/hito wa hakanaki*

Monté avec son corps à bord du bateau de l'auguste Loi, qu'est misérable celui qui succombe par le coeur

L'image du bateau est, en l'occurrence, particulièrement pertinente, puisque le récit aussi fait état d'une embarcation à bord de laquelle on traverse la mer; il s'en suit chavirement [=mauvaises pensées du moine], noyade, réveil et éveil.

[I] A Nara un disciple du saint homme Gedatsu, nommé Shôen⁵⁷, qui avait rang de secrétaire-contrôleur monacal, passait pour quelqu'un à l'érudition éminente. Mais pourtant, tombé (après sa mort) dans le monde des démons, son esprit prit possession d'une femme et parla par sa bouche de choses diverses. Entre autres il dit: "Qu'ils sont extraordinaires, les vénérables expédients de notre grande divinité⁵⁸! Les êtres qui ont eu, si peu que ce soit, foi en elle, ne sont pas envoyés—quelle que soit la gravité de leurs péchés—dans les enfers situés au loin, mais placés dans un enfer préparé à cet effet au-dessous du champ de Kasuga⁵⁹. De bonne heure chaque jour, [la divinité sous forme de]

Jizô bosatsu sort du troisième palais, remplit d'eau un récipient lustral, et à l'aide d'un goupillon rituel, asperge les damnés; une seule goutte tombant dans leur bouche suffit pour que leurs souffrances soient momentanément soulagées. Et pour peu qu'ils gardent leurs pensées concentrées sur l'Illumination, alors la divinité ne manque pas un seul jour de faire porter à leurs oreilles des passages essentiels des sūtra du Grand véhicule, des *dhāraṇī*, etc. Grâce à cet expédient, les damnés sortent peu à peu des enfers."

Quant aux clercs, ils suivent à un endroit appelé Kōsen, à l'est du mont Kasuga, l'explication des sūtra de la Sagesse [transcendantale]; leurs disputations [*rongi*] sont identiques à celles des vivants. Avoir devant les yeux la grande divinité, et l'entendre exposer les doctrines nous rend confus de reconnaissance!» Ainsi parla-t-il.

En ce qui concerne Jizô, [...] il passe pour être particulièrement efficace dans ses bienfaits. C'est le maître qui, aux époques 'sans bouddha', guide les êtres, c'est le bodhistva attaché aux êtres et chargé de leur salut. Son Etat originel, comme sa Trace descendue sur terre, tous deux sont dignes de confiance!⁶⁰

Voici le poème que le *Konsenshū* place à la fin du récit:

(I) *Hotoke ni wa/naru koto katashi/nari-yasushi kokoro wa narade/kokoro koso nare*

Devenir bouddha est facile et difficile; sans y tendre de tout coeur, c'est en notre coeur qu'il faut le devenir.

La doctrine Kegon, en s'appuyant sur le sūtra *Agon-kyô* dit que le bouddha est une manifestation de notre coeur/ esprit (bouddha=kokoro: *shin-butsu*). Dans ce contexte on pourrait rappeler le terme *shin fu ka toku* i.e.le coeur/es-prit ne peut devenir l'objet d'une réflexion, d'une reconnaissance, dans l'espace comme dans le temps, puisqu'étant lui-même la "Nature des *dharma*" [*hosshô*="la réalité des choses"], autrement dit l'état foncier de l'existence.

Le poème semble comporter comme un parallélisme non seulement entre *katashi* <—> *yasushi*, *narade* <—> *nare*, mais aussi—sur un plan interprétatif—entre *naru koto katashi* <—> *kokoro wa narade*, et *nari-yasushi* <—> *kokoro koso nare*; ce qui ferait penser à deux types de "coeur" [disposition d'esprit]. Ne pourrait-on pas citer à ce propos le dicton: *kokoro no shi to narutomo, kokoro wa shi to sezare*: A l'instar du maître [*shi*] qui guide les élèves, il faut que nous devenions maître de notre propre coeur (en conformité avec les doctrines du Bouddha); mais il ne faut point faire du coeur (esprit) [toujours changeant] notre maître et se laisser prendre par lui⁶¹.

N'est-ce pas dire que conforme à la tradition Zen qui souligne l'importance de l'esprit, de la pensée, il ne faut pas forcer sa volonté pour atteindre à la bouddhité: *kokoro wa narade, kokoro koso nare*: "sans qu'on ait l'intention [*kokoro*] de le devenir, le devenir (bouddha)"; ou: "seulement si l'on n'a pas cette intention (le devenir...)"?

D'un côté l'histoire du *Konsenshū/Shasekishū* qui insiste sur l'aide des *kami*, de l'autre le poème (du *Konsenshū*) qui introduit un élément didactique, une nuance qui précise la finalité du récit, et qui évoque à nouveau comme une tendance à l'intériorisation.

* * *

[J] On raconte que derrière le grand sanctuaire de Hiyoshi, les moines de la Montagne, devenus en grand nombre *tengu*, trouvent aussi la délivrance en s'appuyant sur les expédients des divinités à la lumière adoucie. Là aussi, c'est, parmi les divers sanctuaires, celui de la divinité Jūzenji qui est le plus remarquable: son "Etat originel" aussi est le

bodhisattva Jizô.

Ayant bien à l'esprit ce corps humain que nous avons obtenu, et pour marquer notre rencontre avec la Loi bouddhique, nous devrions aspirer à la délivrance en nous accrochant aux expédients d'une seule doctrine. Dans le *Shinjikan-gyô*, il est expliqué: L'essentiel est de s'appuyer sur les expédients d'un seul bouddha, d'un seul bodhisattva"⁶².

Nous devrions donc en notre for intérieur nous fier au principe de la perpétuelle présence en nous de la Nature-de-bouddha, mais à l'extérieur, en vénérant les expédients de la compassion des états originels [*honji*] et de leurs traces descendues sur terre [*suijaku*], nous devrions nous pénétrer profondément des pensées orientées sur la voie de la délivrance des vies et des morts. Les feux flamboyants des Trois mauvaises destinées sont justes au dessous de nos pieds. Nous ne sommes pas encore éveillés du rêve de la longue nuit [passée] dans les Six voies d'existence. Quel avantage peut-on tirer à s'en repentir mille fois et à le déplorer cent fois si, bien qu'ayant reçu un corps humain—chose aussi rare que la quantité de terre sur les ongles est minime—et rencontré la Loi du Bouddha—ce qui est aussi rare que de voir fleurir un arbre *udumbara*—[si donc] nous sommes retournés dans notre ancienne demeure des Trois mauvaises voies d'existence, *sans avoir, durant notre vie, pratiqué, et sans nous être efforcés d'agir?* En de nombreuses renaissances nous ne nous élevons que rarement [à la vie humaine], et ce n'est qu'une fois en cent millions de *kalpa* que nous rencontrons la Loi du Bouddha. Ne passons pas en vain 'lumière et ombre' [=le temps] en relâchant notre vigilance! Le temps ne nous attend pas; et nous ne pouvons discerner à l'avance l'heure de la mort. Il faut pratiquer de toutes nos forces!⁶³"

Le *Konsenshû* conclut par deux poèmes, dont l'un est pris dans le *Soga-monogatari*.

[I-1] *Madashiki ni/iro-zuku yama no/yû-shigure kono yûgure wo/matte miyo kashi*⁶⁴

Bien que ça ne soit pas encore la saison (le moment), les feuilles dans les montagnes commencent à se colorier. Attendez la tombée du jour, pour voir alors (combien c'est joli!) (ou: ce qu'on peut faire)

A première vue, il n'est pas chose aisée d'établir un rapport entre les frères Soga et les moines du mt Hiei qui, tel le religieux Shôen dans la première partie de l'histoire[I] sont sauvés, dans des enfers spéciaux, arrangés grâce à un expédient des divinités à la lumière adoucie. Pour élucider ce rapport, il convient de s'interroger sur le contexte du poème au sein du *Soga-monogatari*.

A la fin de l'époque de Heian, et au début du Moyen Âge, le chef de la puissante famille Ito à Izu, Suketaka, n'avait plus d'héritiers mâles directs en vie. Il éleva à ce rang l'enfant de sa belle-fille, en lui donnant le nom de Kudo no Suketsugu; celui-ci eut à son tour un fils, Suketsune.

Entre celui-ci et Ito no Sukechika, [l'aîné d'un fils de Suketaka] éclata un litige à propos du partage des terres. Sukechika, mécontent de ce que quelqu'un venu de l'extérieur [Suketsugu] allait en hériter à sa place, lui qui se considérait comme l'héritier légitime, conçut une forte rancune à l'égard de (Kudo no) Suketsugu.

A la mort de ce dernier, il devint le tuteur de Suketsune qu'il maria à une de ses filles, ce qui lui permit de récupérer les terres controversées. Or, Suketsune portant plainte, Sukechika fut mis en examen. Si le droit sembla être du côté de Suketsune, il n'en resta pas moins que Sukechika avait un poids considérable en tant que allié de la famille des Taira dans leur lutte contre les

Minamoto. Et la cour de décider de partager les terres en deux.

Or, Sukechika, fort mécontent de cette action engagée contre lui, obligea sa fille à quitter son mari et à épouser quelqu'un d'autre: Suketsune perdit donc et ses terres, et sa femme—deux raisons pour faire naître un vif désir de vengeance.

A l'occasion d'une chasse, des hommes à la solde de Suketsune tendent un guêt-apens contre Sukechika et son fils Sukeyasu; ce dernier est tué, en laissant derrière lui deux garçons qui, après le remariage de leur mère avec un lointain parent, Soga no Sukenobu, seront connus sous le nom de Soga no Jûro [Sukenari] et Soga no Gorô [Tokimune]. C'est eux qui plus tard vengeront leur père en tuant Suketsune [infra]. Alors que Sukechika était toujours au pouvoir en Izu, Suketsune demeurait à Kyôto jusqu'à l'époque des guerres entre les Taira et les Minamoto, où il se rangea du côté du futur vainqueur, Minamoto no Yoritomo.

Ce dernier, au sommet de son pouvoir en 1193, organisa un jour une chasse au pied du mont Fuji⁶⁵. Les frères Soga dont la vie avait été épargnée sur l'intervention de Hatakeyama Shigetada [infra] lors des combats et des intrigues qu'opposaient Yoritomo à Sukechika [qui, lui, fut décapité] réussirent à se mêler à la foule des guerriers mobilisés pour le spectacle qui dura plusieurs jours. Ils guettèrent l'occasion pour exécuter leur plan de vengeance. La veille du retour de Yoritomo à Kamakura, Hatakeyama no Shigetada voulut signaler aux deux frères qu'il convenait d'agir cette nuit même; or, comme trop de personnes l'entouraient, il choisit la forme d'un poème [celui de notre récit] invitant de la sorte les deux frères à passer à l'action qui allait se solder par la mort de Suketsune.

Après avoir esquissé le contexte historique du poème précé, on comprendra mieux ses liens avec le récit du *Konsenshû*.

Sous une forme codée, c'est là le conseil donné aux deux frères d'attendre le soir pour exécuter leur dessein. L'un d'eux ne comprend pas tout de suite le message, mais l'autre lui explique la signification de ce que Hatakeyama voulait dire par ce poème: "Si vous avez un plan conçu, il n'y a que cette nuit pour l'accomplir!" (*omou koto araba, koyoi kagiri*). C'est donc l'occasion unique à saisir.

Or, la question est de savoir, sur quels éléments dans le récit du *Konsenshû*, peut bien s'appuyer notre poème. Pour essayer d'y voir plus clair, tournons nous vers la partie commentaire de Mujû [*Shasekishû/Konsenshû*] [cf. supra]. Ce qui apparaît comme un des nombreux commentaires dans le droit fil d'un *setsuwa* à teneur bouddhique, contient plusieurs éléments de comparaison qui facilitent notre investigation:

- a) il y est question des "expédients", des "moyens" [*hōben*] que les divinités mettent en place
- b) il y est soulignée la rareté de la vie humaine, l'unique rencontre avec la Loi bouddhique, bref la *chance unique*. Et finalement
- c) l'interpolation que comportent le *Konsenshû* et le *ryaku-hon Shasekishû* (par rapport au *kō-hon Shasekishû*): "sans avoir, durant notre vie, pratiqué, et sans nous être efforcés d'agir" (*nasu koto nakushite, tsutomuru koto naku shite*), où l'on peut lire très clairement l'invite faite aux frères Soga à ne pas perdre leur temps, à agir avant qu'il ne soit trop tard, à savoir, avant de retourner vers l'ancienne demeure des Trois mauvaises existences [*sanzu no furusato*], i.e. la mort. Cette mort qui les attend sûrement, et qu'ils doivent prendre en considération dans l'exécution de leur dessein.

Il semble donc que le [compilateur du] *Konsenshû* ait pu trouver dans le commentaire de Mujû les mots-clés et les notions lui permettant de placer, pour la meilleure compréhension du texte, ce poème du *Soga-monogatari*.

Mais il y a d'autres rapprochements possibles. Si nous retournons un instant au récit [*Shasekishû/Konsenshû*] qui souligne, répétons-le, les *hōben* des divinités ainsi que l'efficace miraculeuse du bodhisattva Jizō, il est clair que la récitation du poème *Madashiki ni...* fait figure d'expédient, [mis en place par Hatakeyama no Shigetada] destiné à aider les (êtres, en l'occurrence les) deux Soga. Hatakeyama, lui, devra apparaître aux yeux des deux frères, perdus au milieu du camp ennemi, comme (dans le récit) le bodhisattva Jizō aux enfers, en train de secourir les damnés.

* * *

La lecture de quelques extraits du *Konsenshû* avait pour but de cerner davantage la nature des relations existant entre le corps même de l'histoire et les *waka*, autrement dit de préciser la fonction de ceux-ci, leur utilité dans l'interprétation d'un récit didactique. Le caractère quelque peu fragmentaire de nos matériaux ne permet pas, à vrai dire, de véritable conclusion. A la vue de nos exemples, on peut cependant avancer quelques observations:

-les poèmes du *Konsenshû* ne se contentent pas de simplement résumer le contenu des *setsuwa*: ils en nuancent, clarifient, soulignent la finalité, très souvent dans un esprit Zen. Si déjà Mujû—tout en étant versé dans les “huit écoles bouddhiques” [*hasshū kengaku*]—était lui-même moine Zen, le ou les compilateur[s] du *Konsenshû* l'étaient également; un fait qui est corroboré par des passages explicatifs, didactiques, rajoutés dans le *Konsenshû* [et qui manquent dans le *Shasekishû*]

-bon nombre de *setsuwa* présentés ici—mais il faudrait en examiner davantage—insistent beaucoup sur les *kami*, leurs actions, leurs expédients [*hōben*], alors que les poèmes—on l'aura compris—donnent une orientation autre, davantage centrée sur l'homme, avec une tendance à l'intériorisation. Le poème apparaît ainsi comme l'illustration de la morale d'une histoire, comme l'application concrète du récit et de son message.

Notes:

- 1 Nous nous appuyons pour les remarques suivantes sur notre étude et traduction du *Shasekishû*, “Collection de sable et de pierres” (Paris, Gallimard 1979).
- 2 Cf. a. Fujimoto 1967-3, p. 25.
- 3 Ainsi, par exemple le *Hobutsushū* est orienté, de façon générale, sur l'explication des Six voies d'existence (*roku-dō*), des Huit souffrances (*haku*), etc. Le *Nihon ryōiki* met en avant l'opération du principe de cause et d'effet. Le *Senjūshō*, lui, utilise les *setsuwa* avant tout pour formuler des critiques ou donner des appréciations. Cf. pour ceci aussi Kataoka 1970-9.
- 4 La distinction entre les *setsuwa* que l'auteur avait entendus et qu'il souhaitait transmettre à son auditoire, et ceux dont il a été lui-même témoin oculaire, ne repose pas seulement sur une analyse ou une comparaison du contenu ou des formules à la fin des anecdotes, mais se trouve, de façon beaucoup plus précise, appuyée par un examen des auxiliaires verbaux du temps: *ki* et *keri*. Cf. a. Kataoka op.cit. p. 88, 89.
- 5 C'est sur ce texte reçu (*rufu-bon*) de l'époque d'Edo que reposent d'autres versions imprimées (*kanpon*) comme le *Fujii-bon* (de l'année Jōkyō 3 = 1686), mais aussi celle commentée et corrigée (pour ce qui est des fautes de *kana*) par Tsukudo Reikan (dans l'édition d'Iwanami bunko) Le mot *kō-hon* (“version amplifiée”) désigne tous les textes qui, en comparaison avec le *rufu-bon* comprennent plus d'anecdotes, plus de *setsuwa*; or, ce groupe de *kō-hon* ne remonte pas forcément à un seul et unique texte original, mais possède, lui aussi, plusieurs versions. *Ryaku-hon* (“version abrégée”) désigne tout ce qui, par comparaison avec le *rufu-bon*, ne montre pas de différences trop marquées. Pour plus de détails, cf. Rotermund 1979, Introduction.

- 6 Cf.a. Fujimoto op.cit., p. 30. Une des différences entre *kô-hon* et *ryaku-hon* est le nombre des anecdotes: plus important dans le *kô-hon*, et moindre dans le *ryaku-hon* où, en revanche, elles sont ordinairement plus longues. La recherche a également décelé une différence dans l'utilisation des conjonctions et du langage honorifique.
- 7 Cf. Kondô 1960-5.
- 8 Nous pensons au *Zoku Shasekishû* de Nanmei (1743), *Shinsen Shasekishû* de Koshu et à deux ouvrages de Rentai, intitulés (*Shingon*) *Kôsekishû* (1692) et *Zoku Kôsekishû* (1725). Cf.a. Yasuda 1970.
- 9 Alors que les ouvrages cités dans la note précédente ont tout au plus retenu le titre du *Shasekishû* ou s'en sont inspirés, la recherche a décelé des influences du texte de Mujû, par exemple, sur la théorie de la poésie. (cf. Kido 1967, p. 272 sq.). D'après Yamamoto 1956, le *Shasekishû* aurait également influencé le *Wakan shûpi-shô* de Gyoken.
- Un certain nombre de chercheurs ont d'autre part procédé à une comparaison du *Shasekishû* avec d'autres ouvrages de l'époque afin de mieux en faire ressortir les caractéristiques. Cf. par exemple Fujiwara 1962-11, Fujimoto N. 1975-12.
- Outre les contes populaires (*mukashi banashi*) où l'on retrouve bon nombre de thèmes pris dans le *Shasekishû* (cf. pour ceci par exemple Minobe Sh. 1976-10, p. 36 sq.), c'est notamment le *rakugo* qui reprend directement des sujets du *Shasekishû*. Pour n'en donner que deux exemples: *Shasekishû* VIII/16 (p. 351 *Nihon koten bungaku taikai*, "*Konpaku no zoku no koto*", Histoire d'un individu ayant l'esprit d'à-propos, correspond au *rakugo* "*Teresuko*") (*Koten rakugo taikai* vol. II, p. 134, Sanichi shôbô, T.1969) et IX/2 (p. 371, "*Shôjiki naru zokushi no koto*", Histoire des laïcs honnêtes) à "*Sanbô ichiryôzon*" (op.cit. vol. IV p. 186).
- Le plus célèbre des *hanashi-hon*, le *Seisuisho* d'Anraku-an Sakuden (1623/28) est également directement influencé par les 'histoires amusantes' (*shôwa*) du *Shasekishû*, mais n'en retient que l'aspect drôle et amusant. L'anecdote V/7 à propos du moine Enkô, par exemple, est à la base de l'*Utsukerashiki bôzu*, du *Seisuishô*.
- 10 La copie (i.e. le seul texte) dont on dispose, date de 1470, et avait été en possession d'une personne habitant la capitale, qui en avait fait don au sanctuaire d' Ise, en 1784.
- 11 Où a été effectuée la compilation du *Konsenshû*? On n'en sait rien. Mais dans un *shikigo* à la fin des chapitres I, II on trouve la mention d'un temple, le Fuzen-ji Tôzô-bô (à Ochiai, c.Maniwa, dépt. d'Okayama).
- Une des caractéristiques est l'évidente négligence du copiste, qui parfois s'arrête en plein milieu d'une histoire. De même, l'usage des *katakana* permet de distinguer un copiste principal (ancien *kana*) et des "correcteurs suivants" (nouveau *kana*). Cf. pour cela l'édition du *Konsenshû* (*kaisetsu*) dans *Koten bunko*.
- 12 *Konsenshû* I (→*Shasekishû* I, II); *Konsenshû* II (→*Shasekishû* III et IV première partie); *Konsenshû* IV (→*Shasekishû* *kô-hon*, *Nihon koten bungaku taikai* fin du chap. V, puis les chapitres VI, VII, VIII, IX, X).
- 13 Cf. *Konsenshû* I/7.
- 14 Cf. par exemple I/11, 14, 15, 25, 27, 31, 36, 51; II/1, 4, 10, 12, 15, 35, 37; IV/41 etc.
- 15 Cf. par exemple *Yamato-monogatari*, *Ise-monogatari*.
- 16 G. Bonneau, Le *Kokinshû*, volume premier (préface de Ki no Tsurayuki) Paris 1933, p. 25-29.
- 17 Cf. *Shasekishû*, préface.
- 18 Cf. Rotermond, 1979, p. 143.
- 19 Ibid. p. 144.
- 20 *Ôjin* ou *keshin*, corps de 'correspondance' ou de 'transformation', un des trois corps du Bouddha, en l'occurrence la forme qu'adopte le Bouddha en fonction des circonstances et de la réceptivité des êtres. La discussion sur le vrai corps du Bouddha s'est très tôt développée, lorsque, d'après les propres paroles de Shakyamuni, on en vint parmi ses adeptes à considérer la Loi comme le Corps inaltérable (*hosshin*) de celui-ci après sa mort. Le dogme relatif aux divers corps du Bouddha fut par la suite approfondi et élaboré dans la thèse des trois, quatre ou dix corps du Bouddha (cf. Rotermond, 1979, note n. 174).
- 21 Pour les besoins de cet aperçu, nous ne tenons pas compte de la distinction à faire entre les poèmes de Mujû lui-même, et ceux tirés d'anthologies célèbres.
- 22 Cf. par exemple *Shasekishû* II/6 p. 112.
- 23 V/9, V/11 p.220, 221, 222.
- 24 Cf. *Shasekishû* VI/fin p. 226 sq.
- 25 V/11, p. 222.
- 26 I/7 p. 75; III/8 p. 163.
- 27 Il s'agit le plus souvent de *kyôkun-ka* ou *dôka*.
- 28 Cf. *kaisetsu*, p. 329. La plupart sont pris dans des recueils attribués à Hôjô Tokiyori (Saimyôji-dono 1227-1263: *Saimyôji-dono on-uta*, *Kyôkun waka Saimyôji hyaku-shu*, *Saimyôji-dono hyaku-shu*).
- 29 Nous allons pour cela passer en revue quelques exemples, pris dans le chap. I du *Konsenshû/Shasekishû*, en choisissant des "récits à action", et dont le message semble plus immédiatement clair et compréhensible.

- 30 Sur les 53 récits du chap. I du *Konsenshū*, nous trouvons 43 récits avec un poème final. Dans *Konsenshū* II, la relation est 40/43 et dans IV, de 18/50.
- 31 *Konsenshū* I/5, p. 15.
- 32 *Shasekishū* I/4, p. 67 sq. (*Nihon koten bungaku taikei*).
- 33 *Kusa no tsuyu*, la rosée sur l'herbe, est une métaphore conventionnelle exprimant l'impermanence du corps, de la vie humaine, motif qui est repris en quelque sorte dans l'image de *asahi-kage*.
- 34 Iro: la couleur d'un (joli) visage → la personne → l'attachement? *Shiki*: dans l'esprit bouddhique désigne tout ce qui peut être appréhendé par les sens, tout ce qui a forme. *Fuka* (<*fukashi/fukaki*) joue sans doute dans les deux sens: (1) *nasake/shiki/iro fuka(ki)* et (2) la coloration des herbes, dans une image exprimant les illusions (?).
- 35 Personnage non identifié.
- 36 *Konsenshū* I/8 p. 19; *Shasekishū* I/4 p. 69.
- 37 Cf. Rotermond 1972.
- 38 Alors que le *Shasekishū* lit *jingan daimyōjin wo oroshi-mairasete* (=faisant descendre la divinité), le *Konsenshū* lit: *daimyōjin wo osoremairasete*—ce qui ne fait que souligner le manque de la compréhension à l'égard des *kami* qui (en tant que bouddha), rappelons-le, sont foncièrement animés de compassion. Ou faut-il tout simplement conclure à une faute de copie: *oroshi*—>*osore* ?
- 39 *Konsenshū* I/9 p. 20; *Shasekishū* I/4 p. 69.
- 40 *Iwanami bunko* p. 32.
- 41 Cf. Rotermond 1972.
- 42 *Konsenshū* I/15, 16 p. 30, 31; *Shasekishū* p. 87 sq.
- 43 Comme préconisé dans le *Sūtra du Lotus* même, cette pratique est censée apporter d'immenses mérites.
- 44 *Nangyō* (<=>*Shasekishū*: *zōgyō*), la "pratique difficile", désignant des pratiques impliquant un effort de l'homme est souvent opposé à *igyō*: pratique facile (la seule valable à l'époque du *mappō*) i.e. la récitation du *Namu Amida Butsu* (mais aussi, du côté de Nichiren, celle du titre du *Sūtra du Lotus*: *Namu myōhō renge-kyō*). Du point de vue de l'amidisme, *zōgyō* désigne toute autre pratique que celle de la récitation de la formule *Namu Amida Butsu*, de la lecture de *sūtra* autres que de ceux de l'amidisme.
- 45 "Chacune de nos pensées de tout instant vient de notre coeur-Nature-de-Bouddha. Le coeur est le Bouddha [*shin zoku ze butsu*]. Il n'y a pas d' autre bouddha en dehors du coeur. Quand on aspire à la bouddhété [*jō-butsu*], il ne faut point s'attacher à une chose [à l'exclusion des autres?]) La nature de notre coeur est vacuité [*kū*], certes, mais convoitise et rancune sont la substance de notre corps[...].
- 46 Allusion au dogme dit de *akunin shōki*, disant en substance que ceux qui par nature ou par nécessité professionnelle sont amenés à faire du mal, sont les plus aptes à être sauvés par Amida, puisqu'ils n'ont aucune autre possibilité que de s'en remettre à la "force de l'autre" (=le vœu du Bouddha Amida); ils sont donc conformes à l'exigence fondamentale, spirituelle et pratique, de l'amidisme. Celui-ci met l'accent sur cet abandon, et repousse au deuxième plan tout effort personnel dans l'aspiration à la délivrance.
- 47 *Shiki* (*bunbetsu*) désigne les quatre façons de définir l'existence ou la présence d'une chose: exister, ne pas exister, exister et ne pas exister, n'exister ni ne pas exister.
- 48 Ici le *Shasekishū* interprète différemment: "Pareille attitude est rare parmi ceux qui ont étudié les saintes doctrines bouddhiques et qui se sont aussi rapprochés des gens de grande sagesse".
- 49 Dans le *Konsenshū* manque le passage suivant du *Shasekishū* "Non seulement dans les sectes du *nenbutsu*, mais aussi, par exemple, dans le Tendai, Shingon et Zen, en leurs ramifications dans les provinces lointaines, il y a de nombreuses écoles erronées."
- 50 *Konsenshū* I/18 p. 34; *Shasekishū* p. 74.
- 51 Shinran myōjin: divinité tutélaire du monastère Onjōji (Mii-dera). Le fond étimologique de la tradition rapportant que cette divinité se serait montrée au retour du religieux Enchin de la Chine, en faisant le serment de protéger la Loi, réside probablement dans le fait que la région de Shiga était habitée par un clan d'immigrant chinois, les Ōtomo, dont l'Onjōji fut le temple ancestral.

Centre de l'école Tendai Jimon-ha, le Mii-dera, "monastère aux trois puits", tire son nom du fait qu'on allait autrefois y chercher l'eau pour le premier bain (*ubuyu*) des souverains. Fondé par un fils de l'empereur Kōbun en 686, le monastère devint par la suite le temple ancestral de la famille des Ōtomo, et déclina avec elle. En tant que temple annexe du grand monastère Enryakuji sur le mont Hiei, l'Onjōji/Mii-dera n'est pas seulement un centre du bouddhisme ésotérique très proche du *shugendō*, mais jouait aussi un rôle dans l'élaboration de la notion de *shinpon butsu-jaku* (=inversion de la théorie classique de *honji-suijaku*). Dès la fin du Xe siècle, des divergences éclataient entre les deux branches du Tendai, qui devaient se faire la guerre

- pendant cinq cents ans.
- 52 *Konsenshū* I/20 p. 35; *Shasekishū* p. 73/74.
- 53 Le pèlerinage aux “trois montagnes” (sanctuaires) de Kumano (*Kumano sanzan*: Hongū, Shingū et Nachi), lieu saint du culte des montagnes et centre du *shugendō*, fut exécuté dès l'époque de Heian par les empereurs et la noblesse, suivis, au Moyen Âge, par un grand concours du peuple. À défaut d'un *honden* (hall principal) on ne trouve à Nachi qu'un hall de vénération (*haiden*) élevé en face d'une cascade, à l'eau de laquelle on prête des vertus de longévité. C'est autour de cette cascade que se sont réunis des ascètes montagnards et d'autres pratiquants, longtemps avant que le culte de Kumano et ses pèlerinages ne fussent devenus au cours du Moyen Âge une coutume populaire générale. (cf. l'expression *Ari no Kumano mōde*, “pèlerinage des fourmis à Kumano”). Que les croyances autour des trois sanctuaires (ou trois *gongen*) se soient si largement répandues dans le pays est dû à l'oeuvre missionnaire des “maîtres” (*o-shi*) ou “guides” (*sendatsu*) de Kumano, qui sillonnaient le pays en distribuant des amulettes (*Kumano goō*).
- 54 Fait actuellement partie de Yokohama.
- 55 *Genpuku*: rituel marquant le passage de l'adolescent au stade d'adulte, accompagné d'un changement de coiffure, d'habit et, à partir du Moyen Âge, d'un changement de nom. L'âge pour exécuter ce rite varie suivant les classes de la société entre douze et quinze ans, avec quelques rares exemples—comme dans le cas d'un empereur—d'un âge plus jeune.
- 56 *Konsenshū* I/23 p. 40; *Shasekishū* p. 79.
- 57 Shōen, un disciple de Jōkyō; sa biographie ne nous est pas connue.
- 58 Celle du sanctuaire de Kasuga.
- 59 Le sanctuaire Kasuga jinja à Nara est connu en tant que (siège de l') *ujigami* des Fujiwara, dont l'ancêtre divin, Ame no koyane no mikoto, est la troisième des quatre divinités qui y sont vénérées. Suivant de très près par son influence les sanctuaires d'Ise et les deux Kamo jinja (Kyōto), Kasuga jouit de l'appui de la Cour et, plus tard aussi des Ashikaga. Les cerfs de l'enceinte du sanctuaire, issus de celui qui amena, dit-on, Takemikazuchi no mikoto venu de Kashima (dans l'Ibaraki) s'installer en ce lieu, sont considérés comme sacrés.
- 60 *Konsenshū* I/6 p. 16, *Shasekishū* p. 71/72.
- 61 Cf. *Koji zokushin Kotowaza daijiten* (Tōkyō 1988) p. 436, Nō “*Kumazaka*” p. 937 (*Yōkyoku taikan*, vol. II).
- 62 Le *Konsenshū* lit ici, contrairement au *Shasekishū*, dont nous avons suivi la lecture ici, *ichi-butsu ni-bosatsu*.
- 63 *Konsenshū* I/7, *Shasekishū* p. 72.
- 64 Légèrement modifié par rapport à l'original (*Soga-monogatari 3: momiji ka na, 5: machite mi yo kashi*).
- 65 Cf. *Soga-monogatari*, chap. 8 (*Nihon koten bungaku taikai*).

Bibliographie

- Fujimoto N., (1967-3), *Shasekishū no shisōteki ichi*, Yasutoki setsuwa wo megutte, in: *Shiga-ken kōtō gakkō kokugo kyōiku kenkyū-kai kaishi* 41, 1967-3, p. 25.
- Fujimoto N., (1975-12), *Shuhaiteki ninshiki to jōkyōteki ninshiki—Hosshinshū to Shasekishū no shisōteki hikaku*, in: *Bukkyō kenkyū ronshū* 12, 1975-12.
- Fujiwara M., (1962-11), *Tsurezure-gusa to Shasekishū-sono shisō to buntai to wo megutte*, in: *Nihon bungaku*, 1962-11.
- Kataoka S., (1970-9), *Shasekishū ni okeru setsuwa*, in: *Bungaku gogaku* 57, 1970-9.
- Kido S., (1967), *Sasamegoto ni oyoboshita Shasekishū no eikyō*, in: *Bukkyō bungaku kenkyū* 5, Kyōto 1967.
- Kondō M., (1960-5), *Shasekishū ni okeru kō-ryaku no imi*, in: *Nihon daigaku Gobun* 8, 1960-5.
- Minobe Sh., (1976-10), *Shasekishū ni okeru kindai no koto-tashika naru koto wo megutte*, in: *Nanzan daigaku ronshū* 1, 1976-10.
- H.O.Rotermund, (1972), *La conception des kami japonais à l'époque de Kamakura-notes sur le premier chapitre du Shasekishū*, in: *Revue de l'Histoire des religions*, t.CLXXXII-I, 1972.
- H.O.Rotermund, (1979), *Collection de sable et de pierres*, Paris, Gallimard.
- Yamamoto N., (1956), *Shasekishū-kō*, in: *Tezuka gakuin tandai kenkyū nenpō* 3, 1956

Yasuda T., (1970), Shasekishū wo kinsei ikani uketometa ka, in: Sugiyama jogakuen daigaku kenkyū ronshū 1, 1970.

和歌を通しての説話解釈試み

ハ・オ・ロータムンド

要旨：小論のテーマは 沙石集と金撰集との比較を通して和歌と説話との関係、つまり説話の解釈としての和歌の機能を究明するという問題である。

金撰集は、沙石集の諸本（広略）とは異って沙石集の一種の書き直しと見てよい。説話の並列は、沙石集のそれとは異っているし、殆ど話の終りに、一首か二首の和歌が記されている、という大きな特徴がある。

説話と和歌の内容は、一致する場合も沢山あるが多少のズレ、あるいは説話の究極性の変化が和歌に表われている場合もある。

そうでなければ、話の中のある一点だけを強調するか、あるいは、重要な部分をより一層明確に表現する。

言い換えれば、和歌によって説話の読み取り方や理解が変わってくることも多い。いくつかの例を見てきた上で、次の仮りの結論となる。

金撰集の説話の終りに記されている和歌は、多くの場合文章の精神を基にして、話のメッセージをより内面化し人の宗教的行動方向を示すという機能を持っている。

沙石集から金撰集への展開をながめてみると、後者はより明確に説教唱導の目的を強調しているとの印象がある。