

Du *Shasekishû* au *Konsenshû*

Le poème comme moyen d'interprétation des *setsuwa*

Hartmut O. ROTERMUND (Paris)

1. Un des recueils majeurs de la littérature des *setsuwa* – et aussi un texte de prédication (*sekkyô*) – est le *Shasekishû* de Mujû.¹ Les dates de sa rédaction, 1279–1283, nous sont connues par la préface et la postface du texte même. Si le *Shasekishû* 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 Mujû, le *Shôzaishû* et le *Zôtanshû*. 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 *Shasekishû* dans les groupes suivants: histoires amusantes, histoires miraculeuses, histoires doctrinales et morales.² 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 *Shasekishû* et de ses anecdotes ainsi que son attribution à tel ou tel groupe de *setsuwa-shû* est d'autant plus difficile que la fonction des *setsuwa* n'est nullement la même dans les différents recueils.³ De là se pose la question de la finalité des récits. 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

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 N., „Shasekishû no shisôteki ichi, Yasutoki setsuwa wo megutte“, in: *Shigaken kôtô gakkô kokugo kyôiku kenkyû-kai kaishi* 41, 1967-3, p. 25.

3 Ainsi, par exemple le *Hobutsushû* est orienté, de façon générale, sur l'explication des Six voies d'existence (*roku-dô*), des Huit souffrances (*haku*), etc. Le *Nihon ryôiki* met en avant l'opération du principe de cause et d'effet (*inga*). Le *Senjûshô*, lui, utilise les *setsuwa* avant tout pour formuler des critiques ou donner des appréciations. Cf. pour ceci aussi KATAOKA S., „Shasekishû ni okeru setsuwa“, in: *Bungaku gogaku* 57, 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

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 religieux?⁶

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 la prédication; 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, réarrangé 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 prédication.⁷

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

trouve, de façon beaucoup plus précise, appuyée par un examen des auxiliaires verbaux du temps: *ki* et *keri*.

Suivant la terminaison des phrases on peut formellement distinguer quatre groupes d'histoires: *ki* – *keri* – *ki + keri* – autre chose. Quelle est la raison de cette différenciation? On constate que */ki/* se trouve dans les parties doctrinales et */keri/* dans les parties narratives. Qu'est-ce que cela signifie concrètement? */ki/* dans les parties doctrinales marque l'expose personnel de l'auteur, le rapport direct avec sa propre expérience. */keri/* dépasse la subjectivité de l'auteur et marque un oui-dire. Dans les parties caractérisées par l'emploi de */ki/* ou de */O/*, et qui ont trait à la dogmatique, le caractère narratif du récit s'est quelque peu perdu, et il ne reste que l'explication de la doctrine ou la relation d'antécédents à l'appui de celle-ci. Les passages marqués par l'emploi de */keri/* ou de */ki + keri/* constituent des parties plus 'littéraires' et possèdent une structure plus compliquée. Cf. a. KATAOKA S. *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 Jôkyô 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 *kô-hon* („version amplifiée“) désigne tous les textes qui, en comparaison avec le *rufu-bon* comprennent plus d'anecdotes; or, ce groupe de *kô-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, en comparaison avec le *rufu-bon*, ne montre pas de différences trop marquées. Pour plus de détails, cf. H. O. ROTERMUND, *Shasekishû*, Introduction.

6 Cf. a. FUJIMOTO N., *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 M., „Shasekishû ni okeru kô-ryaku no imi“, in: *Nihon daigaku gobun* 8, 1960-5.

texte de *hōgo* ou encore un traité du bouddhisme. Pour autant qu'on sache, parmi les ouvrages de Mujū, seul le *Shasekishû* a retenu l'attention ; il s'est vu, à l'époque d'Edo, imité et continué,⁸ et a beaucoup influencé⁹ d'autres genres littéraires¹⁰ ainsi que des textes de prédication (*sekkyō*).

Dans la postérité littéraire directe du *Shasekishû* on mentionnera, pour le Moyen Âge, deux ouvrages, le *Konsenshû* ainsi que le *Kingyokushû*, qui est également un extrait du *Shasekishû*, dont l'auteur est très vraisemblablement le moine Zonkai du Tendai.

2. Le *Konsenshû*, en quelque sorte une réécriture du *Shasekishû*, fut découverte en l'année 1961 dans la bibliothèque Jingū bunko à Ise.¹¹ Or, la façon concrète de cette réécriture est assez complexe;¹² par endroits le texte est plus proche de certaines versions du *kō-hon*, mais le plus souvent il suit le *ryaku-hon*.¹³

8 Nous pensons au *Zoku Shasekishû* de Nanmei (1743), et au *Shinsen Shasekishû* de Koshu; et à deux ouvrages de Rentai, intitulés (*Shingon*) *Kōsekishû* (1692) et *Zoku Kōsekishû* (1725). Cf. a. YASUDA T., „Shasekishû wo kinsei ikani uketometa ka“, in: *Sugiyama jogakuen daigaku kenkyū ronshū* 1, 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 Mujū, par exemple, sur la théorie de la poésie. (cf. KIDO S., „Sasamegato ni oyoboshita Shasekishû no eikyō“, in: *Bukkyō bungaku kenkyū* 5, Kyōto 1967, p.272 sq.). D'après YAMAMOTO N. („Shasekishû-kō“, in: *Tezuka gakuin tandai kenkyū nenpō* 3, 1956) le *Shasekishû* aurait également influencé le *Wakan shinpī-shō* de Gyōken.

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 M. („Tsurezuregusa to Shasekishû – sono shisō to buntai to wo megutte“, in: *Nihon bungaku*, 1962-11), FUJIMOTO N. („Shuhaiteki ninshiki to jōkyōteki ninshiki – Hosshinshū to Shasekishū no shisōteki hikaku“, in: *Bukkyō kenkyū ronshū* 12, 1975-12).

10 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., „Shasekishū ni okeru kindai no koto – tashika naru koto wo megutte“, in: *Nanzan daigaku ronshū* 1, 1976-10, p. 36 sq.), c'est notamment le *rakugo* qui reprend directement des sujets du *Shasekishū*. Pour n'en donner que deux exemples: *Shasekishū* 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, San'ichi shobō, Tōkyō 1969) et IX/2 (p. 371, „Shōjiki naru zokushi no koto“) „Histoire des laïcs honnêtes“ à „Sanbō ichiryōzon“ (*op. cit.* vol.IV, p. 186).

Le plus ancien et célèbre des *hanashi-hon*, le *Seisuishō* d'Anrakuan Sakuden (1623/28) est également directement influencé par les 'histoires amusantes' (*shōwa*) du *Shasekishū*, mais n'en retient, en en raccourcissant le texte, que l'aspect drôle et amusant. Cf. a. YASUDA T. *op. cit.* Ainsi l'anecdote V/7 à propos du moine Enkō est à la base de l'„Utsukerashiki bōzu“, du *Seisuishō*.

11 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.

12 Où a été effectuée la compilation du *Konsenshū*? On n'en sait rien. Mais dans un *shikigo* à la fin des chapitres I, II on trouve la mention d'un temple Fuzen-ji Tōzō-bō (à Ochiai, c. Maniwa, dépt. d'Okayama); cf. a. *Konsenshū (kaisetsu)*, p. 318).

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);¹⁴ 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 référence¹⁵ au *Soga-monogatari* (où, plus précisément à l'histoire des Soga) pourrait suggérer comme date de la rédaction la deuxième moitié du 14e siècle; de même on trouve (*Konsenshû* IV/4) des citations de poèmes provenant du *Shin-Senzai-waka-shû* (1356/ 59) et du *Fûga-waka-shû* (1349?), ce qui renverrait également au milieu voire à la deuxième moitié du 14e siècle. D'après les remarques à la fin de certaines histoires,¹⁶ l'auteur/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 représentent comme une chaîne de *waka*, „noyau dur“ au sein d'un récit.¹⁷ Sur le plan des croyances religieuses et des idéologies, les *waka* sont une source inépuisable d'information.

C'est dans la célèbre préface du *Kokinshû* 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.¹⁸

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*).

13 Cf. pour cela l'édition du *Konsenshû* (*kaisetsu*) dans *Koten bunko*.

14 *Konsenshû* I ← *Shasekishû* I, II; *Konsenshû* II ← *Shasekishû* III et IV (première partie); *Konsenshû* IV ← *Shasekishû kô-hon* (NKBTk) fin du chap. V, puis les chapitres VI, VII, VIII, IX, X.

15 Cf. *Konsenshû* I/7.

16 I/11, 14, 15, 25, 27, 31, 36, 51; II/1, 4, 10, 12, 15, 35, 37; IV/41 etc.

17 Cf. par exemple *Yamato-monogatari*, *Ise-monogatari*.

18 Cf. Georges BONNEAU, „Introduction au *Kokinshû*“, in: *Bulletin de la maison franco-japonaise*, V, no.4 (1933), p. 25, 27.

Si le Moyen Âge, époque du syncrétisme shintô-bouddhique (*honji-suijaku*), avait développé une forme particulière de mise en équation des *waka* et des *dhjraṅs*,¹⁹ il faut pourtant rappeler que le bouddhisme, au fond, voyait dans le fait de s'adonner au plaisir de la poésie – comme de la littérature en général – une plaisanterie futile avec des „mots fous et du langage spécieux“ (*kyôgen ki-go*).²⁰ Or, la poésie fut tolérée en tant que „lien“ (*en*) permettant l'accès aux vérités du bouddhisme. Du *Wakan-rôei-shû*, en passant par divers recueils de *setsu-wa* (et notamment le *Shasekishû*) jusque dans bon nombre de *karon*, nous trouvons cette vue conventionnelle (religieuse et littéraire) du *waka* japonais. Le *Shasekishû* dit à ce propos:

Quand on compte les poèmes japonais parmi les „mots fous 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 doctrines.²¹

Et dans un autre paragraphe²² Mujû explique plus en détail l'identité des *waka* et des *dhjraṅs*:

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 *dhjraṅs*.

Les *kami* de notre pays sont les Traces descendues [sur terre] de bouddha et de bodhisattva, [sont] des transformations du Corps de correspondance.^[23] [...] Les poèmes ne doivent pas différer non plus des paroles du Bouddha. Et les *dhjraṅs* en Inde, aussi, sont tout simplement [composées]

19 Ceci notamment du côté du bouddhisme ésotérique (dont le pendant „*shintô*“ fut le *shintô* syncrétiste ou *Miwa-shintô*).

20 Cf. *Shasekishû*, préface.

21 Cf. H. O. ROTERMUND, *Shasekishû*, p. 143.

22 *Ibid.* p. 144.

23 Cf. H. O. ROTERMUND, *Shasekishû*, note 174: „*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.“

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 *dhjraṅS*. [...]

Aucune langue n'existe en dehors de la lettre A. Celle-ci est le fondement des 'paroles véritables' [*mantra*] de l'ésotérisme. C'est pourquoi il est dit dans le *Daichido-ron*: „Tout parole-phénomène de la langue constitue un mantra.“ Les trente et un chapitres du [sûtra] *Dainichi-kyô* correspondent tout naturellement aux trente et une syllabes [d'un poème]. [...]

Les retombées littéraires de cette vision des *waka* (= *dhjraṅS* 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 (*sekkyô*).

4. Après ces quelques remarques préliminaires, voyons brièvement la place qui est celle des *waka* dans le *Shasekishû*. Pour les besoins de cet aperçu, (qui mériterait certes d'être développé), nous ne tenons pas compte de la distinction à faire entre les poèmes de Mujû lui-même, et ceux tirés d'anthologies célèbres.

- a) Poèmes conformes à la trame du récit, faisant partie du déroulement de l'action: certains de ces exemples peuvent comporter une nuance didactique, revêtir un ton moralisateur.²⁴
- 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 Mujû d'enchaîner sur la théorie de l'identité *waka-dhjraṅS* (cf. supra).²⁵

Dans ce groupe de poèmes de nature à mener vers le bouddhisme, ou possédant la qualité d'une *dhjraṅS*, on peut aussi ranger les *waka* compris dans les récits démontrant combien les divinités (*shintô*-bouddhiques) sont sensibles à la poésie. On a affaire ici à des *setsuwa* soulignant l'efficace (magique) des poèmes.²⁶

- c) *Waka* qui sont le point de départ d'une prédication, en d'autres mots des poèmes à fonction plus spécifiquement didactique.²⁷

Le cas inverse aussi s'observe, à savoir un poème, toujours de nature didactique (sans qu'on ait pourtant affaire à de véritables *dôka*) se place à la fin d'un passage explicatif, à la fin d'un commentaire,²⁸ afin de mieux en résumer la moralité.²⁹ Or, c'est précisément cette position finale des poèmes qui caractérise le *Konsenshû*, et qui constitue une nouveauté dans la littérature des *setsuwa*. Pour

24 Cf. par exemple *Shasekishû* II/6, p. 112.

25 V/9, V/11, p. 220, 221, 222.

26 Cf. *Shasekishû* V/fin, p. 226 sq.

27 V/11, p. 222.

28 I/7, p. 75; III/8, p. 163.

29 Le décompte exact de ces divers poèmes n'est pas notre but ici, mais un bref coup d'œil montre que cette dernière fonction n'est pas, dans le *Shasekishû*, la plus fréquente.

certaines de ces poèmes du type *kyôkun-ka* ou *dôka* la source a été identifiée, pour la grande majorité elle ne l'a pas été.³⁰

La tâche que nous nous proposons donc ici³¹ est celle d'examiner l'énoncé des poèmes du *Konsenshû*³² et d'en définir le poids dans l'interprétation d'un *setsuwa*.

(A) (C'est l'histoire d'une personne qui avait fait un „vœu d'une grande force“ : à savoir celui de s'occuper des cadavres de tous ceux morts „sans lien“ (*mu-en*).³³ Or, lorsque, se rendant en pèlerinage à Ise, il trouve un mort 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.³⁴

Ce récit n'a pas de pendant direct dans le *Shasekishû*, si ce n'est l'histoire du moine Jôkan-bô qui, allant à Yoshino et rencontrant sur son chemin un mort, eut la même réaction que l'homme de notre histoire. Jôkan-bô 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 comptait.³⁵

Le *Konsenshû* reprend manifestement ce même motif sous une forme simplifiée. Alors qu'en l'occurrence le cadavre se trouve tout seul sur la route, le *Shasekishû* 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 *Konsenshû* 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 vœu – d'un mort „sans lien“. Or, dans le *Shasekishû*, le religieux Jôkan-bô, qui s'était effectivement occupé du mort (succombé probablement à une épidémie: *waroki yamai*, contagieuse – ce qui expliquerait que personne n'osa y toucher), se croyait souillé par le contact avec le mort, et donc obligé de renoncer à son pèlerinage. La divinité de Yoshino l'oblige pourtant – jambes douloureuses interposées – à corriger cette opinion erronée. Le *Konsenshû*

30 Cf. *kaisetsu*, p. 329. La plupart sont attribués à Saimyô-ji dono = Hôjô Tokiyori (1227–1263) (*Saimyôji-dono on-uta*, *Kyôkun waka Saimyôji hyaku-shu*, *Saimyôji-dono hyaku-shu*).

31 Nous allons pour cela passer en revue quelques exemples, pris pour l'instant uniquement dans le chap. I du *Konsenshû/Shasekishû*, en choisissant des „récits à action“ dont le message semble plus immédiatement clair et compréhensible.

32 Sur les 53 récits du chap. I du *Konsenshû*, nous trouvons 43 récits avec un poème final. Dans *Konsenshû* II, la relation est 40/43 et dans IV, de 18/50.

33 I.e. sans famille et ne bénéficiant donc pas de rites appropriés ce qui fait de leurs âmes des esprits dangereux. Le bouddhisme prend soin de ces âmes dans les rituels dits de *se-gaki*.

34 *Konsenshû* I/5, p. 15.

35 *Shasekishû* I/4, p. 67 sq. NKBTK.

contraint l'homme à faire montre de compassion; l'attitude dont Jōkan-bō avait fait preuve spontanément est quasiment absente du récit du *Konsenshū*, qui ne mentionne même pas le terme.

Voyons maintenant les deux poèmes qui suivent le récit du *Konsenshū*:

(A-1) *Asahi kage / matsu hodo mo naki / ukiyo ni mo
nasake mo iro mo / fuka-kusa no tsuyu*

Dans ce monde flottant, aussi éphémère que les rayons du soleil matinal, l'homme en sa fragile existence³⁶ – telle la rosée sur les herbes – vit pourtant plein d'attachement et d'amour. (Traduction approximative)

L'interprétation de *nasake* et de *iro*, il est vrai, pose problème. Est-ce à dire qu'il y a en même temps compassion (*nasake*) et amour (*iro/shiki* = attachement)?³⁷ On peut se demander, à la vue de l'évident parallélisme entre les deux récits, si ce poème réintroduit vraiment la nuance de compassion, très présente dans le *Shasekishū*, mais absente du *Konsenshū*. Si nous associons *shiki/iro* et *jō* (*nasake*) → *shikijō*: amour, le poème prend le sens de „vie fragile, éphémère (*kusa no tsuyu*), mais pleine de désir et d'amour“. Dans ce cas-là, il ne viserait plus spécifiquement l'action du héros, mais exprimerait une vérité sur l'homme, un énoncé général sur la vie.

Le deuxième *waka* souligne plus clairement l'élément de compassion:

(A-2) *Jihi mo kake / nasake³⁸ mo shiranu / futō³⁹ naru
hito no kokoro wa / inu to koso mire*

Un homme au cœur dépravé qui ignore la compassion et manque de miséricorde, est à considérer 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 dernier poème semble réintroduire une nuance importante et souligner cette morale du récit qu'est le sentiment de compassion qui doit nécessairement animer les êtres, le premier des deux *waka* semble surtout insister sur le caractère fragile de la vie humaine.

36 *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*“.

37 *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 l'image exprimant les illusions.

38 Si deux termes, *nasake* et *jihi* sont rendus par „compassion“, *jihi* est d'habitude interprété comme la compassion des bouddha/bodhisattva à l'égard des êtres, alors que *nasake* – dans l'étymologie traditionnelle de *nasa* (← *nashi*) + *ke* – serait une façon d'agir en face d'autrui, et remarqué par lui.

39 *Futō*: contraire à ce qui est correct; contre la raison, contre les règles.

- (B) Un officiant [du sanctuaire] d'Atsuta, dans le pays d'Owari⁴⁰ me raconta l'histoire suivante: Alors que le saint homme Shôren-bô⁴¹ 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 messenger de la divinité – apparut en songe au grand prêtre et lui dit: „La divinité m'a déclaré: „Cette nuit, j'ai un hôte illustre; traitez-le avec attention!“
Là-dessus, le grand prêtre se réveilla et envoya au sanctuaire un messenger s'enquérir si quelqu'un y passait la nuit; il ne trouva personne d'autre que Shôren-bô. Le messenger rentra et en fit part au grand prêtre, qui se décida alors à faire venir le moine. „Puisque je porte 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.⁴²

Le récit est en gros identique à celui du *Shasekishû* où il figure sous le titre: „Les divinités estiment au plus haut la compassion“.⁴³

Le *Konsenshû* place à la fin de ce passage, comme „citation de 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 se 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 visiblement allusion au problème de la pureté et de l'impureté en soulignant que ce qui doit l'emporter, ce qui compte, c'est le „cœur“, l'intention, et non pas la forme extérieure, la situation, fut-elle marquée par l'impureté. L'exhortation que ce poème véhicule de toute évidence pourrait être dirigée contre plusieurs personnes:

40 Le sanctuaire d'Atsuta-jingû est situé à Nagoya et renferme, selon la tradition, le sabre *kusanagi no o mi tsurugi*; le même qu'aurait reçu le fils de l'empereur Keikô, Yamato Takeru no mikoto, de la main de sa tante Yamato-hime, princesse-vestale (*saigû*) d'Ise, au moment de son passage dans ce sanctuaire, alors qu'il fit campagne dans les provinces de l'Est. A son retour, Yamato Takeru aurait pris comme épouse Miyazu-hime, fille du *miyatsuko* du pays d'Owari qui aurait, après la mort du prince, fait construire le sanctuaire Atsuta-jingû; celui-ci ne cessa de jouir de la faveur de la Cour et du *bakufu*, et est encore à l'heure actuelle l'un des sanctuaires les plus importants du pays.

41 Personnage non identifié.

42 *Konsenshû* I/8, p. 19.

43 *Shasekishû* I/4, p. 69.

- a) Le grand prêtre qui ignore que sous l'apparence misérable (impure) du moine Shôren-bô se cache la pureté du cœur.
- 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 cœur (= vertu confucianiste de piété filiale?), mais aussi parce qu'ils manquaient de compassion, tout comme d'ailleurs les *kannushi* à qui il fallait l'intervention des *kami* par une révélation les poussant à agir. Or, on pourrait comme „circonstances atténuantes“ dire qu'il avait pu ignorer la présence de Shôren-bô.
- c) En dernier lieu, 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 bouddha⁴⁴ – tiennent à la bonne disposition d'esprit, au „cœur“, faisant peu de cas de la situation extérieure.

Et finalement, peut-on exclure l'interprétation qui voit en *nushi* comme un appellatif au lecteur, à tout un chacun, l'invitant à reconnaître l'esprit propre aux *kami* qui ne tiennent point – d'autres histoires du *Shasekishû* le montrent – aux tabous traditionnels!

Le poème introduit donc une nuance importante allant dans le sens d'une intériorisation: ce qui prime, c'est le „cœur“ (*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* semble davantage souligner 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, reprise d'ailleurs dans l'expression *tsuki-kage*.

- (C) A l'époque des troubles des années Jôkyû (1219–1221),⁴⁵ 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

44 Cf. H. O. ROTERMUND, „La conception des *kami* japonais à l'époque de Kamakura – notes sur le premier chapitre du *Shasekishû*“, in: *Revue de l'Histoire des religions*, t. CLXXXII-I, 1972.

45 C'est ainsi qu'on appelle la vaine tentative de l'ex-empereur Go-Toba de tirer profit des difficultés momentanées qui existaient au sein du *bakufu* (après la mort de Yoritomo, en 1199 et l'assassinat du *shôgun* Sanetomo en 1219) afin de restaurer le pouvoir impérial. L'entreprise échoua dans les batailles décisives aux mois de mai et de juin 1221 (prise de Kyôto); Go-Toba partagea avec d'autres empereurs retirés la destinée d'exilé.

contenir la foule, et craignant la réaction de la divinité,⁴⁶ 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.⁴⁷

„Tout dépend des circonstances“ (*ori ni yoru*). Par cette précision, les tabous ne sont pas totalement rejetés, mais atténués en fonction d'une situation donnée: en l'occurrence, la guerre, les troubles, etc. Est-ce à dire qu'en temps normal les tabous soient absolus, et que l'impératif de la pureté d'un sanctuaire reste d'actualité, même si l'on admet des exceptions?

A la fin de l'histoire nous trouvons cependant, à nouveau, corroborant quelque peu l'impression qu'on avait retenue du récit précédent, l'orientation vers le cœur: „On voit donc que l'esprit des divinités *shintô* est partout le même: du moment que le cœur (des humains) est pur, (pour elles) le corps (de ceux-ci) n'est point souillé.“ Or, comment cette dernière remarque s'accorde-elle avec la précision disant que tout dépend de la situation (*ori ni yoru*)? Est-ce que l'opposition entre corps (souillé) et cœur (pur) n'entre pas en jeu?

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 constitue comme 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, ceci doit être, dans un acte de compassion, pour les autres: ceux qui sont affamés, et les pratiquants (*shugyôsha*).

46 Alors que le *Shasekishû* lit: „*jingan daimyôjin wo oroshi-mairasete*“ (= faisant descendre la divinité), le *Konsenshû* lit: „*daimyôjin wo osore-mairasete* – 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, en passant de „*oroshi*“ à „*osore*“?

47 *Konsenshû* I/9, p. 20; *Shasekishû* I/4, p. 69.

- b) Est-ce qu'il y a comme un parallélisme opposé entre ceux qui s'enfuient dans l'enceinte du sanctuaire en emportant beaucoup de choses, et ceux qui fuient le monde en n'emportant que peu de choses? Comme une opposition entre laïcs et religieux? Le poème s'adresserait-il davantage au clergé bouddhiste, dont il critiquerait la cupidité?⁴⁸

Quoiqu'il en soit, notre poème, loin d'être un résumé de l'histoire, en détourne la moralité au profit d'un blâme adressé au clergé!

Nous trouvons d'ailleurs dans les deux cas à nouveau soulignée la vertu de compassion:

- a) Compassion des *kannushi* → peuple, mais là aussi il faut d'abord l'intervention de la divinité! Le clergé *shintô* ignore-t-il la compassion, laquelle serait une vertu bouddhique?
- b) Compassion qui doit animer les ermites à l'égard d'autrui.

(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 manifeste par l'indifférence à l'égard des tabous traditionnels, et aussi par le souci de voir cette compassion jaillir chez les êtres – attitude bien conforme à l'esprit bouddhique!

A la suite du récit C le *Konsenshû* (I/12)⁴⁹ ajoute un bref passage qui revient sur le thème général qui traverse les trois récits: mort-souillure-tabou-compassion.

Lorsqu'un certain pratiquant,⁵⁰ ayant été, lui aussi, en contact, avec un mort pour lequel il avait accompli les rites funéraires,⁵¹ se rendit ensuite au sanctuaire de Hiyoshi, les officiants l'en chassèrent,⁵² suite à quoi il y eut un oracle dans lequel [la divinité] exprima sa compassion [pour l'homme] qu'elle fit rappeler; et elle adressa de surcroît 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

48 Ce qui n'est qu'une critique stéréotypée faite aux religieux du Moyen Age (comme des époques ultérieures d'ailleurs), c'est-à-dire de l'époque du déclin de la Loi (*mappô*).

49 Ce même passage se trouve dans le *ryaku-hon Shasekishû*, *Iwanami bunko*, p. 32.

50 *Ryaku-hon Shasekishû: tonsei-sha*.

51 *Ryaku-hon Shasekishû*: „dans un acte de piété filiale (*kôyô*)“.

52 *Ryaku-hon Shasekishû*: „l'en empêchèrent“.

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 prêtres *shintô*!

Et voici le poème du *Konsenshû*:

(C-3) *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 que ce sont les *kannushi* qui continuent à observer les tabous? Quoiqu'il en soit, le poème va apparemment dans le sens des récits précédents.

Le poème (C-2) („*Chihayaburu ...*“) évoque, lui, 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“. ⁵³

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

(D) Les deux poèmes suivants (D-1, D-2) ainsi que les récits et textes de commentaires qui les accompagnent, ⁵⁴ 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) sur les croyances au Vœu du Bouddha Amida, se traduisant concrètement par 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 *Kanmu-ryôju-kyô-sho*. Chez ce dernier on observe une nette insistance sur l'acte d'invocation, la méditation (sur le Bouddha Amida) ainsi que sur la signification de son Vœu originel. Par l'intermédiaire de Chigi (Tche-yi) les idées relatives au *jôdo* ont pénétré la dogmatique du Tendai. Si, au Japon, les croyances en la Terre pure se sont particulièrement développées avec

⁵³ Cf. H. O. ROTERMUND, *La conception des kami japonais à l'époque de Kamakura*.

⁵⁴ *Konsenshû* I/15, 16, p. 30, 31; *Shasekishû*, p. 87 sq.

Ennin, leurs origines remontent néanmoins à Kûya et Genshin (cf. *infra*); 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 les croyances au *nenbutsu* parmi le peuple fut Kûya 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 au *jôdo* prirent une réelle ampleur avec Genshin et son *Ôjôyô-shû*, écrit en 985 dans le (pavillon) Ryôgon-in de Yokawa sur le mont Hiei. Le *leitmotiv* de son livre est: détachement de ce monde de souillure et quête de la Terre pure. A l'importance de Kûya 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 sûtra, etc. Le souci de s'assurer de la renaissance dans le paradis d'Amida se traduisait aussi, entre autres, par des gestes très concrets exécutés au moment de la mort, comme l'utilisation d'une corde attachée à une statue d'Amida (*itohiki-ôjô*). Vers la fin de l'époque de Heian, idée d'*ôjô* se trouvait largement répandue, ce qui se reflète aussi dans la rédaction de divers *ôjô-den* („biographies de ceux qui réalisèrent une heureuse renaissance“) où sont mentionnés des représentants de toutes les couches de la population. Le vif intérêt pour la renaissance en la Terre pure se traduit aussi dans la littérature qui décrit, souvent sous la forme d'un songe, l'accueil d'Amida (*raigô*), venu avec la foule céleste chercher le fidèle pour l'emmener vers la Terre pure.

Beaucoup de chants populaires religieux (*imayô*), et d'hymnes bouddhiques (*wasan*) ont pour thème la venue d'Amida. Les croyances au *jôdo* furent organisées, structurées et schématisées par Hônen, qui au terme de longues années d'études sur le mont Hiei, trouva la foi dans le Vœu 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, Hônen met l'accent sur la répétition du nom d'Amida. Le refus de tout effort propre à l'homme (*jiriki*) et une foi inconditionnelle en Amida sont préconisés par son disciple, Shinran, fondateur de la Jôdo shin-shû, qui, faisant confiance au Vœu 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 shôki*).

Shinran, comme son maître Hônen, travailla activement à la diffusion de ces croyances qui prirent, surtout dans la Jôdo shin-shû, une forme de rejet d'autres pratiques (menant au salut) dont le *Shasekishû* reflète, ici et là, quelques expressions.

Dans la vaste gamme des croyances en la Terre pure il faudrait citer encore Ryônin et son *yûzû nenbutsu* selon lequel une invocation individuelle apporterait des mérites à tous les êtres; et Ippen qui, de forte tendance syncrétiste, souligne

la valeur de l'acte d'une invocation en tant que telle, indépendamment de la foi, susceptible de varier.

Il n'y a guère de domaine de l'art soustrait à l'influence des doctrines *jôdo*, qui devinrent aussi le crédo officiel du *bakufu* à l'époque d'Edo; depuis, elles se sont profondément enracinées dans la mentalité japonaise.

(D-1) Dans le pays de Shinano⁵⁵ il y avait un chantre („tenant de sûtra“) qui récitait le *Sûtra du Lotus* des milliers de fois.⁵⁶ 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 *Sûtra du Lotus* finiront sûrement en enfer! Se déclarer adhérent de ‘pratiques difficiles’⁵⁷ est vraiment chose stupide!“ Le „tenant de sûtra“ crut en ces paroles et, quoi qu'il fit, 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 *Sûtra 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 fredonner: „Que c'est affligeant d'avoir récité des sûtra?“ A la fin il se mordit la langue et les lèvres et, tout couvert de sang, expira dans la folie. „Cet homme est mort tout en s'étant mordu la langue et les lèvres en rétribution du péché d'avoir récité le *Sûtra du Lotus*. Cependant il a dû sans doute réaliser son passage en la Terre pure.“⁵⁸

A la suite de ce récit, le *Konsenshû* note ces stances:

Chacune de nos pensées de tout instant vient de notre cœur-Nature-de-Bouddha. Le cœur est le Bouddha [*shin zoku ze butsu*]. Il n'y a pas d'autre Bouddha en dehors du cœur. Quand on aspire à la bouddhité [*jô-but*], il ne faut point s'attacher à une chose [à l'exclusion des autres?]. La nature de notre cœur est vacuité [*kû*], certes, mais convoitise et rancune sont la substance de notre corps. [...]

Puis le texte comporte le poème suivant:

(D-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.

55 *Shasekishû*: „dans les régions du nord“.

56 Comme préconisé dans le *Sûtra du Lotus* même, la pratique de la récitation de ce sûtra est censée apporter d'immenses mérites.

57 *Nangyô* (←→ *Shasekishû*: *zôgyô*). Du point de vue de l'amidisme, *zôgyô* désigne toute autre pratique que celle de la récitation de la formule „*Namu Amida Butsu*“, de la lecture de sûtra autres que de ceux de l'amidisme. *Nangyô*, la „pratique difficile“, désignant des pratiques impliquant un effort de l'homme est souvent opposé à *igyô*: pratique facile (la seule valable à l'époque du *mappô*) i.e. la récitation du „*Namu Amida Butsu*“ (mais aussi, du côté de Nichiren, celle du titre du *Sûtra du Lotus*: *Namu myôhô renge-kyô*).

58 Légère variante par rapport au *Shasekishû* qui lit: „S'étant repenti de son péché, à la suite de quoi il se mordit la langue et les lèvres, l'homme a expié sa faute et sans aucun doute réalisé le passage en la Terre pure.“

Le poème ne se rattache pas directement à la trame du récit qui souligne la conversion d'un adepte de la récitation de sūtra, et 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 erronnée“ (*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 le passage chinois: 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 cœur qui nous fait réciter „Nami Amida Butsu“ c'est le Bouddha Amida.

Pour essayer d'avancer dans l'analyse, il faut étendre la lecture à l'histoire suivante.

(D-2) Dans les années Kōchō (1261–64) les doctrines de l'école du *nenbutsu* se répandaient dans la Capitale; on dessinait alors des *mandala* illustrant l'idée que les êtres mauvais passeront au paradis,⁵⁹ mais point ceux qui observeront les défenses et liront les sūtra; ces *mandala* 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 mandala regretteront d'avoir pratiqué le bien.“

Quand, à l'aide des quatre modes de différenciation⁶⁰ 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 cœur 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 cœur et possède même la pensée de la Voie. Dans une telle situation, les religieux et laïcs ignorants, qui, d'un cœur 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',⁶¹ et sans doute ne s'en ira-t-il point renaître en la Terre pure.“ Ils disent par contre 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.“

59 Allusion au dogme dit de *akunin shōki*, qui préconise 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.

60 *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.

61 Comme plus haut (n. 57), le *Shasekishū* comporte ici „*zōgyō*“ (pratiques diverses).

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 seraient aussi familiarisés avec les ouvrages des moines érudits du passé.⁶² C'est plutôt parmi les fidèles laïcs, vivant dans des régions écartées, qu'on trouve à l'occasion pareille attitude.⁶³ 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.

Il est dit dans le *Shinjikan-gyô*: Réaliser les fruits merveilleux de l'Illumination n'est point difficile. Ce qui l'est vraiment, c'est de rencontrer de véritables amis de bien (*zenchishiki*). Si nous ne rencontrons pas d'illustres maîtres nous aidant à „sortir du monde“ (profane), alors c'est comme si nous absorbions de façon tordue le bon médicament (qu'est) la Loi du Grand véhicule, ainsi est-il dit.⁶⁴

Le deuxième poème du *Konsenshû* va ainsi:

(D-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 (D-1) et au récit qui le précède. Le chantre se repent de ses anciennes pratiques (= récitation de sûtra) et n'arrête plus de

62 Ici le *Shasekishû* 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.“

63 Le passage suivant du *Shasekishû* manque dans le *Konsenshû*: „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.“

64 Le *Shasekishû* ajoute encore ces quelques lignes: „Le patriarche-fondateur du Tendai (Chigi) lui aussi donne cette exégèse: Quant à (ceux qui expliquent) la Voie hérétique extérieure (au bouddhisme) de façon rusée, ils placent une vue perverse au dedans d'une vue correcte; prennent une loi perverse et la présentent comme la loi correcte. Quant à ceux qui pratiquent le bouddhisme („voie intérieure“) avec des talents stupides, ils placent la vue correcte au sein d'une vue corrompue, et font ainsi de la loi correcte une loi perverse.“

Le sixième patriarche-grand maître a dit ceci: „Quand un homme pervers explique la loi correcte, celle-ci devient une loi perverse; et quand un homme (à vue) correcte, explique la loi perverse, alors cette dernière se change en loi correcte.“ Ici, le *ryaku-hon Shasekishû* (p.34) ajoute: „Un médecin maladroit (*ge-i*) utilise les médicaments de sorte qu'ils deviennent des poisons. Le médecin habile (*jô-i*) utilise le poison de sorte qu'il agisse comme médicament. (...)“

Puis reprend le texte du *Shasekishû*: „De notre temps, rares sont ceux qui ont la vue correcte; ceux qui ne l'ont pas, adaptant la bonne Loi du Tathigata à leur propre vue erronée, entraînent les autres, et eux-mêmes avec, sur la voie de l'hérésie. La vache boit de l'eau et en fait du lait; le serpent, buvant de l'eau, en fait du poison. Bien que la Loi soit d'un goût unique, la conception correcte ou erronée qu'on en a dépend des hommes. On doit, après avoir profondément saisi le sens de pareille affirmation, et en évitant le péché d'une vue erronée, pénétrer dans la voie de la Vérité.“

déclamer le *nenbutsu*, ne pense plus à autre chose. C'est cette attitude que Mujû qualifie de *jaken no innen* → entraînant la maladie et la mort dans le délire.

Si l'histoire (D-1) semble souligner l'erreur qui consiste à changer la récitation de sûtra (→ *Sûtra du Lotus*, pratique des adeptes de Nichiren) pour l'amidisme, le poème rétablit en quelque sorte la valeur des doctrines de la Terre pure: c'est le dénigrement de toute autre pratique et le repentir dérisoire du converti qui sont à blâmer et qui constituent une „vue erronée“ (*jaken*).

L'emploi du terme „*jaken no innen*“, la suite de l'histoire dans le *Konsenshû/Shasekishû* évoquant la propagande du *nenbutsu* dans la Capitale, les activités de prosélytisme par le biais du déploiement des „images d'enfer“ (*jigoku-e*), tout ceci se lit comme une critique de Mujû à l'égard de certaines formes de l'amidisme, mais aussi de tout esprit partial.

Dans les deux cas, cependant, les poèmes soulignent l'efficace du *nenbutsu*, alors que Mujû critique, ou semble le faire, certains excès des amidistes: critique du zèle de certains extrémistes, mais point une critique ni un refus du *nenbutsu* lui-même. Si l'auteur du *Shasekishû* 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 à une pratique abusive de la Loi. La „vue erronée“ que Mujû reproche – au sein du récit – au malheureux héros, doit donc se lire sur fond d'une critique qui vise aussi, et surtout, la „mauvaise vue“ de certains adhérents de l'amidisme, tout en soulignant en même temps les mérites de la vraie pratique du *nenbutsu*. Or, il ne s'agit nullement de rejeter l'amidisme, mais seulement de contrer ses excès.

Les poèmes du *Konsenshû* facilitent une compréhension plus immédiate 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 (E) montre le raccourci que le *Konsenshû* introduit parfois par rapport au récit original dans le *Shasekishû*.

Dans la vallée au nord de la Pagode orientale⁶⁵ du mont Hiei, un religieux du Ryôgon-in, extrêmement pauvre, demanda des richesses à la divinité Sannô. Après s'être entendu dire ce qui s'était passé dans ses existences antérieures, il ne demanda plus rien désormais – ainsi va un récit.⁶⁶

(Et dans le *Shasekishû*):

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

65 Konponchû-dô.

66 *Konsenshû* I/18, p.34; *Shasekishû*, p74.

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 Konponchû-dô, 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 dorénavant ne demanda plus rien.

C'est pourquoi on dit que même les puissances divines ne l'emportent pas sur la puissance du karma [...]

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?

Le poème explique le mauvais karma comme étant conditionné par l'avarice, la convoitise (*ken-don*), et reprend donc tout à fait le message du récit, mais en le rendant plus compréhensible, en y introduisant un motif concret, une justification; le tout à nouveau doublé d'une critique du clergé.

- (F) Autrefois, le monastère Miidera fut incendié par les moines de la „Montagne“, et rien ne restait plus des pavillons, des quartiers des religieux, des statues et des sûtra. Les moines (du temple) s'étant dispersés dans la nature, le Mii-dera devint un monastère abandonné. L'un de ses moines se rendit un jour en pèlerinage au sanctuaire de la divinité Shinra.⁶⁷ 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. Etonné, le moine demanda: „Je vous imaginai profondément abattue devant la destruction totale

67 *Shinra myôjin*: divinité tutélaire du monastère Onjôji (Mii-dera). Le fond étiologique 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'immigrants chinois, les Ôtomo, dont l'Onjôji 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 Kôbun en 686, le monastère devint par la suite le temple ancestral de la famille des Ôtomo, et déclina avec elle. En tant que temple annexe du grand monastère Enryakuji sur le mont Hiei, l'Onjôji / Mii-dera n'est pas seulement un centre du bouddhisme ésotérique très proche du *shugendô*, mais jouait aussi un rôle dans l'élaboration de la notion de „*shinpon butsujaku*“ (= 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. Les bâtiments reconstruits au temps des Tokugawa sont ceux que l'on voit à présent.

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 sûtra; 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 moine⁶⁸ par la suite développa en lui l'esprit d'Eveil, ainsi qu'il est rapporté.⁶⁹

(F) *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'inscrit dans le fil droit du récit, préconisant 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, et ceci en établissant 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 se développer chez l'homme l'esprit d'Eveil et de le voir entrer dans la voie du Bouddha, toutes les divinités en sont mêmement 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 „cœur de la Voie“.

Certes, Mujû souligne de la sorte l'importance de *dôshin*, 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.⁷⁰

Ajoutons encore que ce même poème figure dans bon nombre de textes de prédication à l'époque moderne et contemporaine.⁷¹

68 *Shasekishû*: „Etrange volonté divine“ (pensa le moine en s'éveillant).

69 *Konsenshû* I/20, p. 35; *Shasekishû*, p. 73/74.

70 Une plainte qui apparaît comme un poncif surtout à l'époque d'Edo.

71 Souvent sous le titre *tenmei kai-go* qui traduit très clairement la signification sous-jacente: „changer les illusions et s'ouvrir au satori“.

Par rapport au récit qui présente un cas concret que Mujû se doit de commenter dans la partie didactique (du *Shasekishû*), le poème du *Konsenshû*, en recourant à l'image de la cosse du marron (*tochi-kara*), est plus concret, immédiatement compréhensible, applicable. Le récit (dans le *Shasekishû* comme dans le *Konsenshû*) 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'ensuit 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.

- (G) Le gouverneur de Takataki au pays de Kazusa⁷² faisait son pèlerinage annuel à Kumano.⁷³ 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 Kumano⁷⁴ vivait un jeune moine (...). Ayant vu la jeune fille, et la portant en son cœur, 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 suivrait pas la route où son cœur 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 la plage de Mutsura⁷⁵ – où il attendait l'occasion de s'embarquer pour Kazusa –, il

72 L'actuel département de Chiba.

73 Le terme utilisé dans le *Shasekishû/Konsenshû*, *toshi-môde*, est ambigu. D'un côté il pourrait désigner un pèlerinage annuel, d'un autre côté faire penser à un pèlerinage effectué, par exemple, dans le souci d'éviter les mauvaises influences qu'apporterait une „année néfaste“ (*yaku-doshi*).

74 Le pèlerinage aux „trois montagnes“ (sanctuaires) de Kumano (*Kumano sanzân*), lieu saint du culte des montagnes et centre du *shugendô*, fut exécuté dès l'époque de Hieian par les empereurs et la noblesse, suivis, au Moyen Age, par un grand concours du peuple. Les trois sanctuaires se situent respectivement à Hongû, Shingû et Nachi. A 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, divinisée sous le nom de Hiryû gongen („état originel“: Kannon aux mille mains) dans le panthéon du syncrétisme, que se sont réunis des ascètes montagnards et d'autres pratiquants, longtemps avant que le culte de Kumano et ses pèlerinages fussent devenus au cours du Moyen Age une coutume populaire générale (cf. l'expression „*ari no Kumano môde*“, 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'œuvre missionnaire des „maîtres“ (*oshi*) ou „guides“ (*sendatsu*) de Kumano, qui sillonnaient le pays en distribuant des amulettes (*Kumano goô*).

75 Fait actuellement partie de Yokohama.

s'assoupit, fatigué de sa marche, et eut un songe. Il se voyait enfin trouver 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 se 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; apprenant ainsi 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'événement.⁷⁶ 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 cœur 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 de 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 adoucie.⁷⁷

⁷⁶ *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 Age, 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.

⁷⁷ *Konsenshū* I/23, p.40; *Shasekishū*, p.79.

(G-1) *Hakanashiya / ukiyo nite koso / itoishi*⁷⁸
ikani kokoro no / nao nokoru ran

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

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 y a peut-être en plus une connotation critique à l'adresse du clergé.

Ceci devient encore plus clair, dans le deuxième poème:

(G-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 cœur.

L'image du bateau dans ce poème est particulièrement pertinente, puisque le récit aussi fait état d'une embarcation à bord de laquelle on traverse la mer; il s'ensuit chavirement (= mauvaises pensées du moine), noyade, réveil et éveil. Tout en s'alignant sur la trame du récit, les poèmes véhiculent une violente critique du clergé, critique qui est, par ailleurs, omniprésente dans l'œuvre de Mujû.

(H) A Nara un disciple du saint homme Gedatsu, nommé Shôen,⁷⁹ qui avait rang de secrétaire-contrôleur monacal, passait pour quelqu'un à l'érudition éminente. Mais 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 divinité!⁸⁰ Les personnes qui ont eu, si peu que ce soit, foi en elle, ne sont pas envoyées – quelle que soit la gravité de leurs péchés – dans les enfers situés au loin, mais placées dans un enfer préparé à cet effet au-dessous du champ de Kasuga.⁸¹ De bonne heure chaque jour, (la divinité sous forme de) Jizô bosatsu sort du troisième palais, rempli 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

78 *Ito*: prendre en dégoût, éviter quelque chose de nuisible; mais aussi: se retirer du monde (*shukke*).

79 Shôen, un disciple de Jôkyô; sa biographie ne nous est pas connue.

80 Celle du sanctuaire de Kasuga.

81 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 (Kyôto), 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 (divinité principale de Kashima dans l'Ibaraki, et vénéré dans le premier des sanctuaires) venu s'installer en ce lieu, sont considérés comme sacrés et font l'objet d'un rituel particulier au mois d'octobre.

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 *dhjraṅs*, 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 Jizō, (...) il passe pour être particulièrement efficace dans ses bienfaits. C'est le maître qui, aux époques 'sans bouddha',⁸² guide les êtres, c'est le bodhisattva attaché aux êtres et chargé de leur salut. Son 'état originel', comme sa 'Trace descendue' sur terre, tous deux sont dignes de confiance! Il faut toujours pousser à l'extrême la force de notre foi.⁸³

Le poème que le *Konsenshū* place à la fin du récit est attribué à Kōbō daishi:

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

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

La doctrine Kegon, en s'appuyant sur l'*Agon-kyō* dit que le Bouddha est une manifestation de notre cœur/esprit, c'est à dire „Bouddha = *kokoro*“ (*shin-but-su*).

Dans ce contexte on pourrait aussi rappeler le terme *shin-fu ka-toku* i.e. le cœur/esprit 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“ (*hosshō* = „la réalité des choses“), i.e. 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: *naru koto katashi* ↔ *kokoro wa narade*, *nariyasushi* ↔ *kokoro koso nare*; ce qui signifie qu'on a affaire à deux types de „cœur“ (disposition d'esprit). Ne pourrait-on pas y rapprocher ce dicton: *kokoro no shi to narutomo*, *kokoro wa shi to se-zare*: A l'instar du maître (*shi*) qui guide les élèves, il faut que nous devenions maître de notre propre cœur en conformité avec les doctrines du Bouddha; mais il ne faut point faire du son cœur/esprit (toujours changeant) notre maître et se laisser prendre par lui.⁸⁴

Est-ce à 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 boudd-

82 I.e. l'époque s'étendant de l'extinction de Shakyamuni jusqu'à l'avènement de Miroku bosatsu, annoncé par Shakyamuni pour des milliards d'années (5 670 000 000 ans) après son entrée en nirvāna. Jusque là, Miroku résidera dans le ciel des *tusita* (dieux satisfaits), d'où il descendra pour devenir Bouddha.

83 *Konsenshū* I/6, p.16, *Shasekishū*, p.71–72. Cette dernière phrase se trouve seulement dans le *Konsenshū*, et non pas dans le *Shasekishū*. (Croire en la force des *hōben*? Ou de Jizō? Des *kami* en général?)

84 *Koji zokushin kotowaza daijiten* (Tōkyō 1988) p.436, *Nō Kumazaka* p.937, *Yōkyoku taikan*, vol.II.

héité: *kokoro wa narade, kokoro koso nare* – „sans qu'on ait l'intention (*kokoro*) de le devenir, le devenir“; ou: seulement si l'on n'a pas (...)

A nouveau se dessine ici une tendance à l'intériorisation. D'un côté le récit du *Konsenshû/Shasekishû* qui insiste sur l'aide des *kami*, de l'autre le poème (du *Konsenshû*) qui introduit un élément didactique, une nuance qui précise la finalité du récit.

(I) 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 Jûzenji qui est le plus remarquable; son „état 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.⁸⁵

Donc nous devrions 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 pas discerner à l'avance l'heure de la mort. Il faut pratiquer de toutes nos forces!⁸⁶

Le *Konsenshû* conclut par deux poèmes, dont l'un est pris dans le *Soga-monogatari*.⁸⁷

(I-1) *Madashiki ni / iro-zuku yama no / yû-shigure*
kono yûgure wo / matte miyo kashi

85 Le *Konsenshû* lit ici, contrairement au *Shasekishû* (dont nous avons suivi la lecture) „ichibutsu nibosatsu“.

86 *Konsenshû* I/7, *Shasekishû* p. 72.

87 Légèrement modifié par rapport à l'original (*Soga-monogatari* 3: *momiji ka na*, 5: *machite miyo kashi*).

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 (H) 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 la place du poème au sein du *Soga-monogatari*.

A la fin de l'époque de Heian, et au début du Moyen Age, le chef de la puissante famille Ito à Izu, Suketaka, n'avait plus d'héritiers mâles directs en vie. Il éleva à ce rang le fils 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 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 précieux 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.

Lors d'une chasse organisée par Sukechika, des hommes à la solde Sukechika tendent un guêt-apens contre Sukechika et son fils Sukeyasu; ce dernier perd sa vie, 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). Ce sont 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 Fuji.⁸⁸ Les deux 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

⁸⁸ Cf. *Soga-monogatari*, chap. 8, NKBTk.

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) poussant de la sorte les deux frères à l'action, qui allait se solder par la mort de Suketsune.

Après avoir esquissé le contexte historique du poème précité, on comprendra plus facilement 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 des deux ne comprend pas tout de suite le message, mais l'autre, Jûrô, lui explique la signification de ce que Hatakeyama voulait dire par ce poème: „*omou koto araba, koyoi kagiri*“ – „Si vous avez un plan conçu, il n'y a que cette nuit pour l'accomplir!“

C'est donc l'occasion unique à saisir. Or, la question est de savoir, sur quels éléments dans le récit/commentaire du *Konsenshû* peut bien s'appuyer notre poème. Pour essayer d'y voir plus clair, tournons nous vers la partie commentaire de Mujû (*ryaku-hon Shasekishû/Konsenshû*) (cf. supra).

Ce qui apparaît comme un des nombreux commentaires dans le droit fil d'un *setsuwa* à teneur bouddhique, contient néanmoins plusieurs éléments de comparaison qui devraient faciliter notre investigation:

- a) Il y est question des „expédients“ (*hōben*) que les divinités mettent en place.
- b) Il y est souligné la rareté de la vie humaine, l'unique rencontre avec la Loi bouddhique, bref, la chance unique.
- c) Et finalement cette 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*). On peut y 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 que les frères Soga doivent prendre en considération dans l'exécution de leur dessein.

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 Jizô, il est clair que la récitation du poème „*Madashiki ni ...*“ fait figure de *hōben* (mis en place par Hatakeyama no Shigetada), destiné à aider les êtres (= les deux Soga). Hatakeyama, lui, devra apparaître aux yeux des deux frères Soga, perdus au milieu du camp ennemi, comme le bodhisattva Jizô des 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 leur fonction, leur utilité dans l'interprétation d'un récit

didactique. Le caractère quelque peu fragmentaire de notre recherche ne permet pas, à vrai dire, de véritable conclusion. A la vue de nos exemples, on peut cependant avancer quelques remarques:

- Les poèmes du *Konsenshû* ne sont pas de nature à simplement résumer le contenu des *setsuwa*: ils nuancent, clarifient, soulignent la finalité du récit, très souvent dans un esprit Zen.

Si déjà Mujû – tout en étant versé dans les huit écoles bouddhistes (*hasshû kengaku*) était lui-même un moine Zen, le ou les compilateur(s) du *Konsenshû* l'étaient également; un fait qui est d'ailleurs corroboré par des passages explicatifs, didactiques rajoutés dans le *Konsenshû* (et qui ne se trouvent pas dans le *Shasekishû*).

- Bon nombre de *setsuwa* présentés ici (*Shasekishû/Konsenshû*) – mais il faudrait en examiner davantage – insistent beaucoup plus sur les *kami*, leurs actions, leurs expédients (*hoben*), alors que les poèmes – on l'aura compris – donnent une orientation autre, davantage centrée sur l'homme, avec une tendance à l'intériorisation, à la présentation plus explicite pour l'homme (= le lecteur) de la morale du récit. Le poème apparaît ainsi comme une application du récit et de son message.