

La voix de la Nature dans le Japon archaïque

Ignacio Quirós

Des sources textuelles de la première antiquité japonaise, notamment le *Nihon shoki* 日本書紀 et les *Fudoki* 風土記, font état d'une série d'épisodes mythologiques où des éléments de la nature brute comme les herbes, les arbres et les roches, loin de constituer un simple arrière-plan statique, se voient attribuer un rôle majeur dans la trame. Ils sont notamment pourvus d'une qualité surprenante, celle de la parole, qui leur donnera la possibilité d'établir des rapports dynamiques avec les personnages centraux du récit, ces derniers étant représentés par les divinités célestes et terrestres. Même si les sources ne consignent pas explicitement le message véhiculé par cette voix de la nature, une analyse sémantique attentive des verbes tissant la narration peut s'avérer éclairante à bien des égards, non seulement sur la nature du possible langage employé par ces êtres anormalement loquaces, mais aussi sur la position que le récit leur assigne dans la hiérarchie ontologique d'un monde agencé à la manière des dieux célestes. Finalement, il sera possible d'émettre quelques hypothèses sur la conception de la nature dans le paradigme du Japon archaïque et, même s'il convient de demeurer prudents sur ce point, la présente étude tentera d'ouvrir quelque peu la voie pour déterminer si la pensée dominante de l'époque, reflétée en partie dans ces textes officiels, témoigne ou non de cet animisme « inné » qu'on attribue souvent, à tort ou à raison, aux habitants passés et présents de l'archipel¹.

1) Considérations préalables

Il existe en Occident une certaine tendance à prêter au peuple japonais, toutes époques confondues, une sympathie naturelle à l'égard des forces et éléments de la nature, sorte d'intuition animiste primitive qui les pousserait à associer spontanément aux montagnes, aux herbes, aux arbres, et à d'autres créations de la nature, un large éventail d'esprits à respecter ou de divinités à vénérer. Sans aller jusqu'à soutenir que la déification des forces de la nature serait une qualité immanente de l'esprit humain, on peut cependant affirmer sans risque que des croyances similaires se retrouvent un peu partout dans le monde, surtout à des époques reculées. Ce phénomène d'attribution d'esprits aux éléments naturels étant bien commun on voit mal alors pourquoi le Japon ferait exception. Pourtant, aussi bien dans ce pays qu'ailleurs, des voix prônant une « spécificité japonaise » se font entendre et semblent suggérer que les autres peuples civilisés ont fait périr cet animisme inné, quand bien même ils l'auraient connu, et que seul le Japon l'aurait conservé, avant tout en raison du rôle prépondérant du shintōisme dans l'histoire religieuse du pays.

Or, c'est justement lorsqu'on présuppose que cette vénération des forces de la nature a toujours existé telle quelle que des contradictions et des anachronismes surgissent, notamment une curieuse idée qu'on fait souvent peser sur le système de pensée du Japon. En effet, lorsqu'on applique le mot

¹ Ce travail a été révisé de près par M. Iyanaga Nobumi 彌永信美, qui nous a offert son généreux appui tout au long de la rédaction, et à qui nous tenons à exprimer nos sincères remerciements pour toutes les idées et références fournies. L'article puise ses racines dans les recherches que nous avons faites sur la notion archaïque de *koto* pour notre thèse de doctorat, plus concrètement dans le chapitre appelé « Nature parlante », duquel il est, somme toute, une version révisée et augmentée. Cf. Ignacio Quirós « Sens et fonctions de la notion de *koto* dans le Japon archaïque », Paris, EPHE (thèse de doctorat), 2016, p. 214-235.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

« animisme » aux croyances de l'archipel, il arrive que des surdéterminations inattendues viennent s'y cristalliser, comme celles d'« harmonie », de « communion », voire d'« unité » avec la nature, ce qui constitue à notre avis une prémisse moderne dont l'application à des époques plus reculées serait douteuse. Certes, ces idées d'animisme « harmonieux et bienveillant » ou de shintō « respectueux de la nature » existent bien de nos jours dans l'image qu'on se fait du Japon en Occident, des termes comme « *green shinto* » en témoignent de manière évidente². Qui plus est, ce préjugé quelque peu orientaliste comporte aussi un envers « auto-orientaliste » car, d'après une expérience personnelle de séjour d'études dans le pays, une partie des Japonais eux-mêmes semble être convaincue de cette capacité innée de « communion avec la nature » dont leur civilisation serait gratifiée. Pourvu qu'elles soient élaguées de leurs éléments contextuels, ces idées d'harmonie et respect de la nature sont, de notre point de vue, certainement louables de nos jours si l'on pense aux nombreux problèmes environnementaux actuellement rencontrés. Pourtant, grand est le risque que ces conceptions viennent se teinter d'un certain culturalisme, voire de nationalisme, lorsqu'on en fait l'apanage exclusif d'un pays ou d'une civilisation donnés, d'autant plus dans le cas du Japon, où il existe déjà des précédents assez troublants. C'est notamment dans le *Kokutai no hongī* 国体の本義, cet opuscule publié par le Ministère de l'Éducation en 1937, que ce trait différentiel de communion « à la japonaise » avec la nature est clairement explicité³ :

併しながら肇国の初より、自然と人とを一にして自らなる一体の道を現じ、これによつて弥々栄えて来た我が国の如きは、決してその例を外国に求めることは出来ない⁴。

Or, dès la formation de notre pays, est apparue la voie selon laquelle l'homme fait Un avec la Nature et forme spontanément un seul corps avec elle, et c'est grâce à cela que notre pays a pu se développer dans une prospérité toujours plus grandissante. Il serait tout à fait vain de chercher des exemples similaires à l'étranger.

Plus tard dans l'ouvrage, l'idée est développée en détail, d'abord en évoquant les traits esthétiques caractéristiques de la nature au Japon. Le discours se poursuit par la description des origines divines de cette nature bienveillante :

この美しい自然は、神々と共に天ツ神の生み給うたところのものであつて、親しむべきものでこそあれ、恐るべきものではない。そこに自然を愛する国民性が生まれ、人と自然との和が成り立つ。印度の如きは自然に威圧せられてをり、西洋に於ては人が自然を征服してゐる観があつて、我が国の如き人と自然との深い和は見られない⁵。

Cette belle Nature, ayant été créée, tout comme les divinités, par les dieux célestes, on est naturellement intime avec elle, ce n'est pas quelque chose à craindre. C'est ici que s'enracine l'amour de la Nature dont témoigne notre caractère national, et c'est ici que l'harmonie entre l'homme et la Nature se réalise.

² Il existe même un site internet portant ce nom, entretenu par un professeur anglais de culture britannique dans une université japonaise. En ligne : URL : <http://www.greenshinto.com/wp/> [dernier accès le 7 jan. 2018].

³ Pour la citation des sources écrites en japonais moderne, nous consignerons d'abord l'extrait original sans transcription romanisée, puis nous fournirons une traduction personnelle en français.

⁴ Kaizuka Shigeki 貝塚茂樹, éd., *Kokutai no hongī ; shinmin no michi* 国体の本義——臣民の道, Sengo dōtoku kyōiku bunken shiryō-shū 戦後道徳教育文献資料集, Tōkyō, Nihon tosho sentā 日本図書センター, 2003, vol. 2, p. 34. Édition originale : Monbu-shō 文部省 éd., *Kokutai no hongī*, Tōkyō, Naikaku insatsukyoku 内閣印刷局, 1937.

⁵ *Ibid*, p. 54.

En Inde, il semble que l'on soit menacé par la Nature, et en l'Occident, l'homme paraît devoir soumettre la Nature ; il n'est pas possible d'y trouver de rapport d'harmonie profonde avec elle tel qu'il existe dans notre pays.

Ainsi, dès qu'il y a un soi-disant « caractère national » qui s'y mêle, l'on voit aisément les dérives idéologiques qu'on peut faire subir à des notions a priori neutres comme celle d'harmonie avec l'environnement. S'agissant des origines d'un tel discours, la prétention à l'exclusivité nationale est sans doute plus récente et dénonçable de par son absurdité, mais cette idée d'un animisme bienveillant, malgré son apparente ancienneté, fait-elle réellement partie de la tradition culturelle et religieuse du Japon dès l'époque archaïque ? Sa présence peut certes être relevée dans l'appareil conceptuel du shintō de l'époque prémoderne (*kinsei shintō* 近世神道), mais si l'on voulait remonter encore plus loin, il serait judicieux de s'arrêter à l'époque Heian et d'examiner les développements de certaines doctrines bouddhiques. Ceci peut paraître paradoxal, mais en tout cas c'est ce vers quoi la recherche actuelle paraît s'orienter⁶. Cet horizon de recherche ne sera pas développé dans le cadre de ce travail ; nous nous limiterons à fournir, dans le chapitre 9, une très brève esquisse de quelques idées bouddhiques s'étalant entre la période Heian et le Moyen Âge, qui se rapportent indirectement à notre argumentaire. Cet allègement tient au fait que ce qui nous intéresse surtout ici est de savoir si ces idées d'animisme bienveillant et harmonieux peuvent ou non être retrouvées encore plus en amont de l'histoire, notamment dans les textes archaïques comme le *Kojiki* 古事記, le *Nihon shoki*, les *Fudoki* ou les *Norito* 祝詞. Pour ce qui est des cultes animistes eux-mêmes, dépouillés de toute surdétermination ultérieure, il est certain qu'ils existaient au Japon archaïque. Alain Rocher nous explique la présence de tels éléments dans les croyances de l'archipel, même s'ils ne se reliaient pas à un dogme particulier :

L'on ne peut nier l'existence d'un vieux fond chamanique et animiste que l'on appellera « proto-shintō », qu'il importe de distinguer du shintō organisé élaboré au Moyen-Âge par les familles Watarai et Yoshida. (...) Le proto-shintoïsme est presque évanescant et pourrait se définir par ce qu'il n'est pas : il n'a pas de fondateur, n'a pas de textes canoniques et il n'y a pas de corps sacerdotal structuré. Il serait difficile de lui assigner un dogme particulièrement construit. Le proto-shintoïsme n'a pas non plus de panthéon organisé⁷.

En effet, il n'existe pas des textes canoniques dans le proto-shintoïsme, ce qui n'implique pas pour autant que des éléments de ce vieux fond chamanique et animiste ne puissent pas être repérés dans les textes de l'époque. Par exemple, malgré la rédaction relativement tardive des *Norito* (X^e siècle), nous savons qu'ils reposent sur d'anciennes liturgies pouvant témoigner d'un culte animiste archaïque. De même, le *Kojiki* et le *Nihon shoki* regorgent d'histoires de divinités gardiennes des montagnes, des dieux de la mer qui déclenchent des averses, ou des plantes qui se voient attribuer des qualités humaines dont la parole. Or, c'est lorsqu'on présuppose que ces forces et éléments animés doivent toujours être des entités à aimer ou à respecter que l'impropriété est commise. Avant d'expliquer les fondements de cette

⁶ N'ayant pas d'expertise dans les études du bouddhisme japonais, nous ne pouvons que renvoyer les lecteurs à deux livres récents qui nous paraissent importants : Sueki Fumihiko 末木文美士, *Sōmoku jōbutsu no shisō. Annen to Nihon-jin no shizen-kan* 草木成仏の思想——安然と日本人の自然観, Tōkyō, Sanga サンガ, 2015 ; Misaki Gisen 三崎義泉, *Shikan-teki bi-ishiki no tenkai. Chūsei geidō to hongaku-shisō tonon kanren* 史観的美意識の展開——中世芸道と本覚思想との関連, Tōkyō, Perikan-sha ぺりかん社, 1999. Nous devons ces références à M. Iyanaga Nobumi.

⁷ Alain Rocher « les métamorphoses du Shinto » *Société des amis du musée Cernuschi*. En ligne : <http://blog-comptes.rendus.amis-musee-cernuschi.org/category/japon/> [dernier accès le 2 nov. 2016].

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

assertion de notre part, préparons très brièvement le terrain pour éliminer du champ de l'analyse de possibles pétitions de principe.

« Savez-vous que les arbres parlent ? », dit autrefois un chef amérindien⁸. Si la phrase nous paraît belle, et elle l'est certainement, c'est sans doute parce que nous nous plaçons d'emblée dans une optique opposant l'image véhiculée par cette inusuelle question à un ensemble, un peu diffus certes, de valeurs « matérialistes » qui caractériseraient nos modes de vie modernes. Ainsi, nous y entrevoyons la sagesse d'une civilisation différente de la nôtre, avec des qualités que nos ancêtres ont sans doute connues, eux aussi, dans un passé lointain, et dont nous rêvons avec la nostalgie d'un paradis perdu. Loin de nous l'idée de nier aux Amérindiens ou à d'autres peuples analogues la sagesse probablement très ancienne dont cette phrase témoigne ; en la citant, nous voulons juste montrer que l'on est déjà conditionné, d'une certaine manière, à voir cet animisme complaisant dès qu'on est placé devant des récits d'arbres qui parlent ou similaires. Pourtant, il existe aussi des sociétés « primitives » qui assignent aux arbres ou à la forêt des esprits malfaisants, en faisant en même temps preuve d'une hostilité manifeste vis-à-vis de ce milieu naturel. Là-dessus, Maurice Godelier nous apporte un exemple particulièrement éclairant :

Pour les Pygmées, la forêt représente une réalité amicale, hospitalière, bienveillante. Ils s'y sentent partout en sécurité. Ils opposent la forêt aux espaces défrichés par les Bantous, qui leur apparaissent comme un monde hostile où la chaleur est écrasante, l'eau polluée et meurtrière, les maladies nombreuses. Pour les Bantous au contraire, c'est la forêt qui est une réalité hostile, inhospitalière et meurtrière au sein de laquelle ils ne s'aventurent que rarement et toujours à grand risque. Ils la voient peuplée de démons et d'esprits malfaisants dont les Pygmées eux-mêmes sont, sinon l'incarnation, du moins les représentants⁹.

Ces visions complètement opposées de la forêt pour deux peuples voisins, d'où découleraient-elles ? Même si les mots de Godelier semblent suggérer des croyances spécifiques comme cause première, il nous apprend ensuite qu'il s'agit en fait de raisons pratiques, car ce serait la mise en place de systèmes techno-économiques différents qui donne naissance à la sympathie ou à l'antipathie, et partant aux croyances :

Pour les Pygmées, chasseurs-collecteurs, la forêt n'a pas de secret. Ils s'y orientent aisément et rapidement. (...) La forêt n'est d'ailleurs pas seulement pour eux un ensemble de populations végétales, animales et humaines (les Mbuti mêmes), mais c'est aussi une réalité surnaturelle, omniprésente, omnisciente, omnipotente sous la dépendance de laquelle ils se trouvent pour se maintenir en vie. Pour cette raison, ils perçoivent le gibier qu'ils attrapent, les produits qu'ils cueillent comme autant de dons qui leur sont prodigués par la Forêt à laquelle ils doivent l'amour et la reconnaissance qu'ils expriment dans leurs rituels.

À l'opposé, pour les agriculteurs Bantous, la forêt est un obstacle qu'il faut abattre à la hache pour cultiver manioc et maïs. C'est là un travail pénible, toujours remis en question par l'exubérance même de la végétation qui ne cesse d'envahir les jardins. (...) L'agriculteur Bantou ne connaît pas bien la forêt et s'aventure rarement dans ses profondeurs par peur de s'y perdre et d'y mourir. Pour toutes ces raisons pratiques, on comprend mieux que pour lui la forêt demeure une réalité terrifiante peuplée

⁸ T. C. McLuhan, *Touch the Earth, a Self-portrait of Indian Existence*, New York, Outerbridge and Dienstfrey, 1971, p. 23.

⁹ Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard, 1984, p. 52.

d'esprits ou d'êtres surnaturels hostiles¹⁰.

Ainsi, de grandes divergences de rapport à l'environnement peuvent être observées dans des peuples voisins, et dans des aires culturelles très localisées, ce qui fait penser que les représentations des objets de la nature, ainsi que l'éventuelle assignation de forces ou d'esprits, doivent être particulières à chaque société. Peut-on réellement émettre des règles générales sur les causes premières des rapports observables qu'un peuple donné entretient avec son environnement ? Godelier nous a fourni ci-dessus une explication en prenant un exemple précis, mais il ne tombe pas dans le piège de la généralisation. En effet, à la lumière de ce qui a été dit sur les Bantous, il serait possible d'inférer que la mise en place d'une forme d'agriculture, aussi rudimentaire soit-elle, ferait inévitablement rentrer un peuple donné dans le domaine de la « culture », et donc dans une logique d'opposition à toute entité représentative de la « nature » sauvage, comme la forêt dans le cas des Bantous. Et qui sait, en poussant davantage le raisonnement, on pourrait avancer aussi que cette opposition déboucherait naturellement dans une conception dualiste du monde, dont l'expression ultime serait la civilisation occidentale. Cependant, il serait imprudent de simplifier ainsi l'analyse car, pour citer Alain Rocher, « à en croire l'image caricaturale qu'on nous brosse de la tradition occidentale, celle-ci serait dominée par une vision diaïrétique de monde, obsédée par la coupure entre dieu et l'homme, l'homme et la nature, le sujet et l'objet, l'âme et le corps¹¹. » Par ailleurs, cette propension à se servir à tout bout de champ de l'Occident comme repoussoir constituait un aspect bien saillant de l'appareil idéologique du Japon d'avant-guerre, tel qu'on a pu le constater dans nos citations précédentes du *Kokutai no hongî*. Vu les bouleversements que le Japon a subis depuis, on pourrait croire que ce genre de comparatisme grossier appartenait à un vieux fonds ethnocentriste révolu. Or, il semblerait que ce soit loin d'être le cas puisque la mise tendancieuse en opposition du Japon à l'Occident est utilisée sans retenue à l'époque même où nous écrivons ces lignes. Preuves en sont certaines bribes d'information qu'on peut relever dans l'actualité du pays, et qui nous décrivent le rapport unique que les Japonais seraient censés entretenir avec la nature. En effet, dans un document diffusé tout récemment sous l'autorité du ministère japonais de l'économie et de l'industrie, on peut lire ce qui suit :

西洋の近代合理主義にとって、自然とは外敵であると同時に、文明を生み出し、生活を発展させるための材料であり資源、つまり「手段」であったとされる。対して日本人は、自然を「最も理にかなった、調和のとれた状態」とみなした¹²。

Dans le rationalisme de l'Occident moderne, la nature est considérée autant comme un ennemi extérieur que comme un ensemble de matériaux, de ressources censés être utilisés pour faire naître la civilisation et développer la vie, bref, comme un « moyen. » En revanche, les Japonais ont vu la nature comme « l'état d'harmonie en accord avec la raison. »

Même s'il ne s'agit ici que des conceptions abstraites qu'un peuple donné peut se faire du milieu où il vit, l'on devine facilement les risques de dérives auxquelles un tel discours pourrait mener quand il est poussé à l'extrême, comme ce fut le cas dans les années 70 et 80 dans cette mouvance que l'on a convenu d'appeler « Nihonjin-ron » 日本人論, et qui s'évertuait à exalter les soi-disantes spécificités

¹⁰ *Ibid.*, p. 52-53.

¹¹ Alain Rocher, *Les figures de l'origine dans la mythologie japonaise*, Grenoble, Université Stendhal (thèse de doctorat), 1988, p. 65.

¹² « Sekai ga odoroku Nippon » kenkyū-kai 「世界が驚く日本」研究会, éd., « Sekai ga odoroku Nippon » 世界が驚く日本, Tōkyō, Keizai Sangyō-shō 経済産業省, 2017, p. 37.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

irréductibles du peuple japonais par rapport au reste du monde¹³. Afin de nous tenir à l'écart de ce genre d'oppositions faciles, nous nous garderons de poser ici des prémisses sur les représentations qu'un peuple devrait se faire de son environnement seulement d'après son appartenance à une aire culturelle déterminée, d'autant plus s'il s'agit d'un ensemble aussi vaste et imprécis que l'« Occident. » En outre, même un contexte géographique bien plus réduit comme le Japon peut s'avérer également imprécis pour l'étude de ces rapports et représentations, car l'axe temporel est évidemment aussi à considérer. En effet, s'agissant de l'étude du système de pensée de l'archipel, il est indispensable de bien identifier au préalable le paradigme de l'époque ciblée et l'outillage notionnel qui lui est propre, en veillant surtout à ce que les surdéterminations déposées en aval de l'histoire ne viennent pas encombrer le champ de l'analyse. Pour donner un exemple quelque peu extrême, si l'on interprétait les épisodes de la « nature parlante » dans le *Nihon shoki* à la lumière de la phraséologie du *Kokutai no hongji*, l'on serait aussitôt amené à voir dans ces arbres et plantes bavards des ramifications d'une instance supérieure, à savoir cette Nature bienveillante qu'il faut aimer en tant que « création des dieux célestes », et avec laquelle il faut « faire Un » selon cette voie d'unification qui existe « depuis la formation de notre pays », comme l'assurait l'opuscule.

Qui plus est, bienveillante ou non, il serait également risqué de vouloir prêter à l'appareil conceptuel du Japon archaïque une abstraction comme celle que véhicule le mot occidental « Nature. » Il existe certes en japonais le terme *shizen* 自然, qui est utilisé de nos jours selon cette sémantique d'« environnement naturel » entre autres, mais, tel que nous le rappelle Yanabu Akira 柳父章, cette acception est venue s'y greffer au début de l'époque Meiji, ce qui fait que le *shizen* 自然 japonais fut dès lors utilisé comme un emprunt lexical de traduction (*hon.yaku-go* 翻訳語) de la notion occidentale de « nature¹⁴. » Avant la Restauration, le binôme chinois *zì rán* 自然¹⁵, qui était d'ailleurs prononcé le plus souvent en japonais à la manière bouddhique (*jinen*), était utilisé dans un sens adverbial ou adjectival pour signifier « par soi-même », « de lui-même », « spontané (-ment) », « naturel (-lement) », ce qui est en réalité son sens en chinois classique¹⁶. L'on devine aisément que cette soudaine inflation sémantique subie par le mot à l'époque Meiji a pu susciter des quiproquo curieux, tels que celui qui opposa à un moment donné Mori Ōgai 森鷗外 (1862-1922) et Iwamoto Yoshiharu 巖本善治 (1863-1942), qui s'engagèrent dans un long et stérile débat par correspondance. S'ils ne réussirent point à trouver un terrain d'entente dans leur discussion, ce fut parce que chacun des deux attribuait un sens différent au mot *shizen*, ainsi qu'il fut pertinemment remarqué par le chercheur contemporain Yanabu Akira¹⁷ dans la chronique commentée qu'il fit de leurs échanges par courrier. Eu égard à cette évolution sémantique, il serait vain de chercher parmi les occurrences du binôme *zì rán* 自然 dans des textes archaïques comme le *Nihon shoki* (qui en compte un nombre non négligeable d'ailleurs) un hypothétique sens d'« environnement naturel. » Il faudra au contraire leur assigner, à l'instar des éditeurs du NBKT [Nihon koten bungaku taikai 日本古典文学大系], la lecture *onozukara*, qui serait le terme vernaculaire équivalent aux sens

¹³ Si l'on considère ses postulats, ce courant de pensée ne serait certainement pas limité à la période des années 1970 ; on peut sans risque affirmer qu'il représente une tendance idéologique latente tout au long de l'histoire du Japon — au moins depuis l'époque Meiji jusqu'à même nos jours — qui refait périodiquement surface pour peu qu'il y ait des circonstances propices.

¹⁴ Yanabu Akira, *Hon.yaku no shisō, shizen to "nature"* 翻訳の思想——「自然」と「nature」, Tōkyō, Chikuma Shobō 筑摩書房, 1995, p. 82.

¹⁵ Lorsqu'il s'agira de parler de façon abstraite d'un sinogramme ou d'un groupe de sinogrammes, nous les noterons par le biais du système de transcription phonétique *pinyin*.

¹⁶ Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, éd., *Dai kanwa jiten* 大漢和辞典 [ci-dessous DKJ], Tōkyō, Taishūkan Shoten 大修館書店, vol. 9, 1958, p. 411b.

¹⁷ *Hon.yaku no shisō, shizen to "nature"*, *op. cit.*, p. 13-28.

adverbiaux de « de lui-même » ou « spontané (-ment)¹⁸. »

Pourtant, et pour compliquer encore davantage la situation, c'est cette même absence de terme spécifique en japonais ancien pour désigner le concept moderne de « Nature » qui fait postuler à d'autres auteurs une intégration naturelle, dans la psyché japonaise archaïque, de l'homme à la Nature. C'est le cas de Sakamaki Shunzō 坂巻俊三, qui affirme que dans ce contexte lointain, la Nature n'était pas conçue comme une entité séparée de l'homme en tant qu'objet à contempler par celui-ci, mais que l'homme était traité comme partie intégrante d'un tout, associé et identifié aux éléments et forces du monde qui l'entourait¹⁹. Or, il est aisé de voir que, tout en partant d'un argument presque contraire à celui du *Kokutai no hongō*²⁰, cet auteur finit par entrer en synchronie avec la rhétorique de l'opuscule, en ce sens qu'il aboutit lui aussi sur la boucle ethnocentriste d'« harmonie immanente homme-nature dans la psyché japonaise. » Cette pensée représente non seulement un important élément de l'appareil conceptuel du shintō prémoderne et moderne, mais elle fait aussi visiblement partie, tel qu'il a été exemplifié dans nos dernières citations, des idées officiellement acceptées dans le Japon contemporain. Or nous doutons que des conceptions telles que « être humain en harmonie avec la Nature » ou « Nature en harmonie avec l'Ordre céleste » puissent être relevées dans le paradigme du Japon archaïque, au moins tel qu'il nous est décrit dans les textes de l'époque. C'est en cas ce que nous allons vérifier ici.

Nous espérons que ce long préambule aura mis en lumière la nécessité de se défaire, dans la mesure du possible, de toute prémisse, de tout parti pris lorsqu'il s'agit d'analyser le portrait que les textes archaïques japonais nous font des objets de la nature, notamment dans ces épisodes que nous avons affublés, dans un but tout à fait heuristique, du nom de « nature parlante. » Une fois le terrain préparé pour déceler les possibles pièges, examinons ce que nous disent les textes eux-mêmes.

2) Les exemples du *Nihon shoki*

Les deux *Chroniques* principales de l'époque archaïque du Japon, le *Kojiki* et le *Nihon shoki*, décrivent souvent les mêmes événements, mais ce sera sur la dernière que nous centrerons notre analyse, puisque c'est celle qui nous fournira quelques exemples de ce cadre singulier de « nature parlante », notamment à l'intérieur de l'épisode mythologique de la Cession du Pays (*kuni-yuzuri* 国譲り). Non pas que cet épisode soit absent du *Kojiki*, loin de là, mais il s'avère que dans cet ouvrage, les éléments de la nature ne témoignent pas explicitement de cette capacité verbale. C'est ainsi que nous devons nous tourner vers le *Nihon shoki*, cette *Chronique* qu'on pourrait appeler « sinisée » de par son écriture, qui se veut fidèle

¹⁸ On peut citer un épisode de la fin de la Chronique de Sujin 崇神紀, où un personnage appelé Hika-tohe 水香戸邊, fit une représentation devant un prince impérial, au début de laquelle il prononça ces mots : « *yatsukare ga ko / wakago pabēri / shikaushite önōdukara ni mausaku [...]* » 己子有小兒、而自然言之 [...] (Parmi mes enfants, il y en a un qui est petit. Pourtant, **de lui-même** il a dit ce qui suit [...]). Cf. Sakamoto Tarō 坂本太郎, Ienaga Saburō 家永三郎 *et al.*, *Nihon shoki* 日本書紀, *Nihon koten bungaku taikei* 日本古典文学大系 [NKBT], 67, Tōkyō, Iwanami Shoten 岩波書店, 1967, p. 252-253.

¹⁹ Sakamaki Shunzō, « Shintō: Japanese ethnocentrism », in Charles A. Moore, éd., *The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1967, p. 24 (précédemment cité par Alain Rocher, *Les figures de l'origine dans la mythologie japonaise*, p. 62).

²⁰ Dans le sens où l'opuscule se sert du terme *shizen* 自然 d'une manière anachronique, puisqu'il l'utilise résolument dans son sens moderne d'« environnement naturel » quand il décrit certains épisodes des textes archaïques.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

à la syntaxe et à la sémantique chinoise²¹.

En vue d'explorer concrètement le contexte dans lequel on entend cette voix de la nature, nous allons d'abord examiner le début de l'épisode mentionné ci-dessus, qui se situe dans le deuxième livre de l'Âge des dieux. Ce livre s'ouvre sur le récit de la décision de l'assemblée des dieux célestes d'établir leur lignée sur la Terre, plus concrètement sur le Pays du Milieu dans la Plaine des Roseaux (Ashihara-no-nakatsu-kuni 葦原中国). Pour ce faire, ils désignent d'abord une divinité qui sera chargée d'y régner, mais qui n'aura pas une tâche facile puisque l'état dans lequel se trouve le pays désigné est loin d'être accueillant²² :

遂欲立皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊、以為葦原中国之主。然彼地多有螢火光神、及蠅声邪神。復有草木咸能言語²³。

Tupi ni / sume mima amatu piko piko ponō ninigi nō mikōtō wo tatete / asipara nō nakatu kuni nō kimi tō semu to omōposu / sikamō sōnō kuni ni / sapa ni potarubi nō kakayaku kamī / ōyōbi sabapē nasu asiki kamī ari / mata kusa ki kōtōgōtōku yoku **mōnōipu** kōtō ari.

Finale­ment, l'auguste petit-fils du souverain, le dieu Amatsu-hiko-hiko-ho-no-ninigi-no-mikoto fut désigné comme souverain du pays d'Ashihara-no-nakatsu-kuni. Cependant, ce pays était peuplé d'un grand nombre de divinités qui brillaient comme des lucioles, et d'autres divinités maléfiques qui bourdonnaient comme des mouches du cinquième mois. En outre, il arrivait que toutes les herbes et les arbres pussent **parler**.

²¹ Bien qu'elle soit assez chargée de « japonisme », comme le montrent les recherches de Mori Hiromichi 森博達 (cf. Mori Hiromichi, *Nihon shoki no nazo wo toku* 日本書紀の謎を解く, Tōkyō, Chūō kōron shinsha 中央公論新社, 1999) ou d'Ishii Kōsei 石井公成 (cf. Ishii Kōsei, « "Nihon shoki" ni okeru bukkyō kanbun no hyōgen to henkaku gohō » *jō* 『日本書紀』における仏教漢文の表現と変格語法・上, *Komazawa daigaku bukkyō gakubu kenkyū kiyō* 駒沢大學佛教學部研究紀要, vol. 73, 2015, p. 216-204).

²² Pour les citations de textes anciens comme le *Nihon shoki*, nous rapporterons en premier l'extrait en *kanbun* 漢文 brut d'une édition autorisée dont les détails bibliographiques seront donnés en fin de citation avec un renvoi. Les signes diacritiques du texte brut (レ、一、二、上、下...) inclus dans ces éditions (et qui d'ailleurs ne remontent pas aux textes originaux) ne seront pas consignés. Puis nous fournirons une transcription phonétique du texte développé en *yomi-kudashi* 読下し de la même édition, transcription dont les phrases seront ponctuées de lignes obliques (/) qui marqueront les pauses fournies par le texte brut, aussi bien les points que les virgules. Finale­ment, nous fournirons en fin de citation une traduction personnelle en français. Afin de faciliter le repérage des éléments clef pour l'analyse de chaque extrait, certains sinogrammes, caractères phonétiques et termes français seront consignés en gras. S'agissant de la transcription phonétique, elle sera romanisée suivant le système proposé par Alexander Vovin (Cf. *Man'yōshū Book 15: A New English Translation Containing the Original Text, Kana Transliteration, Romanization, Glossing and Commentary*, Kent, Folkstone, Global Oriental, 2009, p. 19-27), sauf que nous consignerons les consonnes voisées selon leurs graphies les plus communes : /g/, /b/, /d/ et /z/ et non à l'aide de digraphes (/Nk/, /Np/, etc.). De même, nous nous permettrons de ne prendre en compte que les distinguos indispensables à toute transcription des textes archaïques, notamment les distinctions des syllabes *kō* (甲) / *otsu* (乙). C'est ainsi que les voyelles des syllabes de la série *otsu* seront consignées avec des trémas (nō / mī / pē...) pour les distinguer de ses paires de la série *kō*, qui ne porteront aucun signe orthographique particulier. Ces translittérations savantes seront réservées aux citations directes des textes sources car, dans le corps du texte, les termes archaïques seront généralement consignés suivant le système Hepburn contemporain (légèrement modifié) afin d'en faciliter la lecture. C'est ainsi qu'on écrira « *koto-tohu* » et « *mono-ihu* » quand on parlera de ces concepts dans le corps du texte, et « *kōtōtōpu* » et « *mōnōipu* » (non italique) pour leur translittération à l'intérieur d'un texte en *kanbun* pur.

²³ *Nihon shoki*, NKBT, 67, p. 134.

Le texte, on le voit, range cette « nature parlante », exprimée par le binôme archaïque *kusaki* 草木 (les herbes et les arbres)²⁴, à côté des divinités maléfiques, lui attribuant ainsi, implicitement, le statut d'élément nuisible ou indésirable. Voilà donc un fait inattendu : cette nature animée fait apparemment la cible de l'hostilité des dieux célestes, qui sont par ailleurs les entités du point de vue desquels tout le récit est construit. Cette hostilité est loin d'être un cas isolé dans le *Nihon shoki*, car la sixième version²⁵ de l'épisode de la Cession du Pays dépeint aussi cet environnement « animé » si particulier :

及至奉降皇孫火瓊瓊杵尊、於葦原中国也、高皇產靈尊、勅八十諸神曰、葦原中国者、磐根木株草葉、猶能言語、夜者若燦火而喧響之、昼者如五月蠅而沸騰之、云云²⁶。

Sumemima pō nō ninigi nō mikōtō wo / asipara nō nakatu kuni ni amakudasi tatematuru ni itaru ni oyōbite / takami musubi nō mikōtō / yaso mōrōkamitani ni mikōtōnōri site nōtamapaku / asipara nō nakatu kuni pa / ipane kō nō mōtō kusa nō kaki pa mo / napo yoku **mōnōipu** / yoru pa pōpō nō mokoro ni otonapi / piru pa sabapē nasu waki agaru tō / sikasika ipu.

Le dieu Takami-musubi-no-mikoto, au moment de faire descendre le divin grand-fils Ho-no-ninigi-no-mikoto au pays d'Ashihara-no-nakatsu-kuni, fit une solennelle déclaration à l'assemblée des dieux : « Au pays de Ashihara-no-nakatsu-kuni, même les racines des rochers et celles des arbres, ainsi que les brins d'herbe, peuvent **dire des choses**. La nuit, [des divinités maléfiques] pétillent comme du feu dans les flammes, et la journée, bourdonnant comme des mouches du cinquième mois, elles montent en ébullition²⁷. »

Dans l'ensemble, cette version décrit le même environnement que la version principale, à quelques différences près comme la présence du composé *iwane* 磐根 (« les racines des roches »), à travers lequel le don de la parole s'étendrait aussi au règne minéral. Il mérite également d'être souligné que cette version, par le biais de l'ensemble *iwane ko no moto kusa no kaki ha* 磐根木株草葉 (« les racines des rochers et celles des arbres, et les brins d'herbe ») semble accorder une relative importance aux « racines » des objets naturels, probablement pour désigner la partie censée représenter leur substrat, leur socle ontologique. Quoi qu'il en soit, le déroulement narratif reste essentiellement le même que celui de l'épisode précédent, car cette polyphonie de la nature brute est loin de plaire aux dieux célestes, qui n'y voient apparemment qu'une source de tumulte et de désordre qui doit être maîtrisée. Que disaient d'ailleurs ces êtres bavards ? Nulle part dans l'ouvrage l'on ne trouvera d'éléments informant du contenu

²⁴ Il s'agit d'un ancien composé qu'on peut relever dans des classiques chinois précédant de loin le *Nihon shoki*, comme les *Analectes* (*Lún yǔ* 論語) ou le *Classique des rites* (*Lǐ jì* 禮記), prononcé « cao mu » en chinois moderne, dans lesquels il est employé dans son sens littéral, c'est-à-dire « les herbes et les arbres. » Dans le chapitre 9 de ce travail nous reviendrons sur ce binôme afin d'examiner brièvement sa reprise ultérieure par le bouddhisme, qui lui aura apporté une certaine « inflation sémantique », notamment via l'idée selon laquelle les herbes et les arbres peuvent aussi accéder à l'Éveil bouddhique, cristallisée au Moyen Âge dans l'expression « *sōmoku kokudo shikkai jōbutsu* » 草木国土悉皆成佛 (« la réalisation de l'état de buddha de tous les herbes et arbres et toute la terre nationale »).

²⁵ Le *Nihon shoki*, surtout dans ses premiers livres, fournit fréquemment plusieurs variantes d'un même épisode.

²⁶ *Nihon shoki*, NKBT, 67, p. 160-161.

²⁷ Le sujet des deux dernières propositions n'étant pas précisé dans l'original, nous avons choisi d'adopter l'interprétation des éditeurs du SNKBZ [Shinpen nihon koten bungaku zenshū 新編日本古典文学全集], vol. 2, p. 150, qui, dans leur traduction de ce passage en japonais moderne, suppléent ce sujet elliptique par l'expression « *jashin ga / ashiki kami ga* » 邪神が, c'est-à-dire « les mauvaises divinités. »

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

concret de leur discours ; seulement un verbe dans la narration nous apprend le simple fait que ces êtres sont doués de parole. Pourtant, l'étude minutieuse de ce verbe et son contexte, ainsi que d'autres qui apparaîtront dans les prochains exemples, peut fournir plus d'information que l'on ne s'y attendrait.

Dans les deux épisodes cités, l'action de parler de ces entités de la nature est rendue dans le texte par le composé *yán yǔ* 言語. En langue chinoise, ce binôme présente les acceptions de « langue ; parole ; langage » et « discours ; parler ; énoncé²⁸. » Remarquons tout d'abord que dans cette langue il s'agit d'un substantif renvoyant à une notion abstraite, et non d'un verbe, qui est la fonction grammaticale qui lui est conférée dans ces passages du *Nihon shoki*. Il s'agit ici visiblement d'un cas de *kanbun* « japonisé²⁹. » En outre, il est curieux que les éditeurs du NKBT assignent la lecture vernaculaire *mono-ihu* à ce binôme chinois, alors que la sémantique naturelle des caractères suggérerait plutôt une correspondance du type *koto* (言)-*kataru* (語)³⁰, verbe hypothétique dont nous n'avons d'ailleurs pas trouvé d'existence dans les classiques japonais. Tout d'abord, si l'on s'en tient au sens premier du mot archaïque *mono* (qui correspondrait normalement au sinogramme 物), qu'il serait possible de définir grossièrement comme l'existence matérielle de quelque chose, ce verbe *mono-ihu* s'avère déconcertant. En effet, la traduction littérale des sinogrammes donnerait en langue française l'étrange expression « dire d'objets. » Certes, il pourrait tout aussi bien être traduit par « dire des choses », mais il va sans dire que pour que cette phrase française ait du sens, les « choses » évoquées doivent nécessairement correspondre au contenu d'un acte de parole (comme par exemple dans la phrase « je regrette d'avoir dit une telle chose devant tout le monde »), et jamais à un objet matériel. En d'autres termes, si le sens principal du *mono* archaïque est censé se rapporter à une substance ou à un objet concret, comment se fait-il qu'il puisse venir s'immiscer dans le domaine de la représentation verbale, lequel est censé être géré par le terme *koto* (言 / 事)³¹ ? Certainement, si l'on se tient à la sémantique, « dire des choses » devrait se dire plutôt *koto-ihu* 事言ふ / 言言ふ, toujours est-il que nous n'avons pu relever aucune occurrence de ce verbe conjectural dans les textes archaïques. En revanche, les occurrences du verbe *mono-ihu* 物言ふ pour rendre compte d'un acte de parole sont nombreuses dans nos textes.

Malgré cette apparente incohérence, il s'avère que ce dernier verbe constitue, dans sa phonétique

²⁸ Association Ricci – Desclée de Brouwer, éd., *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, Paris, Instituts Ricci (Paris-Taïpei), Desclée de Brouwer, 2001, vol. 6, p. 848.

²⁹ Ce qui n'est pas pour surprendre, puisque ce passage appartient au livre 2 du *Nihon shoki*, qui, selon la classification de Mori Hiromichi 森博達, tomberait dans la catégorie dite « beta », opérateur qui désigne les parties de l'ouvrage rédigées par des scribes japonais. Ces derniers faisaient souvent des erreurs de *kanbun*. — Voir cependant *infra*, n. 43.

³⁰ Tout en insistant sur le fait qu'en langue chinoise il serait impossible d'attribuer une fonction verbale au binôme *yán yǔ* 言語, puisque le verbe (*yǔ* 語) devrait être placé avant l'hypothétique complément d'objet (*yán* 言), ce qui donnerait la combinaison inversée *yǔ yán* 語言, qui pourrait éventuellement être utilisée, pourvu qu'elle soit suivie d'une proposition complète, pour véhiculer le sens de « [quelqu'un] dit [quelque chose...] ». Par exemple, on peut citer un passage du classique chinois *Hanfeizi* 韓非子, où l'on trouve l'expression « 語言辨 » avec le sens de « ils parlent avec éloquence. » Takeuchi Teruo 竹内照夫, éd., *Shin shaku kanbun taikai* 新釈漢文大系 [ci-dessous SSKT], 12, Tōkyō, Meiji Shoin 明治書院, 1978, p. 210. Si nous soulignons ce fait, c'est parce que même cette combinaison, prise en tant que binôme indépendant, ne serait pas employée comme verbe au sens de « dire » ou « parler », mais en tant que substantif, au sens de « langue », « parole », « langage » (et plus rarement au sens de « consultation, discussion ») ; cf. DKJ, vol. 10, 1958, p. 475.

³¹ D'après nos recherches, ce terme *koto* désignait à l'époque archaïque un complexe noyau polysémique embrassant les sens de « parole », « fait », « essence », « injonction » et « sincérité. » Pour l'heure, nous allons nous limiter a priori aux deux sens classiques de « parole » (言) et « fait » (事), mais dans le prochain chapitre il nous faudra aussi donner un court mot sur l'aspect « essence. » Pour plus de précisions, se référer à : Ignacio Quirós « Sens et fonctions de la notion de *koto* dans le Japon archaïque », p. 461-466.

moderne *mono-iu*, un terme courant de la langue japonaise contemporaine, que les dictionnaires définissent justement comme « dire des choses » (*monogoto wo iu* 物事を言う). En outre, son existence peut être relevée aussi à l'époque archaïque, car le dictionnaire *Jidaibetsu kokugo daijiten* 時代別国語大辞典, dans son volume correspondant à l'époque archaïque (*jōdaihen* 上代編, ci-dessous JKDJ), lui consacre une entrée faisant état d'une sémantique similaire à celle du verbe moderne :

ものいふ [物言・言語] : ①口をきく。ことばを話す。②ことばを交わす。話をする³²。

Monoihu (物言・言語) : 1) Parler, dire des paroles. 2) Echanger des paroles. Parler.

Nous voyons que le JKDJ fournit aussi, parmi les combinaisons graphiques possibles du verbe *mono-ihu*, le binôme *yán yǔ* 言語, qui est celui dont font état les épisodes cités du *Nihon shoki*. Or, nous croyons que la définition qu'il donne en japonais moderne, tout en étant valable comme traduction approximative, est cependant trop générale. Car, à bien y réfléchir, si l'on conclut que toutes les occurrences archaïques du composé *mono-ihu* véhiculent simplement le sens neutre de « parler », alors pourquoi ces auteurs anciens n'ont-ils pas fait simplement appel au verbe lexématique *ihu* 言ふ, ou à d'autres comme *hanasu* 話す ? De notre point de vue, l'élément *mono* devrait ajouter à ce « parler », aussi petite qu'elle soit, une nuance qui lui soit propre, et c'est pour cela que nous tenons à préciser la définition du JKDJ à l'aide d'autres cas de figure de ce mot dans nos textes archaïques, dont un célèbre épisode de la chronique de l'empereur Suinin 垂仁天皇. Dans la version que le *Kojiki* nous en fait, il est dit que cet empereur était affligé du fait que son fils, le prince Homuchi-wake 本牟智和氣王, bien que déjà adulte, n'arrivait pas à parler. Or un jour, ayant écouté le chant d'un cygne qui volait haut dans le ciel, le prince balbutia quelques paroles inarticulées. Ordre fut donné de capturer le cygne, et ce fut ainsi que l'un des sujets de l'empereur se vit contraint de traverser plusieurs provinces en poursuivant l'oiseau. Après l'avoir capturé, il le ramena auprès de l'empereur et le fit voler à nouveau devant le prince. Pourtant, à la grande consternation du souverain, le prince persista dans son mutisme :

亦見其鳥者、於思物言而、如思爾勿言事³³。

Mata sōnō tōri wo mitamapaba / **mōnōipamu** tō omōposesi ni / omōposu ga gōtōku ni ipitamapu kōtō nakariki.

[L'empereur] avait pensé que si le prince voyait à nouveau le cygne, il arriverait à **parler**. Or contrairement à ce qu'il avait pensé, le prince ne prononça pas un mot.

Tout comme dans le cas des plantes et herbes de l'épisode de la « nature parlante », le *mono-ihu* possède ici une fonctionnalité similaire à une forme verbale potentielle, puisqu'il véhicule une capacité, celle de pouvoir parler. Dans un registre similaire, il est sans doute utile de citer aussi une phrase du début de la chronique de l'impératrice Suiko 推古天皇 dans le *Nihon shoki*, et qui décrit les qualités

³² Jōdaigo jiten henshū iinkai 上代語辞典編修委員会, ed., *Jidaibetsu kokugo daijiten. Jōdai hen* 時代別国語大辞典 上代編, Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002 [JKDJ], p. 744.

³³ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, Kurano Kenji 倉野憲司, Takeda Yukichi 武田祐吉, éd., NKBT, 1, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1958, p. 196-197.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

extraordinaires du Prince Uma-yato-no-toyoto-mimi-no-miko 厩戸豊総耳皇子, mieux connu sous le nom de Shōtoku Taishi 聖徳太子 :

生而能言³⁴。

Aremasinagara yoku **mōnōipu**.

Il pouvait **parler** dès sa naissance.

À nouveau nous retrouvons ce sens de potentialité dans ce verbe *mono-ihu*. Bien que le lexème *mono* ne soit pas explicitement graphié dans le texte brut, il est inclus dans la glose ancienne de lecture (*kokun* 古訓) que le manuscrit Iwasaki-bon (X^e siècle) fournit pour le sinogramme *yán* 言, qu'il lit comme *mono-ihu*³⁵. De plus, Kojima Noriyuki 小島憲之 *et al.*, les éditeurs du *Nihon shoki* dans la collection Shinpen Nihon koten bungaku zenshū 新編日本古典文学全集 [ci-après SNKBZ], nous informent que dans un passage syntaxiquement similaire du classique chinois *Shǐ jì* 史記 (les Chroniques du Grand Historien, II-I^e siècle av. J.-C.), la glose fournie dans l'ancienne traduction japonaise de ce sinogramme est la même³⁶, ce qui appuierait la pertinence de la lecture *mono-ihu* pour le cas qui se trouve sous notre examen. Signalons au passage que le binôme 能言 ne peut pas être décomposé ici, et que le « *yoku* », véhiculant le sens de « capacité », serait un ajout nécessaire aux conventions de lecture *yomi-kudashi* à la japonaise (en d'autres mots, le verbe « *mono-ihu* » se trouverait déjà investi, sans besoin d'un ajout modal quelconque, d'une fonction potentielle lui permettant de véhiculer à lui seul le sens d'« être capable de parler » en pur japonais ; la particule « *yoku* », requise pour la lecture en *kanbun*, viendrait seulement renforcer cette fonctionnalité du verbe). De plus, cette sémantique de « pouvoir parler » semble avoir aussi été retenue dans quelques expressions de la langue moderne ou prémoderne, comme la curieuse tournure *monoïu hana* 物言う花, qui désigne une belle femme, et qui apparaît par exemple dans une phrase de l'ouvrage *Zen.aku ryōmen nezumi kōzō* 善悪両面鼠小僧 (1925), où un homme vulgaire dit que « les fleurs de cerisier c'est bien, mais les fleurs qui parlent (sous-entendu, les belles [ou jeunes] femmes), c'est encore mieux³⁷. » Ici, tout comme dans les cas de figure du *mono-ihu* archaïque, c'est aussi la capacité de parler, et non une parole concrète, qui est mise en relief.

Voudrait-on dire par là que le verbe *mono-ihu* ne serait qu'une sorte de forme alternative du temps potentiel du verbe *ihu* ? Bien qu'il inclue cette potentialité parmi ses fonctions, il ne faudrait pas réduire la sémantique du *mono-ihu* à ce seul aspect car, d'une manière générale, ce verbe composé semble agir selon une logique binaire de « tout ou rien », qu'on peut bien illustrer en faisant appel à un autre texte de l'époque, le *Man.yō-shū* 万葉集, dont le poème 3528 nous fournit un autre cas de figure du verbe en question :

³⁴ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 86-87.

³⁵ *Kokuhō. Iwasaki-bon Nihon shoki* 国宝 岩崎本日本書紀, Kyōto kokuritsu hakubutsukan-hen, 京都国立博物館編, éd., Bensei shuppan-sha 勉誠出版社, 2013, p. 7.

³⁶ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 3, p. 530, n. 9.

³⁷ « *Sakura no hana mo ii keredo monoïu hana wa motto ii* » 桜の花もいいけれど物言う花はもっと好い. Cf. Kunieda Shirō 国枝史郎, *Zen.aku ryōmen nezumi kōzō* 善悪両面鼠小僧, Aozora bunko 青空文庫, 2005, p. 8.

水都等利能 多々武与曾比尔 伊母能良尔 毛乃伊波受伎尔弓 於毛比可祢都毛³⁸。
 Midu tōri nō / tatamu yosopi ni / imo nora ni / **mōnō ipazu** ki ni te / omōpikanetu mō.

Tel un oiseau aquatique qui s'envole, je fis les préparatifs de mon voyage, et **sans mot dire** à ma chère épouse, je partis. Je ne peux m'empêcher de penser [à elle].

Ici le verbe est utilisé dans sa forme négative, *mono-ihazu* 物言はず, pour rendre le sens de « sans mot dire » ou « sans rien dire. » Tout d'abord, une importante remarque au niveau graphique : ce poème nous offre une évidence solide de l'existence de ce composé en japonais archaïque, puisqu'il est consigné ici, à la différence des cas de figure du *Nihon shoki*, par le strict biais de phonogrammes³⁹, à savoir, « *mono-i-ha-zu* » 毛乃伊波受. Ainsi, ce serait un verbe dont l'usage remonterait au moins au VIII^e siècle. S'agissant du sens, ici notre spécimen archaïque ne traduit certainement pas une forme potentielle du verbe « parler » (« pouvoir parler »), car il ne fait pas référence à une phrase prononcée mais au fait de « ne rien dire », ce qui illustrerait la deuxième face de sa sémantique. Si nous employons cette expression, c'est parce qu'effectivement cette apparente bi-sémie ne montre que les deux faces d'une même monnaie ; en d'autres termes, nous pensons que ce verbe *mono-ihu* possède un caractère qualitatif, absolu, n'admettant a priori que l'application à des cas de figure du type « pouvoir parler » ou « ne pas parler du tout. » Preuve en est qu'on ne trouve pas, à notre connaissance, des exemples dans lesquels ce verbe puisse fonctionner comme opérateur de citation, comme dans une hypothétique phrase *kare ha un-nun to mōnōipiki* 彼は云々と物言ひき (« il a dit telle ou telle chose »). Ce genre d'expressions semblent incompatibles avec l'usage du verbe *mono-ihu*, et ce serait le verbe lexématique *ihu*, ou d'autres comme *hanasu*, qu'on devrait utiliser à sa place à ce genre d'occasions⁴⁰. Pour les analyses qui suivront, gardons donc cette caractéristique qualitative de « capacité de parler ou ne rien dire du tout » pour le verbe *mono-ihu*.

Une fois ces précisions données, nous allons examiner le dernier exemple représentatif de « nature parlante » du *Nihon shoki*, qui se trouve, paradoxalement, à l'intérieur de la partie historique de l'ouvrage, bien que ce soit certes sous la forme d'une référence rétrospective à l'Âge des dieux. En effet, loin de faire partie d'une légende tombée dans l'oubli, il semblerait que, à l'intérieur du *Nihon shoki*, cet état chaotique dans lequel le monde se trouvait avant la descente des dieux célestes soit devenu un important référent dans la trame, puisqu'il réapparaît bien plus tard, au règne de l'empereur Kinmei 欽明天皇 (509 ? - 571, règne 539 ? - 571), où il est utilisé pour raconter les origines du pays du Yamato 倭国 / 大和. Pour situer cela dans son contexte, nous allons remonter jusqu'à la 16^e année du règne de cet empereur (année 555 ?), au moment où le pays du Paekche (ou Kudara 百濟), allié coréen du Yamato,

³⁸ *Man.yō-shū* 万葉集, éd. Kojima Noriyuki 小島憲之, Kinoshita Masatoshi 木下正俊, Higashino Haruyuki 東野治之, SNKBZ, Tōkyō, Shōgakkān 小学館, 1995, p. 506.

³⁹ Sinogrammes utilisés phonétiquement et complètement séparés de leur sémantique originelle.

⁴⁰ Selon le *Kogo daijiten* 古語大辞典 [ci-après NKDJ], de Nakada Norio 中田祝夫, le mot *mono* pouvait aussi, dans certains contextes, véhiculer les sens d'« en quelque sorte », ou de « cause indéterminée », surtout quand il est utilisé comme préfixe devant des adjectifs ou des verbes adjectivaux (« (*Settō*) *keiyōshi*, *keiyō-dōshi ni kan shi*, *gen.in nado no gentei sarenai*, *nan to naku*, *nado no i wo soeru* » [接頭] 形容詞・形容動詞に冠し、原因などの限定されない、何となく、などの意を添える. Cf. Nakada Norio 中田祝夫 *et al.*, éd., *Kogo daijiten* 古語大辞典, Tōkyō, Shōgakkān 小学館, 1983, p. 1631). Cependant, il faut remarquer que « *ihu* » est un verbe pur, et non un adjectif (comme le *kanashii* 悲しい de *mono-kanashii* 物悲しい) ni un verbe adjectival (comme le *katari* 語り de *mono-gatari* 物語) ; donc ce sens de « cause indéterminée » ne peut pas s'appliquer au binôme « *mono-ihu*. » Nous n'en tiendrons donc pas compte dans nos analyses.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

subit une grande défaite face à l'armée du pays de Silla (ou Shiragi 新羅). Le souverain du Paekche fut décapité, et un prince de ce pays fut envoyé au Yamato pour informer l'empereur du malheureux événement. Or, une fois son compte-rendu fini, ce prince, appelé Kei 惠, fut sermonné par un des ministres du clan Soga 蘇我, qui, au milieu de son discours, fit appel aux origines de l'empire du Yamato :

原夫建邦神者、天地割判之代、草木言語之時、自天降来、造立国家之神也。頃聞、汝国輟而不祀。方今悛悔前過、修理神宮、奉祭神靈、国可昌盛。汝当莫忘⁴¹。

Tadunemireba sōre / kuni wo tatesi kamī tō pa / amē tuti pirake wakaresi yo / kusaki **mōnōgatarisi** tōki ni / amakudarimasite / kuni wo tukuritatesi kamī nari / kōnō gōrō kiku / imasi ga kuni / sutete maturadu tō / masa ni ima / saki nō ayamari wo aratamēte kuite / kamī nō miya wo tukuropi wosamēte / kamī nō mitama wo tatematuraba / kuni sakaenu bēsi / imasi masa ni wasururu kōtō nakare.

« S'agissant des origines, la divinité fondatrice de notre pays est celle qui, lors de la séparation du Ciel de la Terre, au temps où les plantes et les herbes **racontaient des choses**, descendit du Ciel et créa ce pays. Ces derniers temps, j'ai entendu dire que dans ton pays, vous ne vénerez plus [les dieux]⁴². Si [ton peuple] regrette ses fautes passées, répare les sanctuaires et rend culte à l'auguste esprit des dieux, ton pays trouvera la prospérité. Il ne faut pas que tu oublies cela. »

Ici, tout comme dans le premier exemple, les éléments naturels sont représentés par le binôme *kusaki* 草木 (les herbes et les arbres), et leur capacité verbale est véhiculée à nouveau par le binôme *yán yǔ* 言語, bien que cette fois celui-ci soit lu « *mono-gatarisu* » et non pas « *mono-ihu* », ce qui se rapproche légèrement de la sémantique naturelle introduit par la graphie *yǔ* 語 quand elle est lue à la japonaise⁴³. Effectivement, le verbe *kataru* (en gros, « raconter ») correspondrait naturellement au sinogramme *yǔ* 語, et d'après le dictionnaire de japonais archaïque JKDJ, le composé *mono-gatari*, qui est la forme nominale du verbe *mono-gataru* traduit l'action de « se raconter mutuellement des choses diverses⁴⁴. » D'autres cas de figure confirment ce sens, comme le poème 2845 du *Man.yō-shū* 万葉集 :

⁴¹ *Nihon shoki*, NKBT, 68, p. 115-117.

⁴² Le texte original n'explicitant pas les dieux qui font l'objet de ce culte, nous n'allons pas suivre l'avis des éditeurs du SNKBZ, qui, par le biais de la traduction moderne « *kono kami* この神 » semblent suggérer que dans le Paekche aussi c'était la divinité fondatrice du Yamato qui était vénérée (*Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 3, p. 439). C'est pourquoi nous préférons parler simplement des « dieux » comme l'objet sous-entendu par le ministre du clan Soga.

⁴³ Rappelons à nouveau que le binôme *yán yǔ* 言語 ne pourrait jamais se voir attribuer en chinois une fonction verbale, encore moins un sens hypothétique de « se raconter des choses. » Pour les passages examinés précédemment, ce n'est pas étonnant qu'il puisse posséder une telle fonction, car ces exemples appartiennent, comme on l'a vu (*supra*, n. 29), à la catégorie dite *beta* (parties incluant du *kanbun* japonisé) de Mori Hiromichi. Or ce qui est paradoxal ici est que ce passage se trouve dans le livre 17, qui appartient à la catégorie *alpha*, donc rédigé par des scribes chinois en bon chinois. En tant que possible explication, on pourrait avancer que ces scribes, en toute connaissance de cause, aient simplement voulu citer tel quel le binôme 言語 des passages de la partie mythique, respectant (de façon tout à fait exceptionnelle) la syntaxe « japonisée » de la phrase.

⁴⁴ « *iroiro na wadai ni tsuite katari-au koto* » 色々の話題について語りあうこと. Le JKDJ nous rappelle aussi que le verbe *mono-gataru* n'est apparemment jamais trouvé tel quel dans les textes archaïques, la forme *mono-gatarisu* étant la seule qui y soit attestée, cf. JKDJ, p. 744.

忘哉 語 意遣 雖過不過 猶恋⁴⁵。

Wasureru ya tö / **mönö gatarisite** / kökörö yari / sugusedö sugizu / napo kopi ni keru.

Sans doute pourrais-je [l']oublier, me suis-je dit, c'est alors que **j'ai parlé [avec des amis]**. En m'égayant [ainsi], j'ai essayé de faire passer [ma douleur], mais [cela] ne passe pas. Je l'aime encore et toujours... !

Néanmoins, il faudrait éviter des rapprochements audacieux entre le verbe *mono-gatarisu* et la singulière sémantique de « tout ou rien » que nous avons décelé dans le verbe *mono-ihu*, puisqu'elle est manifestement introuvable dans le poème précédent. En réalité, d'après nos recherches dans ce domaine, la fonctionnalité du *mono* en tant que préfixe apparaît tellement complexe qu'il est probablement impossible d'en fournir une description synthétique. Retenons seulement alors, à propos du verbe *mono-gatarisu*, cette réciprocité qui s'exprime, dans le cas des plantes et arbres de la mythologie évoquée par le ministre du clan Soga, par le fait que ces entités de la nature « se racontaient mutuellement des choses. »

S'agissant du cadre narratif, nous voyons que le ministre du clan Soga fait ici une citation d'un passage de la partie mythologique du *Nihon shoki* que nous avons précédemment examiné, celui où les dieux célestes avaient dressé un portrait peu favorable des entités bavardes de la nature. Il peut paraître paradoxal que le ministre se serve, dans son discours moralisateur adressé au prince du Paekche, de cette image péjorative des arbres et plantes de son propre pays. Pourtant, nous voyons qu'en réalité la phrase insiste plutôt sur ce qui s'ensuit dans le mythe, à savoir la création du pays du Yamato, ce qui suggère que le ministre utilise cette « nature parlante » comme repoussoir pour mieux souligner l'exploit civilisateur de l'ancêtre céleste. Ce n'est pas seulement la création du pays que nous désignons comme « exploit », mais aussi les actes que le dieu exécuta pour faire arrêter cet état « bruyant » du monde premier. Or la nature de ces actes n'étant pas explicitée dans le *Nihon shoki*, nous allons faire appel à un autre texte source de l'époque, les *Fudoki* 風土記, pour illustrer plus concrètement de quoi il retourne.

3) Les exemples des *Fudoki*

Les *Fudoki*, ce recueil de documents à caractère hétéroclite, où des renseignements géographiques et agricoles se présentent intimement enchevêtrés à des récits mythologiques ou folkloriques, va se montrer plus précis dans sa description des circonstances dans lesquelles cette « nature parlante » fut muselée. En effet, le *Fudoki* du pays de Hitachi (*Hitachi no kuni fudoki* 常陸国風土記) ouvre sa rubrique consacrée au district de Shida 信太郡 (dans l'actuel département d'Ibaraki 茨城県) par une esquisse de l'état où le monde se trouvait aux commencements, pour passer ensuite à la description des mesures prises par les divinités célestes pour modifier cet état :

古老曰、天地権輿、草木言語之時、自天降来神、名称普都大神。巡行葦原之中津国、和平山河荒之類。大神化道已畢、心存帰天⁴⁶。

Puruokina nö iperaku / Amētuti no pajimë / kusaki **kötödöpsi** töki ni / amë yöri kudari kitamapisi

⁴⁵ *Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 8, p. 292.

⁴⁶ *Fudoki* 風土記, Uegaki Setsuya 植垣節也, éd., SNKBZ, 5, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1997, p. 364-365.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

kamī / mina pa putu nō opokamī tō mawosu / asipara nō nakatu kuni wo mēguri idemasi / yamakapa nō araburu kamī nō tagupi wo kōtōmukē tamapu / opo kamī kōtōmukē sude ni wopetamapi / mikōkōrō ni amē ni kaperamu tō obosu.

Les anciens disaient ce qui suit : au début du Ciel et de la Terre, lorsque les herbes et les arbres pouvaient **parler** (litt. « demander des faits »), il y eut une divinité qui descendit du Ciel, dont le nom était Futsu-no-oho-kami⁴⁷. Cette divinité fit le tour du pays d’Ashihara-no-nakatsu-kuni (Pays du Milieu dans la Plaine des Roseaux) et pacifia les divinités sauvages des montagnes et des rivières. Une fois la pacification accomplie, cette grande divinité, dans son auguste cœur, pensa à retourner au Ciel.

Avant de nous pencher sur le récit lui-même, examinons de près la grammaire du texte. Le *Hitachi no kuni fudoki*, tout comme le *Nihon shoki* dans les exemples qu’on a passés en revue, exprime aussi la capacité verbale des herbes et des arbres (*kusaki* 草木) au moyen des graphies *yán yǔ* 言語. Cependant, Uegaki Setsuya 植垣節也, l’éditeur du SNKBZ, propose une lecture différente pour ce dernier binôme, à savoir, « *koto-tohu* » (ou « *koto-dohu* », avec le second monôme voisé). Dans l’analyse des exemples du *Nihon shoki*, l’on se souvient que, pour véhiculer la notion de « parler », le texte faisait appel à des verbes préfixés du lexème *mono-*, tels que *mono-ihu* ou *mono-gatarisu*. À ce moment, nous avons fait la remarque que le terme *koto* (言 / 事, à savoir « paroles » et « faits ») aurait été plus cohérent dans ce contexte, en ce sens que sa sémantique première l’appelait à être le candidat vernaculaire idéal pour véhiculer cette idée de verbalisation d’un contenu donné, qui devrait s’exprimer par *koto-ihu* (事言ふ / 言言ふ), un verbe conjectural dont nous n’avons pu relever la moindre occurrence dans nos textes archaïques. Pourtant, nous avons affaire dans ce passage du *Fudoki* à un composé qui pourrait s’y apparenter, dans le sens où le terme « *koto* » est utilisé pour exprimer le contenu factuel (*koto* 事) évoqué dans un acte de parole. C’est cependant le deuxième lexème du composé, *tohu*, qui est assez surprenant, et problématique aussi, dans ce contexte. Effectivement, au nom de quoi un verbe comme *tohu* 問ふ, qui signifie à l’origine « demander », est-il sollicité ici pour rendre le sens de « parler » tout court ?

Il est curieux que des dictionnaires de langue ancienne comme l’*Iwanami kogo jiten* 岩波古語辞典 [ci-après IKGJ] compilé par Ōno Susumu 大野晋, qui traduisent *stricto sensu* ce « *tohu* » 問ふ par « demander » ou « s’enquérir auprès de », simplifient le sens de ce verbe lorsqu’il se trouve à l’intérieur du composé « *koto-tohu*. » Voyons d’abord la définition que l’IKGJ donne de l’élément verbal isolé, dans sa forme nominale *tohi* 問ひ :

とひ【問ひ】：何・何故・如何に・何時・何処・誰などの疑問・不明の点について、相手に直接にただして答えを求める意⁴⁸。

Tohi : action de demander directement à l’interlocuteur des réponses à des points obscurs ou à des

⁴⁷ D’après la note 14 d’Uegaki Setsuya, le binôme *futsu* (dont la prononciation ancienne serait proche de « *putsu* ») 普都 qui fait partie du nom de ce dieu est une onomatopée renvoyant au son produit par l’action de couper des choses (des arbres, etc.). Cependant, il nous dit qu’il peut être aussi utilisé dans un sens figuré qui se rapporte au domaine religieux, celui de « couper les mauvais esprits » (*akurei wo tachikiru* 悪霊を断ち切る) ; *op. cit.*, p. 364. Il serait possible alors de rendre ce théonyme en français selon une tournure comme « Grande Divinité Tranchante » par exemple.

⁴⁸ Ōno Susumu 大野晋, éd., *Iwanami kogo jiten* 岩波古語辞典, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1982, p. 920.

questions telles que « quoi ? », « pourquoi ? », « comment ? », « à quel moment ? », « où ? », « qui ? », etc.

Remarquons bien que ce dictionnaire ne nous donne pas d'autre sens que celui de « demander » pour le verbe « *tohu*. » Ensuite, voici ce qu'il dit à propos du composé *koto-tohi* 言問ひ :

こととひ【言問ひ】：①言葉を言う。話しする。②言葉をかける。③尋ねる。④見舞う。訪れる⁴⁹。

Koto-tohi : 1) Dire des paroles. Parler. 2) S'adresser à quelqu'un avec des paroles. 3) Poser une question. 4) Rendre visite.

Ainsi, l'IKGJ considère le verbe « parler » ou « dire des choses » comme le sens premier du verbe *koto-tohu*, et il en va de même pour d'autres dictionnaires de langue archaïque comme le NKDJ⁵⁰ ou le *Jōdai-go jiten* [ci-après MJGJ]⁵¹. Ceci est d'autant plus paradoxal que le sinogramme *wèn* 問, qui est la graphie par laquelle l'IKGJ rend le verbe *tohu* à l'écrit, ne semble comporter aucune acception évoquant le sens de « parler » tout court. Selon un dictionnaire de langue chinoise, le sens premier de ce sinogramme est celui de « demander », « se renseigner », « s'enquérir auprès de... », suivi d'autres possibles acceptions comme « interroger en justice », « présenter ses salutations à quelqu'un », ou même « ordonner⁵² », mais l'on voit bien qu'il n'y aucune acception qui décrive une simple énonciation, ce qui correspond bien d'ailleurs à la sémantique du verbe japonais *tohu*. Or il semblerait, toujours d'après les définitions des dictionnaires japonais de langue ancienne cités ci-dessus, que le sens premier de « demander » pour le mot *tohu* vienne s'estomper dès qu'il se trouve à l'intérieur du verbe *koto-tohu*. Nous trouvons cette idée assez difficile à accepter telle quelle, puisque dans ce dernier composé le *koto* ne viendrait apporter a priori que la nuance de « fait », ce qui signifie que le résultat sémantique de l'équation *koto* + *tohu* serait logiquement « demander des faits », qui est l'expression que nous avons insérée entre parenthèses dans notre traduction française du passage précédent du *Fudoki*. Il est certes risqué, en étymologie, de raisonner d'une façon aussi cartésienne, mais nous ne voyons pas d'où pourrait bien venir ce sens assez réducteur de « parler. » Il va sans dire que « s'enquérir », « demander », etc., sont des verbes qui impliquent certainement l'émission de paroles, mais nous trouvons qu'ici l'accent n'est pas mis sur ces dernières mais sur le but principal du verbe, à savoir, le questionnement de l'interlocuteur. La parole ne serait qu'un simple adjuvant pour arriver à cette fin. Si l'on s'en tient aux graphies, bien qu'il ne soit pas consigné dans le *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, il arrive que *yán wèn* 言問 soit un binôme existant aussi en chinois classique, mais qui ne comporte, selon la définition donnée par le DKJ de Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, que le sens d'« interroger » (*tohi-tazuneru* とひたづねる), ce qui confirme le sens d'adjuvant pour le sinogramme *yán* 言, puisqu'à l'intérieur de ce binôme, il prendrait le sens de « [demander] par la parole⁵³. » Ce même dictionnaire

⁴⁹ *Ibid.*, p. 499.

⁵⁰ *Kogo daijiten* 古語大辞典, NKDJ, p. 633.

⁵¹ Maruyama Rinpei 丸山林平, éd., *Jōdaigo jiten* 上代語辞典, Tōkyō, Meiji shoin 明治書院, 1967, p. 448.

⁵² *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, vol. 6, p. 583.

⁵³ Si l'on raisonne en termes de syntaxe chinoise, la phrase hypothétique « demander une parole » — énoncé qui ne ferait d'ailleurs pas de sens — devrait s'exprimer dans l'ordre inverse, à savoir *wèn yán* 問言, ou selon une autre combinaison similaire.

fournit par ailleurs un exemple tiré d'un commentaire du *Shī jīng* 詩經 (*Classique des poèmes*), où ce verbe est utilisé dans le sens d'un « interrogatoire policier⁵⁴. » Néanmoins, tel qu'il a été signalé, les dictionnaires de langue japonaise ancienne ne semblent pas avoir pris en compte ce sens de « demander » comme acception première du verbe *koto-tohu* 言問. Quels sont les raisons de cette simplification de sens, et surtout, devons-nous l'accepter telle quelle ? Pour l'heure, nous allons laisser ces questions en suspens car, pour y répondre convenablement, il faudra d'abord examiner d'autres cas de figure de l'expression *koto-tohu* en japonais archaïque. C'est ainsi que nous allons passer au chapitre suivant, afin de compléter notre survol de l'ensemble des versions textuelles de cet épisode que nous avons appelé « nature parlante. »

Cependant, avant de conclure notre analyse de cet épisode du *Fudoki* du pays d'Hitachi, il nous faut attirer l'attention sur un point contextuel important. Si l'on réexamine la narration, on constatera que le dieu céleste Futsu-no-oho-kami ne semble pas agir directement sur ces êtres (arbres et herbes) qui parlent mais sur les divinités sauvages (*araburu kami* 荒ふる神)⁵⁵ autochtones, qu'il réussira à pacifier. Les moyens dont il se sert pour arriver à ses fins sont textuellement rendus par le verbe *koto-mukeru*, un important terme archaïque qui pourrait grosso modo être traduit par « pacifier », mais que nous avons défini dans nos travaux précédents comme « faire orienter le *koto*-essence de l'autre personne vers soi, et ce faisant, la faire obéir⁵⁶. » Ce « *koto*-essence » constitue un important aspect sémantique du *koto* archaïque, et correspondrait à l'ensemble des circonstances d'un actant donné. À ce stade encore incomplet de notre analyse, cette définition risque de s'avérer difficile à comprendre, c'est pour cela que nous ne nous y attarderons pas davantage dans ce chapitre. Pour l'instant, suffise-t-il de clarifier que, via la réalisation de ce *koto-muke*, les dieux sauvages reconnaissent l'autorité céleste et s'y soumettent.

Cependant, qu'en est-il des arbres et des herbes ? Le pays fut certes pacifié, mais ce texte n'explique pas si ces entités de la nature se taisent d'elles-mêmes ou s'il faut que le dieu céleste entreprenne des actions spécifiques pour les faire taire⁵⁷. Des extraits d'autres sources archaïques pourront nous aider à y voir plus clair.

4) Les exemples des *Norito*

Parmi les textes liturgiques anciens recueillis dans les *Norito* 祝詞, il en existe un appelé *Minazuki no tsugomori no oho harahe* 六月晦大祓 (Grande Purification du Dernier Jour du Sixième Mois)⁵⁸ qui nous décrit encore plus en détail les agissements des dieux sur les plantes et les roches :

⁵⁴ Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, éd., *Dai kanwa jiten* 大漢和辞典, Tōkyō, Taishūkan Shoten 大修館書店, vol. 10, 1959, p. 383.

⁵⁵ Appelées aussi « divinités maléfiques » (*ashiki-kami* 邪神) dans d'autres exemples.

⁵⁶ Ce « *koto*-essence » trouverait son équivalent contemporain dans des expressions comme « *kimi no koto ga suki* » 君のことが好き (« je t'aime ») entre autres. Cf. Ignacio Quirós « Sens et fonctions de la notion de *koto* dans le Japon archaïque », *op. cit.*, p. 235-253.

⁵⁷ Si l'on endossait la thèse « animiste », il serait possible de penser que les plantes et les dieux sauvages entretenaient un rapport d'identité ou d'inclusion mutuelle. Or nous penchons plutôt pour l'hypothèse d'une séparation ontologique, puisque le premier exemple qu'on a examiné du *Nihon shoki* semble vouloir différencier les deux entités par des biais syntactiques comme l'utilisation du mot *mata* 復 (« en outre ») par exemple.

⁵⁸ Il s'agit de la saison la plus torride de l'année, qui constitue également la période des épidémies, d'où l'importance de ce rituel de « purification » (qui peut avoir la valeur de « pacification des divinités des épidémies »).

高天原神留、皇親神坐、皇親神漏岐・神漏美命以、八百万神等、神集集賜、神議議賜、我皇御孫之命、豊葦原水穗之國、安國平所知食、事依奉。如此依奉國中、荒振神等、神問問賜、神掃掃賜、語問磐根樹立、草之片葉語止、天之磐座放、天之八重雲、伊頭千別千別、天降依奉⁵⁹。

Takama nō para ni kamutumarimasu / sumemitsu kamuroki kamuromi nō mikōtō mōtite / yapoyorōdu nō kamitāti wo kamutudope ni tudopetamapi / kamupakari pakaritamapite / wa ga sumemima nō mikōtō pa / tōyō asipara nō midupō nō kuni wo / yasukuni tō tairakeku sirosimese tō kōtōyōsasimaturiki / kaku yōsasimaturisi kunuti ni / araburu kamitāti wo pa kamutōpasi ni tōpasitamapi / kamuparapi ni parapitamapite / **kōtōtōpisi** ipane kotati / kusa nō kakipa wo **kōtōyamete** / amē nō ipakura panatare / amē no yapegumo wo itunō tiwaki ni tiwakite / amakudasi yōsasimaturiki⁶⁰.

Sur l'ordre des augustes ancêtres divins masculin et féminin, qui étaient dans la Haute plaine du Ciel, les huit myriades des dieux se réunirent et délibérèrent, et ils ordonnèrent : « Notre auguste petit-fils doit gouverner en paix le Riche Pays de la Plaine des Roseaux Luxuriants. » Ils s'enquirent, eh oui ils s'enquirent à propos de [la présence] des dieux sauvages dans ce pays qu'ils venaient de confier [à leur descendant], les en chassèrent et rechassèrent, et puis **réduisirent au silence** les roches, arbres, herbes et feuilles qui **parlaient** (litt. « qui demandaient des faits »). Ensuite ils firent se lever du siège céleste leur petit-fils, écartèrent les huit couches de nuages célestes et ordonnèrent à ce dieu de descendre [sur Terre].

Ce *Norito*, au moyen du verbe *koto-yameru*, graphié *yù zhǐ* 語止, littéralement « [faire] arrêter de parler », insiste explicitement sur le fait que les arbres (*kotachi* 樹立), les feuilles des herbes (*kusa no kaki* 草之片葉) et les racines de roches (*iwane* 磐根), qui jusqu'alors parlaient (*koto-tohu* 語問) sans aucune retenue, furent réduites au silence par le descendant des dieux célestes. Ainsi, cette parole *koto* 語 impropre à ces éléments de la nature fut « arrêtée », et le monde fut pacifié.

À présent que nous sommes familiarisé avec les différents graphies et verbes vernaculaires qui rapportent la parole des arbres, herbes et roches, il convient de les recenser et de les comparer afin d'éclaircir les caractéristiques de cette voix de la nature décrite dans nos textes. Si l'on se limitait aux exemples du *Nihon shoki*, on conclurait que les éléments naturels parlaient dans un registre défini par les verbes *mono-gatarisu* et *mono-ihu*, que le texte brut rend graphiquement par le biais du seul composé *yán yù* 言語. En revanche, dans le *Hitachi no kuni fudoki*, ce même binôme chinois est transcrit en japonais comme « *koto-tohu*. » Puis, pour finir de nous dérouter, le *Norito* qu'on vient d'examiner donne une autre variante graphique, *yù wèn* 語問, pour ce même verbe *koto-tohu*, suggérant la lecture du caractère *yù* 語 comme *koto*. À la vue d'une telle palette de graphies et transcriptions vernaculaires pour décrire un même événement, on est en droit de se demander s'il ne s'agit pas dans certains cas d'erreurs d'écriture ou de lecture. Là-dessus, nous ne pouvons rien affirmer de manière certaine, mais il semblerait en tout cas, d'après nos analyses de ces textes anciens, que l'orthographe archaïque ne s'offusque pas

⁵⁹ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 422-423.

⁶⁰ L'on remarquera que nous avons transcrit ce *Norito* selon les mêmes règles phonétiques utilisées jusqu'ici pour les textes de l'époque Nara. Nous avons procédé ainsi en suivant le conseil de Thomas Pellard, expert en phonologie ancienne, qui nous apprend que « les linguistes s'accordent pour considérer que bien que la compilation des *Norito* soit postérieure à l'époque de Nara, la langue qu'ils reflètent est bien le japonais ancien et non la langue de l'époque Heian. » (Thomas Pellard, *Question sur la transcription phonétique des « Norito »* [courrier électronique]. Destinataire : Ignacio Quirós, 03-09-2015, correspondance personnelle).

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

de ce genre d'ambiguïtés. Ces écarts seraient certainement inadmissibles en chinois, langue dans laquelle chaque caractère possède une valeur sémantique et phonétique fixe, ainsi qu'une morphologie bien déterminée, mais il n'en demeure pas moins que les scribes de nos textes japonais possédaient manifestement un grand éventail de possibilités graphiques pour rendre les mots vernaculaires *koto* et *mono*. Autrement dit, ces deux mots, *koto* et *mono*, ont une sémantique naturelle en japonais qui leur fait couvrir simultanément le sens de plusieurs sinogrammes. C'est ainsi que parfois certaines graphies peuvent être trompeuses, et c'est d'ailleurs bien le cas pour le binôme *yù wèn* 語問, lu *koto-tohu*⁶¹ dans les *Norito*, ou le composé *yán yù* 言語, lu *mono-ihu* dans le *Nihon shoki*.

Des auteurs comme Itoi Michihiro 糸井通浩 soutiennent que dans le *Nihon shoki*, le composé *yán yù* 言語 devrait aussi, tout comme l'exemple des *Fudoki*, être lu *koto-tohu*, et non pas *mono-ihu*, en invoquant l'existence d'une différence de sens entre ces deux verbes⁶², sans pour autant préciser en quoi cette différence consiste. Cependant, s'agissant du premier passage du *Nihon shoki* que nous avons cité dans le chapitre 2, des manuscrits anciens de la lignée Urabe 卜部 comme le *kengenbon* 乾元本 (1303) incluent des gloses faisant état de la lecture *mono-ihu* pour le composé *yán yù* 言語⁶³, ce qui affaiblirait l'hypothèse d'Itoi sur une possible lecture *koto-tohu*.

En réalité, si l'on considère dans une vue d'ensemble les exemples archaïques précédemment cités, il est aisé de voir que tous nos textes racontent, à quelques différences près, un seul et même événement, que nous avons appelé « nature parlante » pour la commodité de l'exposé. Plus concrètement, les phrases décrivant la capacité verbale des objets de la nature sont à tel point similaires dans ces textes qu'on pourrait dire que les verbes qui y diffèrent, à savoir *mono-ihu* et *koto-tohu*, pourraient a priori être échangés sans contrainte majeure, tous les deux renvoyant au sens de « parler » ou « pouvoir parler. » Si l'on raisonne en termes de monômes, c'est un fait curieux que *koto* et *mono*, ces deux opérateurs d'abstraction de la langue japonaise, d'habitude assez réfractaires à l'interchangeabilité, fassent ici preuve d'une telle équivalence fonctionnelle. Il s'agit sans doute d'un cas de figure assez singulier, qui s'explique par la convergence sémantique des verbes composés desquels ils font partie, *mono-ihu* et *koto-tohu*.

Peut-on extrapoler la convergence sémantique de ces verbes à d'autres cas de figure en dehors de l'épisode de « la pacification du pays » ? Pour essayer de répondre à cette question, il n'est sans doute

⁶¹ Si nous disons que la graphie 語問 est trompeuse quand elle est transcrite *koto-tohu*, c'est parce que le *koto* de ce verbe doit renvoyer à un fait (事) plutôt qu'à une parole. En effet, l'expression « demander une parole » (qui répondrait littéralement aux graphies 語問) ne fait pas de sens, alors que « demander quelque chose (un contenu donné, un fait) » serait une tournure cohérente. Par ailleurs, le chercheur Ishii Kōsei 石井公成 a relevé dans le *Nihon shoki* un cas de figure où le sinogramme *yù* 語 est lu *koto*, avec la sémantique de « fait. » Cet exemple se trouve dans la chronique de l'impératrice Suiko 推古天皇, et Ishii nous apprend qu'il s'agit là d'une expression typiquement japonaise, langue où l'homophonie du *koto* fait que ce mot puisse répondre aussi bien au sinogramme *yù* 語 qu'à celui de *shi* 事. Pour ce chercheur, cet exemple est un cas de « *kanbun* irrégulier japonais » (*nihon-fū na henkaku kanbun* 日本風の変格漢文). Cf. Ishii Kōsei, « "Nihon shoki" ni okeru bukkyō kanbun no hyōgen to henkaku gohō », *jō, Komazawa daigaku bukkyō gakubu kenkyū kiyō*, vol. 73, 2015, p. 210 ; voir aussi : Ishii Kōsei, *Shōtoku Taishi. Jitsuzō to densetsu no aida* 聖徳太子—実像と伝説の間, Tōkyō, Shunjūsha 春秋社, 2016, p. 103-104.

⁶² Itoi Michihiro 糸井通浩, « "Koto" ninshiki to "mono" ninshiki. Kodaibungaku ni okeru sono shiteki tenkai » 「こと」認識と「もの」認識——古代文学におけるその史的展開, *Ronshū Nihonbungaku Nihongo* 論集日本文学・日本語, vol. 1, Tōkyō, Kadogawa shoten 角川書店, 1978, p. 266-267.

⁶³ Ce manuscrit fait état d'une glose de lecture indiquant que les caractères 言語 doivent être considérés ensemble selon la lecture *monoihu koto*. cf. Shin tenri toshokan zenpon sōsho. Dai-sankan. *Nihon shoki kengen-bon* 新天理図書館善本叢書 第三卷 日本書紀乾元本, Tenri daigaku fuzoku tenri toshokan henshū 天理大学附属図書館全集, éd., Tōkyō, Yagi shoten 八木書店, 2015, p. 7.

pas superflu d'examiner un autre texte archaïque, la compilation poétique *Man.yō-shū*, dont le poème 1007 fait état d'une curieuse formule, « *koto-tohanu ki* » (« ces arbres qui ne parlent pas ») dans laquelle on retrouve le verbe *koto-tohu* dans sa forme négative :

言不問 木尚妹与兄 有云呼 直独子尔 有之苦者⁶⁴。

Kōtōtōpanu / ki sura imo tō se tō / ari tō ipu wo / tada hitōri go ni / aru ga kurusisa.

Même les arbres, qui **ne parlent pas**, ont des frères et sœurs, mais moi je suis tout seul et cette existence (cette manière d'être) [me rend] triste.

L'auteur, afin de mieux souligner sa grande solitude, se sert de l'analogie de ces arbres qui, bien qu'ils ne soient pas humains et qu'ils « ne parlent pas », ont néanmoins des frères et sœurs, alors que lui, il est sans compagne. Les éditeurs du SNKBZ interprètent l'expression « des arbres qui ont des frères et sœurs » comme une métaphore du poète, qui sait que même dans le règne végétal coexistent des individus mâles et femelles⁶⁵. En outre, cette expression est loin d'être un cas isolé, car elle apparaît plusieurs fois dans le *Man.yō-shū* selon la formule *koto tohanu ki* 言問はぬ木 (« des arbres qui ne parlent pas »), par exemple dans les poèmes 773, 811, 812, 1007 et 4161, ce qui suggère qu'elle pourrait être considérée comme un mot-oreiller (*makura-kotoba* 枕詞). Pourtant, il est intéressant de noter que, dans leur traduction en japonais moderne des poèmes mentionnés, les éditeurs du SNKBZ rendent le verbe archaïque *koto-tohu* par « *mono wo iu* », qui serait, d'une certaine manière (il est nécessaire de nuancer ce rapprochement, compte tenu de la présence de la particule « *wo* »), l'équivalent contemporain du verbe *mono-ihu* que nous avons vu dans les épisodes de la « nature parlante » dans le *Nihon shoki*. Ainsi, pour ces éditeurs, la formule *koto tohanu ki* signifierait « *mono wo iwanu ki* », c'est-à-dire « ces arbres qui ne parlent pas » (ou « qui ne peuvent pas parler »). Cette traduction est en accord avec les entrées du MJGJ⁶⁶ et du NKDJ⁶⁷, qui donnent comme acception principale du verbe « *koto-tohu* » l'expression *mono wo iu* ものを言う. Nous n'allons pas examiner tous les poèmes du *Man.yō-shū* qui comportent la formule « *koto-tohanu ki* » (une analyse du poème 811 sera tout de même effectuée dans le chapitre 9, p. 44), suffise-t-il de dire que dans tous les exemples, l'attribution de la sémantique de « pouvoir parler » au binôme *koto-tohu* serait cohérente avec le contexte : ce verbe composé y étant utilisé dans sa forme négative, il renverrait les arbres au mutisme propre à leur ontologie. En outre, malgré les divergences contextuelles, il est aisé de voir que ce verbe *koto-tohu* se révèle sémantiquement apte à décrire autant le silence des arbres du *Man.yō-shū* (« ces arbres qui ne parlent plus ») que le bavardage de l'épisode des *Fudoki*, où les arbres s'intègrent dans la polyphonie d'une nature douée de parole (« ces herbes et arbres qui peuvent parler »). Ce dernier environnement naturel correspond d'ailleurs, à quelques détails près, à celui que le *Nihon shoki* nous dépeint par le biais du *mono-ihu*. Par ailleurs, Saigō Nobutsuna 西郷信綱, dans son analyse du mot *ma-koto-tohazu* dans le *Kojiki*, qui n'est qu'un autre cas de la forme négative du verbe *koto-tohu*, établit aussi le même rapprochement⁶⁸.

⁶⁴ *Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 7, p. 149.

⁶⁵ *Ibid.*, n. 1.

⁶⁶ *Jōdaigo jiten* 上代語辞典, MJGJ, p. 448.

⁶⁷ *Kogo daijiten* 古語大辞典, NKDJ, p. 633.

⁶⁸ Il s'agit d'une forme verbale qui apparaît dans le *Kojiki* pour décrire le mutisme du prince Homuchi-wake 本牟智和気, et que Saigō Nobutsuna examine dans son commentaire de la *Chronique* vernaculaire. Cf. Saigō Nobutsuna, *Kojiki chūshaku* 古事記注釈, vol. 3, Tōkyō, Heibonsha 平凡社, 1988, p. 240. L'on se souvient que nous avons précédemment cité cet épisode pour rendre compte des fonctionnalités du verbe *mono-ihu*,

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

En bref, ces conclusions fournies par les spécialistes incitent à penser qu'il serait possible de traiter ces deux verbes, *koto-tohu* 言問ふ et *mono-ihu* 物言ふ⁶⁹, comme synonymes en toutes circonstances. Pourtant, tous les avis d'auteurs et les définitions de dictionnaires précédemment cités ne suffisent pas à nous départir d'une impression tenace de commettre un glissement sémantique en procédant à cette assimilation. En effet, de notre point de vue, l'ignorance systématique de la sémantique naturelle de « demander » dans l'élément *tohu*, tel que nous l'avons vu dans la définition de ce monôme au chapitre précédent, constituerait une répréhensible amputation. Ainsi, bien que nous acceptions une convergence de sens pour les verbes *koto-tohu* et *mono-ihu* dans les exemples de « nature parlante », nous n'allons pas endosser la thèse de la synonymie parfaite. Ceci explique aussi notre volonté de conserver, dans la mesure du possible, le sens littéral du verbe *koto-tohu*, à savoir, « demander des faits », dans nos traductions des passages archaïques, et ce même si la répétition de ladite formule risque de lasser, celle-ci n'étant pas dénuée d'une certaine lourdeur en langue française. Ce n'est pas par caprice que nous nous efforçons de rester fidèle à l'étymologie, mais bien parce que nous connaissons des cas de figure des composés *X-tohu* qui gardent intacte leur fonction interrogative. Afin d'illustrer ces propos, nous examinerons à titre d'exemple un binôme un peu atypique que nous n'avons pas mentionné jusqu'ici : le verbe *mono-tohu* 物問ふ.

C'est un texte sensiblement plus tardif, le *Genji Monogatari* 源氏物語 (début du XI^e siècle), qui nous fournit un spécimen de ce verbe. Le chapitre appelé *Usugumo* 薄雲 (« Ce mince nuage⁷⁰ ») détaille les doutes qu'éprouve Dame Akashi (Akashi no ue 明石の上) face à la proposition du prince Hikaru Genji 光源氏 de placer leur fille illégitime auprès de Dame Murasaki (Murasaki no ue 紫の上), l'une des épouses de Hikaru Genji. D'abord hostile à l'idée, elle se fait plus hésitante devant l'insistance de Genji, et finit par aller quérir l'avis de sa vieille mère. Cette dernière ne manque pas de lui vanter les mérites qu'auraient pour la fillette une éventuelle éducation auprès de la Cour. Dame Akashi, toujours indécise, continue de consulter des tiers, et notamment des devins, à propos de cette décision cruciale pour l'avenir de sa fille. C'est à ce moment que le mot *mono-tohu* apparaît dans la narration :

さかしき人の心の占どもにも、物問はせなどするにも、「なほ、わたり給ひてば、まさるべし」とのみいへば、おもひ弱りにたり⁷¹。

Sakashiki hito no kokoro no uranaidomo ni mo / **monotohase** nado suru ni mo / naho / wataritamahiteba / masaru beshi / to nomi iheba / omohi yowari ni tari⁷².

Après avoir demandé l'avis de personnes prudentes, et **avoir questionné** [indirectement des devins], il fut seulement annoncé qu'« en effet, il vaut mieux que [la fillette] soit envoyée vivre chez [Dame Murasaki]. » Ainsi, la conviction dans le cœur de Dame Akashi allait s'affaiblissant [et elle commença

dont celle de décrire la capacité (ou incapacité dans ce cas-ci) de parler (*supra*, n. 33). Ainsi, il est aisé de voir que le mutisme du prince peut être décrit soit par le verbe *ma-koto-tohazu*, soit par le verbe *mono-ihu* (ou *mono-ihanu*), avec la seule différence que le premier verbe rajouterait la nuance de « le prince était incapable de prononcer de vraies paroles » (le « *ma-* » de « *ma-koto* » apportant ici le sens de « vrai » ou « authentique »), sous-entendu, des paroles cohérentes ou, du moins, articulées.

⁶⁹ Nous avons choisi ici les graphies chinoises qui rendraient mieux compte de la sémantique naturelle des verbes archaïques japonais, même si elles ne correspondent pas aux exemples qui sont sous notre examen (notamment s'agissant de la graphie 物言ふ pour le verbe *mono-ihu*).

⁷⁰ Titre habituel des traductions françaises de ce chapitre.

⁷¹ *Genji Monogatari*, NKBT, 15, p. 218.

⁷² Transcription selon les critères phonétiques standards de l'époque Heian.

à se résigner à se séparer de sa fille].

Il est aisé de voir que dans ce cas de figure, le sens de « questionnement » inhérent au lexème *tohu* 問 demeure bien net, puisque le verbe *mono-tohasu* (la forme factitive du *mono-tohu*), signifie faire en sorte qu'un devin demande un renseignement [à l'univers] par le truchement d'une divination. Dans les exemples du *Nihon shoki*, nous avons avancé que le verbe *mono-ihu* devrait être traduit en contexte comme : « les plantes disent des choses », alors qu'ici ce proche cousin *mono-tohu* se révèle posséder, malgré la grande spécificité circonstancielle (puisqu'il s'agit de l'exécution d'une divination), le simple sens de « poser une question. »

Tout ceci renforce l'idée selon laquelle le lexème *tohu* ne devrait pas perdre sa sémantique de questionnement lorsqu'il se trouve à l'intérieur des composés *X-tohu*. Plus haut il a été signalé que les dictionnaires de langue ancienne réduisent leur définition du verbe *koto-tohu* au simple sens de « parler », ce qui n'est pas erroné dans l'absolu, mais ce faisant, ils semblent négliger la fonction interrogative inhérente au deuxième monôme. La question de savoir si cette précision sur le composé *koto-tohu* implique ou non la nécessité d'établir une distinction formelle entre les épisodes du *Nihon shoki* (placés sous le signe du verbe *mono-ihu*) et ceux du *Fudoki* du pays de Hitachi et des *Norito* (où le verbe principal est *koto-tohu*) sera traitée à la fin du chapitre suivant, quand l'étude de la fonctionnalité de ces deux verbes aura été complétée.

Pour l'heure, afin de proposer une possible interprétation de ces exemples des *Fudoki* et des *Norito*, où le verbe utilisé pour décrire le bavardage des éléments naturels est *koto-tohu*, il nous semble utile de rappeler que le terme *tohu*, de même que la graphie chinoise 問 qui sert à le représenter, peut avoir le sens de « s'enquérir auprès de » ou d'« adresser la parole à [quelqu'un]. » On peut alors imaginer qu'en se rendant sur terre, les dieux célestes trouvèrent un environnement insolite où ils « firent la connaissance » d'une série d'êtres anormalement loquaces. Dans ces textes, la sémantique du verbe *koto-tohu* pourrait suggérer que les plantes, arbres, roches, etc., s'adressaient bien aux dieux mais que ces derniers ne saisissaient pas le sens de leurs paroles. À ce stade de notre analyse, il est essentiel de souligner que c'est toujours du point de vue des dieux célestes que les choses sont racontées, ce qui se traduit entre autres par le fait que, pour citer le *contenu* de ce qui aurait été prononcé (ou plutôt « demandé ») par ces êtres bavards, les dieux se sont servis d'un mot renvoyant à une notion générique et abstraite, à savoir, *koto*. Ainsi, s'agissant de la valeur syntactique du terme *koto* dans ce contexte, il faudrait sans doute y voir un complément d'objet du verbe *tohu*, ce qui a pour corollaire la nécessité de diriger notre attention vers l'aspect « fait » (事) du *koto*, plutôt que vers celui de « parole⁷³. » Si l'on nous demandait de rendre cette valeur par le biais de la syntaxe moderne, il faudrait faire appel à une tournure hypothétique comme « *koto wo towareru* » 事を問われる⁷⁴, littéralement « se faire demander des faits », ou plus naturellement, « quelqu'un s'est adressé à moi (d'une manière ou d'une autre)⁷⁵. »

Ce dernier point se révèle crucial car, bien qu'à l'époque archaïque il faille considérer aussi la présence cachée du *koto*-parole (言) dans le cas de l'ancien verbe *koto-tohu*, la syntaxe nous conduit à le prendre plutôt comme un fait (事). De toute manière, à bien y réfléchir, il serait absurde de supposer une parole comme complément d'objet du verbe « *tohu* » car, lorsqu'on pose une question (« *tohu* ») sur un

⁷³ Ceci grâce à la polysémie du mot *koto*. Cf. Ignacio Quirós « Sens et fonctions de la notion de *koto* dans le Japon archaïque », p. 69-80.

⁷⁴ Bien que pareille locution ne soit pas naturelle en japonais moderne.

⁷⁵ Tout en tenant en compte que le composé *koto-tohu* n'a pas besoin de la particule « *wo* », et que de ce fait le verbe semble toujours fonctionner comme une unité de sens.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

contenu donné, ce serait ce même contenu, autrement dit l'information demandée, qui correspondrait au lexème *koto* 事, alors que la parole, elle, serait plutôt à chercher à l'intérieur du lexème « *tohu*. » Si l'on décide de traduire ce verbe *koto-tohu* comme « demander (問) des faits (事) », il va sans dire qu'il devrait être naturellement écrit *shì wèn* 事問⁷⁶. Or cette combinaison graphique n'a pu être relevée dans aucun des extraits cités plus haut. S'agit-il, comme cet hypothétique verbe *koto-gataru* que nous avons imaginé plus haut, d'un binôme n'existant qu'en théorie ?

En réalité, cette fois nous avons la chance de pouvoir en fournir un cas de figure réel, tiré d'un autre texte liturgique ou *Norito*, celui qui porte le nom de la Célébration du Grand Palais (*Oho tono hokahi* 大殿祭), dont voici l'extrait pertinent pour notre analyse :

[...] 大八洲豊葦原瑞穂之國、安國平所知食、言寄奉賜、天津御量、事問磐根木立、草可岐葉言止 [...] ⁷⁷。

(...) opo ya sima tōyō asipara nō midupō nō kuni wo / yasukuni tō tairakeku sirosimese tō kōtōyōsasi maturitamapite / amatu mipakari mōtite / **kōtōtōpisi** ipane ko nō tati / kusa nō kakipa wo mo **kōtōyamete** (...).

[Les dieux célestes] confièrent [à leur descendant la tâche] de soumettre et de gouverner en paix le Pays de la Plaine des Roseaux Luxuriants des Huit Grandes Terres. Au moyen d'un conseil divin, ils **arrêtèrent la parole** à ces roches, arbres et brins d'herbes qui **parlaient** (litt. « demandaient des faits »).

Ainsi, graphiquement parlant, ce *Norito* serait le texte source qui rendrait le plus fidèlement le sens premier de ce verbe *koto-tohu*, en insistant sur le sens littéral de « demander des faits », au moyen de la graphie *shì wèn* 事問. S'agissant du verbe *koto-yameru*, exprimé par le binôme *yán zhǐ* 言止, il est bien logique que le *koto* soit graphié par le sinogramme de la parole, puisque contrairement au *koto-tohu*, c'est le sens verbal qui s'y trouve souligné : l'expression signifie ici sans doute « faire arrêter la parole », c'est-à-dire « faire taire »⁷⁸.

⁷⁶ Bien que dans la syntaxe chinoise, l'ordre devrait être l'inverse, « 問事 » ; d'ailleurs, cette expression est bien attestée en chinois classique, au sens d'« interroger ou consulter [sur] une affaire. » Par exemple, dans le livre *Mozi* 墨子 (490-221 av. J.C.), on trouve une phrase qui commence par la condition *jūn zì yǐ wén shèn zhì ér bù wèn shì* 君自以為聖智而不問事, qu'on pourrait traduire par « lorsque le seigneur devient trop sûr de lui et ne consulte pas [son entourage] sur les affaires... », où le trinôme *bù wèn shì* 不問事, lu par les éditeurs du SSKT comme « *koto wo towazu* », répondrait à « ne pas consulter quelqu'un sur une affaire. » Cf. Yamada Taku 山田琢, éd., *Mozi* 墨子, SSKT, 50, 1975, p. 53.

⁷⁷ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 416-417.

⁷⁸ Le binôme archaïque « *koto-yameru* » en tant que tel peut être pensé comme une expression soit à valeur factitive (« on arrête la parole à quelqu'un », soit à valeur simplement transitive (« quelqu'un arrête sa parole »). En japonais moderne, ces deux emplois sont clairement distingués : dans une construction transitive, on dirait « *kotoba wo yameru* » 言葉を止める, et dans une construction factitive, on dirait « *kotoba wo yamesaseru* » 言葉を止めさせる (bien que ces expressions ne soient pas naturelles en japonais moderne). Dans la langue archaïque, cette distinction semble ne pas exister, mais il n'en demeure pas moins que dans notre texte, le syntagme « *kusa no kakiha* » (« les brins d'herbes ») est suivi de la particule accusative « *wo* », ce qui indique que ce sont les herbes qui viennent constituer le complément d'objet. Il y a donc tout lieu de croire que le verbe possède ici une valeur factitive, autrement dit, les herbes n'arrêtent pas le bavardage de leur propre gré, ce sont les dieux célestes qui *leur font* arrêter leur parole (*koto* 言). Bien entendu, nous n'ignorons pas que ce « *wo* », en tant que particule, est un ajout ultérieur au texte brut, soit de la part des commentateurs anciens, soit de la part des éditeurs modernes du NKBT. Il serait donc nécessaire, pour une

Bien que ce ne soit pas explicité dans le texte, il est nécessaire de s'interroger davantage sur le contenu de ce *koto* du *koto-tohu*, autrement dit, d'essayer de cerner quels sont ces « faits » (事) demandés par les plantes et les autres êtres parlants.

5) La nature questionne

Pour entamer notre examen du sens du *koto* à l'intérieur du verbe *koto-tohu*, il est sans doute utile de se référer à un autre texte source qui, bien qu'il soit plus tardif que les *Chroniques* et les autres textes de l'époque Nara, peut s'avérer révélateur à ce sujet. Il s'agit de l'anthologie de poèmes japonais *Kokin waka-shū* 古今和歌集, compilée à l'aube du X^e siècle. Ce recueil de poèmes va nous fournir quelques exemples assez pertinents pour notre étude, dont le poème 411 :

名にしおはば いざこととはむ 都鳥 わが思ふ人は 有りやなしやと⁷⁹.
Na ni shiohaba / iza **koto tohamu** / miyakodori / wa ga omohu hito ha / ari ya nasi ya to⁸⁰.

Puisque tu portes ce nom, oiseau de la capitale, eh bien, je te prie de **demander** « es-tu toujours en vie ? » à la personne que j'aime.

Ce *miyako-dori* 都鳥 ou « oiseau de la capitale », une mouette (*yurikamome* ユリカモメ) d'après une note fourni par les éditeurs du SNKBZ⁸¹, se voit confier par le poète, parti loin de la capitale, la mission de demander de ses nouvelles à la femme qu'il aimait. Dans ce poème donc, les « faits » *koto* demandés par le verbe *koto-tohu* (dans sa forme désidérative *koto-tohamu* こととはむ) correspondraient à la tournure *ari ya nashi ya* 有りやなしや, qui signifie littéralement « existes-tu ou non ? », ou plus naturellement « es-tu toujours en vie ou non ? ». Ce contenu reflète bien l'un des aspects de la notion archaïque de *koto*, celui de l'« essence », à savoir le circonstanciel d'un actant donné, un aspect que nous avons déjà évoqué à la fin du chapitre 3 (cf. n. 56). Il peut certainement s'agir d'une question aussi grave que de savoir si la personne est en vie ou non mais, étant donné qu'on parle des circonstances qui se relie à elle, il peut tout aussi bien s'agir de simples mots de salutation, du genre « comment vas-tu ? ». Cette interprétation plus naturelle du contenu de la question posée est cohérente avec un autre poème de cette anthologie, le 937, bien que le *koto* se trouve cette fois absent et le verbe principal ne soit constitué que du lexème *tohu* :

recherche future, d'examiner les anciens manuscrits de ce *Norito* afin de vérifier si ce « *wo* » en question est confirmée ou non par des gloses anciennes de lecture (*kokun* 古訓).

⁷⁹ Saeki Umetomo 佐伯梅友, éd., *Kokin waka-shū* 古今和歌集, NKBT, 8, Iwanami Shoten 岩波書店, 1958, p. 186.

⁸⁰ Transcription selon les critères phonétiques standards de l'époque Heian.

⁸¹ Ozawa Masao 小沢正夫 *et al.*, éd., *Kokin waka-shū*, SNKBZ, 11, Shogakkan 小学館, 1994, p. 175, n. 12. — Il existe aussi la possibilité que ce « *miyako tori* » constitue une tournure à double-sens, vu que les syllabes pourraient être recombinaisons autrement pour former les lexèmes « *miya* » (宮, « sanctuaire »), « *koto* » (notre bien connu mot polysémique) et « *ri* » (qui pourrait répondre à 理, « logique », tout en tenant compte d'autres possibilités, comme par exemple *ri* 里 « pays natal », etc.). Suivant cet agencement alternatif, le second élément « *koto* » viendrait rehausser, par un effet de style, la valeur sémantique du lexème « *koto* » inclus dans le verbe « *koto-tohamu* », qui précède le syntagme en question.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

宮こ人 いかにととはば 山たかみ はれぬくもゐに わぶとこたへよ⁸²。

Miyako hito / ika ni to **tohaba** / yama takami / harenu kumoi ni / wabu to kotahe yo.

Si les gens de la capitale te **demandent** comment je vais, réponds-leur que les montagnes [du pays de Kai 甲斐] étant hautes, elles sont au milieu des nuages et [le soleil] n'y brille pas, et [tout comme ces montagnes ennuagées] je me sens mélancolique.

Le poète Ono no Sadaki 小野貞樹, ayant croisé au pays de Kai 甲斐 quelqu'un qui marchait en direction de la capitale, lui prie de transmettre son état d'âme à ses amis de la capitale au cas où il serait questionné (*ika ni to tohaba* いかにととはば). Une analyse rigoureuse de ces deux poèmes nécessiterait bien entendu de nombreuses autres précisions contextuelles, mais nous allons nous permettre, dans un souci de synthèse, de cibler la partie essentielle pour notre étude, c'est-à-dire à l'élucidation du sens du verbe *koto-tohu*, ou *tohu* dans le deuxième poème. Pour ce dernier cas, l'*ika ni to tohu* いかにととふ que les gens de la capitale demanderaient éventuellement à l'interlocuteur du poète, véhicule exactement le sens de « comment allez-vous ?⁸³ », ce qui, joint aux résultats de l'analyse du poème précédent, suggère que dans le champ lexical du verbe *tohu*, les mots de simple salutation tiennent une grande place en tant que possible complément d'objet direct (implicite quand ce complément est rendu par le mot abstrait *koto*).

Il serait bien entendu imprudent d'extrapoler cette nuance de « salutation » à tous les cas de figure où le verbe *tohu* est relié au mot *koto*. Nous dirions plutôt que cette possibilité pourrait être incluse dans une catégorie plus générale, en ce sens que la combinaison de ces deux mots japonais semble faire naître une sémantique interrogative portant sur les circonstances d'un actant déterminé, ce qui viendrait illustrer un aspect bien déterminé du *koto* en japonais archaïque. En effet, comme nous l'avons précédemment évoqué, ce grand noyau polysémique qu'est le *koto* dépasse de loin la bi-sémie « fait / parole », et fait état d'autres versants sémantiques comme celui d'« essence », un aspect certainement difficile à circonscrire, mais dont le syntagme de la langue japonaise contemporaine « *kimi no koto* » donne une idée bien proche. C'est cet aspect qui pourrait se trouver « activé » par la mise en rapport du *koto* avec le verbe *tohu*. Afin d'essayer de mettre en lumière cette possibilité, donnons un cas de figure tiré d'un texte auquel nous avons déjà fait appel, le *Genji Monogatari*. Bien qu'il nous faille nous éloigner davantage (jusqu'au début du XI^e siècle) de l'époque archaïque, cet ouvrage a le mérite de comporter toute une palette d'exemples du mot *koto* dans son versant « essence » qui vont se révéler très éclairants pour notre recherche. Ici, il s'agit d'un chapitre appelé « L'arbre balai » (*Hahakigi* 帚木), dans lequel nous retrouvons le jeune prince Hikaru Genji 光源氏, âgé de 17 ans, souhaitant ardemment conquérir le cœur d'une femme surnommée Utsusemi 空蟬, épouse du vice-gouverneur de la province de Kii 紀伊. Pour parvenir à ses fins, Genji fait part à celui-ci de sa volonté d'engager à son service le petit frère d'Utsusemi, avec l'intention cachée de l'utiliser comme intermédiaire auprès de la femme désirée. Le gouverneur emmène le petit frère à Genji, qui, après avoir loué la beauté du jeune homme, lui pose des questions sur sa sœur aînée. Le texte original décrit l'échange de la manière suivante :

いもうとの君の事も、くはしく問ひ聞き給ふ。さるべきことは、いらへも聞えなど

⁸² *Kokin waka-shū*, NKBT, 8, p. 292.

⁸³ Ou plutôt « comment va-t-il ? », puisqu'il s'agit ici de demander des nouvelles d'une tierce personne.

して、恥づかしげに静まりたれば、うち出でにくし⁸⁴。

imouto no kimi no **koto** mo / kuhashiku **tohi** kiki tamahu / sarubeki koto ha / irahemo / kikoe nado shite / hazukashige ni / shizumaritareba / uchi idenikushi.

[Le prince Hikaru Genji] questionna méticuleusement le jeune garçon sur sa sœur aînée. Or, même si [le garçon] répondait ce qu'on lui demandait, il était calme au point d'embarrasser [le prince], et [l'information désirée] n'était pas délivrée facilement.

Dans cet extrait nous retrouvons l'expression « *imouto no kimi no koto mo / kuhashiku tohi kiki tamahu* » いもうとの君の事もくはしく問ひ聞き給ふ, qui pourrait se traduire comme « demander à propos de la sœur aînée⁸⁵. » Il pourrait être objecté que le *tohi* se trouve ici morphologiquement séparé du *koto*, et que de ce fait il ne s'agit pas exactement d'un exemple du verbe composé *koto-tohi*. Cette remarque n'est pas dénuée de pertinence, mais il n'en demeure pas moins que *tohi* et *koto* sont agencés selon le même rapport verbe-complément qui caractérise le mot composé, c'est-à-dire « demander un fait ou une chose. » En effet, il est clair que la sémantique de cette phrase correspond à « s'enquérir d'une personne », en l'occurrence Dame Utsusemi.

Dans tous les cas, cet exemple du *Genji monogatari* renforce l'interprétation selon laquelle le *koto* du *koto-tohi* ou des verbes apparentés fait bien souvent référence à l'« essence », au circonstanciel d'une personne. Si ce circonstanciel venait à se particulariser par l'ajout textuel d'une question concrète (« *ari ya nashi ya* », « existes-tu ou non »), comme dans les poèmes examinés du *Kokin waka-shū*, il est possible que le *koto* de notre verbe composé puisse véhiculer l'idée de l'état de santé du sujet. Autrement dit, comme on l'a déjà suggéré, dans certains cas l'émetteur du *koto-tohi* pourrait juste être en train d'adresser une question rhétorique de type « comment allez-vous ? » à son auditeur. Or, peut-on vraiment appliquer cette interprétation à nos textes archaïques, et postuler que les arbres, herbes et roches du pays d'Ashihara se sont adressés aux dieux célestes avec des simples mots de salutation ? Et puis, quand bien même ces arbres et plantes parlants n'auraient adressé que des salutations aux dieux célestes, est-ce que ces derniers étaient en mesure de comprendre ces paroles ?

Commençons par la dernière question. Certainement, les acteurs dans la trame appartenant à deux mondes foncièrement différents, il est possible d'envisager que la langue parlée par ces arbres et plantes loquaces soit incompréhensible aux dieux célestes. Telle est la prise de position de Tada Kazuomi 多田一臣, qui soutient que, quand bien même ces paroles auraient eu un contenu cohérent pour les arbres, plantes et roches lorsque ces entités se parlent entre elles, elles n'auraient pas été accessibles aux dieux célestes, puisqu'il s'agirait pour ceux-ci d'« une langue inconnue », ce qui leur aurait fait assigner à cette parole le caractère « bruyant » que nos textes décrivent⁸⁶. Pour appuyer cette thèse, Tada cite certains mots-oreiller (*makura-kotoba* 枕詞) qui apparaissent dans d'autres textes comme le *Man'yō-shū*, dont le mot *koto-saheku* 言佐敝久, qui apparaît dans les poèmes 135 ou 199 par exemple, et que des poètes comme Kakinomoto no Hitomaro 柿本人麻呂 utilisent à l'égard du Kudara (Paekche) et sa langue⁸⁷.

⁸⁴ *Genji Monogatari*, NKBT, 14, p. 101.

⁸⁵ Selon une note des éditeurs, le terme *imouto* (en japonais moderne « petit sœur ») doit être ici traduit par « sœur aînée » (cf. *Ibid.*, p. 100, n. 10). Par ailleurs, l'expression « *imouto no kimi* » correspondrait à « son honorable sœur aînée », le mot « *kimi* » étant un titre honorifique.

⁸⁶ Tada Kazuomi 多田一臣, « Kodai no “koto” to “oto” 古代の「言」と「音」 », *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 53, p. 8.

⁸⁷ Tada Kazuomi, « Kodai no “koto” to “oto” », p. 19.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

Ce mot, pris dans son sens original, véhiculerait le sens de « parole bruyante et excessive⁸⁸ », mais il se voit attribuer par les poètes du *Man.yō-shū* une acception métaphorique et péjorative décrivant l'impression produite par l'écoute d'une langue étrangère, le coréen ancien en l'occurrence. Pour ces poètes, des paroles prononcées dans cette langue auraient été perçues comme des chants d'oiseau, une succession de sons sans aucune signification, et partant bruyants, effrayants, ce qui serait à rapprocher, selon Tada, de la sensation entraînée par les paroles des plantes dans les oreilles des dieux célestes. C'est une interprétation ingénieuse, mais il faut tout de même signaler que dans les épisodes de « nature parlante » du *Nihon shoki*, du *Hitachi no kuni fudoki* et des *Norito*, nous n'avons pas pu trouver d'évidence textuelle qui puisse venir entériner cette idée selon laquelle ces objets de la nature parlaient une langue « incompréhensible » pour les dieux célestes. Dans tous les cas, il ne nous semble pas indispensable de préciser si les dieux célestes sont susceptibles ou non de comprendre le lexique employé par ces êtres « terrestres. » Tout en osant une comparaison quelque peu rudimentaire avec nos expériences dans le contexte contemporain, on comprend bien que lorsqu'on se trouve dans une contrée inconnue dont on ne connaît pas la langue, il est toujours possible de faire passer des messages simples à travers la mimique ou autres. Qui plus est, il n'est pas non plus tellement nécessaire de comprendre les mots du locuteur pour inférer s'il est en train de nous saluer, de nous insulter ou de nous menacer. Ainsi, retournant au registre mythique, si l'on suppose que le contenu interrogatif du *koto-tohu* des arbres et des plantes correspondait réellement à une formule de salutation élémentaire du type « comment allez-vous ? », on peut dire qu'elle serait accessible aux dieux célestes de par sa simplicité, et ce, même si elle avait été exprimée dans une langue « barbare⁸⁹. »

En revanche, s'agissant de la première question — à savoir, si les paroles prononcées par les entités naturelles correspondaient ou non à des mots de salutation —, elle se révèle plus épineuse car, même si l'on dispose d'un certain appui textuel par le biais des poèmes précédents du *Kokin waka-shū*, il serait certainement risqué de franchir le pas en identifiant la parole qu'émettent les arbres, roches et herbes des mythes archaïques à une supposée formule du type « comment allez-vous ? » Ce danger tient au fait que, contrairement aux poèmes examinés du *Kokin waka-shū*, ici il n'y a aucune mention explicite au contenu de la question posée par l'émetteur, à savoir les entités de la nature. Des auteurs comme Tanigawa Ken.ichi 谷川健一 attribuent à la parole des herbes, arbres et divinités maléfiques (*ashiki-kami*), une sémantique de dissidence ou de contestation :

たんにおしゃべりをするだけなら別に気にする必要もないが、草木石や邪しき神が
自慢を主張し異議を唱えるとき、その言葉は相手を侵害する力をもっていることに
問題があるのだ⁹⁰。

S'il s'agissait juste de parler, il ne serait pas nécessaire [pour les dieux célestes] de s'inquiéter. Le problème est que lorsque ces herbes, arbres, roches et divinités maléfiques se vantaient et clamaient leur désaccord, il existait dans leurs paroles une force capable de nuire à l'adversaire.

⁸⁸ JKDJ, p. 299.

⁸⁹ Du point de vue des dieux célestes bien entendu. Par ailleurs, il s'agit d'un terme employé par Tada Kazuomi, *op. cit.*, p. 19, en référence aux « *barbaroi* » dans la pensée grecque.

⁹⁰ Tanigawa Ken.ichi, « “koto-tohu” no sekai 「言問ふ」の世界 », *Nantō bungaku hassei-ron* 南島文学発生論, Tōkyō, Shichōsha 思潮社, 1991, p. 97.

À première vue, l'hypothèse de Tanigawa semblerait cohérente, en ce sens que dans les textes examinés, la parole des herbes et arbres se trouve amalgamée au bourdonnement des divinités maléfiques. Pourtant, nulle part dans les textes nous n'avons trouvé un paragraphe précisant que cette parole exprimait un désaccord (*igi* 異議), encore moins qu'elle portait un pouvoir quelconque de nuire à l'adversaire ; c'est pourquoi nous n'adopterons pas ce point de vue. En ce qui nous concerne, étant donné qu'il s'agit d'un point commun des trois exemples de l'époque Heian que nous avons passé en revue, nous considérerons simplement que la question véhiculée par le verbe *koto-tohu* peut posséder théoriquement un rapport avec le circonstanciel de la personne à laquelle la parole est adressée, c'est-à-dire avec son *koto* « essence. » Ceci multiplie bien entendu le nombre de possibilités, car s'agissant des circonstances de la personne, il ne serait plus nécessaire de se limiter au cas particulier de la salutation ; les plantes auraient tout aussi bien pu interroger les dieux célestes avec des questions du type « qui es-tu ? », ou « d'où viens-tu ? », voire « quelle est ta nature (ton espèce) ? »... Or, tout comme la formule de salutation, aucune de ces autres possibilités ne peut non plus être confirmée de façon certaine par les textes.

Néanmoins, il est très probable que les dieux célestes aient réellement compris *quelque chose* à la parole des arbres et des plantes, preuve en est l'utilisation du verbe *koto-tohu* dans la narration. Effectivement, si l'on considère la fonction potentiellement interrogative de ce verbe, il nous suggère que les dieux célestes ont pu, au moins, déceler une question à l'intérieur de cette voix de la nature brute. Puisque c'est du point de vue du monde céleste que la narration est faite, on peut affirmer que l'utilisation du verbe *koto-tohu* dans ce contexte répond à un choix subjectif de la part des dieux célestes, pour qui cette voix ne traduisait pas un simple radotage sans rapport avec leur présence ; il s'agissait des sons qu'ils ont ressentis comme leur étant adressés sur un ton interrogateur. Par conséquent, dans les exemples des *Fudoki* et des *Norito*, il serait raisonnable de traduire ce *koto-tohu* non comme « [les plantes] parlent » ou « [les plantes] émettent des paroles⁹¹ » mais plutôt comme « [les plantes] nous posent des questions », ou mieux encore, « [les plantes] s'adressent à nous. »

D'après ce qu'on vient de voir, on pourrait avancer que la conscience du relativisme de perspective qui s'établit entre deux actants lors d'un échange verbal est corollaire à l'utilisation du verbe *koto-tohu*. Orikuchi Shinobu 折口信夫 avait déjà postulé une telle relativité (*sōtai-teki no*) dans sa description de la nature de ce verbe, qu'il définissait comme « dialogue » (*kake-ahi*)⁹². Certes, dans les exemples de la nature parlante nous ne pensons pas qu'il s'agisse exactement d'un dialogue (du moins si l'on s'en tient aux textes), mais il n'en demeure pas moins qu'il y a relativité, en ce sens que dans ce contexte le *koto-tohu* est indissociable non seulement de la présence des entités de la nature mais aussi de celle des dieux célestes. Car, même si les auditeurs (les dieux célestes) restent silencieux, ce sont eux qui décident d'interpréter les paroles des locuteurs (les arbres et plantes) comme une possible question, autrement dit, c'est sur eux que revient le choix de l'utilisation du verbe *koto-tohu*.

Certes, dans ces textes archaïques qui utilisent ce verbe pour décrire la capacité verbale des éléments naturels, il serait tout aussi légitime de supposer que les plantes « se demandent des choses entre elles », ou qu'elles « s'enquêtent les unes auprès des autres », mais si tel était le cas, un observateur extérieur

⁹¹ Ce sont les traductions que l'on trouve en général dans les traductions en japonais moderne des textes originaux. Par exemple, « *kusa mo ki mo kotoba wo hassuru* » 草も木も言葉を発する, cf. *Fudoki* 風土記, SNKBZ, 5, p. 364.

⁹² « Pour ce qui est des occasions qui impliquent une relativité, on les exprime par le biais du verbe *koto-tohu*. En bref, il s'agit d'un dialogue » (*sōtai-teki no ba-ai ha, kotodohu to ihu go de shimesu. Tsumari, kakeahi de aru* 相対的の場合は、こととふと言ふ語で示す。つまり、かけあひである), cf. Orikuchi Shinobu zenshū 折口信夫全集 [ci-dessous OSZ], vol. 16, Tōkyō, Chūō kōronsha 中央公論社, 1967, p. 214.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

aurait, de notre point de vue, décrit la scène en se servant plutôt des verbes *mono-ihu* ou *mono-gatarisu*, c'est-à-dire « les plantes [se⁹³] parlent » tout simplement, ce qui voudrait dire que l'observateur reste en deçà de l'échange verbal. Ce serait le contexte décrit par les exemples du *Nihon shoki*. Veut-on dire par là que l'environnement « bavard » décrit par ce texte source est foncièrement différent de celui qui apparaît dans le *Hitachi no kuni Fudoki* ou les deux *Norito* examinés précédemment ? Non, nous pensons plutôt que l'effet différentiel qu'introduit l'alternance de ces deux (ou trois) verbes ne tient qu'au type de discours attribué aux objets de la nature : « parler » ou « être capable de parler » simplement dans le cas du *mono-ihu* (« se parler entre eux » pour *mono-gatarisu*), « s'adresser à » ou « interpeller » dans le cas du *koto-tohu*. C'est ainsi que, bien qu'en acceptant selon les cas la sémantique de « parler » (qui en est une traduction assez approximative de notre point de vue) que proposent les dictionnaires de langue archaïque pour le *koto-tohu*, nous garderons en tête la nécessité de deux actants pour assurer la cohérence contextuelle de ce verbe⁹⁴, ainsi que les sens d'interpellation ou d'interrogation qu'il semble véhiculer dans bon nombre de cas.

Après cette importante précision linguistique, examinons plus méticuleusement les effets que le tumulte régnant au pays d'Ashihara a produit dans les cœurs des dieux célestes.

6) Chaos, effroi et hostilité

Un point important qui ressort de l'analyse précédente est que cette voix de la nature, soit-elle placée sous le signe du *mono-ihu* ou sous celui du *koto-tohu*, constitue un élément clé de la sémiotique dont le récit mythique se sert pour mettre en relief le caractère « barbare » et tumultueux de l'autochtonie rencontrée par les dieux célestes. Nous avons déjà constaté que c'est le *Nihon shoki* qui brossait le tableau le plus désobligeant de ce milieu d'« en-bas », en affublant du qualificatif de « maléfique » certaines entités qui en faisaient partie. Effectivement, on se souvient que la *Chronique* sinisée évoquait un pays où existaient « des divinités maléfiques qui bourdonnent comme des mouches du cinquième mois » (*sabahe nasu ashiki kami ari* 蠅声邪神⁹⁵). S'agissant de ces divinités, il est impératif d'établir ici un important distinguo pour leur classification car, même si elles se trouvent certainement dans cette terre appelée Ashihara-no-nakatsu-kuni 葦原中国, elles ne sont point des « divinités terrestres » (*kunitsu-kami* 国津神) comme on aurait pu le croire. Alain Rocher nous éclaire sur ce point épineux :

La métaphore des mouches (*sabahe nasu*) ne qualifie pas seulement le bourdonnement des divinités néfastes, mais aussi leur multiplicité. Collection indénombrable, nuage d'êtres, les « *asiki-kami* » forment un essaim. Cette existence synthétique les désigne comme une catégorie théologique à part. Ils s'opposent aussi bien aux *Amē tu kamī* (dieux célestes) qu'aux *Kuni tu kamī* (dieux du pays) qui,

⁹³ Rappelons que le verbe *mono-gatarisu* possédait ce sens de « se raconter mutuellement des choses », tel qu'il a été évoqué dans le chapitre 2. Cf. *supra*, n. 44.

⁹⁴ Il va sans dire que la sémantique simplifiée de « parler » n'exige absolument pas la présence d'un auditeur, puisqu'il peut s'agir d'un simple monologue.

⁹⁵ L'expression « *sabapē nasu* » ou « *sabapē nō gōtōku* » (« comme les mouches du cinquièmes mois ») compte deux occurrences dans le *Kojiki*, et dans les deux elle est graphiée *xiá ying* 狭蠅. La première se trouve dans la description des calamités engendrées dans le ciel par les pleurs du dieu Susanoo après la répartition de pouvoirs par son père Izanaki, et la deuxième dans l'épisode dit de la « Grotte céleste » (*Amano-Iwato* 天岩戸), lors de la description de ce monde de « la nuit éternelle » qui s'établit après qu'Amaterasu s'enferma dans sa grotte. Il est intéressant de remarquer que dans aucun de ces deux cadres narratifs les « herbes et arbres » ne sont mentionnées. Cf. *Kojiki*, SNKBZ, 1, p. 55 et p. 63.

eux, symbolisent deux modalités de la Culture. Les kamī néfastes, au contraire, parias du panthéon, divinités sans culte et sans noms, transmettent la voix de la Nature sauvage⁹⁶.

Ainsi, ces *kunitsu-kami* ou dieux du pays, représentant une modalité de la culture, seraient « idéologiquement » proches des dieux célestes, en ce sens qu'ils semblent partager avec ces derniers un même objectif civilisateur, ce qui les opposerait d'ailleurs aux divinités néfastes des épisodes de la « nature parlante. » En effet, il ne serait certainement pas cohérent de vouloir attribuer à une divinité terrestre comme Oho-kuni-nushi no mikoto 大国主命, constructeur et pacificateur du pays, le statut de divinité maléfique (*ashiki-kami* 邪神). En outre, il est sans doute utile de rappeler qu'une des variantes du *Nihon shoki* attribue explicitement à Oho-kuni-nushi (sous le nom d'Oho-ana-muchi-no-kami 大己貴神) le mérite exclusif de la pacification et de la soumission du pays. Cette version nous dit en effet qu'après la disparition de son partenaire Sukuna-biko-na no mikoto 少彦名命, Oho-ana-muchi s'évertue à construire le pays par lui-même, et qu'ayant finalement réussi à faire obéir toutes les entités insoumises, y compris les roches et les plantes, le grand dieu fait une annonce solennelle au moyen d'un acte de parole *koto-age* :

自後、国中所未成者、大己貴神、独能巡造。遂到出雲国、乃興言曰、未葦原中国、本自荒芒、至及磐石・草木咸能強暴。然吾已摧伏、莫不和順⁹⁷。

Köre yori nöti ni / kuni nö naka ni imada ni narazaru tökörö pa / opo anamuti nö kamī / pitöri yoku mäguri tukuri tamapi / tupi ni idumo nö kuni ni itaritamapu / sunapati **kötöagë** site nötamapaku / söre asipara nö nakatu kuni pa / mötö yori arabi / ipapo kusaki ni itaru made ni mina yoku asikariki / sikaredömö are sude ni kudaki puse / maturopazu tö ipu kötö nasi tö nötamapi.

À partir de ce moment, tous les endroits qui n'étaient pas encore construits, le dieu Oho-ana-muchi-no-kami put les construire tout seul en se rendant [partout dans le pays], après quoi il arriva à la contrée d'Izumo. Ensuite, il **éleva la parole** : « Ce Pays du Milieu dans la Plaine des Roseaux était une contrée insoumise où même les roches, arbres et herbes étaient violents. Pourtant, je les ai tous brisés et soumis, et il n'y a plus rien qui désobéisse [à mes ordres]. »

Ce paragraphe décrit une sorte d'étape intermédiaire entre l'état chaotique originaire et celui de la pacification complète par les dieux célestes. Ainsi, il est utile de postuler, à l'instar de cette variante du *Nihon shoki*, une étape où les dieux terrestres *kunitsu-kami* préparent le terrain pour l'arrivée de l'héritier céleste (même si ce n'était probablement pas leur intention originelle). C'est pourquoi, du point de vue des dieux célestes, les *kunitsu-kami* ne sont point des divinités maléfiques (*ashiki-kami*), mais des « collaborateurs » (sans doute forcés) qui travaillent aussi pour l'accomplissement du programme civilisateur des premiers⁹⁸. En réalité, le mot *ashiki-kami* désignerait, comme nous l'a fait remarquer

⁹⁶ Alain Rocher, *Mythe et souveraineté au Japon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 90-91.

⁹⁷ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, p. 103-105.

⁹⁸ Notons que selon les textes, la pacification du pays est attribuée, soit à des dieux terrestres comme dans cette version du *Nihon shoki*, soit à des dieux célestes ou du moins venant du ciel, comme c'est le cas de la divinité Futsu-no-oho-kami 普都大神 que nous avons vu dans le chapitre 3 de ce travail (*supra*, n. 46), et que le *Fudoki* du pays de Hitachi décrit comme étant descendue du ciel. Par ailleurs, l'éditeur du SNKBZ nous informe qu'il existe aussi des théories qui postulent une identité de ce dernier dieu avec Futsu-no-nushi-no-kami 経津主神, la divinité céleste des épées qui apparaît dans le *Nihon shoki*. Cf. *Fudoki* 風土記, SNKBZ, 5, p. 364, n. 46.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

Alain Rocher dans la citation précédente, une catégorie théologique à part. Le vacarme et le chaos engendrés par ce nuage d'êtres bourdonnants ne va pas sans susciter une violente réaction chez les visiteurs célestes.

Tada Kazuomi, dans son élucidation des causes de l'hostilité des dieux vis-à-vis de ces entités bruyantes, introduit la notion d'« effroi⁹⁹ », une idée certainement adéquate dans ce contexte car, si l'on considère que c'est toujours du point de vue de la lignée impériale que nos textes sont écrits, il serait possible d'inférer que ce qualificatif de « maléfique » vis-à-vis des divinités autochtones reflète d'une certaine manière la peur que les anciens représentants de cette lignée (symbolisés par les dieux célestes dans nos textes) auraient ressentie à leur arrivée dans une contrée inconnue et chaotique qu'ils avaient décidé de soumettre. La violence avec laquelle les dieux réagissent, explicitement consignée dans certains des textes que nous avons passés en revue, et attaquent les divinités maléfiques peut nous aider à mesurer l'intensité de leur effroi. Par exemple, dans le *Norito* de la Grande Purification du Dernier Jour du Sixième Mois¹⁰⁰, l'on trouve des expressions comportant des verbes itératifs comme *kamutowasi ni towasitamahi* 神問問賜 (« [les dieux célestes], à leur divine manière, s'enquirent et s'enquirent [sur la présence des divinités maléfiques] ») ou *kamuharahi ni harahitamahite* 神掃掃賜 (« à leur divine manière, ils chassèrent et rechassèrent [les divinités maléfiques] »), qui transmettent une volonté implacable d'éliminer tout élément susceptible de gêner la descente sur Terre de l'héritier céleste. De même, un théonyme comme Futsu-no-oho-kami 普都大神 (« Grande Divinité Tranchante ») dans l'exemple du *Fudoki* du pays de Hitachi évoque une réelle férocité dans les actes de cette divinité à l'encontre des divinités maléfiques.

Or cet acharnement des dieux célestes et terrestres est loin de s'arrêter avec l'élimination des *ashiki-kami*, car les roches, herbes et arbres sauvages sont aussi ciblés, preuve en est l'expression *kudaki-huseru* 摧伏 (briser et soumettre) que le dieu terrestre Oho-ana-muji, qui « collabore » avec ses homologues célestes, utilise dans la variante récemment examinée du *Nihon shoki* pour se targuer aussi bien de la réussite de ses démarches de « pacification », que de la violence dont il avait fait preuve à l'égard des objets de la nature. Également, un poète de la cour au VIII^e siècle, Ōtomo no Yakamochi 大伴家持 (718-784), fera plus tard explicitement écho de la violence des dieux célestes et terrestres dans le poème 4465 du *Man'yō-shū*. Il s'agit d'un long poème relatant les exploits des ancêtres divins du Yamato, à l'intérieur duquel on trouve le vers suivant :

[...] 山河乎 伊波祢左久美豆 布美等保利 久尔麻芸之都々 知波夜夫流 神乎
許等牟氣 [...] ¹⁰¹.

[...] yamakawa wo / ipane sakumite / fumitopori / kuni magisitutu / tipayaburu / kami wo kōtōmukē...

... [nos ancêtres célestes], en brisant des roches, piétinèrent montagnes et rivières, et puis, dans leur objectif d'un pays en paix, ils pacifièrent par *koto-muke* les divinités violentes...

Ici il est nécessaire de s'arrêter sur un point important. On comprend bien que, si les dieux célestes voulaient s'approprier cette terre, il leur fallût au préalable chasser de la scène les entités qu'ils avaient

⁹⁹ Il désigne cette notion en japonais moderne par le biais du mot *ifu* 畏怖. Cf. Tada Kazuomi, « Kodai no “koto” to “oto” », p. 19.

¹⁰⁰ Voir le début du chapitre 4 de ce travail.

¹⁰¹ *Man'yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 9, p. 438-439.

eux-mêmes qualifiées de « maléfiques », c'est-à-dire les divinités *ashiki-kami*. Mais s'agissant des entités de la nature, à savoir roches, arbres et plantes, quand bien même leur bavardage pourrait sembler « gênant » aux dieux célestes, une telle brutalité de leur part n'apparaît-elle pas quelque peu démesurée ?

En réalité, comme l'avait signalé Alain Rocher dans la citation que nous avons placée en début de chapitre, les divinités maléfiques transmettent la voix de la nature sauvage qui se fait jour dans les textes. En effet, cette relation intime des *ashiki-kami* avec les éléments de la nature est très visible dans notre première citation du *Nihon shoki*, où, après la description d'un monde chaotique dominé par les divinités néfastes (*ashiki-kami*), il est ajouté que « en outre, les herbes et les arbres pouvaient parler. » Les extraordinaires capacités de ces êtres végétaux se voient ici reléguées au rang de simple nuisance, amalgamées au vacarme entraîné par le bourdonnement des dieux néfastes. De même aussi, ces objets de la nature sont, dans la version du *Nihon shoki* qu'on vient d'examiner, également qualifiés de « violents » (*ashikariki* 強暴) par le dieu Oho-ana-muji. En fait, cette « violence » que les dieux civilisés, autant célestes que terrestres, voient dans les arbres et herbes serait probablement plus allégorique que réelle, car ce que ces éléments naturels ont réellement « violenté » n'est autre que l'ordre du monde céleste. Alain Rocher nous éclaire de nouveau à ce sujet :

Le murmure ne doit pas seulement son caractère négatif aux menaces qu'il fait peser sur les hommes, mais aussi à la confusion ontologique qu'il présuppose. Le mal vient de l'excès de parole et de sa dissémination. Tout parle. (...) Le maléfice provient du vagabondage des attributs humains. Dans un monde pacifié, l'homme seul doit parler face au silence de la nature. Mais avant l'instauration du cosmos, les catégories, et les frontières entre les espèces ne sont pas encore établies¹⁰².

Effectivement, il est évident que la parole est un attribut surprenant pour des entités végétales et minérales. Il s'agit d'un surplus ontologique anormal qu'elles se sont arrogées de leur propre chef et qui leur permet de s'exprimer verbalement, ce qui du point de vue des dieux célestes est sans doute une aberration, un phénomène qui fait violence à l'ordre logique du monde, le verbe étant une qualité exclusivement divine. En effet, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, les mythes archaïques japonais semblent assigner un caractère divin à la parole, dans un sens quelque peu similaire au Verbe de la *Genèse* israélienne¹⁰³. En brouillant avec leur parole les catégories entre les espèces, ces herbes et arbres gênent ou menacent de gêner la bonne exécution du projet de cosmos, de monde ordonné que les dieux célestes avaient conçu. On comprend mieux alors pourquoi il sera nécessaire pour ces derniers d'ôter à la nature cette capacité irrégulière : ce faisant, ils établiront dans le monde des catégories

¹⁰² Alain Rocher, *Mythe et souveraineté au Japon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 91-92. Dans cette citation, « l'homme » serait l'équivalent des « dieux célestes » dans le registre mythique.

¹⁰³ Notons tout de même que, alors que la grande particularité de ce Verbe divin de la *Genèse* biblique est qu'il est *créateur*, le *koto* des mythes archaïques japonais ne possède pratiquement pas cette fonction. Il paraît représenter plutôt un « ordre préétabli » auquel les dieux se conforment naturellement, mais que les hommes risquent d'enfreindre s'ils manquent de diligence (auquel cas des calamités s'ensuivent). En réalité, le *koto* japonais n'acquerra une puissance potentiellement « créatrice » ou performative qu'à partir de l'époque de la compilation du *Man'yō-shū*, notamment via le concept de *koto-dama* 言霊 (« l'esprit des mots », une notion selon laquelle les mots prononcés porteraient en eux un esprit qui ferait qu'un contenu verbal donné, souvent exprimé sous la forme d'un souhait, se réaliserait par sa seule énonciation), que des poètes tels que Kakinomono no Hitomaro 柿本人麻呂 furent les premiers à utiliser (s'ils n'en ont pas été les créateurs). Ce fut à ce moment que le *koto* semble émerger dans le conscient des gens en tant que notion, alors qu'aux époques consignées dans les *Chroniques*, il semble au contraire que les locuteurs du japonais n'étaient pratiquement pas conscients de la dimension « cosmique » du mot. Cf. Ignacio Quirós « Sens et fonctions de la notion de *koto* dans le Japon archaïque », p. 23-68.

ontologiques « naturelles », ou plutôt « culturelles », dans le sens où ces êtres bavards ne pourront être admis dans le projet céleste que s'ils renoncent, de gré ou de force, au don de la parole. Analysons ce processus, et surtout, l'état du cosmos une fois que la voix de la nature s'est tue.

7) L'instauration de l'ordre dans le monde

Il a été montré ci-dessus que, dans les mythes en question, la parole des arbres et des herbes ne constituait qu'un verbe mal dégrossi, une succession de sons gênants aux oreilles des dieux célestes, en ce sens que ces derniers opposeraient ces sons frustrés à leur propre parole qui devait être le « vrai *koto*¹⁰⁴. » Ce trait différentiel n'est pas explicité dans les extraits passés en revue, mais l'ensemble des *Chroniques* impériales, *Kojiki* et *Nihon shoki*, nous montre qu'après la suppression de cette parole chthonienne, à peine articulée, il fut créé un monde régi par le *koto* céleste, un principe selon lequel la *parole* (言) devait être complètement conforme au *fait* (事) qu'elle représentait. En effet, ces *Chroniques* font état de quelques épisodes ultérieurs, surtout à l'époque dite des héros, où de graves calamités se déclenchent si jamais ce principe d'adéquation des paroles aux faits n'est pas respecté. À titre d'exemple, on peut citer le passage du *Kojiki* où le héros Yamato-takeru effectue un acte verbal *koto-age* 言挙 (litt. « élévation de la parole ») devant la divinité du Mont Ibuki. Le texte, par le biais d'une glose interne, nous informe que l'averse qui s'abattit sur le héros fut entraînée par la réalisation d'un *koto-age* à contenu faux¹⁰⁵. Les dieux semblent être au-dessus de cette loi et de ses risques (dans les textes, aucun *koto-age* divin ne s'avère porteur de résultats néfastes), ce qui paraît mettre en relief le caractère divin du *koto*, du Verbe, dans nos *Chroniques*. Les humains sont autorisés à se servir de ce *koto* à condition qu'ils respectent sa logique intrinsèque, à savoir, l'absence de fausse parole : le Verbe doit être porteur de vérité et correspondre au fait.

Toutefois, une telle concession n'est pas accordée aux herbes, arbres et roches, car les dieux célestes leur nient de façon péremptoire toute possibilité d'utiliser le Verbe. Cette imposition du silence est très bien illustrée par le verbe *koto-yameru* (arrêter la parole), qu'on a vu lors de notre examen (chapitre 4) du *Norito* de la Grande Purification du Dernier Jour du Sixième Mois. Il s'agissait d'arrêter, d'élaguer cette parole *koto* anormale, excessive, que ces entités de la nature s'étaient arrogée, afin d'établir sur la terre un ordre respectueux des lois de la lignée céleste.

Il est nécessaire de rappeler aussi que dans la logique de la notion archaïque de *koto*, il ne s'agit pas que des paroles et des faits, car ce mot comporte aussi, comme il a été montré à plusieurs reprises, un versant « essence » qui recoupe un amas assez diffus de possibilités, toutes étant des attributs impalpables d'un être donné : nom, allure, aspect, tempérament, histoire personnelle, façon de parler, espèce, lignée... Or le contenu désigné n'a pas forcément besoin d'être précisé (tout comme dans le syntagme moderne « *kimi no koto* »), c'est pour cela que nous nous limiterons à le désigner comme « essence » dans notre

¹⁰⁴ Eu égard à notre hypothèse précédente, selon laquelle le *koto* agirait comme notion représentative d'un ordre cosmique préétabli, il pourrait sembler contradictoire que cette parole frustrée des éléments de la nature soit, elle aussi, désignée par le terme *koto*, ici en tant que composant de ce verbe « *koto-tohu* » dont font état certaines de nos sources. Cependant, si l'on considère aussi ce que nous avons suggéré plus haut, à savoir que le *koto*, quand il se trouve à l'intérieur du composé « *koto-tohu* », ne désigne pas vraiment une parole mais plutôt l'« essence » de l'interlocuteur (les dieux célestes en l'occurrence), on voit bientôt la contradiction disparaître.

¹⁰⁵ Pour plus de détails sur ce *koto-age*, et sur l'adéquation des paroles aux faits en général, voir nos travaux précédents, cf. *Ibid.*, p. 372-397.

éventail d'exemples. Les extraits examinés des *Fudoki* et des *Norito* ont montré que, par le biais du verbe *koto-tohu*, les arbres et les herbes interpelaient les dieux célestes, et nous avons postulé un éventail de possibles contenus pour les questions des premiers : « qui êtes-vous ? », « d'où venez-vous ? », « comment allez-vous ? »... Le dénominateur commun à toutes ces questions hétéroclites réside dans le fait qu'elles se rapportent toutes à l'essence *koto* des « augustes visiteurs. » Or, en interrogeant ainsi ces derniers, les entités de la nature enfreignent doublement la logique divine du *koto* : non seulement elles s'arrogent le pouvoir d'utiliser le Verbe, mais aussi elles prennent à témoin l'essence *koto* des dieux célestes, leur existence même. En poussant plus loin cette hypothèse, il ne serait pas impossible d'imaginer que les dieux célestes ont eu peur de voir leur « essence divine » souillée par le simple fait d'avoir été interpellés, d'avoir été « invoqués » par la bouche de ces êtres bavards et insoumis. Doublement fautives, il n'est pas étonnant que les entités de la nature finissent par être brisées (*Nihon shoki*, version 6) ou piétinées (*Man.yō-shū* 4465) par les dieux, terrestres ou célestes.

Or, le rapport avec l'aspect « essence » du *koto* ne s'arrête pas là, puisque des textes comme les *Fudoki*, nous l'avons vu, informent que la pacification se réalise par le biais de la modalité appelée *koto-muke*, qu'on trouve dans le *Fudoki* du pays d'Hitachi. Le processus de soumission selon cette modalité devient légèrement plus élaboré dans sa formulation que celui du verbe *koto-yameru*. Ce dernier verbe ne fait pas l'objet de polémique, car le sens du *koto* y est clair : il s'agit de la parole des objets bavards de la nature. Pourtant, s'agissant du *koto-muke*, deux écoles opposées coexistent¹⁰⁶.

Le chercheur Aoki Shūhei 青木周平 est un représentant de la première, qui se caractérise par le rattachement du lexème *koto* à l'entité dominante, à savoir les dieux célestes. Aoki affirme que « le *koto* 事 (言) du *koto-muke* 事向 appartient au sujet qui exhorte [l'autre à se soumettre]. Le sens du *koto-muke* se trouve dans le fait qu'au moyen du *koto* 事, l'objet [de domination] se tourne vers soi, grâce à quoi le *koto* 事 [fait] est réalisé¹⁰⁷. » Le problème est qu'avec une telle définition, Aoki fait du *koto* à la fois le moyen et le résultat du processus de *koto-muke*, ce qui porte à notre point de vue une grande atteinte à son argumentaire. De plus, si l'on se tourne sur les textes, la grammaire semble nous indiquer, à travers le lexème *-muke*, que le *koto* appartient à l'entité qui se soumet et non à celle qui domine. Tout ceci étant dit, signalons que la thèse d'Aoki a le mérite de ne pas se fixer sur l'aspect « parole » du *koto*, comme le montre son utilisation de la graphie 事, atypique dans ce contexte. En effet, une réduction aveugle du *koto* à son aspect verbal serait, de notre point de vue, également pernicieuse pour la compréhension des fonctions réelles du *koto-muke*. Nous verrons pourquoi dans notre description de la deuxième école.

Cette dernière a été fondée par Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光 et elle bénéficie à présent d'un appui solide parmi les commentateurs. Dans son argumentaire, Kōnoshi nous suggère que dans le *koto-muke* « il faudrait concevoir le *koto* (les paroles) en tant qu'objet du *muke*. En bref, le sens de ce terme est à entendre comme “forcer l'interlocuteur à orienter ses paroles (*koto* 言) vers soi”. Puisqu'il s'agit des paroles [prononcées par] celui qui obéit, ce *koto* = parole n'est rien d'autre qu'un serment de soumission¹⁰⁸. » Certainement, nous sommes d'accord sur le fait que dans la modalité appelée *koto-muke*,

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 299-302.

¹⁰⁷ « 「事向」の「事」(言)は、識(さと)した主体に属することになる。コトムケが「事」によって対象を向かしめるところに意義があり、その結果「事」が具現される », cf. Aoki Shūhei 青木周平, « Kojiki shinwa ni okeru “kotomuke” no igi » 古事記神話における「言向」の意義, *Kokugakuin zasshi* 国学院雑誌, vol. 81, issue 9, 1980, p. 22.

¹⁰⁸ « コトムケも、コト(ことば)は、ムケの対象に属すると理解するべきであろう。要するに、相手が言をこちらへ向けるようにさせる、という意のことばとして理解される。服従する者の言であ

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

le *koto* soit à attribuer à l'interlocuteur, et que ce verbe composé véhicule donc l'idée de « forcer l'autre à orienter son *koto* vers nous¹⁰⁹. » Or, si l'on identifie ce *koto* à la seule sémantique d'une parole prononcée par un actant, on tombe dans le piège de considérer ce *koto-muke*, à l'instar de Kōnoshi, comme un « serment de soumission. » Si nous disons qu'il s'agit d'un piège, c'est parce que l'on chercherait en vain dans nos textes un exemple de serment de soumission explicitement rattaché à l'opérateur *koto-muke*. Par exemple, les paroles de soumission des dieux terrestres Oho-kuni-nushi 大國主神 et de son fils Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami 八重事代主神, prononcées lors de la Cession du Pays dans le *Kojiki*, ne sont pas directement placées sous le signe du *koto-muke*. D'ailleurs, il convient de rappeler que les textes indiquent explicitement que les entités à soumettre par *koto-muke* sont des dieux sauvages (*araburu-kami*)¹¹⁰, ou des dieux maléfiques (*ashiki-kami*), jamais des dieux civilisés et collaborateurs comme les deux divinités terrestres précitées.

Nous venons de voir que les thèses de ces deux écoles ne suffisent pas à expliquer le *koto-muke* dans sa totalité. Comment sortir de cette impasse ? Il conviendrait d'élargir notre point de vue en essayant de ne pas trop se fixer ni sur l'aspect « parole » ni sur l'aspect « fait » du *koto*. Une parole pourrait être appropriée bien sûr, comme le suggère la graphie *yán* 言 dans toutes les occurrences du terme dans le *Kojiki*, mais s'agissant de dieux sauvages, ce serait une parole frustrée, *a priori* incompréhensible aux dieux célestes. C'est pourquoi il vaudrait mieux ne pas se centrer uniquement sur l'aspect « verbal » du *koto* dans ce cas-ci. Toute action orientée vers le dominant pourrait convenir pourvu qu'elle s'inscrive dans la symbolique de la soumission : des hochements de tête, des pleurs, des sourires, des cris de supplication... Autant de moyens d'exprimer le fait que celui qui accepte la soumission « se donne » en quelque sorte au dominant, autrement dit, lui cède son « *koto*-essence. » Dans le troisième chapitre, nous avons défini ce *koto-muke* comme « faire orienter le *koto*-essence de l'autre personne vers soi, et ce faisant, la faire obéir. » Par exemple, dans le cas du passage examiné du *Fudoki* du pays de Hitachi, le verbe *koto-muke(ru)* nous informerait que les divinités sauvages orientèrent leur *koto*-essence, à savoir leur regard, leur attention, leur avenir, leur être vers le dieu céleste Futsu-no-oho-kami. En d'autres termes, ces entités sauvages reconnaissent l'autorité céleste et s'y soumettent.

Les textes nous montrent que le verbe *koto-mukeru* est employé vis-à-vis des divinités sauvages, et le verbe *koto-yameru* vis-à-vis des herbes, arbres et roches. Néanmoins, vu que toutes ces entités sont amalgamées et traitées comme un tout « insoumis, maléfique et bruyant », on pourrait aussi dire que le *koto* de toutes ces entités fut globalement muselé, soumis et orienté vers les dieux célestes. Certes, le *koto-muke* représente plutôt l'aspect « essence », et le *koto* de « *koto-yameru* » serait à rapprocher de l'aspect « parole », mais en réalité, ce cloisonnement « essence » / « parole » / « fait » / (et d'autres) ne refléterait que notre point de vue en tant que « civilisés » modernes, puisque pour les Japonais de l'époque, ce mot n'avait visiblement pas besoin d'être fractionné dans ses différents versants

るからには、そのコト=言は、服属誓詞にほかならない », cf. Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光, *Kojiki. Tennō no sekai no monogatari* 古事記——天皇の世界の物語, Tōkyō, Nihon hōsō shuppan kyōkai 日本放送出版協会, 1995, p. 148-149.

¹⁰⁹ Ce lexème *muke* posséderait une fonction factitive, qui serait véhiculée en japonais moderne par la forme verbale *muke-saseru*.

¹¹⁰ « Nare yukite amē nō waka piko wo topamu sama pa / imasi wo asipara nō nakatu kuni ni tukapaseru yue pa / sōnō kuni nō araburu kamī dōmō wo kōtōmukē yapase tō sō » 汝行問天若日子狀者、汝所以使葦原中國者、言趣和其國之荒振神等之者也 (« [Le dieu Omohi-kane dit] : « Vas et demande à Ame-no-waka-hiko le suivant : “La raison pour laquelle tu as été envoyé au Pays du Milieu dans la Plaine des Roseaux était pour pacifier par *koto-muke* les divinités sauvages de ce pays” [...] »). *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 82-83.

sémantiques¹¹¹. Le *koto*, grand noyau polysémique et outil de représentation par excellence tout au long des textes impériaux archaïques (*Kojiki*, *Nihon shoki* et *Fudoki* surtout), s'avère être d'une importance capitale dans la construction du cosmos selon la représentation « idéale » que les dieux célestes s'en sont faits. Bien que ce ne soit pas en rapport avec le contexte du Japon ancien, l'anthropologue Maurice Godelier nous fournit des idées très éclairantes sur la nature de ce genre de représentations :

Nulla action matérielle de l'homme sur la nature, entendons nulle action intentionnelle, voulue par lui, ne peut s'accomplir sans mettre en œuvre dès son commencement dans l'intention des réalités « idéelles », des représentations, des jugements, des principes de la pensée qui, en aucun cas, ne sauraient être seulement des reflets dans la pensée de rapports matériels nés hors d'elle, avant elle et sans elle. (...) À côté des représentations de la nature et de l'homme, on trouve des représentations du but, des moyens, des étapes et des effets attendus des actions des hommes sur la nature et sur eux-mêmes, des représentations qui tout à la fois organisent une séquence d'actions et légitiment la place et le statut de leurs acteurs dans la société. Des représentations qui expliquent qui doit faire quoi, quand, comment et pourquoi¹¹².

Ainsi, si l'on extrapole les thèses de Godelier à la mythologie japonaise, on pourrait avancer que celle-ci est construite autour d'un programme, d'un projet visant à établir une réalité idéale. Dans ce programme, la notion de *koto* jouerait un rôle capital, d'abord en tant que but (*koto* 事 comme représentation d'une réalité), en tant que moyen (*koto* 言 comme parole divine, civilisée et civilisatrice), et aussi en tant que représentation du substrat des acteurs (*koto* comme « essence » des dieux célestes). L'étude de cette notion polysémique expliquerait alors, pour emprunter l'expression de Godelier, « qui doit faire quoi, quand, comment et pourquoi » dans le processus de réalisation du grand ordre céleste. Certes, les épisodes de « nature parlante » et de la soumission de celle-ci ne seraient que l'une des étapes de ce vaste programme, mais ce qui compte pour notre étude est que les textes montrent que le *koto* s'est avéré efficace en tant qu'outil de pacification et de « civilisation. » En effet, une fois muselée par les dieux célestes, la voix bruyante de la nature ne se fit plus jamais entendre dans les parages du récit mythique, que ce soit dans les *Fudoki*, le *Nihon shoki* ou le *Kojiki*. Les références ultérieures qui y font mention, comme celle que nous avons citée de la chronique de l'empereur Kinmei dans le *Nihon shoki*, le font seulement en tant que repoussoir pour montrer dans quel état le monde se trouvait avant l'instauration de la lignée divine, et non pas pour décrire une « récurrence » du bavardage végétal.

8) Questions d'historicité

Le contenu de ces extraits de la « nature parlante » que nous avons passés en revue pose un problème

¹¹¹ Certes, on pourrait aussi imaginer que via le distinguo *koto-muke* / *koto-yameru* les textes tenaient à établir tout de même une distinction nette entre les dieux sauvages et les entités de la nature : les premiers n'émettraient que des « bourdonnements de mouches », alors que les seconds étaient néanmoins doués d'une « parole » tant soit peu articulée. Les dieux sauvages ne pouvant pas prononcer des « paroles de soumission », c'est leur « essence » en entier qui serait exigée par les « civilisateurs » (d'où l'utilisation du *koto-muke*). Or dans le cas des herbes et arbres, il suffisait aux dieux célestes de leur faire arrêter de « balbutier » (d'où l'utilisation du verbe « *koto-yameru* »). Quoi qu'il en soit, que l'on décide de suivre ce cloisonnement ou non, cela ne portera pas d'atteinte particulière à notre argument suivant, qui traite sur le pouvoir civilisateur de la notion de *koto*.

¹¹² Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel*, p. 21.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

épineux. Eu égard à leur substrat mythologique, est-il légitime de postuler derrière ces récits des faits historiques réels ? L'application d'une telle grille de lecture pourrait nous conduire à imaginer que les habitants d'un pays donné, symbolisés dans nos textes par les arbres, plantes et roches, se sont adressés à des visiteurs appartenant à une civilisation différente, qui ne seraient autres que les « augustes dieux » décrits dans nos mythes. Or ces visiteurs ne voyant que du chaos, du vacarme dans les actes et paroles des indigènes, ils auraient ressenti une inquiétude, un effroi qui se serait mué à son tour en une hostilité manifeste à l'égard de cette autochtonie bruyante. Ainsi, on peut dire que ce tumulte, ce désordre fournissait aux envahisseurs une bonne raison pour justifier leur programme de conquêtes. Autrement dit, sous prétexte de pacifier le monde au nom de l'« ordre civilisateur », les conquérants se seraient arrogé le droit de s'approprier de ces terres et de réduire de façon péremptoire leurs habitants au silence.

En poursuivant l'approche historicisante, la prochaine étape serait de s'interroger sur les identités réelles de ces « conquérants » et de ces « autochtones. » Par exemple, on pourrait postuler que des peuples plus avancés, sans doute agriculteurs, arrivèrent jadis à l'archipel japonais pour soumettre les populations autochtones, instaurant en même temps une forme de « culture » et donc une opposition à la « nature » inculte, ce qui serait reflété dans les mythes japonais par l'assignation explicite de valeurs péjoratives, parfois même sous la forme d'« esprits malfaisants », à ces objets naturels, tout comme le faisaient, à l'égard du monde forestier, les Bantous cités précédemment par Maurice Godelier¹¹³. Une partie de la recherche japonaise semble avoir adopté un tel point de vue, en associant symboliquement, via la notion de *jōmon-jin* 縄文人, des populations autochtones de l'archipel ayant des croyances animistes propres, aux entités sauvages de la nature qui apparaissent dans les textes archaïques. Ces peuples auraient été soumis par d'autres plus civilisés, les *yayoi-jin* 弥生人, venus probablement du continent et représentés dans nos textes mythiques par les dieux célestes.

Tout ce jeu de correspondances historicistes peut sembler convaincant, mais ne nous départissent pas d'un certain scepticisme vis-à-vis des conclusions tirées par quelques chercheurs ayant adopté cette approche. Tout d'abord parce que leurs recherches, bien que parfois très poussées, semblent mues davantage par la volonté d'entériner une thèse ethnocentrique plutôt que par une quête de certitude historique. Effectivement, si l'on considère les *jōmon-jin* comme la première population de l'archipel, il est certainement plus aisé d'accepter la fabrication de concepts-clé comme celui de *gen-Nihonjin* 原日本人, qui désignerait un hypothétique « peuple japonais primitif ou originel », comme semblent le suggérer des auteurs comme Goto Kazuhito 後藤和民¹¹⁴. C'est également par le biais de la notion d'« âme Jōmon » (*jōmon no tamashii* 縄文の魂) qu'on peut déceler un certain penchant idéologique chez d'autres analystes comme Nakazawa Shin.ichi 中沢新一¹¹⁵ ou Umehara Takeshi 梅原猛. Pour citer ce dernier :

日本の多くのところで出土する魏の鏡が示すように、当時 [三世紀] の日本は、魏の国から多くの知識を学びながら、その宗教は、その魂は中国的ではなく、まったく土着的であったのである。この土着的なものこそ、むしろ縄文の魂ではないであろ

¹¹³ Voir le premier chapitre de ce travail, *supra* p. 3-4.

¹¹⁴ Goto Kazuhito 後藤和民, *Jōmon-jin no nazo to fūkei. Gen-Nihonjin no ichiman-nen no Kūhaku wo umeru* 縄文人の謎と風景——原日本人一万年の空白を埋める, Tōkyō, Kōseidō 広済堂, 1981.

¹¹⁵ Umehara Takeshi et Inoue Takao 井上隆雄, *Nihon no shinsō* 日本の深層, Tōkyō, Kōsei shuppansha 佼成出版社, 1983, p. 15 ; Nakazawa Shin.ichi, *Āsudaibā* アースダイバー, Tōkyō, Kōdansha 講談社, 2005, p. 29.

うか¹¹⁶。

Tel que le montrent les miroirs de l'époque Wei qu'on a pu exhumer au Japon dans de nombreuses fouilles [archéologiques], le Japon de cette époque (III^e siècle) avait tiré une grande partie de son savoir de la Chine des Wei. Pourtant, la religion, l'âme [de ce Japon du III^e siècle] n'était pas chinoise, elle était complètement autochtone. Cet élément autochtone, ne serait-il pas plutôt l'âme Jōmon ?

L'on voit aisément qu'en rapprochant les notions d'âme et d'autochtonie, on fait rentrer la recherche dans un terrain propice aux dérives idéologiques. Toutefois, la raison principale (et qui se veut objective), pour laquelle nous ne cautionnons pas ces théories sur les *jōmon-jin*, c'est parce que même de nos jours, la recherche archéologique ne semble pas disposer de preuves suffisantes pour définir clairement la nature des cultes précédant l'époque Yayoi¹¹⁷, ce qui laisse planer le doute sur toute conclusion concernant une soi-disant « âme Jōmon » dont l'existence serait corrélative à celle de l'« animisme » japonais. Au sens large, nous pensons que des cultes animistes divers auraient certainement existé dans l'archipel aussi bien à l'époque Jōmon qu'à l'époque Yayoi (comme probablement partout ailleurs aux périodes archaïques), mais nous n'allons pas leur assigner de douteuses étiquettes comme celles d'« animisme inné » ou « culte originellement japonais. »

Pour en revenir à notre sujet, nous pensons également que derrière ces récits mythiques peuvent se dissimuler quelques noyaux historiques. Or, s'agissant du symbolisme véhiculé dans nos textes par les dieux célestes et leur soumission de la nature sauvage, nous allons juste garder l'idée heuristique selon laquelle un peuple conquérant (venu du continent ou non) représentant la lignée impériale du Japon, serait arrivé dans des terres inconnues et aurait soumis les autochtones avec un certain degré de violence, comme nos textes le suggèrent. Il est possible d'avancer aussi comme hypothèse que des mots comme « vacarme », « tumulte » ou « maléfique », qui ponctuent la description des éléments de la nature brute des textes archaïques, ne constitueraient en fait qu'un ensemble de justifications de la part d'un peuple conquérant pour blanchir son projet d'invasion d'une terre étrangère. En effet, l'emploi réitéré de ces notions péjoratives suggère *a contrario* que la conquête n'était, au fond, probablement pas perçue comme entièrement légitime par les envahisseurs eux-mêmes.

Une fois éclairci notre point de vue sur ces problèmes d'historicité, il est temps de nous interroger sur la question centrale de ce travail. À la lumière de tout ce qui a été vu jusqu'ici, peut-on vraiment parler d'« animisme » dans les récits du Japon archaïque ?

9) Quel « animisme » ?

La matière textuelle mythologique examinée jusqu'ici décrit littéralement l'existence d'un monde « naturel » précédant l'arrivée des dieux célestes, un monde qu'on pourrait sans doute qualifier d'« animiste » à en juger par l'attribution du don de la parole aux objets de la nature dans la narration. Or cet « animisme » constitue plutôt une nuisance pour les divinités, et il fut, comme nous en informe justement Sasaki Takashi 佐々木隆, pratiquement éliminé :

¹¹⁶ Cf. *Nihon no shinsō*, *op. cit.*, p. 15.

¹¹⁷ Iwata Yasuyuki 岩田安之, « Jumoku ya hashira no shinkō : jōmon jidai ni okeru shinkō no ichisokumen » 樹木や柱の信仰——縄文時代における信仰の一側面, *Kanazawa daigaku kōkogaku kiyō* 金沢大学考古学紀要, vol. 36, 2015, p. 9-12.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

つまり、岩・草木・水の沫などもことばを発していたというのだが、それはまさにアニミスティックな状態である。しかし、そうしたひどい騒乱・未開の状態は、天神自身あるいは天神の派遣した神によってほとんど排除され、地上界は天孫の光臨すべき領域として平定された、と語られている¹¹⁸。

En résumé, on dit que les roches, les plantes et les arbres, les courants d'eau et d'autres émettaient des paroles, ce qui correspond bien à [la description] d'un contexte animiste. Pourtant, [les textes] racontent que la quasi-totalité de cet état premier de grand bruit et confusion primitive a été éliminée, soit par les dieux célestes eux-mêmes, soit par des divinités qu'ils auraient envoyées à ces fins, et que le monde terrestre avait été pacifié lorsque le descendant de la lignée céleste s'apprêtait à y descendre pour y régner.

À l'instar de Sasaki, nous reconnaissons l'existence d'un animisme, mais il s'agit d'une animation « anormale », affublée de bruit et confusion. Tel qu'on l'a vu dans le chapitre 6, dans cette vision céleste un peu « carrée » du monde, les plantes ne pourraient pas transcender leur ontologie en s'arrogeant le pouvoir de parler. Étant donné que toute la littérature archaïque du Japon est rédigée du point de vue des représentants de la lignée céleste, à savoir l'aristocratie japonaise du VIII^e siècle, il serait possible d'affirmer que ces épisodes de « nature parlante » constituaient pour ces représentants un contre-exemple montrant justement l'état opposé de leur monde idéal. Pour eux, cet « animisme originaire » est aberrant et doit donc être éliminé. Mais, si telle était la vision dominante dans le Japon archaïque, où s'enracinerait donc cet « animisme bienveillant », représentatif de la conception de la Nature au Japon contemporain ?

Pareille question doit être abordée par une analyse chronologique en aval de l'époque archaïque. L'éradication de cet animisme anormal des textes fondateurs et le mutisme de la nature qui s'ensuit semblent encore se refléter dans certaines expressions du *Man.yō-shū*. Effectivement, à l'époque légèrement plus tardive que cette anthologie poétique représente, les arbres « ne parlent pas », comme en atteste l'expression courante *koto-tohanu ki* 言問はぬ木 qui y apparaît au moins dans quatre poèmes (811, 812, 1007 et 4161)¹¹⁹. Pourtant, si l'on considère le *Man.yō-shū* en relation avec le cadre temporel qui le précède (bien que ce dernier soit exprimé sous forme de récits mythologiques, c'est-à-dire le *Kojiki* et le *Nihon shoki*), il serait tout aussi bien possible de traduire cette expression *koto-tohanu ki* comme « ces arbres qui ne parlent plus. » Le poème 811 nous fournit un exemple dans lequel cette sémantique semble bien coller au contexte :

許等々波奴 樹尔波安里等母 宇流波之吉 伎美我手奈礼能 許等尔之安流倍志¹²⁰。

Kōtōtōpanu / ki ni pa ari tō mö / urupasiki / kimi ga tanare nō / kōtō ni aru bēsi

Même si tu n'es qu'un [bout d']arbre qui **ne parle plus**, tu dois [au moins] être une cithare (*koto* 琴)
[qui chante une belle musique], qu'un beau seigneur jouerait d'une main habile !

Ce poème demande une courte explication contextuelle. Il faut signaler qu'il est chanté par un voyageur à qui l'esprit d'une cithare est apparu en rêve sous la forme d'une jolie demoiselle. Or cette

¹¹⁸ Sasaki Takashi 佐々木隆, *Kotodama to wa nani ka* 言霊とは何か, Tōkyō, Chūō kōron shinsha 中央公論新社, 2013, p. 238.

¹¹⁹ Le poème 1007 a déjà été analysé dans le troisième chapitre de ce travail, *supra* p. 18.

¹²⁰ *Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 7, p. 149.

dernière n'étant, en tant que cithare, qu'un bout d'« arbre qui ne parle *plus* », elle n'a plus le don de la parole, et ne peut donc pas s'adresser à lui. Cependant, le voyageur lui dit : « Même si tu n'es qu'[un bout d']arbre qui ne parle plus (ou qui n'adresse plus de paroles *koto* à personne), tu dois [au moins] être une cithare (*koto* 琴). » Ici on voit que la prononciation vernaculaire *koto* est utilisée pour désigner d'une part la parole disparue des plantes, et d'autre part la « cithare » en tant qu'objet. Bien qu'il n'existe pas d'évidence formelle d'une étymologie commune entre ces deux mots homophones¹²¹, il est fort possible qu'ils aient été rapprochés ici intentionnellement en tant que figure poétique. Ceci permettrait de dire que, bien que cette demoiselle, reliée métaphoriquement aux arbres, ne puisse plus parler avec des paroles articulées *koto* 言, elle peut le faire sous la forme d'une parole « musicale », provenant de la cithare *koto* 琴. De notre point de vue, ce jeu d'allégories pourrait évoquer une certaine nostalgie vis-à-vis d'une période révolue où les arbres pouvaient parler. Or derrière cette nostalgie diffuse, ne se dessineraient pas en arrière-plan des éléments pouvant suggérer un revirement épistémologique ?

En effet, malgré cette vision dans la mythologie japonaise des objets de la nature comme des entités à soumettre de gré ou de force, il faut noter qu'une sorte de revalorisation du monde naturel commence à émerger dès l'époque du *Man.yō-shū* tardif, ce qui est exprimé dans ces poèmes incluant l'expression « des arbres qui ne parlent *plus* » (*koto-tohanu ki* 言問はぬ木)¹²². Cette revalorisation se fera plus évidente à partir de l'apparition du *Kokin waka-shū* 古今和歌集, cette anthologie dont on a examiné quelques poèmes dans le chapitre 5, et dont la préface reflète d'une manière visible des éléments de la pensée bouddhique, comme nous le rappelle Jean-Noël Robert¹²³. Cette influence croissante des idées bouddhiques sur la conception de la nature au Japon est également mise en évidence par l'évolution dans l'usage du binôme *kusa-ki / sōmoku* 草木. Nous avons signalé ses nombreuses occurrences dans les textes archaïques, notamment dans le *Nihon shoki* et les *Fudoki*, où il apparaissait dans sa sémantique originelle (celle des classiques chinois), à savoir, « les herbes et les arbres. » Dans ces exemples japonais, ce composé ne portait pas de nuance négative particulière par lui-même, n'empêche qu'il se voyait souvent associé à des qualificatifs contextuels fortement dépréciatifs, comme celui de « violent » que

¹²¹ Si l'on considère le caractère sacré que possédait la musique dans l'Antiquité, il est effectivement plausible que le *koto* 琴 (cithare) constitue un dérivé du « *koto* (parole-fait). » Des chercheurs comme Tada Kazuomi 多田一臣, précédemment cité, insistent sur ce caractère sacré, et avancent que cet instrument aurait possédé à l'époque ancienne la fonction de support matériel de communication avec les esprits (cf. Tada Kazuomi, « Kodai no "koto" to "oto" 古代の「言」と「音」 », *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 53, 2010, p. 6.). Signalons également que les deux mots sont complètement homophones (tous les deux étant prononcés « *kōtō* » selon la phonologie archaïque, c'est-à-dire avec deux voyelles de type *otsu* 乙), et que certains dictionnaires de langue ancienne considèrent plausible une étymologie commune. Cf. Maruyama Rinpei 丸山林平, éd., *Jōdaigo jiten* 上代語辞典, Tōkyō, Meiji shoin 明治書院, p. 444-445.

¹²² Rappelons que Kunieda Shirō 国枝史郎 s'est servi dans son roman de 1925 (voir chapitre 2 de ce travail, note 37) de la métaphore *monoiu hana wa motto ii* 物言う花はもっと好い (« les fleurs qui parlent, c'est encore mieux ») pour se référer à de belles femmes. Ces « fleurs qui parlent », qui est une locution idiomatique en japonais moderne (cf. *Kōjien* 広辞苑, 5^e éd., Tōkyō, Iwanami shoten, 1998 [KJE], p. 2652), pourraient être considérées comme une réminiscence lointaine des « plantes qui ne parlent plus » du *Man.yō-shū*, lesquelles seraient à son tour une réminiscence des plantes « qui parlaient » aux temps mythologiques.

¹²³ « Il faut plutôt voir, dans l'efflorescence du bouddhisme à travers l'emploi de termes qui en relèvent, la conséquence d'un fait culturel inéluctable, malgré les références à la haute culture des classiques chinois, aux valeurs morales "confucianistes" dans la préface chinoise, et l'exaltation des dieux japonais porteurs de la langue du pays dans la préface japonaise [du *Kokin waka-shū*]. À travers ces deux dimensions, on perçoit que ce qui sous-tend — et soutient — en fait la réflexion de l'auteur, ce sont des catégories de pensée qui appartiennent à la doctrine bouddhique. » Cf. Jean-Noël Robert « Philologie de la civilisation japonaise », L'annuaire du Collège de France [En ligne], 113 | 2014, mis en ligne le 15 août 2014, consulté le 22 décembre 2017. URL : <http://journals.openedition.org/annuaire-cdf/2543>.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

fournit la variante 6 du *Nihon shoki* où le dieu Oho-ana-muji pacifie le pays¹²⁴. D'autres cas de figure dans l'*Annale* sinisée montrent une indifférence complète des actants vis-à-vis des entités désignées par ce composé, comme l'expression *kusa-ki fuminarasu* 草木躑躅 (ils piétinèrent les herbes et les plantes) qu'apparaît dans la chronique de l'empereur Sujin 崇神紀 quand l'armée de celui-ci avança sur le Mont Nara 那羅山¹²⁵.

Or, ce binôme *kusa-ki* connaîtra une valorisation ultérieure dans l'histoire japonaise grâce à son acception bouddhique, exprimée par le biais de la lecture savante *sōmoku*. Ce sera une curieuse idée avancée au IX^e siècle par Annen 安然 (841 ? - 902 ?), un moine de l'école Tendai 天台宗 qui apportera à ce terme de nouveaux horizons dans son champ lexical. Comme nous le rappelle Sueki Fumihiko 末木文美士, la mise en rapport entre les plantes et l'Éveil bouddhique avait déjà fait depuis longtemps l'objet de débats dans l'école Tiantai en Chine, mais ce fut Annen qui introduira au Japon l'idée selon laquelle les plantes, bien qu'elles soient des entités non dotées de conscience (*hijō* ou *mujo* 非情 / 無情), seraient susceptibles, elles aussi, d'accéder à l'Éveil (*sōmoku jōbutsu* 草木成仏)¹²⁶. Annen développa cette vision singulière dans son ouvrage intitulé *Shinjō sōmoku jōbutsu shiki* 樹定草木成仏私記 (« commentaires personnels sur la réalisation de l'Éveil par les herbes et les arbres »), paru autour de l'année 869¹²⁷.

Cette revalorisation bouddhique des herbes et des arbres aura des retentissements insoupçonnés dans la culture japonaise, car elle n'est pas sans rapport, d'après Misaki Gisen 三崎義泉, avec une nouvelle conception de la beauté de la nature dans l'archipel, à partir surtout de l'époque Kamakura 鎌倉時代. Misaki affirme que cette quête de beauté dans le règne végétal qui caractérise les Japonais (*nihonjin no sōmoku-bi no tsuikyū* 日本人の草木美の追求) se trouverait cristallisée non seulement dans la poésie *waka* 和歌 de cette époque Kamakura, mais aussi dans le théâtre Nō 能 de Zeami 世阿弥, dans la cérémonie du thé, ou encore dans l'arrangement floral *ikebana*...¹²⁸. C'est notamment dans les pièces de théâtre Nō du Moyen Age que cette idée d'« Éveil des herbes et arbres » revient de façon récurrente, comme un leitmotiv, sous la forme de l'expression « *sōmoku kokudo shikkai jōbutsu* » 草木国土悉皆成仏¹²⁹, littéralement « la réalisation de l'état de *buddha* de tous les herbes et arbres et toute la

¹²⁴ « *Iwaho kusaki ni itaru made ni mina yoku ashikariki* » 至及磐石・草木咸能強暴 (« même les roches, plantes et herbes étaient violents »). Voir le chapitre précédent.

¹²⁵ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, p. 280-281.

¹²⁶ Sueki Fumihiko 末木文美士, *Sōmoku jōbutsu no shisō. Annen to Nihon-jin no shizen-kan* 草木成仏の思想——安然と日本人の自然観, Tōkyō, Sanga サンガ, 2015, p. 20-21. — Ishii Kōsei, dans son article intitulé « Aoa to shita take ha shinri sono-mono ka. Chūgoku, Chōsen, Betonamu, Nihon no bukkyō ni miru suichiku ōke ron » 青々とした竹は真理そのものか——中国・朝鮮・ベトナム・日本の仏教に見る翠竹黄華論 (*in* Fan Hai Rin ファン・ハイ・リン, éd., *Nihon kenkyū ronbun-shū. Nihon to Ajia* 日本研究論文集——日本とアジア, Hanoï, Thé giới xuất bản xã 世界出版社, 2012, p. 81-94), rappelle aussi que des idées similaires étaient répandues dans l'école Chan / Zen 禪宗, en Chine, en Corée, au Vietnam ou au Japon. Par exemple, dans le *Leng qie shizi ji* 楞伽師資記, l'un des textes fondateurs de ce courant de pensée, composé vers 716 par un certain Jingjue 淨覺, il est raconté que le maître Guṇabhadra (394-468) se plaisait à poser cette question à ses disciples : « Que veut dire que les feuilles d'arbres, les barils, les piliers, les maisons, la Terre, l'Eau, le Feu et le Vent, ou le sol, l'arbre, la tuile et la pierre, soient tous capables de prêcher la Loi [bouddhique] ? » (*T. LXXXV 2837 1284c18-20* ; Ishii, *art. cit.*, p. 82) (référence fournie par Iyanaga Nobumi).

¹²⁷ Sueki Fumihiko, *op. cit.*, p. 38.

¹²⁸ Misaki Gisen 三崎義泉, *Shikan-teki bi-ishiki no tenkai. Chūsei geidō to hongaku-shisō tono kanren* 止観的美意識の展開——中世芸道と本覚思想との関連, p. 512.

¹²⁹ Cf. Misaki Gisen, *op. cit.*, p. 497-512.

terre nationale¹³⁰. » À ce sujet, Iyanaga Nobumi nous rappelle une phrase que le penseur moderne Takeuchi Yoshimi 竹内好 (1910-1977) écrivit quelques années après la défaite du Japon lors de la Seconde Guerre Mondiale, et qui est restée mémorable dans l'esprit des intellectuels japonais. Critiquant l'idéologie impérialiste du Japon, Takeuchi dit dans un essai : « De même que “Dans un torse, toute la Grèce se retrouve”, [au Japon,] dans chaque arbre et chaque herbe (*ichimoku issō* 一木一草), il y a le système impérial (*tennō-sei* 天皇制)¹³¹. » Quand bien même Takeuchi ne se serait pas souvenu des antécédents historiques de son allégorie, il y a tout lieu de croire, selon Iyanaga, qu'elle était une réminiscence de cette idée qu'on représentait dans les pièces du théâtre Nō moyenâgeux, selon laquelle toute la terre (*kokudo* 国土) (sous-entendue japonaise), avec toutes les herbes et les arbres (*sōmoku* 草木), était habitée par l'Éveil foncier (*hongaku* 本覚) du Buddha. L'intéressant, ici, tient au fait que Takeuchi fit appel, même s'il n'en était pas nécessairement conscient, à une métaphore bouddhique sur les herbes et les arbres pour exprimer son désespoir, remplaçant tout simplement « l'Éveil bouddhique » par « le système impérial¹³². »

Arrivé à ce point, il convient de clarifier une question qui pourrait être soulevée. Etant donné que les récits des herbes et arbres animés du *Nihon shoki* et du *Fudoki* du pays d'Hitachi précèdent l'importation des idées bouddhiques dont on a parlé plus haut, une lecture biaisée de ces récits pourrait nous faire croire que l'« animisme respectueux de la Nature » du Japon contemporain ne serait pas d'origine bouddhique mais autochtone, et ce d'autant plus que le même binôme graphique *cao mù* 草木 se retrouve aussi bien dans les écrits du Japon archaïque (où il est lu *kusaki*), que dans les textes bouddhiques (où il est lu *sōmoku*), comme si les derniers renvoyaient aux premiers. Cependant, comme on l'a déjà souligné à plusieurs reprises, la violence des dieux célestes (ou de leurs envoyés) à l'égard des objets de la nature autochtone interdirait une telle interprétation, puisqu'il n'existe aucune volonté de conciliation, encore moins d'harmonisation de la part des premiers envers les seconds. De surcroît, ces préjugés archaïques à l'encontre de l'animisme végétal ne s'éteignirent pas tout de suite avec l'introduction du bouddhisme, puisqu'on les retrouve aussi dans quelques légendes du Moyen Âge. La seule différence est que, s'agissant de légendes reflétant fortement la pensée bouddhique, l'attribution d'esprits à la nature y est plus explicite que dans nos textes archaïques. Des ouvrages du Japon médiéval comme le *Yamato katsuragi hōzan-ki* 大和葛城宝山記, qui est l'un des premiers textes notables du courant de pensée qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui le « shintō médiéval », et dans lequel se trouve une variante du mythe du *Tenson kōrin* (la descente de l'héritier céleste), fait état d'une telle spiritualisation des objets de la nature :

凡そ中ノ国ノ初、万ノ物を定ムルに靈有る所ノ草樹ヲ以て、言魔神と称ひて競み扇ぐ

¹³⁰ Le composé *kokudo* 国土, dans le langage bouddhique, véhiculerait le sens de « territoire d'un royaume » et selon Iyanaga Nobumi il peut être utilisé pour désigner la « Terre d'un Buddha », sk. *buddha-kṣetra*, comme par exemple la « Terre Pure », *jōdo* 土, du Buddha Amitābha. (Iyanaga Nobumi, *Question sur le terme kokudo* [courrier électronique]. Destinataire : Ignacio Quirós, 29-12-2017, correspondance personnelle).

¹³¹ Takeuchi Yoshimi, « Kenryoku to geijutsu » 権力と芸術, in Abe Tomoji 阿部知二 et Takeuchi Yoshimi, éd., *Kenryoku to geijutsu* 権力と芸術, Tōkyō, Keisō shobō 勁草書房, 1958, p. 33.

¹³² Iyanaga Nobumi (*Question sur le terme kokudo* [courrier électronique]. Destinataire : Ignacio Quirós, 29-12-2017, correspondance personnelle) ; voir aussi Iyanaga Nobumi, « “Nihon no shisō” saikō : “tokushu Nihon-teki na mono” to bukkyō » 「日本の思想」再考——「特殊日本的なもの」と仏教, *Kikan Bukkyō* 季刊 仏教, 5 (oct. 1988), p. 138.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

133。

ohoyoso nakatsukuni no hajime / yorozu no mono wo shizumuru ni / rei aru tokoro no kusaki wo
mochite gonma-jin to ihite / tsutsushimi ahogu.

[dans le mythe du *Tenson kōrin*], au commencement du Pays du Milieu [des Champs de Roseaux] (le Japon), alors que [les dieux] s'apprêtaient à pacifier toutes choses, il existait des herbes et des arbres dotés d'âmes, appelées *gonma-jin* (esprits démoniaques de parole), qui se concurrençaient à qui mieux mieux à produire des tumultes.

Effectivement, ce trinôme *gonma-jin* 言魔神 désignerait ces esprits maléfiques naturels (noter que le second caractère, *ma* 魔, a le sens de « démon »), et il répondrait au syntagme japonais *kusa-ki no rei* 草木の霊 (esprits des herbes et arbres) que Yamamoto Hiroko 山本ひろ子 utilise dans son résumé de cet ouvrage médiéval. La conceptualisation explicite de cet animisme serait donc postérieure, ce qui n'empêche pas que ce récit médiéval fasse aussi état d'une époque archaïque où la nature animée était parée d'un voile « maléfique. » Cette notion d'« esprits démoniaques de parole » montrerait qu'une partie des légendes médiévales semblent se faire écho, malgré le contexte bouddhique, de la vision autoritaire des anciens dieux célestes, qui, dans leur objectif civilisateur, ne montraient aucune sympathie, aucune tolérance vis-à-vis des plantes et leur animation. Une confrontation de cette légende médiévale avec l'idée bouddhique de *sōmoku jōbutsu* 草木成仏 (« l'Éveil des plantes et des herbes »), mentionnée plus haut dans ce chapitre, suggère que même à l'intérieur de l'appareil notionnel bouddhique Moyenâgeux de l'archipel, il existerait des divergences quant à la conception des objets de la nature, ce qui signifie que la généralisation de l'idée de la « belle Nature animée » serait postérieure au Moyen Âge.

Ceci étant dit, les éléments bouddhiques évoqués par Misaki Gisen, et qui seraient présents dans le théâtre Nō, l'arrangement floral *ikebana* et d'autres formes d'expression culturelle, fourniraient déjà une explication convenable quant aux origines tardives de l'« animisme bienveillant. » Ainsi, n'en déplaise aux collectionneurs de spécificités nippones, la quête japonaise d'harmonie avec la Nature ne s'inscrirait pas tant dans un système de pensée originaire de l'archipel que dans une vision du monde issue du continent et donc foncièrement allochtone, celle du bouddhisme.

10) D'autres exemples

On pourrait nous objecter qu'il serait bien réducteur de vouloir ratifier l'absence d'« animisme harmonieux » dans les textes archaïques par le seul biais de ces exemples qui décrivent l'état du monde terrestre avant l'arrivée de l'héritier des dieux célestes. Certes, nos textes sont multiformes en ce sens qu'ils présentent une grande variété de registres et de motifs mythiques, ce qui devrait nous pousser à considérer tous les exemples susceptibles de relever d'un possible « amour » ou volonté d'« harmonie » avec des esprits de la nature animée. Pourtant, d'après nos recherches, le fil narratif de nos textes archaïques ne livre pas d'autres passages dans lesquels les herbes et les arbres font usage du verbe, montrent d'autres signes d'animation, ou font l'objet d'un quelconque « amour » de la part des dieux ou des humains. Il existe certes des expressions témoignant d'une association figurée des dieux et les plantes,

¹³³ Ōsumi Kazuo 大隅和雄, éd., *Chūsei shintō-ron* 中世神道論, Nihon shisō taikai 日本思想大系, vol. 19, Tōkyō, Iwanami shoten, 1977, p. 59. Voir aussi Yamamoto Hiroko 山本ひろ子, *Chūsei shinwa* 中世神話, Tōkyō, Iwanami shinsho 岩波新書, 1998, p. 142.

mais apparemment ce ne sont que des expressions métaphoriques. On peut notamment citer dans le *Kojiki* le binôme *hitotsuke* 一木 (littéralement, « un arbre »), que le dieu Izanaki-no-mikoto 伊邪那岐命 emploie pour se référer à son fils Hi-no-kagu-tsuchi-no-kami 火之迦具土神, divinité du feu. Lors de l'accouchement de cette divinité, Izanami no mikoto 伊邪那美命, sœur-épouse d'Izanaki, eut ses parties génitales brûlées et mourut. L'enfant survécut, mais Izanaki, affligé par la mort de sa compagne, se lamente ainsi :

故爾伊邪那岐命詔之、愛我那迦妹命乎、謂易子之一木乎、[...]¹³⁴

Kare kōkō ni izanaki nō mikōtō nōritamapisiku / utokusiki a ga nanimo nō mikōtō wo / ko nō **pitōtu** **kē** ni kapeturu ka mo / tō nōritamapite...

Alors Izanagi-no-mikoto dit : « Ainsi, j'aurai échangé ma chère sœur contre **un vulgaire enfant**... »

La plupart des dictionnaires, éditeurs et commentateurs s'accordent à considérer ce binôme *hitotsuke* 一木 comme un simple compteur¹³⁵ signifiant « une divinité. » En outre, d'après Alain Rocher, le mot comporterait aussi une nuance assez péjorative, qu'il rend par le biais de l'expression « un vulgaire enfant¹³⁶ », et que nous avons reprise dans notre traduction de ce passage. Eu égard à ce sens négatif, et aussi au fait que cet « arbre » (*hitotsuke* 一木), ce « vulgaire enfant » finit trucidé par son père Izanaki, on peut conclure qu'ici non plus il n'existe pas de mise en valeur particulière des objets de la nature.

La seule expression dans nos textes qui soit susceptible de témoigner d'une mise en valeur de la nature est le trinôme *awo-hito-kusa* 青人草, (« les brins d'herbe verte humaine ») utilisée dans le *Kojiki* pour désigner l'espèce humaine. Ici aussi, c'est le dieu Izanaki qui en est l'émetteur. Après la mort de sa sœur-épouse Izanami, il part rendre visite à celle-ci au Pays des Morts (Yomitsu-kuni 黄泉国), mais il découvre que son corps était en train d'être rongé par des vers, et ces vers étaient les huit divinités du tonnerre (*yakusa no ikazuchi no kami* 八雷神). Horrifié, Izanaki s'enfuit à toutes jambes, mais il est immédiatement poursuivi par ces divinités monstrueuses, qu'il n'arrive pas à distancer. Arrivé au pied de la pente de sortie du Pays des Morts, Izanaki s'arrête pour ramasser des pêches qui poussaient dans le lieu et les lancer à ses persécuteurs. Les divinités du tonnerre s'arrêtent pour manger ces pêches, grâce à quoi Izanaki réussit finalement à les distancer. C'est alors qu'il adresse aux pêches des mots de reconnaissance :

伊邪那岐命、告桃子、汝、如助吾、於葦原中国所有、宇都志伎青人草之、落苦瀬而

¹³⁴ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 42.

¹³⁵ Quelques auteurs expriment aussi des doutes légitimes, comme les rédacteurs du commentaire *Kojiki-gaku* 古事記学. Pour eux, vu que des 113 exemples du sinogramme 木 dans le *Kojiki*, aucun sauf celui-ci n'est utilisé comme un compteur pour les dieux (à ces fins les scribes se servent toujours du compteur *hashira* 柱), il n'y aurait pas une certitude complète quant à la réelle nature de ce *hitotsuke* 一木. Cf. Kokugakuin daigaku nijūisseiki kenkyū kyōiku keikaku iinkai kenkyū jigyō, “Kojiki no gakusai-teki, kokusai-teki kenkyū” seika hōkoku ronshū 國學院大學二十一世紀研究教育計画委員会研究事業「『古事記』の学際的・国際的研究」成果報告論集, éd., *Kojiki-gaku* 古事記学, Tōkyō, Kokugakuin daigaku kenkyū kaihatu suishin kikō 國學院大學研究開発推進機構, vol. 3, 2015, p. 64.

¹³⁶ Alain Rocher, *Mythe et souveraineté au Japon*, p. 35.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

患惚時、可助、告¹³⁷。

Izanaki nō mikōtō / momo nō mī ni nōrasaku / namudi / are wo tasukēsi ga gōtōku / asipara nō nakatu
kuni ni arayuru / utusiki **awopitōkusa** nō / kurusiki se ni otite urepēnayamu tokī ni / tasuku bēsi / tō
[...].

Izanaki no mikoto parla ainsi aux pêches : « Vous, de même que vous m'avez sauvé, vous serez en charge de sauver tous les **brins d'herbe verte humaine** du [monde du] visible¹³⁸ du Pays du Milieu des Champs de Roseaux lorsqu'ils seront tombés dans des détresses et feront face à des souffrances. » Ainsi parla-t-il.

Étrange paragraphe dans la trame, dira-t-on. En tant que possible explication, le SNKBZ nous rappelle que les pêches étaient utilisées en Chine ancienne pour chasser les mauvais esprits¹³⁹ ; s'il en est ainsi, il est possible que ce passage ait été inséré dans le mythe en souvenir d'un vieux fonds rituel venu du continent. Quoiqu'il en soit, ce passage est d'autant plus mystérieux qu'il fait référence à une entité qu'à ce stade « divin » du récit ne serait pas encore censé y apparaître : l'espèce humaine. En effet, cette dernière ne fera son apparition que dans le deuxième livre du *Kojiki* mais, pour une raison inconnue, et par le biais du mot *ao-hito-kusa* 青人草, Izanaki semble avoir ici une pensée pour les futurs humains.

Par ailleurs, un mot parent, *hito-kusa* 人草, « herbe humaine », apparaît quelques lignes plus loin dans la trame. Ayant réussi à échapper à ses monstrueux persécuteurs du Pays des Morts, Izanaki arrive en haut de la pente de Yomotsu-hirasaka 黄泉比良坂, où il tire un énorme rocher pour dresser et fermer la frontière entre le monde des vivants et le monde de morts. Ce geste scellera également le divorce avec son épouse Izanami, qui l'avait elle-même poursuivi jusque là. C'est à ce moment qu'Izanami, vexée, prononce sa célèbre phrase de dépit : « *uruhasiki a ga nase nō mikōtō / kakuseba / namuti ga kuni nō pitōkusa wo pitōpi ni tikasira kubiri kōrōsamu* » 愛我那迩妹命、為如此者、汝国之人草、一日絞殺千頭¹⁴⁰ (« oh, mon cher époux, si tu fais cela, chaque jour j'étranglerai et tuerais mille **herbes humaines** de ton pays ! »). Ce composé *hito-kusa* 人草 désigne aussi l'espèce humaine, et il n'existerait pas a priori de divergence sémantique entre lui et son proche cousin *ao-hito-kusa* 青人草. La seule différence entre ces deux mots ne semble tenir qu'à l'ajout d'une simple épithète « colorée » (*ao* 青, « bleue » ou plutôt « verte »), précédé d'ailleurs du qualificatif « [du monde du] visible » (*utsushiki*), dans le dernier cas.

Or, c'est notamment le composé *awo-hito-kusa* 青人草 qui s'est vu attribuer une étrange inflation de sens par la recherche postérieure sur le *Kojiki*. En bref, pour certains chercheurs, ce mot archaïque servirait à établir une assimilation substantielle entre l'âme des plantes et celle des humains, idée qui serait corollaire à une vision animiste du monde. Avant de nous pencher vers les possibles origines de ce curieux apport sémantique, donnons un petit spécimen d'une partie de la recherche contemporaine à ce sujet :

このように天台本覚思想、そこに基づく「草木成仏」という発想が日本人に深く浸

¹³⁷ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 46-49.

¹³⁸ Ce mot « *utsushiki* », comme on le verra plus tard, signifie des choses relevant de la dimension ou du monde du visible (*utsushi* 現し, par opposition à *kakuri* 隠り). Il ne faut pas le confondre avec l'adjectif « *utsukushi* » 美 (« joli ») ; cf. SNKBZ, 1, p. 47, n. 2.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 47, n. 10.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 49.

透していった経過をたどっていくと、そこには、やはり、伝説を枠組みとしながら、実は、仏教渡来以前の土着自然思想——山川草木の一切に精霊が宿っているというアニミズム思想の色濃い反映が感じられるのである。一方、この一木一草にまで人間と同様の命が宿っているという思想を裏返せば、人間も草木虫魚と同様、自然の摂理に従う存在であるということになる。『古事記』における「命ある青人草」というような表現はまさにそんな人間観を示している¹⁴¹。

Si l'on examine le processus historique par lequel cette idée de *sōmoku jōbutsu* 草木成仏 (« Éveil des plantes et herbes à l'état du *buddha* »), fondée dans les doctrines d'Éveil originel de l'école Tendai, est arrivée à pénétrer si profondément dans la mentalité des Japonais, l'on constatera que, en fait, bien que ce soit dans un cadre théorique bouddhique, ce processus reflétait d'une manière foncière une conception animiste du monde selon laquelle les montagnes, les rivières, les arbres, les herbes, porteraient tous en eux des esprits (*seirei* 精霊). Cette conception de la nature était autochtone et précédait l'importation du bouddhisme. D'un autre côté, si l'on considère cette idée selon laquelle même chez chaque arbre et chaque herbe réside le même type de vie que chez les humains, le corollaire est que ces derniers, tout comme les herbes, les arbres, les insectes ou les poissons, sont aussi des êtres qui suivent la providence (*setsuri* 摂理) de la Nature. Des expressions comme *inochi aru ao-hito-kusa* 命ある青人草 (ces herbes vertes humaines porteuses de vie) dans le *Kojiki* témoignent d'une telle vision de l'homme.

Cet auteur, Ookubo Takaki 大久保喬樹, bien qu'il semble accepter un certain degré d'influence bouddhique par le biais de cette idée de *sōmoku jōbutsu* 草木成仏¹⁴², fait de la conception animiste de la nature au Japon un élément essentiellement autochtone, précédant le bouddhisme. Qui plus est, en citant le mot *ao-hito-kusa* 青人草 dans le *Kojiki*, Ookubo part du postulat que les humains suivent a priori un principe de vie essentiellement identique à celui de tous ces objets naturels, et qui serait dicté par les lois de la Providence de la Nature. Si le mot *ao-hito-kusa* 青人草 n'est, pour la plupart des commentateurs, qu'une expression métaphorique servant à désigner les humains (qui sont d'ailleurs complètement en dehors de l'intérêt du récit¹⁴³), d'où peut venir une conception aussi élaborée que celle d'Ookubo ?

Tout d'abord, signalons que dans le *Kojiki*, il n'existe aucune expression pouvant être lue *inochi aru ao-hito-kusa* 命ある青人草 (les herbes vertes humaines porteuses de vie). En réalité, la citation précédente de la fuite d'Izanaki du Pays des Morts dans le *Kojiki* représente l'un des deux seuls cas de figure du trinôme 青人草 dans tout l'ouvrage (et dans l'ensemble de la littérature archaïque japonaise), et nous avons vu que le syntagme qui l'incluait était *utsushiki ao-hito-kusa* 宇都志伎青人草. L'autre occurrence se trouve dans la chronique de l'empereur Ōjin 応神記, où le mot *ao-hito-kusa* est également précédé de l'adjectif *utsushiki*¹⁴⁴, l'ensemble portant la même sémantique : « les humains du monde du

¹⁴¹ Ookubo Takaki 大久保喬樹, « Inochi aru aohitokusa : Nihon-teki shinsei no tenkai. Sono ichi » 命ある青人草——日本の心性の展開 その一, *Tōkyō joshi daigaku kiyō ronshū* 東京女子大学紀要論集, Tōkyō, Tōkyō joshi daigaku ronshū henshū iinkai 東京女子大学論集編集委員会, vol. 64, 2013, p. 45.

¹⁴² Cette idée a été examinée dans le chapitre 9.

¹⁴³ Puisque ce sont les dieux les sujets principaux dans cet épisode, comme les éditeurs du SNKBZ nous le rappellent pertinemment. Cf. *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 47, n. 2.

¹⁴⁴ À la différence près que le dernier phonème *ki* de l'adjectif *utsushiki* est graphié 岐 dans cette deuxième occurrence et non 伎 comme dans la première, mais cela ne porte aucune atteinte à la prononciation. Par

visible. » Ainsi, la vie (*inochi* 命) est un élément ajouté arbitrairement par Ookubo dans son argumentaire sur le mot *ao-hito-kusa*. Il est vrai qu'en général, la thèse de cet auteur ne rentre que très superficiellement dans la matière textuelle brute du *Kojiki* ou dans les notes des exégètes postérieurs. Toujours est-il que dans notre citation, Ookubo emploie un mot-clé qui pourrait nous aiguiller vers la source de l'inflation sémantique précédemment mentionnée. Il s'agit du mot *setsuri* 摂理, qui est la traduction « attirée » en japonais moderne de la notion chrétienne de « providence », et dont la présence dans ce contexte où il est question de l'« être humain » et de la « vie » trahirait une vision du monde probablement influencée par des idées chrétiennes. Bien entendu, cette influence n'est pas nécessairement directe et il est même probable qu'il n'ait fait que reprendre des idées qui le précédaient. Nous songeons notamment à Hirata Atsutane 平田篤胤 (1776-1843), lettré et figure importante de l'école dite des Études Nationales (*kokugaku* 国学) de l'époque Edo, dont certains des écrits reflètent une connaissance de la littérature chrétienne écrite par les jésuites en Chine¹⁴⁵. Ce furent notamment, comme nous le rappelle Kim Moon Gil 金文吉, les livres de Mateo Ricci (1552-1610), qui influencèrent Atsutane dans la rédaction de son ouvrage *Honkyō gaihen* 本教外篇. Kim affirme qu'« avec ce livre, [Atsutane] appliqua telle quelle la théologie catholique à son interprétation de la mythologie japonaise ; en considérant le mythe de la création comme la providence du dieu catholique (*kami no setsuri* 神の摂理), Atsutane y développa sa [propre] théologie¹⁴⁶. » Concernant l'origine du mot *ao-hito-kusa* 青人草, qui désigne les humains comme on l'a vu, elle doit être cherchée d'après Atsutane dans les Huit Myriades de Dieux ou *yaoyorozu no kami* 八百万神. Pour lui, ces dieux multiples seraient les parents des humains¹⁴⁷, qui se trouveraient ainsi en filiation directe avec les dieux célestes. Or, le *Kojiki* lui-même est loin de rapprocher ces deux éléments, *yaoyorozu no kami* et *ao-hito-kusa* dans son corps textuel. En réalité, les Huit Myriades de Dieux ne semblent pas se mêler des affaires « humaines », puisqu'ils ne sortent jamais de leur Haute Plaine Céleste pendant tout le récit du *Kojiki*.

Pourtant, la plus préjudiciable dérive interprétative de Hirata Atsutane à propos de ce mot *ao-hito-kusa* 青人草 se trouve dans la lecture qu'il fait de l'adjectif *utsushiki* 宇都志伎 qui précède le trinôme. Son prédécesseur Motoori Norinaga, en bon philologue, avait interprété cet *utsushiki* dans le sens de « visible » (*utsu* 現), en donnant au syntagme *utsushiki aohitokusa* 宇都志伎青人草 le sens de « les gens dans ce monde du visible » (*arawaretaru yo no hito* 顕れたる世の人)¹⁴⁸. Pour étayer son interprétation, Norinaga cite une expression du *Nihon shoki* à laquelle est attribuée la même lecture, bien

ailleurs, nous analyserons en fin de chapitre le contenu textuel de cette citation. Cf. *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 281.

¹⁴⁵ Ceci est un fait bien établi aujourd'hui, mais le premier à le signaler fut Muraoka Tsunetsugu 村岡典嗣 en 1920 dans un article intitulé : « Hirata Atsutane no shingaku ni okeru yaso-kyō no eikyō » 平田篤胤の神学に於ける耶蘇教の影響 (*Geibun* 藝文, 1920, vol. 22-3), reproduit vingt ans plus tard dans son *Zōtei Nihon shisō-shi kenkyū* 増訂日本思想史研究, Tōkyō, Iwanami shoten, 1940, p. 325.

¹⁴⁶ « この書 [『本教外篇』] は、天主教の神学をそのまま適用して日本神話を解釈し、創世神話も天主教の神の摂理と同じようにみて彼の神学を作った. » Cf. Kim Moon Gil 金文吉, *Jindai moji to Nihon Kirisutokyō : kokugaku undō to kokujū kairyō* 神代文字と日本キリスト教——国学運動と国字改良, Kyōto, Kokusai nihon bunka kenkyū sentā 国際日本文化研究センター, 2003, p. 31.

¹⁴⁷ Hirata Atsutane zenshū kankōkai 平田篤胤全集刊行会, éd., *Koshi-den* 古史伝, *Shinshū Hirata Atsutane zenshū* 新修平田篤胤全集, Tōkyō, Meicho shuppan 名著出版, vol. 1, 1978, p. 220.

¹⁴⁸ Ōno Susumu 大野晋, Ōkubo Tadashi 大久保正, éd., *Motoori Norinaga Zenshū* 本居宣長全集, vol. 9, Tōkyō, Chikuma Shobō 筑摩書房, 1989, p. 252.

qu'avec des graphies différentes à celles du *Kojiki* : *utsushiki ao-hito-kusa* 顕見蒼生¹⁴⁹. Norinaga, fondé sur la confirmation que font les exégèses des *Shiki* 私記 (commentaires du *Nihon shoki* remontant à l'époque Heian) de la lecture *utsushiki* pour le binôme 顕見, affirme que ce mot répondrait au sens de « visible¹⁵⁰. » Cependant, comme il fut justement remarqué par Hirano Toyoo 平野豊雄, Hirata Atsutane ne devait pas être satisfait de cette interprétation de son prédécesseur, ce qui l'aurait poussé à changer l'adjectif *utsushiki* (« visible ») par une locution verbale incluant l'élément *itsukushimu* (« aimer »), fournissant ainsi à l'ensemble le sens de l'« amour [des huit myriades de dieux pour] les herbes vertes humaines » (*aohitokusa wo itsukushimu kokoro* 青人草を愛しむ心)¹⁵¹. Hirano, après avoir décrit les particularités de la théologie d'Atsutane, notamment à propos l'épisode de la mort de la déesse Izanami, nous fait part d'une intéressante réflexion :

この伊邪那美の場合だけでなく、篤胤の神々は青人草のために自己の「自然」を犠牲にすることを重要な特質としている[...]¹⁵².

Non seulement dans le cas d'Izanami [discuté ici], les dieux [dans la théologie] d'Atsutane montrent l'importante particularité de sacrifier leur propre nature en faveur de l'espèce humaine *ao-hito-kusa*.

Ainsi, par exemple, Izanami se serait offerte en tant que victime propitiatoire pour sauver l'Humanité. Même si Hirano ne l'évoque pas directement, ce « sacrifice » des dieux nous donne une idée de la dimension chrétienne des éléments qu'Atsutane essaie de rapprocher du champ lexical du mot *ao-hito-kusa*.

En résumé, si nous avons plus haut qualifié de « préjudiciable » cette dérive exégétique d'Atsutane, ce n'était pas dû à l'inclusion d'éléments chrétiens, qui lui appartient d'ailleurs, mais plutôt au fait que sa vision des choses semble avoir servi de terreau fertile à une dérive encore plus insolite de la recherche moderne, cette fois sur l'animisme japonais, dont la thèse d'Ookubo Takaki, cité plus haut, est un bon exemple. En effet, si la théologie d'Atsutane suggère, comme on l'a vu, un « amour des huit myriades de dieux (*yaoyorozu no kami* 八百万神) pour les herbes vertes humaines (*ao-hito-kusa* 青人草) », il serait tentant de pousser encore plus loin l'interprétation du *Kojiki* jusqu'à affirmer que ces *yaoyorozu no kami* soient présents dans des éléments naturels comme les herbes et arbres. De nos jours, on n'aura aucune difficulté à reconnaître un tel rapprochement, puisqu'il semble être l'un des piliers de

¹⁴⁹ Nous reviendrons plus loin sur cette expression du *Nihon shoki*. Pour l'heure, s'agissant du texte brut qui l'inclut, voir : cf. *Nihon shoki*, SNKBZ, 2, p. 60. D'après une note (n. 8) des éditeurs, le sens de cette expression serait le même que celle du *Kojiki*, à savoir « les gens de ce monde. »

¹⁵⁰ Ōno Susumu 大野晋, Ōkubo Tadashi 大久保正, éd., *Motoori Norinaga Zenshū* 本居宣長全集, vol. 9, Tōkyō, Chikuma Shobō 筑摩書房, 1989, p. 252.

¹⁵¹ Hirano Toyoo 平野豊雄, « Atsutane ni okeru kokka to “ao-hito-kusa” 篤胤における国家と「青人草」 », *Hitotsu-bashi ronsō* 一橋論叢, Tōkyō, Nihon hyōron-sha 日本評論社, vol. 84-1, 1980, p. 106-107. Hirano cite en particulier (p. 107) un passage du *Koshiden* 古史伝 d'Atsutane, où celui-ci interprète l'expression « *utusiki awopitōkusa* » du *Kojiki* par : « [Le texte dit] “les chères (*utsushiki* 愛しき) herbes humaines” [pour exprimer] le sens (*kokoro* 義) de l'amour que les dieux portent à l'égard de l'espèce humaine. (...) C'est parce que l'espèce humaine (*hitokusa*) est [l'objet] de l'amour (*itsukushimi* 愛しみ) des grands dieux, leurs augustes parents (*on chichi-haha* 御父母), que [le texte, en] réponse à ce sens, écrit ainsi » (*utsushiki hitokusa to ihu kokoro naru koto* (...) *on-chichi-haha no ohokami tachi no itsukushimi tamahu hitokusa naru yue ni sono mi-kokoro wo ukete kaku ihu nari* » 愛しき人類といふ義なる事、(...) 御父母の大神たちの、愛しみ給ふ人類なる故に、其御心を受てかく宣ふなり).

¹⁵² Hirano Toyoo, *art. cit.*, p. 106.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

l'appareil conceptuel des thèses reliant shintō et animisme japonais. De brèves recherches sur internet suffisent d'ailleurs à s'en convaincre¹⁵³. Pourtant, cette association entre les *yaoyorozu no kami* et les esprits de la nature est bien plus tardive, comme le souligne Iyanaga Nobumi 彌永信美 :

つまり、日本のあらゆるものに神が宿っている、というアニミズム的な意味での「八百万の神」という表現は、おそらく近代になってから用いられるようになったと考えられるのである¹⁵⁴。

En somme, l'expression *yaoyorozu no kami*, employée dans le sens animiste selon lequel dans toutes les choses au Japon résideraient des dieux, a sans doute commencé à être utilisée à partir du début de l'époque contemporaine.

En effet, malgré des recherches assez poussées, à aucun moment le texte du *Kojiki* n'indique que les *yaoyorozu no kami* sont présents dans les herbes et arbres *kusa-ki*, ou dans les « vertes herbes humaines » *ao-hito-kusa*.

Sur ce dernier mot, il est sûrement important de faire remarquer son caractère à la fois anodin et allochtone. Concernant le premier qualificatif, rappelons qu'aucun « amour » de type « atsutanien » n'est explicité de la part de dieux vis-à-vis des entités désignées par le mot *ao-hito-kusa* dans le texte brut du *Kojiki*, juste une brève pensée du dieu Izanaki pour les souffrances de la future humanité. Qui plus est, la deuxième occurrence du mot dans le récit de l'empereur Ōjin montre que ces « vertes herbes humaines » ne se voient pas accorder d'épithètes propres à les ennoblir, puisque le texte les cite en tant que représentants d'un monde stigmatisé par le non-respect des promesses. Plus concrètement, après la mort de l'empereur Ōjin dans le *Kojiki*, la chronique du règne de cet empereur s'achève sur un curieux épisode annexe. Bien que l'on se situe déjà à un stade bien avancé des chroniques des empereurs légendaires (mais humains), le récit fait un retour soudain au monde des dieux, sous la forme de l'inclusion d'une courte légende du pays d'Izushi 伊豆志 (dans l'actuel département de Hyōgo 兵庫県). Selon cette légende, deux dieux frères, l'aîné Aki-yama-no-shitahi-otoko 秋山之下氷壯夫 (nom qui se réfère à « la montagne d'automne aux feuilles rouges ») et le cadet Haru-yama-no-kasumi-otoko 春山之霞壯夫 (nom évoquant « la montagne de printemps aux brumes ») concurrençaient pour séduire la princesse Izushi-otome-no-kami 伊豆志袁登売神, fille des divinités d'Izushi. L'aîné ayant été rejeté, il défia son frère cadet de gagner le cœur de la princesse, en lui promettant une multitude de présents s'il parvenait à ses fins. Ce dernier alla jusqu'à l'épouser et réclama à son frère aîné les biens gagés qui, furieux par l'exploit de son rival, refusa de les lui donner. Haru-yama-no-kasumi-otoko alla donc se plaindre à sa mère de l'ignoble conduite de son frère, et il reçut la réponse suivante :

御祖答曰、我御世之事、能許曾、神習。又、宇都志岐青人草習乎、不償其物¹⁵⁵。

[...] Mioya nō kotapēte ipisiku / wa ga mi yō nō **kōtō** pa / yoku kōsō kami wo narapame / mata / utusiki

¹⁵³ Pour ne citer qu'un exemple, le site « *Green Shinto* » que nous avons mentionné au début de ce travail (voir n. 2), regorge de telles idées.

¹⁵⁴ Iyanaga Nobumi 彌永信美 « Yaoyorozu no kami-tachi = Bonten taishaku, muryō no tenshi...? » 八百万の神達=「梵天帝釈、無量の天子...」?, *Gendai shisō 現代思想*, vol. 45-2 (numéro spécial « Shintō wo kangaeru » 神道を考える), Tōkyō, Seido-sha 青土社, 2017, p. 163.

¹⁵⁵ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 280-281.

awopitökusa wo narapë ka / sönö mönö wo tukunopanu / tö ipiki.

La mère [des deux frères] répondit ainsi : « Nous, **pendant notre vie**, nous devons nous comporter en tant que dieux. Or [il semble que ton frère], ayant choisi de suivre l'exemple des **vertes herbes humaines** [du monde du] visible, ne t'ait pas remis les objets [gagés]. » Ainsi parla-t-elle.

Nous voyons bien que la mère de Haru-yama-no-kasumi-otoko, afin d'illustrer l'acte vil du frère aîné, accuse ce dernier d'une conduite trop « humaine. » Pour la mère donc, le monde du visible, celui des « vertes herbes humaines » (*utsushiki ao-hito-kusa* 宇都志伎青人草) est celui de la trahison et du mensonge, par opposition au monde vertueux des dieux. De plus, l'apparition du mot *koto* 事 dans ce contexte est révélatrice. Il nous suggère que les dieux se doivent de respecter la logique de « vérité » véhiculée par ce mot. Tout d'abord, il est important de remarquer qu'il ne s'agit pas d'un simple ajout de lecture *yomi-kudashi*¹⁵⁶, car la phrase de la mère est « *wa ga mi yo no koto ha* » 我御世之事 (« Nous, pendant notre vie... », ou même : « l'essence de notre vie divine [consiste à...]), où la graphie 事, atypique dans ce contexte, pointerait vers le versant « essence » du *koto*, plutôt qu'à celui de « parole. » Ici cette sémantique « essence » serait d'autant plus distincte que le *koto* est formellement précédé du connecteur *no* 之, ce qui transforme la maxime énoncée par la mère de Haru-yama-no-kasumi-otoko en un cas de figure de la construction « N (nom / pronom) + particule *no* + *koto* + *ga* / *wo* », où le *koto* vient jouer un rôle sémantique similaire à celui qu'il porte dans l'expression moderne « N *no koto* [*ga suki*] », à savoir l'ensemble circonstanciel de quelqu'un ou de quelque chose (ensemble que nous avons essayé de synthétiser dans le mot « essence »).

Bien entendu, à nouveau il convient de remarquer qu'un tel cloisonnement ne serait nécessaire que pour la commodité de notre vision contemporaine, car du point de vue des Japonais archaïques, le caractère agglutinant du *koto* leur permettrait sans doute de voir, en plus de l'« essence », une parole aussi dans l'exemple précédent de ce mot. Ainsi, dans une traduction légèrement plus libre de la maxime « *wa ga mi yo no koto ha / yoku koso kami wo narapame* » 我御世之事、能許曾、神習, prononcée par la mère du dieu Haru-yama-no-kasumi-otoko, nous dirions « Notre essence et notre parole doivent être dignes de celles d'un dieu pendant notre vie » (sous-entendu, notre parole doit être toujours conforme aux faits de ce monde, et cette adéquation sera notre essence) ce qui aurait le mérite de tenir compte de la logique globale du *koto*. En revanche, l'essence des « vertes herbes humaines » (*ao-hito-kusa*) n'étant pas une vraie essence *koto* comme celle des dieux, elle ne serait pas pourvue de cette nécessité d'adéquation. Non conforme aux faits, leur parole est mensongère, et leur essence indigne aux yeux des dieux.

Enfin, s'agissant du caractère allochtone du mot *ao-hito-kusa* 青人草, il nous est déjà arrivé d'évoquer que ce mot composé, comme le signalent les éditeurs du NKBT, serait une traduction du mot *ao-hito-kusa* 蒼生 qui apparaît dans le *Nihon shoki*¹⁵⁷, où il est employé dans son sens chinois de « les gens ordinaires » ou « la plèbe. » Il s'agit d'un passage inclus dans la variante numéro 11 du chapitre 5 du premier livre de l'Age des Dieux, où la divinité Tsukiyomi-no-mikoto 月夜見尊 rencontre Ukemochi-no-kami 保食神, la déesse de la nourriture. Tsukiyomi, outré de se voir servir des produits

¹⁵⁶ Il existe d'innombrables cas de ces *koto* que nous appelons « syntactiques » (qui ne correspondent à aucune graphie dans le texte brut) dans tous nos textes archaïques. Leur inclusion répond en général à un choix syntactique (d'où notre appellation) soit de la part des exégètes anciens soit de celle des éditeurs modernes. Cf. Ignacio Quirós « Sens et fonctions de la notion de *koto* dans le Japon archaïque », *op. cit.*, p. 95-97.

¹⁵⁷ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 66, n.8. — Voir plus haut, note 149.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

sortis de la bouche d'Ukemochi-no-kami, tuera la déesse avec son épée. Puis, il rendit compte à sa sœur Amaterasu, mais cette dernière, excédée par l'ignoble action de son frère, lui annonça qu'elle ne voulait plus le voir, et coupa tout lien avec lui. Par la suite, elle envoya un servent, Ame-kuma-bito 天熊人, pour qu'il vérifie l'état de la déesse de la nourriture. Le servent confirma la mort de la déesse, mais il vit aussi que plusieurs types d'aliments étaient sortis de chacune des parties de son corps. Il transporta au Ciel ces produits et les présenta à Amaterasu, qui, émerveillée de leur qualité, parla ainsi :

是物者、則顯見蒼生、可食而活之也¹⁵⁸。

Kōnō mōnō pa / utusiki **awopitōkusa** nō / kurapite iku bēki mōnō nari.

« Ces choses sont ce qui permettra aux **gens du peuple** du [monde du] visible, en les mangeant, de vivre. »

Les éditeurs du SNKBZ, avec leur traduction en japonais moderne de cet *ao-hito-kusa* 蒼生 par *jinmin* 人民 (« peuple »), sont restés fidèles au sens chinois du mot *cāng shēng* 蒼生, à savoir, « les gens ordinaires » ou « le peuple. » Il s'agit d'un sens qu'on peut trouver dans les occurrences de ce mot dans des classiques chinois. Par exemple, dans un passage du *Shì shuō xīn yǔ* 世說新語 (première moitié du V^e siècle), le mot *cāng shēng* 蒼生 est rendu en japonais comme *tenka no hito* 天下の人 (« les gens du monde ») par les éditeurs du SSKT¹⁵⁹.

Ainsi, ce mot *ao-hito-kusa*, source de tant de débats depuis notamment les écrits de Hirata Atsutane, ne serait que la traduction japonaise d'un concept chinois signifiant à l'origine « les gens ordinaires », donc sans aucun rapport avec un éventuel animisme¹⁶⁰. Ensuite, d'autres expressions prenant à témoin les objets de la nature comme le *hitotsuke* 一木 (« un arbre », au sens d'un « vulgaire enfant ») prononcé par le dieu Izanaki, ne feraient que confirmer cette vision du monde où les éléments de la nature brute ne feraient l'objet d'aucun amour ou respect explicite de la part des « écrivains de l'histoire », à savoir, les représentants du point de vue des dieux célestes et de leur lignée. En bref, l'« animisme japonais » respectueux et bienveillant envers la nature ne trouverait pas sa place dans les récits archaïques.

Conclusion

À travers l'analyse d'une série d'épisodes mythiques, nous avons tenté de jeter une certaine lumière sur la conception relative des éléments de la nature brute au sein du paradigme du Japon archaïque. Tout d'abord, il convient de noter que nous n'avons trouvé aucune trace dans les épisodes examinés de l'idée de Sakamaki Shunzō selon laquelle la psyché japonaise serait naturellement enclin à l'« intégration de l'homme dans un tout, avec absence d'opposition homme-nature. » Au contraire, les textes anciens semblent indiquer une conscience nette du clivage ontologique entre l'homme et les éléments de la nature

¹⁵⁸ *Nihon shoki*, SNKBZ, 2, p. 60.

¹⁵⁹ Mekada Makoto 目加田誠, éd., *Shì shuō xīn yǔ* 世說新語, SSKT, 77, 1976, p. 501.

¹⁶⁰ Signalons que d'après Ishii Kōsei, « Mondai teiki : Shōtoku taishi kenkyū no mondai-ten » 問題提起 聖徳太子研究の問題点, *Geirin* 芸林, 61-1 (2012), p. 123, l'origine immédiate de l'expression *ao-hito-kusa* (蒼生 ou 青人草) dans le *Nihon shoki* et le *Kojiki* serait à trouver dans une inscription coréenne datée en 639 ; le binôme *sōsei* (ou *sōshō*) 蒼生 apparaît dans le commentaire de Shōtoku taishi sur le *Vimalakīrti nirdeśa sūtra*, par exemple à T. LVI 2186 i 27a6.

puisque les dieux célestes ont muselé ces entités végétales et minérales qui s'étaient arrogées une qualité divine, le verbe, impropre à leur statut ontologique.

De même, dans les épisodes examinés, nous n'avons décelé aucune expression suggérant une quelconque notion de vie « en harmonie profonde avec la belle Nature » comme le suggérait la rhétorique anachronique du *Kokutai no hongî*. S'il existe une conclusion nette à ce travail, c'est que cette « nature parlante » qui apparaît dans les textes archaïques était loin de faire l'objet de vénération, encore moins d'être pensée comme une entité avec laquelle il serait convenable de s'harmoniser. Le bruit, le désordre, le tumulte, bref, tous les « méfaits » que les dieux célestes attribuent à ces éléments de la nature suggèrent une franche hostilité d'un monde envers l'autre, qui n'a put être résolue au final que par une soumission forcée, voire par la destruction selon certains récits. Dans ces conditions, l'espoir de trouver là des traces d'un éventuel « animisme bienveillant » semble fortement compromis.

De notre point de vue, la source de ce qu'on appelle communément de nos jours l'« animisme japonais » est à chercher plus tard dans l'histoire. Cette approche ne serait pas dénué d'un caractère paradoxal puisqu'un système de pensée étranger à l'archipel tel que le bouddhisme pourrait avoir introduit cette conceptualisation attribuant des esprits aux objets de la nature, comme en témoigne notamment l'expression *sōmoku jōbutsu* 草木成仏, qui véhicule l'idée selon laquelle les herbes et les plantes seraient aussi susceptibles d'accéder à l'Éveil bouddhique. D'autres surdéterminations viendraient s'ajouter au fil de l'histoire, comme les éléments visiblement chrétiens de Hirata Atsutane qui postulaient un amour des dieux multiples *yaoyorozu no kami* 八百万神 envers les « brins humains d'herbe verte » (*ao-hito-kusa* 青人草). Ce nouveau jeu de rapports aurait servi d'embryon à la création d'autres théories plus élaborées reliant ces dieux *yaoyorozu no kami* aux esprits de la nature, ce qui correspond peu ou prou à la conception contemporaine de ce singulier « animisme à la japonaise. » Le paradoxe vient du fait que ces théories du type « green shintō », très répandues de nos jours, ne reconnaissent pas au bouddhisme son rôle initiateur des conceptualisations animistes actuelles, et se réclament souvent d'un soi-disant shintō originaire pour étayer leurs thèses, alors que, comme nous l'avons vu, nos textes archaïques se révèlent être un terrain foncièrement hostile à toute logique animiste de type « harmonisant » ou « bienveillant. »

D'autre part, concernant les approches historicisantes, nous avons émis un certain scepticisme vis-à-vis des thèses se servant de notions comme celles des *jōmon-jin* 縄文人 et des *yayoi-jin* 弥生人 ainsi que des parallélismes qui sont établis avec la mythologie japonaise. Néanmoins, l'idée selon laquelle les dieux célestes représenteraient d'une certaine manière l'image de la civilisation de l'ancien Yamato à l'époque de la rédaction des *Chroniques* demeure plausible. Tout en respectant l'intégrité des motifs mythologiques qui apparaissent dans ces épisodes de soumission des dieux maléfiques et de la nature sauvage, nous pensons que ce qui transparaît derrière ces récits peut correspondre, d'une certaine manière, à l'horizon de pensée de l'aristocratie japonaise entre la fin du VII^e et le début du VIII^e siècle. Autrement dit, il serait possible de déceler ici la fierté d'une jeune civilisation avide de conquêtes, qui s'enorgueillit de sa capacité à assimiler les modèles du continent et la « culture mondiale » de l'époque avec le chinois écrit comme *lingua franca*, mais qui, en même temps, essaie de s'en émanciper. Cependant, eu égard à l'insistance textuelle visant à justifier la descente de l'héritier céleste, nous dirions que cette partie de la mythologie japonaise laisserait entrevoir en même temps un certain sentiment latent d'illégitimité de la part des conquérants vis-à-vis des invasions qu'ils avaient effectuées.

Cette civilisation émergente et avide de participer aux « affaires du monde » tenait toutefois à conserver certaines de ses notions vernaculaires, dont celle de *koto*, qui est un terme récurrent dans les mythes qu'elle nous a laissés. Dans ces écrits, le *koto* prend le rôle, comme nous l'avons vu, d'instrument de soumission de la nature et des dieux sauvages pour qu'ils rentrent dans le « grand ordre céleste. »

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

Dans cet ordre, l'utilisation du *koto*, du Verbe, est refusée aux objets de la nature. Du point de vue de cette jeune civilisation, l'animisme de la nature semble constituer une aberration ontologique intolérable qu'il faut redresser de gré ou de force.

Si l'on pense à ce grand ordre céleste¹⁶¹, il serait possible de superposer aux récits mythologiques japonais une grille de lecture programmatique, en ce sens que cette mythologie, telle qu'elle nous est racontée dans les *Chroniques* en particulier, semble être construite autour d'un programme, d'un projet à exécuter sous-tendu par la représentation d'une réalité idéelle. Dans ce projet, le *koto*, outil de représentation par excellence d'un fait qui se produit dans le temps (事) dans la langue japonaise, jouerait le rôle de boussole, de substrat de cette réalité vers laquelle s'acheminent les actes des dieux célestes et de leurs descendants. Or ce *koto*, en tant que mot polysémique, a davantage de significations : il serait aussi la parole divine et articulée dont se servent les dieux pour civiliser le monde, et représenterait en même temps l'« essence » de ces dieux, une essence qui les pousse à suivre une conduite « vertueuse », et à ne pas imiter les humains dans leur manque de respect à la logique de vérité de la parole *koto*, comme on l'a vu dans l'épisode de la chronique d'Ōjin dans le *Kojiki*. Somme toute, il semblerait que dans la mythologie japonaise, racontée du point de vue de la lignée céleste, le *koto* est synonyme d'ordre et de civilisation.

Au final, ce grand projet qui transparait derrière les récits de la mythologie japonaise a-t-il rempli ses objectifs ? Nous croyons pouvoir répondre par l'affirmative dans le sens où les dieux célestes ont réussi à transformer de manière durable le monde terrestre et sa nature jusqu'à la fin de nos récits archaïques, au moins pour ce qui est des *Chroniques* officielles¹⁶². Effectivement, une fois que ces herbes et arbres loquaces furent soumis ou brisés, permettant ainsi la descente de l'héritier divin, ils restèrent silencieux pour toujours, fidèles ainsi à la catégorie ontologique qui leur fut assignée par la dynastie céleste dans sa représentation d'un monde idéal.

¹⁶¹ Noter que cet « ordre céleste » n'est jamais évoqué explicitement dans nos textes. La raison en serait qu'il s'agirait d'un principe si évident, si inhérent au monde conçu par leurs rédacteurs, qu'ils n'en auraient pratiquement aucune conscience nette. Autrement dit, comme nous l'avons déjà fait remarquer (*supra*, n. 103), la grande polysémie du mot *koto* était tellement ancrée dans la langue japonaise archaïque, que ses locuteurs n'auraient pas eu conscience de sa valeur « cosmique. »

¹⁶² Comme nous l'avons vu, un vent nouveau paraissait déjà souffler dans quelques poèmes du *Man.yō-shū* tardif, qui laissent transparaitre une certaine nostalgie, comme si les poètes voulaient retrouver cet animation enfouie sous le pavé de la civilisation céleste, en essayant, par des figures poétiques, de redonner la parole à ces arbres qui « ne parlent plus. » C'est bien le cas de l'auteur du poème 811 (cf. *sup.* n. 120), qui, tout en évoquant le mutisme d'un « bout de bois » transformé en cithare, semblerait en même temps vouloir lui réinsuffler de la vie, en lui faisant jouer un chant secret de la main adroite d'un beau seigneur...

Abréviations

- DKJ *Dai Kan-Wa jiten* 大漢和辞典, Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, éd., 13 vol., Tōkyō, Taishūkan Shoten 大修館書店, 1955-1960.
- GDR Association Ricci — Desclée de Brouwer, éd., *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辞典, 6 vol. + 2 volume d'Index, Paris, Instituts Ricci (Paris-Taïpei), Desclée de Brouwer, 2001.
- IKGJ *Kogo jiten* 古語辞典, Ōno Susumu 大野晋, éd., Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1^{re} éd. 1982.
- JKDJ *Jidaibetsu kokugo daijiten. Jōdai hen* 時代別国語大辞典 上代編, Jōdaigo jiten henshū iinkai 上代語辞典編修委員会, Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002.
- KJE *Kōjien* 広辞苑, 5^e éd., Tōkyō, Iwanami shoten, 1998.
- MJGJ Maruyama Rinpei 丸山林平, éd., *Jōdaigo jiten* 上代語辞典, Tōkyō, Meiji shoin 明治書院, 1967.
- MNZ Motoori Norinaga zenshū 本居宣長全集, 23 volumes, Ōno Susumu 大野晋, Ōkubo Tadashi 大久保正, éd., Tōkyō, Chikuma Shobō 筑摩書房, 1989.
- NKBT *Nihon koten bungaku taikai* 日本古典文学大系, 100 vol. + 2 volumes d'Index, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1957-1968.
- NKDJ *Kogo daijiten* 古語大辞典, Nakada Norio 中田祝夫, Wada Toshimasa 和田利政 *et al.*, éd., Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1^{re} éd. 1983.
- OSZ Orikuchi Shinobu zenshū 折口信夫全集, 41 vol., Tōkyō, Chūō kōronsha 中央公論社, 1995-2002.
- SHAZ *Shinshū Hirata Atsutane zenshū* 新修平田篤胤全集, Hirata Atsutane zenshū kankōkai 平田篤胤全集刊行会, éd., 15 vol. + 5 volume d'Index, Tōkyō, Meicho shuppan 名著出版, 1978.
- SNKBZ *Shinpen Nihon koten bungaku zenshū* 新編日本古典文学全集, 88 vol., Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1994-2002.
- SSKT *Shin shaku kanbun taikai* 新釈漢文大系, 120 vol. + 1 volume d'Annexe, Tōkyō, Meiji Shoin 明治書院, 1960-2015.

Bibliographie

Ouvrages-sources

- Chūsei shintō-ron* 中世神道論, Ōsumi Kazuo 大隅和雄, éd., 1977. *Nihon shisō taikai* 日本思想大系, vol. 19, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店.
- Fudoki* 風土記, Uegaki Setsuya 植垣節也, éd., 1997. SNKBZ, 5, Tōkyō, Shōgakkan 小学館.
- Genji monogatari* 源氏物語, Abe Akio 阿部秋生, Akiyama Ken 秋山虔 *et al.*, éd., 1994-1998. SNKBZ, 20-25, Tōkyō, Shōgakkan 小学館.
- Hán fēi zǐ* [Kanpishi] 韓非子, Takeuchi Teruo 竹内照夫, éd., 1978. SSKT, 12, Tōkyō, Meiji Shoin 明治書院.
- Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, Kurano Kenji 倉野憲司, Takeda Yukichi 武田祐吉, éd., 1958. NKBT, 1, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店.

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

- Kojiki* 古事記, Yamaguchi Yoshinori 山口佳紀, Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光, éd., 1997. SNKBZ, 1, Tōkyō, Shōgakkan 小学館.
- Kokin waka-shū* 古今和歌集, Saeki Umetomo 佐伯梅友, éd., 1958. NKBT, 8, Iwanami Shoten 岩波書店.
- Kokin waka-shū* 古今和歌集, Ozawa Masao 小沢正夫 *et al.*, éd., 1994. SNKBZ, 11, Tōkyō, Shogakkan 小学館.
- Kokuhō. Iwasaki-bon Nihon shoki* 国宝 岩崎本日本書紀, Kyōto kokuritsu hakubutsukan-hen, 京都国立博物館編, éd., 2013. Kyōto, Bensei shuppan-sha 勉誠出版社.
- Man'yō-shū* 万葉集, Kojima Noriyuki 小島憲之, Kinoshita Masatoshi 木下正俊 *et al.*, éd., 1994-1996. SNKBZ, 6-9, Tōkyō, Shōgakkan 小学館.
- Mò zǐ [Bokushi]* 墨子, Yamada Taku 山田琢, éd., 1975. SSKT, 50, Tōkyō, Meiji Shoin 明治書院.
- Nihon shoki* 日本書紀, Sakamoto Tarō 坂本太郎, Ienaga Saburō 家永三郎 *et al.*, éd., 1967. NKBT, 67-68, Tōkyō, Iwanami Shoten 岩波書店.
- Nihon shoki* 日本書紀, Kojima Noriyuki 小島憲之, Naoki Kōjirō 直木孝次郎 *et al.*, éd., 1994. SNKBZ, 2-4, Tōkyō, Shōgakkan 小学館.
- Shì shuō xīn yǔ [Sesetsu shingo]* 世説新語, Mekada Makoto 目加田誠, éd., 1976. SSKT, 77, Tōkyō, Meiji Shoin 明治書院.
- Shin tenri toshokan zenpon sōsho. Dai-sankan. Nihon shoki kengen-bon* 新天理図書館善本叢書 第三卷 日本書紀乾元本, 2015. Tenri daigaku fuzoku tenri toshokan zenshū 天理大学附属図書館全集, éd., Tōkyō, Yagi shoten 八木書店.

Livres et thèses en langue occidentale

- Godelier, Maurice, 1984. *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard.
- McLuhan, T. C., 1971. *Touch the Earth, a Self-portrait of Indian Existence*, New York, Outerbridge and Dienstfrey.
- Quirós, Ignacio, 2016. « Sens et fonctions de la notion de *koto* dans le Japon archaïque », Paris, EPHE (thèse de doctorat).
- Robert, Jean-Noël, 2014. « Philologie de la civilisation japonaise », *L'annuaire du Collège de France*, 113, mis en ligne le 15 août 2014. En ligne : URL : <http://journals.openedition.org/annuaire-cdf/2543> [dernier accès le 8 janvier 2018].
- Rocher, Alain, 1988. *Les figures de l'origine dans la mythologie japonaise*, Grenoble, Université Stendhal (thèse de doctorat).
- _____, 1997. *Mythe et souveraineté au Japon*, Paris, Presses Universitaires de France.
- _____, 2016. « Les métamorphoses du Shinto » *Société des amis du musée Cernuschi*. En ligne : <http://blog-comptes.rendus.amis-musee-cernuschi.org/category/japon/> [dernier accès le 8 jan. 2018].
- Sakamaki Shunzō, 1967. « Shintō: Japanese ethnocentrism », in Charles A. Moore, éd., *The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu, University of Hawaii Press (précédemment cité par Alain Rocher, *Les figures de l'origine dans la mythologie japonaise*, p. 62).
- Vovin, Alexander, 2009. *Man'yōshū Book 15: A New English Translation Containing the Original Text*,

Kana Transliteration, Romanization, Glossing and Commentary, Kent, Folkstone, Global Oriental.

Livres et articles en japonais

Aoki Shūhei 青木周平, 1980. « Kojiki shinwa ni okeru “kotomuke” no igi » 古事記神話における「言向」の意義, *Kokugakuin zasshi* 国学院雑誌, vol. 81, issue 9, p. 19-31.

Goto Kazuhito 後藤和民, 1981. *Jōmon-jin no nazo to fūkei. Gen-Nihonjin no ichiman-nen no kūhaku wo umeru* 縄文人の謎と風景——原日本人一万年の空白を埋める, Tōkyō, Kōseidō 広濟堂.

Hirano Toyoo 平野豊雄, « Atsutane ni okeru kokka to “ao-hito-kusa” » 篤胤における国家と「青人草」, *Hitotsu-bashi ronsō* 一橋論叢, Tōkyō, Nihon hyōron-sha 日本評論社, vol. 84-1, 1980, p. 102-118.

Ishii Kōsei 石井公成, 2012. « Mondai teiki : Shōtoku taishi kenkyū no mondai-ten » 問題提起 聖徳太子研究の問題点, *Geirin* 芸林, 61-1, p. 110-137.

_____, 2012b. « Aoao to shita take ha shinri sono-mono ka. Chūgoku, Chōsen, Betonamu, Nihon no bukkyō ni miru suichiku ōke ron » 青々とした竹は真理そのものか——中国・朝鮮・ベトナム・日本の仏教に見る翠竹黄華論, in Fan Hai Rin ファン・ハイ・リン, éd., *Nihon kenkyū ronbun-shū. Nihon to Ajia* 日本研究論文集——日本とアジア, Hanoi, Thé giới xuất bản xã 世界出版社, p. 81-94.

_____, 2015. « “Nihon shoki” ni okeru bukkyō kanbun no hyōgen to henkaku gohō », *jō* 『日本書紀』における仏教漢文の表現と変格語法・上, *Komazawa daigaku bukkyō gakubu kenkyū kiyō* 駒沢大学仏教学部研究紀要, vol. 73, p. 216[1]-204[13].

_____, 2016. *Shōtoku Taishi. Jitsuzō to densetsu no aida* 聖徳太子——実像と伝説の間, Tōkyō, Shunjūsha 春秋社.

Itoi Michihiro 糸井通浩, 1978. « “Koto” ninshiki to “mono” ninshiki. Kodaibungaku ni okeru sono shiteki tenkai » 「こと」認識と「もの」認識——古代文学におけるその史的展開, *Ronshū Nihonbungaku Nihongo* 論集日本文学・日本語, vol. 1, Kadogawa shoten 角川書店.

Iwata Yasuyuki 岩田安之, 2015. « Jumoku ya hashira no shinkō : jōmon jidai ni okeru shinkō no issokumen » 樹木や柱の信仰——縄文時代における信仰の一側面, *Kanazawa daigaku kōkōgaku kiyō* 金沢大学考古学紀要, vol. 36, p. 1-13.

Iyanaga Nobumi 彌永信美, 1988. « “Nihon no shisō” saikō : “tokushu Nihon-teki na mono” to bukkyō » 「日本の思想」再考——「特殊日本的なもの」と仏教, *Kikan Bukkyō* 季刊 仏教, 5 (oct. 1988), p. 135-149.

_____, 2017. « Yaoyorozu no kami-tachi = Bonten taishaku, muryō no tenshi... ? » 八百万の神達=「梵天帝釈、無量の天子...」?, *Gendai shisō* 現代思想, vol. 45-2 (numéro spécial « Shintō wo kangaeru » 神道を考える), Tōkyō, Seido-sha 青土社, 2017, p. 155-164.

Kim Moon Gil 金文吉, 2003. *Jindai moji to Nihon Kirisutokyō : kokugaku undō to kokuji kairiyō* 神代文字と日本キリスト教——国学運動と国字改良, Kyōto, Kokusai Nihon bunka kenkyū sentā 国際日本文化研究センター.

Kokugakuin daigaku nijūisseiki kenkyū kyōiku keikaku iinkai kenkyū jigyō “Kojiki no gokusai-teki,

La voix de la Nature dans le Japon archaïque
(Ignacio Quirós)

- kokusai-teki kenkyū seika” hōkoku ronshū 国学院大学二十一世紀研究教育計画委員会研究事業「『古事記』の学際的・国際的研究」成果報告論集, éd., 2015. *Kojiki-gaku* 古事記学, Tōkyō, Kokugakuin daigaku kenkyū kaihatsu suishin kikō 国学院大学研究開発推進機構, vol. 3.
- Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光, 1995. *Kojiki. Tennō no sekai no monogatari* 古事記——天皇の世界の物語, Tōkyō, Nihon hōsō shuppan kyōkai 日本放送出版協会.
- Kunieda Shirō 国枝史郎, 2005. *Zen.aku ryōmen nezumi kōzō* 善悪両面鼠小僧, Aozora bunko 青空文庫. [Paru pour la première fois en 1925.]
- Misaki Gisen 三崎義泉, 1999. *Shikan-teki bi-ishiki no tenkai. Chūsei geidō to hongaku-shisō tono kanren* 止観的美意識の展開——中世芸道と本覚思想との関連, Tōkyō, Perikan-sha ぺりかん社.
- Monbusho henshū 文部省編纂, 1937. *Kokutai no hongī* 国体の本義, Tōkyō, Naikaku insatsu kyoku 内閣印刷局. [Kaizuka Shigeki 貝塚茂樹, éd., *Kokutai no hongī ; shinmin no michi* 国体の本義——臣民の道, Sengo dōtoku kyōiku bunken shiryō-shū 戦後道德教育文献資料集, Tōkyō, Nihon tosho sentā 日本図書センター, 2003, vol. 2]
- Mori Hiromichi 森博達, 1999. *Nihon shoki no nazo wo toku* 日本書記の謎を解く, Tōkyō, Chūō kōron shinsha 中央公論新社.
- Muraoka Tsunetsugu 村岡典嗣, 1940. « Hirata Atsutane no shingaku ni okeru yaso-kyō no eikyō » 平田篤胤の神学に於ける耶蘇教の影響, *Zōtei Nihon shisō-shi kenkyū* 増訂日本思想史研究, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, p. 321-336 (reproduction d’un article du même titre paru d’abord en *Geibun* 藝文, 1920, vol. 22-3).
- Nakazawa Shin.ichi 中沢新一, 2010. *Āsudaibā* アースダイバー, Tōkyō, Kōdansha 講談社.
- Ookubo Takaki 大久保喬樹, 2013. « Inochi aru aohitokusa : nihon-teki shinsei no tenkai. Sono ichi » 命ある青人草——日本的心性の展開 その一, *Tōkyō joshi daigaku kiyō ronshū* 東京女子大学紀要論集, Tōkyō, Tōkyō joshi daigaku ronshū henshū iinkai 東京女子大学論集編集委員会, vol. 64, p. 29-51.
- Saigō Nobutsuna 西郷信綱, 1975-1989. *Kojiki chūshaku* 古事記注釈, 4 vol., Tōkyō, Heibonsha 平凡社.
- Sasaki Takashi 佐々木隆, 2013. *Kotodama to wa nani ka* 言霊とは何か, Tōkyō, Chūō kōron shinsha 中央公論新社.
- “Sekai ga odoroku Nippon” kenkyū-kai 「世界が驚く日本」研究会, éd., 2017. « Sekai ga odoroku Nippon » 世界が驚く日本. Tōkyō, Keizai Sangyō-shō 経済産業省.
- Sueki Fumihiko 末木文美士, 2015. *Sōmoku jōbutsu no shisō. Annen to Nihon-jin no shizen-kan* 草木成仏の思想——安然と日本人の自然観, Tōkyō, Sanga サンガ.
- Tada Kazuomi 多田一臣, 2010. « Kodai no “koto” to “oto” 古代の「言」と「音」 », *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 53, p. 1-19.
- Takeuchi Yoshimi 竹内好, 1958. « Kenryoku to geijutsu » 権力と芸術, in Abe Tomoji 阿部知二 et Takeuchi Yoshimi, éd., *Kenryoku to geijutsu* 権力と芸術, Tōkyō, Keisō shobō 勁草書房, p. 7-33.

Tanigawa Ken.ichi 谷川健一, 1991. «“koto-tohu” no sekai 「言問ふ」の世界», *Nantō bungaku hasseiron* 南島文学発生論, Tōkyō, Shichōsha 思潮社, p. 91-108.

Umehara Takeshi 梅原猛, Inoue Takao 井上隆雄, 1983. *Nihon no shinsō* 日本の深層, Tōkyō, Kōsei shuppansha 佼成出版社.

Yamamoto Hiroko 山本ひろ子, 1998. *Chūsei shinwa* 中世神話, Tōkyō, Iwanami shinsho 岩波新書.

Yanabu Akira 柳父章, 1995. *Hon.yaku no shisō, shizen to “nature”* 翻訳の思想——「自然」と「nature」, Chikuma Shobō 筑摩書房.

Sites internet

<http://www.greenshinto.com/wp/> [dernier accès le 7 janvier 2018].