



HAL
open science

Sens et fonctions de la notion de “Koto” dans le Japon archaïque : actes de parole, parole des actes

Ignacio Quirós

► **To cite this version:**

Ignacio Quirós. Sens et fonctions de la notion de “Koto” dans le Japon archaïque : actes de parole, parole des actes. Linguistique. École pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2016. Français. NNT : 2016EPHE5012 . tel-02101628

HAL Id: tel-02101628

<https://theses.hal.science/tel-02101628>

Submitted on 16 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



École Pratique
des Hautes Études

Mention « Religions et systèmes de pensée »

École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études
Centre de recherche sur les civilisations d'Asie orientale (CRCAO)

Sens et fonctions de la notion de « *koto* » dans le Japon archaïque

Actes de parole, parole des actes

Par Ignacio Quirós

Thèse de doctorat d'études de l'Extrême-orient

Sous la direction de M. Alain Rocher, directeur d'études

Soutenue le 15 janvier 2016

Devant un jury composé de :

François, Macé, PR émérite, INALCO

Alain, Rocher, directeur d'études, EPHE

Nobumi, Iyanaga, ancien responsable de l'EFEO-Tokyo, chercheur EFEO

Sumie, Terada, PR, INALCO

Sens et fonctions de la notion de « *koto* » dans le Japon archaïque

Actes de parole, parole des actes

Table des matières

Remerciements -----	1
Avant-propos -----	3
Textes -----	4
Abréviations -----	5
Conventions diverses -----	6
Introduction générale -----	10
Objectif et problématique -----	10
Méthodologie -----	11
a) Cadre théorique -----	12
b) Aspects pratiques -----	18
Structure de la thèse -----	20
Première partie : le concept de <i>koto-dama</i> -----	23
1.1) Introduction -----	23
1.2) Définitions et graphies possibles -----	23
1.3) Les occurrences du mot <i>koto-dama</i> dans la poésie japonaise ancienne -----	26
1.3.1) Un « pays divin où l'on est aidé par l'esprit des mots. » -----	26
1.3.2) <i>Sakihahu</i> ou <i>tasukuru</i> ? Dilemmes de lecture -----	31
1.3.3) La « divination du soir » -----	34

1.4) Koto-dama et langue japonaise -----	36
1.4.1) Une nouvelle conscience du langage au VIII ^e siècle naissant -----	36
1.4.2) Vérité, bonheur et exaltation nationale -----	39
1.4.3) L'antinomie entre le <i>koto-dama</i> et le <i>koto-age</i> . -----	42
1.4.4) Questions de nomenclature -----	47
1.4.5) Paroles « légères » et paroles authentiques -----	49
1.5) Le <i>koto-dama</i> et les classiques japonais -----	55
1.5.1) Bref historique du concept de <i>koto-dama</i> après sa création -----	56
1.5.2) Des apories exégétiques -----	59
1.5.2.1) La flèche meurtrière -----	62
1.5.2.2) L'averse de grêle -----	64
1.6) Conclusion. La nécessité d'une nouvelle approche -----	67
Deuxième partie : faits et paroles -----	69
2.1) Introduction -----	69
2.2) Différents aspects du terme <i>koto</i> -----	71
2.2.1) Les définitions des dictionnaires de langue ancienne -----	71
2.2.2) Une grande variété de graphies -----	80
2.3) Précautions contextuelles -----	83
2.3.1) Mythe et société archaïque -----	84
2.3.2) Les divergences d'écriture entre les textes sources -----	85
2.3.3) Les lectures des différentes collections -----	90
2.4) Précautions méthodologiques -----	93
2.4.1) La méthode « graphie - lecture ancienne » -----	93
2.4.2) Les <i>koto</i> inclus par besoin syntactique -----	95
2.4.3) Les autres <i>koto</i> -----	97
2.4.3.1) La cithare -----	97
2.4.3.2) Les <i>koto</i> « différents » -----	99
2.4.4) Les possibles renvois à des concepts étrangers à l'archipel -----	103
2.4.4.1) La maxime savante -----	103
2.4.4.2) Le binôme « étranger » -----	107
2.5) Les cas douteux -----	117

2.5.1) L'incertitude graphique des <i>koto</i> « grammaticaux »	117
2.5.2) Les faits de type « vérité objective »	119
2.6) La correspondance fait-parole	123
2.6.1) Explication graphique	123
2.6.2) L'impératrice jalouse	128
2.6.3) La chanson de la jeune fille	135
2.6.4) La force immanente du <i>koto</i>	140
2.7) Conclusion	148

Troisième partie : essence et injonction ----- 152

3.1) Introduction	152
3.2) Le concept de <i>mono</i>	154
3.2.1) Définition et précisions du sens	154
3.2.2) Exemples du concept de <i>mono</i> en tant que « substance »	164
3.3) Les rapports entre <i>koto</i> et <i>mono</i>	171
3.3.1) L'alliance efficace entre la matière et la parole	171
3.3.1.1) Parole et « substitut matériel »	171
3.3.1.2) Les paroles de ressuscitation	175
3.3.1.3) Les formules « résonnantes »	183
3.3.1.4) <i>Koto</i> et <i>mono</i> en tant que noms génériques	186
3.3.2) Parler « <i>koto</i> » ou parler « <i>mono</i> » ?	189
3.3.2.1) Les affinités avec le verbe « <i>ihu</i> »	189
3.3.2.2) Les affinités avec le verbe « <i>kataru</i> »	193
3.3.2.3) Les affinités avec le verbe « <i>tohu</i> »	203
3.3.3) Nature parlante	214
3.3.3.1) Considérations théoriques	214
3.3.3.2) Les exemples tirés des textes sources	219
3.3.3.3) <i>Koto</i> et mots de salutation. Une exception au concept K ?	228
3.3.3.4) L'instauration de l'ordre dans le monde	232
3.4) Essence et <i>koto</i>	235
3.4.1) Le <i>koto</i> apposé à un nom selon la formule « <i>N + no + koto</i> »	235
3.4.1.1) Précautions sémantiques	235

3.4.1.2) Étranges déclarations d'amour -----	236
3.4.1.3) Bref excursus à l'époque Heian. L'ancienne nourrice du prince <i>Genji</i>	240
3.4.1.4) Exemples de la structure « <i>N + no + koto</i> » dans les textes archaïques ---	243
3.4.1.5) Un autre opérateur véhiculant le <i>koto</i> « essence » -----	251
3.4.2) Le nom -----	254
3.4.2.1) Nom et tabou -----	254
3.4.2.2) L'acte de nommer. Généralités -----	258
3.4.2.3) Nom et essence au Japon archaïque -----	260
3.4.2.4) Nom et parole -----	271
3.4.2.5) Des cas atypiques -----	277
3.4.3) Le concept de <i>koto-muke</i> -----	285
3.4.3.1) Première approche. Quelques exemples -----	285
3.4.3.2) Histoire de la recherche et précisions sémantiques. -----	292
3.4.3.3) Qui est l'émetteur du <i>koto-muke</i> ? Deux écoles opposées. -----	299
3.4.3.4) <i>Koto-muke</i> et civilisation -----	302
3.4.3.5) Des nouvelles perspectives pour l'étude du <i>koto-muke</i> -----	306
3.5) Injonction et <i>koto</i> -----	313
3.5.1) Questions de nomenclature -----	313
3.5.2) Aspect injonctif du <i>mi-koto</i> . -----	314
3.5.2.1) Exemples et acceptions lexicographiques -----	314
3.5.2.2) « À vos ordres ! » Des serments d'obéissance -----	319
3.5.3) Le non-respect des ordres -----	325
3.5.3.1) La désobéissance à l'ordre <i>mi-koto</i> -----	325
3.5.3.2) Des cas de désobéissance non liés au <i>mi-koto</i> -----	328
3.5.3.3) De possibles exceptions -----	334
3.5.4) Les ordres « lourds » des <i>Chroniques</i> -----	337
3.5.4.1) « <i>Koto-yosashi</i> » : Définition et graphies -----	337
3.5.4.2) Des exemples de « <i>koto-yosashi</i> » isolé -----	341
3.5.4.3) La pacification du pays. Le tandem <i>mi-koto-mochi / koto-yosashi</i> ----	343
3.5.4.4) Le « grand ordre » du récit. -----	349
3.6) Conclusion -----	352

Quatrième partie : Vérité et sincérité -----	355
4.1) Introduction -----	355
4.2) Le tabou de l'« élévation de la parole » -----	359
4.2.1) Le concept de <i>koto-age</i> . Introduction et graphies -----	359
4.2.2) Première étape de l'histoire de la recherche -----	360
4.2.3) La colline du « silence » -----	366
4.2.4) Brève révision du poème 3253 de Hitomaro -----	369
4.3) Vérité et paroles néfastes. Les « bravades » de Yamato-takeru -----	372
4.3.1) La rencontre avec le dieu du mont Ibuki -----	372
4.3.1.1) Description du contexte -----	372
4.3.1.2) L'épée Kusanagi -----	374
4.3.1.3) La glose mystérieuse -----	376
4.3.1.4) Vérité et <i>koto-wari</i> -----	379
4.3.2) La traversée de la mer de Kazusa -----	383
4.3.2.1) Description du contexte -----	383
4.3.2.2) Paroles de bravade -----	387
4.3.2.3) Vérité et « pression atmosphérique » -----	388
4.3.2.4) La version du <i>Kojiki</i> -----	393
4.4) Vérité et indice ordalique -----	397
4.4.1) Ordalie et serment. Généralités -----	397
4.4.2) Brève introduction sur l'ordalie dans le cadre textuel des <i>Chroniques</i> -----	400
4.4.3) L'ordalie de la princesse Ataka-shitsu-hime. <i>Koto-age</i> et <i>ukehi</i> -----	402
4.4.3.1) Description contextuelle -----	402
4.4.3.2) Explication des séquences -----	406
4.4.3.3) Bref excursus comparatif en Inde ancienne. La princesse répudiée ---	410
4.4.4) Le vœu d'Uta-yori -----	417
4.4.4.1) Description contextuelle -----	417
4.4.4.2) La calamité invoquée. Performativité surnaturelle -----	419
4.4.4.3) Description des séquences -----	422
4.4.4.4) La suite du récit. Sacrifice et sacralité -----	426
4.5) Vers quoi on élevait la parole ? Brève conclusion sur le <i>koto-age</i> -----	432
4.6) Un grand noyau de sens : le <i>ma-koto</i> -----	436

4.6.1) Définition et graphies -----	436
4.6.2) Vérité objective et subjective -----	439
4.6.2.1) Vérité subjective. Faits extérieurs et intérieurs à l'actant -----	439
4.6.2.2) Le <i>koto-wari</i> et la vérité « objective » -----	442
4.6.3) La sincérité -----	444
4.6.3.1) L'engagement « asymptotique » -----	444
4.6.3.2) Nouvel excursus en Inde ancienne. La fidélité à la promesse -----	445
4.6.3.3) La « sincérité vernaculaire » -----	449
4.6.3.4) Sincérité <i>ma-koto</i> et idéologie. Le <i>Kokutai no hongî</i> -----	454
4.7) Conclusion -----	457
 Conclusion générale -----	 461
 Bibliographie -----	 467
 Annexe I -----	 482
Annexe II -----	485
 Index -----	 486
Noms propres -----	486
Noms des auteurs -----	486
Noms propres anciens -----	488
Titres des ouvrages anciens -----	493
Index des sujets -----	494
Notions -----	494
Vocabulaire -----	499

Remerciements

À M. Alain Rocher, directeur d'études à l'EPHE de Paris et responsable premier de cette thèse, pour avoir encadré et dirigé généreusement mes travaux depuis l'époque de ma scolarité bordelaise, et pour avoir toujours cru à la réalisation de ce doctorat malgré les nombreux hauts et bas qui l'ont ponctué pendant toutes ces années. Ses savants conseils, sa grande érudition, ainsi que son langage extrêmement riche et précis ont été, et le sont toujours, source de grande inspiration pour moi, preuve en sont les citations de ses travaux qui parsèment cette thèse. Bien que mon long séjour japonais se soit avéré très porteur, ses séminaires sur le Japon ancien m'ont toujours manqué pendant cette période d'éloignement géographique. Rencontre décisive dans ma vie, jamais n'aurais-je pu arriver jusqu'ici sans son soutien infaillible et sans les encadrements qu'il m'a toujours aimablement proposés, notamment celui de l'EPHE en 2007. Je le prie de trouver dans ces quelques lignes le témoignage de ma profonde reconnaissance.

À M. Nobumi Iyanaga, ancien responsable de l'EFEO de Tokyo et membre du jury de cette thèse, pour le généreux et inlassable soutien qu'il m'a apporté tout au long de mon séjour japonais, notamment la dernière année, où j'ai entretenu avec lui une correspondance aussi fréquente qu'enrichissante. Pour moi, il restera toujours « mon deuxième directeur d'études », car grâce à sa patience et à la rigueur de ses remarques, j'ai appris à respecter de stricts critères de cohérence, de méthode et de précision dans la rédaction, au point que parfois j'ai du mal à me reconnaître dans les paragraphes de ce travail. Sans son appui, cette thèse n'aurait jamais pris sa forme actuelle, car bien des idées qui la constituent lui appartiennent. Je tiens à le remercier du fond du cœur pour son aide constante pendant la dernière étape du parcours, qui s'est avérée décisive pour la construction de ce travail.

À M. Kazuaki Komine, ancien directeur d'études à l'Université de Rikkyo, pour m'avoir accepté dans son unité de recherche pendant trois ans, de 2008 à 2011. Même si mon champ de recherche se trouvait légèrement décalé par rapport à celui de son groupe d'étudiants de master et doctorants, il a toujours su me donner de précieux conseils pour mon travail. Pour des raisons personnelles, j'ai été obligé de quitter cette université en 2011, année de grands changements, mais M. Komine restera toujours une référence pour moi. Grand érudit de la littérature classique japonaise, il m'a laissé entrevoir un niveau de connaissances difficilement imaginable, que j'ai été loin de pouvoir apprécier à sa juste mesure, notamment concernant la lecture de manuscrits anciens et l'interprétation des rouleaux picturaux ou *e-maki*.

A Mme. Kikuko Hirafuji, professeur à l'université Kokugakuin, pour m'avoir facilité l'encadrement institutionnel nécessaire pour la deuxième partie de mon séjour japonais, et pour m'avoir accepté dans une unité de recherche spéciale pendant les dernières années.

À M. Christophe Valia-Kollery, professeur à l'EPHE, pour son appui administratif et personnel toujours renouvelé, et notamment pour avoir grandement facilité en 2008 le « coup d'envol » pour mon long et fructueux séjour au Japon.

À M. Alexis Cottencin, pour ses précieuses corrections en français. Cette dernière n'étant pas ma langue maternelle, j'ai dû souvent faire appel aux révisions de ce grand ami pour enlever de ce travail certaines erreurs et maladroites de cette langue aussi belle que difficile, et dont la vraie maîtrise semble toujours être hors de ma portée...

A Mme. Naoka Mori, et à Mme. Jitsuko Masui, mes supérieures dans mon travail d'enseignement de l'espagnol à l'Université préfectorale de Shizuoka, et à l'Université de Tokoha respectivement, pour avoir eu la générosité de m'accorder quelques congés et avoir assuré mon remplacement pendant les derniers mois de rédaction. Certaines sections de ce travail ont pu être « sauvées » grâce à leur compréhension et coopération, et je tiens à les en remercier sincèrement.

A M. Bruno Garnero, que je ne saurais jamais remercier suffisamment pour son soutien tout au long de mon séjour à Bordeaux jusqu'en 2008 et pour avoir jadis préparé le « terrain » où la motivation première de ce travail vint s'enraciner.

A Mme. Mieko Nakanishi, et à toute la famille Nakanishi, pour leur généreux accueil et les précieux conseils reçus pendant toutes ces années.

A ma famille et à mes amis proches, pour leurs encouragements et aussi pour leur compréhension, puisque j'ai l'impression de les avoir pas mal « négligés » pendant cette dernière année quelque peu monastique, ce qui constitue, semble-t-il, un rite de passage obligé pour toute fin de thèse...

A toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont contribué à la réalisation de ce travail et auxquelles, par manque d'espace, je n'ai pas pu accorder ici de remerciements individuels.

Avant-propos

Depuis le jour où le véritable objet de nos recherches fut identifié, et ceci eut lieu, il faut l'avouer, à un stade relativement avancé dans notre parcours de doctorant, nous nous mîmes au travail avec l'ardeur du débutant qui trouve enfin sa voie. Ces démarches inspirées ne débutèrent en effet qu'après une difficile période de tâtonnements et de réorientations. Bien que l'étude des deux grandes *Chroniques* impériales du Japon, le *Kojiki* 古事記 et le *Nihon shoki* 日本書紀, ait toujours été le fil directeur de notre parcours, un temps non négligeable fut d'abord consacré à l'examen des théories ésotériques visant à interpréter ces *Chroniques*, notamment le *Kojiki*, à travers le concept de *koto-dama* 言霊 (littéralement, l'« esprit des mots »), binôme dont nous donnerons un aperçu dans la première partie de ce travail. Bien que cette étape préliminaire de nos recherches se soit appuyée sur quelques études de terrain, notre but premier demeurerait toujours inatteignable, car malgré le complexe outillage conceptuel sous-tendant ces théories ésotériques, elles restent toujours circonscrites au domaine de l'arbitraire, et partant ne portent pas, de notre point de vue, de fruits véritables lors de leur application réelle à l'interprétation des *Chroniques*. De même, nos études de terrain s'étant toujours heurtées au mur de la confidentialité, les données ethnographiques recueillies au fil des années furent dérisoires. Malgré la création d'une table des matières et la rédaction de quelques paragraphes, une relecture attentive nous laissait toujours une étrange impression de platitude et de manque d'authenticité. Ainsi, non sans un certain embarras, nous reconnaissons qu'à cette époque un abandon pur et simple du travail fut sérieusement envisagé.

Or, un déclencheur imprévu nous orienta vers un nouvel objet de recherche, et rétrospectivement c'est pour le moins curieux que tout près, à l'intérieur même de ce terme *koto-dama*, se trouvait le réel objet de nos recherches, le *koto*, un concept certes bien connu et étudié de manière extensive, mais qui demandait à être examiné sous un autre angle. Puisqu'ils sont développés dans le corps de ce travail, nous ferons ici l'économie des détails techniques concernant ces nouveaux aspects à examiner pour retenir simplement que, depuis ce jour, un vent nouveau souffla sur la prospection de nos textes et transforma radicalement notre attitude de chercheur.

Si une « morale » devait être retenue de ce parcours accidenté, c'est que la recherche nécessite, pour être authentique, de la motivation comme souffle premier. Banale de prime abord, cette assertion prend tout son sens lorsqu'elle appartient au domaine du vécu. Au moment le plus stérile de la recherche, quand la motivation fait le plus défaut, un déclic peut se présenter et s'avérer capital par la suite. Ce travail en est une parfaite illustration. En effet,

à ceux qui y trouveraient d'éventuelles qualités, qu'ils sachent qu'elles sont le fruit d'un enthousiasme tardif mais incroyablement intense, une sorte d'« été indien » dans notre parcours de doctorant. Notre seul regret est que, la durée de rédaction d'une thèse étant logiquement limitée, il nous ait fallu réprimer l'ambition de faire une sorte d'« encyclopédie » de notre récent objet de recherche, et nous résigner à en montrer seulement quelques-unes de ses fonctions. Certainement, les tournants et les opportunités se présentent souvent à notre insu, indépendamment de nos projets et ambitions, mais il serait injuste de les blâmer pour cela en les qualifiant de « tardifs. » Un mot, une conversation, une idée fugace peuvent suffire à réorienter et à redonner vie, comme par magie, à une recherche temporairement essoufflée. Il s'agit là d'un cadeau inestimable pour lequel on ne peut qu'être reconnaissant, et ceci à n'importe quel stade du travail.

Textes

Les textes qui font l'objet principal de ce travail sont les deux grandes *Chroniques* de l'époque archaïque, appelées aussi les « récits de fondation », *Kojiki* et *Nihon shoki*. D'autres textes contemporains comme le *Fudoki* 風土記, puis d'autres légèrement plus tardifs comme le *Man.yō-shū* 萬葉集, et finalement d'autres manifestement ultérieurs (dans les dates de compilation au moins) comme les *Norito* 祝詞, le *Sendai kuji hongei* 先代旧事本紀, ou le *Kogo shūi* 古語拾遺, sont aussi utilisés, mais seulement de façon accessoire pour illustrer certains aspects ponctuels du *koto* et appuyer ainsi les conclusions tirées de nos deux *Chroniques*.

Pour les citations, nous utilisons les principales éditions savantes de ces textes : le *Nihon koten bungaku taikei* 日本古典文学大系 (ci-dessous abrégé en NKBT), le *Shinpen Nihon koten bungaku zenshū* 新編日本古典文学全集 (ci-dessous abrégé en SNKBZ), et le *Nihon shisō taikei* 日本思想大系 (ci-dessous abrégé en NST). Puisque les lectures japonaises qu'elles proposent sont assujetties à bien des variations selon les différents critères des éditeurs et les sources manuscrites dont ils se servent, il est certain que des interrogations surgiront quant à la lecture « réelle », de tel ou tel caractère, mais il s'agit d'une faiblesse inhérente à toute analyse des textes du Japon archaïque. Nous expliquerons ce sujet en détail dans la deuxième partie de notre travail (sections 2.3.3 et 2.4.1 en particulier).

Abréviations

Ci-dessous nous fournissons une liste des abréviations dont nous allons nous servir le long de ce travail. Pour les détails bibliographiques des livres, articles et thèses cités ou référés, prière de se référer à la bibliographie placée à la fin de ce travail.

CKS Chūgoku koten shinsho 中国古典新書, 107 vol., Tōkyō, Meitoku Shuppansha 明德出版社, 1967-2011.

DKJ *Dai kanwa 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.

GKDJ *Gakken kanwa daijiten* 学研漢和大辞典, Tōdō Akiyasu 藤堂明保, éd., Tōkyō, Gakushū kenkyūsha 学習研究社, 1978.

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.

KGKJ *Koten kiso-go jiten* 古典基礎語辞典, Ōno Susumu 大野晋, éd., Tōkyō, Kadogawa gakugei shuppan 角川学芸出版, 2011.

KTGS *Kunten goi shūsei* 訓點語彙集成, Tsukishima Hiroshi 築島裕, 8 vol. + 1 volume d'Index, Tōkyō, Kyūko shoin 汲古書院, 2007-2009.

MNZ Motoori Norinaga zenshū 本居宣長全集, 20 vol. + 3 volume d'Index, Tōkyō, Chikuma Shobō 筑摩書房, 1968-1993.

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.

NST Nihon shisō taikai 日本思想大系, 67 vol., Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1970-1982.

OSZ Orikuchi Shinobu zenshū 折口信夫全集, 41 vol., Tōkyō, Chūō kōronsha 中央公

論社, 1995-2002.

SNKBT Shin Nihon koten bungaku taikai 新日本古典文学大系, 100 vol. + 5 volumes d'Annexes + 1 volume d'Index, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1989-2005.

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.

ST Shintō taikai 神道大系, 120 vol., Tōkyō, Shintō taikai hensan-kai 神道大系編纂会, 1977-1994.

Conventions diverses

- Les citations des textes anciens japonais sont consignées en suivant le texte brut (le texte en *kanbun* 漢文, selon une simplification quelque peu grossière) d'une édition donnée dont les détails bibliographiques sont explicités en fin de citation avec un renvoi. Les pages du texte brut correspondantes à l'extrait en question sont incluses à la fin du renvoi, mais étant donné que pour notre transcription phonétique s'appuie sur le texte développé en *yomi-kudashi* 読下し, nous consignons en général deux pages dans notre renvoi (p. xx-yy), celle du *kanbun* et celle du *yomi-kudashi*. Ce nombre peut bien entendu varier selon la longueur de la citation.

- Les signes diacritiques du texte brut (レ、一、二、上、下...) fournis par les différentes éditions (et qui d'ailleurs ne remontent pas au texte original) ne sont pas consignés.

- La transcription phonétique savante accompagnant les citations des classiques japonais est fondée principalement sur le système proposé par Alexander Vovin¹. Or, les précisions de ce système sont tellement nombreuses qu'il serait difficile, pour nous profanes dans ce difficile domaine de la phonologie, de les suivre toutes à la lettre. Nous nous permettrons donc de ne prendre en compte que les distinguos indispensables à toute transcription de textes archaïques, notamment les distinctions *kō* (甲) / *otsu* (乙). Ainsi les voyelles des syllabes de la série *otsu* sont consignées avec des trémas (*nō* / *mī* / *pē*...) pour les distinguer de ses paires de la série *kō*. Pourtant, nous consignons cette dernière catégorie sans aucun signe particulier et en omettant l'accent circonflexe. Bien que Vovin utilise cet accent sur les voyelles *kō* pour

¹ Alexander Vovin, *Man'yōshū Volume 15: a new English translation containing the original text, kana transliteration, romanization, glossing and commentary*, Folkestone, Kent, 2009, p. 20-29.

ses transcriptions du *Man.yō-shū*, en laissant l'absence d'accent pour les voyelles dont la prononciation lui est incertaine, nous n'avons pas jugé nécessaire pour notre travail d'être fidèle à cette deuxième distinction. De même, nous n'allons pas non plus suivre Vovin sur les transcriptions des consonnes voisées, qu'il consigne à l'aide des digraphes /Nk/, /Np/, /Nt/ et /Ns/. Selon d'autres experts en phonologie, cette notation n'a en effet pas de justification synchronique particulière². Nous ne la prenons donc pas en compte, car il est certain qu'elle rend particulièrement difficile la visualisation de la lecture phonétique. C'est ainsi que nous allons consigner les consonnes voisées selon leurs graphies les plus communes : /g/, /b/, /d/ et /z/.

- Les translittérations savantes mentionnées ci-dessus sont réservées aux deux cas suivants : les citations directes des textes sources, puis la reprise ponctuelle d'une proposition entière dans le corps de notre texte. En revanche, lorsqu'il s'avère nécessaire de transcrire un terme ancien isolé dans nos paragraphes, nous adoptons le système Hepburn contemporain (légèrement modifié) afin de faciliter la lecture. Dans ce même souci de lisibilité, ces mots sont consignés en italique et divisés par sèmes au moyen d'un ou plusieurs tirés. C'est ainsi qu'on écrit « *koto-age* » et « *mono-ihu* » lorsque ces concepts sont évoqués dans le corps du texte, et « *kōtōagē* » et « *mōnōipu* » (sans italique) pour les translittérations de ces mots à l'intérieur d'un texte en *kanbun* pur. Pour la transcription phonétique d'un extrait donné, les phrases sont ponctuées de lignes obliques (/) qui marquent les pauses fournies par le texte brut, aussi bien les points que les virgules.

- Pour ces extraits des classiques japonais, nous fournissons en fin de citation la traduction en français. Il s'agit pratiquement toujours d'une traduction personnelle, mais si elle venait à comporter d'éléments tirés d'autres traductions, nous ne manquons pas de le signaler au moyen d'un deuxième renvoi.

- Afin de faciliter la visualisation concrète de toutes ces précisions, nous tenons à montrer un exemple concret. Il s'agit d'un extrait tiré de la chronique que le *Kojiki* nous fait de l'empereur Suinin 垂仁天皇 et de son fils muet Homuchi-wake 本牟智和氣王 :

然是御子、八拳鬚至于心前、眞事登波受³。

Sika aredōmō / kōnō miko / yatuka pigē kōkōrō saki ni itaru made / **makōtōtōpazu**.

Cependant, bien que ce prince eût une barbe de huit poings qui lui arrivait jusqu'à la poitrine, **il**

² Thomas Pellard, « Question sur la transcription phonétique des “*Norito*” » [courrier électronique]. Destinataire : Ignacio Quiros, 03-09-2015, correspondance personnelle.

³ *Kojiki* 古事記, Nihon shisō taikai 日本思想大系, 1, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1982, p. 164-165.

n'était pas capable de parler.

Voici donc les trois parties mentionnées plus haut : texte brut, transcription phonétique et traduction en langue française. Certains sinogrammes, caractères phonétiques et termes français sont consignés en gras afin de faciliter le repérage des éléments clés pour l'analyse de chaque extrait. Ces derniers sont bien souvent des termes liés au concept de « *koto* », comme le mot *ma-koto-tohu*⁴ pour l'extrait cité ci-dessus.

- Pour les éventuelles citations des classiques chinois, nous adoptons un système similaire à celui des classiques japonais, à la différence près que les traductions françaises correspondantes ne seront pas les nôtres. Ne connaissant pas cette langue, nous nous appuyons sur les traductions reconnues.

- Le système *pinyin* est utilisé pour les transcriptions phonétiques de ces classiques chinois.

- Pour décrire un sinogramme donné, nous fournissons d'abord sa prononciation courante (en *pinyin*), puis la transcription reconstituée correspondante à l'époque Tang 唐 (qui est, de façon transversale, l'époque où se situe la rédaction des classiques de l'archipel voisin, *Kojiki* et *Nihon shoki*) en nous référant aux lectures proposées par Tōdō Akiyasu 藤堂明保 dans son *Gakken kanwa daijiten* 学研漢和大辞典⁵. C'est ainsi que nous écrivons, par exemple : « Le sens premier du sinogramme *wù* [*miuət*] 物 diffère de celui du *zhě* [*tjiǎ*] 者 en ce que... » S'il s'agit de binômes, nous les consignons ensemble en séparant les transcriptions par des espaces simples, par exemple : *qiǎo yán* [*k'ǎu ɲiʌn*] 巧言. Le rajout de ces lectures reconstituées se limitera en général à la première apparition de chaque graphie et, le cas échéant, aux cas de grande distance avec cette première occurrence.

- Concernant les citations des auteurs japonais modernes, une traduction personnelle en français sera aussi fournie en bas de citation.

- Les citations en anglais sont consignées sans aucun ajout explicatif.

- En plus des périodes officielles de l'histoire japonaise (Nara, Heian, etc.), nous faisons ponctuellement appel à une deuxième nomenclature, d'une part parce qu'elle apparaît souvent dans nos citations des auteurs japonais, et aussi parce qu'elle est plus utile pour parler des périodes plus longues ou moins bien définies (par exemple : « pendant le Moyen Âge japonais [*chūsei* 中世]... »). Nous suivons le découpage proposé par la collection du

⁴ Au sens de « parler » selon une traduction simple, mais nous allons voir dans la deuxième partie que ce mot concret demande une analyse plus poussée.

⁵ Tōdō Akiyasu 藤堂明保, éd., *Gakken kanwa daijiten* 学研漢和大辞典, Tōkyō, Gakushū kenkyūsha 学習研究社, 1978. — Dans les rares cas où les textes référés appartiennent à l'antiquité chinoise, les transcriptions données seront celles restituées de l'époque archaïque.

Nihon koten bungaku taikei pour les périodes avant Meiji, que voici :

1- *Jōko* 上古 : L'époque archaïque. Depuis le début de l'histoire jusqu'à la fin de l'époque Nara (794 A. D.).

2- *Chūko* 中古 : La Moyenne Antiquité. Elle correspond en gros à l'époque Heian 平安時代 (794-1185).

3- *Chūsei* 中世 : Le Moyen âge, depuis l'époque Kamakura 鎌倉時代 jusqu'à la fin de l'époque Azuchi-Momoyama 安土桃山時代 (1603).

4- *Kinsei* 近世 : Epoque pré-moderne, correspondant à l'époque Edo (1603-1868).

5- *Kindai* 近代 : Epoque moderne : depuis la fin de l'époque Edo (1868) jusqu'à la fin de la Seconde Guerre Mondiale (1945).

6- *Gendai* 現代 : Epoque contemporaine : de 1945 à nos jours.

- Ce travail est divisé en ensembles hiérarchisés selon la nomenclature suivante : Parties subdivisées en chapitres, chapitres composés de sections, elles-mêmes composées de rubriques. À titre d'exemple, l'élément « 3.1.2.4 » sera à comprendre comme « rubrique » appartenant à la section 2 du chapitre 1 de la troisième partie.

Introduction générale

Objectif et problématique

Ainsi que l'annonce son titre général, l'ambition de ce travail est modeste : il s'agira de jeter un regard nouveau sur la notion de *koto* en japonais archaïque, et ceci à travers l'analyse du *Kojiki* et du *Nihon shoki*, ces deux *Chroniques* impériales qui combinent des récits mythologiques et des narrations d'événements historiques, et dont le contenu, les circonstances de rédaction et d'autres, seront décrites le moment venu. Un certain nombre d'épisodes issus de ces textes seront examinés afin d'explorer, de manière concrète, le champ sémantique de notre concept. Puisque ces *Chroniques* racontent bien souvent les mêmes événements, nous disposerons la plupart du temps de deux versions différentes d'un même épisode (et même de variantes additionnelles pour le *Nihon shoki*), ce qui nous permettra d'élucider d'éventuelles divergences d'utilisation et de compréhension de notre concept entre ces deux textes.

Il serait tentant de rejeter cet objet d'étude sous prétexte que ce seul concept ne mérite pas à lui seul un travail de cette dimension, mais ce serait occulter son omniprésence tout au long de nos textes sources. Ce terme était, d'après les sources écrites, prononcé *koto*, et sa récurrence dans nos textes est telle qu'une analyse exhaustive de ses apparitions représenterait un travail colossal. Une simple recherche informatique nous donnerait, en incluant toutes les graphies possibles (*man.yō gana* 万葉仮名 inclus), plus de 2500 entrées pour le *Kojiki* et presque 20.000 pour le *Nihon shoki*. Il convient également de rappeler que le mot « *koto* » peut agir comme lexème invariable pour nominaliser une phrase, ce qui fait de lui un élément indispensable à la rédaction en japonais archaïque (et moderne). Ainsi, cette étude devra inévitablement établir au préalable des critères de sélection fondés sur la prégnance explicative de tel ou tel exemple. D'autres cas devront être simplement exclus de l'analyse pour des raisons qui seront expliquées dans les chapitres correspondant.

Néanmoins, ce n'est pas tant l'omniprésence du terme « *koto* » que ses dimensions comme concept et sa richesse notionnelle qui font de lui un « gibier » propice à la recherche. Nous serons d'ailleurs contraint de rebaptiser ce concept de « *koto* » afin, d'une part, de le rendre plus maniable à l'intérieur du discours et, d'autre part, de lui permettre par sa nouvelle appellation de contourner certaines interprétations réductrices au niveau sémantique. Notre volonté est de l'approcher avec une méthodologie nouvelle pour qu'il puisse nous révéler tout

le paysage de ses différentes dimensions.

Si nous avons qualifié de modeste l'ambition de ce travail, ce n'est en aucun cas parce que nous considérons l'examen du concept de « *koto* » comme une mince affaire. Bien au contraire, si nos recherches nous ont appris quelque chose, c'est qu'il englobe une montagne de sens tellement vaste qu'il serait dérisoire d'avoir la prétention de faire ici le tour complet de la question. Nous nous limiterons à illustrer quelques aspects et fonctions de ce concept, et ceci, dans un cadre bien délimité qui est celui des premiers textes mythico-historiques du Japon. Nos analyses des passages incluant le mot *koto* nous ont révélé que ce concept reste toujours essentiellement le même d'un bout à l'autre de ces textes, et si nous réussissons à faire entrevoir de façon concrète sa grande richesse fonctionnelle et notionnelle, notre but sera largement atteint.

Méthodologie

Le tournant évoqué dans l'avant-propos ouvrit dans notre parcours de doctorant un paysage nouveau de possibilités, mais l'enthousiasme d'avoir enfin ciblé notre objet de recherche entraîna en revanche un étrange aveuglement méthodologique. Sans nous créer un plan de travail défini, encore moins nous soucier de situer notre recherche dans la géographie disciplinaire des sciences humaines, nous commençâmes à travailler sur la matière brute, en plongeant avidement nos mains dans cet immense volume de glaise que le concept japonais archaïque de *koto* nous donnait à brasser. Ce que nous perdions en méthode et structure, nous le gagnions en méticulosité, puisqu'il fut question, au tout début, d'examiner en détail le contenu des deux grandes *Chroniques* impériales du Japon, le *Kojiki* 古事記 et le *Nihon shoki* 日本書紀, en vue d'identifier les épisodes où notre concept pouvait apparaître. Notre rudimentaire première méthode consista en une prospection à tout hasard des innombrables cas de figure de notre terme, et puis, après confirmation de la lecture *koto* par les différentes éditions, en une analyse contextuelle visant à comprendre le rôle qu'il jouait dans chaque épisode. Se succédèrent alors de longues journées (et nuitées) passées à feuilleter nos deux textes sources à la recherche des deux principaux sinogrammes, *shì* 事 et *yán* 言, par le biais desquels notre terme vernaculaire pouvait se présenter. A ces graphies se rajoutèrent bien d'autres qui furent analysées au fur et à mesure, en nous arrêtant longtemps sur chaque exemple concret afin d'en déceler sa spécificité. Ce fut sans doute la relative stérilité des premières années de recherche qui nous poussa plus tard à parcourir avidement tous les recoins de ce nouveau pays de cocagne que le concept de *koto* vint représenter pour nous.

Or, force fut de constater que le nombre d'exemples était tellement important qu'il aurait été insensé de continuer ainsi. C'est pourquoi nous commençâmes à cibler, à comparer, à identifier des catégories et sous-catégories, et puis, par-dessus tout, à réfléchir sérieusement au but réel de notre démarche. Même si derrière cette façon de procéder transparaissait une certaine méthode, la nécessité de la dégrossir et de l'encadrer devint évidente, et ce ne fut que par le biais de ce perfectionnement que notre travail commença finalement à donner des fruits réels. En y réfléchissant, il se peut que nous n'ayons pas suivi le processus idéal, mais quand bien même nous aurions mis quelque part la charrue avant les bœufs, notre avidité première aura au moins eu le mérite non négligeable de nous gratifier de toute une panoplie d'exemples concrets, qui se révélèrent le sol concret où cette étude vint s'enraciner.

Passons maintenant à l'explication de notre conception du cadre théorique dans lequel notre méthodologie peut se situer.

a) Cadre théorique

Si l'on prend à la lettre le titre du présent travail, on déduira qu'il s'agit d'une étude visant à cerner les fonctionnalités d'un certain concept. Il en est effectivement ainsi, mais on remarquera que ce que nous avons placé à côté du terme « concept » n'est qu'un simple mot japonais, « *koto*. » Comme tout autre mot, celui-ci possède un champ sémantique propre que nous nous efforcerons de reconstruire, mais quelles sont les raisons qui nous autorisent à en faire un « concept » ?

Ceci nous amène directement à expliquer l'arrière-plan théorique sous-tendant la méthodologie de ce travail. Si l'on parle de « reconstruire son champ sémantique », c'est parce qu'il s'agit d'un mot ancien, ce qui nous ferait conclure que la discipline la plus appropriée pour situer notre recherche serait la sémantique historique. Cependant, il nous faudra encore cibler plus précisément notre champ disciplinaire, car la sémantique à elle seule risque d'être insuffisante pour que ce travail puisse atteindre son but premier. Ceci se doit surtout au fait que le « *koto* » japonais n'est pas, de notre point de vue, un simple mot mais, si l'on peut dire, un concentré d'une multitude de significations, ce qui ferait de lui un « concept », dans un sens proche⁶ de la définition que Reinhart Koselleck donne à ce dernier terme. Les mots aussi peuvent effectivement être polysémiques, mais il existerait une grande différence avec les concepts, comme Koselleck nous le rappelle :

Un mot peut — par l'usage qu'on en fait — devenir univoque. Un concept, par contre, doit

⁶ Si nous exprimons ces réserves, c'est parce que notre concept, comme on le verra plus bas, diffère d'une certaine manière de ceux que Koselleck utilise pour étayer ses thèses.

rester équivoque. Certes le concept s'attache lui aussi au mot, mais il est en même temps plus qu'un mot : un mot devient concept quand la totalité d'un ensemble de significations et d'expériences politiques et sociales dans lequel et pour lequel ce mot est utilisé, entre dans ce *seul* mot. (...) La signification d'un mot et son signifiant se pensent comme séparés. Avec le concept, signification et signifiant coïncident dans la mesure où la diversité de la réalité historique s'investit de la polysémie d'un mot, de telle sorte qu'elle ne trouve son sens et n'est comprise que dans ce seul et unique mot⁷.

Effectivement, l'intérêt de notre objet de recherches réside justement dans le fait qu'il s'agit d'un noyau de significations. De plus, si nous avons placé notre « *koto* » entre guillemets dans le titre de ce travail (alors que les italiques seules auraient suffi pour montrer qu'il ne s'agit pas d'un mot français), c'était pour bien souligner qu'on a affaire ici à une entité équivoque, à un opérateur dont la variété de fonctions est telle qu'il serait difficile de croire qu'elles peuvent toutes rentrer dans un seul mot. En effet, notre objet défie toute tentative de classification dans nos catégories de pensée modernes, ce qui nous pousse à le considérer en tant que « concept » dans un sens proche de la définition que Koselleck fait du terme.

Or, bien que nous ayons emprunté à Koselleck son explication du « concept » et la différence avec le simple « mot », il est aisé de voir que nous ne pourrions pas non plus nous placer simplement dans le champ de la *Begriffsgeschichte* allemande, c'est-à-dire de l'histoire des concepts, car ce serait abuser des postulats de la méthodologie mise en place par Koselleck. Il existe trois raisons principales pour penser ainsi :

1- Bien qu'il s'agisse ici de cerner les différentes dimensions d'un concept, nous n'allons pas retracer son histoire, car cette étude sera « synchronique », en ce sens qu'elle se limitera à un point dans le temps. Hormis quelques excursus ponctuels à l'époque Heian 平安時代 du Japon (par exemple pour l'examen de certains poèmes du *Kokin waka-shū* 古今和歌集), notre analyse du *koto* restera strictement cantonnée à l'époque archaïque telle que nos *Chroniques* nous la décrivent. L'utilité principale de la méthodologie de Koselleck se trouvant dans l'emploi des concepts comme marqueurs et facteurs de changement historique — à travers l'examen des variations de sens de ces concepts dans le temps —, ce ne serait pas pertinent de l'utiliser alors que nous n'allons examiner notre objet « *koto* » que dans un moment bien précis de son parcours dans l'histoire.

2- Les concepts que Koselleck utilise principalement correspondent à des notions dont les hommes sont a priori bien conscients et qu'ils manient donc en connaissance de cause, tels

⁷ Reinhart Koselleck, Jochen Hoock *et al.*, trad., *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, p. 109.

que « nation », « noblesse », « civilisation », « peuple », etc., tandis que le *koto* japonais est à tel point ancré dans la langue qu'il est douteux que les Japonais anciens se soient interrogés sur son sens. Peut-on parler de « concept » alors que notre terme n'était pas vraiment « conçu » de façon consciente ? En réalité, consciemment ou inconsciemment, il arrive que les Japonais archaïques ont investi notre terme d'une telle polysémie que certains aspects ponctuels de nos textes sources ne peuvent être saisis qu'à travers lui et la compréhension préalable de ses différents versants, ce qui nous autorise a priori à le penser en tant que concept.

3- Koselleck s'intéressait surtout à l'examen des contextes sociopolitiques des différentes époques à travers l'étude de l'évolution des concepts. Cependant, dans notre cas, les matériaux que nous utilisons n'étant pas de sources historiques proprement dites, mais des textes à caractère pseudo-historique, il serait difficile d'utiliser la méthode de Koselleck sur ces textes pour tirer des conclusions au sujet du cadre sociopolitique de l'époque archaïque, à plus forte raison par le biais de l'examen d'un seul concept. En somme, nous n'emprunterons à Koselleck que sa définition de « concept », ce qui nous oblige néanmoins à inclure le nom de la *Begriffsgeschichte* allemande parmi les disciplines que notre méthodologie recoupe.

De toutes les manières, ce n'est pas l'élucidation des aspects sociaux ou politiques du contexte archaïque japonais qui nous intéresse, mais plutôt les principes épistémologiques qui sous-tendaient ce contexte, car nous pensons que l'analyse du *koto* en tant que concept pourrait jeter un jour nouveau sur certains aspects de la représentation que ces Japonais archaïques se faisaient du monde. Ainsi, notre recherche viendrait se situer tout naturellement dans le champ de l'épistémologie historique. On pourrait nous objecter que le cadre textuel de nos *Chroniques* incluant aussi des récits mythologiques, les conclusions tirées ne sauraient pas s'encadrer dans le contexte du Japon archaïque. Néanmoins, comme nous l'avons déjà évoqué, le *koto* est un terme si fondamental de la langue japonaise que les considérations sur la nature du cadre textuel ne seraient pas tellement importantes : que ce soit dans les parties mythiques, légendaires ou (pseudo) historiques, le *koto* reste toujours un pilier fondamental pour la rédaction, non seulement en tant qu'élément lexématique indispensable à la syntaxe, mais aussi en tant qu'outil de représentation de notions comme « fait » ou « parole », pour n'en donner que les deux le plus importantes. Or, peut-on vraiment s'imaginer un monde où ces deux significations, inconciliables dans nos langues modernes, formaient un seul et même concept ? L'examen des textes demandera certainement une révision de notre conception des rapports entre le langage et l'acte, et nous verrons aussi que les théories sur la performativité n'auront pas à elles seules la prégnance nécessaire pour expliquer le cas des actes de parole

dans le Japon archaïque.

Comme la mention de la performativité l'aura suggéré, nous utiliserons ponctuellement dans notre travail la terminologie de John L. Austin⁸, que nous considérons utile pour la dénomination de certains actes de parole. C'est ainsi que nous ferons appel notamment à des catégories verbales comme « expositif », « promissif », « verdictif », « exécutif », et moins souvent aux notions de « locutoire », « illocutoire » et « perlocutoire. » Ces termes seront dûment expliqués selon les besoins analytiques de chaque moment. En revanche, nous ne comptons pas nous servir des théories d'Austin sur le performatif en tant qu'outil explicatif des rapports que nos textes sources établissent entre les actes de parole et les faits réels. Si nous nous cantonnons juste à la terminologie, c'est premièrement en raison du fait que l'appareil théorique austinien a été critiqué et révisé par plusieurs auteurs, dont John E. Searle, Dieter Wunderlich et François Recanati, qui ont mis en doute la pertinence de ses conclusions. Recanati, par exemple, en vue de la création d'une théorie pragmatique de la performativité, propose plusieurs ajustements des postulats austiniens, notamment au sujet de ce qu'Austin appelle l'*uptake* illocutionnaire, c'est-à-dire la nécessité que l'auditeur comprenne l'intention illocutionnaire de l'acte de parole, ce qui, d'après Recanati, dépend si l'acte de parole met ou non en jeu des conventions extra-linguistiques⁹. De son côté, Searle proposa également une révision de la classification austinienne des actes illocutoires¹⁰, mais il fut à son tour critiqué par Wunderlich, notamment en ce qui concerne la possibilité d'établir une séparation nette entre le contenu de l'énonciation et les résultats de l'acte illocutoire, ce que Wunderlich considère infaisable¹¹.

En dehors de toutes ces précisions techniques, il n'est pas déraisonnable de dire qu'en ce qui concerne les théories sur le performatif, la terminologie utilisée par Austin est la plus connue du grand public, et c'est pour cela que nous avons choisi de l'adopter pour notre travail, afin de faciliter la lecture. S'il devient impératif de mentionner les ajustements proposés par tel ou tel auteur, nous le ferons le moment venu, mais puisque nos besoins concernant les théories du performatif se limitent juste à la dénomination des verbes et des actes de parole, les appels aux thèses post-austiniennes ne seront employés que de façon ponctuelle. Ce « relâchement » de méthode ne provient pas seulement d'un souci de lisibilité comme nous venons de le suggérer, mais aussi et surtout du fait que la performativité à

⁸ John L. Austin, Gilles Lane, trad., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970.

⁹ François Recanati, *Les énoncés performatifs*, Paris, Les éditions de minuit, 1981, p. 141-143.

¹⁰ John R. Searle, « A Taxonomy of Illocutionary Acts », in Gunderson, K., ed., *Language, Mind, and Knowledge*, [vol. 7, Minneapolis Studies in the Philosophy of Science], Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1975, p. 344-369.

¹¹ Dieter Wunderlich, *Foundations of linguistics*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1979.

laquelle nous nous intéresserons se situe en dehors du domaine de la pragmatique¹². Pour présenter un exemple un peu grossier, mais qui possède néanmoins le mérite d'en être le plus connu du performatif austinien, les énonciations « je vous marie » ou « les fiancés sont mariés », ont certes le pouvoir de « marier » dans un contexte particulier et avec des acteurs déterminés, mais s'agissant d'une convention — qui aura certes de très importantes implications pour les mariés eux-mêmes et pour le monde qui les entoure —, rien d'extraordinaire se serait passé sur le plan des phénomènes, en ce sens qu'il n'y aura pas eu de changements « physiques » visibles entre l'avant et l'après de l'exécution de l'acte de parole. Il s'agit certainement d'un verbe performatif, mais dont l'efficacité ne relève que du domaine du symbolique. Or, les exemples de « réalisation du contenu des paroles » que nous allons examiner dans nos *Chroniques* japonaises se relie plutôt au domaine de la parole magique, ou, pour emprunter la terminologie de l'indologue François Chenet, à la magie performative¹³. Dans sa spécialité à lui, Chenet met en doute la possibilité d'appliquer la « performativité » (les guillemets lui appartiennent) et l'efficacité symbolique aux rites hindous :

D'autre part, s'il est vrai qu'un rite peut exercer une efficacité symbolique tout à fait réelle (l'acte d'institution, par exemple, est un acte solennel de catégorisation qui tend à produire ce qu'il désigne), c'est à la condition de réduire l'essence du rite à une fonction ou à une dimension exclusivement sociales, auquel cas l'efficacité du rite est subordonnée à des conditions ou règles juridiques, qui sont instituées par le groupe ou la cité, et qui, par là, en définissent la notion : ainsi la parole imprécatoire ou bien la parole solennelle du rite de transmission du pouvoir ne sont-elles efficaces qu'en vertu du signe dont elles sont porteuses, signe qui s'adresse à un groupe social déterminé. Mais est-il permis d'identifier de la sorte la pratique de la *bhāvānā* à des rites dont la vocation et l'incidence sont avant tout sociales ? Nous en douterons pour notre part¹⁴.

Nous douterons aussi, pour la nôtre, que les actes de parole auxquels nous nous intéresse-

¹² Bien entendu, nous sommes conscient que toute interrogation sur les effets de la parole est, par essence, une interrogation de type pragmatique. Or, si nous n'incluons pas cette dernière discipline parmi les outils méthodologiques proposés pour cette étude, c'est parce que son appareil analytique (du moins celui de la pragmatique austinienne et post-austinienne) ne permettrait pas d'après nous de rendre compte du rapport entre certains actes de parole et l'effet qu'ils produisent dans le monde que nos textes sources nous décrivent, comme on le verra plus tard. En revanche, la terminologie de la pragmatique austinienne peut s'avérer enrichissante pour ce travail par sa systématisme, et ce sera dans ce but utilitaire que nous allons la retenir.

¹³ François Chenet, *Psychogenèse et cosmogonie selon le Yoga-Vāsiṣṭha*. « Le monde est dans l'âme », Paris, Collège de France, Publications de l'Institut de civilisation indienne, Diffusion De Boccard, 1999, vol. II, p. 583.

¹⁴ *Ibid.*, p. 590.

rons dans nos *Chroniques* japonaises, qui relèvent en grande partie de la parole magique et du serment, puissent être réduits à des énonciations dont l'efficacité ne dépendrait que de la symbolique liée aux conventions sociales. Chenet avait identifié dans son analyse le *satyakriyā* indien (« acte ou parole de vérité », selon une traduction approximative) comme l'une des différentes modalités de « magie performative », en évoquant une « affirmation créatrice, soutenue par une résolution impérieuse proférant un ordre catégorique », qui peut, nous dit-il, « infléchir le cours des lois naturelles¹⁵. » Dans nos *Chroniques* japonaises aussi, il existe des exemples d'actes de parole équivalents au *satyakriyā* indien, en ce sens que des incendies vont réellement éclater, des actants vont sortir indemnes des flammes, etc., si telles ont été les conditions évoquées dans le serment. Cette modalité sera examinée notamment dans la quatrième partie de ce travail.

C'est ainsi que nous emprunterons à Chenet son terme de « magie performative », bien que dans notre cas ce ne soit que pour désigner les cas où les résultats « magiques¹⁶ » entraînés par l'acte de parole sur le monde phénoménal correspondent exactement au contenu sémantique de l'énonciation. Cependant, il faudra que nous établissions une précision dans cette catégorie, car non pas tous les cas qui pourraient ressembler à de la « magie performative » le sont vraiment. En effet, lorsqu'on parle de « magie », on le fait en général pour indiquer des actes dont le but est de bénéficier l'exécutant de ces mêmes actes, et dans nos *Chroniques* l'on trouve des cas où, bien qu'il existe de la performativité, les paroles n'ont pas été prononcées en vue d'obtenir un bénéfice quelconque. Dans ce cas, nous préférons le terme de « performativité surnaturelle », qui ne véhicule pas explicitement cette nuance de « bénéfice. » De même, nous verrons que la performativité (qu'elle soit magique ou surnaturelle, selon nos dernières précisions), ne suffira pas à elle seule à rendre compte de tous les actes de parole « surnaturelle » dans nos *Chroniques*, car il en existe d'autres dans lesquels le contenu sémantique de l'énonciation ne garde pas un rapport de concordance avec l'effet réel qui se produit dans le monde. Dans ces cas, bien qu'il existe une adéquation entre les paroles et les faits, ces derniers seront à chercher ailleurs du résultat des paroles prononcés, c'est-à-dire ailleurs du domaine de la performativité. Vu la grande variété typologique qui nous attend dans notre exploration, le choix d'une nomenclature, fût-elle élémentaire, s'impose, et

¹⁵ *Ibid.*, p. 583.

¹⁶ Ce terme est à manier avec précaution. François Chenet lui-même qualifie la notion de magie de « mal famée » à cause de la démythisation du monde moderne. Il est vrai que pour les gens qui se trouvaient dans ces contextes anciens, ladite magie faisait partie de la vie courante, et n'était sans doute pas regardée comme quelque chose d'étrange ou inhabituel. Ainsi, et en empruntant encore les mots de Chenet, lorsque nous parlerons de « magie » dans notre étude, ce sera à comprendre dans le sens évoqué par les lignes suivantes : « affirmation efficace du seul vouloir convenablement exalté et focalisé, et capable d'une action directe sur les choses ou les hommes sans passer par les instruments physiques de la volonté, donc sans nul recours à des médiations techniques intervenant à l'interface de la volonté et de la nature (...). » *Ibid.*, p. 585.

c'est à ces fins que nous avons décidé de faire dans ce travail des appels ponctuels aux taxinomies austiniennes (verbes promissifs, exercitifs, etc.).

Pour revenir au concept de « *koto* », nous avons souligné précédemment la nécessité de concilier dans notre esprit les notions de « fait » et « parole » afin de mieux comprendre notre objet de recherche. Nul besoin d'évoquer la difficulté d'une telle entreprise, d'autant plus que d'autres notions supplémentaires viendront à leur tour s'y imbriquer selon les différents contextes. Par conséquent, il nous faudra à chaque fois ajuster notre propre outillage conceptuel au cadre textuel, à la déroutante richesse de sens que ce concept de « *koto* » contient en lui, et essayer de voir les choses à travers son prisme sémantique pour mieux comprendre l'arrière-plan épistémologique qui le sous-tend. Ainsi, cette tentative de reconstitution du concept de « *koto* » en japonais archaïque correspondrait à une sorte d'exercice d'« expérience de pensée » où l'on essaierait de « mettre entre parenthèses » nos catégories modernes, et tenter ainsi de recréer, ne serait-ce que de façon rudimentaire, le champ épistémologique des Japonais qui vivaient à cette époque lointaine. Cependant, nous le reconnaissons, ce que nous pourrions éclairer sur ce contexte lointain par le seul biais du concept de *koto* restera sûrement dérisoire. En étant réaliste, l'épistémologie historique ne sera qu'un but ultime de nos recherches, car pour tirer des conclusions plus solides il faudrait élargir notre examen à bien d'autres concepts comme celui de *mono* (物), ou à des verbes comme *noru* (noté par des graphies comme 宣る, 詔る ou 告る, etc.), éléments qui semblent posséder un poids conceptuel similaire à celui du *koto*, et dont l'examen ne pourra pas être réalisée dans le cadre de cette étude. Cette ambition devra être réservée pour un travail ultérieur.

En somme, notre méthodologie se situerait à la croisée des chemins entre la sémantique historique, l'histoire des concepts et l'épistémologie historique. Bien que ce travail ne soit certes qu'un début, nous croyons qu'il pourra ouvrir de nouvelles perspectives aux recherches futures sur le Japon archaïque.

b) Aspects pratiques

Nous avons essayé de définir le plus précisément possible le cadre théorique de notre méthodologie. Néanmoins, en toute honnêteté, et bien que ce soit certainement peu conforme à l'habitude académique de nos jours, nous tenons à dire que notre méthodologie ne nous semble pas s'inscrire dans une « école » préétablie. Dans les aspects pratiques, elle est en

réalité bien simple : nous travaillons seulement de façon empirique, en analysant dans nos textes les phrases en japonais archaïque où le terme *koto* apparaît. Certainement, pour les définitions initiales du terme *koto* et ses composés (et accessoirement du terme *mono*, qui apparaîtra brièvement dans la troisième partie de ce travail), nous allons utiliser des dictionnaires de langue archaïque, ce qui nous donnera une « avant-idée » du sens spécifique de chaque terme. Cependant, le point crucial à souligner dans notre méthode est que nous examinerons ces définitions préétablies sans vraiment leur accorder tout notre crédit, en les utilisant juste comme introduction sur les sens approximatifs de ces mots. Ensuite nous examinerons les exemples tirés des *Chroniques*, en faisant « comme si » nous ne connaissions pas les mots à déchiffrer, ce qui nous obligera à ne pas avoir, dans la mesure du possible, d'idée préconçue sur les fonctions propres à ces termes. Ce faisant, nous chercherons à reconstituer le champ sémantique du *koto* et de ses dérivés grâce, d'une part, à l'étude des divers aspects contextuels qui entourent chaque occurrence du terme *koto* et, d'autre part, aux correspondances entre les caractères chinois et les lectures japonaises choisies par les éditeurs modernes (qui sont le plus souvent fondées sur les lectures anciennes appelées *kokun* 古訓). Dans un certain sens, on peut dire que cela ressemblera à un travail de décryptage d'une langue inconnue, sauf qu'on aura à notre disposition bien d'outils lexicographiques pour nous aider dans notre déchiffrement.

Ce choix peut paraître contradictoire, car si on remet en cause les définitions des dictionnaires, alors à quoi bon s'en servir ? Certainement, il ne s'agit pas de rejeter en bloc ces définitions, car elles nous fourniront de précieux compléments d'information, et constitueront partant un outil incontournable d'analyse. Or, il n'en reste pas moins qu'il existe souvent des divergences entre ces définitions, notamment entre le crédit qu'elles accordent à telle ou telle acception, ce qui n'est pas surprenant car elles laissent parfois entrevoir de différents critères d'évaluation historique ou ethnographique. Par conséquent, même si nous allons certes les citer et les comparer, ce qui nous intéressera le plus seront les exemples concrets tirés directement de nos *Chroniques*. C'est à partir de là que nous essaierons de comprendre le *koto* en tant que concept, et non à partir des définitions générales déjà établies.

Par ailleurs, il existe un problème très concret posé par les définitions que les dictionnaires de langue archaïque, comme le JKDJ, le NKDJ ou l'IKGJ et d'autres, donnent du terme *koto*. Nous fournirons ces définitions dans la deuxième partie de ce travail, suivies des traductions correspondantes, mais le point que nous tenons à mettre ici en évidence est que ces dictionnaires s'accordent pour la plupart à considérer le terme *koto* comme un nom générique, ou autrement dit, comme un outil linguistique de généralisation. Si l'on appliquait à la lettre cette grille de lecture, notre terme se verrait porter un pouvoir dénominateur

applicable à tout spécimen de chacun des deux grands domaines qui constituent (toujours d'après les dictionnaires) son champ sémantique : « fait » et « parole ». Effectivement, le corollaire de cette perception générique du mot *koto* suggérée par les dictionnaires ferait que tout acte exécuté, et toute parole prononcée par un actant X dans un récit devraient être considérés comme un « *koto*. »

Néanmoins, nous nous permettrons d'en douter. Certes, le caractère générique de l'élément lexématique *koto* est indiscutable dans la langue japonaise moderne¹⁷, mais il serait certainement dangereux de vouloir remonter le cours de l'histoire et attribuer, par extrapolation, cette caractéristique au *koto* archaïque, en prêtant aux hommes de l'époque la nécessité d'établir une abstraction dont ils n'avaient pas probablement besoin.

Ces doutes que nous exprimons ici répondent au fait que nous ne pouvons pas connaître avec certitude dans quelle mesure les rédacteurs de nos *Chroniques*, et aussi et surtout les habitants du Japon archaïque, pensaient le *koto* comme un concept de portée générale. Probablement il l'était jusqu'à un certain degré, mais nous nous permettons d'avoir des réserves quant aux limites d'application de cette généralisation.

Quoi qu'il en soit, notre méthode restera toujours strictement enracinée sur le particulier, ce qui veut dire que nous n'allons prendre en compte que les exemples où le *koto* apparaîtra explicitement dans la lecture japonaise du passage en question, au moins dans l'une des éditions principales du texte source (NKBT, NST, ST et SNKBZ). Ce sera grâce à cet attachement au particulier que nous serons en mesure de nous tourner vers l'horizon du général, et non à l'inverse.

Structure de la thèse

Le fil conducteur de ce travail sera l'exploration des réseaux sémantiques du concept de « *koto* », ceci en vue de connaître le rôle qu'il joue dans les actes de parole présents dans nos textes sources.

Tout d'abord, afin de bien situer notre objet de recherches et le démarquer de la lignée des études rattachées à la notion de *koto-dama* — qu'on pourrait traduire sommairement comme l'« esprit des mots » — nous consacrerons une première partie à l'histoire de ce binôme ainsi qu'aux insuffisances des interprétations qu'en font certains auteurs modernes.

¹⁷ Compte tenu du fait qu'en japonais moderne le sens de « parole » du *koto* ait été remplacé en général par le mot *kotoba*, qui en est d'ailleurs un dérivé dont le sens sera discuté dans la première partie.

Ceci écartera, nous l'espérons, toute attente de trouver dans ce travail les prémisses habituelles réduisant ce concept à la seule dimension de la performativité magique. En même temps, cette première partie pourra servir d'introduction générale à l'ensemble de nos recherches qui seront exposées dans les parties qui le suivent.

Dans la deuxième partie, nous allons nous efforcer de cerner le terme « *koto* » et examiner quelques-unes de ses définitions formelles, puis présenter les incontournables précautions d'ordre méthodologique destinées à cibler et exclure de notre analyse les exemples qui, malgré l'inclusion d'une lecture explicite « *koto* », ne se rattachent pas au domaine de notre concept. Cette précision nous ramènera tout naturellement, tel qu'il a été évoqué, au choix d'une nouvelle nomenclature pour notre concept de *koto* afin d'éviter l'identification réductrice entre « mot » et « concept. » Nous mettrons aussi en place plusieurs sous-opérateurs d'analyse reliés à cette nomenclature, ainsi que quelques notions heuristiques qui nous aideront à mieux interpréter les passages de nos récits où notre concept se voit jouer un rôle prépondérant. C'est ainsi que nous pourrions explorer les deux dimensions fondamentales de notre concept, qui sont, comme le titre de cette partie l'indique, « fait » et « parole. »

La troisième partie formera le corps central de ce travail, et il y sera d'abord question de cerner la troisième dimension de notre concept, l'« essence ». Toutefois, il existe dans ce domaine un « concurrent » à notre concept qui en réclamera pour lui quelques territoires : il s'agit du concept de « *mono* », qui apparaît aussi très fréquemment dans nos *Chroniques*. Il faudra donc fournir les clefs permettant d'accéder à la compréhension des zones de convergence et divergence entre ces deux concepts, *koto* et *mono*, notamment à travers l'étude des affinités respectives de chacun d'eux avec plusieurs verbes. Ce faisant, on sera en mesure de passer à examiner les exemples illustrant la dimension « essence » du *koto*, exemples qui sont en rapport avec deux thèmes récurrents dans nos *Chroniques* : celui de la « nature qui parle » et celui du « nom. » Ensuite, nous passerons à l'examen de plusieurs mots composés se rapportant au concept du *koto*, qui nous permettra d'établir le lien entre la dimension d'« essence » et celle d'« injonction », la quatrième de notre concept. La variété d'épisodes, commentaires et notions intéressés par cette problématique s'est révélé tellement grande que cette troisième partie s'est appropriée sournoisement, au cours de sa rédaction, de l'espace central de notre étude.

Finalement, dans la quatrième partie, nous allons nous centrer sur une notion qui, plus qu'une dimension, viendra jouer le rôle d'opérateur de mise en relation des dimensions examinées précédemment. Il s'agit de la notion de « vérité », et elle va s'avérer indispensable pour comprendre l'orographie sémantique globale de notre concept, qui sera décrite dans la

conclusion générale.

Une dernière précision, avant d'entamer notre travail. L'on aura remarqué, dans l'éventail de mots-clés que nous venons de citer dans notre succincte description des parties à venir, la présence de termes comme « essence » ou « vérité », qui correspondent à des notions philosophiques occidentales très marquées. Comme il nous le fait remarquer Alain Rocher, ces termes d'« essence » et « vérité » possèdent, dans la tradition théologico-philosophique occidentale, des significations fort diverses, et d'autre part, elles s'appuient sur une pensée de l'être qui n'a pas d'équivalent dans les conceptions extrême-asiatiques¹⁸. De ce fait, leur utilisation risque de s'avérer dérangeante ou porter à confusion quant à la façon de les interpréter dans le cadre de cette étude, d'autant plus qu'il s'agit de deux des axes notionnelles sur lesquelles nous allons construire notre analyse. Si nous avons finalement opté pour ces termes, c'est parce qu'ils se sont révélés posséder, de notre point de vue, un pouvoir explicatif supérieur à d'autres candidats examinés. La problématique relative au choix du terme « essence » sera examinée dans l'introduction de la troisième partie (chapitre 3.1), mais nous tenons d'ores et déjà à expliquer les raisons de notre choix du terme « vérité », car il va apparaître très tôt dans la première partie du travail. Certainement, la notion de « vérité » peut se teinter de nuances très diverses dans la philosophie occidentale, mais l'usage qu'on en fera ici sera bien particulier et bien restreint, puisqu'il se cantonnera à un domaine surtout « linguistique » ; en effet, nous comptons nous servir du terme en question pour signaler principalement qu'une proposition A, émise par un locuteur donné, décrit fidèlement un fait réel A' dans le monde. C'est ici que l'on se rend compte que le potentiel offert par le mot « vérité » dépasse largement ceux d'autres options lexicales s'agissant d'expliquer les correspondances entre faits et paroles. De surcroît, il nous fournira un terrain plus fertile pour la germination de certaines métaphores heuristiques qui apparaîtront dans la quatrième partie de ce travail. Ce sera à ce moment, par ailleurs, qu'il nous faudra nuancer l'apparente objectivité de cette « vérité », puisque nous constaterons que le contenu descriptif d'un fait *koto* devra toujours être relativisé.

Profanes comme nous sommes dans les couches profondes de la philosophie occidentale, nous ne pourrions pas dire avec certitude à quel auteur ou courant philosophique se rapporterait la conception du mot « vérité » que nous venons de dresser, s'il y en a un, mais dans tous les cas, nous nous efforcerons d'éviter les équivoques sémantiques que l'utilisation de ce terme pourrait entraîner dans la lecture des parties qui suivront, en insistant à chaque fois sur le sens que nous lui attribuons dans notre travail.

¹⁸ Alain Rocher, *Rapport sur la thèse d'Ignacio Quiros* [courrier électronique]. Destinataire : Ignacio Quiros, 21-01-2016, correspondance personnelle.

Première partie : le concept de *koto-dama*

1.1) Introduction

Nous avons estimé nécessaire d'entamer ce travail d'une manière qu'on pourrait appeler restrictive. Ceci tient au fait que dans les études des textes japonais de l'époque Nara, le mot-objet de cette étude peut se voir jouer le rôle de morphème dans un terme composé qui, malgré le nombre peu élevé de ses apparitions dans ces textes, jouit d'une telle notoriété qu'il réussit en général à subsumer notre objet dans son océan de surdéterminations. Effectivement, dans le monde de la japonologie, qui dit « *koto* » (de la langue archaïque) dit très fréquemment « *koto-dama* », et c'est cette généralisation simpliste qui nous a poussé à effectuer d'abord une analyse de ce dernier binôme afin de dresser les balises qui nous permettront de le séparer de notre réel objet de recherche.

1.2 Définitions et graphies possibles

Ce *koto-dama*, si l'on doit se fier à sa graphie la plus habituelle, *yán líng* [ʃɿan leŋ] 言靈, pourrait être défini sommairement comme l'« esprit des mots », et il s'agit d'un concept qui a fait couler quantité d'encre non seulement dans le monde de la japonologie en Occident, mais aussi et surtout parmi les chercheurs Japonais. Son analyse est loin d'être une mince affaire puisque contrairement à d'autres concepts similaires de l'époque, il n'a pas péri avec l'histoire, et s'est vu de ce fait subir une grande « inflation de sens. » En effet, l'histoire a laissé sur lui, tel que la marée le fait en se retirant, des résidus de la pensée dominante à chaque époque. Si l'on se centre à l'époque archaïque, il est souvent associé à ce que beaucoup de chercheurs se plaisent à appeler « la croyance dans l'esprit des mots » ou *koto-dama shinkō* 言靈信仰. Cette expression fait appel à l'existence supposée au Japon archaïque d'une croyance selon laquelle les paroles (*koto* 言) seraient porteuses d'un esprit ou d'une entité de force subtile (*tama* 靈) qui était censée agir sur le réel en matérialisant le contenu de l'énoncé. Cette croyance s'exprimerait notamment sous la forme d'un tabou, en ce sens que la prononciation de certaines paroles mènerait à des résultats néfastes dans le monde des

phénomènes. Pour reprendre les mots de Toyoda Kunio 豊田国夫, « *kaku ieba, kaku naru node, iu bekarazu* » かくいえば、かくなるので、いうべからず¹⁹ (« Ainsi dit, ainsi se fait, [donc] mieux vaut ne pas le dire »). Cet esprit *tama* 霊 agirait donc sur la réalité selon une logique de causalité performative de type : « telle parole, tel fait. »

Tout d'abord, concernant cet esprit *tama* 霊, il est important de souligner qu'il ne se rattache pas à une idée statique d'âme. Toyoda Kunio lui attribue un caractère plus concret en y incluant l'idée de « force de vie » (*seimei-ryoku* 生命力)²⁰. Dans cette même perspective, Roy A. Miller affirme qu'il s'agirait d'un concept actif, englobant divers éléments d'énergie créatrice qui infuseraient une puissance vitale neuve et vigoureuse à son réceptacle, les mots en l'occurrence. Bien que nous soyons loin d'adhérer aux postulats généraux de son argumentaire sur le *koto-dama*, nous trouvons que Miller se révèle particulièrement éclairant pour fournir une traduction en langue occidentale de ce terme *tama*, en affirmant très justement que des termes comme « âme » ou « esprit » ne feraient que nous écarter du sens originel. Si aucun vocable en langue anglaise ne ferait justice au *tama* japonais nous dit-il, il existerait en revanche des mots comme *Geist* en allemand ou « élan » en français qui s'en rapprocheraient beaucoup plus, ce dernier étant, pour lui, le plus approprié de tous, de par l'idée de force motrice qu'il implique²¹. Nous croyons que le mot latin *anima*, pris dans son sens original, pourrait être approprié également.

Ce n'est pas étonnant donc que cette croyance à un « esprit des mots » ou *koto-dama shinkō* soit souvent identifiée, comme le fait Nagayama Isamu 永山勇, à une forme particulière d'animisme (*yūrei-kan* 有霊観) où le réceptacle du *tama* serait les paroles elles-mêmes. Nagayama affirme que les paroles n'ayant pas de forme, il était tout naturel pour les anciens Japonais d'y voir des esprits cachés, phénomène dont Nagayama soutient l'existence dans plusieurs autres civilisations anciennes²². Or, il fait du Japon archaïque un cas particulier en soutenant que ses habitants seraient allés jusqu'à personnaliser cet esprit (*tama* 霊) de la parole (*koto* 言) dans de divers dieux de la mythologie japonaise comme Hito-**koto**-nushi-no-oho-kami 一言主大神²³, ou Yae-**koto**-shiro-nushi-no-kami 八重事代主神²⁴. Il s'agit d'un parti pris bien original, mais ce que Nagayama, sans le faire exprès semble-t-il, nous montre

¹⁹ Toyoda Kunio 豊田国夫, *Nihonjin no kotodama shisō* 日本人の言霊思想, Tōkyō, Kōdansha 講談社, 1980, p. 64.

²⁰ *Ibid.*, p. 24.

²¹ Roy A. Miller, *Japan's modern myth*, New York, Weatherhill, 1982, p. 130-131.

²² Nagayama Isamu 永山勇, *Kokugo ishiki-shi no kenkyū : Jōko, chūko, chūsei* 国語意識史の研究——上古・中古・中世, Tōkyō, Kazama shobō 風間書房, 1963, p. 68-69.

²³ Littéralement « le grand (*oho* 大) dieu (*kami* 神) maître (*nushi* 主) d'une seule parole (*hitokoto* 一言). »

²⁴ « Le dieu (*kami* 神) maître (*nushi* 主) représentant (*shiro* 代) des paroles-faits (*koto* 事) multiples (*yae* 八重). »

réellement en évoquant ces deux théonymes, est la particularité fondamentale du mot *koto* en japonais archaïque. Comme nous le voyons dans les sinogrammes marqués en gras, ce terme *koto* présente deux possibilités graphiques qui, selon certains dictionnaires²⁵, correspondent à deux mots homophones au sens différent, *koto* 言 et *koto* 事. Effectivement, le premier sinogramme *yán* [ʃɿAN] 言 renvoie aux notions de « mot », « discours », « chose dite », tandis que le deuxième, *shì* [dʒiɛɪ] 事, se rapporte à celles de « fait », « acte » ou « événement²⁶. » Le *koto-dama* serait ainsi censée établir un lien performatif de cause à effet entre les paroles prononcées et les événements qui s'ensuivent, non pas dans le cadre des rites sociaux mais, comme nous l'avons souligné plus haut, dans celui de la « performativité magique », puisque de tels liens de cause à effet fonctionneraient par l'efficacité d'une parole ayant le pouvoir d'« infléchir le cours des lois naturelles », et agir sur les événements sans « passer par les instruments physiques » de la volonté²⁷. Une partie de la recherche moderne semble avoir accepté l'idée que ce pouvoir se rattachait à une croyance bien établie dans le Japon archaïque²⁸.

Pour parler plus concrètement, ce que les explications générales de ce binôme suggèrent est que pour les Japonais archaïques, le mot prononcé possédait en lui la capacité de faire advenir « le contenu indiqué » : si l'on dit « pluie » dans un certain contexte, la pluie tombera. Si l'on souhaite « bonne chance » au voyageur, la bonne fortune l'accompagnera, et tout cela grâce au pouvoir du *koto-dama*. Il existe certes des poèmes du *Man.yō-shū*, que nous étudierons plus bas, qui illustrent explicitement ce qu'on vient d'évoquer et qui pourraient donc être utilisés pour justifier l'existence de cette croyance. Or, avant de tirer des conclusions hâtives, il est nécessaire de s'interroger sur les origines du mot *koto-dama*. Tout d'abord, nous tenons à souligner que ce binôme n'est pas recensé dans la rubrique que le dictionnaire de langue chinoise GDR consacre à la graphie *yán* 言²⁹, encore moins dans celle de la graphie *shì* 事³⁰. Il apparaît certes dans des dictionnaires japonais de sinogrammes

²⁵ Jōdaigo jiten henshū iinkai 上代語辞典編修委員会, éd., *Jidaibetsu kokugo daijiten (jōdaihen)* 時代別国語大辞典 (上代編), Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002, p. 297.

²⁶ Etant donné que ce qu'on est en train de décrire n'est autre que le vrai objet de ce travail, c'est-à-dire le terme « *koto* », il va sans dire que cette explication succincte sera développée et discutée en détail ultérieurement, notamment dans la deuxième partie de ce travail.

²⁷ Voir la note numéro 16.

²⁸ Par exemple, Yakushi Kyōko 薬師京子, tout en citant les thèses de Toyoda Kunio comme référent, affirme: « ancient people seem to have believed that when “言” word was uttered, it could be realized as “事” thing. » Cf. Yakushi, Kyōko, « *Kotodama* in Ancient Sociolinguistic Concepts », *Mejiro daigaku jinbungaku kenkyū* 目白大学人文学研究, vol. 9, 2013, p. 142.

²⁹ Association Ricci — Desclée de Brouwer, éd., *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辞典, vol. 6, Paris, Instituts Ricci (Paris-Taïpei), Desclée de Brouwer, 2001, p. 847-849.

³⁰ Nous verrons plus tard que l'un de ces poèmes du *Man.yō-shū* rend le binôme *koto-dama* par les graphies *shì líng* 事靈.

comme le DKJ de Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, mais ce dernier ne donne pas d'occurrences d'un hypothétique composé *yán líng* 言靈 dans les classiques chinois, seulement celles des poèmes japonais que nous avons mentionnés³¹, qui seront examinés de façon détaillée ci-dessous. Cette absence d'exemples dans le contexte de la langue chinoise fait penser à une origine vernaculaire pour notre concept, que ce même DKJ définit ainsi :

言語のもつてゐる靈妙な力。我が國の上代には、言葉に靈妙な力があって、其の言葉通りの事象がもたらされると信ぜられてゐた³²。

Force mystérieuse que possède le langage. À l'époque archaïque de notre pays, on croyait que les mots possédaient une force mystérieuse qui faisait advenir les événements conformément [au contenu] de ces mots.

Ce genre de définitions consignées dans les dictionnaires témoigne indirectement d'une utilisation abusive du concept de *koto-dama* en tant que preuve d'un hypothétique fait socioreligieux. Il nous semble dangereux de suggérer, comme Morohashi le fait, que sur cette « force mystérieuse » s'articulait une croyance formellement établie à l'époque archaïque, alors que les seules mentions de ce terme se bornent à trois poèmes isolés du *Man.yō-shū* 萬葉集. Effectivement, l'on sait que le terme *koto-dama* est totalement absent des autres textes de l'époque Nara : aucune mention dans le *Kojiki*, ni dans le *Nihon shoki*, ni dans le *Fudoki* 風土記 n'est attestée. De toute manière, avant de continuer à développer notre argumentaire, voyons concrètement de quelle manière s'exprime ce concept de *koto-dama* dans les poèmes *Man.yō-shū* qui en font mention explicite.

1.3) Les occurrences du mot *koto-dama* dans la poésie japonaise ancienne

1.3.1) Un « pays divin où l'on est aidé par l'esprit des mots. »

Dans les nombreuses études sur le *koto-dama*, c'est sûrement le poème 3254 du *Man.yō-shū*, composé par Kakinomoto no Hitomaro 柿本人麻呂 (ca 660 - ca 720), qui a fait l'objet des examens les plus attentifs, ce qui n'est pas étonnant vu que ledit poème fait du binôme

³¹ Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, *Dai kanwa jiten* 大漢和辞典, vol. 10, Tōkyō, Taishukan shoten 大修館書店, 1957 [1^{re} éd.], p. 383.

³² *Ibid.*

koto-dama un concept de portée « nationale. » Il s'agit d'un chant que le poète entonne pour souhaiter bonne chance à un personnage que les éditeurs du SNKBZ identifient comme un ambassadeur ou un fonctionnaire local, avant l'embarquement de celui-ci pour une mission en Chine³³. Voici le poème dans son intégralité :

志貴島 倭国者 事靈之 所佐国叙 真福在与具³⁴。

Sikisima nō / yamatō nō kuni pa / **kōtōdama** nō / tasukuru kuni zō / masakiku ari kōsō.

Le pays de Yamato, à Shiki-shima, est un pays où [l'on est aidé] par **l'esprit des mots**. Soyez ainsi vraiment heureux [dans votre voyage] !

Ce que le poète Hitomaro semble suggérer ici est que, le Yamato étant un pays béni par le pouvoir du *koto-dama*, un éventuel voyageur n'aurait rien à craindre pendant ses déplacements pourvu que les mots appropriés soient prononcés en sa faveur. Cependant, pour être compris correctement, ce poème doit être situé dans son contexte, car il s'agit d'un poème court (*hanka* 反歌) qui sert de prolongement naturel du poème précédant, le 3253, aussi de la main de Hitomaro :

葦原 水穂国者 神在隨 事挙手為国 雖然 辞挙叙吾為 言幸 真福座跡 恙無
福座者 荒磯浪 有毛見登 百重波千重浪尔敷 言上為吾 言上為吾³⁵。

Asipara nō midupō nō kuni pa / kamu na gara / **kōtōagē** senu kuni / sikaredōmō / **kōtōagē** zō a ga suru / kōtō sakiku masakikumase tō / tutumi naku / sakiku imaseba / arisōnami / arite mō mimu tō / momope nami / tipe nami ni siki / **kōtōagē** su are pa / **kōtōagē** su are pa.

Le Pays de la Plaine Fertile des Roseaux est un pays divin où l'on n'**élève pas les mots** (*koto-age*). Pourtant, je le fais, j'**élève les mots** [et dit] « heureux ! » pour que vous ayez en vérité un voyage heureux et sans contrainte. Si la fortune vous accompagne (litt. « si vous êtes heureux »), même s'il y a de violentes vagues, nous nous reverrons bientôt. C'est pourquoi, à l'image de cent vagues, à l'image de mille vagues, [cent fois] j'**élève les mots**, [mille fois] je **les élève**...

Le poète exprimerait donc son vœu à travers un acte de parole qu'il appelle lui-même *koto-age*, littéralement « élever (挙 ou 上) les mots. » Si l'on met en parallèle les deux

³³ Kojima Noriyuki 小島憲之, Kinoshita Masatoshi 木下正俊 *et al.*, éd., *Man.yō-shū* 萬葉集, Shinpen koten bungaku zenshū 新編日本古典文学全集, 8, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1994, p. 404.

³⁴ *Ibid.*, p. 405.

³⁵ *Ibid.*, p. 404.

poèmes, et en suivant la logique de *koto-dama* telle qu'on l'a expliquée précédemment, on pourrait conclure que le *koto-age* est une modalité par laquelle le *koto-dama* s'exprime concrètement, un acte de parole *koto* 言 spécifique dont les bienfaits devraient se manifester par un fait *koto* 事 correspondant aux paroles prononcées, la bonne arrivée du voyageur dans ce cas-ci. Il devrait s'agir donc d'un acte de parole faste, favorable.

Or, ce qui est surprenant est que cet acte de parole *koto-age* semble poser une contradiction dans l'esprit du poète, car d'un autre côté il affirme que le Yamato, qu'il consigne sous le nom mythologique du Pays de la Plaine Fertile des Roseaux (Ashihara no mizuho no kuni 葦原水穂国), et qu'il qualifie de « divin » (*kamu nagara* 神在隨, littéralement « en accord avec le divin »), est un pays où l'on ne fait pas *koto-age*. En réalité, Hitomaro est en train de faire appel à un de ces *makura-kotoba* 枕詞³⁶ qui foisonnent dans la poésie japonaise. Effectivement, il arrive que l'expression « ne pas faire *koto-age* » (« *kōtōagē senu* » 言挙げせぬ ou « *kōtōagē sezu* » 言挙げせず, selon qu'elle se trouve subordonnée à un substantif ou non) ne se limite pas à ce poème particulier, elle est utilisée dans plusieurs autres comme le 4124, qui nous décrit le soulagement de l'auteur vis-à-vis du fait que la pluie tant attendue soit finalement arrivée, et ceci sans avoir eu recours au *koto-age*³⁷. De même, on peut citer le poème 972, où l'auteur loue les vertus d'un guerrier qu'il suppose capable de vaincre une armée de dix millions d'ennemis³⁸, également sans besoin de « faire *koto-age* » (*kōtōagē sezu tō mö*). Ces exemples suggèrent l'existence d'un tabou autour de ce concept de *koto-age*, concept que des chercheurs comme Ōta Yoshimaro 太田善麿 identifient à un rituel religieux axé sur la voix (*kaikō hassei wo shuyōzai to suru shūkyōteki girei* 開口発生を主要財とする宗教的儀礼)³⁹, et d'autres comme Roy A. Miller à un rituel socioreligieux dont le sens aurait changé avec le temps pour devenir un acte de parole à craindre, donc un tabou⁴⁰. Pour ce qui est du tabou, nous sommes certainement d'accord, car bien qu'il ne s'agisse que d'un aspect particulier de certains *koto-age*⁴¹, l'existence de ce tabou est cautionnée non seulement par le *Man.yō-shū*, mais aussi par les autres textes de l'époque comme les *Fudoki* ou même le *Kojiki* et le *Nihon shoki*. En fait, contrairement au terme *koto-dama*, le *koto-age* est un binôme qui apparaît aussi dans nos *Chroniques*, une fois seulement dans le *Kojiki* et environ

³⁶ Littéralement, « mot-oreiller. » Ce sont des expressions vernaculaires à valeur d'épithète.

³⁷ *Man.yō-shū* 萬葉集, SNKBZ, 9, p. 277.

³⁸ *Ibid*, 7, p. 135-136. Pour plus de détails sur ces poèmes, voir la section 4.2.4.

³⁹ Ōta Yoshimaro 太田善麿, *Kodai Nihon bungaku shichō-ron* 古代日本文学思潮論, Tōkyō, Ōfūsha 桜楓社, vol. 4, 1966, p. 232.

⁴⁰ Roy A. Miller, « The spirit of the Japanese language », *Journal of Japanese Studies*, vol. 3, issue 2, 1977, p. 275-279.

⁴¹ Nous verrons dans la quatrième partie que certains exemples du *Nihon shoki* n'impliquent pas un tabou, du moins explicitement.

dix⁴² dans le *Nihon shoki*, et dans plusieurs de ces exemples, il est effectivement question d'un tabou. Pourtant, nous sommes plus sceptiques quant à l'identification que font les chercheurs mentionnés plus haut du *koto-age* à un rituel d'incantation bien établi dans le Japon archaïque, car à notre connaissance, il n'existe pas d'évidence textuelle qui le prouve⁴³. Nous y reviendrons en détail dans la quatrième partie de notre étude, lorsqu'il sera question d'examiner attentivement ce binôme *koto-age* dans toutes ses apparitions dans les textes de l'époque Nara.

De toute façon, pour revenir au poème 3253 de Hitomaro, ce qui est indéniable est que dans l'esprit du poète il existe un conflit entre le fait d'exprimer de son vœu de bonheur et les tabous régnants dans son pays. Ce qu'il déclare en substance dans ses vers est : « bien que le *koto-age* soit tabou dans notre pays (parce qu'« élever la parole » n'est pas un acte anodin), j'ose quand même le faire pour souhaiter un heureux voyage à l'ambassadeur, puisque la parole dans notre pays a un pouvoir efficace (*koto-dama*). » La répétition finale de la proposition « *kōtōagē su are pa* » insiste sur l'aspect de l'« audace » dont le poète fait preuve en assumant les risques (« j'ose ») inhérents à cet acte d'« élévation des paroles. »

Il faut aussi remarquer que le mot *koto-age*, pour lequel la graphie « naturelle » serait *yán jǔ* [ʃɪAN kɪO] 言拳 (« élever les paroles »), se trouve noté ici d'abord par *shì jǔ* [dʒɪɛɪ kɪO] 事拳, qui signifierait littéralement « élever les faits », ce qui ne fait pas réellement sens, du moins selon notre système de pensée moderne. Dans ses autres occurrences il est rendu par des composés plus « cohérents » que le dernier, comme *cí jǔ* [zɪɛɪ kɪO] 辭拳 ou *yán shàng* [ʃɪAN ʒɪAN] 言上, qui traduiraient tous deux, avec peu de divergence sémantique, le sens d'« élever les paroles. » Or, c'est la première ambiguïté graphique, c'est-à-dire celle qu'on constate entre les sinogrammes *yán* 言 et *shì* 事 en tant que possibilités pour rendre le terme vernaculaire *koto*, qui est à retenir, car elle est la pierre de touche, comme nous l'avons vu, des théories sur le *kotodama shinkō* 言靈信仰 ou « croyance à un esprit des mots. » Selon ces théories, l'identification (que nous appellerions plutôt lien de causalité performative)

⁴² Ce nombre peut différer selon les critères de lecture, car il existe des désaccords parmi les chercheurs quant à la lecture de certaines combinaisons graphiques comme *koto-age*.

⁴³ Certainement, il existe un lieu mentionné dans le *Fudoki* du pays de Harima 播磨風土記 — et c'est d'ailleurs l'argument le plus utilisé pour appuyer cette théorie — qui est appelé « *koto-age-oka* 言拳阜 » (« la colline du *koto-age* »), mais, comme nous le verrons dans la quatrième partie, il s'agit juste d'un lieu où l'impératrice Jingū 神功天皇 rassembla son armée pour dire à ses soldats que quoi qu'il arrive, il ne fallait pas faire *koto-age* (*Fudoki* 風土記, Uegaki Setsuya 植垣節也, éd., SNKBZ, 5, Tōkyō, Shōgakkān 小学館, 1997, p. 62-63). Bien que ceci témoigne certainement du « tabou du *koto-age* », se servir seulement du nom de cette colline pour justifier l'existence d'un rituel constitue d'après nous une interprétation abusive du terme « *koto-age-oka*. » Pour ce qui est du poème 4124 (où le soulagement d'avoir pu éviter de faire *koto-age* pour faire tomber la pluie est exprimé), même si l'on acceptait que le *koto-age* ait pu être ritualisé tardivement pour faire arriver la pluie, il faut rappeler qu'il s'agit d'un poème qui fut écrit lors de la grande sécheresse de l'année 749, date qui n'autorise point à l'utiliser pour rendre compte d'un soi-disant rituel archaïque.

établie entre le *koto-parole* 言 et le *koto-fait* 事, permet qu'à l'intérieur des mots *koto-age* et *koto-dama*, le morphème *koto* puisse être noté indistinctement par n'importe laquelle de ces deux graphies. Effectivement, si l'on revient sur le premier poème, le 3254, on remarquera que lorsque le texte parle du « pays aidé par l'esprit des mots » (*kōtōdama nō tasukuru kuni* 事靈之所佐国), le mot *koto-dama* est aussi noté par la graphie « anormale » *shì líng* 事靈, ce qui se traduirait littéralement par l'« esprit des faits. » L'ambivalence graphique de ce dernier cas est évidente si on compare la phrase d'un « pays aidé par l'esprit des mots » à une autre phrase équivalente incluse dans le poème 894, où c'est la graphie *yán* 言 qui est utilisée pour rendre le mot *koto-dama* :

神代欲理 云伝久良久 虚見通 倭國者 皇神能 伊都久志吉国言靈能 佐吉播布国
等 加多利繼 伊比都賀比計理 今世能 人母許等期等 目前尔 見在知在
[. . .]⁴⁴.

Kamiyō yori / ipitute kuraku / soramitu / yamatō nō kuni pa / sumekamī nō / itokusiki kuni /
kōtōdama nō / sakipapu kuni tō / kataritugi / ipitugapikeri / ima nō yō nō / pitō mō kōtōgōtō /
me nō mape ni / mitari / siritari /...

Depuis l'âge de dieux, il fut transmis que le pays du Yamato est une terre faste de par l'« **esprit des mots.** » Grâce à cette transmission, les gens de nos jours peuvent voir et connaître cela avec leurs propres yeux....

Ce poème fut écrit par un contemporain de Hitomaro, Yamanoue no Okura 山上憶良 (ca 660 - ca 733), et les similarités conceptuelles et contextuelles sont frappantes avec les poèmes déjà examinés. Bien que celui-ci soit beaucoup plus long — et c'est pourquoi nous ne citons que la partie utile à notre analyse — c'est aussi composé dans le même esprit que ceux de Hitomaro, c'est-à-dire le souhait d'une bonne arrivée à un ambassadeur du Yamato qui part en mission en Chine. Ce poème se termine ainsi :

都美無久 佐伎久伊麻志弓 速歸坐勢⁴⁵。

Tutumi naku / sakiku imasite / paya kapërimase.

Rentrez sans contrainte majeure, et que votre retour soit rapide !

Bien que ce vœu ne soit pas explicitement marqué du sceau du *koto-age*, il fait pendant à

⁴⁴ *Man.yō-shū* 萬葉集, SNKBZ, 7, p. 72-73.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 73.

celui par lequel se termine le poème 3253, en ce sens que tous les deux sont émis dans l'esprit de protéger l'ambassadeur pendant son voyage. Mais ce qui frappe est qu'ici aussi on peut déceler l'identification du Yamato à un pays « béni par l'esprit des mots », « *kōtōdama no sakipapu kuni* » 言靈能佐吉播布国, syntagme qui est pratiquement identique à celui de « *kōtōdama no tasukuru kuni* » 事靈之所佐国 de l'autre poème de Hitomaro, le 3254. Si nous disons « pratiquement identique », c'est parce que ces deux phrases ont fait l'objet d'un curieux débat sur leur possible divergence de sens, que nous allons passer à examiner.

1.3.2) *Sakihahu* ou *tasukuru* ? Dilemmes de lecture

Parmi les auteurs ayant étudié les lectures du verbe apposé au substantif « pays » (*kuni* 国) dans les deux poèmes de Hitomaro et Okura, on peut déceler deux thèses opposées : celles qui proposent une lecture unifiée et celles qui posent deux verbes différents. Pour ce dernier groupe, on peut citer les explications d'Itō Haku 伊藤博 qui, tout en s'appuyant sur la thèse de Nagayama Isamu, affirme que le verbe *sakihahu* 佐吉播布 (« devenir faste, apporter du bonheur ») du poème 894, et celui de *tasukuru* 所佐 (« aider ») du 3254, exprimeraient deux aspects différentes du *koto-dama*. Après avoir numéroté ces poèmes comme (1) et (2) respectivement, il précise :

(1) の「言靈の佐くる国」と(2)の「言靈の幸はふ国」とは、(1)が言靈の佐くる国が言靈の結果を、(2)が言靈の働きをとらえたという相違はあるものの(永山勇『国語意識史の研究』)、二つが全く同趣の表現で密接な関連を有することは疑えない⁴⁶。

Bien que [l'expression] « *koto-dama no tasukuru kuni* » (« le pays aidé par l'esprit des mots ») du [poème 3254 du *Man.yō-shū*] diffère de [celle du poème 894] « *koto-dama no sakihahu kuni* » (« le pays où l'esprit des mots apporte du bonheur ») en ce que la première exprime le résultat [du fonctionnement] du *koto-dama* et la deuxième en exprime le processus (réf. Nagayama Isamu « *kokugo ishiki-shi no kenkyū* »), il est indéniable que ce sont deux expressions équivalentes et étroitement reliées.

Malgré l'œil favorable qu'il porte sur la thèse d'Itō dans son ensemble, cet argument est

⁴⁶ Itō Haku 伊藤博, « *Man.yō-jin to koto-dama* » 万葉人と言靈, in Hisamatsu Sen'ichi 久松潜一, éd., *Man.yō-shū kōza* 万葉集講座 [Gengo to hyōgen 言語と表現, vol. 3], Tōkyō, Yūseidō 有精堂, 1973, p. 54.

dénoncé par Roy A. Miller, qui affirme que ces deux verbes, *sakihahu* et *tasukuru* pourraient bien être lus pareillement, étant donné que la seule information qu'on possède sur l'écriture du deuxième se limite à deux simples sinogrammes, *suō zuō* [ʃiō tsa] 所佐, précédant le substantif *kuni* 国 (« pays »)⁴⁷. Il s'appuie sur le fait que l'un des éditeurs du NKBT, Ōno Susumu, avait décidé d'adopter la lecture *sakihahu* (« apporter du bonheur ») non seulement pour le poème 894 d'Okura, mais aussi pour le 3254 de Hitomaro. Il en est ainsi effectivement⁴⁸. Pour le poème 894, il n'existe pas de place pour le doute sur la description du Yamato comme le « pays où l'esprit des mots apporte du bonheur » puisque le verbe est écrit en phonogrammes (*sakihahu* 佐吉播布). Or, en ce qui concerne le deuxième, la lecture est loin d'être claire, car effectivement, comme Miller et Ōno le remarquent, la seule présence des sinogrammes *suō zuō* 所佐 ne saurait complètement cautionner la lecture « *tasukuru*. » Néanmoins, cette remarque ne doit pas nous faire quitter Charybde pour Scylla, car aucune évidence ne supporte non plus la lecture *sakihahu* pour ces deux sinogrammes, et l'argument avancé par Ōno dans sa note explicative du poème nous semble d'ailleurs assez faible :

幸はふ——靈力によつて幸をもたらす。原文、所佐。タスクルと訓む説もあるが、タスクは助力する意。言靈は助力するものではなく、それ自身の力を發揮するものと思われ、巻五、八九四に言靈能佐吉播布とあるによつてサキハフと訓む。

« *Sakihahu* » — Apporter du bonheur par la force spirituelle. Dans l'original, [c'est écrit *suō zuō*] 所佐. Il existe des théories qui le lisent « *tasukuru* », alors que « *tasuku* » signifie « aider. » Le *koto-dama* n'est pas conçu comme quelque chose qui « aide », mais comme quelque chose qui déploie sa propre force, et puisque dans le poème 894 du livre 5 il y a l'expression « *kotodama no sakihahu* » 言靈能佐吉播布, [ici aussi il doit être] lu « *sakihahu*. »

En réalité, le sens originel du terme n'étant réellement clair que dans l'esprit de Hitomaro et Okura eux-mêmes, il est pour le moins difficile de savoir avec certitude si ce *koto-dama* archaïque peut « aider » ou non, ou s'il « déploie sa propre force » ou non. Nous ignorons si c'est à cause de ces propos quelque peu catégoriques de l'éditeur, toujours est-il que la note que nous citons a été éliminée de la nouvelle édition de cette collection, le SNKBT⁴⁹.

Afin de clarifier ce point, nous nous sommes dirigés vers la thèse à laquelle Itō affirme se

⁴⁷ Roy A. Miller, « The spirit of the Japanese language », *Journal of Japanese Studies*, vol. 3, issue 2, 1977, p. 288.

⁴⁸ *Man.yō-shū* 萬葉集, Takagi Ichinosuke 高木市之助, Gomi Tomohide 五味智英, Ōno Susumu 大野晋, éd., *Nihon koten bungaku taikei* 日本古典文学大系, 6, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1960, p. 352-353.

⁴⁹ *Man.yō-shū* 萬葉集, Satake Akihiro 佐竹昭広 *et al.*, éd., *Shin Nihon koten bungaku taikei* 新日本古典文学大系, 3, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 2002, p. 243.

référer, celle de Nagayama Isamu, qui nous explique que le sinogramme *zuò* 佐, par le symbolisme qu'il véhicule — la main gauche qui, en tenant un outil de mesure, aide la main droite — signifierait à l'origine « aider » (*te-dasuke suru* 手助けする), ce qui d'après lui suffit à justifier la lecture « *tasukuru*. » Puis il tire ses conclusions :

このように考えてくると、言霊の「幸はふ」といい、「佐くる」という意は、言語の霊力が著しく発動して、しかもその結果身に幸福が得られ、吉事を招きうる事といえよう⁵⁰。

Si l'on considère les choses ainsi, on pourrait affirmer que le sens des [expressions] « *koto-dama no sakihahu* » et « *koto-dama no tasukuru* » est d'exprimer d'abord la puissante mise en branle du pouvoir spirituel du langage, et puis le bonheur qui en résulte [pour les personnes], en ce sens qu'il peut leur apporter des événements fastes (*yo-goto* 吉事).

Bien que l'argumentation de Nagayama ne fournisse pas non plus d'évidence irréfutable sur la lecture « *tasukuru* » pour les sinogrammes *suō zuò* 所佐 du poème 3254, et bien qu'il tienne lui aussi des propos tranchants sur la notion de *koto-dama* (ce qui était sans doute en vogue à l'époque où ces auteurs écrivirent les thèses citées, à savoir les années 1960) nous trouvons qu'au moins son explication étymologique est solide, c'est pourquoi nous allons la privilégier aux dépens de la lecture unifiée que proposent Ōno et Miller pour les verbes des deux poèmes.

L'on se demandera pourquoi nous avons consacré tant d'espace à l'élucidation d'un point qui pourrait autrement être considéré mineur. En réalité, nous avons pensé que si l'on voulait réellement puiser dans cette notion ce *koto-dama*, l'examen des verbes qui s'y rapportent lors de ses premières apparitions était indispensable. Certes, qu'il s'agisse du « pays aidé par l'esprit des mots » ou du « pays où l'esprit des mots apporte le bonheur », cela ne change pas grand-chose pour une compréhension succincte du champ lexical de notre terme, mais il est important d'être conscient aussi que cette dimension « nationale » du *koto-dama* comporte, si l'on adhère à la théorie de Nagayama et Itō, une opération et un résultat, et que ces fonctions s'expriment par le biais de deux verbes différenciés.

En revanche, faute d'autre évidence textuelle, ces deux poèmes ne nous permettent pas de cautionner l'hypothétique existence de ce phénomène de *koto-dama shinkō* en tant que croyance rituelle dans le Japon archaïque. Pour approfondir la discussion sur ce sujet, il est évident que l'analyse du concept de *koto-dama* doit être poursuivie, et c'est à ces fins que

⁵⁰ Nagayama Isamu 永山勇, *Kokugo ishiki-shi no kenkyū : Jōko, chūko, chūsei* 国語意識史の研究——上古・中古・中世, p. 64-65.

nous allons examiner le dernier des poèmes du *Man.yō-shū* qui en fait mention explicite, le 2506, attribué aussi à Hitomaro⁵¹.

1.3.3) La « divination du soir »

La mise en scène du poème que nous allons examiner est légèrement plus complexe que celle des autres qu'on a vus précédemment, en ce sens qu'ici il serait question d'un contexte rituel, où le poète effectue une consultation oraculaire qui s'avère porter des résultats fastes pour lui :

言靈 八十衢 夕占問 占正謂 妹相依⁵²。

Kōtōdama nō / yasō nō timata ni / yupuke tōpu / ura masa ni nōru / imo apiyoramū tō

Dans les carrefours infinis du *koto-dama*, j'ai effectué la divination du soir, et l'oracle m'a annoncé que je serai en vérité près de ma bien-aimée.

Cette « divination du soir » (*yuhuke* ou *yūke* 夕占) est attestée dans d'autres poèmes comme les 420, 736, 2507, 2686, 3318, 3420 et 3469, sous de différentes modalités, et se présente souvent associée au verbe *tohu* 問ふ (« demander »). Il s'agissait donc d'une question codifiée qu'on poserait à une instance divine dans un lieu bien déterminé, comme ces carrefours (*chimata* 衢) évoqués par le poème en question, et à un moment bien déterminé aussi, le soir, ou le crépuscule. En fait, pour ce type de consultation, le contexte temporel et spatial semblent jouer un rôle crucial, tel qu'Alain Rocher nous le rappelle⁵³ : « (...) le crépuscule et le carrefour sont des chronotopes marqués par la liminarité et, à ce titre, ouverts sur l'altérité. Toutes les signatures de contingence qui accompagnent la mise en scène clédonomantique renforcent, à leur manière, cette orientation vers l'ailleurs. »

Dans ce type de rituel, l'exécutant devait saisir les mots des passants et les interpréter ultérieurement. Cependant, en plus de celles qui marquent les chronotopes mentionnés ci-dessus, il existait aussi une autre signature de contingence nécessaire à l'efficacité de cette divination, et qui concernait le caractère anonyme ou innocent de l'émetteur. Pour reprendre à nouveau les paroles d'Alain Rocher :

⁵¹ Il n'existe pas d'évidence réelle sur le fait que ce poème ait été écrit par Hitomaro.

⁵² *Man.yō-shū* 萬葉集, SNKBZ, 8, p. 204.

⁵³ Alain Rocher, « Religions et traditions populaires du Japon », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 118, 2011, p. 68. En ligne : URL : <http://asr.revues.org/936> [dernier accès le 22 avril 2015].

En effet, non seulement la voix entendue (le *klédôn*) n'a aucune valeur si elle n'est pas saisie « à la volée », mais l'énonciateur fortuit doit être un passant inconnu, un étranger, ou parfois un enfant, ce qui suppose qu'il ne puisse être influencé par les « intérêts » du consultant, qu'il transmette en toute neutralité le *klédôn* et, plus profondément, qu'il joue avec une efficacité spontanée le rôle de messenger du dieu. La figure de l'énonciateur innocent permet de dessiner en creux celle du sujet absent de l'énonciation⁵⁴.

Ainsi, cette « voix divine » était censée parler à travers un personnage inconnu, anonyme. Or, ce qui est curieux dans ce poème 2506 est qu'il met en rapport le mot « *koto-dama* » avec le cadre spatial de la divination, le carrefour. Bien que ce rituel du *yūke* ou divination du soir soit relativement fréquent dans le *Man.yō-shū*, son association avec le terme *koto-dama* se cantonne à ce seul poème attribué à Hitomaro. Ce que notre terme rajouterait à ce poème, si on le prend littéralement, est que ces carrefours seraient régis par les lois du *koto-dama*. On pourrait en inférer que les paroles contingentes des passants étaient porteuses de cet « esprit des mots », mais le manque d'autres exemples nous oblige à nouveau à être prudent, car effectivement ce seul spécimen ne permet pas d'établir un rapport de portée générale entre le rituel *yūke* de « divination du soir » et le concept de *koto-dama*. En tant qu'hypothèse, on pourrait avancer que si Hitomaro a voulu associer ces deux éléments, c'est probablement parce qu'il a décelé dans ce rituel des éléments langagiers pouvant se rapporter à son concept, car, quel meilleur contexte pour le *koto-dama* que celui où la voix divine parle avec des paroles compréhensibles aux hommes, et qui annonce des résultats fastes (retrouver sa bien-aimée) qui se réaliseront nécessairement ?

L'on remarquera que nous venons de parler de « son concept », en supposant quelque peu librement que la création de ce terme revient à Hitomaro. Bien entendu, que ce concept de *koto-dama* ne soit utilisé dans le *Man.yō-shū* que dans les poèmes de Hitomaro et Okura ne veut pas pour autant dire, nous le reconnaissons, que ce soient eux qui ont forgé le terme, mais nous pensons qu'il existe de fortes chances que ce soit ainsi. Si nous faisons cette affirmation, c'est d'une part parce que d'autres auteurs, dont le déjà cité Itō Haku, semblent suggérer, à travers de propos tels que « leur *koto-dama shinkō* », que l'adoption du terme *koto-dama* revient à Hitomaro et Okura⁵⁵, et d'autre part parce qu'il s'agit d'un binôme qu'on ne retrouve nulle part ailleurs dans les textes de la période Nara, dont les deux textes sources principaux pour cette étude, *Kojiki* et *Nihon shoki*. Nous ignorons si ce mot était utilisé réellement dans le contexte social du Japon archaïque, toujours est-il que les textes conservés

⁵⁴ *Ibid.*, p. 68-69.

⁵⁵ « *Hitomaro, Okura no koto-dama shinkō wa...* » 人麻呂・憶良の言霊信仰は... Cf. Itō Haku, « *Man.yō-jin to koto-dama* » 万葉人と言霊, p. 55.

n'en portent aucune trace.

Dans tous les cas, plutôt que s'interroger sur les créateurs éventuels de ce terme, ce qu'il faut chercher à comprendre est pourquoi ces deux poètes se sont trouvés dans le besoin de s'en servir. En fait, si on revient sur la citation précédente de Nagayama Isamu, l'on trouvera un important sujet à réfléchir, car lorsqu'il parlait de Hitomaro et Okura, il affirmait que leurs phrases exprimaient la mise en branle du « pouvoir spirituel du langage » (*gengo no reiryoku* 言語の靈力) par le *koto-dama*. Il s'agit là d'un point délicat puisque ce que Nagayama décrit se rattache à l'une des surdéterminations du mot *koto-dama* qui a survécu jusqu'à nos jours : le rapport explicite entre le *koto-dama* et la langue japonaise. Examinons de quoi il s'agit concrètement.

1.4) *Koto-dama* et langue japonaise

1.4.1) Une nouvelle conscience du langage au VIII^e siècle naissant

Dans la recherche moderne, plutôt que de parler d'un « esprit des mots », certains auteurs choisissent de décrire le *koto-dama* comme l'« esprit du langage. » Par exemple, Roy A. Miller, dans son réquisitoire contre le « mythe du *Nihongo* », se sert de cette dernière acception pour esquisser le sens qu'il attribue au terme *koto-dama* :

The Japanese expression *kotodama*, when considered simply as a lexical item in the modern language, is easy enough to explain and equally easy to translate. It means « the spirit of the language ». Its constituent parts are *koto*, meaning language, speech, words, and *dama*, which is the form that the word *tama*, meaning spirit, soul, has in certain compounds where its initial *t* automatically changes to *d*. Thus, on the surface at least, *kotodama* is a simple expression for an ostensibly simple concept: it is the « spirit of the Japanese language⁵⁶. »

Rédigés au moment du plein essor des mouvements du *Nihonjin-ron* 日本人論 et du *kotodama-ron* 言靈論⁵⁷, il n'est pas étonnant que les écrits de Roy A. Miller reflètent a

⁵⁶ Roy A. Miller, *Japan's modern myth*, p. 131.

⁵⁷ « Théories sur les Japonais » et « théories sur le *koto-dama* » respectivement. Malgré l'apparente neutralité de ces termes, il s'agit de deux courants de pensée à forte tendance ethnocentrique, avec de douteuses prémisses sur l'unicité du peuple japonais et la supériorité de la langue japonaise. Ces mouvements sont apparus (ou réapparus pour le cas du *koto-dama-ron*) dans les années 1970, et en

contrario les prémisses de ces courants de pensée. En effet, à cette époque, le concept de *koto-dama* se voyait souvent jouer le rôle de caractéristique unique de la langue japonaise, et Miller, pour mieux dénoncer cette idée, déclare que l'acception moderne (celle du début des années 1980 en tout cas) du *koto-dama* était celle de l'« esprit de la langue japonaise. » Bien que nous soyons d'accord avec Miller sur l'existence d'une dérive attribuant à la langue japonaise des pouvoirs « magiques » à travers le *koto-dama*, nous pensons qu'ici il fait un emploi abusif du sens du mot *koto* en l'identifiant à la langue de l'archipel. Il affirme certainement que ce dont il parle est l'acception moderne du *koto-dama*, mais lorsqu'il décompose ce binôme en ses constituants, il ne clarifie pas s'il parle du *koto* archaïque, du *koto* du VIII^e siècle ou du *koto* moderne. Et quand bien même il parlerait de ce dernier, ce serait certainement arbitraire de vouloir l'identifier sémantiquement à l'ensemble de la langue japonaise.

Or, la question du monôme *koto* mise à part, il est certain que la dérive de pensée des *koto-dama-ron*, consistant à attribuer un « esprit » à la langue japonaise existait vraiment. Si l'on retrace le parcours de cette idée, l'on constate qu'elle s'enracine surtout dans les prémisses des érudits de l'École des Études Japonaises (*kokugaku* 国学) de l'époque Edo. Mais est-il possible de faire remonter ces prémisses encore plus loin dans l'histoire ? Ou, pour aller tout droit au point qui nous intéresse, et en faisant un saut d'un millénaire, est-il possible de déceler, chez les poètes Hitomaro et Okura, une volonté d'attribuer leur concept de *koto-dama* à l'ensemble de la langue japonaise ?

Il existe un relatif accord académique en ce qui concerne la théorie selon laquelle ces deux auteurs, Hitomaro et Okura, représenteraient une sorte de coupure, une révolution à la fois stylistique et idéologique dans la poésie de l'époque. Stylistique par la longueur de leurs poèmes, idéologique par l'emploi novateur dans leur œuvre de ce mot *koto-dama*. À notre connaissance, Ōta Yoshimaro fut le premier chercheur à suggérer que ce qui entraîna la création du terme *koto-dama* fut une compréhension soudaine des pouvoirs du langage :

tant qu'exemples des thèses sur lesquelles ils s'appuient, on peut parmi tant d'autres citer les travaux de Watanabe Shōichi 渡部昇一 (*Nihon-go no kokoro* 日本語のこころ, Tōkyō, Kōdansha 講談社, 1974) et de Kindaichi Haruhiko 金田一春彦 (*Nihon-go he no kibō* 日本語への希望, Tōkyō, Taishūkan shoten 大修館書店, 1976). Or, en réalité, ces théories puisent leurs racines dans l'idéologie militariste de l'époque d'avant-guerre au Japon, de laquelle elles ne sont, pour ainsi dire, qu'un reflet pâle. Cette idéologie se trouvait autrefois cristallisée dans des textes comme le *Kokutai no hongī* 國體の本義, un ouvrage hautement nationaliste publié par le Ministère de la Culture en 1937, dans lequel on trouve des références aux concepts de *koto-dama* et de *koto-age* (Monbushō henshū 文部省編纂, *Kokutai no hongī*, Tōkyō, Naikaku insatsu kyoku 内閣印刷局, 1937, p. 61-62). À leur tour, les idées sous-tendant cet ouvrage peuvent être retracées aux époques Meiji 明治時代 (1868-1911) et Taishō 大正 (1912-1926), marquées aussi par un contexte de forte exaltation nationale. Voir plus loin, 1.4.3.

共有する言語の恩恵についての自覚をより多く深め得たような時、自国の言語による言語活動というものに何らかの引合と歓喜を覚え得たような時、もっと具体的な事実に即して言えば、国ぶりの和歌が社会的かつ公的に認識されるような気運がもたらされ、それに加えて和歌——歌謡的なものを脱却したところの——という様式によって国語をもって創作する可能性が確信され、その喜びが実感されるようになった時、そのような時に新たな意識にもとづいて「言霊」がとりあげられるようになったのだろうということである⁵⁸。

Au moment où l'on parvint à avoir une conscience plus approfondie des bienfaits de la langue commune, au moment où l'on put ressentir une certaine joie et un défi vis-à-vis des démarches de promotion de la langue nationale, ou pour le dire en nous appuyant sur des faits plus concrets, au moment où les [nouveaux] mœurs donnèrent aux *waka* du japonais une reconnaissance d'ordre publique et social, et qu'à travers cette modalité de poésie *waka* — après avoir surpassé les poèmes du type *kayō* [de l'époque précédente] — l'on réalisa les possibilités de création que la langue portait en elle, en se réjouissant de cette découverte, ce fut sans doute à ce moment-là, véhiculé par cette nouvelle conscience, que le terme *kotodama* fut adopté.

Ce changement de conscience qu'Ōta décrit dans ce passage s'inscrit probablement dans la période charnière du VIII^e siècle naissant. En effet, l'envoi des ambassades (*kentōshi* 遣唐使) à la Chine des Tang 唐 et l'ordre de rédaction des deux grandes *Chroniques*, *Kojiki* et *Nihon shoki*, témoignent d'un changement plus important, car ce fut le moment où l'État japonais se consolidait et essayait de s'affirmer face à l'Empire chinois et aux royaumes de la péninsule coréenne. Cette époque se situait sans doute juste après la création du nom de *Nihon* 日本 (« Pays d'Origine du Soleil ») et l'adoption du terme *tennō* 天皇 (littéralement « empereur céleste ») pour désigner l'empereur. En bref, cela aurait été une époque d'exaltation nationale dont Hitomaro et Okura seraient représentatifs d'une certaine manière par le biais de ses poèmes.

Cependant, dans les propos d'Ōta, il existe au moins deux points qui méritent une réflexion, dont celui des « possibilités de création que la langue portait en elle. » Effectivement, s'agissant de la langue, il est bien normal que les premiers à se rendre compte des possibilités de création offertes par cet outil soient des poètes. Hitomaro et Okura auraient soudainement réalisé le potentiel du langage en tant qu'instrument de pouvoir, en ce sens qu'elle régit « la vie et les sentiments authentiques des personnes (*ningen no shinjō* 人間の真情) », pour reprendre l'expression d'Ōta⁵⁹. Ceci viendrait renforcer l'hypothèse que la paternité du concept revient à Hitomaro et Okura.

⁵⁸ Ōta Yoshimaro 太田善磨, *Kodai Nihon bungaku shichō-ron* 古代日本文学思潮論, Tōkyō, Ōfūsha 桜楓社, vol. 4, 1966, p. 225-226.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 225.

L'autre point crucial illustré par Ōta dans la citation précédente, ce sont les « démarches de promotion de la langue nationale. » Bien qu'il n'en fasse pas mention explicite, nous pensons qu'il parle des ambassades qui furent envoyées à la Chine des Tang dans les années 701 et 733, et dont l'un des objectifs était sans doute la présentation des atouts de la culture nationale, dont la langue peut-être, à de hauts personnages de l'empire chinois. S'il faut ajouter foi à la thèse d'Itō Haku⁶⁰, Okura fut lui-même l'un des membres de la mission envoyée outre-mer en 701, ce qui lui permit d'expérimenter de première main le contact avec cette altérité que représentait la culture continentale. Itō soutient que c'était surtout le contact direct avec des langues étrangères comme le chinois ou le coréen anciens, qui aurait entraîné chez ces poètes une valorisation de la propre langue aux dépens de celles-là, que Hitomaro aurait qualifié par la suite de « bruyantes » et « incompréhensibles », comme par exemple dans le poème *Man.yō-shū* 199, où il se sert de l'épithète *kōtōsapeku kudara* 言さへく百済 pour véhiculer le sens de « l'incompréhensible [langue de] Kudara⁶¹. » Itō affirme que ces poètes se seraient ainsi « auto-convaincus » de la supériorité du japonais (*Nihongo no yūshūsei ni kansuru jiko settoku* 「日本語」の優秀性に関する自己説得)⁶², ce qui les aurait poussés d'une part à la création du terme *koto-dama* et d'autre part au rattachement indissociable dudit terme à la nation japonaise, de laquelle ils firent un « pays divin aidé par l'esprit des mots. » Cette hypothèse d'Itō est nantie d'un grand pouvoir explicatif, mais est-elle réellement fondée ? Afin de clarifier sa pertinence, nous allons entamer une analyse à nouveaux frais de ces trois poèmes du *Man.yō-shū* dont on a fait la description dans la section précédente, car il existe une notion cruciale que nous n'avons pas considérée dans notre premier survol.

1.4.2) Vérité, bonheur et exaltation nationale

Il arrive que l'arrière-plan contextuel de ces poèmes nous invite à cautionner l'hypothèse d'Itō qu'on vient de mentionner, car si on les examine plus en détail, on se rendra compte qu'ils expriment non seulement une exaltation des vertus nationales, mais aussi de la parole et de son pouvoir. Si le Japon est présenté dans les deux poèmes comme un « pays spécial », dans quel sens le serait-il ? Le poème d'Okura (M 894) nous éclaire sur ce point au moyen de syntagmes comme « *sakipapu kuni* » 佐吉播布国 ou « *itukusiki kuni* » 伊都久志吉国, où les

⁶⁰ Itō Haku, « *Man.yō-jin to koto-dama* » 万葉人と言霊, p. 56.

⁶¹ *Man.yō-shū* 萬葉集, SNKBZ, 6, p. 135.

⁶² « *Man.yō-jin to koto-dama* », *op. cit.*, p. 57.

notions de « pays faste », ou de « pays fortuné ou majestueux » sont mises en évidence, mais ce qu'il faut tenir en compte est que le poème rattache ces notions au résultat de l'action de la force du *koto-dama* (*kötödama nö sakipapu kuni* 言靈能佐吉播布国).

Le « faste » (*sakiku* 福) et l'« exaltation nationale » feraient pour ainsi dire partie de l'arrière-plan idéologique du concept de *koto-dama*. Cependant, strictement parlant, il serait risqué d'affirmer qu'ils étaient inclus dans son champ sémantique, puisqu'ils n'en sont, comme nous l'avons évoqué, que le résultat et non la « force » elle-même. Mais si ce n'est pas dans ces deux notions qu'il faut chercher, par quel autre biais pourraient bien ces poèmes nous fournir les clefs pour connaître le mécanisme d'action de ce *koto-dama* ? Il est vrai qu'en dehors de ces deux notions de « faste » et de « pays divin », il ne resterait linguistiquement pas grand-chose à examiner, au moins dans le poème 3254 du *Man.yō-shū*. Cependant, l'autre poème de Hitomaro, le 3253, qui est intimement lié au précédent, nous dirige dans un autre versant à travers les expressions « *kötō sakiku* » 言幸 et « *ma sakiku* » 真福, consécutives dans le même vers et qui, apposées au verbe injonctif *mase* 座跡, exprimeraient la connexion entre les paroles prononcées et le concept de « vérité » (ou de « réalité ») : « *kötō sakiku ma sakiku mase* » 言幸 真福座跡 (« [avec] ma **parole** “heureux !”, [je souhaite] que vous soyez **vraiment** (réellement) heureux ! »). L'auteur se projette ensuite dans ce résultat futur au moyen de l'expression « *tutumi naku sakiku imasaba* » 恙無 福座者 (« si rien de mauvais ne se passe, et que vous avez un **heureux** [voyage]... », un résultat où l'idée de « faste » est mise en évidence à nouveau. On pourrait donc résumer l'appareil notionnel de ces deux poèmes dans une phrase comme « dans notre fortuné pays, il existe une force faisant qu'à des paroles *koto* fastes correspondent de vrais [faits *koto*] fastes. » Cette formulation correspond presque au mot par mot à l'autre poème de Hitomaro, le 3254, qui résume tout ce processus. Effectivement, l'expression « *kötödama nö tasukuru kuni*⁶³ » 事靈之所佐国 qui y apparaît, en plus d'exprimer aussi l'idée de « pays spécial », souligne par le biais du verbe *tasukuru* le résultat de l'action de la force du *koto-dama* 事靈, et c'est probablement pour cela que le binôme est écrit avec la graphie *shi* 事. En outre, ce « pouvoir de la parole » déploie sa force, ici aussi, à travers l'opérateur de « vérité » (*ma* 真) qui est présent dans l'expression « *ma sakiku ari kōsō* » 真福在與具 (« soyez [donc] **vraiment** heureux [dans votre voyage] ! »), et aussi dans un contexte d'« exaltation nationale » et de « faste. » Le poème 3254 serait donc pour ainsi dire la formulation synthétique (et poétique) la plus réussie de l'arrière-plan sur lequel ces poètes construisirent leur concept de *koto-dama* :

1- Pour ces poètes, au Japon, qu'ils identifient comme une terre « en accord avec le

⁶³ Toujours selon la théorie déjà mentionnée de Nagayama Isamu sur cette lecture, à laquelle nous adhérons.

divin » (*kamu nagara*), il existe une force cachée dans les paroles.

2- Cette force s'exprime par le biais de la notion de « vérité » : à de vraies paroles correspondent de vrais faits. Par exemple, *kōtō sakiku ma sakiku* (paroles heureuses, auxquelles répondent le vrai faste)

3- Cette opération mène (ou doit mener) à un résultat, heureux dans ce cas-ci.

De même, bien que le dernier poème de la trilogie *koto-dama*, le 2506 et sa « divination du soir », ne soit pas explicitement rattaché à ce cadre d'exaltation nationale, il peut lui aussi être interprété selon une grille de lecture similaire, car en racontant que l'oracle parla au poète de façon **authentique** (*ura masa ni nōru* 占正謂) dans les « carrefours infinis du *koto-dama* » (*kōtōdama nō yaso nō chimata* 言靈 八十衢), ce poème rapproche les idées de « pouvoir de la parole » et « vérité. » Au moyen de ce rapprochement, le poète suggère que les paroles de l'oracle devraient nécessairement se réaliser. De surcroît, ici le pouvoir du *koto-dama* se trouve appuyé par le verbe « *noru* » 謂, dont l'étymologie véhicule une valeur de « loi » (*nori* 法) divine. En effet, selon Orikuchi Shinobu 折口信夫, ce verbe renvoie dans son sens premier à un ordre donné par une divinité⁶⁴, ce qui met bien en évidence le caractère solennel des paroles de l'oracle dans ce poème. Ainsi, selon cette mécanique, le poète devrait nécessairement rencontrer sa bien-aimée, ceci par le contenu des paroles véhiculées par le verbe *noru*.

Cette nouvelle analyse de la « trilogie *koto-dama* » dans les poèmes du *Man.yō-shū* aura mis en lumière que ce concept exprime avant tout une très forte relation entre la parole (*koto*) et « la vérité » ou « la réalité. » De ce point de vue, ce *koto-dama* semble bien refléter certains aspects du concept de *koto* en japonais archaïque comme nous le verrons, en particulier, dans notre quatrième partie. Cependant, le mot *koto-dama* est utilisé dans les trois cas dans des contextes où l'accent est mis sur le souhait de voir se réaliser les volontés formulées (un « bon voyage » dans les deux poèmes offerts aux ambassades, et la réalisation des paroles de l'oracle dans le poème de la divination du soir). Il est compréhensible, dans ces conditions, que l'acception moderne du *koto-dama*, n'ait retenu que cette dimension du concept, c'est-à-dire celle de la performativité magique, mais en réalité Hitomaro et Okura ne le limitent pas explicitement à ce domaine. Par conséquent, ce n'est pas que le terme *koto-dama* soit insuffisant pour rendre compte de façon synthétique du « pouvoir de la parole dans le Japon archaïque », c'est juste que les interprétations modernes de ce terme ont brouillé les frontières entre son arrière-plan contextuel et son champ sémantique lui-même. Nous

⁶⁴ Orikuchi Shinobu 折口信夫, *Kodai kenkyū minzoku-gaku hen* 古代研究民俗学篇, Orikuchi Shinobu zenshū 折口信夫全集, Tōkyō, Chūō kōronsha 中央公論社, vol. 3, 1975, p. 203-204.

reviendrons sur ce point dans la section 1.5.2.

Par ailleurs, nous avons constaté que dans le poème 3253, Hitomaro fait aussi appel à une notion parente, celle de *koto-age*, en exprimant littéralement que « le Pays de la Plaine Fertile des Roseaux (*Ashihara no mizuho no kuni* 葦原水穂国), en accord avec le divin (*kamu nagara* 神在隨), est un pays où l'on ne fait pas *koto-age* (*kötöagē senu kuni* 事挙手為国). » Si le Pays de la Plaine Fertile des Roseaux est le nom mythique du Yamato, il s'agit donc du même pays « où l'on est aidé par le *koto-dama* » (M 3254), et aussi du même pays « où le *koto-dama* apporte du bonheur (M 894) », autrement dit, le Japon. Or, si au Japon ancien, on ne devait pas « élever les paroles » à la légère, si le *koto-age* était un acte tabou pouvant engendrer des calamités (et partant néfaste), où se trouvent donc le « bonheur » (*sakiku*) et l'« aide » (*tasuku*) dont parlaient Hitomaro et Okura dans leurs poèmes ? Cette force de la parole, comment pourrait-elle être à la fois faste et néfaste ? Nous allons essayer de clarifier ces questions dans la section suivante.

1.4.3) L'antinomie entre le *koto-dama* et le *koto-age*.

Cette contradiction faste / néfaste et son rapport avec le tabou du *koto-age* est soulignée par presque tous les chercheurs ayant écrit sur la notion de *koto-dama*, et on peut donc dire qu'il s'agit d'un point de départ obligé pour toute recherche sur le sens premier de ce terme. Curieusement, il s'avère que certains auteurs arrivent à concilier ces deux pôles dans leur esprit, car pour les rédacteurs du *Kokutai no hongî*, cet opuscule nationaliste d'avant-guerre qu'on a déjà évoqué, il n'existerait pas a priori de contradiction entre les deux phrases de Hitomaro, autrement dit, entre le tabou du *koto-age* et le faste du *koto-dama*, car ils peuvent être conciliés au moyen de l'opérateur *ma-koto* :

まことに満ちた言葉は即ち言霊であり、かゝる言葉は大いなる働をもつのであつて、即ち限りなく強き力をもち、極みなく廣く通ずるのである。萬葉集に、日本の國は「言霊の幸はふ國」とあるのは、これである。而して又一方には「神ながら言挙せぬ國」といふ言葉がある。これは、一見矛盾するが如く見えて、實は矛盾ではない。言に出せば必ず行はずべきものであり、従つて行はずることの出来ない言は、みだりに言はないのである。かくて一旦言挙げする以上は、必ず行ふべきである。否、まことの言葉、言霊たる以上は、必然に行はるべきである。かく言葉が行となり得る根柢にはま

ことが在する⁶⁵。

Koto-dama signifie des mots pleins de sincérité (*ma-koto*) et ces mots possèdent un grand dynamisme. En d'autres termes, ils possèdent un pouvoir illimité et atteignent leur but partout sans limitation. La référence au Japon que l'on trouve dans le *Man.yō-shū* comme « la terre où l'esprit des mots (*koto-dama*) apporte du bonheur », c'est bien cela. Et puis nous y trouvons aussi d'un autre côté « le pays divin où l'on ne fait pas *koto-age* (élever les mots). » Bien que cela puisse paraître contradictoire à première vue, en fait il ne l'est point. Si l'on dit une chose, on est absolument censé la réaliser, c'est pourquoi on ne dit pas en vain des choses qu'on ne peut pas faire. En fait, c'est parce qu'on a fait *koto-age* qu'on doit accomplir ce qu'on a dit. Ou plutôt, c'est parce que les paroles sincères *ma-koto* contiennent le *koto-dama* en elles qu'elles doivent nécessairement se réaliser. La sincérité constitue le fondement par lequel la parole doit ainsi se réaliser en acte.

N'en déplaise à Roy A. Miller, il semblerait que les auteurs du *Kokutai no hongî* ne seraient pas tellement tombés à côté du sens originel du *koto-dama*, c'est-à-dire celui des poèmes de Hitomaro et Okura, du moins si l'on s'en tient au domaine strictement étymologique. Nous pensons que la dérive idéologique dans ce paragraphe ne se trouve pas tellement dans le concept de *koto-dama* lui-même, car en grattant quelque peu le vernis nationaliste, l'on constate que la sémantique de ce concept est cohérente avec les mécanismes précédemment expliqués. En effet, dans leur analyse, ces rédacteurs auraient « a priori » (puisqu'il faudra nuancer notre affirmation) correctement identifié le pilier fondamental qui soutient le *koto-dama*, qui n'est autre que la notion de « vérité », dont une des expressions, comme nous le verrons, est le mot « *ma-koto*. » Miller accuse ces rédacteurs de faire du *koto-dama* le *locus classicus* pour le mot *ma-koto*⁶⁶, bien que de notre point de vue ce ne soient pas ces rédacteurs mais Hitomaro et Okura eux-mêmes qui auraient réellement attribué à leur terme le statut de *locus classicus* pour la notion de « vérité », c'est-à-dire le *ma-koto*. Certes, Miller précise très justement qu'il s'agit du mot *ma-koto* « tel que l'empereur Meiji l'employait. » Effectivement, c'est ici que le glissement idéologique s'est effectué, premièrement en raison du relativement grand champ sémantique de ce terme, car il peut être traduit non seulement par « vérité » ou « authenticité », mais aussi par « sincérité », un sens qu'on pourrait supposer

⁶⁵ Monbusho henshū 文部省編纂, *Kokutai no hongî* 國體の本義, Tōkyō, Naikaku insatsu kyoku 内閣印刷局, 1937, p. 61-62.

⁶⁶ « Nor must it be overlooked that this same document [le *Kokutai no Hongî*] employs *kotodama* as the chief hermeneutic gloss for the most august context imaginable — the very *locus classicus* for the term *makoto* as employed by the Meiji emperor himself. » Cf. Roy A. Miller, *Japan's modern myth*, New York, Weatherhill, 1982, p. 133.

plus tardif⁶⁷, mais qui est celui que les rédacteurs de l'opuscule ont manifestement privilégié. Et deuxièmement, parce que l'acception en principe neutre de « sincérité » pour le *ma-koto* fut à son tour dotée d'un sens complètement arbitraire et subjectif dans l'idéologie militariste du Japon d'avant-guerre, car cette sincérité, caractérisée par un certain volontarisme, impliquait l'idée de fidélité absolue du sujet au pays et à l'empereur. Effectivement, le sujet doit être sincère (*ma*) dans ses paroles et ses actes (*koto*) aux dépens de sa vie, notion dont l'expression française « à corps perdu » pourrait rendre bien compte. On se lance « à corps perdu », et le résultat visé est censé se réaliser par la force de la sincérité subjective *ma-koto*, idée ce qui renverrait à des exemples bien familiers dans le cadre de la guerre, en particulier les raids aériens suicidaires des forces spéciales *tokkō-tai* 特攻隊, plus connus en Occident comme *kami-kaze*.

Cependant, en dehors de tout arrière-plan idéologique, ce qu'on doit reconnaître aux rédacteurs du *Kokutai no hongî* est qu'ils surent identifier la mécanique fondamentale du *koto-dama*⁶⁸. En effet, si on enlevait du mot *ma-koto* les surdéterminations de « sincérité absolue » ou « fidélité au pays », et qu'on se cantonnait à son sens strictement archaïque de « vérité », il resterait une phrase dans la citation précédente qui serait particulièrement dotée de prégnance explicative : « c'est parce que les paroles authentiques *ma-koto* sont le *koto-dama* lui-même qu'ils deviennent nécessairement une réalité (ou doivent nécessairement être mis en acte)⁶⁹ » (*makoto no kotoba, kotodama taru ijō wa, hitsuzen ni okonawaru beki de aru* まことという言葉、言霊たる以上は、必然に行はるべきである). Cette phrase est bien en

⁶⁷ Ce n'est pas que ce sens soit totalement absent en japonais archaïque. Nous verrons dans la quatrième partie qu'il existe des épisodes dans nos *Chroniques* pouvant être interprétés selon cette acception du terme. Par ailleurs, si l'on juge d'après la sémantique chinoise fournie par le GDR, ce sens de « sincérité » est présent parmi les acceptions premières du caractère *zhēn* [tʃiɛ̃n] 真. Cf. *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, vol. 1, p. 303.

⁶⁸ Qu'on ne nous méprenne point. Il est loin de notre intention de justifier les thèses nationalistes à l'extrême qui sont étalées tout au long du *Kokutai no hongî*. Nous voulons juste faire remarquer que la mécanique du *koto-dama*, telle que Hitomaro et Okura la décrivent dans leur poèmes coïncide, si l'on s'en tient au sens étymologique du mot *ma-koto*, avec celle des rédacteurs de l'opuscule. Pour le reste, il va sans dire que cet ouvrage est un instrument idéologique manifeste, dans lequel les rédacteurs n'eurent pas de scrupules pour utiliser l'Occident comme repoussoir afin de mieux faire ressortir les prétendues vertus du Japon, souvent frôlant le domaine du caricatural. À titre d'exemple, on peut donner celui du rapport de l'homme à la nature : alors que les Occidentaux ne chercheraient qu'à soumettre la nature, les Japonais, eux seuls, seraient littéralement « en profonde harmonie » avec elle. Il en va de même pour des exemples aussi disparates que la morale, le patriotisme, la famille, le rapport aux divinités... et toujours en indiquant la différence fondamentale avec l'Occident par le biais de différentes variantes de la formule « Notre pays et l'Occident sont foncièrement différents [en ceci ou cela] » (« *Waga kuni to seiyō to-ga konpon-teki ni sōi suru no de aru* 我が國と西洋とが、根本的に相違するのである »). Cf. Monbusho henshū 文部省編纂, *Kokutai no hongî* 國體の本義, p. 54.

⁶⁹ Cette importante nuance dépend de si l'on prend le verbe *okonaharu* 行はる dans un sens transitif ou intransitif. Certainement, nous pensons que les rédacteurs de l'opuscule ont penché pour la première option, car dans l'idéologie du *Kokutai no hongî*, l'accent est mis sur l'idée du « *gen-kō icchi* » 言行一致, c'est-à-dire le devoir de mettre en acte ce que l'on dit.

accord avec l'appareil notionnel sous-tendant les poèmes de Hitomaro et Okura⁷⁰. Si nous tenons ici à souligner ce fait, c'est parce que parmi les thèses que nous avons consultées sur le *koto-dama* archaïque, nous n'en avons pas trouvé qui fassent de l'opérateur « vérité », c'est-à-dire du *ma* des poèmes d'Okura (*kōtō sakiku ma sakiku*) et Hitomaro (*ma sakiku ari kōsō*) la roue dentée sur laquelle vient réellement s'embrayer la force du *koto-dama*. Il se peut que cette omission se doive justement à une volonté d'éviter le lien trop explicite du mot *ma-koto* avec le passé sanglant de la guerre, mais il n'en demeure pas moins que ce lien entre « *koto-dama* » et « vérité » est présent, de notre point de vue, dans ces poèmes de façon explicite. D'autre part, ce n'est pas étonnant que le *Kokutai no hongî* arrive à bien décrire le champ lexical du *koto-dama*, puisque ses rédacteurs partageraient avec Hitomaro et Okura, dans un arrière-plan très lointain certes, une même volonté d'exaltation nationale.

En revanche, nous pensons que ces auteurs se montrent plus réducteurs concernant le concept de *koto-age*, vu qu'ils insistent seulement sur le versant « promissif » du terme. Pour reprendre la définition de John L. Austin sur ce type de verbes : « le promissif ne vise qu'une chose : obliger celui qui parle à adopter une certaine conduite⁷¹. » Austin fournit ensuite une liste des verbes pouvant exprimer ce sens, dont « promettre », « faire vœu », « s'engager », « donner sa parole »... Ce n'est pas que ce sens n'existe pas dans le *koto-age* archaïque ; il existe bien, et c'est d'ailleurs un aspect important dans certains cas qui apparaissent dans le *Nihon shoki*. Or, nous doutons que les *koto-age* des poèmes du *Man.yō-shū* contenant l'expression « *kōtōagē sezu* » (« sans faire *koto-age* »), comme le 4124 ou le 972, ou même le 3253 de Hitomaro, expriment ce sens promissif. Ces *koto-age* appartiendraient plutôt au domaine des verbes exercitifs⁷² comme « plaider » ou « supplier. » Il se peut que les auteurs du *Kokutai no hongî* aient insisté sur l'aspect promissif du *koto-age* afin de mieux servir les intérêts de l'empire japonais de l'époque⁷³.

C'est surtout à cause de cette simplification que nous ne pourrions pas épauler l'inter-

⁷⁰ Le seul point anachronique de cette phrase serait la mise en relation directe du mot *ma-koto* avec le mot *koto-ba*, car ces deux termes, comme nous le verrons, renvoient à deux notions pas aisément conciliables au Japon du VIII^e siècle. De toute manière, il faut considérer que l'opérateur *koto-ba* 言葉 était, tout comme aujourd'hui, nécessaire aux rédacteurs du *Kokutai no hongî* pour exprimer le sens de « parole », le *ma-koto* ne suffisant pas à évoquer à lui seul ce sens pour le lecteur moderne. Nous reviendrons sur ce point dans quelques paragraphes, quand il sera question de l'examen des premières apparitions du mot « *koto-ba* » dans le *Man.yō-shū*.

⁷¹ John L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 159.

⁷² Il s'agit d'une catégorie établie par Austin que nous trouvons un peu trop hétérogène, mais en tout cas, c'est en elle qu'ont été classés les verbes exprimant une pétition. *Ibid.* p. 157.

⁷³ Dans une interprétation un peu extrême, il serait possible de supposer qu'en exécutant le vœu : « je promets que si mes supérieurs me l'ordonnent, je donnerai ma vie pour mon pays ! » sous la forme d'un *koto-age*, l'exécutant, afin de ne pas souiller ses paroles authentiques *ma-koto*, serait réellement obligé de tenir parole. Les implications en cas de guerre sont à nouveau évidentes.

prétation du *koto-age* que font ces auteurs. Donc, la contradiction interne entre les deux poèmes de Hitomaro, ou, pour simplifier, la contradiction entre *koto-dama* et *koto-age*, n'est toujours pas résolue. De toute manière, nous pensons qu'il serait vain de chercher une équation quelconque pouvant la résoudre, car elle est « logique » d'une certaine manière, en ce sens qu'on peut affirmer que Hitomaro est en soi un personnage contradictoire. Effectivement, se trouvant à cheval entre deux époques différentes, il est sans doute normal qu'il ait éprouvé des conflits dans son esprit et que cela soit reflété dans ses poèmes. Bien que le doute continue de planer quant à la date de sa naissance, Inaoka Kōji 稲岡耕二⁷⁴ nous indique qu'il aurait composé à 21 ans un poème sur le festival de Tanabata 七夕, et que cet événement permettrait de dater rétrospectivement sa naissance vers l'année 660. Hitomaro était donc en ce sens un « Japonais archaïque », familiarisé depuis sa jeunesse avec la poésie et la parole de l'époque, ce qui veut dire qu'il aurait connu le contexte précédant le changement de conscience dont Ōta Yoshimaro parlait plus haut. Itō Haku exprime ainsi ce conflit chez Hitomaro, et, de même, chez Okura :

さて、ここに、人麻呂と憶良が、「言霊」の威力を確信的に叫んでいるからといって、人麻呂と憶良の時代に、本稿のいう意味での言霊信仰が活発に行われていたと考えることはできない。その威力を格別に掲言しなければならなかったのは、むしろ、かれらが古い言霊信仰の実修からは訣別していたからだという論理を、ここからは読み取るべきである⁷⁵。

Or, bien que Hitomaro et Okura s'évertuent à crier ici le pouvoir du *koto-dama*, il est impensable qu'à leur époque la croyance à l'esprit des mots (*koto-dama shinkō*), telle que je la définis dans cet article, était [encore] active [au Japon]. S'il leur fallait proclamer aussi bruyamment ce pouvoir, c'est plutôt parce qu'ils se trouvaient séparés de la pratique réelle de cette croyance ancienne du *koto-dama shinkō*. C'est selon cette logique qu'on doit interpréter ce qui suit.

Itō a certainement raison lorsqu'il affirme que Hitomaro et Okura eurent besoin de « crier » les vertus du *koto-dama* justement parce qu'ils se savaient déjà séparés de la vision du monde de leurs ancêtres, dont ils auraient connu à coup sûr une version ternie dans leur enfance et jeunesse, vers la fin du VII^e siècle. Ils auraient donc voulu combler ce fossé avec un artifice linguistique appelé *koto-dama* pour exprimer ce passé déjà révolu. Cependant, la phraséologie d'Itō nous semble arbitraire sur ce point particulier, car son expression « la pratique réelle de cette croyance ancienne du *koto-dama shinkō* », trahit deux préconceptions

⁷⁴ Inaoka Kōji 稲岡耕二, « Hitomaro no jidai 人麻呂の時代 », Inaoka Kōji, éd., *Man.yō-shū hikkei* 万葉集必携, Tōkyō, Gakutōsha 学燈社, 1987, p. 110.

⁷⁵ Itō Haku, « Man.yō-jin to koto-dama » 万葉人と言霊, p. 55.

difficilement acceptables : primo, que dans le Japon archaïque il aurait existé un culte (*shinkō* 信仰) ou une religion basée sur le pouvoir de la parole, et secundo, que cette croyance aurait comporté des pratiques (*jisshū* 実修) associées. De surcroît, plus loin dans son article, Itō emploie l'expression *koto-dama girei* 言霊儀礼, et bien que ce soit pour affirmer qu'il était impossible qu'à l'époque de Hitomaro il existât *encore* des « pratiques rituelles *koto-dama*⁷⁶ », il n'en reste pas moins que cette négation évoque *a contrario* l'idée que ces rituels ont existé autrefois, ce qui constitue selon nous un pari bien risqué, car on n'a aucune preuve écrite, ni de ce culte ni de ses soi-disant pratiques rituelles.

Cela dit, nous pensons aussi que le Japon archaïque était un cadre marqué d'une forte conscience du pouvoir de la parole, car ceci est certainement reflété de manière très puissante dans les *Chroniques*. Or, nous doutons fortement qu'il s'agisse d'une croyance avec un appareil liturgique défini. Des cultes et des rituels adressés à des divinités diverses auraient certainement existé au Japon archaïque comme partout ailleurs, mais il est néanmoins difficile d'imaginer qu'il aurait existé aussi des rites de type *koto-dama girei* ayant pour objet de vénération un « esprit de la parole » abstrait et désincarné.

Nous avons donc affaire ici à une difficulté majeure de nomenclature. D'un côté nous avons considéré que le *koto-dama* est un concept tardif (début VIII^e siècle) créé très probablement par Hitomaro et Okura pour exprimer leurs sentiments d'exaltation nationale, et de l'autre que certains auteurs se servent de ce terme, à travers l'apposition du mot *shinkō* 信仰, pour désigner l'hypothétique croyance à un esprit de la parole dans le Japon archaïque. Il est impératif alors de clarifier comment nous allons utiliser ce concept dans notre travail.

1.4.4) Questions de nomenclature

Tout d'abord, il faudra examiner en détail ce point épineux de l'existence ou non d'une « croyance » archaïque à cet « esprit de la parole. » S'agissant de croyance et rituel au Japon ancien, les écrits d'Orikuchi Shinobu deviennent une référence incontournable, à laquelle nous allons faire appel ci-dessous :

言霊信仰は我が国の靈魂信仰の最古の時代からあつたといえ、少し疑問がある。言語自身からみても靈魂信仰の延長せられたもので、これを言語の上に考えたものに過ぎない。古代の呪詞は、それを初めて表白した神の威力によつてその權威をもつて

⁷⁶ *Ibid.*, p. 55.

たから、その詞章の意味通りの効果を発揮する。後、その神の詞だといふ信仰が薄れて、この靈威は言語自身に精霊があつて、威力を発揮したものと考えた。こゝに言霊信仰は現れる。意識して文章精霊また詞章精霊と書いて、「ことだま」とする方が誤解はなからう⁷⁷。

Lorsqu'on dit que la croyance à l'esprit des mots (*koto-dama shinkō*) a existé dans notre pays depuis les époques animistes les plus reculées, il existe [quand même] des doutes. Si l'on juge d'après les mots eux-mêmes, il s'agirait d'une extension des croyances animistes, ce qui fait que ce [*koto-dama shinkō*] n'est qu'un concept qu'on a considéré à travers le prisme du langage. Les incantations de l'époque ancienne tirent leur pouvoir de l'autorité des divinités qui les prononcèrent la première fois, c'est pourquoi elles ont le pouvoir de réaliser le contenu de la phrase prononcée. Après, la croyance que ces incantations étaient des paroles divines s'est affaiblie, et ce pouvoir magique fut pensé comme un esprit qui résidait dans la parole elle-même et qui déployait sa force. C'est ici que la croyance *koto-dama shinkō* serait apparue. Puisque cela pourrait aussi se traduire librement par l'« esprit des phrases » ou l'« esprit des énonciations », l'appeler [tout simplement] *koto-dama* ことだま réduirait sans doute les risques de malentendu.

Orikuchi distinguerait ainsi deux époques : une époque ancienne avec des incantations qu'on croyait d'origine divine — ce qui implique que seulement une partie de la langue possédait une force magique —, et puis, après l'affaiblissement de cette croyance, une époque tardive où l'on aurait investi tous les mots de la langue de ce pouvoir magique, époque qui correspondrait au moment de l'apparition de la croyance *koto-dama shinkō*. Bien qu'Orikuchi ne l'affirme pas explicitement, cette époque serait en principe contemporaine à celle de Hitomaro et Okura, cette époque charnière entre la fin du VII^e et le début du VIII^e siècle. Orikuchi aurait certainement raison en établissant une telle division, et les exemples que nous examinerons dans ce travail montreront qu'en effet, seulement quelques modalités d'actes de parole témoignent de cette force magique.

Toutefois, ce qui nous laisse quelque peu sceptiques dans les propos d'Orikuchi est l'angle légèrement réducteur par lequel il regarde les croyances sur la parole magique au Japon archaïque. Nous pensons aussi qu'à cette époque il aurait existé des incantations, et que ces incantations auraient été pensées d'origine divine. Or, Orikuchi semble limiter ce pouvoir magique du verbe au rituel et à la prière. De surcroît, à travers la phrase « Les incantations de l'époque ancienne (...) ont le pouvoir de réaliser le contenu de la phrase prononcée », il limiterait aussi ce pouvoir au seul versant de la performativité magique.

⁷⁷ Orikuchi Shinobu 折口信夫, *Sakuhin yon-sōsaku* 作品4 創作, Orikuchi Shinobu zenshū 折口信夫全集, vol. 24, Tōkyō, Chūō kōronsha 中央公論社, 1967, p. 246.

Comme nous le verrons dans cette étude, le pouvoir de la parole dans le Japon archaïque s'exprime par un grand nombre de modalités dont la performativité magique n'en serait qu'une partie. Ceci étant dit, concernant le sens de la notion de *koto-dama*, il nous faudra établir une définition propre, puisque les auteurs précédemment cités, bien qu'ils nous aient donné des précieuses informations ponctuelles, ne nous ont pas fourni une explication tout à fait satisfaisante. Ainsi, au moyen du paragraphe suivant, nous tenterons d'apporter une solution de fortune⁷⁸ à ces difficultés sémantiques du concept de *koto-dama*, moins pour fixer une nouvelle définition que pour clarifier notre position et la manière dont nous allons nous servir de ce terme dans les pages qui suivent.

Koto-dama : terme créé probablement au début du VIII^e siècle par Kakinomoto no Hitomaro (et repris ensuite par Yamanoue no Okura) pour désigner l'existence au Japon d'une force subtile (ou d'un esprit) établissant une adéquation entre les paroles prononcées et la réalité, et agissant à travers la notion de « vérité. » Ce binôme apparaît dans un arrière-plan d'exaltation nationale où se condensent des idées assez hétéroclites telles que « pays divin » ou « pays faste. » Dans ces poèmes, ce terme se trouverait en conflit avec un autre, le *koto-age*, qui comporte un fort caractère de tabou et qui exprimerait la forte conscience que les Japonais archaïques auraient eu du pouvoir de la parole. Certains auteurs modernes se servent du terme *koto-dama* pour exprimer cette croyance archaïque « réelle », selon l'expression *koto-dama shinkō*, mais il s'agit pour nous d'une expression comportant trop de pétitions de principe, telles que l'existence d'un appareil liturgique lié à l'incantation, et la limitation des résultats à la performativité magique. Dans ce travail, nous utiliserons ce terme juste pour rendre compte de l'appareil notionnel mis en place par Hitomaro, mais nous éviterons de l'utiliser pour rendre compte du pouvoir de la parole dans le Japon archaïque, non parce que le *koto-dama* lui-même soit inapproprié, mais à cause de l'étroite sémantique que les acceptions modernes l'ont obligé à adopter.

Une fois nos postulats expliqués, nous allons poursuivre l'analyse de ces controversés poèmes. Ils vont nous conduire à un domaine curieux, celui d'une parole moins solennelle, plus « légère », véhiculée surtout par le biais du terme *koto-ba*, un dérivé du mot *koto* qui serait, curieusement, contemporain à la création du binôme *koto-dama*.

1.4.5) Paroles « légères » et paroles authentiques

⁷⁸ S'agissant du *koto-dama*, l'expression n'est peut-être pas tout à fait déplacée...

Afin de mieux nous écarter de ces prémisses du *koto-dama shrinkō*, nous allons laisser la parole à un chercheur contemporain, Okada Kikuo 岡田喜久男, qui est d'après nous celui qui est arrivé à mieux synthétiser ce qu'exprime l'apparition du mot *koto-dama* dans les poèmes de Hitomaro et Okura :

古代日本人が、いかに言葉の靈力を確信していたかの証拠であると同時に、『古事記』『日本書記』『祝詞』に用例が無く、『万葉集』に見出されることは、「言」と「事」の未分化の状態の呪術的世界から、創作的言語世界へ既に時代が変化していたことを示しているのではなかろうか⁷⁹。

En même temps qu'une preuve d'à quel point les japonais de l'époque archaïque étaient convaincus de [l'existence] d'une force spirituelle dans les mots, le fait qu'il n'y ait aucune apparition [du mot *koto-dama*] dans le *Kojiki*, le *Nihon shoki* et les *Norito* et que ses premières occurrences soient dans le *Man.yō-shū*, n'est-il pas révélateur du fait qu'un changement d'époque avait déjà eu lieu, un changement du monde de la magie verbale où la parole *koto* n'était pas distinguée du fait *koto*, à un monde où [l'on était conscient] de la parole créative ?

L'explication d'Okada est prégnante dans le sens où il parle d'« être convaincu » du pouvoir de la parole, ce qui ne renvoie pas à une « croyance » mais aux « faits. » Autrement dit, Okada suggère que pour ces gens d'autrefois, l'idée que les mots (ou certains mots) auraient un esprit ne serait pas une « foi » ou une « croyance » mais la « réalité » elle-même. Pas besoin donc de parler de culte ou de rituel.

Puis, Okada se montre très précis aussi sur l'ambivalence du mot *koto*, car le changement d'époque dont il parle aurait, semble-t-il, sonné le glas de ce *koto* en tant que terme unique désignant à la fois les mots et les faits. Par conséquent, ce que la création du mot *koto-dama* nous laisserait entrevoir ne serait pas l'appareil rituel d'une croyance quelconque, mais une volonté de recoller les morceaux du système de pensée d'une époque déjà révolue. Comme on l'a déjà dit, Hitomaro et Okura utilisent ce mot appliqué à leur époque présente, mais nous pensons, comme Okada Kikuo, que le terme *koto-dama* traduit un éveil soudain de conscience vis-à-vis de la propre langue, et que par sa seule apparition, il devient marqueur du fait que les rapports subjectifs entre les mots et le monde réel ne sont plus les mêmes. Autrement dit, l'utilisation de ce terme suggère un tournant où le sens du concept archaïque de *koto* semblait ne plus être évident à tout le monde. De l'inconscient, c'est-à-dire d'un contexte archaïque où il aurait été enfoui dans les couches profondes de la langue japonaise en tant qu'évidence

⁷⁹ Okada Kikuo 岡田喜久男, « “Kojiki” jōkan ni okeru “iu koto” no imi (jō). Bungeisei wo toku tegakari to shite » 『古事記』上巻における「言うこと」の意味 上——文芸性を解く手がかりとして, *Nihon bungaku kenkyū* 日本文学研究, vol. 32, 1997, p. 4-5.

intrinsèque à celle-ci, ce concept de *koto* aurait soudainement émergé dans le conscient des gens, et c'est sans doute à ce moment-là que ces poètes auraient senti le besoin de le « chanter », en soulignant aussi ostensiblement sa spécificité nationale. Or, comme nous l'avons déjà suggéré, cet émergement montre *a contrario* que ce concept de *koto* était sans doute déjà « brisé », et que les gens le pensaient désormais dans un mode binaire.

C'est dans cet état de choses qu'un nouveau terme apparut dans la langue, celui de « *koto-ba* » 言葉, qui traduirait, selon des chercheurs comme Kitayama Masamichi 北山正迪, un éveil vis-à-vis de la réelle nature des faits *koto* 事, et leur séparation de la parole *koto* 言, remplacée par ce nouveau binôme⁸⁰. Bien que Kitayama ait conduit avec brio son analyse sur ce jeu de rapports, plus loin il fait un rapprochement quelque peu arbitraire entre les mots « *koto-ba* » et le concept de *mono*⁸¹ dans son argumentaire :

その言葉とももの関係の自覚が、次元を変えて万葉集歌人に於いて成立している時期があったと考えられるということである⁸²。

On peut penser qu'il y eut un temps où s'est constituée chez ces poètes du *Man.yō-shū* une conscience du lien [existant] entre ces mots (*koto-ba*) et les choses (*mono*), une conscience [représentant] un changement de dimension (ou de paradigme).

L'adoption du mot « *koto-ba* » par les poètes du *Man.yō-shū* répond sans doute à l'expression d'une nouvelle conscience chez eux, qui exprimerait de façon plus globale un changement de mœurs dans la société, ou une nouvelle dimension épistémologique si l'on veut. Néanmoins, il nous semble risqué de trancher en postulant un éveil soudain du rapport entre les mots « *koto-ba* » et les choses « *mono*. » Ce que l'apparition du mot « *koto-ba* » exprime, comme Okada (et Kitayama lui-même dans sa première explication) l'avait affirmé plus haut, n'est probablement plus que la séparation à jamais entre les paroles (*koto* 言) et les faits (*koto* 事), ce qui constitue déjà un changement énorme dans la représentation du monde, un bouleversement qui serait difficile à imaginer pour nous, les modernes. C'est pour cela que Kitayama a certainement raison quand il parle de « changement de dimension », mais nous nuancerons ses propos en évitant de faire des rapprochements avec les choses « *mono*. »

⁸⁰ « *Koto ni tsuite no mezame ga, kotoba ni takusarete ita to iu imi de...* » 事についての覚が、言葉に托されていたという意味で [...] (« l'éveil vis-à-vis de [la nature des] faits *koto* 事 aurait été reporté à la parole *koto-ba* » 言葉...). Cf. Kitayama Masamichi 北山正迪, « *Man.yō-jin no gengo-kan to waka-kan* » 万葉人と言語観と和歌観, in Hisamatsu Sen'ichi 久松潜一, éd., *Man.yō-shū kōza* 万葉集講座 [Gengo to hyōgen 言語と表現, vol. 3], Tōkyō, Yūseidō 有精堂, 1973, p. 33.

⁸¹ En gros, « chose » dans le sens d'objet physique ; ce concept sera expliqué en détail au début de la deuxième partie de ce travail.

⁸² Kitayama Masamichi, « *Man.yōjin no gengo-kan to waka-kan* », p. 33.

En outre, cette fracture sémantique à l'intérieur du concept de *koto* existe explicitement dans des textes ultérieurs, et l'on trouvera un bel exemple à l'intérieur de la chronique tardive *Shoku Nihon kōki* 続日本後紀, texte qui date du début de l'époque Heian. Dans la rubrique de la deuxième année de Kashō 嘉祥 (849), le syntagme « *koto no kotoba* » 事の詞⁸³ (« paroles des faits ») peut être relevé, ce qui est un exemple patent que ces deux signifiés de « fait » et « parole » ne font plus partie du même concept, et doivent s'exprimer par deux mots bien différenciés. Il n'est pas impossible que nous soyons ici en présence du plus grand changement sémantique subi par le concept de *koto* tout au long de son histoire, sinon le seul. Étant donnée cette importance, il nous faudra nous renseigner plus précisément sur la nature du nouveau mot *koto-ba* qui est venu exprimer cette fracture sémantique du *koto*. À ces fins, nous allons citer un chercheur moderne, Sasaki Takashi 佐々木隆, qui nous dresse l'une des théories sur l'origine de ce nouveau mot :

その「言葉」は、実例が少ないものの、既に『万葉集』の歌に見える古い語である。「言」に「端」がついてできた複合語であり、それは、ある説によると、もともと口先だけの巧な表現や、真実のない一般的な表現をさす語として使われたという。だとすると、古い「ことば」がさし示す意味は、現代よりもずっと狭かったわけである⁸⁴。

Bien que les exemples soient éparés, ce *koto-ba* est un ancien mot qui est attesté déjà dans le *Man.yō-shū*. C'est un composé résultant de l'apposition du morphème *ha* 端 (« bout », mais aussi « commencement ») au mot *koto* 言. Selon une certaine théorie, ce mot aurait été utilisé originellement pour désigner des « paroles en l'air », des tournures habiles, ou des expressions génériques vidées d'authenticité. Si l'on se fie [à cette théorie], le mot ancien *koto-ba* aurait eu un sens bien plus restreint que celui qu'il possède de nos jours.

La distinction établie par le biais de ce nouveau terme *koto-ba* entre des mots « authentiques » et « non-authentiques » témoignerait donc d'une première séparation entre les paroles et le monde réel. Cette pertinente explication de Sasaki se trouve d'autre part confirmée par un court poème anonyme du *Man.yō-shū*, le 2888, qui fait partie de la rubrique « déclarations authentiques du cœur » (« *tada ni omohi wo noburu* » 正述心緒) :

⁸³ *Shoku Nihon kōki* 続日本後紀, [Rikkoku-shi 六国史, 7], Saeki Ariyoshi 佐伯有義 *et al.*, éd., Tōkyō, Asahi shinbun-sha 朝日新聞社, 1940, p. 364.

⁸⁴ 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. 3.

世間之 人辞常 所念莫 真曾戀之 不相日乎多美⁸⁵。

Yō nō naka nō / pitō nō **kōtōba** tō / omōposu na / **makōtō** sō kopisi / apanu pi wo opomi.

Ne penses pas que ce sont des **paroles** des gens mondains. Je t'aime **vraiment**, et ce sont trop de journées sans te voir.

La parole « *koto-ba* » 辞 se trouve ici opposée au concept de « vérité » exprimé par la graphie *zhēn* [tʃiēn] 真, qui de surcroît n'est pas lue simplement « *ma* » mais « *ma-koto* », binôme qu'on pourrait traduire ici comme « des faits-paroles authentiques. » Ainsi, dans le cœur de ce poète, à part les sentiments pour sa bien-aimée, il existerait aussi un conflit évident entre les faits et leur expression verbale. Son amour est un fait authentique (*ma-koto*), mais il craint visiblement que sa parole ne vienne fausser l'expression de ses vrais sentiments, voilà pourquoi il utilise le terme « *koto-ba* » comme repoussoir afin de bien marquer la différence entre les paroles mondaines, vidées de leur poids, et ses paroles *koto* à lui, authentiques et lourdes de contenu. Ce poète anonyme devient ainsi une parfaite expression du paradigme de son époque.

On le voit, ses premières apparitions dans le *Man.yō-shū* témoignent du fait paradoxal que ce mot *koto-ba* aurait été créé à peu près à la même époque que le mot *koto-dama*, bien qu'ils renvoient à deux concepts opposés. Cependant, à bien y réfléchir, ce n'est paradoxal qu'en apparence, car on peut dire que malgré cette opposition, ces deux mots sont condensés sur un même arrière-plan, puisque tous les deux possèdent les mêmes implications épistémologiques. La fracture sémantique réelle entre les paroles et les faits allait s'agrandissant, il y eut sans doute un bouleversement dans le monde de la poésie ancienne : on peut postuler qu'alors que les uns choisirent de se projeter dans l'avenir et d'adapter leur vocabulaire aux nouvelles mœurs à travers la création du mot « *koto-ba* », les autres, dont Hitomaro et Okura, essayèrent tant bien que mal de combler cette fracture sémantique à travers des artifices linguistiques certes novateurs dans leur forme, mais « démodés » dans leur sémantique, comme le mot *koto-dama*. Ces deux poètes « nostalgiques » auraient senti le vent tourner dans le monde du langage, mais leurs poèmes suggèrent qu'ils refusèrent de voir le monde à travers ce nouveau prisme. On peut dire que « politiquement » ils se projetaient certes dans l'avenir, dans l'exaltation nationale de ce Japon jeune, récemment lettré, culte et avide de conquêtes, mais « linguistiquement » ils se projetaient plutôt vers le passé, ce passé où la parole était lourde, chargée du poids du « fait réel », phénomène qu'ils auraient connu dans leur enfance en tant que « Japonais archaïques », et qui était visiblement en train de s'estomper à l'époque où ils composaient leurs poèmes. Cette « nostalgie des origines » est surtout

⁸⁵ *Man.yō-shū* 萬葉集, SNKBZ, 8, p. 303.

mise en évidence par le poème 894 d'Okura, lorsqu'il affirme que « le Yamato est une terre où le *koto-dama* apporte du bonheur », et que ce fait aurait été transmis « depuis l'Âge des dieux » (*kamiyō yori* 神代欲理). En souhaitant sans doute s'approprier de ce « paradis perdu », ces deux poètes auront créé, grâce à leur génie, un concept exprimant la vision du monde qu'ils prêtaient à leurs aïeux, et dont ils auraient connu les derniers sursauts.

Or, malheureusement pour eux, ce fut manifestement le mot *koto-ba* qui prit le dessus, et leur *koto-dama* tomba dans l'oubli, ce qui est bien logique car alors que le premier reflétait bien la nouvelle vision du monde de l'époque, le deuxième, anachronique, ne renvoyait qu'à un passé révolu. Ce sera donc le mot *koto-ba* qui réclamera pour lui tout l'espace dans la poésie japonaise pour signifier à la fois la langue et son caractère divin, ce qui est manifeste surtout dans les poèmes du *Kokin waka-shū* comme nous le verrons. Cette suprématie du mot *koto-ba* tint aussi à son identification avec le mot *koto no ha* 言の葉 (« feuilles de paroles »), terme qui fut utilisé comme un remplaçant du premier depuis au moins le *Taketori monogatari* 竹取物語. L'exemple sans doute le plus connu de ce vocable se trouve dans la préface en japonais du *Kokin waka-shū* 古今和歌集, où il est rattaché à la métaphore de la germination :

やまとうたは、ひとのこゝろをたねとして、よろづのことの葉とぞなれりける⁸⁶.
Yamato uta ha / hito no kokoro wo tane to shite / yorodu no **koto no ha** to so narerikeru⁸⁷.

Si le cœur de la personne était une graine, la poésie du Yamato serait les innombrables **feuilles de parole** [qui sortiraient par la bouche].

Cette métaphore correspondrait à la « fleur » en chinois, ce qui est mis en relief dans la préface en chinois du même ouvrage :

夫和歌者。託其根於心地。發其華於詞林者也⁸⁸.
Sore waka ha / sono ne wo sinchi ni tsuke / sono hana wo shirin ni hiraku mono nari.

La poésie japonaise puise ses racines dans la « terre de pensée⁸⁹ », et ces fleurs éclosent dans la

⁸⁶ *Kokin waka-shū* 古今和歌集, Saeki Umetomo 佐伯梅友, éd., NKBT, 8, Iwanami shoten 岩波書店, 1958, p. 93.

⁸⁷ Transcription selon les critères phonétiques standards de l'époque Heian.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 334-335.

⁸⁹ En reprenant la belle traduction que Jean-Noël Robert propose du mot *shinji* 心地, un terme d'origine 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, [dernier accès le 4 octobre 2015]. URL : <http://annuaire-cdf.revues.org/2543>.

forêt des paroles.

Ainsi, *koto no ha* équivaldrait à la « fleur (de parole) » en chinois. Tout comme Hitomaro et Okura firent du Japon un pays « béni par l'esprit des mots », le *Kokin waka-shū* fera aussi, à travers les nombreuses références aux dieux du panthéon japonais, appel à la notion de langue divine ou poésie divine, sauf qu'il le fera en s'appuyant non sur le concept anachronique de *koto-dama* mais sur celui de *koto no ha*. Le mot *koto no ha* se verra ainsi étendre son champ sémantique jusqu'à devenir même « langue » ou « langage », car, comme Jean-Noël Robert nous le rappelle, à partir de l'époque du *Kokin waka-shū* on assiste à un phénomène de rapprochement entre poésie et langue japonaise⁹⁰. Vu que l'emploi du terme *koto no ha* s'est généralisé à beaucoup d'autres ouvrages représentatifs de l'époque Heian, dont le *Taketori monogatari*, le *Genji monogatari* 源氏物語, et puis le *Heike monogatari* 平家物語 de l'époque Kamakura⁹¹, on est en droit de conclure que le mot *koto-ba* devint un marqueur de changement historique, un vrai « concept » dans le sens koselleckien du terme, même si l'on peut dire que sa richesse « conceptuelle » ne dura pas longtemps⁹².

Doit-on en inférer que cette généralisation du mot *koto-ba* à l'ensemble de la langue fit sonner pour toujours le glas du concept de *koto-dama* ? Loin de là. En effet, Hitomaro et Okura prendront leur revanche posthument, car environ mille ans après la création de leur énigmatique concept, ce dernier connaîtra, d'abord chez les *kokugakusha* 国学者, et ensuite dans l'idéologie qui s'est développée après l'époque Meiji, une reprise dont ces poètes n'auraient sans doute jamais imaginé les répercussions religieuses, politiques et sociales. Rétrospectivement, on ne peut que se demander quelle aurait été leur réaction s'ils avaient su comment leur terme *koto-dama* allait être employé dans un si lointain avenir, et la quantité d'encre qu'il allait faire couler dans le monde académique et non-académique. En effet, les débats sur le sens de cette notion se poursuivent même de nos jours, et ce modeste travail en est d'ailleurs une preuve tangible.

1.5) Le *koto-dama* et les classiques japonais

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Selon les entrées données par le dictionnaire *Nihon kokugo daijiten* 日本国語大辞典. Cf. *Nihon kokugo daijiten dainihan henshū iinkai* 日本国語大辞典第二版編集委員会, éd., *Nihon kokugo daijiten*, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1972, vol. 5, p. 929.

⁹² En effet, par la force même de son usage généralisé, le mot *koto-ba* est devenu tout à fait anodin, ce qui entraîna une perte du contenu *conscient* du concept. Ce contenu se serait sans doute estompé assez rapidement dans l'histoire du terme.

1.5.1) Bref historique du concept de *koto-dama* après sa création

Malgré la vigueur avec laquelle il refit surface vers le milieu et la fin de l'époque Edo 江戸時代 (1603-1868), adopté par l'École des études nationales ou *Kokugaku*, ce concept de *koto-dama* n'a pas fait beaucoup de tapage pendant environ un millénaire. Hormis quelques références éparses, les générations qui ont suivi Hitomaro et Okura ne semblent pas avoir montré un grand intérêt à ce concept, au moins en tant qu'instrument d'exaltation nationale ou en tant qu'outil interprétatif des classiques de l'archipel. Parmi les textes qui y font ponctuellement référence, il existe une mention isolée que fait le *Shoku Nihon kōki* 続日本後紀, cette chronique tardive mentionnée plus haut. Il s'agit d'une phrase qui apparaît dans la rubrique des chants des grands prêtres bouddhiques (*daihōshi* 大法師) du temple Kōfuku-ji 興福寺 :

此國乃、云傳布良久、日本乃、倭之國波、言玉乃、富國度曾、古語爾、流來禮留、神語爾、流來禮留⁹³。

Kono kuni no / ihi tsutafuraku / hi no moto no / yamato no kuni ha / **kotodama** no / sakihahu kuni to zo / furukoto ni / nagare kitareru / kamugoto ni / tsutahe kitareru /...

Dans ce pays, il a été transmis que le Yamato, qui est [le pays de] l'origine du soleil (*hi no moto* 日本, le Japon), est un pays où l'esprit des mots (*koto-dama*) apporte le bonheur. C'est transmis ainsi par les dires anciens, c'est transmis ainsi par la parole des dieux...

On le voit, il s'agit d'une citation presque à la lettre du poème 3254 de Hitomaro. Malgré l'ajout de la belle tournure « l'origine du soleil » (*hi no moto* 日本), la phrase n'aura pas la fraîcheur de la découverte première que le poète du *Man'yō-shū* réussit à rendre dans ses vers. Par ailleurs, il s'agit de la seule mention du terme dans tout le *Shoku Nihon kōki*, ce qui suggère que son utilisation n'était pas en principe une priorité idéologique dans l'esprit des rédacteurs. Plus tard, au X^e siècle, on trouve d'autres références dans la poésie de l'époque. Par exemple, le *Nihon kokugo daijiten* 日本国語大辞典⁹⁴ relève un poème du *Ruijū-bon Kamo no musume shū* 類從本賀茂女集 (ca 993-998), et un autre de l'*Engi gyo-shū* 延喜御集 (ca 967-1000). De même, le mot *koto-dama* apparaît dans l'ouvrage anonyme *Ō kagami* 大鏡, récit historique pour lequel on ne connaît pas de date de rédaction, et dont le contenu couvre la période entre le milieu du IX^e et le début du XI^e siècle. Cet ouvrage raconte que lors

⁹³ *Shoku Nihon kōki* 続日本後紀, [Rikkoku-shi 六国史, 7], p. 364.

⁹⁴ *Nihon kokugo daijiten dainihan henshū iinkai* 日本国語大辞典第二版編集委員会, éd., *Nihon kokugo daijiten* 日本国語大辞典, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1972, vol. 5, p. 925.

de la naissance du fils de l'empereur Daigo 醍醐天皇, un des vice-amiraux (*chūjō* 中将) du clan Fujiwara aurait récité un *waka* 和歌 souhaitant cent ans de vie au nouveau prince, et que l'empereur aurait adressé à ce militaire un autre *waka* en retour, qui disait ainsi :

いはひつる言霊ならばももとせの後もつきせぬ月をこそ見め⁹⁵。

Ihahitsuru **kotodama** naraba momotose no nochi mo tsukisenu tsuki wo koso mime.

Si [dans ce chant que tu viens de] réciter il existe un **pouvoir de la parole**, même après cent ans, on verra cette lumière lunaire (le prince) qui ne s'éteindra pas.

Ce poème met en évidence deux choses que nous allons, par souci de prudence, circonscrire à la stricte sphère de pensée de l'empereur lui-même, en évitant de tirer des conclusions précipitées sur la vision du monde régnante à l'époque Heian. La première est que cet empereur utilise clairement le mot *koto-dama* dans le sens de la performativité magique : si cent ans de vie sont évoqués pour le bénéficiaire de l'acte de parole, il aura cent ans de vie. Autrement dit, pour reprendre la formule de Toyoda Kunio, « *kaku ieba, kaku naru* » (« Ainsi dit, ainsi se fait »). Cependant, et c'est ici où se trouve la deuxième évidence, ce poème suggère que toutes les paroles ne sont pas nécessairement porteuses du *koto-dama*. Qui plus est, même s'il s'agit d'un *waka*, qu'on pourrait supposer *de facto* porteur de pouvoir verbal, le fait que l'empereur mette au conditionnel le faste avenir évoqué pour son fils montre bien qu'il existerait, dans son esprit au moins, d'autres conditions à remplir pour que ce *koto-dama* puisse réellement déployer sa force magique. Ceci pourrait faire penser qu'à cet époque, le *koto-dama* avait déjà commencé à pencher vers l'ésotérique, mais les références sont tellement éparses qu'affirmer que ce concept faisait partie du champ épistémologique de l'époque Heian constituerait un pari bien risqué, au moins si l'on entend le terme « concept » dans le sens koselleckien. En réalité, le *koto-dama* est utilisé ici juste comme une figure de rhétorique, un mot sûrement pittoresque à cette époque par sa rareté même, mais en réalité, le contenu lui-même du poème est un simple souhait. Malgré cette mention, l'absence d'autres exemples similaires dans les textes de l'époque fait penser qu'à cette époque tardive personne ne semble plus croire à ce *koto-dama* de manière sérieuse. La parole *koto* aurait visiblement perdu son pouvoir « magique. »

Ainsi, ces extraits qu'on vient d'examiner seraient à classer plutôt comme des exceptions, preuve en est qu'ils ne sont, à notre connaissance, jamais cités dans les travaux sur le *koto-dama*, dans lesquels on franchit brusquement, avec l'accord tacite du lecteur, le grand fossé

⁹⁵ *Ō kagami* 大鏡, Tachibana Kenji 橘健二, Katō Shizuko 加藤静子, éd., SNKBZ, 34, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, p. 37.

temporel s'étendant entre les poèmes de Hitomaro et Okura et la reprise du binôme par les *kokugaku-sha* à l'époque Edo. Pendant ce millénaire de « latence », il se peut que ce concept ait survécu, comme Roy A. Miller l'affirme⁹⁶, à l'intérieur des sectes du bouddhisme Shingon 真言, mais puisque sur ce point il ne fournit pas de sources textuelles concrètes, et que nous ne connaissons pas non plus de référence explicite au *koto-dama* dans ces textes bouddhiques, nous nous retiendrons de cautionner son hypothèse.

Ainsi, le « sommeil » de notre concept se poursuit pendant tout le moyen Age japonais (*chūsei* 中世), et le réveil eut finalement lieu dans la deuxième moitié de l'époque Edo 江戸時代 (1603-1868), de la main de l'École des études nationales ou *Kokugaku*, par des auteurs comme Yamaguchi Shidō 山口志道 (1765-1842) et Nakamura Kōdō 中村孝道 (dates inconnues, fl. dans les années 1830), qui fondèrent une « science du *koto-dama* » (« *koto-dama-gaku* » 言霊学), fournissant ainsi à ce concept un versant ésotérique consistant notamment en l'application des théories sur le syllabisme⁹⁷. Ces idées seront reprises partiellement par Hirata Atsutane 平田篤胤 (1776-1843), et plus tardivement par des sectes nativistes comme l'Ōmoto-kyō 大本教⁹⁸. Ce sera surtout cette secte qui affichera l'ambition d'interpréter les textes anciens, notamment la partie mythologique du *Kojiki*, à travers des théories syllabiques que Deguchi Onisaburō 出口王仁三郎 (1871-1948) développa en s'appuyant sur celles de ses prédécesseurs de l'École des Études Nationales. L'un des épigones de Deguchi, Asano Wasaburō 浅野和三郎 (1874-1937), est celui qui laissera les écrits les plus concrets sur cette interprétation ésotérique du *Kojiki*⁹⁹.

Plus tard, depuis au moins l'époque Meiji, ce concept fut utilisé à des fins idéologiques, d'abord comme notion-clé d'exaltation nationale par les autorités impériales avant et pendant la guerre, et puis comme outil de réaffirmation de l'unicité de la langue et la culture japonaise

⁹⁶ Roy A. Miller, « The spirit of the Japanese language », *Journal of Japanese Studies*, vol. 3, issue 2, 1977, p. 289.

⁹⁷ Théorie selon laquelle chaque syllabe de la langue japonaise porterait une signification définie et particulière à elle. Il existe notamment deux versions, celle à 50 syllabes (*gojū-on* 五十音) et celle à 75 (*nanajūgo-on* 七十五音), selon qu'on considère ou non le distinguo des consonnes voisées /b/, /d/, /g/, /z/. Autrement, les significations de ces syllabes se fondent sur des éléments hétéroclites tirés de plusieurs systèmes de pensée, notamment l'Onmyō-dō 陰陽道 et le bouddhisme ésotérique Shingon.

⁹⁸ Pour une explication à la fois détaillée et synthétique de tout ce parcours tardif de la notion de *koto-dama* depuis l'époque Edo, nous recommandons notamment la lecture de l'ouvrage *Kigō to koto-dama* 記号と言霊. Cf. Kamata Tōji 鎌田東二, *Kigō to koto-dama*, Tōkyō, Seikyūsha 青弓社, 1990, p. 122 et seq.

⁹⁹ On peut citer notamment le chapitre 10 d'un de ses ouvrages, qui porte le titre révélateur de « *kōten Kojiki to koto-dama-gaku* » 皇典古事記と言霊学 (« Le classique impérial du *Kojiki* et la science du *koto-dama* »). Cf. Asano Wasaburō 浅野和三郎, *Taishō ishin no shinsō* 大正維新の真相, Kyōto, Dai-Nihon shūsai-kai 大日本修齋会, 1919, p. 204.

pendant l'apogée des théories du *Nihon-jin-ron* 日本人論 dans les années 1970 et 1980¹⁰⁰. Par ailleurs, cette théorisation extrême du concept de *koto-dama*, exprimée par des mots comme *koto-dama shisō* 言靈思想 ou *koto-dama shinkō* 言靈信仰 mériterait bien une étude de « sémantique historique des concepts » à la manière de Koselleck — car ces théorisations montrent bien que ce fut à ce moment-là où le *koto-dama* fut réellement pensé de manière *consciente*. Cette analyse sera réservée pour un travail ultérieur.

Après ce petit survol du concept de *koto-dama* dans l'histoire japonaise, il faut revenir sur un point concret qui va se relier à nos analyses ultérieures. De toutes les dérives et interprétations qu'on vient de voir, c'est celle de l'école Ōmoto-kyō qui nous semble la plus originale. A bien y réfléchir, cette tentative exégétique qu'on vient d'évoquer est surprenante, moins pour le contexte ésotérique lui-même que pour l'outil d'analyse employé. Tout d'abord, revoyons un point concret du poème 894 du *Man.yō-shū*, celui de Yamanoue no Okura. Si ce poète affirme qu'« il a été transmis depuis l'Age des dieux (*kamiyō yori* 神代欲理) que le Yamato est un pays divin où l'esprit des mots (*koto-dama*) apporte le bonheur », où sont alors les traces écrites de cette transmission ? Les seuls textes conservés précédant le poème d'Okura et qui parlent de cet Âge des dieux sont le *Kojiki*, le *Nihon shoki* et en partie les *Fudoki*¹⁰¹. Pourtant, comme il a été déjà évoqué, il n'existe aucune mention du *koto-dama* dans tous ces écrits de l'époque *Jōko* 上古. Compte tenu de ce fait, pourrait-on interpréter ces textes sources au moyen d'une grille de lecture qui leur est a priori étrangère ? Essayons de clarifier cela dans la prochaine section.

1.5.2) Des apories exégétiques

Il nous faudra, tout au long de cette section, insister sur la différence entre le « sens originel » du *koto-dama*, entendu comme celui qui est exprimé dans les poèmes de Hitomaro et Okura, et les sens ultérieurs que l'histoire fit peser sur lui, que ce soit par des écoles ésotériques, nationalistes ou même par la recherche moderne.

Ainsi, pris strictement dans son sens premier, le *koto-dama* ne constituerait pas d'après nous un concept tellement étranger aux textes sources. Tout d'abord, concernant le probable décalage chronologique, la création du concept du *koto-dama* serait certes légèrement plus

¹⁰⁰ Voir la note 57.

¹⁰¹ Pour le cas du *Kojiki* ou du *Fudoki*, ils lui précéderaient de deux décennies seulement, bien entendu si l'on adhère à la thèse d'Itō Haku selon laquelle le poème d'Okura fut composé en 733, date de la deuxième ambassade envoyée en Chine. Cf. Itō Haku, « *Man.yō-jin to koto-dama* » 万葉人と言靈, p. 55.

tardive que la période couvrant le processus de rédaction de nos *Chroniques*, mais étant donné qu'il ne s'agirait que de quelques décennies d'écart, la divergence ne serait pas vraiment significative. Pour parler plus précisément, si l'on ne prenait que les dates de compilation du *Kojiki* et le *Nihon shoki*, il est aisé de voir qu'elles seraient tout à fait contemporaines aux poèmes de Hitomaro, qui mourut, semble-t-il, la même année de l'apparition du *Nihon shoki* (720). Certes, la datation de quelques-unes des sources qui servirent de fondement aux *Chroniques* peut être retracée jusqu'à la deuxième moitié du VII^e siècle¹⁰², mais il n'en demeure pas moins que Hitomaro et Okura auraient également connu cette époque dans leur enfance et jeunesse, ce qui les autoriserait en principe à parler de ce contexte et de ses caractéristiques¹⁰³. Ainsi, malgré son absence de nos *Chroniques*, ce terme de *koto-dama* aurait pu être, chronologiquement au moins, un opérateur légitime pour exprimer le pouvoir de la parole dans le Japon archaïque. Néanmoins, il est possible de concevoir ici une différence d'orientation entre les rédacteurs des *Chroniques*, comme Oho no Yasumaro 太安萬侶 (? - 723), et des poètes comme Hitomaro et Okura. Bien qu'ayant vécu à peu près à la même époque, les premiers, travaillant sur des époques passées, n'auraient pas eu besoin d'un concept général pour exprimer ce pouvoir de la parole au Japon archaïque, l'utilisation directe d'opérateurs comme le terme « *koto* » ou le verbe « *noru* » dans le corps de leurs textes aurait sans doute suffi à en rendre compte. En revanche, les deuxièmes, plus créateurs, se seraient tournés plutôt vers le présent ou l'avenir, cherchant toujours de nouveaux sens et de nouvelles combinaisons linguistiques, ce qui fait qu'ils eurent sûrement besoin de créer des termes novateurs comme celui de *koto-dama*. Cependant, une partie de leur cœur serait restée visiblement ancrée dans le passé, tournée nostalgiquement vers cette époque « authentique » où la parole était encore porteuse de « poids... »

C'est pour cela que nous pensons que leur binôme aurait été, non seulement chronologiquement, mais aussi conceptuellement pertinent comme outil d'analyse des classiques, puisque ces poètes surent bien identifier la clef de voûte soutenant l'architecture du pouvoir du verbe dans le Japon archaïque, c'est-à-dire ce concept de *ma* ou « vérité », qui aurait régi dans ce contexte lointain les rapports entre les paroles et les faits, ces deux derniers termes subsumés sous l'élément lexématique *koto*. Le glissement des interprétations modernes tient au fait que ce *koto* est un noyau de sens tellement riche qu'il est facile de ne voir dans le composé *koto-dama* qu'une seule de ses modalités, celle de la performativité magique.

¹⁰² Surtout pour le cas du *Kojiki*, fondé semble-t-il sur des chroniques antérieures comme le *Teiki* 帝紀 (la lignée impériale), et le *Honji* 本辭 (les affaires fondamentales). Cf. Kawaguchi Katsuyasu 川口勝康 « "Kojiki" to "Nihon shoki" no setsuritsu » 『古事記』と『日本書記』の設立, Inaoka Kōji 稲岡耕二, éd., Man.yō-shū hikkei 万葉集必携, Tōkyō, Gakutōsha 学燈社, 1987, p. 96.

¹⁰³ Comme on l'a déjà mentionné, bien qu'il ne s'agisse pas d'un fait avéré, ils seraient nés tous les deux vers 660.

Certainement, le *koto-dama* dans les trois poèmes de Hitomaro et Okura est à comprendre selon cette modalité, car il s'agit bien d'une adéquation des « faits » aux « paroles », établie par le biais de la notion du « vrai. » Autrement dit, par exemple, les paroles « Soyez ainsi vraiment heureux [dans votre voyage] ! » du poème 3254 devront se réaliser nécessairement par leur authenticité même, et c'est sans doute à cause de ce contexte particulier que la plupart des auteurs n'ont pas pensé que le *koto* du *koto-dama* pouvait avoir un sens plus riche. Ainsi, les exégètes se sont limités à comprendre l'adéquation du « *koto* 言 = parole » au « *koto* 事 = fait » dans le sens exclusif où le premier précéderait le deuxième, ou plutôt, en serait la cause. Pourtant, nous verrons dans les parties suivantes que s'agissant du *koto*, cette adéquation peut aussi fonctionner dans le sens inverse, où le fait précéderait la parole, ou selon une autre modalité dans laquelle ces deux éléments apparaîtraient simultanément¹⁰⁴. Voilà l'une des raisons pour lesquelles l'acception moderne du *koto-dama* a rendu ce concept inapproprié pour l'interprétation des textes classiques japonais.

L'autre raison provient du fait que certaines théories sur le *koto-dama* ont d'après nous pris le contexte des poèmes de Hitomaro et Okura pour l'armature conceptuelle du terme *koto-dama* lui-même. En ce qui concerne le concept, les seuls aspects à retenir en tant qu'éléments constitutifs seraient ceux de « parole », « fait » et « vérité. » D'autres notions présentes dans les poèmes comme celles de « pays divin », « bonheur » ou « Âge des dieux » seraient juste à comprendre comme l'arrière-plan contextuel et idéologique des poèmes, mais il arrive que ces éléments semblent s'être greffés sur les conceptions tardives du *koto-dama*, en orientant ce terme soit vers le nationalisme, soit vers l'ésotérisme, soit vers les deux à la fois. C'est à coup sûr ce parasitage sémantique qui a donné lieu à des dérives comme celle de la secte Ōmoto-kyō, dont certains membres comme Asano Wasaburō prônent, comme nous l'avons vu¹⁰⁵, une exégèse du *Kojiki* par le biais du *koto-dama*, mais limitée exclusivement à la partie de l'« Age des dieux. » Pour ne pas parler de la dérive nationaliste du *Kokutai no hongî*, cet opuscule qui, malgré la pertinente identification qu'il fit de la notion du *ma* (*ma-koto*) en tant qu'élément indissociable du *koto-dama*, attribua à cette même notion un obscur versant de « sincérité et fidélité (au pays) » en poussant en même temps à l'extrême la notion de « pays divin », tout ceci sans doute pour mieux servir les fins militaristes du Japon d'avant-guerre.

En somme, si certaines écoles modernes ont effectué des ajouts au champ sémantique du *koto-dama* comme celui de « pays divin », ce serait une raison de plus pour éviter l'utilisation de ce concept pour l'examen des *Chroniques*. En effet, cette notion de « pays divin » n'étant

¹⁰⁴ En réalité, la temporalité n'est pas un élément essentiel dans le fonctionnement de l'adéquation entre le « *koto* = parole » et le « *koto* = fait », comme nous le verrons tout au long de ce travail.

¹⁰⁵ Dans la section précédente (1.5.1).

pas un élément central dans nos textes sources (du moins dans un sens global), sans doute devrait-on chercher d'autres grilles de lecture plus neutres afin d'éviter des malentendus et des faussetés dans les conclusions. On ne peut certainement pas en vouloir à Hitomaro et Okura d'avoir placé leur concept dans un arrière-plan d'exaltation nationale par le biais de tournures comme « *asipara nō midupō nō kuni* » (l'ancien nom mythique du Japon, littéralement « le Pays de la Fertile Plaine des Roseaux ») ou « *kamu nagara* » (« en accord avec le divin »). C'est la responsabilité de certaines écoles modernes de ne pas avoir su séparer contexte et concept.

Pourtant, ces risques de dérive n'ont pas empêché quelques chercheurs sérieux de se servir du concept de *koto-dama* pour l'interprétation des *Chroniques*. Parmi les thèses académiques faisant appel à cette méthodologie, on peut citer celle de Nagayama Isamu, déjà mentionné dans ce travail¹⁰⁶. Ses tentatives d'application du *koto-dama* au champ de l'exégèse de nos textes sources ne sont pas exhaustives, mais il nous a laissé quelques spécimens intéressants, dont l'interprétation du dramatique épisode de la mort de la divinité Ame-no-waka-hiko 天若日子 dans le *Kojiki*, que nous passons à examiner de suite.

1.5.2.1) La flèche meurtrière

L'épisode choisi par Nagayama est certainement un clair exemple de la force de la parole, et pour mieux le comprendre il est nécessaire de donner un bref aperçu du cadre narratif : en dépit du fait qu'il avait été chargé par l'assemblée des dieux célestes de la mission de pacifier le Pays d'Ashihara, la divinité Ame-no-waka-hiko, partie accomplir sa mission, ne donna pas de nouvelles pendant huit ans. Alors le dieu céleste Omohi-kane-no-kami 思金神 envoya l'oiseau Nakime 鳴女 pour rappeler Ame-no-waka-hiko à sa mission. Or, ce dernier, sur le conseil de son épouse, Shita-teru-hime no mikoto 下照比売命, fille d'Oho-kuni-nushi no mikoto 大国主命, tira vers le haut une flèche qui transperça l'oiseau et atterrit dans le lit de la rivière céleste Yasu (Ame-no-yasu-no-kawa-no-kahara 天安河之河原) où se trouvaient les dieux célestes Ama-terasu-oho-mikami 天照大御神 et Takagi-no-kami 高木神. Ce dernier ramassa la flèche ensanglantée et la reconnut comme celle qui avait été remise à Ame-no-waka-hiko pour la pacification du Pays. Soupçonnant Ame-no-waka-hiko d'oubli de sa mission divine, il s'apprêta à lui renvoyer la flèche et, en prenant les autres divinités célestes à témoin, il prononça un vœu sous la forme d'une double articulation conditionnelle :

¹⁰⁶ Nagayama Isamu, *Kokugo ishiki-shi no kenkyū : Jōko, chūko, chūsei*, p. 60-61.

即示諸神等詔者、或天若日子、不誤命、爲射惡神矢之至者、不中天若日子。或有邪心者、天若日子、於此矢麻賀禮。云而、取其矢、自其矢穴衝返下者、中天若日子寢朝床之高胸坂以死¹⁰⁷。

Sunapati mōrō kamī tati ni simesite nōrasaku / mosi amē nō wakahiko / mikōtō wo ayamatazu / asiki kamī wo imu tō suru ya nō itareraba / amē nō wakahiko ni atarazu are / mosi kitana kōkōrō araba / amē nō wakahiko / kōnō ya ni magare tō ipite / sōnō ya wo tōri / sōnō ya nō ana yori tukikapēsi orōsimaseba / amē nō wakahiko ga asa dōkō ni inetarū takamunasaka ni atarite siniki.

Puis, en montrant la flèche à l'assemblée des dieux célestes, il dit : « Si Ame-no-waka-hiko n'a pas désobéi [notre] ordre et que cette flèche a été lancée contre des divinités maléfiques, qu'elle n'atteigne pas Ame-no-waka-hiko. Mais si son cœur est impur, que cette flèche lui apporte malheur. » Ainsi parla-t-il. Puis il prit la flèche, la lança vers [le monde] d'en bas à travers un trou [du ciel]. Ame-no-waka-hiko, qui faisait la grasse matinée, reçut la flèche en pleine poitrine et mourut.

Cette fin tragique d'Ame-no-waka-hiko fait Nagayama conclure qu'il existe une identification parfaite entre le sort (*maga-goto* 凶言) prononcé et le résultat néfaste (*maga-goto* 凶事) qui s'ensuivit. A l'appui d'autres exemples similaires, il arrive à la conclusion suivante :

このような呪物を利用しての呪術の一要素として凶言が用いられ、その結果、それぞれの凶事を相手の身の上にもたらすことができたのであって、そこに言霊の偉力もまた大きな役割を演じていることは疑えない¹⁰⁸。

En se servant de ce genre d'objets comme des éléments de technique magique, des sorts (*maga-goto* 凶言) sont utilisés, et de ce fait ils se produisent des résultats néfastes (*maga-goto* 凶事) correspondants qui portent atteinte à l'intégrité physique de l'ennemi. Il est indéniable qu'ici aussi la force inusuelle du *koto-dama* joue un rôle primordial.

Tout d'abord, nous tenons à dire que nous ne doutons absolument pas du lien de causalité, relevant de la performativité magique, que le texte établit entre les mots du dieu Takagi-no-kami et la mort d'Ame-no-waka-hiko, car il est indéniable que le vœu du dieu se réalise conformément au contenu des paroles. Par ailleurs, nos *Chroniques* regorgent

¹⁰⁷ *Kojiki* 古事記, NST, p. 84-87.

¹⁰⁸ Nagayama Isamu, *Kokugo ishiki-shi no kenkyū : Jōko, chūko, chūsei*, p. 61.

d'exemples exprimant un rapport performatif entre les mots prononcés et les événements ultérieurs. De plus, l'épisode choisi par Nagayama est approprié pour illustrer le pouvoir de la parole dans nos textes puisque les mots du dieu Takagi-no-kami se trouvent sous l'influence d'un puissant catalyseur verbal, le verbe « *noru* » 詔, qui, comme Orikuchi Shinobu nous l'a fait déjà remarquer, est une parole qui a valeur de « loi », un ordre divin qui doit nécessairement s'accomplir. Ce verbe pourrait être considéré d'un pouvoir verbal égal, sinon supérieur, à celui des opérateurs *koto* (*koto-age*, *koto-yosashi*, *mi-koto-nori*...) qui font l'objet de notre étude¹⁰⁹. Or, ce travail devant se limiter à l'étude du *koto*, nous ne pourrions pas nous pencher sur l'étude de ce verbe *noru*. Ceci devra être réservé à un travail futur où il sera question d'une analyse générale du pouvoir de la parole dans le *Kojiki* et le *Nihon shoki*. De toute manière, nous ne manquerons pas de signaler le pouvoir manifeste de ce verbe à chaque fois qu'il apparaîtra dans les extraits à examiner.

Mais s'agissant de l'analyse que Nagayama fait de cet épisode, si elle est tellement pertinente, qu'aurait-on à lui reprocher ? Rien pour la méthodologie elle-même, car lorsqu'il affirme qu'« il est indéniable qu'ici la force inusuelle du *koto-dama* joue un rôle primordial », il est certain que son interprétation est correcte, car ceci suggère qu'il conçoit le terme *koto-dama* dans son sens strictement étymologique, à savoir, une « force [magique] résidant dans les paroles », en dehors de toute surdétermination nationaliste ou ésotérique. Le seul point qui nous laisse dubitatifs quant à son emploi du *koto-dama* est que son analyse semble se limiter exclusivement aux exemples d'actes de parole régis par la performativité magique, c'est-à-dire les situations témoignant d'un enchaînement causal de type « tel mot, tel fait », ce qui laisse transparaitre une interprétation réductrice du binôme originel. Mais ceci ne constitue pas d'après nous une prémisse tellement pernicieuse pour la recherche, car il s'agirait juste d'éliminer des analyses de Nagayama ce critère superflu de limitation du champ de l'exégèse. En réalité, les risques de dérive dans l'interprétation des *Chroniques* par le biais du *koto-dama* se trouvent ailleurs.

1.5.2.2) L'averse de grêle

¹⁰⁹ Par ailleurs, on notera que la graphie par laquelle le *Kojiki* consigne ici ce verbe *noru*, celle de *zhào* [tʃiəu] 詔, est aussi l'une des possibilités graphiques du verbe nominalisé *mi-koto-nori* (duquel « *koto* » et « *nori* » font partie en tant que sèmes) qui signifie aussi « ordre », « parole divine » ou « parole des empereurs. » Puisque ce trinôme comporte aussi le terme *koto*, il serait possible de dire que ce dernier élément serait redondant ici, puisque les sens mentionnés pourraient être véhiculés seulement par le verbe « *noru*. »

La prémisses la plus dangereuse pour nous dans les théories interprétatives fondées sur le concept de *koto-dama* est celle de traiter tous les termes comportant le morphème *koto* (*koto-age*, *koto-yosashi*, *mi-koto-mochi*, etc.) dans nos textes sources comme des marqueurs de performativité magique. C'est cette supposition arbitraire qui fait réellement violence aux textes eux-mêmes. Il existe certainement des exemples qui suivent cette logique, mais si nous pouvons affirmer quelque chose à ce stade de notre recherche, c'est que les sens et les fonctions des binômes ou trinômes « *koto-X* » s'intègrent dans une logique plus vaste et renvoient à un grand nombre de modalités, où la causalité performative occupe seulement une parcelle secondaire.

Afin de montrer un exemple concret, nous allons citer le seul cas d'acte de parole *koto-age* dans le *Kojiki*, articulé autour de la figure du héros Yamato-takeru 倭建. Cependant, nous tenons à rappeler auparavant quelques définitions du binôme *koto-age* afin de bien faire ressortir le contraste. Par exemple, Toyoda Kunio suggère dans son livre une définition de ce binôme *koto-age* comme « *kaku ieba, kaku naru node, iu bekarazu* » (« Ainsi dit, ainsi se fait, [donc] mieux vaut ne pas le dire¹¹⁰ »). Pour sa part, Namiki Hiroe 並木宏衛, dans son article intitulé « *koto-dama no shinkō* », dit qu'« à travers l'élévation des paroles *koto-age*, on croyait qu'il y aurait des effets identiques au sens des mots¹¹¹. » L'on voit bien que ces auteurs ont considéré le *koto-age* à travers le prisme exclusif de la causalité performative, postulat d'ailleurs commun à bien d'autres travaux.

Nous sommes maintenant en mesure de commencer notre analyse. Pour ce qui est de la mise en scène précédant l'acte de parole *koto-age* de Yamato-takeru, rappelons qu'après sa mission de pacification des pays de l'est (*tōsei* 東征), le *Kojiki* nous raconte que Yamato-takeru laisse son épée Kusanagi 草薙劍 chez son épouse et part les mains vides tuer la divinité du mont Ibuki 伊吹山. Pendant son ascension de cette montagne, il tombe sur un sanglier blanc que le texte nous dépeint « gros comme un bœuf. » Face à l'énorme bête, Yamato-takeru exécuta un acte de parole que le récit place sous le signe du *koto-age* :

爾為言拳而詔、是化白猪者、其神之使者。雖今不殺、還時將殺而騰坐。於是零大氷雨、打惑倭建命¹¹²。

Sikaku site / **kōtōagē** site nōritamapaku / kōnō siroki i tō nareru pa / sōnō kamī nō tukapi zō / ima kōrōsazu tō mō / kapēramu tōki ni kōrōsamu tō nōritamapite / nōborimasiki / kōkō ni opo

¹¹⁰ Voir la note 19.

¹¹¹ « *Shishō wo kotoageru koto ni yori, sono imi doori no kōka ga hakki sareru to shinjirarete ita* » 詞章を言拳ることにより、その意味通りの効果が発揮されると信じられていた。 Cf. Namiki Hiroe 並木宏衛, « *koto-dama no shinkō* 言霊の信仰 », Inaoka Kōji 稲岡耕二, éd., *Man.yō-shū hikkei*, p. 48.

¹¹² *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 230-231.

pi samē wo purasite / yamatō takeru nō mikōtō wo utimatopasiki.

Alors, [Yamato-takeru], en **élevant les mots** (*koto-age shite*), dit : « Ce qui s'est transformé en ce sanglier blanc doit être le messager de la divinité [de cette montagne]. Je ne vais pas le tuer maintenant, mais au retour. » Ainsi parla-t-il. Alors [le dieu de la montagne]¹¹³ fit tomber une averse de grêle qui frappa et égara Yamato-takeru.

Le *koto* 言 opère ici de manière explicite au moyen du binôme *koto-age*. Ces paroles *koto* provoquent une réaction chez le sanglier, qui, comme nous le verrons, n'était autre que le dieu de la montagne. Ce dieu (ou une autre entité) fit tomber une averse de grêle qui, même si elle ne tua pas Yamato-takeru sur-le-champ, fut la cause première de sa mort ultérieure. En effet, grièvement blessé, le héros descend de la montagne et après un parcours erratique, ne tardera pas à rendre l'âme dans le champ de Nobo 能煩野, dans la province de Mie 三重.

Ainsi, cette parole *koto* se relie donc à un résultat concret. De surcroît, ceci est confirmé par le texte lui-même, qui fait de ce *koto-age* la cause explicite de la calamité qui frappa le héros. Effectivement, une glose insérée dans le corps du récit nous explique le suivant :

此化白猪者、非其神之使者、当其神之正身、因言拳見惑也¹¹⁴。

Kōnō siroki i tō nareru pa / sōnō kamī nō tukapi ni arazu site / sōnō kamī nō tadamī ni atareri / **kōtōagē sesi ni yorite** matopasaesi sō.

Ce qui s'était transformé en sanglier blanc, ce n'était pas le messager du dieu mais le dieu lui-même, et **c'est pour avoir exécuté cet [acte de parole] *koto-age*** que [Yamato-takeru] fut égaré.

Cependant, que ce *koto-age* soit relié à un résultat ne veut absolument pas dire que faits et paroles se correspondent, car à bien y réfléchir, où se trouve ici la causalité performative de type « ainsi dit, ainsi se fait (*kaku ieba, kaku naru*) » ? Nous venons de voir que le contenu des paroles de Yamato-takeru était :

¹¹³ Il nous faudra certainement être prudent s'agissant de fixer l'identité du sujet qui est à l'origine de l'averse de grêle, car le texte ne le précise pas. Ici, nous fournissons le dieu de la montagne en tant que solution provisoire, mais ce point demande une analyse plus poussée, car il se peut qu'il existe d'autres instances à considérer. Ceci sera discuté en détail dans la quatrième partie, mais pour la question qui se trouve sous notre examen, l'identité de l'auteur de l'averse n'est pas tellement importante, car les deux éléments cruciaux pour élucider ce *koto-age* sont la « parole » et le « fait. »

¹¹⁴ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 230-231.

« Ce qui s'est transformé en ce sanglier blanc doit être le messager de la divinité [de cette montagne]. Je ne vais pas le tuer maintenant, mais au retour. »

Il n'existe pas de vœu comme dans le cas d'Ame-no-waka-hiko, car l'acte verbal de Yamato-takeru est juste une affirmation, ou, pour reprendre la terminologie austinienne, un simple acte illocutoire¹¹⁵. Il s'agit donc d'un acte de parole fermé à toute possibilité de causalité performative de type « *kaku ieba, kaku naru.* » Ce type de causalité aurait été possible si Yamato-takeru avait dit, par exemple : « que je meure si je manque de courage devant ce sanglier ! », auquel cas il y aurait eu une correspondance parfaite entre les paroles et le résultat, ouvrant la porte à la performativité magique, le seul versant que la recherche moderne semble avoir retenu pour le concept de *koto-dama*.

Bien entendu, les paroles de Yamato-takeru se rapportent directement à sa mort, lien qui est confirmé explicitement par le texte lui-même, et qui est en outre cohérent avec la nature taboue du *koto-age*. Or, il est évident que ce n'est pas par le biais de la performativité magique que cet acte de parole doit être expliqué. Ce *koto-age* possède en fait une mécanique très précise, mais qui demande, avant d'être révélée, l'explication préalable de plusieurs aspects du concept de « *koto* » lui-même, que nous nous efforcerons de décrire en détail dans les parties suivantes.

1.6) Conclusion. La nécessité d'une nouvelle approche

Nous espérons avoir mis en lumière les apories auxquelles achoppent les essais exégétiques appliquant l'opérateur *koto-dama* aux textes sources. L'on aura vu d'une part que la cause du manque de pouvoir explicatif de ce binôme se rattache au rétrécissement notionnel que la recherche moderne a imposé sur lui, ce qui fait que son application systématique à tous les épisodes de nos *Chroniques* fausserait grandement l'analyse, notamment dans le cas des actes de parole portant la marque d'un opérateur *koto*. L'acception moderne du *koto-dama* ne serait pas pertinente pour expliquer ces exemples dans le sens où elle fixe trop la sémantique du *koto*, en le faisant toujours rentrer de gré ou de force dans le domaine unidirectionnel de la performativité magique. Ainsi, vue la richesse du concept de *koto* dans les divers contextes où il est utilisé dans les deux *Chroniques*, il est évident que l'opérateur moderne *koto-dama* ignore quelques-uns de ces aspects importants. En outre, paradoxalement, ce que l'histoire a

¹¹⁵ Ce sont des affirmations décrivant des faits mais qui ont pour condition nécessaire la compréhension de l'auditoire. Cf. John L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 124-125.

enlevé d'un côté à ce binôme (les autres modalités de parole du *koto*), elle le lui aura rendu de l'autre sous la forme d'une étrange « inflation de sens » utilisée dans d'autres contextes, et qui prend parfois le visage du nationalisme, parfois celui de l'ésotérisme. C'est aussi à cause de ce sous-champ sémantique trop encombré qu'il est risqué de se servir de cet opérateur *koto-dama* comme outil explicatif des textes sources, auxquels ces surdéterminations seraient étrangères.

Il est donc aisé de conclure que l'examen des actes de parole dans le *Kojiki* et le *Nihon shoki* demande une révision méthodologique. Par conséquent, notre travail consistera en une tentative de reconstitution du champ sémantique du concept de *koto* en japonais archaïque, en disant adieu aux interprétations classiques de type « *koto-dama*. » Ce *koto* autour duquel va s'articuler tout notre travail, est un terme très riche dont la recherche n'a pas été, à notre avis, suffisamment développée. Ou plutôt, il serait mieux de dire qu'elle n'a pas été *correctement* développée. Nous n'aurons pas la prétention de dire que personne ne nous a précédé dans l'étude du « *koto* » archaïque dans ses diverses modalités. Bien au contraire, les travaux sur le sujet foisonnent, et quelques-uns sont fort intéressants par la profondeur des analyses linguistiques, sémantiques, historiques et philosophiques effectuées, et sur lesquelles nous allons fréquemment nous appuyer. Pourtant, nous verrons que ces travaux reposent parfois sur des prémisses difficiles à accepter, non seulement celle qui fait passer sans distinction tous les actes de parole *koto* par le filtre de l'acceptation moderne du *koto-dama*, mais aussi d'autres comme la simplification de la nature du mot *koto* lui-même, qui est souvent pensé sur le mode binaire de l'homonymie et non sur celui de la polysémie. Il faut souligner que nous considérons ce *koto*, tel que nous l'avons mentionné dans l'explication de notre méthodologie, comme un concept dans un sens proche de celui que Koselleck lui attribue et non comme un simple mot. En réalité, ce qui se rattache principalement aux insuffisances décelées dans plusieurs des travaux mentionnés est l'omission, consciente ou inconsciente, du statut de concept pour notre objet de recherche. C'est ainsi que nous devons entamer à nouveaux frais nos propres analyses dans le but d'élucider le sens et les fonctions de cet énigmatique *koto*, concept-clé du champ épistémologique du Japon archaïque.

Deuxième partie : faits et paroles

Socrate : « Les choses elles-mêmes auront-elles donc cette nature sans qu'il en soit ainsi des actes qui s'y rapportent ? Ceux-ci, je veux dire les actes, ne sont-ils pas, eux aussi, une forme déterminée de réalité ? »

Hermogène : « Parfaitement, eux aussi. »

Socrate : « C'est donc en conformité avec leur propre nature que se font les actes, et non pas selon notre façon de voir. »

(...)

Socrate : « Et parler, n'est pas aussi un acte ? »

Hermogène : « Oui. »

Socrate : « Est-ce donc en suivant son opinion particulière sur la façon dont on doit parler qu'on parlera correctement ? N'est-ce pas en se réglant sur la manière et les moyens qu'ont naturellement les choses d'exprimer et d'être exprimées par la parole, qu'on réussira à parler, sans quoi on manquera le but et l'on n'aboutira à rien ? »

Hermogène : « Je suis de ton avis¹. »

2.1) Introduction

L'esquisse que nous venons de dresser du complexe parcours qu'a suivi la notion de *koto-dama* tout au long de l'histoire japonaise nous aura laissé quelques repères utiles pour entamer l'examen du concept de *koto*. Premièrement, nous aurons déjà cerné le moment et la nature du grand changement qui eut lieu à l'intérieur du champ sémantique de notre concept : la création au VIII^e siècle du mot *koto-ba* qui amputa le *koto* originel d'une grande partie de son versant de « parole. » Deuxièmement, nous aurons appris à distinguer entre les actes de parole appartenant à la catégorie de la performativité magique et ceux qui n'y trouvent pas leur place, comme l'exemple du *koto-age* de Yamato-takeru dans le *Kojiki*. Cette distinction nous sera d'une utilité précieuse lors de notre classification d'autres binômes et trinômes

¹ Platon, Louis Méridier, trad., *Cratyle*. Paris, Les Belles Lettres, 1969 [1^{re} éd. 1931], p. 386 c.

koto. Et finalement, en parlant de « croyance » et « rituel », nous aurons appris à être prudent quant au rapprochement obligé des actes de parole de nos textes à l'incantation et à la prière. Ces rapports existent certainement, mais ne constituent pas une condition nécessaire pour tout expliquer, puisqu'il existe des épisodes de nos *Chroniques* qui ne témoignent d'aucune mise en scène rituelle, et ce, aussi bien dans les parties mythiques que pseudo-historiques.

Fort de cet arrière-plan pratique, nous sommes maintenant en mesure de nous approcher de notre concept de « *koto*. » Toutefois, avant d'entrer dans le corps même de nos examens, il est sûrement pertinent de consacrer quelques lignes à la manière dont nous nous attaquerons à nos textes sources. Pour reprendre des idées qui ont été déjà exposées dans l'introduction générale de ce travail, dans les lignes consacrées à l'explication de notre méthodologie, nous allons d'abord nous référer à des dictionnaires de langue japonaise ancienne afin de nous faire une « avant-idée » du champ sémantique du *koto*, sans leur accorder néanmoins tout notre crédit, car nous allons voir qu'il existe entre eux d'importantes divergences, notamment en ce qui concerne le choix fondamental entre homonymie et polysémie. Nul besoin de cacher que nous possédons déjà un certain parti pris à ce sujet, puisque nous avons déjà mentionné à plusieurs reprises que pour nous le « *koto* » archaïque est un seul mot, comportant entre autres les versants sémantiques de « fait » et de « parole. » Néanmoins, pour nous faire des idées sûres au sujet des différentes dimensions de ce concept, il nous faudra attendre l'examen de nos textes sources, puisqu'ils sont le support premier où s'inscrit notre objet, et donc les seules références pouvant être considérées rigoureusement légitimes. Des divergences de manifestation du concept de « *koto* » pourront certes être décelées entre les deux *Chroniques*, ou à l'intérieur d'une d'entre elles, comme c'est le cas des variantes que le *Nihon shoki* nous fournit souvent d'un même épisode. Or, nous allons voir que notre concept fera preuve d'une grande stabilité sémantique à l'intérieur de nos textes, et que les divergences seront principalement dues à des inflations ou déflations de sens provoqués par le décalage entre les sinogrammes et les lectures vernaculaires.

Ainsi, comme il a été déjà évoqué, ce travail ressemblera au déchiffrement d'une langue inconnue, en ce sens que nous nous remettrons presque entièrement à nos textes sources, et ne considérerons les outils lexicographiques que comme une boussole de fortune nous donnant une orientation première qui nous sera certes d'une très grande utilité, mais qu'il faudra regarder juste comme une définition de travail pour commencer nos examens. Passons donc à examiner ce que nous apprennent les dictionnaires de langue ancienne sur notre objet d'étude.

2.2) Différents aspects du terme *koto*

2.2.1) Les définitions des dictionnaires de langue ancienne

Tout d'abord, que désigne *koto* ? La plupart des auteurs et des dictionnaires partent d'une prémisse que nous pourrions appeler « homonymie » : ils posent au départ deux mots *koto* de la même prononciation, l'un ayant le sens premier de « fait » et l'autre celui de « parole. » Par exemple, le JKDJ, l'un des grands outils lexicographiques de la japonologie, nous donne, dans son volume consacré à l'époque archaïque japonaise (*jōdai* 上代) les deux définitions suivantes :

こと【言・辞】①ことば。言語行為。②ことば。言語行為の結果としての人の言。言語行為によって表現された内容。特に詩文や歌をさすこともあったらしい。③うわさ。人間の評判²。

Koto (言・辞) : 1) Parole. Acte de langage. 2) Paroles. Paroles d'une personne exprimant le résultat d'un acte de langage. Contenu de ce qui a été exprimé par un acte de langage. Était utilisé aussi pour se référer, semble-t-il, à des chansons ou des poèmes. 3) Rumeur. Renommée.

こと【事】①こと。事柄。抽象的な観念を表したり、ある内容を代表する形式名詞で、ある実体を表すモノに対して用いられる形式名詞であるから連体修飾を受けて修飾句の内容を体言として固定するか、修飾をうけずに事柄全体を漠然と示す。②実質名詞として用いられて、行為・仕事・任務などの意味を表す。③一大事。事件。アリ・ナシとともに用いられる。④夫婦の契り。結婚の約束³。

Koto (事) : 1) *koto*. Fait. Nom générique représentant un contenu donné pour exprimer, entre autres, des idées abstraites, et qui est utilisé en ce sens par opposition au mot *mono*, qui exprime lui une substance donnée. Par conséquent, il peut être, soit un terme à caractère qualificatif, utilisée pour fixer le contenu d'un syntagme d'attribut, soit [un terme] non qualificatif, auquel cas il évoquera de manière générale l'ensemble d'un fait. 2) En tant que substantif concret, il exprime des actions, des travaux et des tâches. 3) Affaire grave. Fait divers. [Dans ce cas] il est utilisé avec les mots *ari* アリ (« il y a ») et *nashi* ナシ (« il n'y a pas. ») 4) Lien qui unit deux époux. Promesse de mariage.

² Jōdaigo jiten henshū iinkai 上代語辞典編修委員会, éd., *Jidaibetsu kokugo daijiten (jōdaihen)* 時代別国語大辞典 (上代編), Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002, p. 297.

³ *Ibid.*

Une petite parenthèse pour dire que dans la définition du *koto* 言, la graphie *shi* [ziei] 辞 qui apparaît à côté de la graphie principale est utilisée pour véhiculer ce même sens de parole à certaines occasions dans nos textes sources. Ceci suggère déjà que nous aurons affaire à plusieurs graphies équivalentes pour ces mots, comme nous l'expliquerons en détail plus tard. Pour revenir aux définitions classiques, et afin d'en élargir un peu l'éventail, nous allons nous tourner vers un autre dictionnaire de langue archaïque, le MJGJ :

こと[事]: 広く事象・現象を表現する語で、国語の基本語の一つ。「ことば」「まこと」「まつりごと」「しごと」などの語の根源。「物」が主として具体的内容を表わすに反し、「事」は主として抽象的内容を表わす。①現象。事象。ことがら。②政治。まつりごと。③わざ。しわざ。④ 特にとりたてていふべきほどのことがら。変事。一大事。⑤わけ。ゆえ。縁故。関係。⑥用言の連体形の下について上の語の意味することがらを表す⁴。

Koto (事) : 1) Terme fondamental de la langue japonaise qui exprime des faits ou des phénomènes au sens large. Il est à l'origine de plusieurs mots comme *koto-ba* (paroles), *ma-koto* (sincérité, authenticité), *matsuri-goto* (liturgie, fait rituel, politique), *shi-goto* (travail, tâche), etc. Contrairement au mot *mono* qui exprime des contenus concrets, *koto* est utilisé pour véhiculer des contenus abstraits. 1) Phénomène. Fait. Affaire. 2) Politique. Rituel. 3) Technique. Œuvre. 4) Notamment, un fait qui mérite d'être dit. Évènement malheureux. Affaire grave. 5) Raison. Cause. Lien. Relation. 6) Terme attributif utilisé pour exprimer le même sens des mots qui le précèdent.

こと[言]: 前項の語から派生した語。事物の意味を音声で表すもの。また、それによって、思想・感情を表現し、伝達するもの。ことば。言語⁵。

koto (言) : Terme qui dérive du mot précédant [le *koto*-fait 事]. Exprimer par la voix le sens de quelque chose. Aussi, à travers [la voix], transmettre ou exprimer des idées et des sentiments. Paroles. Langage.

Nous voyons que selon ces dictionnaires, il s'agirait bien de deux concepts distincts. Le *koto* 言 désignerait de manière générale le fait d'émettre des paroles ou bien le contenu de celles-ci. Pour sa part, le *koto* 事, désignerait des faits concrets ou abstraits, et malgré la grande étendue de son champ lexical, ce serait a priori une entité sémantiquement séparée du

⁴ Maruyama Rinpei 丸山林平, éd., *Jōdaigo jiten* 上代語辞典, Tōkyō, Meiji shoin 明治書院, p. 444-445.

⁵ *Ibid.* p. 445.

koto 言 (parole). On voit que ces définitions se recoupent sur un grand nombre de points, mais ce qui est vraiment curieux, c'est qu'à certains moments ces mêmes dictionnaires semblent indiquer d'autres possibilités. Par exemple, Maruyama Rinpei 丸山林平, l'éditeur du MJGJ, le dernier dictionnaire examiné, évoque, comme nous l'avons vu, une provenance intéressante pour le *koto*-parole, dans le sens où ce dernier dériverait du *koto*-fait, ce qui pourrait suggérer une origine commune. D'ailleurs, le premier des dictionnaires (le JKDJ) semble pencher pour cette hypothèse d'une étymologie partagée, comme le précise une courte note explicative (言と事とは、語源的に一つのものであろう⁶). Nous y reviendrons plus tard sur ce point.

Les autres grands dictionnaires, comme le NKDJ par exemple, partant du même principe que les deux précédents, c'est-à-dire, de la prémisse de deux mots séparés, ce n'est pas étonnant qu'ils arrivent à des définitions semblables, et par conséquent nous estimons qu'il n'est pas nécessaire de les rajouter. Cependant, ce même NKDJ est plus scrupuleux dans une de ses notes explicatives, puisqu'il y suggère une relation entre les deux *koto*, sans pour autant aller jusqu'à évoquer une origine commune. Dans le Japon archaïque nous dit-il, il y aurait eu une croyance selon laquelle les mots ne seraient pas de simples signes, mais des entités inséparables de la substance des choses, selon le principe : « les mots, ce sont les faits », (« *koto wa koto nari* » 言は事なり)⁷. Le problème avec cette dernière explication est qu'elle nous entraîne sur le terrain glissant des conceptions modernes du *koto-dama*, évoquées dans la première partie. À force de vouloir identifier les paroles aux faits, comme semble le suggérer cette dernière formule du NKDJ, on finit paradoxalement par augmenter la fracture sémantique entre les deux, car on part du principe de deux mots séparés, 言 et 事, qu'il serait nécessaire de fusionner. Dans ce sens, des auteurs comme Toyoda Kunio 豊田国夫⁸ ont mis au point d'ingénieux opérateurs comme *genji yūsoku* 言事融即, qu'on pourrait rendre par « fusion de parole et fait » (ou « participation parole-fait »). Il créa ce terme en s'inspirant du mot *yūsoku-ritsu* 融即律 (« loi de fusion » ou de « participation »), que son compatriote Kida Minoru 木田実⁹ avait utilisé auparavant pour traduire le concept lévybruhléen de loi de participation. Cependant, l'étude de Toyoda est marquée du début à la fin par le sceau du rapport de cause à effet entre paroles et faits. Certes, son ouvrage se veut un travail

⁶ « *Koto* 言 et *koto* 事 sont probablement d'une même origine étymologique. » *Jidaibetsu kokugo daijiten. Jōdai-hen* 時代別国語大辞典 上代編, Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002, p. 297.

⁷ Nakada Norio 中田祝夫, Wada Toshimasa 和田利政 *et al.*, éd., *Kogo daijiten* 古語大辞典, Tōkyō, Shōgakkān 小学館, 1983, p. 627.

⁸ Toyoda Kunio 豊田国夫, *Nihonjin no kotodama shisō* 日本人の言霊思想, Tōkyō, Kōdansha 講談社, 1980, p. 14.

⁹ Kida Minoru 木田実 [pseudonyme de Yamada Yoshihiko 山田吉彦], trad., Lucien Lévy-Bruhl, ルシアン・レヴィ・ブリュル, *Mikai shakai no shūi* 未開社会の思惟, vol. 1, Tōkyō, Iwanami bunko 岩波文庫, 1975, p. 95.

descriptif des idées des Japonais, passées et présents, sur le *koto-dama*, et non pas un essai personnel, mais en tout cas, et malgré l'ingénieux opérateur qu'il utilise, nous pensons qu'il prône lui aussi, tout comme les éditeurs du NKDJ, la thèse d'une simple homonymie entre les deux *koto*.

Revenons à cet intéressant aspect de l'étymologie. Nous avons mentionné que le JKDJ et le MJGJ suggèrent timidement à certains moments une origine commune pour les deux mots, et ceci au moyen de l'adverbe « étymologiquement » (*gogenteki* 語源的) dans le cas du JKDJ. Alors, s'ils sont d'accord sur ce point d'un *koto* originel unique, pourquoi n'ont-ils pas consigné le *koto*-parole et le *koto*-fait dans une seule entrée ? Si les deux *koto* étaient *étymologiquement* un seul mot, ne doit-on pas supposer qu'il y eût une époque où ce mot était utilisé dans la vie courante des gens, sans aucune rupture à l'intérieur de son champ sémantique ?

Difficile de le savoir avec certitude, mais nous supposons que si ces dictionnaires ont opté pour la dualité conceptuelle, c'est peut-être parce qu'ils se sont placés, au moins en ce qui concernait la définition du mot *koto*, non pas à l'époque archaïque elle-même mais à l'époque de la rédaction de nos deux grandes *Chroniques*, c'est-à-dire au début du VIII^e siècle, période charnière où de nouveaux concepts, par exemple celui désigné par le mot *koto-ba* 詞, prenaient forme. Ce dernier vocable commence déjà à apparaître dans la poésie du *Man.yō-shū*¹⁰, marquant vraisemblablement une première fracture à l'intérieur de ce *koto* « étymologiquement unique. » Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne la problématique de la définition de ce *koto*, il y eut aussi des chercheurs qui décidèrent de partir sur d'autres bases. Par exemple, déjà dans les années 1970, l'érudition d'Ōno Susumu 大野晋 l'avait emmené à chercher dans une direction différente sur cette question, ce qui est mis en lumière par une intéressante définition que nous trouvons dans son grand dictionnaire IKGJ de langue ancienne. Tout d'abord, et contrairement à ce que font les autres dictionnaires précédemment évoqués, il décida de consigner les deux *koto* 言 et 事 dans une même entrée, ce qui témoigne de sa considération préalable de ce terme comme un concept unique :

こと【言・事】：古代社会では口に出したコト（言）は、そのままコト（事実・事柄）を意味したし、また、コト（出来事・行為）は、そのままコト（言）として表現されると信じられていた。それで、言と事とは未分化で、両方ともコトという一つの単語で把握されていた¹¹。

¹⁰ Comme on l'a vu dans la section 1.4.5.

¹¹ Ōno Susumu 大野晋, éd., *Iwanami Kogo jiten* 岩波古語辞典, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1982, p. 499.

koto (言・事) : dans l'ancienne société, on croyait que le *koto*-parole (言) prononcé était tel quel le *koto*-fait (fait réel, *jijitsu* 事実 ou ce dont il est question, *kotogara* 事柄), et que, de même, le *koto* (événement, *dekigoto* 出来事 ou acte, *kōi* 行為) était exprimé tel quel par le *koto*-parole (言). Ainsi, le *koto*-parole et le *koto*-fait étaient indissociables et perçus comme un mot unique : *koto*.

Bien qu'il ne pousse pas l'assimilation aussi loin, Tada Kazuomi 多田一臣 ne manque pas de remarquer la ressemblance conceptuelle :

言葉を意味する「言」と事柄を意味する「事」とは、元来相通じる概念であった。モノが言葉による認識以前に存在するのに対して、コト（事）は言葉による認識作用・形象作用によってこそ形を与えられるためである¹²。

Il existait une correspondance de concepts entre le *koto* signifiant parole (言) et le *koto* signifiant fait (事). Ceci s'explique par le fait que, par rapport aux [choses] *mono*, qui existent avant la conscience langagière, le mot *koto* (事) prend une forme concrète à travers justement des actes cognitifs et conceptuels, qui, eux, sont dépendants de la parole.

Bien que Tada Kazuomi pense, semble-t-il, ces deux termes de façon séparée, il établit un rapport en dehors de la conception classique de cause à effet. Mais si nous l'avons cité ici, c'est parce qu'il utilise aussi un mot très intéressant, *aitsūjiru* 相通じる, que nous avons rendu par « correspondance », terme français que nous comptons adopter comme opérateur linguistique quand il sera question de travailler à l'intérieur du champ sémantique de notre objet d'étude.

Toujours au sujet de cette question de l'unicité, nous sommes précédés par l'étude d'Uchida Masanori 内田賢徳, qui signale la différence entre l'homonymie et l'unité conceptuelle :

しかし、「コト」が言と事とに両義的であるということと、あったのはただ一語コトの筈だということには差がある¹³。

Toutefois, il existe un décalage entre [l' hypothèse] d'un *koto* à deux sens, 言 et 事, et [celle qui suggère] que ce qui existait ne pouvait être qu'un seul et unique *koto* コト.

¹² Tada Kazuomi 多田一臣, *Man.yō-go shi* 万葉語誌, Tōkyō, Chikuma Shobō 筑摩書房, 2014, p. 141.

¹³ Uchida Masanori 内田賢徳, « Man.yō no koto » 萬葉の言 (コト) , *Man.yō gakkai* 萬葉学会, vol. 123, 1986, p. 23.

Notre argumentaire est bien en accord avec les réflexions de ces chercheurs, même si le phrasé *shinjirarete ita* 信じられていた (« on croyait ») dans la définition d'Ōno Susumu nous rebute un peu, puisqu'il semble renvoyer à la possibilité de l'existence d'une « croyance » consciente. Nous pourrions néanmoins lui accorder le bénéfice du doute et supposer qu'il utilise ce mot dans le sens d'« ils étaient persuadés que » ou d'« ils pensaient que. » En effet, s'il n'existe aucune connotation de *shinkō* 信仰 (foi) dans son argument, sa définition nous semble parfaitement appropriée.

De plus, l'identité vocalique et tonale (« ko_to_ ») des deux *koto*, 言 et 事, nous fait penser aussi à une origine commune. Certainement, il existe aussi des avis contraires à la théorie d'un concept unique *koto* à l'époque archaïque. Bien qu'il ne la réfute pas catégoriquement, Roy A. Miller semble réticent à épouser cette théorie de l'unicité, en soutenant que la situation linguistique la plus plausible au Japon archaïque était celle où il y aurait eu d'une part un *koto* 事 signifiant « chose » (thing), et d'autre part un *koto* 言 signifiant « discours » (speech), tous les deux sémantiquement bien différenciés¹⁴. Il affirme qu'il s'agit de deux troncs étymologiques distincts en s'appuyant sur l'existence d'un terme en coréen médiéval apparenté a priori au *koto* 事 japonais. Ce supposé proche cousin de notre objet de recherche serait le mot coréen *kōs* (que nous avons retrouvé comme *kēs* [kəs]), et qui selon Miller n'inclurait pas la notion de « parole » à l'intérieur de son champ sémantique. Ce manque d'un signifié « verbal » pour le vocable coréen *kēs* rendrait suspect, d'après Miller, le rapprochement étymologique entre les deux *koto* japonais, parole et fait.

Cependant, nous avons trouvé que ce mot *kēs* du coréen médiéval, plutôt que de s'apparenter au *koto* japonais, serait sémantiquement plus proche du mot *mono*, qui signifie de manière simplifiée, « chose » ou « objet (physique). » Hamada Atsushi 浜田敦, en citant le *Shōkai shingo* 捷解新語, un dictionnaire de Coréen du XVII^e siècle, nous donne l'éclairage suivant :

『捷解新語』の對譯でも、「もの」には *kēs*、「こと」には *ir* が、一般には當てられ、原則的な對應を示しているのである¹⁵。

Selon la traduction des dictionnaires comme le *Shōkai shingo* par exemple, le [mot japonais] « *mono* » correspondrait au [mot coréen] « *kēs* », puis le [mot japonais] « *koto* » correspondrait

¹⁴ Roy A. Miller, « The spirit of the Japanese language », *Journal of Japanese Studies*, vol. 3, issue 2, 1977, p. 263-265.

¹⁵ Hamada Atsushi 浜田敦, « “mono” to “koto” » 「もの」と「こと」, in *Tōhō gakkai 東方学会*, éd., *Tōhō-gaku ronshū* 東方学論集, [Tōhō gakkai sōritsu nijūgo shūnen kinen 東方学会創立25周年記念], Tōkyō, Tōhō Gakkai 東方学会, 1972, p. 600.

au [mot coréen] « *ir* », [mais] cela montre l'équivalence générale.

Certainement, ultérieurement dans son article, Hamada dit qu'il y a aussi des cas où le mot coréen « *kès* » est utilisé selon la sémantique du mot japonais « *koto* » 事¹⁶. Néanmoins, le rapport principal du « *kès* » avec le « *mono* » japonais nous conseille de ne pas épauler le rapprochement proposé par Miller. Effectivement, si le « *kès* » coréen peut, tout comme le « *mono* » japonais, désigner un objet concret, il y aurait alors une énorme fracture de sens entre lui et le *koto* 事 japonais, à qui cette parcelle sémantique serait a priori interdite. Que ces deux termes, « *kès* » et « *koto* », soient ou non étymologiquement apparentés, ce n'est certainement pas évident à prouver, mais en ce qui concerne leurs champs sémantiques respectifs, nous venons de voir qu'ils sont loin d'être superposables.

Puis, toujours selon Miller, le deuxième objet de recherche, c'est-à-dire le *koto* 言 parole, viendrait s'embrancher directement sur le tronc étymologique du verbe japonais *kataru* 語る, dont il serait un dérivé. Cette hypothèse d'un rapport étymologique du *koto* avec le mot *kataru* est d'ailleurs partagée par des auteurs japonais comme Uchida Masanori :

コトは、まず、カタル（語る）との交代が示すように、語られてあることという有であろう¹⁷。

Le *koto*, comme le suggère son alternance avec le *kataru* (dire, raconter), désignerait en premier lieu l'existence en tant que « fait dit. »

Un autre chercheur, Ide Itaru 井手至 avance les arguments suivants au sujet du verbe *kataru* 語る et de son rapport avec les deux *koto* :

「かたる」の「かた」や上代東国方言の「けとば」の「けと」も「こと（言＝事）」と同源である¹⁸。

Le [morphème] *kata* du [verbe] *kataru*, aussi bien que le [morphème] *keto* de la variante dialectale de l'Est [du Japon] *ketoba*, partagent une même origine avec le mot *koto* (« parole » et « fait »).

¹⁶ *Ibid.*, p. 608.

¹⁷ Uchida Masanori 内田賢徳, « *Man.yō no koto* » 萬葉の言（コト）, p. 24.

¹⁸ Ide Itaru 井手至, « *Kotoba to namae. Ki-Ki kara Man.yō e* » ことばと名まえ——記・紀から万葉へ, in Taniyama Shigeru kyōjū taishoku kinen jigyō jikkō iinkai 谷山茂教授退職記念事業実行委員会, éd., *Kokugo bungaku ronshū* 国語文学論集 [Taniyama Shigeru kyōjū taishoku kinen 谷山茂教授退職記念], Tōkyō, Hanawa Shobō 塙書房, 1972, p. 20.

Cependant, nous pensons que cette possible correspondance entre *koto* et *kataru* est également problématique, car aussi bien les voyelles que la tonalité sont différentes pour ces deux mots. Effectivement, si l'on se réfère au dictionnaire de langue japonaise de Samuel E. Martin, on voit que le premier ton des deux *koto* est bas (/ ko_to_ /)¹⁹, alors que celui du mot *kataru* est haut (/ kataru /)²⁰. Ce premier ton, dans les dictionnaires de langue médiévale, est ce qu'on appelle le « registre » de chaque mot, qui peut être haut ou bas. D'après nos échanges avec M. Thomas Pellard, expert en phonétique du japonais ancien, en règle générale ce registre reste le même dans les formes composées, dérivées ou conjuguées commençant par une même racine. Selon lui, même s'il existe quelques exceptions, des mots étymologiquement apparentés (commençant par la même racine) appartiennent en principe au même registre²¹. Les deux *koto*, aussi bien que le mot *koto-ba* (/ ko_to_ba /) sont classés dans le dictionnaire de Samuel E. Martin dans des catégories de registre bas (sections 2.3 et 3.4 respectivement), ce qui nous suggère que ces trois mots sont bien apparentés. Cependant, le mot *kataru* est classé en tant que verbe « A », qui est une catégorie de registre haut, ce qui nous rend sceptiques quant au possible lien de parenté entre *kataru* et *koto*.

Ainsi, nous n'allons pas suivre Uchida, Ide et Miller sur ce point d'une même étymologie pour le nom *koto* et le verbe *kataru*. En revanche, nous soutenons les deux premiers chercheurs cités (Uchida et Ide²²) sur le point bien plus important de l'origine commune des deux *koto*, 言 et 事, car nous avons vu entre autres que le registre tonal est le même pour ces deux mots. Ce qui est paradoxal est que Miller, qui partage avec Uchida et Ide l'argument sur la parenté (fort discutable, rappelons-le) entre le nom *koto* et le verbe *kataru*, arrive dans son étude à des conclusions diamétralement opposées à celles de ses deux collègues japonais, en ce sens qu'il propose une origine différente pour les deux *koto*. De plus, Miller rajoute dans sa thèse que si pour les scribes japonais, ces deux mots de leur langue, *koto* 言 et *koto* 事, étaient reliés, c'était parce que pour eux, le « mot » (word) était la « chose » (thing), et la « chose » était le « mot. »

¹⁹ Samuel E. Martin, éd., *The Japanese Language through Time*, New Haven, London, Yale University Press, 1987, p. 459.

²⁰ *Ibid.*, p. 705.

²¹ Thomas Pellard, *Question sur le mot « koto »* [courrier électronique]. Destinataire : Ignacio Quiros, 06-05-2015, correspondance personnelle.

²² Même s'il n'affirme pas explicitement une origine commune, Ide pense lui aussi à une correspondance entre les deux *koto* : « *kokugo de kotoba wo arawasu "koto, koto no ha" no "koto" ha "koto" ni tsujiru* » 国語で、ことばを表わす「こと・ことのは」の「こと」は「事」に通じる (« Dans la langue japonaise, *koto*, qui exprime la parole par le biais des mots *koto* et *koto no ha*, se correspond avec le *koto*-fait »). Ide Itaru 井手至, « *Kotoba to namae. Ki-Ki kara Man.yō e* » ことばと名まえ——記・紀から万葉へ, p. 20.

Laissant provisoirement de côté l'épineux problème de la traduction de « *koto* » par « chose », on remarque que Miller présuppose ici que les anciens scribes japonais auraient eu le besoin de relier dans leur esprit, consciemment ou inconsciemment, deux mots séparés pour former un concept unique. Il est dangereux, nous l'avons déjà dit, de faire des affirmations catégoriques sur la manière de penser des habitants du Japon archaïque. Ceci, joint aux doutes que laissent planer ses hypothèses du rapport entre le *koto* 事 et le possible cognat *kès* du coréen médiéval, aussi bien que celle de la dérivation de ce même *koto* à partir du verbe *kataru*, nous donnent suffisamment de raisons pour réfuter les conclusions de Miller sur une origine différente pour le *koto* 言 et le *koto* 事. Outre le fait que la correspondance phonétique de ces deux derniers mots nous donne a priori raison, les examens personnels que nous avons faits — que nous montrerons au fur et à mesure — de leurs apparitions dans nos textes sources, le *Kojiki* et le *Nihon shoki*, soutient clairement l'hypothèse d'un concept originel unique. De plus, une grande partie des chercheurs contemporains, à en croire Sasaki Takashi dans son récent ouvrage (2013), partagent d'ailleurs ce point de vue²³. Ceci, joint au contenu de tous les commentaires énoncés plus haut, nous a amené à nous ranger du côté de Sasaki, Ōno, Tada, Uchida et Ide, et à postuler l'existence d'un unique concept *koto* originel qui se serait scindé ultérieurement en deux notions distinctes, et non à l'inverse.

La question est de savoir ce que notre étude pourrait apporter de nouveau aux définitions et commentaires pertinents de ces chercheurs. En ce qui concerne les prémisses cardinales de la conception de notre objet de recherche, nous nous situerons sur le même point de départ qu'eux. Nous allons donc postuler, à leur instar, l'existence d'un concept unique *koto*, que nous allons baptiser « concept **K** », ceci afin d'une part de faciliter la mise au point ultérieure de plusieurs sous-opérateurs, et d'autre part afin d'éviter les éventuelles interprétations de type *koto-dama* qu'on pourrait faire du terme *koto*. De surcroît, nous pensons que le sens inhérent à ce concept **K** est loin de se limiter à l'optique un peu étroite qu'impose la conception d'un terme à deux versants sémantiques seulement. Cette plate logique « recto-verso » ne saurait rendre compte, à notre avis, du réel relief que les textes semblent attribuer à notre concept. C'est précisément là que réside le principal aspect novateur de notre étude, en ce sens qu'elle consistera à découvrir au fur et à mesure les différentes dimensions de ce concept **K**, afin de pouvoir rendre plus fidèlement au lecteur toute la palette de couleurs de son riche paysage sémantique.

Concernant la méthodologie d'analyse, force est de constater que nous ne pouvons pas nous limiter à débattre, sans grille de lecture aucune, du concept **K** brut dans les apparitions

²³ Sasaki Takashi 佐々木隆, *Kotodama to wa nani ka* 言霊とは何か, 2013, p. 4.

du *koto*, car nous n'aurions aucune manière d'identifier toutes ses dimensions. Il nous faudra donc, à la manière d'une photo aérienne, essayer de surplomber cette montagne de sens du **K**, afin de repérer à chacune de ses apparitions quels sont ses versants les plus saillants, les plus escarpés... Ainsi, tout en gardant en tête son caractère homogène, il nous faudra alors le segmenter, y tracer des lignes, des points de repère afin de mieux le saisir. C'est ici que nous comptons créer de différents sous-opérateurs, qu'il faudra comprendre non pas comme des éléments explicites des textes, mais comme des outils heuristiques qui nous aideront à mieux saisir la nature de notre objet de travail. Nous allons pour débiter en poser deux, que nous appellerons **K(f)** pour la partie « fait » du *koto* (事), et **K(p)** pour la partie « parole » (言). D'autres viendront s'y ajouter au fur et à mesure de notre examen des épisodes mythiques de nos textes sources, et nous leur attribuerons les signes correspondants le moment venu.

Si nous posons ces opérateurs, ce n'est aucunement pour indiquer qu'ils vont exister de manière autonome par rapport à notre concept **K**, car ce serait contredire notre hypothèse fondamentale de travail. Il est certain qu'à l'intérieur de ce concept, ou autrement dit, dans le champ sémantique du concept exprimé par le mot *koto* en japonais ancien, nous, les modernes, pouvons établir des catégories aussi distinctes et éloignées que celles de « fait » et de « parole », et puis d'autres encore. Cependant, nous pensons que le mot « *koto* », en japonais archaïque, pouvait exprimer tout cela *à la fois*. Ceci étant dit, il nous faudra certes, dans un souci de lisibilité, parler à tour de rôle du **K(f)** et du **K(p)**, mais cette duplicité apparente restera toujours cantonnée à l'intérieur du champ sémantique global d'un seul et même concept **K**.

2.2.2) Une grande variété de graphies

Nous avons déjà vu, lors de l'examen des définitions de ces dictionnaires, qu'il peut y avoir plusieurs graphies pour rendre le mot *koto*. À l'intérieur de nos textes, cinq grands horizons de possibilités se dessinent pour ses apparitions :

- a) Sous la graphie chinoise *yán* [ɣɿʌn] 言, signifiant chose dite.
- b) Sous la graphie *shì* [dʒiɛɪ] 事, qui peut signifier selon le contexte « fait », « acte » ou bien « événement. »
- c) Sous d'autres graphies renvoyant à l'une des notions précédentes, ou, selon notre manière de voir les choses, à des aspects différents du concept **K**. Par exemple : 功 / 業 / 禮 /

節 / 者 / 語 / 說 / 辭...

d) Sous de graphies strictement phonétiques, c'est-à-dire des phonogrammes. Ces cas sont plus rares et ils se trouvent en général dans les chansons (*kayō* 歌謡). La graphie la plus commune pour ces cas est 許登.

e) Il peut aussi se présenter intégré dans des mots composés comportant ces mêmes sens de parole ou fait. Ces composés peuvent être véhicules par un seul sinogramme ou bien par un groupe de sinogrammes, comme par exemple :

e.1) *mi-koto* : suffixe théonymique porté par la grande majorité des divinités du panthéon japonais ainsi que par les empereurs et certains autres personnes de haut rang (par exemple, le frère aîné de l'empereur Sujin 崇神天皇, Oho-biko-no-mikoto 大彦命). Cependant, ce mot se décompose en deux parties signifiantes, « *mi-* », un préfixe honorifique qu'on peut approximativement rendre par « auguste », et notre « *koto.* » Le « *koto* » dans ce composé possède un sens très riche, et sera l'objet d'un chapitre à part puisqu'il est lié à l'amplification du champ sémantique de notre concept **K**. Ce mot est souvent rendu par les graphies 命 / 皇 / 尊 / 御言.

e.2) *ma-koto* : nom commun ayant le sens de « vérité », « authenticité », etc. Il se décompose aussi en « *ma-* » signifiant « vrai » (pouvant être noté par la graphie chinoise *zhēn* [tʃiĕn] 真), et notre « *koto.* » Nous allons l'analyser aussi de façon détaillée dans une autre partie car il aura trait à un aspect interne très important du concept **K**, la notion de « vérité. » Parmi les graphies fréquemment utilisées pour le véhiculer, on trouve : 誠 / 固 / 實.

e.3) *matsuri-goto* : liturgie sacrée, rituel, mais aussi, politique en général, mesures de gouvernement. Composé de « *matsuri-* » au sens surtout de rituel, et de notre « *koto.* » Graphies fréquentes : 政 / 朝 / 機.

e.4) *kaheri-koto* : composé de « *kaeri-* », au sens de retour, et de notre « *koto.* » Il s'agit d'un rapport verbal que fait un envoyé au retour de sa mission, par exemple, lorsque des dieux sont envoyés de la Haute Plaine Céleste (Takama-no-hara 高天原) vers la Terre. Ils y accomplissent leur devoir, puis remontent à la Plaine pour en rendre compte. On le retrouve aussi en dehors des parties mythologiques des *Chroniques*. Quelques graphies possibles : 報 / 復奏 / 覆奏 / 服命 / 還言 / 報命 / 答報 / 報辭 / 奏答.

e.5) *hakari-goto* : composé de « *hakari-* », au sens de « mesurer », ou « considérer », et de notre « *koto.* » Il signifie « plan », ou selon le contexte,

« complot » ou « conspiration. » Graphies fréquemment utilisées : 計 / 謀 / 制變 / 策 / 圖 / 議 / 略.

e.6) *maga-goto* : Composé de « *maga-* », au sens de néfaste, et de notre « *koto.* » Ce sont littéralement des « mauvais faits », c'est-à-dire des calamités passées, présentes ou futures. Il apparaît notamment dans les *norito* 祝詞, ces prières rituelles recueillies dans l'*Engi shiki* 延喜式, ouvrage un peu plus tardif que nos deux textes de base. À noter aussi que le mot « *norito* » que nous venons de citer est sans doute formé de « *noru* » (dire, donner l'ordre, etc.) + « *koto.* » En tout cas, le mot *maga-goto* aurait joué, dans ces prières rituelles, le rôle des mauvaises influences à chasser au moyen de la récitation. Des graphies souvent utilisées : 惡事 / 禍事 / 禍言.

e.7) *yo-goto* : Composé de « *yo-* », au sens de bon, heureux, et de notre « *koto.* » Ce sont des « faits heureux », des événements fastes ou, dans le versant de la parole, des propos de félicitation. Il est facile de voir qu'il s'agit exactement de l'antonyme du mot précédant, *maga-goto*, et de ce fait son champ d'apparition se situe aussi dans les *norito*. Des graphies souvent utilisées : 壽詞 / 賀正事.

e.8) *iwai-goto* ou *hogi-goto* : paroles de célébration ou de bénédiction. Composé de « *iwai-* » ou « *hogi-* », au sens de « célébrer », et de notre « *koto.* » Graphies fréquemment utilisées : 祝言 / 壽言 / 祝詞. Cette dernière graphie illustre que son sens est proche de celui du terme *norito* 祝詞 lui-même.

e.9) *mi-koto-nori* : paroles d'un supérieur, normalement des dieux ou des empereurs. Composé de « *mi-* », le préfixe honorifique qu'on a déjà vu, le « *koto* », et « *nori* », dans le sens de « dire », mais aussi d'« ordre » ou « loi. » Ce seraient donc des ordres d'un supérieur, ou des paroles qui ont valeur de loi. Graphies fréquentes : 御言 / 御事 / 宣 / 法 / 詔 / 勅.

e.10) *mi-koto-mochi* : terme qui désigne celui qui a reçu un ordre ou une mission divine de la part d'un dieu ou d'un empereur. Composé de « *mi-* », le préfixe honorifique déjà cité, « *koto* », et « *mochi* », qui est un lexème utilisé dans le sens d'« au moyen de », ou « à travers » (以), ou qui indique simplement la possession (持). Graphies fréquentes : 御言 / 御事 / 宰 / 司.

Cette liste non exhaustive aura servi à illustrer dans un premier temps la grande variété de formes potentielles de notre terme *koto*. Force est de reconnaître que certaines d'entre elles ne sont que des binômes comportant l'une ou l'autre des graphies 言 ou 事, ce qui explique pourquoi nous avons exclu les « grands binômes » qui occuperont une grande partie de notre étude, c'est-à-dire, *koto-age*, *koto-muke* ou *koto-yosashi*. Bien que les graphies de ces

derniers diffèrent quant au choix du sinogramme 言 ou 事 pour rendre le *koto*, ces mots se présentent toujours sous la forme d'un composé de deux graphies. Il n'existe à notre connaissance qu'une exception à cette règle dans le *Nihon shoki*, où le sinogramme *chèng* [ʧʰɿəŋ] 稱 (ou 称 dans sa graphie moderne) pourra rendre à lui seul le terme *koto-age* à certaines occasions.

Dès lors, une question se pose : s'il s'agit bien d'un seul et même concept, pourquoi un éventail de graphies aussi disparates ? Selon notre hypothèse de travail, si ce large panel de graphies sert à indiquer quelque chose, c'est que notre objet *koto*, aussi bien dans le *Kojiki* que dans le *Nihon shoki*, se présente manifestement à nous comme l'un des exemples les plus illustratifs d'une accommodation forcée de concepts vernaculaires dans une langue savante. Qu'entend-on par là ? Il est connu que lors de la rédaction du *Kojiki* et du *Nihon shoki*, les scribes japonais ont dû se plier aux règles imposées par la langue du continent et par ses sinogrammes, ce qui implique que pour transcrire les vieux mythes et légendes autochtones, les scribes devaient non seulement modifier l'ordre syntactique des phrases japonaises (surtout pour le *Nihon shoki*, écrit en chinois classique), mais aussi trouver une solution au dilemme épineux de choisir une graphie déterminée pour véhiculer des concepts dont le champ sémantique pouvait dépasser (ou ne pas recouvrir entièrement) celui de ladite graphie. Avec ces soucis de précision graphique, il n'est pas étonnant que, à l'époque de la rédaction de nos deux *Chroniques* (le début du VIII^e siècle) les scribes n'aient visiblement pas tendu vers la fusion des concepts. Bien au contraire, étant donné que la seule écriture qui leur était possible était celle des caractères chinois, où les concepts étaient en général notés par des graphies bien précises, ils faisaient preuve d'une forte tendance à distinguer, à l'intérieur de certains concepts japonais excessivement « flous » comme le *koto*, des catégories correspondant strictement aux concepts chinois. Ainsi, mis à part les rares apparitions syllabiquement explicites dans les *kayō* ou ailleurs, la phonétique du terme *koto* n'est pas précisée dans nos deux textes sources. Il en découle une conséquence un peu fâcheuse, à savoir, que notre concept **K** nous apparaîtra presque toujours déguisé en une grande panoplie de « costumes » graphiques comme ceux précédemment cités. Ces costumes seront souvent, nous le verrons au fur et à mesure, trop étroits pour notre concept, et ce sera donc à nous de jouer pour lui le rôle de l'essayeur dans le cadre de ce travail. Mais avant cela, quelques précautions d'ordre méthodologique s'imposent.

2.3) Précautions contextuelles

2.3.1) Mythe et société archaïque

Une objection majeure qui pourrait être émise à l'encontre de notre hypothèse de travail est que, même en supposant que ce concept unique **K** ait réellement existé en tant que tel, il serait risqué d'essayer d'inférer son sens « réel » dans le Japon archaïque juste en s'appuyant sur des textes qui, même s'ils se voulaient des chroniques objectives lors de leur rédaction, sont en réalité des ouvrages à caractère pseudo-historique. En effet, le contenu du *Kojiki* et du *Nihon shoki*, qui sont les deux textes que nous avons sélectionné comme objets principaux de recherche, risque de rebuter le lecteur avide de véracité historique, puisque des récits mythiques se présentent intimement enchevêtrés avec des faits à caractère historique.

Certains auteurs, comme Uchida Masanori, cité plus haut, franchissent ce pas en accordant à la société réelle du Japon archaïque des caractéristiques semblables à celles du monde mythique :

コトが唯一の意義にあると言う時、神話らしい神話のみならず、世界のすべてが神話的に有る有り方を考えなければならない。(中略) 即ち人々は、言わば神話の唯中に有る²⁴。

Quand on dit que le terme *koto* a un seul sens, cela doit être pensé dans le registre du mythe, quand l'ensemble du monde était non seulement agencé « à la manière » du mythe, mais était « le » mythe lui-même. (...) Autrement dit, les gens se trouvaient, pour ainsi dire, au milieu du mythe.

Bien qu'il ne s'en réclame pas explicitement, Uchida se situe ainsi dans le droit fil d'un courant de pensée présupposant une continuité temporelle entre le mythe et la société archaïque, idée dont les représentants les plus emblématiques seraient des *kokugakusha* 国学者 comme Kamo no Mabuchi 賀茂真淵 (1697-1769) et Motoori Norinaga 本居宣長 (1730-1801). Cette tendance à l'idéalisation du monde archaïque est certainement dangereuse, et malgré le brio de son analyse, nous n'allons pas suivre Uchida sur ce dernier point. De toute manière, en ce qui concerne le but de notre travail, nous pensons qu'il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'à l'identification de ces deux contextes, monde mythique et société archaïque. Certainement, le mythe a sa propre grammaire narrative, mais cela ne veut pas dire qu'il ait été rédigé au moyen d'une syntaxe différente et avec des concepts différents

²⁴ Uchida Masanori 内田賢徳, « Man.yō no koto » 萬葉の言 (コト) , p. 24-25.

de ceux de la société qui l'a fait naître. En d'autres termes, vu qu'il appartient au vocabulaire fondamental de la langue archaïque, nous pensons que l'usage du mot *koto* devait être analogue dans le contexte de la société « réelle » et dans le monde décrit par le mythe.

2.3.2) Les divergences d'écriture entre les textes sources

Un autre sujet majeur qui méritera notre attention tout au long de cette étude est la différence d'écriture de nos deux *Chroniques*, *Kojiki* et *Nihon shoki*. Alors que la majorité²⁵ du corps textuel du *Nihon shoki* est rédigée en *kanbun* (graphies chinoises avec syntaxe chinoise), le *Kojiki* est rédigé en *hentai kanbun* 変体漢文, un système d'écriture extrêmement complexe car il combine, tout en utilisant des graphies chinoises, des phonogrammes et des logogrammes. Le *Kojiki*, hormis un nombre assez limité de gloses phonétiques dans le corps du texte original, ne comporte pas d'indication particulière de lecture permettant de distinguer ces deux types de sinogrammes. Pourquoi cette différence, et aussi et surtout, quelles en seront les implications dans notre analyse ?

Nous avons dit plus haut que l'écriture chinoise était le seul moyen pour les anciens scribes japonais de rédiger les deux grandes *Chroniques* impériales, et que cela expliquait pourquoi ils risquaient de faire violence à certains concepts qui ne rentraient pas dans les catégories notionnelles chinoises, dont notre *koto*. Cependant, si la première des *Chroniques*, le *Kojiki*, a incorporé quand même dans sa rédaction des lectures phonétiques, c'est parce que les auteurs ont voulu conserver aussi en partie la « lecture autochtone. » Bien entendu, pour être consignée et conservée, une lecture autochtone nécessiterait idéalement aussi une « écriture autochtone », ce qui n'était pas le cas au Japon archaïque. À moins que, dirait-on, cette conservation n'ait pas été réalisée par ce qu'on appelle souvent la transmission orale. Si l'on doit ajouter foi à la première phrase du *Kogo shūi* 古語拾遺, plaidoyer du clan Inbe 忌部 pour protester contre la montée en pouvoir du clan Nakatomi 中臣, autrefois au Japon les faits passés auraient été transmis oralement²⁶. Comme plusieurs autres peuples, le Japon aussi

²⁵ Nous précisons plus bas à quoi cette « majorité » fait référence.

²⁶ 蓋聞 上古之世 未有文字 貴賤老少 口口相傳 前言往行 存而不忘 書契以來 不好談古 浮華競興 還嗤舊老 遂使人歷世而彌新 事逐代而變改。 « D'après ce qu'on sait, dans l'antiquité, il n'y avait pas d'écriture, et les gens, nobles et vilains, vieux et jeunes tous confondus, se transmettaient oralement les faits d'autrefois sans rien oublier. Cependant, depuis qu'on a commencé à consigner ces mêmes faits par écrit, les gens ont perdu le goût de raconter le passé. En revanche, ils s'évertuent à rivaliser en fleurissement et légèreté de style, tout en tournant les vieilles personnes en dérision, ce qui fait qu'après des générations tout s'est renouvelé, et le monde est tout différent. » *Kogo Shūi* 古語拾遺, Iida Mizuho 飯田瑞穂, éd., *koten-hen* 古典編, vol. 5, ST, 9, Tōkyō, Shintō

aurait transmis de cette manière ses mythes, contes, histoires de lieux, généalogies, et d'autres données ethnographiques. Cependant, ici encore, il nous faudra être prudent et reconnaître que, ces sources étant perdues à jamais, il serait très risqué d'émettre des hypothèses sur leur contenu, et surtout, de tomber dans le piège qu'elles auraient véhiculé une sorte de « vérité absolue », que le texte écrit en chinois ne saurait pas rendre.

Ainsi, pour la rédaction du *Kojiki*, il serait naïf de croire, comme Alain Rocher nous le signale²⁷, que le scribe Oho no Yasumaro 太安萬侶 se serait contenté de consigner par écrit ce que le *toneri* 舍人 Hiyeda no Are 稗田阿礼 lui dictait de vive voix. La préface du livre, rédigée par Yasumaro lui-même, évoque déjà l'existence de sources écrites sur lesquelles le scribe se fondait, notamment le *Teiki* 帝紀 (la lignée impériale), et le *Honji* 本辭 (les affaires fondamentales). Saigō Nobutsuna 西郷信綱 propose de considérer le *Teiki* comme un recueil des chroniques de tous les empereurs à partir de Jinmu 神武天皇 jusqu'à Suiko 推古天皇, et le *Honji* comme une compilation de tous les récits mythologiques correspondant au premier livre du *Kojiki*, celui de l'Âge des dieux. Il établit ce clivage en évoquant la difficulté de classer certains épisodes comme ceux des dieux Susanowo 素戔鳴尊 ou Oho-kuni-nushi, ainsi que sur le fait que le mot *Honji* lui-même est d'origine vernaculaire²⁸. Le *Honji* est souvent identifié à un autre livre, le *Sendai kuji* 先代旧辭, (ou le *Kuji* 旧辭 tout court), duquel il ne serait qu'un autre nom, mais Kikuchi Teruo 菊池照夫 affirme que le *Sendai kuji* aurait été un livre plus grand ayant inclus le *Honji* lui-même²⁹. Kikuchi suggère l'existence de diverses théories concernant les contenus de tous ces recueils, mais quoi qu'il en soit, ce que l'on voit bien est que le *Kojiki* n'était pas le premier texte écrit du Japon. Il n'est, comme David Pollack³⁰ nous le rappelle, que le plus ancien texte écrit en japonais qu'on ait pu conserver, en entendant par « texte » un ouvrage complet, puisqu'il existe des écrits, même assez longs, précédant le *Kojiki*, comme des commentaires des *sūtra* et d'autres écrits en

taikei hensan-kai 神道大系編纂会, 1986, p. 3.

²⁷ Alain Rocher, *Les figures de l'origine dans la mythologie japonaise*, Grenoble, Université Stendhal (thèse de doctorat), 1988, p. 15.

²⁸ Saigō Nobutsuna 西郷信綱, *Kojiki chūshaku* 古事記注釈, vol. 1, Tōkyō, Heibonsha 平凡社, 1988, p. 45-47.

²⁹ Kikuchi Teruo 菊池照夫, « Senki to Kuji 帝紀と旧辭 », Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光, éd., *Kojiki Nihonshoki hikkei* 古事記・日本書記必携, Tōkyō, Gakutōsha 学燈社, 1996, p. 144.

³⁰ David Pollack, *The fracture of meaning: Japan's synthesis of China from the eighth through the eighteenth centuries*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 24.

chinois par Shōtoku taishi 聖徳太子³¹. Autrement, par rapport aux sources citées ayant servi de base à la rédaction du *Kojiki*, étant donné qu'elles n'existent plus, il est difficile de savoir ce qu'elles contenaient, et de quelles époques elles dataient. En tout cas, ce serait risqué de faire remonter leur rédaction au-delà du V^e siècle, qui correspondrait approximativement à l'époque des premières utilisations de l'écriture chinoise pour rédiger des textes complets³². En bref, il est important de garder en mémoire que les scribes de ces *Chroniques*, comme Yasumaro dans le cas du *Kojiki*, avaient sans doute d'autres chroniques et textes écrits à leur portée. Par ailleurs, pour le cas du *Kojiki*, le dessein premier de l'empereur Temmu 天武天皇 étant de corriger les faussetés contenues dans ces mêmes chroniques, ce fut lui qui chargea Hieda no Are de leur mémorisation phonétique. Ainsi, la mécanique est plus claire maintenant : sans doute s'agissait-il, pour Yasumaro, de réviser les sources écrites à la lumière de la parole de Hieda no Are, et de faire une nouvelle chronique officielle tout en gardant autant que possible la lecture phonétique à la japonaise. Ceci est confirmé par Yamaguchi Yoshinori 山口佳紀 et Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光 dans l'introduction de leur édition de l'ouvrage :

『古事記』の文章は、日本語として読まれることを期待して書かれたものである。一見、漢文のように見えるけれども、決して漢文ではない³³。

Le *Kojiki* est un texte fait pour être lu à la japonaise. Même si à première vue il peut paraître du *kanbun*, ce n'est pas du tout du *kanbun*.

³¹ Plusieurs chercheurs ont émis des doutes sur l'attribution de ces commentaires à Shōtoku taishi, mais les récentes recherches d'Ishii Kōsei 石井公成 ont montré que, même s'il n'est pas possible d'affirmer qu'ils aient été écrits par ce prince lui-même, ils sont sans doute dus à la main d'un auteur du VII^e siècle au Japon, très probablement une personne princière. Cf. 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. 163-175 (surtout p. 171, 172-173).

³² Il est difficile de cerner la date de l'arrivée de l'écriture chinoise à l'archipel, encore plus celle du commencement de l'utilisation des caractères chinois lus à la japonaise. S'il faut se fier aux textes sources eux-mêmes, Pollack (*Ibid.*, p. 24) nous propose de dater la première trace de l'utilisation de l'écriture chinoise à l'intérieur du règne de l'empereur Ōjin 応神天皇, lors d'une massive émigration de la péninsule Coréenne au Japon. Les sources relatent qu'effectivement, parmi ces émigrants il y aurait eu un certain Wani 王仁 qui serait arrivé à la seizième année d'Ōjin (十六年春二月、王仁來) selon le *Nihon shoki* (NKBT, 67, p. 372). Cette date correspondrait en principe à l'année 285 A. D., mais Pollack nous dit qu'après la révision de la part d'autres chercheurs, l'arrivée de ce Wani au Japon a dû être repoussée de deux cycles calendériques chinois, ce qui fait qu'il aurait réellement débarqué à l'archipel vers l'année 405. Même en se tenant à cette date très prudente, l'on voit bien que l'usage de l'écriture aurait eu un passé relativement long avant la rédaction de nos deux *Chroniques*.

³³ Yamaguchi Yoshinori 山口佳紀, Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光, éd., *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1997, p. 423.

Ceci est en fort contraste avec le *kanbun* dans lequel l'autre *Chronique*, le *Nihon shoki*, est écrite. La syntaxe chinoise de cet ouvrage, à la rédaction duquel participa aussi Yasumaro, nous fait penser qu'il ne s'agissait visiblement pas d'un texte fait pour être lu à la japonaise. Ce qui ne veut pas dire non plus qu'il était fait pour être lu ou récité en chinois : truffé de mots et concepts purement japonais, il n'est pas déraisonnable de penser que sa lecture aurait été sans doute difficile même pour un érudit chinois de l'époque. On devrait dire qu'il s'agissait plutôt d'un texte destiné à un lectorat abstrait, idéalisé, une sorte d'exercice de style et d'écriture exprimé dans le langage, pour emprunter les mots d'Alain Rocher, de ce Grand Sujet civilisateur qu'était la Chine³⁴.

Cependant, bien que la grande majorité du texte du *Nihon shoki* soit écrite suivant la syntaxe chinoise, il n'en demeure pas moins qu'il contienne aussi d'éléments peu corrects ou même incorrects en tant que chinois, à cause des usages propres au japonais ; en d'autres mots, certains passages de l'ouvrage sont rédigés dans un style que Mori Hiromichi 森博達 convient d'appeler *waka kanbun* 和化漢文, terme qu'on pourrait traduire par « chinois mêlé de japonisme³⁵. » D'après les recherches de cet expert, l'existence de ces deux styles d'écriture répond au fait que dans un premier temps, les textes étaient rédigés par des scribes d'origine chinoise, très probablement Shoku Shugen / Xu Shouyan [ziok ʃiəu ɲiʌn] 続守言 et Satsu Kōkaku / Sa Hongke [saʹ ɦuəŋ kʹak] 薩弘恪³⁶, et qu'à la mort de ceux-ci, il fallut faire appel à des lettrés japonais ayant fait des séjours dans le continent ou bien à des experts dans les affaires du Silla 新羅 comme Yamada no Fuhitomikata 山田史御方³⁷. Ainsi, on peut postuler que les premiers groupes de textes (que Mori catégorise comme « groupes α ») furent rédigés en bon chinois, et que les deuxièmes le furent dans un *kanbun* déformé (catégorisés comme « groupes β »). Si l'on ajoute d'une part le fait que cet ouvrage est truffé de termes et concepts spécifiquement japonais, (notamment les théonymes, anthroponymes et toponymes), et que d'autre part, bien d'erreurs ponctuels de *kanbun* y ont été décelés³⁸, il faut conclure que malgré son apparence « savante », le *Nihon shoki* comporte néanmoins beaucoup de « japonisme » dans sa substance textuelle.

Par ailleurs, alors que son aîné le *Kojiki* tomba dans un oubli relatif pendant de longs

³⁴ Alain Rocher, *Les figures de l'origine dans la mythologie japonaise*, p. 20.

³⁵ Mori Hiromichi 森博達, *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, 1999, p. 227. — Un terme plus commun parmi les spécialistes est « *washū kanbun* » 和臭 (倭習 / 倭臭 / 和習) 漢文, littéralement « chinois avec une odeur japonaise (ou du japonisme). »

³⁶ *Ibid.*, p. 208-209.

³⁷ *Ibid.*, p. 216.

³⁸ Non seulement par Mori Hiromichi, qui en fait un recensement minutieux dans son livre *Nihon shoki no nazo wo toku*, mais aussi par d'autres auteurs comme Ishii Kōsei, déjà mentionné, qui fournit un exemple concret que nous citerons dans la rubrique 3.3.3.2.

siècles³⁹, le *Nihon shoki* commença très tôt à être lu à la japonaise, témoins en sont les *Shiki 私記*, des documents rapportant les réunions à la cour où la *Chronique* sinisée était lue et commentée par les savants de l'époque. Ces réunions furent régulièrement organisées à partir d'une période s'étendant entre le début du IX^e siècle jusqu'à la seconde moitié du X^e⁴⁰. De surcroît, même si les premiers manuscrits conservés du *Nihon Shoki* comme le Sasaki-bon 佐々木本 (IX^e siècle) ne contiennent que les sinogrammes nus du texte original, il faut signaler que d'autres un peu plus tardifs de la même lignée *Kohon* 古本⁴¹, comme l'*Iwasaki-bon* 岩崎本 ou le *Maeda-bon* 前田本 (qui peuvent être datés vers la moitié de l'époque Heian 平安時代, entre le X^e et le XI^e siècle), comportent déjà des gloses de lecture vernaculaires⁴². Ainsi, les séries de sémantèmes tissant les paragraphes du *Nihon shoki* purent commencer bientôt à être lues selon la prononciation japonaise.

Quelles sont les retombées de ces faits historiographiques pour notre analyse du mot « *koto* » dans les *Chroniques* ? La première est que, grâce à ces lectures à la japonaise qu'on vient de mentionner, notre mot-clé viendra parsemer de sa présence l'écriture développée (*kaki-kudashi* 書き下し) des différentes éditions modernes de nos deux textes originaux. Cependant, il s'avère que dans cette écriture, le *Nihon shoki* comportera, grâce à son grand volume, presque 10 fois plus d'apparitions du *koto* que son homologue éditorial du *Kojiki*⁴³.

La deuxième est que, s'agissant de l'« authenticité » de ces lectures vernaculaires du *koto*, le *Kojiki* sera plus fiable que son cadet sinisé. Comme nous allons le voir dans la section 2.4.4, le *Nihon shoki* incluant un grand nombre de concepts et maximes de la culture continentale, il attribuera parfois la catégorie de *koto* à des éléments étrangers au champ sémantique originel et autochtone de ce terme. En revanche, ce problème de « contamination savante » ne se posera pratiquement pas dans le cas du *Kojiki*.

Pourtant, il n'en est pas moins vrai que les apparitions purement phonétiques du *koto* (par exemple selon les graphies 許登) sont très peu nombreuses, même dans le *Kojiki* : leur présence pourrait pratiquement se résumer à quelques apparitions éparses dans les chansons (*kayō* 歌謡). Si l'on devait raisonner comme Motoori Norinaga, seul dans ces cas on pourrait inférer sans aucune équivoque qu'il s'agissait d'un « vrai *koto* autochtone. » Pour le reste, il y

³⁹ Avant d'être remis en vedette par Motoori Norinaga 本居宣長 (1730-1801) au XVIII^e siècle.

⁴⁰ Il y eut certes une première réunion de lecture en 721, immédiatement après la rédaction de l'ouvrage, mais elles ne commencèrent à devenir régulières qu'à partir du IX^e siècle. Pour être précis, il y en eut au nombre de sept, dans les années 721, 812, 843, 878, 904, 936 et 965.

⁴¹ Il existe une autre lignée de manuscrits, celle de la famille Urabe 卜部, mais ils sont plus tardifs dans l'histoire de l'archipel, puisqu'ils ne remontent, au plus tôt, qu'à l'époque Kamakura, comme celui d'Urabe Kanekata 卜部兼方, qui date de 1286.

⁴² Mori Hiromichi, *Nihon shoki no nazo wo toku* 日本書記の謎を解く, *op. cit.*, p. 17-18.

⁴³ Ces chiffres correspondent aux versions du NKBT de nos récits, car les lectures du *koto*, comme nous le verrons plus tard, peuvent différer entre elles selon les éditions.

aurait toujours des doutes, car ils apparaissent sous la forme de sinogrammes ou groupes de sinogrammes à valeur sémantique et non phonétique. Or cette prémisse à la *kokugaku-sha* risque d'être un peu extrême pour l'incorporer à notre méthodologie. En effet, cette éventuelle quête de « pureté » nous emmènerait à une récolte bien dérisoire, car il faudrait alors exclure de notre analyse pratiquement tous les exemples du *koto* apparaissant dans nos deux textes sources. Non, nous allons considérer en principe valides toutes les graphies évoquées ci-dessus tout en faisant attention à la sémantique au cas par cas, ceci afin de ne pas être égarés par de possibles renvois à des concepts allochtones. En outre, nous devons faire face à une autre difficulté, celle du choix de lecture de la part des éditeurs modernes, qui n'est pas forcément le même pour les différentes collections, ce qui aura des répercussions importantes au moment de décider s'il nous faudra ou non considérer telle ou telle graphie comme un exemple du concept **K**. Considérons toutes ces problématiques plus en détail.

2.3.3) Les lectures des différentes collections

Que les graphies consignées dans la courte liste de la section précédente soient lues, intégralement ou en partie, en tant que « *koto* » dans les différentes éditions de nos deux textes sources, ne veut absolument pas dire qu'il faille prendre ces lectures japonaises au pied de la lettre. Même entre les éditions les plus autorisées, non seulement les lectures à la japonaise divergent souvent, mais aussi il peut aussi exister des écarts à l'intérieur du texte brut lui-même, car les éditions ne sont pas toutes fondées sur les mêmes manuscrits. Il existe plusieurs principes orientant le choix de ces lectures et provenant en général, semble-t-il, de ce qu'on appelle des « lectures anciennes » (*kokun* 古訓). La collection *Nihon koten bungaku taikai* 日本古典文学大系, par sa rigueur linguistique, sera l'une de celles que nous utiliserons souvent pour nos citations des classiques. Néanmoins, les éditeurs eux-mêmes reconnaissent certaines limites liées au choix idéal des manuscrits.

Afin d'illustrer ces limites, prenons l'exemple du *Nihon shoki*. Sakamoto Tarō 坂本太郎 et Ienaga Saburō 家永三郎, les éditeurs de l'ouvrage dans cette collection du NKBT, nous font part en détail de l'éventail des choix possibles parmi tous les manuscrits. Selon eux, les matériaux datant de l'époque Nara 奈良時代 sont fragmentaires, et il n'existe pas de manuscrit complet de l'ouvrage. De plus, il semblerait que la recherche sur leurs lectures est loin d'être approfondie (du moins à l'époque où l'édition du NKBT a vu le jour, c'est-à-dire les années 1960). Les matériaux de l'époque Heian sont quant à eux beaucoup plus nombreux que ceux de l'époque précédente et les éditeurs reconnaissent que dans ces manuscrits il

existe un grand nombre des lectures qui devraient être utilisées pour leur ouvrage. Cependant, à l'intérieur de ces mêmes sources il existe de grands écarts entre les lectures : par exemple dans les manuscrits de la lignée Urabe 卜部, les gloses de lecture (*man.yō-gana bōkun* 万葉仮名傍訓) de la partie de l'Âge des dieux (*shindai-ki* 神代紀) suivent le système de lecture de l'époque Nara, et les gloses des autres volumes du *Nihon shoki* suivent des systèmes du milieu de l'époque Heian. Ainsi, vu qu'il aurait été difficile, dans ces circonstances, de garder une certaine cohérence, les éditeurs ont assumé la responsabilité de privilégier, nous disent-ils, les lectures proposées par des sources un peu plus tardives, celles des manuscrits datant d'une période s'étendant entre la fin de l'ère Heian et le début de l'époque Nanboku 南北朝. Concernant les sources à partir de l'époque Edo 江戸時代, ils les ont exclues de leur choix⁴⁴.

D'autres collections comme le *Shinpen Nihon koten bungaku zenshū* 新編日本古典文学全集 se sont appuyées, aussi pour le cas du *Nihon shoki*, sur des sources plus tardives, et notamment sur le « manuscrit de la neuvième année de Kanbun » (1669) ou *kanbun kyūnen-bon* 寛文九年本. Cependant, même si son décryptage serait censé être plus facile de par sa date relativement récente, d'autres chercheurs comme Ishizuka Harumichi 石塚晴通 (dans son étude sur un autre manuscrit, le Maeda-bon 前田本), affirment qu'il s'agit d'un document où des différents systèmes de lecture se trouvent intimement enchevêtrés⁴⁵. Ceci pourrait être, si tant est qu'une telle hypothèse soit acceptable, l'une des raisons pour lesquelles les éditeurs du SNKBZ décident parfois de ne pas adopter les lectures anciennes *kokun* proposées par ce manuscrit. À titre d'exemple, on peut citer le choix de lecture qu'ils font dans la toute première phrase du *Nihon shoki* :

古天地未剖、陰陽不分、渾沌如鷄子、溟滓而含牙⁴⁶。

Inisipe ni amētuti imada ni wakarezu / me wo wakarezu / konton ni site tōriko nō gōtōku / meikei ni site kizasi wo pupumeri.

Autrefois, lorsque le ciel et la terre n'étaient pas encore séparés, et que le masculin et le féminin étaient indissociés, il y avait [une masse] qui ressemblait à un œuf d'oiseau, et qui portait en soi des signes de vie.

⁴⁴ Sakamoto Tarō 坂本太郎, Ienaga Saburō 家永三郎 *et al.*, *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, Tōkyō, Iwanami Shoten 岩波書店, 1967, p. 48-49.

⁴⁵ Ishizuka Harumichi 石塚晴通, « Maeda-bon *Nihon shoki* insei-ki ten (*kenkyū-hen*) » 前田本日本書紀院政期點 本文篇, *Hokkaidō daigaku bungaku-bu kiyō* 北海道大学文学部紀要, vol. 26, issue 2, 1978, p. 279.

⁴⁶ Kojima Noriyuki 小島憲之, Naoki Kōjirō 直木孝次郎 *et al.*, *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1994, p. 19.

On voit que dans le passage cité, Kojima et Naoki choisissent de rendre les sinogrammes *hún dùn* [fiuən duən] 渾沌 en tant que binôme, en le faisant lire « *konton*. » Cependant, dans une note de lecture, ils informent aussi quelle aurait été la lecture en *kokun* :

古訓マロカレタルは、混合してまるく一体になっているさま⁴⁷。

[Ce mot dont] la lecture ancienne [est] *marokaretaru*, signifie un état [des choses] où [tout] est mélangé dans une masse ronde.

Le NKBT, pour sa part, choisit cette lecture ancienne de *marokaretaru*⁴⁸, ce qui illustre bien, d'une part, que le *kokun* de ce « manuscrit de la neuvième année de Kanbun » est le même que celui du manuscrit que les éditeurs du NBKT ont choisi de suivre pour ce passage, et d'autre part, que les éditeurs possèdent une certaine liberté quant à l'adoption des lectures proposées. Quoi qu'il en soit, et bien que ce qui vient d'être exposé soit une évidence pour les experts en japonologie, nous espérons que cet exemple aura servi à illustrer l'écart qui peut exister entre les différentes éditions du même ouvrage.

Ainsi, en ce qui concernera le choix de nos sources, nous allons en général comparer les différentes éditions de nos textes, *Kojiki* et *Nihon shoki*. Lorsque nous serons confronté à des lectures divergentes, nous émettrons des hypothèses purement contextuelles. En d'autres termes, il s'agira d'identifier la lecture la plus adéquate en fonction du contexte. N'étant nullement expert en ce domaine délicat des lectures anciennes *kokun*, nous n'aurons pas la prétention de juger en détail la fiabilité des différentes collections. Il s'agira juste de comparer et de présenter au lecteur, le cas échéant, la différente palette de possibilités. Parfois le choix sera purement pratique, par exemple pour les lectures phonétiques du *Kojiki*, où nous privilégierons généralement l'édition *Nihon shisō taiki* 日本思想大系 (NST), qui possède entre autres le mérite non négligeable de signaler la différence entre les voyelles archaïques *kō* 甲 et *otsu* 乙 au moyen de la lecture binaire *hiragana* / *katakana*. C'est ainsi qu'il transcrit, par exemple, la syllabe « *no* » en « *ㇿ* », et « *nō* » en « *ノ* », ce qui présente un intérêt certain lorsqu'il s'agit de transcrire les passages en version phonétique.

De toute manière, en ce qui concerne le cadre de ce travail, l'intérêt principal de comparer régulièrement plusieurs de ces différentes versions réside dans les variations des lectures japonaises des passages incluant notre objet d'étude, le terme *koto*. Ceci a déjà été illustré indirectement dans l'exemple précédant : alors que le NKBT propose de lire le groupe de

⁴⁷ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, p. 18, n. 3.

⁴⁸ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 76.

sinogrammes *hún dùn* 渾沌 comme « *marokaretaru kōtō* », le SNKBZ le transcrit par « *konton ni site.* » Dans un tel cas de figure, quelle lecture choisir ? Ou, plus exactement, faut-il traiter ce *koto* du NKBT comme un exemple du concept **K**, alors qu'il n'est pas rendu graphiquement dans le texte brut ?

La réponse est négative, mais puisqu'on vient de toucher à une importante question méthodologique, nous allons consacrer une section à part à ce type de complications, afin de pouvoir décider les cas qui devront être exclus de notre analyse. L'exemple cité ci-dessus n'est représentatif que d'une catégorie à l'intérieur de ces cas à exclure, celle des *koto* que nous appellerons « grammaticaux. » Néanmoins, cet exemple de la première phrase du *Nihon shoki* ne possédant pas assez de pouvoir explicatif, nous irons choisir ailleurs, par souci de précision, les cas représentatifs de cette catégorie.

2.4) Précautions méthodologiques

2.4.1) La méthode « graphie - lecture ancienne »

Il est fort possible que, depuis le début de cette partie, nous ayons donné au lecteur l'impression de ne pas porter un regard favorable sur l'écriture chinoise en tant que véhicule graphique de la langue japonaise archaïque. Certainement, d'un point de vue pratique, cette écriture en tant que moyen de transmission nous semble loin d'être idéale, mais il n'en est pas moins vrai qu'elle comporte aussi certains aspects positifs que nous passons à décrire maintenant.

Tout d'abord, et bien que nous l'ayons déjà évoqué, il est nécessaire d'insister sur le fait que le déchiffrement de l'écriture chinoise est le seul outil que nous possédons pour cerner les différents sens du mot *koto* ou ses autres dérivés comme *ma-koto*, *mi-koto*, etc., à l'époque archaïque. Puisque nous ne disposons d'aucune trace d'écriture autochtone ou de source orale, il faut reconnaître à l'écriture chinoise l'immense mérite d'avoir préservé des ouvrages complets comme nos deux *Chroniques*, qui ne nous seraient jamais parvenus si le seul recours de transmission avait été la tradition orale. En plus, le fait qu'il existe plusieurs graphies pour un même mot nous donne accès à toute la palette de sens que ce terme comportait en japonais archaïque. Prenons par exemple le mot *mi-koto-nori*, que nous avons traduit comme « paroles d'un supérieur », principalement des dieux ou des empereurs. Grâce à l'éventail relativement large de graphies possibles dans nos textes, il est facile de donner une esquisse du champ sémantique global de ce terme. Plus haut nous avons vu que ce mot,

malgré sa longueur, peut être exprimé par des binômes ou même des monômes, et les possibilités graphiques que nous avons relevées sont les suivantes : 御言 / 御事 / 宣 / 法 / 詔 / 勅. Elles peuvent toutes être lues comme *mi-koto-nori* selon les contextes.

Ainsi, parmi toutes ces variantes, la graphie isolée *fǎ* [pɪuap] 法, soulignerait la valeur de « loi » qu'on attribue aux paroles de l'émetteur. De son côté, le binôme *yù yán* [ɲio ɲian] 御言 est introuvable en chinois classique, ce qui suggère qu'il s'agit d'une combinaison graphique propre à l'archipel, créée probablement pour véhiculer le sens d'« auguste parole » par le biais du préfixe honorifique vernaculaire *mi* 御. Concernant l'autre combinaison graphique du sinogramme *yù* 御, le binôme *yù shì* 御事, est un emprunt visible à la langue continentale, dans laquelle il signifie, d'après le GDR, « exécuter les affaires ou exercer ses fonctions⁴⁹. » Pour sa part, le DKJ nous apprend que le sinogramme *yù* 御 possède aussi à l'origine le sens de « conduire un char ou similaires⁵⁰ » et n'a pas de rapport direct avec le sens d'« auguste. »

En ce qui concerne les autres graphies possibles de ce mot *mi-koto-nori*, les sinogrammes *zhào* [tʃiəu] 詔 et *chì* [t'ɪək] 勅, tout en soulignant le caractère d'ordre ou de décret de ces paroles, appartiendraient au versant de l'avertissement⁵¹. D'autre part, la graphie *xuān* [siuən] 宣 renverrait à une déclaration de portée universelle, etc. Cette variété de représentations possibles nous permettrait donc de cerner le sens global de cette notion concrète de *mi-koto-nori*.

Néanmoins, il faut aussi être conscient de la faiblesse fondamentale que comporte cette méthode. Nous donnons pour acquise l'existence, par exemple, d'un terme qu'on aurait prononcé *mi-koto-nori* en japonais archaïque, mais il va sans dire que nos textes originaux ne fournissent en aucun cas cette prononciation. Dans beaucoup des manuscrits anciens il existe certes des gloses phonétiques éparses (appelées « *kokun* » 古訓), mais ces dernières ont été rajoutées plus tardivement. Dans la rubrique précédente, nous avons déjà signalé que les lectures qui servent de référence et qui accompagnent les graphies dans les éditions modernes se fondent pour la plupart sur ces lectures anciennes. Or, nous avons vu aussi que, outre le fait que ces lectures peuvent différer selon les époques et la lignée à laquelle appartiennent les manuscrits, les lectures de nos sources dépendent aussi en partie du choix des éditeurs modernes, qui peuvent ou non les adopter selon leur avis personnel. Malgré toutes ces ambiguïtés, nous devons nous rendre à l'évidence et reconnaître que cette correspondance « graphie - lecture ancienne » est la seule méthode disponible pour nous s'agissant de cerner le sens de chacun des vocables qui nous intéressent. Notre marge de manœuvre se voit réduite

⁴⁹ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, GDR, vol. 6, p. 1019.

⁵⁰ *Dai kanwa jiten* 大漢和辭典, vol. 4, p. 893-c.

⁵¹ *Ibid.*, vol. 1, p. 246, p. 1002.

ainsi à l'émission de timides jugements sur les divergences entre toutes les lectures attestées, ou sur les possibles nuances apportées à ces lectures anciennes par telle ou telle graphie. Cette importante question méthodologique clarifiée, nous pouvons passer à mentionner les précautions à prendre s'agissant de juger de la pertinence de telle ou telle lecture pour notre terme.

2.4.2) Les *koto* inclus par besoin syntactique

Comme nous l'avons évoqué plus haut, il arrive fréquemment que notre terme *koto*, bien qu'il ne soit pas formellement consigné dans le texte original en *kanbun*, apparaisse dans la lecture japonaise que les éditeurs, en s'appuyant sur les gloses de lecture des manuscrits anciens, ont décidé d'adopter. Dans un certain nombre de ces cas, le mot *koto*, ne viendrait jouer qu'un rôle purement grammatical. Que veut-on dire par un rôle grammatical ? Examinons un exemple tiré de la partie de l'Âge des Dieux dans le *Nihon shoki*.

Cette *Annale* a la particularité de comporter plusieurs variantes pour un même épisode. Par exemple, rien que pour le passage de la giration rituelle et l'enfantement des îles des deux divinités créatrices, Izanagi 伊弉諾 et Izanami 伊弉冉, on compte dix versions différentes. Après cette série de versions, le récit ouvre sur un nouveau passage, le cinquième (*dai-godan* 第五段), qui commence par une version assez curieuse de la généalogie divine, où la déesse Ama-terasu est enfantée non pas par Izanagi lors de ses ablutions dans la grève de Tachibana 橋, mais par ce démiurge et son épouse Izanami, et ce, avant même la naissance de Hiruko 蛭児, l'« enfant sangsue. » Ce scénario se poursuit par la réflexion à haute voix des deux dieux, qui, réalisant la nature céleste d'Ama-terasu, décident qu'elle ne peut pas rester sur Terre et qu'elle doit monter au Ciel (*ame* 天) pour en prendre en charge la gestion. Puis le texte nous dit :

是時、天地相去未遠。故、天柱、舉於天上也⁵²。

Könō tōki ni / amē tuti / apisaru **kōtō** imada topokarazu / kare / amē nō mipasira wo mōtite / amē ni okuriagu.

À ce moment-là, le Ciel et la Terre n'étaient pas encore éloignés. C'est pourquoi [les deux dieux] envoyèrent [Ama-terasu] au Ciel en lui faisant emprunter le Pilier Céleste.

Ici on voit que dans la transcription en lecture japonaise, le NKBT (aussi bien que le ⁵² *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 87.

SNKBZ d'ailleurs) introduit un *koto* qui n'est précisé par aucune graphie particulière. Ce *koto* fonctionnerait ici comme ce que le dictionnaire JKDJ nous avait décrit plus haut, c'est-à-dire comme un élément lexématique servant à fixer, ou plutôt à nominaliser, le contenu d'un syntagme qualificatif. Ici la phrase objet est « *amō tuti apisaru* » (« le Ciel et la Terre se séparent »), qu'il s'agira de nominaliser afin qu'elle puisse devenir le sujet λ de la phrase principale « λ n'était pas encore très lointain. » Cette nominalisation se fera à travers l'intermédiaire du *koto*, et donc le sujet λ équivaldrait à « la séparation entre le Ciel et la Terre. » Ainsi, on voit qu'il s'agit d'un choix strictement syntactique qui n'apparaît pas dans le texte original.

Les cas de ce type sont innombrables dans nos ouvrages. Un autre exemple se trouve quelques lignes après, lorsque les deux démiurges enfantent la violente divinité Susanowo-no-mikoto 素戔鳴尊. Le récit décrit son tempérament au moyen de la phrase suivante :

此神、有勇悍以安忍⁵³。

Kōnō kamī / isamitakeku site / iburi naru **kōtō** ari.

Ce dieu avait un caractère emporté, et il était enclin à accomplir des actes cruels.

A propos de ce dernier « *iburi naru kōtō ari* », les éditeurs nous précisent dans une note explicative qu'il s'agit de réaliser impassiblement des actes cruels⁵⁴. Une traduction littérale plus proche de la syntaxe originelle serait : « il avait une tendance à être cruel », où le substantif « tendance » correspondrait au mot *koto* qui nominalise le verbe « *naru* » (être, devenir). La phrase principale serait « La divinité avait λ . » Bien qu'ici le λ ne soit pas, comme dans l'exemple précédant, le sujet grammatical mais le prédicat de la phrase, il s'agit aussi d'un syntagme nominal. Ici le λ serait donc « le “fait” d'être cruel », ou plus naturellement, « la tendance à être cruel », ce qui confirme la fonction strictement syntactique du *koto*.

Nous avons vu, dans les deux cas mentionnés, que les apparitions du *koto* ne seraient que des choix syntactiques de rédaction, réalisés soit par les anciens lettrés dans leurs gloses de lecture, soit par les éditeurs modernes parmi tout l'éventail des lectures possibles. Par conséquent, nous n'allons pas les considérer en tant qu'exemples de notre concept **K**. Il serait vain d'en multiplier les exemples, et c'est pour cela que nous éviterons de nous étendre

⁵³ *Ibid.*, p. 88-89.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 88, n. 1.

davantage sur cette question. Si, au cours de notre examen des textes sources, d'autres exemples pouvant se rapprocher de cette logique apparaissent, nous le signalerons le moment venu. Il peut également subsister des cas douteux, dont quelques-uns seront traités dans un chapitre ultérieur.

2.4.3) Les autres *koto*

2.4.3.1) La cithare

Le lecteur possédant une certaine connaissance du Japon aura sans doute deviné que le titre de cette rubrique renvoie à un objet bien concret, l'ancienne cithare *koto* 琴 d'origine continentale. Traditionnellement il était accepté que le *koto* avait été introduit au Japon au VII^e siècle depuis la Chine, mais la découverte de figurines d'argile (*haniwa* 埴輪) représentant des joueurs de *koto* a fait réviser cette date. Ces *haniwa* furent datées à la période des grands tumulus (*kofun jidai* 古墳時代, III^e-VI^e siècle), et plus précisément au VI^e siècle. Ainsi, est-il possible que le *koto* ait été introduit au Japon bien plus avant cette date en tant qu'instrument utilisé pour des rituels religieux, ce qui n'est pas étonnant si l'on s'en tient à certains épisodes racontés dans nos *Chroniques*, où des personnages comme l'empereur Chūai 仲哀天皇⁵⁵ sont dépeints en train de jouer cet instrument. Quoi qu'il en soit, le JKDJ nous dit qu'il aurait été importé d'abord dans sa version à sept cordes, pour finalement perdurer sur l'archipel dans sa variante à six⁵⁶. De son nom chinois *gǔ zhēng* [ko tʃɛŋ] 古箏, il fut d'abord connu au Japon sous l'appellation de *yamato-goto* 和琴, puis en tant que *koto* tout court, rendu graphiquement par le seul biais du sinogramme *qín* [gɪəm] 琴. Toujours selon le JKDJ, en plus de sa fonction d'instrument de divertissement, il était aussi utilisé dans les cérémonies pour inviter les divinités à descendre sur le joueur. Comme nous venons de l'évoquer, il apparaît aussi dans nos textes sources, *Kojiki* et *Nihon shoki*, et c'est pourquoi on y fait mention ici.

S'agissant d'un instrument d'origine continentale, il semble logique de supposer qu'il n'a aucune relation avec le *koto* de notre concept **K**, mais il ne faut pas non plus oublier qu'il fut

⁵⁵ Bien qu'il n'existe aucune évidence historique appuyant l'existence de cet empereur, certains historiens comme Ponsonby-Fane avancent comme période approximative de son règne la fin du II^e siècle. Cependant, s'agissant d'un empereur légendaire, la plupart des historiens ne lui assignent pas de dates réelles de souveraineté.

⁵⁶ *Jidaijiten kokugo daijiten. Jōdai-hen* 時代別国語大辞典 上代編, Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002, p. 296-297.

adopté au Japon sous le nom *koto*, dont la phonétique est, selon Ōno Susumu⁵⁷, la même que celle de notre *koto* du concept **K**, ce qui veut dire que les voyelles archaïques « ö » sont identiques dans les deux cas : ils sont tous les deux lus « *kötö*. »

Ceci ne prouve rien, bien entendu, et de plus les grands dictionnaires de langue ancienne, tels que le JKDJ, l'IKGJ ou le NKDJ, ne donnent pas explicitement l'étymologie de ce *koto*. Il se peut que pour ces éditeurs la différence entre le *koto* (言・事) et le *koto* 琴 soit trop évidente pour être mentionnée. Cependant, il y en a un, le MJGJ de Maruyama Rinpei, qui, dans une note explicative sur le *koto*-cithare 琴, semble pointer dans la direction d'une ressemblance avec le *koto* 言 ou *koto*-parole :

言（こと）の義で、古代では、神などに奏上するには琴を用いたのでいうとの説が、
事実に徴するも、最も妥当⁵⁸。

Il existe une théorie selon laquelle au Japon ancien, l'instrument « *koto* 琴 » était utilisé pour soumettre ses paroles aux dieux et autres [êtres supérieurs], et dans ce sens il signifierait « *koto* 言 » [dans le sens de parole]. Si l'on s'en tient aux faits, cette hypothèse est des plus plausibles.

Ainsi, selon Maruyama, il y aurait un rapport étroit entre le *koto* (cithare) et notre *koto* (parole-fait), mais nous le considérerons dans notre étude uniquement comme une curiosité de recherche. C'est aussi par prudence que nous procédons ainsi puisque, comme nous l'avons vu plus haut, tous les autres dictionnaires consignent ces deux *koto* dans deux entrées séparées et ne font même pas allusion à une possible ressemblance. Qui plus est, n'oublions pas que malgré l'établissement de sa théorie, Maruyama a lui aussi créé deux entrées bien distinctes dans son dictionnaire.

Bien entendu, ce n'est pas par une certitude sur le tronc étymologique que nous excluons le *koto* 琴 de notre examen. Si l'on considère le caractère sacré que possédait la musique dans l'antiquité, il est effectivement plausible que l'étymologie soit commune, ou qu'il s'agisse d'un dérivé du « *koto* (parole-fait). » Des chercheurs comme Tada Kazuomi, 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 esprits⁵⁹. Kamata Tōji 鎌田東二, tout en rejoignant Tada dans cette explication, avance aussi un argument, peut-être un peu subjectif, selon lequel cet instrument serait un outil pour mettre en branle la magie du

⁵⁷ *Iwanami Kogo jiten* 岩波古語辞典, p. 500.

⁵⁸ *Jōdaigo jiten* 上代語辞典, p. 444-445.

⁵⁹ 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, 2010, p. 6.

*koto-dama*⁶⁰.

Quoi qu'il en soit, même si l'on admettait la possibilité d'une même origine pour les deux mots, *koto* (cithare) et *koto* (parole-fait), il s'agirait d'un cousinage trop lointain pour être pris en compte ici. Voilà pourquoi les exemples de l'instrument musical « *koto* 琴 » ne seront pas directement examinés dans le cadre de ce travail.

2.4.3.2) Les *koto* « différents »

Les dictionnaires de langue archaïque nous donnent plusieurs autres graphies chinoises pouvant être lues en tant que « *koto* », notamment *shū* [ʒiu] 殊, *yì* [yiei] 異 et *bié* [biet] 別, mais en général ces dictionnaires les rassemblent dans un seul groupe séparé des deux sinogrammes principaux, 事 et 言. Par exemple, le JKDJ nous donne la définition suivante pour ce groupe de graphies :

こと【殊・異・別】：異なっていること。他と違って特殊なさま⁶¹。

koto (殊・異・別) : fait d'être différent. Ce qui est spécial et différent des autres [choses].

L'IKGJ donne une définition similaire, avec néanmoins le sens additionnel d'« étrange » :

こと【殊・異・別】：《ある物と違う、別である、変わっているというのが原義》
①...と違うこと。...と別であること。②普通ではないこと。③別別であること。他であること。④特別。格別⁶²。

koto (殊・異・別) : [leur sens premier était : « être différent d'autres choses », « être autre chose », « être étrange »]. 1) Être différent. 2) Ne pas être habituel. 3) Être autre chose. 4) [Être] spécial.

⁶⁰ 琴は神霊を運ぶ言霊の具となり、神声を引き出す呪器である。(« le *koto* 琴 est un outil du *koto-dama* qui transporte les esprits divins, un récipient magique servant à attirer et dégager la voix des dieux. ») Kamata Tōji 鎌田東二, « “Rei” aruiwa “reisei” no shūkyō shisō-shi » 「霊」あるいは「靈性」の宗教思想史, in Kamata Tōji 鎌田東二, éd., *Shisō noshintai* 思想の身体 [Rei no kan 霊の巻], Tōkyō, Shunjūsha 春秋社, 2007, p. 22.

⁶¹ *Jidaibetsu kokugo daijiten. Jōdai-hen* 時代別国語大辞典 上代編, Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002, p. 302.

⁶² *Iwanami Kogo jiten* 岩波古語辞典, p. 500.

Cette famille de sens, dont « étrange », « différent » ou « inhabituel », apparaît fréquemment pour le *koto* dans le *Man.yō-shū*, mais beaucoup moins dans nos *Chroniques* de base. Parmi ces dernières, c'est dans le *Nihon shoki* qu'elle est la plus fréquente, car il existe un grand nombre d'exemples du sinogramme *shū* 殊 lu comme « *kōtō ni* », avec le sens adverbial de « spécialement. » Cette possibilité ne serait pas à prendre en compte car il s'agirait alors d'un adverbe et non pas d'un nom, comme dans le cas du concept **K**. Cependant, dans cette même *Annale*, on trouve également des exemples de « *koto-naru* » avec les graphies *shū* 殊 et *yi* 異, dans le sens d'« étrange. » Par exemple, dans la chronique de l'empereur Yūryaku 雄略紀, il y a un passage où celui-ci prit plusieurs concubines, dont Wani-no-omihukame 和珥臣深目, originaire de Kasuga 春日, qui tomba enceinte. Cependant, l'empereur ne reconnut pas cet enfant, car il trouva suspect que Wani-no-omihukame ait conçu juste en une nuit. L'enfant, une fille, grandit, et tout le monde remarqua sa ressemblance avec l'empereur. En s'entretenant à nouveau avec la concubine, l'empereur admit ce fait, mais ajouta :

然朕與一宵而脈。産女殊常⁶³。

Sikaredōmō ware / pitōyo / atapasite parameri / wominago wo umu **kōtō** tune ni **kōtōnari**.

Cependant, devenir enceinte après juste une nuit passée avec moi, et donner ensuite naissance à une fille, c'est différent de l'habituel.

Ici, le premier *koto* serait un exemple de ceux évoqués dans notre rubrique des *koto* inclus par besoin syntactique. Celui qui nous concerne est le *koto* en fin de phrase, faisant partie du binôme verbal *koto-nari* 殊なり. Ici l'on voit bien ces sens d'« étrange » ou « inhabituel », exprimant l'incrédulité de l'empereur vis-à-vis du résultat de ses propres actes. Par ailleurs, on trouve plusieurs autres exemples dans le *Nihon shoki* avec ce même sens, ou celui de « différent. »

Pourtant, d'après nos recherches, le *Kojiki* ne comporte aucun exemple de la graphie *shū* 殊, que ce soit isolée ou en binôme. En outre, dans l'édition du NKBT de cette *Chronique*, tous les exemples du sinogramme *yi* 異, sauf un, sont lus comme « *ayashiki* » ou « *keshiki*. » Le seul exemple où il soit lu comme « *koto* » se trouve dans un passage de la chronique de l'empereur Nintoku 仁徳記. Prise de jalousie, l'épouse principale⁶⁴ de cet empereur fugua au pays de Yamashiro 山代. L'empereur envoya alors des messagers pour lui transmettre des chansons exprimant ses regrets. Puis, ces mêmes messagers, ayant accompli leur mission,

⁶³ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 462-463.

⁶⁴ Il faut préciser que ce contexte se situe dans une société polygame.

envoyèrent à l'empereur un émissaire pour l'informer que son épouse était partie à Yamashiro avec pour seul motif la contemplation d'un curieux insecte qui changeait trois fois de forme (le ver à soie selon une note du NKBT⁶⁵). Les messagers, voulant visiblement « blanchir » l'impératrice, insistent bien sur le fait qu'elle n'avait aucun objectif en tête en terminant leur message par la phrase :

更無異心⁶⁶。

Sara ni kōtōgōkōrō nasi.

Elle n'a pas d'autre but (c'était sa seule intention).

L'on voit que le sinogramme 異 (*yì* « différent ») est lu ici comme « *koto* » et qu'il est apposé au mot « *kokoro* » selon une fonction adjectivale, afin d'exprimer ainsi le sens d'« intention différente. » Cependant, cet exemple n'est lu ainsi que dans l'édition du NKBT. Aoki Kazuo 青木和夫 et Ishimoda Tadashi 石母田正, les éditeurs du NST, décident de ne pas adopter la lecture « *koto* » pour le caractère 異, qu'ils lisent « *keshiki* » (*Sara ni kesiki kōkōrō nasi*⁶⁷). Le SNKBZ en fait pareil en le rendant comme « *keshi*⁶⁸. » Ces divergences entre les éditions modernes nous font douter de la pertinence de la lecture « *koto* » pour le caractère 異. En fait, il s'avère que cette phrase *wǔ yì xīn* [*mru yiei siəm*] 無異心 est un emprunt manifeste de la culture continentale⁶⁹, car on la retrouve en chinois comme expression toute faite signifiant « je n'ai pas d'autre intention », sous-entendu : « je ne veux pas être grossier avec vous. » Ce serait l'équivalent de l'expression du japonais moderne « *tai wa arimasen* » 他意はありません. Par ailleurs, il est curieux de trouver cette phrase dans le *Kojiki* et non dans le *Nihon shoki*, car les emprunts de la langue savante se font pratiquement toujours sur cette *Annale*.

Ce point est important, car si on adopte la lecture « *koto-gokoro* » dans la version NKBT du *Kojiki*, on peut effectivement parler d'une traduction presque littérale en japonais archaïque du syntagme chinois *yì xīn* [*yiei siəm*] 異心. En revanche, si on opte pour la lecture « *kesiki kōkōrō* » ou « *kesi kōkōrō* », nous pensons que la traduction serait un peu différente,

⁶⁵ Kurano Kenji 倉野憲司, Takeda Yūkichi 武田祐吉, éd., *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1958, p. 274, n. 11.

⁶⁶ *Ibid.* p. 274-275.

⁶⁷ Aoki Kazuo 青木和夫, Ishimoda Tadashi 石母田正 *et al.*, *Kojiki* 古事記, NST, 1, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1982, p. 238-239.

⁶⁸ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 296-297.

⁶⁹ *Chinese Text Project* (中國哲學書電子化計), consulté le 16 mai 2015. URL : <http://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&char=%E7%84%A1%E7%95%B0%E5%BF%83>.

avec cette nuance de « n'avoir aucune intention de nuire », « *keshiki* » étant l'équivalent du mot japonais moderne « *keshikaranu* » 怪しからぬ (« impardonnable »). Il n'en demeure pas moins que cet exemple du *Kojiki* ne rend pas bien compte du sens général de ce *koto* 異 / 殊 / 別.

Ces divergences de lecture entre les éditions modernes, jointes à la pénurie d'exemples de ce groupe de graphies dans le *Kojiki*, pourraient nous faire penser à une possible origine plus tardive pour ce tronc sémantique. Cette possibilité apparaît dans un autre dictionnaire, le NKDJ, qui affirme l'existence de deux théories concernant l'origine de la famille graphique 殊・異・別 pour le *koto*. Soit ils découlent du mot archaïque *keto* 異所, soit ils proviennent directement du *koto* 事 « fait », dont ils seraient des dérivés plus tardifs⁷⁰. Ce même NKDJ nous dit que les exemples de cette famille de *koto* à l'époque archaïque sont « peu nombreux », et qu'ils commencent à apparaître réellement à partir de la Moyenne Antiquité (*chūko* 中古).

Si la dernière théorie du NKDJ est fondée et que cette acception dérive réellement du *koto* 事 « fait », il s'agirait dans ce cas d'un surplus de sens apporté tardivement au mot originel, et par conséquent elle ne serait évidemment pas à considérer dans notre analyse. De même, s'il s'agissait d'un dérivé du mot *keto* 異所, le tronc étymologique serait différent, ce qui reviendrait pour nous au même résultat. La seule possibilité serait que ces sens de « différent » ou « spécial » aient fait partie du substantif *koto* originel (言・事). Certains chercheurs, comme Kimura Naohiro 木村直弘, semble être de cet avis :

前述のように象徴としての「こと」は、原初では一つの意味に固定されておらず、多様の拡がる可能性を孕んでいるものなのであり、「異・殊」も「同」もその意味のたち現れの多面性の結果として理解されよう⁷¹。

Comme nous l'avons vu précédemment, en tant que symbole, le *koto* n'avait pas un sens fixé ; c'était un substrat plein de possibilités, qu'il serait bon de concevoir comme [une sorte de polyèdre] à plusieurs faces sémantiques, dont les [acceptions] « 異・殊 » et « 同 » [en feraient partie].

En incluant ce tronc graphique en tant que l'un des versants sémantiques possibles du *koto*, Kimura se place dans une position contraire à celle du NKDJ. En ce qui nous concerne,

⁷⁰ Nakada Norio 中田祝夫, Wada Toshimasa 和田利政 *et al.*, éd., *Kogo daijiten* 古語大辞典, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1983, p. 629.

⁷¹ Kimura Naohiro 木村直弘, « Tsutsumareru oto. “Kotoage senu kuni” ni okeru gyakusetsu no bigaku wo megutte » ツツまれる音——「言挙げせぬ国」における逆説の美学をめぐって, *Iwate daigaku kyōiku gakubu kenkyū nenpō* 岩手大学教育学部研究年報, vol. 68, 2008, p. 99.

nous nous rangeons plutôt du côté de Kimura, compte tenu du nombre considérable d'exemples existants de cette acception dans le *Nihon shoki*. De plus, comme nous le verrons plus tard, le mot *koto* est toujours intimement lié aux représentations humaines, qui peuvent être considérés comme des « unités » symboliques. Autrement dit, un fait *koto* 事 représenté est toujours distinct (*koto* 異) des autres, ce qui nous fait penser que la famille *koto* 異 / 殊 / 別 et l'ensemble *koto* = 事 / *koto* = 言 remonteraient à une même idée originelle. Cela pourrait être en tout cas une hypothèse de travail intéressante.

Cela dit, nous n'allons pas considérer ce possible versant sémantique 殊 · 異 · 別 dans notre analyse du concept **K**, d'une part parce que nous n'avons pas une certitude étymologique suffisante, et d'autre part parce qu'il s'agit vraiment d'un sens trop particulier, qui serait difficile, malgré l'hypothèse que nous venons d'avancer, de concilier de façon concrète dans notre analyse des autres sens du *koto* (事 · 言). Nous nous permettrons, tout au plus, de mentionner cette possibilité si jamais l'un des *koto* que nous examinerons dorénavant s'avérait contenir cette nuance.

2.4.4) Les possibles renvois à des concepts étrangers à l'archipel

2.4.4.1) La maxime savante

Les caractères chinois posent une autre difficulté lorsqu'il s'agit d'analyser les apparitions du *koto*, à savoir, la sémantique que le texte attribue à notre mot objet. Même si telle ou telle phrase en écriture développée (*kaki-kudashi*) contient un spécimen du *koto*, il est évident que si elle renvoie à des concepts, des proverbes ou des maximes étrangères à l'archipel, il serait inadmissible de ranger ce *koto* dans le registre d'exemples de notre concept **K**, car ce que nous cherchons à cerner, ce sont les dimensions sémantiques du *koto* vernaculaire. Tout au plus, si jamais ces maximes venaient fonctionner dans un registre similaire à celui de notre concept **K**, il serait possible alors de parler de coïncidence transnationale. En bref, nous considérons que même si les lettrés japonais ont choisi de lire tel sinogramme ou ensemble de sinogrammes comme *koto*, il nous faudra être vigilant, au cas où notre mot objet venait s'avérer propriétaire de parcelles sémantiques étrangères à son sens original.

Qu'on ne nous méprenne point : nous ne sommes nullement en quête d'une soi-disant « essence japonaise » dans nos mythes. Si l'on devait dépouiller, à l'instar des savants de l'École des Études Japonaises (*kokugaku* 国学), nos deux textes mythiques des surdéterminations conceptuelles apportées par la culture continentale, il va sans dire qu'elles perdraient

une grande partie de leur substance. Nous tenons simplement à revisiter la notion vernaculaire de *koto* et essayer de la voir sous un jour nouveau tel qu'elle fonctionne dans nos textes, et pour ce faire nous allons examiner attentivement ses apparitions dans ces derniers. Mais ce qui est évident est que le mot lui-même est japonais, et par conséquent s'il apparaît à l'intérieur d'expressions ou proverbes manifestement chinois, on est en droit de conclure qu'il ne s'agit pas d'un *koto* autochtone mais de la simple translittération d'un concept chinois. Ce genre de contraintes méthodologiques arrivera plus souvent dans les passages extraits de l'*Annale* savante, le *Nihon shoki*.

Nous allons examiner à titre d'exemple un cas très révélateur qui apparaît dans la chronique du règne de l'empereur Kenzō 顯宗天皇 dans le *Nihon shoki*. Pour situer le passage dans son contexte, les deux fils de l'empereur Ingyō 允恭天皇 sont partis à la chasse, et le cadet, le futur empereur Yūryaku 雄略天皇, tua son frère aîné avec une flèche. Les deux enfants du prince tué, Oke 億計 et Woke 弘計, prirent la fuite et se réfugièrent pendant de longues années dans le pays d'Akashi 赤石. Entretemps, l'empereur Yūryaku mourut et son fils Shiraka-no-takehiro-kuni-oshiwaka-yamato-neko-no-sumera-mikoto 白髮武廣國押稚日本根子天皇 devint empereur (il sera connu posthument sous le nom de Seinei 清寧天皇). Cet empereur, après un certain temps s'inquiétait de ne pas avoir de descendance. Or, à cette même époque, l'un des deux frères cachés depuis longtemps dans le pays d'Akashi révéla son identité au seigneur de la province, qui à son tour transmit la nouvelle à l'empereur Seinei. Ce dernier, enchanté, accueillit ses deux cousins à la cour, et les nomma ses successeurs. A la mort de Seinei, l'aîné de ces deux frères, le prince Oke, qui avait été désigné premier dans la ligne de succession, voulut céder sa place à son frère cadet. Cependant, ce dernier n'accepta pas cette offre et pria son frère aîné d'accepter la succession comme il était prévu. Après un court concours d'effacement entre les deux frères, ce fut finalement le cadet, Woke, qui devint empereur sous le nom de Kenzō.

Or, cet empereur ne supportait pas le fait que dans son propre pays se trouve le tumulus funéraire de l'ancien empereur Yūryaku, l'assassin de son père. Animé d'une fureur vengeresse, il projeta de détruire ce tumulus humiliant, et fit part de ses intentions à son frère aîné, le prince Oke. Cependant, ce dernier était loin de partager cette soif de vengeance. Il réprimanda son frère cadet, en lui expliquant que son projet était injuste, car, bien qu'il eût certes tué leur père, Yūryaku avait été un souverain respecté et vénéré par tout le Yamato 大和. Il avait été de surcroît le père de l'empereur Seinei, qui les avait adopté avec autant d'affection, et qui avait permis à Woke de monter sur le trône. Puis, afin de donner à son discours plus de légitimité, il fit appel à la sagesse traditionnelle :

億計聞諸老賢。々々曰言無不酬、徳無不報。有恩不報、敗俗之深者也。陛下饗國、徳行廣聞於天下。而毀陵、翻見於華裔、億計恐、其不可以莅國子民也。其不可毀、二也。天皇曰、善哉、令罷役⁷²。

Oke mörömörö nö tositakakisakasi pitö ni kikiki / tositakakisakasi pitö ipisiku / **kötö** tö site mukuizaru pa naku / ikipopi tö site mukupezaru pa nasi / mägumi arite kotapezaru pa / pitö wo yaburu **kötö** pukasi / tö ipiki / sumeraka nö mikötö / kuni wo sirosimesite / ikipopi waza / piroku amë nö sita ni kikoyu / sikaru wo misazaki wo kopoti / kapërite miyakopina ni misimeba / oke / osoraku pa / söre mötite kuni ni nözomi öpömitakara wo yasinapu bëkarazaramu **kötö** wo / sönö kopotu bëkarazaru putatu nari tö nöritamapu / sumeraka nö mikötö nö nôtamapaku / yökikana tö nôtamapite / eniti wo yamesimetamapu.

« Moi, le prince Oke, j'ai entendu cette parole des sages anciens : "il n'y a pas de parole sans effet, il n'y a pas de vertu sans récompense. Si on nous a rendu service, et qu'on n'y répond pas, les blessures qu'on cause aux autres sont profondes". Les vertus et les actes de l'empereur défunt sont connus partout, et donc si tu détruis ce tumulus et que la Cour et le peuple te considèrent coupable, je crains que tu ne puisses plus gouverner le pays ni nourrir ton peuple. Voilà la deuxième raison pour laquelle tu ne dois pas détruire le tumulus. » A ces mots, l'empereur dit : « c'est d'accord », et abandonna son projet.

Tout d'abord, nous tenons à clarifier que parmi les trois *koto* de ce passage, un seul nous intéresse, car les deux autres appartiennent au groupe décrit tout à l'heure, c'est-à-dire celui des *koto* qui apparaissent par choix grammatical. Dans la phrase « *pitö wo yaburu kötö pukasi* » (« les blessures qu'on cause aux autres sont profondes »), le *koto* est nécessaire pour nominaliser le verbe « *yaburu* », que l'on doit interpréter ici comme « blesser. » Puis, le *koto* qui apparaît dans la phrase : « *osoraku pa söre mötite kuni ni nözomi öpömitakara wo yasinapu bëkarazaramu kötö wo* » correspondrait en principe au pronom relatif « que » en français : « je crains **que** tu ne puisses plus gouverner le pays ni nourrir ton peuple. » Il ne s'agit pas d'un fait ou d'une parole, mais d'un *koto* appartenant à la catégorie d'opérateur de subordination. L'on voit bien que ces deux « *koto* » n'apporteraient pas de renseignement utile pour l'analyse.

Le *koto* qui nous intéresse en particulier dans ce passage se trouve dans les paroles des vieux « sages » rapportées par le prince. La lecture proposée par le NKBT est « *kötö tö site mukuizaru pa naku ikipopi tö site mukupezaru pa nasi* » 言として酬いざるは無く、徳として報へざるは無し⁷³. Il existe certainement de nombreuses possibilités quant à la traduction en langue française, mais d'une façon approximative, et en nous laissant guider par le

⁷² *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 522-523.

⁷³ *Ibid.*

contexte, nous l'avons rendu ci-dessous comme « il n'y a pas de parole sans effet (ou sans récompense). Il n'y a pas de vertu sans récompense. » Ce *koto* 言 signifiant parole pourrait être facilement interprété comme l'exemple archétypal du *koto-dama shinkō* par les chercheurs assoiffés de performativité magique, car n'est-il pas associé causalement au résultat *mukui* 酬, et qui plus est, en tant que partie d'un proverbe ? Même si ce résultat n'est pas signalé expressément par la graphie 事, il n'empêche qu'il s'agit bien des faits qui ont lieu dans le monde, et qui ont été déclenchés par une parole.

Pourtant, il s'avère que ce passage n'est pas du tout originaire de l'archipel, car bien que la graphie du 酬 soit différente, le NKBT⁷⁴ nous apprend qu'il s'agit d'une citation presque à la lettre d'un classique chinois, le *Shī jīng* 詩經 (Canon des poèmes). Dans le livre dit *Dà yǎ* 大雅 (les Odes Majeures), et au milieu d'un passage où l'auteur chante les vertus de la retenue verbale, nous retrouvons le vers suivant :

無言不讎無德不報⁷⁵。

Muag hǐǎn piuəg dhiog muag tək piuəg pog⁷⁶.

Sans parole, pas de réponse. Sans vertu, pas de récompense.

La différence avec l'extrait du *Nihon shoki* ne serait pas tellement d'ordre sémantique, car elle tiendrait juste à l'ordre des graphies *wǔ yán* [muag hǐǎn] 無言, qui apparaissent inversées dans la *Chronique* japonaise. Aussi, le sinogramme *chóu* [dhiog] 讎 qui apparaît dans la maxime chinoise, et auquel les éditeurs du SSKT attribuent le sens de « réponse » (*kotae* 答え)⁷⁷, est fourni dans le *Nihon shoki* par la variante *chóu* 酬 avec la même signification. En ce qui concerne la chronologie, s'il faut donner foi à la datation officielle, le livre *Dà yǎ* 大雅 du *Shī jīng* 詩經 (Canon des poèmes) aurait été rédigé entre le X^e et le IX^e siècle avant Jésus-Christ. Il est donc aisé de voir que, quand bien même on lirait le texte à la japonaise comme le font les différentes versions du *Nihon shoki*, il serait hors de question de vouloir trouver dans ce *koto* un exemple du concept autochtone de l'archipel que nous avons appelé **K**. Tout ce que nous pouvons dire est que le rapport qu'établit cette maxime « *muag hǐǎn piuəg dhiog muag tək piuəg pog* » 無言不讎無德不報 entre parole et

⁷⁴ *Ibid.*, p. 523, n. 20.

⁷⁵ Ishikawa Tadahisa 石川忠久, éd., *Shī jīng* 詩經, Shin shaku kanbun taikai 新釈漢文大系, 112, Tōkyō, Meiji Shoin 明治書院, 2000, p. 210.

⁷⁶ Prononciation archaïque restituée selon Tōdō Akiyasu 藤堂明保, éd., *Gakken kanwa daijiten* 学研漢和大辞典, Tōkyō, Gakushū kenkyūsha 学習研究社, 1978.

⁷⁷ *Shī jīng* 詩經, SSKT, 112, p. 218.

fait pourrait garder une certaine similarité avec les jeux de rapport à l'intérieur du concept **K** que les mythes japonais établissent de leur côté, mais il s'agirait là d'une similitude tout à fait contingente.

2.4.4.2) Le binôme « étranger »

S'agissant des mots ou des expressions renvoyant à des concepts continentaux, certains cas sont bien plus difficiles à déceler, car les éditions modernes cautionnent la lecture japonaise à travers les signes diacritiques *kaeriten* 返り點 et / ou les lectures *okurigana* 送り仮名 correspondantes, et ceci en se fondant sur les informations fournies par les manuscrits anciens. Cependant, malgré ces preuves apparentes, les graphies du *koto*, notamment la graphie *shi* 事, peuvent se trouver intégrées dans des composés dont l'origine japonaise serait discutable. Concrètement, nous pouvons examiner un exemple qui peut éveiller nos doutes de par le surplus de sens qu'il attribuait au terme *koto* 事. Nous espérons que la longue argumentation que nous avons consacrée à ce passage particulier servira à clarifier notre point de vue sur une difficulté particulière posée par la lecture du texte. Examinons donc cet épisode.

Il s'agit d'un passage de la chronique du *Nihon shoki* relatant le règne de l'empereur Sujin 崇神天皇. Oho-biko-no-mikoto 大彦命, l'oncle de l'empereur, fut envoyé par ce dernier en mission au Nord du pays. Arrivé dans cette contrée, il fut témoin par hasard du chant d'une demoiselle dont voici le sens : « Oh, Mimaki-iribito 御間城入彦 (le nom de l'empereur Sujin), tout en ignorant qu'en ce moment certains conspirent pour t'assassiner, te voici en train de t'amuser avec de jeunes filles ! » L'oncle de l'empereur, en écoutant le chant de la fille, la questionna sans plus attendre sur ce qu'elle venait de dire. La fille répondit alors qu'elle n'avait rien dit, puisqu'elle ne faisait que chanter. Inquiété par cette nouvelle, Oho-biko-no-mikoto alla en rendre compte à l'empereur, qui à son tour prit conseil auprès de sa grande tante Yamato-toto-bi-momosobime-no-mikoto 倭迹迹日百襲姫命, grande spécialiste en divination :

於是、天皇姑倭迹迹日百襲姫命、聰明叡智、能識未然。乃知其歌怪、言于天皇、是武埴安彦將謀反之表者也。吾聞、武埴安彦之妻吾田媛、密來之、取倭香山土、裹領巾頭而祈曰、是倭國之物實、則反之。(物實、此云望能志呂。) 是以、知有事焉。非早圖、必後之⁷⁸。

Kökō ni sumeramikötō nō mioba / yamatötötōbimomosobime nō mikötō / satoku sakasite / yoku yukusaki nō kötō wo siritamaperi / sunapati sōnō uta nō sirumasi wo sirite / sumera-

⁷⁸ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 244-245.

mikötö ni mawositamapaku / köre / takepaniyasubiko ga / mikado katabukemu tö suru sirusi naramu / are kiku / takepaniyasubiko ga tuma atapime / pisoka ni kitarite / yamatö nö kaguyama nö pani wo töröte / pire no pasi ni tutumite / nomite mawosaku / köre / yamatö nö kuni nö mönösirö tö mawosite / sunapati kapërinu (mönösirö köre wo ba mönösirö tö ipu) / kökô wo möte **kötö** aramu tö sirinu / sumiyaka ni pakaru ni arazu pa / kanarazu okurenamu.

A ce moment-là, la grande tante de l'empereur, Yamato-toto-bi-momoso-bime-no-mikoto, qui en plus de posséder une grande sagesse était capable de prédire l'avenir, comprit instantanément que cette chanson était un signe de bien mauvais augure. Ainsi, elle dit à l'empereur : « Ceci est un signe que Take-hani-yasu-biko 武埴安彦 est en train d'ourdir une rébellion. D'après ce que j'ai entendu, son épouse Ata-hime 吾田媛 est venue en cachette et s'est rendue au Mont Kagu 香山 du Yamato. À ce moment-là, elle a pris une poignée de terre de cette montagne, l'a enveloppée dans son foulard et a jeté le sort suivant : “Cela est le germe de la substance du Yamato (Yamato *no kuni no mono-shiro* 倭國之物實)”, après quoi elle est repartie⁷⁹. (*Mono-shiro* 物實 se prononce *monoshiro* 望能志呂⁸⁰). A ces signes, je sais qu'un **événement** se prépare (*koto aramu to shirinu* 知有事焉). Si on ne prend pas tout de suite des mesures, après il sera inévitablement trop tard. »

D'après ce que nous venons de voir, la grand-tante de l'empereur aurait décelé, grâce à son don divinatoire, les signes avant-coureurs d'une rébellion. Dans la première partie de son discours, au moyen de la tournure « *mikado katabukemu* » 謀反けむ, elle parle ouvertement de cette rébellion et en nomme ensuite les instigateurs, Take-hani-yasu-biko et son épouse. On notera que dans la deuxième partie de son diagnostic, elle ne parle curieusement plus de rébellion mais de « *koto* 事. » En fait, ce que nous avons traduit par « à ces signes je sais qu'un événement se prépare », correspond à la formule « *kökô wo möte kötö aramu tö sirinu* » 是以知有事焉, où le *koto* viendrait donc signaler l'événement en question. Or, puisqu'il ne s'agit visiblement pas d'un événement neutre mais de quelque chose de menaçant, voire néfaste, qui se prépare, on est en droit de se demander pourquoi la tante de l'empereur décide-t-elle de s'y référer par le mot *koto*. L'ancien *koto* japonais posséderait-il, à lui seul, un versant sémantique renvoyant à ce registre négatif ?

⁷⁹ En traduisant la phrase *sunawachi kaherinu* 則ち反りぬ par « elle est repartie » nous nous joignons au choix du Kojima et Naoki (*Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, p. 279), qui interprètent ce verbe comme le retour de la sorcière chez elle et non pas comme un geste de renversement de la poignée de terre comme le fait Aston (« [she] took earth from Mount Kako in Yamato, which she wrapped in her handkerchief and prayed, saying : “This earth represents the Land of Yamato”, and turned it upside down. » Cf. William G. Aston, *Nihongi. Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697*. Tôkyô, Charles E. Tuttle Co., 1972 (1^{re} éd. 1896), p. 156-157). Le verbe serait certes le même dans les deux cas, mais nous avons préféré l'option du retour de l'épouse, car c'est un acte qui est nécessaire au déroulement du récit, puisqu'il faut bien qu'elle s'en aille. Pour sa part, le NKBT ne glosant pas le verbe *kaherinu* 反りぬ, il n'est pas possible de savoir quelle interprétation il en fait.

⁸⁰ Cette phrase est une glose phonétique incluse dans le texte original.

Malheureusement, la *koto* de cet épisode ne se trouve glosé ni dans le NKBT ni dans le SNKBZ, peut-être parce que le sens est trop évident pour être mentionné. Par exemple, le sens qu'attribuent Kojima et Naoki à la phrase « *kökō wo möte **kötō** aramu tō sirinu* » est tout simplement « *koto ga okoru* 事が起こる⁸¹ », c'est-à-dire, « quelque chose va se passer », ce qui, en japonais moderne, véhiculerait certes ce sens d'événement grave. Le NKBT, pour sa part, ne fournit que la lecture japonaise ou *yomi-kudashi* de la phrase et donne donc a priori au lecteur carte blanche quant à l'interprétation de ce mot. Inutile également d'aller chercher des équivalences dans la *Chronique* vernaculaire, puisque le *Kojiki* passe très rapidement sur les détails de cette narration. Certainement, la chanson de la jeune fille et le questionnement de l'oncle de l'empereur Oho-biko-no-mikoto (graphié 大毘古命 dans le *Kojiki*) y apparaissent bien, et sont fonctionnellement équivalents à ses homologues du *Nihon shoki*, mais s'agissant du décryptage sémiotique de la chanson, le *Kojiki* efface toute pompe divinatoire et décide de placer le diagnostic de la rébellion sous le mode de l'ominologie spontanée, selon le terme employé par Alain Rocher⁸². Si nous nous autorisons cette affirmation, c'est parce que le verdict est émis en réponse immédiate au compte-rendu d'Oho-bito-no-mikoto, et, qui plus est, non pas par la tante spécialiste en divination mais par l'empereur Sujin lui-même :

此者為、在山代国我之庶兄建波迹安王、起邪心之表耳。伯父、興軍宜行⁸³。

Kō pa yamasirō nō kuni ni aru wa ga mama ani takepaniyasu nō ohokimi / kitanaki kōkōrō okōsesi sirusi tō suru ni kōsō. Wodi / ikusa wo okōsite idemasu bēsi.

« Cela ne peut signifier que mon demi-frère Take-hani-yasu-no-miko 建波迹安王, qui habite dans le pays de Yamashiro 山代國, s'est révolté [litt. « son cœur est devenu impur »]. Oncle, constitue-moi une armée et va [l'écraser]. »

Nous voyons qu'il n'existe aucune trace de l'opérateur *koto* dans ce passage du *Kojiki*, ce qui signifie que nous devons nous borner aux différentes versions du *Nihon shoki* pour essayer de clarifier le sens du *koto* prononcé par la tante de l'empereur. Commençons tout d'abord par examiner si au sein de toutes les définitions du *koto* vues dans la section précédente, certaines ont un sens proche si ce n'est similaire à cet « événement grave ou menaçant. » En réalité, le MJGJ aussi bien que le JKDJ comportent cette acception, et le NKDJ, bien que moins explicitement, fournit parmi tant d'autres un sens suggérant aussi

⁸¹ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, p. 280.

⁸² Alain Rocher, « Religions et traditions populaires du Japon », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 118 (2011), p. 47, consulté le 20 mars 2015. URL : <http://asr.revues.org/936>.

⁸³ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 152-153.

cette direction, à savoir, « *ijō na dekgoto* 異常な出来事⁸⁴ », c'est-à-dire un « événement étrange. » Cependant, la précision la plus intéressante est donnée par le JKDJ :

【事】：(中略) ③ 一大事。事件。アリ・ナシとともに用いられる⁸⁵。

Koto (事) : (...) ③ Affaire grave. Incident. [Dans ce cas] il est utilisé avec les mots *ari* アリ (« il y a ») et *nashi* ナシ (« il n'y a pas. »)

C'est ce dernier complément d'information qui va nous mettre sur la bonne voie. En effet, même en japonais moderne, on trouve la tournure suivante : « *moshi nani ka koto ga areba* もし何か事があれば », dans le sens de « s'il y a une urgence » ou « s'il arrive quelque chose de grave. » Le dictionnaire de langue japonaise contemporaine *Nihon kokugo daijiten* 日本国語大辞典 nous dit que quand il est accompagné des verbes tels que ceux des expressions comme « *koto ari* » ことあり, ou « *koto ni au* » ことに会う, il prend ce sens d'affaire grave⁸⁶. De même, il existe aussi la tournure *moshimo no koto ga attara* 若しもの事があつたら, au sens de « si la pire de choses venait à arriver... »

Nous voyons ainsi que cette acceptation du *koto* existe aussi bien dans la langue moderne que dans l'ancienne, ce qui suggère que nous sommes en présence d'un usage bien enraciné dans le parler de l'archipel. Il est important de rappeler également que l'on retrouve des emplois similaires dans le *Man.yō-shū*, comme par exemple dans le poème 506, composé par Abe no Iratsume 安倍女郎, dont voici l'extrait correspondant à cette problématique :

我背子波 物莫念 事之有者 火毛水母吾莫七国⁸⁷。

Wa ga seko pa / mönō na omopiso / **kōtō siaraba** / pī ni mö mizu ni mö / a ga nakena kuni.

Ne te tourmente pas. **Si des malheurs surviennent**, dans le feu comme dans l'eau, je serai à tes côtés, sans aucun regret.

Ici, l'expression « *kōtō si araba* » 事しあらば doit être interprétée non pas comme « s'il y a un fait », car cela n'aurait aucun sens, mais plutôt comme « s'il vous arrive un événement

⁸⁴ Nakada Norio 中田祝夫, Kitahara Yasuo 北原保雄, *et al.*, éd., *Kogo daijiten* 古語大辞典, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1983 [1^{re} éd.], p. 627.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Nihon kokugo daijiten dainihan henshū iinkai* 日本国語大辞典第二版編集委員会, éd., *Nihon kokugo daijiten* 日本国語大辞典, vol. 5, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 2001 [2^e éd.], p. 900-901.

⁸⁷ Kojima Noriyuki 小島憲之, Kinoshita Masatoshi 木下正俊 *et al.*, éd., *Man.yō-shū* 萬葉集, SNKBZ, 6, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1994, p. 284.

grave », ce qui rejoint l'explication du SNKBZ qui le rend en japonais moderne par « *iza to nareba* いざとなれば », avec un sens équivalent.

Mais même si cette nuance sémantique est suffisamment ancienne pour apparaître dans le *Man.yō-shū*, cela ne prouve pas qu'il s'agisse d'un sens originairement japonais. En fait, ce qui paraît le plus déconcertant est cette association systématique avec les mots *ari* アリ (« il y a »), *nashi* ナシ (« il n'y a pas ») ou d'autres verbes similaires, que le JKDJ nous a expliquée. Autrement dit, pourquoi son association avec un verbe en principe tout-à-fait neutre comme « *aru* » ある pourrait introduire une telle nuance dans le *koto* ?

Afin d'y voir un peu plus clair, retournons à l'exemple précédant tiré du *Nihon shoki*. Si l'on enlève toute glose de lecture de la phrase « *kōkō wo mote kōtō aramu tō sirinu* » 是ヲ以テ事有ラムト知りヌ, c'est-à-dire si on la laisse tel qu'elle devrait apparaître dans le manuscrit original du *Nihon shoki* en *kanbun*, cela nous donne la série suivante de caractères chinois :

是以知有事焉。

Ainsi, en *kanbun* pur, nous voyons que le caractère *shi* 事 vient se placer naturellement derrière le caractère *yōu* 有 et non pas devant comme dans la lecture à la japonaise. Cette constatation un peu naïve, évidente pour tout japonologue, est en fait d'une importance capitale pour mieux comprendre le sens de la phrase. À première vue, que ce soit lu à la chinoise, « [y avoir] + [événement] » ou bien à la japonaise, « [événement] + [y avoir] », ce ne serait pas a priori très important ; l'inversion syntactique ne devrait pas porter atteinte à la sémantique.

Sauf que les caractères ainsi alignés nous font penser à un binôme existant dans la langue japonaise moderne, *yūji* 有事, qui, justement, véhicule ce sens d'événement menaçant, comme une catastrophe, voire une guerre. Par exemple, en japonais moderne, il existe le mot composé *yūji hōsei* 有事法制, qui désigne un corps de législations d'urgence à prendre en cas de guerre ou catastrophe.

Alors, ce *yūji* 有事 moderne rendrait parfaitement compte du sens de la phrase de la tante de l'empereur, car une rébellion contre celui-ci est en effet un événement catastrophique. Mais avant de faire le rapprochement, il faut bien entendu creuser davantage le sens de ce mot de la langue moderne, afin d'en connaître les origines. S'agissant d'un binôme lu à la chinoise, il est facile d'inférer que le concept vient du continent, mais pour en avoir le cœur net, nous nous sommes dirigés vers le GDR, le grand dictionnaire de caractères chinois de

l'Association Ricci, qui nous a confirmé l'existence du binôme *yǒu shì* [ɦiuəg dziəg] 有事 en chinois archaïque, et qui nous donne de surcroît, parmi d'autres acceptions, la définition suivante : « Affaire ou événement fâcheux (*p. ex.* : une affaire, un incident)⁸⁸. » Pour sa part, le DKJ de Morohashi Tetsuji 諸橋轍次 donne une définition semblable, en citant la guerre parmi ces « événements fâcheux⁸⁹. »

De même, certains exemples tirés des classiques chinois témoignent explicitement de ce sens. Ci-dessous un extrait du *Livre du Prince Shang* (*Shāng zǐ* 商子), texte qui date de la fin de l'époque des Royaumes Combattants (772 av. J.C. - 221 av. J.C.), avec la traduction de J. J.-L. Duyvendak :

國有事、則學民惡法、商民善化、技藝之民不用、故其國易破也⁹⁰。

Kuək ɦiuəg dziəg / tsək fiök miën .ak pruəp / thiaŋ miën dhian huər / gieŋ gi tiəŋ miën piuəŋ
điuŋ / kag gɤəŋ kuək điek p'uar đjäŋ⁹¹.

When the country has **trouble**, then because studious people hate law, and merchants are clever in bartering and artisans are useless, the state will be easily destroyed⁹².

On voit que le « problème » dont le texte parle n'est pas un événement anodin, mais une grande distorsion politique qui corrompt et affaiblit le pays. Par ailleurs, les éditeurs japonais de la collection CKS ont choisi de rendre le binôme archaïque *yǒu shì* 有事 par « *koto araba* » 事あらば dans leur traduction⁹³, ce qui montre que le *koto* dans cette tournure japonaise a été contaminé de ce sens de « problème » que comporte le binôme chinois originel. D'autre part, il serait sûrement utile de comparer ce *yǒu shì* 有事 à un autre terme parent qui apparaît dans un extrait du classique chinois *Zhuāng zǐ* 莊子. L'un des membres d'un groupe de quatre camarades, Zǐ yú 子輿, tomba grièvement malade et devint affreusement bossu et contrefait. Néanmoins, sa sagesse lui permit de rester calme et de ne pas faire

⁸⁸ Association Ricci — Desclée de Brouwer, éd., *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, vol. 6, Paris, Instituts Ricci (Paris-Taïpei), Desclée de Brouwer, 2001, p. 962.

⁸⁹ Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, *Dai kanwa jiten* 大漢和辭典, DKJ, vol. 5, Tōkyō, Taishukan Shoten 大修館書店, 1957 [1^{re} éd.], p. 1028b-c.

⁹⁰ Shimizu Kiyoshi 清水潔, éd., *Shāng zǐ* 商子, Chūgoku koten shinsho 中国古典新書, 40, Tōkyō, Meitoku Shuppansha 明德出版社, 1970, p. 60.

⁹¹ Prononciation archaïque restituée selon Tōdō Akiyasu 藤堂明保, éd., *Gakken kanwa daijiten* 学研漢和大辭典.

⁹² Shang Yang, Duyvendak, J. J.-L., trad., Tremblay, J. F., éd., « The book of Lord Shang » *Les classiques des sciences sociales*, Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi, 2005 [1^{re} éd. 1928]. URL : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html [dernier accès le 6 juillet 2015].

⁹³ *Shāng zǐ* 商子, CKS, 40, p. 61.

grand cas de son malheur :

陰陽之氣有沴，其心閒而無事⁹⁴。

·iəm diaŋ tiəŋ k'ɪəd hɪuəŋ lār / gɪəŋ siəm miuən niəŋ **miuag dziəŋ**⁹⁵.

Bien que les humeurs yin et yang s'agitassent à l'intérieur de son corps, son esprit était calme et **ne s'en préoccupait pas**⁹⁶.

Ainsi, malgré les affreuses circonstances qu'il traversait, Zǐ yú ne s'en préoccupait pas. Ce refus de s'apitoyer sur son sort est exprimé dans le texte par le biais du mot composé *wǔ shì* [*miuag dziəŋ*] 無事, que les éditeurs du SSKT traduisent en japonais par « *koto-nashi* 事無し », c'est-à-dire « absence de problèmes » ou « pas de problèmes. » On voit donc que le terme *yǒu shì* 有事 possède son contraire en chinois classique, et que leur différence graphique, exprimée au moyen de l'opposition *yǒu* 有 ↔ *wú* 無, est en parfait accord avec l'antonymie de ces deux concepts : « présence de problèmes » ↔ « absence de problèmes. » Cette nuance de « problème » se manifeste dans le sens que les dictionnaires de langue ancienne fournissent pour l'expression *koto-nashi*, binôme japonais où le *koto* se voit recevoir le même surplus de sens que dans le cas de son homologue *koto-ari*. Ainsi, par exemple, l'explication que le JKDJ fournit pour le mot *koto-nashi* est tout simplement : « *Nani-goto mo nai. Buji de aru* » 何事も無い。無事である。Le mot *nani-goto*, en japonais moderne, véhiculerait ce sens de quelque chose d'extraordinaire ou incroyable. Pour sa part, le binôme *buji* 無事 du japonais moderne est utilisé justement dans le sens de « sans problème », surtout quand il s'agit d'« être bien arrivé » à un endroit, ou de réussir à accomplir une tâche sans contrainte majeure.

Ainsi, il s'avère que ce binôme *yǒu shì* 有事 du chinois classique, qui à première vue ne devrait signifier rien de plus que « l'existence d'un fait », possède la nuance de « problème » au sens grave du terme, nuance que le *koto* japonais archaïque serait incapable à rendre à lui seul. Si nous disons « à lui seul », c'est parce que dans les exemples du *Man.yō-shū*, où l'on trouve l'expression « *kōtō si araba* 事しあらば », le *koto* 事 se présente associé au verbe « *aru* » ある。Par ailleurs, il faut noter que dans la phrase en japonais moderne, « *moshi nanika koto ga areba* » もし何か事があれば, le « *koto aru* » 事がある se traduirait en

⁹⁴ Abe Yoshio 阿部吉雄 *et al.*, éd., *Lǎo zǐ, Zhuāng zǐ* 老子・莊子, Shin shaku kanbun taikai 新釈漢文大系, 7, Tōkyō, Meiji Shoin 明治書院, 1966, p. 262-263.

⁹⁵ Prononciation archaïque restituée selon le *Gakken kanwa daijiten* 学研漢和大辞典.

⁹⁶ Zhou, Zhouang, Jean Lévi, trad., *Les œuvres de Maître Tchouang*, Paris, l'Encyclopédie des nuisances, 2006, p. 58.

chinois par *yōu shì* 有事.

Ce n'est pas non plus surprenant que les collections principales du *Nihon shoki*, NKBT, SNKBZ et ST, aient dissocié le sinogramme *yōu* 有 du *shì* 事, attribuant ainsi au *koto* ce sens de « grave » ou « menaçant » ; c'est ce qui arrive à beaucoup de binômes chinois lorsqu'ils sont lus à la japonaise. Ainsi, il est tout à fait normal que le *kanbun* de ce passage du *Nihon shoki* ait été rendu en japonais en dissociant les caractères, tout en suivant en même temps la sémantique chinoise.

Donc, « *koto ari* » serait une expression toute faite, signifiant : « il y a un événement grave », ce qui fait porter au *koto* une nuance qui ne relève pas de son sens originel en japonais. Il existe aussi d'autres exemples de cet usage dans nos deux *Chroniques*, mais ils se trouvent tous dans le *Nihon shoki*. Nous avons en effet mené une recherche à l'intérieur du *Kojiki* mais sans aucun résultat. Concernant les exemples dans le *Nihon shoki*, l'on en trouvera un au début de la chronique de l'empereur Yūryaku 雄略紀 (encore héritier au trône) juste après l'assassinat de l'empereur Ankō 安康天皇 par le jeune prince Mayuwa 眉輪王, qui prit la fuite et se cacha dans la maison du ministre Tsubura 圓大臣. Yūryaku partit à la recherche du jeune prince, et afin de savoir s'il s'était caché chez Tsubura, il interrogea ce dernier par le biais d'un messager. Le ministre répondit ainsi :

蓋聞、人臣有事、逃入王室。未見君王隱匿臣舍⁹⁷。

Kedasi kiku / kimi nō yatuko / **kōtō aru** tōki ni / nigete kimi nō miya ni iru tō / imada kimi / yatuko nō ya ni kakururu wo ba mizu.

J'ai certainement entendu parler de ministres qui, **en cas de problème grave**, se réfugièrent chez des empereurs, mais jamais je n'ai vu de princes [venant] se réfugier chez des ministres.

Nous voyons que le texte brut fait ici aussi appel au binôme *yūji* 有事 pour véhiculer ce sens de « problèmes graves. » Logiquement, ce binôme est lu à la japonaise comme « *kōtō aru tōki ni* », et ce, aussi bien dans le NKBT que dans le SNKBZ. Cependant, cette dernière édition, dans sa version en japonais moderne de l'extrait en question, décide de se servir tel quel du binôme originel chinois : « *kedashi, daijin wa yūji no sai ni* けだし、大臣は有事の際に...⁹⁸ » (« Certainement, des ministres, lorsqu'il y a de grands problèmes.... »). Ceci exemplifie bien que le *koto* 事 prend ce sens quand il est immédiatement précédé en *kanbun* du sinogramme 有.

⁹⁷ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 458-459

⁹⁸ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 3, p. 144.

Puis, au tout début de la chronique de l'empereur Richū 履中紀, encore prince héritier, on trouve un autre exemple de ce *yūji* 有事. Kurohime 黑媛, la fille désirée par le futur empereur, fut séduite par le prince Nakatsu 仲皇子, mais l'héritier au trône décela la trahison. Nakatsu, se sachant découvert, craignait l'avenir :

爰仲皇子畏有事、將殺太子⁹⁹...

Kōkō ni nakatumiko / **kōtō aramu** kōtō wo osorite / taisi wo sisematuramu tō si...

Ainsi, le Prince Nakatsu, craignant des événements graves, décida de tuer le prince héritier...

Avant de parler du *koto* du « *kōtō aramu* » de cet extrait, il est nécessaire de préciser que le deuxième *koto* de la phrase « *kōtō aramu kōtō wo osorite* » appartient à la catégorie déjà analysée des *koto* fonctionnant comme des opérateurs de subordination, que nous avons appelés « grammaticaux. » Non précisé graphiquement dans le texte original, il s'agit d'un simple choix syntactique, soit de la part, comme nous l'avons indiqué, des anciens lettrés japonais ayant glosé le texte premier, soit de la part des éditeurs modernes. Aussi bien le NKBT que le SNKBZ ont d'ailleurs fait le même choix de lecture à ce sujet.

Autrement, s'agissant du premier *koto*, graphié *shì* 事, ici aussi il est évident que ce sens d'« événements graves » est rendu par le binôme *yōu shì* 有事, lu en japonais comme « *koto aramu*. » Ce surplus sémantique porté par le *koto* est exactement le même que pour les deux exemples précédents.

Ainsi, en tant qu'hypothèse, nous pensons que les premiers cas du *koto* comportant ce sens d'« événement grave » sont ceux du *Nihon shoki*. En tout cas, à partir du *Man.yō-shū* au moins, le mot *koto* pourra porter ce sens même en pur japonais, comme par exemple à l'intérieur du *yamato kotoba* évoqué précédemment dans le *Man.yō-shū* 506, c'est-à-dire : « *kōtō si araba* » 事しあらば. Or ce sens n'appartient pas au champ sémantique premier du mot *koto*, et proviendrait d'un usage particulier en chinois. Il existe d'autres binômes chinois où le sinogramme *shì* 事 est porteur de ce sens, comme *shì pien* 事變, que le GDR définit comme : « incident important ; événement grave ; (...); (*spécial.*) l'incident qui a donné naissance à la guerre sino-japonaise, 1937-1945¹⁰⁰. » Il s'agit d'ailleurs d'un composé que la langue japonaise moderne semble avoir adopté avec la même graphie et le même sens selon la translittération *jihen*. Il existe sans doute de nombreux cas de ce genre dans le vocabulaire japonais, c'est-à-dire des mots ayant modifié l'étendue de leur champ sémantique à cause

⁹⁹ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 418.

¹⁰⁰ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, vol. 5, p. 278.

d'une « inflation de sens » apportée par les graphies chinoises sous lesquelles ils étaient notés. Le *koto* de l'expression « *kötō aramu* » serait l'un de ces cas, et dans ce sens on devra le considérer un emprunt au vocabulaire chinois. C'est pourquoi nous n'allons pas inclure ces cas dans notre éventail d'exemples du concept **K**.

Cela ne signifie en aucun cas qu'il faille exclure tout exemple où les caractères *yōu* 有 et *shì* 事 apparaissent mis en liaison. En fait, c'est avant tout l'ordre des deux caractères qui va nous permettre de juger de la pertinence de chaque cas pour notre travail. À titre d'exemple, nous pourrions donner le *koto* qui apparaît dans le *Kojiki* à l'intérieur de la chronique de l'empereur Yūryaku 雄略天皇. Lors d'un banquet à Hatsuse 長谷, cet empereur se fit servir du saké par une servante de la province de Mie 三重. Or celle-ci ne se rendit pas compte qu'une feuille d'arbre était tombée dans la coupe qu'elle venait de tendre à l'empereur. Yūryaku, furieux de cette négligence, sortit son épée et s'apprêta à tuer la servante, mais cette dernière l'implora ainsi :

莫殺吾身。有應白事¹⁰¹。

A ga mī wo nakōrōsitamapisō. Mawosu bēki **kötō** ari.

« Ne me tuez pas, je vous en prie. J'ai **quelque chose** à vous dire. »

Et elle se mit à réciter un poème qui, en évoquant les faits anciens de la fondation du Yamato, réussit à calmer la colère de l'empereur. Ici nous voyons que dans la phrase « j'ai quelque chose à vous dire », le *koto* 事 apparaît combiné au caractère 有, selon la lecture japonaise « *kötō ari* 事有り », dont la syntaxe serait a priori équivalente à celle du « *kötō aramu* 事有らむ » de la tante de l'empereur, que nous avons vue plus haut. Toutefois, la grande différence est que le texte en *kanbun* pur du *Kojiki* éloigne ici les deux caractères, ce qui ne laisse pas de doute possible quant à leur indépendance mutuelle :

有應白事。

Mawosu bēki kötō ari.

Il faut prendre en compte aussi le fait que nous ne sommes plus dans l'*Annale* sinisée mais dans le *Kojiki*, ouvrage rédigé pour être lu à la japonaise, et d'autre part, qu'ici la graphie *shì* 事 indiquerait plutôt un fait neutre, une histoire que la servante voudrait raconter à l'empereur, ce qui ne saurait pas rentrer dans le champ sémantique du terme *yōu shì* 有事

¹⁰¹ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 278-279.

chinois. Pas de rapprochement possible donc avec ce dernier binôme, ni sémantique (*koto* différent) ni syntactique (sinogrammes éloignés). Voilà qui illustre bien la nécessité d'analyser chacune des différentes combinaisons des deux caractères chinois au cas par cas.

Pour conclure cet examen, nous tenons à fournir une dernière précision afin d'éviter des malentendus ultérieurs. Au cours de notre analyse, nous établirons à plusieurs reprises des comparaisons et des rapprochements avec des concepts étrangers à l'archipel, par exemple ceux qui apparaissent dans les récits des « actes de vérité » de l'Inde ancienne, ou dans certains recueils de contes bouddhiques indiens transmis en langue chinoise comme le *Xianyu-jing/Gengyu-kyō* 賢愚經. Puisque dans ces textes-là il existe des graphies et opérateurs fonctionnellement similaires à certaines modalités du *koto* japonais (comme par exemple le mot *seishin* 誠信 (en prononciation chinoise *chéng xìn* [ʒɪəŋ siěŋ]¹⁰² qui apparaît dans le *Gengyu-kyō*, et qui pourrait être lu à la japonaise comme *ma-koto*), on pourrait nous objecter que dans notre analyse « nous excluons d'un côté et incluons de l'autre » ces notions étrangères. En fait, nous allons certes nous servir de ces textes mais non pour y chercher des exemples du *koto* japonais, encore moins une hypothétique « origine indienne » de notre concept **K**, qui aurait été transmis par l'intermédiaire de la Chine. Loin de nous, de telles idées ; il s'agira uniquement de réaliser, dans un but heuristique, des comparaisons transversales. Ce faisant, nous comptons mieux illustrer, au moyen d'une ressemblance tout à fait contingente, la logique de certaines dimensions du *koto*, notamment celle de « vérité », notion dont il sera question dans la quatrième partie de ce travail.

Nous avons présenté ci-dessus quelques cas de l'usage du mot « *koto* » que nous classons dans la catégorie « à exclure » de nos examens. Ceci a été nécessaire pour bien délimiter le champ de nos investigations, et nous concentrer sur la notion de « *koto* » en tant qu'exemple de l'outillage conceptuel du japonais ancien. Il ne s'agit pas bien sûr de « diaboliser » ces notions comme le *yūji* 有事 que nous venons de voir, mais juste d'identifier leurs origines extérieures, et le cas échéant, les utiliser pour notre étude à titre comparatif, tout comme nous le ferons par exemple avec les « actes de vérité » indiens.

2.5) Les cas douteux

2.5.1) L'incertitude graphique des *koto* « grammaticaux »

¹⁰² *Taishō daizō-kyō* 大正大藏經, IV, no. 202, *kan* 卷 xi, p. 426c8.

Dans certains cas, il arrive que le *koto* soit signalé explicitement par une de ses graphies, et qu'en même temps on ne soit pas sûr qu'il décrive un fait réel. Est-il vraiment important que le *koto* soit graphié pour ce genre de cas ? S'agissant du japonais moderne, ce serait une question pratiquement dénuée de pertinence, car dans beaucoup de textes de l'ère Shōwa 昭和時代 par exemple, la graphie *shi* 事 est utilisée pour rendre ces *koto* inclus par besoin syntactique, que nous avons vu dans une section précédente. Il faut rappeler aussi que les éditeurs des années récentes recommandent aux auteurs d'utiliser de préférence le syllabaire *hiragana* pour ce genre de cas.

Pour le contexte de l'époque archaïque, afin de mieux montrer de quoi il retourne d'un point de vue concret, nous allons examiner un cas particulier de ce type de *koto*, qui apparaît dans un passage de la chronique de l'empereur Yūryaku 雄略記 dans le *Kojiki*. Au tout début de son règne, l'empereur partit en voyage vers la province de Kusaka 日下, où son épouse Waka-kusaka-be 若日下部王 habitait. Au milieu de son voyage, il envoya, joint à un cadeau, un messenger pour informer l'impératrice de sa proche arrivée. Cette dernière, toujours par message, répondit ainsi :

背日幸行之事、甚恐。故、己直参上而仕奉¹⁰³。

Pi ni sōmukite idemasisi **kōtō** / ito kasikosi / kare / onōre tadani mawinōborite tukapematuramu.

Ce serait vraiment malséant de ma part [de faire] **que** vous voyagiez dos au soleil. Ainsi, permettez que ce soit moi qui vienne servir directement auprès de vous.

On trouve ici un mot difficilement traduisible, « *ito kasikosi* » 甚恐, que Yamaguchi et Kōnoshi ont décidé de rendre par 恐れ多いこと¹⁰⁴, et qui servirait entre autres à s'excuser pour un manque de politesse. De toute manière, la phrase de la princesse est certainement étrange, car, comme Aoki nous le rappelle, des empereurs avaient déjà voyagé dos au soleil en d'autres occasions, par exemple quand Nintoku 仁徳 voyagea du Yamato au pays de Kibi 吉備国, situé à l'ouest¹⁰⁵. En outre, tout cela serait contradictoire aussi avec la célèbre phrase du frère de l'empereur Jinmu 神武天皇, quand il regrettait d'avoir lutté face au soleil¹⁰⁶. Sur

¹⁰³ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 270-271.

¹⁰⁴ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 339.

¹⁰⁵ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 270-271.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 118.

ce dernier point les avis diffèrent, car Yamaguchi et Kōnoshi¹⁰⁷, par exemple, pensent qu'une telle contradiction n'existe pas, puisque dans le cas du frère de Jinmu, il faudrait aussi y inclure la nuance apportée par le verbe « lutter. » Difficile de jeter plus de lumière dans ce débat. De plus, il faudrait penser à quel moment de la journée le voyage eut lieu, afin de savoir si le soleil était situé à l'est ou à l'ouest... Cependant, ces considérations mises à part, et toujours selon Aoki, il faudrait interpréter les mots de la princesse Waka-kusaka-be comme une excuse pour que l'empereur ne vienne pas chez elle.

Quoi qu'il en soit, ce dilemme n'est pas directement lié à notre problématique, et si nous l'avons évoqué, c'était juste à titre d'introduction contextuelle. En ce qui nous concerne, c'est sur le caractère *shi* 事 de la phrase de la princesse qu'il faut concentrer nos efforts. La traduction littérale de cette phrase serait « je suis désolée du *fait* (事) que vous voyagiez dos au soleil... », construction où l'on retrouve la logique déjà examinée des *koto* agissant comme des opérateurs de subordination, que nous avons appelés « grammaticaux » pour simplifier, et que nous avons décidé d'exclure de notre examen. Tout comme le *koto* de « *amē tuti apisarū kōtō* » (la séparation du Ciel et de la Terre), qu'on a vu plus haut, qui servait à nominaliser le verbe « *ahisarū* » (se séparer), ici le *koto*, apposé au syntagme « *pi ni sōmukite idemasisi* » (voyager dos au soleil) servirait à faire de même avec le verbe « voyager. » Néanmoins, si nous avons décidé de considérer ce dernier exemple comme un cas douteux, c'est parce que cette fois, il est précisé graphiquement en tant que *koto* 事 dans le texte original, ce qui pourrait indiquer que les scribes ont voulu insister sur le *fait réel* que l'empereur s'était déjà mis en route pour rencontrer la princesse. Ce dernier point sur la réalité de l'action est confirmé par le texte, mais même ainsi, nous sommes bien entendu incapable de trancher au sujet de l'intention des scribes, qui auraient pu peut-être opter pour un autre choix syntactique s'il ne s'était agi que d'un *koto* de type « grammatical. » En outre, s'agissant de l'usage du japonais moderne, qu'on écrive *こと* ou *事* dans ce genre de cas, cela ne change pratiquement rien. Mais nous ignorons si cette certitude contemporaine peut être extrapolée à l'époque archaïque. Par souci de prudence, dès que ce type de *koto* douteux sera consigné dans le texte brut au moyen d'une graphie parmi toutes celles possibles, nous l'inclurons dans notre éventail d'exemples, tout en signalant notre manque de certitude sur la question.

2.5.2) Les faits de type « vérité objective »

Afin d'illustrer davantage cette catégorie des cas douteux, nous allons en examiner un

¹⁰⁷ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 339.

autre, en faisant appel cette fois-ci à d'autres textes de l'époque. C'est ainsi que nous allons nous tourner vers le *Man.yō-shū*, où le poème 4216 nous fournit un bel exemple de cette problématique :

世間之 无常事者 知良牟乎 情尽莫 大夫尔之氏¹⁰⁸。

Yō nō naka nō / tune naki **kōtō** pa / siruramu wo / kōkōrō tukusu na / masurawo ni site

Vous savez bien **que** ce monde est impermanent. Ne vous laissez pas abattre, vous êtes un homme !

Ici, tout comme dans l'exemple précédant, nous voyons que le *koto* n'est pas un simple rajout de lecture à la japonaise, car il apparaît bien sous la graphie chinoise *shì* 事. Certainement, il s'agirait aussi d'un *koto* connectif pour subordonner la phrase λ : « ce monde est impermanent » à la phrase μ : « vous savez bien que... », ce qui donnerait : « vous savez bien que λ. » Mais malgré cette évidence, est-on en droit d'exclure ce *koto* de nos examens, alors qu'il est, lui aussi, explicitement graphié par 事 ? Cette question nous renvoie à la rubrique précédente, pour laquelle nous avons conclu, par prudence, que nous allions aussi inclure ce type de *koto* dans notre analyse. Cependant, même en laissant de côté la difficulté posée par les graphies, une autre question mérite notre attention : ce *koto* ne signale-t-il pas *le fait* que « ce monde est impermanent » ?

Effectivement, et c'est pour cela que nous ne l'avons pas exclu de notre examen. On pourrait nous objecter que ce *koto*, contrairement à celui de l'exemple précédant, ne signale pas un événement qui a eu réellement lieu. Tout à l'heure nous avons constaté que l'empereur se mettant en route dos au soleil est bien « un fait » qui s'est réellement passé. Or dans ce poème du *Man.yō-shū*, ce que le *koto* décrit n'est qu'une sorte d'affirmation philosophique (sûrement une reprise de la doctrine bouddhique) sur la nature du monde. Cependant, si nous nous donnons autant de scrupules à l'exclure, c'est parce que dans d'autres parties, nous attribuerons la catégorie de concept **K** à des actes de parole s'identifiant non pas à des événements concrets, mais à des vérités objectives du type « α est β » ou « α n'est pas β », par exemple des descriptions de la nature de certains êtres, dieux ou humains, selon des propositions comme : « les gens de mon espèce, nous sommes comme cela », ou « ce sanglier

¹⁰⁸*Man.yō-shū* 萬葉集, Takagi Ichinosuke 高木市之助, Gomi Tomohide 五味智英, Ōno Susumu 大野晋, NKBT, 7, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1962, p. 353.

n'est pas une divinité¹⁰⁹. » A-t-on le droit de considérer ces énonciations abstraites comme des *koto* ? Grammaticalement cela ne fait aucun doute, mais si l'on adhérait strictement à la thèse d'Ōno Susumu sur la dépendance du *koto* de l'axe temps¹¹⁰, elles ne seraient pas à ranger dans la catégorie du *koto*. Néanmoins, nous pensons, à l'instar de Hiromatsu Wataru 廣松渉¹¹¹, que ce type de propositions, aussi éloignées qu'elles puissent nous paraître du champ sémantique du *koto* en tant qu'événement, sont elles aussi des *koto*. Hiromatsu critique la thèse d'Ōno Susumu sur ce point de la durée temporelle, en indiquant pertinemment que des énonciations clairement indépendantes de la temporalité comme « les vaches ont des cornes », « la neige est blanche » ou « la mer est vaste¹¹² », sont à inclure aussi dans la catégorie du *koto*. C'est bien ce que nous pensons aussi, et malgré notre adhésion à la théorie d'Ōno Susumu d'un concept unique *koto*, que nous avons citée plus haut, nous n'allons pas le suivre sur ce point particulier du rapport entre le *koto* et le temps. C'est pour cela que le *koto* 事 qui apparaît dans le poème 4216 du *Man.yō-shū* conservera pour nous le statut de concept **K**.

Avant de clore cette section des cas douteux, nous allons signaler au passage une complication qui sera traitée en détail au début de la troisième partie de ce travail. Cette complication se rapporte à ce qui vient d'être évoqué au sujet du mot « chose », car il existe un autre poème du *Man.yō-shū*, le 1045, qui est étonnamment similaire à celui qu'on vient de voir. Examinons concrètement ce nouveau poème :

世間乎 常無物跡 今曾知 平城京師之 移走見者¹¹³。

Yo nō naka wo / tune naki **mōnō** tō / ima so siru / nara nō miyako nō / uturopu mireba.

¹⁰⁹ Ce deuxième exemple n'est autre que la rencontre de Yamato-takeru avec le sanglier blanc du mont Ibuki, dont on a donné un bref aperçu dans la section 1.5.2, et qui sera réétudié dans la quatrième partie.

¹¹⁰ コトが、時間的に移動し、進行して行く出来事や行為を指すのに対して、モノの指す対象は、時間的経過に伴う変化がない。存在としてそのまま不変である。(« par rapport au [mot] *koto*, qui désigne des actions ou des événements qui progressent dans le temps, l'objet désigné par [le mot] *mono* ne varie pas avec le temps. Ce [dernier] est invariable en tant qu'existence »). Ōno Susumu 大野晋, *Nihongo wo sakanoboru* 日本語をさかのぼる, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1974, p. 29.

¹¹¹ Hiromatsu Wataru 廣松渉, *Mono, koto, kotoba* もの・こと・ことば, Tōkyō, Chikuma shobō 筑摩書房, 2007, p. 37-38.

¹¹² Par ailleurs, ce dernier exemple de Hiromatsu sur la mer s'est avéré très utile pour notre recherche, car il a attiré notre attention sur un passage particulier du *Nihon shoki*, lors d'un acte de parole que Yamato-takeru 日本武尊 exécute devant la mer de Kazusa 上總, épisode que nous avions rangé jusqu'alors dans les étagères de la performativité magique. Cet épisode sera analysé en détail dans la quatrième partie de notre étude, quand il sera question d'examiner les concepts de « vérité » et « sincérité » et leur rapport avec le *koto*.

¹¹³ *Man.yō-shū* 万葉集, Kojima Noriyuki 小島憲之, Kinoshita Masatoshi 木下正俊 *et al.*, éd., SNKBZ, 7, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1995, p. 167.

Ce monde est impermanent ; c'est maintenant que je le réalise, en voyant comment Nara, la capitale, s'est transformée.

L'on voit bien la ressemblance avec le poème précédant, car dans les deux cas il s'agit de l'impermanence du monde. La grande différence entre ces deux poèmes, mis à part l'écart contextuel, est que cette impermanence est suffixée dans le premier cas par *koto* et dans le deuxième cas par *mono*, tel qu'il est mis en évidence en mettant les deux poèmes côte à côte :

世間之 无常事者 知良牟乎 情尽莫 大夫尔之氏。(4216)

世間乎 常無物跡 今曾知 平城京師之 移走見者。(1045)

Ou dans les deux versions développées en *hiragana*, afin de faciliter leur lecture :

a) 世の中の 常なきことは 知るらむを 心尽すな ますらをにして。

b) 世の中を 常なきものと 今そ知る 奈良の都の うつろふを見れば。

Dans nos deux traductions nous avons essayé de privilégier la sémantique naturelle des phrases, et c'est pour cela que dans le deux cas apparaît le syntagme « ce monde est impermanent. » Certes, on aurait pu essayer de marquer la différence de nuance en rendant le *koto* du poème 4216 par le mot français « fait », et le *mono* du 1045 par celui de « chose », mais s'agissant de la différence de sens entre les deux expressions « *tsune naki kōtō* » et « *tsune naki mōnō* », cette approche semble un peu simpliste. D'après nous, il existerait deux explications possibles, l'une syntactique, l'autre sémantique. Si l'on s'en tient strictement à la syntaxe, on pourrait affirmer que dans le premier poème il s'agit du fait (*koto*) que le monde est impermanent, alors que le second poème insiste plutôt sur « le monde » en tant que « chose » (*mono*) impermanente. Autrement dit, dans le premier poème il serait question de *l'impermanence du monde*, et dans le deuxième il serait question du *monde impermanent*.

Cette distinction est bien claire en français, mais le problème est qu'en japonais ancien les deux propositions sont rendues au moyen du même syntagme « *tsune naki + (kōtō / mōnō)*. » Peut-on pour autant les échanger librement sans porter atteinte au sens des phrases ? Nous ne sommes pas expert en japonais ancien, mais nous ne le croyons pas, car dans le premier cas, celui du *koto*, le mot « monde », suivi du possessif « *no 之* », ne serait pas a priori le sujet grammatical de la phrase, alors que dans le deuxième cas il le serait, étant donné son identification syntactique au mot abstrait *mono* 物. Kojima et Kinoshita ont

décidé, eux aussi, de rendre cette différence au moyen de leur traduction en japonais contemporain¹¹⁴.

Après cette explication purement syntactique, penchons-nous du côté de la sémantique. Il est fort possible que la différence entre les deux poèmes ait plutôt trait à l'affectivité. Plus haut nous avons envisagé une simplification un peu brutale du sens des mots *koto* et *mono* en leur accordant les sens premiers de « fait » et de « chose » respectivement, mais il arrive que ces deux termes possèdent un champ sémantique bien plus vaste et peuvent véhiculer aussi bien d'autres nuances. C'est ainsi que pour ces deux poèmes, il serait également possible d'affirmer que lorsqu'on utilise le mot *mono*, il y a une plus forte valeur affective, une sorte de sentiment de lamentation, alors que le *koto* refléterait en comparaison une certaine neutralité, dans le sens d'un « fait objectif. »

Cependant, le rapport entre ces deux mots, *koto* et *mono*, nous semble bien trop important pour être survolé aussi grossièrement. C'est la raison pour laquelle nous ouvrirons notre prochaine troisième partie par une courte esquisse des rapports que ces deux concepts entretiendraient dans les textes du Japon archaïque. Mais avant cela, il nous reste à développer le but réel de cette deuxième partie. Toutes les précautions d'ordre méthodologique ayant été expliquées, nous sommes désormais en mesure d'illustrer concrètement les correspondances entre la parole et le fait.

2.6) La correspondance fait-parole

2.6.1) Explication graphique

Plus haut nous avons établi deux différents opérateurs, **K(f)** et **K(p)**, afin de véhiculer les deux différents versants de ce concept **K**. Dans le diagramme ci-dessous, nous avons tenté d'illustrer graphiquement la différence entre une conception binaire (fig. 1) où les deux *koto* seraient deux entités séparées, et une conception englobante où un seul *koto*, que nous avons baptisé concept **K**, pourrait embrasser les champs sémantiques des deux graphies chinoises *yán* 言 et *shì* 事 (fig. 2) :

¹¹⁴ C'est ainsi qu'ils écrivirent « *yo no naka no hakanai koto wa...* » 世の中のはかないことは... pour le poème du *koto* 事 (*Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 7, p. 167.) et « *yo no naka wa mujō na mono to...* » 世の中は無常なもの... pour le poème du *mono* 物 (*Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 9, p. 329).

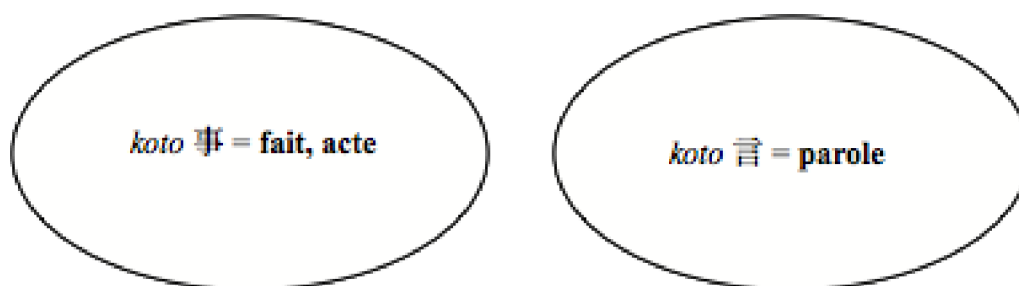


Fig. 1 : deux *koto* homonymes

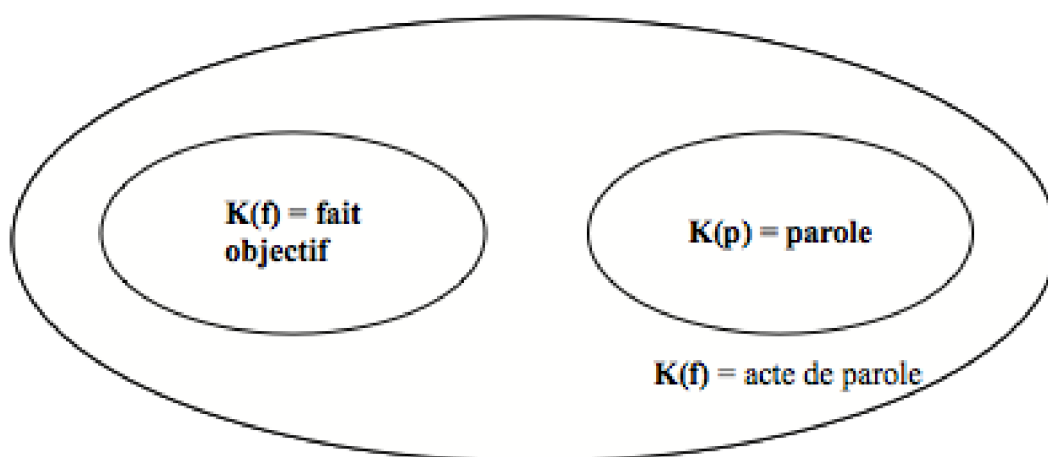


Fig. 2 : concept **K** (*koto* = コト)

A première vue, le concept **K** ne serait pas tellement différent de la description dichotomisante où coexisteraient deux mots homonymes à sens différent. Voilà pourquoi il est nécessaire de prendre le diagramme ci-dessus comme un dispositif perfectible. Si nous l'avons rendu sous sa forme provisoire, c'est juste pour en fournir un premier aperçu. Ce qui est important de réaliser dans un premier temps, c'est que nous considérons le **K(f)** en tant qu'un fait objectif qui se situe dans le monde, et non comme un acte. L'action se situerait de l'autre côté du concept **K**, dans le versant qui correspond à l'acte de parole, que nous avons appelé **K(a)**, du sujet parlant. Le **K(p)** correspond quant à lui au contenu des paroles émises par le sujet.

Il reste à déterminer comment tous ces opérateurs pourront être appliqués de manière

concrète aux récits réels qui composent nos deux *Chroniques*. En ce qui concerne les rapports entre paroles et faits décrits, quelques interprétations ont déjà été proposées pour le concept global de *koto*. Par exemple, il serait possible de postuler une théorie selon laquelle, pour les habitants du Japon archaïque, un événement quelconque du passé pourrait être recréé juste au moyen de la parole. Cette vision des choses est en partie la théorie d'Uchida Masanori, qui part, comme nous l'avons vu dans une section précédente¹¹⁵, d'une théorie narratologique identifiant récit mythique et société primitive, dans le sens où les habitants du Japon archaïque auraient vécu à l'intérieur d'un « mythe¹¹⁶. » Certes, Uchida ne va pas jusqu'à dire qu'au moyen d'un acte de parole on pourrait recréer aussi les actants du mythe ; il soutient que la seule chose qui ne serait pas (re)créable par le *koto*, ce serait le *mono*, entendu en tant qu'entités matérielles, c'est-à-dire humains, dieux et objets. Ainsi, selon cette conception, au moyen d'un acte de parole *koto* sur le mythe de la création par exemple, l'auditoire ne pourrait certainement pas profiter d'un Izanagi ou d'une Izanami « réels », mais en revanche les circonstances du récit pourraient être rendues à nouveau dans le monde. De quelle façon le seraient-elles, nous l'ignorons. On serait tenté de dire que pour ce faire il faudrait néanmoins une capacité de visualisation extraordinaire...

Cette identification est ingénieuse en tant qu'hypothèse, mais quand bien même les habitants du Japon archaïque auraient été réellement « primitifs », et auraient possédé une conception particulière du *koto*, ils ne devraient sûrement pas avoir une vision du monde aussi étrange. De notre point de vue, ils avaient sans doute conscience de la grande importance de la parole et ses rapports de correspondance avec les faits réels, car c'est bien cela qui est reflété dans les récits mythiques qu'ils nous ont laissés. C'est ainsi que nous avons décidé d'éviter de parler, dans la mesure du possible, d'« identité foncière » entre faits et paroles, et que nous avons préféré adopter des mots comme « adéquation », « correspondance », ou même « contigüité » pour expliquer la logique générale du *koto*.

Bien sûr, on pourrait nous objecter que si on ne parle que des rapports d'adéquation, autrement dit, si les faits **K(f)** ne sont pas exactement la même entité que les paroles **K(p)**, alors ne retournerait-t-on pas dans le terrain de l'homonymie ? Au Japon archaïque, paroles et faits ne seraient-ils pas alors, tout comme pour les Japonais modernes, deux concepts nettement séparés bien qu'exprimés par deux mots homophones ?

Cette pertinente question mérite une courte explication qui aurait normalement dû figurer dans notre conclusion finale, et si nous la rendons ici, c'est par souci de clarté, car autrement, les explications que nous allons fournir tout au long de notre étude risqueraient d'être

¹¹⁵ Section 2.3.1 (Mythe et société archaïque) dans ce travail.

¹¹⁶ Uchida Masanori 内田賢徳, « Man.yō no koto » 萬葉の言 (コト) , p. 24-25.

qualifiés d'obscur ou de fantaisistes. Quitte à « vendre la mèche » partiellement, nous préférons que le lecteur sache clairement à l'avance quelle est l'armature de notre argumentaire, afin qu'il ne soit pas obligé de nous suivre aveuglément.

En fait, l'une des conclusions à laquelle nous sommes arrivés dans notre recherche est que, pour les personnages de nos récits, dire quelque chose sous un opérateur de parole *koto* était un acte particulièrement lourd de conséquences, au même titre que n'importe quelle autre action effectuée par le sujet¹¹⁷. Ainsi, parler, dire des choses de cette manière, ce serait agir sur le monde réel avec un poids causal équivalent à, par exemple, se battre, voire tuer quelqu'un, pour prendre les aspects « combatifs » de l'affaire. Ainsi, dans ce contexte archaïque, la parole pouvait être « épaisse », « lourde », et émettre des paroles *koto* était un acte grave qui ne devait pas être pris à la légère, étant donné ses possibles conséquences dans le monde, en ce sens que le *koto* avait la particularité de devoir correspondre aux faits objectifs¹¹⁸. La seule chose que le sujet parlant ne pouvait pas savoir, c'étaient les principes régissant les rapports entre parole et résultat, et c'est probablement pour cela que c'était visiblement un acte à craindre dans nos récits. La vie du sujet lui-même pourrait être en jeu.

Mais à bien y réfléchir, les autres actions qu'on a évoquées à titre comparatif ne comporteraient-elles pas aussi le même type d'incertitude ? On peut considérer l'idée d'attaquer l'ennemi mais on ne sait point quel sera le résultat de la bataille... Si l'on décide tout de même de se battre, il va sans dire que l'on s'engage dans un acte qui peut avoir des conséquences fatales pour soi. Eh bien, dans nos mythes il en va visiblement de même avec la parole.

Il faudra donc désigner cet acte de parole au moyen d'un opérateur que nous allons appeler **K(a)**, dans le sens de *koto* de l'actant. L'acceptation en tant qu'acte est contemplée aussi par le champ sémantique du *koto*¹¹⁹. Cet acte, une fois accompli, ou plus exactement, « verbalisé », deviendra un « fait du passé » selon la proposition « le sujet (a) a dit telle chose

¹¹⁷ Bien entendu, à cette époque aussi, le plus souvent on devait parler sans peser ses mots, mais nous pensons que pour certaines phrases, notamment celles portant des opérateurs *koto*, l'émetteur devait être bien conscient d'une certaine « gravité » dans ses paroles.

¹¹⁸ Tout en sachant que les notions de « fait objectif » et « objectivité » devront être nuancées dans la quatrième partie de notre étude, où il sera question d'analyser le rôle cruciale qui joue la notion de « vérité » dans les rapports entre la parole *koto* et les faits « objectifs » *koto*. Par ailleurs, bien qu'on l'ait déjà évoqué dans la section 1.4.2, il est sans doute utile de rappeler que l'« épaisseur » et le « poids » dont on parle ici n'était pas limitée aux paroles de type *koto*, car d'autres opérateurs linguistiques comme le verbe *noru* peuvent se révéler porteurs d'un pouvoir similaire d'action sur la réalité, ou même encore plus important dans le cas de ce verbe particulier, étant donné sa valeur intrinsèque de « loi ». Ce poids du *noru* contrasterait avec la légèreté d'autres verbes comme *ihu*.

¹¹⁹ Par exemple, dans le JKDJ, la deuxième acceptation de l'entrée « 事 » nous donne le sens de « 行為 », « acte. » Cf. *Jidaibetsu kokugo daijiten. Jōdai-hen* 時代別国語大辞典 上代編, Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002, p. 297.

à tel moment », et pourra donner lieu à des nouveaux actes de parole par d'autres sujets, mais cette fois-ci en prenant le rôle de fait objectif dans le monde.

Si l'on parle non pas d'« identité » mais de « correspondance » comme nous le faisons, on autorise des rapports entre les paroles **K(p)** du sujet parlant et un *koto* **K(f)** extérieur à lui, un *koto* unidimensionnel, en ce sens qu'il comporte seulement le côté « 事 » de par son caractère de fait objectif. Si l'on doit rendre graphiquement ce que nous venons de dire, cela donnerait le diagramme suivant :

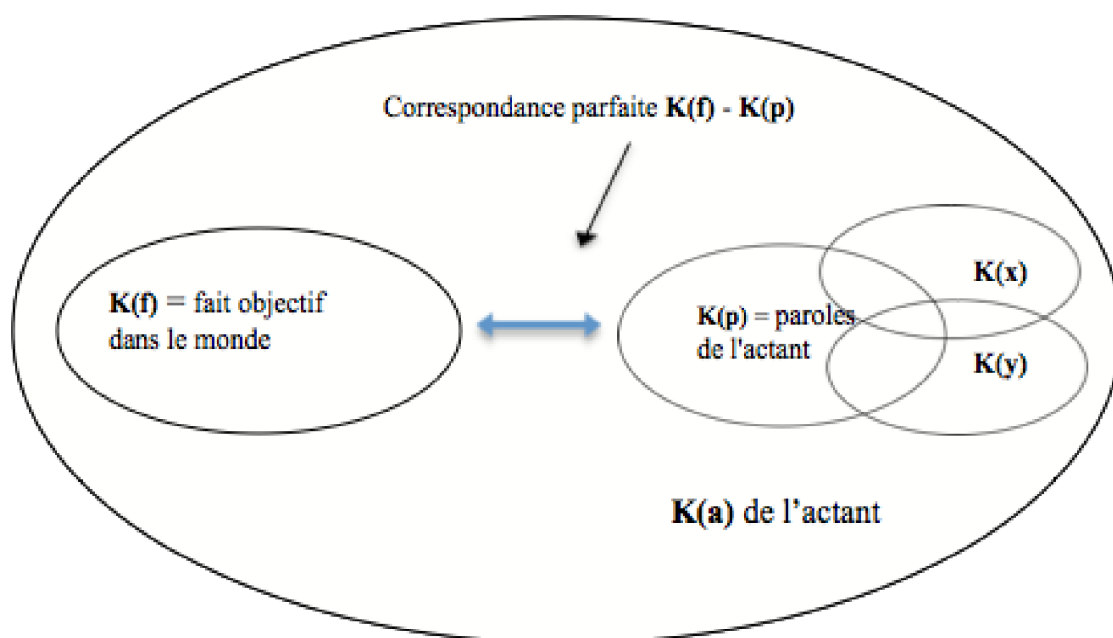


Fig. 3 : le concept **K** dans une de ses possibles variantes : parole qui rapporte des faits

Ainsi, comme nous l'avons dit, selon notre idée du concept **K**, le **K(a)** serait l'acte de parler en lui-même, considéré en tant qu'action humaine. Puis, à l'intérieur de ce **K(a)**, il y aurait le **K(p)**, les paroles du sujet, le contenu de ce qu'il dit. Dans certains cas, extérieurement au sujet parlant, il pourrait y avoir un fait objectif **K(f)** dans le monde, qui peut ou non correspondre aux paroles **K(p)**, correspondance qui décidera en général les conséquences entraînées par l'acte de parole.

Il est important d'établir cette distinction et séparer le **K(f)** (*koto* = fait), qui est un fait objectif dans le monde, du **K(a)** (*koto* = acte de parler). Ce **K(a)** est composé de plusieurs

dimensions, dont la première serait celle du *koto* = parole ou **K(p)**, plus une liste ouverte de **K(x)** et **K(y)** encore à découvrir. Effectivement, ce que le **K(p)** raconte peut être réel ou non, il peut s'agir d'un mensonge, d'une fantaisie, etc., et dans ce sens cela pourrait ne pas correspondre aux faits objectifs, qui, nous le répétons, sont extérieurs au sujet. Bien que le mot *koto* comprenne les deux acceptions, il ne faut pas identifier simplement les actes aux faits extérieurs. Ils sont tous les deux à l'intérieur du même concept **K**, mais ce qu'il y a entre eux est une relation de correspondance et non d'identité.

Néanmoins, il est nécessaire de garder en esprit que ces faits extérieurs **K(f)**, malgré leur caractère objectif, sont en même temps des représentations abstraites, qui viennent à exister par la pensée de l'actant. Certaines de ces choses se produisent certes réellement à l'extérieur, mais c'est à l'actant de les nommer, de leur attribuer une forme, une étendue, une couleur, un relief à travers l'expression verbale. L'espace-temps extérieur ne serait qu'une énorme et obscure toile de fond tissée d'un nombre indéfini de faits inarticulés et indépendants du sujet parlant. Sur cette toile, variable à chaque instant, la représentation humaine viendrait recouvrir un espace déterminé, dont l'étendue serait choisie par le sujet. Puis, en prononçant une parole exprimant cette représentation, ce même sujet devient un « actant » (entendu comme sujet parlant) dans la trame, en ce sens que la prononciation de sa parole produira un nouveau fait « objectif » dans le monde, avec des conséquences plus ou moins lourdes selon l'adéquation (« vérité ») ou non-adéquation (« mensonge ») du contenu des paroles à la représentation choisie. Ainsi, même si le lecteur pourra au début être dérouté de voir l'opérateur **K(f)** rester souvent à l'extérieur des autres **K(x)** dans nos équations, il est nécessaire d'établir clairement la distinction afin de ne pas se méprendre sur son contenu objectif.

En effet, il sera souvent question des rapports entre le **K(f)** extérieur et le **K(p)**, sans oublier une liste encore ouverte de **K(x)** que nous essaierons de cerner dans les prochaines parties. Ainsi, nous verrons que le **K(a)** du sujet parlant est loin de se limiter à ce seul versant de la parole ou **K(p)**. Afin d'illustrer cette explication quelque peu abstraite du concept **K** et de ses sous-opérateurs, examinons désormais des épisodes tirés de nos deux *Chroniques*, *Kojiki* et *Nihon shoki*.

2.6.2) L'impératrice jalouse

Le troisième livre du *Kojiki* nous dresse un portrait peu flatteur de l'épouse principale de

l'empereur Nintoku 仁徳天皇. De nature très jalouse, cette impératrice (*Oho-kisaki* 太后) dont le nom était Iwa-no-hime-no-mikoto 石之日売命 ne supportait pas que les autres épouses (*mime* 妾) de l'empereur s'approchassent du palais. Si jamais l'une de ces *mime* avait quelque chose à dire à l'empereur, l'impératrice faisait de violentes crises de jalousie et trépidait sur le sol.

Un jour, elle décida de partir en bateau au pays de Ki 木国 afin de chercher des plantes pour la préparation d'un banquet. Pendant son absence, l'empereur prit une nouvelle épouse, Yata-no-waka-iratsume 八田若郎女. L'impératrice, ignorante de cet événement, entreprit le retour au palais impérial. Cependant, l'un des bateaux de son cortège arriva plus tard que les autres sur les quais du port de Naniwa 難波, la ville où l'empereur habitait. De ce bateau descendit une servante (*kurabitome* 倉人女) de l'impératrice. À ce moment-là, un ouvrier (*yohoro* 仕丁) du port qui rentrait chez lui après son travail, rencontra cette servante, et lui fit part de ce qui s'était passé au palais pendant l'absence de l'impératrice :

天皇者、比日婚八田若郎女而、晝夜戲遊、若太后不聞看此事乎、靜遊幸行¹²⁰。

Sumeraka nō mikōtō pa / kōnō kōrō yata nō wakī iratume wo makite / piru yoru taparetamapu wo / mosi opokisaki kōnō **kōtō** wo kikōsimesazu aramu ya / sizuka ni asobi idemasu.

« L'empereur a récemment pris comme épouse Yata-no-waka-iratsume et il s'amuse avec elle jour et nuit. Sa majesté l'impératrice n'est-elle pas au courant de ces **faits** ? [Tiens, c'est sans doute pour cela que] elle prend plaisir à voyager. »

Le *koto* 事 que nous avons marqué en gras correspond à un fait qui a eu lieu dans le monde, et en tant que tel on peut dire qu'il est fixé pour toujours, puisqu'il appartient déjà au passé. Quand l'ouvrier dit : « l'impératrice, n'est-elle pas au courant de ces faits ? », les faits en question sont exprimés en japonais par le mot *koto*, avec la graphie chinoise *shi* 事. Ces faits, ce sont d'une part l'adoption d'une nouvelle épouse par l'empereur, et d'autre part la réalité qu'il s'amuse avec elle jour et nuit.

On pourrait postuler que ces faits « réels » étaient un mensonge de la part de l'ouvrier, mais en réalité, quelques lignes avant, le récit nous confirme qu'il s'agit bien d'un fait accompli : l'empereur a réellement pris une nouvelle épouse pendant l'absence de l'impératrice¹²¹. Il n'est donc pas étonnant que le récit se serve de la graphie *shi* 事 pour exprimer ce

¹²⁰ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 234-235.

¹²¹ [opokisaki] kī nō kuni ni idemasisi apida ni / sumeramikōtō yata nō wakī irazume wo makitamapu [太后] 幸行木国之間、天皇婚八田若郎女 (« pendant que [l'impératrice] était partie au pays de Ki, l'empereur se maria avec Yata-no-waka-iratsume »). Cf. *Ibid.*, p. 233.

fait. Cependant, ce *koto* prend une nouvelle dimension dans la suite du récit, lorsque c'est au tour de la servante de rapporter ce qu'elle a entendu :

爾其倉人女、聞此語言、即追近御船、白之状具如仕丁之言¹²²。

Sökō ni sönō kurapitōme / könō kataru **kōtō** wo kikite / sunapati mipune ni opitikazukite / arisama wo / tubusa ni / yöporō nō **kōtō** nō gōtōku mawosiki.

Alors la servante, ayant écouté ce **récit**, se rapprocha immédiatement du bateau [de l'impératrice] et [lui] raconta en détail les **paroles** de l'ouvrier tel que celui-ci les avait dites.

Ici, nous avons affaire à deux *koto* signalés par la graphie 言. Prenons tout d'abord le dernier, celui de la phrase « *yōporō nō kōtō* » 仕丁之言 » (les paroles de l'ouvrier). Il s'agit donc bien entendu des paroles que la servante avait entendues auparavant, et qu'elle rend telles quelles (*kōtō nō gōtōku mawosiki*) à l'impératrice. Ici, le texte se sert du caractère 言 pour exprimer les paroles de l'ouvrier du point de vue de la servante. Selon notre conception, ce *koto* 言 est bien un exemple du concept **K**, car il englobe à la fois l'acte de parole de l'ouvrier ou **K(f)**, et le contenu de ses paroles ou **K(p)**. Lorsque ce sera au tour de la servante de raconter à l'impératrice : « cet ouvrier a dit cela », il y aura aussi, dans le *koto* par lequel elle exprimera cette phrase, le sens de : « cet ouvrier a fait cela. » Non pas que l'ouvrier soit responsable du comportement de l'empereur bien entendu, ce que nous voulons dire est que l'ouvrier a fait une action *koto* 事, autrement dit, un acte de parole. Cet acte, ce serait le **K(f)**, et en tant que tel, il aurait pu être exprimé aussi par la graphie *shi* 事. Si l'on s'en tenait strictement à la sémantique chinoise, le texte ne nous laisserait probablement pas remplacer une graphie par l'autre, mais si l'on introduit un concept pouvant exprimer ces deux sens en même temps au moyen d'une graphie globale (qui n'existait évidemment pas en chinois) cette nouvelle graphie pourrait, sans aucune contrainte, venir s'inscrire aussi dans cette phrase au lieu du 言.

Autrement, pour ce qui est des actes réels de l'empereur, racontés par la parole **K(p)** de l'ouvrier, ils devront être exprimés au moyen de l'opérateur **K(f)**. Ces actes sont rendus dans le texte au moyen du premier *koto*, celui de la phrase « *sönō kurapitōme könō kataru kōtō wo kikite* » 其倉人女、聞此語言. Malgré sa graphie, ce *koto* 言 correspond aux « faits » que l'ouvrier avait signalés comme *koto* 事 dans son discours, le sens de parole étant véhiculé par le verbe « *kataru* 語. » Ainsi, ce « *kataru koto* 語言 » correspondrait aux « faits racontés. » Ou bien pourrait-on dire aussi qu'il s'agit d'un *koto* strictement syntactique, à nouveau

¹²² *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 270-271.

malgré sa graphie, puisqu'il serait redondant de placer le sinogramme *yán* 言 (« dire ») à côté du verbe « *kataru.* » Dans ce sens-là, il serait plutôt à classer, selon nous, dans la catégorie des cas douteux que nous avons mentionnée plus haut. Mais en ce qui nous concerne, c'est le deuxième *koto* qui est important pour comprendre la logique du concept **K** dans ce passage, que nous avons essayé de rendre au moyen du diagramme ci-dessous :

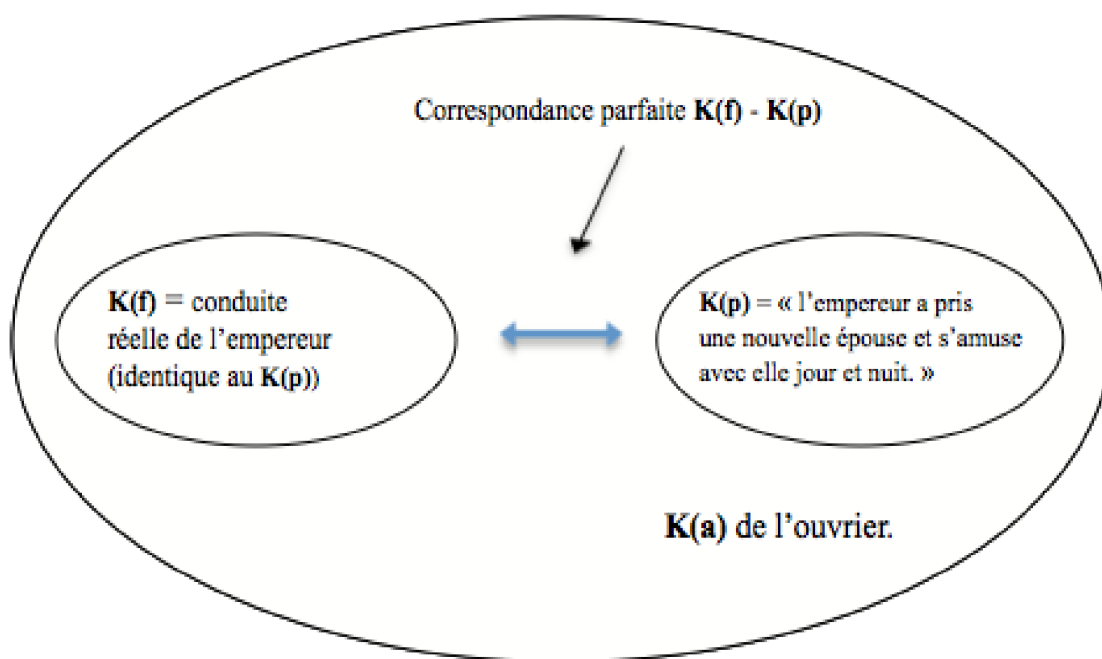


Fig. 4 : le concept **K** dans le cas de l'ouvrier de Naniwa.

Ainsi, nous voyons que les paroles **K(p)** de l'ouvrier correspondent point par point aux faits réels **K(f)**. Puisque ce rapport entre fait et parole s'inscrit apparemment dans un registre purement constatatif, doit-on conclure que la logique du *koto*, ou du concept **K** si l'on veut, n'a aucun rapport avec l'avenir, la causalité ou une éventuelle magie ? Loin de là. L'une de nos grandes hypothèses de travail est justement que dans nos mythes tout acte de parole exprimé par le *koto* peut avoir des effets, et même des effets très importants, dans la trame du récit. Comme nous l'avons évoqué précédemment, nous croyons qu'au Japon archaïque, la parole

koto était particulièrement « lourde », au point de posséder un potentiel causal similaire à celui d'autres actions physiques. Nous pensons aussi qu'elle avait des propriétés qu'on pourrait qualifier a priori de « magiques. » En outre, même si on laisse provisoirement de côté le problème de la magie, la gravité de l'acte de parole de l'ouvrier est manifeste, car en parlant aussi légèrement de la vie privée de son empereur, il commet une indiscretion qui pourrait bien lui coûter la vie. Ainsi, au moins pour le sujet parlant, cet acte *koto* est un acte visiblement dangereux.

Afin de comprendre le mécanisme profond de cet épisode, il va sans dire qu'il est nécessaire de connaître les conséquences de cet acte de parole. C'est pourquoi nous allons nous tourner à nouveau vers notre *Chronique* vernaculaire et examiner la suite du récit :

於是大后大恨怒、載其御船之御綱柏者、悉投棄於海¹²³。

Kökō ni opokisaki itaku uramī ikarimasite / sōnō mipune ni nōsetaru mituna gasipa pa / kōtōgōtōku umi ni nagēutemasiki.

[Après avoir écouté ce récit], l'impératrice, prise d'une grande fureur rancunière, lança [par-dessus bord] toutes les feuilles de *mitsuna* qu'elle avait transportées dans le bateau.

On le voit, l'impératrice n'a pas besoin de confirmation des paroles de l'ouvrier. Ayant pris pour argent comptant que l'empereur avait adopté une nouvelle épouse, elle fit une violente crise de jalousie. On pourrait donc dire que ce sentiment fut provoqué non pas directement par les actes de l'empereur, mais par la parole *koto* de l'ouvrier, rapportée à son tour par la parole *koto* de la servante. Et cette crise introduira un nouveau déroulement dans le récit, car les conséquences de l'indiscretion de l'ouvrier ne s'arrêtent pas là :

即不入坐宮而、引避其御船、泝於堀江、隨河而上幸山代¹²⁴。

Sunapati miya ni irimasazusite / sōnō mipune wo hikisakēte / poriwe ni sakanōbori / kapa nō manimani yamasirō ni nōbori idemasu.

Alors l'impératrice ne rentra pas au palais impérial. Elle s'en éloigna en faisant à son bateau remonter le canal. En remontant la rivière, elle se dirigea vers [la province] de Yamashiro.

Ainsi, l'impératrice décida de fuger. Il est vrai qu'après un long échange de chansons à

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

distance avec l'empereur Nintoku, transmis au moyen de quelques messagers, ils se réconcilieront, mais le tournant que ce *koto* introduit dans le récit suffira amplement à illustrer son importance en tant qu'acte de parole. Nous nous joignons ainsi au point de vue d'autres chercheurs comme Makino Masafumi 牧野正文 :

倉人女は、吉備国の児島の仕丁の「語言」を「如仕丁之言」イハノヒメに伝える。これによってイハノヒメは、天皇と八田若郎女の間係を知り、嫉妬の行為にでる。この嫉妬は、まさに「言」によって発動されたものといえる。とくにこの場合、仕丁・倉人女の二者による「言」の伝達が物語を展開させているのであり、それだけに「言」の重要性は看過できない¹²⁵。

La servante transmet à l'impératrice le récit (*katari-goto* 語言) de l'ouvrier de l'île de Koshima du pays de Kibi, tel qu'elle l'avait entendu. C'est ainsi que l'impératrice apprit la relation entre l'empereur et Yata-no-waka-iratsume, et fit une crise de jalousie. On peut dire que cette jalousie fut bien provoquée par le *koto* 言. Ici notamment, étant donné que la communication *koto* 言 qui eut lieu entre la servante et l'ouvrier introduit un nouveau déroulement dans la trame du récit, on ne saurait ignorer l'importance cruciale du *koto* 言.

L'importance de cet acte de parole *koto* est à juste titre mise en avant par ce chercheur. Toutefois, deux points importants restent encore à élucider. Le premier est que, bien que nous ayons expliqué les mécanismes de correspondance entre la parole de l'actant et les faits décrits, nous n'avons pas parlé du résultat. Pour expliquer l'importance du *koto* dans nos récits, peut-on se permettre d'ignorer les résultats des actes de parole, et se contenter juste de dire que la parole est un acte « grave », comme nous l'avons fait ?

Bien évidemment, non. À la vue de ce seul exemple, il est néanmoins trop tôt pour tirer des conclusions sur ces résultats, car pour l'instant nous n'avons aucun moyen de savoir quels sont les mécanismes qui relient ces derniers aux actes de parole qui les précèdent. Tout ce qu'on peut affirmer pour l'heure est que dans ce cas concret du *Kojiki*, l'acte de parole **K(a)** de l'ouvrier entraîne un résultat **R**, à savoir, la colère et la fuite de l'impératrice :

K(a) → R

Le **K(p)** ou contenu des paroles, qui est à l'intérieur du **K(a)**, correspond bien sûr aux

¹²⁵ Makino Masafumi 牧野正文, « “Kotodate” to shitto. Nintoku-ki ni okeru Ihanohime-zō no ichiseikaku » 〈言立〉と嫉妬——仁徳紀におけるイハノヒメ像の一性格, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 42, 1999, p. 124.

faits réels **K(f)**, mais étant donné que l'impératrice se livre brusquement à sa colère sans vérifier l'authenticité des paroles écoutées, cette correspondance **K(f) ⇔ K(p)** ne serait pas a priori nécessaire. Nous disons « a priori » parce nous ne pouvons certainement pas savoir si la réaction de l'impératrice aurait été la même si l'empereur n'avait rien fait et l'ouvrier avait menti. Autrement dit, pour l'instant nous ne savons pas si « le mythe » décide du résultat de l'acte de parole en fonction de l'authenticité ou de la fausseté du contenu de ces paroles. Ce qui est manifeste, pourtant, est que la logique du *koto* dans ce cas particulier ne saurait pas être exprimée du point de vue de l'acception moderne du *koto-dama*, c'est-à-dire dans le sens où les paroles entraînent nécessairement un résultat *identique* à leur contenu. Ceci serait d'ailleurs impossible, car l'acte de l'ouvrier est juste une énonciation constatative d'un événement dans le monde. L'adoption d'une nouvelle épouse par l'empereur a déjà eu lieu dans le récit. C'est donc un fait qui appartient au passé, et une logique de performativité magique comme celle de l'acception moderne du *koto-dama* aurait exigé en principe que, par l'acte de parole de l'ouvrier, l'empereur prenne encore une fois une nouvelle épouse, ce qui n'est évidemment pas le cas. La suite, ce sera au récit d'en décider, mais dans ce cas particulier, le résultat sera en deçà de cette conception. Nous ne nions pas la possibilité que le mythe accorde aux paroles *koto* un esprit « *tama* », et nous sommes d'ailleurs en partie d'accord avec des postulats comme celui d'Orikuchi Shinobu 折口信夫¹²⁶ sur cet « esprit du *koto* », qui est visiblement au travail dans certains épisodes de nos textes sources. Seulement, nous préférons formuler ce phénomène au moyen de l'expression « force immanente du *koto* » afin de distinguer nos postulats de ceux de la conception moderne du *koto-dama* : « tel mot, tel effet (ou pire encore, telle chose). »

Ce qui nous emmène au deuxième point : où se trouve donc la « force immanente du *koto* » dans cet épisode ? Elle semble exister en réalité dans la façon que le récit a de rapporter à l'auditeur les faits exprimés par les paroles *koto*. Nous voyons que dans ce passage, le récit choisit un personnage anodin, un ouvrier, pour rapporter à l'impératrice les nouvelles noces de l'empereur. C'est justement le caractère anonyme du rapporteur qui nous fait penser à un mécanisme plus subtil à l'intérieur de la logique régissant ce type de *koto*. Il n'y a certes rien d'extraordinaire à ce que l'ouvrier soit au courant des nouvelles noces de l'empereur, car il travaillait en fait à Naniwa 難波, c'est-à-dire dans les annexes du palais impérial de l'empereur Nintoku. On dirait que cette évidence aplatit dans une certaine mesure

¹²⁶ コトということは、一つのある連続した唱え事、呪詞並びに呪詞系統の叙事詩と言ふことだ。言霊は呪詞の中に潜んでゐる精霊の、呪詞の唱えられた事によって目をさまして活動するものである。「*Koto* est une suite de récitations, une épopée d'incantations magiques et de mots qui relèvent de la magie. Ces formules contiennent un esprit qui, au moyen de leur récitation verbale, se réveille et agit, et le *koto-dama*, ce sont les actions de cet esprit » (Orikuchi Shinobu 折口信夫, *Nihon bungaku no hassei josetsu (bungaku hassei-ron)* 日本文学の発生序説 (文学発生論), Orikuchi Shinobu zenshū 折口信夫全集, vol. 4, Tōkyō, Chūō kōronsha 中央公論社, 1995, p. 38).

le caractère « extraordinaire » du message, mais il nous semble que cette façon de rapporter des faits est néanmoins trop singulière pour être ignorée. Elle semble indiquer qu'il existe une catégorie générale pour ce genre de paroles *koto*, et c'est pour cela que nous nous sommes mis à la recherche d'autres exemples similaires. Nous en avons trouvé un en remontant la généalogie impériale, à l'intérieur de la chronique que le *Nihon shoki* nous fait de l'empereur Sujin, dans un épisode déjà mentionné¹²⁷ : la rébellion du prince Take-hani-yasu-no-miko 建波迹安王, que nous allons réexaminer afin de mieux illustrer nos propos ci-dessus.

2.6.3) La chanson de la jeune fille

Dans l'explication que nous avons consacrée à ces *koto* qui se voient porter une « inflation de sens » à cause de son intégration dans des binômes de la culture continentale, par exemple celui de *yūji* 有事, nous avons pris l'exemple d'un passage de la chronique de l'empereur Sujin dans le *Nihon shoki*. À ce moment-là, afin de nous concentrer sur le *koto* 事 formulé par la tante de l'empereur en tant que diagnostic de la rébellion en trame, nous avons brièvement présenté les détails de la source de cette information. Lors de cette description contextuelle, nous avons vu qu'Oho-biko-no-mikoto, l'oncle de l'empereur Sujin, envoyé au Nord du pays, avait écouté par hasard le chant d'une demoiselle dont nous n'avons pas, dans un souci d'économie d'espace, rendu explicitement les paroles. Il est devenu nécessaire à présent de les examiner en détail :

彌磨紀異利寐胡播挪、飢廼餓烏塢、志齊務苔、農殊末句志羅珥、比賣那素寐殊望¹²⁸。

Mimaki iribitō pa ya / ōnōga wo wo / sisemu tō nusumaku / sirani / pimenasobi su mo.

« Oh, Mimaki-iribito (l'empereur Sujin), tout en ignorant qu'en ce moment certains conspirent pour t'assassiner, te voici en train de t'amuser avec des jeunes filles¹²⁹ ! »

¹²⁷ Rubrique numérotée 2.4.4.2 (Le binôme « étranger ») dans ce même travail.

¹²⁸ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 244-245.

¹²⁹ Le mot « *hime-nasobi* 姫遊 », que nous avons traduit par « s'amuser avec de jeunes filles (ou des femmes) », est rendu dans la traduction d'Aston par « s'amuser comme une femme » (« thou amusest thyself like a lady. » William G. Aston, *Nihongi. Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697*. Tōkyō, Charles E. Tuttle Co., 1972 (1^{re} éd. 1896), p. 156). Il interprète visiblement le mot « *hime* 姫 » non pas en tant que partenaire réel des loisirs de l'empereur, mais en tant que métaphore du manque de comportement « viril » de ce dernier. Cependant, les notes respectives de Sakamoto Tarō 坂本太郎 dans le NKBT d'un côté, et celles de Kojima dans le SNKBZ de l'autre ne laissent pas de doute sur ce point : pour eux il s'agit bien de s'amuser avec de jeunes filles. Nous signalons ici ce

L'oncle de l'empereur, surpris par le contenu de ces paroles, questionna la jeune fille sur ce qu'elle avait dit, tout en utilisant le mot *koto* :

汝言何辭¹³⁰。

Imasi ga ipituru **kötö** pa nani **kötö** zö.

« Ce que tu viens de dire, qu'est-ce que c'est ? »

Or la jeune fille, pour une raison inconnue, nie la possibilité que ses paroles puissent être porteuses d'une information quelconque :

勿言也。唯歌耳¹³¹。

Mönö ipazu / tada utapiraku nömi.

« **Je ne disais rien**. Je chantais seulement. »

L'oncle de l'empereur attribue donc aux paroles de la jeune fille le statut de *koto*. Le premier *koto* de la phrase de l'oncle serait un simple opérateur syntactique tel que ceux que nous avons décrits dans une section précédente. En fait ils signalent tous les deux les paroles de la fille, et c'est pourquoi le *koto* du « *nani kötö* 何辭 » serait aussi, malgré la graphie inhabituelle *ci* [ziei] 辭, un exemple du concept **K**, exprimant à la fois fait et parole. À noter aussi que lorsque la fille nie le fait que ses paroles aient un sens, Sakamoto et Ienaga, les éditeurs du NKBT décident de lire la graphie chinoise *yán* [ɲian] 言 non pas comme *koto* mais selon la lecture, si l'on peut dire, « anormale » *mono*. Il en va de même pour l'édition du SNKBZ, et même si l'on décide de sortir de la grande *Chronique* sinisée, on constate que les différentes éditions du *Kojiki* nous donnent également cette lecture, avec une correspondance syntactique presque parfaite avec le *Nihon shoki* :

吾勿言。唯爲詠歌耳¹³²。

A pa **mönö ipazu** / tada utapituru ni kösö.

petit détail juste à titre de précision pour le lecteur intéressé.

¹³⁰ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 244-245

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 152-153.

« **Je ne disais rien.** Je chantais seulement. »

On voit bien que les deux grandes *Chroniques*, dans leurs différentes éditions, convergent dans cette lecture « *mono* » du caractère chinois 言. Ce jeu de rapports entre le *koto* et le *mono* est une question importante qui, comme nous l'avons dit, sera analysée dans la partie suivante. Mais pour revenir au sens des paroles de la fille, et malgré le fait qu'elle affirme seulement avoir chanté, on voit bien que ses paroles évoquent un complot réel, et même le meurtre de l'empereur.

Faut-il chercher une correspondance entre le *koto* 言 de la jeune fille et l'énigmatique *koto* 事 que la tante de l'empereur, au moyen de son expression « *kötö aramu* » avait prédit en tant qu'événement « menaçant » à venir ? On se souvient que dans une section précédente, nous avons refusé d'accorder à ce dernier *koto* 事 le statut de *koto* autochtone à cause du surplus de sens qu'il portait, et qui trahissait ses origines continentales. Ceci ne signifie pas qu'il n'ait existé aucun « fait objectif » dans cette histoire, car la rébellion eut réellement lieu, et dans ce sens-là il nous faudra nommer et inclure cet élément dans nos équations.

Mais si l'on décide de raisonner ainsi, ce *koto* de la tante de l'empereur, bien qu'il ne soit pas « strictement autochtone », n'est-il pas relié de quelque manière au *koto* des paroles de la jeune fille ? Nous ne le pensons pas, car cela équivaldrait à dire que l'acte de parole de la fille aurait eu un pouvoir performatif. Ici aussi, si l'on décide de voir les choses à travers le prisme factitif du *koto-dama*, on serait obligés d'émettre une hypothèse selon laquelle il s'agissait non pas d'une simple chanson mais d'une sorte de sortilège verbal qui devrait déclencher un *koto*-événement 事 ultérieur, *koto* qui devrait être identique au contenu des paroles de la jeune fille. Puis, toujours en jouant la carte de la performativité magique, on pourrait aussi postuler que le projecteur du mythe ne serait pas braqué sur l'auteur même de la rébellion (le prince félon) mais sur l'actant qui déclenche réellement les événements avec son sortilège, c'est-à-dire la jeune fille...

Arrêtons ici notre raisonnement par l'absurde. Il est évident, même dans ce registre particulier qu'est le mythe, qu'en ce qui concerne la suite des événements, la jeune fille n'y était pour rien, ses paroles ne sont qu'un simple marqueur thétiq ue du complot réel contre l'empereur. En outre, l'empereur ne sera pas tué comme la chanson l'avait évoqué, ce qui prouve à contrecoup que le *koto* de la jeune fille n'a aucun pouvoir performatif. En effet, selon l'image stéréotypée qu'on a de la logique du *koto-dama*¹³³, pour accorder au *koto* de la jeune fille l'hypothétique statut de paroles performatives, il aurait fallu que l'empereur soit

¹³³ Pour faire une simplification un peu grossière, ce serait une logique selon laquelle si on dit à haute voix, par exemple, « pluie », la pluie serait censée arriver...

tué, car c'était en fait une partie du contenu évoqué par l'acte de parole. Mais loin de là, le mythe nous montre que l'empereur survécut à la rébellion.

Selon notre vision des choses, la logique du *koto* se situe ailleurs dans cet épisode. Si nous examinons bien les paroles de la jeune fille, nous voyons que, de façon similaire à l'exemple précédent de l'empereur Nintoku, les paroles **K(p)** correspondent parfaitement au fait objectif **K(f)**. Autrement dit, elle affirme dans sa chanson que des gens ourdissent un complot pour tuer l'empereur, et en fait *il existe* réellement des gens qui ourdissent un complot pour tuer l'empereur, la rébellion manquée ultérieure le prouve. Cette apparente lapalissade est très importante pour saisir le sens du concept **K** tel que nous l'entendons, au moins dans cette modalité que nous allons baptiser comme « parole qui rapporte des faits. » Ainsi, il existe bien une correspondance entre ce que la jeune fille dit et ce qui est en train de se passer dans le monde, car le complot **K(f)** qu'elle évoque est juste cela, un fait réel qui s'inscrit, pour emprunter la terminologie austinienne, non pas dans le registre du perlocutoire mais de l'illocutoire¹³⁴. Ce complot donnera lieu à un événement ultérieur, la révolte, mais celle-ci n'aura aucun rapport avec l'acte de parole de la messagère. S'il y a une différence avec l'exemple précédent de l'empereur Nintoku, c'est qu'ici, s'agissant d'un événement en gestation, on pourrait affirmer que c'est une parole presque simultanée aux faits, et non une parole rapportant un fait passé. Mais cette différence n'est pas très importante à l'intérieur de la catégorie de « parole qui rapporte des faits », car selon notre interprétation, ce n'est pas tellement le *résultat* des paroles mais la *vérité* des paroles qui compte, en ce sens qu'elles doivent correspondre aux faits qu'elles décrivent, soient-ils présents ou passés. Si nous parlons de « vérité », c'est parce que ce sera le seul opérateur permettant d'établir cette relation de correspondance entre les mots et les faits que nous cherchons pour notre concept **K**, ce qui aura des implications très importantes pour la suite de notre étude.

Néanmoins, étant donné que tout à l'heure nous avons parlé de « force immanente du *koto* », on pourrait dire que s'il s'agit seulement de transmettre de paroles, aucune force ou entité spéciale seraient nécessaires. Autrement dit, si les paroles de la jeune fille ne jouent aucun rôle factitif dans le déroulement des faits, faut-il alors les renvoyer dans l'insignifiance brouillonne d'une hypothétique catégorie de « paroles vides » ?

Tout d'abord, concernant leur possible manque d'influence dans le récit, si nous hésitons à accorder ce pouvoir aux paroles de la jeune fille, c'est parce nous ne voulons pas faire dire au récit ce qu'il ne dit pas explicitement. On pourrait certainement postuler l'hypothèse que les paroles de la messagère ont sauvé l'empereur, et c'est bien ce que nous croyons, mais le récit ne nous autorise pas à l'affirmer de façon certaine. Ce serait juste une interprétation

¹³⁴ John L. Austin, Gilles Lane, trad., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 112-115.

parmi d'autres. Autrement dit, nous ne pouvons pas savoir quel aurait été le résultat de la rébellion si la jeune fille n'était pas apparue dans la narration. Selon la mécanique de la trame, ses paroles interviennent juste entre la gestation de la rébellion et le déclenchement réel de celle-ci, ce qui indique clairement que son avertissement ne sert nullement à interrompre la suite des événements. La jeune fille a beau informer l'empereur à travers sa chanson *waza-uta* 童謡 / 謡歌, la révolte aura lieu de toute manière, ce qui nous autorise à penser que la rébellion était inévitable, comme une continuation naturelle de la conspiration. Tout ce que l'empereur sera en mesure de faire pour parer à la crise sera de constituer une armée sur-le-champ. Il est vrai, en revanche, qu'il réussira à écraser la révolte et ne sera pas tué comme la chanson l'avait évoqué.

En réalité, c'est à ce moment-là qu'il existe une possible influence cruciale des paroles de la jeune fille sur le résultat de l'épisode. Si l'empereur n'avait pas écouté l'avertissement, probablement il n'aurait pas eu le temps de réagir à la révolte en montant une armée et il aurait été tué, mais cela, bien évidemment, il nous est impossible de l'affirmer avec certitude. Nous avons essayé de rendre cette mécanique au moyen de la description séquentielle ci-dessous :

[a] **K(f)** *koto* = fait objectif : un complot est en train d'être fomenté contre l'empereur.

[b] **K(p)** *koto* = parole : une fille révèle, « involontairement », l'existence de ce complot (correspond à [a]).

[c] **K₁(f)** *koto* = fait objectif = résultat du [b] : l'empereur, averti par cette parole, et par la divination de sa tante, monte son armée.

[d] **K₂(f)** *koto* = fait objectif : il y a en effet une rébellion (continuation naturelle de [a])

[e] **R** *koto* = fait objectif = résultat du [c] : l'empereur n'est pas tué.

[f] **R'** *koto* = fait avorté = résultat hypothétique du [d] : l'empereur est tué (faux).

Une description graphique avec un diagramme à bulles a aussi été mise au point, mais n'ayant pas jugé le résultat suffisamment explicatif, nous avons décidé de ne pas le rendre ici mais à la fin de ce travail dans un annexe¹³⁵. De toute manière, tous les éléments nécessaires sont inclus dans la séquence ci-dessus. Ainsi, on voit que l'acte de parole de la jeune fille intervient juste avant la rébellion ou **K₂(f)**. La rébellion aura certes lieu, et deux résultats possibles (pour simplifier) se profilent : la survie de l'empereur (**R**) ou sa mort (**R'**). Si cette « messagère » n'avait rien dit, ou si le frère de l'empereur n'avait rien entendu, étant donné

¹³⁵ Prière de se référer à l'Annexe I pour consulter ce diagramme.

que l'empereur était en train de s'amuser, il est fort possible que celui-ci ait été tué. Bien que cette dernière possibilité reste, comme nous l'avons déjà précisé, dans le domaine de l'hypothétique, nous pensons que, parmi toutes les interprétations possibles, la plus plausible est celle selon laquelle les paroles de la jeune fille sont venues court-circuiter d'une certaine manière ce potentiel dénouement funeste pour l'empereur. Cette opinion provient du fait que le mythe a manifestement recours ici à la même manière particulière de rapporter les faits que dans l'exemple de l'ouvrier de Naniwa. En effet, un personnage anonyme, une jeune fille, est une fois de plus choisi pour véhiculer cette information, ce qui nous pousse à penser qu'ici aussi la « force immanente du *koto* » est à l'œuvre, dans le sens où une parole impersonnelle, comme flottant dans l'air, prend forme à un certain moment dans le récit et emprunte la bouche d'un personnage anonyme pour s'exprimer. Bien sûr, dans cet épisode aussi il est possible que ce personnage soit « naturellement » au courant des faits qu'il décrit, puisque le récit nous dit que la rencontre entre la jeune fille et l'oncle de l'empereur Oho-biko-no-mikoto 大彦命 a lieu sur la pente de Herasaka 幣羅坂, dans le pays de Yamashiro 山代国, qui est le lieu de résidence de Take-hani-yasu-no-miko, le prince félon. Même s'il est plus naturel de penser que la conspiration contre l'empereur n'était pas censée être connue par le bas peuple de la contrée de Yamashiro au moment de sa gestation, encore moins par une jeune fille anonyme, ce n'est en tout cas pas impossible si on s'en tient au contexte strictement géographique. Cependant, tout comme dans le cas de l'ouvrier de Naniwa, plutôt que d'essayer de trouver la « force immanente du *koto* » dans une hypothétique impossibilité pour les rapporteurs de connaître de première main les faits qu'ils décrivent, l'anonymat de ces intermédiaires paraît plus important pour l'identification de cette force, en ce sens que le récit semble exprimer, par ce biais « impersonnel », une volonté de « souffler » des informations aux actants principaux. De plus, il faut noter qu'ici la nature oraculaire de ces paroles « en l'air » est beaucoup plus manifeste que dans l'exemple de l'ouvrier de Naniwa. Effectivement, la jeune fille du Sujin-ki, une fois son acte de parole accompli, affirme n'avoir rien dit, mais seulement chanté. Cette dernière phrase est révélatrice, car elle nous suggère qu'il s'agit réellement d'un acte de parole sans intervention de la volonté du personnage. En un sens, ce n'est pas elle, *intentionnellement*, qui a prononcé ces paroles ; c'est plutôt la chanson qui s'est chantée par elle-même. Or si la fille n'est pas consciente du contenu de ses mots, une question, celle qui fera l'objet de la prochaine section, se pose tout naturellement : qui est à l'origine de la création de ces paroles ?

2.6.4) La force immanente du *koto*

Dans les deux épisodes précédents, nous avons vu qu'en insistant sur l'anonymat ou l'innocence du rapporteur des faits, il semblerait qu'une mystérieuse instance cherche à tout prix prévenir les personnages de certains faits les concernant de façon directe. La jalouse impératrice de l'épisode précédent est ainsi mise au courant d'un fait qui la pousse à abandonner, même si ce n'est pas de façon irréparable certes, son époux l'empereur Nintoku. De son côté, l'empereur Sujin est également mis au courant, par un « oracle » tout à fait contingent en apparence, du complot qui menace sa vie. C'est dans cette parole impersonnelle où se trouve à notre avis la « force du *koto* » dans ces deux épisodes. Toutefois, bien que dans les deux cas le caractère impersonnel des mots soit manifeste, il est important de noter que l'exemple de l'ouvrier de Naniwa possède bien moins de prégnance explicative que celui de la jeune fille du Sujin-ki. D'une part l'enjeu est immensément supérieur dans le deuxième cas, puisque c'est la vie de l'empereur qui est menacée, alors que dans l'autre cas il s'agit en quelque sorte d'une simple « crise conjugale. » D'autre part, à travers la mystérieuse négation de la jeune fille, le récit met bien en avant le caractère involontaire de ces mots, comme une sorte de « chanson qui flotte dans l'air » et qui est écoutée par hasard par l'oncle de l'empereur. Ceci nous fait penser que dans le cas de la jeune fille, il s'agit bien d'une sorte d'oracle, d'un message qui semble être transmis par une personne possédée.

Il nous reste néanmoins à tenter de cerner l'auteur de ce message, ou autrement dit, l'entité qui parle par le biais de la bouche de la jeune fille. Est-il possible de nommer cette « instance » afin de nous en servir comme notion dans notre étude ? Voici un problème assez délicat pour deux raisons : tout d'abord, d'après notre analyse, il s'agit de quelque chose que le mythe ne nomme pas de façon explicite, et qui nécessiterait par conséquent une très grande prudence si l'on décidait de s'y référer concrètement. De plus, étant donné qu'il n'existe a priori aucun moyen de savoir s'il s'agit toujours de la même « instance » qui parle, rassembler tous les cas de « parole impersonnelle » sous un nom unique semble constituer une généralisation peu sûre. Nous allons néanmoins nous autoriser cet écart, car cette notion est capitale pour tenter d'expliquer plusieurs rapports dans la suite de notre travail. En revanche, nous insisterons constamment, quitte à lasser le lecteur, sur le caractère strictement heuristique de cette nouvelle notion, et sur le fait qu'elle n'est pas explicitée dans nos textes.

Le deuxième point délicat est que cette notion que nous n'avons pas encore baptisée, et qui semble agir selon la logique du *koto* en faisant parler certains personnages anonymes (qui est pour l'instant le seul rôle que nous lui connaissons), vient se superposer avec une parcelle sémantique du concept de *koto-dama*, étudié dans la première partie. Cette convergence peut être repérée dans le fameux poème 2506 du *Man.yō-shū*, que nous avons déjà examiné¹³⁶, et

¹³⁶ Dans la section 1.3.3 de ce travail.

qui parlait d'un rituel appelé « la divination du soir » (*yupuke* 夕占) où l'exécutant devait essayer de saisir à la volée des mots contingents des passants, puis les interpréter. Or, comme nous l'avons vu, le caractère neutre et anonyme de ces passants était une condition nécessaire pour l'efficacité de cette divination, c'est pourquoi on choisissait souvent à ces fins des étrangers ou des enfants. Ce qui est curieux est que ce poème met en rapport le mot « *koto-dama* » avec ce rituel de *yupuke* ou divination du soir. Pour reprendre la traduction que nous avons fournie dans la première partie de ce travail : « Dans les carrefours infinis du *koto-dama*, j'ai effectué la divination du soir, et l'oracle m'a annoncé que je serai en vérité (« *ura masa ni nōru* » 占正に謂る) près de ma bien-aimée. » Ainsi, ce poème paraît indiquer que c'est la notion de *koto-dama* qui régit ce type de logique divinatoire en tant qu'instance « supérieure » qui parlerait par le biais de la bouche de personnages anonymes. Dans le contexte du *Kojiki* et du *Nihon shoki*, on retrouve une mécanique certainement similaire mais qui en diffère sur un point essentiel : l'absence complète de mise en scène rituelle. Effectivement, pour les cas de figure qu'on a vus dans les *Chroniques*, il s'agit d'oracles tout à fait fortuits, inattendus pour la totalité des actants (y compris celui qui joue le rôle de « médium »). Aussi bien dans l'épisode de l'impératrice jalouse (Nintoku-ki 仁徳記), que dans celui de la chanson de la jeune fille (Sujin-ki 崇神紀), quelqu'un dans la trame semble en effet « souffler » spontanément des informations, comme si une force invisible voulant conduire les événements dans une direction déterminée était à l'œuvre, et ceci indépendamment des intentions des personnages du récit.

La première raison pour laquelle nous n'allons pas utiliser le terme *koto-dama* pour nommer cette hypothétique « instance supérieure » de nos deux *Chroniques* est le caractère spontané, réfractaire en apparence à tout arrière-plan rituel (en contraste avec le contexte du poème 2506 du *Man.yō-shū*), de cette parole anonyme dans les épisodes examinés. La deuxième raison tient aux possibles équivoques que pourrait engendrer l'utilisation dans ce contexte du terme *koto-dama*. Même si ce binôme aurait bien pu être un opérateur cohérent pour expliquer certains actes de parole dans nos *Chroniques*, la limitation modale¹³⁷ que les définitions modernes lui ont imposée, ainsi que le lourd bagage de surdéterminations tardives qui l'accompagnent toujours à son insu, constituent autant de facteurs qui nous mettent en garde contre son utilisation comme outil explicatif, de peur de brouiller les conclusions de notre analyse. Nous allons préférer un autre terme pour nommer cette « instance supérieure » du récit.

¹³⁷ Comme nous l'avons vu dans la section 1.5.2, la notion générale de « pouvoir de la parole dans le Japon archaïque » aurait certainement pu être désignée par ce seul terme, mais les acceptions modernes n'ont retenu que le mode causal lié à la performativité magique, probablement à cause de l'arrière-plan « performatif » des poèmes de Hitomaro et Okura.

Dans ces conditions, il sera nécessaire de trouver un mot qui puisse véhiculer ce caractère d'instance anonyme, tout en étant en même temps subsumé sous le concept de *koto*. C'est ainsi que nous allons provisoirement adopter un terme qui nous semble posséder la prégnance nécessaire pour venir jouer, tant bien que mal, ce rôle difficile. Il s'agit du terme « *koto-wari* » (理・義), qui apparaît réellement plusieurs fois dans nos deux *Chroniques*, où il est utilisé dans le sens de « logique » ou « ordre naturel des choses. » Par exemple, le JKDJ nous en fournit la définition suivante :

ことわり【理・義】：物事に備わった筋道。ものの道理。コトワルの名詞形¹³⁸。

Kotowari (理・義) : logique inhérente aux choses et aux affaires. Raison des choses. Forme nominale du verbe « *koto-waru*. »

On voit ici que ce mot possède plusieurs vertus favorables à notre hypothèse : non seulement il contient le mot *koto* en tant que composant premier mais il véhicule en outre la notion d'un certain « ordre » ou logique interne, aussi bien dans les choses (*mono*) que dans les affaires (*koto*), ce qui pourrait être symboliquement transposable à l'intérieur de nos récits pour véhiculer la notion dont nous avons besoin. Bien qu'il soit graphié de la même façon que le concept chinois *lǐ* [lǐ] 理, avec un champ conceptuel similaire puisqu'il est souvent aussi traduit par « principe », il s'agit bien d'un mot vernaculaire, le JKDJ nous le prouve en affirmant que sa lecture ancienne (*kokun* 古訓) est attestée à plusieurs reprises dans nos grands récits de base sous la forme verbale *koto-waru*.

Cependant, la définition du JKDJ étant relativement pauvre, nous nous sommes dirigés vers l'IKGJ d'Ōno Susumu, qui précise, dans l'entrée du mot « *koto-wari* », que sa forme verbale « *koto-waru* » serait un verbe du 4^e type, qui était déjà recensé dans un dictionnaire de la fin de l'époque Heian, le *Ruiju myōgishō* 類聚名義抄, où il apparaît sous l'entrée : « 判、コトワル. » Bien que le IKGJ nous donne pour le nom « *koto-wari* » les deux mêmes graphies que le JKDJ, lorsqu'il est question de la sémantique il nous dit que son sens est exprimé par l'écriture 事割り¹³⁹, ce qui pourrait être traduit comme « rupture des faits (ou des mots en l'occurrence). » En effet, si l'on prend la forme verbale *koto-waru*, on voit qu'elle est composée de deux morphèmes, notre « *koto* » (« fait », « événement », mais aussi « parole »), et le verbe « *waru* » 割る dont le sens premier est « fendre » ou « rompre. », d'où les acceptions de « distinguer » ou « dichotomiser » ou « articuler. » Dans son IKGJ, Ōno nous

¹³⁸ *Jidaibetsu kokugo daijiten. Jōdai-hen* 時代別国語大辞典 上代編, Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002, p. 302.

¹³⁹ *Iwanami kogo jiten* 岩波古語辞典, p. 506.

donne plusieurs sens pour ce *koto-waru*¹⁴⁰ :

ことわり【理り・断り】[四段]《事割りの意。物事の筋道を見つけ出したり、作り出したりする意》①話の筋道をつける。筋道を立てて説明する。②筋ありとする。道理ありとする。③判断を下す。④前もって事の次第を知らせる。予告する。⑤拒絶する¹⁴¹。

Koto-wari (Verbe du 4^e type) : « “Fendre” les événements. Trouver une logique dans les choses, ou leur donner une logique. » 1) Donner de la logique à son discours. Exprimer les choses de façon logique. 2) Faire en sorte qu’il y ait une logique ou une raison [dans les choses]. 3) Porter un jugement [sur quelque chose]. 4) Informer au préalable des événements. Prévenir ou avertir. 5) Refuser.

Mis à part la notion de logique ou raison dans les choses, sens déjà fourni par le JKDJ, il y a ici une autre acception qui nous a particulièrement intéressée, la numéro 4, celle d’« informer des événements au préalable. » Cette acception est en fait assez proche du sens que nous cherchons pour notre terme, car ce dont nous avons besoin est d’un outil heuristique qui puisse exprimer cette « parole impersonnelle qui rapporte des faits », comme les mots de la jeune fille du Sujin-ki.

Il y aurait donc plusieurs traductions possibles pour le « *koto-wari* », comme par exemple l’« articulation des faits », ou la « distinction des événements... » Mais on peut toujours prendre le terme aussi dans son sens littéral, « fendre les paroles et/ou les faits (afin de faire ressortir leur logique interne). » C’est d’ailleurs la solution choisie par certains chercheurs comme Itoi Michihiro 糸井通浩 :

「こと」を「わる」ことによって、その背後にまたは奥にひそんでいた理、真実（もの）を引き出すこと、またその結果得たものを「ことわり」という¹⁴²。

[S’agissant du *koto-wari*], en fendant les *koto* (événements ou paroles), on fait ressortir la raison ou la vérité (*mono*) cachée derrière eux ou au fond d’eux. On dit aussi *koto-wari* pour exprimer le résultat qu’on a obtenu [de cette opération].

¹⁴⁰ Il faut noter qu’ici Ōno Susumu donne la forme substantivée (*koto-wari*) comme entrée, mais il traite ce mot comme verbe dans sa définition, ce qui paraît être une erreur de notre point de vue.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² 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, Kadogawa shoten 角川書店, 1978, p. 276.

Dans son étude, Itoi ne se sert pas du *koto-wari* comme opérateur d'analyse des épisodes mythiques, mais son explication est certainement très proche du sens que nous cherchons pour ce mot. C'est ainsi qu'à travers le *koto-wari*, la logique et la vérité immanentes au *koto* seraient mises au jour, ce qui nous donnerait des intéressants jeux de rapports entre les paroles, les actes et les événements. Le seul point où nous n'allons pas suivre Itoi est l'identification qu'il fait du concept de « vérité » avec le terme abstrait *mono*. L'étude d'Itoi relève avec brio le défi de l'analyse du *koto-wari*, mais elle comporte également des points discutables, notamment en raison du fait qu'elle est construite sur la prémisse selon laquelle le *mono* se situerait dans une dimension supérieure au *koto*, dans le sens où le premier serait censé véhiculer la notion de « vérité » dans le monde. De notre point de vue, cette notion de « vérité » est plutôt reliée au *koto*, et bien que le concept de *mono* soit d'une immense importance dans la langue japonaise archaïque (et moderne), nous pensons qu'entre ces deux mots, *koto* et *mono*, il n'existe pas de relation de supériorité mais de complémentarité, dans le sens où l'un serait censé venir occuper les parcelles sémantiques inatteignables par l'autre, bien qu'il y ait aussi entre eux, et c'est important de le noter, des zones d'intersection et de convergence, que nous verrons dans la prochaine partie.

Bien que nous allions nous servir désormais de la notion de *koto-wari* dans un but seulement heuristique, en lui faisant incarner ce principe « ordonnateur » et impersonnel que nous pressentons dans nos *Chroniques*, il est sûrement intéressant de connaître comment ce terme est réellement utilisée dans nos textes sources, et c'est pourquoi nous tenons à fournir un bref exemple tiré du *Nihon shoki*, dans la partie de l'Âge des Dieux. Dans la version principale de l'épisode de la giration autour du pilier céleste, et de façon similaire au passage homologue du *Kojiki*, la première rotation se solde par un échec à cause de la parole excessive d'Izanami, qui devança son époux dans l'articulation de la formule rituelle. Ici aussi, Izanagi informe sa conjointe de l'erreur commise, mais à différence de la *Chronique* vernaculaire, où le reproche du demiurge masculin est fait sous la forme d'une simple énonciation subjective¹⁴³, ici Izanagi fait appel à une raison objective, un principe immanent aux choses, le *koto-wari* :

陽神不悦曰、吾是男子。理當先唱。如何婦人反先言乎。事既不祥。宜以改旋¹⁴⁴。

Wokami yōrōkōbidu site nōtamapaku / ware pa kōre masurawo nari / **kōtōwari** masa ni mazu tonapu bēsi / ika ni zō tawayame ni site / kaperite **kōtō sakidatu** ya / **kōtō** sude ni saganasi /

¹⁴³ « Womina mazu iperu pa saganasi » 女人先言不良 (« ce n'est pas bon que la femme parle la première »). *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 22-23.

¹⁴⁴ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 80-81.

mōtite aratame mēguru bēsi.

[Alors] la divinité masculine, mécontente, dit : « Je suis un homme. **C'est [donc] logique que** je parle d'abord. Comment se fait-il que toi, une femme, contrairement [à cette logique] tu aies **parlé la première ? Ceci** n'est pas faste. Allons donc refaire la giration. »

Ainsi, ce *koto-wari* exprimerait une raison, inhérente aux choses et au monde, qu'on ne peut pas rapprocher ou identifier à une divinité particulière. Ce serait donc une instance qui transcende Izanagi et Izanami, un principe universel et abstrait auquel les dieux eux-mêmes doivent se soumettre. C'est ce qu'ils font d'ailleurs, vu que les deux créateurs exécutent à nouveau la giration et cette fois dans le bon ordre, la divinité masculine « invitante ¹⁴⁵ » en premier sa conjointe, ce qui est en accord avec le *koto-wari*. Ils obtiennent ainsi de ce dernier « le feu vert » pour l'enfantement des divinités et des îles. Certes, contrairement au *Kojiki*, ici c'est Izanagi tout seul qui livre à la fois le diagnostic et la solution au problème sans consultation préalable avec la Haute Plaine du Ciel, mais malgré ce rôle prépondérant qu'il joue sur la scène de la création du monde, il n'empêche que le démiurge masculin est, au demeurant, obligé aussi de se plier à ce principe qu'il a lui-même évoqué, et qui le transcende d'ailleurs.

Bien que le *koto-wari* ne « parle » pas par lui-même, son rapport ici avec le *koto* est patent tout de même, car nous voyons qu'à part celui qui compose notre terme objet, il y a aussi deux autres *koto* dans la phrase d'Izanagi. Le premier correspond à l'accusation qu'il lance à sa conjointe d'avoir parlé en premier, exprimée au moyen du binôme *koto-sakidatsu* 言先, dont le sens des graphies est éloquent. Puis, concernant le deuxième, celui de la phrase « *kōtō sude ni saganasi* » 事既不祥, la graphie *shi* 事 suggère qu'il s'agirait a priori d'un fait fixe dans le monde. Effectivement, quand Izanagi dit « ceci n'est pas faste », c'est le mot « ceci » qui renvoie au fait *koto*, c'est-à-dire « le fait que tu aies parlé en premier. » On voit ainsi que malgré qu'il s'agisse au début d'un *koto*-parole, ce dernier s'inscrira dans le monde en tant que *koto*-fait objectif au moment où Izanagi adresse son reproche à sa conjointe. Autrement dit, ce *koto* 事 indique « à tel moment Izanami parla en premier. » Dans ce sens, ce fait est le résultat d'une action, verbale dans ce cas-ci. D'autre part, si l'on suit à la lettre les paroles de reproche d'Izanagi, on peut dire qu'un fait *koto* contraire au *koto-wari* s'était inscrit dans le monde, et qui eut à son tour une conséquence fâcheuse, la naissance du premier enfant difforme Hiruko 蛭子 (l'« enfant sang-sue »). Cependant, c'était visiblement

¹⁴⁵ Cette « invitation » exprime le fait qu'Izanagi agit conformément à son essence, exprimée dans son nom, qui comporte, tout comme celui de sa conjointe, le morphème *iza* (terme injonctif / exclamatif, au sens d'« Allons ! »). Ce rapport entre le nom et l'essence des actants sera étudié dans la section 3.4.2.

une erreur réparable, puisque la trame se poursuivra et d'autres enfants seront nés.

Ceci est un exemple du sens réel de ce mot dans nos textes de base. Il faut noter aussi que c'est pratiquement toujours dans le *Nihon shoki* que le *koto-wari* 理 apparaît, et que le concept exprimé par le caractère *lǐ* 理 est une notion clairement chinoise : celle d'un « principe abstrait et transcendant. » Ceci nous fait penser qu'il est bien possible que les rédacteurs du *Nihon shoki* aient utilisée cette notion sous l'influence chinoise et l'aient traduit par « *koto-wari*. » En outre, si l'on sort de l'*Annale* sinisée, les deux seules occurrences du sinogramme *lǐ* 理 lu comme « *koto-wari* » dans le *Kojiki* semblent être celles d'un épisode qu'on a déjà examiné, mais dans sa version du *Nihon shoki* : il s'agit du passage où le frère aîné de l'empereur Kenzō, le prince Woke, conseille son cadet de ne pas détruire le tumulus funéraire de l'empereur Yūryaku¹⁴⁶. Cependant, dans le *Kojiki*, c'est ce même frère aîné qui, ayant reçu du cadet l'ordre de détruire le tumulus, décide de ne faire qu'un petit trou dans l'un des flancs du tombeau. De retour de sa mission, l'empereur interrogea son frère sur cette étrange conduite, ce à quoi le frère répondit, dans un long discours, qu'il n'était pas question de s'attirer la haine du peuple en détruisant le tumulus, et qu'au moyen de ce petit trou symbolique, les deux frères auraient étanchée leur soif de vengeance tout en respectant la lignée impériale, ayant ainsi réglé leurs comptes devant l'histoire. L'empereur, convaincu par ce discours, dit : « *kōre makōtō ni kōtōwari nari* » 是誠理也¹⁴⁷, ce qui pourrait être traduit par : « il y a une profonde sagesse [dans ce que tu dis]. » Or nous avons vu que dans le cas du *Nihon shoki*, il s'agissait d'un passage fortement imprégné de la culture continentale, preuve en est la maxime que le prince cite dans son discours et qui a fait l'objet de la rubrique 2.4.4.1 de ce travail. Ceci nous fait penser que ce *koto-wari*, malgré le fait qu'on soit maintenant à l'intérieur de cet univers plus « autochtone » représenté par le *Kojiki*, puisse être aussi un emprunt fait à la culture chinoise. Autrement, d'après ce que nous avons examiné, toutes les autres occurrences de la graphie *ri* 理 dans le *Kojiki* ne renvoient qu'à la valeur phonétique du sinogramme¹⁴⁸.

Néanmoins, ce qu'il nous faut retenir est que le *koto-wari* que nous allons utiliser est une notion *heuristique*, ce qui fait que cette possible ou probable influence chinoise sur ce mot peut être « mise entre parenthèses. » Nous avons juste donné ces exemples afin que le lecteur puisse entrevoir l'étymologie et l'usage réel de ce mot dans le *Kojiki* et le *Nihon shoki*. Ce caractère transcendant évoqué plus haut est un élément dont nous aurons certainement besoin pour cerner la signification de notre notion. De toutes manières, concernant le *koto-wari*,

¹⁴⁶ Voir la rubrique 2.4.4.1 de ce travail.

¹⁴⁷ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 332.

¹⁴⁸ Il existe aussi, comme nous l'avons suggéré, un deuxième exemple de lecture *koto-wari* dans le *Kojiki*, qui était inclus dans le même passage à l'intérieur du discours du frère cadet. Or, nous ne le développons ici puisqu'il s'agit pratiquement de la même tournure avec le même sens que le premier.

nous n'allons pas nous étendre davantage dans cette partie, car il est encore trop tôt pour savoir si ce concept nous aidera à remplir le but que nous lui assignons. Encore une fois, nous en ferons une utilisation strictement heuristique, dans le sens que nous résumons ici :

Koto-wari : principe immanent au monde décrit dans le *Kojiki* et le *Nihon shoki*, qui régit les rapports entre les actes de parole et les faits objectifs. Il s'exprime à travers la logique globale du *koto*, ou plutôt du concept **K**, par exemple en donnant aux personnages des informations sur des événements déterminés. Dans ce sens, on peut dire que c'est un principe actif, doté d'une force visant à créer un certain « ordre » dans le monde.

Ainsi, nous avons sûrement chargé ce terme de quelques fonctions supplémentaires. Néanmoins, s'agissant d'une hypothèse que nous allons adopter provisoirement comme fil directeur, il n'est pas nécessaire que le champ sémantique réel de ce mot se superpose parfaitement avec celui de la notion dont nous voulons rendre compte. Certes, nous venons de voir que cet outil que nous avons créé posséderait tout de même un signifié qui correspond au moins partiellement au sens du mot originel, si l'on s'en tient aux définitions données par Ōno Susumu et Itoi Michihiro, aussi bien qu'aux exemples tirés du *Nihon shoki* et du *Kojiki* que nous venons de voir. Ces traits communs sont certes bienvenus, mais étant donné qu'il s'agit d'une notion « artificielle », nous prions le lecteur de revenir sur la définition donnée ci-dessus à chaque fois que surgissent des doutes sur le sens que nous voulons attribuer à ce *koto-wari*. Il se peut aussi que nous soyons obligés de modifier cette définition pendant notre analyse, et ce ne sera d'ailleurs qu'à la fin de notre étude que nous serons en mesure de savoir si ce terme a rempli la difficile tâche dont nous le chargeons.

2.7) Conclusion

Ce premier survol de l'orographie sémantique de notre *koto* nous aura laissé quelques repères pour nous orienter dans les parties suivantes. Dans ce deuxième volet, nous avons donné quelques évidences qui pointent dans la direction d'un concept originellement unique pouvant s'exprimer par deux possibilités graphiques, *yán* 言 et *shì* 事, et que nous avons baptisé concept **K**. Le grand éventail de graphies possibles dans le *Kojiki* et le *Nihon shoki* pour le mot *koto*, évoquerait déjà une première séparation que les scribes japonais auraient établie à l'intérieur de ce concept.

Nous avons expliqué ensuite quelques précautions contextuelles, en inférant que l'usage du mot *koto* n'aurait pas dû être tellement différent dans le contexte réel de la société archaïque et dans les récits mythiques qu'elle nous a laissés. Après cette importante précision, l'accent a été mis sur les différences d'une part entre nos textes sources eux-mêmes, et d'autre part entre les versions des différentes éditions.

Puis, il a été question de montrer les cas à exclure de notre analyse, dont nous avons donné deux grandes catégories : d'une part les *koto* fonctionnant en tant qu'opérateurs de nominalisation ou subordination, que nous avons appelés « *koto* grammaticaux », et d'autre part les *koto* faisant partie de maximes, binômes et concepts manifestement venus du continent. Nous avons également fourni d'autres précisions, par exemple sur l'exclusion de notre analyse du possible rapport du concept **K** avec l'instrument musical *koto* 琴, ou avec les autres *koto* adjectivaux exprimés par les graphies 殊・異・別, qui ajouteraient les sens a priori plus tardifs de « spécial », « inhabituel », « différent » ou « étrange. » Il a aussi été question de quelques cas douteux se rapportant notamment à la catégorie de « *koto* grammaticaux. » Ici, il est apparu de façon indirecte un cas intéressant, celui où le *koto* se voit exprimer un fait général, une « vérité » énoncée parfois à la manière d'une loi physique, mais qui, malgré son caractère abstrait, est un *koto* aussi, tel que nous l'avons vu pour les propositions « α est β » de Hiromatsu Wataru. Cette modalité nouvelle donnera la possibilité à notre concept **K** de participer de façon beaucoup plus active dans le récit, ce que nous verrons dans les parties qui suivent.

Puis nous avons mis au point deux différents opérateurs, **K(f)** ou *koto* = fait, et **K(p)**, *koto* = parole, pour véhiculer les deux différents versants de ce concept **K**, en clarifiant bien qu'il ne s'agissait pas de deux concepts séparés pouvant fonctionner de manière autonome, mais de deux dimensions différentes du même concept, qui resteront toujours cantonnées à l'intérieur du concept **K**. Ces deux opérateurs ont été expliqués graphiquement, puis leur utilité a été mise en lumière au moyen de quelques exemples concrets tirés des classiques, où la correspondance entre fait et parole était manifeste.

Ensuite, afin d'illustrer les rapports fait-parole ouvrant à l'intérieur du concept **K**, nous avons examiné quelques exemples tirés de nos textes sources. En étudiant les correspondances **K(f)** et **K(p)**, dont nous avons essayé de décomposer la mécanique, nous avons vu qu'il existe, pour ce concept **K**, une modalité que nous avons affublée de l'expression « parole rapportant des faits », dans laquelle le contenu des paroles **K(p)** du rapporteur était en correspondance avec un fait **K(f)** qui lui est extérieur. Nous avons aussi avancé l'idée que l'acte même de parler était une action très grave, « lourde » de conséquences au même titre que toute autre action physique du sujet. C'est cet acte de parole, en tant qu'action humaine,

que nous avons appelé **K(a)**, afin de le distinguer du **K(f)** ou fait extérieur objectif.

D'autre part, à l'intérieur de cette modalité, nous avons examiné un cas où l'acteur d'une « parole rapportant un fait » avait un caractère anonyme ou inconnu. Plus concrètement, il a été mis en lumière le caractère oraculaire de l'acte de parole d'une jeune fille dans la chronique de l'empereur Sujin. Ceci fut le déclencheur qui nous a amené à postuler l'existence dans nos mythes d'un principe actif relié au *koto*, qui régirait les rapports entre les actes de parole des personnages et les faits objectifs extérieurs. Ce principe peut éventuellement s'exprimer par la bouche de personnages anonymes en « soufflant » des informations importantes aux actants principaux, dirigeant ainsi le cours des événements dans une direction déterminée. En ce sens, il s'agirait d'une force active qui viserait à créer un certain ordre dans le monde à travers le mécanisme du *koto*, voilà pourquoi nous avons choisi un mot composé incluant ce même terme pour rendre ladite notion. C'est à ces fins que nous avons adopté le mot *koto-wari*. Bien qu'il s'agisse d'un vocable qui apparaît aussi dans nos deux *Chroniques*, et qui comporte à l'origine plusieurs vertus sémantiques pour le rôle que nous voulons lui attribuer, il nous faudra tout de même insister sur le fait que nous lui avons attribué aussi des fonctions allogènes, et que par conséquent nous ne le considérerons que comme un opérateur à but strictement heuristique. C'est d'ailleurs une idée directrice dont la prégnance explicative reste encore à prouver, et c'est ainsi qu'elle sera testée dans les prochaines parties.

Finalement, nous avons suggéré dans cette partie que la fonction première du concept **K** pour exprimer l'adéquation entre les paroles et les faits n'est que la pointe émergée d'un volumineux iceberg, dont les dimensions les plus riches et les plus fécondes restent encore à découvrir. Il nous faudra donc explorer d'abord ces aspects encore non dévoilés que nous nommerons au fur et à mesure au moyen de plusieurs opérateurs **K(x)**, dont la liste reste encore à établir. Le premier de ces aspects à déterrer sera étudié dans la partie suivante, notamment dans le chapitre 3.4. Cette troisième dimension du concept **K**, nous avons choisi de la baptiser « essence » (**K(e)**), malgré toutes les connotations hostiles au champ lexical du *koto* que ce mot semble comporter.

On comprendra, au fur et à mesure que nous avancerons dans notre étude, les raisons de ce choix. C'est ainsi que nous avons décidé d'ouvrir la prochaine partie par un sujet qui se relie directement à cette problématique de l'« essence », et qui n'est autre que le chevauchement de sens entre les mots *mono* et *koto* en japonais archaïque. En effet, nous serons obligé de nous servir, pour illustrer la différence entre ces deux mots, de notions comme « substance », « essence », « matérialité », « immatérialité », « concret », « abstrait »... On verra que ce *mono*, qui semblait de prime abord appartenir à une constellation de sens bien

différente de celle de notre concept **K**, va venir brouiller quelque peu les frontières du champ sémantique que nous avons essayé d'établir, de façon encore approximative certes, pour notre objet d'étude. Ces incursions inattendues du *mono* dans les terrains du concept **K** auront lieu non pas tellement sur le versant du « fait », mais, aussi paradoxal que cela puisse paraître, sur le versant de la « parole. » En essayant de clarifier les différents horizons linguistiques de ces deux termes, *koto* et *mono*, nous espérons cerner de façon plus détaillée le champ sémantique du premier, car celui-ci est l'expression directe de l'objectif de notre étude : le sens et fonctions de la notion de *koto*.

Troisième partie : essence et injonction

3.1) Introduction

Dans cette troisième partie, de nouveaux épisodes de nos *Chroniques* seront examinés afin d'en faire le sol où notre concept **K**, encore incomplet, pourra germer et nous révéler le paysage de ses autres dimensions. Effectivement, nous verrons que notre concept étendra au fur et à mesure son influence à pratiquement tous les recoins du mythe, et que cette arborescence est sous-tendue par un système cohérent d'analyse à plusieurs variables. Nous espérons seulement que l'utilisation de ce système s'avérera féconde pour mieux comprendre les structures profondes des prochains extraits à analyser, où deux notions-clé se présenteront à nous, d'une part celle d'« essence », d'autre part, celle d'« injonction. »

S'agissant de la dénomination en français de ces deux nouveaux aspects de notre concept **K**, aucun problème ne s'est présenté pour nommer le dernier, ou pour le manier à l'intérieur du discours. C'est ainsi que nous allons nous servir, de façon presque indistincte, de termes comme « injonction », « ordre », ou « commandement » pour le décrire. Quant à la manière de concilier ce nouveau sens avec les autres dimensions de notre concept **K**, il s'agit là d'une autre question qui sera traitée en détail dans les derniers chapitres de cette troisième partie.

C'est plutôt le premier aspect, celui d'« essence », qui nous a donné quelques soucis pour la nomenclature. Le premier problème est l'équivoque que peut générer la « zone grise » que ce vocable semble partager avec la notion de « substance. » Ainsi, nous voulons clarifier que si nous avons choisi ce nom pour désigner une nouvelle parcelle sémantique de notre concept, ce ne sera aucunement en tant que substance physique d'un objet, car cette dernière notion, comme nous le verrons bientôt, appartient plutôt au champ sémantique du mot *mono*. Loin de là, ce terme « essence » viendra désigner, dans notre travail, quelque chose de plus global et immatériel, bien difficile à définir comme nous le verrons. Nous sommes conscients que ce faisant, nous prêtons au terme français une plasticité sémantique qu'il ne possède probablement pas, mais après avoir envisagé sérieusement d'autres possibilités, nous avons conclu que cet opérateur s'est avéré être le « moins mauvais » pour rendre compte de la troisième dimension du concept **K** explorée dans cette partie. Toutefois, considérer ce mot comme un pis-aller sémantique ne lui ferait pas justice, car en réalité, il fait preuve d'un pouvoir explicatif bien supérieur à d'autres candidats comme « substrat », « présence » ou

« existence. » C'est seulement la possibilité qu'il a dans son signifié de renvoyer à des notions matérielles qui peut s'avérer gênante. En effet, provenant du substantif latin *essentia*, qui à son tour dérive du verbe *esse* (être), ce mot désignerait en principe ce que l'objet est, acception qui ne serait pas vraiment appropriée telle quelle car cela correspondrait plutôt, comme nous l'avons signalé plus haut, au concept de *mono*. D'après le dictionnaire Larousse, l'essence serait « la nature propre à une chose, à un être, ce qui les constitue fondamentalement¹. » Sans prétendre bien entendu contester cette définition, encore moins l'étymologie latine, nous allons nous permettre, à titre tout à fait heuristique pour notre étude, de ne prendre en compte que le sens de « nature propre à un être », car l'usage qu'on fera ici de ce mot se cantonnera aux sujets animés, en général des dieux ou des hommes, et dans le sens d'une certaine *représentation* de cet être. Ainsi, nous préférons ne pas prendre en compte la partie : « ce qui les constitue fondamentalement », car même si cette caractéristique peut aussi être interprétée abstraitement, l'image qu'elle évoque en premier lieu est liée à la matérialité, et c'est là où se trouve la nuance dangereuse pour notre étude. En effet, le concept de *koto* étant a priori réfractaire à toute notion de matière, car relié au monde de la représentation, il serait probablement plus convenable pour nous de parler d'« essence représentante. » Or, force est de constater que ce terme rébarbatif alourdirait considérablement la notion que nous voulons véhiculer, et la rendrait difficilement maniable à l'intérieur du discours, ce qui enlèverait une grande partie de son pouvoir heuristique. Donc, afin de ne pas alourdir nos phrases, et tout en sachant les malentendus auxquels nous nous exposons, nous avons décidé d'adopter le terme pur, « essence », sans aucun ajout particulier.

Le deuxième point épineux de notre choix tient à l'histoire sémantique un peu « mouvementée » de ce concept. En effet, ce n'est pas sans une certaine réticence que nous acceptons une utilisation généralisée de cet opérateur d'« essence » dans notre travail, et ceci tient au fait qu'il s'agit d'un terme assez chargé philosophiquement, et qui partant peut générer des équivoques quant à son interprétation dans ce travail. En effet, de Platon à Sartre, en passant par Descartes, Nietzsche ou Heidegger, la notion d'« essence » a été pensée selon une grande variété de points de vue, et ce n'est donc pas étonnant que les différentes définitions montrent des grandes divergences conceptuelles. N'étant pas l'objet de ce travail, nous n'allons pas entrer dans des considérations philosophiques poussées, mais afin de clarifier notre position dans ce domaine, nous tenons à souligner que l'« essence » dont nous allons parler dorénavant sera à comprendre dans un sens plutôt platonicien, c'est-à-dire en tant qu'une sorte d'idée abstraite, une représentation conceptuelle qui précède l'être. Cette définition un peu grossière sera complétée au fur et à mesure que nous cernerons les limites de ce nouveau

¹ Catherine Bruguière-Colovic, *Larousse.fr*. URL : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/essence/31094?q=essence#31016>. [dernier accès le 16-04-2015].

versant sémantique du *koto*, notamment à partir de la section 3.4.1.

Par ailleurs, étant donné que dans cette partie nous ferons régulièrement appel, en plus de celle d'« essence », à d'autres notions philosophiques telles que « matière », « esprit », « substance », « chose », etc., il faudra d'abord vérifier à quels mots japonais ces notions se rapportent, car le concept **K**, exprimé par le terme *koto*, ne suffit pas bien sûr à embrasser toutes ces idées. L'on se souvient que dans la deuxième partie nous avons fait une première esquisse du concept **K** en tant qu'unité de sens à deux composants : un acte de parole qui rapporte des faits (présents ou passés), et puis ces faits eux-mêmes. Avant et pendant l'examen des épisodes concernés, une problématique a été évoquée à plusieurs reprises : l'apparition du terme *mono* et ses rapports avec celui qui fait l'objet de ce travail, le *koto*. Afin de connaître la nature de ces rapports, ainsi que les réseaux de correspondances que ces deux termes tissent avec les notions philosophiques citées plus haut, nous allons tout d'abord faire une esquisse de la sémantique du terme *mono*.

3.2) Le concept de *mono*

3.2.1) Définition et précisions du sens

Commençons notre analyse sémantique de ce terme par la définition que le dictionnaire de langue ancienne NKDJ nous en fournit :

もの【物・者】：曰〔名〕《対象を実質的概念内容として捕らえず、極度に一般化された形式として捕らえる場合に用いる》①人や事物の存在を一般化して表す。②生起する事象を一般化された対象として表す。③（特殊化されて）飲食物。食膳。④（対話の話題を指す意から）言語。言葉。⑤目的地たる場所を漠然と指し表す。⑥取り立てるに足るもの。数えるに値するもの。⑦超自然的存在たる神・精霊・妖怪などの類。⑧運命。⑨具体的に明言しがたいとき、また明言したくないときにその表現に代用する。曰〔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²。

Mono (物・者) : I: substantif. (Il est utilisé non pas pour désigner un objet en tant que contenu d'une idée réelle, mais en tant que forme [abstraite] exprimant une généralisation.) 1) [Terme] désignant l'existence d'une personne ou d'une chose. 2) [Terme] utilisé pour généraliser

² Nakada Norio 中田祝夫, Wada Toshimasa 和田利政 *et al.*, *Kogo daijiten* 古語大辞典, éd., Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1983, p. 1631.

l'expression des phénomènes qui ont lieu. 3) (D'une manière spécifique) Nourriture et boisson. Table. 4) (en tant que sujet d'une conversation) Langage. Paroles. 5) Nom qui exprime de façon floue le lieu de destination. 6) Quelque chose qui mérite [d'être dit], ou qui vaut la peine d'être compté. 7) Mot qui exprime des entités surnaturelles comme des dieux, des esprits ou des monstres. 8) Destin. 9) Mot qui remplace quelque chose de difficile à exprimer ou que l'on ne veut pas dire de façon explicite. II : préfixe. Dans ce sens, on l'utilise devant des adjectifs ou des attributs, pour véhiculer le sens d'« en quelque sorte », ou de « cause indéterminée. »

Cette première définition nous suggère que le mot *mono* peut être utilisé aussi bien dans le sens de « chose » que dans celui de « personne », car ce dictionnaire consigne les deux caractères chinois *wù* [miuət] 物 (« chose ») et *zhě* [tʃiǎ] 者 (particule de thème utilisée pour nominaliser une phrase) sous une même entrée. Ce caractère binaire ne va pas d'ailleurs sans nous rappeler la correspondance que nous avons établie dans la partie précédente entre le *koto* 言 (« parole ») et le *koto* 事 (« fait »), c'est pourquoi on pourrait aussi considérer l'idée de rassembler les deux versants du *mono* sous un même mot et postuler une correspondance similaire à celle que nous avons établie pour notre concept **K**. Ainsi, tout comme les deux sous-opérateurs que nous avons mis en place pour lui, **K(f)** pour le fait et **K(p)** pour la parole, on pourrait en proposer deux équivalents pour le *mono* : **M(c)** pour la chose et **M(h)** pour l'humain, et puis construire des diagrammes similaires à ceux que nous avons construits dans la deuxième partie. Bien que ce ne soit pas l'objet principal de ce travail, cela pourrait s'avérer utile lors des diverses occurrences du *mono* tout au long de notre analyse du concept **K**.

Or, malheureusement, les choses ne sont pas aussi claires pour le *mono*. Il y a surtout un facteur, la possible incohérence temporelle, qui nous oblige à être prudents quant au possible rapprochement notionnel du *mono* 物 (« chose ») et du *mono* 者 (« personne »). S'agissant du premier terme, le risque d'anachronisme est nul puisque nos deux grands textes sources sont truffés d'apparitions du sinogramme *wù* 物 lu comme *mono*, prononciation qui est non seulement confirmée par les lectures données par les différentes éditions des textes sources, mais parfois aussi par les gloses originales des textes bruts. On se souvient par exemple du passage du *Sujin-ki* 崇神紀 qui décrit l'incursion de l'épouse du prince félon dans le pays de Yamashiro, où elle était venue ramasser une poignée de terre du mont Kagu et avait prononcé la formule : « ceci est le *mono-shiro* 物實 du Yamato. » Ici, le caractère chinois *wù* 物 était lu « *mono*. » Cette prononciation correspond à la lecture que font les éditeurs des deux collections principales, NKBT et SNKBZ, ce qui est déjà en soi preuve d'authenticité, mais le texte lui-même nous gratifie en plus d'une glose phonétique (*mō-nō-shi-rō* 望能志呂) venant

confirmer sans discussion la lecture vernaculaire de ce mot comme *mono-shiro*³.

C'est plutôt du côté du caractère chinois *zhě* 者 que certaines précautions sont à prendre. Si l'on s'en tient strictement à son sens premier en chinois classique, le GDR le définit comme un mot quasi-pronominal, qui donne au verbe ou à la proposition qui le précède la valeur d'un substantif⁴. De même, ce dictionnaire nous dit qu'il peut être utilisé aussi pour mettre en valeur l'objet du discours, ce qui nous fait conclure qu'il correspondrait à la particule « *wa* » は en japonais moderne. Il existe aussi d'autres acceptions différentes (« est-ce que...? », « on dirait que... », « la raison par laquelle... », etc.) pour ce sinogramme, mais aucune ne possède le sens de « personne. » Certainement, il est souvent utilisé à valeur pronominale pour signifier l'idée de « celui qui... » ou « ce qui...⁵ », et c'est sans doute cet emploi qui a donné lieu à la création au Japon du sens de « personne » pour cette graphie, avec la lecture vernaculaire « *mono.* » Or, si l'on se borne à son sens premier en chinois, ce serait inconcevable d'interpréter le *zhě* 者 comme un nom désignant une personne concrète. Pour ce faire, la langue savante chinoise ferait plutôt appel à la graphie *rén* [niě] 人 par exemple.

Ainsi, le contexte japonais attribua visiblement un surplus de sens à ce sinogramme, ce qui nous donne un autre cas de figure (comme ceux évoqués dans la deuxième partie) montrant que le chinois écrit ne fut pas accueilli dans toute sa pureté sémantique dans l'archipel. Cependant, en dehors de ces considérations sur la différence entre les deux langues, le problème le plus épineux se relie ici à l'axe temps, car il est impératif de savoir à partir de quand cette lecture *mono* devint possible pour le sinogramme 者 dans la langue japonaise. Si nous disons impératif, c'est parce qu'il existe des avis contraires à la lecture de ce sinogramme comme « *mono* » à l'époque *jōdai* 上代, et partant, à l'interprétation du terme *mono* comme personne, tel que l'exprime le dictionnaire *Nihon kokugo daijiten* 日本国語大辞典 :

訓点資料では、「者」が人を意味する場合に「モノ」と訓読するようになるのは九世紀末からで、それ以前は必ず「ヒト」と訓んだ。そこで、「万葉集」の場合も「者」を「モノ」と訓ませたはずはない、として、用例の三四九番歌の第一句（原文「生者」）を「生けるひと」あるいは「生まるれば」とよむ説がある⁶。

³ Voir à ce sujet la rubrique 2.4.4.2.

⁴ Association Ricci – Desclée de Brouwer, éd., *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辞典, Paris, Institut Ricci (Paris-Taïpei), Desclée de Brouwer, 2001, vol. 1, p. 275-276.

⁵ *Ibid.*

⁶ Shōgakkān kokugo jiten henshū-bu 小学館国語辞典第二版編集部, éd., *Seisenban Nihon kokugo daijiten* 精選版 日本国語大辞典, vol. 3, Tōkyō, Shōgakkān 小学館, 2006, p. 990.

D'après les indications de lecture, [le caractère] 者 signifiant « personne » n'ayant commencé à être lu comme « *mono* » qu'à partir du IX^e siècle, et était toujours lu « *hito* » avant cette date. Il y a des thèses soutenant qu'il n'est pas question que [le caractère] 者 fût lu « *mono* » dans l'exemple [que nous avons donné] du poème 349 du *Man.yō-shū*, et que le premier vers (graphié « 生者 » dans le texte brut) devrait être lu *ikeru hito* 生けるひと (« personne vivante ») ou bien *umarureba* 生るれば (« une fois né... »).

S'agissant du poème 349 du *Man.yō-shū* cité par ce dictionnaire, l'édition du NKBT donne effectivement, pour le syntagme « 生者 », la lecture « *ikeru mono* (personne vivante) », ce qui constituerait, si l'on suit à la lettre ce que le *Nihon kokugo daijiten* vient d'évoquer, une lecture inadmissible. Examinons ce poème dans son intégralité :

生者 遂毛死 物尔有者 今在問者 樂乎有⁷。

Ikeru mōnō / tupi ni mo sineru / mōnō ni areba / kōnō yo naru ma pa / tanosiku wo arana tō.

Puisque toute **personne vivante** doit mourir, il faut s'amuser tant qu'on est de ce monde.

Certainement, on pourrait avancer que la lecture *ikeru mono* du premier binôme 生者 formerait une meilleure apposition au deuxième, 死物, qui est lu *shineru mono*. Mais cela n'est, évidemment, qu'une interprétation subjective. Une autre édition, celle du SNKBZ, décide, à l'instar du *Nihon kokugo daijiten*, de lire le premier sinogramme *zhě* 者 comme *hito* (« 生者 » lu comme « *ikeru hito*⁸ »). Par ailleurs, il faut noter que les autres deux caractères *zhě* 者 qui apparaissent dans le poème fonctionnent en tant que particules de thème *wa* は, ce qui montre les deux sens possibles de cette graphie dans le contexte japonais.

Il est donc difficile de savoir si l'on doit considérer ou non le sinogramme *zhě* 者 en tant que possible graphie du terme *mono* à l'époque *jōdai*. De sûr-croit, Ōno Susumu, dans son IKGJ, vient nuancer les occasions où l'on pourrait appliquer le vocable *mono* aux personnes :

人間をモノと表現するのは、対象となる人間をヒト（人）以下の一つの物体として蔑視した場合から始まっている⁹。

Exprimer une personne par le mot « *mono* », cela [est un sens qui] a commencé par les

⁷ *Man.yō-shū* 万葉集, NKBT, 4, p. 179.

⁸ Kojima Noriyuki 小島憲之, Kinoshita Masatoshi 木下正俊 *et al.*, éd., *Man.yō-shū* 萬葉集, SNKBZ, 6, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1994, p. 209.

⁹ Ōno Susumu 大野晋, éd., *Iwanami Kogo jiten* 岩波古語辞典, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1982, p. 1283.

contextes où, par mépris, on niait le caractère humain à une personne, en la traitant de « chose. »

Puis, dans son plus récent KTKJ, Ōno donne aussi plusieurs acceptions pour le *mono*, dont celle d'« existence » ou d'« être vivant » (*sonzai* 存在). Pour mieux le définir, il oppose le *mono* au terme *hito* 人 (« personne ») :

一方、ひと（人）は社会的に一人前である人間をいう¹⁰。

En revanche, le mot « *hito* » désigne un être humain qui est un membre à part entière de la société.

Cependant, malgré ces précisions dont il nous fait part, il faut signaler qu'Ōno classe lui aussi les deux graphies *wù* 物 et *zhě* 者 dans une seule entrée, ce qui indiquerait qu'il reconnaîtrait apparemment cette acception du *mono* comme « personne. » En fait, le seul doute qui est venu troubler la correspondance que nous voulions établir avec entre les deux *mono* est la temporalité, autrement dit, si cette lecture du *zhě* 者 comme *mono* était possible à l'époque *jōdai*. Plus tardivement dans l'histoire japonaise, il n'y a aucun doute, la correspondance existe vraiment, au point que certains auteurs comme Hamada Atsushi 浜田敦 postulent un brouillement sémantique à l'intérieur du *mono* :

日本語では少なくとも、その様な「もの」を「者」と「物」と區別して取扱うと云う慣習が存在するけれども、しかし、それは必ずしも、この語の本質から見て、理由のあることとは云えないであろう¹¹。

En japonais au moins, il existe la convention de distinguer le *mono* 者 (personne) du *mono* 物 (chose), mais si l'on juge d'après l'essence de ce mot, on ne peut pas dire qu'il y ait toujours une raison [pour cela].

Cependant, l'étude de Hamada ayant trait à l'époque moderne (*kinsei* 近世), il ne sera évidemment pas possible d'extrapoler ses conclusions à l'époque *jōdai*. D'un autre côté, si l'on regarde en détail la définition d'Ōno citée plus haut, on constate qu'il postule un sens

¹⁰ Ōno Susumu 大野晋, éd., *Koten kiso-go jiten* 古典基礎語辞典, Tōkyō, Kadogawa gakugei shuppan 角川学芸出版, 2011, p. 1208.

¹¹ Hamada Atsushi 浜田敦, « “mono” to “koto” » 「もの」と「こと」, in *Tōhō gakkai* 東方学会, éd., *Tōhō gakuronshū* 東方学論集, [Tōhō gakkai sōritsu nijūgo shūnen kinen 東方学会創立25周年記念], Tōkyō, Tōhō Gakkai 東方学会, 1972, p. 604.

premier de *mono* comme « chose », puis une acception plus tardive servant à exprimer le mépris ou le dédain vis-à-vis d'une personne.

Afin d'aplanir cette difficulté, il est sans doute nécessaire de citer un autre dictionnaire, indispensable pour toute recherche sur nos textes sources puisqu'il ne considère a priori que les sens correspondants à l'époque archaïque. Il s'agit du JKDJ, qui, dans la définition du « *mono* » qu'il nous offre dans son volume *jōdaihen* 上代編, inclut aussi le caractère *zhě* 者 dans l'éventail graphique :

もの【物・者・鬼】：〔名〕①物。物体。実体をもつ物体すべてをさす。②ある実体一般もしくはことがらを表わす形式名詞。③者。人。人間を表わす形式名詞¹²。

Mono (物・者・鬼) : (substantif) 1) Chose (物). Matière. Terme désignant toute matière qui possède une substance. 2) Nom formel utilisé pour exprimer des phénomènes ou des substances en général. 3) Personne (者). Nom formel désignant un être humain. (...).

Cette définition pourrait venir confirmer notre idée de la double fonction du *mono* à l'époque archaïque, en reconnaissant à ce terme la possibilité d'exprimer aussi des personnes à travers la graphie *zhě* 者. Mais la ferme assurance dont fait preuve le *Nihon kokugo daijiten* quand il met en avant les thèses qui affirment qu'il serait « hors de question » de lire ce caractère comme « *mono* » nous fait tout de même douter...

Qui a raison finalement ? Il est difficile de trancher, et ce n'est pas par hasard si, tout au long de cette analyse, nous nous sommes servi du mode conditionnel pour exprimer notre possible adoption de cette hypothèse sur la double fonction du *mono*. En effet, on l'aura bien deviné, nous allons, par prudence, ne pas développer cette idée, au moins dans le cadre de cette étude. Il y a notamment deux raisons pour cela. La première, et la plus importante, est que les textes sources ne fournissent pas d'évidence nette de cet usage du mot *mono* comme « personne. » Par exemple, la recherche, longue mais non exhaustive, que nous avons entreprise à l'intérieur du *Kojiki* (dans la version du NKBT) n'a pas donné de fruits, car nous n'avons trouvé aucun cas de figure du caractère *zhě* 者 qui soit lu « *mono*. » Cette graphie est utilisée, lors de ses innombrables apparitions dans la *Chronique* vernaculaire, dans son sens premier en chinois, c'est-à-dire comme particule de thème, et par conséquent elle est lue *wa* は en japonais. De son côté, le *Nihon shoki*, bien qu'il comporte un certain nombre d'exemples de ce caractère *zhě* 者 lu « *mono* », il semble s'en servir toujours en tant que pronom et non pas en tant que substantif. Cette précision est importante puisque dans le cas des

¹² Jōdaigo jiten henshū iinkai 上代語辞典編修委員会, éd., *Jidaibetsu kokugo daijiten (jōdaihen)* 時代別国語大辞典 (上代編), Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002, p. 743.

pronoms, il n'existe pas de rapport direct avec une personne concrète, preuves en sont les quelques cas de figure du *Nihon shoki*, où ce sinogramme est utilisé dans le sens de « ceux que... », ou « celui qui... », comme dans un cas qui apparaît dans la chronique de l'empereur Nintoku dans le *Nihon shoki*, que nous allons aborder ci-dessous à titre d'exemple.

À la 22^e année de son règne, l'empereur Nintoku voulait prendre la princesse Yata 八田皇女 comme concubine, mais la jalouse impératrice ne le permit pas, ce qui donna lieu à un long échange de *kayō* 歌謡 entre les deux époux. Finalement, l'empereur employa une belle métaphore pour essayer de persuader l'impératrice :

阿佐豆磨能、避介能烏瑳介烏、介多那耆珥、瀾致喩區茂能茂、多遇譬 序豫枳¹³。

Asaduma nō pika nō wosaka wo katanaki ni miti yuku **mōnō** mo tagupite zō yoki.

Pour **celui (ou celle)** qui, tout en pleurant un amour perdu, se rend à la pente de Hika, en Asazuma, le fait d'être accompagné est une bonne chose.

S'agissant d'un *kayō*, il va sans dire que tous les sinogrammes sont utilisés ici dans leur valeur phonétique. Afin de faciliter la compréhension syntactique, nous tenons à indiquer aussi la lecture *yomi-kudashi* que fait le NKBT du poème ci-dessus : « *Asaduma nō pika nō wosaka wo katanaki ni miti yuku mōnō mo tagupite zō yoki* » 朝妻の ひかの小坂を 片泣きに 道行く者も 偶ひてぞ良き¹⁴. L'on voit bien que la graphie *zhě* 者 répond à la lecture « *mono*. » Cela dit, il faut tout de même préciser que cette graphie est celle qui a été adoptée par les éditeurs modernes de cette collection pour rendre compte de la sémantique qu'ils ont attribuée au poème. En d'autres termes, rien ne prouve que cette graphie soit celle que les auteurs du texte originel avaient en tête.

Autrement, concernant l'« accompagnateur » évoqué par le verbe *taguhite* 偶ひて, ce n'est autre que la princesse Yata, dont la compagnie rendrait plus supportable la peine de l'impératrice d'avoir perdu l'amour de son époux, ceci selon les notes de Kojima et Naoki¹⁵. D'autre part, le *mono* serait un artifice linguistique que l'empereur utilisa visiblement pour éviter d'expliciter l'identité du voyageur, c'est-à-dire son épouse. Cet euphémisme de l'existence de quelque chose qu'on ne veut pas exprimer directement est une des fonctions du *mono*, tel que le NKDJ nous l'a bien décrit. De plus, étant donné qu'il s'agit d'un *kayō*, aucun

¹³ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 398-399.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Bien que cela puisse paraître contradictoire comme interprétation, c'est bien le sens donné par ces notes. C'est effectivement étrange, mais comme les éditeurs le disent, cela relève plutôt d'un « sophisme. » Cf. *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 3, p. 45, n. 13, 14 et 15.

doute ne subsiste quant à la phonétique en tant que *mono*, car il n'existerait a priori que cette possibilité de lecture pour le binôme 茂能.

Cependant, si l'on s'en tient à la syntaxe, on voit bien que le *mono* est employé ici en tant que pronom démonstratif et non en tant que nom, car la traduction serait « celui qui... » (ou « celle qui... »). Ceci est un point important, car le *mono* a beau être ici un euphémisme utilisé par l'empereur pour éviter de désigner explicitement son épouse, ce mot ne se rapporte pas à une personne concrète. Comme nous l'avons vu tout à l'heure, cet emploi en tant que pronom rend compte du sens original du sinogramme *zhě* 者 (bien qu'il soit graphié phonétiquement dans ce passage) en chinois classique.

Plus haut nous avons dit qu'il y avait deux raisons pour lesquelles nous n'allions pas développer l'idée d'un concept unique pour les deux *mono*, et nous venons d'en expliquer la première. La deuxième est que le terme *mono* n'étant pas l'objet principal de notre travail, il n'est pas primordial d'en faire une analyse poussée comme nous sommes en train de le faire pour le *koto*, en créant des sous-opérateurs ou des notions heuristiques comme le *koto-wari*, décrit dans la deuxième partie¹⁶. Une étude détaillée sur le *mono*, rien qu'à l'époque archaïque, nécessiterait un travail à part entière, et cela est évidemment impossible dans le cadre de cette étude. Ceci étant dit, il est nécessaire de le définir et d'essayer de cerner sommairement son champ sémantique, car il s'agit d'un terme qui apparaîtra plus d'une fois dans notre travail, que ce soit en complément ou en opposition au mot *koto*. C'est pourquoi nous allons encore lui consacrer quelques rubriques.

Ainsi, au moins dans le contexte de nos récits, nous n'allons pas considérer la possibilité pour le mot *mono* de désigner un être humain concret. Nous avons inclu tout de même en annexe un diagramme succinct montrant le possible parallélisme entre les doubles fonctionnalités respectives du *mono* et du *koto*, en insistant bien sur le fait que le manque d'exemples dans nos textes sources laisse fortement planer le doute sur l'utilisation de la graphie *zhě* 者 comme « personne » à l'époque archaïque. À toutes fins utiles, nous avons incluse dans l'Annexe I de ce travail une possible représentation graphique du parallélisme entre le *mono* et le *koto*.

Cependant, une autre possibilité d'une grande prégnance explicative se profile pour la description du champ sémantique du *mono* dans nos textes sources, et il s'agit d'un sens qui a été fourni tout à l'heure pour ce mot par le JKDJ : la notion de « substance. » Cette notion pourrait s'avérer utile en tant que véhicule de correspondance entre le *mono* 物 « chose » et les êtres vivants. S'il faut certainement éviter d'interpréter le *mono* comme « personne » dans le contexte historique de nos deux grandes *Chroniques*, il n'en demeure pas moins que ces

¹⁶ Voir notre section 2.6.4.

mêmes textes sources sont nantis d'un large éventail d'exemples où les « choses » *mono* 物 viennent se transformer en des êtres vivants, des dieux par exemple. Cette évidence, que nous analyserons sous peu, jointe à la définition du JKDJ, nous permet de postuler que les choses « inanimées » et les êtres vivants partageraient une même substance *mono* (ou une même essence matérielle), et que cette substance pourrait prendre diverses formes selon le réceptacle qu'elle posséderait à l'occasion. De plus, nous allons voir que les réceptacles « animés » de cette substance, au moins dans le cas des parties mythologiques de nos textes sources, ne seront pas des humains mais des divinités ou des esprits.

Les dictionnaires de japonais ancien viennent appuyer notre hypothèse, car si l'on se réfère à la définition par laquelle nous avons amorcé cette section, celle du NKDJ, on verra que dans la septième acception, certaines formes de vie pouvant être désignées par le *mono* concernent des dieux ou des entités surnaturelles. De son côté, le JKDJ ne soutient pas ce sens explicitement, mais le fait de manière indirecte à travers l'inclusion du sinogramme *gui* [kui] 鬼, dont le sens premier est celui de l'âme d'un défunt (encore liée au monde d'ici-bas¹⁷), pouvant être traduit aussi par « démon », dans l'éventail graphique de l'entrée en question.

L'étroit rapport de ce mystérieux esprit ou démon, lu « *oni* » à la japonaise, avec les concepts de « *mono* » et de « *kami* 神 » (dieu, divinité), est expliqué avec brio par Morishige Satoshi 森重敏, dont les conclusions sont d'autant plus valables pour notre travail qu'elles se circonscrivent à l'époque *jōdai* 上代 :

上代人がモノ（物）に形を表すオニ（鬼）ないしそのヒト（人）において発動した形としてのモノ（霊）にアヤシ（怪）の感情を抱き、そこにカミ（神）の一属性を見てオソレ、少なからぬ奇異の譚をなしもしたことは確かである¹⁸。

Les anciens (de l'époque archaïque) expérimentaient un sentiment d'étrangeté vis-à-vis de ces [entités] donnant forme [à l'idée de] *mono* 物, comme les *oni* (démons) ou des esprits *mono* 霊 invoqués par les gens. En considérant aussi les dieux *kami* 神 comme appartenant à ce contexte, il est certain qu'ils les craignaient, ou au moins ils les ont affublés [d'une étiquette] de « bizarre. »

Ainsi, dans cette nébuleuse catégorie d'êtres partageant une même essence avec les choses *mono*, et grâce à la plasticité de ce même concept, il y aurait à la fois esprits, démons

¹⁷ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辞典, vol. 3, p. 941.

¹⁸ Morishige Satoshi 森重敏, « Hito kaso oya. Tsuketari, oni, mono, tama, kami ni tsuite » ひと (人) かそ (父) おや (親・祖) —— 付けたり、オニ・モノ・タマ・カミについて, *Man.yō* 万葉, vol. 93, 1976, p. 33.

et dieux. Ceci ne va pas sans nous rappeler ce que disait Marcel Mauss, quand il avançait qu'il y avait aussi des dieux parmi les esprits qui donnaient lieu aux faits magiques. Pour emprunter ses mots : « Enfin, l'esprit, dieu ou diable, n'obéit pas toujours fatalement aux ordres du magicien, qui finit par le prier¹⁹ », ce qui correspond sans doute à la crainte dont Morishige vient de nous parler dans le cas du Japon archaïque.

Morishige poursuit son analyse en affirmant que malgré la position supérieure que les dieux occupaient dans la hiérarchie des êtres à craindre, et aussi malgré le fait qu'ils étaient essentiels dans la vie des gens, il n'en reste pas moins que ces dieux ne sont qu'une des deux faces de cet ensemble de choses « *mono* » :

むしろオニないしモノがカミと一体的に表裏するものだからであるといつてよい²⁰。

[Si les dieux étaient fondamentaux pour ces gens], on peut dire que c'était plutôt parce que démons et esprits formaient, avec ces dieux, l'envers et le revers d'une même chose.

Qui plus est, ce brouillement d'essence entre les dieux, les esprits et les démons serait, à en croire Morishige, un trait particulier à l'époque archaïque, car à partir de l'époque Heian, l'expansion du bouddhisme aurait entraîné un changement de paradigme dans cet ordre de choses. Le fossé s'élargit entre les dieux d'un côté et les démons et les esprits de l'autre. Ces derniers devinrent de plus en plus terrifiants, comme le montrent les récits du *Nihon Ryōiki* 日本靈異記 par exemple. Morishige parle alors de « sublimation » des esprits à l'époque Heian :

平安期人とは異なり、またそれには及ばず、上代人がカミのなかなるオニ性・モノ性を昇華以前のそれなりに対象化されたままの形で素朴に見る傾向を脱しきれない段階をなお遺していたことも認めなければならない²¹。

À la différence des gens de l'époque Heian, et sans aller jusque là, les Japonais de l'époque archaïque avaient [encore] tendance à considérer chez les dieux une essence de chose *mono* ou de démon *oni*, avant la sublimation qu'il y eut lieu de ces notions [à l'époque Heian]. Il faut accepter qu'on ne puisse pas séparer de l'époque [archaïque] la trace laissée par cette tendance ou vision naïve de choses qui était propre [aux habitants du Japon archaïque].

¹⁹ Marcel Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » *Les classiques des sciences sociales*, Chicoutimi, J.F. Tremblay, 2002 [1^{re} éd. 1902], p. 12. En ligne : URL : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html [dernier accès le 11 mai 2015].

²⁰ Morishige Satoshi 森重敏, « Hito kaso oya. Tsuketari, oni, mono, tama, kami ni tsuite », p. 33.

²¹ *Ibid.*, p. 33-34.

Fort de ces convictions sur le partage d'une même substance *mono* entre tous ces choses et êtres, nous sommes en mesure de poursuivre notre analyse. Cependant, il va sans dire que si nous voulons nous servir de cet opérateur de « substance » pour exprimer la correspondance entre le *mono* « chose » et le *mono* « dieu, esprit, démon », il nous faudra tester sa validité réelle dans les textes sources. En fait, comme nous l'avons déjà évoqué, plusieurs exemples tirés des *Chroniques* en témoignent, et c'est ce que nous allons examiner dans la prochaine section.

3.2.2) Exemples du concept de *mono* en tant que « substance »

Au début de cette partie, le NKDJ nous a appris que le concept *mono* peut être aussi la généralisation d'une forme, et aussi quelque chose qui est difficile à exprimer. Nos textes sources s'en servent beaucoup, notamment lors de la description des origines, quand il existe des « formes », des masses, des choses, concrètes certes, mais difficiles à nommer de par leur aspect mal défini. Le *Nihon shoki* nous fournit, au tout début de sa narration, plusieurs exemples de ce cas :

故曰、開闢之初、洲壤浮漂、譬猶游魚之浮水上也。于時、天地之中生一物。狀如葦牙。便化為神。號國常立尊²²。

Kare ipaku / amētuti hirakuru pazimē ni / kunituti nō ukaretadayoperu kōtō / tatopeba / asobu i wo midu nō upe ni ukeru ga gōtōsi / tōki ni / amētuti nō naka ni **pitōtu mōnō** nareri / katara asikabi nō gōtōsi / sunapati kami tō naru / kuni nō tōkōtati nō mikōtō tō mausu.

Ainsi l'on dit qu'au tout début de la séparation du Ciel et la Terre, les îles et la terre flottaient, pour ainsi dire, comme un poisson nageant à la surface de l'eau. À ce moment-là, **une chose** apparut. Elle ressemblait à une pousse de roseau. Puis, [cette chose] devint une divinité. Elle s'appelait Kuni-no-tokotachi-no-mikoto.

Ce que nous avons traduit par « une chose », c'est bien le vocable *mono*. Encore difficile à définir, et approchable seulement à travers des opérateurs de ressemblance, le texte choisit le mot général et abstrait *mono*, pour désigner cette « chose. » Le *Kojiki*, à quelques différences près, en fait pareil pour ce même épisode :

²² *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 76-77.

...如葦牙因萌騰之物而成神名、宇摩志阿斯訶備比古遲神²³。

...asikabi nō gōtōku moye agaru **mōnō** ni yōrite nareru kami nō na pa umasikasikabi pikodi nō kami.

... le nom de la divinité qui apparut de cette **chose** qui flottait comme une pousse de roseau était Umashi-ashikabi-hikoji-no-kami.

Ainsi, d'une chose, d'une matérialité, naît une divinité. On peut dire que dans nos mythes rien ne se perd, toute substance *mono* serait susceptible d'être « recyclée », dans la trame. Les exemples de cette économie de matière dans les classiques sont nombreux : c'est ainsi par exemple que de chaque vêtement dont Izanagi se défait après sa visite au pays de Yomi 黄泉国, naît une divinité avec son nom correspondant, tel que le *Kojiki* nous le décrit :

右件自船戸神以下、邊津甲斐辨羅神以前、十二神者、因脱著身之物、所生神也²⁴。

Migi nō kudari nō punado nō kami yori simo / petukapibera nō kami yori saki nō / towopariputapasira pa / mi ni tuku **mōnō** wo nugu ni yōrite nareru kami nari.

De la divinité Tsuki-tatsu-funado jusqu'à la divinité He-tsu-kahi-bera-no-kami, il y eut douze divinités, et toutes elles apparurent des **vêtements** (*mono*) dont [Izanagi] s'était défaits.

Le récit traite ces vêtements comme des choses par le sinogramme *wù* 物, et de ces choses naissent des divinités. Ainsi, il serait possible d'affirmer que dans nos mythes, les choses possèdent un germe potentiel de vie, une substance animée pouvant éventuellement se transformer en des êtres vivants. C'est ainsi également que plusieurs divinités naissent des bijoux et de l'épée mâchés respectivement par Susanowo et Ama-terasu lors de la divination rituelle (*ukehi* 宇氣比) qu'ils exécutèrent à la demande du premier pour prouver ses bonnes intentions. De surcroît, d'après les paroles du dieu Susanowo, ces objets mâchés sont à la fois des choses *mono* 物 et aussi des germes de vie *mono-shiro* 物實 :

是後所生五柱男子者、物實因我物所成。故、自吾子也。先所生之三柱女子者、物實因汝物所成。故、乃汝子也²⁵。

²³ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, Kurano Kenji 倉野憲司, Takeda Yūkichirō 武田祐吉. NKBT, 1, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1958, p. 50-51.

²⁴ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 68-69.

²⁵ *Kojiki*, 古事記, NST, 1, p. 48-49.

Könō / nōti ni narimasisi itupasira nō wonōkogo pa / **mönōsirō** a ga **mönō** ni yōrite narimaseri / kare / önōdukara a ga ko nari / saki ni / narimasisi mipasira nō wominago pa / **mönōsirō** imasi ga **mönō** ni yōrite narimaseri / kare / sunapati imasi ga ko nari.

[Susanowo dit :] Ces cinq enfants qui sont nés en dernier, ce sont mes **objets** qui leur ont donné la vie. C'est pourquoi ils sont mes enfants. Ces trois enfants qui sont nés en premier, ce sont tes **objets** qui leur ont donné la vie. C'est pourquoi ils sont tes enfants.

Ce *mono-shiro* 物實 est un mot intéressant. *Mono*, comme nous l'avons vu, est la « chose » ou la « substance », mais le mot *shiro* est plus compliqué. Si l'on prend le caractère chinois *shí* [dʒiɛt] 實 dans son sens premier, c'est le « fruit » ou le « germe » d'où la plante aura la vie. Dans le dictionnaire de langue moderne *Kōjien* 広辞苑²⁶, *mono-shiro* est expliqué comme le « matériel » d'une chose. Ce binôme chinois peut être lu aussi *mono-zane*, lecture que le NKBT nous donne d'ailleurs pour cet épisode concret, et dans ce cas, le sens de « fruit / germe » est encore plus net. Mais dans d'autres contextes, le suffixe *-shiro* peut être noté par le caractère « 代 », auquel cas il vient signifier « substitut. » Un exemple de cet emploi sera étudié dans la prochaine section.

Néanmoins, pour revenir à la structure de ce passage, ce qui est surprenant est que les objets mâchés par les deux divinités sont traités d'abord comme *mono-shiro* 物實, puis comme *mono* 物 tout court. Comment un objet peut-il être à la fois « chose » et « germe de vie » ? Eh bien, comme nous l'avons vu, nos mythes ne s'offusquent pas d'une telle ambiguïté, et c'est pour cette raison que le concept de « substance » est utile pour concilier ces deux signifiés.

Par ailleurs, il peut y avoir aussi le phénomène inverse, qu'une divinité se transforme en « chose », ce qui montre l'interchangeabilité de ces deux versants du concept *mono*. Le *Nihon shoki* nous en offre un exemple dans le passage où la divinité Tsukiyomi-no-mikoto 月夜見尊 rencontre Ukemochi-no-kami 保食神, la déesse de la nourriture. Dans le *Kojiki* c'est le dieu Susanowo qui joue ce rôle, et bien qu'il s'agisse d'un déroulement similaire, la version de l'*Annale* sinisée est plus prégnante pour illustrer la malléabilité du concept de *mono*. À la fin de la version 11 de ce passage, Tsukiyomi, après avoir tué la déesse Ukemochi-no-kami, alla en rendre compte à sa sœur Ama-terasu. 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. Puis, elle envoya un servant, Ame-kuma-bito 天熊人, pour vérifier l'état de la déesse de la nourriture, qui était réellement morte, mais le servant vit que plusieurs types d'aliments étaient sortis de chacune des parties de son corps. Il transporta au Ciel ces produits et les présenta à Ama-

²⁶ Niimura Izuru 新村出, éd., *Kōjien* 広辞苑, Iwanami shoten 岩波書店, 2005, p. 2653.

terasu, qui, émerveillée de leur qualité, parla ainsi :

是物者、則顯見蒼生、可食而活之也²⁷。

Könö **mönö** pa / utusiki awopitökusa nö / kurapite iku bëki mönö nari.

« Ces **choses** sont ce qui permettra aux humains, en les mangeant, de vivre. »

Certes, le texte, lors de sa description de chacun de ces produits tel qu'Ame-kuma-bito les voit, ne se sert pas du mot *mono* ; ce ne sera qu'à la fin de l'épisode qu'Ama-terasu rangera tous ces aliments sous une même étiquette *mono*. Afin d'illustrer le caractère *mono* de chaque produit particulier, nous allons revenir légèrement en arrière dans la trame, car ce même épisode de la déesse nous offre aussi un passage où chacun des produits désignés porte le suffixe *-mono*, lors de l'offrande que la déesse Ukemochi-no-kami fait à Tsukiyomi de plusieurs produits sortis de sa bouche. Il faut signaler qu'il s'agit d'un épisode avec un grand pouvoir explicatif pour le *mono*, et c'est pourquoi nous le développons ici.

月夜見尊、受勅而降。已到于保食神許。保食神、乃廻首嚮國、則自口出飯。又嚮海、則鱈廣鱈狹亦自口出。又嚮山、則毛麁毛柔亦自口出。夫品物悉備、貯之百机而饗之²⁸。

Tukiyömi nö mikötö / mikötönöri wo ukëte kudarimasu / sude ni ukëmöti nö kamī no mötö ni itaritamapu / ukëmöti nö kamī / sunapati kaube wo mëgurasite / kuni ni mukapisikaba / kuti yöri ipi idu / mata umi ni mukapisikaba / **pata nö hiromönö pata nö samönö** mata kuti yöri idu / mata yama ni mukapisikaba / ke nö **aramönö** ke nö **nikomönö** / mata kuti yöri idu / sönö kusagusa nö **mönö** putuku ni sonapëte / momotori nö tukue ni asapete miapete maturu.

Tsukiyomi-no-mikoto obéit à cet ordre et descendit [sur terre]. Il arriva chez Ukemochi-no-kami, [la déesse de la nourriture]. À ce moment-là, [la déesse] fit tourner son cou et en s'orientant vers la terre, et du riz sortit de sa bouche. Puis, elle s'orienta vers la mer et de sa bouche sortirent [divers types] de poissons à nageoires grandes et petites. Puis elle s'orienta vers la montagne et de sa bouche sortirent des bêtes et oiseaux poilus. Toutes ces nombreuses **choses**, elle les empila sur cent tables et les présenta [à Tsukiyomi-no-mikoto].

On voit que toutes ces choses qui sortirent de sa bouche et que la déesse présente à Tsukiyomi sont désignées dans la lecture japonaise du NKBT par le suffixe *-mono*, bien que

²⁷ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 102-103.

²⁸ *Ibid.*, p. 101-102.

la graphie *wù* 物 n'apparaisse dans le texte brut que dans la dernière phrase résumant le tout. Les oiseaux et les poissons étaient certes des êtres vivants, mais comme la déesse les présenta déjà en tant que mets, comme le riz d'ailleurs, on peut dire qu'il s'agit, strictement parlant, de « choses. » Ceci rend bien compte de la troisième acception que le NKDJ nous a donnée pour le mot *mono* au début de cette partie, à savoir, « (d'une manière spécifique), nourriture et boisson ; table » ((特殊化されて) 飲食物。食膳)²⁹. Après, ce sera Tsukiyomi qui, outré de se voir servir ces produits sortis de la bouche de la déesse, tuera cette dernière avec son épée. Par ailleurs, dans les paroles d'indignation qu'il avait proférées à l'encontre de la déesse, il avait qualifié ces « mets » de *tagureru-mono* 吐ぐれるもの (« vomissements ») :

是時、月夜見尊、忿然作色曰穢哉、鄙矣、寧可以口吐之物、敢養我乎、迺拔劔擊殺。然後、復命、具言其事³⁰。

Könō tōki / Tukiōmi nō mikōtō / ikari omōpoterisite nōtamapaku / kēgarapasiki ka na / iyasiki ka na / idukuni zō kuti yori **tagurerumōnō** wo mōte / apēte ware ni apubēkemu tō nōritamapite / sunapati turugi wo nukite utikorositu / sikausite nōti ni / kaperikōtō mausite / tubusa ni sōnō kōtō wo mausitamapu.

Alors Tsukiyomi-no-mikoto, pris de colère, dit [à la déesse] : « C'est immonde ! C'est infâme ! Comment oses-tu m'offrir ces **choses sorties de ta bouche ?** » À ce moment-là, il dégaine son épée et trucidait [la déesse]. Puis il [monta au ciel] rendre compte de sa mission [à Ama-terasu Ō-mikami], et il lui raconta ces faits en détail.

Ici l'aspect « chose » du *mono* est mis en lumière à nouveau, bien que Tsukiyomi rajoute à ce terme le vocable péjoratif *tagureru* 吐ぐれる dans son commentaire, afin d'exprimer son dégoût vis-à-vis des « mets » reçus de la déesse. Par ailleurs, il faut noter que cet épisode comporte aussi plusieurs occurrences du mot *koto*. Tout à l'heure nous avons loué son pouvoir explicatif par rapport au *mono*, mais en réalité il s'agit d'un passage très utile pour illustrer le fonctionnement combiné de ces deux mots, *koto* et *mono*, et leurs domaines d'influence respectifs. En effet, outre l'abondance manifeste d'exemples du *mono*, si l'on se penche vers la fin de l'extrait, nous voyons qu'après le meurtre de la déesse, Tsukiyomi alla raconter « ces faits » (*sōnō kōtō* 其事) à sa sœur Ama-terasu. Ici on pourrait traduire aussi le *koto* par « chose », dans le sens où il s'agirait d'un événement accompli : le résultat de l'action meurtrière que le dieu venait d'exécuter. Le récit, pour décrire ce compte-rendu de Tsukiyomi, se sert du composé *kaeri-koto*, ici graphié 復命. Dans la section 2.2.2 de ce

²⁹ Nakada Norio 中田祝夫, Kitahara Yasuo 北原保雄 *et al.*, éd., 1^{re} éd. 1983. *Kogo daijiten* 古語大辞典, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, p. 1631.

³⁰ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 101-102.

travail, nous avons vu que ce mot, composé de « *kaeri-* » (retour) et du *koto*, était un rapport exécuté par quelqu'un qui a été envoyé en mission. Grâce à la graphie *mìng* 命, le mot *koto* se voit porter ici un sens que nous n'avions pas encore consigné, et qui fera l'objet d'un examen attentif dans la section 3.5.2. Qu'il suffise de dire pour l'instant que cette graphie, dans son sens premier en chinois, véhicule un ordre ou un mandat³¹, une acception cruciale dans le cadre de notre travail, et qui nous retiendra longtemps pendant la deuxième moitié de cette partie.

En tout cas, ce que le composé « *kaeri-koto* » nous indique dans ce passage particulier est que Tsukiyomi avait été envoyé au préalable par sa sœur pour rencontrer la déesse de la nourriture, ce qui est confirmé par le texte lui-même quelques lignes auparavant. Puis, à l'intérieur du rapport que le dieu fait, il existe un exemple de cette modalité d'acte de parole qu'on avait appelée « parole rapportant un fait. » Effectivement, la phrase « *tsubusa ni sōnō kōtō wo mausitamapu* » 具言其事 indique que Tsukiyomi fit un compte-rendu détaillé des faits, c'est-à-dire de son crime, à sa sœur, ce qui lui vaudra l'inimitié de celle-ci. Ces faits sont déjà inscrits dans le monde en tant que **K(f)**, et bien qu'il s'agisse d'une action commise par Tsukiyomi lui-même, c'est désormais un fait objectif extérieur à l'actant, car le résultat ne peut plus être modifié. Puis, Tsukiyomi exécutera une autre action, mais cette fois-ci ce sera un acte de parole **K(p)** (noté par le *koto* du *kaeri-koto*) en racontant à sa sœur le **K(f)** précédent. Cette action aura aussi de graves conséquences, car elle signifiera la séparation définitive du frère et de la sœur, ceci bien entendu dans l'univers tout particulier de la variante 11 de ce passage du *Nihon shoki*. C'est en fait dans ce sens-là que ce cas de figure est bien un exemple de notre concept **K**, dans la modalité de « parole rapportant un fait. »

Pour en revenir au *mono*, nous avons pu vérifier la fonctionnalité de ce mot en tant que substance constituante des choses et des êtres, et le fait que les exemples cités ci-dessus montrent que cette substance peut être transférée des uns aux autres sans contrainte apparente. Bien que l'époque traitée soit certes plus tardive, un commentaire de Hamada Atsushi 浜田敦, déjà cité, mérite d'être mentionné à ce sujet :

要するに、「もの」は、それが結果として表わしている対象が、生物であるか、それとも無生物であるか、さらには、人間であるか、などと云ったこととは無関係な次元において、「物」一般をとらえる語なのである³²。

En bref, s'agissant de ce qui est désigné en fin de compte par le [mot] *mono*, que ce soient des choses vivantes ou inanimés, voire des personnes, ces [distinctions] n'ont pas de rapport avec le

³¹ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, vol. 4, p. 470.

³² Hamada Atsushi 浜田敦, « “mono” to “koto” » 「もの」と「こと」, p. 604.

mot *mono* [lui-même], qui se situe dans une dimension où il doit être pris dans son sens général.

C'est bien naturel que Hamada, travaillant sur l'époque moderne ou *kinsei*, inclue les êtres humains parmi son éventail de possibles réceptacles de la substance *mono*. Même si cette inclusion est discutable à l'époque archaïque, le reste de son commentaire décrit avec précision le caractère agglutinant et la grande fonctionnalité de ce vocable. Afin de donner une équivalence axée davantage sur le domaine de l'anthropologie, nous allons donner à nouveau la parole à Morishige Satoshi, qui avance une idée à la fois audacieuse et nantie d'un certain pouvoir explicatif :

モノはもとマナであつたはずである。マナとは、性と不可分の愛欲であり、その根源にはオニが働いているとさえ感得されていたであろう。マナはまたしたがって、オソルべきものとして、ヒトがそれをただちに見ることを「マナ」といいつつ禁じられたものでもあつた³³。

Le *mono* [japonais] doit être le *mana* [mélanézien]. *Mana* veut dire désir inséparable du sexe, et sans doute [les Japonais anciens] étaient conscients que même à l'intérieur de cela il y avait des démons *oni* au travail. C'est pour cela que le *mana* était considéré comme quelque chose à craindre, et que les gens, en prononçant le mot « *mana* », ont interdit de le voir directement.

Morishige met ainsi en rapport ce mot *mono* avec un concept bien connu en anthropologie, car cette idée de *mana* correspond au mot mélanézien dont discutaient déjà Codrington, Mauss et Lévi-Strauss. Mauss, concrètement, en parlait ainsi :

L'idée de *mana* se compose d'une série d'idées instables qui se confondent les unes dans les autres. Il est tour à tour et à la fois qualité, substance et activité. (...) En second lieu, le *mana* est une chose, une substance, une essence maniable, mais aussi indépendante³⁴.

Ainsi, Mauss se sert aussi partiellement du concept de « substance » pour se référer à cette entité, à la fois concrète et abstraite, de *mana*, ou *mono* dans le cas du Japon archaïque à en croire Morishige. Sur ce dernier rapprochement, bien qu'il nous semble possible comme

³³ Morishige Satoshi 森重敏, « Hito kaso oya. Tsuketari, oni, mono, tama, kami ni tsuite », *op. cit.*, p. 35.

³⁴ Marcel Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *op. cit.*, p. 12.

hypothèse de travail, nous éviterons de le développer ici³⁵. En réalité, nous pensons que le concept de *mono* pourrait être sans doute mieux illustré avec l'idée de « la chose en soi », car ce dernier concept, que nous évoquons ici à des fins purement heuristiques, pourrait s'avérer utile pour comprendre l'impénétrabilité qui entoure le terme japonais de *mono*, pris dans son sens archaïque. Nous ne disons pas qu'il faille identifier les deux éléments, seulement que ce concept philosophique de « chose en soi » montre une direction explicativement prégnante pour l'analyse, en ce sens que le *mono* désigne un objet, une existence physique, appréhensible par les sens, mais impossible à déterminer conceptuellement. En d'autres termes, le *mono* serait quelque chose dont le contour est si flou qu'il resterait en-deçà d'une représentation concrète. C'est sans doute à cause de ce caractère insaisissable que le *mono* était à craindre dans le contexte du Japon ancien, et qu'une puissance inconnue, intimement reliée aux concepts d'« âme », « esprit » ou « dieu », et partant source de respect et d'effroi, lui fut attribuée.

En tout cas, ce que les exemples tirés de nos classiques prouvent est que même si des choses et des êtres peuvent partager une même substance *mono*, cette substance n'est pas conçue en tant qu'un opérateur abstrait comme il pourrait l'être dans la langue moderne. Il y a certes des transformations, mais derrière le *mono* attribué à chaque objet, il transparait toujours un certain attachement au domaine du concret. Nous reviendrons sur ce point à la fin du chapitre suivant, où il sera question de rappeler quelques-uns de nos choix méthodologiques sur l'analyse des concepts de *koto* et de *mono*.

Après ce survol des réseaux sémantiques du concept de *mono*, nous sommes à présent mieux outillés pour examiner les convergences et les divergences de sens avec son « confrère » *koto*, objet principal de ce travail.

3.3) Les rapports entre *koto* et *mono*

3.3.1) L'alliance efficace entre la matière et la parole

3.3.1.1) Parole et « substitut matériel »

³⁵ La ressemblance phonétique du mot japonais « *mono* » avec le « *mana* » mélanésien est troublante, à tel point qu'on pourrait songer à une souche étymologique commune. Or, essayer d'entreprendre une telle analyse serait nous risquer dans un terrain inconnu pour lequel nous ne sommes pas préparés. Nous nous limitons donc à le mentionner ici en tant que possibilité.

S'agissant des possibles rapports entre le *koto* et le *mono*, il existe un domaine où ces deux concepts pourraient s'associer tout naturellement, celui de la magie, car dans nos textes sources il est possible de retrouver plusieurs types de malédictions, des sorts, des serments, etc., qui sont prononcées à l'appui d'un objet. Ces formules verbales ont manifestement besoin de s'allier avec un agent matériel pour être efficaces, ce qui nous renvoie au domaine de la magie. Bien qu'il puisse aussi y avoir de la magie verbale sans besoin d'objets, aussi bien que de la magie sans paroles, ces éléments se présentent très souvent associés, dans un rapport qui rappelle la logique du sacrement chrétien, telle que Irène Rosier-Catach nous la décrit :

Possédant donc, mieux que tout autre signe, cette valeur de signification (*ratio significandi*), les paroles la transmettent aux choses sensibles auxquelles elles s'adjoignent et parachèvent (*perficiunt*) ainsi leur signification propre. Mais, en sus, c'est grâce à elles que, par l'union des paroles et d'un élément physique, qui sont de genres ou de natures réellement différents, puisque les mots relèvent de la raison et les choses de la nature, peut être réalisé le sacrement un. Elles confèrent en effet à l'ensemble leur *ratio significandi*, et c'est celle-ci qui fonde l'unité du sacrement. C'est en ce sens que les mots sont l'élément formel du sacrement, et la chose l'élément matériel : c'est la forme qui complète la matière et confère l'unité au composé, de même, dit Thomas, que le père et la mère s'unissent dans la génération³⁶.

S'agissant de la partie matérielle, c'est-à-dire de la nature des objets employés, les exemples que J. G. Frazer nous donne témoignent de deux types différents de lois magiques :

Si nous analysons les principes de la pensée sur lesquels est basée la Magie, nous trouverons qu'ils se résolvent à deux : le premier c'est que tout semblable appelle son semblable, ou qu'un effet est similaire à sa cause ; le second, c'est que deux choses qui ont été en contact à un certain moment continuent d'agir l'une sur l'autre, alors même que le contact a cessé. Nous appellerons le premier principe Loi de Similitude, et le second Loi de Contagion³⁷.

Il serait possible de supposer que les paroles puissent fonctionner aussi selon la première Loi, car des mots décrivant l'effet escompté peuvent rentrer dans ce mécanisme de similitude. Les mots étant une représentation de la réalité, ils agissent sur celle-ci à travers cette loi, d'autant plus dans le cas du Japon archaïque, où la double fonctionnalité sémantique du concept de *koto* (paroles et faits) établirait un rapport encore plus net entre les mots et les

³⁶ Irène Rosier-Catach, *La parole efficace, signe, rituel, sacré*. Paris, Le Seuil, 2004, p. 89-90.

³⁷ James George Frazer, Nicole Belmont *et al.*, trad., *Le Rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1981, p. 41.

résultats réels. Puis, on peut postuler aussi que l'agent matériel, allié avec la parole, viendrait renforcer cette relation et donc les possibilités de réussite pour le sortilège ou le charme émis. Pour reprendre nos opérateurs habituels, cette modalité de magie consisterait à escompter des effets **K(f)** par l'association des choses (*mono*) et des paroles **K(p)**. Par exemple, nous avons vu un spécimen dans ce passage particulièrement fertile que nous a offert la chronique de l'empereur Sujin dans le *Nihon shoki*. On se souvient que la tante de l'empereur, lors de l'émission du diagnostic de sa divination, avait dit qu'Ata-hime 吾田媛, l'épouse du prince félon, était venue en cachette au Yamato pour exécuter l'action suivante :

取倭香山土、裹領巾頭而祈曰、是倭國之物實、則反之³⁸。

Yamatō nō kaguyama nō pani wo tōrite / pire no pasi ni tutumite / nōmite mawosaku / kōre / yamatō nō kuni nō **mōnōsirō** tō mawosite / sunapati kaperinu

À ce moment-là, [l'épouse du prince] a pris de la terre du mont Kagu du Yamato, l'a enveloppée dans son foulard et a jeté un sort en disant : « Ceci est le **substitut** (*mono-shiro*) du Yamato », après quoi elle est repartie (ou bien « après quoi elle renversa [ce *mono-shiro*]³⁹ »).

Ici on peut dire que la formule verbale « ceci est le *mono-shiro* du Yamato » est un sortilège accompli par l'épouse du prince, sans doute en vue du succès de la révolte que son époux allait conduire prochainement. Le texte vient nous confirmer ce point, car cette formule est rendue dans le texte du NKBT par le verbe *nomu* 祈む (*norohu* 祈ふ dans le SNKBZ), qui signifie « maudire » ou « jeter une malédiction. »

Si l'on transpose cette mécanique de complémentarité au contexte de notre épisode mythique, où trouverait-on donc cet élément matériel auquel la parole doit s'unir ? Ce serait en fait dans la portion de terre qu'elle venait de ramasser du mont Kagu, qui jouerait le rôle de support analogique⁴⁰ du pays du Yamato. Chose assez curieuse, le texte originel nous indique explicitement ce jeu sémiotique au moyen du nom composé *mono-shiro* 物實, que nous avons rendu dans le chapitre précédent par le syntagme « le germe de la substance » afin de mieux coller au sens littéral du mot, mais pour lequel nous avons préféré ici la tournure de « substitut matériel. » En effet, il faut rappeler que le suffixe *-shiro* peut aussi être traduit par « substitut », et dans ce cas-là il correspondrait à un objet qui représenterait symboliquement l'entité sur laquelle on compte agir. S'il en est ainsi, ce serait la terre prise

³⁸ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 244-245. Voir plus haut 2.4.4.2.

³⁹ Voir aussi la note 68 de la deuxième partie de ce travail.

⁴⁰ Nous parlons d'analogie ici dans le sens que Foucault attribue à ce terme lors de sa description des figures de la ressemblance, les quatre similitudes, nous dit-il, au XVI^e siècle. (Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 32-40).

d'un mont du Yamato qui se verra jouer le rôle de substitut fonctionnel du pays. Le sortilège de l'épouse du prince aurait ainsi une visée politique, en essayant d'agir sur le tout à travers l'une de ses parties. Ce mécanisme nous renvoie à nouveau vers le domaine de la magie sympathique, dans la modalité que Frazer décrit comme « magie contagieuse⁴¹ », où l'on peut par exemple agir sur la destinée d'une personne en manipulant des objets ayant été en contact avec lui, ou de préférence ayant fait partie de lui, comme des ongles ou des cheveux. Certainement, on pourrait dire que le pays du Yamato est un concept ou une représentation abstraite, mais il n'en demeure pas moins que cette représentation ne peut exister sans un territoire bien concret et matériel, ce qui nous permet de parler ici de loi de contagion comme Frazer le faisait⁴². Le sortilège verbal donnerait donc encore plus d'appui à cette contagion matérielle, car on se souvient que la phrase originelle était : « *köre, yamatö nö kuni nö mönöshirö* », c'est-à-dire, « ceci est le substitut matériel (*mono-shiro*) du pays de Yamato. » En accordant verbalement au morceau de terre le statut de *mono-shiro*, on augmente les chances de réussite pour ce type de magie. La terre serait donc la partie « matérielle » de cette unité magique « *mono* (agent matériel) + *koto* (parole). »

Or, une sérieuse objection vient menacer cette possibilité d'association entre *koto* et *mono* dans ce cas concret, et c'est l'absence d'un marqueur identifiant en tant que *koto* la formule prononcée par Ata-hime. En effet, notre terme n'apparaît dans aucune des lectures vernaculaires fournies par les deux éditions principales, NKBT et SNKBZ. Ceci étant, pouvons-nous réellement nous permettre de considérer ces paroles comme un spécimen du *koto*, et par extension, de notre concept **K** ? Si l'on prend le *koto* comme un nom générique pouvant désigner n'importe quel acte de parole, alors la formule : « ceci est le *mono-shiro* du Yamato » pourrait être considérée comme un exemple légitime du *koto*, car il s'agit bien d'une énonciation, solennelle de surcroît, émise par un actant déterminé. Certes, le texte source ne présente pas l'acte de parole en temps réel, puisque ce dernier est retracé à travers un rapport ultérieur que fait la tante de l'empereur des paroles de l'épouse du prince félon, mais il n'empêche que ces paroles ont bien été prononcées à un moment donné dans la trame.

⁴¹ James George Frazer, *Le Rameau d'or*, p. 42.

⁴² Il existe aussi des exemples de ce suffixe *-shiro* qu'on pourrait relier à l'autre loi de Frazer, celle de la similitude. Pour illustrer cette dernière, Frazer fournit beaucoup d'exemples, tirées de civilisations très diverses, de poupées ou d'effigies humaines qu'on manipule pour agir sur la personne représentée. Dans le cas du Japon médiéval, un exemple typique en serait le mot « *kata-shiro* » 形代, qui désigne des effigies humaines en papier qu'on utilise dans des rites de purification de l'*onmyōdō* 陰陽道 : le sujet transfère rituellement à ce substitut les impuretés contractées par son corps physique, puis le jette dans la rivière pour que ces impuretés soient emportées et purifiées par l'eau. Il y a d'autres exemples où le suffixe « *-shiro* » peut avoir ce sens, par exemple *mitegura-shiro* 幣代 (substitut d'une offrande à une divinité), *mi-no-shiro* 身の代, les « biens qu'on a » ou « les possessions. » De même, ce dernier mot, à l'intérieur du composé *mi-no-shiro kin* 身代金, viendra signifier la « rançon. »

De toutes manières, même en jouant le jeu proposé par le caractère « générique » du mot, l'on se rend aisément compte que cet acte de parole n'appartient pas à la modalité du concept **K** que nous avons appelée « paroles rapportant un fait », car le contenu de la formule n'est pas un fait objectif mais une expression métonymique visant à obtenir un résultat concret. Ce résultat est véhiculé par le texte à travers le verbe *nomu* ou *norohu* (« jeter un sort »), qui aurait en principe des caractéristiques performatives, vu qu'il renvoie au domaine de la magie verbale.

Néanmoins, il n'en demeure pas moins que l'importante question que nous avons lancée plus haut reste toujours sans réponse. Cet acte de parole véhiculé par le verbe *norohu*, peut-il être qualifié de *koto* ? Ou, d'une manière plus générale : en s'appuyant sur le caractère de nom générique que lui attribuent les dictionnaires de langue ancienne, est-il pertinent de considérer le *koto* archaïque comme un fourre-tout où l'on pourrait placer n'importe quel acte de parole, fût-il « efficace » ?

On s'en souvient, tel que nous l'avons annoncé au début de ce travail dans la description méthodologique, ce ne sera pas ainsi que nous allons raisonner, car pour nous, seuls compteront les cas où le *koto* apparaît explicitement sous forme de lecture à la japonaise dans au moins une des éditions principales du passage en question. Ces questions de méthode seront rappelées en détail à la fin de cette section (rubrique 3.3.1.4), mais pour l'heure, nous avançons qu'étant donné l'absence de marqueur *koto* dans la lecture ancienne des mots prononcés par l'épouse du frère de l'empereur Sujin, nous n'allons pas inclure cet acte de parole dans notre éventail d'exemples du concept **K**. Même si ces paroles sont censées être efficaces (dans le sens où il s'agit d'un sortilège), ceci n'est pas, selon nos critères d'analyse, une condition suffisante pour leur octroyer le statut de *koto*. De même, pour le terme *mono*, bien qu'il ne constitue pas l'objectif principal de ce travail, nous allons raisonner de façon identique.

Par ailleurs, nous allons développer ce dernier concept quelque peu encore, afin d'avoir une image plus nette de ses rapports avec son partenaire *koto*.

3.3.1.2) Les paroles de ressuscitation

Compte tenu de ce qui a été dit, il est aisé de voir que si l'on applique à la lettre les critères que nous avons établis au début de ce travail, le nombre d'exemples à considérer se réduit beaucoup, aussi bien pour le *koto* que pour le *mono*. Bien qu'il existe d'innombrables

exemples explicites du *koto* et du *mono* dans nos textes sources, les occasions où ces deux éléments se présentent rassemblés en tant que cette unité créatrice « *mono* (agent matériel) + *koto* (parole) » dont nous avons parlé plus haut, sont très limitées. L'acte de parole d'Atahime, l'épouse du frère de l'empereur Sujin, aurait pu être un bel exemple, mais l'absence du marqueur *koto* étant une faute éliminatoire selon nos critères, ce cas n'a pas pu être retenu. Alors, existe-t-il vraiment dans nos *Chroniques* des cas où nos deux opérateurs viendraient s'associer explicitement pour produire des effets « magiques » ? Il s'est avéré que notre recherche s'est soldée par un résultat dérisoire, puisqu'un seul exemple a pu être trouvé. Même si dans le *Kojiki* et le *Nihon shoki*, comme nous l'avons déjà mentionné, il est possible de trouver de nombreux cas de sorts et de formules magiques exécutés à l'appui d'un adjuvant matériel, c'est soit l'opérateur *koto* qui y est absent, soit le *mono*, ou encore les deux. Un seul cas de figure ne peut bien entendu pas étayer la thèse d'une supposée unité créatrice *koto-mono*, d'autant plus qu'il s'agit d'un récit extérieur à nos textes sources. Il n'est pas impossible que d'autres exemples nous soient passés inaperçus dans le *Kojiki* et le *Nihon shoki*, mais toujours est-il qu'il nous a fallu sortir de nos deux grandes *Chroniques* pour en trouver un. De surcroît, nous verrons que cet exemple, même s'il semble remplir les conditions linguistiques que nous exigeons, à savoir l'apparition explicite de nos deux opérateurs, comporte aussi une sérieuse défaillance sémantique. Nous verrons bientôt pourquoi.

C'est en fait une *Chronique* « parallèle », le *Sendai kuji hongî* 先代旧事本紀, qui nous gratifie d'un spécimen d'alliance efficace de la matière et la parole, tout en étant en correspondance, imparfaite certes, avec les concepts respectifs de *mono* et de *koto*. Avant de passer à l'examen de cet exemple, un petit mot d'introduction sur l'ouvrage lui-même s'avère nécessaire. Si l'on ajoute foi à la préface, le *Sendai kuji hongî* serait un texte qui précéderait d'un siècle ses homologues *Kojiki* et *Nihon shoki*, car les quelques lignes présentant l'ouvrage auraient été rédigées ni plus ni moins que par le Prince Shōtoku 聖徳太子 en personne. Cependant, le manque d'authenticité de cette préface a été mis en lumière depuis longtemps, et il s'est avéré de surcroît que d'autres parties du contenu de l'ouvrage contenaient des emprunts au *Kojiki*, au *Nihon shoki*, et même au *Kogo shūi* 古語拾遺, ce qui indiquerait une rédaction bien plus tardive, sans doute par un membre du clan Mononobe 物部 à la fin du IX^e siècle⁴³. Cela dit, des spécialistes semblent s'accorder sur le fait que cet ouvrage contient également d'autres éléments plus anciens, qui pourraient remonter au VIII^e ou même au VII^e siècle. Même Motoori Norinaga, malgré son rejet de l'authenticité de

⁴³ Establishment of a National Learning Institute for the Dissemination of Research on Shinto and Japanese Culture, éd., *Encyclopedia of Shintō*, Kokugakuin daigaku kenkyu kaihatsu hasshin kikō 國學院大學研究開発推進機構, 2002-2006. URL : <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1250>. [dernier accès le 30-5-2015].

l'ouvrage en tant qu'ensemble, soulignait tout de même que certains épisodes n'apparaissent dans aucun autre texte. Ainsi, ces ingrédients uniques, bien qu'épars, pourraient être même antérieurs à nos deux grandes *Chroniques*. D'autre part, John R. Bentley, l'un des spécialistes modernes de l'ouvrage, considère authentiques beaucoup plus de passages de ce texte que d'autres auteurs⁴⁴.

Ainsi, cet ouvrage pourrait contenir des parties antérieures au IX^e siècle, mais l'impossibilité de séparer de façon certaine le récent de l'ancien est la raison pour laquelle nous ne l'avons pas considéré comme un texte premier pour notre étude. Comme nous le rappelle Alain Rocher, « le SDKJ ne mériterait pas qu'on s'y arrête s'il n'offrait quelques variantes importantes qui jettent une lumière nouvelle sur certains passages du *Nihonshoki*⁴⁵. » Effectivement, en dehors de toute prémisse sur son authenticité ou son ancienneté, cet ouvrage nous offre certes de différentes versions des épisodes mythiques qui peuvent s'avérer intéressantes pour notre étude, tel que cet unique cas de figure de l'alliance efficace *koto-mono*.

C'est en fait au début du livre III, qui porte le titre de *Tenjin hongî* 天神本紀, que se trouve le passage qui nous intéresse ici : la réception des *regalia* célestes par ce dieu subalterne dont le nom complet comporte un nombre considérable de sémantèmes : Ama-terasu-kuni-terasu-hiko-ama-no-ho-akaru-kushi-tama-nigishi-hayahi-no-mikoto 天照国照彦天火明櫛玉饒速日尊. Il s'agit d'ailleurs de la divinité fondatrice du clan Mononobe⁴⁶. Pour l'épisode de l'octroi des *regalia*, nos deux autres textes sources nous disent que le descendant des dieux célestes, Ninigi, reçut trois trésors de sa grand-mère Ama-terasu : un miroir, une épée et un joyau. En revanche, dans le livre III du *Sendai kuji hongî*, le dieu Nigishi-hayahi en reçoit dix : deux miroirs, une épée, quatre joyaux à différents pouvoirs magiques (*iki-tama* 生玉, *yomikaeshi no tama* 死反玉, *taru-tama* 足玉 et *michi-kaeshi no tama* 道反玉), et trois écharpes magiques censés chasser notamment les serpents et les guêpes.

Lors de la description que fait le texte de ces dix trésors, le mot *mono* est effectivement employé, ce qui a priori ferait remplir à cet épisode l'une des conditions nécessaires que nous avons établies. Cependant, il faut noter tout d'abord que ce *mono* n'est pas appliqué à tous les trésors mais seulement à la dernière écharpe, et de surcroît, il ne s'agit pas de l'écharpe elle-même mais de ses pouvoirs immanents, ce qui donnerait au *mono* un caractère plutôt abstrait. On pourrait penser qu'il existe d'autres possibilités syntactiques, mais l'édition classique du

⁴⁴ John R. Bentley, *The Authenticity of Sendai Kuji Hongi : a new examination of texts, with a translation and commentary*, Leiden, Boston, Brill, 2006.

⁴⁵ Alain Rocher, *Les figures de l'origine dans la mythologie japonaise*, Grenoble, Université Stendhal (thèse de doctorat), 1988, p. 25.

⁴⁶ *Encyclopedia of Shintō*, URL : <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1250>.

ST de Kamata Jun.ichi 鎌田純一, ainsi que l'édition moderne d'Ōno Shichizō 大野七三 fournissant toutes les deux la même lecture, elles ne laissent donc pas, semble-t-il, beaucoup de place pour le doute. Voyons donc cet extrait, que nous avons découpé en deux parties pour mieux saisir le fonctionnement de nos opérateurs, *mono* d'abord et *koto* ensuite. Par ailleurs, étant donné que le ST n'explicite pas toutes les lectures des sinogrammes, nous ne l'avons utilisé que pour la citation du texte brut. Pour la transcription phonétique elle-même, nous avons fait appel aux gloses de lecture fournies par l'édition d'Ōno Shichizō.

天神御祖詔授天瑞寶十種。璽部鏡一、羸部鏡一、八握劍一、生玉、死反玉、足玉、道反玉、蛇比禮一、蜂比禮一、品物比禮一、是也⁴⁷。

Amatsu kami no mioya mikotonorite / amatsu sirushi no midu no takara togusa wo sadukeru / okitsu kagami hitotsu / hetsu kagami hitotsu / yatsuka no tsurugi hitotsu / ikutama hitotsu / yomikaheshi no tama hitotsu / tarutama hitotsu / michikahesi no tama hitotsu / hemi no hire hitotsu / hachi no hire hitotsu / kusagusa no **mono** no hire hitotsu / to notamahu ha kore nari⁴⁸.

L'ancêtre des dieux célestes confia [au dieu Nigishi-hayahi] dix trésors symbolisant [le pouvoir] céleste. Ce furent un miroir du fond, un miroir de main, une épée longue de huit poings, un joyau de vie, un joyau de ressuscitation, un joyau de la suffisance, un joyau pour renvoyer [des choses indésirables⁴⁹], une écharpe chasse-serpents, une écharpe chasse-guêpes, et une écharpe à plusieurs **pouvoirs**. Ainsi fut-il dit.

Il est maintenant clair que ce *mono* n'exprime point une généralisation de tous les trésors, mais juste les multiples fonctions de la dernière écharpe « *kusagusa nō mōnō nō pire* » 品物此禮. Selon Yasumoto et Shimura, l'expression « *kusagusa nō mōnō* » 品物, qui signifierait « des choses variées » dans d'autres contextes, vient ici rendre compte des différentes fonctions de l'écharpe. En outre, nous pensons que la syntaxe ne permettrait pas d'autre possibilité que l'association de la graphie *wù* 物 au substantif *hire* 比禮, ce qui fait que tous les autres trésors ne seraient signalés par aucun opérateur *mono*.

Certainement, il existe une version qui assigne indirectement à ces objets le statut de *mono*, mais elle n'est pas valide puisqu'il s'agit d'une transcription en japonais moderne,

⁴⁷ *Sendai kuji hongī* 先代舊事本紀, Kamata Jun.ichi 鎌田純一, éd., ST, Koten-hen 古典編, 8, Tōkyō, Shintō taikēi hensan-kai 神道大系編纂会, 1980, p. 41-42.

⁴⁸ Ōno Shichizō 大野七三, *Sendai Kuji hongī kunchū* 先代旧事本紀訓注, Tōkyō, Shin jinbutsu ōraisha 新人物往来社, 1989, p. 61-62 (l'on remarquera que nous n'avons pas suivi les règles de restitution phonétique de la langue archaïque mais celles de l'époque Heian, le texte cité appartenant en principe à cette dernière époque).

⁴⁹ Interprétation de Yasumoto Biten 安本美典 et Shimura Yūko 志村裕子 (*Sendai kuji hongī : gendai goyaku* 先代旧事本紀 現代語訳, Tōkyō, Hihyōsha 批評社, 2013, p. 140.)

celle de Yasumoto et Shimura, qui lisent la graphie *bǎo* [pau] 寶 du syntagme « *amatu sirusi nō midu nō takara togusa* » 天瑞寶十種 comme *hōmotsu* ou *takara-mono* 宝物. Il va sans dire que cet artifice ne rend pas compte des sinogrammes originels, c'est pourquoi nous nous sommes dirigé vers l'édition critique de Kamata, qui lit le syntagme 天瑞寶十種 comme *amatsu mizu takara* [tokusa], sans aucun opérateur *mono*. Cependant, comme on l'aura remarqué, nous avons placé entre crochets le mot « *tokusa* » 十種, car nous ne l'avons pas trouvé dans la transcription fournie par Kamata⁵⁰. S'agissant d'une simple unité de comptage (véhiculée par la graphie *zhǒng* [tʃioŋ] 種 accompagnée du chiffre dix⁵¹), il se peut que Kamata en ait omis la lecture en la considérant trop évidente, mais afin de vérifier ce point, nous avons consulté aussi l'édition d'Ōno, qui, elle, rend explicitement ces deux dernières graphies comme *tokusa* 十種. Ainsi, les dix trésors sont rangés sous le suffixe générique *kusa* 種 (« sortes » ou « espèces »), qui est loin d'être équivalent au *mono*. Puisque le texte source n'admettrait pas a priori le remplacement d'un mot par l'autre dans la lecture japonaise (du moins d'après les versions que nous avons pu examiner) nous pouvons conclure qu'il n'existe pas d'opérateur *mono* signalant les dix trésors.

Le pouvoir explicatif de ce passage se retrouve en réalité dans la formule magique appelée *furu no koto* 布瑠之言, qui consiste à compter jusqu'à dix, car c'est là où notre *koto* apparaît sous la graphie *yán* 言, indiquant la parole. Cependant, il ne s'agit pas simplement de prononcer des paroles, car selon le texte, cette formule doit, pour être efficace, s'accompagner d'un geste de brassage de ces dix trésors. Ce brassage est exprimé par le biais d'un réplicatif de type onomatopée, que l'on peut voir dans la citation ci-dessous.

天神御祖教詔曰、若有痛處者令茲十寶謂、一二三四五六七八九十而有瑠部。由良由良止布瑠部。如此為之者死人反生矣。是則、所謂布瑠之言本矣⁵²。

*Amatu kami nō mioya osipe nōrigotite nōtamapaku / mosi itamu tōkōrō araba kōnō tokusa nō takara wo site / pitō puta mi yo itu mutu nana ya kokono tari tō ipite purupe / **yurayura** tō purupe / gōtōku naseba makareru pitō pa kapērite ikinamu / kōre sunapati / ipayuru **puru nō kōtō** nō mōtō nari.*

Puis, l'ancêtre des dieux célestes parla ainsi [au dieu Nigishi-hayahi] : « S'il t'arrive d'expérimenter des souffrances, prend ces dix trésors et agite-les en disant “un, deux, trois, quatre, cinq,

⁵⁰ Kamata Jun.ichi 鎌田純一, *Sendai kuji hongī no kenkyū* 先代舊事本紀の研究, Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan 吉川弘文館, 1960-1962, p. 70.

⁵¹ Le *Sendai kuji hongī* fournit certainement une liste de dix objets, mais il faut noter que le japonais archaïque semble avoir eu une numérotation différente du système décimale chinois. Le grand chiffre *tō* 十 n'est pas dix mais huit.

⁵² *Sendai kuji hongī* 先代旧事本紀, ST, Koten-hen 古典編, 8, p. 41-42.

six, sept, huit, neuf, dix.” Agite-les bien en les balançant “*yura-yura*”. Si tu le fais comme [je te le dis], tu pourras [même] redonner la vie à un mort. » Ceci est à l’origine du nom de *furu no koto* (paroles de brassage) pour cette formule.

Il est indéniable qu’on est ici en présence d’une formule magique véhiculée explicitement par l’opérateur *koto*. En principe, ce *koto* n’appartient pas à la catégorie de « paroles rapportant un fait » de notre concept **K**, car ici le fait en question est un résultat visé, un événement encore à venir, soit la guérison de la souffrance, soit l’exploit suprême de la ressuscitation. Ainsi, ces paroles ne rapporteraient aucun message, leur contenu sémantique étant d’ailleurs bien pauvre par rapport aux autres cas du *koto* que nous avons vu jusqu’ici. Le naïf comptage d’un à dix trouverait son efficacité dans le terrain de la sémiotique, car on pourrait avancer que, chaque chiffre représentant l’un des dix trésors, le pouvoir de la parole « activerait » ces objets un à un en mettant en branle les forces qui y sont cachées. Selon une telle explication, ce *koto* serait manifestement un spécimen du concept de *koto-dama*, avec de surcroît la présence de l’homophonie du mot « esprit » (靈) et le mot « joyau » (玉), qui peuvent être prononcés tous les deux *tama*. Cela pourrait nous pousser à créer une nouvelle modalité de notre concept **K** qu’il serait possible de baptiser comme « parole de charme » (*jumon* 呪文, ou *norohi* 呪ひ en japonais ancien), qui serait bien une « formule verbale visant à produire un effet “magique”. »

Toutefois, ce passage suscite chez nous quelques doutes. Il est certain que le mot *koto* y apparaît explicitement et qu’en plus il signale sans aucun doute la formule magique, mais l’absence d’exemples similaires dans le *Kojiki* et le *Nihon shoki* nous incite à la prudence. Même si ce passage du *Sendai kuji hongu* est censé décrire une variante d’un épisode fondamental du récit de l’Âge des dieux, avec de surcroît des éléments qui n’apparaissent pas dans d’autres textes, nous ne pouvons rien affirmer de certain quant à son ancienneté. L’apparition explicite de l’opérateur *koto* nous amène à considérer ce passage en tant que cas de figure d’une possible catégorie que nous appellerons « parole de charme » pour notre concept **K**, mais nous le retiendrons seulement en tant que cas douteux, d’une part en raison du manque d’évidence sur son ancienneté, et d’autre part en raison de l’absence d’exemple similaire dans ces textes sources que sont le *Kojiki* et le *Nihon shoki*.

Ceci ne signifie en aucun cas que nous considérons la notion de « parole de charme » inexistante dans nos textes sources. Bien au contraire, il s’agit d’une modalité de parole très répandue comme en témoignent de nombreux épisodes. En outre, à l’intérieur de cette catégorie, on trouve même des cas de « parole de ressuscitation », dont nous allons donner un spécimen tiré du *Kojiki* afin de pouvoir le comparer avec l’épisode que nous venons de voir.

À la 23^e année de son règne (ceci selon le *Nihon shoki*, puisque le *Kojiki* ne donne pas de date pour cet épisode) l'empereur Suinin 垂仁天皇 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, une nuit, une divinité inconnue apparut dans le rêve de l'empereur, et lui adressa le message suivant : « Si tu bâtis pour moi un sanctuaire comme ton palais, ton fils parlera certainement. » L'empereur fit exécuter une divination pour connaître le nom de la divinité qui lui avait ainsi parlé, et il s'est avéré que c'était la grande divinité d'Izumo 出雲大神. Le jeune prince partit en pèlerinage au sanctuaire d'Izumo et une nouvelle divination fut exécutée pour savoir qui devrait l'accompagner :

爾曙立王食卜。故、科曙立王、令宇氣比白、因拜此大神、誠有驗者、住是鷺巢池之樹鷺乎、宇氣比落。如此詔之時、宇氣比其鷺墮地死。又詔之宇氣比活爾者、更活⁵³。

Kökō ni akē-tatsu-nō-miko ura ni aperi / kare akē-tatsu-no-miko ni opusete / ukēpi mawosa-simēturaku / kōnō opokami wo worōgamu ni yōrite / makōtō ni sirusi araba / kōnō sagisu nō ikē no kī ni sumu sagi / ukēpi otiyo / kaku nōritamapisi tōki / ukēpi si sōnō sagi tuti ni otite siniki / mata ukēpi iki yo tō nōritamapeba / sara ni ikinu.

Alors, Ake-tatsu-no-miko fut choisi par divination [comme accompagnateur]. Ordre fut donné à ce [noble] de prononcer le serment suivant : « Si en vénérant cette divinité, le signe [que l'empereur reçut en rêve⁵⁴] devient réel, que [par ce] serment, le héron qui habite dans l'arbre [près de] l'étang de Sagisu tombe [de l'arbre] ! » Après ces paroles, le héron tomba au sol, mort. Alors, [Ake-tatsu-no-miko] dit : « [en vertu de ce] serment, [re]vis ! » Et puis le héron ressuscita.

Ceci nous fournit un cas de figure montrant que le concept d'une parole efficace de ressuscitation ne serait certainement pas étrange au paradigme de l'époque archaïque. Ici cette parole n'a même pas besoin d'adjuvant matériel, l'énonciation seule suffit à produire le résultat escompté. Cependant, ce qui saute aux yeux aussitôt est que ces actes efficaces de parole ne s'articulent pas sur des opérateurs dérivés du *koto*, mais sur le terme *ukehi* 宇氣比, un concept bien difficile à traduire et souvent rendu comme « divination rituelle », acception que nous trouvons par ailleurs bien réductrice. Effectivement, ce terme peut aussi comporter les sens de « serment » ou d'« ordalie », avec des modalités qui peuvent varier selon les contextes. Puisqu'il s'agit d'un concept qui apparaîtra souvent dans la quatrième partie de cette étude⁵⁵, quand il sera question d'étudier des actes de parole reliés à la notion de vérité,

⁵³ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 198-199.

⁵⁴ *Ibid*, p. 198-199, n. 3.

⁵⁵ Voir le chapitre 4.4 de ce travail.

nous n'allons pas en approfondir l'étude ici ; disons pour l'heure que l'*ukehi* est un acte comportant le plus souvent une parole, celle-ci articulée très fréquemment selon une double proposition conditionnelle du type « si..., alors... » (suivi parfois de « sinon, alors... »), tout comme le premier serment que le noble Ake-tatsu-no-miko exécute pour tester la véracité du signe que l'empereur reçut en rêve. Dans ce dernier épisode, le malheureux héron n'est qu'une victime contingente servant à montrer l'authenticité du signe ominologique. Or, pour le deuxième *ukehi*, il n'y a même pas besoin de phrase conditionnelle, la seule invocation du mot *ukehi* sert à rendre la vie au héron, selon la proposition *ukehi iki yo* 宇氣比活爾 (« [en vertu de ce] serment, [re]vis ! »). De plus, la véracité du signe ayant déjà été établie, on pourrait penser que ce deuxième *ukehi* n'est pas nécessaire a priori, mais il se peut aussi que ce soit un artifice dont le *Kojiki* se sert pour montrer qu'il n'y a pas de place pour le doute. Le *Nihon shoki*, soit dit en passant, bien qu'il inclue aussi le récit du prince Homuchi-wake, le raconte d'une façon plus succincte, et l'épisode du héron y est absent.

Quoi qu'il en soit, nous voyons que ces deux *ukehi* du *Kojiki* ont des résultats efficaces immédiats, même s'il ne s'agissait pas de leur objectif originel (tester la véracité d'un signe). Reste à savoir si cet acte de parole appelé *ukehi* peut être considéré comme un spécimen du concept de *koto*, ce qui pour nous se solde aussitôt, compte tenu de notre prise de position sur le sens de ce terme, par une réponse négative puisqu'on ne peut pas trouver de lien direct entre *ukehi* et *koto* dans nos textes.

Pour revenir à l'épisode au centre de cette courte rubrique, celui du *Sendai kuji hongî*, un point commun majeur que nous y voyons avec nos deux autres grands recueils mythiques, notamment avec le *Kojiki*, est la présence d'une de ces formules stéréotypées dont la *Chronique* vernaculaire se sert souvent quand elle veut illustrer le pouvoir créateur de l'association d'une parole et d'un objet matériel. Plutôt que les paroles de ressuscitation « un, deux, trois... », qui n'ont rien à voir avec les paroles conditionnelles de type *ukehi*, s'il existe bien une phrase dans ce passage du *Sendai kuji hongî* qui se rapproche de la nature des paroles de charme décrites dans nos récits, il s'agit plutôt de celle qui insiste sur la nécessité d'agiter les dix trésors selon le reduplicatif « *yura yura* » 由良由良, qui fait pendant à l'expression « *nunato momo yurani* » 如那登母々由良迹 que le *Kojiki* utilise pour décrire le bruit émis par le brassage des bijoux lors de l'*ukehi* d'Ama-terasu et Susanowo⁵⁶. Le *Kojiki* est truffé de ce genre de formules, et malgré l'absence de renvois explicites au terme *koto* lors de leurs occurrences, la nature de la relation parole-chose établie par ces formules nous a semblé tellement intéressante que nous avons jugé utile d'en donner ne serait-ce qu'un bref

⁵⁶ *Ibid*, p. 76-77. Voir aussi la section 3.2.2 sur l'*ukehi* entre Ama-terasu et Susanowo.

aperçu, afin d'illustrer ainsi d'autres modalités d'actes de parole de nos textes sources, bien qu'elles ne se soient pas reliées à l'objectif de ce travail.

3.3.1.3) Les formules « résonnantes »

S'il ne s'agissait que d'étudier les rapports performatifs entre la parole et l'objet dans nos deux *Chroniques*, en dehors de toute prémisse sur les termes *koto* et *mono*, force est de constater qu'un grand horizon de possibilités s'ouvrirait à nous, car l'association de ces deux éléments, formule et objet, est souvent porteuse de pouvoir dans nos mythes, notamment dans le cas des paroles stéréotypées comme ce « *yura yura* » 由良由良 du *Sendai kuji hongu* que nous venons de voir. Ces formules, qui se situent en une zone liminaire entre le bruit et le langage articulé, apparaissent surtout dans le *Kojiki*, et elles ont pour la plupart des propriétés « magiques », car leur énonciation, faite à l'appui d'un adjuvant matériel, débouche en général sur la naissance de divinités, d'îles ou sur d'autres résultats créateurs.

À titre d'exemple, lors de la giration exécutée autour du pilier céleste Ame-no-hashira 天之柱 par les démiurges Izanagi et Izanami, ces derniers prononcent de part et d'autre, une de ces formules « résonnantes » qui s'avérera créatrice par la suite : « *ananiyasi ewotoko wo* » 阿那邇夜志愛登古袁 (« Oh, quel bel homme ! ») pour Izanami, et « *ananiyasi ewotome wo* » 阿那邇夜志愛登賣袁 (« Oh, quelle belle fille ! ») pour Izanagi. Par ailleurs, ces formules apparaissent aussi bien dans le *Kojiki* que dans plusieurs versions du *Nihon shoki*. Voyons par exemple la version du *Kojiki* :

乃詔、汝者自右廻逢、我者自左廻逢。約竟廻時、伊邪那美命、先言阿那邇夜志愛登古袁、後伊邪那岐命、言阿那邇夜志愛登賣袁⁵⁷。

Sunapati nōrasaku / na pa migi yori mēguriape / ware pa pidari yori mēguriapamu tō nōrasu / tigiri woete mēguru tōki / izanami nō mikōtō madu / ananiyasi ewotoko wo / tō ipu / nōti ni izanagi nō mikōtō / ananiyasi ewotome wo / tō ipu.

Alors [Izanagi-no-mikoto] dit : « Toi, tu tourneras [autour du pilier] par la droite, et moi, je le ferai par la gauche. » Après cette promesse ils entreprirent la giration, et Izanami-no-mikoto parla la première, en disant : « Oh, quel bel homme ! » Ensuite parla Izanagi-no-mikoto : « Oh, quelle belle fille ! »

⁵⁷ *Ibid.*, p. 52-53.

Bien que des possibles lectures japonaises renvoyant au *mono* et au *koto* soient absentes dans cet épisode, il existe une évidente relation parole-objet matériel, ou plutôt formule-adjuvant magique, le rôle de ce dernier étant joué par le pilier céleste. Le résultat créateur est clair dans ce cas-ci : l'enfantement de toute une série de divinités célestes. Certes, il y a un premier échec en raison de l'empressement d'Izanami pour parler en premier, mais il n'empêche que la première giration aura aussi des effets créateurs, la naissance de Hiruko 水蛭子 et de l'île d'Awashima 淡島. Bien que les résultats des deux tentatives d'union divine soient différents, le contenu des formules « *ananiyasi...* » ne change pas pour autant⁵⁸.

Il est certain qu'on ne devrait pas ranger dans la même catégorie ces paroles « *ananiyasi...* » prononcées par les démiurges et le réduplicatif « *yura yura* » du *Sendai kuji hongî*, car ce dernier est plus une onomatopée, alors que les formules « *ananiyasi...* » ont des sens distincts, plus proches du langage articulé. Mais ce qui les rapproche est ce caractère « résonnant » qu'on pourrait supposer comme la cause première du pouvoir créateur de ces paroles. Effectivement, au Japon archaïque, à en croire Tada Kazuomi, chaque son exprimé dans les textes porte en soi le pouvoir de produire un effet, que ce soit constructif ou destructif⁵⁹. Les vers rongant le corps d'Izanami, le bourdonnement des dieux sauvages voyageant en essaim, les pleurs de Susanowo, autant de sons qui s'avèrent porteurs de graves conséquences dans la trame narrative, bien que ces exemples ne se rapportent qu'à des aspects négatifs.

Mais bien sûr, tout comme le cas de la giration autour du pilier, il y a bien d'autres cas où des aspects constructifs de ces formules sont mis en avant, dont l'exemple sans doute le plus représentatif est celui du réduplicatif « *kōwōrō kōwōrō* » 許々 衰々 呂々, formule qui apparaît dans le *Kojiki*⁶⁰ lors du barattage des eaux premières exécuté par Izanagi et Izanami au moyen d'une hallebarde, objet qui jouerait le rôle de l'adjuvant magique. Cette formule, dans la langue ancienne, aurait eu un emploi très restreint selon l'IKGJ : on ne pouvait l'utiliser que pour désigner le moyen de durcir l'eau salée (ou d'autres), ou bien pour désigner le son

⁵⁸ Dans les deux cas, tous les caractères chinois, utilisés uniquement dans leurs valeurs phonétiques, restent exactement les mêmes. Ces formules, combinées à l'adjuvant que représente le pilier céleste, auront dans les deux cas un pouvoir créateur, car aussi bien lors de l'échec que lors de la réussite, des enfants et des îles sont créés. Si la formule n'arrive pas à produire le résultat escompté dans le premier cas, c'est plutôt à cause de l'inadéquation temporelle de la parole d'Izanami. Sa parole première est certes créatrice mais son empressement pour parler la première fait que l'alchimie du mot et de l'objet soit altérée, amenant ainsi à la monstruosité.

⁵⁹ 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, 2010, p. 6.

⁶⁰ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 76-77.

produit par ce durcissement⁶¹. Cette spécificité nous fait penser à l'hypothèse d'Ōbayashi Taryō 大林太良, citée par Alain Rocher⁶², qui est intéressante en ce sens qu'elle suppose un caractère performatif de l'expression « *kōwōrō kōwōrō*. »

Cette formule contiendrait donc un impératif de la part des dieux adressé à l'Océan pour se coaguler. Nous pensons que l'hypothèse d'Ōbayashi est bien fondée, car le mot « *koworo* » est sans doute en rapport avec le substantif « *kohori* » 氷, la glace. Ainsi, si l'on suppose que la forme « *kōwōrō kōwōrō* » est un verbe à l'impératif, sa prononciation impliquerait une action de « coagulation. » Ce subtil contenu sémantique nous fait penser que cette formule ne serait pas non plus à ranger dans la catégorie des pures onomatopées. Dans ce sens, elle se situerait plutôt entre le « *yura yura* » du *Sendai kuji hongī*, et les formules « *ananiyasi...* » de la giration rituelle, ces dernières possédant des sens distincts. Tout ceci nous amène à penser qu'à l'intérieur de cette taxinomie de « paroles résonnantes », il y aurait toute une gamme des sous-catégories à séparer selon le pourcentage de contenu sémantique de ces paroles.

Puis, dans l'épisode déjà analysé de la divination rituelle ou *ukehi* entreprise par Ama-terasu et Susanowo, nous avons vu dans le chapitre précédent qu'ils avaient mâchés de part et d'autre les objets magiques du partenaire ; Ama-terasu l'épée de son frère et Susanowo les bijoux *maga-tama* de sa sœur. En regardant le texte de près, il est possible de voir que lors du brassage des *maga-tama* et des morceaux de l'épée de Susanowo, le texte fournit une formule similaire à celles qu'on a vues plus haut : « *nunato momo yurani* » 如那登母々由良迹. Il ne s'agit pas d'une onomatopée banale, car si l'on raisonne de façon similaire à l'épisode du barattage de la mer première, il s'agirait d'un « verbe créateur », dans le sens où il est censé, comme nous le rappelle Matsumura Takeo 松村武雄⁶³, réveiller les forces spirituelles qui demeurent dans ces objets et les pousser à agir. Par conséquent, si l'on consent à extrapoler ici l'hypothèse d'Ōbayashi, il est possible aussi de voir dans la formule « *nunato momo yurani* » exprimant le brassage le même pouvoir créateur que dans le « *kōwōrō kōwōrō* » prononcé par les deux démiurges.

Par ailleurs, ces formules usant d'onomatopées ou des répétitions de phonèmes, sont typiques des « charmes » dans les *dhāraṇī* bouddhiques et se retrouvent dans diverses religions. Dans le cas de nos deux grands textes sources, on trouve d'innombrables exemples

⁶¹ Ōno Susumu 大野晋, éd., *Iwanami kogo jiten* 岩波古語辞典, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1982, p. 662.

⁶² « Il ne s'agit pas simplement d'une formule décrivant le remuement ; on peut aussi penser qu'elle exprime l'idée que l'île fut créée par la parole des dieux : “O mer, durcis-toi ! ” » (Ōbayashi Taryō, cité et traduit par Alain Rocher, *Les figures de l'origine dans la mythologie japonaise*, Grenoble, Université Stendhal (thèse de doctorat), 1988, p. 15).

⁶³ Matsumura Takeo 松村武雄, *Nihon shinwa no kenkyū* 日本神話の研究, vol. 3, Tōkyō, Baifūkan 培風館, 1958, p. 28.

de ces « paroles de charme », dont la force créatrice est souvent mise en branle par l'alliance avec un objet matériel. Cette alliance fournit un terrain extrêmement intéressant et fertile pour la recherche, notamment sur l'univers de la performativité magique, mais ce potentiel sera réservé pour des recherches ultérieures, car le cœur de notre travail concerne l'étude du concept de *koto*, et accessoirement, ses rapports avec son partenaire *mono*. N'ayant pas pu trouver d'exemples où ces formules sont désignées par l'opérateur *koto* dans nos deux grandes *Chroniques*, nous ne pourrions pas les retenir en tant qu'exemples de notre concept **K**. Ce dernier point pose d'ailleurs un problème intéressant, car si nos textes ne désignent pas (à notre connaissance) ces formules par le terme *koto*, on peut avancer l'hypothèse que ceci est justifié par le fait que le *koto* désigne en principe la *représentation* d'un fait. Dans le monde existerait une série de circonstances, de situations, de changements, et la représentation que l'humain s'en fait correspondrait au *koto*, sauf que ce mot a la particularité en japonais archaïque de désigner la parole aussi. Dans n'importe quelle langue, la représentation d'un fait peut être exprimée par la parole, mais en japonais archaïque il ne s'agirait pas simplement d'une relation signifiant-signifié mais, comme nous l'avons vu auparavant, d'une correspondance sémantique. Ainsi, pour revenir au sujet de cette rubrique, on pourrait se poser la question suivante : les « faits » qui correspondent à ces formules « résonnantes » seraient-ils impossibles à représenter ? Certes, pour les formules plus « articulées » comme celles de la giration, il se peut qu'il existe une possibilité de représentation, mais ce serait plus incertain pour des formules de type « *yura yura* » comme celle du *Sendai kuji hongu*. Si la parole articulée garde effectivement un rapport aussi étroit avec la représentation des faits *koto*, les retombées sont très importantes pour notre concept **K**. Ceci sera analysé en détail dans les prochains chapitres. Pour l'instant, nous garderons simplement en mémoire cette hypothèse selon laquelle le concept **K** répondrait à la fois à une « parole articulée » et à la représentation d'un fait.

Il existe bien d'autres cas similaires de formules « résonnantes », mais nous n'allons pas nous étendre davantage sur cette modalité de parole par souci de cohérence et parce que la méthode d'analyse que nous avons choisie ne nous le permet pas. Finalement, on aura remarqué que pendant toute cette section, nous avons évoqué à plusieurs reprises, sans nous y attarder vraiment, certains choix méthodologiques que nous avons faits, notamment sur les critères d'attribution du statut de *koto* ou de *mono*. Dès lors, il est impératif de justifier brièvement ces choix.

3.3.1.4) *Koto* et *mono* en tant que noms génériques

Tel que nous l'avons dit au début de ce travail, les définitions des dictionnaires de langue ancienne s'accordent à attribuer non seulement au terme *koto* mais aussi au *mono*, la caractéristique de noms « génériques. » Si l'on décidait d'utiliser cette acception à la lettre, il serait possible d'inférer que tout objet physique dans nos récits serait susceptible d'être traité de « *mono* », et toute parole prononcée par un actant X, de « *koto*. » Toutefois, notre méthode se voulant attachée au domaine du particulier, ce que nous essayons de faire est de cerner le champ sémantique de ces termes à partir des cas concrets extraits de nos deux textes sources. En cumulant des exemples et des particularités contextuelles, nous espérons pouvoir tirer des conclusions d'une portée plus générale.

Il est certain que nous nous sommes servis aussi des définitions fournies par des dictionnaires anciens comme le JKDJ, l'IKGJ, etc. Leurs informations sont très utiles, et nous allons donc continuer à y recourir, mais toujours avec une certaine réserve, car nous avons pu constater aussi les écarts qui existent souvent entre elles. Qu'il suffise de rappeler, par exemple, les divergences d'opinion par rapport au problème d'adéquation historique de l'acception du terme *mono*, graphié 者, en tant qu'être humain avant le IX^e siècle, que nous avons mentionnées au début de cette partie, ou encore le problème de la considération ou non du *koto*-parole et du *koto*-fait comme un seul et même concept.

Mais c'est surtout la considération que ces dictionnaires font du *koto* et du *mono* comme des noms génériques que nous sommes réticent à appuyer. Comme nous l'avons déjà souligné, il est difficile de savoir dans quelle mesure les scribes du *Kojiki* et du *Nihon shoki* prenaient vraiment le *koto* ou le *mono* comme de tels opérateurs de généralisation. Quand bien même ils les auraient conçus ainsi, il n'en demeure pas moins que les textes qu'ils nous ont laissés ne nous permettent pas d'avoir une certitude complète quant à la possibilité réelle d'attribution des noms *koto* et *mono* à tous les faits (ou paroles) et à tous les objets sans exception. Nous ne sommes d'ailleurs pas seul à émettre des réserves ; il est sans doute pertinent de citer ici le linguiste Itoi Michihiro sur le caractère non générique qu'il assigne au concept de *mono* :

「もの」が「物体」を指すからといって、それを原初的な具体的認識であるとするのは錯覚であり、「存在物一般」を意味する「もの」という認識は、かなり高度な抽象化を経た認識だと思われる。その、より原初の段階においては、特殊な「もの」という認識していたと考えるべきではないか⁶⁴。

⁶⁴ 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, p. 272-273.

Quand bien même [le terme] *mono* désignerait un « objet matériel », ce serait illusoire de [vouloir] rapprocher ceci d'une conscience concrète primitive. Je crois que la compréhension du mot *mono* en tant qu'« existence matérielle en général » présuppose une [capacité] d'abstraction assez poussée. Ainsi, si l'on se place dans le cadre de son [acception] première, ne devrait-on supposer qu'il était compris en tant qu'une « chose » spécifique ?

Itoi tient aussi des propos similaires pour le terme au centre de notre étude ; si l'on devait résumer sa pensée dans une phrase, on pourrait dire qu'il considère le *koto* et le *mono*, dans leur sens originel, comme des termes bien attachés au concret, désignant des objets (ou des faits) spécifiques. Cependant, ce « sens originel » n'étant connu par personne, il serait certainement imprudent aussi d'adhérer sans réserve à la thèse d'Itoi et d'affirmer qu'à l'origine ces mots ne possédaient aucun caractère abstrait. Pour le *koto* par exemple, les exemples examinés jusqu'à maintenant montrent visiblement que lors de la rédaction du *Kojiki* et du *Nihon shoki*, ce mot avait déjà un certain potentiel de généralisation. Preuve en est que plusieurs cas hétérogènes déjà examinés (celui de l'ouvrier de Naniwa, ou celui de la jeune fille qui avertit l'empereur Sujin) sont marqués tous explicitement du sceau du *koto*. La langue évolue certes, mais de là à inférer qu'il y aurait eu un point de départ où le *koto* et le *mono* se trouvaient complètement enracinés dans le particulier, il y a une distance considérable, et c'est pour cela que nous nous retiendrons de faire ce genre d'hypothèses en opposant un hypothétique sens premier « particulier et concret » au sens moderne « abstrait et général. » Ce que nous ferons se limitera à l'étude du champ sémantique de ces mots-concept à un moment donné de l'histoire japonaise.

Cependant, il est certain que les exemples examinés jusqu'ici ne cautionnent pas non plus la théorie d'une qualité de nom purement générique pour ces deux opérateurs à l'époque de la rédaction de nos *Chroniques*. À vrai dire, nous n'avons pas tellement de certitude pour le concept de *mono* sur ce point, mais s'agissant du *koto*, notre examen nous a déjà permis de constater que toutes les paroles ne peuvent pas accéder au statut de *koto*, ce qui montre qu'on ne peut pas le traiter comme un nom générique pur.

Qu'en conclure donc ? Pour l'exprimer en termes simples, nous croyons, d'après les exemples examinés, que le *koto* archaïque désignait *un certain* type de paroles (ou d'actes ou de faits), et le *mono*, *un certain* type d'objets (ou de substances). Ainsi, il s'agirait d'un potentiel de généralisation limité, et donc non applicable à l'ensemble de nos textes. Vérifier quelles sont les principes décidant de l'attribution de ces termes est l'un de nos objectifs, surtout pour le concept de *koto*, le *mono* étant accessoire dans notre recherche. Dans les parties suivantes nous essaierons de cerner plus précisément quelles sont les conditions requises pour accéder à cette appellation de *koto*, mais nous ne nous aventurerons pas dans le

terrain de l'évolution de ce concept.

Une fois ce court mais important rappel apporté, nous sommes en mesure de poursuivre l'analyse des rapports entre nos deux opérateurs, en nous centrant sur un curieux phénomène où le *mono* vient s'immiscer dans des affaires qui en principe ne devraient pas le concerner. Effectivement, nous verrons que le *mono* peut servir aussi à désigner des actes de parole, domaine que nous croyons jusqu'ici réservé de façon exclusive à son partenaire *koto*.

3.3.2) Parler « *koto* » ou parler « *mono* » ?

3.3.2.1) Les affinités avec le verbe « *ihu* »

Quitte à paraître répétitifs, nous allons nous tourner à nouveau vers cet épisode du Sujinki 崇神紀 qui a retenu jusqu'ici une bonne partie de notre attention. Ce n'est pas par caprice que nous faisons ainsi, car ce passage du *Nihon shoki* s'avère être extrêmement instructif, aussi bien pour le *koto* que pour le *mono*. Nous avons vu précédemment (section 2.6.3) qu'Oho-biko-no-mikoto, l'oncle de l'empereur Sujin, avait écouté à son passage par la contrée de Yamashiro le chant d'une jeune fille, un chant dont les paroles reprochaient à l'empereur de s'amuser nonchalamment alors qu'une conspiration se préparait contre lui. Revoyons le passage du *Nihon shoki* où l'oncle de l'empereur s'enquiert de la demoiselle sur le contenu de ses paroles :

汝言何辭⁶⁵。

Imasi ga ipituru **kötö** pa nani **kötö** zö.

« Ce que tu viens de dire, qu'est-ce que c'est ? »

Et comme nous l'avons vu, la jeune fille, non consciente du contenu de ses paroles, insiste sur le fait qu'elle ne faisait que chanter :

勿言也。唯歌耳⁶⁶。

Mönö ipazu / tada utapiraku nōmi.

⁶⁵ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 244-245.

⁶⁶ *Ibid.*

« **Je ne disais rien.** Je chantais seulement. »

Cet énigmatique « *mono-ihazu* », que nous avons rendu en langue française comme « je ne disais rien », est la lecture ancienne, selon les éditions NKBT et SNKBZ, de l'ensemble des graphies 勿言也. On voit que la graphie chinoise *yán* [ɣian] 言 est lue en tant que verbe et non pas en tant que substantif, mais ce qui est intéressant est que la lecture à la japonaise fait porter au verbe neutre *ihu* 言ふ un « passager » intéressant, car ce verbe est préfixé du mot *mono*, dont nous venons de faire l'examen. Cette lecture *mono-ihu*, nous l'avons qualifiée d'« anormale » dans la dernière partie, mais il se peut qu'elle ne le soit pas tellement, vu que le *Kojiki*, sur le même épisode aussi, vient la confirmer point par point, en lisant la phrase 吾勿言 comme « *a ha mono-ihazu*⁶⁷. » Certes, le *mono* n'est pas graphié dans le texte, ce qui veut dire que le verbe *mono-ihu* est rendu ici seulement à travers la graphie *yán* 言, c'est-à-dire *mono-ihu* 言ふ. Ce mot n'étant pas accompagné de glose originale de lecture, on ne peut que se fier à la lecture japonaise qu'en donnent les éditions principales de l'ouvrage.

Ce *mono-ihu* est un verbe qui est utilisé aussi dans la langue japonaise contemporaine, et qui est rendu dans les dictionnaires comme « dire des choses » (*monogoto wo iu* 物事を言う). Reste à savoir quelle est son ancienneté, et c'est à ces fins que nous avons consulté d'abord le dictionnaire *Ruiju myōgi shō* 類聚名義抄⁶⁸ de l'époque Heian, où il s'est avéré que ce verbe était recensé, ce qui prouve qu'il existait au moins depuis cette époque. De plus, des dictionnaires de langue ancienne comme le JKDJ viennent confirmer cette acception :

ものいう[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⁶⁹.

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

Le volume *jōdaihen* 上代編 du JKDJ ne donnant a priori que le sens des mots à l'époque archaïque, ce serait déjà une preuve suffisante de l'existence de ce mot depuis ces temps reculés, mais, comme nous l'avons précisé plus tôt, en plus des sens généraux décrits par les dictionnaires, il est nécessaire de vérifier les occurrences concrètes de chaque terme dans les classiques, c'est pourquoi nous allons fournir quelques autres spécimens de ce mot *mono-ihu*

⁶⁷ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 152-153.

⁶⁸ Masamune Atsuo 正宗敦夫, éd., *Ruiju myōgi shō* 類聚名義抄, vol. 1, Tōkyō, Kazama shobō 風間書房, 1975 [1^{re} éd. 1954], p. 525.

⁶⁹ *Jidaijiten kokugo daijiten. Jōdai-hen* 時代別国語大辞典 上代編, Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002, p. 744.

afin de mieux cerner ses fonctions. Par exemple, on peut citer un passage de la chronique de l'impératrice Suiko 推古天皇 dans le *Nihon shoki*, celui qui décrit les qualités extraordinaires du Prince Uma-yato-no-toyo-to-mimi-no-miko 厩戸豊總耳皇子, mieux connu comme Shōtoku Taishi 聖徳太子, qui remontent à sa naissance :

生而能言⁷⁰。

Aremasinagara yoku **mōnō ipu**.

Il pouvait parler dès sa naissance.

Bien que le *mono* n'y soit pas explicitement graphié, il est inclus dans la lecture japonaise que les deux éditions principales, NKBT et SNKBZ, font du sinogramme *yán* 言, qu'elles lisent comme *mono-ihu*. De plus, Yamaguchi et Kōnoshi nous informent que dans un passage syntaxiquement similaire du classique chinois *Shǐ jì* 史記, la lecture donnée par la traduction ancienne japonaise de ce sinogramme est la même⁷¹, ce qui appuierait ici la présence phonétique du *mono*.

En sortant de nos deux grandes *Chroniques*, il est sûrement intéressant de citer le poème 3528 du *Man.yō-shū*, qui fournit un autre cas de figure pour le verbe *mono-ihu* :

水都等利能 多々武与曾比尔 伊母能良尔 毛乃伊波受伎尔互 於毛比可祢都毛⁷²。

Midu tōri nō / tata muyo sopi ni / imo nora ni / **mōnō ipazu** ki ni te / omōpikanetu mo.

Tel un oiseau aquatique, 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 mot *mono-ihazu* 物言はず est utilisé, tout comme dans l'exemple de la jeune fille qui chantait dans le *Sujin-ki*, pour signifier « ne rien dire. » D'après ces exemples, le verbe *mono-ihu* signifierait « parler » au sens large, ou bien, comme dans le cas de l'exemple de Shōtoku Taishi, la faculté de parler. Ceci, joint au fait que le *Kojiki* et le *Nihon shoki*, dans leurs différentes éditions, convergent dans la lecture « *mono-ihu* » du caractère chinois 言 dans le passage du *Sujin-ki*, nous amène à conclure qu'il s'agit d'un verbe dont l'usage remonterait au moins au VIII^e siècle, et dont les textes sources se servent pour véhiculer le

⁷⁰ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 86-87.

⁷¹ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, p. 530, n. 9.

⁷² *Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 8, p. 506.

sens de « dire des choses. »

Mais il va sans dire que ces « choses », en tant que contenu des paroles prononcées, ne sont pas des matérialités mais des représentations. En d'autres termes, si le *mono* était jusqu'ici censé désigner des choses ou des substances concrètes, comment se fait-il qu'il puisse venir s'immiscer aussi dans le monde de la représentation, qui était jusqu'ici censé être géré par le *koto* ? Si l'on se tient strictement à la sémantique, « dire des choses » devrait se dire *koto-ihu* 事言ふ・言言ふ, et non pas *mono-ihu* 物言ふ. D'où vient alors un contresens aussi flagrant ?

Tout d'abord, afin de vérifier s'il s'agit d'un emprunt à la langue chinoise (tout comme ces cas de figure qu'on a vus dans la section 2.4.4, dont le binôme *yōushi* [ɦɪəu dʒiɛɪ] 有事), il faut s'interroger sur le sens premier du sinogramme *wù* [muət] 物, et vérifier s'il comportait à cette époque des acceptions renvoyant au domaine verbal. À ces fins, nous nous sommes dirigés vers le dictionnaire GDR de langue chinoise, mais la consultation s'est soldée par un résultat négatif. Aucune notion de « parole » dans le champ lexical de ce sinogramme, et de plus, le binôme 物言 n'est pas recensé parmi les combinaisons possibles de la graphie⁷³. Pour sa part, le DKJ de Morohashi Tetsuji, bien qu'il inclue ce binôme dans sa palette de dérivés de la graphie *wù* 物, il n'en donne que son sens vernaculaire, sans aucune référence à des classiques continentaux⁷⁴. En outre, quand bien même ce concept aurait existé réellement en chinois classique, la syntaxe de la langue savante aurait exigé qu'il soit écrit non pas *wù yán* 物言 mais *yán wù* 言物, binôme qui n'aurait évidemment aucun sens. Tout ceci nous amène à supposer que ce composé est une création autochtone répondant sans doute au besoin de donner un support graphique au mot *mono-ihu*.

Ce qui ne répond pas entièrement à notre interrogation précédente, c'est-à-dire à la raison pour laquelle les textes sources ne se servent pas d'un hypothétique verbe comme *koto-ihu* 事言ふ, qui serait bien plus approprié pour rendre ce sens de « raconter des choses », compte tenu du clivage sémantique existant entre le *mono* et le *koto* pour ce domaine de la « chose réelle » et de la « chose représentée. » Cependant, nous n'avons pu retrouver qu'un seul exemple pouvant s'apparenter à cet hypothétique verbe *koto-ihu* 事言ふ. Il s'agit du poème 674 du *Man.yō-shū*, et si nous ne l'avons pas retenu comme exemple légitime, c'est parce que le *koto-ihu* 事言ふ n'y est pas rendu en tant que binôme mais dissociée en sujet et verbe :

⁷³ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, vol. 6, p. 698.

⁷⁴ Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, éd., 1^{re} éd, *Dai kanwa jiten* 大漢和辭典, vol. 7, Tōkyō, Taishūkan Shoten 大修館書店, p. 637.

真玉付 彼此兼手 言齒五十戸常 相而後社 悔二破有跡五十戸⁷⁵。

Ma tama tuku / woti koti kanete / **kōtō** pa ipedō / apite nōti kōsō kui ni pa ari tō ipe.

Tu dis des **choses** comme « pour l'éternité », mais on dit aussi qu'après toute rencontre il y a toujours des regrets.

Cette absence d'exemples pourrait faire penser que le *koto*, comportant déjà dans son champ sémantique le sens de parole, n'aurait pas besoin de se combiner avec le verbe *ihu* 言ふ, car ce serait redondant. Le sinogramme que le *Man.yō-shū* attribue au *koto* dans ce poème est certes celui de « parole » (« *kōtō pa ipedō* » 言齒五十戸) mais si on interprétait cette expression comme : « tu dis *en parole* [des choses comme]... », ceci renverrait au *koto*-fait, ce qui enlèverait la redondance. Nous reviendrons plus tard sur ce problème, mais en ce qui concerne le manque d'exemples d'un hypothétique verbe « *koto-ihu* », nous pensons que cela tient plutôt au fait que le *koto* archaïque ne semble pas avoir une grande affinité lexicale avec le verbe « *ihu* » 言ふ pour former un binôme. C'est pourquoi nous allons étudier la présence hypothétique d'autres verbes composés de type « *koto-V* » pouvant s'apparenter à ce déconcertant « *mono-ihu.* »

3.3.2.2) Les affinités avec le verbe « *kataru* »

Si l'on employait la métaphore d'une « course expansionniste » entre nos deux opérateurs pour s'approprier de divers territoires sémantiques, force serait de constater, avant même d'entamer cette rubrique, que le *koto* est perdant à nouveau, car le verbe « *kataru* » 語る (raconter) semble vouloir rentrer tout naturellement dans l'orbite du *mono*. Effectivement, tout un chacun a entendu, pourvu qu'il ait une expérience minimale du contexte japonais, le verbe « *monogataru* » 物語る, mais il serait bien difficile de trouver quelqu'un témoignant d'avoir été confronté à un verbe qui soit appelé « *koto-gataru.* » Sans prétendre bien sûr à l'exhaustivité, nous avons eu beau chercher, aucun exemple n'a pu être trouvé dans nos deux grandes *Chroniques*, ou même dans d'autres textes de l'époque. En revanche, s'agissant du verbe « *mono-gataru* », nul besoin de signaler son importance à l'époque Heian, et plus tard aussi, pour désigner par exemple des récits complets sous sa forme nominale « *monogatari* » 物語. Moins fréquemment certes, ce verbe est aussi présent dans les textes du VIII^e siècle ; nous avons même pu trouver un cas de figure à l'intérieur de nos textes sources, dans la

⁷⁵ *Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 6, p. 341.

chronique de l'impératrice Kōgyoku 皇極天皇 dans le *Nihon shoki*. Kōgyoku monta sur le trône au milieu du VII^e siècle, et ce fut sous son règne que le Japon s'investit davantage dans le difficile cadre historique de la péninsule coréenne à l'époque, en donnant son appui au Paekche (Kudara 百濟 en japonais), qui se trouvait menacé par la pression militaire du Silla 新羅 (Shiragi en japonais). Des ambassades étaient envoyées de part et d'autre pour des affaires diverses, et ce fut dans ce contexte que l'un des ministres du clan Soga 蘇我, qui détenait le pouvoir dans l'archipel, invita chez lui une de ces délégations venues d'outre-mer :

蘇我大臣、於敵傍家、喚百濟翹岐等。親對語話⁷⁶。

Soga nō oho omi / unabi nō ie ni site / kudara nō kogeuki ra wo yobu / midukara mukapite / **mönögatarisu.**

Le grand ministre [du clan] Soga invita [le prince] Kyōgi et les autres membres [de la délégation] du Kudara chez lui à Unebi, où il s'**entretint** avec eux en personne.

Cette causerie que le ministre eut avec la délégation du Paekche est exprimée au moyen du verbe « *monogatari su* », graphié 語話. L'absence de la graphie 物, pour ne pas parler de la présence du 話, pourrait nous faire penser qu'il n'est pas approprié de lire ainsi ce binôme, mais il s'agit bien d'une lecture ancienne *kokun*, car, comme Tō I [Tang Wei] 唐煒 nous le rappelle, ce binôme 語話 est glosé en tant que « *monokatarisu* » モノカタ (リ) す⁷⁷ dans l'Iwasaki-bon 岩崎本, un manuscrit datant du milieu de l'époque Heian. Ainsi, ce verbe ne signifie pas seulement « raconter » mais aussi « parler » tout simplement.

Il apparaît aussi dans le poème 1287 du *Man.yō-shū*, composé par Kakinomoto no Hitomaro :

青角髪 依網原 人相鴨 石走 淡海 県物語為⁷⁸。

Awomidura / yosami nō hara ni / hitō mō apanu ga mō / ipabasiru / apumi nō agata nō / **mönögatarisemu.**

Dans cette plaine de Yosami à Aomizura, n'y a-t-il personne ? Je voudrais bien [trouver quelqu'un] pour lui **raconter des choses** sur la contrée d'Ōmi aux cascades impétueuses...

⁷⁶ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 68, p. 238-239.

⁷⁷ Tō I 唐煒, *Nihon shoki ni okeru kōgo kigen niji kango no kundoku* 日本書紀における口語起源二字漢語の訓読, Sapporo, Hokkaidō daigaku shuppan-kai 北海道大学出版会, 2009, p. 70.

⁷⁸ *Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 7, p. 242.

Nous voyons que cette fois-ci notre verbe évoque un sens plus proche du « récit » oral que de la conversation : le héros voudrait bien trouver quelqu'un pour lui raconter les merveilles du pays d'Ōmi 淡海 (近江). Ce sens est plus proche de celui que le mot possède sous sa forme nominale « *monogatari* » pour désigner des récits complets, surtout ceux de l'époque Heian et du Moyen Âge. Tel est le cas du *Genji monogatari* 源氏物語 (Le récit du prince Genji), le *Konjaku monogatari shū* 今昔物語集 (Collection des récits qui sont maintenant du passé), l'*Ise monogatari* 伊勢物語 (Les contes d'Ise) et d'autres. Or, tel qu'on l'a déjà dit, a priori il ne serait pas possible pour le *mono* de désigner une représentation abstraite telle qu'une histoire ou un récit. Ce que les *monogatari* racontent, ce sont bien sûr des événements (ce qui correspondrait plutôt au mot *koto*), et d'après tous les exemples qu'on a vus du *mono* dans nos *Chroniques*, ainsi que d'après le sens premier de la graphie chinoise wù [miuət] 物, il s'agirait d'une acception impossible en chinois⁷⁹. Quel est alors le sens de ce *mono* qui précède le *katari* ?

Des chercheurs comme Itoi Michihiro expliquent la présence de ce préfixe en affirmant que le *mono* archaïque désignerait littéralement « la vérité profonde de la vie humaine.⁸⁰ » Il justifie ce point de vue en soulignant le versant « esprit » du terme selon la graphie conjecturale *monogatari* 精霊がたり, attribuant ainsi au *mono* le sens d'« âme » du récit et par extension, celui de « vérité. » Cependant, nous trouvons ce bricolage graphique bien arbitraire, et ce sens de « vérité » difficile à accepter pour le préfixe *mono-*, d'autant plus si l'on pense au caractère plutôt « léger » des *monogatari* de l'époque Heian. Bien qu'il existe plusieurs théories sur le sens du *mono* dans le mot « *monogatari* », chacune insistant sur des différents aspects du terme (« esprit », « matière », « substance », voire « personne ») nous préférons sur ce point la vision des choses de Nishishita Kyōichi 西下経一⁸¹, expert en littérature ancienne. Dans son étude sur le *mono* dans le *Genji monogatari*, il entreprend une analyse des noms et adjectifs anciens préfixés *mono-*, tels que *mono-sabishi* (avoir le sentiment de solitude), *mono-kanashi* (être triste), *mono no aware* (le pathétique des

⁷⁹ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辞典, vol. 6, p. 698.

⁸⁰ 「もの」とは、「人生の奥深い真理」「普遍的一般的な」ものであった。(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, p. 282).

⁸¹ Nishishita Kyōichi 西下経一, « Genji monogatari no “mono” » 源氏物語の「もの」, *Kokugo to kokubungaku. Tōkyō daigaku kokugo kokubun gakkai* 国語と国文学 東京大学国語国文学会, vol. 31, 1954, p. 1-10.

choses⁸²), en soutenant que cela ne désigne pas un sentiment ponctuel individuel. Se révoltant contre la traduction qu'on fait souvent du préfixe *mono-* dans ces noms et adjectifs comme *nan to naku* なんとなく (« un je ne sais quoi » ou « en quelque sorte »), il dit que le *mono* des sentiments exprimés par ces mots représenterait un monde clos, un espace rempli d'une atmosphère de tristesse, de solitude, ou de pathétisme selon les adjectifs ou noms utilisés. Itoi Michihiro, tout en louant la théorie de Nishishita pour son originalité, finit par la réfuter, en avançant qu'à trop insister sur l'attribution de ce caractère spatial au *mono*, on oublie le fait qu'un aspect « temps » y serait aussi nécessaire⁸³. Nous avouons ne pas très bien comprendre ce dernier argument d'Itoi, mais en ce qui nous concerne, nous pensons qu'il serait possible d'extrapoler la théorie de Nishishita, celle du monde clos désigné par les adjectifs de type *mono-* (*mono-sabishi*, etc.), au *mono* des *monogatari* aussi, afin de faire véhiculer à ce mot le sens d'un contexte marqué d'une caractéristique affective particulière. Si l'on nous permet de planter un nouveau jalon dans la théorie de Nishishita, nous pensons que dans ces contextes, le *mono* ne représenterait pas seulement un espace, mais un espace-temps à l'intérieur duquel les actants évoluent, puisqu'il s'agit des récits construits selon une chronologie bien définie. Ceci fournirait peut-être l'aspect « temps » qu'Itoi cherchait pour ces *mono*...

Néanmoins, il reste toujours une question sans réponse. Nous avons dit plus haut qu'étant donné qu'un récit *katari* véhicule une représentation de la réalité, le champ lexical du verbe *kataru* serait a priori un terrain propice au concept de *koto*, plutôt qu'à celui de *mono*. Afin d'obtenir de possibles éléments de comparaison, nous allons chercher des exemples de couplage du *koto* avec ce verbe.

Tout d'abord, s'agissant d'un hypothétique verbe « *koto-gataru* », la recherche à l'intérieur de nos deux grands textes sources s'est révélée aussi infructueuse que celle sur cet improbable *koto-ihu* de la rubrique précédente. Même la compilation poétique du *Man.yō-shū* ne fournit pas, à notre connaissance, de spécimens à retenir. Faut-il en déduire que le *koto* archaïque est réfractaire à toute association avec le verbe *kataru* ? Certainement pas, car il existe aussi un terme construit non pas selon une structure verbale type « *koto-V* », mais sur un substantif suffixé de notre opérateur : le composé « *katari-goto* » 語り言, qui signifierait

⁸² Nous donnons cette définition quelque peu simpliste tout en sachant qu'il s'agit d'un mot dont le sens est bien plus compliqué, car, comme Inoue Minoru 井上豊 le signale, ce n'est pas circonscrit au pathétisme ou à la pitié comme Motoori Norinaga le laissait entrevoir, mais est utilisé aussi pour décrire d'autres notions susceptibles d'influencer l'affectif, comme l'amour, l'admiration, la compassion, l'impression reçue lors de la contemplation d'une œuvre d'art... (Inoue Minoru 井上豊, « “Mono no ahare” no imi to hyumanizumu » 「もののはれ」の意味とヒューマニズム, *Kokugo to kokubungaku. Tōkyō daigaku kokugo kokubun gakkai* 国語と国文学 東京大学国語国文学会, vol. 31, 1954, p. 11).

⁸³ 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, p. 280-281.

d'après sa graphie « des paroles qui racontent. » Des exemples de ce nom se trouvent principalement dans les premiers poèmes chantés du *Kojiki*, où le dieu Oho-kuni-nushi 大國主 se rendit au pays de Koshi 高志國 pour demander en mariage la princesse Nunakawa 沼河. Arrivé à destination, il entonna une chanson devant la maison de la princesse. Les paroles de cette chanson portent un contenu très imagé, où Oho-kuni-nushi déploie tout son talent poétique pour séduire la princesse, mais nous n'allons pas nous y attarder puisque seul le verset final nous intéresse, étant donné que c'est là où se trouve le rapport avec le *koto* :

許登能加多理碁登母許遠婆⁸⁴。

Kōtō nō / katarigōtō mö / kō wo ba.

« [Ainsi], je te donne mes **paroles** qui racontent des **faits**. »

Comme dans l'exemple du *kayō* de l'empereur Nintoku que l'on a analysé précédemment⁸⁵, cette phrase ne comporte que des sinogrammes à valeur phonétique. Afin de mieux cerner le sens, nous estimons nécessaire de rendre aussi cette phrase à l'aide des sinogrammes à valeur sémantique, ceci selon la lecture *yomi-kudashi* fournie par le NST, qui est : « *kōtō nō katari-gōtō mö kō wo ba* » 事の語り言も、此をば. Avant d'entamer l'analyse de cette formule, nous allons poursuivre quelque peu la trame narrative, car ces paroles apparaissent à nouveau quelques lignes plus loin. En effet, Nuna-kawa, en réponse à la première chanson de Ya-chi-hoko 八千矛 (un autre nom pour Oho-kuni-nushi) répondit de l'intérieur de la maison, sans ouvrir la porte, avec une autre chanson :

(上略) 夜知富許能 迦微能美許登 許登能 迦多理碁登母 許遠婆⁸⁶。

[. . .] « Ya-chi-hokō nō / kamī nō mikōtō / **kōtō** nō / katarigōtō mö / kō woba. »

[. . .] « Oh, dieu Ya-chi-hoko, je te donne mes **paroles** qui racontent des **faits** ! »

Or, ces échanges amoureux éveillèrent la jalousie de Suseri-bime 須勢理毘売命, l'épouse principale d'Oho-kuni-nushi. Ce dernier, incommodé par cette jalousie, décida d'abandonner son pays natal, Izumo 出雲國. Cependant, juste avant de partir, déjà avec un pied à l'étrier de son cheval, il adressa un chant de départ à Suseri-bime, qui à son tour lui

⁸⁴ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 70-71.

⁸⁵ Dans la section 3.2.1.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 72-73.

répondit avec un autre poème chanté. Tout comme les précédents, ces deux poèmes portent aussi la même signature. Par exemple, le premier se finit ainsi :

(上略) 和加久佐能都麻 能美許登 許登能 迦多理碁登母 許遠婆⁸⁷。
[. . .] « Wakakusa nō tsuma nō mikötō **kötō** nō katarigötō mö kö woba. »

« [. . .] Oh, mon épouse du pays de Waka-kusa, je te donne mes **paroles** qui racontent des **faits** ! »

Ce que nous avons traduit comme « des faits » correspond à ce qui a été dit dans la chanson, et c'est sans doute pourquoi ils ont été graphiés par les éditeurs modernes avec le sinogramme *shi* 事. Mais de quels faits s'agit-il ? Ou plutôt, quel est le sens profond de cette énigmatique signature *kötō nō katarigötō* 許登能迦多理碁登 (事の語り言) qui est répétée par tous les actants, sans apparemment aucune distinction de sexe ou de rang ?

Yamaguchi et Kōnoshi interprètent cette formule comme : « de même que ces paroles qui racontent des faits [c'est-à-dire « de même que dans les traditions anciennes »], je vous adresse [mes paroles] dans cette chanson⁸⁸ », ce qui nous ramène au point que nous avons laissé en suspens tout à l'heure, celui de « dire des paroles » ou « dire des choses. » Nous pensons que si cette formule met en lumière quelque chose, c'est qu'ici le *koto* ne serait pas à comprendre dans le versant sémantique du « dire⁸⁹ », mais dans celui du « fait. » Cette vision des choses trouve dans les notes de Yamaguchi et Kōnoshi un pouvoir explicatif amplifié, lorsqu'ils soutiennent que les actants font appel à des *faits* transmis par d'anciennes traditions dont l'authenticité ne peut pas être discutée, afin de garantir la véracité de leurs paroles⁹⁰.

Cependant, il semblerait qu'il n'existe pas un réel accord en ce qui concerne le sens profond de cette formule. Par exemple, pour Donald Philippi, ce serait tout simplement une formule fixe utilisée par l'un des clans de récitants de l'époque, les *ama-gatari-be* 天語部, qui constituerait la signature verbale de leurs chansons⁹¹. Il est possible que ce soit ainsi, mais nous pensons que ce prisme réaliste ne rend pas bien compte de l'importance manifeste de cette formule ni de sa portée dans la trame. Pour sa part, Itoi Michihiro avance l'argument

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ « 事を伝える語り事でも、このことを歌と同じように伝えています » (*Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 87, n. 12).

⁸⁹ Bien que ce sens de « dire » reste dans l'ombre en tant que potentialité, puisqu'il faut être toujours conscient de la polysémie de la notion de *koto*.

⁹⁰ « *Furui denshō wo fumaete iru koto wo ii, sono shinjitsu wo hoshō suru kotoba* » 古い伝承を踏まえていることをいい、その真実性を保証する言葉 (*Ibid.*).

⁹¹ Donald Philippi, *Kojiki*, Tōkyō, University of Tōkyō Press, 2002 [1^{re} éd. 1968], p. 409-412.

suisant, en reliant la formule aux caractéristiques générales de nos grandes *Chroniques* en tant que récits :

これらの特殊な性格の「かたり」、それらは、基本的には、「事の語り」であった。それは、具体的一回的事象の由縁を語ることが基本であったことを意味する。語られる事象が、歴史的時間の流れの中に位置づけられていく「かたり」であり、本質において系譜譚と総称されてもよいであろう。記紀は、その大きな集大成となった。風土記などにみえる地名起源譚にしても、本質は「事の語り」にあった。そこに、竹取物語などにみられる語源譚とは異質なものをみることができる⁹²。

Ces récits [*Kojiki* et *Nihon shoki*] à caractère spécifique, étaient fondamentalement des récits « *koto no katari*. » Ceci veut dire que ce qu'ils racontaient était essentiellement les causes et origines (*yuen* 由縁) des affaires concrètes et ponctuelles. Les affaires ainsi racontées étaient classifiées comme des récits « *katari* » s'insérant dans la chronologie historique, c'est pourquoi on pourrait les désigner sous le nom générique de « généalogies. » Le *Kojiki* et le *Nihon shoki* étaient de grandes compilations de ce genre. Les descriptions des origines des lieux géographiques qu'on trouve dans le *Fudoki* sont essentiellement aussi des « *koto no katari*. » Les éléments qu'on voit dans ce type de récits sont d'une nature différente des étymologies [qui racontent les origines des mots] qui apparaissent dans d'autres récits comme le *Taketori monogatari*.

Itoi soutient donc que les événements racontés à l'époque archaïque dans un récit de type *koto* seraient différents de ceux d'un récit de type *mono* comme le *Taketori monogatari*. Si on laisse de côté le problème de l'ancienneté, ce qui transparaît derrière les paroles d'Itoi est que le *koto* était utilisé au début pour faire appel à des événements « officiels », autrement dit des faits historiques passés, alors que le *mono*, tout en faisant aussi appel au passé, serait utilisé pour transmettre des récits plus mondains du type « roman. » À en croire les théories d'Itoi, à un moment donné de l'histoire japonaise le *mono* aurait déplacé le *koto* pour désigner aussi ce sens de « raconter des choses » (*kōtō nō katari* 事の語) pour tout type de récit. Or nous trouvons que les raisons qu'Itoi avance pour expliquer cette inflation sémantique du *mono* aux dépens du *koto* sont assez subjectives :

具体的一回的事象としての「言一事」をゆり動かしている「精霊（もの）」が存在するのであり、「もの」は現象することによってさまざまな現れ方をするが、その根源において、不易なる精霊（もの）であった。それ故に継続的に祭祀すべき対象でもあ

⁹² 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, p. 278-279.

ったのである。「こと」を超える「もの」とはこのことであり、[...] ⁹³。

Ces « paroles-faits [*koto*] », considérés comme phénomènes concrets et ponctuels, étaient animés d'un esprit *mono*. Ce *mono* se manifestait de diverses manières selon [la nature] des phénomènes, mais à sa racine se trouvait un esprit immuable. C'est pourquoi [le *mono*] faisait en permanence l'objet de rituels religieux. [Ce que nous voulons dire par] « le *mono* dépassant le *koto* » était cela (...)

Ainsi, pour Itoi, à l'intérieur de l'ensemble parole-fait, il résiderait un esprit *mono* qui faisait l'objet de rituels religieux. Itoi semble considérer ainsi le *mono* comme une entité plus fondamentale que le *koto*, en lui octroyant le statut d'un esprit « animant » tout phénomène, ou d'une « vérité » qui réside dans les choses, tel qu'on l'avait vu dans une citation précédente. Cette conception animiste est certainement intéressante mais elle nous rend sceptique car ses principes ne sont supportés par aucune évidence textuelle.

De toute manière, ceci n'est pas le point principal de cette rubrique. Pour revenir au problème des récits (*katari*) de type *koto* et ceux de type *mono*, nous ignorons si le *koto*, comme semble le suggérer Itoi, était utilisé au début pour désigner le contenu des récits à caractère officiel. Cette théorie est facile à accepter si l'on repense à la graphie *shi* 事 qui fait partie du titre de la *Chronique* vernaculaire, le *Kojiki* 古事記. Cependant, nous considérons que dans le premier extrait que nous avons cité, Itoi se sert quelque peu de la formule *koto no katari-goto* comme un faire-valoir pour mieux étayer sa thèse que le *Kojiki* et le *Nihon shoki* étaient des récits d'une typologie hypothétique appelée « *koto no katari*. » Il semble suggérer que cette formule, prononcée par certains actants à la fin de leur chants, ferait référence à des faits historiques « officiels. »

Cette hypothèse n'est pas incohérente, mais en ce qui nous concerne, nous pensons que cette formule se rattache à quelque chose de plus fondamental, de quelque chose appartenant à une dimension plus grande. De notre point de vue, le point le plus important à considérer ici est que le récit glose explicitement ces poèmes en tant que « chansons divines » ou *kami-gatari* 神語り (lu aussi *kamu-gatari*). On pourrait certes objecter que s'agissant du livre correspondant à l'Âge des dieux, et tous les actants étant des dieux, il ne pourrait s'agir que des « chansons divines. » Or, ceci n'expliquerait tout de même pas la présence de la glose, car si toute chanson récitée par une divinité était une chanson divine, le récit n'aurait pas eu besoin de souligner de façon explicite ces chansons en tant que « *kami-gatari* » 神語り. De plus, cette formule *kōtō nō katari-gōtō* 事の語り言 est loin de se borner au domaine du livre mythique du *Kojiki*, car elle apparaît à nouveau dans le troisième livre du même ouvrage,

⁹³ *Ibid.*, p. 274.

dans un autre épisode déjà examiné, celui de l'échange de chansons entre la servante de Mie et l'empereur Yūryaku⁹⁴. La formule est retrouvée à la fin du poème que la servante adresse à l'empereur pour apaiser sa colère, et à quelques exceptions près pour les graphies phonétiques, la formule est exactement la même que celle des épisodes précédents, ce qui montre que les personnages mythiques aussi bien que les humains peuvent en principe « raconter des faits » au moyen de ces chansons divines articulées sur le *koto*.

Tout ceci nous amène à supposer que si la glose *kami-gatari* 神語り y est insérée, c'est parce que ces « paroles qui racontent des faits » ne sont pas des simples chansons, mais des phrases porteuses d'un pouvoir d'influence sur les événements. L'échange des chansons entre Suseri-bime et Oho-kuni-nushi fait que les deux époux, comme le *Kojiki* nous le dit, s'embrassèrent et restèrent ainsi figés depuis lors. De son côté, la servante de Mie, au moyen de sa chanson, réussit à calmer la colère de l'empereur et à sauver sa vie, menacée, on s'en souvient, du fait d'avoir laissé tomber par inadvertance une feuille d'arbre dans la coupe de *sake* de l'empereur.

Si ces chansons sont « divines », nous pensons que c'est plutôt parce qu'elles n'appartiennent pas vraiment aux actants, mais qu'elles leur ont été transmises par une instance supérieure. En ce sens, ce seraient comme les « paroles flottant dans l'air » évoquées dans la deuxième partie (section 2.6.3), celles que la jeune fille du Sujin-ki avait chantées et qui ont servi à sauver la vie de l'empereur en le prévenant du complot qui se préparait contre lui. Ainsi, ces paroles possédaient un caractère divinatoire, et elles servaient à préserver en quelque sorte l'« ordre du monde. » On se souvient que nous avons attribué un nom à l'entité qui était derrière ces paroles, le « *koto-wari* », ce principe immanent au monde décrit dans nos deux grandes *Chroniques*, qui, tout en s'articulant sur la logique du *koto*, régit les rapports entre les actes de parole et les faits objectifs. Ainsi, en citant ces chansons divines ou *kami-gatari* 神語り, les actants invoquent en quelque sorte l'autorité d'une parole régissant « l'ordre du monde. »

Si nous l'affirmons ainsi, c'est entre autres parce que cette formule « *kōtō nō katari-gōtō mō kō* » 事の語り言, prise dans son sens littéral, se traduit par « ce qui a été raconté (*katari-goto* 語り言) par le *koto* (事). » En d'autres termes, le *koto* (事) deviendrait le sujet actif, celui qui exécute l'action, celui qui parle. Les actants des récits, par le biais de cette formule, semblent dire que ce n'est pas eux « personnellement » qui ont dit cela, mais quelque chose se trouvant au-dessus d'eux, une entité impersonnelle qu'ils appellent « *koto*. » Dans un sens, ce serait comme si le « fait » (事) particulier auquel ils faisaient référence s'était raconté tout seul. Ainsi, un « fait pur » (en ce sens qu'il n'a pas encore de rapport avec la parole 言) qui a

⁹⁴ Rubrique 2.4.4.2 de ce travail.

eu lieu dans le monde emprunte la bouche d'un actant pour « se raconter », se frayant ainsi un chemin dans le monde de la représentation. On pourrait dire que ce *koto* pur, informe, encore rattaché au monde de l'indistinct, s'attribue à soi-même une sorte de « corps représentant » au moyen de la parole. On se souvient que dans une section précédente nous avons rapproché le concept de *mono* de celui de « la chose en soi. » Serait-il alors possible d'établir un nouveau concept de « fait en soi » pour désigner ce « *koto* pur » (事) de la formule que nous venons d'examiner ? Nous allons garder cette possibilité comme hypothèse, mais en tout cas, ce qu'il faut retenir ici est que tous ces « *koto* purs » qui cherchent à entrer dans le monde de la représentation, c'est-à-dire, qui cherchent à se raconter eux-mêmes à travers la bouche des acteurs du récit, le font à travers un principe immanent à nos mythes, que nous avons appelé *koto-wari*. Ce *koto-wari*, comme nous l'avons évoqué dans la deuxième partie (section 2.6.4), vise à établir l'ordre du monde, à la manière d'une grande loi physique qui impose aux éléments de se combiner selon certaines règles pour diminuer l'entropie d'un ensemble clos. Nous verrons encore ce *koto-wari* au travail dans une prochaine section, celle qu'on a appelé « nature parlante. »

Cependant, pour revenir à la grammaire, ce verbe *kataru* s'est également avéré stérile pour nous fournir des exemples d'un hypothétique verbe de type « *koto-V* » signifiant « dire des choses », tel que le font des verbes comme *mono-gataru* ou *mono-ihu*. Il n'est pas impossible qu'un verbe comme « *koto-kataru* » ait existé à l'époque archaïque, et que la formule « *kōtō nō katari-gōtō...* » incluse dans ces chansons divines en soit une trace lointaine. À en croire Itoi Michihiro, à un moment donné de l'histoire japonaise le *mono* aurait déplacé ou supplanté le *koto* pour désigner ce sens de « raconter des choses » (*kōtō nō katari* 事の語) pour tout type de récit. Nous sommes d'accord avec cet argument, bien que nous ne pouvions pas accepter les raisons qu'Itoi avance pour l'expliquer (tel que nous l'avons mentionné plus haut, il proposait l'identification du mot *mono* au concept de « vérité »). En ce qui nous concerne, nous pensons que cette inflation de sens du *mono* aux dépens du *koto* s'est produite à cause d'une fracture sémantique que ce dernier concept aurait subie à cette période charnière qui fut le VIII^e siècle, où il fut scindé en « *koto-parole* » et « *koto-fait* », ce qui converge avec les conclusions que nous avons tirées pour le concept **K** dans la première partie de ce travail (section 1.4.5).

Quoi qu'il en soit, ces seuls exemples de « *kōtō nō katari-gōtō...* » ne permettent pas bien entendu d'étayer une thèse solide sur l'affinité entre *koto* et *kataru*. De plus, l'hypothèse de l'existence d'un composé de type *koto-kataru*, bien que tentante de par sa logique d'affinité entre les deux mots, n'a aucun fondement certain car aucun exemple n'a pu être trouvé. C'est pourquoi nous ne retiendrons ce point de vue qu'en tant qu'hypothèse possible pour expliquer

les différences foncières qui séparent le *mono* du *koto* quand ces termes agissent comme marqueurs qualifiant un récit ou une partie d'un récit.

3.3.2.3) Les affinités avec le verbe « *tohu* »

Alors, existe-t-il vraiment un verbe qui, à la manière du *mono-ihu* ou du *mono-gataru*, puisse véhiculer ce sens de « raconter des choses », tout en comportant le préfixe *koto-* ? Bien que notre quête à ce sujet n'ait porté aucun fruit jusqu'ici, il semblerait qu'il existe bien un verbe possédant une affinité naturelle avec le mot *koto*, mais dont le sens premier risque de nous dérouter. Il s'agit du verbe « *tohu* » 問ふ (demander), qui, en s'accouplant à notre *koto*, nous fournit finalement un exemple de ce verbe tant recherché. À titre d'introduction, avant l'analyse des occurrences dans nos *Chroniques*, nous allons donner un exemple tiré du *Man.yō-shū*, le poème 1007 :

言不問 木尚妹与兄 有云呼 直独子尔 有之苦者⁹⁵。

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** (litt. « qui ne demandent pas de choses »), 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 car ils « ne parlent pas », ont néanmoins des frères et sœurs, alors qu'il est sans compagne. Kojima Noriyuki 小島憲之 et Kinoshita Masatoshi 木下正俊, 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 êtres masculins et féminins⁹⁶. On aura remarqué qu'en plus du sens « ne parlent pas », nous avons tenu à rendre aussi le sens littéral du verbe *koto-tohu*. Nous avons estimé nécessaire de procéder ainsi afin de ne pas nous éloigner de son sens étymologique, car il existe à notre avis une grande différence de nuance entre les deux expressions. Or, Kojima et Kinoshita traduisent ce mot en japonais moderne comme *mono-iu*, l'équivalent de l'ancien *mono-ihu* qu'on a vu précédemment, ce qui peut inciter à penser qu'il est possible de traiter ces deux verbes, *koto-tohu* 言問 et *mono-ihu* 物言ふ, comme des synonymes, tous les deux

⁹⁵ *Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 7, p. 149.

⁹⁶ *Ibid.*

signifiant « parler » tout court. Dans le poème qu'on vient d'analyser, le contexte suggère qu'il serait effectivement possible de raisonner ainsi, ce qui n'empêche que l'analyse sémantique indiquerait alors un important glissement de sens. 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 ? En outre, ce verbe est loin d'être un cas isolé, car il apparaît plusieurs fois dans le *Man.yō-shū* selon la formule *kōtō-tōpanu ki* 言問はぬ木, par exemple dans les poèmes 4161, 811 et 812, ce qui suggère qu'il pourrait être considéré comme un mot-oreiller (*makura-kotoba* 枕詞) signifiant « ces arbres qui ne parlent pas... » Par ailleurs, il est intéressant de remarquer que le verbe *koto-tohu* est utilisé dans tous ces poèmes dans sa forme négative, décrivant une nature qui ne parle pas, ou plutôt qui ne parle « plus. » Effectivement, nous verrons dans la prochaine section que nos deux grandes *Chroniques* nous dépeignent à certains moments des scènes où non seulement des arbres, mais aussi des racines, des herbes et même des pierres, se voient attribuer la capacité de parler.

Revenons à la sémantique du verbe « *koto-tohu*. » Il est curieux que des dictionnaires de langue ancienne comme l'IKGJ, qui traduisent *stricto sensu* le verbe « *tohu* » 問ふ par « demander » ou « s'enquérir auprès de », simplifient son sens lorsqu'il se trouve à l'intérieur du composé « *koto-tohu*. » Voyons d'abord la définition que l'IKGJ donne du premier verbe, dans sa forme nominative *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⁹⁷。

Tohi : demander directement à l'interlocuteur une réponse vis-à-vis des questions telles que « quoi ? », « pourquoi ? », « comment ? », « à quel moment ? », « où ? », « qui ? », etc.

Remarquons déjà que ce dictionnaire ne nous donne pas d'autre sens que celui de « demander. » 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⁹⁸。

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

⁹⁷ 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.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 499.

Rendre visite.

Ainsi, dans son dictionnaire, Ōno Susumu considère le verbe « parler » ou « dire des choses » comme le sens premier du mot *koto-tohu*, ce qui n'est pas étonnant si l'on juge d'après l'exemple qu'il donne pour illustrer cette acception, qui est justement un poème de *Man.yō-shū*, le 4161, construit selon la formule « *kotohanu ki* » qu'on a vue plus haut. Il en va de même pour d'autres dictionnaires, comme le MJGJ⁹⁹ ou le NKDJ¹⁰⁰, qui donnent comme acception principale du verbe « *koto-tohu* » l'expression *mono wo iu* ものを言う. De son côté, Saigō Nobutsuna 西郷信綱, dans son analyse de la forme négative *ma-koto-tohazu*, établit aussi la même identification sémantique entre les deux verbes¹⁰¹.

Cette acception est d'autant plus paradoxale que le sinogramme *wèn* [miuən] 問, qui est la graphie par laquelle le verbe *tohu* est rendu à l'écrit, ne semble comporter aucune acception évoquant le sens de « parler » tout court. Selon le GDR, son sens premier en chinois est celui de « demander », « se renseigner », « s'enquérir auprès de... » Ce dictionnaire nous montre aussi d'autres acceptions possibles comme « interroger en justice », « présenter ses salutations à quelqu'un », ou même « ordonner¹⁰² », mais aucune qui insiste sur la simple énonciation. 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* vient s'estomper, voire disparaître comme par magie, dès qu'il est à l'intérieur du verbe *koto-tohu*. Nous trouvons cette idée bien difficile à accepter, car dans ce dernier composé le *koto* ne viendrait apporter a priori que la nuance de « fait » ou de « parole », ce qui fait que le résultat sémantique de l'équation *koto* + *tohu* serait logiquement « demander des paroles » ou « demander des faits (ou des « choses », dans le sens abstrait du terme). » Il est certes un peu risqué en sémantique 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 l'émission d'une parole, et donc l'action de parler, mais nous trouvons qu'ici l'accent n'est pas mis sur cette parole mais sur le but premier 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 GDR, il arrive que *yán wèn* [ɣian miuən] 言問 soit un binôme existant aussi en chinois classique, mais qui ne comporte, selon la définition donnée par le DKJ de Morohashi Tetsuji, que le sens de « interroger » (*toi-tazuneru* といたずねる). Le

⁹⁹ Maruyama Rinpei 丸山林平, éd., *Jōdaigo jiten* 上代語辞典, Tōkyō, Meiji shoin 明治書院, p. 448.

¹⁰⁰ *Kogo daijiten* 古語大辞典, 1983, p. 633.

¹⁰¹ Saigō Nobutsuna 西郷信綱, *Kojiki chūshaku* 古事記注釈, vol. 3, Tōkyō, Heibonsha 平凡社, 1988, p. 240.

¹⁰² *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辞典, vol. 6, p. 583.

DKJ fournit par ailleurs un exemple tiré d'un commentaire du *Shī jīng* 詩經 (Canon des poèmes), où ce verbe est utilisé dans le sens d'un « interrogatoire policier¹⁰³. »

Néanmoins, 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. Tel que nous l'avons évoqué dans notre méthodologie, lorsqu'il s'agit de tenter de cerner le sens d'un mot comportant le terme *koto* (ou le *mono* en l'occurrence), plutôt que de nous fier d'emblée aux définitions données par les dictionnaires de langue ancienne, que nous donnons juste à titre de renseignement, nous privilégions toujours l'examen de ces opérateurs au travail dans les contextes réels que nos textes sources nous décrivent. C'est ainsi que nous allons nous tourner désormais vers la chronique que le *Kojiki* nous fait de l'empereur Suinin, dans un épisode dont on a déjà parlé dans une section précédente¹⁰⁴, celui du prince Homuchi-wake-no-miko 本牟智和氣御子. Nous avons décrit précédemment la divination *ukehi* qui fut entreprise pour vérifier le rêve de l'empereur sur le mutisme de son fils, mais cette fois-ci il nous faudra néanmoins donner un aperçu des circonstances particulières qui ont entouré la naissance du prince. Saho-biko 沙本毘古, le beau-frère de l'empereur se lança dans une conspiration, et instigua sa sœur Saho-bime 沙本毘売, l'épouse de l'empereur, à tuer ce dernier avec un poignard. N'ayant pas pu exécuter cette action, elle avoua sa trahison à l'empereur et s'échappa pour rejoindre son frère, le félon, dans une forteresse que ce dernier avait construite avec du gerbe de riz. La forteresse fut encerclée par les troupes impériales, et ce fut dans ces circonstances que Saho-bime, qui était alors enceinte, accoucha d'un garçon. L'ordre fut donnée à quelques soldats impériaux d'entrer dans la forteresse et capturer l'impératrice et son enfant. Ils réussirent seulement à capturer ce dernier, et l'impératrice resta dans la forteresse aux côtés de son frère, auquel suivra dans la mort. L'empereur Suinin dut donc élever tout seul cet enfant, qui par ailleurs fut nommé Homuchi-wake-no-miko du fait qu'il naquit parmi les flammes¹⁰⁵. L'enfant grandit mais le récit nous informe qu'il était atteint d'une grave déficience :

然是御子、八拳鬚至于心前、眞事登波受¹⁰⁶。

Sika aredömō / könō miko / yatuka pigē kōkōrō saki ni itaru made / **makōtōtōpazu**.

Cependant, bien que ce prince eût une barbe de huit poings qui lui arrivait jusqu'à la poitrine, il

¹⁰³ *Dai kanwa jiten* 大漢和辭典, vol. 10, p. 383.

¹⁰⁴ Rubrique 3.3.1.2 de ce travail, intitulée « les paroles de ressuscitation. »

¹⁰⁵ Pour une explication détaillée de ce nom, se référer à la rubrique 3.4.2.4 (« Nom et parole ») de ce travail, où il sera question d'étudier l'étymologie de certains noms propres dans nos récits.

¹⁰⁶ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 164-165.

n'était pas capable de parler (litt. de « demander des choses »).

Le récit dépeint le mutisme du prince par le biais du verbe *koto-tohu* dans sa forme négative *koto-tohazu* 事登波受, préfixée d'ailleurs du sinogramme *ma-* 眞. On aura remarqué que, tout comme dans le poème *Man.yō-shū* précédent, nous avons fourni entre parenthèses le sens littéral du verbe. On pourrait nous objecter que cette traduction littérale ne serait pas appropriée ici, le récit voulant sans doute simplement informer de l'aphasie du prince. Avant de répondre à cette pertinente objection, qu'on nous permette de continuer quelque peu la trame narrative, car nous estimons que cet épisode du *Kojiki* doit être examiné dans sa totalité pour que nous puissions en tirer des conclusions.

Le prince Homuchi-wake, devenu adulte, continuait sans prononcer parole. Or un jour, il se passa un événement inhabituel :

故、今聞高征鶴之音、始為阿藝登比¹⁰⁷。

Kare / ima takayuku kukupi nō ne wo kiki / pazimēte agitōpi su.

Alors, il écouta le chant d'un cygne qui volait haut [dans le ciel], et pour la première fois émit des balbutiements.

Ce que nous avons traduit par « émettre des balbutiements » est exprimé dans le texte par le biais d'un mot spécial, *agitohi* 阿藝登比, substantif dont le verbe dérivé serait, d'après Saigō Nobutsuna 西郷信綱, *agitohu*¹⁰⁸. Ce verbe apparaît aussi dans le *Nihon shoki* dans ce même épisode, et nous signalons au passage que jusqu'à ce stade de la trame, les versions du *Kojiki* et du *Nihon shoki* sont similaires et utilisent les mêmes verbes. La grande différence tient surtout aux graphies, car il est surprenant que le *Nihon shoki* (dans l'édition NKBT) ne se serve que du simple sinogramme *yán* 言 pour exprimer aussi bien le verbe *ma-koto-tohu* que le verbe *agitohu* :

常不言何由矣。(…)天皇則知皇子見鶴得言而喜之¹⁰⁹。

Tune ni **makōtō tōpazaru** kōtō nani yue zō. (...) Sumera mikōtō / sunapati miko nō kukupi wo mite **agitōpu** kōtō etari tō sirosimesite yōrōkōbitamapu.

Quelle est la raison pour laquelle le prince **ne parle jamais** ? (...) L'empereur se réjouit en

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Saigō Nobutsuna 西郷信綱, *Kojiki chūshaku* 古事記注釈, vol. 3, p. 241-242.

¹⁰⁹ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 267-269.

apprenant que son fils avait pu **balbutier** en voyant le cygne.

Tout d'abord, nous signalons que les deux *koto* dans la lecture japonaise (*makōtō tōpazaru kōtō*, *agitōpu kōtō*) que donne le *Nihon shoki* pour ce passage appartiennent à la catégorie des *koto* grammaticaux qu'on a vue dans les sections 2.4.2 et 2.5.1 de ce travail. S'agissant des verbes et de leur lecture vernaculaire, nous pensons qu'il y a de fortes chances que les deux lectures de la citation ci-dessus soient basées sur celles du *Kojiki*, où ces deux verbes sont tous les deux rendus en caractères phonétiques (excepté le *koto* du *ma-koto-tohu* qui est rendu par le biais du sinogramme *shì* 事). Si nous nous permettons de penser ainsi, c'est parce que non seulement lire la simple graphie *yán* 言 comme *agito* est déjà en soi inhabituel, mais aussi parce que cette même graphie est rendue quelques lignes après comme *ma-koto-tohu* sans l'appui d'aucun autre sinogramme, ce qui nous semble pour le moins extraordinaire. Par ailleurs, l'édition SNKBZ choisit de lire les deux verbes en question comme *mono-ihu* (*mōnō ipazaru kōtō* 不言, *mōnō ipu kōtō* 言)¹¹⁰, ce qui serait une lecture bien plus naturelle pour le caractère *yán* 言. Les éditeurs renvoient au *Kojiki*, non par le biais de la lecture mais d'une note, où ils manifestent, à travers la tournure *yonde oku* 訓んでおく (en gros, « nous le lisons ainsi »), que leur lecture répond à un choix personnel¹¹¹. Nous trouvons que ce choix est bien cohérent.

Concernant le sens de ce verbe *agito* dans le *Kojiki*, Saigō Nobutsuna se joint aux éditeurs du NKBT lorsque ces derniers affirment qu'il signifie « émettre des balbutiements (*kata-koto* 片言) en bougeant la mandibule (*ago* アゴ en japonais) comme le font les poissons à la surface de l'eau¹¹². » C'est bien cohérent quand on pense au fait que le mot *agito* peut être noté par le caractère 鰓, qui signifie les ouïes d'un poisson. Il est aussi possible d'interpréter ce mot en tant qu'un composé dont les constituants seraient « *agi* », la mâchoire (supérieur et inférieur), et « *to* » 戸, qui serait la « porte. » Néanmoins, Saigō ajoute une précision intéressante dans sa définition :

アギトフがオシの状態より一歩進んだものであることがわかる。アギトフはしかしマコトフではない。アギトフはまだ不十分にしか分節化されぬ片言であり、マコトフは真に分節化されたものを指す。さきにマコトフのマは接頭語だとしたが、アギトフとの対比で考えればマコトは文字通り「真事（言）」であり、真にことばらしいことばと解することもできる¹¹³。

¹¹⁰ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, p. 316-317.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 316, n. 8.

¹¹² *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 196, n. 10.

¹¹³ Saigō Nobutsuna 西郷信綱, *Kojiki chūshaku* 古事記注釈, vol. 3, p. 241.

On comprend qu'*agitohu* décrit un état avancé d'un cran par rapport au mutisme complet. Cependant, *agitohu* n'est pas *ma-koto-tohu*. *Agitohu*, ce sont des balbutiements encore insuffisamment articulés, incomplets, alors que *ma-koto-tohu* indique des mots proprement articulés. J'ai dit avant que le *ma* de *ma-koto-tohu* était un préfixe, mais si on pense au contraste avec le verbe *agitohu*, il serait possible aussi de l'interpréter littéralement comme des « vraies paroles », comme des mots qui sont véritablement de vraies paroles.

Ainsi, la différence entre *agitohu* et *ma-koto-tohu* tiendrait à l'articulation des sons émis, des simples balbutiements inarticulés pour *agitohu*, de vraies paroles articulées pour *ma-koto-tohu*. S'agissant du préfixe *ma* 眞 de ce dernier verbe, Saigō lui attribue un sens spécifique, en l'interprétant dans son acception de « vrai » pour donner la nuance de « paroles articulées. » Des auteurs comme Tada Kazuomi rejoignent ce point de vue¹¹⁴. Cependant, ce point ne semble pas évident pour tous les auteurs. Tout d'abord, dans l'extrait ci-dessus, Saigō Nobutsuna lui-même rectifie de son propre aveu la définition du *ma-* qu'il avait donnée dans une note précédente. Effectivement, lors de son analyse du verbe *ma-koto-tohu*, il avait affirmé que le *ma-* n'était qu'un préfixe sans fonction sémantique particulière, ce qui rejoint par ailleurs l'avis des éditeurs du NKBT, qui soutiennent que ce préfixe *ma-* est un simple ajout stylistique (*bishō* 美称, « belle appellation », c'est-à-dire une sorte d'honorifique) au verbe « *koto-tohu*¹¹⁵. » Cette interprétation est cohérente aussi, mais nous pensons qu'on ne peut quand même pas vider ce *ma-* de son contenu sémantique, surtout si l'on pense au fait que le sens premier du sinogramme *zhēn* [tʃiě̃n] 眞 est celui de « vrai¹¹⁶. » Il serait certainement possible de penser que le *koto*, comportant déjà en soi la caractéristique de parole authentique, ne nécessite pas un ajout de la nuance apportée par le préfixe *ma-*. Voilà pourquoi nous estimons que cet ajout apporte une nuance plus fondamentale, celle de « vérité », un concept qui sera étudié dans la quatrième partie de ce travail.

Revenons aux différences entre les verbes en question. Le clivage sémantique est bien clair entre *agitohu* et *koto-tohu*, mais qu'en est-il de la différence entre *koto-tohu* et *mono-ihu* ? À l'instar des dictionnaires japonais précédents, Saigō Nobutsuna et Tada Kazuomi semblent ne pas considérer ces deux verbes comme porteurs de sens différents. Or, il est possible de comparer ces deux verbes à l'intérieur de ce même épisode, car quelques lignes après apparaît le verbe *mono-ihu*, utilisé a priori avec la même fonction que le *koto-tohu*. Après l'événement du cygne, l'empereur ordonna de capturer cet oiseau en vue de le montrer à nouveau à son fils. Cependant, le résultat ne fut pas celui que l'empereur attendait :

¹¹⁴ Tada Kazuomi 多田一臣, « Kodai no “koto” to “oto” 古代の「言」と「音」 », p. 2.

¹¹⁵ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 196, n. 8.

¹¹⁶ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辞典, vol. 1, p. 303.

亦見其鳥者、於思物言而、如思尔勿言事¹¹⁷。

Mata / sönö tōri wo mireba / **mönōipamu** tō omōposesi ni / sika omōposu ga götō / ipu **kōtō** naku ariki.

[L'empereur] avait pensé que si son fils voyait à nouveau cet oiseau, il réussirait à **parler**, mais contrairement à cette pensée, [son fils] ne dit **rien**.

Ainsi, il s'agissait d'une conjecture de l'empereur, qui pensa que si son fils revoyait cet oiseau, il parlerait. Le plus curieux est que maintenant le récit rend ce sens de « parler » par le biais du verbe *mono-ihu*. Pourquoi ce basculement soudain, alors que le verbe *koto-tohu* venait d'être employé dans sa forme négative pour décrire le mutisme du prince ? Puisque ce verbe *mono-ihu* est employé ici pour décrire le fait que l'empereur pensait que son fils « parlerait à nouveau », alors qu'il n'avait émis que des balbutiements, il serait possible de postuler que le *mono-ihu* est employé ici dans le sens d'une parole indistincte, plus proche de la « capacité de parler » que de la « parole articulée. » Nous y reviendrons plus tard.

Par ailleurs, un détail accessoire dans le passage du *Kojiki* cité ci-dessus doit être signalé au passage, car il illustre à quel point les différentes éditions du même ouvrage peuvent varier entre elles. Nous venons de voir que le NST rend en *kanbun* la dernière phrase, « *ipu kōtō naku ariki* » (« il resta sans rien dire ») par le groupe de graphies *wù yán shì* 勿言事. Il en va de même pour le NKBT, mais le SNKBZ le fait en revanche par le biais du trinôme *wù yán shì* 物言事, en remplaçant le sinogramme *wù* [*miuət*] 勿, qui jouait le rôle de particule de négation, par son dérivé *wù* 物 (c'est-à-dire la graphie *wù* 勿 avec l'adjonction de la clef du bœuf), qu'on lit en japonais, comme on le sait bien, *mono*. Ce faisant, la lecture de la phrase devient « *mönō ipu kōtō nasi* », mais force est de constater que ce trinôme *wù yán shì* 物言事 ne pourrait jamais à lui seul donner un sens négatif à l'énoncé. Cependant, les éditeurs du SNKBZ voient dans le sinogramme précédent, (*ěr* 尔 dans le NST, ou dans sa forme traditionnelle de *ěr* 爾 dans le NKBT) la graphie *wù* 無. Ce bricolage syntactique fournirait le sens négatif que le contexte demande pour cette phrase, transformée ainsi en quadrinôme (*wù yán shì* 無物言事). Nous ignorons de quel manuscrit se sont servis ces éditeurs, mais afin de vérifier ce point, nous nous sommes dirigés vers la copie éditée par Kojima Noriyuki 小島憲之¹¹⁸ du *Shinpukuji-bon* 真福寺本, le plus ancien manuscrit existant du *Kojiki* (1372). Bien que nous n'ayons aucune expertise dans la lecture de manuscrits anciens, nous trouvons qu'il

¹¹⁷ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 166-167.

¹¹⁸ *Kojiki kokuhō shinpukuji-bon* 古事記：国宝真福寺本, Kojima Noriyuki 小島憲之, éd., Tōkyō, Ōfūsha 桜楓社, 1978, p. 126.

est difficile d'y voir une série de sinogrammes autre que *rú sī ěr wù yán shì* 如思尔勿言事, qui correspond point par point à celle donnée par le NST, ce qui prouverait que cette édition serait, au moins dans ce passage particulier, la plus proche du *Shinpukuji-bon*. Ainsi, si l'on prend ce dernier manuscrit comme autorité première, on devrait lire a priori le verbe de la phrase précédente *ihu* et non pas *mono-ihu*. À toutes fins utiles, nous joignons une copie de ce passage du *Shinpukuji-bon* dans l'Annexe II.

Cette précision apportée, nous allons continuer la trame du récit du prince Homuchi-wake dans le *Kojiki* à la recherche d'un autre cas de figure du verbe *koto-tohu*. Nous avons évoqué dans la rubrique 3.3.1.2 que l'empereur Suinin reçut en rêve un signe divin lui informant que son fils arriverait à parler s'il acceptait de rendre un culte à ce dieu qui lui parlait, la grande divinité d'Izumo. Ce passage, absent du *Nihon shoki*, est intéressant car le texte retourne au verbe *ma-koto-tohu* pour exprimer ces nuances sur la capacité de « parler. » Voici l'extrait correspondant à ce passage :

於是天皇患賜而、御寢之時、覺于御夢曰、修理我宮如天皇之御舍者、御子必眞事登波牟¹¹⁹。

Kökō ni / sumeramikötō urepetamapite / inemaseru tōki / mi imē ni satosite nōrasaku / wa ga miya wo sumeramikötō nō miaraka nō gōtō wosamēba / miko kanarazu **makötötōpamu**.

Ainsi, l'empereur se faisait beaucoup de soucis pour son fils, mais une nuit, pendant son auguste rêve, il eut une révélation [d'une divinité qui lui parla ainsi] : « Si tu bâtis pour moi un sanctuaire comme ton palais, ton fils **parlera** certainement. »

Ici le verbe *ma-koto-tohu* revient sur scène remplaçant celui de *mono-ihu* pour exprimer la capacité de parler. La trame semble passer sans distinction d'un verbe à l'autre, ce qui est mis en évidence aussi par la suite du récit, où la guérison finale du prince Homuchi-wake après son pèlerinage à Izumo est racontée. Plus haut nous avons suggéré que le *mono-ihu* pouvait impliquer l'émission d'une parole non articulée, mais cette hypothèse s'avère être fautive car les premiers propos du prince, qui seront rapportés plus tard par le biais du verbe *mono-noru* 物詔, cousin honorifique du *mono-ihu*, sont des mots bien distincts et cohérents :

其御子詔言、是於河下、如青葉山者、見山非山。若坐出雲之石峒之曾宮、葦原色許男大神以伊都玖之祝大廷乎問賜也¹²⁰。

Sōnō miko nōrasaku / könō kawa shimo ni / aoba nō yama nō gōtōki pa / yama tō miete yama

¹¹⁹ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 166-167.

¹²⁰ *Ibid.* p. 168-169.

ni arazu / mosi idumo nō iwakuma nō sōnō miya ni imasu / asipara sikōwo nō opo kamī wo mōti ituku papuri ga opo nipa ya.

Le prince parla ainsi : « Ce qu'il y a en aval de la rivière ressemble à une montagne mais ce n'en est pas une. Serait-il le grand jardin où les prêtres vénèrent le dieu Ashi-hara-shiko-wo-no-kami, qui habite dans le Sanctuaire d'Iwakuma, à Izumo ? »

Non seulement le prince réussit à prononcer des paroles articulées avec un sens bien défini, mais elles sont utilisées en outre pour poser une question, rhétorique certes, mais une question en fin de compte, ce qui montre que ces propos auraient tout aussi bien pu être décrits par le biais du verbe *ma-koto-tohu*. Cependant, c'est le verbe *mono-noru* que le texte choisit pour qualifier ces mots lors du rapport que les accompagnateurs donnèrent à l'empereur pour lui informer de la guérison finale de son fils :

於是覆奏言、因拜大神、大御子物詔。故、参上来¹²¹。

Kōkō ni kaperikōtō mawosaku / opo kami wo worōgamisi ni yōri / opo miko **mōnōnōrasiki** / kare / mainōbori kitu tō mawosu.

Ainsi [les accompagnateurs] firent le rapport [de leur mission] à l'empereur, en disant : « Grâce à la prière adressée à la grande divinité [d'Izumo], l'auguste prince [réussit à] **parler**. C'est pourquoi nous sommes de retour. »

Bien que les deux grandes *Chroniques* divergent grandement dans leurs descriptions de la fin de cet épisode, le *Nihon shoki* choisit aussi un verbe similaire, *mono-ihu* 言語 pour exprimer la guérison du mutisme du prince :

[. . .] 湯河板舉獻鶴也。譽津別命弄是鶴、遂得言語¹²²。

Yukapatana kugupi wo tatematuru / pomutuwakē no mikōtō / sōnō kugupi wo mōteasobite / tui ni **mōnōipu** kōtō etu.

[. . .] [Le courtisan] Yukaha-tana présenta le cygne [à l'empereur]. [Alors] Le prince Homutu-wake s'amusa avec ce cygne, et il réussit finalement à **parler**.

Si nous disons que le *Nihon shoki* choisit un verbe « similaire », c'est parce que le verbe

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 268-269.

du *Kojiki* dans le passage cité ci-dessus est le même mais dans sa version honorifique *mononoru*, cette dernière mettant sans doute l'accent sur le rattachement du prince à la lignée impériale.

Or, pour revenir à la possible équivalence entre les verbes *ma-koto-tohu* et *mono-ihu*, les textes semblent pointer dans la direction, sinon d'une synonymie, au moins d'une fonctionnalité équivalente. Cependant, le préfixe *ma-* du verbe *ma-koto-tohu* nous fait penser que par exemple, l'éventuelle capacité de parler évoquée en rêve par la divinité d'Izumo au sujet du prince (exprimée par ce verbe) implique un niveau plus élevé d'articulation. En poursuivant ce même raisonnement, on pourrait affirmer qu'au retour de leur mission, dans leur rapport à l'empereur, les accompagnateurs du prince ont rabaisé quelque peu la nouvelle capacité de ce dernier en la décrivant par le verbe général *mono-ihu*, ce qui veut dire qu'ils informaient seulement du fait que le prince était devenu « capable de parler. »

Ainsi, selon notre vision des choses, s'agissant des divers degrés de communication verbale, nous proposons la liste de définitions suivante :

Agitohu : Des sons inarticulés, des balbutiements.

Mono-ihu : Verbe utilisé pour véhiculer la notion générale de « parler », sans mettre l'accent sur le contenu des mots.

Ma-koto-tohu : Verbe d'un usage similaire au *mono-ihu*, pouvant également véhiculer le sens de « parler », sauf qu'il implique sémantiquement le placement du point de vue non pas du locuteur mais du destinataire, en ce sens que ce dernier se fait demander quelque chose (*koto* 事) par le premier. L'ajout du préfixe *ma-* apporterait sans doute une nuance de « parole authentique », *ma-koto*, notion dont nous avons déjà donné un petit aperçu (section 1.4.3), et que nous devons réexaminer en détail dans la quatrième partie.

Concernant ce verbe *koto-tohu*, seulement un dictionnaire de langue ancienne a mis l'accent, à notre connaissance, sur ces précisions que nous donnons sur l'échange entre le locuteur et le destinataire : c'est le JKDJ, qui donne comme sens principal de ce verbe composé la tournure *kotoba wo kawasu* 言葉を交わす (échanger des paroles)¹²³. Certes, plus tard il fournit aussi l'acception *mono wo iu*, mais il le fait selon une formule présupposant tout de même la présence d'un destinataire, *mono wo iikakeru* ものを言いかける (dire quelque chose à quelqu'un). De toute manière, afin de savoir si ces verbes *koto-tohu* et *mono-ihu* ont des nuances différentes, il nous faudra examiner d'autres exemples, notamment ceux où le *koto-tohu* n'est pas préfixé du mot *ma-*, ce qui nous donnera la possibilité d'une

¹²³ *Jidaibetsu kokugo daijiten. Jōdai-hen* 時代別国語大辞典 上代編, Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002, p. 300-301.

comparaison plus neutre et objective avec le *mono-ihu*. Ces cas de figure peuvent être observés dans un épisode bien connu de la mythologie japonaise, celui de la description de l'état de la Terre avant l'arrivée des dieux célestes. Dans ce contexte premier, des entités, comme les plantes, les arbres, les racines et mêmes les roches, se voient douées de parole, et il est important de s'intéresser à la nature de cette parole pour pouvoir tirer des conclusions sur les convergences et divergences entre le *mono* et le *koto* dans le domaine verbal.

3.3.3) Nature parlante

3.3.3.1) Considérations théoriques

Il existe une certaine tendance en Occident à concevoir le Japon, surtout par le biais du Shintō, comme une civilisation à laquelle une vision animiste de la nature serait inhérente, une culture imbibée depuis toujours d'une perception selon laquelle les montagnes, les herbes, les arbres, les roches, porteraient tous en eux un esprit ou un dieu particulier pouvant se manifester de manière variée. Si on laisse de côté le toujours épineux problème des « origines » en tant que croyance, il est certainement possible d'affirmer qu'au Japon contemporain une telle perception existe. Le problème arrive, de notre point de vue, quand on part de la prémisse que cette conception « animiste » du monde, avec tous les préjugés modernes que le mot comporte, était aussi inhérente au Japon archaïque. Si nous disons « préjugés modernes », c'est parce que lorsqu'on parle d'« animisme » au Japon, il arrive qu'une curieuse surdétermination vienne souvent se cristalliser sur ce mot : celle d'« harmonie » ou de « communion avec la nature », qui sont à notre avis des idées modernes dont l'application au contexte du Japon archaïque serait d'autant plus douteuse. Certes, il est facile et tentant de se représenter les habitants du Japon archaïque comme un peuple vivant au rythme de la nature, voire comme des « primitifs » qui, au moyen des diverses prières Shintō qu'ils adressaient aux esprits et aux dieux de la nature, étaient en parfaite harmonie avec celle-ci...

Loin de nous l'idée de nier l'existence de ce culte aux dieux et à la nature au Japon archaïque. Malgré la rédaction relativement tardive des *Norito* (X^e siècle), nous savons qu'ils reposent sur d'anciennes liturgies qui pourraient témoigner d'un culte archaïque à la nature. De même, nos deux grandes *Chroniques* regorgent d'histoires de divinités gardiennes des montagnes, des dieux de la mer qui déclenchent des averses, ou des plantes et des roches qui

se voient attribuer des qualités humaines dont la parole. L'impropriété est commise quand on suppose que dans le contexte archaïque, ce genre de phénomènes « animistes » était toujours regardé comme quelque chose de faste ou de positif. C'est surtout le dernier élément cité, celui de la « nature qui parle », qui est problématique dans ce sens. Par souci de prudence, nous nous retiendrons comme toujours de faire des affirmations catégoriques sur ce que les Japonais de cette époque pensaient ou sentaient en réalité, mais si les textes sources de l'époque nous prouvent quelque chose, c'est que cette « nature parlante » qui y est souvent mentionnée était loin de faire l'objet de vénération. Source de tumulte et de désordre, nos récits mettent en évidence une volonté de soumettre et faire taire cette entité loquace par une instance supérieure.

Or, en parlant de « nature » et de « soumission » dans le contexte du Japon archaïque, ne serions-nous pas en train de commettre une inexactitude ethnocentrique ? En d'autres termes, en considérant cette « nature parlante » décrite dans nos textes sources selon un rapport d'opposition à la culture, n'aurions-nous prêté arbitrairement à ces mêmes textes une conception « européenne » de la nature en tant qu'objet à conquérir, à défricher comme la *silva* romaine ? Bien que la volonté de soumission de la « nature inculte » à l'« espace culte habité par l'humain » soit une prémisse applicable à la civilisation romaine par exemple, il se peut que l'existence d'un tel clivage entre ces deux mondes soit moins certaine pour l'Asie orientale. Philippe Descola développe ce point de vue lors de sa description du vocabulaire topologique de divers pays d'Extrême-Orient dont le Japon :

Le japonais établit également une opposition entre *sato*, « le lieu habité », et *yama*, « la montagne », celle-ci étant moins perçue comme une élévation de relief contrastant avec la plaine que comme l'archétype de l'espace inhabité, comparable en cela au sens premier du mot « désert » en français. (...) Pourtant, si l'on considère les manières dont tous ces espaces sémantiquement marqués sont perçus et utilisés, force est de constater qu'il est difficile de repérer en Chine, en Inde ou au Japon une dichotomie analogue à celle que l'Occident a forgée. Qu'une différence soit faite en Asie entre les lieux habités et ceux qui ne le sont pas, cela n'est guère surprenant ; mais que cette différence recouvre une opposition tranchée entre deux types d'environnement, deux catégories d'êtres et deux systèmes de valeurs mutuellement exclusifs, voilà qui paraît plus douteux¹²⁴.

Puis, en se référant aux écrits d'Augustin Berque et l'idée selon laquelle les montagnes et les lieux habités sont reliés par une complémentarité spirituelle, Descola insiste sur le fait qu'au Japon il n'existerait pas d'opposition entre ces deux environnements :

¹²⁴ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 75.

Ni espace à conquérir ni foyer d'inquiétante altérité, la montagne japonaise n'est donc pas véritablement perçue comme « sauvage »¹²⁵....

Ainsi, pour Descola, la montagne au Japon ne serait pas un espace sauvage qu'il s'agirait de conquérir. Ceci peut se relier à des notions plus profondes sur la conception ou non de la nature en tant qu'« objet », domaine dans lequel Augustin Berque nous a livré d'intéressantes réflexions au fil des années, dont l'affirmation qu'il n'y aurait pas de place dans la pensée japonaise pour une objectivation réflexive de la nature, pour un retrait de l'homme par rapport à ce qui l'entoure¹²⁶.

Or, même si nous pensons que les idées avancées par ces chercheurs sont sans doute applicables à des époques plus tardives dans l'histoire japonaise, nous n'allons pas les retenir pour notre étude, car dans le cas du Japon archaïque, l'existence d'un tel paradigme serait difficile à prouver. En réalité, nous ne savons pas si les Japonais de l'époque qui précède la rédaction de nos *Chroniques* possédaient ou non la capacité d'objectiver la nature. Le mot « nature » pouvant être certainement trompeur, il vaudrait mieux dire qu'il serait douteux de penser qu'au Japon archaïque les gens ne pouvaient pas s'objectiver par rapport aux plantes, aux herbes, aux roches, etc. Les textes anciens semblent suggérer plutôt le contraire, car nous allons voir que pour ces épisodes où il s'agit de faire taire cette nature anormalement loquace, elle avait été parée préalablement par les dieux célestes de toute une série de tares qui suggèrent une opposition, voire une certaine hostilité, d'un monde envers l'autre. Bien entendu, il serait tout aussi arbitraire d'inférer que cette opposition décrite par les mythes était inhérente à la pensée des habitants du Japon archaïque.

Élucider la perception qu'une société se fait de son environnement naturel n'est pas une mince affaire, et nous croyons qu'il serait imprudent de faire des affirmations catégoriques sur des grandes aires culturelles, en opposant par exemple l'Orient et l'Occident selon deux visions contraires, l'une de conciliation nature / culture, l'autre de soumission de la première par la deuxième. Le rapport conflictuel entre ces deux contextes peut être retrouvé dans d'autres sociétés, et ce n'est pas l'apanage exclusif des sociétés dites occidentales. Qui plus est, il serait tout aussi imprudent de présupposer que notre civilisation oppose « par nature » ces deux mondes, car il se peut aussi qu'il y ait ou qu'il y ait eu des sociétés reliées à la civilisation européenne ayant connu un rapport bienveillant, conciliateur, entre l'homme et son environnement. En tout cas, la représentation de cet environnement semble être particu-

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Augustin Berque, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986, p. 176.

lière à chaque société, et des grandes divergences peuvent être observées dans des peuples voisins, et dans certaines aires culturelles très localisées. Maurice Godelier nous en donne un exemple très concret et 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 représentants¹²⁷.

Où s'enracinent ces deux visions complètement opposées de la nature pour ces deux peuples ? Même si les mots de Godelier semblent pointer vers des croyances religieuses spécifiques comme cause première, il nous informe ensuite que c'est la mise en place de systèmes techno-économiques différents qui donne naissance à l'hostilité ou à la bienveillance, 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 d'esprits ou d'êtres surnaturels hostiles¹²⁸.

Ainsi, pour revenir à notre contexte du Japon archaïque, nous ignorons si des peuples agriculteurs (comme les Bantous de Godelier), arrivèrent jadis pour soumettre les peuples autochtones, en instaurant en même temps une vision négative de l'environnement forestier.

¹²⁷ Godelier, Maurice, *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard, 1984, p. 52.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 52-53.

Certaines théories extrapolent les épisodes mythiques de nos *Chroniques* à l'histoire japonaise. Nous pouvons par exemple citer celles qui relient les dieux terrestres (*kunitsu-kami* 国津神) et la nature autochtone aux *jōmon-jin* 縄文人, qui auraient été les premières populations de l'archipel, et qui auraient eu des cultes animistes. 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. Toutefois, nous pensons qu'en interprétant ainsi les mythes, on rentre dans un terrain propice aux dérives idéologiques, car il serait certainement trop facile de postuler que ces premières populations animistes de *jōmon-jin* représenteraient un hypothétique « peuple japonais primitif (*gen-Nihonjin* 原日本人) », comme semblent le suggérer des auteurs comme Nakazawa Shin.ichi 中沢新一¹²⁹ ou Umehara Takeshi 梅原猛¹³⁰. Si nous nous montrons aussi prudents, c'est parce que même de nos jours, la recherche archéologique ne semble pas disposer de preuves suffisantes pour définir clairement la nature de ces cultes de l'époque *Jōmon*¹³¹, ce qui laisse planer le doute sur cet hypothétique animisme premier qui renouerait avec le Shintō moderne. Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'à notre connaissance, nos textes mythiques n'en témoignent pas explicitement.

Quoi qu'il en soit, l'objectif de notre travail n'étant pas l'herméneutique de la mythologie japonaise, nous ne nous attarderons pas longtemps sur cette problématique. Cependant, afin de définir notre position à propos de la sémiotique du mythe dans ces épisodes concrets de soumission de la nature, nous jugeons nécessaire de résumer notre opinion en quelques phrases. D'après nous, ce que véhiculent nos mythes dans ces épisodes de soumission des dieux et de la nature autochtones, est le point de vue de l'aristocratie japonaise de la fin du VII^e et le début du VIII^e siècle, à savoir, la fierté d'une civilisation jeune, avide de conquêtes, qui s'enorgueillissait d'imiter les modèles du continent et de participer ainsi à la « culture mondiale » de l'époque avec le chinois comme *lingua franca*. Cependant, cette civilisation tenait visiblement aussi à garder certaines de ses notions vernaculaires, dont celle de *koto*, qui est un terme récurrent dans les mythes qu'elle nous a laissés. Dans ces mythes, le *koto* prend le rôle, comme nous le verrons, d'outil pour faire taire la nature et soumettre les dieux sauvages. Cette utilisation d'un concept autochtone pour soumettre « l'autochtonie » peut paraître paradoxale, mais c'est ainsi que nos mythes sont réellement écrits. Non seulement dans la prochaine rubrique, mais aussi dans le reste de notre étude, nous allons examiner

¹²⁹ Nakazawa Shin.ichi 中沢新一, *Asudaibā* アースダイバー, Tōkyō, Kōdansha 講談社, 2005, p. 29.

¹³⁰ Umehara Takeshi 梅原猛, Inoue Takao 井上隆雄, *Nihon no shinsō* 日本の深層, Tōkyō, Kōsei shuppansha 佼成出版社, 1983.

¹³¹ 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.

d'autres exemples afin d'y voir plus clair, et afin de déterminer les modalités sur lesquelles se construit cette domination.

3.3.3.2) Les exemples tirés des textes sources

En vue d'explorer concrètement le contexte dans lequel s'exprime cette « nature parlante », nous entamerons cette rubrique par un exemple tiré du *Nihon shoki*. Le deuxième livre de la partie de l'Âge des dieux s'ouvre par 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 葦原中國). 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 où se trouve le pays désigné est loin d'être accueillant :

遂欲立皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊、以爲葦原中國之主。然彼地多有螢火光神、及蠅聲邪神。復有草木咸能言語¹³²。

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 ni yoku **mōnōipu** kōtō ari.

Finale­ment, l'auguste dieu céleste Amatsu-hiko-hiko-ho-no-ninigi-no-mikoto fut désigné comme seigneur 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**.

Le texte, on le voit, range cette « nature parlante » à côté des divinités maléfiques, lui donnant ainsi implicitement le statut d'élément nuisible ou indésirable. Concernant la grammaire, ce qui est curieux est que le binôme dont le texte brut se sert pour rendre le verbe « parler », *yán yǔ* [ʃIAN ɲIO] 言語, est lu *mono-ihu*, alors que la sémantique naturelle des sinogrammes suggérerait plutôt la lecture *koto-kataru*, verbe hypothétique dont l'existence, comme on l'a vu, n'a pas pu être retrouvée dans nos textes. Dans une section précédente¹³³ nous avons vu que le dictionnaire JKDJ fournissait cette combinaison *yán yǔ* 言語 parmi

¹³² *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 134.

¹³³ Section 3.3.2.1 de ce travail (« Les affinités avec le verbe “ihu” »).

l'éventail des graphiques possibles du verbe *mono-ihu*, mais cette lecture ne finit pas de nous surprendre de par l'écart qu'elle implique avec le sens premier des graphies chinoises. Nous y reviendrons après l'examen des autres exemples de « nature parlante » dans nos textes.

Toujours dans l'*Annale* sinisée, la sixième version de l'épisode précédent dépeint aussi cet environnement « animé » si particulier :

高皇産靈尊、勅八十諸神曰、葦原中國者、磐根木株草葉、猶能言語、夜者若燦火而喧響之、晝者如五月蠅而沸騰之、云云¹³⁴。

Takami musubi no mikötö / yaso mörökamitai ni mikötönöri site nótamapaku / asipara no ? nakatu kuni pa / ipane kö nö mötö kusa nö kaki pa mo / napo yoku **mönöipu** / yoru pa pöpö nö mokoro ni otonapi / piru pa sabapë nasu waki agaru tö / sikasika ipu.

Le dieu Takami-musubi-no-mikoto prononça ces augustes paroles : « Au pays de Ashihara-no-nakatsu-kuni, les rochers, les racines et les feuilles peuvent **dire des choses**. La nuit, des divinités maléfiques pétillent comme du feu dans les flammes, et la journée elles bourdonnent comme des mouches du cinquième mois, etc. »

Dans l'ensemble, cette version décrit pratiquement le même environnement hostile que la version principale, avec la seule différence qu'à côté des racines et feuilles, elle étend le don de la parole au règne minéral par le mot *ihane* 磐根, littéralement « les racines des roches. » Mais pour ce qui est de la syntaxe qui correspond à cette parole de la nature, cette dernière est ici aussi rendue par le biais du *mono-ihu*, à nouveau graphié *yán yù* 言語.

Dans le *Nihon shoki*, il semblerait que l'état où le monde se trouvait avant la descente des dieux célestes n'est pas quelque chose qui soit tombé dans l'oubli. Effectivement, il s'agit visiblement d'un référent important qui réapparaît plus tard dans la trame, plus concrètement au règne de l'empereur Kinmei 欽明天皇, où il est utilisé pour raconter les origines de l'empire du Yamato. Pour situer cela dans son contexte, nous allons remonter jusqu'à la 16^e année du règne de cet empereur, au moment où le royaume coréen du Paekche, allié du Yamato, subit une grande défaite face à l'armée du pays de Silla. Le souverain fut décapité, et un prince du Paekche appelé Kei 惠 fut envoyé au Yamato pour informer l'empereur du malheureux événement. Or, une fois son compte-rendu fini, ce prince fut sermonné par un des ministres du clan Soga, qui, au milieu de son discours, fit appel aux origines de l'empire du Yamato :

¹³⁴ *Nihon shoki*, NKBT, 67, p. 160-161.

原夫建邦神者、天地割判之代、草木言語之時、自天降來、造立國家之神也。頃聞、汝國輟而不祀。方今悛悔前過、修理神宮、奉祭神靈、國可昌盛。汝當莫忘¹³⁵。

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 aratamete kuite / kamī nō miya wo turoopi wosamete / 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 **disaient des choses**, descendit du Ciel et créa ce pays. Ces derniers temps, j’ai entendu dire que dans ton pays, vous ne vénerez plus [ce dieu]. Si [ton peuple] regrette ses fautes passées, reconstruit les sanctuaires et rend culte à l’auguste esprit de [cette] divinité, ton pays trouvera la prospérité. Il ne faut pas que tu oublies cela. »

Une fois de plus, le verbe « parler » ou « dire des choses » est véhiculé par le binôme *yān yū* 言語, bien que cette fois ce soit lu « *mono-gataru* » et non pas « *mono-ihu* », ce qui se rapproche légèrement de la sémantique naturelle du binôme par rapport aux deux exemples précédents.

S’agissant du cadre narratif, il semble paradoxal que la même *Chronique* dépeigne auparavant la nature comme un environnement chargé d’une nuance fortement négative alors que ce ministre du clan Soga se sert de cette image de « nature parlante » pour mieux appuyer son discours face au prince du Paekche. En réalité, nous voyons que la phrase insiste plutôt sur ce qui s’ensuivit, à savoir la création du pays du Yamato, ce qui fait penser que le récit se sert de cette « nature parlante » comme repoussoir pour mieux souligner l’exploit du dieu céleste. Ce n’est pas seulement la création du pays que nous désignons comme « exploit », mais aussi les actions entreprises par le dieu pour annuler cet état « bruyant » du désordre premier. Or ces actions n’étant pas explicitement rendues dans cet extrait du *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. En effet, ce recueil de documents à caractère hétéroclite, où des renseignements géographiques et agricoles se présentent intimement enchevêtrés à des descriptions mythologiques ou folkloriques, nous décrit plus en détail les circonstances dans lesquelles cette « nature parlante » fut muselée. Plus concrètement, c’est le *Fudoki* du pays de Hitachi (*Hitachi no kuni fudoki* 常陸国風土記) qui ouvre sa rubrique consacrée au district de Shida 信太郡 par une description de l’état où le monde se trouvait aux commencements, et les mesures entreprises par les divinités célestes pour le modifier :

¹³⁵ *Ibid.*, 68, p. 115-117.

古老曰、天地權輿、草木言語之時、自天降來神、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¹³⁶。

Puruokina nõ iperaku / Amõtuti no pajimë / kusaki **kõtödöpisi** tõki ni / amë yõri kudari kitamapisi kamī / mina pa putu nõ opokamī tõ mawosu / asipara nõ nakatu kuni wo mēguri idemasi / yamakapa nõ araburu kamī nõ tagupi wo kötömukë tamapu / opo kamī kötömukë sude ni wopetamapi / mikökörö ni amë ni kaperamu tõ 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-kami¹³⁷. 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 reprendre le fil du récit, signalons au passage le fait que le *Hitachi no kuni fudoki*, tout comme les autres exemples du *Nihon shoki*, exprime aussi la capacité verbale des plantes et roches au moyen des sinogrammes *yán* 言 et *yù* 語. Cependant, cette fois la lecture proposée par les éditeurs est *koto-tohu* et non *mono-ihu*. À nouveau nous traiterons des retombées de ce fait quelques paragraphes plus bas, lorsqu’il sera question de l’analyse grammaticale.

En ce qui concerne le contexte, un fait curieux est que le dieu ne semble pas agir directement sur ces êtres (arbres, plantes, roches) qui parlent mais sur les divinités sauvages autochtones, qu’il réussira à pacifier. Les moyens dont il se sert pour ce faire sont exprimés par le biais du verbe *koto-mukeru*, un terme très important pour notre étude, et qui fera l’objet d’une analyse détaillée plus loin dans cette même partie. Tout en sachant qu’il comporte un rapport avec le concept **K**, nous nous contenterons pour l’heure de le traduire par « pacifier. » Cependant, il reste à déterminer si les plantes et roches se taisent d’elles-mêmes après la pacification des divinités maléfiques *ashiki-kami* 邪神, ou s’il faut que le dieu céleste entreprenne des actions spécifiques pour les faire taire. Pour clarifier ce point, il faudra examiner un autre texte, un texte liturgique du *Norito* 祝詞 appelé *Minazuki no tsugomori no*

¹³⁶ *Fudoki* 風土記, Uegaki Setsuya 植垣節也, éd., SNKBZ, 5, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1997, p. 364-365.

¹³⁷ D’après la note 14 d’Uegaki Setsuya, le binôme *futsu* 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.

oho harahe 六月晦大祓 (Grande Purification du Dernier Jour du Sixième Mois¹³⁸) qui nous décrit encore plus en détail les agissements des dieux sur les plantes et les roches :

高天原神留、皇親神坐、皇親神漏岐・神漏美命以、八百萬神等、神集集賜、神議議賜、我皇御孫之命、豐葦原水穗之國、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¹³⁹。

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 / kakuyōsasimaturisi 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 / amakudarisi yōsasimaturiki¹⁴⁰.

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 [le suivant] : « Notre auguste descendant doit gouverner en paix le Riche Pays de la Plaine des Roseaux Luxuriants. » Ils s'enquirent à propos de [la présence] de dieux sauvages dans ce pays qu'ils venaient de confier [à leur descendant], les y chassèrent, et puis **réduisirent au silence** les roches, arbres, herbes et feuilles qui **parlaient**. Ensuite ils firent se lever du siège céleste leur descendant, écartèrent les huit myriades de nuages célestes et ordonnèrent à ce dieu de descendre [sur Terre].

Ce *Norito*, au moyen du verbe *koto-yameru*, graphié *yù zhǐ* [yio tſiei] 語止, littéralement « [faire] arrêter de parler », insiste explicitement sur le fait que les arbres (*kotachi* 樹立), les feuilles des plantes (*kusa nō kaki* 草之片葉) et les roches (*ihane* 磐根), qui jusqu'alors parlaient (*koto tohu* 語問) manifestement sans aucune retenue, furent réduites au silence par le descendant des dieux célestes. Ainsi, cette parole *koto* impropre à ces éléments de la nature

¹³⁸ C'est le moment de la canicule, la saison la plus chaude de l'année. C'est aussi le moment des épidémies, et c'est pour cela que ce rituel de « purification » (qui peut avoir la valeur de « pacification des dieux des épidémies ») est très important.

¹³⁹ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 422-423.

¹⁴⁰ 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 affirme que c'est le système suivi par la plupart des experts. Il 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 Quiros, 03-09-2015, correspondance personnelle).

fut « arrêtée », et le monde fut pacifié.

Il est temps maintenant de reprendre l'analyse grammaticale que nous avons précédemment reportée à plusieurs reprises, et de s'interroger sur les caractéristiques de cette parole. Si l'on se fie aux versions examinées du *Nihon shoki*, on conclurait que les plantes, arbres, etc., parlent selon une modalité de parole appelée *mono-kataru* ou *mono-ihu*, et ceci malgré les sinogrammes *yán yǔ* 言語. En revanche, pour le *Hitachi no kuni fudoki*, ce même binôme renvoie à une parole de type *koto-tohu*. Et pour finir de nous dérouter, le *Norito* qu'on vient d'examiner donne une autre variante graphique, *yǔ wèn* [ɲio miuən] 語問, pour ce même verbe *koto-tohu*, ce qui implique la lecture du caractère *yǔ* 語 comme *koto*. À la vue d'une telle confusion graphique 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. Nous l'ignorons mais il semblerait, d'après l'examen que nous avons fait de nos textes, que le japonais archaïque ne s'offusque pas a priori de ce genre d'ambiguïtés graphiques. Ces écarts seraient certainement inadmissibles en chinois, mais dans nos textes vernaculaires, surtout au moyen de la grande palette graphique dont les mots *koto* et *mono* disposent, une telle souplesse semble être possible. Bien que ce ne soit pas relié à ce sujet de « nature parlante », nous jugeons utile de citer ici Ishii Kōsei 石井公成 et les précautions qu'il fournit par rapport à certaines lectures anomales dans le *Nihon shoki*, dont celle du mot *koto* dans l'extrait suivant, tiré du début de la chronique que cette *Annale* nous fait de l'empereur Yōmei 用明天皇 :

於豐御食、炊屋姬天皇世、位居東宮、總万機、行天皇事。語見豐御食炊屋姬天皇紀¹⁴¹。

Tōyō mike kasikiya pime nō sumera mikōtō nō miyo ni / touguu ni masimasi / banki wo sousetu site / mikadō **waza** sitamapu / **kōtō** pa tōyō mike kasikiya pime nō sumeramikōtō nō mimaki ni miyu.

Pendant le règne de l'impératrice Mike-kashikiya-hime [Suiko 推古天皇], il [le prince Shōtoku 聖德太子] résidait dans le Palais de l'Est, et s'occupait de toutes les **affaires** (*waza* 事) de l'impératrice. Ceci est raconté dans la chronique de l'impératrice Mike-kashikiya-hime [Suiko].

Nous voyons que l'édition du SNKBZ choisit d'adopter la lecture *koto* pour le caractère *yǔ* 語 du binôme *yǔ jiàn* [ɲio ken] 語見 (alors que le monôme 事, au sens des « affaires politiques », est lu *waza*). Si ce *koto* signifiait la parole, ce serait un usage permis par la sémantique chinoise, mais nous allons voir que le sens que le *Nihon shoki* attribue à ce binôme ne renvoie pas à une parole prononcée par quelqu'un mais à un fait historique, ce qui

¹⁴¹ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 3, p. 500-501.

selon Ishii est un usage anomal en *kanbun*, et qui ne pourrait être compris que dans le contexte japonais. Voici les précisions qu'il nous donne :

「語見～」という表現は、「(その人の) 言葉は～に見えている」の意味なら 中国でも用例は多いが、ここでの「語」の訓は「こと」であって、「行天皇事(天皇の事を行なう)」の内容については推古紀に見えている、の意だろう。(中略)つまり、「語」と「事」をともに「こと」と訓ずる日本でなければあり得ない表現なのであり、漢文としては誤りなのだ。太子に関する基本的な記述において、こうした誤用が見られることに注意すべきだろう¹⁴²。

Il existe de nombreux exemples en chinois où l'expression « 語見～ » est utilisée dans le sens de « les paroles de cette personne peuvent être retrouvées [ici ou là]. » Le sinogramme « 語 » est lu ici « *koto* », et donc l'expression « 語見～ » voudrait sans doute dire que le contenu de l'expression [précédente] « *mikado waza shitamahu* » 行天皇事 (qui signifie « se charger des affaires de l'empereur »), peut être retrouvé dans la Chronique de Suiko 推古 dans le *Nihon shoki* (...). En bref, si ce n'était pas au Japon, où les sinogrammes « 語 » et « 事 » peuvent être lus tous les deux « *koto* », ce [« 語見～ »] serait ici une expression inadmissible, et en tant que *kanbun* ce serait une erreur. Il est intéressant de noter que dans les principaux récits de Shōtoku Taishi, ce genre d'usages erronés peuvent être relevés.

Si ce genre d'erreurs de *kanbun* est présent dans nos textes, il nous faudra garder en tête qu'il est parfois judicieux de ne pas suivre les graphies à la lettre. Bien entendu, il ne faudrait pas non plus en déduire qu'à chaque fois que les éditeurs décident de lire, par exemple, le sinogramme *yù* 語 comme *koto* ou le sinogramme *yán* 言 comme *mono*, il faille rejeter ces exemples. Nous sommes d'accord avec Ishii sur le fait que ces usages anomaux ne seraient compréhensibles que dans le cadre du Japon, mais il n'en est pas moins vrai que ces deux mots, *koto* et *mono*, ont une sémantique naturelle en japonais qui fait qu'ils peuvent couvrir, comme nous l'avons vu, le sens de plusieurs sinogrammes. Tout ce que nous voulons dire est que parfois certaines graphies peuvent être trompeuses, et c'est d'ailleurs bien le cas pour le binôme *yù wèn* 語問 lu comme *koto-tohu*, ou *yán yù* 言語 lu comme *mono-ihu* dans les cas examinés de « nature parlante. »

Des auteurs comme Itoi Michihiro soutiennent que dans le *Nihon shoki* le composé *yán yù* 言語 devrait également être lu *koto-tohu*, et non pas *mono-ihu*, en avançant comme raison

¹⁴² Ishii Kōsei 石井公成, «“Nihon shoki” ni okeru bukkyō kanbun no hyōgen to henkaku gohō » 『日本書紀』における仏教漢文の表現と変格語法, *Komazawa daigaku bukkyō gakubu kenkyū kiyō* 駒沢大學佛教學部研究紀要, vol. 73, 2015, p. 210.

que le sens de ces deux verbes est différent¹⁴³ (bien qu'il ne précise pas en quoi cette différence consiste). Si on laisse provisoirement de côté le problème posé par les graphies, les lexèmes étant complètement différents pour chaque verbe, il est bien logique d'inférer que leurs sens respectifs divergent aussi. Nous avons vu dans la rubrique précédente, lors de l'analyse de l'épisode du prince muet Homuchi-wake, que le préfixe *ma-* du *ma-koto-tohu* apportait sans doute la nuance d'une parole plus articulée, plus civilisée si l'on veut. Or ici le verbe *koto-tohu* se présente nu, et ce que les exemples précédents nous montrent est que son sens est équivalent à celui du *mono-ihu*, au point qu'a priori ils pourraient être échangés sans problème. Cependant, tout en reconnaissant cette équivalence manifeste, il est impératif d'insister à nouveau sur une différence de nuance, qui se rattache au référentiel que le verbe *koto-tohu* établit dans le contexte. Puisque ce verbe comporte, comme on l'a déjà vu, le monôme *tohu* (questionner), il présuppose qu'il faudrait se placer non pas du point de vue du locuteur mais de celui du destinataire, qui est en fin de compte celui sur qui revient la responsabilité d'interpréter ou non les sons écoutés en tant que question. Comme nous l'avons vu, les dictionnaires de langue ancienne donnent d'emblée la définition de « parler » pour ce verbe, ce qui n'est pas faux dans l'absolu, mais ce faisant ils ignorent la relativité positionnelle qu'il véhicule.

Ainsi, en tant que lecture possible de la situation décrite dans nos mythes, on peut imaginer qu'en se rendant sur la Terre, les dieux célestes trouvèrent un environnement insolite où ils « firent connaissance » d'êtres anormalement loquaces. Dans les exemples où le verbe *koto-tohu* est utilisé, il est suggéré que les dieux ont eu l'impression que les plantes, arbres, roches, etc., leur ont adressé des paroles, probablement sans bien en comprendre le sens (nous reviendrons plus tard sur ce dernier point). Il faut tenir compte du fait que c'est toujours du point de vue des dieux célestes que les choses sont racontées, ce qui veut dire que ces dieux se sont servis d'un mot général, *koto*, pour exprimer le *contenu* de ce qui aurait été prononcé (ou plutôt demandé) par ces êtres. Ainsi, s'agissant de la valeur syntactique du *koto* dans ce contexte, nous pensons que l'interprétation la plus plausible serait de le considérer comme le complément d'objet direct du verbe *tohu*, ce qui signifie que plutôt que de le lire en tant que « parole », il serait à interpréter dans le versant du « fait », ce qui s'exprimerait en japonais contemporain par une tournure comme « *koto wo towareru* » 事を問われる, littéralement « se faire demander des faits », ou plus naturellement, « quelqu'un s'est adressé à moi » (d'une manière ou d'une autre).

Ce dernier point est crucial, car bien qu'à l'époque archaïque il faille considérer aussi la présence cachée du *koto*-parole (言) pour le cas de l'ancien verbe *koto-tohu*, la syntaxe nous

¹⁴³ 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, p. 266-267.

conduit à le prendre comme un fait (事). Si l'on décide alors de traduire ce verbe *koto-tohu* comme « demander des faits », il devrait être naturellement graphié *shì wèn* 事問. Or cette graphie n'a été retrouvée dans aucun des extraits cités plus haut. S'agit-il, comme le verbe *koto-gataru* analysé plus haut, d'un binôme seulement hypothétique ?

En réalité, pour ce cas-ci, nous avons la chance de pouvoir en fournir un spécimen, qui, même s'il ne se trouve pas dans nos *Chroniques*, est néanmoins tiré d'un autre texte de l'époque. Il s'agit 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 qui est 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 [. . .] ¹⁴⁴.

(...) opo ya sima töyö asipara nö midupö nö kuni wo / yasukuni tö tairakeku sirosimese tö kötöyösasimaturitamapite / amatu mipakari mötite / **kötötöpsi** ipane ko nö tati / kusa nö kakipa wo mo **kötöyamete** (...).

[Les dieux célestes] ordonnèrent [à leur descendant] de soumettre et gouverner en paix le Pays de la Plaine des Roseaux Luxuriants. Au moyen d'un conseil divin, ils **arrêtèrent la parole** à ces roches, arbres et herbes qui **parlaient**.

Ainsi, graphiquement parlant, ce *Norito* serait le texte source qui rend le plus fidèlement le sens premier de ce verbe *koto-tohu*, en insistant sur le sens de « parler », ou plus littéralement, « 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 normal 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 : « arrêter de parler », ou bien « faire taire¹⁴⁵. »

Il est temps maintenant de se demander sur le contenu sémantique de ce *koto* du *koto-tohu*, autrement dit, d'essayer de cerner quels sont les « faits » demandés par les plantes et les autres êtres parlants. C'est ce que nous allons voir dans la prochaine rubrique.

¹⁴⁴ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 416-417.

¹⁴⁵ C'est la deuxième option que nous avons privilégiée pour notre traduction, mais en même temps nous reconnaissons qu'il est difficile de savoir, d'après le texte brut, s'il s'agit ici d'un verbe factitif ou intransitif. En japonais moderne, pour le factitif on dirait bien sûr « *koto wo yame-saseru* 言を止めさせる », mais ici on a simplement la forme « *yame-ru* », qui n'est pas différente de celle du verbe intransitif, ce qui nous fait douter si le sens véhiculé est celui de « faire taire » ou simplement celui d'« arrêter de parler. »

3.3.3.3) *Koto* et mots de salutation. Une exception au concept **K** ?

S'agissant du sens du *koto* du *koto-tohu*, puisqu'il se rattache au champ lexical du verbe *tohu*, il est sans doute intéressant de se référer à un autre texte source qui, même s'il est bien plus tardif que nos *Chroniques* et les autres textes de l'époque Nara, peut s'avérer informatif 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, et qui nous fournit deux exemples assez pertinents pour cette partie de notre étude. Commençons par le poème 411 :

名にしおはば いざこととはむ 宮こどり わが思ふ人は 有りやなしやと¹⁴⁶。
Na ni shiohaba / iza **koto tohamu** / miyakodori / wa ga omohu hito ha / ari ya nasi ya to.

Puisque tu portes ce nom, oiseau de la capitale, eh bien, je te prie de **demander** « comment vas-tu » à la personne que j'aime.

Ce *miyako-dori* 宮こどり ou « oiseau de la capitale », une mouette (*yurikamome* ユリカモメ) d'après une note de l'édition SNKBZ¹⁴⁷, se voit confier la mission de demander des nouvelles à la femme aimée par le poète. Dans ce poème donc, les « faits » *koto* demandés par le verbe *koto-tohu* (dans sa forme désidérative *koto-tohamu* こととはむ) correspondent à l'état de santé de la personne, ce qui est exprimé par la tournure *ari ya nashi ya* 有りやなしや. Un autre poème, le 937, recoupe aussi cette interprétation, bien que le *koto* y soit absent et le verbe central ne comporte que le lexème *tohu* :

宮こ人 いかにととはば 山たかみ はれぬくもみに わぶとこたへよ¹⁴⁸。
Miyako hito / ika ni to **tohaba** / yama takami / harenu kumoini / 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 triste.

¹⁴⁶ *Kokin waka-shū* 古今和歌集, Saeki Umetomo 佐伯梅友, éd., NKBT, 8, Iwanami Shoten 岩波書店, 1958, p. 186.

¹⁴⁷ *Kokin waka-shū* 古今和歌集, SNKBZ, vol. 11, p. 175, n. 12.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 292.

Le poète Ono no Sadaki 小野貞樹, en rencontrant au pays de Kai 甲斐 quelqu'un qui allait dans la direction de la capitale, lui prie de donner de ses nouvelles aux gens de celle-là au cas où on les lui demanderait (*ika ni to tohaba* いかにととはば). Une analyse rigoureuse de ces deux poèmes nécessiterait bien entendu beaucoup d'autres précisions contextuelles, mais nous allons nous permettre, dans un souci de synthèse, d'aller droit à 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 ? », 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 semblent tenir une grande place en tant que possible complément d'objet direct.

Si l'on extrapole cette interprétation à nos *Chroniques*, et même si les épisodes de « nature parlante » n'y font pas explicitement mention, on peut supposer que les arbres, plantes et roches se sont adressés aux dieux célestes avec des simples mots de salutation exprimés par la question rhétorique « comment allez-vous ? » Cependant, avons-nous la certitude que les dieux célestes comprennent ces paroles ? S'agissant de deux mondes différents, il est effectivement possible d'objecter que la langue parlée par ces êtres loquaces serait incompréhensible aux dieux célestes. Telle est la prise de position de Tada Kazuomi, déjà cité, qui soutient que quand bien même ces paroles auraient un contenu cohérent pour les arbres, plantes et roches entre eux, elles ne seraient pas accessibles aux dieux célestes puisqu'il s'agirait pour eux d'« une langue inconnue », ce qui donnerait à cette parole le caractère inquiétant, « bruyant » que nos textes décrivent¹⁴⁹. Cependant, il faut aussi prendre en compte le cadre inusité dans lequel cette parole s'exprime, car le *Nihon shoki* la place dans le même contexte indésirable que le bruit produit par certaines divinités néfastes. Effectivement, on se souvient que cette *Annale* décrit un pays où existent « des divinités maléfiques qui bourdonnent comme des mouches du cinquième mois » (*sabahe nasu ashiki kami ari* 蠅聲邪神), entités dont Alain Rocher nous dresse le portrait suivant :

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-kamī* » 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, 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

¹⁴⁹ Tada Kazuomi 多田一臣, « Kodai no “koto” to “oto” 古代の「言」と「音」 », p. 8.

Nature sauvage¹⁵⁰.

Le *Nihon shoki*, après la description d'un monde chaotique dominé par ces divinités maléfiques, rajoute ensuite qu'« en outre, les herbes et les arbres pouvaient parler. » Les extraordinaires capacités de ces êtres végétaux, qui auraient pu, qui sait, être valorisées positivement dans un autre contexte, se voient ainsi rangées dans un registre fortement péjoratif, faisant partie du brouhaha entraîné par la présence des dieux néfastes. Ainsi, de notre point de vue, c'est surtout le contexte dans lequel cette parole est prononcée, et qui est manifestement indissociable d'elle, qui lui donne son caractère « bruyant. »

Certes, Tada mentionne aussi ce dernier point dans son élucidation des causes de l'hostilité des dieux célestes vis-à-vis des plantes, mais il considère également le facteur additionnel du langage, en affirmant que l'effroi provoqué par les paroles de cette nature bavarde répondrait au sentiment de rejet induit par l'écoute des sons d'une langue inconnue. Pour appuyer cette thèse, il cite certains mots-oreiller (*makura-kotoba* 枕詞) qui apparaissent dans le *Man.yō-shū*, dont le mot *koto-saheku* 言佐敝久 (dans les poèmes 135 ou 199 par exemple) que des poètes comme Kakinomoto no Hitomaro utilisent vis-à-vis du Kudara et sa langue¹⁵¹. Ce mot, pris dans son sens original, véhiculerait le sens de « parole bruyante et excessive¹⁵² », mais il se voit attribuer par ces poètes du *Man.yō-shū*, une acception métaphorique 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 seraient comme des chants d'oiseau, une succession de sons sans aucune signification, et partant bruyants, effrayants, qui seraient à rapprocher, selon Tada, des paroles des plantes pour les dieux célestes. C'est une interprétation ingénieuse et cohérente que nous épaulons dans une certaine mesure, tout en signalant en même temps 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 appuyant cet argument, ce qui laisse planer légèrement le doute sur cette hypothétique « langue étrangère » que les plantes auraient parlé.

L'hypothèse de Tada est ingénieuse, mais les textes ne la cautionnant pas directement, cette impossibilité de communication entre les êtres terrestres et les dieux célestes resterait toujours conjecturale. Quoi qu'il en soit, il n'est pas nécessaire selon nous de préciser si les dieux célestes comprennent la sémantique de ces paroles du monde d'« en bas. » Effectivement, tout un chacun sait que lorsqu'on se trouve dans un pays étranger et qu'on ne connaît

¹⁵⁰ Alain Rocher, *Les figures de l'origine dans la mythologie japonaise*, p. 160.

¹⁵¹ Tada Kazuomi, « Kodai no “koto” to “oto” », p. 19.

¹⁵² *Jidaibetsu kokugo daijiten. Jōdai-hen* 時代別国語大辞典 上代編, Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002, p. 299.

pas la langue, il est toujours possible de faire passer des messages simples par le biais de la mimique ou autres. Qui plus est, il n'est en général pas non plus 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, le « comment allez-vous ? » que le verbe *koto-tohu* pourrait exprimer serait, par sa simplicité même en tant que formule de salutation élémentaire, accessible à ces dieux célestes, et ceci quelle que soit la langue utilisée.

Cependant, les retombées de cette interprétation dans notre étude sont considérables, car si le contenu de ce *koto* du *koto-tohu* n'est qu'une salutation simple, qui de plus a certaines chances d'avoir été exprimé dans une langue « barbare¹⁵³ » du point de vue des dieux célestes, peut-on le considérer comme un spécimen du concept **K** ? Strictement parlant, il y aurait certes un **K(f)** (l'état de santé du sujet interrogé) et un **K(p)** (la parole qui demande cet état), mais contrairement aux autres exemples examinés jusqu'ici, ce serait une parole anodine, sans contenu, qui ne renvoie à rien de plus qu'à elle-même, et dont le caractère articulé serait même douteux. De surcroît, cette parole est créatrice de tumulte et confusion, ce qui va complètement à l'encontre d'une de nos principales hypothèses de travail : le *koto* comme force créatrice d'ordre dans le monde.

Ce travail se veut avant tout objectif, et partant, plutôt que d'essayer de faire entrer à tout prix ce *koto* particulier dans une catégorie à laquelle il n'appartient manifestement pas, nous préférons lâcher prise et nous résigner à un fait inattendu : le *koto* peut ne pas *toujours* être créateur d'ordre, ce qui signifie que des exceptions peuvent exister pour la correspondance entre lui et le concept **K**. Ainsi, au moins dans les cas de « nature parlante », nous ne rangerons pas le verbe *koto-tohu* dans notre palette d'exemples. Si ce cas de figure nous montre quelque chose, c'est qu'il peut y avoir aussi des *koto* vulgaires et imprécis, se situant à la frontière du langage articulé. Bien que le contenu du *koto* dans ce contexte décrive un « état » ou une « situation », il le fait dans un sens très général, sûrement aussi vague et indéfini que le mot *mono*. C'est sans doute pourquoi le *koto* et le *mono* se voient doter, bien que ce ne soit que dans ce cadre particulier, d'une parcelle sémantique commune. Nous avons vu précédemment que le *mono* peut devenir source d'effroi de par son caractère vague et indéfini¹⁵⁴. Eh bien, dans ces cas de « nature parlante », il en va visiblement de même pour le *koto* des plantes, qui provoque le rejet et l'hostilité des dieux célestes. C'est sûrement cette identité fonctionnelle qui fait que ces deux verbes, *mono-ihu* et *koto-tohu*, puissent être échangés sans contrainte majeure dans ce cadre déterminé, avec néanmoins la différence référentielle que nous avons décrite plus haut : « les plantes disent des choses » correspon-

¹⁵³ Terme employé par Tada Kazuomi, *op. cit.*, p. 19, en référence aux « barbaroi » dans la pensée grecque.

¹⁵⁴ Section 3.2.2 de ce même travail.

drait à la phrase comportant le verbe *mono-ihu*, « les plantes nous disent des choses » à celle du verbe *koto-tohu*, ce dernier cas exprimant le point de vue des dieux célestes.

Certes, pour les textes sources qui se servent du verbe *koto-tohu* pour dépeindre cette nature parlante, il serait possible aussi de penser que les plantes « se demandent des choses entre elles », ou qu'elles « s'enquière[n]t les unes auprès des autres », mais nous pensons que dans ce cas-là, un spectateur extérieur aurait décrit la scène en se servant du verbe neutre *mono-ihu*, c'est à dire « les plantes [se] parlent » tout simplement, ce qui voudrait dire que ce spectateur reste en deçà de l'échange verbal. Ce serait le contexte décrit par les exemples du *Nihon shoki*. Veut-on dire par là que la « nature parlante » décrite par cette *Annale* est différente de celle décrite par le *Hitachi no kuni Fudoki* ou les deux *Norito* examinés ? Non, nous pensons plutôt que chacun des textes insiste sur l'un ou l'autre aspect de la parole de ces arbres et plantes, « parler » simplement dans le cas du *mono-ihu*, « interpeller » dans le cas du *koto-tohu*. De toute manière, il s'agit en fin de compte d'une parole qui est réduite au silence, événement qui se relie à la création par les dieux célestes d'un ordre nouveau dont nous allons examiner les caractéristiques.

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

On comprend bien que, s'il s'agit d'instaurer un « ordre », il faille chasser de la scène des êtres que le récit lui-même qualifie de « maléfiques », c'est-à-dire les *ashiki-kami* 邪神. Or, cette « nature parlante », mis à part l'inquiétude provoquée par le caractère excessif et bruyant de sa parole, peut-on la qualifier de « maléfique » ? Autrement dit, y a-t-il d'autres facteurs pour qu'elle devienne la cible de l'hostilité que les dieux célestes manifestent à leur égard ? Alain Rocher nous éclaire à 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 établies¹⁵⁵.

Effectivement, il est évident que la parole est un don qui ne correspond point à ces entités

¹⁵⁵ Alain Rocher, *Les figures de l'origine dans la mythologie japonaise*, p. 160-161.

végétales et minérales. Il s'agit d'un surplus ontologique anormal qu'elles se sont arrogé 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, le verbe étant une qualité divine. En brouillant ainsi les catégories entre les espèces, ces êtres bavards gênent ou menacent de gêner la bonne exécution du projet de monde ordonné que les dieux célestes avaient conçu. On comprend mieux maintenant pourquoi il sera nécessaire pour ces derniers d'ôter à la nature cette capacité anormale : ce faisant, ils établiront dans le monde des catégories ontologiques naturelles, ou plutôt « culturelles », dans le sens où ces êtres bavards ne pourront faire partie du projet céleste que s'ils renoncent, de gré ou de force, au don de la parole. Alors, comment les dieux célestes vont-ils faire pour museler cette « nature parlante » ? Les textes nous montrent que c'est par le biais du *koto* que le monde fut pacifié, selon la modalité appelée « *koto-muke* » dans le *Hitachi no kuni fudoki*, ou selon celle désignée par le verbe *koto-yameru* dans les *Norito*. Il ne s'agit pas de tailler des arbres ou de pulvériser des roches, mais juste d'élaguer le *koto* excessif que ces entités se sont approprié, afin d'annuler la confusion ontologique.

Si nous établissons des échelles à l'intérieur même du *koto*, c'est parce que la parole que les arbres et les plantes exprimaient par le biais du verbe *koto-tohu* n'était, comme nous l'avons vu, qu'un *koto* vulgaire, des mots de salutation sans doute, mais qui ne sont en fin de compte que du « brouhaha » aux oreilles des dieux célestes, à la différence de leur parole qui devait être le « vrai *koto*. » À notre connaissance, ceci n'est pas mentionné de façon explicite dans les textes, mais nous pensons que la suppression de ce *koto* chthonien, vulgaire, va de pair avec la construction d'un monde régi par le principe du *koto* céleste, une parole articulée, solennelle, ordonnée et ordonnatrice, et complètement conforme au *fait* (事) qu'elle représente. Le *koto*, outil de représentation par excellence dans la mythologie japonaise, agit bien en tant que tel dans ces épisodes de nature parlante, c'est-à-dire en tant que représentation d'une réalité « idéelle. » Bien que ce ne soit pas en rapport avec le contexte du Japon ancien, Maurice Godelier nous fournit des idées très intéressantes à ce sujet :

Nulle 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 pourquoi¹⁵⁶.

Ainsi, il est possible de postuler que la mythologie japonaise est construite autour de la représentation d'une réalité idéale, autrement dit d'un programme, d'un projet à exécuter par le biais du concept de *koto*, ce dernier entendu comme le *koto* « d'en haut », la parole céleste, civilisée, archétype de la Culture. Ce *koto* céleste, il est non seulement créateur d'ordre mais aussi « ordonnateur » dans le sens injonctif du terme. En tant que représentation, il expliquerait, pour emprunter l'expression de Godelier, « qui doit faire quoi, quand, comment et pourquoi », lors de l'exécution du programme que les dieux célestes ont dressé. Si l'on doit raisonner d'une façon plus adaptée aux notions heuristiques que nous avons utilisées jusqu'ici, il est possible d'affirmer que ce *koto* civilisé qui réussit à faire taire les arbres, les herbes et les roches est une autre manifestation du *koto-wari*, cette force à caractère néguentropique qui vise à établir un ordre nouveau dans le monde mythique.

Ce projet qui transparaît derrière les récits de la mythologie japonaise, a-t-il réussi ses objectifs ? N'ayant pas encore examiné d'autres importantes modalités du concept **K**, comme le *koto-yosashi* ou le *koto-muke*, nous ne voulons pas avancer des conclusions prématurées, mais s'agissant de ces cas de « nature parlante », et en tant qu'étape partielle du projet céleste, nous pensons pouvoir répondre par l'affirmatif. Effectivement, une fois que cette nature s'est tue, après la descente de l'héritier céleste, elle ne parla plus jamais dans le reste du récit mythique, que ce soit dans le *Kojiki* ou dans le *Nihon shoki*. 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 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. Si l'on doit se référer aux autres textes de l'époque, il en va de même pour les *Norito*, et de surcroît, le contraste qu'on peut déceler aussi dans les expressions du *Man.yō-shū* semble confirmer cette hypothèse. En réalité, à cette époque légèrement plus tardive que le *Man.yō-shū* représente, les arbres « ne parlent pas », comme en témoigne l'expression courante *koto-tohanu ki* 言問はぬ木 que nous avons déjà analysée, et qui apparaît au moins dans quatre poèmes de cette anthologie (811, 812, 1007 et 4161). 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), il serait sans doute possible de traduire cette expression *koto-tohanu ki* comme « ces arbres qui ne parlent plus. »

Finalement, pour revenir à notre *koto* céleste, si nous l'avons qualifié d'« ordonnateur », c'est parce que son champ sémantique doit contenir d'autres dimensions que nous n'avons

¹⁵⁶ Godelier, Maurice, *L'idéal et le matériel*, p. 21.

pas encore explorées. Il en est ainsi effectivement, et nous allons nous consacrer à cette exploration dans les chapitres suivants. Qu'on nous excuse pour la longueur de cette dernière section, mais il a été nécessaire d'expliquer en détail les convergences et divergences de notre concept avec celui de *mono*, d'une part afin de clarifier le sens profond de ces importants épisodes de « nature parlante », et d'autre part afin de ne pas nous tromper sur cet aspect d'« essence » que nous comptons attribuer au *koto*. Cette nouvelle dimension va se manifester selon quelques choix syntaxiques qu'il faudra examiner en premier.

3.4) Essence et *koto*

3.4.1) Le *koto* apposé à un nom selon la formule « N + *no* + *koto* »

3.4.1.1) Précautions sémantiques

Avant de plonger dans la modalité syntaxique que le titre de cette section décrit, nous tenons à ajouter un détail sur le mot « essence » lui-même. Dans l'introduction de cette partie, nous avons exprimé une certaine réticence à nous servir de ce terme d'origine latine pour désigner la nouvelle dimension de notre concept **K**, et il a été expliqué que c'était principalement en raison de la possibilité qu'il avait de véhiculer des nuances évoquant une matérialité.

L'on pourrait à juste titre se demander pourquoi nous nous montrons aussi prudents sur ce point. Si nous y insistons autant, c'est parce que nous ne voulons pas tomber dans l'erreur si fréquente, à en juger par les définitions qu'on fait du célèbre terme *koto-dama*, de vouloir attribuer au mot *koto* l'acception d'« objet », cette dernière entendue en tant qu'objet matériel. Effectivement, quand on veut expliquer à grands traits le *koto-dama* dans une langue occidentale, on retrouve souvent des expressions comme « this word-is-the-thing superstition...¹⁵⁷ », ou « *kotodama*, the cult of the “word” equal to the “thing”....¹⁵⁸ », qui peuvent porter à confusion sur le vrai sens du *koto*. Loin d'affirmer que le signifié du mot *koto* en japonais échappe à ces chercheurs (d'autant plus que certains d'entre eux sont des chercheurs japonais écrivant en langue anglaise), nous voulons tout simplement mettre en

¹⁵⁷ Hara Kazuya, « The word “is” the thing: The “kotodama” belief in Japanese communication (part I) », *ETC: A review of General Semantics*, vol. 58, issue 3, 2001, p. 279.

¹⁵⁸ Roy A. Miller, « The spirit of the Japanese language », *Journal of Japanese Studies*, vol. 3, issue 2, 1977, p. 282.

lumière que le champ sémantique du mot « thing » en anglais ne se superpose que rarement avec celui du *koto*. Ce serait pareil pour le mot « chose » en français, et si nous disons « pareil » c'est parce qu'en indo-européen il n'y a pas non plus d'unité sémantique, ce qui fait que des mots comme « thing » et « chose » ne sont pas tout à fait équivalents.

En ce qui concerne l'éventuelle traduction de « *koto* » par « chose », elle peut certainement être correcte pourvu qu'elle renvoie à des événements ou à des faits concrets. Par exemple, en japonais moderne on peut dire : « *sugoi koto ga okita !* » すごいことが起きた！, phrase qui pourrait être traduite par : « il est arrivé un événement extraordinaire ! », ou encore par : « il s'est passé une chose extraordinaire ! » Cependant, étant donné que le mot « chose » en français comporte le risque de renvoyer à des objets concrets (ce qui serait en principe impossible pour le *koto* 事 japonais), nous tenons à affirmer de manière préventive que, afin d'éviter certains risques d'inexactitudes de langage, nous allons nous abstenir, dans la mesure du possible, de traduire ainsi le terme *koto*, et ce, en dehors de tout prémisse sur le concept **K**.

Ce sens de « chose » en tant qu'objet se relie plutôt, comme nous l'avons vu, au vocable *mono*. Hamada Atsushi affirme qu'en japonais, contrairement à d'autres langues comme l'anglais, il y a une distinction très nette entre les deux concepts représentés par *koto* et *mono*¹⁵⁹. Nous n'allons pas faire une étude exhaustive de cette différence en japonais moderne ; qu'il suffise de dire que cette distinction nette que la langue japonaise établit entre le *koto* et le *mono*, à en croire Hamada, est restée pratiquement inchangée depuis le VIII^e siècle¹⁶⁰.

Cependant, il nous faut avouer que ce fut justement une certaine tournure bien commune de la langue japonaise moderne qui joua pour nous, au début de notre recherche, le rôle d'élément déclencheur pour la conception de l'idée d'un aspect « essence » pour notre mot objet. Effectivement, si à un moment donné de notre recherche nous avons commencé à considérer la possibilité d'affubler de cette nouvelle étiquette le *koto* archaïque, c'est parce qu'il existe une expression moderne qui nous a semblé tellement ancrée dans la langue japonaise que nous nous sommes mis à la recherche d'exemples similaires dans nos textes mythiques de l'époque Nara. Allons donc l'examiner sans plus tarder.

3.4.1.2) Étranges déclarations d'amour

¹⁵⁹ Hamada Atsushi 浜田敦, « “mono” to “koto” » 「もの」と「こと」, p. 599-600.

¹⁶⁰ *Ibid.*

Afin d'éviter tout malentendu sur le contenu de cette courte rubrique, nous tenons à bien souligner dès le départ le caractère strictement heuristique de la description et utilisation de la tournure du japonais moderne dont il sera question ici. Nous sommes bien conscient de l'énorme fossé temporel qui sépare un contexte de l'autre, et c'est ainsi que, sans vouloir sauter par-dessus ces 1300 ans, nous allons donner des exemples concrets de cette expression moderne pour mieux appuyer notre argumentaire sur l'aspect concret du *koto* archaïque que nous voulons mettre en lumière dans cette section.

Il s'agit d'une construction linguistique moderne comportant le *koto* qui nous a toujours frappé par son sens légèrement « mystérieux », ceci bien entendu du point de vue subjectif de quelqu'un dont la langue maternelle n'est pas le japonais. Cette tournure fait porter au *koto* une notion différente que celle de « fait » ou « acte », qui sont les acceptions principales qu'on a vues de ce mot en tant que substantif. À vrai dire, le sens global de cette expression n'a rien de mystérieux, car il s'agit d'une phrase que les Japonais utilisent tout naturellement pour exprimer leurs sentiments, notamment leur amour, à l'égard d'une autre personne. Dans ce sens-là, on peut dire que l'expression est très courante même :

君のことが好き。

Kimi no koto ga suki.

Je t'aime.

Cette tournure peut être modifiée en remplaçant le « toi », c'est-à-dire le *kimi* 君 par le nom de la personne aimée, ce qui semble être plus fréquent en japonais pour une déclaration d'amour :

○○ (さん) のことが好き。

○○ *no koto ga suki.*

[nom de la personne], je t'aime.

Et la question qu'un étudiant de japonais peut se poser, bien légitimement d'ailleurs, lorsqu'il entend cette expression pour la première fois est : « que vient faire le *koto* ici ? » En effet, puisqu'on a déjà le mot *kimi*, au sens de « toi », le *koto* ne serait pas en principe syntaxiquement nécessaire. Effectivement, il existe aussi la variante la plus simple « *kimi ga suki* » 君が好き (« je t'aime. »), ou, encore une fois, en utilisant directement le nom de la

personne aimée, « (X) *ga suki* ○○ (さん) が好き (« [nom de la personne], je t'aime. »)

Ayant eu l'occasion de procéder à un rapide sondage des étudiants universitaires japonais, il s'avère que, bien qu'ils reconnaissent en général les deux possibilités comme valables, tous sans exception auraient eu recours, dans le cas d'une vraie déclaration, à la variante incluant le *koto*. La majorité d'entre eux ont eu du mal à expliquer pourquoi, certains ont signalé que le fait d'y ajouter le *koto* serait moins « direct », une sorte d'« amortisseur » (*kusshon* クッション), en ce sens qu'il désignerait un ensemble de caractéristiques et de circonstances, pas très bien définies, entourant la personne. D'autres soutenaient plutôt que le *koto* insistait justement sur le fait que la personne aimée était « l'élue parmi d'autres », un peu comme « c'est toi que j'aime (et non les autres). »

Dans notre esprit, en tant que non-natifs, il s'agirait de deux possibilités difficilement conciliables. Quand bien même ces deux sens seraient possibles pour le mot *koto* moderne dans cette expression, nous allons privilégier plutôt la première option, celle de l'« ensemble de caractéristiques et circonstances entourant la personne », car si l'on s'écarte un peu du domaine de l'expression des sentiments, on voit que dans un autre contexte il serait difficile d'assigner au *koto* la nuance d'une exclusivité de la personne désignée :

私のことを覚えていますか？

watashi no koto wo oboete imasu ka ?

Est-ce que tu te souviens de moi ?

Ici il n'y aurait, a priori, aucune possibilité d'opposition du sujet parlant à d'autres « candidats » possibles, ce qui laisserait planer le doute sur la deuxième possibilité fournie par les réponses de notre sondage, c'est-à-dire que la personne indiquée serait « l'élue parmi d'autres. » Par ailleurs, la construction *watashi no koto wo oboete imasu ka ?* (est-ce que tu te souviens de moi ?) est grammaticalement identique à d'autres où le sujet renverrait non pas à des personnes mais à des événements concrets :

昨日のことを覚えていますか？

Kinō no koto wo oboete imasu ka ?

Est-ce que tu te souviens de [ce qui s'est passé] hier ?

Il est vrai que ce dernier cas où le *koto* de la construction « substantif + *no* + *koto* + verbe » ne renvoie pas à des personnes est loin d'être un cas isolé. Cette structure peut être utilisée pour parler aussi de choses abstraites, comme le travail par exemple :

仕事のことでご相談があるんですが……¹⁶¹。

Shigoto no koto de go-sōdan ga aru n desu ga...

Je voudrais parler avec vous à propos du travail.

Selon le site de la Japan Foundation, dans ce dernier exemple on pourrait remplacer sans problème le *koto* par un élément prépositionnel comme *ni tsuite*, signifiant « sur » ou « à propos de », ce qui autoriserait la traduction française donnée ci-dessus. Dans ce dernier cas il serait difficile d'y voir le sens d'« essence », que nous cherchons pour le *koto*. Quoi qu'il en soit, à propos de la phrase japonaise « *anata* (ou *kimi*) *no koto ga suki* ("je t'aime") », ce même site de la Japan Foundation nous donne la précision suivante :

それ自体だけではなく、それらを取り巻くいろいろの事柄をも含めたものとして表すことができます。あなたのことと言うときは、「あなたの動作や心情」という意味が含まれます。あなたのことが好きという気持ちの場合「あなたの全てが好き」と言っているのと同じような意味になります。日本人には単にあなたが好きと言われるよりもっと大きな意味に感じるのです¹⁶²。

Ce n'est pas seulement [la personne] en soi, [le *koto*] inclut aussi toutes les circonstances qui l'entourent. Quand on dit « *anata no koto* », on y inclut les mouvements et la sensibilité de cette personne. Quand on éprouve le sentiment [exprimé par] « *anata no koto ga suki* », cela porte le même sens que l'expression « j'aime tout de toi. » Les Japonais ressentent dans cette expression [du partenaire] un sens plus large que quand ils se font dire tout simplement « je t'aime. »

C'est à ce sens plus large que nous nous intéressons, et c'est sûrement à quoi faisaient référence ces étudiants qui répondirent à notre sondage que « *kimi no koto ga suki* » aurait le sens de « c'est toi que j'aime. » Ceci répondrait bien au sentiment de : « c'est le tout de toi que j'aime. » Ainsi, nous avons choisi le terme « essence » pour désigner ce « tout de toi. » Est-ce que notre mot pourra remplir toutes ces caractéristiques de « mouvements », « sensibi-

¹⁶¹ Japan Foundation (Kokusai kōryū kikin 国際交流基金), URL: <http://www.jpf.go.jp/j/japanese/survey/tsushin/grammar/201112.html>. [dernier accès le 2 mars 2015].

¹⁶² *Ibid.*

lité » et « circonstances » que nous le demandons ? À la rigueur, oui, si l'on considère tous ces termes français comme des différentes manifestations de cette « essence » qui semble entourer la personne et influencer son entourage, et ceci, encore une fois, en dehors de toute connotation de matière ou substance physique. Dans ce sens-là, le substantif « aura » pourrait sembler approprié pour rendre compte de ce que nous venons de dire, et si nous l'avons évité, c'est à cause des connotations occultes ou « mystiques » véhiculées aussi par ce mot, qui seraient ici hors de contexte.

Nous venons de donner un premier aperçu de cette troisième dimension d'« essence » du mot *koto* et de toute la problématique qui lui est inhérente. Cette introduction était nécessaire surtout pour faciliter la compréhension, dans les pages qui suivent, de l'usage particulier que nous allons faire du terme « essence. » Soit dit en passant, et en tant que validation partielle de notre hypothèse, nous tenons à souligner que dans sa définition du mot *koto* 事, le dictionnaire moderne *Kōjien* 広辞苑¹⁶³ nous donne parmi tant d'autres l'acceptation *jittai* 実体, c'est-à-dire la « substance » ou l'« essence » de quelqu'un. Cependant, étant donné que le terme français « substance » comporte une nuance trop « physique » à notre avis, et que nous l'avons de surcroît déjà attribuée au concept de *mono*, ce sera l'option d'« essence » que nous allons privilégier pour rendre compte de cette troisième dimension sémantique de notre concept **K**.

En revanche, il nous faut de façon incontournable revenir au problème posé par la temporalité. En effet, tous ces exemples et explications, y compris la définition du *Kōjien*, étant liés au contexte de la langue japonaise moderne, ils ne pourront bien entendu être utilisés comme arguments pour légitimer ce sens conjectural d'« essence » pour le *koto* à l'époque archaïque. C'est pourquoi nous nous sommes mis à la recherche, dans les classiques de la littérature japonaise ancienne, de possibles cas de figure de cette construction « **N** (nom propre / pronom personnel) + particule *no* + *koto* », où le *koto* vienne jouer un rôle sémantique similaire à celui de l'expression moderne « **N** *no koto* [*ga suki.*] » Avant de nous centrer sur l'époque archaïque, il est intéressant de faire un court arrêt à l'époque Heian, plus concrètement dans le *Genji monogatari*, où nous trouvons un cas de figure très net de l'expression qui fait l'objet de cette section.

3.4.1.3) Bref excursus à l'époque Heian. L'ancienne nourrice du prince Genji

¹⁶³ Shinmura Izuru 新村出, éd., *Kōjien* 広辞苑, Iwanami shoten 岩波書店, 2005, p. 612.

Le prince Genji 源氏, à l'âge de 17 ans, allait souvent se voir en cachette avec la dame Rokujō 六条. Un jour, au retour d'une de ces escapades amoureuses, il décida de rendre visite à sa vieille nourrice, car il avait appris qu'elle se trouvait très malade. À cette époque, le prince se faisait accompagner d'un servent appelé Koremitsu 惟光, qui était en fait le fils de la vieille nourrice. Arrivés chez celle-ci, Genji fut interpellé par des fleurs *yūgao* 夕顔 qui poussaient sur la clôture de la maison d'à côté, et il envoya un autre de ses servants pour en cueillir un rameau. À ce moment, une jeune fille en sortit et fit cadeau au servent d'un éventail blanc sur lequel elle avait disposé quelques-unes de ces fleurs. Le servent apporta cet éventail à la maison de la nourrice, où Genji et Koremitsu étaient déjà rentrés.

Cinq jours passèrent et la condition physique de la nourrice se dégradait. Genji, après avoir commandé des services funéraires pour la moribonde, s'apprêta à partir, mais son attention fut soudainement attirée par l'éventail blanc que l'autre servent avait disposé à la maison le jour de l'arrivée, et il vit qu'un beau poème avait été écrit dessus. Intrigué, il s'enquit auprès de Koremitsu de l'identité des voisins de la maison d'à côté, mais le servent, comme il connaissait bien les penchants « légers » de son maître et ne voulait pas de complications, affirma que pendant les derniers jours il n'avait rien demandé à propos du voisinage, en invoquant comme excuse la maladie de sa mère et les soins qu'il avait été obligé de lui apporter :

惟光に、「この、西なる家は、何人の住むぞ。問ひ聞きたりや」とのたまへば、例のうるさき御心とは思へどもさは申さで、「この五六日ここにはべれど、病者のことを思うたまへあつかひはべるほどに、隣のことはえ聞きはべらず」¹⁶⁴。

Koremitsu ni / kono / nishi naru ie ha / nanibito no sumu zo / tohikikitari ya / to notamaheba / rei no urusaki mikokoro to ha omohedo mo saha mosade / kono itsuka muika koko ni haberedo / **bausa no koto** wo omou tamahe atukahihaberu hodo ni / tonari no koto ha e-kikihaberazu¹⁶⁵.

[Le prince Genji] demanda à Koremitsu : « Qui habite cette maison à l'ouest ? N'avez-vous pas entendu quelque chose [à ce sujet] ? » Alors Koremitsu, connaissant bien les penchants enquiquinants [de Genji], dit ainsi : « Pendant ces cinq ou six jours, bien que je fusse à la maison, j'ai été tellement concerné par **[ma mère] malade** et m'en suis tellement occupé, que je n'ai rien entendu à propos de la maison d'à côté. »

Les mots d'excuse de Koremitsu mettent bien en évidence que l'usage de la structure

¹⁶⁴ Abe Akio 阿部秋生, Akiyama Ken 秋山虔 *et al.*, éd., *Genji monogatari* 源氏物語, SNKBZ, 20, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1994, p. 140.

¹⁶⁵ Transcription selon les critères phonétiques standards de l'époque Heian.

linguistique « N (nom propre / pronom personnel) + *no* + *koto ga / wo* », utilisée pour signaler quelque chose d’englobant et indéfinissable pour un sujet N, ne se limite pas à l’époque contemporaine. En effet, le « *no koto* » que nous avons marqué en gras ferait pendant à ceux du type « *kimi no koto ga suki* » du japonais moderne, et tomberait donc dans cette catégorie que nous avons convenu d’appeler le *koto* « essence », dont les caractéristiques ont été décrites dans la rubrique précédente. En fait, nous ne sommes pas le seul à penser ainsi, car les éditeurs du SNKBZ interprètent les paroles de Koremitsu comme : « *byōnin no koto wo anjite...* » 病人のことを案じて¹⁶⁶ (« j’ai été [tellement] concerné par [ma mère] malade [que...] »), où le *koto* viendrait signifier tout ce qui entoure la mère du servant : sa sensibilité, son caractère, son passé, sa position sociale, sa condition physique et mentale, le lien de parenté du locuteur avec elle, etc. Il s’agit d’un ensemble à tel point hétéroclite qu’il serait difficile de le rendre en français sans identifier le *koto* à la personne entière (*koto* = « la mère malade »). Certainement, en japonais, ancien ou moderne, il serait inexact d’établir ce genre d’équations, le *koto* étant a priori réfractaire à toute notion de matière, mais il n’en demeure pas moins que ce *koto* particulier reste bien collé à la personne, ce qui fait qu’il ne nous reste d’autre option que d’y voir un sens d’« essence. » En rétrécissant un peu la sémantique originelle, on pourrait penser que ce *koto* signifierait un simple fait dans le monde, à savoir que la mère du servant était malade (*byōnin de aru koto* 病人である事). Ce fait objectif est sans doute inclus aussi dans ce *koto*, puisqu’il fait partie du plan circonstanciel de la mère du servant, mais si l’on décide de n’y voir que cet aspect partiel, on amputerait ce *koto* d’une grande partie de son sens originel.

Une autre interprétation possible serait de penser le *koto* comme « les tâches » ou « les affaires » que Koremitsu se faisait un devoir d’accomplir pour prendre soin de sa mère, dans un sens similaire au *koto* de l’expression archaïque « *amē nō kōtō* » 天之事 (« les affaires du Ciel »), que nous analyserons dans la rubrique suivante. En effet, le verbe *atsukahikaberu* あつかひはべる (« s’occuper de ») qui suit la phrase « *bauza no koto wo omou tamahe* » 病者のことを、思うたまへ indique que Koremitsu s’est certainement occupé de sa mère, mais la présence du verbe *omohu* 思う (« penser », ou « être concerné » dans ce cas-ci) révèle d’après nous que le servant était concerné par l’état de santé de sa mère, ce qui serait l’interprétation la plus naturelle, qui recoupe d’ailleurs celle des éditeurs du SNKBZ.

Cet extrait du *Genji monogatari* suggère que pour retrouver des exemples de la structure « N (nom propre / pronom personnel) + *no* + *koto ga / wo* », avec un sens d’« essence » bien marqué pour le mot *koto*, on peut au moins remonter jusqu’à l’époque Heian. Essayons maintenant de remonter un peu plus haut en analysant d’abord quelques poèmes du *Man.yō-*

¹⁶⁶ *Genji monogatari* 源氏物語, SNKBZ, 20, p. 139.

shū, puis finalement, le corps textuel de nos *Chroniques*.

3.4.1.4) Exemples de la structure « N + *no* + *koto* » dans les textes archaïques

D'ores et déjà, nous annonçons que la recherche d'exemples de la structure « N (nom propre / pronom personnel) + *no* + *koto* » pouvant se rattacher à la logique que nous avons décrite jusqu'ici décrire, n'a pas donné les fruits escomptés pour l'époque archaïque. Quelques exemples de cette construction syntactique peuvent certes être trouvés dans les textes de l'époque, mais le sens d'« essence » n'est pas aussi évident que dans l'exemple du *Genji monogatari* que nous venons d'examiner. Commençons nos analyses par la poésie de l'époque archaïque, en examinant le *Man.yō-shū* 2440. Il s'agit d'un poème compilé dans l'anthologie de Kakinomoto no Hitomaro (*Kakinomoto no Hitomaro-shū* 柿本人麻呂集), et écrit à priori par une main féminine :

近江海 奥滂船 重石下 蔵公之 事待吾序¹⁶⁷。

Apumi nō umi / oki kogu pune nō / ikari orōsi / sinobite **kimi ga kōtō** matu ware zō.

Comme un bateau qui, en navigant au large de la mer d'Apumi, jette son ancre, [c'est ainsi que] j'attends en silence **une parole de vous** (ou bien « je **vous** attends en silence »).

À l'intérieur de ce poème, l'on trouve la tournure « *kimi ga kōtō matu* » 公之事待, qui donnerait « 君がこと待つ » en écriture sémantique. On remarquera que dans cette dernière modalité nous avons évité de fixer une graphie pour le *koto*, et c'est pourquoi deux versions possibles ont été fournies dans notre traduction du poème en question. Tout d'abord, ce qu'il faut souligner est qu'en japonais ancien, l'élément « *ga* » 之 est fonctionnellement équivalent à la particule possessive « *no*. » Ainsi, le « *koto* » qui suit le « *ga* » marquerait quelque chose venant du (ou appartenant au) sujet « *kimi* 君¹⁶⁸. » La plupart des commentateurs, y compris les éditeurs du SNKBZ, s'accordent à voir en ce *koto* une parole d'engagement ou de déclaration amoureuse, et c'est sans doute la raison pour laquelle ils le consignent, dans leur

¹⁶⁷ *Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 8, p. 188-189.

¹⁶⁸ En japonais ancien, ce pronom était utilisé surtout par les femmes pour désigner, semble-t-il, un interlocuteur masculin (dans un sens similaire à « mon seigneur »).

kaki-kudashi du poème, selon la graphie *yán* 言 (« *しのびて君が言待つ我ぞ*¹⁶⁹ »).

Sans rejeter complètement cette sémantique de « parole », nous pensons qu’une autre interprétation est possible, en ce sens qu’on pourrait attribuer à ce *koto* le même sens qu’on a vu dans les dernières rubriques, c’est-à-dire l’« essence » du sujet, tout ce qui l’entoure. Ici concrètement, ce *koto* pourrait sans doute faire pendant à celui de l’expression moderne « *kimi no koto wo matsu* » 君のことを待つ, qu’on pourrait utiliser pour un simple rendez-vous dans le sens de « je t’attends », mais aussi dans une situation plus dramatique, par exemple lors de la séparation de deux amants, où elle signifierait « je t’attendrai. » Si l’existence de ce *koto* « essence » de la structure « N (nom propre / pronom personnel) + *no* + *koto ga / wo* » peut être retracée jusqu’à l’époque Heian, comme il a été suggéré dans la dernière rubrique, il se peut que la femme du poème attende non nécessairement une parole de déclaration de son amant, mais ce dernier lui-même. En outre, l’imagerie du poème pointerait vers cette possibilité, car d’après Iyanaga Nobumi 彌永信美, la description du bateau qui s’arrête dans la mer, combinée avec le mot *shinobite* しのびて (« attendre silencieusement¹⁷⁰ »), fait penser à un bateau de pêche qui, arrivé au large, s’arrête, et reste silencieux en attendant que les poissons mordent à l’hameçon. Si c’était ainsi, on pourrait penser qu’une parole viendrait gâcher cette situation de silence¹⁷¹.

S’il s’agissait d’appuyer graphiquement la thèse d’« essence » dans ce cas, on pourrait avancer que le *koto* est consigné dans le texte brut selon le sinogramme *shì* 事, dont la sémantique originelle serait certes déplacée dans ce contexte, mais en tout cas cela éviterait de se fixer sur l’aspect « parole. » Cependant, la présence fréquente de graphies erratiques étant une caractéristique majeure du *Man.yō-shū*, cela viendrait ébranler la solidité de l’argument « graphique. » De plus, dans d’autres poèmes, le *koto* de l’expression « *koto [wo] matsu* » est bien graphié selon des sinogrammes ayant trait à la parole, comme *yán* 言 (M 2782) ou *cí* 辭 (M 2755). Examinons ce dernier exemple :

浅茅原 苜標刺而 空事文 所縁之君之辞鴛鴦将待¹⁷²。

Asadipara / kari simē sasite / munakōtō mö / yōsorisi **kimi ga kōtō wo si matamu.**

[Tout comme] l’on coupe [les herbes] de la plaine d’Asajihara [pour la faire sienne], des

¹⁶⁹ *Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 8, p. 189.

¹⁷⁰ Les éditeurs du SNKBZ traduisent ce mot par « *hissori to* » ひっそりと (« silencieusement »), mais il pourrait aussi être traduit par « *iki wo hisomete* » 息を潜めて (« en retenant le souffle »). Il s’agirait donc d’une attente silencieuse mais très tendue.

¹⁷¹ Iyanaga Nobumi 彌永信美 *Question sur le verbe « shinobu »* [courrier électronique]. Destinataire : Ignacio Quiros, 15-2-2016, correspondance personnelle.

¹⁷² *Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 8, p. 264.

rumeurs infondés [racontant que vous m'avez fait vôtre], nous ont rapprochés, et **c'est vraiment vous** (ou bien « **votre parole** ») **que j'attends**.

Rempli de métaphores, il s'agit d'un poème contextuellement compliqué. Le coupage d'herbes est véhiculé graphiquement par le semantème *yi* [yī] 刈, qui se rapporte au mot vernaculaire *kari* [< karu] (« couper »). De son côté, le terme *shime* 標 désigne la corde qui délimite un terrain, signifiant qu'il appartient à une personne donnée. L'action de tendre cette corde, explicitée par le mot composé *shime-sasu*, ferait office de déclaration officielle de prise de possession du terrain en question. Ainsi, la combinaison de tous ces noyaux de sens dans la tournure « *kari shime sasū* » représenterait le processus de couper l'herbe et, [en s'interrompant un moment], tendre une corde autour de la surface tondu pour montrer qu'on s'en est approprié. Dans le cas de ce poème, ce terrain correspondrait à une plaine symboliquement stérile, la plaine d'Asajihara 淺茅原 (« la plaine des mauvaises herbes »)¹⁷³. Les éditeurs du SNKBZ nous expliquent dans leurs notes d'un autre poème (le M 1342), que l'acte de couper les herbes d'une plaine d'*asaji* est un travail qui prend du temps et pour lequel on ne doit pas espérer beaucoup de récompense¹⁷⁴. Cependant, dans le poème 2755, l'absurdité de l'acte de s'approprier d'une plaine d'*asaji* évoque plutôt le peu de valeur, ou le peu de fondement, des rumeurs *muna-koto* 空事 (litt. « des rumeurs vides »). Ainsi, on ne sait pas si l'homme faisant l'objet des rumeurs veut réellement faire sienne la femme qui écrit le poème, mais en tout cas, ce qui est un fait avéré est que ces rumeurs ont rapproché (« *yosorishi*¹⁷⁵ ») les deux amants. Dans cette situation, la femme attend un « *koto* » de son amant, ce qui peut être interprété par une parole ou par la personne elle-même, grâce à l'ambiguïté de l'expression « *kimi ga kōtō wo si matamu* » 君之辞鴛鴦將待 (« c'est vraiment vous (ou bien « votre parole ») que j'attends¹⁷⁶ »). Le *Man.yō-shū* 2466, contextuellement très similaire, pourrait être utilisé pour étayer la thèse de l'aspect « essence » :

¹⁷³ Le substantif *asaji* désigne des mauvaises herbes du genre *chigaya* チガヤ (*Imperata cylindrica* [L.]) d'une basse hauteur. Ces herbes sont comestibles mais étaient considérées de qualité inférieure. La plaine d'*asaji* ou *asaji-hara*, sert donc de métaphore d'un terrain de peu de valeur.

¹⁷⁴ Selon ces éditeurs, dans ce poème 1342 (qu'on ne reproduit ici par souci de longueur), cet acte de désherbage infécond renverrait à la peine qu'on s'est donnée pour faire sienne une jeune fille encore trop jeune, un grand labeur dont le résultat ne correspond pas à l'effort investi. Cf. *Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 7, p. 257.

¹⁷⁵ D'après Aso Mizue 阿蘇瑞枝, le mot *yosorishi* correspond au passé de la forme connective (*rentaikei* 連体形) du verbe *yosoru* (« rapprocher »). Cf. Aso Mizue, *Man.yō-shū zenka kōgi* 万葉集全歌講義, 4, Tōkyō, Kasama shoin 笠間書院, 2008, p. 499.

¹⁷⁶ Même si la graphie *ci* 辞 paraîtrait appuyer ici l'aspect « parole. »

淺茅原 小野印 空事 何在云 公待¹⁷⁷。

Asadipara / wono ni simē yupi / munakōtō wō / ikanari tō ipite / **kimi wo si matamu.**

[Tout comme l'on tend une corde] pour marquer la plaine d'Asajihara, à Ono, [vous et moi avons été rapprochés] par des rumeurs, et ne sachant quoi dire [si l'on me voyait ainsi], **je vous attends.**

Puisque ce poème ne comporte pas la tournure « *kimi nō kōtō...* », et dit simplement « *kimi wo si matamu* » (« je vous attends » ou « c'est vous que j'attends »), ici il n'y aurait pas de doute, ce que la femme attend est son amant lui-même. Si l'on supposait que l'auteur du 2755 et du 2466 est le même, et qu'il décrit dans ces deux poèmes la même situation avec des légères variations dans les métaphores, on pourrait alors avancer que dans le « *koto* » du poème 2755, l'aspect « essence » de notre mot polysémique prévaudrait sur les autres. Cependant, nous ne sommes pas sûr de pouvoir nous permettre une telle extrapolation, car le jeu intertextuel à l'intérieur du *Man.yō-shū* étant extrêmement riche et complexe, avec beaucoup de renvois et de citations internes, il se peut que l'un de ces poèmes soit une citation ultérieure de l'autre, ce qui invaliderait l'hypothèse d'un même auteur. De plus, il existe un poème contextuellement très similaire au 2755 et au 2466, et dont le contenu montre que ce que la femme attend est vraiment une parole. Il s'agit du *Man.yō-shū* 3063 :

淺茅原 小野尔標結 空言毛 将相跡令聞 恋之名種尔¹⁷⁸。

Asadipara / wono ni simē yupi / munakōtō mō / apamu tō kikose / kopi nō nagusa ni.

Même si [je sais bien que] ce seraient des mots vides, aussi vides et absurdes que [le fait de tendre une corde] pour marquer la plaine d'Asajihara à Ono, [je vous en prie], faites-moi écouter [de votre bouche] les mots « je viendrai te rencontrer », car cela soulagera mon cœur.

Ici le mot *muna-koto* 空言 ne désigne pas des rumeurs mais un « pieu mensonge » que la femme veut écouter de la bouche de son amant. Même si ce n'est pas vrai, même si c'est absurde (au point de le comparer au désherbage infructueux d'une plaine d'*asaji*), elle désire tout de même se faire dire « je viendrai te rencontrer » par l'homme qu'elle aime, ceci afin de soulager son cœur souffrant. Ainsi, ici ce serait clairement une parole que la femme attend, même si elle n'est pas exprimée par le biais de l'expression « *kimi ga koto wo matsu* » mais par celui du mot *muna-koto*. Cependant, dans une autre version du poème, consignée dans le

¹⁷⁷ *Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 8, p. 194.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 343.

texte original, l'on retrouve la phrase « *kōmu tō sirasesi / kimi wo si matu* » 将来知志 君矣志将待 (« [vous] m'aviez dit que vous viendriez, et c'est vous que j'attends »)¹⁷⁹, où l'amant a réellement dit à cette femme la « parole vide » *muna-koto* qu'elle désirait écouter, c'est-à-dire le « pieu mensonge » selon lequel il irait la rencontrer. Dans cette deuxième version, les deux aspects de l'attente sont mis en valeur, la parole (« *kōmu tō sirasesi* » : « [vous] m'aviez dit que vous viendriez ») et la personne elle-même (« *kimi wo si matu* » : « c'est vous que j'attends »). Même si l'aspect « parole » semble prévaloir dans la sémantique de ces poèmes en tant que l'objet de l'attente, on ne devrait pas conclure non plus que ce que cette ou ces femmes poètes attendent est toujours une parole de l'autre personne, puisque les expressions simples « *kimi wo matsu* » ou « *kimi wo si matamu* » (« je vous attends », ou « c'est vous que j'attends »), sont récurrentes dans d'autres poèmes de cette anthologie poétique (M 860, 2538, 2689, 2759, 3043, 3493, 3941, 4312).

Après ce petit survol de la poésie archaïque, que pourrait-on conclure sur les *koto* de ces spécimens du *Man.yō-shū* ? S'agissant, comme nous l'avons postulé, d'un mot à plusieurs versants sémantiques, nous croyons qu'il ne serait pas très judicieux de séparer de façon étanche l'aspect « parole » de l'aspect « essence¹⁸⁰. » C'est cela une caractéristique de ces termes « totaux », à savoir qu'ils peuvent véhiculer dans une certaine mesure deux ou plus de leurs sens simultanément, et s'agissant du *koto*, ceci s'exprime par le fait que la « parole » peut être souvent identifiée à l'« essence » de la personne, notamment pour le cas particulier du « nom », comme on le verra dans la section suivante. Ainsi, nous croyons pouvoir conclure que pour ces poèmes du *Man.yō-shū*, il serait possible de déceler un certain pourcentage d'aspect « essence » dans les *koto* des expressions comme « *kimi ga koto wo*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ Cela dit, il est aussi possible que vers la fin de l'époque de la rédaction de l'ouvrage, le mot polysémique *koto* eût déjà été, dans une certaine mesure, « éclaté » dans ses morceaux sémantiques, tel que nous l'avons suggéré dans la première partie de ce travail pour expliquer l'apparition du mot « *koto-ba* » 言葉 au VIII^e siècle (voir à ce sujet la section 1.4.5). Dans ces poèmes qui se trouvent sous notre examen, le binôme *muna-koto* pourrait être interprété comme une preuve de cet éventuel éclatement sémantique, puisque selon la logique du *koto*, ce mot composé ferait état d'une grave contradiction interne, en ce sens que si une parole *koto* doit être toujours porteuse de « vérité », c'est-à-dire correspondre à un fait réel *koto* dans le monde (comme on le verra dans la quatrième partie du travail), le terme *muna-koto* n'aurait pas de raison d'être. En appliquant la logique du *koto* au pied de la lettre, et si l'on nous permet de lancer une petite boutade, ce binôme ne signifierait rien de moins que « des vraies paroles vides... » Ainsi, la présence de ce composé déroutant pourrait suggérer que la parole *koto* aurait déjà perdu à cette époque une partie de son « poids. » Cependant, si l'on mettait de côté ces considérations sur le *muna-koto*, il serait plutôt judicieux de penser que pour ces poèmes, appartenant à la compilation *Kakinomoto no Hitomaro-shū* 柿本人麻呂集 (deuxième strate chronologique du *Man.yō-shū*, allant jusqu'à l'année 710), le sens premier de la notion de *koto* devrait être encore intact. C'est pour cela que, dans ces exemples poétiques particuliers, il est difficile de savoir avec certitude dans quelle mesure le mot archaïque *koto* était encore utilisé comme un mot polysémique, tel que nous le concevons dans ce travail.

matsu », qui est un exemple de la structure « N (nom propre / pronom personnel) + *no* + *koto ga / wo* », même si, a priori, sa valeur prédominante semble être la « parole. »

Maintenant, en remontant plus haut dans la chronologie, tournons-nous vers les *Chroniques*. Il nous faut avouer dès le départ que nous n'avons pu relever qu'un seul exemple de la structure « N (nom propre / pronom personnel) + *no* + *koto* » pouvant se rattacher au sens d'« essence » pour le *koto*, et que de surcroît, ce dernier sens paraît ici encore moins évident que dans les exemples du *Man.yō-shū* qu'on vient d'examiner. Cet exemple se trouve à l'intérieur du premier livre du *Kojiki*, juste avant la descente solennelle sur terre du fils des dieux célestes, Ninigi-no-mikoto. La déesse du Soleil, Ama-terasu, donne à son petit-fils les dernières instructions pour gouverner son futur royaume :

此之鏡者、專爲我御魂而、如拜吾前、伊都岐奉。次思金神者、取持前事爲政¹⁸¹。

Könō kagami pa / mopara wa ga mitama tō site / a ga mape wo ituku ga gōtō ituki mature / tugi ni omōpikane nō kamī pa / **mape no kōtō** wo torimōtite / maturigōtō seyō.

« Tu feras de ce miroir mon âme, et le vénèreras comme si j'étais devant toi. Puis, [j'ordonne] que le dieu Omohi-kane prenne en charge ce “**devant toi**” et s'occupe de sa liturgie sacrée. »

Ama-terasu ordonne donc à Ninigi de lui rendre un culte au moyen d'un objet qui deviendra par la suite l'un des trois *regalia*, le miroir. La sémiotique établie par Ama-terasu est bien claire, dans le sens où la déesse se sert de l'élément *-goto* 如 comme opérateur de ressemblance. Cependant, à travers le terme *mi-tama* 御魂, le texte nous indique que cette opération sort du circuit fermé du symbolisme, et que dans le cas du miroir, un autre élément entre en jeu. Selon cette logique, le miroir servirait du point d'ancrage de l'« esprit » d'Ama-terasu, il sera donc le support théophanique qui permettra à la déesse de se fixer dans le monde terrestre. Les traductions les plus orthodoxes de *mi-tama* seraient celles d'« auguste esprit » ou d'« auguste âme », mais ces deux concepts, malgré leur caractère immatériel, appartiendraient plutôt au domaine du *mono*, vocable dont nous avons vu les multiples acceptions. Or, nous pensons qu'il serait possible aussi de parler ici d'« essence. » Qu'est-ce qui nous pousse à attribuer au miroir cette qualité de « support d'essence divine » ? Il s'agit de l'expression « *mape nō kōtō* » 前事 incluse dans la phrase suivante, et que nous avons traduit, faute de mieux, par « ce devant toi. » Il faut dire qu'ici les points de vue des trois

¹⁸¹ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 127.

collections principales sont assez partagés. Alors que le NST et le SNKBT choisissent une interprétation un peu plate, dans le sens où cette phrase, qu'ils lisent d'ailleurs « *saki no koto* », ne signifierait rien d'autre que « ce que je viens de dire », le NKBT donne une solution plus prégnante, dans le sens où les éditeurs ont décidé d'ignorer le versant temporel du mot *mae* 前, pour l'inscrire dans la spatialité. En effet, dans une note explicative, ils attribuent au « *mape nō kōtō* » le sens de « *mitama no mimae no koto* 御魂の御前の事¹⁸². » De nos jours, au Japon, le concept 御魂の前 (ou *goreizen* 御霊前 sous sa forme « sinisée ») désignerait l'endroit où l'on se place pour présenter ses respects à l'âme d'un défunt¹⁸³. Mais étant donné la présence de l'opérateur *koto* 事, il serait possible de penser aussi qu'il s'agit, comme pour le *koto* moderne de « *kimi no koto ga suki* », de l'essence d'Ama-terasu. Cependant, la divergence entre les différentes éditions du *Kojiki* sur le sens de ce « *mae [ou saki] no koto* » nous fait douter de la légitimité de cette interprétation, et c'est pourquoi il est nécessaire d'examiner d'autres exemples.

Dans cette perspective, il est intéressant d'évoquer d'autres cas de la structure « N + *no* + *koto* » où le « *koto* » aurait une valeur s'apparentant au sens d'« essence. » : voici d'abord, la pittoresque naissance d'Ama-terasu que nous offre la version 10 de l'épisode de l'Âge des dieux dans le *Nihon shoki*, où la déesse du Soleil est enfantée alors qu'Izanami est encore vivante :

一書云、天照大神。一書云、天照大日靈尊。此子光華明彩、照徹於六合之内。故二神喜曰、吾息雖多、未有若此靈異之兒。不宜久留此國。自當早送于天、而授以天上之事¹⁸⁴。

Pitōpumi ipaku / Ama-terasu opomikamī tō ipu / pitōpumi ipaku / Ama-terasu opo pirume nō mikōtō tō ipu / kōnō miko / pikari urupasiku site / kuni nō uti ni teritoporu / kare / putapasira nō yōrōkōbite nōtamapaku / wa ga ko sapa ari tō ipedōmō / imada kaku kusibi ni ayasiki ko arazu / piasiku kōnō kuni ni todomematuru bēkarazu / ōnōdukara masa ni sumiyaka ni amē ni okurimaturite / sadukuru ni **amē nō kōtō** wo mōte subēsi tō nōtamapu.

Dans une version, [elle est appelée] la grande déesse Ama-terasu-ō-mikami. Dans une autre version, [elle est appelée] Ama-terasu-oho-hirume-no-mikoto. Cette auguste enfant brillait tellement qu'elle illuminait tout le pays. Les deux dieux [Izanagi et Izanami] s'en réjouirent et

¹⁸² *Ibid.*, p. 127, n. 18.

¹⁸³ Plus concrètement, cela peut aussi vouloir dire l'autel où est placée la tablette posthume de la personne défunte ; et encore plus concrètement, l'offrande d'argent qu'on donne lors d'une cérémonie de funérailles.

¹⁸⁴ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 86-87.

dirent : « Nous avons eu beaucoup d'enfants jusqu'à maintenant, mais aucun d'une qualité aussi rare et extraordinaire [que celle-ci]. Cette enfant ne doit pas rester longtemps dans ce pays ; il faut l'envoyer au **Ciel** et lui **en** confier la gestion. »

On voit bien que le ciel dont parlent Izanagi et Izanami est rendu dans le texte en tant que *ame no koto* 天上之事. Il ne s'agit certainement pas d'un être vivant, mais ceci n'empêche pas qu'on puisse le considérer comme une entité concrète dont l'essence serait exprimée par le *koto*. Il existe aussi d'autres exemples de ce Ciel « *ten* » ou « *ame* » 天 accompagné de l'opérateur « *-no-koto* », comme lorsqu'Izanagi répartit les royaumes entre ses trois enfants dans la variante 11 de cet épisode de l'Âge des dieux dans le *Nihon shoki* :

一書曰、伊奘諾尊、勅任三子曰、天照大神者、可以御高天之原也。月夜見尊者、可以配日而知天事也。素戔鳴尊者、可以御滄海之原也¹⁸⁵。

Pitöpumi ipaku / izanagi nö mikötö / mipasira nö miko ni kötöyöasite nötamapaku / amaterasu opo mikami pa / takama nö para wo sirasu bësi / tukiyömi nö mikötö pa / pi ni narabëte **amë nö kötö** wo sirasu bësi / susanöwo nö mikötö pa a wo unapara wo sirasu bësi tö nötamapu.

Dans une version, Izanagi no mikoto ordonna à ses trois enfants : « Ama-terasu oho mikami, [tu] dois gouverner la Haute Plaine Céleste. Tsukiyomi no mikoto, [tu] dois gouverner le **Ciel** en accompagnant le soleil (c'est-à-dire Ama-terasu). Susanowo no mikoto, tu dois gouverner la mer. »

Dans ces deux derniers exemples, bien qu'il s'agisse d'un pays, ce serait possible d'utiliser le *koto* dans le sens d'« essence » de ce même pays. On pourrait faire le parallélisme avec l'expression moderne « *Nihon no koto ga suki* » 日本のことが好き (« j'aime le Japon ») où le sens d'essence serait plus clair. Cependant, une sérieuse objection vient menacer notre hypothèse : c'est la possibilité pour le sinogramme *shi* 事 de renvoyer au sens d'« affaire » ou « tâche¹⁸⁶ », acceptions d'origine chinoise, auquel cas on ne serait ici en train de parler que des « affaires du Ciel », c'est à dire de la gestion de ce dernier. Ce doute s'avère d'autant plus sérieux que ces exemples sont tirés des *Annales* sinisées. Certes, ces « affaires », en abusant légèrement de la sémantique, pourraient être considérées comme une partie de l'« essence » du ciel, mais honnêtement, cela ne semble pas fournir un témoignage suffisamment convaincant de ce nouveau versant du concept **K** que nous recherchons.

On pourrait nous objecter que ce que nous venons de dire contredirait l'hypothèse

¹⁸⁵ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 100-101.

¹⁸⁶ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, vol. 5, p. 276-277.

fondamentale de notre travail, puisque nous avons suggéré dans la partie précédente que le concept **K** est une vaste montagne de sens qui ne saurait être circonscrite à l'étroit cadre d'un seul caractère chinois. Il en est certainement ainsi, mais cela n'empêche pas que le *koto* puisse, dans un exemple donné, ne nous montrer que quelques-uns des aspects qui composent son grand champ sémantique. Les autres versants du terme se trouveraient, pour ainsi dire, dans une partie « non ensoleillée » de la montagne, ce qui veut dire ils y seraient présents mais seulement en tant que potentialité. Ceci deviendra clair au fur et à mesure que nous poursuivrons l'analyse.

Récapitulons. Les exemples archaïques que nous venons d'examiner, aussi explicites les trouvions-nous, suffiraient-ils à eux seuls à prouver que notre concept **K** possède un troisième versant sémantique appelé « essence » ? Avec ces seuls exemples en main, il ne serait certainement pas très raisonnable de répondre par l'affirmative. Or, ce même manque d'exemple suivant la structure « N (nom propre / pronom personnel) + particule *no* + *koto* » nous redirige tout naturellement vers un domaine cousin, car ce ne sera pas l'opérateur *koto* isolé qu'il nous faudra utiliser comme outil de recherche du versant « essence », mais l'une de ses modalités préfixées. Or, comme on le constatera plus nettement dans la rubrique suivante, les fonctions syntactiques de cette nouvelle modalité seront quelque peu différentes à celles du *koto* dans la structure qu'on vient d'examiner.

3.4.1.5) Un autre opérateur véhiculant le *koto* « essence »

Afin de savoir quel est ce nouveau support lexical du *koto* « essence » dans nos deux *Chroniques*, nous allons faire appel à un court extrait tiré du *Kojiki*, celui de la lamentation du demiurge Izanagi pour sa sœur et compagne Izanami, décédée après avoir donné naissance à la divinité du feu, Kagutsuchi-no-mikoto 加具土命 :

故爾伊邪那岐命詔之、愛我那迺妹命乎、謂易子之一木乎¹⁸⁷、[...]

Kare kōkō ni izanaki nō mikōtō nōritamapisiku / utukusiki 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

¹⁸⁷ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 60-61.

enfant¹⁸⁸.... »

Dans les propos d'Izanagi, on trouve l'appellatif *nanimo no mikoto* 那迩妹命 qui rend, d'après les notes de Kurano Kenji 倉野憲司 et Takeda Yūkichi 武田祐吉, la nuance de « chère petite sœur¹⁸⁹. » De notre point de vue, c'est ici que la notion d'« essence » est présente dans un sens similaire à celui de la tournure moderne « *kimi no koto ga suki*. » Non pas qu'il s'agisse d'une déclaration d'amour bien entendu, mais les mots de lamentation d'Izanagi sur la mort de sa sœur-épouse témoignent dans une certaine mesure de ce sens du *koto* en tant que « tout ce qui entoure la personne », autrement dit son essence. Certes, les éditeurs du NKBT nous informent aussi, dans la même note, qu'à l'époque archaïque il était commun, entre époux, de s'adresser mutuellement en utilisant le suffixe honorifique *-no-mikoto* 命. Nous ignorons s'ils ont des évidences textuelles pour prouver cette affirmation, mais il nous semble néanmoins quelque peu risqué de faire ce genre de transpositions au contexte réel du Japon archaïque. Il est vrai qu'en ce qui concerne le récit d'Izanagi et Izanami, on trouve d'autres cas où ces deux dieux époux rajoutent le groupe de morphèmes *-no-mi-koto* (toujours avec la graphie *ming* 命) quand ils s'appellent respectivement « ma chère sœur » ou « mon cher frère », par exemple dans la visite d'Izanagi à Yomi-no-kuni 黄泉國, le Pays des Morts¹⁹⁰, ou lors de la prononciation de la formule de divorce sur la pente de Yomotsu-hira-saka 黄泉比良坂¹⁹¹. Mais il n'en est pas moins vrai qu'en d'autres occasions cet appellation n'est pas utilisée, comme lors de l'échange verbal qu'ils eurent avant la giration autour du pilier céleste, où Izanagi s'adresse à sa sœur tout simplement comme « *imashi* » 汝 (« tu »)¹⁹². On pourrait certes objecter que, faisant office de cérémonie de mariage, la giration aurait probablement marqué pour les deux démiurges un avant et un après dans leur façon mutuelle de s'adresser. Quand bien même il en serait ainsi, nous pensons que dans le cas cité plus haut, le *(-no-) mi-koto* porterait en partie le sens « essence » de l'expression moderne « (*kimi*) *no koto ga suki*. »

¹⁸⁸ D'après le NKBT, cet étrange « arbre » (*hitotsu ke* 一木) qui apparaît dans le texte brut est un compteur pour les êtres humains. Il s'agit en outre d'un mot qui n'est pas neutre, c'est pourquoi nous avons ajouté la nuance de « vulgaire. » En revanche, le *Nihon shoki* se sert de l'unité de comptage *ichiji* 一兒, qui signifie littéralement « un enfant. »

¹⁸⁹ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 61, n. 17.

¹⁹⁰ « *izanagi no mikötö katarapi nörítamapisiku / utokusiki a ga nanimo nö mikötö / are tö imasi tö tukureru kuni / imada tukuri opëzu* » 伊邪那岐命語詔之、愛我那迩妹命、吾與汝所作之國、未作竟 (« Izanagi-no-mikoto dit, en marquant bien ses mots : “oh, **ma chère épouse**, ce pays que toi et moi étions en train de construire, n'est pas encore totalement construit”). Cf. *Ibid.*, p. 63-64.

¹⁹¹ « *izanami nö mikötö ipisiku / utokusiki a ga nase nö mikötö / kakuseba / imasi nö kuni nö hitökusa / pitöpi ni tikasira kubirikörösamu tö ipiki* » 伊邪那美命言、愛我那勢命、爲如此者、汝國之人草、一日絞-殺千頭 (« Izanami-no-mikoto dit : “oh, **mon chère époux**, si tu fais ainsi, des humains de ton pays, j'en tuerai mille chaque jour” »). Cf. *Ibid.*, p. 66-67.

¹⁹² *Ibid.*, p. 54-55.

Si nous exprimons des réserves en disant « en partie », c'est parce que nous reconnaissons que la correspondance serait encore loin d'être parfaite. Effectivement, le sens de l'expression tout à fait conjecturale « *kimi no mi-koto*... » ne serait pas vraiment équivalent à celui de l'expression moderne, d'une part parce que le *koto* de cette dernière serait plutôt flou et global, en tant qu'ensemble de caractéristiques de l'être aimé, alors que le *mi-koto* risquerait de mettre l'accent sur certains versants du *koto* archaïque comme celui d'« ordre », ou celui d'« essence exprimée par le nom » (que nous verrons plus bas), ce qui donnerait une nuance différente à l'énonciation. Et d'autre part parce que, concernant la syntaxe, l'on constate que le *koto* dans l'expression « N (nom propre / pronom personnel) + *no* + *koto* » marquerait un complément d'objet, alors que dans l'expression « N + (-*no*-) *mi-koto* », il peut fonctionner comme sujet grammatical. Ainsi, les fonctions syntactiques du *koto* et du *mi-koto* ne seraient pas les mêmes, ce qui n'empêche que sémantiquement ils puissent tous les deux se rapporter au domaine « essence » du concept **K**.

S'agissant de la *Chronique* sinisée, il est possible aussi de trouver des exemples de ce syntagme « N + (-*no*-) *mi-koto* », bien que ces exemples posent un problème qui nous mènera, par souci de prudence, à les exclure de nos examens. À titre d'exemple, examinons un court passage de la version 1 de l'épisode de la répartition des royaumes dans l'Âge des dieux :

於是、素戔鳴尊請曰、吾今奉教、將就根國。故欲暫向高天原、與姉相見而、後永退矣¹⁹³。

Kökō ni susanowo nō mikōtō / mausite mausaku / yatukare / ima mikōtōnōri wo uketamarite / ne nō kuni ni makarinamu tō su / kare / sibiraku takama nō para ni maudete / **nane nō mikōtō** tō apimamipete / nōti ni pitaburu ni makarinamu tō omōpu tō mausu.

Susanowo-no-mikoto dit : « J'ai reçu l'ordre. Je vais aller au *Ne no kuni* (le Pays des Racines). Or je tiens, pour l'instant, à me rendre dans la Haute Plaine Céleste afin de rendre visite à **ma chère sœur**. Après, je m'en irai pour toujours. »

Nous voyons que le sinogramme *zǐ* [tsii] 姉 est rendu en tant que « *nane no mi-koto* » (ma chère sœur) dans la lecture proposée par les éditeurs du *Nihon shoki*, aussi bien ceux du NKBT que ceux du SNKBZ, mais en réalité, cette graphie chinoise répond tout simplement au terme vernaculaire de *nane*, « la sœur aînée », ce qui fait que le « *no mi-koto* » est un ajout qui n'est pas contenu dans le texte brut. En d'autres termes, le sinogramme *zǐ* 姉 ne pourrait devenir « *nane nō mi-kōtō* » que par une restitution a posteriori, même si dans ce

¹⁹³ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 102-103.

cas particulier il s'agit d'une lecture datant au moins du début de l'époque Edo, comme en témoigne le manuscrit *Higashiyama go-bunko-hon* 東山御文庫本¹⁹⁴. Dans cette même *Chronique*, on trouve bien d'autres exemples de ce genre, mais puisqu'aucun ne comporte à l'origine, à notre connaissance, l'un de deux sinogrammes principaux pouvant jouer le rôle de support graphique du morphème *mi-koto*¹⁹⁵, à savoir *mìng* 命 et *zūn* [tsuən] 尊, nous nous abstenons d'inclure ces cas de figure dans notre éventail d'exemples de la tournure « nom (ou pronom) désignant une personne + particule *no* + (*mi-*) *koto*. »

Toutefois, les exemples précédemment cités du *Kojiki* témoignent suffisamment de l'existence de cette tournure en japonais archaïque. En outre, ils laissent entrevoir une grande polyvalence pour ce *mi-koto*, qui est effectivement un opérateur tellement riche qu'il serait vain de l'expliquer par le seul biais de ces exemples. Rattaché aux noms propres de la grande majorité des actants divins ou humains (réservé dans ce dernier cas aux personnes de haut rang dans la société), il faudra examiner son rôle en tant que suffixe nominal.

3.4.2) Le nom

3.4.2.1) Nom et tabou

Ce *mi-koto* dont on vient de faire une première esquisse est un opérateur crucial dans l'onomastique de la mythologie japonaise. Si l'on veut approfondir sur cette fonctionnalité, il est incontournable de considérer d'abord la notion de « nom » elle-même, car cette dernière n'était pas conçue de la même manière dans le cadre du Japon archaïque que de nos jours. Afin d'illustrer l'immense importance que le nom se voyait attribuer par exemple dans les anciens textes poétiques japonais, nous allons en fournir quelques cas de figure particulièrement illustratifs. Symboliquement, ce serait bien de commencer par le poème 1 du *Man.yō-shū* :

籠毛与 美籠母乳 布久思毛与 美夫君志持 此岳尔 菜採須兒 家告閑 名告紗根
 虚見津 山跡乃國者 押奈戸手 吾許曾居 師吉名倍手 吾己曾座 我許背齒 告目

¹⁹⁴ Nakamura Hirotochi 中村啓信, éd., *Nihon shoki* 日本書紀, ST, Koten-hen 古典編, 2, Tōkyō, Shintō taikai hensan-kai 神道大系編纂会, p. 61.

¹⁹⁵ Par exemple, on peut citer des passages où le sinogramme *dì* [dei] 弟 (« petit frère ») est lu « *nase nō mikōtō* » (cf. *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 104), ou bien « *irōse nō mikōtō* » (cf. *Ibid.*, p. 108), ou encore « *oto nō mikōtō* » (cf. *Ibid.*, p. 164), et d'autres cas où le binôme *fū mǔ* [biu mǔ] 父母 (« père et mère ») est lu « *kazo-irōpa nō mikōtō* » (cf. *Ibid.*, p. 104).

家呼毛名雄母¹⁹⁶。

Ko mö yō / miko möti / pukusi mö yō / mibukusi möti / könō woka ni / na tumasu ko / ipe nōrase / na nōrasane / sora mitu / yamatō nō kuni pa / osinabete / ware kōsō wore / sikinabete¹⁹⁷ / ware kōsō imase / ware kōsō ba / nōrame / ipe wo mö na wo mö.

[Toi], petite fille au panier, au joli panier, à la spatule, à la jolie spatule, [toi] qui cueilles des pousses dans cette colline, dis-moi [quelle est] ta maison, dis-moi [quel est] ton nom. Cette terre du Yamato, regardée d'en haut, c'est moi qui la gouverne, c'est moi qui règne partout où je suis. Et c'est aussi moi qui t'ordonne de me dire ta maison et ton nom.

Le SNKBZ nous apprend qu'il s'agit d'un poème que l'empereur Yūryaku adresse à une jeune fille, mais vu l'insistance dont témoignent ses vers, on ne peut que se demander : pourquoi désirait-il connaître si ardemment le nom de la jeune fille ? Après ce que nous avons évoqué plus haut sur l'importance du nom au Japon archaïque, la réponse est relativement facile à deviner, mais afin de mieux comprendre l'arrière-plan de ce poème, nous allons fournir un clairvoyant commentaire qui est apparu récemment dans le quotidien Asahi Shinbun 朝日新聞, dans l'entrefilet *Tensei jingo* 天声人語 du 6 juillet 2015 :

古代、女性にその名を問うことは求婚を意味した。万葉集巻頭の雄略天皇の歌も、菜を摘む娘に「あなたはどちらの家の人か。名前を教えて」と迫っている。名前にはその人の魂がこもり、名乗ることは魂を相手に渡すこと、結婚を受け入れることだったという¹⁹⁸。

Au Japon ancien, demander à une fille son nom signifiait qu'on voulait l'épouser. Dans cette chanson du début du *Man.yō-shū*, l'empereur Yūryaku exhorte cette jeune fille qui cueille des pousses [à lui répondre à cette question] : « À quelle maison appartiens-tu ? Dis-moi ton nom. » On dit [qu'au Japon ancien] l'âme de la personne résidait dans son nom, et qu'en révélant ce dernier, on confiait son âme à l'interlocuteur, [autrement dit] on acceptait de se marier.

¹⁹⁶ *Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 6, p. 23-24.

¹⁹⁷ Ce syntagme *shikinabete* 師吉名倍手 (« régner partout ») fait l'objet de polémique aussi bien quant aux graphies qui le composent qu'à sa lecture. Des manuscrits anciens du *Man.yō-shū*, comme le *Genryaku-kōhon-man.yō-shū* 元暦校本万葉集 (1184), montrent clairement que le deuxième sinogramme n'est pas *ji* [kiēt] 吉 mais *gào* [kok] 告. Cependant, Motoori Norinaga aurait modifié cette lecture, sûrement en considérant que le sens n'était pas clair ; toujours est-il que sa correction semble être acceptée aujourd'hui de façon officielle, car c'est la graphie *ji* 吉 et la lecture *shikinabete* qu'ont décidé d'adopter les éditions modernes (NKBT et SNKBZ). Or, cette lecture est rejetée par certaines écoles, qui fournissent en même temps d'autres interprétations légèrement farfelues du poème. Quoi qu'il en soit, ces complications ne se reliant pas de façon directe à notre analyse, nous les mentionnons juste à titre d'information.

¹⁹⁸ Asahi Shinbun 朝日新聞, *Tensei jingo* 天声人語, 2015-07-06, URL : <http://www.asahi.com/articles/ASH754RGLH75USPT002.html>. [dernier accès le 11-08-2015].

Ce qui est intéressant dans cette explication est que la révélation du nom équivaldrait à une promesse d'engagement. L'auteur du poème souhaite vraisemblablement épouser cette fille, et c'est pourquoi il lui demande de lui remettre son « âme », représentée par sa possession la plus précieuse : son nom.

Il s'agit donc ici d'un aspect positif du phénomène, mais si cette « remise » de l'âme s'applique à tous les cas de révélation du nom, ce n'est pas surprenant qu'une telle action soit considérée taboue dans le Japon ancien, puisque la personne qui se fait révéler son nom pourrait effectivement être manipulée par celui qui le connaît. De cette crainte à l'égard de la révélation du nom témoigne aussi le poème 590 du *Man.yō-shū* :

荒玉 年之経去者 今師波登 勤与吾背子 吾名告為莫¹⁹⁹。

Aratama nō / tosi nō penureba / imasi pa tō / yume yo wa ga seko / wa ga na nōrasu na.

Des années se sont écoulées depuis que nous nous sommes rencontrés, mais même maintenant, je te prie, mon cher, de ne dire mon nom à personne.

Par ailleurs, le détachement vis-à-vis de son propre nom peut devenir une preuve de vaillance, et même d'amour ou de loyauté si c'est formulé en opposition à l'attachement au nom du partenaire, comme l'exprime le poème 731 du même ouvrage :

吾名者毛 千名之五百名尔 雖立 君之名立者 惜社泣²⁰⁰。

Wa ga na pa mō / tina nō ipona ni / tatinu tō mō / kimi ga na tataba / osimi kōsō nake.

Quand bien même mon nom serait prononcé cinq cents ou mille fois, [je n'aurais pas de regrets], mais si ton nom venait à être prononcé, je verserais des larmes de regret.

De surcroît, il existe aussi des poèmes explicitant sans ambages cette notion de tabou. À titre d'exemple, on peut en citer le 2441, qui qualifie explicitement l'énonciation du nom propre de *yuyushiki* 忌々しき (de mauvais augure) :

隱沼 從裏恋者 無乏 妹名告 忌物矣²⁰¹。

¹⁹⁹ *Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 6, p. 315.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 358.

²⁰¹ *Man.yō-shū* 万葉集, SNKBZ, 8, p. 189.

Komorinu nō / sitayu kofureba / sube wo nami / imo ga na nōritu / yuyusiki mōnō wo.

Tout comme un marais sous-jacent, j'aimais en secret, et les vagues de cet amour ayant débordé mon cœur, j'ai prononcé le nom de ma bien-aimée, mais ce fut [un acte] de mauvais augure.

En somme, le *Man.yō-shū* regorge d'exemples de cette retenue verbale vis-à-vis du nom propre, exprimée aussi dans d'autres poèmes comme le 2531, 3080, 3102, 3730... De même, des gloses de poèmes comme le 101 ou le 415 parlent aussi de « nom tabou » (*imina* 忌名・諱) pour signifier le vrai nom de la personne ou pour le nom d'un mort, tous les deux à éviter de verbaliser. Il serait vain de multiplier les exemples, et nous finirons par conclure que cette énonciation verbale du vrai nom de la personne était considérée au Japon archaïque comme une action grave, lourde de conséquences, ce qui la rapproche des actes de parole *koto* dont on a vu plusieurs exemples jusqu'ici. Certains auteurs comme Herbert E. Plutschow établissent le lien entre ce tabou du nom et la notion de *koto* à travers le concept de *koto-dama*, en qualifiant explicitement ce « nom tabou » (*imina*) que nous avons cité plus haut, de « nom *koto-dama*.²⁰² » Nous ignorons ce qu'il en est pour les textes des époques plus tardives, mais s'agissant des textes de l'époque Nara, y compris le *Man.yō-shū*, nous n'avons pas pu trouver d'expression établissant un lien explicite entre les notions de « nom » et de « *koto-dama* », ce qui nous conduit à ne pas considérer cette possibilité dans notre travail. En fait, les textes du *Kojiki* et du *Nihon shoki* semblent établir d'une autre manière le lien entre les concepts de « nom » et de « *koto* », car notre terme de travail apparaît de façon explicite dans certains épisodes concrets de révélation ou d'attribution d'un nom. Ceci sera examiné plus tard dans cette même section.

Par ailleurs, il est important aussi de montrer que ce tabou de la révélation du nom est loin d'être particulier au contexte japonais, car des conceptions similaires peuvent être retrouvées par exemple dans les mythes des divinités du panthéon égyptien, ou dans la mythologie celte, ou dans les textes de la tradition chrétienne également. Pour se démarquer de certaines thèses qui en faisaient une particularité du Japon, Roy A. Miller fournit des exemples tirés de l'Ancien Testament que nous jugeons pertinents :

When Jacob wrestles with the angel (*Gen. 32.25 ff.*), the celestial visitor finally forces him to reveal his own name, but Jacob is unsuccessful in wringing out of the angel the same vital information; nevertheless, Jacob manages to learn that God's name is Yahweh in the encounter at Bethel (*Gen. 28.13*); and even before this, Isaac had been on sufficiently good terms with

²⁰² Herbert E. Plutschow, *Chaos and Cosmos: Ritual in Early and Medieval Japanese Literature*, Leiden, New York, Brill, 1990 [1^{re} éd. 1939], p. 83.

God to be able to invoke him by the same personal name (*Gen.* 26.25). Finally, it is the intimate revelation of Yahweh's own name by the deity himself to Moses that provides the latter with the authority to carrying out his mission (*Exd.* 3: 13-5)²⁰³.

Ces exemples illustrent sinon une universalité, au moins l'existence indéniable de ce tabou dans d'autres contextes mythiques ou historiques, dont celui sur lequel s'enracine l'une des grandes religions actuelles. Alors, désormais quelques questions s'imposent : quel est donc ce « pouvoir du nom » ? Et surtout, pourquoi dans la pensée « primitive » peut-il être identifié à l'âme ou à l'essence de la personne, et ceci en dehors du cadre du Japon archaïque ? Afin de rapprocher ces notions de « nom » et « essence », et bien que pour les spécialistes ce ne soient sans doute que des généralités quelque peu grossières, il est sûrement utile de fournir quelques idées élémentaires sur l'acte de nommer.

3.4.2.2) L'acte de nommer. Généralités

D'une manière générale, on peut affirmer que dans toute civilisation le nom est l'un des piliers notionnels fondamentaux sur lesquels se construit l'édifice de la vie en société. En nommant les choses et les personnes, elles deviennent accessibles à la pensée, manipulables en tant que concepts. Bien qu'assez simpliste certes, cette explication s'accorde bien avec notre vision contemporaine du monde, mais elle n'exprimerait point celle que s'en faisaient les habitants d'autres civilisations plus anciennes, comme par exemple, celle du Japon archaïque. Dans ce contexte particulier, nous avons vu que le nom était quelque chose de bien plus concret et « lourd » qu'un simple concept, car il entretenait un rapport très intime avec la chose qu'il désignait. Même si dans le Japon moderne, il reste toujours un fonds folklorique de cette pensée ancienne sur le nom, il n'en demeure pas moins que la longueur des noms propres de l'époque ancienne, et surtout la répétition obstinée qu'en font certains ouvrages comme le *Kojiki* ou le *Nihon shoki*, sont déconcertantes pour les Japonais modernes (c'est une remarque qui résulte de nos études de terrain). En effet, loin de faciliter la compréhension de ces ouvrages (comme c'était sans doute le but lors de leur rédaction), cette onomastique interminable ahurit et lasse le lecteur moderne, soucieux d'économie d'espace et surtout, de cohérence dans les priorités accordées aux éléments littéraires que doivent composer un récit. Si un tel décalage de lisibilité se produit entre la narration et le lecteur, c'est dû en partie à

²⁰³ Roy A. Miller, « The spirit of the Japanese language », *Journal of Japanese Studies*, vol. 3, issue 2, 1977, p. 277.

l'immense importance que possédait la notion de nom à cette époque. Bien que ce soit particulièrement vrai dans le contexte du Japon archaïque, nous venons de voir que des exemples de l'importance du nom foisonnent aussi dans d'autres civilisations. Cette importance s'exprime non seulement par rapport au nom lui-même mais aussi par rapport à l'acte de nommer, car il va sans dire que cet acte est universel, sûrement l'un des premiers qui adviennent à l'homme.

Or à bien y réfléchir, qui décide en premier de la création d'un nom, et surtout, de son lien désormais indissoluble avec un objet ou personne concrets ? Pour les noms propres des personnes, le problème est facile à résoudre, mais cela n'empêche que même dans ce dernier cas, les responsables de l'action de nommer font appel à la palette onomastique de leur civilisation, autrement dit à des éléments qui étaient « déjà là », ce qui nous ramène au point de départ. Cette épineuse question sur qui est le « responsable premier » de la création et attribution d'un nom peut être retrouvée déjà dans la philosophie grecque, notamment dans le célèbre entretien de Socrate avec ses disciples Hermogène et Cratyle. On se souvient que ces derniers soutenaient des avis contraires quant à la formation des noms, le premier postulant un rapport arbitraire et donc contingent entre l'objet et son nom, le second défendant l'existence d'un lien inhérent et donc nécessaire entre les deux. Socrate essaie de cerner le problème en dialoguant d'abord avec Hermogène sur la nature de l'acte de nommer et son rapport avec la parole :

Socrate : « Or nommer, n'est-ce pas une partie de l'action de parler ? Car en nommant, n'est-ce pas ? On parle. »

Hermogène : « Parfaitement. »

Socrate : « Nommer, est donc un acte, si parler était bien un acte qui se rapporte aux choses ? »

Hermogène : « Oui. »

Socrate : « Et les actes, nous l'avons vu, ne sont pas relatifs à nous, mais ont une certaine nature qui leur est propre ? »

Hermogène : « C'est cela. »

Socrate : « Il faut donc nommer les choses suivant la manière et le moyen qu'elles ont naturellement de nommer et d'être nommées, et non comme il nous plaît, si nous voulons être d'accord avec les conclusions précédentes ? C'est ainsi que nous pourrions réussir à nommer ; autrement nous ne le pourrions pas ? »

Hermogène : « Il me le semble²⁰⁴. »

Si ce n'était pas dans la Grèce ancienne, on pourrait penser que ce dont Socrate était en

²⁰⁴ Platon, Louis Méridier, trad., *Cratyle*, Paris, Les Belles Lettres, 1969 [1^{re} éd. 1931], p. 387 a-d.

train de parler est, comme nous le faisons dans cette étude, des réseaux sémantiques du « *koto* » japonais, à tel point sont nombreuses les zones de convergence entre ses propos et certains de nos postulats. Effectivement, l'action de parler, l'acte de nommer les choses, cette nature des actes « qui leur est propre », autant de notions-clef qui renvoient au concept de *koto*. Mais sur la notion du nom, Socrate semble pointer dans la direction d'une conditionnalité pour le choix des noms, qui seront plus appropriés si on respecte certains critères. Plus tard dans l'ouvrage, il rapporte métaphoriquement l'action de nommer aux beaux-arts : tout comme il y a des conditions pour pouvoir peindre des chefs-d'œuvre, il y aurait des conditions pour attribuer un nom juste. Ainsi, pour lui, nommer serait un art, qu'il attribuera plus tard à la figure du législateur.

Certainement, même à l'époque moderne, il est possible de créer des nouveaux noms pour la dénomination de nouveaux objets ou concepts dans une langue, et il est facile de comprendre que pour ce faire on fasse appel à des spécialistes comme les législateurs dont parlait Socrate. Cependant, pour les noms qui existaient déjà dans une langue donnée, il est moins évident de pouvoir en connaître l'origine. Il est possible de faire une recherche étymologique et remonter très haut comme le fait par exemple Émile Benveniste, qui cerne la signification profonde des noms dans les langues indo-européennes, signification qui d'après lui se relie aux institutions propres à ces civilisations. Ce mot d'« institution » serait à comprendre non seulement par rapport aux « institutions classiques du droit, gouvernement, religion, mais aussi à celles, moins apparentes, qui se dessinent dans les techniques, les modes de vie, les rapports sociaux, les procès de parole et de pensée²⁰⁵. » La signification profonde des noms dans une civilisation donnée devrait donc être considérée en s'interrogeant d'abord sur les piliers institutionnels qui soutiennent celle-ci.

De toute manière, cette question du nom intéresse tellement de disciplines qu'il ne serait pas possible de l'approfondir philosophiquement dans le cadre limité de ce travail, car il faudrait alors développer quantité de sujets dont la question de la distinction entre les noms propres et les noms « communs. » Ainsi, nous n'allons pas nous étendre davantage sur les considérations théoriques sur le nom en soi, et passerons à expliquer ses rapports avec la notion d'« essence » dans des exemples tirés de nos textes sources japonais.

3.4.2.3) Nom et essence au Japon archaïque

²⁰⁵ Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les éditions de minuit, vol. 1, p. 9.

Tel que Socrate l'avait montré à Hermogène, nommer est une modalité de l'action de parler, car en nommant, « on parle. » Il s'agit donc à la fois d'une parole et d'un acte, ce qui correspond bien à l'idée du *koto* archaïque japonais. Le *koto* est donc inhérent au nom, comme nous l'explique Sasaki Takashi :

人がもつ名前は特に重要な「言」だから、古代人は現代人とは別の意味でそれにこだわった。そのことを示す記述は、古い文献にさまざまある。当時の人々の考え方を貫いていたのは、名前は実体そのものだ、名前は実体と対応するものでなければならぬ、ということである²⁰⁶。

Puisque le nom que les personnes possèdent est un mot (*koto* 言) important, les anciens [Japonais] le prenaient selon un autre sens que les [Japonais] de nos jours. Dans les œuvres classiques, de divers exemples en témoignent. Ce qui était inhérent à la pensée des gens de l'époque était que le nom était la substance elle-même [du sujet], que le nom ne pourrait ne pas correspondre à la substance [de la personne].

Sasaki parle aussi de correspondance entre le nom, celui-ci en tant que parole *koto*, et la substance de la personne. Son analyse est très éclairant, d'autant plus qu'il se sert aussi de l'opérateur de « correspondance » pour exprimer le rapport entre l'essence de la personne et son nom. S'il y a un seul point qui nous rebute légèrement dans l'extrait précédent c'est l'utilisation qu'il fait du mot japonais *jittai* 実体 pour exprimer ce à quoi le nom se rapporte, car bien que ce terme puisse être aussi traduit comme « essence » dans les langues occidentales, il renvoie plutôt à l'idée de « substance », c'est-à-dire à une matérialité, ce qui s'exprimerait en japonais ancien et moderne par le concept de *mono*. Bien que le *koto* 事 moderne comporte aussi l'acception, assez déconcertante d'ailleurs, de *jittai*²⁰⁷, nous trouvons que le nom d'un actant, dieu ou personne, ne pourrait pas s'identifier, en tant que *koto*, à la matérialité de l'être en question. D'autres auteurs comme Toyoda Kunio se servent aussi de ce mot *jittai* pour exprimer la connexion avec le nom de l'actant, et fournissent des expressions qui s'y rapportent comme celle de *meijitsu ittai* 名実一体²⁰⁸ (unité nom-substance), mais il s'agit d'une tournure que nous n'avons pas pu retrouver dans les textes archaïques.

²⁰⁶ 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. 184.

²⁰⁷ Ceci d'après certains dictionnaires modernes comme le *Kōjien* 広辞苑, tel que nous l'avons expliqué dans la rubrique 3.4.1.2.

²⁰⁸ Toyoda Kunio 豊田国夫, *Nihonjin no kotodama shisō* 日本人の言霊思想, Tōkyō, Kōdansha 講談社, 1980, p. 15.

Certes, on pourrait toujours interpréter le *jitsu* 実 comme « réel » ou « vrai »²⁰⁹, ce qui serait d'après nous conciliable avec la notion du nom en tant que *koto*. De toute manière, puisque nous ne connaissons pas en détail toutes les possibilités sémantiques du mot *jittai* en japonais moderne, nous n'allons pas contester l'utilisation qu'en font Sasaki et Toyoda. Nous allons juste remarquer que, s'agissant de l'opérateur en langue française dont nous nous servirons pour expliquer le nom de l'actant (en tant que modalité du *koto*), nous allons toujours préférer le terme d'« essence » à celui de « substance. » Cette « essence », il faudra aussi éviter de la comprendre par « âme », malgré l'immatérialité véhiculée par ce dernier mot et aussi malgré les commentaires que nous avons vus précédemment sur le poème 1 du *Man.yō-shū*. Ce sera un terme à saisir selon les explications que nous avons données dans la section 3.4.1, en ce sens qu'il va renvoyer en grande partie à ce qui est exprimé par le *koto* de l'expression moderne « *kimi no koto ga suki* », c'est-à-dire à des caractéristiques immatérielles mais très concrètes de la personne : son apparence, ses gestes, ses mouvements, sa sensibilité, son caractère... Or le nom pourra, et ce sera le cas le plus fréquent d'ailleurs, ne renvoyer qu'à une seule de toutes ces caractéristiques, sans doute celle qui décrit mieux l'« essence » de l'être en question.

Cependant, de quelle manière un nom arrive-t-il à exprimer concrètement ces caractéristiques ? Ou plus exactement, quels sont les mots « appropriés » pour que le nom puisse véhiculer la notion d'« essence » d'un actant concret ? Ceci nous renvoie encore une fois au texte de Platon sur Socrate et ses débats sur l'art de nommer. D'une manière générale, nos deux *Chroniques* nomment les acteurs au fur et à mesure de leur apparition, en donnant souvent, mais non toujours, des explications sur le pourquoi de telle ou telle dénomination. Dieux et personnes peuvent être ainsi « baptisés » par le texte lui-même, mais il existe aussi d'autres formes d'attribution d'un nom, comme celle où l'on fait appel à un autre personnage du récit qui viendra jouer le rôle de « dénominateur. » Le cas le plus fondamental est celui de la mère de l'actant, dont on trouvera un bel exemple dans l'épisode du prince muet Homuchiwake dans le *Kojiki*, que nous avons déjà examiné. On se souvient que Saho-biko, le beau-frère de l'empereur, provoqua une rébellion et se réfugia dans un château construit avec du gerbe de riz, qui sera assiégé par les troupes de l'empereur Suinin. L'impératrice, d'ailleurs enceinte, prendra refuge dans le château de son frère, et ce fut là qu'elle accoucha d'un garçon, qu'elle sortira à l'extérieur des murs pour le montrer à son époux l'empereur, en

²⁰⁹ Par exemple dans le substantif *jitsumei* 実名, qu'on pourrait traduire comme « le vrai nom » et qu'on peut utiliser par opposition au « surnom » (*azana* 字), que les personnes utilisaient au lieu du premier pour éviter de le révéler. Ce concept d'*azana* est d'origine continentale, et dans l'archipel on retrouve des exemples de son utilisation à l'intérieur du *Nihon shoki* : on peut citer par exemple le nom *ohoshi* 大脚 (pied grand) qui est attribué à l'empereur Ninken 仁賢天皇 et que le texte identifie explicitement comme *azana*. *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 526-527.

sommant ce dernier de l’emmener avec lui s’il voulait l’élever. Le souverain ordonna à ses soldats de capturer et de sauver la mère et son fils, mais ils ne réussirent qu’à prendre ce dernier. L’empereur Suinin prit la charge d’élever l’enfant, mais il délégua en dernière instance la responsabilité du « baptême » à la mère fuguée, en lui demandant à distance :

亦、天皇、命詔其后言、凡、子名必母名、何称是子之御名。尔、答白、今、当火烧稻城之時而、火中所生故、其御名、宣称本牟智和氣御子²¹⁰。

Mata / sumeramikötö / sönö kisaki ni mikötönöri site nōrasaku / opoyoso / ko nō na pa kanarazu papa nadukēmu wo / nani tō ka kōnō ko nō mina wo ipamu tō nōrasu / sikasite / kōtapēte ipaku / ima / pī nō inakī wo yaku tōki ni atarite / ponaka ni aremasinu / kare / sönō mina pa **pomutiwakē** nō miko tō ipu bēsi.

Alors, l’empereur dit à son épouse ces augustes paroles : « Tous les enfants sont nommés par leur mère. Quel nom faudrait-il donner à celui-ci ? » [Saho-bime] répondit ainsi : « Du fait qu’il naquit au milieu des flammes lors de l’incendie du château de gerbe de riz²¹¹, il faut que l’auguste nom de ce prince soit **Homuchi-wake**. »

Ainsi, ce nom fait référence à une caractéristique représentative du prince, les circonstances de sa naissance. Puisqu’il vient de naître et que sa personnalité n’est pas encore définie, c’est sans doute la meilleure manière de le nommer. Nous verrons que dans d’autres cas le nom peut comporter des caractéristiques futures de l’être, selon une sorte de « prédiction » de son parcours de vie. D’un autre côté, le nom peut aussi changer en fonction de ce parcours, et il est même possible qu’un actant donné puisse en avoir plusieurs, chacun exprimant un trait particulier de sa personne. Par conséquent, si l’on veut connaître l’« essence » d’un personnage dans nos *Chroniques*, la méthode la plus sûre est celle d’analyser étymologiquement son nom ou ses noms. Par exemple, s’agissant du prince Homuchi-wake, les différentes éditions convergent sur le fait que le morphème *ho* signifie « les flammes », bien que pour le deuxième, *muchi*, les avis soient partagés : le NKBT affirme qu’il dérive du mot *uchi* 内 (intérieur)²¹², et le SNKBZ, pour sa part, soutient qu’il signifie « noble » (*tōtoi* 貴^レ)²¹³. Pour le troisième terme, *wake*, ce serait d’après le SNKBZ un suffixe honorifique signifiant *waka* 若 « le jeune » (prince), alors que le NKBT n’explique pas son sens, laissant comme seule explication la présence du sinogramme *bié* [biēt] 別, ce qui permet de supposer qu’ils

²¹⁰ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 164-165.

²¹¹ Il faut noter que c’est ici où le *Kojiki* parle pour la première fois de l’incendie du château. C’est ainsi qu’il existe dans le texte une certaine incohérence chronologique puisque l’enfant doit son nom à l’incendie qui n’est rapporté qu’après.

²¹² *Kojiki*, *Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 194, n. 9.

²¹³ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 203, n. 8.

attribuent à cette graphie son sens premier de « séparer » (*wakeru* 別ける en japonais moderne), peut-être pour signifier le fait d'avoir été séparé des flammes, ou bien pour désigner l'instant de la séparation avec la mère, c'est-à-dire l'accouchement. En somme, le NKBT donnerait à ce nom le sens de « le prince qui a été séparé de (ou délivré à) l'intérieur des flammes » (火内別御子), tandis que pour le SNKBZ ce serait « l'auguste jeune prince des flammes » (火貴若御子). Pour le morphème *muchi*, nous pensons que c'est le NKBT qui aurait raison sur le sens d'« intérieur », puisque le récit insiste explicitement sur ce point par le biais de l'explication de la mère, qui affirme que « le prince naquit au milieu des flammes » (*ho naka ni aremasinu* 火中所生故). Cependant, pour le mot *wake*, les deux options nous paraissent également raisonnables. Néanmoins, nous allons privilégier celle du NKBT puisque de notre point de vue, elle s'accommode mieux à la citation précédente. Ce sera donc la traduction : « le prince qui fut délivré au milieu des flammes » que nous allons retenir²¹⁴.

Ce choix d'un événement marquant, ou d'un aspect saillant de l'être pour lui attribuer un nom, peut être considéré comme un trait caractéristique de la pensée mythique. À titre de comparaison, on peut fournir la légende du roi Math dans le pays de Galles, qui garde certaines similarités avec l'histoire de Homuchi-wake. La légende raconte que le roi Math ne pouvait régner s'il n'avait pas pendant son sommeil une jeune vierge à ses côtés, sauf lorsqu'il partait en guerre. La jeune désignée, Aranrhod, fut forcée par l'un des neveux du roi pendant une absence de celui-ci, et à sa grande honte, elle accoucha de deux jumeaux dont l'un mourut. Découverte par le roi, elle fugua en laissant son enfant derrière elle. Cet enfant fut ramassé par le vrai père, Gwydion, qui l'éleva, et quand l'enfant eut quatre ans, il l'emmena chez sa mère, qui le rejeta puisqu'il avait été la cause de son déshonneur. Comme l'enfant n'avait pas encore de nom, elle lui imposa le mauvais sort suivant : « il n'aura jamais de nom si ce n'est de ma bouche. » Or le lendemain, Gwydion emmena l'enfant le long de la côte pour ramasser des algues et des laminaires, avec lesquelles ils construisirent un beau bateau. Aranrhod vint les voir et à ce moment il se passa l'événement suivant :

Juste à ce moment, un roitelet se posa sur le bord du bateau : le garçon lui lança une balle avec sa fronde et il le toucha à la patte, juste entre l'os et le tendon.

Aranrhod sourit et dit : « par Dieu, le blondin [*lleu*] l'a atteint d'une main habile [*llaw gyffes*] ! »

²¹⁴ Le récit que le *Nihon shoki* nous propose ne rend pas très bien compte de l'« essence » du nom du prince, car la mère Saho-bime, pardonnée de sa trahison par l'empereur, n'accoucha pas « au milieu des flammes. » Certes, elle décida finalement de rejoindre le frère félon dans le château de gerbe de riz, mais l'enfant Homutsu-wake-no-mikoto 誉津別命 était déjà né et « baptisé. » Le récit fait l'économie de l'acte de dénomination et même des circonstances de l'accouchement.

Gwydion rétorqua : « Dieu te maudisse ! Il a donc reçu un nom et il lui convient bien : il sera Llew Llawgyffes²¹⁵. »

Par cet acte de parole anodin de sa mère, le garçon reçut son nom. Il s'agissait d'un nom valide, car les circonstances de l'énonciation étaient conformes au sort qu'elle-même avait lancé auparavant. Dans ce conte aussi on peut dire que le nom exprime l'essence de l'être, par le biais de deux de ses caractéristiques (être blond et avoir une main habile).

Cependant, il arrive que dans nos *Chroniques*, certains actes de dénomination soient exécutés au moyen d'un opérateur *koto* explicite, et c'est ici entre autres où se trouve l'intérêt de la question du nom pour notre étude. Ce rapport entre le *koto* et l'acte de dénomination est certainement loin d'être habituel dans nos textes sources, mais il n'en reste pas moins que ces actes de parole nous fournissent des précieux cas de figure de rassemblement des trois versants du *koto* étudiés jusqu'ici : « fait », « parole » et « essence. » L'on trouvera un bel exemple dans la chronique que le *Kojiki* nous fait de l'acte d'attribution d'un nouveau nom au prince O.usu-no-mikoto 小碓命, fils de l'empereur Keikō 景行天皇. Cette nouvelle appellation, on le sait, est celui de « Yamato-takeru-no-mikoto » 倭健命, l'un des héros légendaires de nos *Chroniques* japonaises. Takiguchi Yasuyuki 滝口泰行 traduit ce dernier nom comme « le “courageux” du Yamato²¹⁶ », ce qui est en accord aussi avec l'adjectif « *yūmō* » 勇猛 par lequel le dictionnaire de langue archaïque MJGJ interprète le lexème « *takeru*²¹⁷. » Cependant, nous considérons nécessaire, à l'instar du JKDJ²¹⁸, d'ajouter le versant de « fort » à ce dernier élément, car ce sera une nuance indispensable pour comprendre la nature du rapport de force qui s'établira entre Yamato-takeru et l'un de ses ennemis, circonstances dans lesquelles le prince sera « rebaptisé. » Ne voulant pas devancer davantage nos conclusions, qu'il suffise pour l'instant de dire que nous garderons cette définition biface de « fort / courageux » pour rendre compte du composant « *takeru* » du futur nom du prince.

Tout d'abord, nous voyons que le prince porte déjà un nom, O.usu-no-mikoto, littéralement « auguste petit meule », dont nous ignorons quel genre d'« essence » peut exprimer car le texte ne donne pas d'explications à ce sujet. Au tout début de la chronique de l'empereur Keikō, l'on apprend que celui-ci, intimidé par le tempérament violent de son fils O.usu-no-mikoto, qui venait de trucider son frère aîné seulement du fait qu'il ne s'était pas présenté

²¹⁵ Claude Sterckx, *La mythologie du monde celte*, Paris, Marabout, 2009, p. 249.

²¹⁶ « *Yamato no yūsha* » 大和の勇者. Takiguchi Yasuyuki 滝口泰行, « Yamato-takeru tōsei denshō no kōsei to tenkai » 倭建命東征伝承の構成と展開, *Kokugakuin zasshi* 國學院雑誌, 1980, vol. 81, issue 8, p. 20.

²¹⁷ Maruyama Rinpei 丸山林平, éd., *Jōdaigo jiten* 上代語辞典, Tōkyō, Meiji shoin 明治書院, p. 617.

²¹⁸ « *Isei ga atte tsuyoi mono no shō* » 威勢があつて強い者の称 (« nom [pour désigner] une personne forte et vigoureuse »). *Jidaibetsu kokugo daijiten. Jōdai-hen* 時代別国語大辞典 上代編, Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002, p. 419.

pour dîner, décida de l'envoyer soumettre les deux frères insoumis Kumaso-takeru 熊曾建, qui habitaient dans les contrées de l'Ouest. Le prince O.usu-no-mikoto s'y rendit, et afin de vaincre les ennemis désignés, il eut l'astuce de se déguiser en jeune femme. Il parvint ainsi à tuer l'un des frères Kumaso, mais le deuxième s'enfuit à toutes jambes. Ayant réussi à l'attraper, Yamato-takeru lui asséna un coup d'épée sur le séant. Alors le Kumaso lui parla ainsi :

莫動其刀。僕有白言。爾暫許押伏。於是白言、汝命者誰²¹⁹。

Sönö tati wo naugokasitamapi sō / are mausu kötō ari tō mausu / sikasite / simasi yurusite osipusetamapu / kökō ni / mausaku / imasi mikötō pa tare sō.

« Ne bouges pas ton épée. J'ai quelque chose à te dire. » Alors, [le prince O.usu] s'est arrêté un instant, puis il renversa son adversaire. À ce moment-là [Kumaso-takeru dit] : « qui es-tu ? »

Ce « *are mausu kötō ari* » 僕有白言 (« j'ai quelque chose à te dire ») du Kumaso est un *koto* exactement de la même nature que celui de l'*uneme* 采女 (« servante ») de la province de Mie 三重, qui cherchait à se faire pardonner la vie par l'empereur Yūryaku. Lors de notre examen de cet épisode²²⁰, il fut mis en lumière qu'en rapportant « un fait », ces paroles réussissent à donner une autre direction au récit. Les « faits » de la fille de Mie, c'étaient des faits historiques (le brassage des eaux premières et la création du Pays par Izanagi et Izanami) dont l'énonciation réussit à calmer la colère de l'empereur. Or, s'agissant du deuxième frère des Kumaso, il ne révèle pas de suite le contenu du *koto* qu'il annonce²²¹, mais s'enquiert tout d'abord sur l'identité de son adversaire, qu'il exprime par le mot *mi-koto* 命 dans la phrase « *imasi mikötō pa tare sō* » 汝命者誰. Nous avons choisi la traduction élémentaire « qui es-tu ? » pour rendre compte de cette question en japonais dans notre citation, mais il serait sans doute plus exact de l'interpréter comme « quelle est l'auguste parole [qui te définit] ? », ou peut-être même « quelle est ton essence ? » Le prince O.usu répondit ainsi :

²¹⁹ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 176-178.

²²⁰ Rubrique 3.3.2.2 de ce travail : « Les affinités avec le verbe *kataru*. »

²²¹ Dans le *Nihon shoki*, ce n'est pas le mot *koto* qui est utilisé à ce fins, mais le *mono*, selon la phrase « *yatukare mōnō mausamu* 吾有所言 », (« j'ai quelque chose à te dire »), ce qui pourrait faire penser que les paroles du frère Kumaso ne constituent pas un acte *koto*. Cependant, le récit de cette *Annale* place aussi cet épisode sous le signe du *koto* grâce à une phrase finale située en fin du récit : « *mausu kötō woparite* » 言訖 (« ayant dit ces paroles... »). En d'autres termes, tout comme le cas qu'on avait vu dans la rubrique 3.3.3.3 concernant l'interchangeabilité des verbes *koto-tohu* et *mono-ihu*, ici aussi *koto* et *mono* semblent pouvoir être échangés sans porter atteinte à la sémantique, ce qui montre qu'il peut toujours y avoir des exceptions aux règles générales marquant les limites entre ces deux concepts. *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 298-300.

爾詔、吾者坐纏向之日代宮、所知大八嶋國、大帶日子淤斯呂和氣天皇之御子、名倭男具那王者也。意禮熊曾建二人、不伏無禮聞看而、取殺意禮詔而遣²²²。

Sikasite / nōrasaku / a pa makimuku nō pi sirō nō miya ni imasite opoyasimakuni sirasimeseru / opotarasipiko osirōwakē nō sumera mikōtō nō mikō / na pa yamatō woguna nō opokimi sō / ore kumasōtakeru putari / maturopazu iyanasi tō kikōsimesite / ore wo torikōrōse tō nōrasite tukapaseri tō nōrasu.

[O.usu] dit : « Je suis le fils de l'empereur Oho-tarashi-hiko-oshiro-wake-no-mikoto, qui habite le palais de Hishiro, à Makimuku, et qui gouverne les huit grandes îles. Je suis le prince Yamato-woguna. Mon père avait entendu que vous, les frères Kumaso-takeru, ne lui obéissiez pas et ne respectiez pas l'ordre, et donc il m'ordonna de vous tuer. »

Nous voyons que le prince O.usu porte aussi un autre nom, Yamato-woguna (le jeune garçon du Yamato)²²³. Ici, il est nécessaire d'ouvrir une parenthèse pour mettre l'accent sur un point important qu'on développera dans la rubrique 3.4.2.4 : l'on aura remarqué que l'opérateur *mi-koto* est absent des paroles de Yamato-takeru quand il se présente comme Yamato-woguna. Ceci tient au fait que les actants, dieux ou empereurs, ne se présenteront jamais eux-mêmes en apposant le suffixe *mi-koto* à leur propre nom, ce qui est bien logique car le préfixe *mi-* est, comme nous l'avons vu, un marqueur de respect²²⁴. Lorsque les scribes consignent le nom d'un dieu (ou d'un personnage de haut rang) en y apposant ce suffixe, c'est parce leur langue les oblige à en parler respectueusement. Ce sera donc du point de vue des scribes de nos *Chroniques*, pour la plupart de fois, qu'il faudra considérer ces *mi-koto*²²⁵. On pourrait affirmer donc que c'est sans doute le registre citationnel qui les a forcés à supprimer le *mi-koto* quand O.usu dit : « je m'appelle Yamato-woguna. »

Revenons à l'acte de dénomination exécuté par Kumaso-takeru. Bien que le texte ne nous précise pas à quoi ils correspondent, il se peut que les deux premiers noms du prince, O.usu et Yamato-woguna, aient pu décrire l'essence du prince jusqu'alors. Néanmoins, ce sera le frère Kumaso, par le biais d'un acte de parole solennel, qui attribuera au prince le nom qu'il portera jusqu'à la fin de sa vie, et qui marquera sans doute son destin :

爾其熊曾建白、信然也。於西方除吾二人、無建強人。然於大倭國、益吾二人而、建男

²²² *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 178-179.

²²³ *Ibid.*, p. 172, n. 7.

²²⁴ Selon une comparaison un peu simpliste, ce serait probablement comme si l'on disait en français quelque chose du genre : « Je m'appelle Monsieur Durand. »

²²⁵ Il y aura d'autres fois où le *mi-koto* sera employé par l'un des actants du récit pour s'adresser à un autre de rang supérieur ou égal à lui. C'est d'ailleurs le cas dans l'épisode qui se trouve sous notre examen, lorsque Kumaso-takeru demande le nom à son ennemi en le traitant de *mi-koto*.

者坐祁理。是以吾獻御名。自今以後、應稱倭建御子。是事白訖、即如熟振折而殺也。故、自其時稱御名、謂倭建命²²⁶。

Sikasite / sönö kumasö takeru mausaku / **makötö** sika ari / nisi nö kata ni are putari wo okite / takeki pitö nasi / sika aredömö opo yamatö nö kuni ni / are putari ni masite / takeki wo pa imasikeri / kökö wo mötite / are mina tatematuramu / ima yori nöti pa yamatötakeru nö miko tö tatapu bësi tö mawosu / könö **kötö** mawosi woetureba / sunapati posodi nö götö puri sakite körösitamapiki / kare / sönö töki yori mina wo tataete / yamatötakeru nö mikötö tö ipu.

Alors, Kumaso-takeru dit : « Donc c'est **vrai**. Vers l'Ouest, il n'y a pas un seul homme qui soit plus fort que nous. Or, dans le Grand Pays du Yamato, voilà qu'il y a un homme plus fort que nous deux. C'est pourquoi je vais te donner un auguste nom. Désormais tu seras le prince Yamato-takeru no miko. » Lorsqu'il termina de dire ces **paroles** [Yamato-takeru] tua Kumaso-takeru en le découpant comme s'il s'agissait d'un melon mûr. Ainsi, depuis lors, [le prince] porta l'auguste nom de Yamato-takeru. »

Tout d'abord, il faut se questionner sur le sens de l'expression « *makötö sika ari* » 信然也 (« c'est vrai ») que Kumaso-takeru utilise avant l'acte de dénomination. Par la bouche même de son vainqueur, Kumaso-takeru apprend que le prince O.usu est originaire du Yamato et qu'il a reçu de l'empereur la mission de les tuer, lui et son frère. Étant donné que ce dernier avait déjà été tué, et que lui-même était sur le point de l'être aussi, Kumaso-takeru comprit sans doute que rien n'arrêterait le prince jusqu'à l'accomplissement de sa mission. Le *ma-kötö sika ari* qu'il prononce, et que nous avons traduit par « donc c'est vrai », exprime d'une certaine manière la résignation de l'insoumis face à un fait *koto* indéniable : il n'était plus « le fort » ou « le vainqueur », car il venait d'être vaincu, donc son nom ne lui convient plus, il ne s'accorde plus avec son « essence²²⁷. » On pourrait dire certainement qu'il reste toujours « le plus fort » chez les Kumaso, dans l'Ouest, mais il ne l'est plus dans tout le pays, qui est à présent le pays de Yamato. Autrement dit, étant donné qu'en raison de sa défaite, la contrée du Kumaso fut incorporée à l'empire du Yamato, il ne lui resterait qu'une essence de « *takeru* » partielle et subalterne. Ainsi, ce n'est pas étonnant s'il décide de renoncer à cette parole-essence « *takeru* » et à la céder au vainqueur, dans un acte de parole sincère et en accord avec la nature du *koto*, qui doit être, comme nous le verrons dans la quatrième partie, toujours conforme à la vérité ou la réalité. Ainsi, il lui accorda le nom de Yamato-takeru, nom qu'on pourrait supposer être relié au lieu de naissance du prince O.usu, mais nous pensons plutôt que c'est un marqueur symbolique de la conquête de la contrée de Kumaso par le

²²⁶ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 178-179.

²²⁷ On trouvera un beau parallélisme de cette inadéquation dans l'expression japonaise moderne *namae make* 名前負け (littéralement, « il perd face à son nom », c'est-à-dire que son nom est « trop grand pour lui »).

Yamato. De plus, le « passage de bâton » est marqué du sceau du *koto*, car notre opérateur apparaît dans la phrase « *könō kōtō mawosi woetureba* » 是事白訖 (« après avoir dit ces paroles »), où le *koto* est en outre graphié par le caractère *shi* 事, ce qui pourrait faire penser que les scribes du *Kojiki* considérèrent l'échange du nom comme un fait accompli²²⁸. Ainsi, ce serait sans doute plus exact de rendre cette phrase par « après avoir exécuté cet acte (d'attribution d'un nom) »²²⁹. L'acte de dénomination ainsi exécuté, et avec cette nouvelle identité de « le fort », le prince sera désormais prêt à entamer son périple de soumission des autres peuples et divinités sauvages, comme le texte nous le signale dans la phrase finale de cet épisode de la conquête du Kumaso :

然而還上之時、山神、河神、及穴戸神、皆言向和而參上²³⁰。

Sikasite kaperi nōborimasu tōki / yama nō kamī kapa nō kamī tō anato nō kamī tō / mīna **kōtōmukē** yapasite mai nōbori tamapiki.

Alors, [Yamato-takeru], sur sa route de retour, soumit et **pacifia** toutes les divinités des montagnes, des rivières et des grottes, et puis il arriva [à la capitale].

Ce dernier mot *koto-muke* (litt. « orienter les paroles »), qui a déjà fait son apparition dans un épisode du phénomène de « nature parlante »²³¹, est un concept important que nous analyserons dans la section suivante. En tout cas, il est aisé de voir que cet épisode de la défaite de Kumaso par Yamato-takeru est un riche tableau de correspondances entre des diverses modalités de *koto*, ce qui fait qu'il est impératif de les clarifier à la lumière de notre concept **K** et l'ensemble de sous-opérateurs que nous avons mis au point dans la première partie²³². Jusqu'ici nous nous sommes servis surtout de deux sous-opérateurs, **K(f)** (fait objectif) et **K(p)** (parole), mais pour cet épisode, il faudra en ajouter un nouveau, que nous appellerons **K(e)**, et qui sera utilisé pour décrire l'essence de l'actant. Voyons comment se traduisent ces variables dans l'épisode précédent :

²²⁸ Tout en reconnaissant le fait que l'usage des caractères chinois est tellement fluctuant que ceci ne serait pas vraiment un argument de poids.

²²⁹ C'est une tournure similaire à celle du *Nihon shoki*, « *mausu koto woharite* » 言訖 (« ayant dit ces paroles... »), que nous avons vue dans la note 221. Par ailleurs, un autre fait intéressant est que le *Nihon shoki* insiste, par le biais de la phrase de Kumaso-takeru « ... *kuchi wo mochite mīna wo tatematsuramu* » 口以奉尊號 (« ... [je] te donnerai par ma bouche un auguste nom »), sur l'importance de la dénomination en tant qu'acte verbal. Cf. *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 298-300.

²³⁰ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 178-179.

²³¹ Dans la rubrique 3.3.3.2. Concrètement, il est apparu dans le *Hitachi no kuni fudoki* 常陸国風土記.

²³² Chapitre 2.6 de ce travail : « la correspondance fait-parole. »

[a] **K(f)** = fait objectif = **K(e)** = essence de Kumaso-takeru : Kumaso-takeru est « le fort » ou « le violent » dans la « région Ouest » ou « chez les Kumaso. » Il peut se présenter lui-même ainsi avec une parole **K(p)** car cette parole (son nom) est en accord avec le fait objectif **K(f)**.

[b] **K(f)** = fait objectif : Kumaso-takeru est battu par le prince O.usu, ce qui annule partiellement [a] (« partiellement » dans le sens où il reste localement « le fort des Kumaso », mais il ne l'est pas dans tout le pays du Yamato).

[c] **K(f)** = fait objectif = 1^{er} résultat de [b] : le nom qui décrivait l'essence **K(e)** de Kumaso-takeru n'est en accord avec la réalité que partiellement. Il ne peut plus se présenter sous ce nom car sa parole **K(p)** ne serait pas tout à fait juste. Il doit donc renoncer à son nom.

[d] **K(f)** = fait objectif = 2^e résultat de [b] = **K(e)** essence de Yamato-takeru : Yamato-takeru est maintenant « le fort » ou « le vainqueur » du Yamato, ce qui fait qu'il doit recevoir un nouveau nom en accord avec son essence.

[e] **K(p)** = parole. Kumaso-takeru reconnaît [c] et [d] comme des faits objectifs à travers sa parole « *makötö sika ari.* »

[f] **K(p)** = parole = continuation naturelle de [e]. Kumaso-takeru, par un acte de parole, cède son nom *takeru* à son vainqueur, qui deviendra ainsi Yamato-takeru. Cette parole **K(p)** est en accord avec la réalité **K(f)** décrite par [c] et [d].

[g] **K(f)** = fait objectif : Kumaso-takeru est tué. En effet, une fois son essence perdue, on pourrait dire qu'il n'a plus de raison d'être. Sa disparition de la scène est le résultat de la reconnaissance du « fait » que le pays de Kumaso fait désormais partie du Yamato.

Ainsi, cet épisode met bien en lumière les trois dimensions du concept **K** étudiées jusqu'ici : **K(p)** = parole, **K(f)** = fait, et **K(e)** = essence. Enfin, un dernier point reste à être analysé : on peut en effet se demander si l'essence **K(e)** de Yamato-takeru avait changée lors de l'acte d'attribution du nouveau nom. Nous ne le pensons pas, et en tant qu'hypothèse on

peut avancer que même avant la rencontre avec Kumaso-takeru, cette essence de « fort » se trouvait cachée dans l'ensemble des potentialités du prince. C'est cette rencontre qui jouera le rôle de déclencheur pour que notre héros puisse déployer tout le potentiel de son essence, autrement dit « s'épanouir » selon le destin que le récit lui réserve, celui de « vainqueur. » C'est pour cela que sa nature, son essence *takeru*, le poussera toujours à battre et soumettre ses ennemis, comme si son nom traduisait un vœu prononcé par lui-même, un vœu à renouveler à chaque rencontre avec un éventuel adversaire, et qui pourrait être décrit par une expression comme : « je jure que je suis le fort du Yamato ! » Il ne s'agit bien entendu que d'une interprétation symbolique, mais nous trouvons qu'elle correspondrait bien au caractère solennel de la parole « *koto* », opérateur qui fait partie du nom de l'actant grâce au terme *mi-koto*²³³. Le *koto* du nom de Yamato-takeru représenterait non seulement son essence mais aussi une parole solennelle par laquelle il s'affirme dans le monde, et on peut même dire qu'il existe un défi implicite à chaque fois qu'il prononce son propre nom, car ce dernier lui oblige à se présenter toujours comme « le plus fort. » Ce sera d'ailleurs cette même essence, cette obligation de devoir faire toujours honneur à son nom, qui lui sera fatale à long terme, car il finira ses jours malade et fatigué, après avoir été battu lors d'un défi insensé où il sous-estima le pouvoir de son ennemi, le dieu du Mont Ibuki 伊吹山.

Finalement, puisqu'on vient de toucher à un sujet important, celui de la parole représentée par le nom, c'est sans doute pertinent d'examiner d'autres cas de figure qui en sont représentatifs.

3.4.2.4) Nom et parole

Le cas de la défaite des frères Kumaso par Yamato-takeru, en plus d'être un bel exemple de la correspondance entre nom et essence, a ouvert de façon contingente ce nouveau chantier sur le rapport entre le nom et la parole solennelle. De quelles autres manières peut ce rapport se manifester dans nos mythes ? Bien qu'il ne soit pas possible, comme on le verra, d'attribuer une portée universelle à cette correspondance entre nom et vœu qui est apparue dans l'épisode de Yamato-takeru, il n'en est pas moins vrai que des exemples foisonnent dans nos textes. On peut citer un exemple fondamental, celui du dieu Izanagi-no-mikoto 伊邪那岐命 dans le *Kojiki*. Tous les caractères chinois ici, excepté le *mìng* 命 (*mi-koto*), étant des

²³³ Rappelons que, bien que cette parole *koto* soit exprimée par l'opérateur *mi-koto*, le préfixe *mi-* n'est qu'un marqueur du registre honorifique, qui était nécessaire aux scribes de nos *Chroniques* lorsqu'ils se référaient aux dieux ou aux personnages de haut rang.

phonogrammes, il faudra analyser ce nom non pas graphiquement mais morphologiquement. Nous avons d'une part le morphème *iza* (terme injonctif / exclamatif, au sens d'« Allons ! »), puis celui de *na* (élément équivalent au « *no* » の moderne), et puis celui de *gi* ou *ki* (homme)²³⁴. Le *mi-koto* (auguste parole) signifierait donc que le dieu se présente lui-même en prononçant son nom. On traduit souvent le nom d'Izanagi comme « la divinité masculine qui invite », mais puisque le seul autre personnage qui est présent au début de son périple sur terre est sa sœur-épouse Izanami, ce serait sans doute mieux de lire ce nom comme « Moi, un homme (dieu) viril, je te dis “allons-y” », sous-entendu, « faisons l'amour ! » Il en va de même pour le nom et la parole de son épouse, sauf pour le morphème *mi* signifiant « femme. » L'essence et le « vœu » par lequel cette essence s'exprime sont clairs pour les noms propres de ces deux dieux depuis le début. Malgré un premier échec, leur union sera fructifère et ils donneront naissance à toute une généalogie de divinités, aussi bien qu'à des îles. Cependant, c'est un fait bien connu qu'après le divorce de ces dieux sur la pente de Yomotsu-hira-saka 黄泉比良坂, la déesse Izanami-no-mikoto se retire de la scène et le dieu Izanagi-no-mikoto devient Izanagi-no-oho-mikami 伊邪那岐大御神²³⁵. Pour expliquer cette disparition soudaine du *mi-koto* dans le nom de la divinité, il serait possible de postuler qu'une fois sa compagne disparue, Izanagi a perdu son essence, sa raison d'être, car il n'aura plus personne à « inviter » (*iza*) pour procréer. Certes, il enfantera encore d'autres divinités, dont trois qui sont immensément importants d'ailleurs, car ce sera autour d'elles que s'articulera le cycle mythique suivant. Néanmoins, il les enfantera en tant que dieu solitaire, ce qui fait penser que la naissance d'Ama-terasu, Tsuki-yomi et Susanowo à la grève de la rivière de Tachibana 小戸橋 est moins une expression de l'essence d'Izanagi qu'une action ultime et nécessaire pour léguer ses biens avant de se retirer, une sorte de « testament. » Il cède le monde, le répartit entre ces trois enfants, et remonte au ciel selon sa nouvelle condition d'*oho-mi-kami* 大御神 (grand dieu ou peut-être *deus otiosus* dans ce cas-ci). Ce changement de suffixe suggère qu'il serait sans doute mieux de penser son nom au passé, comme « le grand dieu qui avait invité (quand il était actif). » Il serait possible ainsi de lire son nom comme un récit du passé, un résumé de la vie qu'il avait menée aux côtés de sa disparue bien-aimée.

Ce cas de figure, joint à celui de Yamato-takeru, nous aidera à dresser un schéma d'une portée, sinon générale, au moins partielle pour les noms des personnages qui possèdent le suffixe *mi-koto* :

²³⁴ Il s'agit de l'étymologie proposée par l'édition NST (*Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 20, n. 2).

²³⁵ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 72-73.

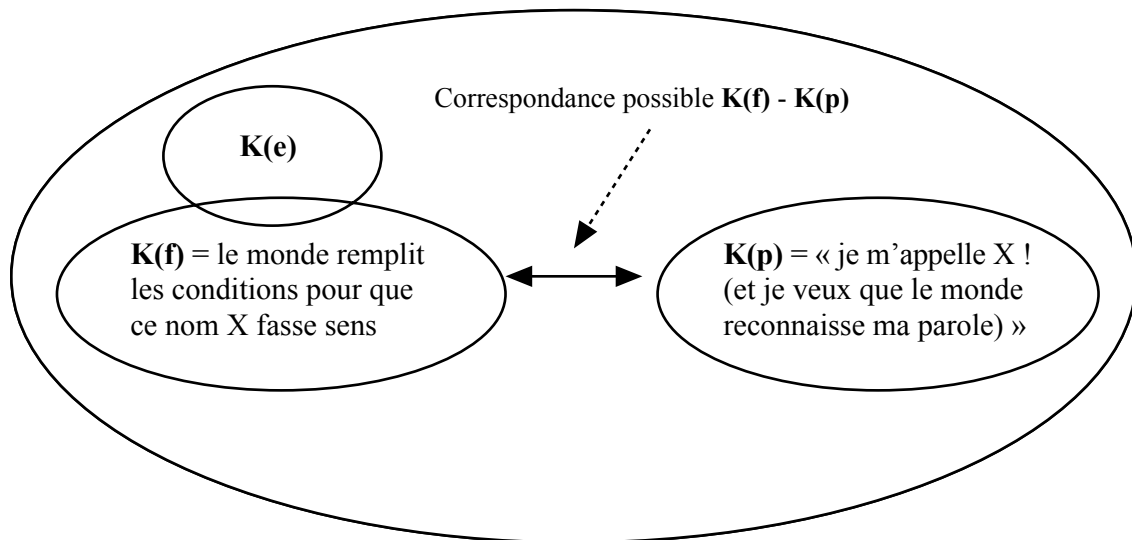


Fig. 1 : le concept **K** dans sa modalité du *mi-koto* des noms des personnages : parole qui affirme l'essence.

Si nous nous retenons d'attribuer une portée générale à ce diagramme, c'est parce qu'il existe des cas, comme nous verrons plus tard, où il ne rend pas bien compte de l'essence *koto* du personnage. En tout cas elle fonctionne correctement appliquée aux épisodes représentatifs, par exemple pour le cas de la génération suivante, celui des trois enfants d'Izanagi. Tout d'abord, il faut noter la distinction entre l'appellatif *oho-mi-kami* et celui de *mi-koto* que le texte établit entre les trois luminaires : Ama-terasu sera dès le début et pour toujours *oho-mi-kami*²³⁶ alors que Susanowo et Tsuki-yomi porteront tous deux le suffixe *mi-koto*. En tant qu'explication possible, on pourrait avancer que le nom d'Ama-terasu signifiant l'« auguste grand dieu (*ō-mi-kami* 大御神) qui illumine (*terasu* 照) le ciel (*ame / ama* 天) », elle sera toujours au Ciel, lieu où le port des suffixes « *-no-kami* » ou « *-no-oho-mi-kami* » est généralisé²³⁷, alors que le suffixe « *-no-mi-koto* » est réservé plus fréquemment pour les *kami* qui descendent sur la « terre », Ici non plus, ce n'est pas une règle générale, mais il est

²³⁶ Excepté dans la 10^e version de cet épisode dans le *Nihon shoki*, où elle se fait appeler Ama-terasu-oho-hirume-no-mikoto, telle qu'on l'avait vu dans la rubrique 3.4.1.3.

²³⁷ On peut citer les noms d'autres divinités comme Takami-musubi-no-kami 高御産巢日神 (aussi appelé Takagi-no-kami 高木神) ou Omohi-kane-no-kami 思金神, qui, on le voit, ne portent pas le suffixe *mi-koto* dans leur noms mais celui de *kami* 神.

sûrement utile de garder l'image que le *mi-koto* est plus fréquent pour les divinités qui demeurent sur la terre. Le cas le plus représentatif est celui de Susanowo-no-mikoto, car le récit nous montre qu'il n'a pas sa place dans le Ciel. La démesure, ou plutôt l'*hybris* qui caractérise les actions de ce dieu fera qu'il en soit expulsé, et on pourrait avancer que c'est parce qu'il ne revient pas au Ciel après son exil qu'il ne perdra pas le suffixe *mi-koto*, contrairement à d'autres divinités comme son père Izanagi-no-mikoto, qui deviendra Izanagi-no-oho-mikami après avoir accompli sa mission sur terre, comme on vient de l'évoquer. S'agissant de la nature *hybris* de Susanowo, les éditeurs du SNKBZ du *Kojiki* affirment que ce caractère impétueux du dieu se relie à son nom, puisque le lexème *susa* 須佐 proviendrait selon eux du verbe *susabu* 荒ぶ, qui signifie « agir de manière impétueuse²³⁸. » Or, ce rapprochement n'a rien d'évident pour d'autres auteurs comme Maruyama Rinpei 丸山林平, l'éditeur du dictionnaire de langue archaïque MJDJ, mais il faut souligner que son explication ethnographique²³⁹ ne nous semble pas très convaincante. Il s'agit d'un sujet visiblement épineux, preuve en est que les débats et désaccords sur l'étymologie de ce théonyme remontent assez loin dans l'histoire contemporaine²⁴⁰. En ce qui nous concerne, la théorie philologique de Nishimiya Kazutami 西宮一民 nous semble être la plus plausible pour rendre compte du sens du nom de Susanowo, car, tout en se fondant sur plusieurs exemples tirées de nos deux *Chroniques*, elle relie les deux verbes archaïques « *susamu* » (« avancer ») et « *susabu* » (« agir impétueusement ») dans une originale explication synthétique : « l'homme qui avance selon ses impulsions » (« *ikiohi no mama ni susumu* [...] *dansei* » 勢ひのままに進む[...]男性²⁴¹). Aoki Shūhei viendrait compléter cette définition en ajoutant que ce caractère « impulsif » est neutre et ne garde pas de rapport avec des oppositions

²³⁸ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 52-53.

²³⁹ Pour Maruyama, il n'existe aucune place pour le doute quant à l'origine de ce théonyme, qui proviendrait d'après lui du toponyme *Susa* 須佐 de l'ancienne contrée d'Izumo, où l'on vénère d'ailleurs cette même divinité (Maruyama Rinpei, éd., *Jōdaigo jiten* 上代語辞典, Tōkyō, Meiji shoin 明治書院, p. 564-565). Néanmoins, même si l'existence réelle de ce toponyme et du sanctuaire de Susa peut paraître une évidence ethnographique suffisante pour expliquer l'origine du théonyme, l'*Izumo fudoki* 出雲風土記 nous apprend qu'en réalité ce fut le dieu Susanowo qui donna son nom à la contrée de *Susa*, et non à l'inverse (*Fudoki* 風土記, Uegaki Setsuya 植垣節也, éd., SNKBZ, 5, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 1997, p. 242-243). Lequel fut réellement premier, théonyme ou toponyme, ce n'est sans doute pas possible de le déterminer avec certitude historiographique, mais dans tous les cas, ce désaccord ponctuel avec l'un des grands textes sources (*Fudoki*) enlève à l'hypothèse de Maruyama, de notre point de vue, le fondement nécessaire pour être retenue.

²⁴⁰ Aoki Shūhei 青木周平 parle littéralement de « polémique sur Susanowo à l'époque Meiji » (« *Meiji-ki no susanowo ronsō* » 明治期のスサノオ論争). Cf. Aoki Shūhei, « Susanowo no meigi to ukehi no bunmyaku » スサノヲの名義とウケヒの文脈, in Nishimiya Kazutami 西宮一民, éd., *Jōdaigo to hyōki* 上代語と表記, Tōkyō, Ōfū おうふう, 2000, p. 280.

²⁴¹ Nishimiya Kazutami 西宮一民, *Kojiki no kenkyū* 古事記の研究, Tōkyō, Ōfū おうふう, 1993, p. 352.

binaires de type bien / mal, violence / paix, ou similaires²⁴². On pourrait ainsi postuler que l'*hybris* de Susanowo est inscrit dans son nom en tant qu'« essence », et que c'est cette même essence qui le pousserait à avancer selon ses impulsions, tant dans le Ciel que sur la Terre. Le comportement de Susanowo serait donc cohérent d'un bout à l'autre du récit.

Pour revenir à l'appellation *mi-koto*, le cas de Susanowo exemplifie que ce suffixe serait a priori réservé aux divinités qui demeurent sur la Terre, car nous n'avons pas pu trouver d'exemples pouvant infirmer cette théorie. Cependant, le cas inverse peut être relevé, en ce sens que plusieurs dieux (qu'ils appartiennent ou non à la généalogie céleste) se voient porter le suffixe *kami* 神 alors qu'ils demeurent sur terre. C'est le cas par exemple de plusieurs divinités enfantées par Izanagi lors de ses ablutions à Tachibana. Ces divinités naissent par paires, et souvent le premier dieu porte le suffixe *kami* (par exemple le dieu Soko-tsu-wata-tsu-mi-no-kami 底津綿津見神) et le deuxième celui de *mi-koto* (Soko-tsutsu-no-wo-no-mikoto 底箇之男命). Carlos Rubio affirme qu'il est possible d'interpréter ce cas particulier comme une différenciation hiérarchique qui serait déterminée par l'ordre de naissance²⁴³, comme une sorte de droit d'aînesse. Bien que ce ne soit qu'une hypothèse, cela nous semble cohérent. Dans tous les cas, si ces exemples nous prouvent quelque chose, c'est que les fonctionnalités de cette distinction *mi-koto* / *kami* (dans le contexte de la « terre » au moins), semblent être nombreuses et qu'il serait risqué d'essayer d'établir une règle générale.

Finalement, afin de montrer un cas de figure de l'application du diagramme précédent à l'époque des empereurs, nous allons examiner la chronique que le *Kojiki* fait de l'ère de l'empereur Ōjin 応神天皇. Cet épisode nous fournira un bel exemple d'application de notre grille de lecture, mais il montrera en même temps un autre exemple où elle fonctionne moins bien. La chronique de l'empereur Ōjin s'ouvre par la présentation de ses enfants, dont un qui porte le nom d'Oho-yama-mori-no-mikoto 大山守命. D'après les sinogrammes utilisés, cet appellation peut être rendue comme « le grand gardien (ou protecteur) des montagnes. » Cet enfant est appelé ainsi depuis le début du récit, et qui plus est, suffixé du *mi-koto*, ce qui suggère que son nom a été représentatif de son essence. Le récit continue par l'attribution des fonctions respectives à chacun des enfants de l'empereur, mais puisqu'ils sont tous déjà adultes lors de la cérémonie de répartition des pouvoirs, on infère que de longues années s'étaient passées avant qu'Oho-yama-mori-no-mikoto arrive à déployer l'« essence » que son nom lui réservait, celle de gardien des montagnes. Son « moment de vérité » arrive donc lorsque l'empereur Ōjin réunit trois de ses enfants et leur déclare :

²⁴² Aoki Shūhei, « Susanowo no meigi to ukehi no bunmyaku » スサノヲの名義とウケヒの文脈, *op. cit.*, p. 292.

²⁴³ Carlos Rubio, Rumi T. Moratalla, *Kojiki*, Madrid, Trotta, 2008, p. 66.

大山守命爲山海之政。大雀命執食國之政以白賜。宇遲能和紀郎子所知天津日繼也。故、大雀命者、勿違天皇之命也²⁴⁴。

Opoyamamori nō mikōtō pa / yama umi nō maturigōtō seyō / oposazaki nō mikōtō pa / wosu kuni nō maturigōtō wo torite mawositamape / udinōwakiiratuko pa amatu pitugi sirasimese tō nōrasu / kare / oposazaki nō mikōtō pa / sumeramikōtō nō mikōtō ni tagapimaturitamapazuki.

« Oho-yama-mori-no-mikoto, tu t'occuperas des affaires des montagnes et des mers. Oho-sazaki-no-mikoto, tu prendras en charge les affaires administratives du pays. Toi, Uji-no-waki-iratsuko, tu seras mon successeur. » Ainsi parla-t-il. Par ailleurs, Oho-sazaki-no-mikoto ne désobéit jamais à l'ordre de l'empereur.

Oho-yama-mori se voit attribuer formellement le titre de gardien des montagnes (et accessoirement des mers). Ce nom décrit donc la fonction à laquelle il était prédestiné dès la naissance. Cependant, plus tard dans la trame du récit, ce frère se rebellera contre la volonté de son père et essaiera d'usurper le trône que son frère cadet avait hérité. Après l'examen que nous avons fait de l'épisode de Kumaso-takeru, ce n'est pas surprenant d'apprendre qu'Oho-yama-mori sera tué après la révolte qu'il provoqua lui-même. Effectivement, en contestant la répartition de pouvoirs de son père, il se rebelle aussi contre sa propre nature, car cette dernière, par le biais de son nom, lui impose de demeurer « gardien des montagnes », et non devenir empereur. L'éventuelle parole **K(p)** par laquelle il se présenterait au monde (« je suis le gardien des montagnes ! ») n'est plus en accord avec le **K(f)** (il n'est plus le gardien puisqu'il s'est révolté contre l'ordre de son père et veut devenir le souverain). Étant donné que dans cette modalité « onomastique » du concept **K**, le fait **K(f)** est identique à l'essence **K(e)**, une fois le **K(f)** annulé, le **K(e)** doit disparaître aussi, ce qui se traduit en général par la mort de l'actant.

Or, notre méthode s'avère moins prégnante lorsqu'on se tourne vers le nom du deuxième frère, Oho-sazaki-no-mikoto 大雀命 (« l'auguste grand troglodyte²⁴⁵ »), car le lien de ce nom avec l'essence de l'actant est, pour le moins, incertain. Ce frère se voit attribuer les charges administratives du pays, mais nous avons eu beau chercher des rapports, fût-il métaphoriques, entre ces affaires administratives et le petit oiseau qui fait partie du nom du prince, nous n'avons rien trouvé de cohérent, si ce n'est la similarité graphique du sinogramme *qiāo* [tʃ'iau] 雀 (troglodyte) avec celui de *shěng* [ʃi'ɲ] 省 (qui comporte entre autres les sens de « province » ou « ministère », notions liées à celle d'« administration »), ce qui de notre point

²⁴⁴ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 208-209.

²⁴⁵ Petit passereau au plumage gris brun marqué de noir et de blanc, au corps rond, aux ailes courtes et arrondies, à la queue redressée, au bec fin, au chant mélodieux et qui habite dans les trous des murailles, les fourrés. Cf. Centre National de Ressources Textuelles Lexicales (CNRTL), <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/troglodyte>. [dernier accès le 13-1-2016].

de vue n'apporte pas grand-chose à l'analyse²⁴⁶. Il paraîtrait donc qu'il existe des noms qui ne rendent pas bien compte de l'essence de l'être, d'autant plus que le destin que le récit réserve à ce frère Oho-sazaki-no-mikoto 大雀命 est loin d'être anodin, puisque c'est lui qui deviendra finalement empereur après s'être cédé le trône par son frère cadet Uji-no-waki-iratsuko, et il sera connu posthument par le nom de Nintoku 仁徳天皇. Certes, ce deuxième fils pourrait se présenter par une parole solennelle **K(p)** par laquelle il affirmerait son nom et son essence **K(e)** au monde, par exemple selon la phrase : « je jure que je suis le grand troglodyte ! », mais l'on voit aisément qu'il s'agit d'une parole qui ne fait pas appel à une réaction quelconque de l'entourage, contrairement à celle de Yamato-takeru (défi) ou à celle d'Izanagi (invitation). En outre, l'on chercherait en vain un fait **K(f)** pouvant se rapporter à ce nom métaphorique...

Ce cas de figure, joint à l'ambiguïté de la distinction *kami* / *mi-koto*, nous demande d'être prudent et éviter d'attribuer une portée générale au diagramme dessiné dans la fig. 1 ; ce dernier ne sera qu'un outil heuristique pour éclairer certains cas de l'onomastique *mi-koto* dans nos *Chroniques*.

3.4.2.5) Des cas atypiques

Il arrive que chez certaines divinités, il existe un rapport avec le *koto* différent de celui exprimé par le suffixe *mi-koto*, car notre opérateur peut également faire partie du corps du nom propre du dieu. Tel est le cas de la divinité qui apparaît en face de l'empereur Yūryaku lorsque celui-ci était parti à la chasse avec ses soldats. À un moment donné, une armée identique se présenta en face de lui, avec les mêmes armes et vêtements que la sienne. En leur demandant de s'identifier, l'armée en face lui répondit avec la même question, tel un écho. Pris de colère, l'empereur ordonna à ses archers de préparer leurs arcs pour tirer, geste qui fut également imité par les soldats d'en face. Déconcerté, et avant la bataille imminente, l'empereur s'enquit à nouveau sur le nom de ses mystérieux adversaires, et leur dit qu'une fois leurs identités connues de part et d'autre, le combat pourrait commencer. Cependant, la

²⁴⁶ Nous n'avons pas les éléments nécessaires pour juger, mais bien que le mot *sazaki* 雀 soit rendu ici par le caractère chinois signifiant « troglodyte », nous pensons qu'il devrait être considéré plutôt dans sa valeur phonétique, auquel cas il faudrait connaître le sens étymologique de ce mot. Cependant, les clefs nécessaires pour résoudre ce dernier problème nous font défaut. L'on pourrait signaler, en tant que possible direction de recherche, le fait que le mot « *mi-sasagi* » 陵・御陵・陵墓・みささぎ veut dire l'« auguste tumulus. » Dans la même veine de pensée, on pourrait avancer des noms de famille comme Suzuki 鈴木 ou Sasaki 佐々木 dont l'étymologie s'approcherait de *sazaki*. C'est sûrement sous ce prisme que la question devrait être considérée.

réponse de l'adversaire eut de quoi le surprendre :

於是答曰、吾先見問。故、吾先爲名告。吾者雖惡事而一言、雖善事而一言、言離之神、葛城之一言主大神者也²⁴⁷。

Kökō ni kōtapēte mausaku / are madu tōpaeki / kare / are madu nanōrisemu / a pa **maga kōtō** naredōmō **pitō kōtō** / **yōgōtō** naredōmō **pitō kōtō** / ipi panatu kamī / kaduragi nō **pitō kōtō** nusi nō opo kamī sō.

Alors, [l'adversaire] répondit ainsi : « puisque j'ai été le premier à être questionné, je serai le premier à dire mon nom. Je suis le dieu qui dit [les choses] sans ambages, **une parole** pour **les choses fastes**, et **une parole** pour **les choses néfastes**, et mon nom est **Hito-koto-nushi-no-oho-kami**, de Katsuragi. »

Le nom de Hito-koto-nushi-oho-kami 一言主大神 que porte ce dieu admet plusieurs traductions, dont celle du « grand dieu maître d'une seule parole (pour chaque fait à transmettre). » Ce ne serait pas exact de le traduire simplement par « le grand dieu maître de la parole », car le mot *hito-koto* 一言 renvoie à une unité verbale, autrement dit à une seule phrase ou énonciation déterminée²⁴⁸. On voit que le dieu lui-même explique à l'empereur le vrai sens de son nom, en lui informant qu'il « dit sans ambages » (*ihi-hanatsu* 言離) les choses, avec un mot *hito-koto* 一言 à chaque fois. Ces « choses », à interpréter bien sûr comme des faits (*koto* 事) exprimés par des paroles, peuvent être bonnes (*yo-goto* 善事) ou mauvaises (*maga-goto* 惡事). Cependant, il est nécessaire de se questionner sur le rapport exact de ces faits *koto* avec les paroles *hito-koto* 一言 de l'actant qui les prononce. Autrement dit, ces paroles, sont-elles la cause des faits qu'elles expriment ? Le NST semble pencher pour cette option :

一言、口にしたことが、必ず実現するという言霊信仰の神が、木霊で現れてくるという趣向²⁴⁹。

[Il existe] l'idée selon laquelle ce dieu, dont les paroles *hito-koto* se réalisent toujours lorsqu'il les prononce, et qui serait en ce sens un dieu du *koto-dama* (*kotodama shinkō* 言霊信仰), se manifesterait à travers un écho (ou bien à travers « l'esprit des arbres » *kodama* 木霊).

²⁴⁷ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 276-277.

²⁴⁸ Il existe une bonne correspondance de ce *hito-koto* avec l'expression française « un mot », dans le sens par exemple de « puis-je dire un mot ? »

²⁴⁹ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 464, n. 98.

Ce que le NST semble suggérer est que les paroles *hito-koto* 一言 de ce dieu se transforment toujours en réalité, qu'il s'agisse de résultats fastes ou néfastes. Ceci serait un exemple parfait, comme cette note le dit explicitement, de la notion de *koto-dama shinkō* 言靈信仰 ou foi dans le *koto-dama*, dont nous avons fourni un aperçu dans la première partie. Pour sa part, le SNKBT attribue à ce dieu un rôle de transmetteur de la volonté divine (一言によって神意を伝える神²⁵⁰). Bien que les deux options soient a priori possibles, nous allons privilégier la dernière, car elle rend mieux compte de la nature du *koto* tel qu'elle s'est montrée à nous jusqu'ici, c'est-à-dire comme une parole qui rapporte des faits. Si l'on considère la syntaxe, il faudrait examiner le rôle du mot *naredomo* 雖 (ou *naritomo* dans le SNKBZ), qui exprime un rapport adversatif entre les deux noms qu'elle relie. Même si elle semble renvoyer au verbe *naru* (devenir), l'interprétation standard serait celle d'un simple « mais » ou « même si c'est... » Ainsi, par exemple, la phrase « *a pa maga-götō naredömō hitō-kötō* » 吾者雖惡事而一言, plutôt que la traduire comme « je dis une parole, même si elle devient un fait néfaste (ou quelque chose de néfaste) », nous préférons l'interpréter ainsi : « je dis une parole, même si elle correspond à un fait néfaste (ou à quelque chose de néfaste). » Si ce sont des événements passés ou à venir, c'est difficile à savoir, mais nous sommes de l'avis que ces paroles *hito-koto* ne sont pas la cause directe des faits *koto* qu'elles expriment. Elles sont conformes à ces faits, mais ces derniers se réalisent indépendamment d'elles, car selon l'interprétation du SNKBZ (que nous épaulons) le dieu ne ferait qu'informer les humains d'une volonté qui est au-dessus de lui, et que nous identifions à notre notion heuristique *koto-wari*, cette force abstraite qui travaille pour établir un ordre « céleste » dans le monde. S'il fallait résumer notre pensée dans une phrase, nous dirions que la « mission » de ce dieu en tant qu'oracle ou messager céleste, est de transmettre toujours, « sans mâcher les mots » (*ihī-hanatsu* 言離), des faits *koto*, qu'ils soient bons ou mauvais. Or ce dieu n'apparaissant qu'une fois dans le récit²⁵¹, et de façon bien brève, il est difficile de savoir de façon concrète à quels faits se rapportent ses paroles *hito-koto*.

Un autre exemple représentatif de ces personnages dont le nom comporte le terme *koto* est celui du dieu Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami 八重事代主神, qui veut dire « le dieu (神) maître (主) représentant (代) des paroles-faits (事) multiples (八重). » Les agissements de ce

²⁵⁰ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 348, n. 3.

²⁵¹ Ce dieu apparaît aussi dans le *Nihon shoki*, mais il le fait d'une façon moins « didactique », en ce sens qu'il ne nous explique pas son nom. Néanmoins, une différence remarquable avec le *Kojiki* est que dans la *Chronique* sinisée ce n'est pas le sinogramme *yán* 言 mais celui de *shì* 事 qui est utilisé à l'intérieur du nom du dieu (*hito-koto-nushi* 一事主), ce qui pourrait suggérer que ses paroles transmettent des faits accomplis. S'agissant de la trame elle-même, après la rencontre, le dieu rejoint l'empereur dans la chasse et ils se traitèrent poliment, mais en revanche rien n'est dit au sujet des éventuelles paroles *hito-koto* de ce dieu, ou des faits auxquels elles se rapportent (*Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 466-467).

dieu seront expliqués en détail dans la section 3.4.3, que nous consacrerons à la notion de *koto-muke*.

Il existe aussi dans nos deux *Chroniques* des noms propres difficiles à classer dans une catégorie définie, notamment le cas de figure où un même personnage se voit porter plusieurs noms, qui changent au fur et à mesure que le récit progresse. L'exemple le plus représentatif est celui qu'on rencontre dans le récit que le *Kojiki* nous fait d'Oho-kuni-nushi-no-kami 大國主神, divinité terrestre qui, comme son nom l'indique, est destinée à devenir « le grand (大) dieu (神) maître (主) du pays (国)²⁵². » Cependant, ce dieu aura un long chemin à parcourir avant d'arriver à ce destin sublime, puisque lors de sa première apparition dans le récit, il n'est que le simple porteur des bagages de ses quatre-vingts frères aînés, épisode où il se présente d'ailleurs sous un nom bien différent, celui d'Oho-ana-muchi-no-kami 大穴牟遲神²⁵³ (lu aussi parfois Oho-namuchi-no-kami). Dans ce nom, le morphème *muchi* répondrait au qualificatif de « noble » (*tōtoi*), tout comme on l'avait vu pour le prince Homuchi-wake. Cependant, pour celui d'*ana* 穴 (« trou »), l'édition NST du *Kojiki* nous apprend que les avis sont partagés. Ce monôme pourrait renvoyer à plusieurs sens en rapport avec l'idée d'un trou dans la terre, dont celles de « grotte », « mine », ou « volcan », auquel cas le nom deviendrait « la noble divinité des X », où le X correspondrait à chacun de ces lieux.

Les quatre-vingts frères de ce dieu désiraient épouser la princesse Yakami-hime 八上比売, mais ce sera finalement lui, Oho-ana-muchi-no-kami, qui réussit à gagner ses faveurs. Ses frères, enragés, essayèrent de le tuer plusieurs fois sans succès. Afin d'échapper à leur colère, et sous le conseil de sa mère, notre héros se réfugie chez le dieu Oho-ya-biko-no-kami 大屋毘古神 dans le pays de Ki 木国, mais ses frères le poursuivirent même jusque là. Sous le conseil d'Oho-ya-biko-no-kami, il passa par un trou situé au-dessous d'un arbre²⁵⁴ et alla se cacher dans le Pays des Racines (Ne-no-katasu-kuni 根堅州國), où demeurait le dieu exilé Susanowo-no-mikoto. Ce fut la fille de ce dieu, Suseri-bime, qui sortit pour accueillir Oho-ana-muchi-no-kami, et au premier regard échangé, ils tombèrent amoureux l'un de l'autre. Elle partit informer son père Susanowo de l'arrivée chez eux d'un bel étranger, mais le grand dieu, après l'avoir rencontré, répondit à sa fille avec un commentaire qui fournira un autre

²⁵² Des chercheurs comme Matsumura Takeo 松村武雄 soutiennent que l'*oho* n'est pas un simple préfixe mais un qualificatif exprimant la grandeur du pays, ce qui donnerait à ce nom la traduction de « le dieu (神) maître (主) du grand (大) pays (国). » Les éditeurs du NST semblent rejeter cette hypothèse, en affirmant que le binôme *kuni-nushi* 国主 serait premier, et que l'*oho* ne serait qu'une simple élément de style (*bishō* 美称) ajouté à l'ensemble du nom de ce dieu (*Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 342, n. 87).

²⁵³ C'est le nom porté par le dieu tout au long de la version principale du *Nihon shoki* (avec les graphies 大己貴神), celui d'Oho-kuni-nushi n'étant utilisé que dans une version isolée du même ouvrage.

²⁵⁴ Ce qui pourrait expliquer aussi le nom d'Oho-ana-muchi-no-kami, « l'auguste dieu noble d'un trou [dans la terre]. »

nom au visiteur :

此者謂之葦原色許男命²⁵⁵。

Kō pa asipara nō sikō wo nō mikōtō tō ipu sō.

Ceci est un dieu Ashihara-shiko-wo [le fort dieu masculin du pays d'Ashihara].

Ce nouveau nom d'Ashihara-shiko-wo-no-mikoto 葦原色許男命, souvent interprété comme un insulte à cause du morphème *shiko* 色許 (« laid » selon la possible graphie sémantique *chōu* [tʃ'ɾəu] 醜), exprime selon les éditeurs du SNKBZ la compréhension immédiate par Susanowo du fait que le nouvel arrivé était destiné à gouverner le pays d'Ashihara, et qu'il était partant détenteur d'un pouvoir extraordinaire. C'est sûrement la cause pour laquelle ce morphème *shiko* est rendu par des phonogrammes et non pas par le logogramme *chōu* 醜²⁵⁶. Il s'agit bien sûr d'une interprétation parmi tant d'autres mais que nous trouvons cohérente, surtout si l'on pense que ce nom exprimerait une future fonction du dieu.

Or le sort d'Oho-ana-muchi-no-kami ne s'améliore pas chez son nouvel hôte, car Susanowo essaie, lui aussi, de le tuer à plusieurs reprises, en lui faisant subir plusieurs épreuves meurtrières. Cependant, aidé par la princesse Suseri-bime, il survécut à ces tribulations, et réussit même à tromper le grand dieu pendant son sommeil, en lui volant plusieurs de ses objets précieux et en prenant la fuite avec la princesse. Susanowo partit à sa poursuite mais ne réussissant pas à l'attraper, s'arrêta et lui cria de loin des instructions pour l'usage des objets volés, puis lui octroya enfin le nom qui marquera son destin, celui de « grand maître du pays » :

[...] 意礼、為大国主神、亦為宇都志国玉神而 [...] ²⁵⁷。

(...) Ore / opo kuni nushi nō kamī tō nari / mata utusi kuni tama nō kamī tō narite...

(...) Toi, deviens le dieu Oho-kuni-nushi, puis deviens aussi le dieu Utsushi-kuni-tama...

On voit que Susanowo lui attribue de plus un autre nom, celui d'Utsushi-kuni-tama-no-kami 宇都志国玉神, littéralement « le dieu-esprit (玉神) du pays (国) visible / réel (宇都

²⁵⁵ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 66-67.

²⁵⁶ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 80-81, n. 13.

²⁵⁷ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 66-67.

志)²⁵⁸. » Armé de ces nouveaux outils onomastiques, le dieu est maintenant prêt à prendre ses fonctions de Maître du Pays. De surcroît, il faut rappeler que ce dieu ouvre son règne sur le pays d’Ashihara sous un nouveau nom, celui de Yachi-hoko-no-kami 八千矛神, ou « le dieu (神) des huit-mille (八千) hallebardes (矛) », que nous avons déjà vu dans notre analyse des chansons d’amour échangées entre lui et une autre princesse, Nuna-kawa²⁵⁹. Et pour couronner le tout, si l’on se tourne vers la *Chronique* sinisée, l’on s’aperçoit que ce dieu porte aussi le nom d’Oho-mono-nushi-no-kami 大物主神, qu’on pourrait traduire grossièrement comme « le grand dieu-maître des choses (物) », mais nous trouvons que ce serait légèrement réducteur de rendre ainsi l’élément « *mono* », car vu qu’il est sémantiquement indépendant des sinogrammes qui l’entourent, ce serait mieux de le penser, tel qu’on l’a déjà évoqué précédemment, comme « quelque chose de vague ou indéfinissable », quelque chose pouvant devenir source d’effroi par sa même impénétrabilité. Ainsi, il serait possible de traduire le nom d’Oho-mono-nushi-no-kami par le « dieu maître de la grande force indéfinissable²⁶⁰. »

Que peut-on conclure après l’examen de cette riche mosaïque de noms pour un même personnage ? Comme le NST nous le rappelle, il se peut que certains de ces noms aient correspondu au début à d’autres divinités du pays d’Izumo (surtout pour le cas de Yachi-hoko-no-kami), divinités dont les récits auraient été rattachés à celui d’Oho-kuni-nushi afin de regrouper tous les mythes de cette région sous une seule divinité principale²⁶¹. Quoi qu’il en soit, notre approche méthodologique nous impose de laisser de côté ces subtilités de l’exégèse, et traiter comme légitimes tous les noms qui apparaissent dans le texte pour Oho-ana-muchi. Or, le problème posé par cette multiplicité de noms est qu’il serait difficile de les concilier tous sous une même « essence », c’est pourquoi il vaudrait mieux parler de « fonctions » diverses représentées par ces noms. Cependant, si le dieu est capable de déployer toutes ces fonctions, c’est parce que dans son essence globale il existe des éléments premiers qui le lui permettent (dont on pourrait postuler par exemple « bravoure », « force », « autorité »...). De toutes les manières, le cas des noms d’Oho-ana-muchi ne se trouve pas en rapport direct avec le concept **K**, puisque tous ces noms, sauf un, sont suffixés de l’élément *kami* et non du *mi-koto*, ce qui est logique car Oho-kuni-nushi est une divinité terrestre et le « *koto* » est essentiellement un concept propre à la lignée céleste. Pour le cas d’Oho-ana-

²⁵⁸ Ce sens de « réel » correspond d’après le NST au verbe nominalisé « *utsushi* 顯し. » *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 342, n. 87. Cet *utsushi*, « visible », se dit par opposition à « *yomi* », le pays des morts, le monde de l’« invisible. » Ces deux mots se trouvent réunis dans le binôme *myōgen* 顯冥 (« ce monde et l’autre monde »).

²⁵⁹ Rubrique 3.3.2.2 de ce travail (« les affinités avec le verbe “*kataru*” »).

²⁶⁰ Oho-mono-nushi-no-kami est aussi le nom du dieu du Mont Miwa 三輪山. Il est possible que ces deux dieux aient été assimilés à cause d’une certaine affinité fonctionnelle ou d’une proximité topologique.

²⁶¹ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 342, n. 87

muchi, la seule exception que nous ayons relevée est le premier nom que Susanowo lui attribue, celui d'Ashihara-shiko-wo-no-mikoto 葦原色許男命, qui, on le voit, porte bien le marqueur *mi-koto*²⁶². En tant qu'explication, il n'est pas impossible que Susanowo ait vu en ce dieu une essence céleste, hypothèse qui se trouve renforcée par le fait qu'une version du *Nihon shoki* fait d'Oho-ana-muchi le fils de Susanowo²⁶³. En outre, dans l'épisode de la construction du Pays (*kuni-zukuri* 国作) dans le *Kojiki*, le grand dieu céleste Kami-musubi-no-kami 神産巢日神 s'adresse à Oho-ana-muchi en l'appelant Ashihara-shiko-wo-no-mikoto²⁶⁴. Tout d'abord, il est pour le moins étonnant que ce grand dieu Kami-musubi-no-kami apparaisse ici, s'agissant d'un des trois dieux premiers de la mythologie de nos *Chroniques*, au-dessus d'Izanagi et Izanami. Mais ce qui est encore plus étrange est qu'il « daigne » s'adresser à Oho-ana-muchi, ce qui aurait été impensable si ce dernier n'était qu'un simple *kunitsu-kami* ou divinité terrestre. Ceci nous emmène à poser l'hypothèse qu'en attribuant le nom d'Ashihara-shiko-wo-no-mikoto, Susanowo lui aurait attribué également une partie d'« essence céleste. » En effet, tel qu'on l'a vu pour le cas de Yamato-takeru par exemple, l'attribution d'un nom suffixé « *mi-koto* » implique pour nous l'octroi d'une « essence » *koto*. Rappelons que selon l'usage que nous faisons du mot « essence » dans ce travail²⁶⁵, il ne traduirait pas seulement des caractéristiques physiques ou psychiques, mais aussi « génétiques », comme l'appartenance à une lignée déterminée.

La polyvalence fonctionnelle de ce dieu, exprimée à travers sa richesse onomastique, lui permet de participer aussi aux « affaires » célestes. Nous avons suggéré précédemment que nos *Chroniques* laissent entrevoir un projet céleste de construction d'un monde ordonné, où le concept **K** jouerait un rôle prépondérant au moyen des actes verbales *koto* et de la notion heuristique de *koto-wari*. En appliquant ici cette grille de lecture, il serait donc possible de voir dans le *kuni-zukuri* la participation du dieu Oho-kuni-nushi / Oho-ana-muchi à ce projet céleste par le biais d'une de ses identités, celle d'Ashihara-shiko-wo-no-mikoto. De plus, la marque fonctionnelle de la mission de « construire le Pays » est encore plus explicite dans la sixième variante que le *Nihon shoki* nous offre de ce même épisode, où ce dieu porte le nom de Kuni-zukuri-no-oho-ana-muchi-no-mikoto 国作大己貴命. À travers ce préfixe additionnel *kuni-zukuri* 国作, le dieu affirmerait son essence (ou une partie de celle-ci) au monde, selon une parole comme « je suis l'auguste grand dieu noble des trous qui construit le pays ! » En appliquant les idées consignées dans notre diagramme précédent (Fig. 1), on

²⁶² Il faut noter, cependant, que dans la description de la généalogie du dieu Susanowo que le *Kojiki* nous fait à la fin de l'épisode en question, ce nom est recensé sous la forme *-kami* (Ashihara-shiko-wo-no-kami 葦原色許男神) et non sous celle de *-mi-koto*. *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 60-61.

²⁶³ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, p. 96-97.

²⁶⁴ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 76-79.

²⁶⁵ Chapitre 3.1, et aussi rubriques 3.4.1.1 et 3.4.1.2 de ce travail.

pourrait postuler que pendant que le pays est « en construction », le monde remplit objectivement les conditions **K(f)** pour que ce dieu puisse porter, et le fait d'ailleurs, le suffixe *mi-koto* dans son nom de Kuni-zukuri-no-oho-ana-muchi-no-mikoto. Une fois l'aménagement du Pays accompli, et selon le même mécanisme de transformation qu'Izanagi avait subi, notre dieu perd son essence « *kuni-zukuri* » et partant son « *mi-koto* ». Effectivement, le texte nous informe, dans cette même version, qu'il redevient Oho-ana-muchi-no-kami :

自後国中所未成者、大己貴神独能巡造、遂到出雲国²⁶⁶。

Köre yori nöti / kuni nö naka ni imada narazaru tökörö pa / **opo ana muchi nö kami** / pitöri yoku mëguri tukuri tamapi / tui ni idumo nö kuni ni itaritamapu.

Désormais, Le dieu **Oho-ana-muchi-no-kami** parcourut à l'intérieur du Pays tous les endroits encore inachevés, et c'est fut ainsi qu'il arriva finalement à la contrée d'Izumo.

On pourrait objecter que si le pays n'était pas encore achevé, ce dieu n'aurait pas dû perdre son *mi-koto*. Certainement, mais la disparition du *mi-koto* se doit ici sans doute à l'étrange ressemblance que cet épisode possède avec le mythe de la création du monde par Izanagi-no-mikoto et Izanami-no-mikoto. Nous avons omis de dire que dans la version du *Nihon shoki* qui se trouve sous notre examen, Oho-ana-muchi-no-mikoto créa le Pays avec l'aide du dieu Sukuna-biko-na-no-mikoto 少名毘古那命²⁶⁷. Ce dernier dieu, en réponse à la question d'Oho-ana-muchi-no-mikoto sur l'achèvement de leur œuvre commune, répond énigmatiquement qu'il y a des endroits qui sont achevés et d'autres non, après quoi il disparaît et se rend au Pays Éternel (Tokoyo no kuni 常世郷)²⁶⁸. Sukuna-biko-na, d'après le *Kojiki*, est un dieu masculin, mais il n'en demeure pas moins que sa mort symbolique fait pendant à celle de la divinité féminine Izanami, la compagne d'Izanagi, dans l'épisode de la création du monde. Il existe aussi d'autres ressemblances frappantes : les deux pays demeurèrent inachevés après la disparition du partenaire (féminin ou non), et les deux personnages qui restent (Izanami et Oho-ana-muchi) perdent le marqueur *mi-koto* de leur nom. Tous les deux redeviennent des divinités suffixées *kami*, avec néanmoins une grande différence : Izanagi deviendra grand dieu céleste, alors qu'Oho-ana-muchi retrouvera son essence terrestre.

Ainsi, on pourrait conclure notre survol de la première partie du parcours de vie de ce dieu en affirmant que grâce à la multiplicité de ses noms, il se trouverait à cheval entre deux

²⁶⁶ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, p. 102-103.

²⁶⁷ Ce dieu porte le suffixe *-kami* dans le *Kojiki*.

²⁶⁸ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, p. 102-103.

mondes, le Ciel et la Terre. Il sera d'abord une divinité terrestre (au début de son périple), puis il deviendra, partiellement sans doute, membre de la lignée céleste grâce à sa participation au projet de construction du Pays, et il redeviendra terrestre une fois son œuvre achevée. Bien que passif, il sera acteur aussi lors de l'épisode de la Cession du Pays (*kuni-yuzuri*), épisode marqué par le sceau du *koto-muke*, une modalité du concept **K** qui est déjà mentionnée dans notre analyse l'épisode de la défaite des frères Kumaso par Yamato-takeru et qui comporte, comme nous le verrons, un étroit rapport avec la notion d'« essence. » Maintenant que nous avons mis au point ce nouvel opérateur de **K(e)** = essence, nous sommes en mesure de nous en approcher.

3.4.3) Le concept de *koto-muke*

3.4.3.1) Première approche. Quelques exemples

Ce terme doit être examiné avec précaution. S'il est vrai qu'ici nous sommes exceptionnellement bien servis par le grand nombre de travaux qui nous précèdent, il n'en demeure pas moins que l'histoire de la recherche fait ressortir quelques points de friction entre les différents auteurs, ce qui nous obligera à être précis et prudents dans nos analyses sur ce *koto-muke*. Que ce soit sur son sens premier, ou sur les graphies acceptées, ou sur la syntaxe qu'il implique dans les phrases le comportant, les théories divergent au point de nous faire douter sur la meilleure manière d'entamer notre analyse. Pour l'heure, afin d'adopter une définition provisoire sans prendre parti, nous dirons que ce terme exprime la réalisation d'un acte de pacification ou de soumission. Dans la *Chronique* vernaculaire, il s'agit d'un terme relativement fréquent, puisqu'il apparaît 11 fois si l'on doit adhérer aux critères de Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光²⁶⁹ ou Irie Kiyoshi 入江潛²⁷⁰. Voici en fait le premier point délicat, puisque les exemples peuvent être bien plus nombreux selon les graphies qu'on décide d'accepter d'être lues *koto-muke*. En ce qui concerne les 11 exemples mentionnés, qu'on pourrait appeler « orthodoxes », le terme apparaît toujours sous la forme d'un binôme, avec deux possibilités graphiques différentes, bien que proches de la synonymie : *yán xiàng* [ηιαν

²⁶⁹ Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光, *Kojiki no tassei. Sono ronri to hōhō* 古事記の達成——その論理と方法, Tōkyō, Tōkyō daigaku shuppankai 東京大学出版会, 1983, p. 151.

²⁷⁰ Irie Kiyoshi 入江潛, « Kotomuke no hongi » コトムケの本義, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 27, 1985, p. 139.

hian] 言向 (au sens de « parole » et « être orienté vers quelque part »)²⁷¹, ou bien *yán qù* [言趣] 言趣 (au sens de « parole » et « aller vers quelque part »)²⁷². Nous voyons qu'à part l'idée de déplacement comportée par la deuxième possibilité, ce sont deux possibilités très proches sémantiquement²⁷³. Par ailleurs, il existe aussi une graphie similaire « anormale », *shì xiàng* 事向, introuvable certes dans ces 11 exemples du *Kojiki*, mais qui apparaît dans les *Fudoki*. Il s'agit d'un important cas de figure que nous examinerons plus loin dans cette section.

S'agissant des graphies « orthodoxes » mentionnées, *yán xiàng* 言向 et *yán qù* 言趣, elles semblent inexistantes en chinois classique ; en tout cas, ces deux binômes ne sont inclus parmi les possibles combinaisons du sinogramme *yán* 言, ni dans le GDR²⁷⁴ ni dans le DKJ²⁷⁵, ce qui suggère qu'il s'agit d'un terme vernaculaire rattaché au concept de *koto*. Tout comme la plupart des composés *koto-X*, le deuxième lexème correspondrait à une action, exprimée sous la forme d'un verbe nominalisé, *muke* 向 (de *muku* : « orienter ») dans ce cas-ci. Notre *koto* venant ensuite y jouer le rôle de complément d'objet direct, l'ensemble pourrait être traduit par « orienter les paroles. » L'absence apparente de ces combinaisons graphiques *yán xiàng* 言向 et *yán qù* 言趣 en chinois classique vient a priori cautionner la lecture vernaculaire *koto-muke*, notamment pour le premier binôme, mais vu qu'il ne s'agit pas de phonogrammes mais de sémantèmes, l'on se retrouve, ici aussi, face au sempiternel problème de l'incertitude de la lecture des graphies chinoises à la japonaise. Or, le mot *koto-muke* existe réellement en japonais archaïque, preuve en est la lecture phonétique dont nous sommes gratifié par le *Man.yō-shū* 4465, rédigé par Ōtomo Yakamochi 大伴家持 (718-784), un poète de la cour au VIII^e siècle. Il s'agit d'un long poème relatant les exploits des ancêtres divins du Yamato, à l'intérieur duquel on trouve le vers suivant :

[...] 知波夜夫流 神乎許等牟氣 麻都呂倍奴 比等乎母夜波之 [...] ²⁷⁶.

[...] tipayaburu / kami wo **kōtōmukē** / maturowanu pitō wo yapasu [...]

²⁷¹ Le dernier sens est celui que le GDR donne pour la graphie *xiàng* 向. *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, vol. 2, p. 989.

²⁷² De même que ci-dessus, mais pour la graphie *qù* 趣. *Ibid.*, vol. 6, p. 355.

²⁷³ Le caractère *xiàng* 向 exprimerait à l'origine le sens de « fenêtre qui donne vers le nord », ce qui pourrait suggérer une certaine nuance de « statisme » pour ce sinogramme. Or, il arrive que l'acception « aller vers... » soit aussi présente parmi celles fournies par le GDR, bien que ce soit dans le sens de « but » ou « intention » (*Ibid.*, vol. 2, p. 989).

²⁷⁴ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, vol. 6, p. 846-849.

²⁷⁵ Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, éd., *Dai kanwa jiten* 大漢和辭典, vol. 10, Tōkyō, Taishūkan Shoten 大修館書店, p. 380-384.

²⁷⁶ *Man.yō-shū* 萬葉集, SNKBZ, 9, p. 438-439.

... [Nos ancêtres célestes] **pacifièrent par *koto-muke*** les divinités violentes et adoucirent [le cœur] des hommes qui n'obéissaient pas...

Tous les sinogrammes du composé *xú dǎng móu qì* 許等牟氣 possédant une valeur strictement phonétique, il ne reste aucun doute quant à la lecture du quadrinôme comme *koto-muke*. Afin de mieux comprendre le contexte de cet extrait du poème, il est nécessaire d'explorer un épisode bien connu de nos *Chroniques*, celui qu'on appelle communément « la cession du pays » (*kuni-yuzuri* 国譲り), ce qui nous permettra en outre d'entamer nos analyses des cas de figure du *koto-muke* écrit en sémantèmes, qui constituent en réalité le reste du corpus d'exemples de cette modalité du *koto*.

Dans le *Kojiki*, ce long épisode de la « cession du pays » ouvre sur un décret solennel émis par la grande déesse Ama-terasu-oho-mikami²⁷⁷, par lequel elle ordonne le placement du pays de *Toy-ashi-hara-no-chiaki-no-naga-ihoaki-no-mizuho-no-kuni* 豊葦原之千秋長五百秋之水穗國 (Pays Fertile des Longs Cinq Cents Automnes et des Mille Automnes de la Riche Plaine des Roseaux) sous l'égide de son fils *Ame-no-oshiho-mimi-no-mikoto* 天忍穗耳命. Ce dernier, prêt à accomplir l'ordre reçu de sa mère, descendit du ciel et, se tenant sur le Céleste Pont Flottant (*Ame-no-uki-hashī* 天浮橋), constata que le pays qu'il devrait désormais gouverner se trouvait dans un grand tumulte. Retourné au Ciel, il fit part de son témoignage à la déesse Ama-terasu et au dieu *Takami-musubi-no-kami* 高御産巢日神, qui rassemblèrent les huit myriades de dieux célestes (*yaho-yorozu-no-kami* 八百萬神), aussi bien que le dieu *Omohi-kane-no-kami* 思金神 sur la rive du fleuve *Ame-no-yasu-no-kawa* 天安河, et leur parlèrent ainsi :

此葦原中國者、我御子之所知國、言依所賜之國也。故、以為於此国道速振荒振国神等之多在。是使何神而、将言趣²⁷⁸。

Kōnō asipara nō nakatu kuni pa / a ga miko nō sirasamu kuni tō / kōtōyosaitē tamaperu kuni zō / kare / kōnō kuni ni tipayaburu araburu kunitu kamī dōmō nō sapa ni aru tō omōpasu / kōre idure nō kamī wo tukapite **kōtōmukēmu** tō nōrasu.

[Les dieux Ama-terasu et Takami-musubi-no-kami] dirent : « Nous déclarons (ordonnons) que ce Pays du Milieu dans la Plaine des Roseaux est un pays qui doit être gouverné par notre fils. Or, nous avons su que ce pays est peuplé de divinités terrestres violentes et maléfiques. Quelle divinité devons-nous envoyer pour [les] **soumettre ?** »

²⁷⁷ Cet important ordre sera examiné en détail lors de nos analyses sur la notion de *koto-yosashi* dans le chapitre suivant.

²⁷⁸ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 82-83.

Dans notre traduction du terme *koto-muke*, il faut remarquer que nous nous sommes servi du verbe « soumettre » (nous aurions pu utiliser également son synonyme « pacifier »). Or, si l'on ne considère que la sémantique originelle des sinogrammes *yán* 言 et *qù* 趣 (« paroles » et « aller vers quelque part »), on est en droit de se demander où se trouverait alors ce sens de « soumettre » (ou celui de « pacifier »), que nous venons d'utiliser pour rendre ce terme. S'agissant visiblement d'un concept autochtone comme nous l'avons suggéré, il n'est pas surprenant qu'il comporte des sens non associés à ceux des sinogrammes par lesquels il est exprimé. Il se peut qu'il ait absorbé ces sens par un phénomène de *convenientia*²⁷⁹, vu que ce *koto-muke* se présente souvent associé à d'autres verbes comme *yahasu* 和はす (litt. « adoucir » ; à comprendre ici dans le sens de « pacifier ») ou *tahirageru* 平げる (litt. « aplanir » ; à interpréter comme « soumettre »), dont les sinogrammes comportent bien ce sens d'action de pacification ou de soumission. On peut trouver un exemple de cette association dans la suite de l'épisode précédemment cité. En réponse à la question lancée par les dieux Ama-terasu et Takami-musubi-no-kami, l'assemblée des dieux célestes chargea la divinité Ame-no-waka-hiko 天若日子 de la mission de pacifier le pays. Cette divinité y descendit, mais resta huit ans sans donner des nouvelles, ce qui poussa les dieux célestes à envoyer un messager, l'oiseau Nakime 鳴女, pour s'enquérir des raisons de ce silence²⁸⁰. Le dieu Omohi-kane ordonna à l'oiseau de transmettre le message suivant à Ame-no-waka-hiko :

汝行問天若日子状者、汝所以使葦原中國者、言趣和其国之荒振神等之者也。何至于八年、不復奏²⁸¹。

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 / nani zō yatōse ni itaru made kaperikōtō mawosanu tō tope tō nōrasu.

[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. Pourquoi n’as-tu pas rendu compte de ta mission pendant huit ans ?” Demande-lui cela. » Ainsi parla [le dieu Omohi-kane].

Nous voyons donc l'association du *koto-muke* avec le verbe *yahasu*, qui indique bien le

²⁷⁹ Dans le sens de deux réalités qui, par le biais de la contiguïté, se transformeraient mutuellement, comme Foucault nous l'indique dans son explication des figures de la ressemblance au XVI^e siècle. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 32-40.

²⁸⁰ Une partie de cet épisode a été déjà examinée dans la rubrique 1.5.2.1.

²⁸¹ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 82-83.

sens de « pacifier. » Il existe d'ailleurs un exemple de la triple combinaison de ces verbes *koto-muke*, *yahasu* et *tahirageru* dans la phrase qui décrit la culmination de la Cession du Pays :

故、建御雷神、返參上、復奏言向和平葦原中國之狀²⁸²。

Kare / takemikaduti nō kamī / kapēri mai nōbōri / asipara nō nakatu kuni wo **kōtōmukē yapasi tapiragēturu** katati wo kapērikōtō mawosiki.

Ainsi, la divinité Take-mika-zuchi-no-kami rentra en haut pour informer que le Pays du Milieu dans la Plaine des Roseaux avait été **pacifié et soumis par *koto-muke***.

L'on aura remarqué que dans nos traductions de ces passages nous avons rendu ce terme *koto-muke* tel quel, en évitant de lui attribuer un sens fixe. Cela tient au fait que sa sémantique demande encore bien de précisions, que nous ne manquerons pas de donner dans la rubrique suivante. Autrement, ce *koto-muke* n'est nullement cantonné à la partie de l'Âge des dieux, car il peut être retrouvé à l'époque des héros dans le périple de Yamato-takeru. Nous avons vu dans la section 3.4.2.3 qu'après sa victoire sur les frères Kumaso, Yamato-takeru soumit plusieurs divinités sur sa route vers la capitale :

然而還上之時、山神、河神、及穴戸神、皆言向和而參上²⁸³。

Sikasite kaperi nōborimasu tōki / yama nō kamī kapa nō kamī tō anato nō kamī tō / mīna **kōtōmukē yapasite** / mai nōbori tamapiki.

Alors, [Yamato-takeru], sur sa route de retour, **pacifia par *koto-muke*** toutes les divinités des montagnes, des rivières et des grottes, et puis il arriva [à la capitale].

Pour continuer d'illustrer les possibilités contextuelles de ce terme, ainsi que ses fréquentes combinaisons avec le verbe *yahasu* dans le *Kojiki*, il est sûrement utile de fournir un autre exemple en poursuivant quelque peu la trame du récit de Yamato-takeru : arrivé à la capitale, le héros rendit compte à son père, l'empereur Keikō, de sa mission de pacification des peuples de l'Ouest. Or l'empereur, ayant à peine fini d'écouter le rapport de son fils, le renvoya de suite pacifier d'autres contrées, cette fois à l'Est :

²⁸² *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 112-113.

²⁸³ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 178-179.

尔天皇、亦頻詔倭建命、言向和平東方十二道之荒夫琉神、及摩都樓波奴人等而、
[. . .]²⁸⁴。

Sikasite / sumera mikötö / mata siki ni yamatötakeru nö mikötö ni nörasaku / himukasi nö kata
tö woamari puta miti nö araburu kamī tö maturowanu pitödömö tö wo **kötö mukë yapase** / (...)

Alors l'empereur [Keikō] dit encore à Yamato-takeru : « Dans les [contrées] des Douze Chemins de l'Est habitent des dieux sauvages et des peuples insoumis. Je t'ordonne d'aller les **pacifier par koto-muke** » (...).

La fréquente association de ces deux verbes « *koto-muke*[-su] » et « *yahasu* » fait penser à un champ lexical commun. On pourrait supposer que si le *koto-muke* a réellement pris ce sens de « pacification » par sa position contigüe au verbe *yahasu*, sa présence ne serait pas en principe nécessaire dans l'exemple ci-dessus, car il serait redondant. Il serait même possible de postuler qu'ils sont synonymes, car il y a des cas où ce verbe *koto-muke*[-su] est utilisé avec le même sens que *yahasu* ou *tahirageru*, comme par exemple dans le fameux rêve qu'eut l'empereur Jinmu, où les divinités Ama-terasu et Takagi parlèrent à la divinité Take-mika-zuchi-no-kami 建御雷神, en lui disant :

其葦原中國者、專汝所言向之國。故、汝建御雷神可降。爾答曰、僕雖不降、專有平其國之橫刀、可降是刀²⁸⁵。

Sönö asipara nö nakatu kuni pa / mopara imasi ga **kötö mukësi** kuni nari / kare / imasi takemikaduti nö kamī oru bësi tö nöritamapiki / kökō ni kötapëte mawosisiku / a pa oradu tö mö / mopara sönö kuni wo **kötö mukësi** tati areba / könö tati wo orösu bësi tö nötamapiki.

« Cet Ashihara-no-nakatsu-kuni [Pays du Milieu dans la Plaine des Roseaux] est le pays que tu as complètement **pacifié par koto-muke**. C'est pourquoi c'est toi, Take-mika-zuchi-no-kami, qui dois y descendre. », lui dirent-ils. Alors [Take-mika-zuchi-no-kami leur] répondit : « Même si ce n'est pas moi qui descends, il existe une épée avec laquelle j'ai **pacifié par koto-muke** ce pays. Il faut qu'elle y soit envoyée », dit-il.

En principe, les deux *koto-muke* devraient être équivalents, puisqu'il s'agit du même pays, du même actant et de la même action de pacification. Pourtant, on notera que dans le premier exemple c'est la graphie *yán xiàng* 言向 qui est utilisée, alors que le deuxième le binôme vernaculaire est rendu par le seul biais du sinogramme *píng* [bian] 平, qui devrait être

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 180-181.

²⁸⁵ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 152-153.

a priori lu « *tahirageru* », sa lecture naturelle²⁸⁶. Bien que cet éventail de possibilités puisse pointer dans la direction d'une convergence sémantique pour les verbes *koto-muke*[-*su*], *yahasu* et *tahirageru*, il nous faudra être prudent s'agissant du rapprochement du dernier verbe aux deux autres, car il pose quelques problèmes aussi bien par rapport à sa graphie qu'à son sens. Effectivement, le deuxième des *koto-muke* de l'exemple précédent n'apparaît pas dans l'édition du NST, qui choisit la lecture naturelle de *tahirageru* pour la graphie *píng* 平, contrairement au choix des éditeurs du NKBT. Alors, la lecture *koto-muke* de ce sinogramme *píng* 平 isolé, est-elle pertinente ?

Si l'on s'en tient au sens, Mori Masafumi 森昌文 nous informe que dans les *koto-muke* du *Kojiki* il n'existe pas de combinaison directe des graphies *yán xiàng* 言向 (ou bien *yán qù* 言趣) avec le sinogramme *píng* 平 pour former un hypothétique *koto-muke-tahirageru* 言向平²⁸⁷. Ce dernier trinôme étant introuvable dans les *Chroniques*, il nous fait remarquer que pour cette association il faudrait un intermédiaire, fournit par la graphie *hé* [h_{ua}] 和, avec la lecture vernaculaire de *yahasu* (pacifier), comme dans l'exemple cité plus haut de l'ordre donné par l'empereur Keikō à son fils Yamato-takeru pour la conquête des Pays de l'Est. Le « pacifique », exprimé par la graphie *hé* 和, serait en principe une notion indispensable au rapprochement du verbe *tahirageru* à celui de *koto-muke*.

Ainsi, les textes paraissent suggérer un clivage sémantique entre les termes *koto-muke* et *tahirageru*, ce qui rendrait douteuses les lectures *koto-muke* que quelques éditions montrent pour certains occurrences de la graphie *píng* 平, notamment dans le *Nihon shoki*. Par exemple, l'édition NKBT de la *Chronique* sinisée place sous le signe du *koto-muke* l'expression du résultat de la conquête des pays de l'Est par Yamato-takeru, et ceci par le biais d'un souhait que le père, l'empereur Keikō, manifeste longtemps après la mort de son fils :

冀欲巡狩小碓王所平之國²⁸⁸。

Negapaku pa wousu nō miko nō **kōtōmukēsi** kuni wo mēgurimimu tō omōpu tō nōtamapu.

[L'empereur dit] : « Je vous en prie. Je veux aller voir le pays que le prince O.usu **soumetta**. »

Cependant, Kōnoshi Takamitsu nous rappelle le fait que dans le *Nihon shoki* il n'existe pas d'évidence des gloses anciennes *kokun* 古訓 cautionnant la lecture *koto-muke* pour la

²⁸⁶ Tōdō Akiyasu 藤堂明保, éd., *Gakken kanwa daijiten* 学研漢和大辞典, p. 412.

²⁸⁷ Mori Masafumi 森昌文, « Yamatotakeru-ron. "Koto (koto)" he no tenkai » ヤマトタケル論——「言(コト)」への展開, *Kodai bungaku* 古代文学, vol. 25, 1985, p. 80-81.

²⁸⁸ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 314-315.

graphie *píng* 平²⁸⁹, absence qui est confirmée aussi par Mori Masafumi²⁹⁰, ce qui répondrait négativement à notre question précédente sur la pertinence de cette lecture. Ainsi, à l’instar de ces chercheurs, nous ne considérerons pas comme *koto-muke* les exemples du *Nihon shoki*²⁹¹ (qui sont, à notre connaissance, tous graphiés *píng* 平) et accepterons seulement ceux du *Kojiki* qui soient graphiés par les binômes *yán xiàng* 言向 ou *yán qù* 言趣. Il existe, il est vrai, deux cas douteux dans les *Fudoki*, qui seront examinés après la rubrique suivante, car il est nécessaire d’abord d’effectuer un bref survol de la riche et complexe histoire de la recherche que ce terme porte derrière lui.

3.4.3.2) Histoire de la recherche et précisions sémantiques.

D’un point de vue grammatical, nous venons de voir que ce binôme *koto-muke* se présente au factitif, au sens de « faire de sorte que [l’ennemi] se soumette²⁹² », selon la forme *koto-mukesu* (les deux exemples de l’extrait du *Jinmu-ki* qu’on vient de voir) ou associé à d’autres verbes au factitif comme *yahasu*. Certainement, la plupart des commentateurs et dictionnaires s’accordent à voir en ce terme *koto-muke* un sens factitif, du moins pour ce qui est de l’acte de soumission (*shitagawaseru* 従わせる) en soi. Néanmoins, les avis sont partagés quant à la façon de concevoir le *koto* comporté par ce binôme. À titre d’exemple, voyons la définition que l’IKGJ nous en donne :

ことむけ【言向け】：《下二》言葉の力によって従わせる²⁹³。

²⁸⁹ « *Mazu, “平” wo “koto-muke” to yomu ruisui wa, bunmyakuteki ni wa datōsei ga aru ka mo shirenai ga, “Nihon-shoki” no kokun nado ni kore wo sasaeru mono ga miidasenai* » まず「平」を「ことむけ」を訓む類推は、文脈的に妥当性があるかもしれないが、『日本書紀』の古訓などにこれを支えるものが見いだせない (« Tout d’abord, concernant l’hypothèse d’une possible lecture “*koto-muke*” pour le [sinogramme] “平” même si contextuellement cela pourrait être pertinent, on ne trouve pas de lecture *kokun* ou d’autres [évidences] appuyant cette [hypothèse] »). Cf. Kōnoshi Takamitsu, *Kojiki no tassei. Sono ronri to hōhō* 古事記の達成——その論理と方法, p. 143.

²⁹⁰ Mori Masafumi, « *Yamatotakeru-ron. “Koto (koto)” he no tenkai* » ヤマトタケル論——「言（コト）」への展開, p. 80.

²⁹¹ Il en existe d’autres aussi selon les éditions, car par exemple le SNKBZ lit « *kumasō wo sude ni kōtō-mukēte* » 熊襲既平 à l’intérieur d’une phrase de Yamato-takeru après sa victoire à Kumaso. Cf. *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, p. 370-371.

²⁹² Cette simple phrase sera bien entendue expliquée en détail plus bas dans notre analyse.

²⁹³ Ōno Susumu 大野晋, éd., *Iwanami Kogo jiten* 岩波古語辞典, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1982, p. 505. — En tant que verbe du deuxième groupe, la forme conclusive (*shūshikei* 終止形) est en principe « *koto-muku* », qui est d’ailleurs celle fournie par le JKDJ dans la citation suivante.

Koto-muke (言向け) : (Verbe du deuxième groupe). Soumettre par le pouvoir de la parole.

Cette définition, même si on ne peut pas dire qu'elle soit fautive puisqu'il est effectivement question de « *koto* » (parole) et de soumission au factitif, est marquée d'une grave insuffisance explicative, car effectivement, ainsi expliqué, grand est le risque d'interpréter le *koto* de notre terme comme les paroles de celui qui soumet, paroles par lesquelles il réussirait à persuader ses ennemis de se rendre. De plus, il paraîtrait qu'il s'agirait d'une théorie officiellement admise, puisque d'autres outils lexicographiques fondamentaux comme le *Jidaibetsu kokugo daijiten* 時代別国語大辞典 (JKDJ) font écho de cette « soumission à travers la parole » (*koto wo motte shitagawaseru* 言をもって従わせる) :

ことむく【言向・平】：《動下二》征服する。服従させる。言をもって背いている者を従わせる意という²⁹⁴。

Koto-muku (言向・平) : (Verbe du deuxième groupe). Soumettre. Faire obéir [quelqu'un]. C'est le sens de se servir des paroles pour faire obéir des insoumis.

Cette hypothèse sur la « soumission par la parole » présupposant le dominant en tant qu'émetteur de la parole a déjà été mise en doute par Kōnoshi Takamitsu²⁹⁵, qui, après avoir examiné les définitions de *koto-muke* existantes, penche pour l'autre actant, c'est-à-dire celui qui va devenir le dominé, quant à l'émission de ces paroles *koto*. Nous sommes d'accord avec cette interprétation dont nous fournirons les détails et les implications plus tard, mais avant de nous affranchir de l'autre possibilité, il est nécessaire de donner les raisons de notre choix. Tout d'abord, où s'enracinerait cette compréhension du *koto* comme les mots du dominant, qui a donné lieu à des définitions comme celle du JKDJ ? Il se peut qu'à une certaine époque, les exégètes des textes archaïques japonais se soient trop appuyés sur des outils analytiques plutôt réducteurs, dont le concept de *koto-dama* en particulier dans ses acceptions modernes. Par exemple, sur ce terme particulier de *koto-muke*, Irie Kiyoshi 入江清 cite explicitement l'interprétation du célèbre commentateur du *Kojiki* Kurano Kenji 倉野憲司 :

コトムケの解義については、言霊説の代表ともいえる倉野氏の前者に、「言霊の威力

²⁹⁴ *Jidaibetsu kokugo daijiten. Jōdai-hen* 時代別国語大辞典 上代編, Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002, p. 302.

²⁹⁵ Kōnoshi Takamitsu, *Kojiki no tassei. Sono ronri to hōhō*, p. 134-135.

によって荒振る神を説伏して、その荒振る心を和める」ことであると説いてある²⁹⁶。

S'agissant des interprétations du [concept] de *koto-muke*, dans l'ouvrage précédemment cité [le *Kojiki zen-chūshaku* 古事記全注釈] de Kurano Kenji, qu'on pourrait qualifier de représentant par excellence de la « théorie du *koto-dama* », [le *koto-muke*] est ainsi expliqué : « persuader les dieux violents à travers le pouvoir de l'esprit de la parole, et adoucir ainsi leur cœur sauvage. »

Certes, l'interprétation de Kurano Kenji serait en principe cohérente en ce sens qu'elle appelle à la notion de « pouvoir de l'esprit de la parole » dans le Japon archaïque, notion que nous partageons puisque elle est l'un des piliers fondamentaux sur lesquels notre travail est bâti, pourvu qu'on ne la limite pas aux étroits sentiers de la performativité magique que les conceptions modernes du *koto-dama* lui imposent. Mais ce qu'il faut se demander pour mieux évaluer la pertinence de l'interprétation de Kurano Kenji est si cette modalité de pacification par la parole (du dominant envers le dominé), existe vraiment dans nos *Chroniques*. La réponse est affirmative, car Saigō Nobutsuna 西郷信綱, dans son explication sur le *koto-muke*²⁹⁷, nous renvoie au récit que le *Nihon shoki* fait de l'ordre donnée par l'empereur Keikō à son fils Yamato-takeru pour la pacification des pays de l'Est, où l'on retrouve effectivement la tournure explicite « soumettre par la parole » :

願深謀遠慮、探姦伺變、示之以威、懷之以徳、不煩兵甲、自令臣隸。即巧言而調暴神、振武以攘姦鬼²⁹⁸。

Negapaku pa pukaku pakari topaku pakarite / kadasasiki wo saguri sōmuku wo ukagapi / simesu ni ikipopi wo mōtesi / natukuru ni utokusibi wo mōtesite / tupamōnō wo wadurapasazu site ōnōdukara ni mausitagapasime / sunapati **kōtō wo takumite** araburu kamī wo totonope / takeki kōtō wo purupite kadasasiki oni wo parapē tō nōtamapu.

[L'empereur ordonna] : « Je souhaite que tu, en faisant preuve de profonde modération, cherches et trouves les insoumis, [leur] montres ton pouvoir [majestueux], les apaises par le biais de la vertu, et les soumettes sans avoir recours aux armes. Puis, **en maniant habilement la parole**, [je souhaite] que tu adoucisses les divinités sauvages et chasses les démons malfaisants en brandissant tes armes.

L'empereur donna ainsi l'ordre à son fils de soumettre les divinités insoumises à travers

²⁹⁶ Irie Kiyoshi 入江潛, « Kotomuke no hongī », *Kojiki nenpō*, p. 140.

²⁹⁷ Saigō Nobutsuna 西郷信綱, *Kojiki chūshaku* 古事記注釈, vol. 2, Tōkyō, Heibonsha 平凡社, 1976, p. 240.

²⁹⁸ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 302-303.

le pouvoir du verbe sans utiliser les armes. Il est donc aisé de voir que la définition que de Kurano Kenji fait du *koto-muke*, à savoir « persuader les dieux violents à travers le pouvoir du *koto-dama*, et adoucir ainsi leur cœur sauvage. » (« *koto-dama no i-ryoku ni yotte araburu kami wo seppuku shite, sono araburu kokoro wo shizumeru* » 言霊の威力によって荒振る神を説伏して、その荒振る心を和める), correspond presque parfaitement à la dernière partie du discours de l'empereur, où ce dernier donne des instructions sur la meilleure manière de soumettre les divinités sauvages. Le rôle que la tournure *koto-dama no i-ryoku ni yotte* joue dans la définition de Kurano fait pendant dans l'épisode cité à l'expression *koto wo takumite* 言を巧て, c'est-à-dire « manier habilement les paroles. » Bien qu'il s'agisse certainement d'une pacification par la parole, force est de constater que, contrairement à l'exemple homologue du *Kojiki*, l'opérateur *koto-muke* est absent dans la recommandation de l'empereur, ce qui a priori invalide cet extrait de la *Chronique* sinisée comme possible cas de figure du *koto-muke*. Saigō Nobutsuna lui-même, bien qu'il définisse lui aussi au début le *koto-muke* par « soumission par la parole » et qu'il cite explicitement ce passage douteux (nous verrons bientôt pourquoi) du *Nihon shoki*, précise ensuite que ce dernier binôme est surtout utilisé dans le *Kojiki*, pour finir son explication²⁹⁹ en renvoyant aux travaux de Kōnoshi Takamitsu sur l'appartenance des paroles *koto* au dominé et non au dominant, théorie qui sera examinée à l'instant. Nous trouvons l'analyse de Saigō quelque peu ambiguë dans le sens où il ne semble rejeter aucune de toutes ces possibilités, mais si l'on s'en tient à la dernière partie de sa définition, là où il rejoint l'avis de Kōnoshi, nous n'avons rien à rajouter. Le contre-sens arrive lorsque l'on prend ce passage particulier du *Nihon shoki* comme illustratif du sens fondamental du *koto-muke*, ce qui d'après nous fait réellement violence à ce concept, n'en déplaie aux éditeurs du NKBT du *Kojiki*. Effectivement, dans une note explicative sur l'un des *koto-muke* de l'épisode de la Cession du Pays³⁰⁰, l'édition NKBT du *Kojiki* renvoie explicitement à cet extrait du *Nihon shoki*, en le décrivant comme le « sens originel » (*hongī* 本義) du concept de *koto-muke*. Nous ignorons sur quoi se fondent ces éditeurs pour émettre une telle affirmation, alors que premièrement, la lecture *koto-muke* y est absente, et deuxièmement, le *koto* de l'expression du *Nihon shoki* (*koto wo takumite* 言を巧て) sent légèrement « le roussi », compte tenu du ton moralisateur du discours de l'empereur. En effet, le phrasé de ce dernier, ponctué de termes savants comme « vertu (sino-jap. *toku*, jap. *utsukushibi* / ch. *dé* 德) », « pouvoir (majestueux) » (sino-jap. *i*, jap. *ikihohi* / ch. *wēi* 威) » ou « penser aux lointaines [conséquences], bien pondérer (sino-jap. *enryo*, jap. *towaku hakaru* / ch. *yuǎn liù* 遠慮) », qui sont d'ailleurs absents dans la version du *Kojiki*, devrait déjà nous prévenir sur des possibles renvois à des classiques continentaux. Comme

²⁹⁹ Saigō Nobutsuna, *Kojiki chūshaku* 古事記注釈, vol. 2, p. 241.

³⁰⁰ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 113, n. 4.

nous le rappelle Enomoto Fukuju 榎本福寿 :

ところで、この東征をめぐる書記の所伝の特徴は、なによりも漢籍の表現を積極的にとりこんでいる点にある³⁰¹。

Au fait, la particularité du récit du *Nihon shoki* sur la conquête [par Yamato-takeru] des pays de l'Est se trouve avant tout dans le fait qu'il se sert résolument d'expressions tirées des classiques chinois.

Ce n'est donc pas étonnant de découvrir que ce *koto wo takumite* 言を巧て japonais s'exprime en chinois selon le binôme *qiǎo yán* [k'ǎu ɲian] 巧言, qui est bien le terme qui apparaît dans le texte brut de la *Chronique* sinisée³⁰². Ce qu'il faut remarquer, c'est qu'il s'agit d'un binôme qui semble chargé d'une nuance fortement négative en chinois archaïque, car d'après le DKJ, il signifie « des paroles élégamment affichées mais sans substance³⁰³ », ce qui est confirmé par l'un des classiques chinois auxquels ce dictionnaire renvoie comme référence, le *Zhuāng zǐ* 莊子, dans la rubrique intitulée *rén jiān shì* 人間世 (« le monde des humains »). Après avoir décrit le caractère « vide » des paroles humaines, ce classique dit ainsi :

故忿設無由、巧言偏辭³⁰⁴。

Kag p'ɪuən thiat miuag ɗiog / k'ōg ɲiǎn p'ian ɗiəg³⁰⁵.

³⁰¹ Enomoto Fukuju 榎本福寿, « Kotomuke to yamatotakeru no mikoto no tōbatsu » 言向と倭建命の討伐, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 31, 1992, p. 76.

³⁰² Non seulement ce binôme, mais aussi la citation précédente comporte bien d'autres expressions manifestement chinoises comme « *shēn móu yuǎn liù* » 深謀遠慮, « *shì zhī yǐ wēi* » 示之以威, ou « *bù fān bīng jiǎ* » 不煩兵甲, dont nous ne rendons pas ici les références aux classiques continentaux afin de ne pas alourdir notre texte. Ce qui est important de noter est que la volonté de « pacification pacifique » qui transparaît dans notre citation du *Nihon shoki* est un idéal confucéen important dans l'appareil idéologique de la politique chinoise. À bien y réfléchir, si l'on considère le caractère violent de Yamato-takeru, qui avait trucidé son frère aîné du seul fait qu'il ne s'était pas présenté pour dîner, et qui avait découpé son rival du Kumaso « comme s'il s'agissait d'un melon mur », il serait étonnant qu'il se soit satisfait juste de moyens pacifiques pour ses conquêtes à l'Est. Même si les textes ne parlent pas de guerres armées menées par lui, on pourrait plausiblement avancer l'hypothèse qu'il y en ait eu.

³⁰³ « *Takumi ni kazatte jitsu no nai kotoba* » たくみに飾って實のない言葉. Cf. *Dai kanwa jiten* 大漢和辞典, vol. 4, p. 367.

³⁰⁴ Abe Yoshio 阿部吉雄 *et al.*, éd., *Lǎo zǐ, Zhuāng zǐ* 老子・莊子, *Shin shaku kanbun taikai* 新釈漢文大系, 7, Tōkyō, Meiji Shoin 明治書院, 1966, p. 210.

³⁰⁵ Prononciation archaïque restituée selon Tōdō Akiyasu 藤堂明保, éd., *Gakken kanwa daijiten* 学研漢和大辞典.

[Les paroles n'ont pas de contenu]. Donc, ce qui fait naître l'indignation, ce n'est autre que les **paroles habiles mais fausses** et biaisées de l'interlocuteur.

En fait, nous avons simplifié quelque peu la traduction de ce *qiǎo yán* 巧言, mais les éditeurs du SSKT vont jusqu'à donner à ce binôme le sens de « paroles habiles visant à faire passer le faux pour le vrai » dans leur traduction en japonais³⁰⁶. On le voit, il ne serait possible de rapprocher ce binôme *qiǎo yán* du *koto-muke* japonais, ni morphologiquement ni sémantiquement. Si nous disons aussi « sémantiquement », c'est parce que même en adhérant à l'hypothèse selon laquelle la parole *koto* du *koto-muke* appartient aux dieux célestes, cette parole ne pourrait a priori comporter d'éléments de fausseté³⁰⁷, ce qui nous empêche de considérer le *koto* de ce passage du *Nihon shoki* comme un *koto* vernaculaire, et donc comme un cas de figure du concept **K**.

En continuant notre survol de l'histoire de la recherche, il est finalement temps de donner le point de vue de Kōnoshi Takamitsu, que nous avons suggéré tout à l'heure. Sa théorie sur l'appartenance des paroles à l'être qui se soumet est celle qui semble être acceptée par la recherche moderne, grâce surtout à sa solide analyse grammaticale selon laquelle le lexème ancien *muke* 向け du *koto-muke* correspondrait à l'expression moderne *muku yō ni saseru* 向くようにさせる, c'est-à-dire « faire orienter quelque chose (le *koto*) vers quelqu'un. » Afin de mieux illustrer son explication, il rapproche ce *koto-muke* d'un binôme parent, *omo-muke* (graphié différemment selon les textes, 化 / 風化 / 王化, ce dernier binôme pouvant être lu aussi « *mi-omo-muke*³⁰⁸»). Bien que les premières analyses de Kōnoshi au sujet de ce rapprochement entre ces deux binômes puissent être retracées jusqu'aux années 1970³⁰⁹, nous allons en fournir une version plus récente, où ses idées sont formulées d'une manière plus synthétique :

特にオモムケは、似たような用いられ方をするだけに注意される。オモは「面」で、オモムケは、顔を向けるようにさせることである。したがって、従わせる意となるも

³⁰⁶ « *Itsuwari wo jijitsu to omowaseru yō na, takumi na genji* » いつわりを事実と思わせるような、巧みな言辞。 Cf. *Lǎo zǐ, Zhuāng zǐ* 老子・莊子, SSKT, 7, p. 211.

³⁰⁷ Nous verrons dans la quatrième partie que l'un des postulats fondamentaux de notre argumentaire sur le concept **K** est que les paroles *koto* doivent toujours être conformes à la vérité des faits *koto*, autrement des calamités s'ensuivront.

³⁰⁸ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, p. 372.

³⁰⁹ C'est d'ailleurs pourquoi Kōnoshi a servi de référence à de nombreux chercheurs ultérieurs, aussi bien pour l'adhésion (Saigō Nobutsuna) que pour la critique (Aoki Shūhei 青木周平) comme nous le verrons. Cf. Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光, « “Koto-muke” kō. *Kojiki oboe-gaki* » 「ことむけ」攷——古事記覚書, *Kokugo to Kokubungaku* 国語と国文学. *Tōkyō daigaku kokugo kokubun gakkai* 東京大学国語国文学会, vol. 52, issue 1, 1975, p. 18-28.

のだが、オモはムケの主体ではなく対象（ムケさせられる側）に属する³¹⁰。

C'est notamment le [terme] *omo-muke* qui est intéressant, puisque son usage est similaire [à celui du *koto-muke*]. [Le mot] « *omo* » veut dire le « visage » (*tsura* 面), et donc *omo-muke* serait faire en sorte que [quelqu'un] oriente le visage [vers soi (littéralement « vers ici »)]. Par conséquent, ce serait le sens de « soumettre », où le [visage] « *omo* » n'appartiendrait pas au sujet du « *muke*[*rareru*]³¹¹ » mais à son objet (celui qui se voit forcé à orienter [son visage]).

L'idée d'expliquer le *koto-muke* à travers l'analyse d'un binôme cousin, *omo-muke*, est d'autant plus prégnante que ce dernier mot possède aussi son antonyme, *so-muke* 背け (ou *so-muku* 背く), dont le sens étymologique d'« orienter le dos (vers le partenaire) » illustre bien sa sémantique réelle de « se rebeller. » Le *koto-muke* serait morphologiquement similaire à ces deux binômes, avec bien sûr des différences d'ordre sémantique. Puis, en se démarquant des prémisses adoptées par des dictionnaires comme le JKDJ ou le IKGJ — examinés précédemment —, Kōnoshi relève également avec brio le défi d'une définition formelle du *koto-muke* :

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るからには、そのコト＝言は、服属誓詞にほかならない³¹²。

Dans le *koto-muke* aussi, 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 à 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 soumission.

Cette définition rendrait compte à la fois du sens fondamental de « soumission » au factitif de ce concept de *koto-muke*, ainsi que de l'identité de l'émetteur des paroles. Cependant, il arrive qu'une autre partie de la recherche n'a pas accepté la thèse de Kōnoshi sur l'identité de l'émetteur des paroles *koto*, et c'est ce que nous allons examiner dans la prochaine rubrique.

³¹⁰ 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.

³¹¹ Si nous ajoutons dans notre traduction la terminaison verbale de la voix passive moderne, c'est pour clarifier en langue française qui fait quoi. En effet, si l'on traduisait la phrase « *omo wa muke no shutai de wa naku* » オモはムケの主体ではなく simplement comme « l'«*omo*» n'est pas le sujet du «*muke*» », on dirait qu'on parle de celui qui oriente le visage, la simple forme « *muke* » n'étant pas assez précise pour indiquer s'il s'agit du factitif ou non.

³¹² *Ibid.*, p. 148-149.

3.4.3.3) Qui est l'émetteur du *koto-muke* ? Deux écoles opposées.

Déjà au début des années 1980, des voix s'élevèrent à l'encontre de la thèse de Kōnoshi sur le *koto-muke*, surtout au sujet de l'identité de l'émetteur des paroles *koto*. Ce fut un autre grand chercheur du *Kojiki*, Aoki Shūhei 青木周平, qui lança le « coup d'envoi » de la polémique entre ces deux auteurs. Aoki, contestant les premières analyses de Kōnoshi³¹³, affirme que les paroles *koto* du *koto-muke* n'appartiennent pas au dominé mais au dominant :

「事向」の「事」（言）は、識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³¹⁴。

Le « *koto* 事 » du « *koto-muke* 事向 » appartient au sujet qui domine. 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 réalisé.

L'on aura remarqué que dans sa critique, Aoki rend graphiquement le *koto-muke* par le biais des sinogrammes *shì xiàng* 事向, qui ne sont pas apparus dans les exemples qu'on a vus jusqu'ici. En effet, Aoki est en train de faire appel à deux exemples concrets, les seuls *koto-muke* qui apparaissent dans les *Fudoki*, plus spécifiquement dans celui du pays de Hitachi 常陸風土記. Dans ce recueil, le « Grand Dieu » Oho-kami 大神, déclare que le sanctuaire Kashima 鹿島之宮 correspond au ciel et le sanctuaire Toyo-kashima 豊香嶋之宮 à la terre, au pays, après quoi le récit insère une glose en petits caractères, informant de ce que les gens de cette région racontent sur ce pays, qu'ils identifient à celui de Toyo-ashi-hara-no-mizuho 豊葦原瑞穂之國 (Pays Luxuriant de la Plaine Fertile des Roseaux) :

荒振神等、又、石根・木立・草乃片葉辞語之、昼者狹蠅音声、夜者火光明国、此乎事向平定、大御神止、天降供奉³¹⁵。

Araburu kamī tati / mata / ipane kodati kusa nō kakipa mō kōtōdōpīte / piru pa sabapē nasu otonapi / yōru pa po nō kagayaku kuni nari / kō wo **kōtōmukē** yapasamu opomikamī tō

³¹³ Celles datant de 1975. Cf. Kōnoshi Takamitsu, « “Koto-muke” kō. *Kojiki* oboe-gaki » 「ことむけ」攷——古事記覚書, p. 18-28.

³¹⁴ Aoki Shūhei 青木周平, « *Kojiki* shinwa ni okeru “kotomuke” no igi » 古事記神話における「事向」の意義, *Kokugakuin zasshi* 國學院雜誌, vol. 81, issue 9, 1980, p. 19-31.

³¹⁵ *Fudoki* 風土記, SNKBZ, 5, p. 66.

nōritamapeba / amakudari tukapē matutamapiki.

[Les huit myriades de dieux dirent] : « C’est un pays où les dieux sauvages, aussi bien que les roches, les arbres et les bribes des herbes, parlent ; le jour, ils bourdonnent comme des mouches de mai, et la nuit des feux brillent. Ce pays sera **pacifié** par Oho-kami [Grand Dieu]. » [Ainsi], firent[-ils] descendre [ce dieu] du ciel.

Le dieu Oho-kami aurait donc été désigné par les divinités célestes pour pacifier le pays, et cette pacification est exprimée par le verbe composé *koto-muke-yahasu* 事向平定. Aoki fait de la graphie *shì* 事 (*koto* = fait) l’un des points principaux de son argumentaire, car sa phrase « 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” est réalisé » semble insister sur le point que par le biais de cette graphie, la réalisation du *koto-muke* est certaine. Si l’on croit Aoki, puisque la réalisation de ce fait *koto* 事 (en tant qu’action de faire tourner le dominé vers soi) appartient au dominant, le *koto* du *koto-muke* serait à rapporter à celui-ci et non au dominé, tel qu’il le dit lui-même dans la citation précédente (« le “*koto* 事” du “*koto-muke* 事向” appartient au sujet qui domine »).

Or, il nous semble qu’avec le phrasé « *koto-muke ga “koto” ni yotte taishō wo mukashi-meru tokoro ni igi ga ari* » 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 (« Le sens du *koto-muke* se trouve dans le fait qu’au **moyen** du “*koto* 事”, l’objet [de domination] se tourne vers soi »), Aoki fait du *koto* 事 à la fois le moyen et le résultat de l’acte de soumission, ce qui n’est pas très logique à notre point de vue. Kōnoshi lui-même, dans ses ultérieures analyses de son célèbre *Kojiki no tassei* 古事記の達成 (1983), cite les remarques d’Aoki en rétorquant qu’« il n’est pas correct de discuter des associations possibles du “*koto* 言 (parole)” du “*koto-muke* 言向” en s’appuyant sur les exemples du *Hitachi no kuni fudoki*³¹⁶. » En réalité, le débat entre ces deux auteurs est plutôt axé sur l’autre exemple de *koto-muke* 事向 de l’*Hitachi no kuni fudoki*, une longue glose dont nous omettons la discussion ici, premièrement parce qu’elle est similaire en bien de points à celle qu’on vient de voir, tout en comportant un grand nombre de nouveaux théonymes et toponymes qui auraient exigé nombre d’explications contextuelles. Et deuxièmement, parce que les poussés distinguos lexicaux avancées par Kōnoshi dans son explication de cette glose pour contrer les critiques faites à son égard auraient demandé beaucoup d’espace dans cette rubrique. De toute manière, nous considérons que les positions respectives de ces auteurs ont

³¹⁶ « “Hitachi no kuni Fudoki” no yōrei wo tsūjite, “koto-muke” no “koto” no keizoku wo unmun suru no wa tadashikunai » 『常陸風土記』の用例を通じて、「言向け」の「言」の係属を云々するのは正しくない。 Cf. Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光, *Kojiki no tassei. Sono ronri to hōhō* 古事記の達成——その論理と方法, Tōkyō, Tōkyō daigaku shuppankai 東京大学出版会, 1983, p. 165.

été suffisamment clarifiées avec l'exemple qu'on a cité.

S'agissant du choix entre ces deux positions opposées, il existe d'autres auteurs comme Mori Masafumi qui adoptent une position intermédiaire, en affirmant que pour l'étude du *koto* du *koto-muke* « il n'est pas pertinent de fixer ce *koto* exclusivement sur le dominant ou sur le dominé³¹⁷. » Bien que nous trouvions qu'il est important et nécessaire de définir l'identité de l'auteur de ces paroles *koto* du *koto-muke*, nous donnons raison à Mori sur un point : le jeu de rapports entre les actants n'est pas aussi simple puisqu'il comporte plusieurs étapes, articulées selon une compliquée séquence de va-et-vient, ce qui fait qu'il ne serait pas très pertinent de fixer une de ces étapes comme étant le « vrai » acte de soumission. Afin de mieux exprimer notre point de vue, nous allons schématiser le cas de figure sans doute le plus représentatif de ce processus de soumission, à savoir la Cession du Pays (*kuni-yuzuri* 国譲り). Cet épisode sera analysé dans la prochaine rubrique, mais nous allons d'ores et déjà en donner un bref aperçu en le schématisant comme suit :

1. L'affrontement, qui est une relation à double sens : « représentants du Yamato ⇔ sauvages. »
2. L'exigence, qui est une action à sens unique qui part du dominant : les représentants du Yamato exigent des sauvages leur soumission : « représentants du Yamato ⇒ sauvages. »
3. L'acte de soumission, qui est une action à sens unique qui part du dominé : les êtres sauvages expriment leur soumission sous la forme d'un *koto-muke* : « représentants du Yamato ⇐ sauvages. »
4. La réception, qui est une action à sens unique de la part du dominant : les représentants du Yamato acceptent le *koto-muke* : « représentants du Yamato ⇒ sauvages. »

Dans cette séquence, ce serait le point numéro 3 qui décrirait le *koto-muke* proprement dit. Certes, le processus global de soumission ne doit pas être fracturé en choisissant une seule de toutes les énonciations faites par les actants, mais s'agissant de l'acte de *koto-muke* lui-même, il est nécessaire de prendre parti en choisissant un émetteur pour ce *koto*. L'on trouvera que nous avons déjà fait notre choix à ce sujet, puisque l'élément numéro 3 postule le dominé comme l'émetteur des paroles. Effectivement, puisque la thèse d'Aoki ne nous semble pas solide à cause de ce brouillement entre « moyen » et « résultat » qui transparait dans ses analyses du *koto-muke*, nous allons adhérer à la position de Kōnoshi sur cet

³¹⁷ « “koto” wo dochira ka ippō ni koteika suru toraekata wa tadashii to wa ienai to omowareru » 「言」をどちらか一方に固定化するのは把え方は正しいとは言えないと思われる。Cf. Mori Masafumi 森昌文, « Yamatotakeru-ron. “Koto (koto)” he no tenkai » ヤマトタケル論——「言（コト）」への展開, *Kodai bungaku* 古代文学, vol. 25, 1985, p. 80.

important point, en prenant le dominé comme émetteur du *koto*. Cependant, nous verrons plus bas qu'il sera nécessaire néanmoins de ne pas trop se fixer sur l'aspect « parole » de ce *koto*. Pour mieux comprendre ce point, il faudra d'abord puiser sur les rapports intimes que ce concept de *koto-muke* semble entretenir avec la notion de « civilisation. »

3.4.3.4) *Koto-muke* et civilisation

Les analyses de Kōnoshi fournissent une autre clef pour comprendre les réseaux sémantiques du terme *koto-muke* : c'est le rapport de cette notion avec celles de « civilisation » ou « souveraineté », un noyau de sens que Kōnoshi rend par le biais du terme *ōka* 王化, qui est lu *omo-buke* dans son apparition dans la préface du *Kojiki*³¹⁸. En effet, le rédacteur de cette *Chronique*, Oho no Yasumaro, en décrivant l'ordre donné par l'empereur Tenmu pour corriger les erreurs qui s'étaient glissées dans les recueils impériaux de l'époque, à savoir, le *Teiki* 帝紀 (la lignée impériale), et le *Honji* 本辭 (les affaires fondamentales), se sert de cette notion d'*omo-buke* pour définir l'essence de ces chroniques qui précédaient la sienne :

斯乃、邦家之経緯、王化之鴻基焉³¹⁹。

Kōre sunapati / mikado nō tatenuki / **omobukē** nō opoki mōtōi nari.

En bref, ceci (le *Teiki* et le *Honji*) [décrivent] l'histoire de notre empire, et sont devenus le fondement de la **civilisation** (ou de la **souveraineté**).

Nous voyons ici que le terme *omo-buke* est utilisé pour véhiculer le sens de la « civilisation », dans une signification similaire à ce mot français (entendu comme l'« action de civiliser »), mais aussi avec le sens de l'appropriation de nouveaux sujets ou territoires à l'orbite du pays dominant. Ce terme correspond au binôme chinois *wáng huà* [hīuaŋ huǎ] 王化, que le DKJ définit comme « influence vertueuse du souverain » (« *ō no tokka* 王の徳化 »), et qui apparaît dans des classiques continentaux comme le *Hòu hàn shū* 後漢書³²⁰. Si

³¹⁸ La syllabe « bu » dans le lexème « buke » est un *onbin* 音便 (terme propre à la langue japonaise, utilisé pour signifier certains changements phonétiques établis par des divers critères d'affinité entre voyelles et consonnes) du « muke », ce qui fait que ce binôme est un exact équivalent de celui d'« *omo-muke* » (qui serait normalement rendu en sinogrammes « 面向 »).

³¹⁹ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 14-15.

³²⁰ Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, éd., *Dai kanwa jiten* 大漢和辞典, vol. 7, Tōkyō, Taishūkan Shoten 大修館書店, p. 827.

nous fournissons le sens premier en chinois, c'est à titre comparatif, et non pour exclure ce binôme de l'analyse comme nous l'avons fait dans la rubrique précédente pour le composé *qiǎo yán* 巧言. Si nous avons éliminé ce dernier terme de nos analyses, c'était parce que contextuellement il était question de décomposer un binôme originairement chinois pour le lire à la japonaise (*koto wo takumite* 言を巧て), alors qu'ici il s'agit du contraire, c'est-à-dire d'exprimer graphiquement un concept originairement japonais, celui d'*omo-buke* (ou *omo-muke*), et c'est sans doute à ces fins que Yasumaro aurait choisi une graphie chinoise parmi tout l'éventail des possibles³²¹. Par ailleurs, quelques lignes plus tard il se contente de rendre le même mot par le simple biais de la graphie *huà* 化³²², ce qui cautionnerait l'hypothèse que ce qu'il avait en tête était d'abord le terme vernaculaire.

Nous constatons alors le rapport naturel que ce concept de « civilisation » entretient avec la notion de *koto-muke*, car le terme *omo-buke* (ou *omo-muke*³²³), par le biais duquel cette civilisation s'exprime, est morphologiquement et sémantiquement très proche du premier, en ce sens qu'il véhicule le sens de l'orientation du visage de l'autre personne vers soi. Il s'agirait donc de faire en sorte que les entités à soumettre s'orientent d'eux-mêmes vers celui qui soumet. *Kōnoshi* exprime ce rapport en ces termes :

「王化」＝「教化」は、天皇をその根源とする「礼」の秩序に外ならず、それこそ「正朔」であり、その及ばないものは「荒」ぶるもの、「災害」をなすものである。この「王化」の論理において『古事記』の「荒ぶる」神もはじめて正当に理解される。それは天孫の統治が実現される過程において「化」さるべきものであり、これを「言向け」＝服属を誓うことばを上らしめることによって、天孫の血統を承ける者による秩序＝「王化」を達成するのである³²⁴。

³²¹ Il faut noter que les éditeurs du SNKBZ se joignent à ceux du NST pour la lecture de ce binôme comme *omo-buke* dans le même passage (*Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 20-21). Pour sa part, le NKBT n'en donne pas de transcription phonétique (*Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 46-47).

³²² *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 14-15. Ce terme *huà* 化 peut se traduire par « se transformer », « changer », « convertir » (dans le sens religieux : le bouddhisme *convertit* un roi, par exemple), ou « civiliser » comme dans ce contexte.

³²³ Le JKDJ considère ces deux verbes comme synonymes, avec le sens de « faire orienter [quelque chose ou quelqu'un] dans une direction », « guider » et même « faire obéir » pour l'entrée « *omo-buku* » (« *aru hōkō e mukaseru. Michibiku. Shitagawaseru* » ある方向へ向かせる。導く。従わせる。 Cf. *Jidaijiten kokugo daijiten. Jōdai-hen* 時代別国語大辞典 上代編, p. 167). L'on remarquera que, contrairement à sa définition quelque peu arbitraire du *koto-muke*, que nous avons donné dans la rubrique précédente, le JKDJ rend très bien compte du sens du terme *omo-muku*, dont l'entrée fournirait d'ailleurs une définition parfaite pour le premier binôme. Par ailleurs, la lecture *omo-muke* pour la graphie *huà* 化 peut être retrouvée par exemple dans le *Fudoki* du pays de Hitachi (*Fudoki* 風土記, SNKBZ, 5, p. 387).

³²⁴ *Kōnoshi Takamitsu* 神野志隆光, *Kojiki no tassei. Sono ronri to hōhō* 古事記の達成——その論理と方法, Tōkyō, Tōkyō daigaku shuppankai 東京大学出版会, 1983, p. 171.

La [notion de] « civilisation », qui est aussi « éducation », n'est autre que l'ordre qui résulte du « rite », un rite qui fait de l'empereur le fondement de cette « civilisation. » Il s'agit justement de la « souveraineté » (*seisaku* 正朔), et ceux qui n'arrivent pas [à s'y plier], ce sont des sauvages, des fauteurs des calamités. Avec cette logique de « civilisation », pour la première fois on comprend correctement les divinités sauvages du *Kojiki*. Ce sont des entités qui sont censées changer [ou être civilisées] selon un processus établi par la souveraineté des descendants de la lignée céleste (Tenson 天孫). À travers l'action de faire dire à ces entités le serment de soumission (*koto-muke*), les représentants de la lignée des Tenson arrivent à accomplir l'ordre, ou la « civilisation. »

Kōnoshi rapproche ici les notions de « civilisation » (*omo-buke* 王化) et « éducation » (*kyōka* 教化) pour mieux exprimer son point de vue quant au processus d'intégration des êtres sauvages. Enomoto Fukuju 榎本福寿 émet une critique à l'égard de Kōnoshi sur le fait qu'il se sert manifestement des concepts chinois tirés d'un passage du *Nihon shoki*³²⁵ pour développer son argumentaire sur les *koto-muke* du *Kojiki*, et que de plus dans la phrase en question du *Nihon shoki* il n'existe pas de références directes aux *araburu kami*³²⁶. Nous pensons que certainement, il se peut que Kōnoshi soit allé « un peu trop loin » avec le rapprochement des dieux sauvages et le terme *kyōka* 教化, qui est inexistant dans le *Kojiki*, mais il pourrait s'agir en fait d'une autre façon de rendre graphiquement le terme vernaculaire *omo-buke*, puisque le *Nihon shoki* le lit plusieurs fois comme « *omo-bukuru* » ou « *oshie-omo-bukuru*³²⁷. » Cependant, s'agissant du terme *omo-buke* 王化 et son rapprochement avec l'orientation vers soi des *araburu kami*, l'auteur du *Kojiki no tassei* a tout à fait raison à notre avis, et ceci en dehors de tout rapport avec la *Chronique* sinisée. Même si ce terme *omo-buke* n'apparaît qu'une seule fois dans la *Chronique* vernaculaire, plus concrètement dans la préface d'Oho no Yasumaro (qui est écrite, certes, dans un *kanbun* classique où l'influence de la pensée chinoise est manifeste) nous pensons que la citation que nous en avons faite rend bien compte de l'importance que ce scribe donnait visiblement à cette notion.

Comme il le dit lui-même dans sa citation, Kōnoshi essaie de comprendre les divinités sauvages du *Kojiki* par la logique de « civilisation » de type *omo-muke*. Selon cette logique, il faudrait intégrer ces divinités dans la dimension civilisée à travers un processus où un opérateur parent du précédent, celui de *koto-muke*, jouerait le rôle principal. C'est un

³²⁵ En réalité, la citation de Kōnoshi est fondée sans doute sur un passage de la chronique de l'empereur Sujin dans le *Nihon shoki*, qui rapproche dans une seule phrase tous ces termes d'*ōka* 王化, *kyōka* 教化 et *seisaku* 正朔 (*Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 242-243).

³²⁶ Enomoto Fukuju 榎本福寿, « Kotomuke to yamato-takeru no mikoto no tōbatsu » 言向と倭建命の討伐, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 31, 1992, p. 71.

³²⁷ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 242, 248 et 499.

rapprochement que nous trouvons bien légitime, et que nous allons adopter pour nos analyses.

Examinons maintenant la deuxième partie de la citation de Kōnoshi, lorsqu'il affirme que le *koto-muke* est faire dire à l'autre le serment de soumission (« *"Koto-muke"* = *fukujū wo chikau kotoba wo agarashimeru koto* » 「言向け」 = 服属を誓うことばを上らしめること). Existe-t-il des exemples concrets de ce serment dans le *Kojiki* ? Kōnoshi en propose dans ses analyses les phrases que le dieu Oho-kuni-nushi 大国主神 et ses deux enfants, Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami 八重事代主神 et Take-mina-kata-no-kami 建御名方神, adressent au dieu céleste Take-mika-zuchi-no-kami 建御雷神, chargé de pacifier le pays³²⁸. Le premier enfant, Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami, se rend sans résistance en exprimant verbalement sa volonté d'obéir les dictées des dieux célestes. Le deuxième fils, Take-mina-kata-no-kami se montre plus belliqueux au début, mais finit par céder à la supériorité manifeste de son adversaire. Finalement, Oho-kuni-nushi confirme la reddition et cède le pays. Le texte complet de cet épisode étant très long, nous allons limiter notre citation aux trois phrases des actants mentionnés :

故爾遣天鳥船神、徵來八重事代主神而、問賜之時、語其父大神言、恐之。此國者、立奉天神之御子。[...] 將殺時、建御名方神白、恐、莫殺我。除此地者、不行他處。亦不違我父大國主神之命。不違八重事代主神之言。此葦原中國者、隨天神御子之命獻。 [...]

爾答白之、僕子等二神隨白、僕之不違。此葦原中國者、隨命既獻也³²⁹。

Kare sikasite / amē nō tōripune nō kamī wo tukapasite / yapekōtōsirōnusi nō kamī wo mesikite / topite tamapisi tōki ni sōnō titi nō opokamī ni katarite ipaku / kasikosi / kōnō kuni pa / amatu kamī nō miko ni tatematuramu tō ipite [...] Kōrōsamu tō sitamapisi tōki / takemina-kata nō kamī mausisiku / kasikosi / a wo nakōrōsitamapi sō / kōnō tōkōrō wo okite pa / atasi tōkōrō ni yukaji / mata titi opokuninusi nō mikōtō ni tagapaji / yapekōtōsirōnusi nō kamī nō kōtō ni tagapaji / kōnō asipara nō nakatu kuni pa / amatu kamī nō miko nō mikōtō nō manimani tatematuramu tō mausiki [...] Kōkō ni kotapēte mausisiku / a ga miko dōmō / putapasira nō kamī nō mausu manimani / a ga tagapaji / kōnō asipara nō nakatu kuni pa / mikōtō nō manimani sude ni tatematuramu [...]

Alors, [les dieux célestes] commandèrent la divinité Ame-no-tori-fune, qui, au moment de questionner Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami, raconta à ce dernier ce que son père le Grand Dieu

³²⁸ Kōnoshi Takamitsu, *Kojiki no tassei. Sono ronri to hōhō* 古事記の達成——その論理と方法, p. 172.

³²⁹ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 120-123.

(Oho-kuni-nushi) avait dit³³⁰. [Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami] dit : « C'est entendu [littéralement « Je vous crains »]. Ce pays, je le cède au descendant des dieux célestes. » Ainsi parla-t-il [...] Étant sur le point d'être tué, Take-mina-kata-no-kami dit : « Je vous crains, ne me tuez pas. [Restant à] ce lieu, je n'irai pas ailleurs. Puis, je ne dirai rien de différent de ce que mon père Oho-kuni-nushi a dit. Je ne dirai rien de différent de ce que [mon frère] Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami a dit. Je cède ce pays d'Ashihara-no-nakatsu-kuni au descendant des dieux célestes. » Ainsi parla-t-il. [...] [Oho-kuni-nushi] répondit au dieu [Take-mika-zuchi] : « Je ne dirai rien de différent de ce que mes deux enfants ont dit. Je cède ce pays d'Ashihara-no-nakatsu-kuni comme vous me l'ordonnez. » [...]

Ainsi nous voyons qu'a priori ces dieux auraient prononcé un serment de soumission *koto-muke*, car à la fin du récit du Kuni-yuzuri, la divinité Take-mika-zuchi rentre au ciel rendre compte (*kaheri-koto* 復奏) du fait que le pays d'Ashihara avait été pacifié et soumis (*kōtōmukē yapasi tapiragēturu* 言向和平). Tout semble rentrer dans la logique du *koto-muke* en tant que l'action de faire dire aux dieux sauvages le serment de soumission. Cependant, les paroles de ces trois dieux demandent une analyse bien plus précise, et c'est là où nous allons donner enfin notre propre avis, à la lumière du concept **K**, sur cette notion de *koto-muke* si intensivement étudiée et examinée.

3.4.3.5) Des nouvelles perspectives pour l'étude du *koto-muke*

Après ce long survol du *koto-muke* et de son histoire de la recherche, reste-t-il vraiment quelque chose de nouveau à rajouter ? Nous avons vu que les analyses de Kōnoshi semblent bien rendre compte de cet acte de parole, avec peut-être quelques précisions mineures apportés par des chercheurs comme Enomoto Fukuju au sujet du risque d'utiliser des concepts chinois comme celui d'« éducation » pour l'élucidation des *koto-muke* du *Kojiki*. Cependant, dans toutes les analyses qu'on a vues sur le *koto-muke*, qu'il s'agisse de celles de Kurano, Irie, Kōnoshi, Saigō, Aoki, Mori, Enomoto, il existe une prémisse qu'on prend toujours comme allant de soi, mais qui de notre point de vue comporte un grand « saut » sémantique qui n'est pas cautionné par le récit. Nous venons de voir que le *koto-muke* est pensé par Kōnoshi comme la prononciation d'un vœu de soumission, à l'intérieur duquel le mot *koto* jouerait le rôle performatif qui lui est demandé : « je cède le pays. » Et le pays est cédé. Il serait facile pour nous de focaliser notre analyse sur ce caractère performatif, mais en

³³⁰ Oho-kuni-nushi avait délégué en Koto-shiro-nushi la responsabilité de décider sur l'obéissance ou non à l'ordre des dieux célestes.

réalité cette « parole » du *koto-muke* nous semble un peu « trop civilisée » par rapport au contexte où elle est censée être prononcée, et de ce fait nous trouvons qu'elle demande une révision.

Kōnoshi rappelle plusieurs fois dans ses analyses que l'objet principal du *koto-muke* sont les divinités sauvages³³¹ (point sur lequel nous sommes tout à fait d'accord) et d'un autre côté il définit le *koto-muke* comme un serment de soumission, en s'appuyant sur les paroles que les dieux terrestres Oho-kuni-nushi-no-kami et ses deux enfants Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami et Take-mina-kata-no-kami prononcent quand ils sont poussés à rendre leur pays :

神の「ことむけ」——神が「言」を向けるようにさせるとは、とりもなおさず神をまつることの問題である。さきの国譲りの段においてことむけられる側においてなにより重視されるのはヤヘコトシロヌシである³³²。

Le *koto-muke* divin, c'est-à-dire faire orienter la parole *koto* aux dieux, est en fait une question de rendre un culte à ces dieux. Dans l'étape du Kuni-yuzuri [que nous avons examinée] précédemment, s'agissant du côté des entités qui se soumettent par *koto-muke*, celle à qui [le récit] donne le plus d'importance est [le *koto-muke* de] Yahe-koto-shiro-nushi.

Kōnoshi fait donc du serment de cette divinité terrestre l'exemple de *koto-muke* le plus important. Or, il existe deux points qui à notre avis infirment gravement cette interprétation. Le premier est le fait qu'aucune des énonciations des trois dieux terrestres, que ce soit Oho-kuni-nushi ou ses deux enfants, n'est placée directement sous le signe de l'opérateur *koto-muke*. Si nous revenons à la citation donnée à la fin de la rubrique précédente, nous constatons que les verbes que le texte utilise pour citer ces paroles sont tous « *mausaku* » ou « *ihu*. » Certes, le récit se place au point de vue du dieu Take-mika-zuchi, mais dans les paroles de cette divinité pendant ses échanges avec les dieux terrestres, il n'existe pas cet opérateur non plus. Ce n'est que lors de la phrase finale du *kuni-yuzuri* que le terme apparaît :

故、建御雷神、返參上、復奏言向和平葦原中國之状³³³。

Kare / takemikaduti nō kami / kapēri mai nōbōri / asipara nō nakatu kuni wo **kōtōmukē yapasi tapiragēturu** katati wo kapērikōtō mawosiki.

³³¹ « “*Koto-muke*” no yōrei wa, “araburu kami wo *koto-muke* yahasu” to iu katachi wo kihon to suru » (« les exemples de *koto-muke* sont fondés sur la forme “pacifier par *koto-muke* les divinités sauvages” »). Cf. Kōnoshi Takamitsu, *Kojiki no tassei. Sono ronri to hōhō* 古事記の達成——その論理と方法, p. 151.

³³² *Ibid.*, p. 150.

³³³ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 112-113.

C'est pourquoi la divinité Take-mika-zuchi-no-kami rentra en haut pour informer que le Pays du Milieu dans la Plaine des Roseaux avait été **pacifié et soumis par *koto-muke***.

C'est sans doute la relative proximité du serment d'Oho-kuni-nushi avec cette phrase qui a poussé Kōnoshi et les autres chercheurs à rapprocher ces deux éléments. Mais il faut dire qu'il existe néanmoins un long paragraphe descriptif entre le serment des dieux terrestres et le terme *koto-muke* final qu'on vient de citer, paragraphe qui n'a pas de rapport direct avec les mots d'Oho-kuni-nushi puisqu'il se trouve dans le rapport final que le dieu Take-mika-zuchi présentera à son retour au monde des dieux célestes.

Puis, le deuxième point faible de cette théorie du « serment de soumission » est que, si l'on applique à la lettre l'interprétation de Kōnoshi sur le rapport solidaire entre *koto-muke* et divinités sauvages, force est de constater que les trois dieux mentionnés devraient nécessairement être classés dans cette dernière catégorie d'entités frustrées et inciviles, ce qui constitue une dangereuse pétition de principe. En effet, pourrait-on attribuer à Oho-kuni-nushi, constructeur et pacificateur³³⁴ du pays, ce statut d'*araburu-kami* ? Ou à son fils Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami, dont le nom suggère une essence *koto* très civilisée, en tant que « le dieu (神) maître (主) représentant (代) des paroles-faits (事) multiples (八重) » ? Nous ne le croyons pas, et c'est pour cela que nous trouvons étonnant que d'autres chercheurs, à notre connaissance, n'aient pas fait de commentaires sur cette question particulière. Que ce soit Irie Kiyoshi 入江潛³³⁵, Mori Masafumi³³⁶ ou Enomoto Fukuju³³⁷, tous se joignent à Kōnoshi sur ce point en citant explicitement les trois serments de ces dieux comme exemples de *koto-muke*. Chose curieuse, même Enomoto Fukuju, qui critique longuement Kōnoshi sur bien d'autres points comme celui de l'utilisation de concepts chinois dans l'analyse des *koto-muke* du *Kojiki*, se montre étonnamment conciliateur au sujet du rapprochement des trois dieux terrestres aux divinités sauvages, allant même jusqu'à vouloir chercher un caractère *araburu* dans la divinité Oho-mono-nushi 大物主 (qui peut être, on s'en souvient, un autre nom d'Oho-kuni-nushi) en s'appuyant sur l'épidémie que ce dieu provoque au début de la chronique de l'empereur Sujin. En fait, Enomoto (et aussi Kōnoshi dans la citation précédente) établit comme caractéristique des dieux sauvages l'induction de calamités. Il se peut que

³³⁴ Dans une version du *Nihon shoki*, c'est en fait ce dieu qui soumet les divinités sauvages *araburu kami*. Cf. *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, p. 102-103.

³³⁵ Irie Kiyoshi 入江潛, « Kotomuke no hongî » コトムケの本義, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 27, 1985, p. 141-142.

³³⁶ Mori Masafumi, « Yamatotakeru-ron. "Koto (koto)" he no tenkai » ヤマトタケル論——「言(コト)」への展開, p. 79.

³³⁷ Enomoto Fukuju, « Kotomuke to yamato-takeru no mikoto no tōbatsu » 言向と倭建命の討伐, p. 74.

ce soit ainsi, mais ce serait oublier que dans nos *Chroniques*, ces calamités produites par les entités « sauvages » *araburu* ne semblent pas en général avoir de rapport avec leur volonté — exprimée par une parole articulée — , car les dieux sauvages les provoquent par leur existence même (à travers la parole désordonnée ou le bourdonnement par exemple), alors que l'épidémie provoquée par Oho-mono-nushi³³⁸ au règne de Sujin est une malédiction (*kami no ke* 神の気)³³⁹ consciente, ce qui présuppose une parole plus articulée (bien que certainement mauvaise).

Ceci ne veut bien entendu pas dire que nous rejetons soudainement les analyses de Kōnoshi. Ce serait d'ailleurs contradictoire puisque nos postulats jusqu'ici se sont fondés en grande partie sur ses pertinentes analyses. Comme nous l'avons déjà évoqué, nous trouvons qu'il a raison sur l'appartenance du *koto* à l'entité qui se soumet, et aussi et surtout sur le rapprochement de la notion de *koto-muke* à celle de « civilisation » à travers les mots *omo-muke* et *omo-buke*, graphiés *wáng huà* 王化. C'est seulement cet hypothétique « serment de soumission », qui présuppose une parole civilisée, que nous trouvons quelque peu arbitraire. En effet, pourrait-on parler de « serment », alors que les entités à soumettre sont des *araburu kami*, autrement dit des êtres frustrés, non civilisés, incapables en principe d'une parole clairement articulée ? Ces dieux sauvages, avec les plantes et les herbes décrites dans nos textes sources, « parlent » certainement, mais il s'agit d'une parole désordonnée, incompréhensible et créatrice de désordre, comme nous l'avons vu dans notre analyse de la « nature parlante³⁴⁰. »

Si l'on revient à la citation de la dernière phrase du *kuni-yuzuri*, nous verrons que la divinité Take-mika-zuchi rentra au ciel pour informer que le pays d'Ashihara-no-nakatsukuni avait été pacifié. Mais il faut rappeler que si cette divinité avait été envoyée dans une mission de pacification, c'était parce que le fils d'Ama-terasu avait remarqué que le pays se trouvait dans un grand tumulte. Ce qu'il faut savoir donc est *qui* était à l'origine de ce tumulte. Encore une fois, il serait difficile de penser qu'une divinité manifestement civilisée comme Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami, le « représentant de la parole » (comme Kōnoshi lui-même le remarque d'ailleurs)³⁴¹, puisse être à l'origine d'un tel désordre. Le texte qui décrit le

³³⁸ Certes, ce nom est plus directement lié au dieu du Mont Miwa, qui *pourrait* avoir un caractère de dieu sauvage, mais nous trouvons que cette malédiction articulée ne rendrait pas bien compte d'une nature de type *araburu*. Et même en acceptant qu'Oho-mono-nushi était réellement un dieu d'une telle nature, vouloir extrapoler ce caractère au dieu Oho-kuni-nushi tel qu'il est décrit dans le *Kuni-yuzuri*, ne nous semble pas fondé.

³³⁹ Dans une note, les éditeurs du SNKBZ donnent à ce mot le sens de *tatari* 祟り (« malédiction »). Cf. *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 183, n. 12.

³⁴⁰ Voir la section 3.3.3.

³⁴¹ Kōnoshi Takamitsu, *Kojiki no tassei. Sono ronri to hōhō* 古事記の達成——その論理と方法, p. 151.

plus fidèlement les circonstances et les fauteurs de ce tumulte est le *Hitachi no kuni fudoki*, cité plus haut, qui mentionne les dieux sauvages (*araburu kami tati* 荒振神等) et les roches, arbres, herbes et feuilles qui parlaient (*ipane kodati kusa nö kakipa mö kötö-döpite* 石根・木立・草乃片葉辭語) comme l'objet de la volonté de pacification (*kö wo kötömukë yapasamu* 此乎事向平定) montrée par les dieux célestes. Des auteurs modernes comme Shimada Megumi 島田恵 ont déjà remarqué ce point particulier, et rappellent que l'objet à pacifier sont ces entités sauvages³⁴².

C'est ici qu'il nous faut réhabiliter Aoki Shūhei sur un point particulier. Nous avons vu que cet auteur faisait de la graphie *shi* 事 des *koto-muke* de l'*Hitachi no fudoki* l'axe central de sa critique à la théorie de Kōnoshi. Le mérite d'Aoki tient au fait qu'il s'affranchit de la considération du *koto* du *koto-muke* comme une parole pure, en signalant que pour lui, l'important était le fait *koto* = fait 事, autrement dit le résultat (ou le moyen, puisqu'il n'était pas clair à ce sujet) de la soumission. Sur ce point très précis, et bien que nous n'adhérions pas à sa théorie générale, nous croyons qu'il s'est montré plus perspicace que les autres chercheurs. De notre point de vue, la clef pour la compréhension du *koto-muke* se trouverait sans doute dans une position intermédiaire entre celle de Kōnoshi et celle d'Aoki. Mori Masafumi avait choisi une telle position mais sur un autre sujet, celui de l'identité de l'émetteur du *koto*, point sur lequel nous trouvons qu'il n'existe pas d'ambiguïté, et où nous donnons raison à Kōnoshi. En effet, bien que le processus de soumission comporte une séquence de va-et-vient comme nous l'avons évoqué³⁴³, l'acte de *koto-muke* lui-même ne laisse pas de place pour le doute quant à ce *koto*, il appartient bien à l'entité qui se soumet. En fait, la position intermédiaire dont nous parlons se situe dans le terrain du sens principal à choisir pour le *koto*. Ce dernier se situerait d'après nous entre le *koto-parole* 言 de Kōnoshi et le *koto-fait* 事 d'Aoki. Ce *koto*, ou ce concept **K** pour reprendre notre terminologie, qui comporte différents versants, fait état ici d'un versant principal dont la couleur s'impose clairement sur le reste. Les autres versants seraient aussi présents certes, mais tout comme dans les alliages des métaux, la « couleur » finale étant une question de pourcentage, ils ne seraient pas très visibles dans le cas particulier du *koto-muke*.

En réalité, nous pensons que le sens principal du *koto* du *koto-muke* est l'« essence », un sens qui symboliquement serait très proche du visage « *omo* » du terme *omo-muke*. Le *koto* 事 du *koto-muke* 事向 du *Hitachi no kuni Fudoki* est très éloquent à ce propos, car les entités sauvages, en se tournant vers le dominant, lui donnent leur *koto*, leur essence même. Certes, il n'existe pas de sinogramme ancien pour rendre ce sens d'« essence », mais nous pensons

³⁴² Shimada Megumi 島田恵, « Kodai ni miru koto. Kotodama shiron » 古代に見るコト——言霊試論, *Chiba daigaku Nihon bunka ronsō* 千葉大学日本文化論叢, vol. 1, 2000, p. 22.

³⁴³ Rubrique 3.4.3.3.

que la graphie *shi* 事, étant exceptionnelle dans ce contexte, pourrait s'y rapprocher dans ce cas particulier. En effet, ce *koto* serait très similaire à celui de l'expression moderne « *kimi no koto ga suki* » 君のコトが好き, que nous avons analysée dans la section 3.4.1.2. En japonais moderne, il existe une expression que nous trouvons dotée d'une certaine prégnance explicative pour l'analyse du *koto-muke*, celle de « *furimuite kureru* » 振り向いてくれる (« il / elle s'intéresse à moi », littéralement « il / elle se tourne vers moi ») qu'on utilise surtout lorsque la personne aimée ou désirée « se tourne » finalement vers nous. Ce n'est pas tellement, ou seulement, sa parole, car cette personne n'aurait pas besoin de parler pour nous montrer qu'elle s'intéresse à nous. Un sourire, un geste suffirait à ces fins. C'est son *koto*, autrement dit son intention, son attention, son avenir, en bref, son « essence » (exprimée très fidèlement par le visage « *omo* » du *omo-muke*), qui est en jeu. En réalité, cette personne, en se tournant vers nous, semble vouloir nous dire : « je te donne mon *koto*. »

Nous trouvons qu'il en va de même (hormis la nuance « amoureuse » bien entendu) pour les entités sauvages décrites par le *Hitachi no kuni fudoki*. La pacification consiste à faire que ces entités orientent leur « essence », leur *koto*, dans la direction désirée, celle des dieux célestes dans ce cas. Une parole pourrait être appropriée bien sûr, comme le suggèrent toutes les graphies *yán* 言 du *Kojiki*, mais puisqu'il s'agirait d'une parole frustrée, incompréhensible a priori aux dieux célestes, il vaudrait mieux ne pas trop se fixer uniquement sur l'aspect « verbal » du *koto* dans ce cas-ci. Toute action orientée vers le dominant pourrait faire l'affaire 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 que celui qui se soumet donne son *koto* au dominant³⁴⁴.

Bien que nous trouvions que sa théorie du « serment de soumission » n'est pas très solide, la maestria de l'analyse de Kōnoshi tient au fait qu'il a su rapprocher le terme *koto-muke* des notions d'*omo-muke* (ou *omo-buke*), qui expriment mieux que n'importe quel autre opérateur le sens réel de cette « orientation du *koto*. » En réalité, nous pensons que ces mots, *koto-muke* et *omo-muke* sont presque synonymes, et si l'on devrait fournir une définition finale pour le *koto-muke*, il faudrait à notre avis aller la chercher dans le JKDJ, paradoxalement non sur l'entrée « *koto-muke* », qui nous induirait en erreur, mais sur celle d'« *omo-muke*. » Nous avons vu dans une note (note 323) que ce dictionnaire définissait ce dernier terme comme « faire orienter [quelque chose] dans une direction », « guider » ou « faire obéir » (« *aru hōkō e mukaseru. Michibiku. Shitagawaseru* » ある方向へ向かせる。導く。

³⁴⁴ Et même si le *koto*, au sens de parole, des entités sauvages, n'était pas un *koto* au sens plein du terme (c'est-à-dire des paroles claires et articulées), il suffit que les inducteurs (ou « orientateurs »), c'est-à-dire les dieux célestes, acceptent le *koto* = essence de leurs dominés comme *koto-muke* pour que la pacification soit accomplie, car c'est du point de vue de ces dieux célestes que le récit est écrit.

従わせる). Pour obtenir donc une bonne définition du *koto-muke*, il faudrait juste ajouter à cette phrase le *koto* (entendu non seulement comme « parole » ou « fait » mais surtout comme « essence »), et varier quelque peu les autres éléments. Pour donner notre propre définition, nous dirions :

ことむけ： 相手のコトを自分の方へ向かせて従わせる。

Koto-muke : faire orienter le *koto* (« essence ») de l'autre personne vers soi et, ce faisant, la faire obéir.

Ce *koto* que nous avons graphié en *kata-kana*, faute d'un sinogramme pour véhiculer l'aspect principal d'« essence », serait un exemple assez particulier du concept **K**, en ce sens que les deux autres aspects, fait et parole, se trouveraient plutôt au seuil de la potentialité, dans l'« ombre » si l'on veut. Il serait possible d'exprimer cela symboliquement avec le dessin d'une montagne ensoleillée seulement d'un côté :

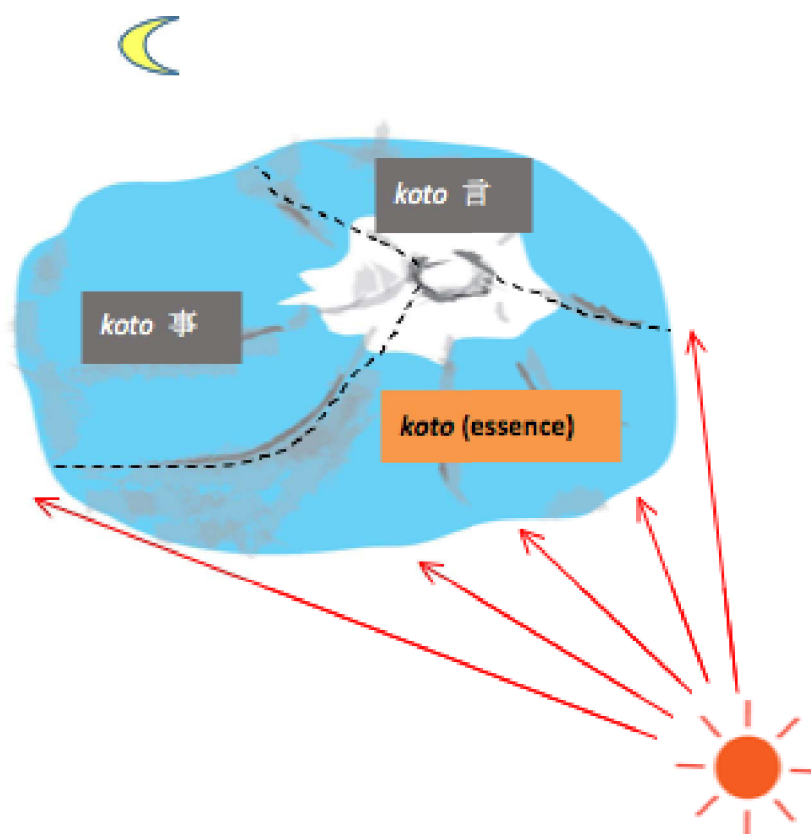


Fig. 2 : le concept **K** dans sa modalité de *koto-muke*

À la lumière de notre concept **K**, nous voyons que l'essence **K(e)** serait le versant visible du *koto* dans l'acte de *koto-muke*, qui correspondrait à l'essence des dieux sauvages et des autres entités qui font l'objet de la mission de pacification des dieux célestes. En effet, pour reprendre l'exemple le plus emblématique du *koto-muke*, une fois que le tumulte disparut et que les entités sauvages s'orientèrent vers les envoyés célestes, la divinité Take-mika-zuchi put, tel qu'il est dit dans la phrase finale du *kuni-yuzuri*, retourner au ciel pour rendre compte du fait que le pays d'Ashihara fut finalement pacifié et soumis (*kötömukë yapasi tapiragëturu* 言向和平).

3.5) Injonction et *koto*

3.5.1) Questions de nomenclature

Il est temps de nous tourner vers cette quatrième et dernière dimension de notre concept **K**, dont le nom peut surprendre par son sens trop spécifique. Tout comme pour le mot « essence », nous avouons que le choix ne s'est pas avéré facile non plus, et c'est pourquoi nous avons choisi une solution hybride. S'agissant ici de rendre surtout le sens de « donner un ordre », l'on aurait bien pu se pencher pour ce dernier terme, plus « léger », pour nommer le quatrième versant de notre objet de recherches. Cependant, l'ambiguïté sémantique véhiculée par le terme « ordre » aurait pu porter à confusion, surtout en tant que nom de chapitre, car on sait que ce mot peut être interprété dans son sens « entropique », c'est-à-dire celui renvoyant aux notions d' « organisation » ou « agencement » (qui, pour compliquer encore plus les choses, entrent aussi dans le champ lexical du *koto*, surtout par le biais de la notion de *koto-wari*). De surcroît, il existe une concordance nette du mot « injonction » avec les termes japonais par le biais desquels la quatrième dimension du concept **K** viendra s'exprimer dans le récit. Si l'on se tourne vers des outils lexicographiques de la langue française comme celui du site du CNRTL, nous verrons que dans l'entrée « injonction » il est écrit : « ordre, commandement précis, non discutable, qui doit être obligatoirement exécuté et qui est souvent accompagné de menaces de sanctions³⁴⁵. » En effet, ces aspects d'« obligation » et d'« impossibilité de discussion » du terme français décrivent très fidèlement le caractère absolu des ordres qui apparaissent dans nos *Chroniques*. La certitude que ces ordres seront exécutés est telle que dans nos équations il sera pratiquement toujours

³⁴⁵ Centre National de Ressources Textuelles Lexicales (CNRTL), <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/injonction>. [dernier accès le 02-11-2015].

possible de considérer ceci comme un « fait » **K(f)** qui aura lieu tôt ou tard.

Cependant, force est de constater que ce mot « injonction » n'est pas syntactiquement très souple, et que le verbe s'y rapportant, « enjoindre », assez inhabituel, risquerait d'alourdir inutilement nos paragraphes. C'est pourquoi, quand il n'existera pas d'ambiguïté possible, nous allons rendre nos termes japonais par le mot « ordre », beaucoup plus maniable à l'intérieur des paragraphes, et dont les dérivés permettent une plus grande variété de combinaisons. C'est ainsi que nous nous servirons de tournures comme « donner un ordre », « accomplir un ordre » ou « ordonner », pour exprimer cet aspect injonctif. Il en ira de même pour le nouvel opérateur **K(o)** que nous comptons utiliser pour inclure cette nouvelle dimension de notre concept **K** dans nos équations habituelles, surtout afin de garder une certaine affinité « rythmique » avec les autres opérateurs. En effet, l'on constate aisément que la phrase d'exemple : « l'ordre **K(o)** donné par tel ou tel actant, exprime bien son essence **K(e)**, et est en rapport avec tel ou tel fait **K(f)** » est bien plus concise et prégnante que n'importe quel autre combinaison comportant le terme « injonction » ou ses dérivés. Cependant, il nous faudra toujours garder en tête que ces « ordres », dans le cadre textuel de nos *Chroniques*, vont normalement comporter un caractère injonctif, absolu que nous avons décrit plus haut. Afin de mieux comprendre à quoi cette problématique se rapporte de façon concrète, nous allons examiner quelques cas de figure de ces ordres « non discutables. »

3.5.2) Aspect injonctif du *mi-koto*.

3.5.2.1) Exemples et acceptions lexicographiques

Le relativement large éventail d'extraits de nos *Chroniques* que nous avons étayés jusqu'ici a fait apparaître, de temps à autre, des termes dont nous avons été obligés de repousser l'analyse, afin de respecter la structure envisagée au préalable pour ce travail. Parfois même, la polysémie d'un mot concret était telle que l'examen de certains de ses versants a dû être rapportée à plus tard. Tel a été le cas du composé « *mi-koto* », un terme qui, comme nous l'avons vu plus haut³⁴⁶, vient suffixer une grande partie des noms des actants, et dont les aspects visibles étaient surtout ceux d'« essence » et de « parole. » Cette modalité « nominale » du *mi-koto* peut certainement comporter aussi un certain pourcentage d'aspect injonctif, car, lors de notre analyse du nom de certains actants, dont Izanagi-no-mikoto ou

³⁴⁶ Section 3.4.2.

Yamato-takeru-no-mikoto, nous avons conclu que par le biais des éléments qui composaient leurs noms, ces personnages s'auto-imposeraient une certaine ligne de conduite (« allons-y ! » pour Izanagi, et « je suis le fort du Yamato ! » pour Yamato-takeru), imposition qui serait exprimée formellement par le suffixe *mi-koto*. Cependant, la dimension injonctive de ce dernier lexème est en réalité bien plus saillante lorsqu'il se trouve séparé du nom des actants. Effectivement, nous verrons que le *mi-koto* peut également fonctionner de manière autonome.

Pour en donner un exemple concret, nous allons faire appel à un épisode déjà examiné, celui de l'empereur Ōjin et la répartition des pouvoirs entre ses enfants. Dans la rubrique 3.4.2.4, cet épisode nous avait aidé à illustrer quelques aspects de notre méthodologie d'analyse des noms des personnages et leur rapport avec la notion d'« essence. » Cependant, ce même épisode avait fourni une autre information extrêmement importante, en rapport avec l'objet de cette section. A la fin de l'un des extraits cités précédemment, le texte faisait état du respect permanent que le prince Oho-sazaki-no-mikoto entretenait vis-à-vis de l'ordre donné par son père. Revoyons donc cet extrait :

故、大雀命者、勿違天皇之命也³⁴⁷。

Kare / oposazaki nō mikōtō pa / sumeramikōtō nō **mikōtō** ni tagapimaturitamapazuki.

Par ailleurs, Oho-sazaki-no-mikoto ne désobéit jamais à l'**ordre** de l'empereur.

L'on aura remarqué que dans la transcription phonétique de ce court extrait, il existe rien de moins que trois « *mi-koto* », dont deux apparaissent en outre mis côte à côte. Pour procéder dans l'ordre, commençons par dire que ce ne sera pas le premier, celui qui est apposé au nom du fils de l'empereur, Oho-sazaki-no-**mikoto** 大雀命 (« le grand troglodyte³⁴⁸ »), qui nous intéressera ici, car il est juste un exemple du *mi-koto* « nominal », pour reprendre le qualificatif que nous avons utilisé plus haut pour désigner cette modalité.

Ce n'est pas non plus le deuxième *mi-koto*, celui qui fait partie du titre de l'empereur (*sumera-mikoto* 天皇), mais le troisième et dernier que nous allons retenir pour notre examen. Ceci étant dit, si l'on revoit la phrase « *oposazaki nō mikōtō pa / sumeramikōtō nō mikōtō ni tagapimaturitamapazuki* » 大雀命者、勿違天皇之命也, l'on verra que les deux derniers *mi-koto* sont tellement près l'un de l'autre qu'on pourrait penser que le *sumera-mikōtō nō mikōtō* 天皇之命 était une expression redondante signifiant « l'augustissime auguste empereur. » En fait, nous ne croyons pas que ce soit ainsi, car l'élément connectif

³⁴⁷ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 208-209.

³⁴⁸ Pour la description de cet oiseau, voir la rubrique 3.4.2.4.

« no » 之 suggère une indépendance lexicale du *mi-koto* final, véhiculé par la graphie *mìng* [mɪŋ] 命, par rapport au titre de l'empereur (*sumera-mikoto*). Le *mi-koto* de ce dernier binôme n'est en réalité qu'un ajout de lecture, nécessaire bien entendu à la formation du terme vernaculaire archaïque qui fait pendant à la lecture savante *tennō* 天皇.

Autrement dit, le *mi-koto* final correspondrait à « quelque chose » de l'empereur, une parole dans ce cas-ci. Toutefois, puisqu'il s'agit d'une parole reliée à la répartition de pouvoirs, il serait sans doute plus approprié de traduire le mot par « ordre. » Effectivement, si l'on revient sur les paroles de la répartition de pouvoirs, on voit que l'empereur scande son discours de plusieurs verbes à l'impératif : *seyo* (« fais [ceci] »), *mawoshitamahe* (« dis »), *shirashimese* (« gouverne [ce pays] »)... Cette polyphonie injonctive met bien en lumière une nouvelle dimension de la notion de *mi-koto*, celle d'« ordre », dont l'existence est d'ailleurs difficilement contestable puisqu'il s'agit de l'un des sens premiers (à côté de celui de « vie ») du caractère chinois *mìng* 命. En effet, le GDR en donne comme la première acception les sens d'« ordre », « commandement » ou « décret³⁴⁹. » Qui plus est, ce même dictionnaire fournit aussi, en se fondant sur des divers sens tirés des classiques chinois comme le *Classique des Vers* (*Shī jīng* 詩經), d'autres acceptions comme celles de « dotation naturelle », « qualités innées », « loi naturelle (mise par le Ciel dans la conscience de chacun) », « devoir à remplir », « destinée à accomplir³⁵⁰ »... Nous voyons donc que les aspects d'« essence », « mission » et « ordre » sont tous réunis dans ce caractère *mìng* 命 (qui peut, de plus, avoir le sens de « vie³⁵¹ », ce qui serait proche du sens d'« essence »). On peut dire que les scribes de nos *Chroniques* ont bien atteint la cible en choisissant ce sinogramme pour rendre compte du suffixe vernaculaire *mi-koto*, car la superposition sémantique entre les

³⁴⁹ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, vol. 4, p. 470-471.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 471.

³⁵¹ Dans le *Kojiki*, de façon exceptionnelle certes, la lecture « *inochi* » peut aussi être retrouvée pour ce sinogramme *mìng* 命, notamment dans le passage décrivant les raisons du raccourcissement de la vie des empereurs, à savoir le fait que la princesse Iwanaga-hime 石長比賣 avait été rejetée par le dieu céleste Ninigi (*Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 102-103). Dans ce passage, on trouve la curieuse phrase « *kare kōkō wo mōtite ima ni itaru made sumera mikōtō tati nō inoti pa nagaku pa aranu sō* » 故是以、至于今、天皇命等御命不長也 (« c'est pourquoi jusqu'à maintenant la vie des empereurs ne fut pas longue »), où le premier *mìng* 命, lu « *mi-koto* », vient signaler les empereurs eux-mêmes (selon le sens d'« essence » du *mi-koto*), et le deuxième, lu « *inochi* », leur vie biologique. Il se peut que les scribes du *Kojiki*, conscients de la grande versatilité du sinogramme *mìng* 命, aient « répété » ici ce sinogramme justement pour bien marquer les deux éléments de la phrase : « la vie (*inochi*) des empereurs (*mi-koto*) ». Quoi qu'il en soit, le *Kojiki* étant un texte fait pour être lu graphie par graphie, ces deux *mìng* 命 sont réellement des unités de sens bien différenciées l'une de l'autre, comme le signale Mase Tomoyo 間瀬智代 (« “Chūai-ki” no “sumera-mikoto” no kunshaku » 「仲哀記」の「天皇命」の訓釈, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 42, 1999, p. 99). Tout en donnant raison à cet auteur sur ce point, nous pensons qu'ici il s'agit d'un cas exceptionnel de précision linguistique dans le *Kojiki*. Par ailleurs, dans la phrase qui précède le passage mentionné de cette *Chronique*, c'est le caractère *shōu* [ʒɪəu] 壽 (« longue vie ») qui est utilisé à la place du *mìng* 命 pour véhiculer le sens de « vie » (*Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 102-103).

deux termes est tout de même surprenante. La différence entre la graphie chinoise et le lexème japonais se trouverait en ce que le dernier inclurait également, en tant que composé *koto*, les notions de « parole », et d'« acte » (et aussi d'« essence »), comme Ōno Susumu nous le rappelle dans son IKGJ :

みこと【命・尊】：《御は接頭語。コトは言葉・行為。御言葉・御行為の意から転じて、発言・行為をなさる神・天皇・皇子などをさす》①神・天皇のお言葉・御命令。②お言葉。③神や人を尊んで呼ぶときにつける語³⁵²。

Mikoto (命・尊) : (« *Mi* » est un préfixe. « *Koto* » veut dire des paroles ou des actes. De son sens [premier] d'« augustes paroles » ou « augustes actes », il est passé à désigner des paroles et actions des dieux, empereurs, et princes) 1) Paroles ou ordres des dieux ou des empereurs. 2) Augustes paroles. 3) Expression de respect utilisée pour appeler des dieux ou des personnes.

Ōno attire aussi notre attention sur un fait intéressant, car il signale une autre possibilité graphique pour le *mi-koto*, celle du sinogramme *zūn* [tsuən] 尊, qui véhicule les notions de « respect », « déférence » ou « vénération », et ceci à travers le symbolisme d'une coupe de bronze qu'on lèverait respectueusement pour l'offrir à un personnage de haut rang³⁵³. Au tout début du *Nihon shoki*, et après la présentation du dieu Kuni-toko-tachi-no-mikoto 國常立尊, une glose nous informe que désormais dans l'ouvrage, cette graphie sera utilisée vis-à-vis des actants hautement respectés, et la graphie *mìng* 命 vis-à-vis du reste, toutes les deux lues néanmoins *mi-koto*³⁵⁴. Effectivement, on constate qu'en général, cette *Chronique* rattache le sinogramme *zūn* 尊 aux grandes divinités du récit, Izanagi-no-mikoto 伊弉諾尊, Izanami-no-mikoto 伊弉冉尊 et Susanowo-no-mikoto 素戔鳴尊 entre autres, véhiculant ainsi le *mi-koto* autochtone. Toutefois, nous pensons que cette distinction qu'établit le *Nihon shoki* n'est pas très fortunée car elle porte une grande atteinte au champ sémantique du *koto*, en ce sens que la dimension d'« ordre » ne se retrouve pas parmi les acceptions de la graphie *zūn* 尊³⁵⁵. Il est douteux que celle d'« essence » le soit aussi, car à priori ce sinogramme n'exprime ni une « destinée » ni une « qualité innée » comme c'était le cas pour le *mìng* 命, d'après ce que le GDR nous apprend. Le *Kojiki* n'établit pas une telle distinction, s'appuyant presque toujours sur la graphie *mìng* 命 pour suffixer les noms des divinités et des humains de haut rang, c'est

³⁵² Ōno Susumu 大野晋, éd., *Iwanami Kogo jiten* 岩波古語辞典, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1982, p. 1217.

³⁵³ Tōdō Akiyasu 藤堂明保, éd., *Gakken kanwa daijiten* 学研漢和大辞典, Tōkyō, Gakushū kenkyūsha 学習研究社, 1978, p. 374.

³⁵⁴ « *Itarite tapu tōki wo ba son tō ipu / kōre yori amari wo ba mei tō ipu / narabi ni mikōtō tō ipu* » 至貴曰尊。自餘曰命。並訓美舉等也。 Cf. *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 76-77.

³⁵⁵ Tōdō Akiyasu 藤堂明保, éd., *Gakken kanwa daijiten* 学研漢和大辞典, p. 374.

pourquoi nous pensons que la *Chronique* vernaculaire rend mieux compte de toutes les dimensions du concept de *koto* que le nom des actants doit comporter.

Pour nous concentrer sur la dimension injonctive, qui est celle que nous sommes en train d'examiner, nous allons fournir un autre cas de figure de ce *mi-koto* isolé signifiant « ordre ». Puisque dans la rubrique précédente nous avons présenté l'un des personnages centraux de nos deux *Chroniques*, le prince Yamato-takeru, il est sûrement pertinent de se pencher vers la suite de l'épisode de sa victoire sur Kumaso-takeru. Après sa victoire, le prince s'est rendu à Izumo, où il tua Izumo-takeru, puis pacifia d'autres peuples et divinités insoumis. Finalement il rentra à la capitale rendre compte (*kaeri-koto* 覆奏) de sa mission à l'empereur. Or ce dernier, ayant à peine fini d'écouter le rapport de son fils, l'envoya à nouveau pacifier les contrées de l'Est :

尔天皇、亦頻詔倭建命、言向和平東方十二道之荒夫琉神、及摩都樓波奴人等而、
[. . .]。故、受命罷行之時、參入伊勢大御神宮[. . .]³⁵⁶。

Sikasite / sumera mikötö / mata siki ni yamatötakeru nö mikötö ni nörasaku / himukasi nö kata
tö woamari putamiti nö araburu kamī tö maturowanu pitödömö tö wo kötömukë yapase / (...) /
kare / **mikötö** wo ukëte makari idemasu töki / ise nö opomikamī nö miya ni mairi / ...

Alors l'empereur [Keikō] dit à Yamato-takeru : « Dans les [contrées] des Douze Chemins de l'Est habitent des dieux sauvages et des peuples insoumis. Je t'ordonne d'aller les soumettre » (...). Ainsi, [Yamato-takeru] reçut cet **ordre**, et lorsqu'il se mit en route, il dirigea ses pas vers le Sanctuaire de la Grande Divinité d'Ise...

Ici, le *mi-koto* étant complètement isolé d'un théonyme ou anthroponyme quelconque, il n'existe pas de doute possible quant à son indépendance syntactique. En effet, par le biais de l'expression « *mikötö wo ukëte* » 受命 (« [Yamato-takeru] reçut l'ordre »), le texte fait du *mi-koto* ce que nous appellerions dans nos catégories linguistiques un complément d'objet direct. Le verbe *ukeru*, que nous avons traduit par « recevoir », pourrait être aussi traduit par « accepter », preuve en est que Yamato-takeru se mit de suite en route pour sa nouvelle mission à l'Est, qui sera par ailleurs sa dernière.

Ces tournures « *mikötö wo ukëte* » de cet épisode, ou le « *mikötö ni tagapimaturitamapazuki* 勿違天皇之命也 (« il ne désobéit pas l'ordre de l'empereur ») de l'épisode d'Oho-sazaki-no-mikoto, pourraient être considérées comme des modalités possibles d'un serment

³⁵⁶ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 180-181.

d'obéissance. Cependant, nous avons vu que dans les deux cas ces mots sont employés à l'intérieur de la description narrative et non par les actants. Existe-t-il des cas de figure où ces actants « jurent » leur obéissance à travers une parole solennelle « *mi-koto* » ? Dans nos analyses du chapitre précédent sur le *koto-muke*, nous avons nié à ce dernier binôme la possibilité d'exprimer un serment « articulé », car il n'existait pas pour nous d'évidence appuyant l'identification d'Oho-kuni-nushi et ses deux enfants à des *araburu kami* (dieux sauvages). Toutefois, il n'en demeure pas moins que les paroles des actants cités étaient bien des serments solennels d'obéissance. Seulement, le caractère solennel de ces serments se rapportait non à un soi-disant *koto-muke*, mais à d'autres opérateurs de parole « lourde », dont le *mi-koto* qui se trouve maintenant sous notre examen. Revoyons donc ce passage sous cette nouvelle lumière.

3.5.2.2) « À vos ordres ! » Des serments d'obéissance

Dans l'épisode de la Cession du Pays, tel que le *Kojiki* nous le décrit, la divinité Take-mika-zuchi-no-kami 建御雷神, chargée de pacifier le pays par les dieux Ama-terasu et Takagi, s'adressa d'abord au dieu Oho-kuni-nushi pour savoir si ce dernier, en tant que « Dieu maître du pays », était prêt à céder son royaume aux dieux célestes. Or ce dernier répondit d'une façon évasive, déléguant la responsabilité de cette décision à son enfant Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami. Alors, une autre divinité céleste, Ame-no-tori-fune 天鳥船神, alla questionner Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami et lui raconter que son père avait délégué en lui la responsabilité de décider sur le destin du pays :

故爾遣天鳥船神、徵來八重事代主神而、問賜之時、語其父大神言、恐之。此國者、立奉天神之御子。

Kare sikasite / amē nō tōripune nō kamī wo tukapasite / yapekōtōsirōnusi nō kamī wo mesikite / topite tamapisi tōki ni sōnō titi nō opokamī ni katarite ipaku / kasikosi / kōnō kuni pa / amatu kamī nō miko ni tatematuramu tō ipite [...]

Alors, [les dieux célestes] commandèrent la divinité Ame-no-tori-fune, qui, au moment de questionner Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami, raconta à ce dernier ce que son père le Grand Dieu (Oho-kuni-nushi) avait dit. [Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami] dit : « C'est entendu [littéralement « Je vous crains »]. Ce pays, je le cède au descendant des dieux célestes. » Ainsi parla-t-il [...]

Nous voyons que dans le serment de Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami il n'existe pas d'opérateur *mi-koto* exprimant un hypothétique « j'obéirai vos ordres ! ». C'est au moyen du verbe « *tatematsuru* » 立奉 (« offrir »), rendu dans une forme future ou d'intention (« *tatematuramu* »), que cet enfant du grand dieu terrestre exprime sa soumission. Il nous faudra donc poursuivre la trame narrative, dans laquelle Take-mika-zuchi informe Oho-kuni-nushi de la réponse de son fils, et lui demande s'il a d'autres enfants. Le grand dieu terrestre l'informe qu'il en a un deuxième, auprès de qui se rend l'envoyé céleste. Ce deuxième enfant, Take-mina-kata-no-kami 建御名方神, se montre plus belligérant, et ce ne sera qu'après avoir mesuré ses forces et être battu par Take-mika-zuchi, qu'il consent à céder le pays. C'est ici que le premier serment formel de soumission est prononcé :

[...] 將殺時、建御名方神白、恐、莫殺我。除此地者、不行他處。亦不違我父大國主神之命。不違八重事代主神之言。此葦原中國者、隨天神御子之命獻。 [...]

[...] Kōrōsamu tō sitamapisi tōki / takeminakata nō kamī mausisiku / kasikosi / a wo nakōrōsi-tamapi sō / kōnō tōkōrō wo okite pa / atasi tōkōrō ni yukaji / mata titi opokuninusi nō mikōtō ni tagapaji / yapekōtōsirōnusi nō kamī nō kōtō ni tagapaji / kōnō asipara nō nakatu kuni pa / amatu kamī nō miko nō **mikōtō nō manimani** tatematuramu tō mausiki

Étant sur le point d'être tué, Take-mina-kata-no-kami dit : « Je vous crains, ne me tuez pas. [Restant à] ce lieu, je n'irai pas ailleurs. Puis, je ne dirai rien de différent de ce que mon père Oho-kuni-nushi a dit. Je ne dirai rien de différent de ce que [mon frère] Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami a dit. Ce pays d'Ashihara-no-nakatsu-kuni, je l'offre au descendant des dieux célestes **en obéissant à son ordre**. » Ainsi parla-t-il.

Ce sera par le biais de l'expression « *mikōtō no manimani* » 隨命³⁵⁷ que Take-mina-kata-no-kami jure formellement son obéissance. Le mot « *mani mani* » 隨, signifiant ici « obéir à X », « je fais comme X [dit] », sa combinaison avec le *mi-koto* donne une sémantique certainement facile à saisir selon la logique du concept **K**, mais bien difficile, en revanche, à rendre dans la traduction française. En traduisant simplement « j'offre ce pays au descendant des dieux célestes » (où « offrir » répond à « *tatematuru* »), on mettrait l'accent sur l'aspect essence **K(e)** du *koto*³⁵⁸, insistant sur le sens de « l'envoyé des dieux célestes » dont la « destinée » ou « essence » serait le gouvernement de ce pays d'Ashihara-no-nakatsu-kuni. Cependant, le terme *mi-koto* dans cette proposition comporte un versant « ordre » très marqué

³⁵⁷ Dans le texte brut correspondant aux mots de ce dieu, ces deux sinogrammes sont certes séparés, mais nous les avons rassemblés ici par commodité de citation. Ceci est certainement possible car, comme on le verra dans le serment final d'Oho-kuni-nushi, les deux sinogrammes peuvent être contigus pour rendre la même tournure.

³⁵⁸ Nous rappelons que ce *mi-koto* est une modalité du concept **K**.

aussi, c'est pourquoi nous allons nous servir pour la première fois, de l'opérateur **K(o)** pour exprimer le fort caractère injonctif que possède le *mi-koto* ici. Il s'agit d'ailleurs d'une modalité très riche du concept **K**, car nous voyons qu'elle comporte trois versants différents : « parole » **K(p)** (puisque'il s'agit bien d'un ordre verbal), « essence » **K(e)** (puisque ce *mi-koto* se rapporte aussi au descendant des dieux célestes), et « ordre » **K(o)** (qui est probablement le versant principal ici). Si l'on fait un parallélisme avec la figure que nous avons montrée à la fin de notre section sur le *koto-muke*³⁵⁹, il s'agirait de désigner une montagne ensoleillée de trois côtés, **K(p)**, **K(e)**, et **K(o)**, c'est-à-dire surplombée par le soleil du midi par exemple. Ceci étant difficile à rendre en deux dimensions, nous préférons l'exprimer par le biais du texte.

Ce même schéma se trouve aussi dans le dernier des serments à examiner, qui n'est autre que celui du père, Oho-kuni-nushi, qui, informé de ce que ses enfants dirent, se résout enfin à abdiquer :

爾答白之、僕子等二神隨白、僕之不違。此葦原中國者、隨命既獻也³⁶⁰。

Kökō ni kotapēte mausisiku / a ga miko dōmō / putapasira nō kamī nō mausu manimani / a ga tagapaji / kōnō asipara nō nakatu kuni pa / **mikōtō nō manimani** sude ni tatematuramu [...]

[...] [Oho-kuni-nushi] répondit au dieu [Take-mika-zuchi] : « Je ne dirai rien de différent de ce que mes deux enfants ont dit. Ce pays d'Ashihara-no-nakatsu-kuni, je vous le cède **comme vous me l'ordonnez**. » [...]

L'abdication se fait par la même formule qu'avait utilisé le fils Take-mina-kata-no-kami, c'est à dire : « *mikōtō no manimani* » 隨命. L'on remarquera que nous avons légèrement varié notre traduction de la phrase complète : « Ce pays d'Ashihara, je **vous** le cède comme vous me l'**ordonnez**. » Les mots marqués en gras rendraient compte des aspects **K(e)** et **K(o)** respectivement. Bien qu'il n'ait qu'un seul *mi-koto*, ces deux aspects s'y trouveraient présents. Bien sûr, si l'on voulait être encore plus précis, ce serait mieux de traduire : « Ce pays d'Ashihara, je **vous** [**K(e)**] le cède comme vous me l'**ordonnez** [**K(o)**] par vos **augustes paroles** [**K(p)**] », mais nous avons préféré la version « intermédiaire », car celle qu'on vient de proposer alourdirait considérablement la phrase en langue française. De plus, s'agissant du versant « fait » **K(f)**, il serait présent aussi en fin de séquence, lorsque le pays est formellement cédé.

L'on aura remarqué qu'avec notre dernière phrase, nous venons d'attribuer indirectement

³⁵⁹ Plus concrètement à la fin de la rubrique 3.4.3.5.

³⁶⁰ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 120-123.

à ce « *mikōtō no manimani* » le caractère de parole performative, dans le sens où une parole **K(p)** serait créatrice d'un fait **K(f)**. Il en est ainsi effectivement. Certes, lors de nos analyses dans la première partie (rubrique 1.5.2.2), nous avons dénoncé le rapprochement trop rapide que certaines interprétations modernes du *koto-dama* établissaient entre les opérateurs « *koto-X* » (ou « *X-koto* » comme c'est le cas ici) et la performativité magique, mais ce que nous avons dénoncé était l'identification totale entre ces deux éléments, car d'autres opérateurs, le *koto-age* notamment, semblent ne pas comporter ce caractère performatif. Cependant, il est vrai que cette modalité performative existe bien pour le *koto* dans certains cas particuliers, et ce « *mikōtō no manimani* » en est un : « Je vous cède le pays », et le pays est réellement cédé par ce serment social (il est important de remarquer qu'il s'agit ici d'une performativité sociale et non magique, puisque cette dernière aurait déclenché des effets physiques relevant du « surnaturel », ce qui n'est pas le cas). Ici c'est la parole qui fonde le fait, contrairement aux cas de « paroles qui rapportent des faits » dont nous avons vu de nombreux exemples dans cette partie et la précédente.

L'introduction de ce **K(f)** rend encore plus compliqué le jeu de séquences de cet épisode de la Cession du Pays, que nous préférons ne pas rendre pour l'instant selon nos schémas habituels, car il nous faut expliquer encore deux termes très importants présents dans la longue chronologie de la trame : « *koto-yosashi* » et « *mikoto-mochi* », qui seront étudiés dans le chapitre suivant. En réalité, cet épisode de la Cession du Pays est tellement riche en opérateurs *koto* qu'il nous faudra continuer à en segmenter l'analyse, comme nous l'avons fait jusqu'ici. Ce ne sera qu'après avoir remonté jusqu'au tout début du récit, lors de l'expression d'un ordre solennelle par la déesse Ama-terasu, que nous serons en mesure de fournir un schéma séquentiel complet comme d'habitude.

Cependant, afin de montrer un exemple de ce schéma pour le cas du *mi-koto*, nous allons faire appel à l'Ère des hommes dans le *Kojiki*, où l'on trouvera un épisode qui non seulement servira à ces fins, mais qui aurait aussi la vertu de nous montrer l'expression « *mikōtō no manimani* » dans sa version pure, non liée à d'autres éléments syntactiques. En effet, ce « *mikōtō no manimani* » peut se présenter tout seul, auquel cas il s'agit d'un serment d'obéissance inconditionnel, « à l'aveugle », dans le sens où il ne s'agit pas d'ordres déjà prononcés, mais des ordres à venir. Cette expression, prise isolément, Shimada Megumi choisit de la rendre en japonais moderne comme « je ferai comme votre auguste parole [l'indique] » (« *o-kotoba doori ni itashimashō* » お言葉どおりにいたしまししょう)³⁶¹. C'est certainement possible comme traduction, mais nous trouvons qu'elle est légèrement réductrice, en ce sens que l'aspect « ordre » est forcé de rester dans l'ombre, alors qu'il est un versant

³⁶¹ Shimada Megumi 島田恵, « Kodai ni miru koto. Kotodama shiron » 古代に見るコト——言霊試論, *Chiba daigaku Nihon bunka ronsō* 千葉大学日本文化論叢, vol. 1, 2000, p. 26.

du *koto* très important ici. Dans ce sens-là nous allons préférer la traduction « je suis à vos ordres », autrement dit, « votre auguste *koto*, quel qu'il soit, je l'exécuterai sur le plan de la réalité. »

La chronique de l'empereur Richū 履中天皇 dans le *Kojiki* nous fournit un bel exemple de ce serment d'obéissance inconditionnelle. Cet empereur fut trahi par son frère cadet du nom de Sumi-no-e-no-nakatsu-miko 墨江中津王, qui, profitant du sommeil du premier, mit le feu au palais impérial de Naniwa. Cependant, Richū fut sauvé par un servent et pris la fuite au Yamato. Cet empereur avait aussi un autre frère cadet, le prince Mizu-ha-wake-no-mikoto 水齒別命, qui arriva au Yamato et demanda un entretien avec l'empereur. Or ce dernier lui refusa toute audience, et lui envoya un message l'informant qu'à ses yeux il était aussi traître que leur frère. Mizu-ha-wake-no-mikoto affirma son innocence, mais l'empereur, afin de tester la fidélité de son petit frère, l'envoya tuer le prince félon, en l'avertissant que seul la réussite de cette mission pourrait devenir gage de confiance. Le cadet accepta ces conditions et se mit en route vers Naniwa. Arrivé au palais de Sumi-no-e, Mizu-ha-wake-no-mikoto eut l'idée de corrompre un garde appelé Sobakari 曾婆訶理 en lui faisant miroiter un avenir doré :

故、即還下難波、欺所近習墨江中王之隼人、名曾婆加理云、若汝從吾言者、吾爲天皇、汝作大臣、治天下那何。曾婆訶理答白隨命。爾多祿給其隼人曰、然者殺汝王也。於是曾婆訶理、竊伺己王入厠、以矛刺而殺也³⁶²。

Kare / sunapati / nanipa ni kapërikudarite / sumi nō e nō nakatu opokimi ni tikaku tukapuru payapitō / na pa sōbakari wo azamukite nōritamapisiku / mosi nare a ga **kōtō** ni sitagapaba / are sumeramikōtō tō nari / na wo opoomi ni nasite / amē no sita sirasimesamu pa ika ni sō tō nōritamapiki / sobakari **mikōtō nō manimani** tō kōtapēte mausiki / kōkō ni / sapa ni mōnō wo sōnō payapitō ni tamapite nōritamapisiku / sikaraba na ga miko wo kōrōse tō nōritamapiki / kōkō ni / sobakari / pisoka ni onō ga miko nō kapaya ni iru wo ukagapite / hokō wo mōtite sasite kōrōsiki.

Ainsi, de retour au [pays] de Naniwa, [Mizu-ha-wake-no-mikoto] trompa un garde qui servait auprès de Sumi-no-e, en lui disant : « Si tu fais **ce que je te dis (ma parole)**, quand je serai empereur je te nommerai grand ministre et tu seras chargé d'administrer le pays. Qu'en dis-tu ? » Sobakari répondit : « **Je suis à vos ordres.** » Alors, [Mizu-ha-wake-no-mikoto], en lui remettant une grande récompense, lui dit : « Si c'est ainsi, alors tue ton seigneur ! » Ainsi parla-il. Ceci étant, Sobakari attendit en cachette que son seigneur entrât dans les lieux d'aisance, et le tua en le transperçant avec sa lance.

³⁶² *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 286-287.

L'on constate donc qu'ici le serment d'obéissance précède l'ordre réel, car lors de la prononciation de cette parole solennelle, le contenu concret du *mi-koto* n'a pas été encore verbalisé ; il n'existe pour l'instant que dans l'esprit de Mizu-ha-wake-no-mikoto. Cependant, Sobakari, avec son « *mikōtō no manimani* », donne le feu vert pour que cet ordre *mi-koto* puisse être prononcé : « alors tue ton seigneur ! » Ensuite, sans s'attarder aucunement sur des détails accessoires, le récit fait immédiatement passer ce personnage à l'acte, à l'exécution concrète des instructions reçues, ce qui illustre bien l'aspect performatif de cet ordre « *mi-koto*. » Il serait possible d'analyser les séquences de cet épisode comme suit :

[a] **K(p)** = parole = **K(e)** = essence de Sobakari : Le garde, à travers de sa parole « je suis à vos ordres », donne son « essence » au prince Mizu-ha-wake-no-mikoto. Désormais, le *koto* de Sobakari appartient symboliquement au prince.

[a.1] **K(f)** = fait objectif = résultat de [a] : la parole de Sobakari s'inscrit immédiatement dans le monde comme un « fait » accompli. Ce fait devient le déclencheur pour que le prince puisse « se donner » à son tour, c'est-à-dire, donner son *mi-koto* sous forme d'ordre.

[b] **K(p)** = parole = résultat de [a.1] = **K(o)** = ordre = **K(e)** = essence du prince Mizu-ha-wake-no-mikoto. Le prince émet donc son ordre « alors, tue ton seigneur ! » On peut dire qu'en émettant ce *koto*, une partie de l'essence du prince est sollicitée et transférée à Sobakari, car de ce dernier dépendra désormais le succès ou l'échec de l'importante mission du prince pour regagner la confiance de l'empereur.

[d] **K(f)** = fait objectif = résultat de [c] : le frère félon est tué par Sobakari. L'ordre **K(o)** a été donc exécuté.

Il est aisé de voir la richesse fonctionnelle dont notre concept **K** se trouve investi dans cette modalité injonctive, et plus concrètement dans celle de l'expression « *mikōtō nō manimani*. » Tous les versants connus de notre concept, **K(p)**, **K(f)**, **K(e)**, et **K(o)**, sont présents dans la chaîne séquentielle de cet épisode. Par ailleurs, la suite de cet épisode de Sobakari, le garde félon, devra être examinée en détail dans la quatrième partie, puisque quelque lignes plus loin dans la trame, ce récit nous fournira le seul exemple du *Kojiki*, du moins à notre connaissance, de la notion de « sincérité » exprimée par un opérateur *koto*. Nous y reviendrons dans la prochaine et dernière partie de ce travail.

En reprenant nos analyses sur le *mi-koto* dans ce passage, nous allons à présent essayer

de rendre le même jeu de séquences dans un diagramme à bulles :

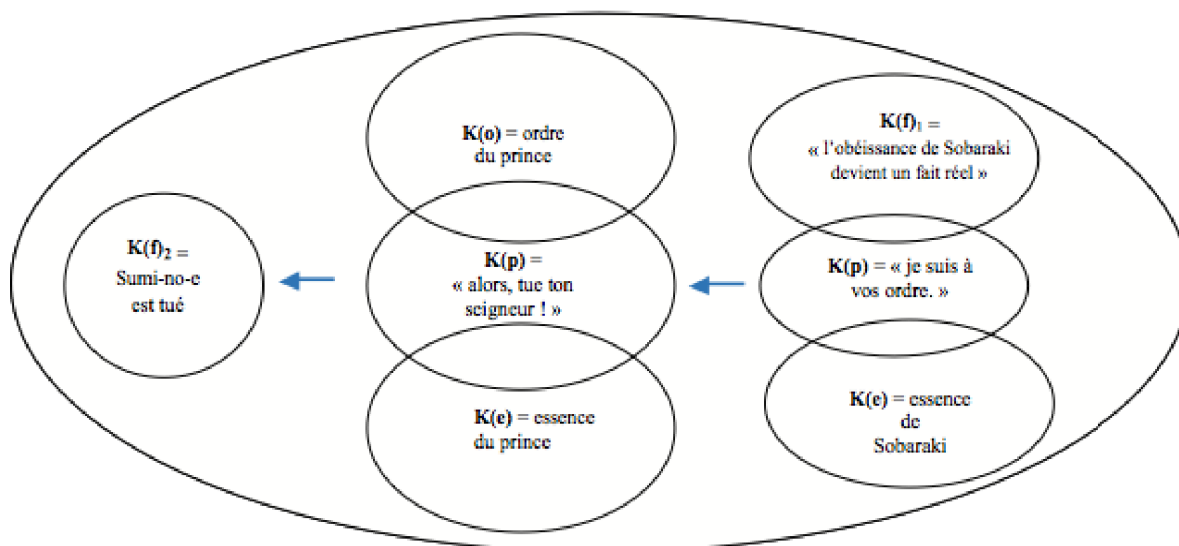


Fig. 3 : le concept **K** dans sa modalité de serment d'obéissance du type : « à vos ordres ! »

L'on voit aisément qu'il s'agit d'un diagramme bien plus élaboré que ceux qu'on avait vu jusqu'ici. Ce délicat jeu de rapports devra être examiné avec grande prudence pour d'autres exemples, plus particulièrement pour ceux qui constitueront les ordres les plus « lourdes » du récit, c'est-à-dire celles qui ont trait aux grandes « créations », « cessions » ou « répartitions » qui scandent la partie mythologie de nos *Chroniques*. Nous examinerons ces épisodes dans une section ultérieure, mais avant, nous croyons nécessaire de fournir un cas de figure, très particulier certainement, où l'ordre « *mi-koto* » peut venir se placer : la désobéissance.

3.5.3) Le non-respect des ordres

3.5.3.1) La désobéissance à l'ordre *mi-koto*

Après avoir examiné les aspects injonctifs du concept **K**, exprimées par toute une panoplie d'opérateurs linguistiques différents, nous pouvons conclure que les ordres **K(o)** donnés par certains actants, normalement des dieux célestes ou des empereurs, sont cautionnés par une autorité naturelle inhérente à ces êtres par leur lignée ou leur position. De ce fait, ces ordres possèdent un caractère absolu et doivent nécessairement s'accomplir, autrement dit, le **K(f)** futur devra être en parfaite adéquation avec le contenu de la parole **K(p)** (identique à l'ordre **K(o)**). Jusqu'ici nous avons vu qu'effectivement ces ordres semblent toujours s'accomplir, mais si jamais ils venaient à être désobéis ?

Dans notre première partie, nous avons cité un épisode très riche en modalités de parole magique³⁶³. Il s'agit de la flèche que le dieu Takagi-no-kami 高木神 avait lancée contre Ame-no-waka-hiko, qui avait été envoyé en mission pour la pacification du Pays. L'on se souvient que la flèche avait été d'abord remise à Ame-no-waka-hiko pour sa mission, et que ce dernier l'avait lancée contre l'oiseau Nakime, chargé de rappeler son devoir à l'envoyé céleste. L'oiseau en fut tué, la flèche atterrit dans la rivière céleste et le dieu Takagi-no-kami la reconnut comme celle qui avait été remise à Ame-no-waka-hiko. Soupçonnant celui-ci d'oubli de sa mission divine, il s'apprêta à lui renvoyer la flèche et prononça un vœu sous la forme d'une double articulation conditionnelle, dont nous ne transcrivons que la première partie afin de ne pas alourdir le texte. C'est dans cette première partie de la proposition que se trouve l'opérateur *mi-koto* qui nous intéresse :

即示諸神等詔者、或天若日子、不誤命、爲射惡神矢之至者、不中天若日子³⁶⁴。

Sunapati mōrō kamī tati ni simesite nōrasaku / mosi amē nō wakahiko / **mikōtō** wo ayamatazu / asiki kamī wo imu tō suru ya nō itareraba / amē nō wakahiko ni atarazu are.

Puis, en montrant la flèche à l'assemblée des dieux célestes, il dit : « Si Ame-no-waka-hiko n'a pas désobéi [notre] **ordre** et que cette flèche a été lancée contre des divinités maléfiques, qu'elle n'atteigne pas Ame-no-waka-hiko ! »

Ceci suggère déjà une logique très sévère pour les ordres de type *mi-koto*, et en général la désobéissance à ces ordres se solde par un résultat néfaste. Puis, pour montrer un cas de figure de désobéissance entre humains, nous allons faire un grand saut en avant dans le *Kojiki* jusqu'au règne de l'empereur Keitai 繼体天皇, qui nous fournit un exemple clair et concis de cette désobéissance :

³⁶³ Revoir notre rubrique 1.5.2.1 (« la flèche meurtrière »).

³⁶⁴ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, p. 374-375.

此御世、竺紫君石井、不從天皇之命而、多无禮。故、遣物部荒甲之大連、大伴之金村連二人而、殺石井也³⁶⁵。

Könö miyö ni / tukusi nö kimi ipai / sumeramikötö no **mikötö** ni sitagapazu site / iyanaki kötö oposi / kare mönönöbe nö arakapī nö opomuradi / opotömö nö kanamura nö muradi putari wo tukapasite / ipai wo körösiki.

Pendant le règne de cet empereur, Iwai, le seigneur de Tsukushi, désobéit aux **ordres** de l'empereur, et fit beaucoup d'actes impolis. C'est pourquoi on envoya Arakahi, grand seigneur du clan Mononobe, puis le Seigneur Kanamura, du clan Oho-tomo, qui tuèrent Iwai.

On a ici à affaire à un nouveau cas de figure de l'expression « *sumeramikötö no mikötö* » 天皇之命 (« les ordres de l'empereur »), sauf que, contrairement à celui qu'on avait vu pour le prince Oho-sazaki-no-mikoto, que le récit nous dépeignait comme un enfant fidèle qui ne désobéit jamais à l'ordre de son père, ici il s'agit clairement de désobéissance, exprimée par la formule « *sumeramikötö no mikötö ni sitagapazu site* » 不從天皇之命而 (« il n'obéit pas aux ordres de l'empereur »). Il n'est pas nécessaire de s'attarder sur les conséquences néfastes de cette désobéissance : le fautif est tué. Certes, le *Nihon shoki* nous offre un récit plus détaillé de la rébellion de ce personnage³⁶⁶, mais il n'en demeure pas moins que dans les deux variantes l'insurgé ne survit pas à son acte contraire à l'ordre de l'empereur. Cependant, contrairement au cas de la mort d'Ame-no-waka-hiko, qui était un cas indiscutable de magie performative au sens de Chenet³⁶⁷, ici il s'agit de la simple exécution d'un ordre reçu (pour les personnages qui tuèrent le rebelle Iwai). Ainsi, un certain clivage semble exister entre les différents effets néfastes de la désobéissance à un ordre donné en tant que *mi-koto*, effets qui semblent dépendre de plusieurs facteurs comme l'énonciateur de l'ordre (s'il s'agit d'un dieu ou d'un humain) ou la présence ou non de « magie performative³⁶⁸. »

En outre, en dehors de toute notion de performativité sociale ou magique, parfois les conséquences de la désobéissance sont tellement graves qu'il est légitime de se demander qui est derrière ce jeu de causes et effets, si ce n'est l'ordre du monde ou le *koto-wari*, pour reprendre le terme heuristique que nous avons choisi. Nous allons examiner de suite un possible cas de figure de cette désobéissance funeste, qui possède en plus la particularité que

³⁶⁵ *Kojiki* 古事記, NST, p. 84-87.

³⁶⁶ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 68, p. 34-37.

³⁶⁷ François Chenet, *Psychogénèse et cosmogonie selon le Yoga-Vāsiṣṭha*. « Le monde est dans l'âme », Paris, Collège de France, Publications de l'Institut de civilisation indienne, Diffusion De Boccard, vol. II, 1999, p. 583.

³⁶⁸ Soit dit en passant, la magie performative, d'une manière générale, ne se cantonne pas aux Âges des dieux ou des héros. En effet, on en trouve aussi des cas entre humains seulement, dont nous examinerons un dans la quatrième partie : celui du malheureux Uta-yori (rubrique 4.4.3.4).

l'ordre ignoré est exprimé non pas par le mot *mi-koto*, mais par le *koto* tout court.

3.5.3.2) Des cas de désobéissance non liés au *mi-koto*

En réalité, cet aspect injonctif, strict, indiscutable, des ordres examinés, est loin d'être exclusif au terme *mi-koto*, car le *koto* tout seul peut aussi s'en trouver investi dans certains cas spécifiques. Par exemple, lors de nos analyses précédentes sur l'épisode de la Cession du Pays, nous avons vu que le dieu Take-mina-kata résumait les paroles / ordres de son père par le terme *mi-koto* 命 (« *mata titi opokuninusi nō mikōtō ni tagapaji* » 亦不違我父大國主神之命) et celles de son frère par un simple *koto* 言 (« *yapekōtōsirōnusi nō kami nō kōtō ni tagapaji* » 不違八重事代主神之言). Ceci est bien logique car, s'agissant d'exprimer la propre place dans la hiérarchie familiale, personne ne semble échapper, même les dieux, aux conventions de la langue. C'est sans doute pourquoi la divinité Take-mina-kata aurait ainsi fait naturellement appel au distinguo *mi-koto* / *koto* pour véhiculer la différence de traitement « respect filial » / « égalité fraternelle. » Étant donné qu'ici cette distinction ne se fonde apparemment que sur la volonté d'exprimer une distinction hiérarchique, on pourrait inférer que, s'agissant d'exprimer un ordre donné, il existerait une équivalence fonctionnelle pour ces deux mots, *koto* et *mi-koto*. De surcroît, nous avons vu aussi que dans l'épisode du prince Mizu-ha-wake-no-mikoto, ce dernier trompa le garde de son frère Sumi-no-e-no-nakatsumiko en lui disant « Si tu fais **ce que je te dis** (ma **parole**)... » (*mosi namuti a ga kōtō ni sitagapaba* 若汝從吾言者), où le lexème *koto* désigne clairement un ordre. Ici aussi le distinguo relève d'une contrainte linguistique, car, comme on l'avait vu dans notre section sur le « nom³⁶⁹ », un actant donné, dieu ou empereur, ne pourra a priori jamais utiliser le *mi-koto* vis-à-vis de soi-même. Le prince est donc obligé de se référer à son ordre en tant que « *koto*. »

Or, s'agissant du contenu injonctif, l'on constate que les deux exemples cités sont des cas « positifs », en ce sens qu'il s'agit d'obéissance en fin de compte, ce qui veut dire qu'il n'existe pas de conséquences néfastes. Afin d'illustrer ce qu'on avait dit à la fin de la rubrique précédente, nous allons examiner un autre cas de figure où ce même usage du *koto*, au sens d'« ordre », peut être trouvé.

La partie appelée l'« Âge des dieux » (*shindai* 神代) se termine, aussi bien dans le *Kojiki* que dans le *Nihon shoki*, par une fracture soudaine et irréversible entre deux mondes, terrestre

³⁶⁹ Plus concrètement dans la rubrique 3.4.2.3.

et marin, qui jusqu'alors faisaient partie d'un même continuum spatial. À la racine de cette rupture se trouve un motif mythologique qui est loin d'être exclusif à la mythologie japonaise, celui du tabou du regard furtif, où viennent s'inscrire deux acteurs, l'un dans le rôle du voyeur (la plupart des cas le conjoint masculin), et l'autre dans le rôle de l'observé (très souvent le conjoint féminin). Déjà dans les années 1950, de la main de Matsumura Takeo 松村武雄³⁷⁰, la recherche japonaise en faisait des parallélismes avec des mythes géographiquement très éloignés de l'archipel, comme celui d'Orphée dans la mythologie grecque, ou d'autres plus proches dans la culture chinoise ou coréenne.

L'épisode évoqué dans nos *Chroniques*, à la fin de l'Âge des dieux, n'est autre que le passage où le dieu Howori-no-mikoto 火遠理命, fils cadet de Ninigi-no-mikoto 邇邇芸命 et partant membre de la lignée céleste récemment installée sur terre, prend comme épouse la déesse marine Toyo-tama-bime-no-mikoto 豊玉毘売命. Cette dernière devint enceinte et quand elle sentit l'accouchement s'approcher, se rendit au pays de son époux, qu'elle informa de son souhait de donner naissance à son enfant sur le monde terrestre. « S'agissant d'un descendant des dieux célestes, il ne doit pas naître dans la mer », lui dit-elle. Puis, elle se mit à construire une hutte de parturition, mais avant de finir cette opération, elle éprouve des douleurs aiguës d'accouchement. Ainsi, elle s'apprêta à entrer dans la hutte, non sans donner au préalable un avertissement à son parèdre :

爾將方産之時、白其日子言、凡佗國人者、臨産時、以本國之形產生。故、妾今以本身爲産。願勿見妾³⁷¹。

Kökō ni umimasamu tō suru tōki ni sōnō pikodi ni mawositamapisiku / subete adasi kuni nō pitō pa / umu tōki ni nareba / mōtōtukuni nō katati wo mōtite umu nari / kare / are ima / mōtō nō mī wo mōtite umamu tō su / negapaku pa a wo mitamapi sō / tō mawositamapiki.

Alors, lorsque [Toyo-tama-bime-no-mikoto] fut sur le point d'accoucher, elle dit à son mari : « Les gens de notre pays, au moment de l'accouchement, nous prenons l'aspect physique de notre pays de naissance. Voilà pourquoi je vais accoucher sous ma forme d'origine. Je t'en prie, ne me regarde pas. »

S'agissant des possibles rapports de ces paroles avec notre concept **K**, nous voyons que l'ordre de la princesse n'est ni introduit ni suivi d'un opérateur *koto* quelconque, ce qui fait qu'en principe il serait difficile de savoir si cet acte de parole, bien qu'il s'agisse d'un ordre,

³⁷⁰ Matsumura Takeo 松村武雄, *Nihon Shinwa no kenkyū* 日本神話の研究, vol. 3, Tōkyō, Baifūkan 培風館, 1958, p.761-764.

³⁷¹ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, p. 144-145.

s'inscrit ou non dans l'orbite de notre recherche. En réalité, ce sera Howori-no-mikoto, ou plutôt le récit lui-même en transcrivant les pensées du dieu céleste, qui attribuera cette valeur de *koto* aux paroles de Toyo-tama-bime-no-mikoto :

於是思奇其言、竊伺其方產者、化八尋和迺而、匍匐委蛇。即見驚畏而遁退³⁷²。

Kökō ni sönō **kötō** wo ayasi tö omöposite / sönō umamu tö suru wo kakima mitamapëba / yapiröwani ni narite / hahi mokoyopiki / sunapati mi odöröki kasikomite nigësökitamapiki.

Alors, [Howori-no-mikoto], ayant trouvé bizarres ces **paroles**, risqua un regard [dans la hutte de parturition] pendant l'accouchement [de Toyo-tama-bime-no-mikoto], et découvrit qu'elle que s'était transformé en un grand monstre marin de huit brasses qui se tordait. Abasourdi de ce qu'il avait vu, il fut pris d'une grande peur et s'enfuit.

Nous voyons bien où se situe le regard furtif dans la trame. Tout comme Izanagi dans sa visite aux pays de morts à la recherche de son épouse, Howori-no-mikoto ne peut pas s'empêcher, intrigué par les mystérieuses paroles de sa conjointe, de risquer un regard à l'intérieur de la hutte, enfreignant ainsi le tabou exprimé par l'ordre donné par son épouse. En réalité, le tabou ne se trouve pas tellement dans la vue de la naissance de l'enfant, comme si regarder cet acte était une action interdite en soi. En réalité, la clef du tabou est fournie explicitement par les paroles de Toyo-tama-bime-no-mikoto : « lors de l'accouchement, nous reprenons notre forme originelle. » Ceci nous montre que l'accouchement est juste une condition nécessaire au retour à la forme d'origine, mais non pas la source du tabou, qui se trouve en réalité dans la vue de cette forme par un intrus. Pour citer Alain Rocher :

Si la femme indisposée, parturiente ou mourante se dérobe aux regards, c'est pour préserver un secret qui concerne son être le plus intime³⁷³.

Effectivement, Toyo-tama-bime-no-mikoto accouche sous la forme d'un être marin, et c'est cette vue qui repousse Howori-no-mikoto, la découverte de l'altérité de son épouse. Ceci est en rapport avec un thème fréquent dans le folklore japonais, le *irui-kon* 異類婚, ou mariage hiérogamique entre des êtres de différentes espèces. C'est l'époux en général qui, en découvrant la vraie forme de sa conjointe, s'épouvante et s'enfuit, ce qui provoque la honte de l'épouse :

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ Alain Rocher, *Les figures de l'origine dans la mythologie japonaise*, p. 520.

爾豐玉毘賣命、知其伺見之事、以爲心恥、乃生置其御子而 [...] ³⁷⁴.

Kökō ni tōyōtamabime nō mikōtō / sōnō kakima mitamapisi **kōtō** wo sirasite / urapadukazi tō omōposite / sunapati sōnō miko wo umiokite....

Alors, Toyo-tama-bime-no-mikoto, consciente du **fait** qu'elle avait été regardée, ressentit une profonde honte et abandonna l'enfant qui venait de naître....

Ainsi, Toyo-tama-bime-no-mikoto, excédée, abandonna son enfant. La suite du récit nous apprend qu'elle retourna dans la mer, non sans fermer au préalable le passage entre les deux mondes, la terre et la mer, clôture que le *Kojiki* qualifie d'irréversible. Il s'avère que cette clôture s'était préparée avant, dès la découverte de Toyo-tama-bime-no-mikoto du fait qu'elle avait été regardée. L'on aura remarqué que le texte marque explicitement ce *koto* par la graphie *shi* 事, suggérant sans doute par ce biais qu'il s'agit bien d'un fait accompli, et partant irréversible, comme Uchida Masanori 内田賢徳 nous le rappelle très justement dans son analyse de cet épisode :

つまり、コトではなく、事こそが修正不能の絶対性を帯びている ³⁷⁵。

En bref, ce n'est pas le *koto* [notion d'adéquation fait-parole, proche du concept **K**], mais le *koto* [fait accompli], qui comporte un caractère d'irréversibilité absolue.

Ce fait *koto* 事 est donc un fait brut, sans aucun caractère de parole, ordre ou essence. Une parole donnée pourra certes venir s'y rapporter ultérieurement, mais le fait lui-même est déjà inscrit dans le monde, autrement dit, il est irréversible. Ce fait déclenche alors une suite de conséquences nécessaires et inévitables : le sentiment de honte, l'abandon de l'enfant, le divorce et la séparation cosmologique. Essayons d'élucider ce compliqué jeu de rapports à la lumière du concept **K**, en reprenant nos sous-opérateurs habituels :

[a] **K(f)** = fait objectif = **K(e)** = essence de Toyo-tama-bime : la princesse appartient à une espèce marine, non terrestre (ni non plus céleste). Ce fait objectif simple en apparence comporte un sous-fait important :

³⁷⁴ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, p. 144-145.

³⁷⁵ Uchida Masanori 内田賢徳, « Man.yō no koto » 萬葉の言 (コト), *Man.yō gakkai* 萬葉学会, vol. 123, 1986, p. 29.

[a1] : les femmes de cette espèce, lorsqu'elles sont sur terre, peuvent passer pour « humaines » ou plutôt « terrestres », mais au moment de l'accouchement, elles reprennent leur forme d'origine.

[b] **K(p)** = parole = **K(o)** = ordre : Toyo-tama-bime explique à Howori le fait [a1] et lui ordonne de ne pas la regarder pendant l'accouchement de leur futur enfant.

[c] **K(f)** = fait objectif = Howori désobéit au **K(o)** de la princesse, et jette un regard furtif dans la hutte. Horrifié du monstre marin qu'il vit, il s'enfuit à toutes jambes. C'est bien ce fait [c] qui est signalé dans le texte comme *koto* 事, la désobéissance à l'ordre de l'épouse, qui devient immédiatement un fait *passé*, irréversible. La parole *koto* 言 non respectée s'inscrit dans la symbolique de la rupture : c'est en quelque sorte l'« essence » de la princesse qui a été niée par la désobéissance de l'époux, un fait qui ne peut plus être réparé.

[d] **K(f)** = fait objectif = résultat de [c] : la princesse découvre qu'elle a été regardée, et elle réalise que son ordre n'a pas été respecté. Excédée, elle abandonne son fils et son mari.

[e] **K(f)** = fait objectif = Résultat de [d] : la fuite de la princesse provoque une séparation irréversible entre le monde terrestre et le monde marin.

Bien que le diagramme à bulles nous oblige en général à simplifier la structure décrite dans le schéma séquentiel (toujours plus précis), nous croyons néanmoins utile de le rendre, afin de faciliter une visualisation instantanée du processus :

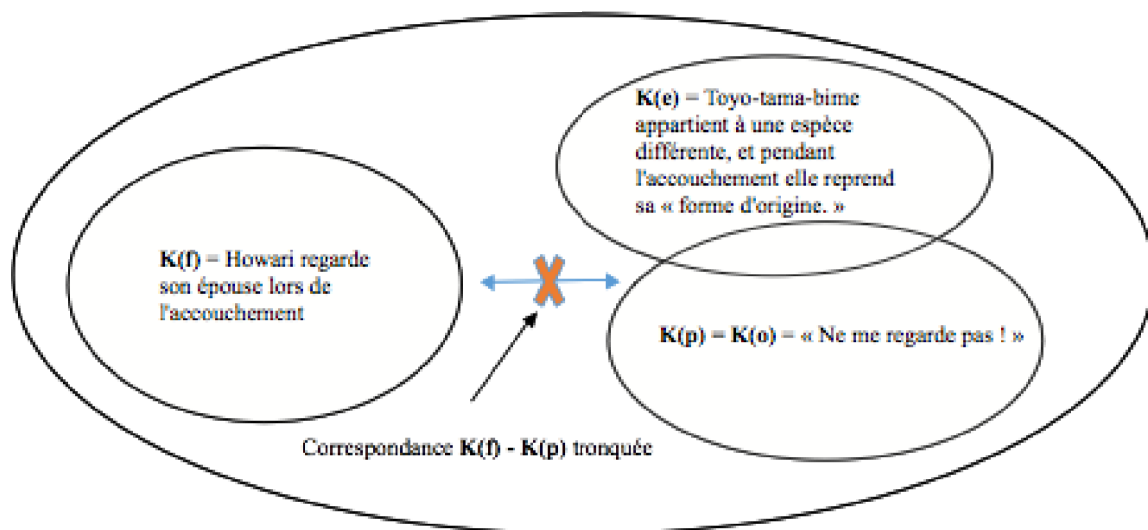


Fig. 4 : le concept **K** dans sa modalité de désobéissance à l'ordre

À la lumière de notre concept **K**, nous voyons que Toyo-tama-bime informe d'abord de la vérité de son essence **K(e)** à son parèdre : « les êtres de notre espèce, nous prenons notre forme d'origine lors de l'accouchement. » Puis, sachant instinctivement qu'elle ne veut pas être regardée sous cette forme, elle ajoute à ces paroles un ordre qui est en parfaite adéquation avec cette essence. Or Howori-no-mikoto ignore cet ordre et la regarde, mais ce faisant, il n'ignore pas seulement l'ordre **K(o)**, il rejette aussi l'essence **K(e)** de son épouse, preuve en est qu'à la vue de cette essence réelle, il s'en horrifie et s'enfuit. Se sentant rejetée, la réaction de Toyo-tama-bime-no-mikoto n'a pas de quoi surprendre. En outre, la calamité (la séparation irréversible entre le monde terrestre et le monde marin) qui suit cette inadéquation entre **K(e) + K(o) + K(p)** et **K(f)** est aussi en accord avec la logique du *koto*, car ces effets désastreux y sont inclus comme potentialité, comme on l'avait vu dans la première partie dans l'épisode de Yamato-takeru au Mont Ibuki (passage qui sera réexaminé plus en détail dans la quatrième partie).

Bien entendu, il ne faut pas nous limiter ici aux rapports établis par la logique injonctive du *koto*, car le regard furtif est un motif commun à la mythologie universelle, mais si les rédacteurs du *Kojiki* l'ont placé ici sous le signe du *koto*, c'est sans doute parce que la structure de l'épisode le permettait. En réalité, la logique du tabou du regard est telle que, une fois l'interdiction de « ne me regarde pas » est violée, il s'ensuit toujours une séparation irréparable. Les rédacteurs de ce récit dans le *Kojiki* ont sans doute utilisé le terme *koto* justement pour insister à la fois sur le caractère « inviolable » de la demande de l'épouse (car

sa parole **K(p)** représente ici pour ainsi dire toute son essence **K(e)** comme nous l'avons évoqué, et c'est pour cela que son ordre **K(o)** est un ordre *lourd*, et aussi sur le caractère irréparable de la faute commise, car toute action, une fois exécutée, devient un « fait accompli » **K(f)**, irréversible par nature. En bref, la rupture cosmologique est explicable aussi bien par la logique du *koto* que par les mécanismes de la pensée mythique elle-même. Cette désobéissance à l'ordre aura illustré un nouveau jeu de rapports dans la logique du concept **K**.

3.5.3.3) De possibles exceptions

Est-il possible de trouver des exceptions à cette règle, c'est-à-dire des cas où la désobéissance à un ordre, soit-il exprimé par le *koto* ou le *mi-koto*, ne se solde pas par un effet néfaste ? À notre connaissance, le seul cas qui pourrait timidement en témoigner est une phrase qui se trouve dans le récit du dieu Oho-ana-muchi-no-kami 大穴牟遲神 dans le *Kojiki*, et que nous allons expliquer brièvement ici. Dans notre section 3.4.2.5, nous avons vu que ce dieu fait son apparition dans le récit en tant que simple porteur des bagages de ses quatre-vingts frères aînés. Ayant aidé un lièvre blanc qui avait été trompé par ces frères, Oho-ana-muchi-no-kami se vit prédire par ce lièvre un bel avenir, dans lequel il serait élu pour marier la princesse Yakami-hime 八上比賣. Ses quatre-vingts frères aînés souhaitaient aussi épouser cette princesse mais ce sera finalement lui, Oho-ana-muchi-no-kami, qui réussit à gagner ses faveurs, comme le lièvre l'avait prédit :

於是八上比賣、答八十神言、吾者不聞汝等之言。將嫁大穴牟遲神。故爾八十神怒、欲殺大穴牟遲神、共議而[...] ³⁷⁶。

Kōkō ni yakamipime / yaso kamī ni kōtapēte ipisiku / **a pa imasi tati nō kōtō pa kikazi** / opoanamudi nō kamī ni totugamu tō ipiki / kare sikasite / yaso kamī ikarite opoanamudi wo kōrōsamu tō omōpi / ...

Alors [la princesse] Yakami-hime répondit aux quatre-vingts dieux : « **Je n'écouterai pas vos paroles** (ou « **je n'obéirai pas à votre ordre** »). Je vais épouser Oho-ana-muchi-no-kami. » Alors les quatre-vingts dieux furent pris de colère et pensèrent à tuer Oho-ana-muchi-no-kami...

³⁷⁶ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 62-63.

Bien que le récit fasse l'économie du contenu concret de ce *koto* 言 des quatre-vingts frères, l'interprétation la plus plausible serait celle d'une demande de mariage, ou plutôt d'un « ordre » **K(o)**, en ce sens que ces dieux auraient exhorté la princesse à se plier à leur requête amoureuse³⁷⁷. Cependant, la princesse les rejette sans ménagement, en s'adressant à eux avec l'appellatif « *imashi-tachi* » 汝等 (« vous », non dans le sens honorifique, mais dans celui du pluriel de « tu »), irrespectueux pour des dieux dans ce contexte, et en leur informant en plus de l'identité du candidat élu, qui n'est autre que leur frère cadet. Alors, ces quatre-vingts dieux, enragés par ce rejet, voulurent tuer Oho-ana-muchi-no-kami plusieurs fois mais sans succès, car leur petit frère, aidé par sa mère, réussit à s'échapper au Pays des Racines (Ne-no-katasu-kuni 根堅州國), chez le dieu exilé Susanowo-no-mikoto.

Quand bien même on considérerait ces tentatives ratées de meurtre comme un effet néfaste de la désobéissance à l'ordre, force serait de constater que ce résultat n'affecte aucunement l'actant effronté, c'est-à-dire la princesse, car bien que ce soit elle qui rejette ces dieux, le récit l'épargne de leur colère. Ce qui est bien étonnant car, selon la logique injonctive du *koto* décrite jusqu'ici, l'ordre de ces dieux, tout comme celui de Toyo-tama-bime dans l'épisode précédent, est a priori un ordre « lourd », car dans une demande de mariage, l'« essence » de l'actant se trouverait obligatoirement sollicitée, en ce sens que tout son avenir y est engagé. Ainsi, la princesse, en « n'écoutant pas » la parole **K(p)** de ces dieux (« *a pa imasi tati nō kōtō pa kikazi* » 吾者不聞汝等之言), rejette non seulement leur ordre **K(o)**, mais aussi et surtout leur essence **K(e)**³⁷⁸. Pourtant, rien de grave, calamités ou autres, ne frappent la princesse. Malgré la similarité des mécanismes, pourquoi existe-t-il un tel décalage dans les résultats de ces deux épisodes, celui qui se trouve sous notre examen et celui de Toyo-tama-bime ?

Il faut remarquer qu'ici, l'emploi du *koto* au lieu du *mi-koto* relève de notre point de vue d'un artifice linguistique de l'actant pour exprimer non une différence hiérarchique mais un sentiment donné. La princesse aurait sans doute décidé d'elle-même d'utiliser ce marqueur non honorifique *koto* 言 pour bien souligner son dédain vis-à-vis de la demande d'épousailles

³⁷⁷ Certainement, nous reconnaissons que nous faisons une hypothèse audacieuse en attribuant aux paroles *koto* 言 de ces dieux un caractère injonctif. Il serait tout aussi possible de les voir comme une simple « parole de demande », par laquelle on laisse à l'interlocuteur la liberté de se plier ou non aux souhaits de l'émetteur, auquel cas l'aspect **K(o)** serait absent du *koto*, autrement dit, du concept **K** pour ce cas concret. Puisque le contenu du *koto* 言 des dieux n'est pas explicité dans le texte, on ne peut rien savoir là-dessus, et si nous avons choisi d'y voir cet aspect injonctif, c'était à cause de la haute place hiérarchique que ces dieux semblent a priori posséder dans le récit.

³⁷⁸ Ce serait un *koto* très similaire à celui de l'expression moderne « *kimi no koto ga suki* » 君のコトが好き, que nous avons étudiée dans notre section 3.4.1.2, mais avec un contenu opposé : la princesse aurait déclaré aux quatre-vingts frères « *kimi-tachi no koto ga kirai* » 君たちのことが嫌い (« je ne vous aime pas ! »).

de ces dieux multiples³⁷⁹. Il serait possible de dire que l'importance de l'ordre de ces dieux (et celle de leur essence par contrecoup) a été intentionnellement rabaissée par le récit, malgré la supériorité hiérarchique qu'ils sont censés posséder par rapport à son petit frère. Ce haut statut des quatre-vingt frères est bien mis en évidence par le haut traitement que le lièvre blanc leur octroie dans le récit qu'il fait de sa disgrâce³⁸⁰ à Oho-ana-muchi-no-kami :

[...] 先行八十神之命以、誨告浴海鹽、當風伏³⁸¹。

[...] saki ni yukisi yaso kamī nō **mikōtō mōtite** osipēte noritamasisiku / usipo wo ami / kazē ni atarite fusere / tō nōritamasiki.

[...] Par les **augustes paroles** des quatre-vingts dieux, je fus recommandé de tremper mon corps dans l'eau salée et de me sécher au vent.

Même si le lièvre n'est pas censé posséder une haute place hiérarchique dans le récit³⁸², il n'en demeure pas moins qu'il place l'ordre qu'il avait reçu des dieux multiples sous l'opérateur honorifique par excellence, le trinôme *mi-koto-mochi* 命以. Si nous rangeons aussi haut ce mot composé, c'est parce que, comme on le verra dans une prochaine rubrique, il s'agit d'un terme désignant un ordre émis par les plus hautes entités dans nos *Chroniques*, c'est-à-dire des dieux célestes comme le couple Izanagi-Izanami ou comme la déesse Amaterasu. Par ailleurs, il s'agit d'un terme dont l'usage est cantonné à l'Âge de dieux, et seulement dans le récit qu'en fait le *Kojiki*. Ceci montre bien que le statut des dieux multiples doit être assez haut dans la hiérarchie du récit, ce qui rend les mots « *imashi-tachi* » 汝等 et *koto* 言 de la princesse d'autant plus surprenants de par le manque de respect qu'ils impliquent.

De toute manière, comme le grand anthropologue Claude Lévi-Strauss nous le rappelle, ce ne serait sans doute pas nécessaire de trop s'attarder sur les détails de ce récit :

Le conflit avec ses frères aînés d'Opokuninushi, réduit par eux à une condition servile et qui gagne pourtant les faveurs de la princesse qu'ils revendiqueraient pour eux, relève, malgré

³⁷⁹ Il faut dire que c'est une manière assez inhabituelle de s'adresser directement à un dieu, ou de se référer à son ordre ou à sa parole, qui sont pratiquement toujours exprimés par le *mi-koto*.

³⁸⁰ Le lièvre avait eu sa peau arrachée par un monstre marin, et plus tard il fut trompé par les dieux multiples quant à la façon de guérir ses blessures.

³⁸¹ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 62-63.

³⁸² Preuve en est qu'il s'adresse à Oho-ana-muchi-no-kami non comme « *imashi* » 汝 mais comme « *imashi no mikoto* » 汝命.

quelques altérations, de la mythologie universelle. En bonne méthode, on ne devrait pas lui donner une signification particulière³⁸³.

En supposant, comme Lévi-strauss nous le suggère, que la structure profonde de ce récit soit antérieure à la mise en scène visible établie par les rédacteurs de la *Chronique* vernaculaire, il ne faudrait pas y voir une exception quelconque à la logique d'obéissance aux ordres *koto* ou *mi-koto*. Seulement, il se peut que les rédacteurs du *Kojiki*, conscients sans doute de la contradiction que supposait le placement de la deuxième partie (les mots de rejet de la princesse) de cet épisode universel sous la logique injonctive du *koto*, aient voulu y remédier en rabaisant très ponctuellement le statut de ces dieux multiples au moyen du remplacement du *mi-koto* par le lexème quelque peu « irrespectueux » *koto*, préservant ainsi le pouvoir honorifique du premier³⁸⁴.

De toute manière, mis à part ce cas exceptionnel, nos examens auront mis en lumière que la désobéissance à un ordre de type *mi-koto* ou *koto* entraîne en général des résultats néfastes. On pourrait conclure que si ces ordres sont si lourds de contenu, c'est notamment parce que l'essence des actants se trouve sollicitée. Ce « poids » trouvera sa manifestation suprême dans les grands ordres du récit, qui viendront s'exprimer par deux opérateurs différents mais complémentaires, *koto-yosashi* et *mi-koto-mochi*, que nous allons examiner dans la prochaine section.

3.5.4) Les ordres « lourds » des *Chroniques*

3.5.4.1) « *Koto-yosashi* » : Définition et graphies

Les ouvertures et fermetures des « cycles » narratifs dans nos *Chroniques* semblent s'articuler souvent, surtout dans les parties mythologiques, autour de notions-clef comme « mission », « mandat », « octroi »... Par exemple, un actant peut charger un autre d'une mission à travers une parole solennelle, parfois en lui remettant un adjuvant, parfois en lui octroyant un royaume entier. Ces paroles solennelles, injonctives, à la morphologie bien spécifique, appartiennent visiblement à une dimension plus élevée du récit, en ce sens

³⁸³ Lévi-strauss, Claude, *L'autre face de la lune. Écrits sur le Japon* (ouvrage posthume), Paris, Le Seuil, 2011, p. 84.

³⁸⁴ D'autre part, le pouvoir solennel et honorifique du mot *mi-koto-mochi* ne fut pas mis en question, puisque l'ordre que les dieux multiples donnèrent au lièvre blanc fut bien obéi par ce dernier.

qu'elles deviendront le fil conducteur qui lie des passages entiers de la trame. En effet, nous verrons que leur influence durera tant que le mandat ou la mission ne seront pas accomplis.

Certainement, dans notre dernière section nous avons vu que les ordres de type *mi-koto* ou *koto* tout court sont, eux aussi, solennels et injonctifs, et parfois « lourds » au point de déclencher, en cas de désobéissance, d'énormes ruptures cosmologiques comme celle de l'épisode de Toyo-tama-bime et Howori, qui avait entraîné, on s'en souvient, l'un des changements les plus drastiques du récit dans nos deux grandes *Chroniques* : la séparation du monde terrestre et marin. Qui plus est, ce changement, au niveau de la structure du récit, marquera le passage de l'Âge des dieux à celui des héros.

Cependant, ici il s'agit d'un aspect négatif que le récit semble nous montrer comme contingent, en ce sens que ce n'est pas les actants eux-mêmes qui décident de cette rupture cosmologique, puisqu'ils ne font que subir les conséquences de leurs actes. En réalité, si l'on y réfléchit bien, l'ordre lui-même donnée par Toyo-tama-bime, même s'il était exprimé par une parole *koto*, n'étaient pas tellement « solennel », car il est aisé de constater que la phrase « ne me regardes pas ! » de cet actant ne se relie à aucune mission, à aucune volonté de conquérir ou de léguer quoi que ce soit. Autrement dit, pour cet épisode concret, les rigoureuses conséquences de fermeture du cycle proviennent de la violation d'un tabou et non de l'accomplissement d'une « grande mission. »

C'est donc à ces importantes missions que nous allons nous intéresser ici, qui viendront s'exprimer par les termes spécifiques de « *koto-yose* » et « *koto-yosashi*³⁸⁵. » Ce sera surtout ce dernier qui va apparaître dans nos récits, mais en réalité, la différence ne tient qu'à une utilisation du langage honorifique, comme les définitions d'Ōno Susumu nous l'indiquent :

ことよせ【言寄せ・事寄せ】：《 下二 》①言葉・委任・命令を寄せる。②関係のうすいことに動機・名目などをつける。事を行うきっかけにする。かこつける³⁸⁶。

Koto-yose (言寄せ・事寄せ) : (verbe du deuxième groupe) 1) Rapprocher [ou confier à quelqu'un] une parole, un mandat ou un ordre. 2) Établir des motifs, des prétextes pour mettre en rapport des faits éloignés. Faire d'un fait accompli l'occasion de quelque chose. Prétexter.

ことよさし【言寄せ】：《 「言寄せ」の尊敬語 》ご委任になる³⁸⁷。

Koto-yosashi (言寄せ) : (forme honorifique du « *koto-yose* »). Forme honorifique du verbe « mandater. »

³⁸⁵ Nous rendrons plus loin sur les différentes possibilités graphiques pour ces deux termes.

³⁸⁶ Ōno Susumu, éd., *Iwanami Kogo jiten* 岩波古語辞典, p. 506.

³⁸⁷ *Ibid.*

Ce traitement honorifique peut apparaître dans les échanges verbaux entre les actants, mais aussi et surtout dans les phrases descriptives du récit. En effet, notre terme sera employé le plus souvent pour véhiculer des phrases citationnelles du type : « *tō kōtōyōsashiki* » (« ainsi fut-il ordonné (ou confié) »). Concernant le sens principal, nous voyons qu'Ōno décide de rendre ici le premier lexème, notre bien connu *koto*, comme une parole, un mandat ou un ordre qu'on confierait à quelqu'un pour son accomplissement, ce qui est tout à fait en accord avec les analyses que nous avons effectuées jusqu'à présent. La difficulté se trouve plutôt dans le deuxième élément, le verbe nominalisé « *yosashi* », ou « *yose* » dans sa version neutre. L'on remarquera que nous avons traduit ce verbe par « rapprocher » afin d'être fidèle au sens premier de ce mot en japonais. Ce sens est illustré par la traduction en japonais moderne fournie par Ōno, par exemple avec le complément *kotoba* 言葉 : « *kotoba wo yoseru* 言葉を寄せる » (« rapprocher une parole [de quelqu'un] »). Il est vrai que cette dernière tournure ne fait pas très sens en français, ni même en japonais moderne, selon Iyanaga Nobumi 彌永信美³⁸⁸. Le verbe « *yoseru* » existe certainement en japonais moderne avec ce sens de « rapprocher », mais à l'intérieur d'autres expressions spécifiques comme « *sho wo yoseru* » 書を寄せる (« écrire [à quelqu'un] », « envoyer une lettre ») ou « *shinrai wo yoseru* » 信頼を寄せる (« placer sa confiance [en quelqu'un] »). Dans nos prochaines analyses du binôme *koto-yosashi*, nous allons la plupart de fois rendre le deuxième morphème par « confier », mot français qui possède à la fois la vertu d'être cohérent dans ce contexte (par exemple, « confier une mission ») et d'être une autre des acceptions possibles du verbe japonais. Pourtant, il sera utile de garder en tête la signification principale, celle de « rapprocher », au moyen de l'image physique de « placer un objet auprès d'un autre. »

D'après ce qu'on vient de dire, on pourrait conclure que la graphie « naturelle » pour le binôme *koto-yosashi* serait celle de *yán jì* [ɣian kiě] 言寄, mais il arrive que cette combinaison, selon nos examens, soit introuvable dans nos *Chroniques*³⁸⁹. Ce sera surtout celle de *yán yī* [ɣian •iəi] 言依, aux sens de « donner un fondement à une parole » ou « dépendre d'une parole », qui apparaîtra souvent. Il existe aussi le binôme *yán yīn* [ɣian •iěŋ] 言因, à l'intérieur duquel le terme *yīn* 因 viendrait apporter la nuance de « cause » ou « occasion », ce qui garderait un lointain rapport avec la deuxième acception fournie par Ōno. Si nous disons « lointain », c'est parce que ces sens de « prétexter », ou d'« établir des prétextes pour mettre en rapport des faits éloignés » nous paraissent inexistantes dans nos *Chroniques*.

³⁸⁸ Iyanaga Nobumi 彌永信美 *Question sur le mot « yoseru »* [courrier électronique]. Destinataire : Ignacio Quiros, 15-11-2015, correspondance personnelle.

³⁸⁹ Elle peut être retrouvée dans d'autres textes comme le *Norito* du Grand Rituel du Palais (*Oho tono hokahi* 大殿祭), avec le même sens que les *koto-yosashi* des *Chroniques*. Cf. *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 416-417.

D'ailleurs l'exemple fourni par cet auteur pour illustrer cette deuxième acception est un extrait tiré du *Genji monogatari*, ce qui nous fait penser que ce sens de « prétexte » est plus tardif³⁹⁰. Certes, nous verrons que la graphie *yán yīn* 言因 existe bien dans nos *Chroniques*, mais pour interpréter ce *yīn* 因 nous allons nous servir surtout du champ lexical de la notion de « cause », c'est pourquoi nous ne retiendrons pas la deuxième acception fournie par Ōno.

Il existe une troisième et dernière possibilité graphique, celle de *shì yī* [dʒiɛi • iɛi] 事依. Si nous disons dernière, c'est parce que nous allons suivre ici les indications de la plupart des auteurs, qui n'acceptent comme « orthodoxes » que les graphies apparaissant dans le *Kojiki*³⁹¹, c'est-à-dire les trois que nous venons de voir, *yán yī* 言依, *yán yīn* 言因 et *shì yī* 事依. Ces auteurs ont raison en ce sens qu'il existe bien des chances que ces graphies du *Kojiki* aient été « choisies » pour rendre un mot vernaculaire et non à l'inverse. En effet, il faut signaler qu'aucune de ces graphies n'est répertoriée dans des outils lexicographiques reliés à la sinologie comme le DKJ de Morohashi Tetsuji³⁹². Ces sinogrammes peuvent certes se retrouver les uns à côté des autres dans des classiques chinois, mais nous n'avons pas trouvé de cas de figure où ils fonctionnent en tant que binôme. La seule correspondance lointaine serait celle du binôme *jì yán* [kiɛ̃ ɲiɒn] 寄言, binôme inversé à celui qu'on avait établi comme graphie « naturelle » (en japonais), *yán jì* 言寄, et que le DKJ définit par « accorder une parole » (« *kotoba wo tamawaru* » 言葉を賜る). D'après ce dictionnaire, ce mot *jì yán* 寄言 peut être trouvé dans des textes chinois archaïques. Mais il ne correspond pas à aucune des graphies du *Kojiki*.

Qui plus est, s'agissant des trois binômes « orthodoxes », *yán yī* 言依, *yán yīn* 言因 et *shì yī* 事依, le dictionnaire GDR³⁹³ n'en donne pas d'entrée non plus. Cette pénurie manifeste de rapport avec les concepts continentaux dans ce cas-ci appuie l'hypothèse précédemment mentionnée selon laquelle le mot vernaculaire serait premier, et les rédacteurs, ne trouvant sans doute pas de binôme ou de monôme capable de rendre à lui seul la richesse notionnelle manifeste de ce composé *koto-yosashi*, auraient sans doute opté pour la solution de « marier » deux sinogrammes qui, même s'ils ne gardaient pas beaucoup d'affinité lexicale, pourraient s'avérer utiles pour rendre, par addition sémantique, le sens du terme originel. Reste à savoir si les phrases du *Kojiki* comportant les combinaisons *yán yī* 言依, *yán yīn* 言因 et *shì yī* 事依

³⁹⁰ Rappelons que l'IKGJ d'Ōno Susumu ne se borne pas à l'époque archaïque.

³⁹¹ C'est le cas par exemple de Sakane Makoto 坂根誠, qui affirme qu'il n'existe pas de *koto-yosashi* dans le *Nihon shoki*, malgré les lectures *yomi-kudashi* que certaines éditions font d'autres graphies. Cf. Sakane Makoto 坂根誠, «“Mikotomochi” no igi. “Kotoyosashi” no yakuwari to tomo ni » 「ミコトモチ」の意義——「コトヨサシ」の役割とともに, *Nihon bungaku ronkyū* 日本文学論究, vol. 64, 1995, p. 25.

³⁹² Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, éd., *Dai kanwa jiten* 大漢和辞典, vol. 10, Tōkyō, Taishūkan Shoten 大修館書店, p. 380-384.

³⁹³ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辞典, vol. 6, p. 846-849.

auraient été compréhensibles pour un chinois de l'époque...

Ce sera par le dernier binôme, *shi yī* 事依, que nous allons entamer notre examen des exemples des textes sources, car cette combinaison graphique est employée dans un contexte où le *koto-yosashi* se présentera séparé d'autres opérateurs *koto*, ce qui facilitera grandement nos analyses.

3.5.4.2) Des exemples de « *koto-yosashi* » isolé

Le paragraphe précédent, ainsi que le titre de cette rubrique, suggèrent que ce binôme peut être associé à d'autres termes complémentaires. Effectivement, nous verrons qu'un mot parent, *mi-koto-mochi* 命以 (que nous traduisons provisoirement ici comme « par la parole de [quelqu'un]... »), s'y trouve souvent associé, et d'une façon aussi intime que quelques auteurs semblent traiter ces deux termes comme un ensemble notionnel dans leurs travaux. Ceci est bien cohérent, mais afin de montrer que le terme *koto-yosashi* peut occasionnellement se présenter tout seul, nous allons faire appel à un cas de figure bien connu : la répartition de pouvoirs par Izanagi à ses trois augustes enfants, nés lors de ses ablutions à la grève de Tachibana :

此時伊邪那伎命、大歡喜詔、吾者生子而、於生終得三貴子、即其御頸珠之玉緒母由良迹取由良迦志而、賜天照大御神而詔之、汝命者、所知高天原矣、事依而賜也。

Kōnō tōki izanaki nō mikōtō / itaku yōrōkōbite nōritamapaku / a pa ko wo umi umite / umi no pate ni mipasira nō taputoki ko etu tō nōritamapite / sunapati mikubitama nō tama nō wo / moyurani / toriyurakasite / amaterasu opomikami ni tamapite nōritamapisiku / imasi mikōtō pa / takama nō para wo sirase / tō **kōtōyōsasite** tamapiki.

Alors, Izanagi-no-mikoto dit en se réjouissant grandement : « Encore et encore j'ai enfanté, et à la fin de ce processus, j'ai obtenu trois augustes enfants. » Ainsi parla-t-il. Puis, en faisant gaiement sonner les bijoux [qui le composaient], il enleva son auguste collier et le remit à Ama-terasu, en lui disant : « Toi, tu vas gouverner la Haute Plaine Céleste », lui **ordonna (confia)-t-il**.

Ainsi, Izanagi « place » (« *yosashite* ») sa parole *koto* auprès d'Ama-terasu, qui se voit désormais porteuse de cette parole, comme si un sceau *koto* solennel avait été apposé sur sa peau. C'est non seulement un ordre, mais une partie de l'essence d'Izanagi qu'elle reçoit avec

cette parole *koto*, essence symbolisée par le collier que le démiurge lui remet. Cet acte de passation de pouvoir illustre bien les trois aspects du concept **K** qu'on avait vus lors de nos analyses du terme *mi-koto*, c'est-à-dire essence **K(e)**, ordre **K(o)** et parole **K(p)** (parole de la passation des pouvoirs à Ama-terasu). Bien qu'il soit dans doute superflu de l'évoquer à ce stade du travail, nous rappelons que ce qu'Ama-terasu reçoit réellement n'est pas le royaume « physique » de Takama-no-hara mais sa gestion *koto* 事, ce qui explique sans doute la graphie *shì yī* 事依 dont les rédacteurs se sont servis pour exprimer ici l'attribution de pouvoirs *koto-yosashi*. De toute manière nous pensons que l'utilisation de cette graphie ici tient aussi à un autre fait que nous verrons sous peu, après avoir examiné le reste de la répartition de pouvoirs d'Izanagi.

En bref, à travers de cet ordre *koto-yosashi*, Ama-terasu se fait confier la mission de gouverner la Haute Plaine Céleste, Takama-no-hara. L'on aura remarqué qu'ici on a aussi affaire à une de ces « formules résonnantes » qui apparaissent souvent dans le *Kojiki*. En effet, le mot « *moyurani* » 母由良迹 est utilisé ici pour exprimer le bruit produit par le collier d'Izanagi, formule équivalente à une autre qu'on avait vue précédemment dans cette partie³⁹⁴, et qui décrivait le son produit par le brassage des *maga-tama* d'Ama-terasu et des morceaux de l'épée de Susanowo : « *nunato momo yurani* » 如那登母々由良迹. Cette dernière formule est interprétée comme « *sayaka ni* » さやかに (« fraîchement », « gaiement ») par les rédacteurs du SNKBZ³⁹⁵, et c'est ce sens que nous avons utilisé pour rendre celle du collier d'Izanagi, vue la similarité morphologique. Cependant, en dehors de ces précisions sur le sens, c'est le son lui-même produit par ces bijoux qui est important, et si le texte insiste graphiquement sur cette formule, c'est sans doute en vue d'appuyer le caractère solennel de l'acte d'attribution à Ama-terasu de la gestion du royaume de Takama-no-hara. Nous avons vu que ces « formules résonnantes » pourraient servir à réveiller les forces spirituelles cachées dans ces objets, ce qui nous ferait penser à une possible performativité magique. Performativité il y a, certes, car la gestion du royaume de Takama-no-hara est réellement attribuée à Ama-terasu, mais est-elle vraiment « magique » ? Avant de répondre à cette question, examinons les missions qu'Izanagi confie à ses deux autres enfants :

次詔月讀命、汝命者、所知夜之食國矣、事依也。次詔建速須佐之男命、汝命者、所知海原矣、事依也³⁹⁶。

Tugi ni tukiyōmi nō mikōtō ni nōritamapisiku / imasi mikōtō pa yoru no wosukuni wo sirase / tō **kōtōyōsasite** tamapiki / tugi ni takepayasusanōwo nō mikōtō ni nōritamapisiku / imasi mikōtō pa unapara wo sirase / tō **kōtōyōsasite** tamapiki.

³⁹⁴ Dans les rubriques 3.3.1.2-3.

³⁹⁵ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 58, n. 4.

³⁹⁶ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 72-73.

Ensuite, [Izanagi] dit à Tsuki-yomi-no-mikoto : « Toi, tu vas gouverner le Royaume de la Nuit. », lui **ordonna**-t-il. Ensuite, il dit à Take-haya-susa-no-wo-no-mikoto : « Toi, tu vas gouverner la mer. », lui **ordonna**-t-il.

La répartition de pouvoirs à ces deux autres enfants s'effectue selon des phrases similaires et avec la même graphie *shi yī* 事依. Pour répondre à la première de nos questions laissées en suspens, celle des raisons de l'utilisation d'une telle graphie, en plus du sens de « gestion » véhiculé par le sinogramme *shi* 事, il est possible de postuler aussi que le texte se sert de ce recours graphique pour bien souligner que la répartition de pouvoirs est un fait *koto* 事 qui s'accomplit immédiatement par l'exécution verbale. En effet, contrairement à d'autres missions *koto-yosashi*, comme celle de la Pacification du Pays, qui mettront longtemps à être accomplies, ici aucun décalage temporel n'existe entre la parole **K(p)** et le fait **K(f)** correspondant. Parole dite, fait accompli.

Ce qui nous amène à notre deuxième question, celle concernant le type de performativité de ces mots. Les phrases « je te confie la gestion du Pays de... » par lesquelles Izanagi effectue les attributions de pouvoirs sont, pour reprendre la terminologie austinienne, un clair exemple d'un acte de parole perlocutoire, modalité que cet auteur définit comme des « actes que nous provoquons ou accomplissons *par* le fait de dire une chose³⁹⁷. » Ainsi, malgré les formules résonnantes et la présence de l'adjuvant symbolique qu'Izanagi remet à Ama-terasu, nous allons avancer l'hypothèse que ce *koto-yosashi* exprime bien une performativité sociale et non magique. Effectivement, ces missions, confiées par un père à ses enfants dans ce cas concret, suggèrent une forte conscience des rapports hiérarchiques. Le respect des conventions sociales serait donc une nuance qui viendrait « colorer » ce terme de *koto-yosashi* qui exprime, par sa morphologie même, l'aspect honorifique de l'acte de « mandater ». Afin de tester notre hypothèse, nous allons examiner d'autres cas de figure de ce mot, qui viendront s'exprimer par d'autres combinaisons graphiques. Cependant, puisque désormais notre terme se présentera associé au concept précédemment cité de *mi-koto-mochi* 命以, il sera nécessaire d'ouvrir une nouvelle rubrique.

3.5.4.3) La pacification du pays. Le tandem *mi-koto-mochi* / *koto-yosashi*

³⁹⁷ John L. Austin, Gilles Lane, trad., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 119.

Au début de nos analyses sur le *koto-muke*³⁹⁸, nous avons vu que la déesse Ama-terasu et le dieu Takami-musubi-no-kami, informés par le dieu du tumulte dans le pays d’Ashihara, avaient rassemblé les huit myriades de dieux célestes (yaho-yorozu-no-kami 八百萬神) et le dieu Omohi-kane-no-kami 思金神 sur la rive du fleuve Ame-no-yasu-no-kawa 天安河 pour les informer de la situation, ainsi que de leur volonté divine concernant la gestion future du pays en désordre. Notre objet de recherche à ce moment étant le *koto-muke*, nous n’avons pas analysé l’opérateur exprimant cette « volonté », qui n’est autre que le *koto-yosashi*. Revoyons cet extrait à la lumière de nos analyses sur l’injonction :

爾高御産巢日神、天照大御神之命以、於天安河之河原、神集八百萬神集而、思金神令思而詔、此葦原中國者、我御子之所知國、言依所賜之國也。故、以為於此国道速振荒振国神等之多在。是使何神而、将言趣³⁹⁹。

Kökō ni takamimusubi nō kamī / amaterasu nō opo mikamī nō **mikōtōmōtite** / amē nō kawa nō kapara ni / yapoyōrōdu nō kamī wo kamutudopē ni tudopēte / omōpikane nō kamī ni omōpasi-mete nōritamapisiku / kōnō asipara nō nakatu kuni pa / a ga miko nō sirasamu kuni tō / **kōtōyosashite** tamaperu kuni zō / kare / kōnō kuni ni tipayaburu araburu kunitu kamī dōmō nō sapa ni aru tō omōpasu / kōre idure nō kamī wo tukapite kōtōmukēmu tō nōrasu.

Alors, par l’**ordre** des dieux Ama-terasu et Takami-musubi-no-kami, sur la rive du fleuve Ame-no-yasu-no-kawa, furent rassemblées les huit myriades de dieux, la divinité Omohi-kane fut mise à réfléchir, et puis il fut dit : « Ce Pays du Milieu dans la Plaine des Roseaux est un pays qui doit être gouverné par notre fils. Ainsi nous l’avons **ordonné**. Or, nous avons su que ce pays est peuplé de divinités terrestres violentes et maléfiques. Quelle divinité devons-nous envoyer pour [les] soumettre ? »

Repoussons pour l’instant l’analyse de ce *mi-koto-mochi*, et bornons seulement au *koto-yosashi* afin de saisir les différences avec l’épisode précédent. On voit donc que, tout comme dans le cas d’Izanagi, ici aussi le *koto-yosashi* se rapporte à une parole qui confie une mission. Cependant, si nos analyses sur le *koto-muke* nous avaient montré quelque chose, c’est bien que la pacification du pays ne s’effectue pas de suite après la parole qu’on vient de voir. Loin de là, cette pacification mettra bien longtemps à avoir lieu, et ce ne sera qu’après un laborieux processus que le dieu Take-mika-zuchi pourra aller finalement rendre compte de l’accomplissement de cette mission, préparant ainsi le terrain pour le prochain cycle mythique, la catabase du dieu Ninigi.

En bref, ce que nous voulons souligner est que bien qu’ici il existe aussi de la performati-

³⁹⁸ Dans la rubrique 3.4.3.1.

³⁹⁹ *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 82-83.

vité, le contenu réel de l'ordre n'est aucunement accompli par la verbalisation. L'acte qui s'est inscrit dans le monde n'est pour l'instant que « le fait » qu'une mission a été proposée verbalement, rien de plus. C'est sans doute pour cela que les rédacteurs ont tenu à rendre notre binôme par une graphie moins « rigoureuse », c'est-à-dire celle de *yán yī* 言依, aux sens de « donner du fondement (依) à une parole (言) », ou « dépendre d'une parole ». Littéralement, l'entité « ordonnante » dépend (依) désormais de celle qui a reçu son ordre, mais ce qui est important à retenir est que par la graphie *yán* 言, le *koto* reste encore dans les domaines de la potentialité, l'adéquation entre le *koto*-parole et le *koto*-fait étant encore incertaine. A long terme, l'ordre sera certainement accompli, mais à stade de la trame, si l'on se tient à des critères stricts de sémantique, l'ordre *koto* du *koto-yosashi* ne saurait pas s'exprimer par la graphie *shì* 事 comme dans le cas précédent⁴⁰⁰.

Il est devenu maintenant nécessaire de définir cette parole *mi-koto-mochi* 命以 qui est apparue en début de phrase. Comme nous l'avons déjà évoqué, ces deux termes, *mi-koto-mochi* et *koto-yosashi* se présentent souvent associés, le premier en début de phrase et le dernier à la fin de celle-là. Il serait possible de penser que c'est redondant, car si l'on revient sur notre traduction, nous verrons que, afin d'être fidèle aux textes originaux, nous avons rendu le *mi-koto-mochi* 命以 comme « par l'ordre [des dieux Ama-terasu et Takami-musubi-no-kami] », et puis le *koto-yosashi* par : « Ainsi nous l'avons ordonné »... Leurs sens sont certainement proches, mais s'ils se présentent aussi souvent en binôme c'est parce que le premier insiste sur l'identité de l'actant qui est à l'origine de l'ordre, et le deuxième vient informer, en fin de citation, que l'ordre a été donné. Pour reprendre la traduction heuristique que donne Terada Keiko 寺田恵子, ce serait le tandem « [no] oose ni yotte — [ni] inin suru » 仰せによって——委任する (« par l'ordre de.... On confie [un ordre] »)⁴⁰¹. Exceptionnellement, pour une définition formelle de ce terme, nous n'allons pas faire appel aux outils lexicographiques que nous utilisons d'habitude, puisque autant le JKDJ⁴⁰² que le IKGJ⁴⁰³ ne fournissent que des acceptions reliées à des exemples tirés de l'Âge des hommes, ce qui nous paraît étonnant, car les grandes ordres du récit qui s'expriment par ce binôme appartiennent toutes à l'Âge des dieux. C'est pour cela que nous allons préférer la définition imagée que

⁴⁰⁰ Tout en sachant que l'usage des sinogrammes dans nos *Chroniques* est souple au point de devenir souvent déroutant. Or, pour ce cas particulier du *koto-yosashi*, les distinguos nous semblent néanmoins trop systématiques pour les ignorer.

⁴⁰¹ Terada Keiko 寺田恵子, « “Kojiki” kuni-yuzuri dan, tenson-kōrin dan ni okeru meirei no shutai » 『古事記』国譲り段・天孫降臨段における命令の主体, in Aoki Shūhei sensei tsuitō ronbunshū kankō-kai 青木周平先生追悼論文集刊行会, éd., *Aoki Shūhei sensei tsuitō. Kodai bungaku ronsō* 青木周平先生追悼 古代文学論叢, Tōkyō, Aoki Shūhei sensei tsuitō ronbunshū kankō-kai 青木周平先生追悼論文集刊行会, 2009, p. 122.

⁴⁰² *Jidaibetsu kokugo daijiten. Jōdai-hen* 時代別国語大辞典 上代編, Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002, p. 701.

⁴⁰³ Ōno Susumu, éd., *Iwanami Kogo jiten* 岩波古語辞典, p. 1217.

donne Sugano Masao 菅野雅雄⁴⁰⁴, qui explique ce terme par le mot *hōji suru* 捧持する (« tenir en haut, présenter »). L'image serait certes celle d'une personne qui tiendrait en haut, au-dessus de sa tête, le portrait d'un dieu, comme en évoquant : « je porte la parole (et aussi l'ordre) de ce dieu. » Ainsi, le lexème « *mochi* » 以 serait à interpréter non pas tellement dans le sens graphique de « par le biais de... », « au moyen de » (véhiculé par le caractère *yī* [yiei] 以)⁴⁰⁵, mais plutôt dans le sens de *motsu* 持つ (« tenir, avoir, ou porter »), ce qui exprimerait bien ce sens de « porter la parole. » Celui qui a reçu la mission devient donc littéralement le « porte-parole » (« *mi-koto-mochi* ») du dieu. C'est ainsi que la divinité Take-mika-zuchi se présentera aux dieux terrestres Oho-kuni-nushi et ses enfants par la phrase « *amaterasu opo mikamī / takagi no kamī nō mikōtōmōtite...* » 天照大御神、高木神之命以...⁴⁰⁶, qu'on pourrait traduire comme « en portant la parole des dieux Ama-terasu et Takagi... » ou même « je porte la parole des dieux Ama-terasu et Takagi, [qui ont ordonné que...] » Ainsi, la parole, l'ordre *koto-yosashi* qu'on a vu plus haut, celui des dieux Ama-terasu et Takami-musubi (ou Takagi-no-kami) sera littéralement « porté » le long du récit de la Cession du Pays par le dieu Take-mika-zuchi.

Cependant, cet ordre *koto-yosashi* 言依 se rapporte à un autre qu'il eut lieu précédemment. Ces dieux avaient été informés par la divinité Ame-no-oshiho-mimi-no-mikoto 天忍穗耳命, le fils d'Ama-terasu, du fait que le pays d'Ashihara était en désordre. Mais si cet enfant s'était rendu dans le pays, c'était parce qu'il avait à son tour reçu un ordre au préalable de sa mère. Cet ordre premier est l'une des paroles les plus importantes du *Kojiki*, en ce sens qu'elle ouvrira un long cycle mythique qui ne finira pas tant que le contenu de l'ordre n'aura pas été accompli. En effet, après l'épisode du dieu Oho-kuni-nushi, une coupure soudaine apparaît, et la trame reprend directement par le commandement suivant de la déesse Ama-terasu :

天照大御神之命以、豊葦原之千秋長五百秋之水穗國者、我御子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命之所知國、言因賜而、天降也⁴⁰⁷。

Amaterasu opo mikamī nō **mikōtōmōtite** / toyoasipara nō tiaki nō naga ihoaki nō mizupo nō kuni pa / wa ga miko / masakatu akatu kati payapi amē nō osipo mimi nō mikōtō nō sirasu kuni zō / tō **kōtōyōsasi** tamapite / amakudasi tamapiki.

Par la parole de la déesse Ama-terasu-oho-mikami il fut **ordonné** : « Le Pays Fertile des

⁴⁰⁴ Sugano Masao 菅野雅雄, *Kojiki seiritsu no kenkyū* 古事記成立の研究, Tōkyō, Ōfūsha 桜楓社, 1985.

⁴⁰⁵ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, vol. 2, p. 349.

⁴⁰⁶ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 120-121.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 110-111.

Longs Cinq Cents Automnes et des Mille Automnes de la Riche Plaine des Roseaux doit être gouverné par mon fils Masakatsu-akatsu-ame-no-oshiho-mimi-no-mikoto. » Ayant été ainsi **ordonné**, [Ama-terasu] envoya [cet enfant] descendre du ciel.

Ainsi, Ama-terasu, depuis son haut siège céleste, émet un ordre selon lequel le pays d'Ashihara doit être gouverné par son fils. Elle envoya donc ce dernier sur la terre, mais ce dieu, debout sur le Céleste Pont Flottant (Ame-no-uki-hashī 天浮橋), constata que le pays d'Ashihara se trouvait dans un grand tumulte, et il décida de rentrer au Ciel pour en informer sa mère, épisode dont la suite viendra s'enclencher sur la citation que nous avons donné en début de rubrique, celle du rassemblement des dieux sur la rivière Ame-no-yasu-no-kawa.

En connexion avec nos analyses du *koto-yosashi*, l'on remarquera que dans cet ordre premier, notre binôme se présente sous un autre « costume » graphique, à savoir *yán yīn* [ηIAN •iēn] 言因, ce qui suggère encore une différence de nuance entre les différentes modalités de ce binôme. Il est aisé de voir qu'ici aussi, l'on a affaire à un ordre dont le contenu n'est pas exécuté de suite. Tout comme les enfants d'Izanagi, le fils se voit chargé d'une mission de gouvernement, mais à cause du tumulte régnant sur ce pays, il est obligé de rentrer sans pouvoir l'accomplir sa mission. Le *koto* reste encore sur le plan du projet, de l'incertitude, et c'est pour cela, semble-t-il, que la graphie *yán* 言 est employée.

Toutefois, nous voyons qu'il existe une divergence graphique avec le *koto-yosashi* de l'épisode précédent, puisqu'ici notre terme est rendu par le binôme *yán yīn* 言因, dont la dernière graphie semble indiquer une nuance différente. Or, nous voyons que l'ordre est essentiellement le même dans les deux cas, avec le même émetteur en plus, la déesse Ama-terasu (avec certes le concours de la divinité Takami-musubi dans le deuxième cas) Si l'ordre est tellement similaire, faut-il accorder à cette graphie *yīn* 因 une importance significative ?

Il est nécessaire de savoir que la considération de ce *yán yīn* 言因 comme un cas de figure du *koto-yosashi* est une *quaestio disputata* chez les spécialistes. Par exemple, Terada Keiko ne lui accorde pas ce statut :

この「言因」は、従来「コトヨサシ」と訓読され、「言依（事依）」と同訓・同義であると解釈されてきたが、『古事記』における「因」と「依」の語義・用法には明確な差異があり、「因」と「依」を通用させる、即ち「言因」を「言依」「コトヨサシ」と解釈することは困難であると考え⁴⁰⁸。

Ce [binôme] « 言因 », qui est habituellement lu « *koto-yosashi* », a toujours été interprété avec

⁴⁰⁸ Terada Keiko 寺田恵子, « “Kojiki” kuni-yuzuri dan, tenson-kōrin dan ni okeru meirei no shutai » 『古事記』国譲り段・天孫降臨段における命令の主体, p. 122.

le même sens et la même lecture que celui de « 言依 (事依) ». Cependant, dans le *Kojiki*, il existe une claire divergence entre les sens et les usages des [sinogrammes] « 因 » et « 依 », c'est pourquoi je pense qu'établir une correspondance entre « 因 » et « 依 », autrement dit, interpréter [le binôme] « 言因 » comme « *koto-yosashi* » est problématique.

Cet auteur propose de lire la phrase originelle « 言因賜而 », en se fondant sur les indications de lecture du *Nihon koten bungaku zensho*, 日本古典文学全書⁴⁰⁹, non pas comme « *tō kōtōyōsasi tamapite...* » mais comme « *tō nōritamapi, tamapu ni yorite...* », ce qui donnerait, en *yomi-kudashi* : « 言りたまひ、賜ふに因りて... » Cependant, nous croyons que c'est une interprétation un peu forcée, surtout par le fait de lire 言り comme « *nori* » (normalement, on utiliserait des graphies comme « 宣り », « 告り » ou « 詔り »⁴¹⁰). Le texte ne fournissant pas de glose de lecture, il est probablement impossible de savoir avec certitude quelle était la lecture originelle que les rédacteurs avaient en esprit, mais de notre point de vue, cette graphie *yán yīn* 言因 peut être à juste titre lue *koto-yosashi*, puisque le *yīn* 因 exprimerait ici, très pertinemment d'ailleurs, la cause originelle, l'événement premier auquel il faut remonter pour comprendre toute la trame. Cela dit, étant donné que ces deux possibilités graphiques, *yán yī* 言依, et *yán yīn* 言因 comportent toutes les deux le sens de « cause », nous pensons que la différence sémantique entre elles ne serait pas tellement significative. Ainsi, pour donner une conclusion à nos analyses de ces combinaisons de graphies, il faudrait considérer d'un côté les deux qu'on vient de mentionner, et de l'autre côté celle de *shì yī* 事依, qui insisterait sur l'accomplissement immédiat dans la réalité du contenu de l'acte de parole.

Avec l'examen de l'ordre premier d'Ama-terasu, nous sommes remonté jusqu'au début du long récit de la Pacification et Cession du Pays, et donc nous sommes finalement en mesure d'en offrir un schéma séquentiel :

[a] **K(p)** = parole = **K(o)** = ordre d'Ama-terasu : « Le pays d'Ashihara doit être gouverné par mon fils. » Cette parole *koto* 言 devient la cause *yīn* 因 de toute la trame.

[b] **K(f)** = fait objectif : Le pays d'Ashihara est dans un grand tumulte et donc n'est pas gouvernable. L'ordre [a] ne peut pas s'accomplir et doit être reformulé.

[c] **K(p)** = parole = **K(o)** = ordre (renouvelé) d'Ama-terasu et Takami-musubi = résultat de [b] : « Le pays d'Ashihara doit être gouverné par notre enfant. » La divinité Take-mika-

⁴⁰⁹ Il s'agit d'une édition que nous n'utilisons pas d'habitude.

⁴¹⁰ Iyanaga Nobumi 彌永信美, *Question sur le mot « nori »* [courrier électronique]. Destinataire : Ignacio Quiros, 17-11-2015, correspondance personnelle.

zuchi est envoyée pacifier le pays⁴¹¹.

[d] **K(p)** = parole = **K(o)** = ordre transmis : Take-mika-zuchi, en tant que « porte-parole » (*mi-koto-mochi* 命以) des dieux célestes, transmet l'ordre [c] à Oho-kuni-nushi et ses enfants.

[e] **K(p)** = parole performative (prononcée après quelques méandres du récit) = « je suis à vos ordres » (« *mikötō nō manimani* » 隨命) Le serment social⁴¹² de cession est prononcé.

[f] **K(f)** = fait objectif : résultat de [e] : Le pays d'Ashihara est formellement cédé. L'ordre [a] a finalement été accompli.

[g] **K(p)** = parole de rapport (*kaheri-koto* 復奏) : Le dieu Take-mika-zuchi remonte au ciel pour informer du fait [f], et le récit peut passer à un nouveau cycle, puisque le pays d'Ashihara est à présent un environnement approprié pour la descente solennelle de Ninigi.

Ce dernier opérateur *kaheri-koto* 復奏 est fort intéressant en ce sens qu'il condense bien les sens d'adéquation de la parole au fait. Il s'agit d'un « compte-rendu », où l'actant affirme par une parole que la mission dont il avait été investi fut accomplie. Dans cette connexion, et en faisant appel aux possibilités sémantiques du verbe *kaheru*, on pourrait émettre une hypothèse, quelque peu audacieuse certes, selon laquelle ce *kaheri-koto* signifierait que l'envoyé en mission « rend » à son supérieur la parole *koto* 言 (ou *mi-koto*) que ce dernier lui avait imposée par son ordre. Cependant, ce qui est important est que la « dévolution » du *koto* s'effectue non sous la forme d'une autre simple parole *koto* 言 équivalente, mais d'une parole コト plus riche, plus lourde de contenu, en ce sens qu'elle décrit des faits *koto* 事 réels, inscrits pour toujours dans le monde. Autrement dit, on pourrait traduire ce *kaheri-koto* par « je vous rend (*kahesu* 返す) la parole *koto* 言 que vous m'aviez donnée [mais investie à présent du *koto* 事]. » Le cycle du *koto* s'étant fermé, le récit peut en ouvrir un autre et continuer ainsi la trame.

3.5.4.4) Le « grand ordre » du récit.

L'on aura constaté que dans nos analyses de cet épisode de la Cession du Pays, nous avons suivi une stratégie de « remontage » depuis les serments de cession jusqu'à l'ordre

⁴¹¹ Bien entendu après la tentative ratée d'Ame-no-waka-hiko, que nous omettons ici.

⁴¹² Rappelons que selon nos analyses, ce serment n'est pas un *koto-muke*, ce dernier terme ne s'appliquant qu'aux dieux sauvages ou à la « nature parlante. » Voir à ce sujet toute la section 3.4.3.

premier d'Ama-terasu. Si nous avons fait ainsi, c'est parce que cette procédure permet, de notre point de vue, de mieux saisir les mécanismes internes de la logique du *koto* dans sa modalité injonctive, qui est celle qui régit ce long épisode. En fin d'analyse, nous avons évoqué que l'ordre premier d'Ama-terasu était celui d'où découlait tout l'épisode de la Cession du Pays, et bien que pour ce cycle concret il ne soit certainement pas possible de remonter au-delà de cet ordre, si l'on se place dans la dimension supérieure du récit, c'est à dire sur l'ouvrage du *Kojiki* dans son ensemble, on verra toute la trame, excepté la naissance des dieux qui précéderent le couple Izanagi-Izanami, tire son origine d'un ordre premier que l'Assemblée des Dieux Célestes donna à Izanagi et Izanami :

於是天神諸命以、詔伊邪那岐命、伊邪那美命、二柱神、修理固成是多陀用弊流之國、賜天沼矛而、言依賜也⁴¹³。

Kökō ni amatukamī mörömörō nō **mikötō mötite** izanagi nō mikötō izanami nō mikötō nō putapasira nō kami ni nōritamapaku / kōnō tadayōperu kuni wo tukurōpi katame nase tō nōritamapi / amē nō hokō wo tamapite / **kötōyōsasi** tamapiki.

Alors, par la parole de tous les dieux célestes, il fut **ordonné** aux deux dieux Izanagi-no-mikoto et Izanami-no-mikoto : « ce pays flottant, redressez-le, affermissez-le et construisez-le ! » Ainsi parlèrent-ils. En remettant une hallebarde céleste [à Izanagi-no-mikoto et Izanami-no-mikoto], ils leur **confièrent cette mission**.

Ce court extrait, simple en apparence, a fait l'objet d'un nombre surprenant de recherches, sûrement parce qu'il s'agit de la première phrase réellement « narrative » du récit, en ce sens qu'elle met un point à la description onomastique et génétique des dieux précédant Izanagi et Izanami. Après cet ordre, les événements s'enchaînent, et la trame deviendra de plus en plus élaborée. Il n'est donc pas déraisonnable de dire que cette phrase, cet ordre, est la clef de voûte soutenant tout l'édifice de la *Chronique* vernaculaire⁴¹⁴, ce qui expliquerait pourquoi elle a été aussi extensivement analysée, et pourquoi les avis sont tellement divergents parmi les auteurs. En effet, de nombreux sujets « chauds » existent dans ce court extrait, que ce soit sur l'identité réelle de l'émetteur de l'ordre *mi-koto-mochi*, sur la possibilité de personnifier ce *mi-koto-mochi* en une entité agissant comme messager divin⁴¹⁵, sur l'existence ou non de différence hiérarchique entre les dieux célestes Amatsu-kami et le

⁴¹³ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 30-31.

⁴¹⁴ Si nous nous centrons ici sur le *Kojiki*, c'est parce que nous avons adhéré, comme nous l'avons évoqué au début de cette section, aux postulats des chercheurs comme Sakane Makoto, qui ne considèrent comme *koto-yosashi* réels que les exemples de cette *Chronique*.

⁴¹⁵ Orikuchi Shinobu 折口信夫, *Shintō ni arawareta minzoku ronri (kodai kenkyū)* 神道に現れた民族論理 (古代研究), OSZ, 3, Tōkyō, Chūō kōronsha 中央公論社, 1996.

couple Izanagi-Izanami, sur la possibilité d'identification du *mi-koto* du *mi-koto-mochi* à une parole venue de l'Absolu⁴¹⁶, sur l'utilisation ou non du langage honorifique par les rédacteurs pour se référer à aux dieux célestes⁴¹⁷...

En qui nous concerne, après avoir parcouru ces travaux, fort intéressants par la minutie des recherches effectuées, nous sommes arrivés à la conclusion qu'il s'agit simplement d'un ordre donné par les dieux célestes au couple Izanagi-Izanami, et ceci par le biais du tandem *mi-koto-mochi* / *koto-yosashi*, qui suit ici une logique similaire, bien que moins riche certes, que celle des ordres qui scandent le récit de la Cession du Pays : par le biais d'une parole *mi-koto*, une mission *koto-yosashi* est confiée à des actants donnés (Izanagi et Izanami), qui, tant qu'ils n'auront pas accompli leur mission, seront les « porte-parole » (*mi-koto-mochi*) de l'entité « ordonnante » (les dieux célestes). Or si nous disons que la logique *koto* de cet extrait est moins riche que celle de l'épisode de la Cession du Pays, c'est parce qu'ici il n'existe pas de rapport d'accomplissement de mission ou *kaheri-koto* 復奏. Le pays sera certainement « affermi et construit », mais le récit ne donne aucun élément pouvant ressembler de loin à un possible rapport *kaheri-koto* de la part du seul actant (Izanagi) qui rentra vivant au Ciel. L'accomplissement de ce premier cycle *koto*, bien qu'il s'agisse d'un fait réel (事), est passé sous silence par le récit, ce qui nous fait penser que cet épisode illustre moins bien le « cycle » du *koto* que nous avons vu plus haut.

Que l'on nous excuse si nous simplifions ainsi l'analyse. Il faut dire avant tout que si nous incluons cette courte et dernière rubrique dans cette partie de notre travail, c'est moins pour nous attarder sur les débats entourant ce passage objet de discussions que pour donner une clôture plus symbolique, « solennelle » si l'on veut, à cette troisième partie. Nous estimons que pour une compréhension réelle de la logique injonctive du *koto* dans le tandem *mi-koto-mochi* / *koto-yosashi*, l'épisode de la Cession du Pays est celui qui possède le plus grand pouvoir explicatif, aussi bien par la construction détaillée de la trame que la cohérence des graphies dans le cas du *koto-yosashi*, et c'est pour cela que nous y avons consacré tant de lignes.

Ayant remonté jusqu'au tout début de la trame, nous pensons qu'il est temps de mettre une fin à cette troisième partie, qui, bien qu'elle se soit avérée quelque peu dense à certains moments, aura eu la vertu d'illustrer au fur et à mesure toutes les dimensions extraordinairement riches de notre concept **K**.

⁴¹⁶ Nishida Nagao 西田長男, *Kodai bungaku no shūhen* 古代文学の周辺, Tōkyō, Nan.undō Ōfūsha 南雲堂桜楓社, 1964.

⁴¹⁷ Terada Keiko 寺田恵子, « “Kojiki” kuni-yuzuri dan, tenson-kōrin dan ni okeru meirei no shutai » 『古事記』国譲り段・天孫降臨段における命令の主体, p. 123.

3.6) Conclusion

Lorsque nous avons entamé cette partie, nous n'imaginions pas qu'elle se verrait attribuer une si grande place à l'intérieur de notre travail. D'analyse en analyse, nos conclusions partielles nous guidaient souvent vers d'autres sujets dont l'examen, nous l'avouons, n'était pas prévu dans notre plan originel. Cependant, leur étude était devenue incontournable par les rapports directs que ces sujets se sont avérés entretenir avec le mot objet de nos recherches.

Tel fut le cas du mot *mono*, par lequel nous avons commencé cette partie. Ce *mono* étaient certainement inclu dans notre plan originel d'analyses, mais seulement dans le cadre d'une simple opposition « chose concrète / fait (ou parole) » entre lui et notre terme objet. Or, cette opposition quelque peu grossière s'est avérée bientôt insuffisante pour dessiner les frontières communes à ces deux mots. En effet, ces frontières ont été longues à identifier et à parcourir vu la grande étendue des champs sémantiques respectifs de ces deux mots, car mis à part leurs sens fondamentaux de « chose (objet) » et « fait / parole », le *mono* et le *koto* ont trait à d'autres domaines que nous avons essayé d'expliquer en établissant un deuxième *distinguo* « substance / essence », ce qui nous a permis de mieux manier conceptuellement les nouvelles dimensions de nos termes. Le *mono* n'étant pas l'objet principal de nos recherches, nous n'en avons pas approfondi tellement l'analyse, mais l'exploration de ce sens de « substance », au moyen de comparaisons avec des mots allochtones comme *mana* par exemple, nous aura clarifié bien de choses sur la sémantique du *mono*, en même temps qu'elle nous aura aidé à la séparer de celle d'« essence » que nous avons postulée pour le *koto*. La nomenclature a été certes difficile à décider mais finalement les frontières ont pu être, sinon clairement tracées, du moins dessinées à grands traits.

Puis, non seulement les différences, mais aussi les zones de convergence entre *mono* et *koto* se sont avérées bien nombreuses, ce qui nous a obligé à réviser certains de nos postulats, comme celui de l'identification parfaite entre *koto* et parole articulée. En effet, en début d'analyse nous partions, sans doute inconsciemment, de la prémisse que le *koto* devait être toujours une parole distincte, cohérente et « lourde » de sens afin qu'elle puisse être en adéquation aux faits réels et les rapporter, comme le suggérait l'épisode de la chanson oraculaire de la jeune fille du Sujin-ki, analysé dans notre deuxième partie. Une certaine réticence à accepter que le *koto* puisse véhiculer aussi des sons « frustrés », gênants, ou incompréhensibles comme les paroles des plantes et des roches, nous poussa à affiner notre compréhension en étudiant plusieurs nouveaux cas de figure du *koto* dans d'autres contextes,

ainsi que les affinités de notre terme avec de divers verbes comme « *ihu* » « *kataru* » et « *tohu*. » Or, l'interchangeabilité, cautionnée par les textes, des binômes *mono-ihu* et *koto-tohu* dans des épisodes comme celui du prince Homuchi-wake ou ceux de la « nature parlante », nous montra le contraire, et force nous a été de constater que la correspondance entre le *koto* et la parole articulée n'était pas aussi nette que nous l'aurions voulue.

Cependant, malgré quelques exceptions comme le verbe *koto-tohu*, nous avons vu que le *koto* possédait bien le sens d'une parole articulée qui se rapporte à un fait objectif, avec toutefois la précision que, de la même manière qu'une « chose en soi » est impensable, un « fait en soi », c'est à dire un « fait pur », l'est aussi. Néanmoins, ce concept idéal de « fait pur » nous a aidé à clarifier nos idées sur le caractère de représentation du *koto*, car lors de nos analyses de la formule « *kōtō nō katari-gōtō mō kō* » 事の語り言 (« ce qui a été raconté par le *koto* »), nous avons vu que dans cette phrase le *koto* (事) deviendrait le sujet qui parle, qui serait une entité impersonnelle se trouvant au-dessus des actants émettant cette formule, entité qu'ils appellent « *koto*. » En d'autres termes, ce « fait pur » emprunte la bouche d'un actant pour « se raconter » et s'introduire dans le monde de la représentation. Ce concept de « fait pur » apparaîtra aussi dans la prochaine et dernière partie de notre étude, lorsqu'il sera question de se tourner vers la possible « vérité objective » des faits *koto*.

Après toutes ces clarifications, nous nous sommes finalement éloignés du *mono*, et nos analyses se sont centrées sur le *koto* en tant qu'expression de notre concept **K**, surtout selon sa nouvelle dimension d'« essence » ou **K(e)**, que nous avons explorée par le biais des exemples de nos textes pointant vers une sémantique commune à celle du *koto* dans l'expression moderne « *kimi no koto ga suki*. » Ce *koto* (en dehors de la nuance d'amour dans cette phrase) s'est vu trouver une correspondance particulièrement prégnante dans le *koto* du binôme *koto-muke*, dans lequel l'essence *koto* d'un actant est forcée à se tourner vers une entité dominante. Ceci nous aura aidé à nous affranchir de la conception classique du *koto-muke* comme un serment solennel de soumission, idée qui ne recouvre pas, selon nos analyses, l'entière richesse du terme cautionnée par les textes sources.

Ce versant d'« essence » trouve aussi une expression importante dans le nom des actants, sujet qui a été examiné d'une part à travers les actes verbaux d'attribution d'un nom, et d'autre part à travers le mot *mi-koto*, qui vient suffixer une bonne partie de ces noms. Ce *mi-koto* d'« appellation » exprimerait à la fois l'essence du dieu, la « parole » par laquelle il se présente au monde, et un « ordre » qu'il se donnerait à soi-même et qui le pousserait à agir d'une certaine manière. Par exemple le nom de Yamato-takeru pousserait cet actant à toujours montrer qu'il est le « fort (*takeru*) », ce qui expliquerait certains de ses actes dans le récit.

La richesse sémantique et fonctionnelle de ce *mi-koto* nous permet d'établir le pont avec

la dernière dimension de notre concept **K**, celle de l'injonction ou l'ordre **K(o)**, car ce binôme peut fonctionner aussi de manière autonome et venir exprimer un ordre solennel, strict, n'admettant pas de place pour la désobéissance. Effectivement, nous avons mis en lumière, non d'une manière exhaustive certes, qu'en général les cas de désobéissance à un ordre *mi-koto* (ou *koto*) se soldent par un résultat néfaste, que ce soit la mise à mort de l'effronté, ou même une fracture cosmologique dans les cas les plus graves. C'est plutôt l'obéissance qui semble être en général mise en valeur par les textes, surtout au moyen de serments sociaux comme « *mikōtō nō manimani* », dont nous avons examiné plusieurs cas de figure. Ces serments expriment clairement une performativité sociale, en ce sens que l'obéissance est obtenue par le seul acte de parole de celui qui prononce le serment. Puis, d'autres opérateurs injonctifs encore plus solennels comme le *koto-yosashi* ou le *mi-koto-mochi* ont été passés en revue, surtout dans le riche épisode de la Pacification du Pays, mais il a été conclu que ces composés *koto* sont, eux aussi, imbues de performativité sociale, car les résultats qu'ils induisent dans la trame expriment une forte conscience des rapports hiérarchiques : des supérieurs donnent des missions, des inférieurs les exécutent.

Nous avons vu aussi que ces ordres **K(o)** étaient lourds de contenu parce qu'ils étaient chargés de l'essence **K(e)** de l'entité qui ordonne. Cependant, il faut souligner que ces ordres, bien que sans doute « lourds », ne seront pas capables d'égaliser en poids à d'autres actes de parole du récit, qui pèsent tellement qu'ils viendront provoquer des sortes de « coupures » dans les lois naturelles. C'est le cas par exemple de certains cas de *koto-age*, que nous verrons dans la prochaine partie, et qui vont déclencher des résultats « surnaturels⁴¹⁸. » La logique régissant ces résultats semble s'enraciner dans l'adéquation ou inadéquation entre les différents versants de notre concept **K**, surtout entre fait **K(f)** et parole **K(p)**. Cette adéquation sera représentée par une notion qui, plus qu'une dimension comme les autres, sera plutôt la « force agglutinante » qui viendra rassembler ces quatre éléments, **K(f)**, **K(p)**, **K(e)** et **K(o)** dans un ensemble cohérent, formant ainsi une gigantesque montagne de sens. En réalité, l'expression conceptuelle de cette « force » peut se condenser dans un mot bien simple et concret : la « vérité. »

⁴¹⁸ Pour les résultats du *koto-age*, nous allons en général éviter de les qualifier de « magiques », car la magie (comme nous l'avons signalé lors de l'explication de notre méthodologie) implique une volonté consciente d'obtenir un bénéfice, ce qui ne sera pas le cas pour les *koto-age* que nous allons examiner dans la prochaine partie.

Quatrième partie : Vérité et sincérité

4.1) Introduction

Après la longue exploration effectuée dans la dernière partie, cet énigmatique concept **K** nous a révélé finalement son riche paysage sémantique et toutes les dimensions qu'il intéresse : parole, fait, essence et injonction. Les exemples examinés dans nos *Chroniques* cautionnent l'hypothèse que les Japonais archaïques auraient pensé le monde à travers une conception condensant ces quatre notions inconciliables pour nous, les modernes. C'est ainsi que ce parcours nous aura permis de voir le monde à travers des yeux nouveaux.

De notre point de vue, ces quatre notions formeraient la totalité dimensionnelle de ce noyau de sens que nous avons appelé concept **K**, mais il existe néanmoins une question finale qu'il faut absolument développer, et ce n'est pas exagéré si l'on dit qu'elle est la clef de voûte soutenant tout l'édifice de notre travail. Afin d'examiner de plus près ce dont il s'agit, posons une première question. Après notre survol des quatre versants du concept de *koto*, faut-il en conclure que les Japonais archaïques étaient incapables de penser ces quatre éléments de « parole », « fait », « essence » et « injonction » de façon séparée ? Ou, pour donner un exemple cantonné aux deux dimensions les plus représentatives du terme, faut-il penser que pour ces gens, la « parole » *était* le « fait » lui-même ? Nous ne le croyons pas, et c'est pour cela que tout au long de notre travail, nous avons utilisé à plusieurs reprises des opérateurs comme « adéquation », « concordance » ou « correspondance », en évitant surtout celui d'« identité », car son emploi aurait pu nous conduire sournoisement aux apories des interprétations modernes du *koto-dama*, basées sur l'idée de performativité magique, qui posent une identification complète et essentielle entre les deux *koto*. A ce stade du travail, nous pensons avoir suffisamment clarifié notre position pour qu'on puisse deviner que nous nous retiendrons de prêter aux Japonais archaïques une vision du monde dans laquelle, pour le dire simplement, une parole *était* un fait. Ceci se rattacherait aussi à la dangereuse tendance de certains chercheurs à l'idéalisation du Japon archaïque¹, en prêtant aux habitants de ce contexte lointain une vision du monde proche de celle d'un mythe.

Notre analyse jusqu'ici nous a permis d'entrevoir que les sujets de cette civilisation n'auraient sans doute pas pensé faits et paroles comme deux choses essentiellement identiques, mais auraient plutôt pressenti une adéquation naturelle entre elles, une correspondance

¹ Ce problème a été décrit dans la section 2.3.1.

qui aurait agi à la manière d'une loi physique, et c'est probablement pour cela qu'ils réussirent à réunir les deux éléments en un même noyau de sens, et ceci sans faire appel à des notions intermédiaires nécessaires pour nous comme celle de « magie. » Comme nous l'avons suggéré au début de ce travail dans notre méthodologie, les Modernes peuvent aussi admettre des rapports de concordance entre faits et paroles tant qu'ils se bornent au domaine de l'efficacité symbolique, où des mots prononcés dans un certain contexte auraient certes des effets performatifs, mais ces effets seraient liés aux conventions régnantes dans la société. Autrement dit, dans ces situations de performativité « sociale », rien d'inhabituel ne se serait passé sur le monde phénoménal après l'exécution de l'acte de parole. En revanche, lorsque des situations défiant les lois naturelles se présentent, comme une parole déclenchant une calamité immédiate, voilà que le mot de « magie » nous devient indispensable pour les étiqueter. Ainsi, la fonction de ce terme serait celle d'un « amortisseur » destiné à mieux accommoder dans notre esprit « rationnel » le refus légitime à accepter ce genre de liens inexplicables de cause à effet, mais un tel mot n'aurait pas à coup sûr été nécessaire pour les Japonais archaïques, tout comme il ne l'aurait pas été dans d'autres civilisations comme celle de l'Inde ancienne par exemple. Ici non plus, nous n'allons pas prêter aux habitants de ces civilisations une méconnaissance complète des lois naturelles. Seulement, pour eux, ces phénomènes insolites auraient fait aussi partie de ces lois, en tant que des cas bien particuliers sans doute, mais en faisant partie quand même. Des paroles prononcées par l'actant approprié dans un contexte convenable seraient à l'origine d'effets surprenants, « magiques » pour nous, « logiques » pour eux.

Cependant, la prémisse selon laquelle ces gens auraient regardé ces rapports inhabituels de cause à effet comme une partie des lois physiques implique, par la notion même de « loi », qu'ils auraient sans doute pensé à des « forces » régissant ces rapports. Pour fournir un exemple légèrement puéril, si nous voyons une pomme tomber, le rapport causal que nous établissons entre l'état initial et l'état final est accommodé dans notre esprit grâce à un opérateur que nous appelons « force de gravité », qui est en parfaite concordance avec notre vision du monde. Nous ne nous attardons même pas un instant sur des considérations concernant la divergence entre l'état initial et l'état final, car nous arrivons à les cadrer immédiatement dans notre esprit selon une séquence logique. S'il est facile pour nous de concilier ces deux états en un seul, c'est parce que nous connaissons la nature de la force qui les relie, même sans être physiciens. Ainsi, nous pensons que c'est de la même manière que les Japonais archaïques arrivaient à concilier « faits » et « paroles » dans un seul et même concept, en ce sens qu'ils connaissaient viscéralement la nature de la force interne qui les liait. Est-il possible aussi pour nous de connaître cette nature ? Dans notre cas, puisque c'est une force que nous présumons nécessairement « fausse », l'apposition du sceau de « magie » aux

phénomènes qu'elle semble régir nous est nécessaire, mais qu'en est-il de ces gens qui la concevaient aussi naturellement que nous pensons la force de gravité ? Ou, pour le dire autrement, de quelle « gravité » peut bien s'agir ici ?

Si l'on nous permet un mauvais jeu de mots, c'est exactement de « gravité » qu'il faut aussi parler pour le cas de cette force qui se manifeste souvent dans nos *Chroniques*, car s'il existe quelque chose que notre analyse des exemples d'adéquation entre faits et paroles a fait ressortir jusqu'ici, c'est bien la présence constante d'une parole « grave », solennelle, et lourde de conséquences dans le déroulement du récit. Le poids, autrement dit, l'importance des retombées de ces paroles dans le récit semble dépendre de la présence ou l'absence d'opérateurs comme le mot *koto* ou le verbe *noru*, mais pour être plus précis, et poursuivant notre métaphore « gravitationnelle », ces termes ne fourniraient que la « masse » verbale, qui n'aurait évidemment aucun poids réel s'il n'y avait pas un champ de forces agissant sur elle. C'est ici que la vraie « force de gravité » de nos *Chroniques* émerge dans l'analyse, attirant vers le bas les paroles archaïques possédant la masse suffisante pour tomber sur le sol du récit, formé à son tour par des événements et des faits réels auxquels les paroles viendront se superposer selon des relations d'adéquation diverses : fait précédant la parole, parole précédant le fait, ou simultanéité des deux. Cette diversité est néanmoins régie par une seule et même force, qui n'est autre que la notion de « vérité. »

C'est ici que nous devons finalement reconnaître l'intuition de Kakinomoto no Hitomaro et Yamanoue no Okura pour avoir su identifier dans leurs poèmes la nature de cette force. En effet, le génie dont ils semblent² avoir fait preuve avec la création du mot *koto-dama* et son rapport solidaire avec la notion de *ma* ou « vérité », témoigne bien de la nature du pouvoir de la parole dans le Japon archaïque, du moins tel que ce pouvoir est exprimé dans nos *Chroniques*. Malheureusement, comme nous l'avons constaté tout au long de la première partie de cette étude, leur ingénieux concept de *koto-dama* fit l'objet de diverses utilisations abusives après sa création, cumulant sur lui un grand nombre d'étranges surplus de sens d'un côté, et de réductions sémantiques de l'autre. Ces modifications s'y cramponnent avec une telle ténacité que nous avons jugé nécessaire d'éviter l'utilisation de ce concept pour notre analyse des classiques, car il serait devenu source assurée de malentendus. Toutefois, fort des conclusions de nos analyses jusqu'ici, nous tenons à présent à le réhabiliter, ne serait-ce que symboliquement, en insistant sur la pertinence de son sens originel, celui qui se trouve consigné dans les poèmes de Hitomaro et Okura. Bien sûr, nous reconnaissons que parler du « sens originel » du *koto-dama* est certainement prétentieux, car la totalité du champ sémantique de ce concept ne se trouvait sans doute clairement définie que dans l'esprit de ces

² Puisqu'on n'a pas d'évidence sûre que la création du terme leur revienne (bien que ce soit très probable), tel que nous l'avons indiqué dans la section 1.3.3.

deux poètes. C'est pourquoi nous nuancerons notre phrase en précisant que lorsque nous parlons du « sens originel » du *koto-dama*, ce sera à entendre comme la parcelle sémantique que ces poètes nous ont laissé entrevoir dans leur œuvre, qui témoigne, on ne peut pas le nier, d'un rapport manifeste avec la notion de « vérité. » Cette dernière notion s'y trouve incarnée dans le monôme *ma* (véhiculé surtout par la graphie *zhēn* [tʃiě̃n] 眞) qui apparaît dans leurs vers³.

Cette vérité « *ma* » serait donc la « gravité » intrinsèque au concept de *koto-dama*, ce qui ferait de ce binôme, pris dans son « sens originel », une possible et pertinente expression synthétique de la force de la parole dans le Japon archaïque. On comprend mieux maintenant le grand contraste qui existe entre le mot *koto-dama* et son contemporain *koto-ba* ou *koto no ha* 言の葉. Le poème 2888 du *Man'yō-shū* nous avait montré⁴ l'opposition explicite que le poète anonyme avait établie entre ses paroles *ma-koto*, qui constituaient la vraie expression de son amour, et les paroles des gens mondains *koto no ha*, légères comme des feuilles, sans la masse nécessaire pour que la force de gravité du *ma* 眞 puisse agir sur elles, et partant sans aucun rapport nécessaire avec le monde phénoménal, celui des faits *koto* 事.

Le binôme *ma-koto*, si l'on s'en tient à l'étymologie, pourrait être interprété par « vraie parole » dans l'une de ses acceptions⁵, mais il s'agit d'un problème bien plus compliqué, car le préfixe « *ma-* », dans les composés de type « *ma-X* » a surtout une valeur d'intensificateur⁶. Ce type de binômes apparaît souvent dans nos *Chroniques*, par exemple dans l'épisode de l'attribution du nom de « Yamato-takeru » au prince O.usu par son rival Kumaso-takeru (« le fort du Kumaso »). Lors de notre examen de ce passage, on avait vu que Kumaso-takeru, battu par le prince, lui avait demandé son nom, après quoi il avait prononcé les mots « *makōtō sika ari* » 信然也 (que nous avons rendu, en accord avec le contexte, par « donc c'est vrai »), exprimant sa résignation face au fait qu'il n'était plus « le fort » ou « le

³ Dans la section 1.4.2, on a constaté le rapport étroit du *koto-dama* avec le terme « *ma* » à travers des expressions telles que : « *koto sakiku ma sakiku mase* » 言幸 眞福座跡 (« [avec] ma parole "heureux !", [je souhaite] que vous soyez vraiment (réellement) heureux ! ») ou « *ma sakiku ari koso* » 眞福在與具 (« soyez [donc] vraiment heureux [dans votre voyage] ! »).

⁴ Section 1.4.5 de ce travail.

⁵ *Jōdaigo jiten henshū iinkai* 上代語辞典編修委員会, éd., *Jidaijiten kokugo daijiten (jōdaihen)* 時代別国語大辞典 (上代編), Tōkyō, Sanseidō 三省堂, 2002, p. 671.

⁶ Ce sens d'intensificateur est, semble-t-il, resté dans la langue moderne à certains endroits du Japon. Le *Nihon kokugo daijiten* 日本国語大辞典 inclut un exemple de la variété dialectale de la préfecture de Gifu 岐阜県飛騨 : « *makoto kibishii zo* » まこと 厳しいぞ, ce qui voudrait dire « c'est vraiment très difficile / grave / sérieux, etc. » Ici, « *ma-koto* » répond à « [c'est] vraiment très... », où le *ma* joue clairement le rôle d'« intensificateur » ; le *koto* reprend le « fait que c'est difficile », mais c'est aussi et en même temps la « parole qui dit que c'est difficile. » Cf. *Nihon kokugo daijiten*, vol. 5, p. 373.

vainqueur⁷. » Il serait donc logique de commencer notre analyse de la notion de « vérité » en plongeant directement sur le sens premier de ce *ma-koto* en tant qu'expression explicite de cette « vérité », mais nous allons procéder autrement, car à part le problème posé par sa deuxième fonctionnalité, celle d'intensificateur, il arrive que ce binôme puisse avoir trait aussi à une autre notion, celle de « sincérité. » Ce problème de polysémie pour le *ma-koto* est déjà apparu lors de notre citation du *Kokutai no hongî*⁸. La dérive de l'opuscule est certainement facile à contourner dans notre analyse, non seulement par le sens absurde que les rédacteurs attribuèrent à la sincérité *ma-koto*, mais aussi par l'énorme disparité chronologique avec le cadre du Japon archaïque. Cependant, nous allons voir que ce sens de « sincérité » n'est pas totalement absent des apparitions du terme *ma-koto* dans nos *Chroniques*. Il sera bien entendu nécessaire d'analyser ces cas, mais afin de ne pas brouiller inutilement le début de nos analyses dans cette partie, nous allons repousser l'examen du *ma-koto* à la fin de notre étude, lorsque nous serons en mesure de bien distinguer la différence entre « vérité » et « sincérité », non seulement d'une façon conceptuelle, mais aussi et surtout d'une façon fonctionnelle, car ces deux notions vont être employées différemment selon les épisodes examinés. Pour l'heure, nous le rendrons provisoirement par « vraie parole » tout en sachant les difficultés auxquelles nous nous exposons, et qui seront expliquées d'une manière plus précise le moment venu, à la fin de cette partie.

Ainsi, au lieu de commencer par la vérité explicite *ma-koto*, nous entamerons cette partie par une analyse de la vérité implicite dans les actes de parole, qui se trouve incarnée à l'intérieur du concept de *koto-age*, un binôme qui est déjà apparu à plusieurs reprises dans ce travail. Bien qu'elle ne se manifeste au moyen d'aucun opérateur linguistique dans les cas du *koto-age* (hormis le poème 3253 de Hitomaro), il faudra toujours être conscient de la présence obscure de cette force de « vérité » lors de notre examen des différents exemples, et pour ce faire il sera sans doute utile de garder en tête l'image d'un champ gravitaire, ou plus facilement, d'un terrain plat constituée des faits *koto* 事, attirant vers lui par la force de la « vérité » des paroles *koto* 言 suffisamment « mûres » ou lourdes, paroles qui y laisseront des marques plus ou moins profondes selon leur poids spécifique.

4.2) Le tabou de l'« élévation de la parole »

4.2.1) Le concept de *koto-age*. Introduction et graphies

⁷ Épisode analysé dans la rubrique 3.4.2.3.

⁸ Section 1.4.3.

Dans la troisième partie de cette étude, au préalable de notre analyse sur le concept de *koto-muke*, nous avons affirmé qu'il fallait procéder avec précaution étant donné l'important volume de la recherche qui nous précédait. Il en va de même pour ce concept de *koto-age* que nous allons examiner, sauf qu'à cette occasion il nous faudra remplacer l'adjectif « important » par « immense. » En effet, il serait difficile de trouver une modalité du concept de *koto* aussi extensivement analysée que cette énigmatique « élévation des paroles. » Deux raisons nous viennent à l'esprit pour essayer d'expliquer l'intérêt soutenu de nos prédécesseurs : d'une part, le rapport solidaire de ce binôme avec la notion de *koto-dama* et son compliqué parcours dans l'histoire japonaise, qui fait que pour tout essai d'élucidation du sens de cette notion, l'examen du *koto-age* devient incontournable. Et d'autre part, la grande hétérogénéité contextuelle des exemples de ce binôme dans la littérature archaïque, ce qui fait de lui un objet intéressant pour la recherche. En effet, ce concept apparaît souvent dans les ouvrages de l'époque Nara, non seulement dans le *Man.yō-shū*, mais aussi dans les *Fudoki*, et bien sûr dans nos deux *Chroniques* impériales, *Kojiki* et *Nihon shoki*. Or, il ne serait pas exagéré de dire que ce concept semble prendre plusieurs visages différents selon le cadre textuel, parfois à l'intérieur d'un même ouvrage. C'est le cas notamment du *Nihon shoki*, qui non seulement pointe vers une grande divergence de sens entre tous les cas de *koto-age* présentés — au point de nous faire douter s'il s'agit réellement d'un seul et même concept —, mais aussi fait preuve d'une grande variété graphique quand il s'agit de rendre cette notion à l'écrit, au moyen de combinaisons comme *fā yán* [pɪuɒt hɪɒn] 發言, *xīn yán* [hɪəŋ hɪɒn] 興言, *cí jǔ* [ziei kɪo] 辭拳, *yáng yán* [yiaŋ hɪɒn] 揚言, *gāo yán* [kau hɪɒn] 高言, ou le monôme *chènɡ* [tʃ'ɪəŋ] 稱. Le *Man.yō-shū* montre d'autres graphies comme *cí jǔ* [ziei kɪo] 辭拳, *yán shàng* [hɪɒn ʒɪaŋ] 言上, ou même *shì shàng* [dʒiɛɪ ʒɪaŋ] 事上. En bref, autant de variétés graphiques de la formule plus « orthodoxe » *yán jǔ* [hɪɒn kɪo] 言拳, qui est celle que l'on retrouve dans le *Harima fudoki* 播磨風土記, le *Kojiki*, et quelques poèmes du *Man.yō-shū*. Les différents chercheurs se sont évertués, en utilisant des grilles de lecture diverses, à trouver un fil conducteur dans cette bigarrure aussi bien graphique que conceptuelle, ce qui a donné lieu à une longue et dense histoire de la recherche. Nul ne devrait donc s'étonner si nous affirmons qu'il ne sera pas possible d'embrasser ici toutes les thèses qui nous précèdent, et que nous serons obligés de nous cantonner à la citation des plus représentatives.

4.2.2) Première étape de l'histoire de la recherche

Quand il s'agit de retracer l'histoire de la recherche sur le *koto-age*, l'on prend souvent comme point de départ la définition qui Motoori Norinaga proposa dans son *Kojiki-den* 古事記伝, qu'on examinera plus bas et qui semble avoir servi de fondement aux acceptions qu'on retrouve dans les dictionnaires de langue archaïque. Or, ce ne serait pas tout à fait exact de dire que le *koto-age* a été, comme son proche-parent *koto-dama*, ressuscité de son moyen-âge oublié par Norinaga, car il existe aussi une définition précédant celle de l'auteur du *Kojiki-den*. Beaucoup moins exhaustive certes, et partant pas très utile pour la recherche, il n'en demeure pas moins qu'il nous faut rendre justice sur ce point à un des aînés de Norinaga dans l'étude des classiques, Kitamura Kigin 北村季吟 (1625-1705). Le grand volume de son œuvre témoigne de son érudition littéraire : poète, chercheur sur les *waka*, il compila trois grands recueils de commentaires sur le *Genji monogatari*, l'*Ise monogatari* 伊勢物語, le et aussi sur l'anthologie poétique *Man.yō-shū*. C'est dans ce dernier recueil, le *Man.yō shūsui-shō* 萬葉拾穂抄, qu'on retrouve la définition qu'il avança sur le *koto-age* :

ことあげハ声をあげ物いふ事なり⁹。

Kotoage¹⁰ ha koe wo age monoihu koto nari.

Le *koto-age* est le fait de dire quelque chose en élevant la voix.

Nous voyons qu'il s'agit d'une définition qui, bien qu'elle ne soit pas incorrecte de notre point de vue, n'apportera pas grand-chose à notre examen des *Chroniques*. Certainement, par la simplicité même de sa phrase, Kigin arrive à un exploit que nous avons considéré presque impossible pendant notre recherche : pouvoir faire rentrer tous les cas de *koto-age* dans une seule définition. Malheureusement, son explication laisse aussi la porte grand ouverte à l'entrée de toute sorte d'éléments parasites, car si l'on suit à la lettre l'explication de Kigin, il est aisé de voir que toute parole prononcée à haute voix pourrait être considérée un *koto-age*. Il est possible bien entendu d'adopter une telle position et interpréter telle ou telle parole dans nos *Chroniques* comme un *koto-age*, même en absence de tout élément linguistique le signalant explicitement. C'est la solution que propose, de façon ponctuelle certainement, Itoi Michihiro 糸井通浩 pour donner plus de prégnance à son interprétation de l'épisode de la

⁹ *Man.yō-shū suishō* 萬葉拾穂抄, Kitamura Kigin 北村季吟, Sakurai Mitsuru 桜井満 *et al.*, éd., Tōkyō, Shintensha 新典社, vol. 2, 1976, p. 256.

¹⁰ À l'époque de ce texte (début de l'ère Edo), les consonnes voisées n'étaient pas notées en *hiragana*. Cependant, notre choix de transcription répond au fait que cela se prononçait sans doute « *age*. »

mort de l'empereur Chū. ai 仲哀天皇¹¹. En ce qui nous concerne, nous éviterons ce genre de glissements philologiques et, tout comme les autres binômes examinés jusqu'ici, ne traiterons comme cas de figure valides que les exemples comportant la lecture explicite « *koto-age* » en *yomi-kudashi* au moins dans une des collections autorisées.

Ainsi, il nous faut avancer un pas de plus dans l'histoire de la recherche afin de mieux cerner ce concept de *koto-age*, c'est pourquoi nous allons faire appel à la définition établie par Motoori Norinaga :

さて許登は、言か、又事の意にてもあるべし、阿宜は、論などの阿宜にて、事のさまあるいはあるべきさまを云々と擧て言立るを、言擧と云なり¹²。

Sate koto ha / koto ka / mata koto no kokoro ni te mo aru besi / age ha / ageturahu nado no age ni te / koto no sama aruiha aru beki sama wo tukatuka to agete ihitaturu wo / kotoage to ihu nari.

Alors, « *koto* » doit signifier soit la parole, soit le fait, et « *age* », c'est le « *age* » des mots comme « *agetsurahu* » 論 (« argumenter, discuter ») ; [ainsi], annoncer à haute voix un fait qui existe ou qui est censé exister, cela s'appelle *koto-age*.

Cette définition du célèbre *kokugakusha* rend bien mieux compte du socle fondamental du *koto-age*, c'est-à-dire le concept de *koto*, l'objet de cette étude. Nous reconnaissons que la traduction que nous avons fournie en langue française ne fait pas justice à la maestria de l'analyse de Norinaga, en ce sens que notre phrase laisse tomber l'adéquation qu'il propose entre les deux *koto*, aussi bien que sa conception novatrice du *koto*-fait. En effet, à travers la tournure « *koto no sama* » 事のさま, qu'on pourrait traduire par « un fait tel qu'il se présente [à nous] », il donne à sa définition de notables accents de modernité, puisqu'il semble mettre en doute l'objectivité apparente du *koto*. Nous nous situons dans le droit fil de sa vision des choses, puisqu'on se souvient que jusqu'ici nous avons fait état à plusieurs reprises d'une conception du *koto* archaïque comme la « représentation » d'un fait, postulat qui constitue d'ailleurs l'un des piliers sur lesquels nous avons étayé notre argumentaire, et que nous considérons sémantiquement proche de la définition de Norinaga. De surcroît, ce dernier, conscient sans doute de la polysémie du mot, le rendit non par le biais de sémantèmes mais de phonogrammes (*koto* 許登), ce qui est en synchronie avec les postulats que nous avons établis pour la création de notre concept **K**.

¹¹ 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, p. 265-266.

¹² *Kojiki-den* 古事記伝, Ōno Susumu 大野晋, Ōkubo Tadashi 大久保正, éd., vol. 11, Tōkyō, Chikuma Shobō 筑摩書房, 1989, p. 267.

Or, il existe un point qui nous laisse sceptiques dans sa définition, et qui concerne la deuxième partie du binôme. Il s'agit du rapprochement qu'il propose de l'élément lexématique *ake* avec le verbe *agetsurahu*, que le dictionnaire de langue archaïque MJGJ définit comme « discuter », ou « argumenter, critiquer » (« *ron zuru* 論ずる, « *hyōron suru* » 評論する)¹³. A bien y réfléchir, cette partie de la définition de Norinaga est étonnante car, à notre connaissance, il n'existe pas un seul exemple de *koto-age* dans les *Chroniques*, ni dans le *Man.yō-shū* d'ailleurs, témoignant de ces sens de « discuter » ou « critiquer. » Nous ignorons pourquoi il proposa une telle interprétation du lexème *age* 擧, mais il se peut qu'il ait parlé moins sémantiquement que morphologiquement, en signalant par la tournure « *agetsurahu nado no ake ni te* » 論などの阿宜にて (« ... en tant que l'*ake* des mots comme *agetsurahu* ... ») non le sens de « discuter » mais juste l'identité morphologique avec d'autres mots archaïques commençant par le même lexème *ake*.

Néanmoins, c'est curieusement sur cet élément de la définition de Norinaga qu'une grande partie de la recherche moderne semble s'être focalisée, en laissant de côté la conception que le *kokugakusha* nous proposa du *koto* comme « un fait tel qu'il se présente [à nous] », qui était une idée bien plus prégnante et pertinente de notre point de vue. De plus, la relative prudence avec laquelle Norinaga parlait de cet *agetsurahu*, en y apposant le mot *nado* (« et d'autres ») semble également avoir été ignorée, et le *koto-age* fut associé dès l'époque moderne à un épisode de nos *Chroniques* qui n'a en principe aucun rapport avec sa nature foncière : la célèbre « Constitution » en 17 articles que le Prince Shōtoku 聖徳太子 aurait rédigée dans la douzième année du règne de l'impératrice Suiko (604 A.D.), et dont le contenu est décrit dans le *Nihon shoki*. Le dernier article dudit document, le numéro 17, dit ainsi :

十七日、夫事不可独断。必与衆宜論。小事是輕。不可必衆。唯速論大事、若疑有失。故與衆相辨、辭則得理¹⁴。

Towo amari nanatu ni ipaku / sōre kōtō pitōri sadamu bēkarazu / kanarazu mōrōmōrō tō agēturapu bēsi / isasakeki kōtō pa kōre karosi / kanarazusi mō mōrōmōrō tō su bēkarazu / tada opoki naru kōtō wo agēturapu ni ōyōbite pa / mosi pa ayamari aru kōtō wo utagapu / kare / mōrōmōrō tō api wakimapuru tōki pa / kōtō sunapati kōtōwari wo u.

Le dix-septième article dit ainsi : « Ne décidez pas les affaires individuellement. **Discutez**[-les] toujours en commun. Les petites affaires étant légères, ce n'est pas nécessaire d'agir collectivement [pour leur résolution]. Seulement, lorsqu'on **discute des affaires importantes**, il est

¹³ Maruyama Rinpei 丸山林平, éd., *Jōdaigo jiten* 上代語辞典, Tōkyō, Meiji shoin 明治書院, p. 9.

¹⁴ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 68, p. 186-187.

possible qu'on commette des erreurs. Par conséquent, en examinant les choses collectivement, les affaires sont résolues de façon raisonnable (*koto-wari*). »

C'est sûrement cette expression « *kōtō wo agēturapu* » qui a poussé Ōta Yoshimaro 太田善磨 à rapprocher ce contexte législatif de la définition du *koto-age* fournie par Norinaga. Tout d'abord, voyons quelles sont les conclusions qu'il tire concernant la généralisation des discussions *agetsurahi* à cette époque lointaine :

ここに、こと（辞）に理を導き入れるために、「あげつらひ」が奨励されたことを知るのであるが、その根拠となるものは社会は凡夫によって形成されているという思想であったと言える¹⁵。

L'on sait qu'à ce moment-là [la rédaction de la « Constitution » en 17 articles], afin de donner de la logique *koto-wari* 理 aux paroles *koto* 辞, la discussion (*agetsurahi*) fut encouragée, et on peut dire que ce qui sous-tendait [cette recommandation] était l'idée selon laquelle la société était formée de gens ordinaires.

Pour savoir où Ōta Yoshimaro veut en venir, il nous faut situer les choses dans le contexte décrit par le *Nihon shoki* : après la réforme Taika (*Taika no kaishin* 大化改新) de 645, les nouvelles autorités auraient établi une série de réformes inspirées du modèle chinois de l'époque des Tang. Cette réforme est souvent mise en parallèle avec la Restauration de Meiji de 1868, par la similarité des centralisations du pouvoir à l'empereur que les deux systèmes mirent en place¹⁶. Pour cette réforme Taika, l'obéissance et le respect de l'autorité seraient devenus des principes absolus, surtout à des fins militaires, en vue des possibles conflits avec les pays environnants, et c'est ici qu'Ōta suggère que les tendances encouragées par l'ancienne « Constitution » en 17 articles, prônant la discussion et l'argumentation entre autres, furent jugées dangereuses par les autorités, puisque ces tendances visaient l'affirmation de la propre personnalité au moyen de la parole. La soumission à l'autorité aurait donc pu être menacée :

[...] 凡夫の「辞」による「あげつらひ」を是認して権威を疑わしめるに至ることの明らかな「ことあげ」を許容することは、統制の強化をはかろうとする時には、大きい

¹⁵ Ōta Yoshimaro 太田善磨, *Kodai Nihon bungaku shichō-ron* 古代日本文学思潮論, Tōkyō, Ōfūsha 桜楓社, vol. 4, 1966, p. 237.

¹⁶ Il faut savoir que bien d'historiens considèrent que cette réforme est en partie une reconstruction a posteriori, et qu'elle n'a pas pu se produire dans les termes du *Nihon shoki*.

な危惧をはらむことであつた¹⁷。

(...) En approuvant les discussions verbales *agetsurahi* des gens ordinaires, on acceptait [de leur part] des *koto-age* explicites qui pouvaient arriver à mettre en doute l'autorité. Dans un moment où [le gouvernement] s'était proposé de renforcer le contrôle, [ces tendances] étaient chargées de grands dangers.

Qu'aurait-on donc à reprocher à l'examen d'Ōta ? Rien sur son explication du contexte sociohistorique (du moins tel qui est décrit dans le *Nihon shoki*) et l'enchaînement de causes et conséquences qu'il propose. Si la discussion avait été encouragée par la « Constitution » du Prince Shōtoku, il est logique qu'un nouveau régime visant à renforcer l'autorité ait jugé dangereux ce penchant à l'argumentation, car il pouvait mener à la mise en doute des décisions de l'appareil du pouvoir. Une retenue verbale aurait été imposée à la population, et l'« élévation de la parole » serait devenue tabou. Bien que ce soit risqué d'émettre des conclusions sur les changements sociaux dans ce contexte lointain, l'analyse d'Ōta nous semble bien solide, exception faite du point où il introduit le concept archaïque de *koto-age* et le rattache à la notion d'argumentation. En effet, c'est ce rapprochement forcé qu'il établit entre le terme *koto-age* et la tournure « *kōtō wo agēturapu* », en suivant sûrement l'interprétation de Norinaga, que nous sommes réticent à accepter. Tout d'abord, si l'on revient sur la citation du 17^e article de la « Constitution » du Prince Shōtoku, on constatera que le *koto* dont Ōta parle n'est pas vraiment relié au sens de « parole » mais à celui de « fait » (les « grandes affaires », *dai-ji*, ou bien *opoki naru kōtō* 大事). L'on pourrait nous objecter que ceci est en contradiction avec le postulat fondamental de notre étude, qui présuppose un concept **K** unique embrassant les deux *koto*. Cependant, il arrive, comme nous l'avons vu dans la section 2.4.1, qu'il existe également des *koto* qui ne comportent pas le versant de « parole », comme le binôme *yū shi* 御事, qui signifie généralement en chinois ancien « exécuter les affaires ou exercer ses fonctions », ou « contrôler, conduire¹⁸ ». Ici aussi, le *koto* de la phrase « *opoki naru kōtō wo agēturapu* » 論大事 du NKBT serait à interpréter dans le sens chinois d'« affaire », et non comme un exemple du concept **K**, car le terme *dai shi* [dai džier] 大事 (« affaire importante ») serait juste un binôme chinois pur qu'on aurait décomposé pour le lire à la japonaise¹⁹, comme c'est d'ailleurs normal en *kanbun*. En résumé,

¹⁷ *Ibid.*, p. 239.

¹⁸ Voir les notes 39 et 40 de la deuxième partie.

¹⁹ Cette phrase est lue d'ailleurs « *daiji wo agēturapu* » 大事を論ぶ dans le SNKBZ (*Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 3, p. 550). Autrement, si nous disons « sens chinois », c'est parce que ce sinogramme *shi* 事, dans son acception originelle en chinois classique, ne comporte aucun rapport avec le sens de « parole » comme nous l'avons vu dans la section 2.2.2. Ce serait donc à lire ici dans son sens strictement savant d'« affaire [politique et/ou rituelle]. »

en ce qui nous concerne, nous n'allons pas cautionner l'hypothèse que la notion archaïque de *koto-age* puisse être interprétée par le douteux biais de la tournure « *kōtō wo agēturapu* » 事を論ふ. Que cette modalité d'acte de parole soit reliée à un tabou pour quelques-unes de ses occurrences dans les textes de l'époque Nara, nous ne le doutons pas. Seulement, nous trouvons qu'il est arbitraire d'attribuer la naissance de ce tabou à un tournant pseudo-historique comme celui de la réforme Taika. Il est d'ailleurs difficile de savoir si le *koto-age* fut toujours tabou ou non, ou s'il y eut vraiment des tournants historiques ayant modifié son sens. La seule manière d'y jeter un peu de lumière est de se tourner vers les textes eux-mêmes, et c'est ce que nous allons faire de suite, en conjuguant l'analyse des exemples proposés avec la continuation de notre survol de l'histoire de la recherche.

4.2.3) La colline du « *silence* »

Les quelques citations des *Fudoki* qu'on a fournies jusqu'ici dans notre travail, notamment pour les cas de « nature parlante » et celui du *koto-muke*, témoignent de la nécessité de considérer ces textes comme un complément précieux d'information pour notre recherche sur les actes de parole dans le *Kojiki* et le *Nihon shoki*. En effet, ce recueil hétéroclite où s'enchevêtrent géographie, mythe, folklore et tradition orale, fournit souvent des variantes qu'on ne trouve nulle part ailleurs dans nos *Chroniques*. Dans le cas qui nous occupe en ce moment, à savoir le *koto-age*, ce sera surtout la toponymie décrite dans un épisode concret qui va nous permettre de commencer notre analyse sur le rapport de la nature taboue de certains cas du *koto-age*.

Quand bien même le petit nombre d'exemples de *koto-age* dans les *Fudoki* pourrait sembler dérisoire, leur pouvoir explicatif n'en serait pas moins grand pour autant. En fait, ces apparitions se limitent à deux toponymes dans le *Fudoki* du pays de Harima, qui, si l'on parle *stricto sensu*, sont exactement le même, puisqu'il s'agit de deux noms différents donnés au même élément géographique, *kotoage-woka* 言舉阜 et *kotoage-saki* 言舉前. L'explication que ce *Fudoki* fournit de ce toponyme est la suivante :

言舉阜、右、所以稱言舉阜者、大帶日賣命、行軍之時、御於此阜、而教令軍中曰、此御軍者、慇懃勿爲言舉、故號曰言舉前²⁰。

Kōtōagē woka / *migi* / *kōtōagē woka tō* / *ipu yue pa* / *opotarasipime nō mikōtō* / *ikusa nō tōki*

²⁰ Uegaki Setsuya 植垣節也, éd., *Fudoki* 風土記, SNKBZ, 5, Tōkyō, Shōgakkān 小学館, 1997, p. 62-63.

ni / könō woka ni imasite / ikusa ni nōrigōtō sitamapisiku / könō mi ikusa pa / nemōkōrō ni
kōtōagē na se sō tō nōritamapiki / kare nadukete **kōtōagē saki** tō ipu.

La colline du *koto-age* : la raison pour laquelle on appelle ainsi cette colline est parce que l'impératrice Ō-tarashi-hime-no-mikoto 大帶日賣命, lors de son départ en guerre, aurait rassemblé ici son armée, et leur aurait donné l'ordre suivant : « Soyez prudents, et ne faites jamais *koto-age*. » C'est pourquoi on donna le nom de « ***koto-age saki*** » à cette colline.

Tout d'abord, un mot sur le contexte historique lui-même. Il faut savoir qu'ici les deux collections principales, NKBT et SNKBZ, diffèrent grandement sur un point concret. Après la mention à l'impératrice Oho-tarasi-hime, le NKBT fournit le syntagme « *kara kuni yori kapēri nōborimasisi tōki* » 韓國還上之時, faisant référence à la Corée :

[...] 大帶日賣命、韓國還上時、軍行日、此阜御²¹ [...]

... opotarapime nō mikōtō / kara kuni yori / kapēri / nōborimasisi tōki / ikusa wo / yaritamapu pi / könō woka ni imasite...

L'impératrice Oho-tarasi-hime-no-mikoto, à son retour de la Corée, le jour où elle rassembla son armée, se trouvait sur cette colline....

Ce fragment n'apparaît pas dans la version du SNKBZ, et de plus, son addition au récit est considérée arbitraire par l'éditeur de l'ouvrage, Uegaki Setsuya 植垣節也, qui affirme qu'il n'existe pas d'évidence textuelle autorisant un tel ajout²². Avant et après ce syntagme « *kara kuni yori kapēri nōborimasisi tōki* », les deux versions convergent sur l'essentiel du récit, mais il est certainement surprenant qu'il existe un tel écart. Li Mi Yeon²³, après un examen poussé des mentions de l'impératrice Oho-tarasi-hime-no-mikoto et son expédition en Corée dans l'ensemble du *Fudoki* du pays de Harima (qu'il compte au nombre de trois), conclut qu'il existe une évidence, sinon textuelle, au moins contextuelle, pour cautionner le fragment « orphelin » du NKBT. Nous pensons qu'il est fort probable qu'il se soit agi d'un départ (ou d'un retour) de l'impératrice et son armée dans le cadre des démarches guerrières du Yamato dans la péninsule coréenne.

Une fois ce contexte militaire mis en lumière, il est temps de passer à la question

²¹ Akimoto Kichirō 秋本吉郎, éd., *Fudoki* 風土記, NKBT, 2, Iwanami Shoten 岩波書店, 1958, p. 298.

²² *Ibid.*, p. 62, n. 6.

²³ Li Mi Yeon 季美燕, « “*Fudoki*” no kotoage » 『風土記』のコトアゲ, *Chūkyō Daigaku Jōdai bungaku ronkyū* 中京大学上代文学論究, vol. 8, 2003, p. 24-25.

principale, à savoir, pourquoi cette colline fut nommée d'après cette modalité d'acte de parole ? L'une des interprétations les plus communément admises est que sur cette colline se serait autrefois célébrés des rituels religieux ou magiques de type *koto-age*. Cette interprétation résolument ritualiste est représenté surtout par Ōta Yoshimaro, déjà cité, en tant que l'un des pionniers de la recherche moderne sur les notions de *koto-dama* et *koto-age*. Dans ses analyses sur ces notions, il nous fait part du suivant :

伝承そのものについて言っても、「ゆめな言挙げしそ」と言われたから「言挙げ阜」なり「言挙げ前」なりの名前が生まれたのだというのは不自然であり、[...] 「言挙げ阜」のほんとうの由来は、そこで何らかの開口発声を主要素とする宗教的儀礼もしくは呪術的行為が、恒例的に行われていたことにあったものと想像するのが自然で、その名の根拠があまり判然としなくなったころ、別個の由縁の附会がこころみられたものであろう²⁴。

Même en reprenant la tradition elle-même, il n'est pas naturel de [penser] que les noms de « *koto-age-oka* » ou « *koto-age-saki* » sont nés parce que [dans le texte] il est dit : « ne faites absolument pas *koto-age* » [...] S'agissant de l'origine réelle du [toponyme] « *koto-age-oka* », il serait naturel d'imaginer que dans cette colline il se seraient célébrés de manière conventionnelle des rituels religieux ou des actes magiques où la voix aurait joué un rôle primordial, et que lorsque le fondement du nom [de ce lieu] devint incertain, on aurait essayé de l'expliquer par une autre raison construite de toutes pièces (*fukai* 附会).

D'autres chercheurs comme Itō Haku 伊藤博 ont repris, en citant explicitement ce passage, les idées d'Ota Yoshimaro sur l'origine du nom de cette colline, tout en poussant d'un cran le caractère formel de ce soi-disant rituel religieux *koto-age* en lui rapprochant du terme *saishiki* 祭式 (« cérémonie »)²⁵. Ogiwara Chizuru 荻原千鶴 affirme également dans ses analyses que le *koto-age* était un rite verbal de type social et public (*kōteki hassei girei* 公的発声儀礼), allant jusqu'à vouloir expliquer le *koto-age* de Yamato-takeru dans le *Kojiki* — épisode que nous analyserons sous peu — par une utilisation inadéquate que le héros aurait faite, pour des fins personnelles, de ce rituel public²⁶.

²⁴ Ōta Yoshimaro, *Kodai Nihon bungaku shichō-ron* 古代日本文学思潮論, p. 232.

²⁵ Itō Haku 伊藤博, « Man.yō-jin to koto-dama » 万葉人と言霊, in Hisamatsu Sen'ichi 久松潜一, éd., *Man.yō-shū kōza* 万葉集講座 [Gengo to hyōgen 言語と表現, vol. 3], Tōkyō, Yūseidō 有精堂, 1973, p. 49-50.

²⁶ « *Koto-age wo kankō suru koto ni yotte, ōken e no shinkō kara no taiketsu wo hakaru kekka to natta* » 言挙げを敢行することによって、王権への真向からの対決をはかる結果となった. Cf. Ogiwara Chizuru 荻原千鶴, « Keikō-ki no ichi-seikaku. Yama kawa no kami no koto-muke » 景行紀の一性格——山河の神の言向, *Kokugo to kokubungaku. Tōkyō daigaku kokugo kokubun gakkai* 国

On voit bien que la thèse d'Ōta Yoshimaro a été reprise par une partie de la recherche moderne. Certainement, cette interprétation ritualiste est ingénieuse et dotée d'un certain pouvoir explicatif, mais elle a la grande faiblesse de ne pas se fonder sur ce que le texte original nous dit sur cette colline, mais sur une conjecture personnelle, de laquelle Ōta ne fournit pas d'évidence, au moins dans le texte que nous avons examiné de lui. Qui plus est, Ōta étaye sa thèse en réfutant ouvertement ce que le *Fudoki* dit dans sa version du NKBT, c'est-à-dire la phrase « *yume na kōtōagē si sō* » ゆめな言挙げしそ (« ne faites absolument pas *koto-age* »), considérant que cet épisode ne serait qu'une interprétation faite de toutes pièces (*fukai* 附会) pour expliquer le manque d'évidence du nom de « *koto-age-oka*. »

Bien entendu, nous n'avons pas d'évidence non plus pour rejeter cette hypothèse ritualiste, mais s'agissant de tirer nos conclusions nous préférons, en bonne méthode, nous référer au texte lui-même, qui est à notre connaissance la seule référence de la littérature archaïque à cette colline. Pour reprendre ce que le texte du SNKBZ dit littéralement, l'impératrice Jingū 神功皇后 aura donné un ordre à son armée (*ikusa ni nōrigōtō sitamapisiku* 而教令軍中曰) selon lequel il ne fallait absolument pas faire *koto-age* (*nemōkōrō ni kōtōagē na se sō tō nōritamapiki* 慙勿爲言舉). Et le texte fait ensuite de cet ordre, sans aucun place pour le doute, l'origine du toponyme, en disant : « C'est pourquoi, nommé d'après [cet ordre], on l'appelle *koto-age-saki* » (« *kare nadukēte kōtōagē saki tō ipu* » 故號曰言舉前).

Cependant, bien que le *Fudoki* nous informe clairement de l'origine de ce toponyme, si l'on s'en tient strictement au texte comme nous sommes en train de le faire, force est de constater que ce dernier ne nous apporte aucune information quant à la nature de l'acte de parole *koto-age* lui-même. Tout ce qu'on aura compris est que pour l'impératrice Jingū il s'agissait d'un acte à proscrire, mais en réalité on ne sait ni ce qu'elle entendait par « *koto-age* », ni quelles étaient les raisons de son interdiction, ni si cet acte était toléré en d'autres circonstances non militaires... En bref, tout un réseau d'inconnues qui nous font conclure que pour jeter un peu de lumière sur cet énigmatique *koto-age* il faudra, plutôt que de tourner en rond en faisant des conjectures sur un seul exemple, examiner les autres textes où ce binôme apparaît.

4.2.4) Brève révision du poème 3253 de Hitomaro

Le cadre militaire décrit dans l'extrait précédent est commun à d'autres *koto-age* comme celui du poème 972 du *Man.yō-shū*, qui nous décrit, comme nous l'avons suggéré dans la 語と国文学 東京大学国語国文学会, vol. 56, issue 2, 1979, p. 14-24.

première partie de notre travail²⁷, les louanges à un soldat qu'on suppose extrêmement courageux. Il est temps maintenant de montrer ce poème intégralement :

千万乃 軍奈利友 言拳不為 取而可来 男常曾念²⁸。

Tiyörödu nö / ikusa nari tö mö / **kötöage** sezu / törite kinu bëki / wo no kötö sö omöpu.

Même s'il s'agit d'une armée d'un million [d'hommes], tu es un homme qui pourrait la battre sans faire *koto-age*, j'en suis persuadé.

Cette verse comporte une expression curieuse, « *kötöage sezu* » 言拳げせず (« sans faire *koto-age* »), dont on trouve d'autres exemples dans le *Man.yō-shū*. En réalité, cette tournure est un *makura-kotoba* (« mot-oreiller ») ce qui suggère pour elle un rôle relativement important dans l'outillage notionnel des poètes de l'époque. Le poème 4124 parle aussi de l'arrivée de la pluie après une longue sécheresse, et l'auteur se félicite qu'elle soit arrivé sans faire *koto-age*. Des auteurs comme Miller, par le biais des expressions comme « ritualistic liturgy²⁹ » franchissent ouvertement le pas entre *koto-age* et rituel religieux, ce qui, à notre connaissance, n'est aucunement cautionné par nos textes.

Il est certainement trop tôt, à l'aube de notre analyse de ce binôme, pour tirer des conclusions, car tout ce que nous savons pour l'instant de ce *koto-age* est qu'il signifie, littéralement, « élever la parole », et qu'il comporte un aspect tabou, c'est tout. Concernant cette « élévation », elle aurait, de notre point de vue, moins de rapport avec l'idée de « parler à haute voix³⁰ » qu'avec l'idée d'« élever » spatialement quelque chose dans une direction donnée. On aurait donc élevé les paroles vers quelque chose, mais vers quoi concrètement, c'est une question que nous ne sommes pas, à ce stade de l'analyse, encore en mesure de répondre.

S'agissant de l'aspect tabou décrit par l'expression « *kötöage sezu* », il est souligné aussi

²⁷ Section 1.3.1.

²⁸ *Man.yō-shū* 萬葉集, SNKBZ, 7, p. 135.

²⁹ « The martial context of this poem makes the power of the Old Japanese *kötöagē* ritual abundantly clear, at the same time that it helps to demonstrate why the non-performance of this powerful ritualistic liturgy – the calling aloud, distinctly and by name, upon the benefit desired, in this case, destruction of the enemy – became a virtue in the Old Japanese period (...) Indeed, his [the warrior's] valor is to be measured by the fact that the poet believes he is assured of this victory even without the performance of the *kötöagē* ritual : *kötöagē sezu*. » Cf. Roy A. Miller, « The spirit of the Japanese language », *Journal of Japanese Studies*, vol. 3, issue 2, 1977, p. 276-277.

³⁰ Ceci est le pari des éditeurs du SNKBZ (*Man.yō-shū* 萬葉集, SNKBZ, 7, p. 135), mais nous trouvons risqué d'établir un tel rapprochement, car les textes ne parlent pas explicitement d'une « élévation de la voix. »

par le poème 3253 de Kakinomoto no Hitomaro, déjà analysé dans notre première partie³¹, mais le caractère insolite de ce poème tient au fait qu'il s'agit du seul cas où un actant exécute volontairement, et en toute connaissance de cause, l'acte de parole *koto-age* :

葦原 水穂国者 神在隨 事挙手為国 雖然 辞挙叙吾為 言幸 真福座跡 恙無
福座者 荒磯浪 有毛見登 百重波千重浪敷尔 言上為吾 言上為吾³²。

Asipara nō midupō nō kuni pa / kamu na gara / **kōtōagē** senu kuni / sikaredōmō / **kōtōagē** zō a
ga suru / kōtō sakiku masakikumase tō / tutumi naku / sakiku imaseba / arisonami / arite mō
mimu tō / momope nami / tipe nami ni siki / **kōtōagē** su are pa / **kōtōagē** su are pa.

Le Pays de la Plaine Fertile des Roseaux est un pays divin où l'on n'**élève pas les mots** (*koto-age*). Pourtant, je le fais, j'**élève les mots** [et dit] « heureux ! » pour que vous ayez en vérité un voyage heureux et sans contrainte. Si la fortune vous accompagne (litt. « si vous êtes heureux »), même s'il y a de violentes vagues, nous nous reverrons bientôt. C'est pourquoi, à l'image de cent vagues, à l'image de mille vagues, [cent fois] j'**élève les mots**, [mille fois] je **les élève**...

Si nous avons dit plus haut « en toute connaissance de cause », c'est parce que l'auteur utilise le mot « *koto-age* » à l'intérieur de son discours selon une proposition affirmative : « je fais *koto-age* » (« *kōtōagē zō a ga suru* » 辞挙叙吾為), ce qui ne trouve pas de parallèle avec les autres cas de ce binôme dans nos textes archaïques, que ce soit dans les *Chroniques*, dans les *Fudoki* ou dans le reste des poèmes du *Man.yō-shū*. Comme nous l'avons dit dans notre première partie, ce poète déclare que : « bien que le *koto-age* soit tabou dans notre pays (parce qu'« élever la parole » n'est pas un acte anodin), j'*ose* quand même le faire pour souhaiter un heureux voyage à l'ambassadeur, puisque la parole dans notre pays a un pouvoir efficace (*koto-dama*). » Cette dernière proposition « *kōtōagē su are pa* », loin d'être un doublon, était un moyen pour le poète de faire remarquer son audace, puisqu'il assume sans hésitation les risques (« j'*ose* ») qu'il sait inhérents à ce *koto-age*.

Quels sont en réalité ces « risques » ? Ni les *Fudoki* ni le *Man.yō-shū* ne nous permettront de préciser la nature de ces potentiels dangers dans l'exécution d'un *koto-age*. Ce sera dans nos *Chroniques* qu'il nous faudra puiser pour trouver des exemples réels de résultats néfastes pour l'exécution d'un *koto-age*, ce qui pourrait expliquer, du moins partiellement, le caractère tabou auquel ce mot se rapporte en arrière-plan.

³¹ Voir la section 1.3.1 et *séq.*

³² *Man.yō-shū* 萬葉集, SNKBZ, 8, p. 404.

4.3) Vérité et paroles néfastes. Les « bravades » de Yamato-takeru

4.3.1) La rencontre avec le dieu du mont Ibuki

4.3.1.1) Description du contexte

Nous allons entamer notre analyse du *koto-age* dans les *Chroniques* par le seul exemple de ce terme qui existe dans le *Kojiki*, et dont nous avons déjà donné un petit aperçu dans la première partie de cette étude³³. Cet épisode, on s'en souvient, décrit l'ascension de Yamato-takeru sur le mont Ibuki, où il tomba sur la divinité de la montagne, qui lui apparut comme un énorme sanglier blanc. La rencontre avec ce dieu sera fatale pour le héros, car il y exécutera un imprudent acte de parole *koto-age* que le texte présente comme la cause même de sa défaite. Revoyons cet extrait :

爾為言拳而詔、是化白猪者、其神之使者。雖今不殺、還時將殺而騰坐。於是零大冰雨、打惑倭建命³⁴。

Sikaku site / **kōtōagē** site nōritamapaku / kōnō siroki i tō nareru pa / sōnō kamī nō tukapi zō / ima kōrōsazu tō mō / kapēramu tōki ni kōrōsamu tō nōritamapite / nōborimasiki / kōkō ni opo pi samē wo purasite / yamatō takeru nō mikōtō wo utimatopasiki.

Alors, [Yamato-takeru], en **élevant les mots** (*koto-age shite*), dit : « Ce qui s'est transformé en ce sanglier blanc doit être le messenger de la divinité [de cette montagne]. Je ne vais pas le tuer maintenant, mais au retour. » Ainsi parla-t-il. Alors [quelqu'un] fit tomber une averse de grêle qui frappa et égara Yamato-takeru.

Tout d'abord, un mot sur ce mystérieux « quelqu'un » que nous avons mis entre crochets. Lors de nos analyses dans la première partie, nous avons repoussé le problème posé par l'identité de l'auteur de l'averse de grêle, car aucun sujet n'est explicité dans la phrase « *kōkō ni opo pisamē wo purasite* » 於是零大冰雨 (Alors [quelqu'un] fit tomber une averse de grêle...). À ce moment, puisqu'il s'agissait d'un point qui n'était pas crucial pour la démonstration que nous étions en train d'effectuer sur l'absence de performativité magique dans ce cas particulier, nous avons opté pour une solution de fortune en attribuant au dieu de la

³³ Voir la rubrique 1.5.2.2.

³⁴ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 230-231.

montagne la responsabilité de la calamité qui s'est abattue sur le héros. C'est effectivement la solution la plus plausible, étant donné qu'a priori le récit est construit avec seulement ces deux actants, le dieu et le héros. Or, ce point demande à être réexaminé, car nous le trouvons d'une importance capitale, non seulement pour la compréhension de l'épisode entier, mais aussi pour comprendre l'une des clefs de la logique du *koto-age*. Cependant, avant d'y entrer de plain-pied, il nous faudra comprendre le réseau de causes et conséquences sur lequel cet épisode est construit. Ce ne sera qu'à la fin de cette rubrique que nous serons en mesure de préciser l'identité de l'auteur de l'averse.

La défaite au mont Ibuki vouera le héros à la maladie, la mélancolie, et en dernière instance, à la mort. En effet, après avoir erré pendant quelque temps, Yamato-takeru trépassa finalement dans le champ de Nobo 能煩野, dans la province de Mie 三重, et il s'agit d'une disparition qui est logique si l'on choisit de voir les choses sous le prisme de la notion du « nom » dans le Japon archaïque, que nous avons examiné dans la troisième partie³⁵. Dans nos analyses, nous avons conclu que les actants ne pouvant plus « faire honneur » à leur nom perdaient en général leur essence et disparaissaient de la scène, comme ce fut le cas de Kumaso-takeru. En effet, après son duel avec le prince O.usu (le premier nom de Yamato-takeru), cet insoumis n'était plus « le fort (*takeru*)³⁶ », puisqu'il venait d'être battu par le prince, à qui il céda son nom. Son « essence » ainsi perdue, il disparut du récit, tué par son vainqueur. Certes, nous avons nuancé cette conclusion en avançant que Kumaso-takeru pourrait encore être « le fort » partiellement, c'est-à-dire seulement au pays de Kumaso, mais toujours est-il qu'à travers la cession de son nom, il reconnaissait l'inclusion du pays de Kumaso dans le Yamato, ce qui veut dire que partout dans le nouveau Yamato il y aurait toujours quelqu'un plus fort que lui, ce qui enlevait la pertinence de son nom, et donc de son essence et de son existence.

Alors, maintenant il s'avère que c'est le tour de Yamato-takeru de disparaître, étant donné qu'il ne put pas « faire honneur » à son nom au mont Ibuki. En effet, frappé et désorienté par l'averse de grêle, il ne put pas battre son adversaire, ce qui nous fait penser que non seulement son corps, mais aussi son essence « *takeru* » fut fatalement atteinte par l'averse. Il n'est donc pas étonnant qu'il doive disparaître du récit, malgré la grande notoriété dont il avait joui jusqu'alors. Certes, sa mort peut être ainsi expliquée, mais qu'en est-il des raisons de ses derniers actes ?

³⁵ Voir la rubrique 3.4.2.3.

³⁶ A ce moment, nous avons donné une définition composite du lexème « *takeru* » comme « fort / courageux », en nous basant dans les dictionnaires de langue archaïque et les travaux d'autres auteurs.

4.3.1.2) L'épée Kusanagi

À bien y réfléchir, la conduite finale de Yamato-takeru est inexplicable. Alors qu'il avait déjà accompli sa mission de pacification des peuples insoumis de l'Est et qu'il pourrait aller parfaitement en rendre compte à son père l'empereur, voilà qu'il décide soudainement d'aller tuer le dieu du mont Ibuki 伊吹山, ce qui n'était pas inclus dans la mission que lui avait confiée l'empereur. On ne peut que se demander les raisons de cette folle décision. Et si l'on emploie ce qualificatif, ce n'est seulement parce que ce n'était pas une action nécessaire pour accomplir sa mission de pacification, mais parce qu'en plus il part les mains vides en laissant chez sa nouvelle épouse Miyazu-hime 美夜受比売 l'objet qui lui conférerait a priori plus des chances de remporter la victoire, c'est-à-dire l'épée Kusanagi 草薙劍, qu'il avait reçue de sa tante Yamato-hime. Sur ce dernier point, Aoki Shūhei 青木周平 affirme que l'épée Kusanagi n'aurait été d'aucune utilité dans le mont Ibuki³⁷, mais les raisons qu'il avance pour justifier cette opinion ne nous semblent pas solides. En effet, s'appuyant sur une hypothétique opposition entre la tante Yamato-hime et l'épouse Miyazu-hime, Aoki affirme que la contrée d' Afumi 淡海 (à la frontière de laquelle se trouvait le mont Ibuki) appartenait au rayon d'action de l'épouse, et que donc le pouvoir de l'épée, donnée par la tante, ne pourrait pas y agir³⁸. De notre point de vue, il existe trop de distance entre les différentes prémisses de cette hypothèse pour y adhérer.

D'autres chercheurs comme Li Mi Yeon 季美燕³⁹ affirment que Yamato-takeru aurait pu très facilement tuer la divinité du mont Ibuki avec l'épée Kusanagi. Il nous explique que le héros, à la vue de l'énorme bête qui est apparue sur sa route, se rend compte qu'il ne pourra pas la tuer les mains vides. Le *koto-age* qu'il exécute ensuite ne serait donc qu'une expression de mécontentement et de regret pour avoir laissé l'épée Kusanagi derrière lui. Pour appuyer son argument, Li Mi Yeon entreprend une recherche minutieuse des apparitions des sangliers dans le *Kojiki*, et conclut qu'à chaque fois que cette *Chronique* fait apparaître un sanglier dans la trame, c'est pour incarner le concept d'« ennemi effrayant. » Si le *Kojiki* insiste sur la taille du sanglier (« gros comme un bœuf »), c'est afin de renforcer davantage, nous dit-elle, cette image d'ennemi effrayant et imbattable. Que le sanglier puisse bien symboliser un tel ennemi, nous l'admettons, mais cela ne signifie en aucune manière que les mots de Yamato-takeru expriment une frustration, d'autant plus que Li Mi Yeon tient à voir

³⁷ Aoki Shūhei 青木周平, 1989. « Yamatotakeru no mikoto tōsei denshō to “kotoage” » 倭建命東征伝承と「言挙」, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 31, p. 130-131.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Li Mi Yeon 季美燕, « “Kojiki” no Yamatotakeru no kotoage » 『古事記』のヤマトタケルの言挙, *Chūkyō Kokubungaku* 中京国文学, vol. 20, 2001, p. 64-66.

dans tous les exemples de *koto-age* cet élément de « *fuman* 不満 » (insatisfaction, frustration), ou « *fuhei* 不平 » (mécontentement).

Plutôt que de nous appuyer sur de telles hypothèses, ce serait mieux à notre point de vue de se tourner vers la *Chronique* sinisée pour trouver une possible clef de la décision soudaine de notre héros de se passer de l'épée pour tuer son futur ennemi. Cette *Chronique*, bien qu'elle présente la divinité de la montagne sous la forme d'un serpent et que l'acte de parole ne soit pas placé sous le signe du *koto-age*, peut s'avérer utile pour compléter l'analyse de cet épisode :

於是、聞近江五十葺山有荒神、即解劔置於宮簀媛家、而徒行之。至膽吹山、々神化大蛇當道。爰日本武尊、不知主神化蛇之謂、是大蛇必荒神之使也。既得殺主神、其使者豈足求乎⁴⁰。

Kökō ni / apumi nō ibuki yama ni araburu kami aru kōtō wo kikitamapite / sunapati turigi wo nukite / miyasupime ga ipe ni okite / tamuna de idemasu / ibuki yama ni itaru ni / yama nō kami / woroti ni narite miti ni atareri / kökō ni yamatōtakeru nō mikōtō / kamuzane nō woroti to nareru wo sirazu site nōtamapaku / könō woroti pa / putuku ni araburu kami nō tukapi naramu / sude ni kamuzane wo kōrōsu kōtō to eteba sōnō tukapi pa ani motomuru ni taramu ya to nōtamapu.

Alors, [Yamato-takeru-no-mikoto], ayant entendu qu'il existait une divinité sauvage dans le mont Ibuki, enleva son épée, la laissa chez [son épouse] Miyazu-hime, et partit les mains vides. Quand il arriva au mont Ibuki, la divinité de la montagne, qui s'était transformée en serpent, apparut sur sa route. À ce moment, Yamato-takeru-no-mikoto, ignorant que le dieu maître [de la montagne] s'était transformé en serpent, dit : « Ce serpent est sans doute un messenger du dieu sauvage. Puisque j'ai déjà tué un dieu maître, à quoi bon se prendre à un [simple] messenger ? » Ainsi dit-il.

Ce dieu maître que le héros affirme avoir tué n'est autre que la divinité de la passe de Shinano 信濃, qui lui était apparue sous la forme d'un cerf blanc, et qu'il avait effectivement tuée en lui lançant un morceau d'ail qui l'avait atteint dans un œil⁴¹. Il s'agit d'un récit qui est commun aux deux *Chroniques*⁴², et sur lequel il serait possible de postuler que cette victoire inattendue, au moyen d'un simple morceau d'ail, aurait donné à notre héros plus de confiance en ses propres forces, au point de décider de laisser l'épée Kusanagi chez son épouse avant son dernier et fatal défi dans le mont Ibuki. En effet, la bravade de Yamato-takeru dans la

⁴⁰ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 308-309.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Kojiki* 古事記, NKBT, 1, p. 218-219

version du *Kojiki* commence avant l'ascension sur ce mont, lorsqu'il dit : « je vais tuer la divinité de cette montagne les mains vides⁴³. » L'abandon de l'épée chez sa nouvelle épouse est donc un acte conscient et voulu. Désormais, Yamato-takeru se croit sans doute assez fort pour vaincre ses ennemis sans besoin d'aucun adjuvant.

Li Mi Yeon, cité plus haut sur cette même question de l'épée Kusanagi, affirme que le héros, en laissant l'arme derrière lui, se rebelle contre l'autorité impériale⁴⁴, mais nous pensons au contraire que Yamato-takeru représente cette autorité du début à la fin du récit de la conquête des pays de l'Est, indépendamment du port de l'épée. Cette dernière est certes l'un des symboles inséparable du pays de Yamato, mais de notre point de vue c'est plutôt Yamato-takeru lui-même qui incarne l'autorité impériale, suffise-t-il de rappeler que c'est lui qui fut mandaté par l'empereur, l'épée ne lui ayant été offerte que comme moyen de vaincre ses ennemis. Qui plus est, elle ne lui a pas été offerte par l'empereur lui-même mais par sa tante Yamato-bime-no-mikoto lors de sa visite au sanctuaire d'Ise, juste avant de partir soumettre les contrées barbares de l'Est. Puisque ce n'est qu'après avoir pris congé de son père que Yamato-takeru obtiendra l'épée, il est évident que l'arme n'est pas directement liée à l'empereur, qui de surcroît n'est pas au courant de ce cadeau. L'épée est certainement très importante dans le récit de Yamato-takeru, et il est possible de postuler qu'elle symbolise le sanctuaire d'Ise et sa majesté, mais le texte ne reliant pas explicitement la défaite du héros au port de l'épée, il serait risqué de se fixer sur cette dernière pour expliquer les conséquences de la fatale excursion de Yamato-takeru au mont Ibuki.

4.3.1.3) La glose mystérieuse

En réalité, pour expliquer cette défaite, il n'est pas nécessaire de se perdre dans de tels méandres, puisque c'est l'un de rares cas où le texte nous fournit objectivement des informations explicites sur une question déterminée. Dans son beau livre entièrement consacré à la vie du héros, et bien qu'il affirme qu'il ne rejette pas les théories qui le précèdent sur l'importance de l'épée Kusanagi, Yoshii Iwao 吉井巖 nous fait remarquer le suivant :

これがその注目すべき部分で、『古事記』の語り手は、草薙劔には全くふれず、ヤマトタケルが神の姿を、言挙げして神の使だ云々と述べたことによって、敗北をしたと

⁴³ *Ibid.*, p. 218-219.

⁴⁴ Li Mi Yeon, « “Kojiki” no Yamatotakeru no kotoage » 『古事記』のヤマトタケルの言挙, p. 64-66.

語っているのである。ここで我々は言挙げという行為について慎重に考慮を払う必要を要求される⁴⁵。

Ceci est la partie à laquelle il faut faire attention : le rédacteur du *Kojiki* ne parle pas du tout de l'épée Kusanagi, mais rapporte que la défaite de Yamato-takeru se doit au fait d'avoir exécuté un *koto-age* qui parlait de la forme de ce dieu en l'identifiant à un messenger divin. Ici, il nous est demandé de considérer soigneusement cet acte appelé *koto-age*.

Yoshii a certainement raison lorsqu'il nous invite à considérer le *koto-age*, car c'est le texte lui-même qui explique ce point par le biais d'une glose insérée dans le corps du récit. La glose mentionnée par Yoshii indique objectivement le *koto-age* comme la vraie cause de la calamité qui frappa le héros. Si on l'examine de près, nous verrons que la défaite de Yamato-takeru se relie à une erreur dans le contenu de ses paroles :

此化白猪者、非其神之使者、当其神之正身、因言挙見惑也⁴⁶。

Könō siroki i tō nareru pa / sōnō kamī nō tukapi ni arazu site / sōnō kamī nō tadamī ni atareri / **kōtōagē sesi ni yorite** matopasaesi sō.

Ce qui s'était transformé en sanglier blanc, ce n'était pas le messenger du dieu mais le dieu lui-même, et **c'est pour avoir exécuté cet [acte de parole] *koto-age*** que [Yamato-takeru] fut égaré.

On le voit, le texte insiste sur l'erreur de Yamato-takeru de considérer le sanglier comme le messenger de la divinité alors qu'il était la divinité lui-même. C'est cette erreur dans l'identité du dieu qui fait déclencher l'averse de grêle. Or, la première question légitime qui vient à l'esprit est : Cette erreur verbale, était-elle tellement grave ? En fait, si l'on nous informait seulement du fait que le *koto-age* avait été la cause de la défaite, la première possibilité qui viendrait à l'esprit pour expliquer ce lien serait la phrase finale de ce *koto-age*, où Yamato-takeru dit : « je ne vais pas tuer ce sanglier maintenant mais au retour. » Ces paroles comportent un aspect de « bravade », d'« *hybris* » assez marqué, puisque ce mépris du héros vis-à-vis de l'animal put être interpréter par ce dernier (le dieu) comme une offense, un insulte, ce qui aurait provoqué sa colère. Ou bien, on pourrait certes postuler que le héros, en dévoilant par cette phrase finale du *koto-age* ses intentions meurtrières, défie la divinité, qui, avertie ainsi du danger qui la menace directement, réagit face à l'intrus en déclenchant

⁴⁵ Yoshii Iwao 吉井巖, *Yamatotakeru* ヤマトタケル, Tōkyō, Gakuseisha 学生社, 1977, p. 213.

⁴⁶ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 230-231.

une averse de grêle.

Or, il n'en est rien en réalité, car grammaticalement la glose est formelle : c'est l'erreur de considérer le dieu comme un messenger alors qu'il ne l'est pas, et d'énoncer cette erreur sous la forme d'un *koto-age* qui est la cause de l'averse. Si le rédacteur de la *Chronique* vernaculaire fut obligé d'y insérer une glose pour l'expliquer (la seule glose de ce genre à notre connaissance dans le *Kojiki*) c'est que ce point est réellement très important. Yamaguchi et Kōnoshi, les éditeurs de la version SNKBZ du *Kojiki*, donnent leur interprétation dans une note :

後の注記にもあるように、言挙げしたことが敗北の原因である。「言挙」は、大声で言いたてること。言葉の呪力を働かせるための行為。言挙げの内容に誤りが含まれている時、言葉の力は逆に働いて、神を撃つはずの倭建命の力を無効にしてしまう⁴⁷。

Tel qu'il est indiqué dans la glose ultérieure [de l'ouvrage], le *koto-age* est la cause de la défaite. « *Koto-age* », c'est prononcer des mots à haute voix. C'est une action destinée à mettre en branle le pouvoir magique des mots. Lorsqu'il y a des erreurs dans le contenu du *koto-age*, la force des mots est engagée dans le sens contraire, et de ce fait la force de Yamato-takeru devient inefficace, alors qu'il aurait normalement pu vaincre la divinité.

Ces deux commentateurs ont raison sur le fait que c'est bien le *koto-age* qui est la cause de la défaite, car c'est ainsi écrit dans la glose examinée. Cependant, nous pensons que la partie où ils affirment que le *koto-age* est un acte *destiné* à mettre en branle le pouvoir magique des mots (« *kotoba no juryoku wo hatarakaseru tame no kōi* 言葉の呪力を働かせるための行為) devrait être nuancée. Nous pensons que le *koto-age* engage effectivement le pouvoir magique des mots, mais sa conception comme un acte visant à obtenir un résultat magique est moins certaine. L'erreur dans le contenu des paroles est certes la cause de la défaite comme le texte nous le dit explicitement, mais dire que cette erreur engage la force magique des mots « dans le sens contraire » est aussi quelque peu ambigu. En effet, « contraire » à quoi ? Cette vision des choses présupposerait que Yamato-takeru ait voulu, par son seul acte de parole *koto-age*, battre le dieu, ce qui pointe dans la direction d'une interprétation de type *koto-dama*⁴⁸. Cependant, dans les paroles de Yamato-takeru, il n'existe pas d'éléments qui puissent cautionner une telle hypothèse, car aucun objectif n'y est mentionné. Pour reprendre notre traduction de l'intégralité de ce *koto-age* :

⁴⁷ *Kojiki* 古事記, SNKBZ, 1, p. 230-231, n. 11.

⁴⁸ Ce terme entendu dans son sens moderne, c'est-à-dire relié à la « magie performative. »

« Ce qui s'est transformé en sanglier blanc doit être le messager de la divinité [de cette montagne]. Je ne vais pas le tuer maintenant, mais au retour. »

L'acte verbal de Yamato-takeru est juste une affirmation, ou un simple acte illocutoire si l'on utilise la terminologie d'Austin. Certes, la deuxième partie du *koto-age* pourrait être considérée l'affirmation d'une intention, mais il faut rappeler que ce sur quoi la glose insiste explicitement est la première partie de la phrase, où le héros se trompe sur l'identité de la divinité.

Comme nous l'avons vu dans la première partie⁴⁹, il ne serait pas possible de faire une interprétation de type *koto-dama* moderne, autrement dit, vouloir expliquer cette épisode en faisant appel à la notion de « magie performative. » En effet, la première phrase de la glose, en tant qu'acte illocutoire, est une énonciation fermée à toute possibilité de magie du type : « tel mot prononcé, tel résultat. » Ce type de causalité aurait été possible si Yamato-takeru avait dit, face au sanglier, un serment du genre : « que je meure si je manque de courage ! », auquel cas il y aurait eu une parfaite adéquation entre la parole et le résultat ultérieur. Ceci n'étant pas le cas ici, il faudra chercher ailleurs l'explication de la calamité, et que nous nous redemandions pourquoi le fait de se tromper serait important au point d'être signalé par le récit comme la cause directe de la mort de notre héros.

4.3.1.4) Vérité et *koto-wari*

Si l'on considère les événements du point de vue de notre concept **K**, la logique de l'épisode deviendrait facile à comprendre. Au début de ce chapitre nous avons suggéré que la notion de « vérité » était cruciale pour comprendre les rapports entre les deux principales dimensions de notre concept, à savoir « fait » et « parole. » Cet épisode de Yamato-takeru est l'un des meilleurs exemples de la manière que cette « vérité » possède pour régir les rapports entre ces deux versants. Les paroles **K(p)** de Yamato-takeru sont contraires à la vérité, puisqu'elles ne sont pas en adéquation avec le fait **K(f)**, qui n'est autre que le « fait » que le sanglier est la divinité elle-même et non son messager. Cela dit, il faut rappeler que ce fait **K(f)**, qui semble complètement objectif, n'est en fin de compte qu'une représentation humaine, et c'est ici qu'il est sans doute utile de revenir à la pertinente définition de *koto-age* que nous avait fournie Norinaga — pertinente au moins pour le lexème *koto* —, et qui parlait, l'on s'en souvient, de « *koto no sama* » 事のさま, que nous avons traduit plus haut par « un

⁴⁹ Rubrique 1.5.2.2.

fait tel qu'il se présente⁵⁰. » Effectivement, par cette tournure, ce *kokugakusha* nous montre que le « fait » *koto* en japonais archaïque ne lui semblait pas aussi « objectif » qu'il puisse paraître. Pour reprendre un vocabulaire moderne, il serait possible de postuler que le « *koto* » archaïque n'était en fin de compte qu'une « représentation. » Le *koto* - fait n'est bien entendu pas une « chose en soi » au sens kantien du terme⁵¹, mais ce n'est pas non plus un « fait en soi », ou un « événement en soi. » Non, c'est quelque chose qui peut être communiqué par une parole *koto*, ce qui, l'on aura deviné, ouvre la porte à la relativité et à la subjectivité. Pour cet épisode du mont Ibuki, il serait possible d'objecter que le sanglier étant la divinité elle-même, il n'y aurait aucune place pour la relativité ou la représentation dans ce *koto*, mais ce serait oublier que le fait brut est juste que Yamato-takeru a vu seulement un animal, ou quelque chose qui bougeait. En d'autres termes, les expressions verbales « c'est un animal » ou « c'est un sanglier » ne sont que des jugements, et si l'on y ajoute en plus l'idée de « c'est un messenger du dieu », les aspects de jugement ou de représentation deviennent encore plus saillants. En réalité, le « fait objectif », ou le « fait en soi » si l'on veut, est en essence inexprimable, de même que la « chose en soi » au sens kantien, l'est aussi. Sans vouloir entrer dans des discussions philosophiques poussées, et seulement pour donner une image illustrative d'où ce *koto* archaïque peut venir s'inscrire, osons une comparaison du monde phénoménal à une obscure toile de fond qui évolue dans le temps. Sur cette toile, les êtres humains viendraient tracer des lignes, des segments, et d'autres éléments, dessinant ainsi leurs représentations personnelles, qu'ils jugeraient « objectives. » Ces « représentations », de notre point de vue, correspondent au *koto* archaïque : des « faits objectifs », exprimables en « paroles » et partant porteurs d'un potentiel de liaison avec le monde du Verbe dans le champ épistémologique des japonais archaïques.

Alors, si tous ces *koto* sont liés à la représentation et à la relativité, et compte tenu du risque manifeste de calamité, qui décide donc en dernière instance, et d'une façon aussi stricte, de l'adéquation des paroles *koto* aux « faits » *koto* ?

C'est ici que la notion heuristique de *koto-wari* que nous avons mise en place dans la deuxième partie vient retrouver toute sa prégnance, car c'est elle qui viendra jouer le rôle de « juge objectif » ou « arbitre abstrait », pour savoir si telle ou telle parole est appropriée pour un actant déterminé, en fonction de plusieurs critères de « vérité ». Certes, il serait aussi bien possible d'affirmer que si l'auteur de l'averse de grêle était le dieu de la montagne, il n'y aurait pas de place pour le *koto-wari*. Afin d'expliquer cette épineuse question, il nous faudra

⁵⁰ Section 4.2.2.

⁵¹ Voir ce que nous en avons dit dans la section 3.2.2 sur ce concept kantien.

reprendre ici le point que nous avons laissé en suspens dans la première rubrique de cette section, c'est-à-dire l'identité de l'auteur de l'averse. Dans cette première rubrique consacrée à la description contextuelle, nous avons vu que le *Kojiki* n'indique pas directement le responsable de la calamité. La version du *Nihon shoki*, déjà citée dans la rubrique 4.3.1.2, et bien qu'elle ne présente pas l'acte de parole comme un *koto-age*, se montre plus explicite sur ce point, car la phrase finale est scandée de verbes au factitif, tous reliés au seul sujet du dieu de la montagne :

因跨蛇猶行。時山神之興雲零氷⁵²。

Yorite / woroti wo matakoete napo idemasu / töki ni yama nö kamī / **kumo wo ökösite pi wo purasimu.**

[Ces paroles prononcées, Yamato-takeru] passa par-dessus le serpent et poursuivit [sa route]. Alors le dieu de la montagne **fit apparaître des nuages et fit tomber de la grêle.**

Cependant, cet appel ponctuel que nous venons de faire à la *Chronique* sinisée se doit moins à une volonté de prouver l'identité de l'auteur de l'averse que pour illustrer une autre variante de l'épisode. En fait, bien qu'il ne soit pas possible de le démontrer, nous sommes de l'avis que la version du *Kojiki* serait probablement antérieure à celle du *Nihon shoki*, et que l'attribution de l'averse à la divinité du mont Ibuki par cette dernière *Chronique* aurait été un ajout « rationnel » ultérieur. Quoi qu'il en soit, même en supposant que le dieu était l'auteur de l'averse, de notre point de vue ce serait le *koto-wari* qui était à l'œuvre, le dieu n'étant qu'un moyen de manifester la logique du *koto*, comme l'avait fait la jeune fille du Sujin-ki avec sa chanson oraculaire. Effectivement, le caractère impersonnel et objectif de la glose mentionné nous invite à faire d'une instance abstraite le vrai principe qui déclenche l'averse de grêle, instance qui *parle* réellement par le biais de cette glose. Cette instance, que nous avons nommée *koto-wari*, nous explique non pas l'auteur de l'averse, mais les raisons objectives de la défaite du héros.

Essayons maintenant d'expliquer le déroulement de l'épisode d'une façon séquentielle à la lumière du concept **K**. L'on constatera que nous y avons ajouté un nouvel opérateur **V** (la « vérité ») à nos analyses. Si nous ne le classons pas dans notre liste de **K(x)** et optons pour cette nomenclature plus simple, c'est parce que cette « vérité » n'est pas à notre avis une dimension pure du *koto* comme celles de « fait », « parole », « essence » et « injonction », mais une « force de gravité » qui relie tous ces aspects, comme nous l'avons souligné dans

⁵² *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 308-309.

l'introduction de cette partie.

[a] **K(f)** = « fait objectif » = **K(e)** = essence du sanglier : ce sanglier est la divinité du mont Ibuki.

[b] **K(p)** = parole de Yamato-takeru : « ce sanglier est le messenger de la divinité », ce qui n'est pas en adéquation avec le fait [a]. La parole est donc contraire à la vérité **V**.

[c] **K(f)** = fait objectif = résultat de [b] : calamité qui s'abat sur Yamato-takeru.

[d] **K(f)** = fait objectif = résultat de [c] : le héros, abattu par l'averse de grêle, en sera mort peu de temps après.

D'une façon graphique, il serait possible d'expliquer cet enchainement de circonstances par le diagramme suivant :

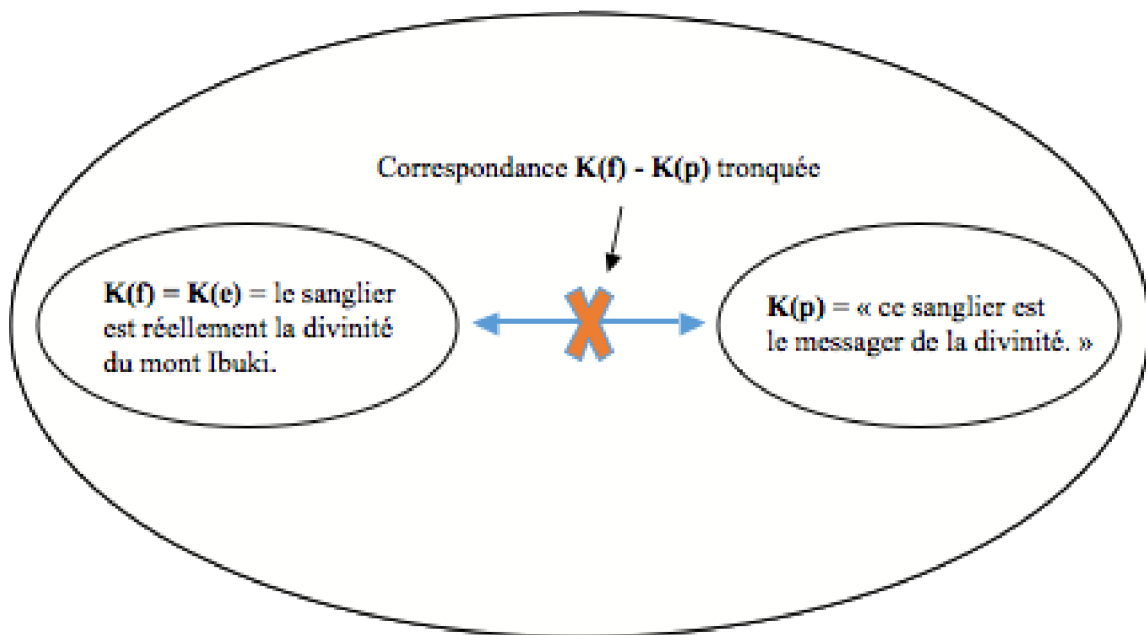


Fig. 1 : le concept **K** dans sa modalité de parole « inadéquate »

D'autres types de diagrammes ont été proposés par d'autres auteurs pour expliquer cet épisode, bien qu'insistant sur d'autres points. Parmi tous ceux-ci, il en existe un, proposé par Aoki Shūhei, qui nous a semblé intéressant et que nous rendons en annexe à la fin du

travail⁵³. Si nous le mentionnons ici, c'est en tant qu'hypothèse complémentaire, car il se peut qu'il soit pertinent pour expliquer d'autres types de *koto-age*. Pour résumer les conclusions de ce diagramme, Aoki affirme que la relation entre le *koto-age* et son possible effet néfaste sur la réalité dépend du rapport ontologique entre l'émetteur et le récepteur. Le contenu sémantique des paroles du *koto-age* est le plus important dans cet épisode, mais d'après Aoki ce qui activerait son pouvoir néfaste est le fait qu'un être humain exécute un *koto-age* vis-à-vis d'un dieu, ce qui est une action taboue⁵⁴. Nous n'allons pas nier cette interprétation, mais pour savoir si le statut ontologique des actants garde vraiment un rapport avec le résultat du *koto-age*, il faudra examiner d'autres cas de figure de cet acte de parole, ce que nous allons faire dans les chapitres suivants.

4.3.2) La traversée de la mer de Kazusa

4.3.2.1) Description du contexte

Cette « élévation des paroles » que Yamato-takeru exécuta face au dieu du mont Ibuki s'avéra certainement fatale pour notre héros, et vint s'inscrire dans le récit comme un épilogue tragique de sa mission de pacification des pays de l'Est. Toutefois, nous verrons dans cette rubrique qu'il ne s'agissait pas d'un événement sans précédent dans son parcours de vie, car au début de cette expédition, il avait déjà fait face à une épreuve similaire de laquelle il fut sauvé de justesse. Malheureusement, la fin tragique du héros montre que cette première expérience, dont nous examinerons de suite les détails, ne lui servit visiblement pas de « leçon » pour son parcours ultérieur.

Cette fois-ci nous nous tournerons vers le *Nihon shoki*, qui est la *Chronique* qui place sous le signe du *koto-age* l'acte de parole que nous allons citer. Avant l'expédition à l'Est, comme on l'a vu dans la rubrique précédente Yamato-takeru s'est rendu chez sa tante Yamato-hime-no-mikoto 倭姫命 au sanctuaire d'Ise⁵⁵, où il avait reçu de sa part l'épée Kusanagi 草薙劔, qui lui sera bien utile dans son parcours de conquêtes. Il est intéressant de noter que sa tante, en lui remettant l'arme, lui donne aussi un sage avertissement :

⁵³ Annexe I, n. 3.

⁵⁴ Aoki Shūhei 青木周平, « Yamatotakeru no mikoto tōsei denshō to “kotoage” » 倭建命東征伝承と「言拳」, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 31, 1989, p. 125.

⁵⁵ Bien que pour l'épisode précédent on ait examiné la version fournie par le *Kojiki*, les deux *Chroniques* convergent sur ce point de la visite de Yamato-takeru à sa tante à Ise.

於是、倭姬命取草薙劍、授日本武尊曰、慎之。莫怠也⁵⁶。

Kökö ni / yamatöpime nö mikötö kusanagi nö turugi wo törüte / yamatötakeru nö mikötö ni sadukëte nôtamapaku / tutusime / na okotari sö.

Alors, Yamato-hime-no-mikoto pris l'épée Kusanagi et la remit à Yamato-takeru en lui disant :
« Sois prudent. Ne sois pas négligent. »

Ce verbe à l'impératif « *tsutsushime* 慎め », que nous avons traduit ici par « sois prudent » est bien souvent employé, dans la langue moderne certes, combiné au complément *kuchi* 口, pour signifier « fais attention à ce que tu dis. » Mais même pris dans le sens plus large de la « prudence » en général, il s'agit d'un avertissement que Yamato-takeru n'écoula manifestement pas, et nous verrons bientôt pourquoi. En fait, après avoir reçu l'épée, il prit congé de sa tante, et grâce à l'arme reçue il put sortir victorieux d'une première épreuve par le feu à Suruga 駿河 (dans l'actuel département de Shizuoka 静岡県)⁵⁷. Or, en poursuivant sa route vers l'Est, il arriva à la mer de Kazusa 上總, à Sagamu 相模 (dans l'actuel département de Kanagawa 神奈川県), et c'est ici que, en ignorant la recommandation de sa tante, il fit un acte de parole imprudent, qui s'est révélé néfaste par la suite :

亦進相模、欲往上總。望海高言曰、是小海耳。可立跳渡。乃至于海中、暴風忽起、王船漂蕩、而不可渡⁵⁸。

Mata sagamu ni idemasite / kamituhusa ni mitasemu tö su / umi wo oserite **kötöagë** site nôtamapaku / köre tipisaki umi nömi / tati wodori ni mö wataritu bësi / tö nôtamapu / sunapati watanaka ni itarite / araki kaze tatimati ni okorite / mifune tadayopite / e watarazu.

Ensuite, Yamato-takeru est allé à Sagamu, et s'apprêta à traverser la mer de Kazusa. En regardant la mer il **éleva les paroles** (*koto-age*) en disant : « Ceci n'est qu'une petite mer. Je la traverserai d'un saut. » Puis il entra dans la mer, mais un vent violent commença immédiatement à souffler et son bateau dériva [entre les vagues], ne pouvant pas traverser [cette mer].

Tout d'abord, à la vue du déroulement de cet épisode, et compte tenu de ce qu'on a vu dans la rubrique précédente, il est facile de conclure que notre héros ne semble pas très adroit dans son maniement de la parole. Il sait visiblement comment mettre en branle la magie du *koto*, mais ce pouvoir semble se retourner toujours contre lui. Deux questions incontourna-

⁵⁶ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 304-305.

⁵⁷ Dans une passe qui sera appelée Yakitsu 焼津 après le passage du héros.

⁵⁸ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 304-305.

bles se profilent dans le champ de l'analyse : à quelles fins (si réellement il le fit dans un but défini), exécute Yamato-takeru ce *koto-age* ? Et puis, quelles sont les raisons des conséquences néfastes qui s'ensuivent ?

S'agissant de la première question, force est de constater que sur le but de l'acte de parole, on ne peut émettre que des hypothèses, comme le font des chercheurs comme Aoki Shūhei⁵⁹, qui, s'appuyant sur le rapport heuristique mis en place (pour d'autres épisodes certes) par Itoi Michihiro entre le *koto* et la force magique de l'acte de regarder⁶⁰, postule que le *koto-age* de Yamato-takeru servirait à garantir le pouvoir magique de soumission comporté par l'action de regarder la mer. Autrement dit, le *koto-age*, en tant qu'une des expressions du *koto* (ce qui est un point de vue que nous partageons) servirait d'élément clef à l'acte rituel de regarder d'en haut un endroit pour se l'approprier, pour le soumettre. Ce serait une forme ratée de l'ensemble *kuni-mi* 国見 / *kuni-home* 国讃め, qui est une sorte d'acte de parole, exécuté normalement par les empereurs, consistant à louer les vertus du site que l'on regarde, comme Sasaki Takashi 佐々木隆 nous le décrit⁶¹. Bien qu'on ne sache pas si la mer de Kazusa était un élément à soumettre dans le programme de conquêtes du héros, il s'agit d'une idée intéressante. Cependant, nous ne pensons pas qu'on doive établir des généralisations en faisant du *koto-age* un élément indispensable à tout acte rituel de *kuni-home*, d'autant plus que parmi les cas de figure de ce dernier présentés par Sasaki, aucun ne comporte le binôme *koto-age*⁶². Ainsi, si l'on poursuit l'hypothèse d'Aoki, il se peut que Yamato-takeru ait voulu faire appel à la force du *koto-age* dans un contexte rituel de *kuni-home*, ce qui s'est avéré erroné, soit par l'impossibilité de concilier ces deux éléments, soit par le mauvais choix des mots prononcés⁶³.

D'autres chercheurs comme Li Mi Yeon 季美燕, comme nous l'avons vu dans le récit du mont Ibuki, décident de faire des notions d'« insatisfaction » et « frustration » les sources premières de tout *koto-age*, et celui-ci n'y fait pas exception. Pour Li Mi Yeon, Yamato-takeru s'étant rendu compte qu'il ne pourrait pas traverser cette mer, il aurait exprimé sa frustration à travers un *koto-age*⁶⁴. Certes, il est possible de penser qu'il y eut un moment

⁵⁹ Aoki Shūhei 青木周平, « Yamatotakeru no mikoto tōsei denshō to “kotoage” » 倭建命東征伝承と「言拳」, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 31, 1989, p. 122.

⁶⁰ 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, p. 268-271.

⁶¹ 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. 48.

⁶² *Ibid.*, p. 48-73.

⁶³ Effectivement, on peut dire que s'il s'agissait de louer rituellement les vertus de la mer de Kazusa, les paroles « ceci n'est qu'une petite mer ! » ne seraient pas très appropriées...

⁶⁴ Li Mi Yeon 季美燕, « “Nihon-shoki” no kotoage » 『日本書紀』のコトアゲ, in *Kokubungaku Nenjibetsu Ronbunshū* 国文学年次別論文集, vol. 1, 2000, p. 41.

d'insatisfaction, mais nous pensons que la fonction de ce *koto-age* est purement constatative, et ne se relie pas à l'expression de sentiments. Pour leur part, Kojima et Naoki, les éditeurs du SNKBZ, avancent dans leur traduction moderne de l'épisode que Yamato-takeru aurait essayé de « faire appel à la force [magique] du *koto-dama* » (*koto-dama no chikara wo karite* 言靈の力を借りて)⁶⁵. Etant donné qu'ils n'expliquent pas davantage leur prise de position, il est difficile de savoir ce qu'ils entendent par cette expression, mais en tout cas elle présuppose l'existence d'un objectif dans l'acte de parole de Yamato-takeru. L'attribution arbitraire à notre héros d'une volonté d'utiliser la force du *koto-dama* semble suggérer que ces éditeurs adhèrent aux interprétations modernes de ce concept, que nous avons mentionnées dans la première partie, et dont une des prémisses (la plus dangereuse selon nous) est de vouloir faire rentrer tous les actes de parole « *koto* » dans l'étroite dimension de la performativité magique du type « telle parole *koto* 言 prononcée, tel fait *koto* 事 s'ensuit. » Deux possibilités nous viennent à l'esprit pour essayer de comprendre l'interprétation de ces éditeurs : soit que par la force magique de son acte *koto-age*, Yamato-takeru a voulu « sauter d'un bond » cette mer (conformément au contenu de sa parole « *tati wodori ni mö wataritu bësi* » 可立跳渡), ou bien « rendre vraiment la mer petite », conformément au contenu de sa parole « *köre tipisaki umi nömi* » 是小海耳 (« ceci n'est qu'une petite mer »). Bien que ces conjectures puissent avoir une certaine prégnance, elles ne dépasseraient pas le maigre statut d'hypothèse explicative, car autant que nous sachions, le texte qui nous est donné ne semble cautionner aucune d'entre elles. En effet, l'enchaînement de sinogrammes 望海高言曰 (« *umi wo oserite kötöage site nôtamapaku* ») ne signifierait que : « En regardant la mer [Yamato-takeru] éleva les paroles (*koto-age*) en disant... » On le voit, aucune explication n'est donnée quant aux fonctions de l'acte de parole du héros. Si nous devons à tout prix émettre une hypothèse, la plus plausible à nos yeux serait que Yamato-takeru, par le biais de cette parole de « bravade », aurait voulu tester, ou mettre en avant, sa force physique. En d'autres termes, il se croirait fort au point de pouvoir traverser la mer d'un seul bond, ce qui témoignerait directement de l'*hybris* de ce personnage. Nous reviendrons sur cet aspect dans la rubrique suivante.

Bien entendu, que le texte ne fournisse pas d'explication fonctionnelle de ce *koto-age* ne veut pas dire que dans cet acte de parole il n'existe pas de « force surnaturelle du *koto*. » Nous croyons qu'elle y est bien présente, la calamité ultérieure le prouve. Cependant, puisque cet effet désastreux n'était pas inclu dans le contenu des paroles, l'on conviendra qu'il n'est pas possible de parler ici de performativité magique. Il existe certainement un élément « surnaturel », mais il faudra le chercher ailleurs, ce qui nous mène à la deuxième question, à savoir, les raisons de la calamité.

⁶⁵ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, p. 375.

4.3.2.2) Paroles de bravade

Bien que les mécanismes soient légèrement plus compliqués que ceux de l'autre *koto-age* du héros, examiné dans la section précédente, la raison de la calamité est explicable si l'on fait appel à la même logique. Lors de notre examen des causes de l'averse qui s'abattit sur Yamato-takeru au mont Ibuki, nous avons vu qu'elles étaient explicitées par le texte au moyen d'une glose insérée dans le texte, qui établissait un lien direct de causalité avec le *koto-age* exécuté devant le sanglier blanc⁶⁶. Certes, ici nous n'avons pas droit à une explication aussi « généreuse » de la part du texte, mais il existe toutefois un autre indicateur qui nous informe que le *koto-age* que Yamato-takeru exécute face à la mer de Kazusa n'était pas approprié non plus, et qui n'est autre que les sinogrammes utilisés par les scribes de la *Chronique* sinisée. En effet, si l'on revient sur l'extrait cité, on constatera que le *koto-age* y est consigné selon le binôme chinois *gāo yán* [kɔg ɸjǎn] 高言, que le DKJ traduit par « prononcer des choses dépassant ses capacités réelles » ou des « choses démesurées par rapport à ses capacités réelles » (*jitsuryoku ni sō.ō shinai ooki na koto wo ifu koto* 實力に相應しない大きなことを言ふこと) ou « [dire] des bravades » (*sōgo* 壯語)⁶⁷. Il existerait aussi un deuxième sens signifiant juste « de belles paroles », qui apparaît dans des classiques chinois comme le *Zhuāng zǐ* 莊子⁶⁸, mais toujours est-il que le sens premier que le DKJ attribue au binôme est celui de « paroles de bravade. » L'arrière-plan contextuel le plus prégnant se trouve dans une phrase du *Shāng zǐ* 商子, texte datant du IV^e siècle avant J.C., phrase qui est fournie aussi par ce même dictionnaire, et que nous reproduisons ici en nous référant à la collection du CKS :

學者成俗、則民舍農、從事於談說、高言偽議、舍農游食、而以言相高也⁶⁹。

hōk tiǎg dhieŋ ġiuk / tsək miēn thiǎg noŋ / dziuŋ dziǎg ɿag dam thiuat / kɔg ɸjǎn ŋjuar ŋjar /

⁶⁶ Par le biais de la tournure « *koto-age sesi ni yorite* » 因言拳 (« À cause d'avoir exécuté ce *koto-age* ... »), que nous avons vue dans la section précédente.

⁶⁷ Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, *Dai kanwa jiten* 大漢和辞典, vol. 10, Tōkyō, Taishūkan Shoten 大修館書店, 1957 [1^{re} éd.], p. 383.

⁶⁸ « *Dhieŋ kag kɔg ɸjǎn piuəg tiəg ɿag tioŋ nien tiəg siəm* » 是故高言不止於衆人之心 (« C'est pourquoi, les **belles paroles** ne restent pas dans le cœur des gens ordinaires »). Abe Yoshio 阿部吉雄 *et al.*, éd., *Lǎo zǐ, Zhuāng zǐ* 老子・莊子, Shin shaku kanbun taikai 新釈漢文大系, 7, Tōkyō, Meiji Shoin 明治書院, 1966, p. 262-263.

⁶⁹ *Shāng zǐ* 商子, Shimizu Kiyoshi 清水潔, éd., *Chūgoku koten shinsho* 中国古典新書, 40, Tōkyō, Meitoku Shuppansha 明德出版社, 1970, p. 69-70.

thiǎg noŋ ɖiog diək / niǎg ɖiǎg ɦjǎn siaŋ kɔg ɖiǎg⁷⁰.

Lorsque l'étude devient une affaire des gens ordinaires, l'agriculture est négligée, et les gens passent leur temps à débattre, en utilisant de **grandes paroles** (ou des paroles hautaines) fondées sur des principes erronés, ils abandonnent l'agriculture, se plaisent à vivre [du travail] des autres, et cherchent à se surpasser mutuellement dans [l'art du maniement de] la parole.

Si les scribes du *Nihon shoki* ont décidé de faire appel à ce binôme chinois, c'est sûrement parce qu'ils ont voulu rendre compte le plus fidèlement possible la nature de l'inadéquation des paroles de Yamato-takeru. Le contexte de cet extrait du *Shāng zǐ*, avec la tournure « *kɔg ɦjǎn ɲuar ɲiar* » 高言偽議 (« de grandes paroles [fondées sur] de fausses prémisses ») illustre parfaitement le sens de l'acte de parole que Yamato-takeru exécute devant la mer de Kazusa, hormis le fait que l'extrait du classique chinois ne garde manifestement pas de rapport avec la parole surnaturelle. Il n'en demeure pas moins que le mot composé *gāo yán* 高言 porte intrinsèquement cette nuance d'excès, d'*hybris*, ce qui nous permet d'affirmer qu'il s'agit sans doute du meilleur choix graphique que les scribes aient pu faire pour la traduction en écriture savante du *koto-age* vernaculaire. Ce dernier serait donc à interpréter ici par « paroles *koto* 言 témoignant d'une attitude arrogante de l'actant. » Il est néanmoins important de signaler que ce caractère d'*hybris*, d'arrogance, n'est pas directement lié à l'inadéquation des paroles *koto* 言 aux faits *koto* 事. Nous pensons qu'il s'agit d'un élément plutôt « romanesque » du récit, utilisé ici pour montrer le caractère impulsif de ce personnage. En réalité, ce sera le binôme contigu au *kɔg ɦjǎn* 高言 dans la citation du *Shāng zǐ*, celui de *ɲuar ɲiar* 偽議 (fausses prémisses) qui va, de façon tout à fait contingente, nous montrer la bonne voie.

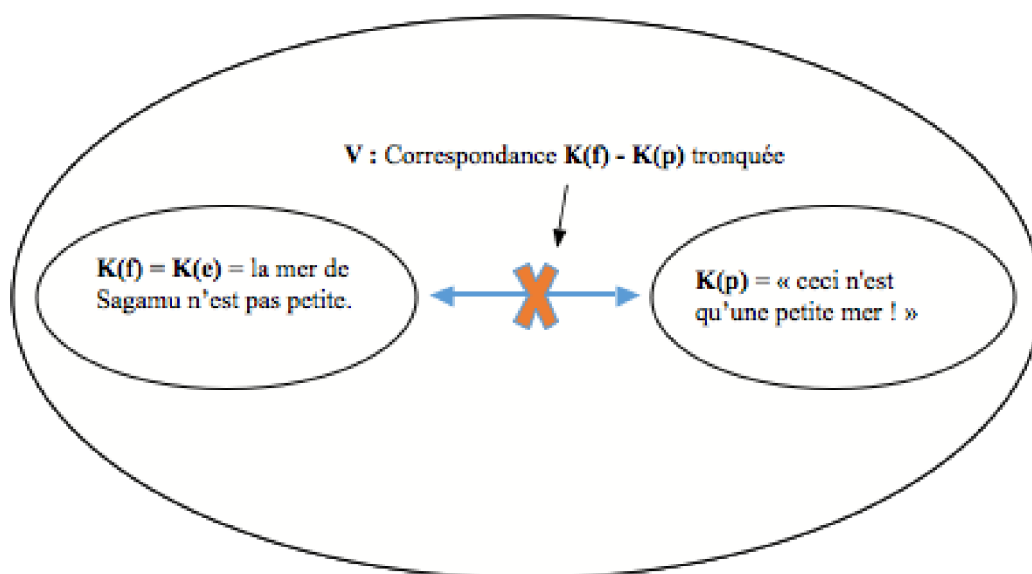
4.3.2.3) Vérité et « pression atmosphérique »

Dans quel sens les paroles de Yamato-takeru auraient été « inadéquates » ? Tout comme dans l'épisode du mont Ibuki, il s'agit ici à nouveau d'une formulation verbale qui n'est pas conforme aux « faits objectifs⁷¹. » Ce point est d'ailleurs bien mis en lumière par des

⁷⁰ Prononciation archaïque restituée selon Tōdō Akiyasu 藤堂明保, éd., *Gakken kanwa daijiten* 学研漢和大辞典.

⁷¹ Si nous mettons ces mots entre guillemets, c'est parce que, comme nous l'avons déjà suggéré plus haut, et comme nous le ferons aussi plus bas, cette même « objectivité » devra être nuancée.

chercheurs comme Li Mi Yeon par exemple⁷². S'agissant de notre propre analyse, et pour reprendre les sous-opérateurs habituels, la parole **K(p)** « ceci n'est qu'une petite mer » de notre héros n'étant pas en adéquation avec le fait **K(f)**, c'est-à-dire avec la grandeur de la mer (qu'on pourrait aussi identifier à son essence **K(e)**, selon une hypothétique expression « *umi no koto* » 海のこと), cette même parole provoque la calamité. Nous nous sommes servis plus haut d'une métaphore gravitationnelle pour expliquer les rapports entre les deux *koto*, faits et paroles, avec l'opérateur **V** (« vérité ») venant jouer le rôle de « force de gravité. » La prégnance explicative de cette métaphore tenait à ce qu'elle rendait bien compte à la fois du poids des paroles *koto* et de la légèreté des paroles *koto-ba*, mais en revanche, pour ces cas où il existe un manque complet d'adéquation entre les deux *koto*, une métaphore « atmosphérique » serait sûrement plus pertinente, qui aurait le mérite additionnel d'être en accord avec les phénomènes par lesquels les calamités se sont réellement manifestées dans les deux récits de Yamato-takeru : l'orage, que ce soit sous la forme d'une averse (mont Ibuki) ou d'un vent violent (mer de Kazusa). En effet, il serait possible d'avancer que, à l'intérieur de notre concept **K**, il peut aussi exister des différences de « pression atmosphérique » entre les deux *koto*, avec la notion de « vérité » jouant le rôle de cette même pression. Autrement dit, si une « zone de dépression » venait à se créer entre les deux *koto* par une atteinte portée à la notion de « vérité » qui devrait normalement relier les deux, une averse ou un grand vent se déclencheraient sur l'émetteur de la fausse parole. Pour le cas de la mer de Kazusa, il serait possible de résumer ce mécanisme dans le diagramme suivant :



⁷² Li Mi Yeon, « “Nihon-shoki” no kotoage » 『日本書紀』のコトアゲ, vol. 1, 2000, p. 41.

Fig. 2 : le concept **K** dans un autre cas de figure de la modalité de parole
« inadéquate »

Ce manque d'adéquation entre les deux *koto* vient ainsi percer la bulle de notre concept **K**, en laissant échapper brutalement la pression de « vérité » nécessaire à sa stabilité. Un vent violent se déclenche de suite dans le récit et dresse de rapides vagues menaçant de couler le bateau du héros. Nous savons déjà qu'il s'en sortira vivant, mais ce ne sera pas grâce à sa force physique, son courage ou au pouvoir de l'épée Kusanagi. En réalité, il sera sauvé grâce à un « bienfaiteur » inattendu qui se sacrifie pour lui, et c'est ici que le récit fait soudainement apparaître la première épouse du prince, présentée sous le nom d'Oto-tachibana-hime 弟橘媛. Selon Tsuda Sōkichi 津田左右吉, cette apparition de l'épouse est un ajout ultérieur au texte principal⁷³, mais comme nous l'avons déjà fait à plusieurs reprises dans ce travail, nous laisserons de côté ces possibilités du champ de l'exégèse et prendrons le texte brut tel qu'il est, en tenant compte de l'apparition de l'épouse du héros au même titre que le reste de la trame. À vrai dire, la partie décrivant l'apparition de l'épouse est moins surprenante pour nous par sa soudaineté que par le grand retentissement qu'elle aura sur le récit. Ceci tient au fait qu'aussi bien dans l'épisode précédent du mont Ibuki que dans ceux des ordalies qu'on verra après, il est suggéré que les calamités produites par une faute à la vérité ne sont pas facilement réparables. Ainsi, comment se fait-il que le sacrifice d'une tierce personne puisse annuler l'orage déclenché ?

Tournons-nous vers le récit lui-même. Tout d'abord, nous verrons que ce sera cette princesse qui informera Yamato-takeru non seulement de l'auteur de la calamité, mais aussi du moyen de l'apaiser :

啓王曰、今風起浪泌、王船欲沒。是必海神心也。願賤妾之身、贖王之命而入海。言訖乃披瀾入之。暴風即止。船得著岸。故時人號其海、曰馳水也⁷⁴。

Miko ni mausite mausaku / ima kaze fuki nami payaku site / mipune sidumamu tō su / kōre putuku ni watatumi nō siwaza⁷⁵ nari / negapaku pa iyasiki yatuko ga mī wo / miko nō opo mi inoti ni kapēte umi ni iramu tō mausu / mausu kōtō woparite / sunapati nami wo osiwakete irinu / araki kaze sunapati yaminu / mipune kisi ni tuku kōtō ni nari / kare / tōki nō pitō / sōnō

⁷³ Tsuda Sōkichi 津田左右吉, *Nihon koten no Kenkyū* 日本古典の研究, Tōkyō, Iwanami Shoten 岩波書店, vol. 1, 1948, p. 197.

⁷⁴ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 304-305.

⁷⁵ Il est intéressant de noter que la lecture donne par le SNKBZ fait appel aux lectures plus orthodoxes de « kanarazu » pour le sinogramme 必 et « kokoro » pour celui de 心 : « kōre kanarazu watatumi nō kōkōrō nari » (« Ceci est sûrement le sentiment (ou l'intention) de la divinité de la mer. »). Cf. *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, p. 376-377.

umi wo nadukēte / pasiri mizu tō ipu.

[La princesse] dit au prince : « En faisant le vent souffler et en donnant de l'élan aux vagues, [il] veut couler votre bateau. Ceci est à coup sûr l'œuvre de la divinité de la mer. Je vous en prie, permettez-moi, votre humble servante, de me jeter à la mer, et offrir ainsi mon corps en échange de votre auguste vie. » Ayant prononcé ces paroles, elle entra au milieu des vagues. Le vent s'arrêta de suite et le bateau put arriver à l'[autre] rive. C'est pourquoi désormais on appelle cette mer « *hashiri-mizu* » 馳水 (« les eaux galopantes »).

Yamato-takeru fut ainsi sauvé de justesse grâce à l'action héroïque de son épouse, qui s'offrit à sa place en victime propitiatoire pour calmer la colère du dieu de la mer. Ainsi, on peut supposer que cette « zone de dépression de vérité » qui s'était créée entre les deux *koto* (« fait » et « parole ») par un imprudent *koto-age* fut compensée, on ne sait pas comment, par l'acte de l'épouse du héros. De cette manière, la logique sacrificielle semble avoir aussi son mot à dire dans ce compliqué jeu de rapports entre « faits », « paroles » et « vérité », dont témoigne la pensée archaïque japonaise. Pour l'instant, ne sachant pas comment traiter cet élément « sacrificiel », nous le rendrons par un provisoire « S » dans le système séquentiel de propositions [a], [b], [c], que nous avons déjà utilisé plusieurs fois jusqu'ici :

[a] **K(f)** = « fait objectif » = **K(e)** = essence de la mer (ou de sa divinité) de Sagamu : La mer de Sagamu n'est pas petite.

[b] **K(p)** = parole de Yamato-takeru : « ceci n'est qu'une petite mer », ce qui n'est pas en adéquation avec le fait [a]. La parole est donc contraire à la vérité **V**.

[c] **K(f)** = fait objectif = résultat de [b] : calamité qui s'abat sur l'auteur de l'acte de parole inapproprié.

[d] **K(f)** = fait objectif = l'épouse de Yamato-takeru s'offre en victime propitiatoire pour calmer la colère du dieu. La loi de la vérité **V** est donc compensée par cet acte **S**, selon un mécanisme d'échange que seul le *koto-wari* connaît, puisque la calamité s'arrête.

Avec ce seul exemple, les fonctions de cette notion de « sacrifice » dans la logique du *koto* restent encore obscures. Pour l'instant nous ne savons pas s'il existe d'autres épisodes pouvant témoigner de la présence de cet élément, mais s'il venait à réapparaître dans nos analyses, nous ne manquerons pas d'en reparler.

Autrement, il nous faut à présent traiter un sujet qui orientera nos recherches dans nos analyses ultérieures, où il sera question des ordalies. L'on aura remarqué que tout au long de

cette section nous avons mis entre guillemets le syntagme « fait objectif » en ce qui concernait la grandeur de la mer, et si nous avons fait ainsi, c'était parce que « grandeur » ou « petitesse » sont des notions indéfectiblement liées au monde du relatif. Autrement dit, de la même manière qu'un bébé est grand pour une fourmi, cette mer de Sagamu aurait pu être réellement petite pour un géant, auquel cas la parole de ce dernier aurait été « vraie. » Tout comme dans le récit du mont Ibuki, ici non plus il n'est pas possible de parler de « fait objectif » dans un sens absolu, puisque cela dépend évidemment de l'objet de référence. Ce sera donc au *koto-wari* de juger la pertinence des paroles, et dans cet épisode, il aura jugé celles de Yamato-takeru « fausses » pour sa condition d'homme, probablement par l'aspect d'« *hybris* » qui caractérise cet actant. La divinité de la mer, que la version du *Kojiki* nous dépeint comme le responsable direct de l'orage, aurait donc ici une fonction exécutive, secondaire, en ce sens qu'elle serait l'entité chargée par le récit de « rétablir la pression » de la vérité perdue par l'acte de parole inapproprié, tout comme dans le cas du sanglier du mont Ibuki.

À la vue de la mécanique de cet épisode, on pourrait se dire que ce principe ou cette force que nous avons décidé d'appeler *koto-wari* parle ici par la bouche de l'épouse de Yamato-takeru, en l'informant de l'auteur de la calamité, mais si l'on analyse de près la phrase d'Oto-tachibana-hime (« C'est sans doute (*futsuku-ni* ou *kanarazu* 必) la pensée (ou l'intention) du dieu de la mer [qui est la cause du vent violent] »), l'on voit que le récit, au moyen du terme *futsuku-ni* / *kanarazu* 必 (« sûrement »), y inscrit une marque d'interprétation personnelle⁷⁶. Ce « sûrement » ou « sans aucun doute » des paroles de la princesse est en contraste avec l'objectivité des paroles oraculaires qu'on avait vu pour d'autres actants, par exemple la jeune fille du Sujin-ki, qui, en chantant nonchalamment, avertissait de l'existence réelle d'un complot contre l'empereur, comme nous l'avons analysé dans la section 2.6.3. L'on se souvient que la parole de cette jeune fille était exprimée par le biais d'un opérateur *koto*, ce qui rendait bien compte du caractère magique ou oraculaire de ces paroles. À ce moment, nous avons conclu que c'était le *koto-wari* qui parlait en empruntant la bouche de cette jeune fille, mais s'agissant de l'épouse de Yamato-takeru, nous pensons qu'elle parle plutôt « en son propre nom. » Elle semble interpréter les circonstances comme une sorte d'« affaire personnelle » entre Yamato-takeru et la divinité de la mer de Kazusa, et se croit assez importante pour que son sacrifice puisse servir à sauver la vie de son époux. Ces paroles sont aussi en contraste avec la note en petits caractères dans l'épisode du mont Ibuki, laquelle paraît avoir une valeur plus « objective. » En effet, puisqu'elle nous informe objectivement

⁷⁶ Dans leur traduction en japonais moderne, les éditeurs du SNKBZ rendent cette phrase par : « *Kore wa kitto kaijin no i ni yoru no de arimashō* » これはきっと、海神の意によるのでありましょう, ce qui, en français, se traduirait comme « Cela doit être certainement à cause de l'intention du dieu de la mer. » L'on voit bien le caractère d'« interprétation personnelle » de l'énonciation.

des raisons de l'averse de grêle au mont Ibuki, cette note serait à interpréter, comme nous l'avons vu dans la section précédente, comme une sorte de « glose *koto-wari* », puisque par son biais, le texte du *Kojiki* nous expliquerait d'une manière concise un aspect concret de la logique de ce principe immanent aux textes.

Malgré ce caractère d'interprétation personnelle, ce qui transparaît derrière l'acte de parole de l'épouse est un fort caractère performatif. Effectivement, on voit que dans sa phrase « Je vous en prie, permettez-moi, votre humble servante, de me jeter à la mer, et offrir ainsi mon corps en échange de votre auguste vie. » Certes, elle ne dit pas « je vais faire arrêter ces vagues », mais il n'en demeure pas moins que son sacrifice réussit à sauver la vie de son époux, ce qui était bien inclus dans le contenu de son vœu. Existe-t-il des opérateurs linguistiques suggérant une magie performative dans les mots de l'épouse ? Bien que sa parole semble ne pas être placée sous le signe du *koto* (puisque la citation commence par le verbe neutre *mausaku* 𪚩), il existe un spécimen de notre objet de recherches en fin de citation, dans la phrase : « *mausu koto woharite...* » 言訖 (« ayant prononcé ces paroles... »). Certainement, si l'on suit les critères que nous avons décrits dans les chapitres 2.4 et 2.5, il s'agirait plutôt d'un « *koto* grammatical⁷⁷ », tout au plus d'un cas douteux. Cependant, s'agissant ici clairement d'un vœu⁷⁸, et à la vue de sa réussite immédiate, il serait difficile de dénier ce caractère de magie performative aux paroles de l'épouse. Afin d'approfondir ce point, il est sûrement nécessaire de nous tourner vers la variante que nous offre le *Kojiki* de cet épisode particulier.

4.3.2.4) La version du *Kojiki*

⁷⁷ C'est-à-dire un *koto* inclus par une nécessité seulement syntactique, et ne portant pas de signification particulière.

⁷⁸ Les paroles de la princesse ressemblent d'une certaine manière au *satya-vacana* ou « actes de vérité » de l'Inde ancienne (ces actes de parole seront étudiés plus loin, dans notre rubrique 4.4.2.3), où des actes plus ou moins méritoires du passé (par exemple jeûne, chasteté, et d'autres), peuvent être invoqués comme « garant » (ou gage) du vœu que l'on présente, sous la forme « s'il est vrai que j'ai fait telle ou telle action, en vertu de cette vérité, que mon désir se réalise ! » Cependant, le parallèle s'arrête là, puisque, même s'il est possible de formuler le vœu de la princesse dans le présent épisode des *Chroniques* japonaises comme : « Je peux donner ma vie pour mon époux. Si cela est vrai, que l'orage s'apaise ! », cette formule n'étant pas basée sur un acte *passé* (la seule vérité inchangeable dans le contexte indien), cela ne peut pas être compté comme un « acte de vérité » du type indien (d'ailleurs, s'il s'agissait d'un « acte de vérité » indien, la sacrifice lui-même n'aurait pas été nécessaire ; le vœu se serait réalisé automatiquement). Il est pourtant intéressant de remarquer qu'une notion de « vérité », et celle de correspondance entre fait et parole, ont un rôle important dans le contexte de la mythologie indienne, ce qui rappelle de près la logique du *koto* dans le Japon archaïque.

La version de la *Chronique* vernaculaire est similaire en certains points à celle du *Nihon shoki* qu'on vient de voir. Yamato-takeru, mandaté par son père pour soumettre les pays de l'Est, arrive à la mer de Hashiri-mizu, et s'apprête à la traverser. C'est ici qu'une forte divergence avec la variante du *Nihon shoki* apparaît :

自其入幸、渡走水海之時、其渡神興浪、廻船不得進渡⁷⁹。

Söre yori iridemasite / pasirimidu nö umi wo wataritamapisi töki / sönö watari nö kamī nami wo ökösite / pune wo mëgurasite susumi watari etamapazariki.

[Yamato-takeru] poursuivit son chemin, et lors de sa traversée de la mer de Hashiri-mizu, le dieu de cette mer fit dresser des vagues, faisant dériver le bateau, qui n'arriva pas à traverser [la mer].

On voit que dans cette version il n'existe pas de *koto-age*, ni même une parole quelconque de la part du héros avant de traverser cette mer. C'est le seul fait d'entrer dans cette mer qui poussa le dieu marin à dresser de violentes vagues. Cependant, hormis quelques détails contextuels, le sacrifice de l'épouse est pratiquement identique à celui de la version de la *Chronique* sinisée :

爾其后、名弟橘比賣命白之、妾易御子而入海中。御子者、所遣之政遂應覆奏。將入海時、以菅疊八重、皮疊八重、疊八重、敷于波上而、下坐其上。於是其暴浪自伏、御船得進⁸⁰。

Kökö ni sönö kisasi / na pa otötatibanapime nö mikötö mawositamapasiku / are miko ni kaparite umi no naka ni iramu / miko pa / tukapasaresi maturigötö togëte kapërikötö sitamapu bësi tö mawosite / umi ni iritamapamu tö suru töki ni / sugadatami yape / kawadatami yape / kinudatami yape wo nami nö upë ni sikite / sönö upë ni orimasiki / kökö ni sönö aranami onödukara nagite / mipune esusumiki.

A ce moment, l'épouse [de Yamato-takeru], dont le nom était Oto-tachi-bana-no-mikoto, parla ainsi : « Je m'offrirai en échange de vous, et entreraï dans la mer. Vous, auguste prince, vous devez accomplir votre devoir et rentrer rendre compte de votre mission. » Puis, lorsqu'elle s'apprêta à entrer dans la mer, des nattes en laïche, en cuir et en soie, en de nombreuses couches, s'étendirent sur les vagues. Elle descendit sur ces nattes [dans la mer]. Alors les

⁷⁹ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 130-131.

⁸⁰ *Ibid.*

vagues violentes s'arrêtèrent d'elles-mêmes et le bateau put poursuivre.

L'épouse s'offre en sacrifice pour apaiser les vagues, acte propitiatoire qui réussit son but puisque les vagues s'arrêtent de suite. La ressemblance de l'élément du vœu de la princesse dans les deux versions nous fait penser qu'il s'agit de l'élément principal du récit : une parole magique, ayant trait à un facteur sacrificiel dont nous ne connaissons pas encore les mécanismes, qui réussit à avoir un effet faste (pour le héros) dans la réalité. De plus, le *Kojiki*, au moyen d'une mise en scène plus précise, semble mettre en avant ce vœu en tant que « noyau » du récit. En effet, mythologiquement parlant, le motif du *Kojiki* est très évocateur : on peut postuler qu'en étendant sur les vagues des nattes en laîche, en cuir et en soie, le récit⁸¹ serait en train de nous dépeindre un mariage symbolique avec le dieu de la mer. Ces nattes pourraient donc être considérées un adjuvant magique mis en place par le récit, en complément du vœu prononcé, pour l'apaisement de la colère du dieu de la mer. Le caractère spécifique de tous ces éléments, paroles de vœu et adjuvants magiques, suggère pour nous une origine plus lointaine, plus « primitive » si l'on veut.

Concernant le vœu lui-même, certes, dans la variante du *Kojiki* il n'existe pas non plus, devant ou derrière le vœu d'Oto-tachibana, d'opérateur citationnel direct qui puisse nous faire penser à un caractère de « parole magique », comme des binômes « *koto-X* », ou des verbes comme « *noru* », ou d'autres termes comme « *ukehi* » (qui apparaîtra dans le prochain chapitre). Toutefois, on peut dire qu'il existe quand même une présence latente du *koto* à l'intérieur du vœu de l'épouse, puisqu'elle fait référence aux binômes *kahehi-koto* 覆奏 (« rentrer rendre compte d'une mission ») et *matsuri-goto* 政 (« devoirs politiques ou religieux »). Ainsi, cela donnerait la séquence suivante dans le cas du *Kojiki* :

[a] **K(f)** = « fait objectif » = Un orage éclate lors de la traversée du bateau.

[b] **K(p)** = parole (vœu) performative de l'épouse : « je m'offrirai en échange de vous pour que vous puissiez accomplir votre devoir. »

[c] **K(f)** = fait objectif = résultat de [b] : l'orage s'arrête et Yamato-takeru est sauvé, pouvant ainsi poursuivre sa mission de pacification des Pays de l'Est.

Cette séquence performative nous fait penser que la version du *Kojiki* de cet épisode, que

⁸¹ D'autres auteurs interprètent la phrase « *kinudatami yape nami nō upē ni sikite* » 疊八重敷于波上 𑖀𑖁𑖂 par « la princesse étendit des nattes en soie », sans doute à cause de la lecture transitive proposé par le *yomi-kudashi*. Cependant, le sujet de la phrase n'étant pas explicité, nous avons opté par la version intransitive, suggérant ainsi que c'est peut-être le dieu de la mer qui les étendit, exprimant symboliquement un possible « mariage » avec la princesse.

ce soit dit seulement en tant qu'hypothèse⁸², serait antérieure à celle du *Nihon shoki*. Cette dernière, plus élaborée sur le plan de séquences, inclut certainement un acte de parole « *koto-age* », mais il serait possible de penser qu'il ait été ajouté pour d'une part expliquer les causes de l'orage, et d'autre part accentuer le caractère d'« *hybris* » de Yamato-takeru. En poursuivant l'hypothèse, on peut avancer que les rédacteurs de la *Chronique* sinisée auraient pris comme référence l'épisode du *koto-age* de Yamato-takeru dans le Mont Ibuki (d'où le trait d'« *hybris* » du héros aurait pu être extrapolé), et expliquer la calamité de la mer de Kazusa par une logique similaire. Cependant, l'élément visiblement principal du récit, à savoir le vœu et sacrifice de la princesse, ne pouvant pas être omis, on aurait construit autour de lui, par le biais de l'introduction d'un *koto-age*, un mécanisme plus explicite du point de vue de la logique du *koto*. De même, les mots d'explication que l'épouse donne à Yamato-takeru (« ceci est sans doute l'œuvre de la divinité de la mer ») dans le *Nihon shoki* pourraient éventuellement être considérés aussi comme un élément « rationnel » créé pour appuyer la logique séquentielle de la variante sinisée. Bien entendu, tout ceci n'est qu'une hypothèse personnelle que les textes ne cautionnent pas directement, et si nous l'avons présentée ici, c'était afin de donner plus explicitement notre avis sur cet épisode par rapport aux travaux qui nous précèdent. Afin de montrer plus explicitement le possible fondement de notre hypothèse, nous allons comparer les deux versions sous forme de tableau synthétique :

	<i>Kojiki</i>	<i>Nihon shoki</i>
1	Yamato-takeru entre dans la mer sans prononcer de parole particulière.	Devant la mer, Yamato-takeru fait un <i>koto-age</i> 高言 excessif (exprimant ainsi son <i>hybris</i>)
2	Un orage éclate.	Un orage éclate.
3	Oto-tachibana se sacrifie, en faisant référence aux devoirs « <i>koto</i> » (<i>kaheri-koto</i> , <i>matsuri-koto</i>) de Yamato-takeru, ce qui montrerait une « présence latente » du <i>koto</i> .	Oto-tachibana se sacrifie, en informant son époux que l'orage est causé par la divinité de la mer (sous-entendu : en réaction au <i>koto-age</i> de type <i>hybris</i> de Yamato-takeru)
4	L'orage s'apaise.	L'orage s'apaise.

Si l'on poursuit l'hypothèse selon laquelle la version du *Kojiki* était antérieure à celle du *Nihon shoki*, et que le motif principal était le vœu sacrificiel de la princesse, ce tableau montrerait pourquoi les rédacteurs du *Nihon shoki* auraient eu besoin d'y ajouter d'une part l'élément du *koto-age* (nécessaire à l'explication de la colère du dieu) et d'autre part les

⁸² Puisque l'hypothétique antériorité d'une version à l'autre serait bien difficile à prouver comme un fait avéré.

paroles informatives de l'épouse. Le caractère d'*hybris* de Yamato-takeru aurait en outre servi parfaitement à ces besoins explicatifs.

Par ailleurs, on notera l'aspect « romantique » de cet épisode, qui décrit une forme de sacrifice suprême par amour... Ce n'est donc pas étonnant que ce récit soit bien connu au Japon. Il semble même qu'il a été utilisé durant la guerre pour louer les vertus du sacrifice pour l'empereur, ou pour l'attribution des noms à des outils de guerre, comme une certaine torpille marine par exemple⁸³. Bien que la logique sacrificielle soit un facteur très important dans cet épisode, nous verrons que l'aspect « romantique », ou celui d'« accomplissement d'un idéal », sont des éléments étrangers à la logique du *koto*. Cette logique, gérée par une instance impersonnelle et neutre que nous avons appelée, à des fins heuristiques, « *koto-wari* », ne semble pas tenir compte de ces aspects subjectifs. Pour ce *koto-wari*, a priori, il n'y aurait que l'adéquation entre faits et paroles, c'est-à-dire la vérité « objective⁸⁴ » V qui compte. Cet épisode montre que cette vérité pourrait être éventuellement compensée par un acte sacrificiel S, compensation dont la logique reste encore à examiner. C'est pour cela, entre autres, que nous allons nous tourner vers des exemples de *koto-age* de type « ordalie », qui montrent un complexe jeu de rapports entre toutes ces notions et les actants qui les concrétisent sur le plan du réel.

4.4) Vérité et indice ordalique

4.4.1) Ordalie et serment. Généralités

L'examen des prochains cas de figure du *koto-age* demandent, par leur complexité, une brève introduction générale sur des notions telles que celle de « serment » ou « ordalie. » Une abondante recherche théorique est disponible sur ces deux termes, étant donné le grand nombre de cadres historiques et littéraires dans lesquels ils peuvent être trouvés. En effet, des récits issus de contextes très éloignés, que ce soit géographiquement ou chronologiquement, font souvent état d'une étonnante similarité quant à l'arrière-plan notionnel qui les sous-tend. Au demeurant, il ne serait pas déraisonnable de dire que les notions de « serment » et « ordalie » se rapportent à quelque chose de fondamental, d'inhérent, à la pensée dans les sociétés archaïques. Et même des Modernes, puisque le serment continue à exercer son

⁸³ <http://www12.plala.or.jp/hasirimizujinja/siryou/index.html>. [dernier accès le 08-11-2015]

⁸⁴ Toujours en tenant compte du *koto*-fait comme une représentation humaine et non comme un « fait en soi », inexistant par nature.

influence dans nos institutions, notamment dans les domaines juridique, politique et, bien entendu, religieux. Certes, l'ordalie ne trouve plus sa place dans l'appareil institutionnel de nos sociétés, mais on peut affirmer qu'elle est aussi présente, de façon sournoise, dans certains contextes déterminés de notre civilisation « moderne » : coutumes rituelles dans les villages, jeux d'enfants, rites d'initiation ou de probation pour certains groupes urbains... Le caractère « incivil », liminaire, des exemples que nous venons de fournir montrerait a contrario l'exceptionnalité, le caractère insolite de nos sociétés modernes. Autrement dit, lorsque quelques-uns des codes et règles de conduite « civilisées » ne sont pas à l'œuvre, les communautés semblent tendre, pour gérer un certain type de rapports entre ses membres, à faire appel de façon spontanée à des notions comme « serment », « ordalie », « vœu », « gage », et d'autres. Ces notions, plutôt liminaires chez nous, jouent en réalité un rôle fondamental dans la vie sociale d'un grand nombre de civilisations traditionnelles.

Vouloir résumer la recherche et la littérature sur ces notions dans quelques paragraphes n'étant pas possible ici, nous allons nous limiter à en donner quelques généralités, et faire appel aux travaux d'autres chercheurs, surtout dans un souci de précision de nomenclature. S'agissant de la notion de serment, nous nous en sommes déjà servi dans ce travail, notamment pour nous affranchir de la conception que certains auteurs avaient établie de l'acte de parole « *koto-muke* » comme un « serment de soumission⁸⁵. » A ce moment, nous n'avons pas donné de précision sémantique particulière sur le mot « serment », mais puisqu'il est certainement risqué d'attribuer, sans la définir au préalable, cette notion à des actes de parole de nos textes, nous allons maintenant en préciser le sens. D'une manière générale, on pense le « serment » comme un jurement ou une promesse énoncée solennellement, souvent sous menace de sanction, mais cette définition trop succincte limiterait arbitrairement le champ lexical de ce mot. Comme Raymond Verdier nous l'indique :

Il ne faut pas chercher le serment dans un espace fermé mais au sein d'un champ de forces à plusieurs dimensions et polarités multiples, où le religieux, l'éthique, le politique et le juridique interagissent : dans son rapport à la divination, au sacrifice, à l'ordalie, au duel ; dans son lien à

⁸⁵ « “*Koto-muke*” = *fukujū wo chikau kotoba wo agarashimeru koto* é 「言向け」 = 服属を誓うことばを上らしめること (, “ le *koto-muke* consiste à faire dire à l'autre le serment de soumission é). Il s'agit d'une phrase incluse dans une citation de Kōnoshi Takamitsu que nous avons fournie dans la rubrique 3.4.3.4. (Kōnoshi Takamitsu, *Kojiki no tassei. Sono ronri to hōhō* 古事記の達成——その論理と方法, p. 171). Bien entendu, les paroles auxquelles cet auteur fait référence, à savoir, les « *mikōtō nō manimani* » (« je suis à vos ordres ») des dieux terrestres Oho-kuni-nushi et Take-minakata, sont certainement des serments de soumission. Seulement, le texte n'en cautionne pas l'identification avec la notion de *koto-muke*, comme nous l'avons déjà évoqué lors de nos analyses sur la question.

la prière et au vœu ; dans sa relation au contrat et à la loi, à l'aveu et au témoignage⁸⁶...

L'analyse ultérieure de Verdier sur le serment s'articule sur trois ensembles notionnels clef : « parole et geste », « vie et mort », et « lien social et corps sociaux », qui lui permettent de cerner les différentes fonctions de ce terme⁸⁷, et que nous allons retenir pour nos examens.

Quant à l'« ordalie », il s'agit, comme le titre de ce chapitre le suggère, de la recherche d'un « indice », d'un marqueur dans le monde réel confirmant la véracité d'un fait qui peut, éventuellement, être énoncé sous la forme d'une proposition conditionnelle du type « si j'ai menti (ou si je dis la vérité), que telle ou telle chose arrive. » Afin de juger du résultat, on fait appel à un « indice ordalique », pour reprendre la terminologie que nous avons empruntée à Nello Zagnoli, auteur qui fournit une définition concise de l'ordalie, tout en y traçant les limites qui le sépareraient du serment :

L'ordalie serait une enquête expérimentale, à la recherche d'un *indice*, au sens de Pierce, afin de mettre un fait en évidence (...) En d'autres termes, dans le serment on fait crédit à la parole entendue, dans l'ordalie, à l'indice vu. On peut donc conclure que l'ordalie est un indice qui dévoile (comme le symptôme médical auquel il est apparenté), tandis que le serment est une parole qui affirme⁸⁸.

Certainement, il est nécessaire de noter que les choses ne sont pas aussi simples, fait duquel Zagnoli lui-même n'est pas dupe non plus, car il établit ensuite une longue classification, bien plus précise, tout en montrant la superposition fréquente de ces deux termes. Ce brouillement est aussi signalé par Robert Jacob, qui postule l'« impossibilité d'identifier une ligne de démarcation nettement tracée⁸⁹ » entre le serment et l'ordalie, en soutenant que « quel que soit le critère de distinction que l'on retienne, présence ou absence de la parole, typologie du rituel, caractère immédiat ou différé de la sanction, on peut reconnaître deux pôles caractérisés par la prégnance soit de la parole, soit de l'épreuve, mais entre l'un et l'autre subsiste une vaste zone intermédiaire de chevauchements⁹⁰. »

De toute manière, nous allons retenir pour notre étude la définition synthétique de

⁸⁶ Raymond Verdier, « *Sacramentum ... Juramentum. Serment ... Jurement* », in Raymond Verdier, éd., *Le serment*, [vol. 1, signes et fonctions], Paris, éditions du CNRS, 1991, p. xv.

⁸⁷ *Ibid.*, p. xv-xix.

⁸⁸ Nello Zagnoli, « Figures et logique du serment », in Raymond Verdier, éd., *Le serment*, [vol. 2, théories et devenir], Paris, éditions du CNRS, 1991, p. 155-156.

⁸⁹ Robert Jacob, « Anthropologie et histoire du serment judiciaire », in Raymond Verdier, éd., *Le serment*, [vol. 1, signes et fonctions], Paris, éditions du CNRS, 1991, p. 245.

⁹⁰ *Ibid.*

Zagnoli, tout en étant conscient de la « vaste zone de chevauchements » dont parle Jacob. De ce dernier, nous trouvons le terme « pôle » particulièrement pertinent, c'est pourquoi nous essaierons dans nos analyses de visualiser aussi ces deux pôles, « parole » et « épreuve », pour mieux préciser nos arguments.

4.4.2) Brève introduction sur l'ordalie dans le cadre textuel des *Chroniques*

Des exemples d'ordalie peuvent être trouvés, comme nous l'avons suggéré plus haut, dans un grand nombre de civilisations, et le Japon n'est pas une exception, comme Francine Hérail nous le rappelle :

Comme dans la Chine archaïque, quoique sous des formes différentes, serments et ordalies ont existé au Japon antérieurement au VIII^e siècle. Les exemples conservés sont rares, car les textes qui les rapportent ont été rédigés, bien après les faits qu'ils décrivent, par des compilateurs qui imitaient les histoires officielles de la Chine⁹¹.

Effectivement, les textes que Francine Hérail évoque ne sont autres que les deux premières grandes *Chroniques*, *Kojiki* et *Nihon shoki*. En effet, le premier de ces deux ouvrages, bien qu'il n'explique pas le déroulement du rituel, informe au passage de l'existence d'ordalies par l'eau bouillante, appelées « *kugatachi* » 探湯 / 誓湯) :

於是、天皇、愁天下氏々名々人等之氏姓忤過而、於味白禱之言八十禍津日前、居玖訶瓮而、定賜天下之八十友緒氏姓也⁹²。

Kökō ni / sumeramikötō / amē nō sita nō udiudi nana nō pitōra nō udi kabane nō tagapi
ayamateru wo ureetamapite / amakasi nō kötō yaso magatu pi nō saki ni kukapē suete / amē nō
sita nō yaso tōmō nō wo nō udi kabane wo sadamētamapiki.

À cette époque, l'empereur [Ingyō 允恭天皇] se faisait des soucis en ce qui concerne les erreurs possibles parmi les noms des divers clans du pays, et donc il ordonna de placer des récipients d'eau bouillante (*kukahe* 玖訶瓮) au Promontoire de Koto-yaso-magatsu-hi, dans la colline d'Amakashi. Ainsi [par ordalie] furent décidés les noms et les titres des nombreux clans

⁹¹ Francine Hérail, « Réapparition du serment dans le Japon médiéval », in Raymond Verdier, éd., *Le serment*, [vol. 1, Signes et fonctions], Paris, éditions du CNRS, 1991, p. 175-190.

⁹² *Kojiki* 古事記, NST, 1, p. 254-255.

du pays.

Il est important de signaler ici un point que nous n'avons pas mentionné avant. La disposition des récipients d'eau bouillante de l'exemple cité suggère, bien entendu, l'acceptation par les actants de la possible intervention d'une force inhabituelle, que nous Modernes qualifierons de « magique » ou « surnaturel. » Comme nous l'avons fait tout au long de ce travail, nous éviterons, sous quelques réserves, de prêter ces qualificatifs à la pensée archaïque. Cependant, il est nécessaire d'inclure cet élément dans nos analyses, car ici non plus, il ne s'agit pas d'efficacité symbolique ou de « performativité sociale⁹³ », des notions qui indiquent que le sens ou le contenu d'une formule verbale se réalise certes dans le monde réel, mais seulement en vertu de symboles et conventions établies dans une société donnée. Loin de là, dans nos récits, l'indice ordalique trouvera toute sa valeur dans ce caractère « magique » qui fait que le fonctionnement « naturel » d'un élément se trouve temporairement altéré, ce qui, dans le cas concret décrit plus haut par le *Kojiki*, fait que l'eau bouillante ne porte pas atteinte au corps de l'actant. Pour reprendre la pertinente phrase de Zagnoli au sujet des ordalies par le feu : « dans l'ordalie, le feu ne brûle pas : le fonctionnement naturel se double d'un fonctionnement surnaturel⁹⁴. » En cette connexion, l'exemple cité du *Kojiki* se révèle intéressant par le toponyme qui y est donné, celui de « Koto yaso magatsu hi nō saki » 言八十禍津日前, qui se traduirait littéralement comme « le Promontoire du Soleil (*hi* 日) [mais aussi « feu » (*hi* 火)] des maintes (*yaso* 八十) calamités (*magatsu* 禍) de parole (*koto* 言). » Ainsi, à cet endroit où un dispositif pour l'ordalie par l'eau bouillante est mis en place, le *koto* 言 (parole) est directement lié à, ou est « gros de » « maintes calamités » qui pourraient frapper si cette parole n'était pas « vraie », autrement dit, si elle ne venait pas correspondre au *koto* 事 (fait). C'est ici que le *koto-wari* viendra retrouver tout son rôle de juge objectif et neutre.

Fort de cet appareil notionnel, nous pouvons passer maintenant à examiner le premier exemple concret dans nos *Chroniques* de description détaillée d'un acte d'ordalie avec des actants concrets. Il s'agit d'un cas d'ordalie par le feu, qui se trouve être en rapport avec l'objet de ces chapitres : le *koto-age*.

⁹³ Pour plus de précisions sur ces termes, voir la citation que nous avons faite de François Chenet dans notre rubrique « Méthodologie », située au début de ce travail. Cf. François Chenet, *Psychogenèse et cosmogonie selon le Yoga-Vāsiṣṭha*. « Le monde est dans l'âme », Paris, Collège de France, Publications de l'Institut de civilisation indienne, Diffusion De Boccard, vol. II, 1999, p. 590.

⁹⁴ Nello Zagnoli, « Figures et logique du serment », p. 155-156.

4.4.3) L'ordalie de la princesse Ataka-shitsu-hime. *Koto-age* et *ukehi*

4.4.3.1) Description contextuelle

Cet épisode se situe chronologiquement après la descente du dieu céleste Ninigi (Amatsu-hiko-kuni-teru-hiko-ho-no-ninigi-no-mikoto 天津彦國光彦火瓊瓊杵尊), qui épousa la belle princesse Ataka-shitsu-hime 吾田鹿葦津姫 (plus connue par le nom de Kono-hana-no-sakuya-hime 木花開耶姫), fille cadette du dieu terrestre Oho-yama-tsumi-no-mikami 大山祇神. Précédemment, dans plusieurs versions du *Nihon shoki*, aussi bien que dans le *Kojiki*, Ninigi avait rejeté, épouvanté par sa laideur, la fille aînée de ce dieu terrestre nommée Iwanaga-hime 石長比賣⁹⁵, choix dont les conséquences furent fatales pour la lignée céleste, puisque le sort jeté par la princesse répudiée (ou par son père dans la version du *Kojiki*) fit que désormais la vie des empereurs devienne courte comme celle des fleurs. Nos deux fils conducteurs, *Kojiki* et *Nihon shoki* poursuivent la trame en faisant passer à Ninigi et Ataka-shitsu-hime leur première nuit ensemble. L'épisode comporte plusieurs versions différentes dans le *Nihon shoki*, et c'est seulement la cinquième qui nous intéressera, puisque c'est ici que le binôme *koto-age* apparaît. Dans cette version, après la nuit passée avec Ninigi, la princesse Ataka-shitsu-hime devint enceinte et, sans plus attendre, accoucha de quatre enfants, qu'elle présenta à son époux :

故吾田鹿葦津姫、抱子而來進曰、天神之子、寧可以私養乎。故告狀知聞。是時、天孫見其子等嘲之曰、妍哉、吾皇子者、聞喜而生之歟⁹⁶。

Kare / atakasitupime / miko wo idakite susumite mausaku / amatukamī nō miko wo / idukuni zō pisoka ni pidasimaturu bēkemu ya / kare arisama wo mausite kikoessimu tō mausu / kōnō tōki ni / amēmima / sōnō miko tati wo misonapasite azawarapite nōtamapaku / ananiyae ya / wa ga miko tati / kiki yōku mo aramaseru ka na / tō nōtamapu.

Ainsi, Ataka-shitsu-hime, en portant ces princes dans ses bras, avança [vers Ninigi], et [lui] dit : « Ces princes du dieu céleste, doivent-ils être élevés par moi en cachette ? Je te le demande en décrivant les faits. » A ce moment, le dieu céleste, se moquant de ces princes, dit : « Oh, ces princes, [je me flatterais] bien si je les avais fait naître ! » Ainsi dit-il.

⁹⁵ Le théonyme cité précédemment pour ce dieu est phonétiquement identique à celui du *Kojiki*, bien que dans cette dernière *Chronique* il soit graphié « 大山津見神. » Cf. *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 130-131.

⁹⁶ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 158-159.

Ainsi, Ninigi tourne en dérision les princes présentés par la princesse, ce qui irrite cette dernière et la pousse à lui demander une explication :

故吾田鹿葦津姬、乃愠之曰、何爲嘲妾乎。天孫曰、心疑之矣。故嘲之。何則雖復天神之子、豈能一夜之間、使人有身者哉。固非我子矣⁹⁷。

Kare / atakasitupime / sunapati ikarite ipaku / nani sure zō yatuko wo azakeritamapu ya tö ipu / amēmima nōtamapaku / kökōrō ni utagapasi / kare azakeru / ika ni tö naraba / mata amatukamī nō mikōtō tö ipu tö mö / ani yoku pitōyo nō kara ni / pitō wo site paramasemu ya / **makōtō ni** wa ga ko ni aradi tö nōtamapu.

C'est pourquoi la princesse se fâcha et dit : « Pourquoi te moques-tu de moi ? » Le dieu céleste dit : « Dans mon cœur, j'ai un doute, c'est pourquoi je me moque. J'ai beau être un dieu céleste, comment pourrais-je laisser enceinte quelqu'un en une seule nuit ? **Vraiment**, ce ne sont pas mes enfants. » Ainsi parla-t-il.

Avec ces mots, Ninigi renie tout prétendu lien de parenté. Un terme intéressant à remarquer ici est celui de « *ma-koto* », dont nous avons déjà parlé dans l'introduction de cette quatrième partie. On pourrait penser que ce mot, tel que son sens premier l'indique, représente ici la « vérité », autrement dit, l'opérateur **V** que nous avons inclu dans les deux épisodes précédents de Yamato-takeru, et qui régissait l'adéquation d'une parole **K(p)** à un fait **K(f)**. Cette logique est bien présente aussi dans cet épisode, mais ce ne sera pas tellement ce mot *ma-koto* qui viendra l'exprimer, car nous voyons que sa fonction grammaticale est juste celle d'un intensificateur, ou, pour le dire plus simplement, il serait ce que nous identifierons à un adverbe selon nos catégories grammaticales, la particule invariable « *ni* » ajoutée par le *yomikudashi* venant apporter ici la valeur adverbiale. C'est ainsi que nous l'avons traduit par « vraiment. » Par cette valeur adverbiale même, ce *ma-koto* ouvre ici la porte à la conjecture, atténuant ses possibilités d'être rapproché de la notion de vérité **V** que nous avons définie dans les épisodes précédents. Cette vérité **V**, on s'en souvient, témoignait d'un caractère neutre et définitif — puisqu'elle est établie par le *koto-wari* —, caractère que les mots de Ninigi, conjecturaux malgré l'assurance affichée par l'actant, ne possèdent point. Ce qui n'empêche qu'ils aient un effet certain sur le plan du réel, et très drastique même, car la princesse, excédée, décide de faire appel à l'ordalie pour prouver à Ninigi qu'il est bien le père de ces enfants :

是以、吾田鹿葦津姬益恨、作無戸室、入居其内誓之曰、妾所妊、若非天神之胤者必

⁹⁷ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 158-159.

亡。是若天神之胤者無所害。則放火焚室⁹⁸。

Kökō wo möte / atakasiupime / masumasu uramite / utumurō wo tukurite / sōnō naka ni komorite ukēpīte ipaku / wa ga parameru / mosi amatukamī nō miko ni arazupa / kanarazu yakeuse yō / kōre mosi amatsukamī nō miko naraba / sokonaparuru kōtō nakemu tō ipu / sunapati pī wo tukete murō wo yaku.

Ceci étant, la princesse, de plus en plus fâchée, se mit à construire une hutte sans porte, où elle s'enferma [avec ses enfants]. Puis elle prononça le serment suivant (*ukehi*) : « Si les enfants dont j'ai été enceinte ne descendent pas du dieu céleste, ils périront certainement dans les flammes, mais si ce sont bien ses enfants, ils s'en sortiront indemnes ». Ainsi parla-t-elle. Ensuite, elle mit le feu à la hutte et la brûla.

Par le biais de cette double proposition conditionnelle « si..., alors..., mais sinon, alors... », la princesse établit les termes de la procédure ordalique. Le vocable crucial dans ce passage est celui d'*ukehi* 誓, une notion assez fréquente dans nos *Chroniques*, souvent traduite par « divination rituelle » ou « ordalie », mais aussi par « serment. » À la vue des définitions que nous avons fournies dans la section précédente, on pourrait penser que, s'agissant ici clairement d'une ordalie, le dernier des termes cités ne serait pas approprié pour la traduction du terme *ukehi*, mais il faut rappeler aussi l'existence de cette « zone intermédiaire » entre serment et ordalie dont parlait Robert Jacob⁹⁹, c'est pourquoi nous allons nous servir, selon les besoins du contexte, de l'un ou de l'autre de ces deux termes français pour rendre le mot japonais *ukehi*. Bien qu'il ne soit pas morphologiquement relié à notre liste de binômes « *koto-X* », ce « serment-ordalie » *ukehi* comporte un très fort caractère de parole magique ; il en est une autre modalité, encore plus puissante que le *koto* si l'on veut. Ainsi, il faudra bien entendu penser cet *ukehi* comme un vocable faisant appel à un ingrédient « surnaturel » dans les règles du jeu, et dont tous les actants acceptent en principe l'existence. Cet ingrédient « surnaturel » viendra se manifester ici par l'indice ordalique, qui n'est autre que le fait qu'un élément donné, le feu dans ce cas-ci, se trouve temporairement privé de sa fonctionnalité naturelle¹⁰⁰. En effet, les enfants sortent indemnes de ce feu :

其火初明時、躡誥出兒自言、吾是天神之子。名火明命。吾父何處坐耶¹⁰¹。

Sōnō pī nō pazime akaru tōki ni / pumitakebite izuru miko / mata nōritamapaku / ware pa kōre

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Robert Jacob, « Anthropologie et histoire du serment judiciaire », p. 245.

¹⁰⁰ Il est sûrement nécessaire de préciser : « seulement au contact du corps de certains actants », car ce feu est autrement « normal » (puisque la hutte est brûlée).

¹⁰¹ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 158-159.

amatukamī nō miko / na pa ponoakari nō mikōtō / wa ga kazo / iduko ni ka masimasu / tō nōtamapu.

Lorsque ce feu devint clair, en faisant sonner ses pas, un enfant en sortit et puis dit : « Je suis le fils du dieu céleste. Mon nom est Ho-no-akari-no-mikoto. Mon père, où est-il ? » Ainsi parla-t-il.

Cadençant la combustion de la hutte, trois autres enfants en sortirent selon la même procédure, d'abord en se présentant par leur nom, puis en demandant leur père. Puis ce fut le tour de la princesse d'en sortir, également indemne. L'ordalie ainsi accomplie, la princesse émit une parole de « confirmation » que le texte place sous le signe du *koto-age* :

然後、母吾田鹿葦津姬、自火燼中出來、就而稱之曰、妾所生兒及妾身、自當火難、無所少損。天孫豈見之乎¹⁰²。

Sikōsite nōti ni / irōpa atakasitupime / potakupi nō naka yōri idete / yukite **kōtōagē** site ipaku / wa ga umeru miko ōyōbi wa ga mī / ōnōdukara ni pī nō wazawapī ni apedōmō / sukosi mō sokonapu tōkōrō nasi / amēmima ani misonapa situ ya.

Après [la sortie des enfants], la mère Ataka-shitsu-hime sortit de l'intérieur de ce brasier, et ensuite prononça le *koto-age* suivant : « Les enfants à qui j'ai donné naissance, et puis moi-même, bien que nous ayons subi de nous-mêmes la calamité du feu, nous nous en sommes sortis sans la moindre blessure. Petit-fils céleste, n'as-tu pas vu cela ? »

Ce *koto-age* se présente ici en monôme, avec la graphie peu habituelle *chēng* [tʃ'ɪŋ] 稱, dont le sens principal est celui de « nommer. » Cependant, le GDR en fournit un autre sens ancien, présent par exemple dans les *Analectes* (*Lùn yǔ* 論語), qui est celui de « rendre public, divulguer¹⁰³. » Par le choix graphique de ce *chēng* 稱, on peut postuler que les scribes du texte ont cherché à donner au *koto-age* d'Ataka-shitsu-hime un caractère « officiel », « public. » Ces paroles auraient donc un caractère de « confirmation » des faits réels, rapportant le fait que « l'ordalie a réussi. » Cependant, avant d'approfondir notre analyse, voyons quelle est la réponse de Ninigi à la parole solennelle de la princesse :

對曰、我知本是吾兒。但一夜而有身。慮有疑者、欲使衆人皆知是吾兒、亦天神能令一

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, GDR, vol. 1, p. 416.

夜有娠。亦欲明汝有靈異之威、子等復有超倫之氣。故有前日之嘲辭也¹⁰⁴。

Kōtapēte nōtamapaku / ware mōtō yori kōre wa ga ko nari tō sirinu / tada pitōyo ni site parameri / utagapu mōnō aramu tō omōpite / pitō wo site mina / kōre wa ga ko / narapi ni mata / amatukamī pa yōku pitōyo ni paramasimuru kōtō wo sirasimemu tō omōpu / mata imasi kusibi ni ayasiki kasikosa ari / miko tati mata pitō ni suguretaru kōtō wo akasamu tō omōpu / kōnō yue / sakinōbi nō azakeru kōtōba ariki to nōtamapaku.

[Le dieu Ninigi] répondit : « je savais bien sûr que c'étaient mes enfants, mais tu es devenue enceinte en seulement une nuit. J'avais pensé qu'il y avait quelque chose d'étrange en cela. Je voulais montrer à tout le monde que c'étaient bien mes enfants, et aussi que j'avais le pouvoir de laisser enceinte [une femme] en une nuit. Je voulais aussi montrer que tu as un grand pouvoir magique, et que ces enfants avaient une grande force. C'est pourquoi j'avais prononcé précédemment ces mots de dérision », déclara-t-il.

À bien y réfléchir, la réponse de Ninigi est étrange. Du point de vue de notre logique moderne, on pourrait dire que ses mots de justification ne tiennent pas debout, et même en tant que récit mythique, il faut dire que nous ne les trouvons pas très en accord avec la tonalité générale de l'épisode, en ce sens qu'elles donnent « un peu trop » d'explications et de justifications. De surcroît, on remarque que nous avons affaire ici à l'un des rares cas de figure du mot tardif « *koto-ba* » 辭 (seulement selon le *yomi-kudashi* certes), ce qui pourrait nous faire penser qu'il s'agit d'un ajout ultérieur au texte principal. Cependant, et selon notre méthode habituelle jusqu'ici, si on accepte cette partie telle quelle, ce qui compte au demeurant est que Ninigi, malgré son discours rempli de contradictions, accepte la paternité de ces enfants.

4.4.3.2) Explication des séquences

Si l'on examine de près le *koto-age* d'Ataka-shitsu-hime, on remarquera que cette version du *Nihon shoki* nous présente ce binôme *koto* intimement associé au serment *ukehi*. Ce serment, essentiel dans la trame du récit, apparaît aussi dans le *Kojiki* et dans la version principale du *Nihon shoki*, mais ces deux grandes versions ne présentent pas les déclarations de la princesse sous la forme d'un *koto-age*. Ce binôme n'apparaît que dans la version qui se trouve sous notre examen, que nous allons maintenant essayer de décomposer en faisant appel à nos opérateurs habituels. Toutefois, il sera nécessaire d'y ajouter ce nouvel élément

¹⁰⁴ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 159-161.

d'*ukehi*, que nous rendrons par le symbole U. Ce vœu U correspond donc à une parole conditionnelle, probatoire, et, certainement, performative. À ce sujet, cet *ukehi* est l'exemple le plus clair à notre connaissance de la « magie performative » dont parlait François Chenet¹⁰⁵, ce qui fait qu'en schématisant la chronologie de cette épisode, il faudra toujours garder en tête que nous avons ici affaire à un élément performatif, ce qui n'était pas jusqu'ici le cas dans nos équations. En réalité, il s'agit d'une séquence bien complexe pour laquelle il nous faudra faire très attention à la terminologie :

[a] **K(f)** = fait objectif = **K(e)** = essence des enfants : les enfants accouchés par la princesse sont vraiment les enfants du souverain céleste.

[b] **K(p)** = parole de Ninigi : « Ce ne sont pas mes enfants. » Ninigi, par cette parole, nie [a]. Ce faisant, il rejette non seulement un fait **K(f)** abstrait, mais aussi l'essence **K(e)** de ses enfants. La colère de la princesse est donc compréhensible¹⁰⁶.

[c] U (vœu performatif) : la princesse, voulant prouver [a], établit les termes de l'ordalie : « Si les enfants dont j'ai été enceinte ne descendent pas du dieu céleste, qu'ils périssent dans les flammes, mais si ce sont bien ses enfants qu'ils s'en sortent indemnes. »

[d] **K(f)** = fait objectif : résultat performatif de [c] : les enfants et la princesse elle-même sont réellement sortis indemnes du feu.

[e] **K(p)** = parole. La princesse énonce [d] comme un fait objectif à travers un *koto-age*. Ce *koto-age* est divisé en deux propositions :

[e.1] **K(p)** = parole. Partie constative du *koto-age* : « Les enfants à qui j'ai donné naissance, et puis moi-même, bien que nous ayons subi volontairement l'ordalie du feu, nous nous en sommes sortis sans la moindre blessure. »

[e.2] **K(p)** = parole = **K(o)** = ordre. Partie injonctive du *koto-age*. La princesse presse (ordonne) Ninigi d'accepter les enfants : « Petit-fils céleste, n'as-tu pas vu cela ? »

[f] **K(f)** = fait objectif. Ninigi accepte la paternité des enfants. Autrement dit, Ninigi accepte à l'a fois l'ordre **K(o)** de la princesse et l'essence **K(e)** des enfants.

Tout comme dans les exemples de Yamato-takeru, nous voyons que ce *koto-age* [e] n'est pas une parole de « magie performative. » Il vient s'enchaîner bien entendu dans ce délicat

¹⁰⁵ François Chenet, *Psychogenèse et cosmogonie selon le Yoga-Vāsiṣṭha*. « Le monde est dans l'âme », p. 583.

¹⁰⁶ Tout comme celle de la princesse Toyo-tama-bime, qui, voyant son essence rejetée par son époux, se fâche et l'abandonne. Voir à ce sujet la rubrique 3.5.2.4.

mécanisme de faits et paroles, mais non pas comme la parole « fondatrice » d'un fait. Effectivement, cette parole *koto-age*, n'étant pas associée solidairement à la parole [c] (*ukehi*) ne fonde pas un résultat quelconque. En réalité, il s'agit d'un rapport inversé, car c'est le fait [d] (les enfants sortent indemnes du feu) qui fonde la parole [e] du *koto-age*. Le fait précède donc la parole, ce qui était aussi le cas dans les *koto-age* de Yamato-takeru. L'absence de résultat « inhabituel » après l'énonciation du *koto-age* fait penser que ce dernier est réduit par le récit à une simple formule de constat du résultat de l'ordalie, autrement dit, à une évidence sans aucun pouvoir « magique », le poids de cette magie étant plutôt portée sur l'*ukehi*. Cependant, dans les exemples de Yamato-takeru, l'on a vu que ce genre de *koto-age* « constatif » peut bien agir sur la réalité, non pas d'une façon performative, mais selon une autre logique, dans le sens où il pourrait déclencher un résultat néfaste sans aucun rapport d'identité avec le contenu des paroles. Cependant, étant donné qu'ici les deux *koto*, c'est-à-dire la parole **K(p)** « les enfants sont sortis indemnes » et le fait **K(f)** de la première séquence [a] sont en parfaite adéquation, il n'existe pas en principe de risque de calamité. En général, nous pensons que ce qui est important pour les paroles **K(p)**, c'est qu'elles correspondent bien aux faits **K(f)**. Ici, le *koto-age* serait juste une sorte de constatation, mais pas n'importe laquelle : ce serait une constatation officielle, solennelle, une sorte de parole certificatrice, dont la formule : « [C'est un fait avéré que] mes enfants s'en sont sortis indemnes ! » pourrait donner une idée assez proche, évoquant ainsi son potentiel d'agir sur la réalité d'un monde régi par la logique du *koto-wari*.

Avant de clore cet épisode, il nous faudra examiner deux points quelque peu épineux. Le premier est en rapport avec la deuxième partie du *koto-age* de la princesse, où elle invite Ninigi à accepter les enfants avec la phrase : « Petit-fils céleste, n'as-tu pas vu cela ? », à laquelle nous avons attribué un aspect injonctif **K(o)**. Si nous disons que c'est un point épineux, c'est parce que des auteurs comme Aoki Shūhei affirment que le *koto-age* n'est jamais destiné à établir une conversation¹⁰⁷, mais de notre point de vue, ce *koto-age* énoncé sous forme de question rhétorique nous montre le contraire. Certes, selon ce qu'on a vu jusqu'ici, le *koto-age* doit a priori signaler un fait dans le monde, ce qui rendrait impossible l'inclusion d'un élément interrogatif dans le contenu de cette modalité d'acte de parole. Cependant, le texte du *Nihon shoki* du NKBT fait réellement entrer une question dans le contenu du *koto-age* d'Ataka-shitsu-hime, en ce sens que l'expression verbale « *kōtōagē site ipaku* » engloberait en principe toutes les paroles que la princesse prononce avant la réponse de Ninigi.

De toute manière, ce n'est pas la première fois que nous voyons un *koto-age* comporter

¹⁰⁷ Aoki Shūhei 青木周平, « Yamatotakeru no mikoto tōsei denshō to “koto-age” » 倭建命東征伝承と「言拳」, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 31, 1989, p. 125-126.

des éléments verbaux allogènes à la description d'un fait dans le monde. On avait vu aussi que le *koto-age* de Yamato-takeru au mont Ibuki, bien qu'il ne se présentât pas sous la forme d'une question, incluait un élément inconciliable avec la représentation d'un fait. En effet, la phrase : « je ne vais pas tuer ce sanglier maintenant mais au retour » que le héros prononce devant le dieu de la montagne témoigne d'un caractère intentionnel, promissif, qui rend a priori impossible son identification avec un fait *koto*. Le *koto-age* semble donc posséder une certaine souplesse pour accepter des ingrédients étrangers à sa fonction principale. Ainsi, pour revenir à notre épisode de l'ordalie de la princesse Ataka-shitsu-hime, les mots de celle-ci pourront, de notre point de vue, être considérés légitimement comme une partie du *koto-age*, d'autant plus que l'ordre **K(o)** que nous lui avons attribué serait en rapport avec le *koto* des enfants, entendu comme leur essence **K(e)**. En effet, avec sa phrase : « Petit-fils céleste, n'as-tu pas vu cela ? », elle semble dire « ne vois-tu pas qu'ils sont tes enfants ? Acceptes-les ! »

S'agissant du deuxième point difficile, il se rapporte aux premières paroles de Ninigi, lorsqu'il avait nié sa paternité, ou, selon ses propres dires : « vraiment, ce ne sont pas mes enfants. » Force est de constater que ces paroles sont contraires à la vérité, car l'indice ordalique montre bien que ce sont ses enfants à lui. Pourtant rien ne se passe, aucune calamité ne se déclenche sur Ninigi malgré la non-adéquation de ses paroles à la réalité. Certes, les opérateurs de « parole magique » ou « solennelle » présents ici sont assez ternis, car nous avons vu que le mot « *ma-koto* » ne possède ici qu'une valeur adverbiale, et puis le verbe citationnel « *notamahaku* », bien qu'il soit un dérivé du verbe « *noru* » (« parole de loi »), semble un peu trop usité dans nos *Chroniques* pour lui attribuer beaucoup d'importance¹⁰⁸. Cependant, on pourrait avancer que la combinaison de ces deux éléments, ainsi que la « dureté » du contenu sémantique des propos de Ninigi, donnent une certaine solennité à ces paroles, qui s'avéreront pourtant fausses. Or, le récit reste silencieux sur ce dernier point, autrement dit, le *koto-wari* ne se profile pas. Certes, il s'ensuit une ordalie probatoire, qu'on peut considérer comme une lourde conséquence de l'acte de parole du dieu céleste, mais contrairement à Yamato-takeru, Ninigi n'est frappé d'aucune calamité. Pourquoi cette différence ?

¹⁰⁸ Comme nous l'avons vu dans notre citation d'Orikuchi Shinobu dans la première partie de notre travail, le verbe « *noru* » comporterait un caractère de « loi », avec un caractère aussi solennel, voire plus, que les binômes de type « *koto-X*. » Ainsi, on pourrait certes dire que le texte, à travers le verbe dérivé « *notamahaku* », attribue un certain caractère solennel aux mots de Ninigi, mais si nous nuançons notre phrase, c'est parce que nous avons l'impression que l'emploi de verbe « *notamahaku* » est tellement fréquent dans nos textes sources qu'il a dû perdre une partie de sa force de « solennité. » En d'autres termes, il se serait « usé. » En tout cas, c'est sans doute moins fort que le verbe racine *noru* utilisé tel quel, sans le suffixe *tamahu*.

Si l'on doit ajouter foi à la théorie présentée par Aoki Shūhei¹⁰⁹, cité plus haut, les *koto-age* entre dieux ne comporteraient en principe pas de risque de calamité, mais les mots de Ninigi n'étant pas un *koto-age*, l'argument ne serait pas tellement pertinent ici. Or, nous pensons néanmoins que la théorie de ce chercheur peut nous montrer indirectement la bonne voie : au lieu de nous focaliser sur un rapport binaire entre Ninigi et son épouse, nous pensons que ce serait mieux de se concentrer uniquement sur le statut ontologique du premier, et postuler que Ninigi, en tant que dieu céleste, serait quelque peu plus « proche » du *koto-wari* que les actants humains. Le récit étant placé toujours du point de vue des dieux célestes, il serait possible de penser que ces derniers seraient « au-dessus » des calamités, autrement dit, au-dessus de ces nuages noirs qui, pour le cas d'autres actants comme Yamato-takeru, paraissent se rassembler soudainement sur eux, prêts à leur déverser dessus leur néfaste charge si jamais ils manquaient à la vérité. Bien sûr, pour appuyer cette hypothèse, il nous faudra examiner d'autres cas de figure, ceci afin de savoir si cette possible dépendance du statut ontologique des actants est vraiment un facteur à tenir en compte pour les actes de parole « lourds », que ce soient du type « *koto-X* » ou du type « *ukehi*. »

Finalement, afin de faire remarquer le point essentiel de cet épisode, nous tenons à mentionner qu'ici c'est l'*ukehi*, en tant que parole performative magique, qui est l'ordalie proprement dite, le *koto-age* final de la princesse n'étant investi que d'une fonction confirmatrice¹¹⁰. En réalité, l'*ukehi* est une parole rituelle, mais le *koto-age* n'en est pas une. Dans d'autres cas de figure d'ordalie par *ukehi* dans nos *Chroniques*, le *koto-age* peut venir renforcer l'*ukehi*, mais selon une fonction différente à celle de cet épisode. Cependant, avant de passer à l'examen ces épisodes, nous allons faire un court excursus heuristique dans la littérature de contes de l'Inde ancienne, car ces récits peuvent se révéler utiles pour comprendre certaines notions ayant trait à l'ordalie.

4.4.3.3) Bref excursus comparatif en Inde ancienne. La princesse répudiée

Afin de mieux mettre en lumière les particularités des divers cas de figure du *koto-age* dans la mythologie japonaise, nous avons décidé de faire un appel ponctuel à des parallélismes avec des contes indiens où il est question de ce qu'il est convenu d'appeler des « actes de

¹⁰⁹ Voir le diagramme que cet auteur mis au point pour expliquer la relation entre tabou verbal et ontologie des actants, que nous rendons dans l'Annexe I, n. 3.

¹¹⁰ Et en partie injonctive aussi, car il faut aussi tenir en compte la deuxième partie de la proposition du *koto-age* : « Regarde bien le résultat de l'ordalie ! »

vérité. » Tout d’abord, qu’est-ce qu’un « acte de vérité » ? Profanes dans ce vaste domaine de recherches sur l’Inde ancienne, nous avons cherché pour notre travail une définition à la fois synthétique et académique du terme, et nous l’avons trouvée dans les travaux de l’indologue japonais Nara Yasuaki 奈良康明, qui nous propose la définition suivante de ces « actes de vérité », terme qu’on traduit en japonais par « *shinjitsu-go* » 真実語¹¹¹ :

真実語 (*saccakiriyā* ; *satyavacana*) とは、真実の言葉を発することによってなんらかの目的、それも通常では実現不可能なことをなしとげようとするものである。原則的には「真実」そのものの中に秘められていると信ぜられる力によってきわめて現実的な欲望を処理しようとするもので、この意味で呪術の一種である¹¹²。

La parole de vérité « *shinjitsu-go* » ([pāli] *saccakiriyā* ; sanskrit *satyavacana*) est l’exécution verbale d’une proposition [sémantiquement] vraie, ceci en vue d’accomplir un certain but qui, dans des circonstances normales, serait irréalisable. Par principe, [l’exécutant] croit que cette même « vérité » subsume une force à laquelle il décide de faire appel pour réaliser des désirs intimement liés à la vie dans le monde. Dans ce sens, il s’agit d’un type de magie.

La logique de cet acte de parole semble posséder beaucoup de points communs avec l’*ukehi* japonais. En Inde apparemment, que ce soit des dieux, des moines ou des serviteurs, ils peuvent tous effectuer un acte de vérité, qui réussira pourvu que les faits qu’ils invoquent dans leur serment correspondent à la réalité. Dans les contes bouddhiques, ces faits sont souvent des actes de nature religieuse, décrits comme des « mérites » (par exemple jeûne, offrande au Bouddha ou aux moines, etc.), dans d’autres contextes, ils peuvent être d’autres actes plus mondains. Norman Brown cite des cas où ces actes se fondent sur de hauts idéaux (générosité, chasteté, respect des créatures vivantes, etc.), mais aussi d’autres cas liés à ce qu’il qualifie d’« activité indésirable ou anti-sociale » (« undesirable or antisocial activity »), comme par exemple une prostituée qui a exécuté son « acte de vérité » en déclarant qu’elle

¹¹¹ Ce terme est utilisé dans les traductions chinoises des textes bouddhiques, au sens de « parole de vérité » ou de « parole vraie. » Selon les indications de Nobumi Iyanaga, l’équivalence de ce terme avec le sanskrit *satya-vacana* (où *satya* répond à la vérité, et *vacana* à la voix ou la parole) n’est pas assurée, bien qu’elle soit probable au moins dans certains cas de contes. Par ailleurs, la traduction du terme sanskrit en chinois *shì* [ʒiɛi] 誓, « serment » ou « vœu », est attestée (voir Hirakawa Akira 平川彰, éd., *Bukkyō kan-bon daijiten* 仏教漢梵大辞典, Tōkyō, Reiyūkai 霊友会, 1997, p. 1077). Le pāli *sacca-kiriyā* (sk. *satya-kriyā*), au sens de l’« acte de vérité » correspondrait au chinois *shì yán* [ʒiɛi ɲan] 誓言, « parole de serment » selon Mizuno Kōgen 水野弘元 (*Pāri-go jiten* パーリ語辞典, Tōkyō, Shunjūsha 春秋社, 1968, p. 283b). Nobumi Iyanaga, *Question sur le mot « shinjitsu-go »* [courrier électronique]. Destinataire : Ignacio Quiros, 09-11-2015, correspondance personnelle.

¹¹² Nara Yasuaki 奈良康明, « “Shinjitsugo” ni tsuite. Bukkyō no jujutsu no ichi-sokumen » 「真実語」について——佛教の呪術の一側面, *Nihon bukkyō gakkai nenpō* 日本佛教學會年報, vol. 38, 1972, p. 20.

n'avait jamais fait de distinction entre ses clients, qu'ils soit brahmanes, *kṣatriya* (nobles), *vaiśya* (marchands) ou *sūdra* (esclaves), pourvu qu'ils lui aient payé l'argent qu'elle avait demandé, et par la force de cet « acte de vérité », elle a pu faire refluer le cours de la rivière Gange¹¹³. Les résultats de ces actes peuvent être n'importe quoi, comme l'obtention d'une renaissance au ciel, l'accomplissement d'une vengeance, ou la disculpation d'un crime non commis (auquel cas, ces actes peuvent constituer des ordalies). Ainsi, en Inde ancienne, pour qu'un acte de vérité soit réussi, aucune vertu n'est en principe nécessaire dans ces « actes passés. » Si la parole prononcée dans le serment est conforme au fait décrit, le désir se réalise automatiquement. Cette adéquation entre paroles et faits est un point commun avec la mythologie japonaise, mais il existe aussi des différences marquées. Pour l'heure, dressons un inventaire des éléments que nous allons trouver dans ces récits.

Puisqu'à notre connaissance le contexte de l'Inde ancienne ne témoigne pas d'un terme polysémique qui puisse embrasser dans son intérieur les notions de « fait » et « parole », nous allons éviter ici de parler de **K(f)** ou de **K(p)**, et rendre ces deux opérateurs tout simplement par **F** et **P** :

F : un fait réel existant dans le monde qui doit correspondre au contenu déclaré par la parole **P**. Dans les contes indiens, ce fait appartient le plus souvent à l'actant (un fait passé du sujet qui énoncera la parole **P**)¹¹⁴.

P : une parole, décrivant le fait invoqué. Typiquement, elle est suivie d'une proposition conditionnelle : « Si le fait invoqué est vrai, que (tel ou tel) mon désir se réalise (par la force de cette vérité) ! » Elle peut aussi comporter une deuxième proposition conditionnelle : « Si ce que je dis n'est pas vrai, que le vœu ne se réalise pas ! (ou que je meure !, etc.) »

R : ce sera le résultat réussi de l'acte de vérité (tant que le fait invoqué est « vrai », le résultat est toujours positif).

Afin de mieux saisir ce jeu de correspondances, examinons un cas de figure qui ressemble beaucoup à celui de la princesse Ataka-shitsu-hime. Il s'agit d'un récit bien connu, inclus dans le *Rāmāyaṇa* de Vālmīki, compilée vers le II^e ou le III^e siècle de l'ère chrétienne, qui dépeint la vie du roi Rāma et ses hauts faits. Ce roi était marié à la Princesse Sītā, qui fut

¹¹³ Norman W. Brown, « Duty as Truth in Ancient India », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 116, issue 3, p. 256-257.

¹¹⁴ En Inde bouddhique, ce serait souvent des actes de *puṇya*, autrement dit les actes méritoires qui seraient invoqués comme une sorte de gage par lequel le détenteur obtiendrait la réalisation de son désir. Au Japon, au moins dans la mythologie ancienne, on doit considérer en principe ce concept de vertu ou mérite (dans leur sens bouddhique relié à la rétribution) comme inexistant.

enlevée par le démon Rāvaṇa, roi de Laṅka. La grande vertu de la princesse fit qu'elle ne céda pas aux avances du roi démon et garda intacte sa chasteté. Finalement, Rāma, aidé de son frère Lakṣmaṇa et de son armée, réussit à tuer le démon et Sītā lui fut rendue. Or, malgré la conduite exemplaire de son épouse, Rāma ne lui fit pas confiance et la répudia publiquement, en lui reprochant qu'il n'était pas possible que sa chasteté fût épargnée par son ravisseur. Sītā, en entendant ces dures paroles, se mit à pleurer amèrement, puis s'adressa ainsi à son époux :

« Pourquoi, héros, m'adresses-tu de telles paroles, injustes, si dures, déchirantes, comme le ferait un homme du commun à une femme de même condition ? Guerrier aux bras puissants, je ne suis pas ce que tu crois. Tu peux avoir confiance en moi pour ma conduite, je te le jure. (...) Tu n'as plus d'égard pour ma main que tu as étreinte dans notre jeunesse ? Ma fidélité, ma vertu, tout cela tu n'en tiens aucun compte ?¹¹⁵ »

On peut dire que Sītā engage tout son honneur en jurant ainsi sur son innocence. Pourtant, Rāma ne revint pas sur sa décision. La jeune Sītā, désespérée, s'adressa au frère de Rāma, Lakṣmaṇa (qu'elle appelle Saumitri), et lui demande de faire les préparatifs nécessaires pour une ordalie par le feu :

« Dresse-moi un bûcher funéraire, Saumitri, c'est le remède à mon malheur ; blessée par ce blâme mensonger, je ne supporte plus de vivre. Puisque je suis répudiée publiquement par mon mari qui n'apprécie pas mes qualités, la seule voie qui me convient, c'est le feu ; je vais y entrer.¹¹⁶ »

Tout fut disposé pour l'ordalie, le bûcher fut allumé et Sītā se plaça devant. Rāma, toujours impassible, la laissait faire. Sītā s'apprêta à entrer dans le feu, non sans prononcer le vœu suivant, qui fixa les conditions de l'ordalie :

« De même que j'ai eu une conduite irréprochable, à l'encontre des soupçons de Rāghava [un autre nom pour Rāma] que, de même, le Feu, témoin de l'univers, m'accorde son entière protection !¹¹⁷ »

¹¹⁵ Vālmīki, Madeleine Biarreau *et al.*, éd. et trad., *Le Rāmāyaṇa de Vālmīki*, Paris, Gallimard, 1999, p. 1184-1185.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 1185.

¹¹⁷ *Ibid.*

Bien que ce ne soit pas énoncée dans une formule conditionnelle, la phrase de Sītā comporte les éléments typiques du vœu ordalique : « Puisque j’ai eu une conduite irréprochable, que le Feu me protège ! » La deuxième partie de la proposition est sous-entendue : « si j’ai été infidèle, que je sois brûlée !¹¹⁸ » L’ordalie réussit et Sītā sortit majestueusement du brasier, portée par le « témoin de l’univers », le Feu Pāvaka :

Pareille au soleil de l’aurore, parée d’or fin et vêtue de rouge, la jeune femme aux noirs cheveux bouclés, chargée de fraîches guirlandes, l’irréprochable Vaidehī ainsi parée fut remise à Rāma par le Feu qui la serrait contre lui. Et Pāvaka, le témoin de l’univers, dit alors à Rāma : « Voici ta Vaidehī, Rāma; elle n’a point péché, ni en paroles, ni dans son cœur, ni en pensée, ni par ses regards. La vertueuse et belle jeune femme n’a pas été indigne de tes nobles sentiments. (...) Reprends, je te l’ordonne, la princesse de Mithilā : elle est parfaitement pure, sans péché, et ne mérite aucun reproche¹¹⁹. »

Son innocence, en acte, en parole, et en pensée, ainsi garantie par le Feu, Sītā fut finalement acceptée par Rāma. Ce récit s’articule sur l’« acte de vérité » de la princesse, qu’on pourrait rapprocher de l’*ukehi* de la princesse Ataka-shitsu-hime (« Si les enfants dont j’ai été enceinte ne descendent pas du dieu céleste, qu’ils périssent dans les flammes, mais si ce sont bien ses enfants qu’ils s’en sortent indemnes. »)

Si l’on schématise le déroulement de l’épisode, cela donnerait le suivant :

F → P → R

La conduite fidèle de l’épouse fonderait le fait **F** : elle ne s’est jamais tournée, ni en pensée ni par ses regards, vers son ravisseur Rāvaṇa. À son tour, le fait **F** fonderait la parole **P** : « De même que j’ai eu une conduite irréprochable... » Cependant, cette parole comporte aussi un deuxième élément : le vœu performatif, qui serait l’équivalent de l’*ukehi* japonais. Tout en sachant que la « parole de vérité » *satya-vacana* se présente à nous comme une unité, et seulement pour la commodité d’explication, nous allons la diviser en deux termes, en ajoutant à l’équation un opérateur **U** (comme notre *ukehi* japonais). Ce faisant, la séquence deviendrait plus précise :

¹¹⁸ Voir plus bas (n. 122), une autre version du même récit où cette parole est énoncée sous une forme plus typique.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 1188.

F → (P + U) → R

Ainsi, à la parole **P** : « De même que j'ai eu une conduite irréprochable... » vient se joindre solidairement le vœu **U** : « ...que le témoin de l'univers m'accorde sa protection ! » Puis il s'ensuit le résultat **R**, Sītā est épargnée et son honneur de femme fidèle est réparé par les paroles de ce témoin de l'univers.

Il faut dire que ce dernier « témoin de l'univers » nous a frappé par sa similarité apparente avec notre notion heuristique de « *koto-wari* », en ce sens qu'on fait appel à une entité neutre, objective, pour juger de la pertinence du vœu prononcé. D'autres versions, comme celle de Jean Fézas, proposent les termes « spectateur de l'univers » ou « espion du monde¹²⁰ », mais l'objectivité de cette instance supérieure resterait a priori assurée. En effet, « spectateur », « témoin », « espion », autant de termes témoignant d'un caractère neutre pour cette entité. Toutefois, il serait sûrement risqué d'établir un parallélisme complet avec le *koto-wari*, car ce « témoin de l'univers » indien est personnifié ici dans le dieu du Feu Agni (appelé ici Pāvaka), qui de plus prend partie très activement dans le récit en sommant Rāma d'accepter son épouse après l'ordalie. Si l'on voulait à tout prix chercher un équivalent indien pour notre notion heuristique de *koto-wari*, il faudrait sans doute le chercher plus « haut », peut-être dans la notion indienne de *dharma* ou l'« ordre de l'univers. » Le Feu Pāvaka, tout comme le dieu du Mont Ibuki ou la mer de Kazusa (si l'on accepte comme « bonne » la version du *Nihon shoki*¹²¹) ne seraient que des « fonctionnaires », dans le sens littéral du terme, d'une instance supérieure, chargés de réaliser sur le monde les dictées de celle-ci. Par exemple, dans d'autres variantes de ce conte indien, l'« ordre du monde » peut faire appel à d'autres « fonctionnaires » comme la déesse de la Terre :

Sītā, wife of Rāma, falsely accused of unfaithfulness to her husband, goes to a lake, and utters the following prayer: « Mother Earth, if my mind was never, even in a dream, fixed on any other than my husband, may I reach the other side of the lake. » Having uttered this prayer, she enters the lake; whereupon the goddess Earth appears, and taking her in her lap, carries her to

¹²⁰ « Comme mon cœur jamais ne se détacha de *rāghava*, qu'ainsi le spectateur de l'univers (ou l'espion du monde), *pāvaka* (le purificateur : le feu), m'accorde son entière protection. » Cf. Jean Fézas, « Malédictions, imprécations, ordalies et serments dans la tradition juridique indienne », in Raymond Verdier, éd., *Le serment*, [vol. 1, Signes et fonctions], Paris, éditions du CNRS, 1991, p. 375-376.

¹²¹ À ce sujet, voir l'hypothèse que nous avons proposée dans la rubrique 4.3.2.4.

the other side¹²².

L'on voit donc que cette variante insiste dès le début sur la fausseté de l'accusation, en fournissant ainsi à la fidélité de Sītā un caractère de fait avéré. Elle serait donc éligible pour l'exécution d'un acte de vérité, *satya-vacana*.

Un dernier point à examiner concernant notre analyse comparative est le manque d'un acte de parole équivalent au *koto-age* de la princesse Ataka-shitsu-hime dans les récits indiens qu'on vient de voir. Certes, on pourrait penser que le dieu du feu, Pāvaka, en insistant sur la fidélité de Sītā, et en sommant Rāma d'accepter celle-ci, jouerait parfaitement ce rôle à la fois confirmateur et injonctif que possède le *koto-age* de la princesse Ataka-shitsu-hime. Cependant, ce ne serait pas un argument solide puisque le *koto-age* japonais est en général émis par l'actant principal, et dans le cas particulier des ordalies, par celui qui exécute des vœux magiques de type *ukehi* ou *chikahi*.

Une autre grande différence qui transparaît entre les *koto-age* de nos *Chroniques* et les actes de vérité indiens examinés est qu'en Inde il existe ce qu'on pourrait appeler un « fait-gage », des actes passés qui appartient presque toujours à l'actant : « j'ai fait ceci », « j'ai été fidèle », etc. Ces actes passés peuvent, au moyen d'un « acte de vérité », être échangés par le bénéfice évoqué par la parole, d'où la notion de « gage » individuel, car, comme Iyanaga Nobumi 彌永信美 nous le rappelle, les bénéfices des « actes de vérité » typiques reviennent en général à l'émetteur de la parole¹²³. Actes accomplis, bénéfices obtenus.

En revanche, cette notion de gage serait absente dans les *koto-age* japonais, où le fait **K(f)** qui fonde la parole **K(p)** peut être simplement un fait « objectif » dans le monde, comme dans les deux cas de Yamato-takeru (« un sanglier qui est une divinité », ou « une mer qui n'est pas petite »). Dans ce sens, les cas indiens seraient plus proches d'une certaine notion de justice personnelle, à laquelle se rapporteraient des idées sur la morale et la responsabilité des actes individuels. Au contraire, au Japon, il est apparemment question d'une logique plus neutre, qui relèverait presque de la « Physique. » En effet, des notions-clef de cette science naturelle, utilisés métaphoriquement ici, se révèlent particulièrement prégnantes pour

¹²² E.W. Burlingame, « The act of truth (saccakiriyā): a Hindu spell and its employment as a psychic motif in Hindu fiction » [non-italique], *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain* [italique], 1917, p. 461, citant le *Kathāsaritsāgara* (Tawney), i, p. 487.

¹²³ « *Futsū no "shinjitsu-go" wa sore wo hasshita hito no riyaku ni naru [...]* » 普通の「真実語」は、それを発した人の利益になる [...] (« Dans un "acte de vérité" typique, les bénéfices reviennent à la personne qui l'a exécuté (...) »). Cf. Iyanaga Nobumi 彌永信美, « *Kodai Indo bukkyō setsuwa bungaku ni okeru "gan" no shosō* » 古代インド仏教説話文学における「願」の諸相, *Komazawa daigaku bukkyō bungaku kenkyū* 駒澤大學佛教文學研究, vol. 10, 2007, p. 38.

expliquer la logique mentionnée. Qu'il s'agisse de « pression atmosphérique » de vérité entre faits et paroles, ou de « force de gravité » pour exprimer la nature grave et lourde des paroles *koto*, ou de « néguentropie » pour expliquer la force qui tend à réparer l'ordre du monde, tout exemple est bon pourvu qu'il puisse exprimer la neutralité de cette logique gérée par le *koto-wari*.

Dans nos *Chroniques*, le plus important serait cet ordre du monde. Dès qu'une inadéquation entre les « faits » (souvent des faits objectifs) et les « paroles » (surtout celles des *koto-age*, qui semblent toujours prendre le *koto-wari* à témoin), apparaît dans le récit, l'« ordre du monde » entre dans une sorte de crise : l'entropie, le désordre augmente, et pour rétablir cet ordre, une réparation négentropique, un « règlement de compte » doit se faire, le plus souvent par le biais d'une calamité, qui remet tout à sa place. Ce règlement de compte peut ne pas concerner les actants eux-mêmes, comme en Inde, mais l'environnement dans lequel ils évoluent¹²⁴.

Une fois tous ces points mis au clair, nous sommes en mesure de passer à l'examen du « bateau-phare » du *koto-age*, c'est-à-dire celui que nous considérons le plus complexe, mais aussi le plus riche, des cas de figure de ce terme dans nos *Chroniques*.

4.4.4) Le vœu d'Uta-yori

4.4.4.1) Description contextuelle

Un arrière-plan fortement guerrier est présent, du début à la fin, dans le récit que le *Nihon shoki* nous fait de l'histoire de l'empereur Kinmei 欽明天皇. En effet, si l'on ajoute foi à la *Chronique* sinisée, les 32 années de règne de cet empereur sont marquées du sceau des démarches militaires du Yamato dans la péninsule coréenne au milieu du VI^e siècle, où des rapports de plus en plus tendus se faisaient sentir avec le royaume de Silla 新羅, qui exerçait de plus en plus de pression sur le Mimana 任那, allié du Yamato. Toujours selon cette *Chronique*, à la 23^e année de Kinmei, le Mimana, abandonné de son allié d'outre-mer, fut annexé par le royaume de Silla¹²⁵. Il s'ensuivit un décret solennel (*mi-koto-nori* 勅) de l'empereur, dans lequel il parait le Silla et ses habitants de toutes les tares possibles, et qu'il

¹²⁴ Il existerait seulement une exception à notre connaissance à ce qu'on vient de dire : la logique sacrificielle, dont on a vu un exemple dans l'épisode de la mer de Kazusa, qui peut peser sur la balance globale de ce règlement de compte.

¹²⁵ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 3, p. 444-445.

clôture par une amère phrase de lamentation, en affirmant que s'il n'arrivait pas à tuer ses ennemis et redresser ainsi le bon nom de son père, le jour où il mourrait il serait envahi par les regrets de ne pas avoir pu accomplir son devoir comme vassal (*shinshi no michi* 臣子之道).

Juste après cette longue diatribe, et en dépit du contexte de politique extérieure, un court épisode de la chronique locale est soudainement inséré, dans lequel un mystérieux personnage appelé Uma-kahi-no-obito-uta-yori 馬飼首歌依 (ci-après Uta-yori) fut accusé de vol. Si l'on dit mystérieux, c'est parce qu'aucune information n'est donnée quant aux origines de cet actant, ou sur sa possible participation active dans les affaires militaires de son pays. De plus, il s'agit de sa seule apparition dans la trame¹²⁶. Le seul renseignement sur les possibles fonctions ou statut social de cet acteur est fourni par la première partie de l'anthroponyme, Uma-kahi-no-obito 馬飼首, qui suggère son appartenance à un clan de dresseurs de chevaux.

Quoi qu'il en soit, le tragique récit de ce personnage nous fournit un cas de *koto-age* très élaboré et d'autant plus intéressant. Il nous faudra alors faire attention à l'identification de tous les éléments qui constitueront notre schéma séquentiel d'habitude, mais pour l'heure, voyons ce que le texte lui-même nous apprend :

是月、或有譖馬飼首歌依曰、歌依之妻逢臣讚岐、鞍有異。就而熟視、皇后御鞍也。即收付廷尉、鞫問極切¹²⁷。

Kōnō tuki ni / aru pitō / umakapi nō obitō utayori wo sikodite ipaku / utayori nō me apu nō omi sanuki nō kura no sitagura / kenaru kōtō ari / turatura mireba / kisasi no opomi yosobi nari tō ipu / sunapati / tōrapete pitōya tukasa ni sadukēte / kamugapētōpu kōtō itasi.

Ce même mois, quelqu'un calomnia Uma-kahi-no-obito-uta-yori, en disant : « Dans la selle d'Afu-no-omi-sanuki, la femme d'Uta-yori, il y a quelque chose de bizarre. Si l'on regarde bien, [on verra] qu'il s'agit de la selle de sa majesté l'impératrice. » Uta-yori fut immédiatement arrêté et emmené devant un officier, qui le soumit à la question.

Au milieu de cet interrogatoire, Uta-yori éleva la parole (*koto-age*) et exécuta un vœu caractéristique des ordalies :

馬飼首歌依、乃揚言誓曰、虛也。非實。若是實者、必被天災。遂因苦問、伏地而

¹²⁶ *Ibid.*, p. 447, n. 6.

¹²⁷ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 68, p. 120-122.

死。々未經時、急災於殿¹²⁸。

Umakapi nō obitō utayori / sunapati **kōtōagē** site **tikapite** ipaku / itupari nari / **makōtō** ni arazu / mosi kōre **makōtō** naraba / kanarazu amē nō wazapapi wo kauburamu tō ipu / tupi ni tasiname tōparuru ni yorite tuti ni pusite mimakareri / mimakarite imada tōki mō pezaru ni / tatimati ni opotono ni pī nō wazapapi ari.

Uma-kahi-no-obito-uta-yori **éleva la parole** et **fit un vœu solennel**, en disant : « C'est faux. Ce n'est pas **vrai**. Si c'est **vrai**, une calamité du ciel frappera certainement ! » Puis, suite aux tortures de l'interrogatoire, il s'affaissa par terre et mourut. Juste après sa mort, sans plus attendre, une calamité [sous la forme d'] un incendie frappa le Grand Palais [Impérial].

Dans cette partie de l'épisode se trouvent concentrés trois termes à fort contenu « solennel » : notre bien connu « *koto-age* 揚言 », puis le vœu « *chikahi* 誓 », et enfin le mot « *ma-koto* 實. » Pour ce dernier, et contrairement à celui qu'avait prononcé Ninigi dans la section précédente pour renier sa paternité, il s'agit d'un *ma-koto* « pur », c'est-à-dire sans valeur adverbiale ou intensificatrice. Ici le *ma-koto* véhicule tout simplement « la vérité. » Concernant le *koto-age*, cette fois-ci, il se présente à nous sous le binôme chinois *yáng yán* [yian ɸian] 揚言 que les deux éditions principales, NKBT et SNKBZ, s'accordent à lire comme *koto-age*. Finalement, nous avons le vœu solennel qui, bien que graphié identiquement à l'*ukehi* de la princesse Ataka-shitsu-hime (c'est-à-dire *shì* [ʒɛi] 誓), est lu ici comme « *chikahi* », dans le sens de « jurement » ou de « serment. » Le texte marque clairement le caractère de parole « solennelle. » Or, est-ce que « parole solennelle » implique nécessairement « parole magique » dans ce contexte plutôt tardif de nos *Chroniques* ? Nous allons étudier ce point dans la prochaine rubrique.

4.4.4.2) La calamité invoquée. Performativité surnaturelle

Afin d'écarter d'emblée toute possibilité de malentendu quant au titre de cette rubrique, rappelons rapidement le distinguo que nous avons établi dans notre partie « méthodologie », au tout début de notre travail, concernant le sens de parole « magique. » A ce moment, nous avons signalé que le mot « magie » est en général utilisé pour indiquer des activités dont le but est de bénéficier l'exécutant de ces activités, alors que le terme de « surnaturel », plus général, ne véhicule pas explicitement cette nuance. Alors, si nous avons opté ici pour la

¹²⁸ *Ibid.*

deuxième possibilité, c'est parce que dans un *koto-age* (au moins ceux des humains) on ne peut attendre a priori que d'effets négatifs (calamités). En laissant pour l'instant de côté le problème de s'il y a ou non performativité, nous pensons que l'épisode d'Uta-yori est marqué, du début à la fin, du sceau d'une parole imbuë du pouvoir surnaturel (syntagme que nous simplifierons ci-après comme « parole surnaturelle »). Cependant, cet avis n'est pas partagé par certains chercheurs comme Yoshii Iwao 吉井巖 :

欽明紀二十三年六月条に、据えられた馬飼首歌依がその無実を主張して、揚言して誓った、とあるその揚言はあきらかに個人的発言である。[...] 上の二例は言葉の呪力とも直接のかかわりがない¹²⁹。

Au sixième mois de la chronique de l'empereur Kinmei dans le *Nihon shoki*, Uma-kahi-nobito-uta-yori, qui avait été arrêté, affirma son innocence en jurant par *koto-age*, mais ce *koto-age* est clairement un acte de parole individuel. (...) Dans les deux exemples cités¹³⁰, il n'existe pas de rapport direct avec une parole magique [ou surnaturelle].

Cet auteur semble nier ainsi le caractère magique ou surnaturel de l'acte de parole d'Uta-yori. Toutefois, nous pensons que le récit, en cumulant tant d'opérateurs de « pouvoir du verbe » (*koto-age*, *chikahi*, *ma-koto*), tient manifestement à montrer qu'il existe un élément surnaturel dans le récit, ce qui est aussi prouvé par le fait que la calamité qui avait été évoquée par les mots du prisonnier eut réellement lieu. De plus, il n'y aurait pas de place pour le doute s'agissant du lien de causalité entre cette calamité et la parole qui l'avait précédée, car, comme Shimizu Yōko 志水陽子¹³¹ nous le rappelle, le texte insiste sur l'immédiateté de l'incendie sur le palais, à travers la tournure « *mimakarerite imada tōki mō pezaru ni* » 々 [死] 未經時 (« Juste après sa mort, sans plus attendre... »). Nous pensons donc que les actants visibles ici ont tous beau être des humains, le pouvoir surnaturel des mots d'Uta-yori est indéniable, ce qui nous fait conclure que nous sommes devant un clair exemple de causalité magique, bien que pour ce cas particulier nous allons préférer les termes de causalité surnaturelle ou performativité surnaturelle.

¹²⁹ Yoshii Iwao 吉井巖, *Yamatotakeru* ヤマトタケル, Tōkyō, Gakuseisha 学生社, 1977, p. 216.

¹³⁰ En plus de l'exemple d'Uta-yori, Yoshii cite ici le *koto-age* effectué par un autre actant, Iwahi 磐井, aussi dans l'ère des Hommes du *Nihon shoki*, exemple qu'il ne considère pas non plus comme un cas de figure de parole magique. En ce qui nous concerne, si nous n'incluons pas cet exemple dans nos examens, c'est parce qu'il n'existe pas, seulement pour ce cas particulier, un accord entre les deux versions principales quant à la lecture *koto-age* du binôme *yáng yán* 揚言. En effet, les éditeurs du SNKBZ choisissent de rendre phonétiquement ce terme non comme *koto-age* mais selon la translittération savante *yaugen* 揚言. Cf. *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 3, p. 310-311.

¹³¹ Shimizu Yōko 志水陽子, « Kotoage-kō » 事挙げ考, *Mejiro gakuen joshi tanki daigaku kenkyū kiyō* 目白学園女子短期大学研究紀要, vol. 32, 1995, p. 232.

L'emploi de ces termes, notamment du dernier, dans une analyse sur le *koto-age* pourrait sembler contradictoire, étant donné ce que nous avons évoqué dans les sections consacrées à Yamato-takeru, à savoir que le *koto-age* ne trouvait pas sa place dans la performativité. En effet, bien que la grande hétérogénéité des exemples du *koto-age* nous invite à être prudents pour établir des généralités sur cette notion, les cas qu'on a passés en revue jusqu'ici ne témoignent point d'un caractère de performativité, soit-elle sociale, magique ou surnaturelle. Les résultats entraînés étaient bien entendu surnaturels, en ce sens qu'il s'agissait des calamités provoquées par un acte de parole, comme les orages déclenchés par les « bravades » de Yamato-takeru. Cependant, ce qui déclenchait ces calamités n'était pas leur invocation explicite mais une inadéquation entre les paroles et les faits, dont les conséquences étaient a priori inconnues par l'actant.

Ainsi, si nous disons qu'ici il existe de la performativité, c'est parce que, pour la première fois dans nos examens, la calamité (*wazawai* 天災) est explicitement invoquée. Il est bon de faire remarquer, bien sûr, que d'un point de vue strictement linguistique, cette invocation ne serait pas exactement incluse dans le « *koto-age* » mais dans le « *chikahi* » 誓 (équivalent de l'*ukehi*) qui le suit. Effectivement, bien que le texte rapproche ces deux termes, *koto-age* et *chikahi*, selon la proposition « *kötöagē site tikapite ipaku* » 揚言誓曰, il serait judicieux, à l'instar de Li Me Yeon (avec qui nous sommes d'accord sur ce point)¹³², d'établir une séparation dans le contenu des paroles d'Uta-yori, en attribuant au *koto-age* la première partie du discours : « c'est faux. Ce n'est pas vrai. » (« *itupari nari. makötö ni arazu* 虚なり。實に非ず), et à l'*ukehi* la deuxième : « si c'est vrai, une calamité du Ciel frappera certainement ! » (« *mosi köre makötö naraba kanarazu amē nō wazapapi wo kaiburamu tō ipu* 若し是實ならば、必ず天災を被らむ). Imbu de la notion de « vérité » du début à la fin de la proposition verbale qui l'exprime, ce cas particulier du *koto-age* est littéralement « un serment de vérité » (« C'est faux. Ce n'est pas vrai ! »). Le *chikahi* qui le suit ne ferait que renforcer ce serment, en ce sens qu'il expliciterait la menace de calamité céleste qui le sous-tend. En d'autres termes, la calamité était déjà implicite dans le *koto-age*.

Ceci étant dit, nous pensons que même si la frontière linguistique que nous venons d'établir entre lui et le *chikahi* était vraie, ce *koto-age* particulier pourrait être pensé, pour la première fois dans nos analyses de ce binôme, comme porteur d'un certain « pourcentage » de performativité surnaturelle. En effet, si nous nous sommes permis d'affirmer que la calamité céleste était « implicite » dans le *koto-age*, c'était parce qu'ici l'actant, c'est-à-dire Uta-yori, contrairement à Yamato-takeru par exemple, semble « en savoir long » sur la logique réelle de l'acte de parole qu'il était en train d'exécuter. Que l'actant ici soit conscient

¹³² Li Mi Yeon 季美燕, « “Nihon-shoki” no kotoage » 『日本書紀』のコトアゲ, in *Kokubungaku Nenjibetsu Ronbunshū* 国文学年次別論文集, vol. 1, 2000, p. 43.

de cette logique implique en soi une performativité surnaturelle latente, autrement dit, les mots : « C'est faux. Ce n'est pas vrai ! » évoquent une conscience du suivant : « Je sais bien que si ce que je dis est vrai, il y aura une calamité par la logique du *koto-age*. » L'on remarquera que cette phrase que nous venons de postuler est pratiquement du même contenu que le *chikahi* qui suit le *koto-age*. En effet, contrairement à l'épisode d'Ataka-shitsu-hime, ici le poids du pouvoir surnaturel semble être porté sur le *koto-age*, le *chikahi* (ou l'*ukehi*) pouvant être interprété comme une simple « glose » verbale que l'actant fournirait pour s'assurer que son entourage comprenne bien la gravité de l'acte de parole qu'il exécutait.

4.4.4.3) Description des séquences

Examinons maintenant les séquences de cet épisode à la lumière de ce qu'on vient de dire, en reprenant nos schématisations habituelles sur le concept **K** :

[a] **K(f)** = fait objectif = culpabilité ou innocence d'Uta-yori (fait inconnu à ce stade de l'analyse).

[b] **K(p)** = parole = « C'est faux. Ce n'est pas vrai [que j'aie volé cette selle] » (partie correspondant au *koto-age*). « Si c'est vrai, il y aura certainement une calamité du Ciel qui tombera » (partie correspondant au *chikahi*).

[c] **K(f)** = fait objectif = Une calamité frappe (à quoi cette calamité correspond, cela devra être élucidée aussi, car nous verrons que le récit ouvre la porte à deux possibilités).

Avant de nous focaliser sur la culpabilité ou innocence d'Uta-yori, ce qu'il faut préciser tout d'abord est si la calamité évoquée (*ame no wazawahi* 天災) par l'actant se rapporte à sa propre mort, ou bien si elle doit être identifiée à l'incendie qui frappa le palais. La première possibilité serait tentante en ce sens qu'elle établirait un parallèle avec le résultat du *koto-age* de Yamato-takeru au mont Ibuki : la mort de l'exécutant de cet acte de parole « tabou. » Cependant, par le biais du caractère *zāi* [tsāi] 災, le texte vient cautionner sans aucun doute la deuxième possibilité, car ce sinogramme désigne explicitement un désastre de type « incendie » (*hi no wazawahi*). La calamité que l'actant avait invoquée se manifestant par l'incendie au palais, il nous faudra écarter d'emblée la possibilité que la mort d'Uta-yori soit la conséquence de son *koto-age* / *chikahi*.

Or, puisque l'événement invoqué eut réellement lieu, faut-il conclure qu'Uta-yori était coupable du vol de la selle ? En effet, s'il a dit vraiment : « C'est faux. Ce n'est pas vrai. Si c'est vrai, une calamité du Ciel tombera ! », l'on voit que les conditions évoquées pour que la calamité tombe se bornent au seul cas de figure où Uta-yori serait coupable. Revoyons minutieusement les mots de l'actant, que nous rendons cette fois en *yomi-kudashi* pour en faciliter la compréhension :

« *Itupari nari. makötö ni arazu* » 虚なり。實に非ず。

« C'est faux. Ce n'est pas vrai [que j'aie volé cette selle]. »

Le texte n'explicitant pas le « ce » du *koto-age*, nous avons placé entre crochets la possibilité la plus logique : le vol de la selle. Puis, s'agissant du *chikahi* :

« *Mosi köre makötö naraba kanarazu amë nö wazapapi wo kaiburamu tö ipu.* » 若し是實ならば、必ず天災を被らむ。

Si c'est vrai [que j'aie volé cette selle], une calamité frappera réellement.

Ici, bien que le « ce » en français trouve une heureuse correspondance avec le *kore* 是 japonais, force est de constater que cela ne nous aide pas beaucoup pour la compréhension de la phrase. Nous avons donc placé à nouveau entre crochets le même fait que pour la proposition du *koto-age*, c'est-à-dire le vol de la selle. Ainsi, si l'on s'en tient aux propositions décrites ci-dessus, il n'existerait qu'une seule interprétation possible : Uta-yori serait coupable. Mais si c'était le cas, serait-il possible que la logique du *koto-wari* permette un tel résultat ? Certainement, d'après ce que nous avons vu jusqu'ici, la logique du *koto-wari* ne garde a priori pas de rapport avec des notions comme « justice » ou « sincérité », mais d'autre part, pour un principe ou une « force » que nous avons définie heuristiquement comme « créatrice d'ordre » dans le monde, ne serait-il pas étrange qu'elle « accorde » au fautif le bénéfice d'une calamité se déversant sur ses bourreaux¹³³ ?

Ici aussi, le texte lui-même va nous fournir la clef pour comprendre ce point difficile, car si l'on révisé le début de notre première citation, l'on verra que dans la phrase « *aru pitö umakapi nö obitö utayori wo sikodite ipaku* » 或有譜馬飼首歌依曰 (« un inconnu calomnia

¹³³ Certes, la calamité ne tombe pas sur le bourreau lui-même, mais celui-ci doit être considéré comme un délégué de la justice de la cour impériale, qui devient finalement l'objet de la calamité. Tout comme dans les *tatari* des dieux, la responsabilité des inadéquations dans le monde (pas nécessairement entre faits et paroles) revient en fin de compte à l'empereur, le souverain du monde terrestre. C'est du moins l'idéologie de la souveraineté en vigueur au moment de la compilation des *Chroniques*, et dont l'origine remonte sans doute à la pensée confucianiste de la Chine.

Uma-kahi-no-obito-uta-yori, en disant... »), il est inclus le verbe *shikojiru* 譖, dont le sens est, sans équivoque possible, « calomnier », ou comme Sasaki Takashi le signale, « accuser [quelqu'un] en disant des mensonges », « dire du mal [de quelqu'un] en déformant les faits réels¹³⁴. » Il s'agit d'un recours textuel qui comporte une grande similarité avec la phrase « falsely accused of infidelity » employée par Burlingame, on s'en souvient, dans son récit en langue anglaise de la légende de la princesse Sītā, ceci afin de bien marquer l'innocence de celle-ci dès le début de la narration. Ainsi donc, le texte original du *Nihon shoki* cautionne l'innocence d'Uta-yori, et ce, dès le début du récit. Les paroles du *koto-age* sont donc en adéquation aux faits, et l'inadéquation existante dans le récit s'enracine en ce *shikojite* 譖, un mot en principe réfractaire à tout rapport avec la notion de « vérité. »

Sous cette lumière, le *koto-age* devient alors plus facile à comprendre : une atteinte à la vérité (la calomnie *shikojiri*) a été faite par un inconnu, et Uta-yori, en prenant l'ordre du monde (le *koto-wari*) à témoin, autrement dit, en donnant à ses paroles la forme d'un « serment de vérité » *koto-age*, essaie de redresser la calomnie. Uta-yori aurait dû être innocenté par ses bourreaux, mais étant donné qu'il est mort suite aux tortures, la calomnie initiale vient se rattacher à une lourde conséquence dans le monde réel. Le *koto-wari*, appelé à témoin par le *koto-age* d'Uta-yori, agit en tant qu'arbitre impartial en déclenchant immédiatement une calamité qui frappe la partie dans laquelle se trouve la « dépression de vérité », c'est-à-dire la cour impériale qui avait arrêté et torturé à mort Uta-yori. Même si le calomniauteur n'était pas directement lié à la cour, cette dernière, ajoutant foi à la calomnie, en devient redevable. En résumé, le *koto-wari* n'aura fait que rétablir la « pression atmosphérique » de vérité perdue par la calomnie initiale.

La seule source de confusion se trouverait du côté du *chikahi*. En effet, Uta-yori étant innocent, notre première traduction du : « Si c'est vrai [que j'aie volé cette selle], une calamité frappera réellement. » doit être révisée, puisqu'elle est devenue illogique. Mais, à bien y réfléchir, le *chikahi* d'Uta-yori, est-il « logique » ? N'aurait-il pas dû dire plutôt : « C'est faux. Ce n'est pas vrai. **Si c'est faux** [que j'aie volé la selle], une calamité frappera certainement ! » ? De cette manière, on comprendrait bien tout le mécanisme, mais le texte n'a pas d'ambiguïté possible, car il dit bien « **mosi kōre makōtō naraba...** », c'est-à-dire « **si c'est vrai** »... En réalité, c'est la logique de ce « si c'est vrai » qui fausse vraiment la compréhension de tout l'épisode, et la seule interprétation possible à nos yeux est de le comprendre comme « si [ce que je dis] est vrai, une calamité frappera certainement ! », phrase où le « ce que je dis » que nous avons placé entre crochets signifierait « c'est faux », autrement dit « si c'est vrai [que l'accusation est fautive] »...

¹³⁴ « *Usō wo itte uttaeru* » 嘘を言って訴える, « *jijitsu wo magete waruguchi wo iu* » 事実をまげて悪口を言う. Cf. Sasaki Takashi, *Kotodama to wa nani ka* 言霊とは何か, p. 41.

Fort de toutes ces clarifications, nous sommes maintenant en mesure de réviser notre schéma séquentiel du début, qui est devenu bien plus riche par la suite:

[a] **K(p)** = parole fausse = « Uta-yori a volé la selle. » Une calomnie est faite par un inconnu. Il y a dès le début une inadéquation entre les paroles et les faits (on peut postuler que ces paroles n'ayant pour l'instant pas de conséquence sur le monde réel, la calamité reste en état latent).

[b] **K(f)** = fait objectif = Uta-yori est innocent, puisque le texte place [a] sous le signe de la calomnie (*shikojiri* 譖).

[c] **K(f)** = fait objectif = Uta-yori est arrêté et soumis à la question.

[d] **K(p)** = parole = *koto-age* et *chikahi* d'Uta-yori : « C'est faux. Ce n'est pas vrai [que j'aie volé cette selle] (donc je suis innocent) » (partie *koto-age*). « Si c'est vrai [que je dis la vérité] (si je suis innocent), il y aura certainement une calamité du Ciel qui tombera » (partie *chikahi*). Ce *koto-age* / *chikahi* décrit bien un fait réel, qui correspond à [b] et qui est contraire à [a].

[e] **K(f)** = fait objectif = Uta-yori est mort suite aux tortures. Par ce fait, la cour devient redevable de la calomnie initiale.

[f] **K(f) = R** = fait objectif et résultat = Une calamité frappe la cour.

L'élément [f] est le résultat de toute la séquence précédente : la parole [a] est en inadéquation avec le fait [b], autrement dit [a] ≠ [b]. Cette inadéquation est dénoncée par la parole [d], qui affirme l'innocence de l'actant ([d] = [b]). Puis, par le fait [e] (la mort d'Uta-yori), la parole [a] se voit rapportée à une lourde conséquence sur le plan du réel. Le *koto-wari*, appelé à témoin, rétablit l'ordre du monde en déclenchant un incendie du côté où se trouve la « dépression de vérité » (la cour).

S'agissant d'un jeu de séquences à tel point minutieux et complexe, ce n'est pas étonnant que certains auteurs comme Sasaki Takashi avouent qu'il existe des points qui leur sont difficiles à comprendre¹³⁵. Mais de notre point de vue, Sasaki saisit très bien la logique qui sous-tend ce récit, preuve en est le brio de son interprétation de l'acte de parole d'Uta-yori, qui est très proche de nos conclusions et possède en outre la vertu de résumer de façon concise l'épisode entier :

¹³⁵ Sasaki Takashi, *Kotodama to wa nani ka* 言霊とは何か, p. 40.

事実を語る自分を誤って処罰することになったら、処罰した朝廷がわに天罰が下るだろう、というのである¹³⁶。

[Le sens des paroles d'Uta-yori] serait ceci : « Si moi, qui suis celui qui dis la vérité, je suis châtié à tort, un châtement du ciel frappera du côté de la cour. »

Avec cette interprétation, on comprendrait à la fois l'étrange « si c'est vrai... » du *chikahi*, ainsi que les raisons du frapement de la calamité du côté de la cour. L'enchaînement de causes et conséquences du *koto-age* dans cet épisode se termine ici, mais le récit se poursuit en ouvrant une nouvelle série de faits et paroles, reliées aussi à la performativité surnaturelle. Nous allons clore nos analyses de cet épisode en donnant un bref aperçu de cette suite dans la prochaine rubrique.

4.4.4.4) La suite du récit. Sacrifice et sacralité

Tel qu'Uta-yori l'avait annoncé dans son *koto-age*, la calamité frappa. Par cet incendie qui se déclara au palais, le *koto-wari* rétablit l'ordre dans le monde, qui avait été altéré par la calomnie initiale et par la mise à mort d'Uta-yori. Or, après l'incendie, le récit continue selon une suite assez atypique, où le bourreau arrêta d'abord les enfants d'Uta-yori :

廷尉收縛其子守石與名瀬氷、將投火中、呪曰、非吾手投。以祝手投。呪訖欲投火¹³⁷。

Hitōya tukasa / sōnō ko morisi tō nasepi tō wo tōrapē sibarite / pī nō naka ni nageiremu tō site / kasirite ipaku / a ga te wo mōte nagēiruru ni arazu / papuri nō te wo mōte nagēiruru nari tō ipu / kasiri oparite pī ni nageiremu tō su.

Le bourreau arrêta et ligota ces enfants [d'Uta-yori], Morishi et Nasehi, et voulut les jeter dans le feu. [Puis], il prononça cette incantation (« *kasirite ipaku* » 呪曰) : « Ce n'est pas par ma main que [ces enfants] seront jetés [dans le feu], mais par celle d'un prêtre *hahuri* 祝. » L'incantation ainsi exécutée, il s'apprêta à jeter [ces enfants] dans le feu.

Le texte lui-même, dans une glose, nous indique que la mise à mort par le feu était

¹³⁶ *Ibid.*, p. 41-42.

¹³⁷ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 68, p. 120-123.

sûrement une loi (*nori* 制) à l'époque ancienne (*inisihe* 古)¹³⁸. Mais pourquoi le bourreau aurait-il voulu mettre à mort les enfants d'Uta-yori ? Kojima et Naoki, les éditeurs du SNKBZ, postulent dans une note que le bourreau s'étant convaincu de la culpabilité de Uta-yori par la calamité qui s'est abattue sur la cour, il aurait voulu punir ces enfants pour ce désastre, car ils étaient, par filiation, les représentants du coupable¹³⁹. Certes, s'il s'agissait de punir l'auteur de la calamité, dans l'impossibilité d'agir sur le père qui était déjà mort, il ne restait autre possibilité que d'agir sur sa descendance, mais nous pensons que cette interprétation n'est pas correcte, car cela reviendrait à dire que le bourreau avait interprété le « si c'est vrai... » d'Uta-yori dans son sens littéral, à savoir, « si c'est vrai que je suis coupable, une calamité frappera certainement ! » Malgré l'adéquation au texte, nous pensons qu'il est difficile que ce bourreau ait compris ainsi ces mots. Nous dirions plutôt que dans l'esprit du bourreau il s'agissait d'une action propitiatoire, une sorte de sacrifice pour rétablir l'« ordre du monde » qu'il croit encore perturbé par le *koto-age* d'Uta-yori, tel que l'épouse de Yamato-takeru l'avait fait pour apaiser la colère du dieu de la mer de Kazusa. Entendue ainsi, cette hypothèse fournirait un deuxième exemple de cette logique sacrificielle S qui semble capable d'influencer le jeu de rapports entre faits et paroles géré par le *koto*.

Nous ignorons si ce sacrifice aurait eu des effets sur l'« ordre du monde », car la suite du texte épargne ces enfants, et les conséquences de l'incendie sont passées sous silence. Toutefois, de notre point de vue, nous dirions que la logique du *koto*, dans sa modalité « néfaste », semble s'être déjà arrêtée, le *koto-wari* ayant rétabli l'ordre dans le monde avec la calamité à la cour. Mais probablement, dans l'esprit du bourreau, ceci n'étant pas certain, il aurait juste veillé à s'en assurer au moyen d'un acte sacrificiel.

Or, un nouveau cycle de paroles, cette fois-ci explicitement « magiques », s'ouvre sur ce point, car avant de jeter ces enfants dans le feu, le bourreau effectue une étrange incantation par le biais du verbe « *kasiru* » 呪. Si nous insistons sur le caractère « magique » de cette parole, c'est parce que l'exécutant vise clairement ici l'obtention d'un bénéfice concret, très probablement de type apotropaïque. En effet, nous pensons que le bourreau aurait voulu prendre une précaution supplémentaire, car si l'on pense au contenu de ses mots : « ce n'est pas par ma main que [ces enfants] seront jetés [dans le feu], , mais par celle d'un prêtre *hahuri* » (« *A ga te wo môte nagëiruru ni arazu. Papuri nô te wo môte nagëiruru nari* » 非吾手投。以祝手投), l'on voit que le bourreau fait visiblement appel à la notion du sacré, symbolisée par cet inattendu prêtre *hahuri* 祝, pour ne pas devoir les risques des actions qu'il allait exécuter. Quels risques ? Des commentateurs comme Sasaki Takashi, déjà cité, nous

¹³⁸ « *pi ni irete tumi suru pa / kedasi inisipe nô nôri nari* » 投火爲刑、蓋古之制也 (« la peine de mort par le feu était sûrement une loi à l'époque ancienne. » Cf. *Ibid.*, p. 121.

¹³⁹ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 3, p. 447, n. 13.

donnent leur avis :

確認あるいは意味づけのための発言であり、自分が歌依の息子たちを火の中に投げ入れることによって結果的に自分に災いがもたらされることを、何とかして避けようとする発言である。同じく人間を火の中に投げ込む場合でも、神官の行為なら災いがもたらされることはない、という考えのだろう¹⁴⁰。

C'est une parole pour vérifier ou pour attribuer un sens, et elle vise à éviter en quelque sorte qu'une calamité puisse tomber sur soi par le fait de jeter dans le feu les enfants d'Uta-yori. C'est sûrement l'idée selon laquelle cette même action de jeter des personnes dans le feu, si elle est exécutée par un fonctionnaire divin, n'entraînerait pas de calamité.

Ainsi, avant de jeter ces enfants dans le feu, le bourreau s'investit lui-même d'une fonction sacrée, sûrement pour se protéger d'une nouvelle calamité. Les éditeurs du SNKBZ soutiennent que ce seraient les regrets entraînés par le doute de s'être trompé sur la mise à mort d'Uta-yori qui poussent le bourreau à changer ses fonctions¹⁴¹, mais nous trouvons plus pertinente l'hypothèse de Sasaki : le bourreau aurait voulu exécuter les enfants en tant qu'officiant « sacrificateur », et non en tant que simple bourreau profane. Dans cette parole magique, il serait possible d'entrevoir une conscience de « responsabilité de fonction » pour un acte donné¹⁴², idée qui serait en principe étrangère à la logique du *koto*, c'est-à-dire aux rapports d'adéquation entre faits et parole solennelle. C'est pour cela que nous avons divisé l'analyse de cet épisode en deux parties : une première, articulée autour de la parole *koto*, et qui prend fin avec la calamité au palais, et puis une deuxième, articulée autour d'une autre modalité de parole plus nettement « magique », et liée probablement à l'idée de « responsabilité de fonction. »

Le récit se poursuit donc avec ce changement soudain de fonctions chez le bourreau qui, en tant que *hahuri* maintenant, s'apprête à exécuter les enfants. Or, la mère de ceux-ci s'interpose, en prononçant à son tour une autre parole magique :

守石之母、祈請曰、投兒火裏、天災果臻。請付祝人、使作神奴。乃依母請、許沒神

¹⁴⁰ Sasaki Takashi, *Kotodama to wa nani ka 言霊とは何か*, p. 44.

¹⁴¹ Ce qui serait d'après nous en contradiction avec la note précédente de ces mêmes éditeurs (que nous avons citée plus haut) sur la conviction du bourreau de la culpabilité d'Uta-yori.

¹⁴² L'idée qu'on puisse ramener la responsabilité d'un acte à une simple « fonction » par le seul biais d'une parole, fût-elle « magique », est sans doute quelque chose d'impensable pour nous modernes. On pourrait dire qu'il s'agit d'une « conception magique de la responsabilité », typique probablement de la pensée archaïque.

奴¹⁴³。

morisi ga irōpa / nōmimausite mausaku / ko wo pī nō uti ni nageirenaba / amē nō wazapapi patasite itaramu / kopu / papuribe ni tukete / kamuyatuko ni narasimetamape tō mausu / sunapati irōpa nō kopi ni yorite / karamo wo yurusite kamuyatuko tō su.

Alors la mère de Morishi prononça le sort suivant : « Si vous jetez mes enfants dans le feu, une calamité aura certainement lieu. Je vous en prie, donnez ces enfants à la charge du prêtre *hahuri*, et faites d’eux des « serviteurs des dieux » (*kamuyatsuko* 神奴). » Ainsi dit-elle. Ensuite, conformément au vœu de leur mère, les enfants furent libérés et investis de [la fonction] de « serviteurs des dieux. »

La mère prononce ici une parole magique de type « *nomi-mausu* » 祈請, où le verbe *nomu* correspond à l’exécution verbale d’un charme. La première partie de la phrase est manifestement une parole imbue de performativité magique : « Si vous jetez mes enfants dans le feu, une calamité aura certainement lieu ! » qui serait classifiable dans une catégorie similaire aux serment et ordalies de type *ukehi*. S’agissant de la deuxième partie, elle serait plutôt une requête (en dehors de tout rapport avec les opérateurs d’injonction *koto* ou *mi-koto*) : « Je vous en prie, donnez ces enfants à la charge du prêtre *hahuri*, et faites d’eux des « serviteurs des dieux. » Les enfants furent certainement libérés, mais leur statut fut abaissé à celui de *kamuyatsuko* 神奴. Si nous employons ici le verbe « rabaisser », c’est parce que ce terme de *kamuyatsuko* doit être interprété comme « serviteurs des dieux », voire même « esclaves des dieux », car il désigne, semble-t-il, une catégorie sociale de bas rang dans le Japon archaïque. Il s’agit d’une précision importante car, bien que le nom générique *yatsuko* soit certes sémantiquement plus large¹⁴⁴, il arrive qu’il vienne se particulariser lorsqu’il se trouve à l’intérieur du binôme *kamuyatsuko*, en prenant le sens littéral de « serviteur » ou « esclave », ceci si l’on ajoute foi à la définition qu’en donnent Sakamoto Tarō 坂本太郎 et Ienaga Saburō 家永三郎¹⁴⁵, les éditeurs de la version NKBT du *Nihon shoki*. Ce sens péjoratif est aussi confirmé par d’autres textes de l’époque Nara où ce binôme apparaît, comme le *Shoku Nihongi* 続日本紀, dans sa chronique du mois de septembre de la deuxième année de Tenbyō-hōji 天平宝字 (758), pendant le règne de l’empereur Junnin 淳仁天皇. À ce moment, la chronique locale nous informe, dans une courte note isolée, d’un certain

¹⁴³ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 68, p. 120-123.

¹⁴⁴ Comme en témoignent des mots comme *kuni no mi-yatsuko* 国造, utilisé pour désigner des fonctionnaires chargés des diverses gestions (administratives, judiciaires ou religieuses) d’une province donnée. On voit bien qu’à l’intérieur de ce terme composé, le morphème *yatsuko* s’avère porter une nuance positive, car il s’agit d’une position de pouvoir particulièrement haute.

¹⁴⁵ *Kamuyatsuko* 神奴 : « *Jinja ni reizoku suru senmin. Shinsen to mo iu* » 神社に隸属する賤民。神賤ともいう (« des serviteurs rattachés à un sanctuaire. On dit aussi “shinsen” »). Cf. *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 68, p. 122, n. 1.

événement dans le Sanctuaire de Kashima, dans l'ancienne province d'Hitachi :

常陸国鹿嶋神奴二百十八人、便為神戸¹⁴⁶。

Hitati nō kuni kasima nō kami nō yatuko futamomose towo amari yatu pitō / sunapati kamube tō su.

[En septembre 758], deux cents dix-huit serviteurs-esclaves du dieu du sanctuaire Kashima, au pays de Hitachi, furent promus [au rang] de *kamu-be* 神戸 (fonctionnaires des affaires divines).

Tout comme leurs homologues du *Nihon shoki*, Aoki Kazuo 青木和夫 et Inaoka Kōji 稲岡耕二, les éditeurs du *Shoku Nihongi* du SNKBT, identifient ce terme à celui de *shinsen* 神賤 ou « serviteurs-esclaves des dieux¹⁴⁷. » Ils nous expliquent qu'à cette époque, comparé à d'autres sanctuaires, celui de Kashima possédait beaucoup de serviteurs-esclaves, probablement à cause de sa situation géographique. Ces *kamuyatsuko* ou *shinsen* pouvaient être, semble-t-il, soit libérés, soit promus au rang de fonctionnaires des affaires divines ou *kamu-be* 神戸, et à plusieurs reprises pendant l'époque Nara, des cérémonies eurent lieu au sanctuaire de Kashima pour libérer des groupes de ces « serviteurs-esclaves », hommes et femmes tous confondus¹⁴⁸. Plusieurs autres rubriques du *Shoku Nihongi* témoignent directement de diverses contraintes dans la liberté de ces *kamuyatsuko* ou *shinsen* attachés aux sanctuaires¹⁴⁹.

Une fois clarifié le fait que le terme *kamuyatsuko* désigne sinon des esclaves, du moins une catégorie sociale de bas rang avec une liberté limitée, nous sommes mieux en mesure de développer le reste de notre argumentaire, en postulant que la stratégie de la mère des enfants d'Uta-yori relève d'une sorte de troc : la vie réelle de ses enfants contre un rabais statutaire contraignant leur liberté, en ce sens qu'ils seront engagés à vie au service d'un prêtre (*hahuri*) dans un sanctuaire. De notre point de vue, ce troc possède une forte nuance sacrificielle, car la cour, représentée par le bourreau, demandait visiblement une victime propitiatoire, soit pour apaiser la calamité qui s'était abattue sur le palais, soit pour en prévenir d'autres à venir. En effet, juste après l'incendie, ni le bourreau ni personne ne pouvait savoir si la logique

¹⁴⁶ Aoki Kazuo 青木和夫 et Inaoka Kōji 稲岡耕二, *Shoku Nihongi* 続日本紀, Shin Nihon koten bungaku taikai 新日本古典文学大系, 13, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1990, p. 290-291.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 106, n. 17.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 537, n. 20.

¹⁴⁹ Par exemple, en 773, malgré la loi interdisant ces serviteurs-esclaves de se marier avec des *ryōmin* 良民 (membres de plein droit de la société), 105 *shinsen* attachés au sanctuaire de Kashima reçurent l'autorisation de vivre ensemble avec des *ryōmin* (*Shoku Nihongi* 続日本紀, SNKBT, 14, p. 406-409). De même, en 789, un enfant né entre un *shinsen* et un *ryōmin* fut accepté dans la catégorie sociale du dernier. Cf. *Shoku Nihongi* 続日本紀, SNKBT, 15, p. 426-429.

néfaste déclenchée par l'acte de parole *koto-age* était finie, et si le bourreau décida d'exécuter les enfants d'Uta-yori, c'était sans doute en tant que mesure de sécurité. Or la mère, voulant manifestement sauver à tout prix la vie de ses enfants, choisit une solution ingénieuse. La menace d'une autre calamité aurait pu, peut-être, persuader à elle seule le bourreau et la cour d'abandonner l'idée d'exécuter ces enfants, mais la mère, consciente sans doute de la « soif sacrificielle » de la cour pour apaiser la calamité survenue, décide en même temps de négocier en donnant à ses enfants une mort symbolique, c'est-à-dire en les offrant au *hahuri* comme des serviteurs-esclaves dans un sanctuaire. Nous allons essayer de schématiser ce processus comme toujours, en faisant néanmoins attention cette fois à ne pas utiliser nos sous-opérateurs habituelles **K(f)**, **K(p)**, etc., car nous nous trouvons à présent, hormis la première séquence [a], dans un domaine sans rapport direct avec la logique du *koto*. Nous nous servons donc de marqueurs de type **F** et **P** pour signifier « fait » et « parole » respectivement :

[a] **F** = fait = Il y a eu un incendie à la cour à cause du *koto-age* d'Uta-yori.

[b] **F** = fait objectif = Les enfants d'Uta-yori sont arrêtés et condamnés à mort. La cour et le bourreau, sans doute afin de prévenir une possible suite de calamités, décident de mettre à mort les enfants d'Uta-yori, probablement selon une logique sacrificielle **S**¹⁵⁰.

[c] **P** = parole magique (« *kashiri* ») du bourreau = « Ce n'est pas par ma main mais par celle du *hahuri* que ces enfants seront tués. » Le bourreau change ses fonctions, et la notion de « sacré » fait son apparition dans l'épisode, aussi bien que l'idée de « responsabilité de fonctions. »

[d] **P** = parole magique de la mère (« *nomi-mausu* »). Cette parole comporte deux éléments différents :

[d.1] : « Si vous jetez mes enfants dans le feu, une calamité aura certainement lieu. » Cette menace est censée intimider le bourreau.

[d.2] : « Je vous en prie, donnez ces enfants à la charge du prêtre *hahuri*, et faites d'eux des serviteurs-esclaves. » La mère offre en même temps au bourreau et à la cour une compensation à leur logique sacrificielle par la mise à mort symbolique de ses enfants : un rattachement forcé et pour toujours au monde du « sacré » en tant que serviteurs-esclaves dans un sanctuaire.

[e] **F** = fait objectif = Le sacrifice symbolique [d.2] est accepté par la cour et la vie réelle

¹⁵⁰ Cette décision se rapporte probablement à l'influence d'un système de pensée où la logique sacrificielle jouerait un rôle prépondérant.

des enfants est épargnée.

Ce schéma illustre bien la grande place que les notions de « sacré » et de « sacrifice » se voient porter dans la deuxième partie de cet épisode d'Uta-yori, dont les phrases sont ponctuées de marqueurs de parole magique comme « *kasirite* » 呪 ou « *nomi-mausu* » 祈請. Or, toutes ces notions et marqueurs, comme nous l'avons fait remarquer, ne se rapportent pas directement à la logique du *koto*, ce qui ne veut pas dire qu'il s'agisse de deux zones étanches entre elles. Il peut y avoir des chevauchements, car il faut rappeler ici que le déclencheur de cette logique du « sacré » est, semble-t-il, la volonté du bourreau d'arrêter la force néfaste de l'acte de parole *koto-age* initial¹⁵¹. Cependant, ces chevauchements entre parole *koto* et « parole sacrée » n'étant pas notre priorité dans la présente étude, nous les réserverons pour un travail ultérieur.

4.5) Vers quoi on élevait la parole ? Brève conclusion sur le *koto-age*

Cette panoplie d'exemples nous aura permis de comprendre la logique de fonctionnement du *koto-age* et son rapport avec la « vérité. » Or, sommes-nous en mesure de répondre à la question qui donne titre à ce court chapitre ? Et d'ailleurs, que veut dire « élever » dans ce cas-ci ? Il serait possible, à l'instar des éditeurs du SNKBZ dans leur explication du *koto-age* de Yamato-takeru au Mont Ibuki¹⁵², que le *koto-age* signifierait prononcer des mots à haute voix. Il s'agit d'une interprétation qu'on peut retracer même aux écrits d'exégètes de l'époque Edo comme Kitamura Kigin 北村季吟 comme nous l'avons vu au début de notre section 4.2.2. Or, même si le verbe « *ageru* » peut certes porter ce sens de « parler à haute voix » au moins depuis l'apparition du *Nihon shoki*¹⁵³, nous pensons que cette interprétation

¹⁵¹ Que cette volonté soit justifiée ou non est une autre question, car à ce moment personne ne pouvait connaître la suite des événements. En tout cas le bourreau agit visiblement comme s'il s'inquiétait d'une éventuelle calamité nouvelle.

¹⁵² Voir la section 4.3.1.3.

¹⁵³ Shōgakkan kokugo jiten henshū-bu 小学館国語辞典第二版編集部, éd., *Seisenban Nihon kokugo daijiten* 精選版 日本国語大辞典, Tōkyō, Shōgakkan 小学館, 2006, vol. 1, p. 242-243. Ce dictionnaire cite la lecture que fait le manuscrit Maeda-ke bon 前田家本 d'un passage de la chronique de l'empereur Nintoku dans le *Nihon shoki*, où la séquence de sinogrammes « 古聖王之世、人々誦詠徳之音 » est lue « *inisipe pa / pijiri nō kimi nō miyō ni pa / pitōbitō / pomuru kowē wo agēte...* » C'est d'ailleurs la lecture adoptée par les éditeurs du NKBT (*Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 390-391), mais la version du SNKBZ lit plutôt : « *inisipe nō / pijiri nō kimi nō miyō ni pa / pitōbitō / eitoku nō uta wo utapi...* » (*Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 3, p. 32). Cependant, il faut noter que ce qui est « élevé » ici est la *voix*, et non la *parole*.

n'est vraie qu'indirectement. Lors d'un *koto-age* les actants parlaient sûrement à haute voix, mais de notre point de vue, ceci était sûrement une condition et non une finalité en soi. Nous pensons plutôt que ce binôme veut simplement dire « élever la parole » vers quelque chose. Le problème est qu'il est difficile de cerner ce « quelque chose. » Ce serait risqué de dire que les actants, dieux y compris, élevaient cette parole vers une sorte de dieu suprême comme, par exemple, Ame-no-mi-naka-nushi 天御中主, le dieu maître du centre céleste qui apparaît au début de la généalogie des dieux dans le *Kojiki*. Ceci reviendrait à dire que le *koto-age* est une prière ou un rituel religieux, argument dont nous avons nié la pertinence plusieurs fois dans cette partie. Dans le *koto-age* il existe certes d'éléments surnaturels en jeu, mais cela ne se rapporte pour nous ni au rituel ni à la prière. Car, où trouverait-on la prière dans les mots de constatation de Yamato-takeru au mont Ibuki par exemple ? Ou dans les mots qu'Izanagi prononça lors de ses ablutions dans la grève de Tachibana dans le *Nihon shoki* ? Ce dernier exemple, que nous n'avons pas passé en revue, est intéressant dans le sens qu'il semble s'éloigner de la notion de rituel, et nous trouvons utile d'en donner un bref aperçu.

Après sa malheureuse visite au pays des morts, Izanagi arrive à la grève de Tachibana, où il voulut se purifier des impuretés. Ainsi, il se dépouillera de ses vêtements, desquels naîtront plusieurs divinités, et puis, il évalua la force du courant de l'eau afin de vérifier où il devrait exécuter son rituel de purification :

遂將盪滌身之所汚、乃興言曰、上瀨是太疾、下瀨是太弱、便濯之於中瀨也¹⁵⁴。

Tupi ni mi nō kitanaki mōnō wo susugitamapamu tō site / sunapati **kōtōagē**_site nōtamapaku / kamituse pa kōre panapada payasi / simotuse pa kōre panapada nurusi / tō nōtamapite / sunapati nakatuseni susugitamapu.

Ayant décidé de se laver pour se purifier des impuretés, il **éleva la parole** et dit : « le courant en amont est trop rapide. Le courant en aval est trop faible. » Ayant ainsi parlé, il se purifia dans le courant du milieu.

Ainsi, Izanagi, après avoir évalué la force du courant de la rivière à trois endroits différents, y entrera et entreprendra une cérémonie de purification par laquelle de nombreuses divinités vont apparaître, dont celles qui deviendront les protagonistes du cycle mythique suivant, Ama-terasu, Tsuki-yomi et Susanowo.

L'on constate que le *koto-age* se voit ici réduit à une parole de « vérification » quelque peu simplette, car la proposition : « le courant en amont est trop rapide. Le courant en aval est

¹⁵⁴ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 94.

trop faible » est juste une constatation verbale en principe inutile pour la suite du récit. Mais strictement parlant, elle décrit un fait concret comme celle que Yamato-takeru avait prononcée devant la mer de Kazusa : « ceci n'est qu'une petite mer ! » Cependant, ici aucune calamité ne se déclenche, et aucun effet « surnaturel », mis à part l'apparition des divinités, ne se produit. Il serait possible de postuler, à l'instar d'Aoki Shūhei, qu'il n'existe pas de tabou dans le *koto-age* des dieux¹⁵⁵, ce qui ferait que ces derniers seraient en principe au-dessus de toute calamité. En effet, pour les dieux célestes, plus proches a priori de la « logique » fait-parole régissant le récit, l'acte de *koto-age* ne devrait pas comporter de risques. Mais alors, dira-t-on, s'il s'agit juste de verbaliser la constatation d'un simple fait « objectif » dans le monde, à quoi bon faire *koto-age* ?

Nous croyons, quant à nous, qu'il est judicieux de considérer que le *koto-age* serait, dans le cas des dieux, rien de plus qu'une signature fonctionnelle permettant au récit de se poursuivre en avant. Nous avons affirmé plus haut que les dieux semblent être exemptés des calamités déclenchées par la logique du *koto*, ce qui équivaut à dire qu'ils sont en quelque sorte « au dessus » de la loi, ou de l'« ordre du monde », mais cela n'empêche point qu'ils soient obligés, dans certaines circonstances, de faire appel à cet « ordre » par le biais du *koto-age* pour vérifier si leurs actes s'alignent sur une bonne direction. Ainsi, Izanagi aurait juste voulu vérifier que « tout allait bien », que l'endroit choisi (le courant du milieu) était réellement l'endroit approprié pour sa purification. S'étant assuré ainsi de la bonne marche des choses (ou si l'on veut, ayant vérifié qu'aucun effet surnaturel ne s'est produit après ses paroles), Izanagi aurait ainsi reçu le tampon de « bon pour accord » du *koto-wari* pour l'acte de nettoyage qu'il allait exécuter. Le récit peut donc passer au cycle suivant, qui sera construit autour de ses trois augustes enfants.

Par conséquent, on peut postuler que dieux et humains élèvent leurs paroles vers « quelque chose » qui les confirme si ce qu'ils ont fait ou si ce qu'ils s'appêtent à faire, est en accord avec l'ordre du monde. Ils n'auraient certainement pas parlé de *koto-wari* ou de tout autre nom arbitraire, mais il n'en demeure pas moins qu'ils sentaient sans doute une force, un principe neutre régissant le monde, qui serait l'entité vers laquelle ils élevaient leurs paroles.

Donnons un dernier exemple pour illustrer cet aspect « constatif » du *koto-age* en révisant la version 6 de l'épisode de la Cession du Pays dans le *Nihon shoki*, où le dieu Oho-ana-muchi s'évertue à achever tant bien que mal le pays par lui-même, après la disparition de son partenaire Sukuna-biko-na. Le grand dieu réussit à faire obéir les dieux sauvages et d'autres entités insoumises, y compris les roches et les plantes. Finalement, au moyen d'un

¹⁵⁵ Aoki Shūhei 青木周平, « Yamatotakeru no mikoto tōsei denshō to “kotoage” » 倭建命東征伝承と「言拳」, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 31, 1989, p. 125.

acte solennel de parole *koto-age*, il s'attribue lui-même tout le mérite de l'œuvre :

自後、國中所未成者、大己貴神、獨能巡造。遂到出雲國、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、遂因言、今理此国、唯吾一身而已。其可與吾共理天下者、蓋有之乎。于時、神光照海、忽然有浮來者。曰、如吾不在者、汝何能平此國乎¹⁵⁶。

Köre yori nöti / könö kuni ni imada ni narazaru tökörö wo ba / opo anamuti nö kamī / pitöri yoku mëguri tukuru tamapi / tupi ni idumo nö kuni ni itaritamapu / sunapati **kötöagë** site nõtmapaku / 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 to ipu kötö nasi tö nõtmapa / tupi ni yörite nõtmapaku / imasi könö kuni wo wosamuru pa / tada are pitöri nomī nari / söre are tö tömö ni amë no sita wo wosamu bëki mönö / kedasi ari ya tö nõtmapa / töki ni / ayasiki pikari umi wo terasi / tatimati ni ukabi kitaru mönö ari / ipaku / mosi are arazu pa / imasi ika ni zö yoku könö kuni wo kötömukëmu ya. (...)

A 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, après quoi il arriva à la contrée d'Izumo. Ensuite, il **élève 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]. » Puis il dit finalement : « À présent, ce pays, c'est seulement moi qui le gouverne. Y aurait-il quelqu'un qui puisse le gouverner avec moi ? » À ce moment-là, une étrange lumière illumina la mer, et soudain une forme apparut. Elle lui dit : « Si je n'avais pas été là, comment aurais-tu pu pacifier ce pays ? (...) »

La voix appartenait au dieu Oho-miwa-no-kami 大三輪之神 (qui n'est autre, en fait, qu'Oho-mono-nushi-no-mikoto 大物主命, un autre *alter-ego* d'Oho-kuni-nushi), qui rappelle « à l'ordre » notre dieu terrestre en lui signalant la fausseté des paroles de son acte verbal *koto-age*. Ce n'était pas donc Oho-ana-muchi *tout seul* qui avait pacifié le pays, car, sans le savoir, il avait été aidé par cet Oho-miwa-no-kami. Ainsi, en élevant la parole, autrement dit, en prenant le *koto-wari* à témoin, Oho-ana-muchi aurait voulu s'assurer que « tout était correct » dans les actes qu'il avait accomplis, mais il s'est avéré que ses paroles étaient contraires à l'ordre du monde, ce que le dieu Oho-miwa-no-kami était venu lui rappeler. Si les dieux, célestes ou terrestres, étaient au-dessus des calamités comme nous l'avons précédemment évoqué, il est normal qu'Oho-ana-muchi soit épargné de tout effet néfaste, mais il n'en reste pas moins qu'il est obligé de revenir sur ces paroles et se conformer à l'ordre du monde. En effet, le récit nous raconte qu'après avoir été ainsi « grondé » par Oho-

¹⁵⁶ *Nihon shoki* 日本書紀, SNKBZ, 2, p. 103-105.

miwa-no-kami, notre dieu terrestre fut obligé de lui construire un sanctuaire au mont Mimoro 三諸山, où il souhaitait résider.

Il ne faudrait pas conclure que ce dieu Oho-miwa-no-kami était une manifestation ou une « hypostase » du *koto-wari*. Il serait juste un « fonctionnaire », un moyen choisi par cette instance (que nous avons postulée à des buts heuristiques), pour montrer à l'actant que ses paroles ne sont pas en adéquation avec les faits « objectifs », tout comme dans le cas du dieu de la mer de Kazusa ou celui du dieu du mont Ibuki. Ainsi, les paroles *koto-age* seraient élevées non vers des dieux personnalisés, mais vers une force ou principe abstrait dont les actants sentaient viscéralement l'existence, et que nous avons choisi, quant à nous, d'appeler *koto-wari*.

Nos examens du binôme *koto-age* s'arrêtent ici. Il en existe encore d'autres exemples dans le *Nihon shoki*, mais nous trouvons que ceux que nous avons passés en revue ici sont ceux qui illustrent le mieux le rapport indissoluble entre le concept **K** et la notion de « vérité. » Il est temps maintenant d'examiner l'expression la plus concrète de cette notion, cristallisée dans un terme qui est déjà apparu, investi de différentes fonctions, à plusieurs reprises dans notre travail : *ma-koto*.

4.6) Un grand noyau de sens : le *ma-koto*

4.6.1) Définition et graphies

Nous voici enfin arrivés à la notion dont l'étude avait été laissée en suspens au début de cette quatrième partie : celle de *ma-koto*. Comme le titre de ce chapitre le suggère, ce terme est porteur d'une charge sémantique particulièrement importante, où viennent se condenser des notions qui, bien qu'appartenant à la sphère commune des rapports entre l'adéquation entre les paroles et les faits, comportent chacune des nuances différentes qu'on devra séparer minutieusement. Pour fournir un premier aperçu de ces notions subsumées dans le *ma-koto*, l'IKGJ d'Ōno Susumu s'avère clair et utile :

まこと【真・誠・信】：《マ（真）、コト（事・言）の意》①本当。うそいつわりでない真実の事や言葉。②誠実。誠意。③実務的な方面のこと。④《他の語に冠して》真剣な、まじめな、の意を表わす。（...）まことに【副】①言ったとおり本当に。②

全く¹⁵⁷。

Makoto (真・誠・信) : (Le sens est « *ma* » [le vrai] et « *koto* » [fait, parole]). 1) Vrai(e). Le fait qu'une parole, ou un fait, soit vrai et non pas faux. 2) Sincérité, loyauté. 3) Orientation pratique. 4) [Préfixant autres mots] Expression signifiant « sérieux. », « authentique » (...)
Makoto ni : [adverbe]. 1) Vraiment comme il est dit (ou comme vous dites). 2) Absolument [ou absolument pas].

Nous voyons l'étendue des champs notionnels que ce terme de *ma-koto* recoupe. Ce n'est donc pas étonnant qu'il puisse se manifester sous forme de plusieurs graphies différentes, chacune insistant sur un de ces aspects particuliers. Étant donné cette palette sémantique variée, il serait risqué de parler cette fois de graphie « naturelle », tel que nous l'avions fait pour d'autres modalités du concept **K** comme le *koto-muke* ou le *koto-yosashi*. Tout au plus, il serait possible de parler de sens « tardifs », mais nous verrons que cette division n'est pas tout à fait assurée non plus, car dans nos *Chroniques* il existe des exemples de pratiquement tous les versants notionnels de ce terme. De plus, comme nous le rappelle Alain Rocher¹⁵⁸, des contaminations sémantiques s'effectuèrent très tôt entre ce mot vernaculaire et d'anciens concepts confucianistes venus du continent, notamment la notion de *chéng* [Cheng] 誠 (en gros, « sincérité ») qu'on examinera tout à l'heure. Ceci rendrait très difficile l'obtention d'un sens archaïque complètement « autochtone » de ce terme¹⁵⁹.

Quoi qu'il en soit, si l'on se centre sur le premier sens donné par Ōno, celui de « vrai(e) », ou « le fait qu'une parole, ou un fait, soit vrai et non pas faux », nous voyons que ce chercheur, dans une même définition, rapporte à la notion de « vérité » *ma-koto* les deux éléments principaux du *koto*, « le fait » et « la parole », ce qui suggère qu'il comprend pertinemment ce mot à la fois comme « un fait vrai » et « une parole vraie. » Ceci montre bien, une fois de plus, qu'Ōno reste fidèle d'un bout à l'autre à sa conception du *koto* comme un terme agglutinant faits et paroles dans un même noyau sémantique, et ceci pour tous ses dérivés comme *koto-age*, *mi-koto*, etc., — ce qui explique pourquoi nous avons fait appel tant

¹⁵⁷ Ōno Susumu 大野晋, éd., *Iwanami Kogo jiten* 岩波古語辞典, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1982, p. 1185.

¹⁵⁸ Alain Rocher, « Religions et traditions populaires du Japon », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 117, 2010, p. 49. En ligne : URL : <http://asr.revues.org/936> [dernier accès le 8 mars 2016].

¹⁵⁹ Pourtant, à l'intérieur du *Kojiki*, il arrive qu'un cas de figure isolé du *ma-koto* (que nous présentons dans la rubrique 4.6.3.3) fasse état d'une sémantique particulière qui serait difficile à concilier avec l'éthique confucianiste chinoise classique. Sans aller jusqu'à vouloir parler d'une strate archaïque pour notre terme japonais, nous pointerons l'existence d'un sens atypique, très ponctuel certes, pour la notion de « sincérité » véhiculée par le *ma-koto* dans ce cas particulier. C'est pour cela que, par souci de prudence, nous nous servons des guillemets quand nous parlerons de « sincérité vernaculaire » lors de la présentation de cet épisode du *Kojiki*.

de fois à son outil lexicographique dans ce travail. Hormis quelques divergences ponctuelles¹⁶⁰, nous trouvons les définitions d'Ōno bien claires et concises, notamment pour le cas qui se trouve sous notre examen. Cette première acception qu'il fournit correspond bien à la graphie *zhēn* [tʃiě̃n] 眞, que le GDR définit comme et « vrai », « véritable », « réel », « authentique » ; et pour le cas des êtres, « nature foncière », « authenticité réelle (des êtres) », « caractère naturel, inné¹⁶¹. » Ce serait donc le sens le plus proche d'une vérité que nous qualifierons pour l'heure d'« objective », bien qu'il nous faille préciser tout à l'heure cette même objectivité. Dans nos *Chroniques*, ce sens de « vérité » de *ma-koto* dans les faits réels pourra être véhiculé aussi par la graphie naturelle pour le sens même du « réel » c'est-à-dire celle de *shí* [dʒiě̃t] 實.

La deuxième graphie donnée, *chéng* [ʒiɛŋ] 誠, se rapporte à une sémantique quelque peu différente, représentée selon le GDR par les notions de « sincérité » ou « honnêteté. » Ce même dictionnaire nous explique la forte nuance confucéenne que peut véhiculer cette notion : « Pour les confucéens, [c'est] l'expression première et suprême de la nature humaine. Adhésion totale à la réalité naturelle au fond de soi. Rectitude du cœur ouvert à *tian dao* 天道, la Voie du Ciel. C'est le fondement de toutes les expressions de *de* 德, la vertu, des sentiments et pensées justes, du bonheur et de la sagesse ; la condition d'une conduite parfaite, fondée sur l'état de nature retrouvé en soi¹⁶². »

Par cette explication on comprend bien la différence de nuance entre ces deux graphies *zhēn* 眞 et *chéng* 誠. Alors que la première, dans le cas d'un actant, ferait référence à sa nature foncière, la deuxième ferait référence au comportement conforme ou non à cette nature. Si l'on extrapole cela au rapport entre faits et paroles, on pourrait postuler que le *zhēn* 眞 exprimerait la simple adéquation objective des paroles aux faits, alors que la deuxième relèverait d'une volonté subjective d'établir une adéquation entre les paroles et les faits, autrement dit, d'être sincère. Bien que l'usage qu'en font les textes puisse être souple, cette première distinction pourra s'avérer utile pour nous guider dans nos analyses.

La troisième graphie fournie par Ōno, *xìn* [siě̃n] 信, est sémantiquement similaire à celle de *chéng* 誠 en ce sens qu'elle signifie aussi la sincérité, mais elle possède un versant additionnel que le DKJ définit comme : « *ma-koto to suru. Utagawanai* » まこととする。疑はない (« croire à la vérité de quelque chose. Ne pas mettre en doute »)¹⁶³. On voit donc qu'ici, c'est plutôt le côté « foi » (dans le sens d'« ajouter foi ») qui est mis en valeur.

¹⁶⁰ Comme par exemple sa conception, fort discutable, du *koto-muke* comme une « soumission par le pouvoir de la parole. ». Voir à ce sujet notre rubrique 3.4.3.2.

¹⁶¹ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, vol. 1, p. 303.

¹⁶² *Ibid.*, p. 417.

¹⁶³ Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, *Dai kanwa jiten* 大漢和辭典, vol. 1, p. 798.

Cependant, dans un épisode concret du *Kojiki* qui prendra une importante place dans cette section, ce sera l'acception de « *ma-koto to suru* » qui sera la plus pertinente pour mieux illustrer un sens qui pourrait être appelé « sincérité vernaculaire. »

Il existe dans nos *Chroniques* une dernière possibilité graphique, celle de *gū* [ko] 固, au sens de « ferme », « dur », qui pourrait être relié à l'expression d'une décision « ferme » comme dans le verbe moderne *katamaru* 固まる par exemple (on peut dire « *ketsui ga katamaru* » 決意が固まる au sens de « ma décision est [maintenant] ferme »), mais cette graphie viendra surtout s'appliquer aux cas où le *ma-koto* se verra investi d'une valeur adverbiale, comme nous l'avons vu pour le cas des mots de Ninigi à la vue des princes qu'Ataka-shitsu-hime lui présentait comme ses enfants : « *makötō ni wa ga ko ni aradi tō nōtamapu* » 固非我子矣 (il dit : « **Vraiment**, ce ne sont pas mes enfants ! »)¹⁶⁴. Ceci correspond au dernier sens donné par Ōno, qu'il souligne spécifiquement comme adverbe, au sens de « vraiment comme vous dites. » Puisque cette valeur n'est pas directement reliée à l'adéquation entre faits et paroles, nous allons exclure de nos analyses les cas, très nombreux, où le *ma-koto* se présentera sous sa forme adverbiale (*ma-kötō ni*).

Armé de la connaissance de toutes ces acceptions du mot *ma-koto*, nous sommes à présent en mesure de passer à l'examen d'épisodes concrets. Or, puisque nous comptons établir des comparaisons avec d'autres actes de parole *koto* (par exemple les cas de *koto-age* passés en revue précédemment), et aussi faire des excursus ponctuels en dehors de l'archipel, au lieu d'utiliser le *ma-koto* comme le critère dénominateur, nous allons postuler plusieurs catégories notionnelles neutres en rapport avec les notions de « vérité » et « sincérité. » C'est ainsi que nous allons entamer nos analyses en réfléchissant aux notions de vérité « objective » et « subjective. »

4.6.2) Vérité objective et subjective

4.6.2.1) Vérité subjective. Faits extérieurs et intérieurs à l'actant

On pourrait s'attendre à ce que nous entamions nos analyses par la vérité « objective », qui serait a priori plus accessible, plus facile à saisir dans les relations entre faits et paroles. Or, selon le point de vue que nous avons choisi, cette objectivité devient le point le plus épineux dans les analyses du *ma-koto*, pris selon ce versant de « vérité. » C'est ainsi que nous

¹⁶⁴ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 158-159. Cf. notre 4.4.3.1.

allons commencer par une vérité que nous appellerons « subjective », puis nous remonterons jusqu'à l'objectivité.

Tout d'abord, qu'entendons-nous par « vérité subjective » ? Ce serait, selon nos critères de classification, des paroles émises par un actant, qu'il entend comme vraies, mais dont la vérité du contenu n'est en réalité connue par personne, exception faite du le *koto-wari*, cette instance que nous avons mis en place heuristiquement pour véhiculer l'idée d'un principe créateur d'ordre dans nos récits. En effet, ces paroles n'étant qu'une représentation de la réalité, seulement le *koto-wari* pourrait juger de leur adéquation à cette dernière.

Nous commencerons nos analyses de cette catégorie par l'examen de l'exemple suivant, qui dépeint l'*ukehi* qu'Ama-terasu et son frère Susanowo exécutèrent pour prouver l'absence de mauvaises intentions du dernier. Il s'agit de la deuxième variante que le *Nihon shoki* nous offre de cet épisode, et qui, en ce qui concerne les opérateurs *koto*, est bien plus riche que les autres versions de la même *Chronique*, et aussi de celle du *Kojiki*. Voyons donc ce passage :

是時、天照大神、疑弟有惡心、起兵詰問。素戔鳴尊對曰、吾所以來者、實欲與姉相見。亦欲獻珍寶瑞八坂瓊之曲玉耳。不敢別有意也。時天照大神、復問曰、汝言虛實、將何以爲驗。對曰、請吾與姉、共立誓約¹⁶⁵。

Könō tōki ni / amaterasu nō opomikamī / irōse nō mikōtō nō asiki kōkōro aramu tō utagapitamapite / ikusa wo ökōsite tōpitamapu / susanōwo nō mikōtō kōtapēte ipaku / yatukare maukuru yuē pa / **makōtō ni** nane nō mikōtō tō apimamiemu tō nari / mata takara taru mitu nō yasakani nō magatama wo tatematuramu tō omōpaku nomi / apēte kōtō ni kōkōrō aru ni arazu tō nōtamapu / tōki ni amaterasu opo mi kamī / mata tōpite nōtamapaku / imasi ga ipu kōtō nō **itupari makōtō** / masa ni nani wo mōtite ka sirusi tō semu / kōtapēte ipaku / yatukare tō nane nō mikōtō tō / tōmō ni ukēpitatemu.

Alors, Ama-terasu-oho-mikami, doutant que son frère eût des mauvaises intentions, adopta une attitude combative et questionna [son frère]. Susanowo-no-mikoto répondit : « La raison pour laquelle je suis venu est juste parce que je voulais **vraiment** te revoir, ma chère sœur, et te remettre les bijoux recourbés de Mitsu-no-yasakani. Je n'avais pas d'autres intentions. » A ces mots, Amaterasu demanda encore : « Comment pourrais-tu réellement me prouver **la vérité ou la fausseté** de tes paroles ? » [Susanowo] répondit : « Alors, toi, ma chère sœur, et moi, faisons une ordalie (*ukehi*).

Ecartons d'emblée le premier *ma-koto*, celui de la phrase « **makōtō ni nane nō mikōtō tō apimamiemu tō nari** » 實欲與姉相見 (« je voulais **vraiment** te revoir, ma chère sœur ») qui est lu « *ma-koto ni* » 實, et qui correspond partant à la catégorie qu'Ōno avait signalée

¹⁶⁵ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 158-159.

comme « adverbiale. » C'est en fait le deuxième qui devient crucial dans cet épisode car la vérité *ma-koto* y est opposée à son antonyme naturel : *itsuwari* 虚 (« fausseté »). Ama-terasu, rapprochant les deux termes dans un curieux binôme, « *ituwari makötö* » 虚實 (« faux ou vrai »), demande à son frère l'authenticité ou la fausseté de ses paroles *koto*, ce qui donne l'expression : « *imasi ga ipu kötö nö itupari makötö, masa ni nani wo mötite ka sirusi tö semu* » 汝言虚實、將何以爲驗, ce que nous avons traduit comme « Comment pourrais-tu réellement me prouver **la vérité** ou **la fausseté** de **tes paroles** ? »

On aurait pu traduire bien plus facilement cette phrase par « Comment pourrais-tu me prouver **ta sincérité** ? » Cependant, comme nous comptons nous servir de ce terme français pour véhiculer l'idée de fidélité à ses engagements verbaux, nous allons préférer celui de « vérité subjective », bien maladroit certes, mais qui a la vertu de pouvoir être opposé à son homologue « objectif », ce que le terme « sincérité » ne permettrait pas.

Ce qui est curieux est que Susanowo semble « se rendre » à l'évidence qu'il aura beau essayer de convaincre sa sœur de ses bonnes intentions, elle aura toujours un doute. C'est peut-être l'attitude ouvertement hostile qu'Ama-terasu prit envers son frère qui fit ce dernier conclure que le seul moyen de prouver la « vérité » de ses paroles *koto* était de faire appel au « témoin de l'univers », pour reprendre l'expression que nous avons vu dans le *Rāmāyaṇa*, expression qui, extrapolée au Japon, trouverait un bel équivalent dans notre notion de *koto-wari*. C'est ainsi que l'*ukehi* fut décidé, que les bijoux et l'épée furent mâchés, et que Susanowo sortit blanchi de l'épreuve. Ses paroles *koto* furent admises comme *ma-koto*, c'est-à-dire comme de « vraies paroles¹⁶⁶. » Par ailleurs, dans la version suivante certes, ce dieu exprime sa joie par le biais d'un *koto-age* :

則稱之曰、正哉吾勝¹⁶⁷。

Sunapati kötöagë site nôtamapaku / masa ka ware katinu tö notamapu.

Alors [Susanowo] éleva la parole et dit : « j'ai vraiment gagné. » Ainsi parla-t-il.

Ce *koto-age* devient ainsi la signature fonctionnelle qui valide le fait que l'actant était innocent, et le constitue comme « fait » significatif dans le récit. Tout comme dans l'épisode d'Ataka-shitsu-hime, ce *koto-age* se présente selon la graphie *chêng* [tʃ'ɪəŋ] 稱, pour laquelle

¹⁶⁶ Bien que dans ce cas précis, elle soit pertinente, ce sera une traduction à manier avec précaution, car elle n'est pas généralisable à toutes les paroles *ma-koto*.

¹⁶⁷ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 110-111.

le GDR avait fourni le sens de « rendre public, divulguer¹⁶⁸. » C'est donc un épisode similaire à celui d'Ataka-shitsu-hime en bien des points, car cette dernière, sachant qu'elle ne pourrait pas convaincre son époux d'un fait aussi important que la paternité des princes dont elle avait accouché, décide de faire appel à l'ordalie, seul moyen d'« objectiver » la vérité subjective, ou en d'autres termes, d'apposer le sceau de vérité, le *ma-*, aux paroles *koto* de l'actant.

Il existe toutefois un cas particulier, celui où les faits se rapportent à l'actant, comme dans le cas d'Uta-yori, que nous avons examiné dans la section 4.4.4. Uta-yori, en toute connaissance de cause, affirme son innocence par la phrase : « C'est faux. Ce n'est pas vrai. » (« *itupari nari. makötö ni arazu* » 虚なり。實に非ず). Il fait donc appel à la vérité *ma-koto* pour appuyer son discours, Or, tout comme Susanowo, sachant qu'il ne réussira visiblement pas à convaincre son interlocuteur, il avait prononcé ces paroles en faisant appel à l'ordre du monde, c'est-à-dire en faisant *koto-age*. On se souvient aussi qu'il avait ajouté un jurement *chikahi* : « Si c'est vrai, une calamité du Ciel frappera certainement ! » (« *mosi kôre makötö naraba, kanarazu amë nö wazapapi wo kauburamu* » 若し是實ならば、必ず天災を被らむ), mais nous pensons que le moyen de valider la véracité de ses paroles n'était pas exactement ce *chikahi*. Effectivement, de notre point de vue, la calamité était déjà « en attente », prête à se déclencher parce que le *koto-wari* avait été sollicité comme juge par le *koto-age* de l'actant. Puis, étant donné qu'il y avait eu une « invérité » dans l'affaire à cause de la calomnie (*shikojiri*) initiale, le *koto-wari* agit pour rétablir la « pression de vérité » perdue dans le processus.

Mais ce qui est important de noter est que, même dans cette catégorie de « fait dont la vérité est connue par l'actant » (puisque'il s'agit de ses propres actes), ce qui compte au demeurant n'est pas une vérité « objective », mais l'expression verbale de cette vérité. En d'autres termes, Uta-yori a beau savoir lui-même qu'il était « innocent », ce mot n'est qu'un fait qu'il se représente dans son esprit, en faisant appel à des concepts relatifs comme « vrai » ou « faux. » En réalité, il n'y aura que le *koto-wari* qui puisse finalement décider de l'adéquation « objective » des paroles aux faits selon sa logique propre. Avant de passer à la section suivante, il convient néanmoins de donner une courte précision sur ces obstinés guillemets qui ont harcelé le mot « objectif » tout au long de cette partie.

4.6.2.2) Le *koto-wari* et la vérité « objective »

¹⁶⁸ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, vol. 1, p. 416.

Dans nos analyses sur les *koto-age* de Yamato-takeru, nous avons évoqué le concept de vérité « objective », en ce sens que la vérité « pure » des faits décrits ne serait connue que par le *koto-wari*, le juge neutre et impartial par excellence dans nos *Chroniques*. Pour redonner l'exemple le plus représentatif de l'« objectivité » dont il est question ici, nous allons revenir à l'exemple de Yamato-takeru à la mer de Kazusa. L'on se souvient que le héros, en regardant la mer, avait exécuté un *koto-age* (« *umi wo oserite kötöagë site nôtamapaku* » 望海高言曰), dont le contenu était « ceci n'est qu'une petite mer ! » (« *köre tipisaki umi nömi* » 是小海耳). A un certain moment dans nos analyses, nous avons fait remarquer l'impossibilité pour nous de juger si les paroles étaient en adéquation avec la réalité ou non, ceci à cause du renvoi des mots de l'actant au domaine du relatif. Si une mer est grande ou pas, cela dépend évidemment du point de vue, et si dans le cas présent la calamité s'est réellement déclenchée, c'était parce que le *koto-wari* aurait jugé ces mots inappropriés pour Yamato-takeru, soit à cause de la taille de ce dernier par rapport à la mer, soit parce que son statut ontologique ne lui permettait pas de parler ainsi à cette mer (représentée par sa divinité), soit encore pour d'autres raisons que nous ignorons. Ce qui compte au demeurant est que le *koto-wari* s'est prononcé et a *pris parti*. Nous avons évité, tout au long de ce travail, de personnifier ce *koto-wari* dans une figure divine ou humaine, car pour nous il était aussi neutre que le temps atmosphérique, une sorte de loi « physique » régissant nos *Chroniques*. Cependant, si la calamité s'est abattue sur Yamato-takeru, c'est que selon cette « loi physique », les mots n'étaient pas en adéquation aux faits, ce qui présuppose déjà une *représentation*. En effet, dès qu'il y a une parole *koto*, on entre dans ce domaine abstrait de la représentation, et si l'on parle de l'adéquation de cette parole aux faits *koto* « réels », ces derniers aussi s'y trouvent désormais indéfectiblement liés. Ainsi, le *koto-wari* a beau paraître impartial, si l'on se place dans une dimension surplombant les *Chroniques*, les agissements de ce principe, autrement dit, ses « décisions », ne relèveraient pas d'une vérité complètement « objective », — et c'est cela qui explique nos tenaces guillemets. Pour résumer, dans le monde du *koto* au moins, il n'existerait pas une vérité « pure », puisque si l'on se place dans cette dimension absolue, il n'y aurait pas de « fait *koto* en soi » mais seulement une masse obscure d'événements et de phénomènes innommables par nature. Dès le moment où une parole *koto*, quelle qu'elle soit, est utilisée pour décrire ces événements, l'objectivité absolue est perdue.

Que l'on nous excuse pour cette courte digression philosophique, mais avant d'abandonner ce terrain de la « vérité » et passer à la « sincérité », nous tenions à donner cette précision afin de ne pas tomber dans le piège d'élever certains cas de vérité « *ma-koto* » au rang de notion complètement objective.

4.6.3) La sincérité

4.6.3.1) L'engagement « asymptotique »

Certains passages de nos *Chroniques* font état d'une notion qui, bien que liée d'une certaine manière à celle de « vérité », en est indépendante dans le sens où il s'agit non pas d'une adéquation « objective » entre faits et paroles, mais d'une volonté consciente de rapprocher ces deux éléments. De surcroît, il s'agirait d'un sens assez restreint, puisqu'elle présuppose nécessairement une parole de type « promissive », pour reprendre les catégories définies par Austin¹⁶⁹. Afin d'examiner un exemple concret, voyons une curieuse variante que le *Nihon shoki* nous offre de la fin de l'épisode de la Cession du Pays. Dans le *Kojiki*, on s'en souvient, cet épisode se finit par la soumission de trois dieux terrestres, Oho-kuni-nushi et ses deux enfants, exécutée par le biais de différentes formules du serment solennel « *mikötö nö manimani*. » Or, dans cette variante de la *Chronique* sinisée, la deuxième de cet épisode, ce sont les dieux Oho-mono-nushi et Koto-shiro-nushi qui, d'eux-mêmes, montent au Ciel pour y jurer fidélité éternelle aux dieux célestes. De surcroît, ces divinités tiennent visiblement à en faire un serment solennel en emmenant avec eux les huit myriades de dieux :

是時、歸順之首渠者、大物主神及事代主神。及合八十萬神於天高市、帥以昇天、陳其誠款之至¹⁷⁰。

Könö töki ni / maturopu pitögo nö kamī pa / opomönönusi nö kamī öyöbi kötösirönusi nö kamī nari / sunapati yaso yörödu nö kamī wo amanötaketi ni atumëte / hikiwite amë ni nöborite / sönö **makötö** nö itari wo mausu.

A ce moment, les dieux qui se soumirent furent Oho-mono-nushi-no-kami et Koto-shiro-nushi-no-kami. Alors [ces deux dieux] rassemblèrent les huit myriades de dieux sur le Grand Marché Céleste et, en les emmenant avec eux, ils montèrent [au ciel], où ils prononcèrent des mots de **fidélité** éternelle.

Cette « fidélité éternelle » est véhiculée par le syntagme « *makötö nö itari* » 誠款之至. Le binôme qui vient exprimer le *ma-koto* est celui de *chéng kuǎn* [ʒɪŋ k'uan] 誠款, où la deuxième graphie comporte un sens similaire à la première, c'est-à-dire la sincérité ou la

¹⁶⁹ John L. Austin, Gilles Lane, trad., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 159.

¹⁷⁰ *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 151-153.

fidélité, avec néanmoins une acception intéressante, que le GDR définit comme : « Serment. Se soumettre¹⁷¹. » Or, comme le DKJ nous le signale, ce binôme apparaît dans des classiques chinois comme le *Sangokushi / Sān guó zhì* 三國志¹⁷², ce qui pointe vers la possibilité d'un sens étranger à la culture vernaculaire. En effet, ce *chéng kuǎn* 誠款 représenterait d'après nous une conception originellement chinoise, confucéenne de surcroît, ce qui nous fait penser que le terme japonais *ma-koto* dans le cas présent serait juste un essai de traduction, quelque peu maladroit, de cette conception continentale en japonais.

Mais si on accordait aux rédacteurs du *Nihon shoki* le bénéfice du doute pour ce cas-ci, ce qui serait important à retenir est que la notion que le *ma-koto* 誠款 vient véhiculer ici n'est pas celle de « vérité objective », mais celle de « fidélité à un engagement. » Les dieux Oho-mono-nushi et Koto-shiro-nushi seraient donc tenus de respecter leur promesse, mais force est de constater qu'il s'agit d'un engagement qui devra être « toujours renouvelé », et que nous devons tenir pour bon que les dieux terrestres n'allaient jamais commettre parjure. Ce qui revient à dire que, strictement parlant, cet hypothétique *ma-koto* ne se réaliserait jamais complètement. En effet, s'agissant de « sincérité », c'est-à-dire d'une volonté subjective de tenir à un engagement, personne ne pourra assurer que le serment sera tenu pour toujours, ce qui nous renvoie à l'épisode de l'*ukehi* entre Susanowo et Ama-terasu, où l'ordalie devient le seul moyen « objectif » (puisque le *koto-wari* est appelé à témoin) de prouver un fait ou une intention données.

Ainsi, si l'on s'en tient à des critères stricts de perfection, l'on conclura que le terme *ma-koto* dans cet épisode, outre le fait qu'il a de fortes chances d'y avoir été utilisé pour représenter une conception d'origine chinoise, n'est pas un cas de figure de « sincérité accomplie », notion que nous entendons comme le fait qu'une promesse aura été parfaitement tenue à un point concret dans le temps, et ceci sans possibilité aucune de changer les faits. Existe-t-il de tels exemples dans nos *Chroniques* ? Nous en avons repéré un, mais avant de l'examiner, il est sûrement utile de nous tourner à nouveau vers des récits extérieurs à l'archipel, afin de bien nous outiller conceptuellement pour comprendre l'épisode en question.

4.6.3.2) Nouvel excursus en Inde ancienne. La fidélité à la promesse

Afin d'illustrer le versant du *ma-koto* qui apparaîtra dans la rubrique suivante, nous

¹⁷¹ *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, vol. 3, p. 895.

¹⁷² Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, *Dai kanwa jiten* 大漢和辭典, vol. 10, p. 476.

allons nous tourner brièvement vers un recueil de contes bouddhiques indiens transmis en langue chinoise, le *Xianyu-jing/Gengu-kyō* 賢愚經. Dans ce texte, il existe des graphies et opérateurs fonctionnellement similaires à certaines modalités du *koto* ou *ma-koto* japonais, comme par exemple le mot *seishin* 誠信¹⁷³ qui comporte deux des graphies étroitement reliées à la notion de *ma-koto*.

Passons de suite à décrire le récit concret. Il s'agit d'un conte assez long et complexe, c'est pourquoi nous allons nous permettre de simplifier notre description contextuelle. Il est raconté que le roi-démon anthropophage Kalmāṣapāda possédait de nombreux démons subordonnés (*rākṣasa*) qui lui demandèrent un jour de leur offrir un grand festin, où mille rois seraient servis comme mets. Kalmāṣapāda, ayant accepté leur requête, se mit à la recherche de ces rois, et réussit à en attraper neuf cents quatre-vingt-dix-neuf, qu'il garda en captivité au fond des montagnes. Ne restant qu'un seul roi à être capturé, les autres rois, dans leur confinement, savaient que leur fin était proche. Or ils eurent l'idée de persuader Kalmāṣapāda de capturer le roi Sutasoma, un souverain réputé par sa grande vertu, et qu'ils pensaient capable de les libérer de leur sort. Kalmāṣapāda écouta le récit de ses captifs sur les vertus de ce mystérieux roi Sutasoma et, convaincu que ce dernier ferait un excellent mets pour le festin, partit en volant à sa capture.

Pendant ce temps, le roi Sutasoma s'apprêtait à prendre son bain dans un étang placé à l'extérieur des murailles de sa ville-capitale, mais il fut interpellé sur son chemin par un moine mendiant *brāhman* qui lui demanda l'aumône. Sutasoma lui dit : « Je vous prie d'attendre que je sois de retour de mon bain. Après cela, je vous ferai l'aumône. » Sutasoma entra dans l'étang, mais juste à ce moment il fut capturé par le roi *rākṣasa*, qui l'emmena dans sa montagne. Sutasoma pleurait de tristesse, et Kalmāṣapāda, déçu, lui demanda : « j'ai entendu que tu étais un roi de grande vertu. Tu devrais donc assumer ton destin. Pourquoi pleures-tu comme un enfant ? » A ce moment, Sutasoma répondit que durant toute son existence, il n'avait jamais dit un mensonge, et lui expliqua que dans la matinée, il s'était engagé à faire l'aumône à un *brāhman* au retour de son bain, mais comme il avait été enlevé à ce moment par le roi *rākṣasa*, il ne pourrait accomplir sa promesse. Puis il dit :

念今妄語違失誠信。是以故愁。非悟身也¹⁷⁴。

Now, I am afraid that I made a **false speech**, and I will loose **trustworthiness**; this is why I am

¹⁷³ En prononciation chinoise *chéng xìn* [ʒɿəŋ siěŋ].

¹⁷⁴ *Taishō daizō-kyō* 大正大藏經, IV, no. 202, *kan* 卷 xi, p. 426b14. — La traduction en langue anglaise est celle d'Iyanaga Nobumi, qu'il a donnée à son séminaire d'introduction au *kanbun* bouddhique, au Centre Tōkyō de l'EFEO entre 2008 et 2015.

worried; I am not begrudging my body.

Ceci étant dit, Sutasoma demanda sept jours de sursis à son ravisseur pour pouvoir accomplir son vœu. Kalmāṣapāda, après s'être assuré que son capturé rentrerait de lui-même, accéda à sa requête. Sutasoma retourna donc à l'étang, où le *brāhman* l'attendait toujours. Il lui fit l'aumône et put ainsi accomplir son vœu...

Nous voyons que Sutasoma fait ici appel à la « confiance », un mot français au sens très large, et qui risque partant de nous détourner de la vraie signification du binôme *chéng xìn*, 誠信, qui se situe dans une zone de convergence entre des notions comme « confiance », « sincérité » et sûrement « fidélité. » Ce mot apparaîtra plus tard dans le récit, qui se poursuit par l'expression de gratitude du *brāhman*. Effectivement, ce dernier, ayant appris le noir destin qui attendait son bienfaiteur, lui récita un enseignement sur l'impermanence bouddhique en *gāthā* [vers], qui remplit de joie le cœur de Sutasoma et lui enleva toute crainte de mourir. Puis, en se tournant vers ses ministres, qui s'y étaient rassemblés, Sutasoma parla ainsi :

當還赴信¹⁷⁵。

I have to go back to [respond to] the **trust**.

Autant qu'à celle qu'il avait faite au *brāhman*, Sutasoma tenait visiblement à la promesse qu'il avait fait à Kalmāṣapāda de rentrer chez lui pour se faire tuer, et ce complexe mélange notionnel de « confiance-fidélité-sincérité » est ici exprimé par le monôme *xìn* [siě'n] 信. Les ministres de Sutasoma essayèrent de dissuader et reconforter ce dernier, en lui disant qu'il ne fallait pas s'inquiéter du roi Kalmāṣapāda, parce qu'ils construiraient une maison en fer contre laquelle son ennemi ne pourrait rien faire. Cependant, engagé par la parole qu'il avait donnée à son ravisseur, Sutasoma refusa l'offre de ses ministres, en faisant encore appel à la « confiance », exprimée ici d'abord par le binôme chinois *chéng xìn* [ʒiɛŋ siě'n] 誠信, et puis par le monôme *xìn* 信 :

王告諸臣并諸人民。夫人生世。誠信爲本。虛妄苟存。情所未許。寧就信死。不妄語生¹⁷⁶。

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 426c5.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 426c08-10.

The king declared to his ministers and people : « When a person is born in the world, the **trustworthiness** must be the base. If there is any falseness, the mind will not allow [it]; we will die rather than to not stick to the **trust**, in order to not give birth to the false speech. »

Ainsi, il repartit chez son ravisseur, qui fut surpris de la joie que Sutasoma manifestait. Questionné sur les raisons de cette joie, Sutasoma répondit :

寬恩假我七日布施。德遂誠言。又聞妙法。心用聞解。當如今日。志願畢足。雖當就死。情欣猶生¹⁷⁷。

« You were so kind as to rent me seven days. I could give alms [to the *brāhman*, so that I could] **fulfill my oath**. I could also hear a marvelous teaching that I understood by pondering over it. Thus, as of today, all my wishes are fulfilled. Even though I am going to die, the joy is born in my mind. »

Kalmāṣapāda, intrigué, lui demanda quel était ce merveilleux enseignement. Sutasoma le lui apprit, et le roi reçut cet enseignement avec respect et en fut rempli de joie à son tour. Son cœur violent fut apaisé, il libéra ses captifs et n'eut plus envie de faire du mal à personne.

Par le biais du binôme *chéng yán* [ㄓㄥㄥ ㄩㄢˊ] 誠言, on retrouve ici le sens littéral de « fidélité » à la parole. Si c'était au Japon, étant donné la correspondance entre faits et paroles cautionnée par la notion de *koto*, ce binôme *chéng yán* 誠言 aurait pu être exprimé plus exactement par la graphie *chéng shì* 誠事, puisque la sincérité *ma-koto* avait été accomplie dans les actes réels. D'ailleurs, nous voyons que ce texte chinois, pendant que la promesse n'est pas accomplie, véhicule toujours la « sincérité » soit par le biais du monôme *xìn* 信, soit par celui du binôme *chéng xìn* 誠信, sans doute pour exprimer que la sincérité avait été engagée. Or, quand la promesse est réellement tenue, la graphie change soudainement à 誠言, ce que la traduction anglaise d'Iyanaga Nobumi exprime fidèlement comme « fulfill my oath¹⁷⁸. » Nous trouvons révélateur ce changement de graphie, et, en dehors du problème de l'adéquation des graphies chinoises *chéng yán* 誠言 à l'expression du terme originel en sanskrit, ce qui compte pour nous est que les transpositeurs chinois ont fait disparaître la graphie *xìn* 信 de la scène, alors qu'elle avait été présente tout le long de l'épisode pour

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 426c19.

¹⁷⁸ Selon les indications d'Iyanaga Nobumi, ce terme « 誠言 », même s'il n'y a pas d'évidence textuelle, pourrait bien répondre au sanskrit *satya-vacana*, ou « parole de vérité » utilisé dans le contexte des contes des « actes de vérité » ; en sanskrit bouddhique, il répondrait aussi au terme *pranidhāna*. Cf. Nobumi Iyanaga, *Question sur le mot « jōgon »* [courrier électronique]. Destinataire : Ignacio Quiros, 21-11-2015, correspondance personnelle.

décrire l'engagement de Sutasoma. Tant que la promesse n'a pas été tenue, la force de cet engagement pousse l'actant à agir dans la direction de l'accomplissement, ce qui veut dire que le *xin* 信, en monôme ou en binôme, pourrait exprimer une sorte de force active d'obligation vis-à-vis de soi-même, qui ne disparaîtra qu'à la réalisation concrète de la parole engagée.

Ainsi, et à titre tout à fait heuristique dans notre prochaine analyse textuelle des *Chroniques*, nous allons garder pour la graphie *xin* 信, qui sera lue *ma-koto*, ce sens de « parole promissive engagée mais encore non réalisée. » Contre toute attente¹⁷⁹, ce sera le *Kojiki* qui va nous offrir un bel exemple, à notre connaissance le seul dans tout l'ouvrage, du terme *ma-koto* 信 employé dans le sens d'« être fidèle à ses engagements verbaux », autrement dit, de « tenir parole. »

4.6.3.3) La « sincérité vernaculaire »

Dans nos analyses sur l'injonction, nous avons examiné un épisode de la chronique de l'empereur Richū dans sa version du *Kojiki*, où le frère cadet de l'empereur, Mizu-ha-wake-no-mikoto, avait été mandaté par le premier pour tuer son frère aîné Sumi-no-e, l'insurgé qui avait brûlé le palais de Naniwa¹⁸⁰. Dans ses démarches pour tuer le frère félon, Mizu-ha-wake-no-mikoto eut l'idée de corrompre un garde de corps appelé Sobakari, qui lui jura fidélité par le serment de soumission *mikötō nō manimani* 隨命. Nous allons redonner cet extrait, dans une version plus courte, afin de souligner d'une part le serment de soumission de Sobakari, et d'autre part l'engagement verbal de Mizu-ha-wake-no-mikoto dans une promesse *koto* :

故、即還下難波、欺所近習墨江中王之隼人、名曾婆加理云、若汝從吾言者、吾爲天皇、汝作大臣、治天下那何。曾婆訶理答白隨命¹⁸¹。

Kare / sunapati / nanipa ni kapërikudarite / sumi nō e nō nakatu opokimi ni tikaku tukapuru payapitō / na pa söbakari wo azamukite nōritamapisiku / mosi nare a ga **kötō** ni sitagapaba / are sumeramikötō tō nari / na wo opoomi ni nasite / amē no sita sirasimesamu pa ika ni sō tō nōritamapiki / sobakari **mikötō nō manimani** tō kōtapēte mausiki.

¹⁷⁹ Etant donné la charge d'idéologie confucéenne qu'on fait porter souvent à la notion de « sincérité » *ma-koto*, on s'attendrait plutôt à ne retrouver ce sens que dans le *Nihon shoki*.

¹⁸⁰ Voir à ce sujet la rubrique 3.5.2.2.

¹⁸¹ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 286-287.

Ainsi, de retour au [pays] de Naniwa, [Mizu-ha-wake-no-mikoto] trompa (*azamukite* 欺) un garde qui servait auprès de Sumi-no-e, en lui disant : « Si tu fais **ce que je te dis (ma parole)**, quand je serai empereur, je te nommerai grand ministre et tu seras chargé d'administrer le pays. Qu'en dis-tu ? » Sobakari répondit : « **Je suis à vos ordres.** »

Mizu-ha-wake-no-mikoto s'engage, à travers sa parole *koto*, à gratifier Sobakari en le nommant grand ministre lorsque le frère félon serait tué. De son côté, par son serment de soumission « *mikōtō nō manimani* » 隨命, Sobakari jure obéissance à Mizu-ha-wake-no-mikoto, le frère cadet de l'empereur. Un pacte solennel, régi d'un bout à l'autre par la logique du *koto*, vient d'être signé.

Tout d'abord, l'on remarquera un fait curieux dans ce passage, à savoir, que la parole *koto* se retrouve, pour la première fois dans nos examens, liée à la fourberie, à la tromperie, et ceci par le biais du rattachement direct au verbe *azamuku* 欺, qui signifie « tromper » sans aucune ambiguïté possible. Pour donner une autre traduction possible : « en trompant Sobakari, Mizu-ha-wake-no-mikoto dit : “Si tu te plies à mes [fausses] paroles *koto* 言” »... Par cette tromperie, le frère de l'empereur essaie d'arriver à ses fins, à savoir, tuer le frère félon. La fin en elle-même est justifiable du point de vue de la logique impériale, mais est-ce qu'elle « en justifie les moyens » ? Si les rédacteurs des *Chroniques* se sont montrés fidèles jusqu'ici au sens du « *koto* » comme « parole présupposant une adéquation aux faits réels », ce serait se trahir eux-mêmes que de l'employer dans cet épisode, car cela risquerait d'inclure dans ce terme clef l'idée de « fausseté »... Par ailleurs, la *Chronique* sinisée, toujours plus diplomate pour ce genre d'expressions, se sert du verbe *atoraheru* 誑 (« tenter, inviter ou inciter »)¹⁸² au lieu de celui d'*azamuku*, pour exprimer la même volonté de tromper. Curieusement aussi, cette *Chronique* ne montre aucune parole de type *koto* dans cet épisode. Il se peut que ses scribes, conscients de l'atteinte à la vérité que cet épisode représentait, aient voulu préserver le « bon nom » du *koto* en y supprimant ce terme et en adoucissant les verbes exprimant la fourberie.

Cependant, nous venons de voir que la *Chronique* vernaculaire, toujours plus neutre sur ce genre de questions, rapproche ouvertement la parole *koto* de la tromperie. Pour reformuler plus clairement notre question précédente : est-ce que cela porte atteinte à la « vérité » inhérente aux paroles *koto* ? Nous reviendrons sur ce sujet après avoir examiné concrètement la suite de l'épisode en question :

¹⁸² *Nihon shoki* 日本書紀, NKBT, 67, p. 424-425.

故、率曾婆訶理、上幸於倭之時、到大坂山口以爲、曾婆訶理、爲吾雖有大功、既殺己君是不義。然不賽其功、可謂無信。既行其信、還惶其情。故、雖報其功、滅其正身¹⁸³。

Kare / söbakari wo wite yamatö ni nöbori idemasu töki / oposaka nö yama nö kuti ni itarite omöposaku / söbakari / a ga tamë ni opoki isawa aredömö / sude ni onö ga kimi wo körösesi / köre miti narazu / sikaredömö / sönö isawo ni mukuinu pa / **makötö nasi** tö ipitu bësi / sude ni sönö **makötö wo okönapaba** / kapërite sönö kökörö kösö kasikokere / kare / sönö isawo ni mukuyuredömö / sönö tadamï wo poröbositemu tö omöposiki.

Alors, en compagnie de Sobakari, [Mizu-ha-wake-no-mikoto] faisait sa route de retour au Yamato. Arrivé à l'entrée de la montagne d'Ösaka, il pensa le suivant : « Sobakari a fait un grand exploit, mais c'est indéniable qu'en tuant son seigneur, il a manqué aux principes [de la vassalité] (*michi* 道). Cependant, si je ne le gratifie pas, **je ne suis pas fidèle à mes paroles**. [D'un autre côté] si je suis complètement **fidèle à mes paroles**, je devrai [toujours] craindre le cœur [félon] de Sobakari. Alors, je le gratifierai, mais je le tuerai après. »

Tout d'abord, pour revenir à notre question, l'on remarquera que Mizu-ha-wake-no-mikoto, conscient de s'être engagé par le biais de sa parole *koto*, veille absolument à la respecter. Comme nous l'avons vu dans l'épisode du roi Kalmāṣapāda, le sens de s'être engagé dans une promesse à tenir absolument est exprimé ici par le biais de la graphie *xin* 信, selon les expressions « *makötö nasi* » 無信 ou « *sönö makötö wo okönapaba* » 行其信, pour exprimer, respectivement, le manque à la parole ou la fidélité à la parole. Les longues cogitations de Mizu-ha-wake-no-mikoto montrent bien que la force *ma-koto* 信 de la parole engagée est le critère suprême des actes de ce prince¹⁸⁴. Cependant, à bien y réfléchir, le *ma-koto* ici se rapporte moins à un « idéal éthique » de sincérité, qu'à une sincérité « plus objective », celle d'avoir « prononcé un *koto* », ce qui présuppose l'adéquation inhérente des paroles aux faits. En effet, bien que les actes de Mizu-ha-wake-no-mikoto soient toujours liés à la fourberie — puisqu'il était déterminé à tuer, sans pudeur aucune, son bienfaiteur Sobakari —, il n'en demeure pas moins qu'il reste fidèle à sa parole, car avant son crime, il gratifie *réellement* le garde félon, comme le texte nous le prouve :

是以詔曾婆訶理、今日留此間而、先給大臣位、明日上幸、留其山口、即造假宮、忽爲豐樂、乃於其隼人賜大臣位、百官令拜、隼人歡喜、以爲遂志¹⁸⁵。

¹⁸³ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 286-287.

¹⁸⁴ Il faut noter qu'une si longue transcription des pensées d'un actant est assez inhabituelle dans nos *Chroniques*, ce qui montre la place centrale occupée par la notion de sincérité *ma-koto* 信 dans cet épisode.

¹⁸⁵ *Kojiki, Norito* 古事記・祝詞, NKBT, 1, p. 286-289.

Köre wo mötite / söbakari ni nōritamapisiku / kepu kōkō ni tōdōmarite / mazu opo omi nō kurai tamapite / asu nōbori idemasamu tō kataru / sōnō yama nō kuti ni tōdōmarite / sunapati / karimiya wo tukuri / tatimati ni tōyō nō akari sitamapite / sunapati sōnō payapitō ni opo omi nō kurai tamapite / momo nō tukasa wo site worōgamasimē tamapu ni / payapitō yōrōkōbite / kōkōrōzasi wo togēnu tō omōpiki.

Ceci étant, [Mizu-ha-wake-no-mikoto] dit à Sobakari : « Arrêtons-nous ici. Avant tout, je vais te nommer ministre. Nous rentrerons demain à la capitale. » Ils restèrent dans l'entrée de la montagne, et il ordonna [à ses ministres] qu'un palais de voyage fût construit et qu'un festin fût célébré. Puis il remit à ce garde [Sobakari] le titre de grand ministre, et ordonna à ses nombreux autres ministres de lui présenter leurs respects. Le garde en fut réjoui et crut que ses souhaits s'étaient réalisés.

Nous voyons donc que Mizu-ha-wake-no-mikoto tint parole. Il nomma le garde félon grand ministre, et ceci dans le cadre formel d'une cérémonie célébrée en grande pompe, avec tous ses ministres présents. La cérémonie solennelle d'investissement de fonctions ayant eu réellement lieu, la logique d'adéquation du *koto* entre les faits et paroles fut respectée. Le texte nous raconte ensuite que Mizu-ha-wake-no-mikoto offrit du *sake* à Sobakari et qu'il le tua quand il était en train de boire. Certainement, d'un point de vue « éthique », ce fut une grande fourberie dans l'ensemble, mais nous avons vu que le *koto* est en principe au-dessus de ces questions subjectives. Bien qu'il s'agisse de sincérité *ma-koto*, le *xin* 信 par lequel cette notion s'exprime ici véhicule un type de sincérité qui ne s'enracine pas dans des idéaux de « loyauté » ou de « confiance », dans le sens confucéen de ces termes. En réalité il s'agit d'une logique bien plus neutre, celle de tenir absolument à ses engagements verbaux, quels qu'ils soient, de la même manière que le roi Sutasoma l'avait fait dans le conte indien examiné avant. Or au Japon, le poids de cet engagement semble encore plus lourd, car même s'il ne s'agit pas ici d'un *koto-age*, les risques de calamité sont toujours présents dans la logique du *koto*, comme nous l'avons vu dans les épisodes de désobéissance à l'ordre, comme celui de Toyo-tama-bime. Ces risques pourraient expliquer la raison pour laquelle Mizu-ha-wake-no-mikoto se faisait autant de soucis quant à la tenue de sa promesse, car à bien y réfléchir, s'il s'agissait seulement d'accomplir la mission confiée par l'empereur, il aurait pu se débarrasser de Sobakari bien avant, sans aucune cérémonie ni pompe superflue. Or le texte nous montre, en transcrivant explicitement les pensées de l'actant, que le prince veillait absolument à tenir parole.

Il est temps de montrer, comme il est habituel dans ce travail, une explication schématique de l'épisode. Cependant, avant cela, une courte note explicative est nécessaire. Tout au long de cette partie, dans nos analyses sur la « vérité », nous avons dit que cette notion, plus

qu'une dimension comme les autres (**K(p)**, **K(f)**, **K(e)**, **K(o)**), était plutôt une « force de gravité » qui liait les premières. Cependant, nous pensons que ce nouvel aspect de la « sincérité », en tant qu'opérateur *koto*, et en tant qu'une conscience qui pousse l'actant à respecter la vérité (peut-être par crainte de calamité), pourrait être postulé ici comme une nouvelle dimension de notre concept **K**, très restreinte certes car elle se limiterait à notre connaissance à ce seul épisode. Ainsi, à titre tout à fait heuristique pour ce cas particulier, nous allons mettre en place un nouvel et dernier sous-opérateur **K(s)** qui viendra véhiculer la notion d'un engagement à respecter absolument, et expliquer ainsi la séquence complète de l'épisode, que nous allons combiner avec celle de nos analyses dans la rubrique 3.5.2.2 :

[a] **K(p)** = parole de Mizu-ha-wake-no-mikoto = **K(s)** = sincérité engagée dans une promesse : « Si tu fais **ce que je te dis (ma parole koto)**, quand je serai empereur je te nommerai grand ministre et tu seras chargé d'administrer le pays. Qu'en dis-tu ? »

[b] **K(p)** = parole = **K(e)** = essence de Sobakari : le garde, à travers de sa parole « je suis à vos ordres », donne son « essence » au prince Mizu-ha-wake-no-mikoto. Désormais, le *koto* de Sobakari appartient symboliquement au prince. Mais avec cette parole, Sobakari donne une première « activation » au **K(s)** de Mizu-ha-wake-no-mikoto, qui devra respecter sa promesse si Sobakari réussit à tuer Sumi-no-e, le frère félon.

[b.1] **K(f)** = fait objectif = résultat de [a] : la parole de Sobakari s'inscrit immédiatement dans le monde comme un « fait » accompli. Ce fait devient le déclencheur pour que le prince puisse « se donner » à son tour, c'est-à-dire, donner son *mi-koto* sous forme d'ordre.

[c] **K(p)** = parole = résultat de [b.1] = **K(o)** = ordre = **K(e)** = essence du prince Mizu-ha-wake-no-mikoto. Le prince émet donc son ordre « alors, tue ton seigneur ! » On peut dire qu'en émettant ce *koto*, une partie de l'essence du prince est sollicitée et transférée à Sobakari, car de ce dernier dépendra désormais le succès ou l'échec de l'importante mission du prince pour regagner la confiance de l'empereur.

[d] **K(f)** = fait objectif = résultat de [c] : le frère félon est tué par Sobakari. L'ordre **K(o)** a été donc exécuté, ce qui fait que la sincérité **K(s)** engagée en [a] a été complètement « activée. » La promesse [a] devra être absolument respectée.

[e] **K(f)** = fait objectif = résultat de [d] : poussé par sa sincérité **K(s)** « activée » par [d], Mizu-ha-wake-no-mikoto nomme solennellement Sobakari grand ministre. La promesse [a] fut tenue, et la vérité, c'est-à-dire l'adéquation entre les paroles et les faits ([a] = [e]), fut respectée.

[f] **K(f)** = fait objectif = : Mizu-ha-wake-no-mikoto tue Sobakari. Malgré la fourberie qui transparait dans cet acte de Mizu-ha-wake-no-mikoto, le fait [f] est non seulement sans rapport avec la sincérité **K(s)**, mais aussi avec toute la logique du *koto* dans son ensemble. Faits et paroles ayant été en parfaite adéquation, le *koto-wari* n'a a priori « rien à dire » sur ce fait. L'élément [f] n'a donc aucun rapport avec l'enchaînement causal précédent.

Ce riche épisode nous aura aidé à illustrer un nouveau, bien que restreint, aspect du concept **K** : la sincérité. Même s'il est possible de supposer qu'il s'agisse d'un sens tardif que le terme prit sous l'influence d'une pensée confucéenne, cet épisode de la *Chronique* vernaculaire montre qu'il n'en est rien. En effet, si ce court récit témoigne bien d'une chose, c'est du manque flagrant d'« éthique confucéenne », car les mots et les actes de Mizu-ha-wake-no-mikoto sont marqués du début à la fin par le signe de la fourberie et de la trahison¹⁸⁶. Ce que nous avons choisi d'appeler la « sincérité vernaculaire » aurait probablement été, à l'époque archaïque, quelque chose de bien plus neutre et objectif : « tenir absolument à ses engagements verbaux », et ceci en dehors de toute considération éthique ou morale. En somme, dans le monde décrit par nos récits, on pourrait postuler que si l'on veut réussir à ses fins, il n'y aurait qu'à respecter la logique simple mais implacable du *koto*, ce que Mizu-ha-wake-no-mikoto, quoi qu'on puisse dire sur ses douteuses convictions morales, avait a priori parfaitement compris, contrairement à d'autres actants quelque peu « maladroits » dans leur usage de la parole comme Yamato-takeru.

Avant de clore définitivement nos analyses dans cette partie, nous allons nous tourner à nouveau vers un exemple du *ma-koto* à l'époque qui nous est beaucoup plus proche, celle de la Seconde Guerre Mondiale. En effet, cette logique que nous venons de voir, c'est-à-dire celle de tenir absolument à ses engagements verbaux, est retrouvée dans un contexte bien différent, aussi bien chronologiquement qu'idéologiquement, que nous avons déjà traité dans notre première partie : les dérives idéologiques du *Kokutai no hongî* 國體の本義. A la lumière de ce qu'on vient de voir dans cette section, il est sûrement utile de revoir brièvement le passage de l'opuscule où il était question de la sincérité *ma-koto*.

4.6.3.4) Sincérité *ma-koto* et idéologie. Le *Kokutai no hongî*

¹⁸⁶ D'ailleurs, devenu empereur ultérieurement, ce prince sera connu posthument par le nom bien significatif de « Hansei tennō » 反正天皇, l'« empereur contraire à la justice »...!

Avant de commencer nos analyses, rappelons que les rédacteurs de l'opuscule mentionné ci-dessus s'étaient servis de concepts archaïques comme ceux de *koto-age* et *koto-dama*, qu'ils rapportaient à celui du *ma-koto*, archaïque aussi mais qui s'est vu doter d'un nouveau contenu de par sa survie dans le vocabulaire contemporain. Revoyons donc le texte en question :

まことに満ちた言葉は即ち言霊であり、かゝる言葉は大いなる働をもつのであつて、即ち限りなく強き力をもち、極みなく廣く通ずるのである。萬葉集に、日本の國は「言霊の幸はふ國」とあるのは、これである。而して又一方には「神ながら言拳せぬ國」といふ言葉がある。これは、一見矛盾するが如く見えて、實は矛盾ではない。言に出せば必ず行はずべきものであり、従つて行ずることの出来ない言は、みだりに言はないのである。かくて一旦言挙げする以上は、必ず行ふべきである。否、まことの言葉、言霊たる以上は、必然に行はるべきである。かく言葉が行となり得る根柢にはまことが在する¹⁸⁷。

Koto-dama signifie des mots pleins de sincérité (*ma-koto*) et ces mots possèdent un grand dynamisme. En d'autres termes, ils possèdent un pouvoir illimité et atteignent leur but partout sans limitation. La référence au Japon que l'on trouve dans le *Man.yō-shū* comme « la terre où l'esprit des mots (*koto-dama*) apporte du bonheur », c'est bien cela. Et puis nous y trouvons aussi d'un autre côté « le pays divin où l'on ne fait pas *koto-age* (élever les mots). » Bien que cela puisse paraître contradictoire à première vue, en fait il ne l'est point. Si l'on dit une chose, on est absolument censé la réaliser, c'est pourquoi on ne dit pas en vain des choses qu'on ne peut pas faire. En fait, c'est parce qu'on a fait *koto-age* qu'on doit accomplir ce qu'on a dit. Ou plutôt, c'est parce que les paroles sincères *ma-koto* sont le *koto-dama* qu'elles doivent nécessairement se réaliser. La sincérité constitue le fondement par lequel la parole doit ainsi se réaliser en acte.

Ainsi, ces auteurs attribuent au *ma-koto* le sens de « sincérité. » Cette sincérité remplit les paroles *koto*, phénomène qu'ils décrivent comme le *koto-dama*. Cette notion de « vérité » neutre que nous avons postulée comme la « force de gravité » qui liait toutes les dimensions du concept **K**, semble avoir été remplacée par ces rédacteurs par ce que nous avons postulé comme la sincérité **K(s)** dans nos analyses de l'épisode précédent. Autrement dit, le *koto* du *koto-dama* ou du *koto-age*, pour ces rédacteurs, semble toujours avoir trait à la « sincérité », mais ce serait oublier que le *koto* comporte beaucoup plus de modalités : rapport

¹⁸⁷ Monbusho henshū 文部省編纂, *Kokutai no hongī* 國體の本義, Tōkyō, Naikaku insatsu kyoku 内閣印刷局, 1937, p. 61-62.

aux faits passés, injonction, dénomination, expression d'essence... En bref, pratiquement toutes les paroles *koto* qu'on a passées en revue dans ce travail n'ont pas de rapport avec la « sincérité », cette dernière entendue comme la fidélité à un engagement verbal. En d'autres termes, la sincérité **K(s)** dans nos analyses ne semble exister que dans le cas très particulier des paroles « promissives », pour reprendre la terminologie austinienne. Nous pourrions dire que les phrases des rédacteurs de l'opuscule seraient correctes si le *ma-koto* y était compris comme une vérité « neutre », celle de l'adéquation entre les paroles et les faits, et ceci pour tous les possibles cas, que ce soit pour désigner des paroles se rapportant à un fait passé, à un fait futur, ou à un fait simultané à la parole.

Cependant, si l'on se borne au seul cas de « paroles d'engagement », force serait de constater que ce passage semble assez proche du récit de *Mizu-ha-wake-no-mikoto* : il faut à tout prix tenir ses engagements et les réaliser en acte (« *koto ni daseba kanarazu gyō zubeki de ari* » 言に出せば必ず行すべきものであり). Effectivement, tout comme le frère cadet de l'empereur Richū, ces rédacteurs semblent penser qu'une fois la parole engagée, elle doit être accomplie à tout prix, et que c'est pour cela qu'on ne dit pas en vain des choses qu'on ne peut pas faire (« *gyō zuru koto no dekinai koto wa, midari ni iwanai no de aru* » 行ずることの出来ない言は、みだりに言はないのである). Ainsi, si l'on appliquait à la lettre les principes de cet ouvrage dans la réalité du contexte fortement militarisé où il fut écrit, tous les serments d'obéissance exécutés par un sujet quelconque seraient à respecter absolument, et toutes les paroles qui engagent son être dans une mission donnée devraient être réalisés sans faute sur le plan du réel, et ceci, « à corps perdu » comme nous l'avons vu dans notre première partie. L'utilité idéologique de ce concept de sincérité « *ma-koto* » est patente, ou plutôt, flagrante.

Alors, existe-t-il de différences entre cette sincérité *ma-koto* que ces rédacteurs décrivent, et la « sincérité vernaculaire » que nous avons postulée dans l'épisode précédent ? A notre sens, il en existe au moins trois :

La notion d'« éthique », en tant que dérivé d'une conception confucéenne de vertu, qui transparaît derrière la phraséologie de l'opuscule, dans lequel il serait a priori inconcevable de cautionner ouvertement une tromperie comme celle de *Mizu-ha-wake-no-mikoto*.

L'absence contextuelle dans les phrases du *Kokutai no hongī* d'un élément « surnaturel » dans la logique d'adéquation entre faits et paroles *koto*. La crainte d'une calamité « non naturelle », autrement dit, l'acceptation par tous les actants de la possible participation du surnaturel dans le jeu de rapports entre les actes et les paroles, serait un élément étranger à la pensée reflétée dans l'opuscule. Quand bien même ces rédacteurs auraient réellement pensé à

un « pouvoir magique dans les paroles », nous pensons qu'ils l'auraient fait en tant que « Modernes » comme nous, c'est-à-dire, en pensant cet élément comme « magique », et non juste comme « inhabituel certes mais tout à fait normal », comme cela aurait été sans doute le cas dans le Japon archaïque.

Et bien entendu, l'arrière-plan idéologique de l'opuscule, où la volonté de guider l'esprit des lecteurs du Japon d'avant-guerre dans une direction donnée était manifeste. Cet élément était absent de l'épisode de Mizu-ha-wake-no-mikoto, passage qui, l'on conviendra aisément, ne saurait être rapproché d'une quelconque volonté d'endoctrinement « éthique » mais d'un simple reflet de la pensée archaïque. A bien y réfléchir, ces deux passages aussi éloignés chronologiquement, décriraient en fait tous les deux une sorte de « tromperie », sauf que dans l'épisode de la *Chronique vernaculaire*¹⁸⁸, elle était explicite et mise ouvertement en valeur, alors que dans l'opuscule, elle était voilée et partant bien plus difficile à déceler par les lecteurs, surtout dans un contexte d'exaltation nationale aussi puissant comme celui du Japon d'avant-guerre. Il est bien ironique de constater cette présence indéniable de tromperie, alors qu'il y était surtout question de « vérité » et de « sincérité »...!

Une fois établies ces précisions sur les notions de « vérité » et de « sincérité » dans plusieurs contextes, nous pouvons passer à décrire nos conclusions pour cette partie, et puis, pour l'ensemble de ce travail.

4.7) Conclusion

Dans cette dernière partie de notre étude, nous aurons glané quelques fruits sur la « force de gravité » qui semble régir les rapports entre les différents versants de notre concept **K**. Si nous avons choisi cette métaphore pour illustrer la notion de « vérité », c'était parce que l'image d'un champ de forces attirant les paroles vers le « sol des phénomènes du récit » possède un grand pouvoir explicatif. En effet, ceci montrerait bien la « gravité » manifeste des certaines paroles *koto*, dont la prononciation aura de graves conséquences dans le récit. En d'autres termes, plus il y a de « poids » dans les mots *koto* prononcés, plus dramatiques seront les conséquences dans la trame, tout comme un météorite s'écrasant sur le sol ouvrirait un énorme cratère. Comment pourrait-on ajouter un poids aussi exceptionnel à ses propres paroles ? Le moyen le plus direct que nos *Chroniques* nous ont montré est celui de l'« éléva-

¹⁸⁸ Tout en sachant que l'horizon de réception des *Chroniques* n'était certainement pas celui à qui nous sommes habitués de nos jours. Autrement dit, le lectorat de ces ouvrages serait a priori à considérer comme pratiquement abstrait.

tion des paroles » ou *koto-age*. Effectivement, les deux *koto-age* de Yamato-takeru que nous avons passé en revue, notamment le deuxième au mont Ibuki, exemplifieraient bien cette parole lourde comme un météorite qui, s'étant avérée chargée de fausseté, viendra déverser toute sa charge néfaste lors de son impact sur le sol du récit, en général sur l'actant lui-même. Bien que notre héros ait été sauvé de justesse une fois par le sacrifice de son épouse à la mer de Kazusa, il ne survivra pas à son deuxième *koto-age* chargé de fausseté, puisqu'il sera terrassé par l'averse de grêle au mont Ibuki, tel que le *Kojiki* nous l'avait raconté.

Plusieurs points ont été discutés à propos de cet acte de parole *koto-age* et son rapport avec la notion de « vérité », comme celui de l'auteur de ces calamités qui s'abattent sur les actants en cas de fausseté dans leurs paroles. Nous avons conclu que cette autorité revenait à un principe actif qui semble agir invisiblement dans nos *Chroniques* pour augmenter l'ordre dans le monde, principe que nous avons décidé d'incarner en une notion heuristique appelée « *koto-wari*. » À travers un acte *koto-age* d'élévation des paroles, ce *koto-wari* serait « appelé à témoin » par un actant donné, en vue de vérifier l'adéquation des propres paroles aux faits réels — au risque, parfois, de sa propre vie. Pourquoi les actants auraient-ils besoin de vérifier l'authenticité de leurs paroles ? L'une des possibilités que nos analyses nous ont montrées était la volonté de montrer à un autre actant, ou à l'entourage, un certain fait dont le premier actant tenait absolument à prouver l'authenticité. L'exemple le plus clair est celui de l'ordalie de la princesse Ataka-shitsu-hime, qui, après la réussite de son ordalie par le feu, tient à valider solennellement la paternité réelle de son père Ninigi des princes qu'elle lui avait montrés, et la constituer comme un « fait significatif » dans le monde à travers un *koto-age*. Il en va de même pour d'autres actants comme Uta-yori, qui émet un ultime *koto-age* pour valider son innocence, que le *koto-wari* ratifie par le déversement d'une calamité sur ses bourreaux.

La menace de calamité semble être toujours présente pour les cas des *koto-age* émis par des humains, pour lesquels cet acte de parole ne semble comporter aucun avantage. On peut bien concevoir que dans de telles conditions, le *koto-age* ait pu être considéré comme un « acte tabou » dans ce monde qui aurait été « une terre faste de par le *koto-dama* », pour reprendre l'expression du fameux poème de Yamanoue no Okura qui a été examiné dans notre première partie (*Man.yō-shū* 894 ; rubriques 1.3.1-1.3.2). S'agissant des dieux, ils seraient en principe exempts de ces effets néfastes, tout au plus se feront-ils « gronder » en cas d'inadéquation des paroles aux faits réels, comme Oho-ana-muchi l'avait été par la divinité du mont Miwa dans le *Nihon shoki*. Dans les cas d'adéquation des deux *koto*, on dirait que le *koto-age* sert tout simplement à faire avancer le récit, comme dans le cas des ablutions d'Izanagi à Tachibana, où il recevra une sorte de « sceau d'approbation » du *koto-*

wari pour réaliser son *misogi* 禊 dans le courant du milieu de la rivière.

Ainsi, les actants « élèvent les paroles » vers une instance invisible qui représenterait l'ordre du monde, afin de vérifier la validité de leurs énonciations, et utiliser l'éventuelle réussite comme preuve suprême d'authenticité. En cas d'inadéquation, le *koto-wari* agira souvent par le biais d'un intermédiaire (les dieux de la mer de Kazusa et du mont Ibuki pour le cas de Yamato-takeru, ou le dieu du mont Miwa pour le cas d'Oho-ana-muchi...), mais parfois par sa propre force « (sur-)naturelle » (comme le feu de l'ordalie de la princesse Ataka-shitsu-hime, ou l'incendie du palais dans le cas d'Uta-yori), en déclenchant une calamité sous la forme d'un orage, d'un incendie, ou d'autres.

Tout ceci explique finalement pourquoi d'après nous le *koto-age* est loin du domaine du rituel, et encore plus loin de celui de la prière. Cette parole ne s'adresse à aucun dieu, et il n'existe a priori aucune liturgie ou mise en scène spécifique, puisque le contexte de tous les exemples est différent. Les actants veulent juste « savoir » si ce qu'ils ont fait ou s'apprentent à faire est en accord avec l'ordre du monde, non pas en demandant un oracle ou en priant pour une révélation divine, mais juste en vérifiant la pertinence du contenu de leurs paroles par un signe quelconque. Pour donner une comparaison tirée de la vie quotidienne, ce serait tout simplement comme lorsqu'on sort la main par la fenêtre un jour nuageux, afin de savoir s'il ne pleut. Rien de plus selon nous. — Seulement, au Japon archaïque ce serait loin d'être un acte anodin, car la « pluie » qui tomberait serait soit du feu, soit une « averse de grêle », ou d'autres ; en tout cas, il s'agirait d'un événement comportant un danger de mort immédiat. D'où la gravité exceptionnelle de cet acte.

Puis, le dernier chapitre de cette partie fut consacré à l'expression verbale directe de la « vérité », à savoir le mot « *ma-koto* », pour lequel nous avons décelé aussi d'autres versants sémantiques comme celui de « sincérité. » A travers l'analyse de plusieurs épisodes de nos *Chroniques*, nous avons réussi à y séparer les sens de vérité « objective » et « subjective. » La première ne serait connue que du *koto-wari* seul, car même si les actants pensent avoir dit la vérité, en invoquant explicitement le mot *ma-koto* comme Uta-yori l'avait fait, il est possible que leurs mots ne soient pas réellement en adéquation aux faits. Dans le cas du malheureux Uta-yori, ses paroles s'avéreront vraies, mais d'une manière générale il existe toujours la possibilité d'inadéquation étant donné la relativité de certaines énonciations, comme celle de « la mer est petite » de Yamato-takeru. Cette conviction des actants de dire la vérité est ce que nous avons appelé la « vérité subjective », et étant donné qu'elle peut s'avérer fausse — puisqu'elle n'a pas été « validée » par l'« ordre du monde » —, on peut conclure que le *koto-wari* agirait toujours comme juge impartial et ultime pour les actes solennels de parole *koto*.

Nous avons fait appel aussi, à deux reprises, à des cas de figure extérieurs au Japon, dans

la mythologie indienne d'une part, et dans la littérature de contes bouddhiques, d'origine indienne également, de l'autre. Ces comparaisons, à but purement heuristique, nous auront révélé des conceptions de « vérité » ou de « sincérité », à la fois étonnamment similaires à celles de l'archipel à l'époque archaïque, mais aussi nettement divergentes. C'est surtout ces derniers points, les divergences, qui nous ont aidé à affiner nos analyses des faits japonais dans nos *Chroniques*.

Le dernier aspect, celui de la « sincérité », nous l'avons pensé moins comme le fait de « dire la vérité » — car cela correspondrait à ce que nous avons appelé la « vérité subjective » — que comme le fait de tenir réellement une promesse donnée. Certes, tenir à ses engagements est aussi une forme de « dire la vérité », ce qui fait que cette sincérité que nous avons postulée pourrait être pensée comme une sous-catégorie de la « vérité subjective. » Quoi qu'il en soit, les analyses de cette notion de « sincérité » dans les engagements nous auront laissé un dernier versant pour notre concept **K** : la « sincérité », que nous avons représentée par le sous-opérateur **K(s)**. Certes, les cas de figure se rapportant à ce nouvel versant sont extrêmement rares, et c'est pour cela que nous ne considérerons ce **K(s)** que comme une dimension « exceptionnelle », sorte de cerise dont les *Chroniques* nous auront fait cadeau pour mieux décorer le gâteau de notre concept **K**. Ce nouveau **K(s)** se manifestera dans nos textes sources notamment par la graphie *xìn* 信, comme dans le cas du prince Mizu-ha-wake-no-mikoto, qui, malgré le manque flagrant d'« éthique » dans ses actes de tromperie et d'ultérieur assassinat de son bienfaiteur Sobakari (ce qui, en principe, nous mènerait bien loin du contenu confucéen de la graphie *xìn* 信), tient absolument à respecter la vérité *ma-koto* dans ses paroles. En effet, s'étant engagé au début du récit par ses mots *koto* (« je te ferai grand ministre si tu trahis ton seigneur »), notre prince fut obligé de tenir sa parole en offrant au garde traître une cérémonie d'investissement de fonctions en grande pompe, après quoi il le tua. Ce n'est donc pas l'éthique ou la confiance, mais le fait de tenir absolument à un engagement verbal, soit-il louable ou non, qui constitue le fondement de ce que nous avons convenu d'appeler la « sincérité vernaculaire. »

Conclusion générale

S'agissant d'une étude du sens et des fonctions de la notion de *koto* à l'époque archaïque, pouvons-nous dire que notre but initial a été atteint ? Malgré le nombre épars de textes qui restent de cette époque, nos analyses ont mis en évidence que ces mêmes textes, notamment les deux premières grandes *Chroniques* du Japon, le *Kojiki* et le *Nihon shoki*, sont imbus d'un bout à l'autre non seulement de la présence du terme *koto* mais aussi et surtout de sa sémantique particulière, qui s'avérera cruciale pour comprendre le vrai sens de plusieurs épisodes. On pourra toujours juger de la pertinence ou non de nos analyses, mais nous croyons néanmoins avoir suffisamment marqué la multiplicité de fonctions de la notion de *koto*, ainsi que la grande emprise sémantique qu'elle semble posséder sur le déroulement du récit. En effet, si l'on prend l'exemple de la mort de Yamato-takeru dans le *Kojiki*, qui est devenu l'un des principaux objets textuels de notre recherche, il ne pourrait pas être parfaitement compris sans un examen poussé de l'acte de parole *koto-age* qu'il exécute au mont Ibuki. De même, l'étrange phrase « si c'est vrai que... » de l'injustement accusé Uta-yori et la calamité qui s'ensuivit, ne sauraient être interprétées sans la compréhension préalable des délicats rapports de « vérité » qui régissent l'adéquation entre faits et paroles, notamment dans cet acte de *koto-age*. Nous avons également établi que cet épisode crucial dans la trame de nos *Chroniques* qu'est la Cession du Pays est centré autour de notions-clef comme *mi-koto*, *mi-koto-mochi*, *koto-yosashi*, *kaheri-koto*, et surtout, *koto-muke*, qui forment un cycle séquentiel à la fois riche et complexe et dont la compréhension serait impossible sans la connaissance préalable de tous les versants sémantiques du concept **K**.

Le temps est venu d'expliquer pourquoi nous avons proposé d'introduire cette étrange nomenclature dans le chapitre deux de la deuxième partie (« Différents aspects du terme *koto* »). En effet, si ce concept **K** qui a dirigé nos analyses jusqu'ici n'est autre que la notion de *koto* dans toutes ses modalités, à quoi bon apposer sur cette dernière un nom aussi rébarbatif et arbitraire ? En réalité, ce changement de nom répondait surtout à un besoin de nous démarquer d'autres travaux, non pas en quête d'une « originalité » vide de contenu, mais parce que nous avons jugé dangereux que notre étude puisse être assimilée à certaines prémisses sur le sens du terme *koto* qui sous-tendent d'autres travaux. Effectivement, comme nous l'avons indiqué dans notre première partie, notre travail de démarcation par rapport à ces travaux fut long et tortueux, car avant de nous tourner vers la notion de *koto* elle-même, il fut nécessaire d'examiner en détail le sens d'un composé de ce même *koto*, le *koto-dama*, qui est venu, à l'époque moderne, « vampiriser » d'une certaine manière le champ sémantique du

premier. Ce terme de *koto-dama* semble a priori avoir été créé par le poète Kakinomoto no Hitomaro au VIII^e siècle naissant, et apparaît deux fois dans ses poèmes, puis à une autre reprise dans une pièce de l'un de ses contemporains, Yamanoue no Okura. Bien que son sens originel ait été sans doute d'une grande richesse notionnelle, il n'en reste pas moins que la recherche ultérieure sur le *koto-dama*, surtout depuis l'époque Edo, attribua à ce mot un sens réducteur qui peut être résumé par la formule « telle parole, tel fait. » Autrement dit, ce *koto-dama* fut identifié depuis lors à une forme de performativité magique.

Ce fut sûrement la graphie « anormale » *shì ling* 事靈 utilisée par Hitomaro dans son poème 3254 qui devint l'une des causes principales de cet appauvrissement interprétatif. De façon exceptionnelle dans le cadre de cette conclusion, nous tenons à reproduire une citation complète de ce court poème (voir notre 1.3.1), ceci afin de mieux expliciter cette épineuse question tout en évitant de pénibles renvois à ce qui a été déjà dit :

志貴島 倭國者 事靈之 所佐國叙 眞福在與具。

Sikisima nō / yamatō nō kuni pa / kōtōdama nō / tasukuru kuni zō / masakiku ari kōsō.

Le pays de Yamato, à Shiki-shima, est un pays où [l'on est aidé] par l'esprit des mots. Soyez ainsi vraiment heureux [dans votre voyage] !

Comme nous l'avons vu dans notre première partie, le *koto-dama* se trouve ici sous forme de la graphie *shì* 事, indéniablement lié aux faits *koto*. Dans cet exemple, il s'agirait littéralement de « l'esprit des faits », ce qui voudrait dire que les mots prononcés auraient un rapport indissoluble avec les faits réels. Le Yamato serait un pays où cette force (*tama* 靈) inhérente aux mots aiderait (*tasukuru* 所佐) ses habitants par le biais des rapports de ces mots avec les faits *koto* 事. Cependant, ce que les chercheurs modernes du *koto-dama* n'ont pas su voir à notre avis est que celui-ci, en tant que « l'esprit des mots », pourrait tout aussi bien désigner d'autres possibles rapports entre paroles et faits, par exemple des paroles racontant des faits passés, ou des faits simultanés aux paroles. Qui plus est, le mot *ma* 眞 qui est présent dans ce poème, aussi bien que dans le 894 d'Okura (dans notre section 1.3.1), véhicule bien un rapport avec la notion de « vérité » qui, l'on s'en souvient, était réellement la « force de gravité » qui donnait consistance à tout notre concept **K** pour agglutiner toutes ses dimensions sémantiques. Ce qui revient à dire que le *koto-dama* « originel » aurait pu être un opérateur parfait pour désigner cette force à l'intérieur de notre concept **K**. Or, le *koto-dama* que nous avons trouvé dans les dictionnaires et les travaux de chercheurs modernes non

seulement se trouvait dépourvu de ce rapport originel avec la notion de « vérité », mais se voyait doté d'une identification complète avec la performativité magique. C'est ainsi que nous avons préféré ne pas nous y appuyer dans nos analyses.

Cependant, s'il ne s'agissait que d'une question limitée strictement au *koto-dama*, pourquoi aurions-nous eu besoin d'y consacrer une partie entière ? Le problème est, comme nous l'avons déjà évoqué, la volonté de la recherche moderne de faire de ce *koto-dama* un outil explicatif pour tous les actes de parole *koto*. L'on se souvient notamment de la définition du *koto-muke* que Kurano Kenji 倉野憲司 avait donnée, peu exacte selon notre point de vue, comme « la soumission par le biais du pouvoir de la parole » (notre 3.4.3.2), idée qui fut pertinemment dénoncée par Irie Kiyoshi 入江潛 comme une interprétation de type « *koto-dama*. » Ces interprétations du *koto-muke*, du *koto-age*, du *ma-koto*, et d'autres opérateurs *koto* comme des marqueurs de performativité magique *koto-dama* font, comme nous l'avons souligné à maintes reprises, violence aux concepts originaux, et c'est pour cela que nous avons consacré toute la première partie à bien démêler l'objet de nos recherches, le *koto*, de ce *koto-dama* qui s'y cramponnait tenacement. Il n'est pas déraisonnable de dire que ce vers « innocent » de Hitomaro sur le « pays où l'on est aidé par l'esprit des mots » (« *kōtōdama nō tasukuru kuni* » 事靈之所佐國), malgré sa prégnance explicative pour rendre compte du pouvoir « surnaturel » de la parole dans le Japon archaïque, a induit en erreur toute la postérité, en la guidant vers l'impasse d'une performativité des paroles *koto*. Ceci explique bien notre choix d'un nouveau nom, le concept **K**, pour rendre compte de la notion réelle de *koto* archaïque.

Cependant, ce choix répondait aussi à une deuxième raison : celle du grand nombre de versants sémantiques que nous pressentions pour le *koto* archaïque, et qui dépassaient bien les deux sens les plus communs de « fait » et « parole. » De surcroît, l'inclusion de ces deux sens dans un *même* mot n'étant pas cautionnée par plusieurs travaux, outils lexicographiques compris, il nous a fallu vouer une grande place dans notre deuxième partie à expliciter les raisons pour lesquelles le *koto* serait une notion unique, un noyau de sens comportant les versants de « fait » et « parole » et non pas deux mots homophones à des sens indépendants. Ainsi, plus nous avançons dans nos analyses, plus nos convictions au sujet du concept de *koto* s'en trouvaient ébranlées. La nécessité de procéder *comme si* nos connaissances en la matière étaient nulles s'imposa alors comme une évidence. Ce besoin de faire table rase fut bien la raison profonde pour laquelle nous avons été amené à introduire ce signe nouveau et à première vue étrange, le « concept **K** » (qui aurait pu être aussi bien « concept *x* »). Aidé par cette nomenclature neuve, nous avons tenté dans cette partie de séparer les *koto* vernaculaires réels des traductions de concepts et maximes continentaux, et aussi des *koto* inclus par un

besoin purement syntactique. Cette tâche de distinction entre différents concepts s'est poursuivie au début de la troisième partie par la mise en opposition de notre objet d'étude au terme *mono*, afin de bien écarter toute nuance de « matérialité » de notre terme *koto*, ce qui n'a pas empêché la détection de quelques zones de convergence comme l'équivalence fonctionnelle entre les verbes *koto-tohu* et *mono-ihu*.

En somme, il apparaît que nos analyses réelles des versants différents du *koto* se sont concentrées surtout dans la deuxième moitié de la troisième partie (« essence et injonction ») et dans l'ensemble de la quatrième partie (« vérité et sincérité »). Jusque là, consistait plutôt à expliquer ce que le *koto* n'était pas. Certes, la deuxième partie aura aussi eu la vertu de nous fournir deux des grands mots-clés de cette étude : concept **K**, déjà mentionné, et *koto-wari*, toutes deux notions purement heuristiques. Or, notre analyse des épisodes des *Chroniques* étant à ce moment à ses débuts, nous n'avons pas pu tester la pertinence de ces deux éléments heuristiques. Pour ce qui est du *koto-wari*, il est passé sous silence dans de longs chapitres de la troisième partie, même si nous l'avons repris timidement pour des épisodes comme ceux de la « nature parlante » ou le *koto-muke*. Cependant, ce *koto-wari* prend toute son importance dans la quatrième partie, où il ne joue pas seulement le rôle d'arbitre neutre et suprême pour juger de l'adéquation des paroles *koto* 言 aux faits *koto* 事, mais aussi celui d'instance vers laquelle les actants « élèvent » leurs paroles sous forme de leurs actes de « *koto-age*. » Nous avons eu l'occasion d'évoquer dans notre deuxième partie que ce ne serait qu'à la fin de notre travail que nous serions en mesure de savoir si le *koto-wari* avait rempli la difficile mission dont nous l'avions investi, à savoir, celle d'incarner un principe actif, « néguentropique », qui agirait pour accroître l'ordre dans le monde. Nous pouvons dire à présent qu'il a non seulement réussi à mener à bien cette mission, mais qu'il a également dévoilé quelques-unes de ses fonctions supplémentaires, dont celle d'instance-objet de l'élévation des paroles ou *koto-age*. La présence, bien cachée derrière les trames de récits (ce qui est normal, puisqu'il s'agit d'une notion heuristique introduite par nos soins), de ce *koto-wari*, tel qu'on a pu l'observer dans la quatrième partie, ne se limite pas à une partie précise de nos *Chroniques*, mais paraît se trouver d'un bout à l'autre de nos textes sources pour véhiculer ce principe actif contrôlant l'adéquation des paroles aux faits, que ce soit pour des paroles entre dieux, ou entre dieux et hommes, ou encore entre hommes seulement. Aussi, ce principe agira pour soutenir les dieux célestes dans leur mission d'« organisation » et de pacification du monde terrestre par la soumission des dieux sauvages, et aussi pour préserver la parole *koto* d'un usage inapproprié par les plantes, roches et herbes qui « parlent trop. »

Un autre aspect à prendre en compte pour la notion de *koto* est son affiliation par nature au monde de la représentation, comme nous l'avons constaté dans la quatrième partie, et ainsi

que Motoori Norinaga, avec des tournures similaires selon nous, l'avait fait remarquer avec perspicacité, déjà plus de deux cents ans auparavant. Une parole *koto*, en ce sens qu'elle vient décrire un fait dans le monde, présuppose par sa seule énonciation une perte d'« objectivité pure. » En effet, tout jugement que les actants pourraient émettre sur l'adéquation des paroles aux faits sera nécessairement marqué par le sceau de la subjectivité, c'est pourquoi, dans l'absolu, même le *koto-wari* ne serait pas exempt de cette perte d'« objectivité pure » dans ses décisions de déclenchement de calamités — bien que, heureusement pour les hommes et pour la « bonne marche » du monde, il vienne jouer le rôle de l'instance dernière de jugement. Ainsi, il n'existerait pas un fait *koto* « pur », ni une vérité « pure » dans les paroles *koto*. Il n'y aurait que de divers rapports, tous imbus de plus ou moins de subjectivité, entre les paroles et les faits.

Finalement, un dernier aspect que nos analyses auraient mis en lumière est l'impossibilité de faire du *koto* un nom générique utilisable pour désigner *tout* type de parole ou de fait. En effet, la spécificité des actes de parole *koto* est manifeste dans la séparation que le texte établit entre les binômes ou trinômes *koto* et d'autres termes désignant une parole magique comme *ukehi* ou *noru*, dont l'étude est réservée à un travail plus ambitieux sur « le pouvoir de la parole dans le Japon archaïque », où nos analyses sur le *koto* pourraient être incluses comme une partie d'un plus grand ensemble de modalités de parole.

Ce qui ne veut pas dire que l'étude du terme *koto* soit, en tant que noyau de sens, une mince affaire. Effectivement, ce travail aura mis en lumière la riche fonctionnalité de cette notion, qui nous a obligé tout au long de nos analyses à effectuer des élagages successifs de plusieurs cas de figure du *koto* dans nos *Chroniques*, au point que parfois nous avons eu l'impression d'avancer dans un mince sillon, en laissant inexplorés, à chacun de deux côtés de notre route analytique, d'immenses champs de possibilités. Certainement, que ce soit sur le fait, la parole, l'essence, l'injonction, ou la sincérité, ces *Chroniques* se sont montrées bien généreuses en nous offrant une grande panoplie d'exemples, qui auront mis en lumière chacun de ces aspects du terme *koto*. L'aspect « essence » du *koto-muke*, l'aspect « ordre » du *koto-yosashi* et du *mi-koto*, l'aspect « adéquation entre faits et paroles par la notion de vérité » du *koto-age*, auront illustré une grande variété de sens que nous avons schématisé sous forme de plusieurs sous-opérateurs : **K(f)**, **K(p)**, **K(e)**, et **K(o)**, lesquels sont liés par cette force cohésive de « vérité. » En outre, à la toute fin de nos analyses, les *Chroniques* nous ont révélé une nouvelle dimension **K(s)**, bien spécifique certes puisqu'elle se limite aux seuls cas de « parole d'engagement », mais qui peut être considérée à juste titre comme un versant sémantique supplémentaire, que nous avons convenu d'appeler « sincérité vernaculaire. » Ce type de sincérité présuppose chez l'actant une volonté ferme d'accomplir à tout prix,

sûrement par crainte de calamité, les paroles d'engagement qu'il aurait éventuellement prononcées.

Force est de constater que cette variété sémantique empêche la possibilité d'une définition concise et exhaustive du mot *koto*. A la clôture de notre travail, tout ce que nous pouvons affirmer avec conviction sur ce terme est qu'il s'agit d'un riche noyau de sens possédant des fonctionnalités si multiples et variées qu'il peut être considéré comme l'une des clefs possibles pour comprendre le champ épistémologique du Japon archaïque. L'authenticité de ce pouvoir explicatif est entre autres assurée par le fait que le *koto* n'est pas un concept consciemment manipulable, ce qui l'éloignerait a priori des concepts koselleckiens. En d'autres termes, étant donné que ce mot faisait partie de la langue naturelle des scribes de nos *Chroniques*, on peut dire qu'en rendant par écrit les récits qu'ils devaient raconter, ils nous auraient dépeint un monde foncièrement imbu de la logique de ce terme.

Compte tenu de l'importance intrinsèque que des notions telles que « fait », « parole », « essence », « injonction » et « sincérité » peuvent véhiculer au sein de l'appareil conceptuel d'une civilisation donnée, la concentration de toutes ces notions en un seul noyau de sens en langue japonaise archaïque témoigne du rôle capital du concept de *koto* pour la compréhension de ce contexte lointain. C'est pourquoi nous comptons poursuivre nos recherches en ce sens tout en espérant que cette modeste étude puisse également s'avérer utile à ceux qui s'aventureront dans cette voie ardue mais fascinante de l'exploration du monde épistémologique du Japon archaïque.

Bibliographie

Dictionnaires et encyclopédies

- Association Ricci – Desclée de Brouwer, éd., 2001. *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* 利氏漢法辭典, Paris, Instituts Ricci (Paris-Taïpei), Desclée de Brouwer [GDR].
- Establishment of a National Learning Institute for the Dissemination of Research on Shintō and Japanese Culture, éd., 2002-2006. *Encyclopedia of Shintō*, Kokugakuin daigaku kenkyu kaihatsu hasshin kikō 國學院大學研究開發推進機構. URL : <http://21coe.kokugakuin.ac.jp>.
- Jōdaigo jiten henshū iinkai 上代語辭典編修委員會, éd., 2002. *Jidaibetsu kokugo daijiten. Jōdai-hen* 時代別國語大辭典 上代編, Tōkyō, Sanseidō 三省堂 [JKDJ].
- Morier, Henri, éd., 1^{re} éd. 1961. *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Martin, Samuel E., éd., 1987. *The Japanese Language through Time*, New Haven, London, Yale University Press.
- Maruyama Rinpei 丸山林平, éd., 1^{re} éd. 1967. *Jōdaigo jiten* 上代語辭典, Tōkyō, Meiji shoin 明治書院, [MJDJ].
- Masamune Atsuo 正宗敦夫, éd., 1975 [1^{re} éd. 1954]. *Ruiju myōgi shō* 類聚名義抄, 2 vol., Tōkyō, Kazama shobō 風間書房.
- Morohashi Tetsuji 諸橋轍次, éd., 1^{re} éd. 1955-1960. *Dai kanwa jiten* 大漢和辭典, 13 vol., Tōkyō, Taishūkan Shoten 大修館書店 [DKJ].
- Nakada Norio 中田祝夫, Kitahara Yasuo 北原保雄 *et al.*, éd., 1^{re} éd. 1983. *Kogo daijiten* 古語大辭典, Tōkyō, Shōgakkan 小学館 [NKDJ].
- Nihon kokugo daijiten dainihan henshū iinkai 日本國語大辭典第二版編集委員會, éd., 2^e éd. 2000-2002. *Nihon kokugo daijiten* 日本國語大辭典, Tōkyō, Shōgakkan 小学館.
- Ōbayashi Taryō 大林太良, Yoshida Atsuhiko 吉田敦彦 *et al.*, éd., 1^{re} éd. 1997. *Nihon Shinwa Jiten* 日本神話事典, Tōkyō, Daiwa Shobō 大和書房.
- Ōno Susumu 大野晋, éd., 1^{re} éd. 1982. *Kogo jiten* 古語辭典, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店 [IKGJ].
- Ōno Susumu 大野晋, éd., 2011. *Koten kiso-go jiten* 古典基礎語辭典, Tōkyō, Kadogawa

gakugei shuppan 角川学芸出版. [KTKJ].

Ōsone Shosuke 大曾根章介, éd., 1^{re} éd. 1998. *Nihon koten bungaku daijiten* 日本古典文学大事典, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店.

Servier, Jean, éd., 1998. *Dictionnaire Critique de l'Ésotérisme*, Paris, Presses Universitaires de France.

Shimonaka Yasaburō 下中弥三郎, éd., 9^e éd. 1981. *Shintō daijiten* 神道大辞典, Kyōto, Rinsen shoten 臨川書店.

Niimura Izuru 新村出, éd., 5^e éd. 1998. *Kōjien daigohan* 広辞苑 第五版, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店.

Shōgakkan kokugo jiten henshū-bu 小学館国語辞典第二版編集部, éd., 2006. *Seisenban Nihon kokugo daijiten* 精選版 日本国語大辞典, Tōkyō, Shōgakkan 小学館.

Tsukishima Hiroshi 築島裕, éd., 2007-2009. *Kunten goi shūsei* 訓點語彙集成, 8 vol. + 1 volume d'Index, Tōkyō, Kyūko shoin 汲古書院, [KTGS].

Tōdō Akiyasu 藤堂明保, éd., 1978. *Gakken kanwa daijiten* 学研漢和大辞典, Tōkyō, Gakushū kenkyūsha 学習研究社 [GKDJ].

Ouvrages-sources

Fudoki 風土記, Akimoto Kichirō 秋本吉郎, éd., 1958. NKBT, 2, 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.

Kogo shūi 古語拾遺, Iida Mizuho 飯田瑞穂, éd., 1986. ST, Koten-hen 古典編, 5, Tōkyō, Shintō taikai hensan-kai 神道大系編纂会.

Kojiki 古事記, Aoki Kazuo 青木和夫, Ishimoda Tadashi 石母田正 *et al.*, éd., 1982. NST, 1, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店.

Kojiki kokuhō shinpukujibon 古事記：国宝真福寺本, Kojima Noriyuki 小島憲之, éd., 1978. Tōkyō, Ōfūsha 桜楓社.

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.

Kojiki 古事記, Onoda Mitsuo 小野田光雄, éd., 1977. ST, Koten-hen 古典編, 1, Tōkyō, Shintō taikai hensan-kai 神道大系編纂会.

- 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.
- Kojiki-den* 古事記伝, Ōno Susumu 大野晋, Ōkubo Tadashi 大久保正, éd., 1^{re} éd. 1974. MNZ, 9-12, Tōkyō, Chikuma Shobō 筑摩書房.
- Kokin waka-shū* 古今和歌集, Saeki Umetomo 佐伯梅友, éd., 1958. NKBT, 8, Iwanami Shoten 岩波書店.
- Lǎo zǐ, Zhuāng zǐ* 老子・莊子, Abe Yoshio 阿部吉雄 *et al.*, éd., 1966-1967. Shin shaku kanbun taikai 新釈漢文大系, 7-8, Tōkyō, Meiji Shoin 明治書院.
- Man.yō-shū* 万葉集, Takagi Ichinosuke 高木市之助, Gomi Tomohide 五味智英, Ōno Susumu 大野晋, éd., 1957-1962. NKBT, 4-7, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店.
- Man.yō-shū* 萬葉集, Satake Akihiro 佐竹昭広 *et al.*, éd., SNKBT, 1-4, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店.
- 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.
- Man.yō-shū suishō* 萬葉拾穂抄, Kitamura Kigin 北村季吟, Sakurai Mitsuru 桜井満 *et al.*, éd., 1976-1980. Tōkyō, Shintensha 新典社.
- Nihon shoki* 日本書紀, Nakamura Hirotoishi 中村啓信, éd., 1983. ST, Koten-hen 古典編, 2-4, Tōkyō, Shintō taikai hensan-kai 神道大系編纂会.
- 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.
- Ō kagami* 大鏡, Tachibana Kenji 橋健二, Katō Shizuko 加藤静子, éd., 1996. SNKBZ, 34, Tōkyō, Shōgakkan 小学館.
- Sendai kuji hongī* 先代舊事本紀, Kamata Jun.ichi 鎌田純一, éd., 1980. ST, Koten-hen 古典編, 8, Tōkyō, Shintō taikai hensan-kai 神道大系編纂会.
- Shāng zǐ* 商子, Shimizu Kiyoshi 清水潔, éd., 1970. Chūgoku koten shinsho 中国古典新書, 40, Tōkyō, Meitoku Shuppansha 明德出版社.
- Shī jīng* 詩經, Ishikawa Tadahisa 石川忠久, éd., 2000. Shin shaku kanbun taikai 新釈漢文大系, 110-112, Tōkyō, Meiji Shoin 明治書院.
- Shoku Nihongi* 続日本紀, Aoki Kazuo 青木和夫, Inaoka Kōji 稲岡耕二 *et al.*, ed., 1989-1998, Shin Nihon koten bungaku taikai 新日本古典文学大系, 12-16, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店.

Shoku Nihon kōki 続日本後紀, [Rikkoku-shi 六国史, 7], Saeki Ariyoshi 佐伯有義 *et al.*, éd., 1940. Tōkyō, Asahi shinbun-sha 朝日新聞社.

Livres et thèses en langue occidentale

Antoni, Klaus, 2012. *Kotodama and the Kojiki: the Japanese “Word Soul” between mythology, spiritual magic, and political ideology*, Tübingen, Universitätsbibliothek Tübingen.

Aston, William G., 1972 [1^{re} éd. 1896]. *Nihongi. Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697*, Tōkyō, Charles E. Tuttle Co.

Augé, Marc, 2002. *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.

Austin, John L., Lane, Gilles, trad., 1970. *Quand dire, c’est faire*, Paris, Le Seuil.

Bentley, John R., 2006. *The Authenticity of Sendai Kuji Hongi : a new examination of texts, with a translation and commentary*, Leiden, Boston, Brill.

Benveniste, Emile, 1966-1974. *Problèmes de linguistique générale*, 2 vol., Paris, Gallimard.

_____, 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Paris, Les éditions de minuit.

Berque, Augustin, 1986. *Le sauvage et l’artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard.

Besnier, Jean Michel, 2005. *Les théories de la connaissance*, Paris, Presses Universitaires de France.

Bourdieu, Pierre, 2001. *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Le Seuil.

Brown, Norman W., 1972. « Duty as Truth in Ancient India », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 116, issue 3, p. 252-268.

Burlingame, Eugene W., 1917. « The Act of Truth (*Saccakiriyā*): A Hindu Spell and its Employment as a Psychic Motif in Hindu Fiction », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, New Series, vol. 49, issue 3, p. 429-467.

Chenet, François, 1999. *Psychogenèse et cosmogonie selon le Yoga-Vāsiṣṭha*. « *Le monde est dans l’âme* », Paris, Collège de France, Publications de l’Institut de civilisation indienne, Diffusion De Bocard.

Descola, Philippe, 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Favret-Saada, Jeanne, 1977. *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.

Fézas, Jean, 1991. « Malédiction, imprécation, ordalies et serments dans la tradition

- juridique indienne », in Raymond Verdier, éd., *Le serment*, [vol. 1, Signes et fonctions], Paris, éditions du CNRS, p. 367-394.
- Foucault, Michel, 1966. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- Frazer, James G., Belmont, Nicole, *et al.*, trad., 1981. *Le Rameau d'or*, Paris, Robert Laffont.
- Godelier, Maurice, 1984. *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard.
- Grapard, Allan G., 1992. *The protocol of the Gods. A study of the Kasuga cult in Japanese history*. Berkeley, University of California Press.
- Hara, Kazuya, 2001. « The word “is” the thing: The “*kotodama*” belief in Japanese communication (part I) », *ETC: A review of General Semantics*, Vol. 58, issue 3, p. 279-286.
- Harrison, Jane E., Murray, Gilbert, *et al.*, 1962 [1^{re} éd. 1912]. *Themis. A study of the social origins of Greek religion*, Cleveland, World Pub. Co.
- Hérail, Francine, 1991. « Réapparition du serment dans le Japon médiéval », in Raymond Verdier, éd., *Le serment*, [vol. 1, Signes et fonctions], Paris, éditions du CNRS, p. 175-190.
- Jacob, Robert, 1991. « Anthropologie et histoire du serment judiciaire », in Raymond Verdier, éd., *Le serment*, [vol. 1, Signes et fonctions], Paris, éditions du CNRS, 1991, p. 237-264.
- Kimbrough, R. Keller, 2005. « Reading the miraculous powers of Japanese poetry », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 32, issue 1, p. 1-33.
- Konishi *et al.* 1992. *A History of Japanese Literature: The Archaic and Ancient Ages*. Princeton University Press.
- Koselleck, Reinhart, Hoock, Jochen *et al.*, trad., 1990. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Lévi-Strauss, Claude, 1962. *La pensée sauvage*, Paris, Gallimard.
- _____, 2011. *L'autre face de la lune. Écrits sur le Japon*. Paris, Le Seuil.
- Mauss, Marcel, 1950. *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- _____, 1968. *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- _____, J.F. Tremblay, éd., 2002 [1^{re} éd. 1902]. « Esquisse d'une théorie générale de la magie » *Les classiques des sciences sociales*, Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi. En ligne : URL :http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_s-

ciences_sociales/index.html [dernier accès le 11 mai 2015].

De Martino, Ernesto, Baudoux, Marc *et al.*, 1999. *Le monde magique*, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo (coll. Aux empêcheurs de penser en rond).

Macé, François, 1986. *La mort et les funérailles dans le Japon ancien*, Paris, Publications Orientalistes de France.

Merleau-Ponty, Maurice, 1945. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

_____, 1960. *Signes*, Paris, Gallimard.

Miller, Roy A., 1977. « The spirit of the Japanese language », *Journal of Japanese Studies*, vol. 3, issue 2, p. 251-298.

_____, 1982. *Japan's modern myth*, New York, Weatherhill.

Miner, Earl R., 1968. *An introduction to Japanese court poetry*, Stanford, Stanford University Press.

Philippi, Donald, 2002 [1^{re} éd. 1968]. *Kojiki*, Tōkyō, University of Tōkyō Press.

Platon, Méridier, Louis, trad., 1969 [1^{re} éd. 1931]. *Cratyle*. Paris, Les Belles Lettres.

Plutschow, Herbert E., 1990 [1^{re} éd. 1939]. *Chaos and Cosmos: Ritual in Early and Medieval Japanese Literature*, Leiden, New York, Brill.

_____, 1995. *Japan's name culture: the significance of names in a religious, political, and social context*, Sandgate, Folkestone, Kent, Japan Library.

Pollack, David, 1986. *The fracture of meaning: Japan's synthesis of China from the eighth through the eighteenth centuries*, Princeton, Princeton University Press.

Recanati, François, 1981. *Les énoncés performatifs*, Paris, Les éditions de minuit.

Reuter, Yves, 1991. « Serment et narrativité », in Raymond Verdier, éd., *Le serment*, [vol. 1, signes et fonctions], Paris, éditions du CNRS, p. 203-217.

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

_____, 2011. « Religions et traditions populaires du Japon », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 118. En ligne : URL : <http://asr.revues.org/936> [dernier accès le 2 avril 2015].

Rosier-catach, Irène, 2004. *La parole efficace, signe, rituel, sacré*. Paris, Le Seuil.

Rotermund, Hartmut O., 1988. *Religions, croyances et traditions populaires du Japon 1*, Paris, Maisonneuve & Larose.

Rubio, Carlos, Moratalla, Rumi T., 2008. *Kojiki*, Madrid, Trotta.

- Seagrave, Sterling, Seagrave, Peggy, 1999. *The Yamato Dynasty*, New York, Broadway Books.
- Searle, John R., 1975. « A Taxonomy of Illocutionary Acts », in Günderson, K., ed., *Language, Mind, and Knowledge*, [vol. 7, Minneapolis Studies in the Philosophy of Science], Minneapolis, University of Minneapolis Press, p. 344-369.
- Shang Yang, Duyvendak, J. J.-L., trad., Tremblay, J. F., éd., 2005 [1^{re} éd. 1928]. « The book of Lord Shang » *Les classiques des sciences sociales*, Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi.
- Sieffert, René, 1968. *Les religions du Japon*, Paris, Presses universitaires de France.
- _____, 1997-2003. *Man.yō-shū*, 5 vol., Paris, Publications Orientalistes de France.
- Sterckx, Claude, 2009. *La mythologie du monde celte*, Paris, Marabout.
- Sturgeon, Donald, *Chinese Text Project* (中國哲學書電子化計), URL: <http://ctext.org>. [dernier accès le 30 mars].
- Szafran, Denice J., 2009. « If You Cannot Whisper : The Performative Language of Magical Spells » *Selected works, University of Buffalo*. En ligne : URL : http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=denice_szafran [dernier accès le 11 mai 2015].
- Terada, Akira, 2009, « L'évolution des idées sur la langue dans le Japon ancien », in La nomination des langues dans l'histoire, *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 31, issue 2, p. 163-173.
- Teeuwen, Mark, 2002. « From Jindō to Shintō: A Concept Takes Shape », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 29, issues 3-4, p. 233-263.
- Vālmīki, Madeleine Biarreau *et al.*, éd. et trad., 1999. *Le Rāmāyaṇa de Vālmīki*, Paris, Gallimard.
- Verdier, Raymond, 1991. « *Sacramentum ... Juramentum. Serment ... Jurement* », in Raymond Verdier, éd., *Le serment*, [vol. 1, signes et fonctions], Paris, éditions du CNRS, p. xv-xix.
- Vovin, Alexander, 2009a. *A descriptive and comparative grammar of western old Japanese. Part 2: adjectives, verbs, adverbs, conjunctions, particles, postpositions*. Folkestone, Kent, Global Oriental.
- _____, 2009b. *Man.yō-shū Volume 15: a new English translation containing the original text, kana transliteration, romanization, glossing and commentary*. Folkestone, Kent, Global Oriental.

- Wayman, Alex, 1968. « The hindu-buddhist rite of truth », in Emeneau, Murray B. et Bhadriraju Krishnamurti, éd., *Studies in Indian Linguistics: Professor M.B. Emeneau Śaṣṭipūrti volume*, Poona, Centres of Advanced Study in Linguistics, Deccan College, and Annamalai University, p. 365-369.
- Wunderlich, Dieter, 1979. *Foundations of linguistics*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.
- Yakushi, Kyōko, 2013. « Kotodama in Ancient Sociolinguistic Concepts », *Mejiro daigaku jinbungaku kenkyū* 目白大学人文学研究, vol. 9, p. 141-150.
- Yoshida, Kazuhiko, 2003. « Revisioning religion in ancient Japan », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 30, issues 1-2, p. 1-26.
- Zagnoli Nello, 1991. « Figures et logique du serment », in Raymond Verdier, éd., *Le serment*, [vol. 2, théories et devenir], Paris, éditions du CNRS, p. 137-199.
- Zhou, Zhuang, Lévi, Jean, trad., 2006. *Les œuvres de Maître Tchouang Tseu*, Paris, Encyclopédie des nuisances.

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* 國學院雑誌, vol. 81, issue 9, p. 19-31.
- _____, 1989. « Yamatotakeru no mikoto tōsei denshō to “kotoage” » 倭建命東征伝承と「言拳」, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 31, p. 114-134.
- _____, 2000. « Susanowo no meigi to ukehi no bunmyaku » スサノヲの名義とウケヒの文脈, in Nishimiya Kazutami 西宮一民, éd., *Jōdaigo to hyōki* 上代語と表記, Tōkyō, Ōfū おうふう, p. 279-294.
- Asano Wasaburō 浅野和二郎, 1919. *Taishō ishin no shinsō* 大正維新の真相, Kyōto, Dai-Nihon shusai-kai 大日本修齋会.
- Aso Mizue 阿蘇瑞枝, 2006-2015. *Man.yō-shū zenka kōgi* 萬葉集全歌講義, 10 vol., Tōkyō, *Kasama shoin* 笠間書院.
- Enomoto Fukuju 榎本福寿, 1992. « Kotomuke to yamato-takeru no mikoto no tōbatsu » 言向と倭建命の討伐, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 31, p. 69-107.
- Hamada Atsushi 浜田敦, 1972. « “mono” to “koto” » 「もの」と「こと」, in Tōhō gakkai 東方学会, éd., *Tōhō gakuronshū* 東方学論集, [Tōhō gakkai sōritsu nijūgo shūnen kinen 東方学会創立25周年記念], Tōkyō, Tōhō Gakkai 東方学会, p. 599-614.
- Hiromatsu Wataru 廣松渉, 2007. *Mono, koto, kotoba* もの・こと・ことば, Tōkyō,

Chikuma Shobō 筑摩書房.

Ide Itaru 井手至, 1972. « Kotoba to namae. kiki kara Man.yō he » ことばと名まえ——記・紀から万葉へ, in Taniyama Shigeru kyōjū taishoku kinen jigyō jikkō iinkai 谷山茂教授退職記念事業実行委員会, éd., *Kokugo bungaku ronshū* 国語文学論集 [Taniyama Shigeru kyōjū taishoku kinen 谷山茂教授退職記念], Tōkyō, Hanawa Shobō 塙書房, p. 19-33.

Inaoka Kōji 稲岡耕二, 1987. « Hitomaro no jidai 人麻呂の時代 », Inaoka Kōji, éd., *Man.yō-shū hikkei* 万葉集必携, Tōkyō, Gakutōsha 学燈者.

_____, 1998. *Man.yō-shū zenchū*—*kan dai jū-ichi* 万葉集全注 卷第十一, Tōkyō, *Yukihikaku* 有斐閣.

Inoue Minoru 井上豊, 1954. «“mono no ahare” no imi to hyumanizumu » 「もののあはれ」の意味とヒューマニズム, *Kokugo to kokubungaku. Tōkyō daigaku kokugo kokubun gakkai* 国語と国文学 東京大学国語国文学会, vol. 31, p. 10-19.

Irie Kiyoshi 入江潛, 1985. « Kotomuke no hongī » コトムケの本義, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 27, p. 126-143.

_____, 1988. « Kojiki ni okeru muke. Kotomuke no tsuikō » 古事記における向・コトムケの追考, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 30, p. 97-112.

Ishii Kōsei 石井公成, 2015. «“Nihon shoki” ni okeru bukkyō kanbun no hyōgen to henkaku gohō » 『日本書紀』における仏教漢文の表現と変格語法, *Komazawa daigaku bukkyō gakubu kenkyū kiyō* 駒沢大學佛教學部研究紀要, 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.

Ishizuka Harumichi 石塚晴通, 1978. « Maeda-bon Nihon shoki insei-ki ten (*kenkyūhen*) » 前田本日本書紀院政期點 本文篇, *Hokkaidō daigaku bungaku-bu kiyō* 北海道大学文学部紀要, vol. 26, issue 2, p. 277-343.

Isomae Jun.ichi 磯前順一, 1991. « Kodai, chūsei no Yamatotakeru. Henbō suru shinwa » 古代・中世のヤマトタケル——変貌する神話, *Tōkyō daigaku shūkyōgaku nenpō* 東京大学宗教学年報, vol. 8, p. 37-53.

Itō Haku 伊藤博, 1973. « Man.yō-jin to koto-dama » 万葉人と言霊, in Hisamatsu Sen'ichi 久松潜一, éd., *Man.yō-shū kōza* 万葉集講座 [Gengo to hyōgen 言語と表現, vol. 3], Tōkyō, Yūseidō 有精堂, p. 46-63.

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 kōkogaku kiyō* 金沢大学考古学紀要, vol. 36, p. 1-13.
- Iyanaga Nobumi 彌永信美, 2007. « Kodai Indo bukkyō setsuwa bungaku ni okeru “gan” no shosō » 古代インド仏教説話文学における「願」の諸相, *Komazawa daigaku bukkyō bungaku kenkyū* 駒澤大學佛教文學研究, vol. 10, p. 21-52.
- Kamata Jun.ichi 鎌田純一, 1960-1962. *Sendai kuji hongī no kenkyū* 先代旧事本紀の研究, Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan 吉川弘文館.
- Kamata Tōji 鎌田東二, 1975. *Kotodama shisō no hikaku shūkyō-gaku-teki kenkyū* 言霊思想の比較宗教的研究, Tsukuba 筑波 (département d'Ibaraki 茨城県), Tsukuba daigaku 筑波大学 (thèse de doctorat).
- _____, 1990. *Kigō to kotodama* 記号と言霊, Tōkyō, Seikyūsha 青弓社.
- _____, 2007. «“rei” aruiwa “reisei” no shūkyō shisō-shi » 「霊」あるいは「靈性」の宗教思想史, in Kamata Tōji 鎌田東二, éd., *Shisō noshintai* 思想の身体 [Rei no kan 霊の巻], Tōkyō, Shunjūsha 春秋社.
- Kang, Chong Sik 姜鍾植, 1999. « “Yomotsuhirasaka” kō. “kotodo wo wata”-su basho to kakawarasete » 「黄泉比良坂」考——「事戸を度」す場所と関わらせて, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 42, p. 59-69.
- Kida Minoru 木田実 [pseudonyme de Yamada Yoshihiko 山田吉彦], trad., Lévy-Bruhl, Lucien ルシアン・レヴィ・ブリュル, 1975. *Mikai shakai no shii* 未開社会の思惟, 2 vol., [Iwanami bunko 岩波文庫], Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店.
- Kikuchi Teruo 菊池照夫, 1996. « Senki to Kuji 帝紀と旧辞 », Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光, éd., *Kojiki Nihonshoki hikkei* 古事記日本書記必携, Tōkyō, Gakutōsha 学燈者.
- Kimura Naohiro 木村直弘, 2008. « Tsutsumareru oto. “Kotoage senu kuni” ni okeru gyakusetsu no bigaku wo megutte » ツツまれる音——「言挙げせぬ国」における逆説の美学をめぐって, *Iwate daigaku kyōiku gakubu kenkyū nenpō* 岩手大学教育学部研究年報, vol. 68, p. 106[1]-81[26].
- Kindaichi Haruhiko 金田一春彦, 1976. *Nihongo he no kibō* 日本語への希望, Tōkyō, Taishūkan shoten 大修館書店.

- Kitayama Masamichi 北山正迪, 1973. « Man.yōjin no gengo-kan to waka-kan » 万葉人と言語観と和歌観, in Hisamatsu Sen'ichi 久松潜一, éd., *Man.yō-shū kōza* 万葉集講座 [Gengo to hyōgen 言語と表現, vol. 3], Tōkyō, Yūseidō 有精堂, p. 27-45.
- Komine Kazuaki 小峯和明, 2007. *Chūsei Nihon no yogensho*. « *Miraiki* » wo yomu 中世日本の予言書——〈未来記〉を読む, [coll. Iwanami shinsho 岩波新書], Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店.
- Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光, 1975. « “Koto-muke” kō. *Kojiki kaku-sho* » 「ことむけ」攷——古事記覚書, *Kokugo to Kokubungaku* 国語と国文学. *Tōkyō daigaku kokugo kokubun gakkai* 国語と国文学 東京大学国語国文学会, vol. 52, issue 1, p. 18-28.
- _____, 1983. *Kojiki no tassei. Sono ronri to hōhō* 古事記の達成——その論理と方法, Tōkyō, Tōkyō daigaku shuppankai 日本大学出版会.
- _____, 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.
- Kuginuki Tōru 釘貫亨, 1996. *Kodai Nihon-go no keitai henka* 古代日本語の形態変化, Ōsaka, Izumi Shoin 和泉書院.
- Kurano Kenji 倉野憲司, 1973-1980. *Kojiki zen-chūshaku* 古事記全注釈, 7 vol., Tōkyō, Sanseidō 三省堂.
- Lee Mi Yeon 季美燕, 2000. « “Nihon-shoki” no kotoage » 『日本書紀』のコトアゲ, in *Kokubungaku Nenjibetsu Ronbunshū* 国文学年次別論文集, vol. 1, p. 34-46.
- _____, 2001. « “Kojiki” no Yamatotakeru no kotoage » 『古事記』のヤマトタケルの言挙, *Chūkyō Kokubungaku* 中京国文学, vol. 20, p. 59-68.
- _____, 2003. « “Fudoki” no kotoage » 『風土記』のコトアゲ, *Chūkyō Daigaku Jōdai bungaku ronkyū* 中京大学上代文学論究, vol. 8, p. 23-31.
- Makino Masafumi 牧野正文, 1999. « “Kotodate” to shitto. Nintoku-ki ni okeru ihanohime-zō no ichiseikaku » 〈言立〉と嫉妬——仁徳紀におけるイハノヒメ像の性格, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 42, p. 121-143.
- Mase Tomoyo 間瀬智代, 1999. « “Chūai-ki” no “sumeramikoto” no kunshaku » 「仲哀記」の「天皇命」の訓釈, *Kojiki nenpō* 古事記年報, vol. 42, p. 88-103.
- Matsumura Takeo 松村武雄, 1958. *Nihon Shinwa no kenkyū* 日本神話の研究, 4 vol., Tōkyō, Baifūkan 培風館.
- Monbusho henshū 文部省編纂, 1937. *Kokutai no hongī* 國體の本義, Tōkyō, Naikaku insatsu kyoku 内閣印刷局.

- Mori Masafumi 森昌文, 1985. « Yamatotakeru-ron. “Koto (koto)” he no tenkai » ヤマトタケル論——「言（コト）」への展開, *Kodai bungaku* 古代文学, vol. 25, p. 77-85.
- 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.
- Morishige Satoshi 森重敏, 1976. « Hito kaso oya. Tsuketari, oni, mono, tama, kami ni tsuite » ひと（人）かそ（父）おや（親・祖）——付れたり、オニ・モノ・タマ・カミについて, *Man.yō* 万葉, vol. 93, p. 26-36.
- Nagayama Isamu 永山勇, 1963. *Kokugo ishikishi no kenkyū : Jōko, chūko, chūsei*, 国語意識史の研究——上古・中古・中世, Tōkyō, Kazama shobō 風間書房.
- Nakazawa Shin.ichi 中沢新一, 2010. *Āsudaibā* アースダイバー, Tōkyō, Kōdansha 講談社.
- Nara Yasuaki 奈良康明, 1972. « “Shinjitsugo” ni tsuite. Bukkyō no jujutsu no ichi-sokumen » 「真実語」について——佛教の呪術の一側面, *Nihon bukkyō gakkai nenpō* 日本佛教學會年報, vol. 38, p. 19-38.
- Nishimiya Kazutami 西宮一民, 1993. *Kojiki no kenkyū* 古事記の研究, Tōkyō, Ōfū おうふう.
- Nishimoto Tae 西本妙, 1975. « “Kojiki” no “koworo koworo” ni tsuite » 古事記の「許袁呂許袁呂」について, *Kōchi joshi daikokubun. Kōchi joshi daigaku kokugo kokubun gakkai* 高知女子大国文 高知女子大学国語国文学会, vol. 11, p. 22-31.
- Nishishita Kyōichi 西下経一, 1954. « Genji monogatari no “mono” » 源氏物語の「もの」, *Kokugo to kokubungaku. Tōkyō daigaku kokugo kokubun gakkai* 国語と国文学 東京大学国語国文学会, vol. 31, p. 1-10.
- Nishida Nagao 西田長男, 1964. *Kodai bungaku no shūhen* 古代文学の周辺, Tōkyō, Nan.undō Ōfūsha 南雲堂桜楓社.
- Nomoto Kan'ichi 野本寛一, 1993. *Kotodama no minzoku. Kōshō to kashō no aida* 言霊の民俗——口誦と歌唱のあいだ, Kyōto, Jinbun shoin 人文書院.
- Ogihara Chizuru 荻原千鶴, 1979. « Keikō-ki (seikaku) yamakawa no kami no koto-muke » 景行紀——性格——山河の神の言向, *Kokugo to kokubungaku. Tōkyō daigaku kokugo kokubun gakkai* 国語と国文学 東京大学国語国文学会, vol. 56, issue 2, p. 14-24.
- Okada Kikuo 岡田喜久男, 1997. « “Kojiki” jōkan ni okeru “iu koto” no imi (jō). Bungeisei wo toku tegakari to shite » 『古事記』上巻における「言うこと」の意味 上——文芸性を解く手がかりとして, *Nihon bungaku kenkyū* 日本文学研究, vol. 32, p.

1-16.

- Ōno Shichizō 大野七三, 1989. *Sendai Kuji hongī kunchū* 先代旧事本紀訓注, Tōkyō, Shin jinbutsu ōraisha 新人物往来社.
- Ōno Susumu 大野晋, 1974. *Nihongo wo sakanoboru* 日本語をさかのぼる, Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店.
- Orikuchi Shinobu 折口信夫, 1995. *Nihon bungaku no hassei josetsu (bungaku hassei-ron)* 日本文学の発生序説 (文学発生論), OSZ, 4, Tōkyō, Chūō kōronsha 中央公論社.
- Ōta Yoshimaro 太田善麿, 1954. « Kotoagekō » 事挙考, *Kokugo to Kokubungaku* 国語と国文学. *Tōkyō daigaku kokugo kokubun gakkai* 国語と国文学 東京大学国語国文学会, vol. 31, issue 12, p. 8-15.
- _____, 1966. *Kodai Nihon bungaku shichō-ron* 古代日本文学思潮論, 4 vol., Tōkyō, Ōfūsha 桜楓社.
- Saigō Nobutsuna 西郷信綱, 1975-1989. *Kojiki chūshaku* 古事記注釈, 4 vol., Tōkyō, Heibonsha 平凡社.
- Sakamoto Ryuichi 坂本龍一, Nakazawa Shin.ichi 中沢新一, 2010. *Jōmon seichi junrei* 縄文聖地巡礼, Tōkyō, Kirakusha 木楽舎.
- Sakane Makoto 坂根誠, 1995. « “Mikotomochi” no igi. “Kotoyosashi” no yakuwari to tomo ni » 「ミコトモチ」の意義——「コトヨサシ」の役割とともに, *Nihon bungaku ronkyū* 日本文学論究, vol. 64, p. 25-36.
- 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.
- Shimada Megumi 島田恵, 2000. « Kodai ni miru koto. Kotodama shiron » 古代に見るコト——言霊試論, *Chiba daigaku Nihon bunka ronsō* 千葉大学日本文化論叢, vol. 1, p. 19-31.
- Shimizu Yōko 志水陽子, 1995. « Kotoagekō » 事挙げ考, *Mejiro gakuen joshi tanki daigaku kenkyū kiyō* 目白学園女子短期大学研究紀要, vol. 32, p. 225-238.
- Sugano Masao 菅野雅雄, 1985. *Kojiki seiritsu no kenkyū* 古事記成立の研究, Tōkyō, Ōfūsha 桜楓社.
- Tada Kazuomi 多田一臣, 1995. « Kotoage to iu koto. Man.yō-shū kan 13 : 3253-4 ka wo tegakari ni shite » 言挙げということ——「万葉集」巻13・3253～4歌を手がかりにして, *Nihon bungaku* 日本文学, vol. 44, issue 6, p. 60-65.
- _____, 2010. « Kodai no “koto” to “oto” 古代の「言」と「音」 », *Kojiki nenpō* 古

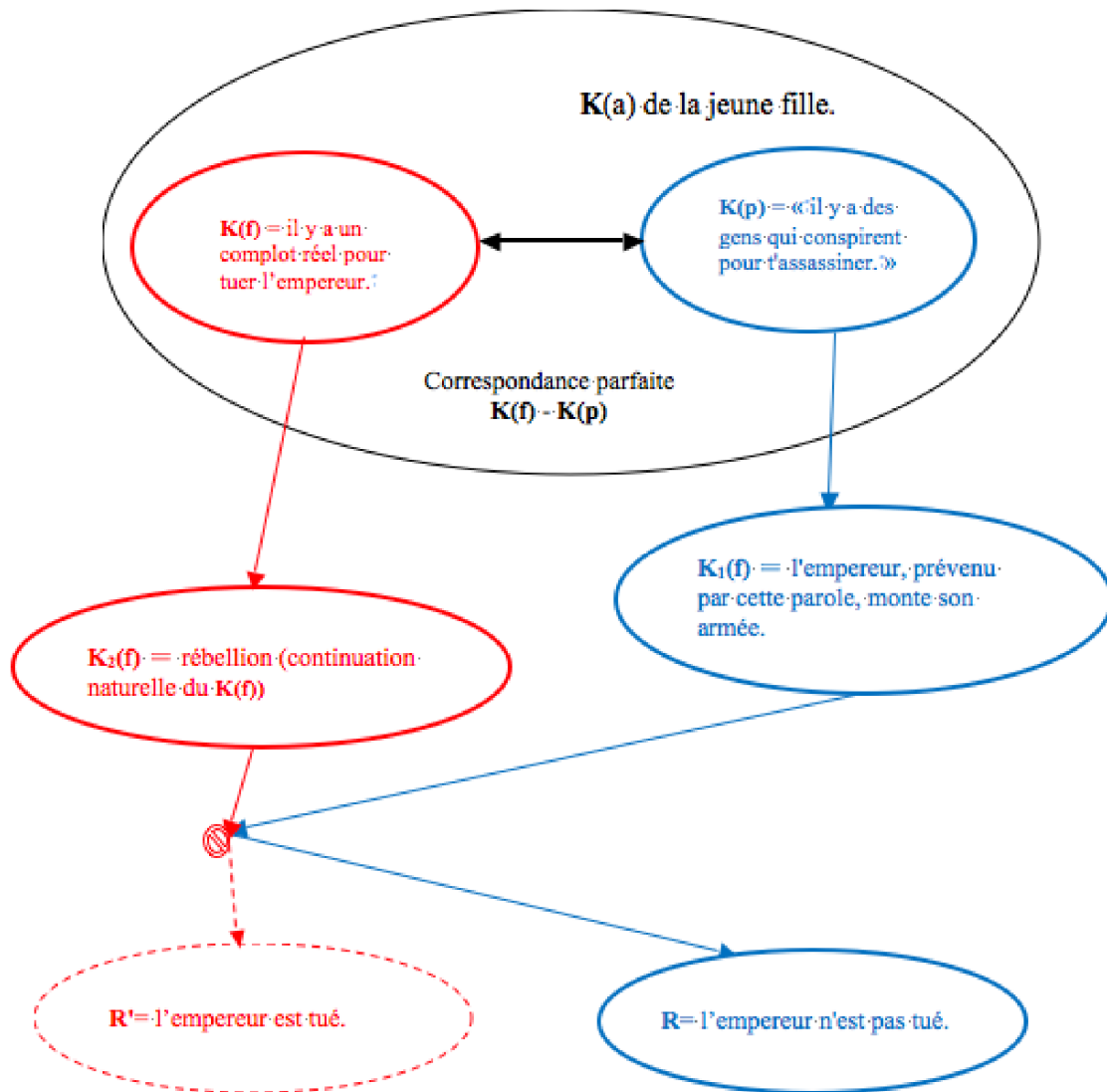
事記年報, vol. 53, p. 1-19.

- _____, 2013. *Kodai bungaku no sekaizō* 古代文学の世界像, Tōkyō, Iwanami Shoten 岩波書店.
- Takiguchi Yasuyuki 滝口泰行, 1980. « Yamato-takeru tōsei denshō no kōsei to tenkai » 倭建命東征伝承の構成と展開, *Kokugakuin zasshi* 國學院雑誌, vol. 81, issue 8, p. 19-31.
- Terada Keiko 寺田恵子, 2009. « “Kojiki” kuni-yuzuri dan, tenson-kōrin dan ni okeru meirei no shutai » 『古事記』国譲り段・天孫降臨段における命令の主体, in Aoki Shūhei sensei tsuitō ronbunshū kankō-kai 青木周平先生追悼論文集刊行会, éd., *Kodai bungaku ronsō Aoki Shūhei sensei tsuitō* 古代文学論争青木周平先生追悼, Tōkyō, Aoki Shūhei sensei tsuitō ronbunshū kankō-kai 青木周平先生追悼論文集刊行会, p. 121-132.
- Tō I 唐煒, 2009, *Nihon shoki ni okeru kōgo kigen niji kango no kundoku* 日本書記における口語起源二字漢語の訓, Sapporo, Hokkaidō daigaku shuppan-kai 北海道大学出版会.
- Toyoda Kunio 豊田国夫, 1980. *Nihonjin no kotodama shisō* 日本人の言霊思想, Tōkyō, Kōdansha 講談社.
- _____, 1985. *Kotodama shinkō : sono genryū to shiteki tenkai* 言霊信仰——その源流と史的展開, Tōkyō, Hachiman shoten 八幡書店.
- Tsuda Sōkichi 津田左右吉, 1948-1950, *Nihon Koten no Kenkyū* 日本古典の研究, 2 vol., Tōkyō, Iwanami Shoten 岩波書店.
- Uchida Masanori 内田賢徳, 1986. « Man.yō no koto » 萬葉の言（コト）, *Man.yō gakkai* 萬葉学会, vol. 123, p. 23-59.
- 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.
- Watanabe Shōichi 渡部昇一, 1974. *Nihongo no kokoro* 日本語のこころ, Tōkyō, Kōdansha 講談社.
- Yajima Izumi 矢嶋泉, 2008. *Kojiki no rekishi ishiki* 古事記の歴史意識, Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan 吉川弘文館.
- Yasumoto Biten 安本美典, Shimura Yūko 志村裕子, 2013, *Sendai kuji hongī : gendai-go yaku* 先代旧事本紀 現代語訳, Tōkyō, Hihyōsha 批評者.
- Yoshii Iwao 吉井巖, 1977. *Yamatotakeru* ヤマトタケル, Tōkyō, Gakuseisha 学生社.

Annexe I

Diagrammes et graphiques.

1) L'acte de parole de la jeune fille dans le Sujin-ki (section 2.6.3 de ce travail).



2) Le parallélisme hypothétique entre les concepts de « *mono* » et de « *koto* » (section 3.2.1 de ce travail).

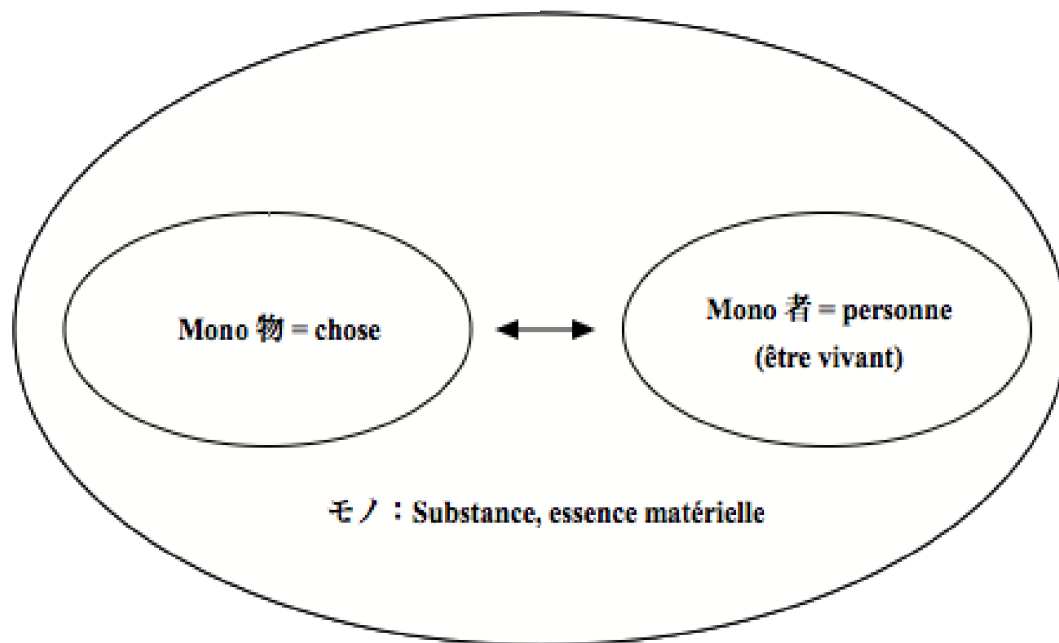


Fig. 1 : concept **mono** = モノ

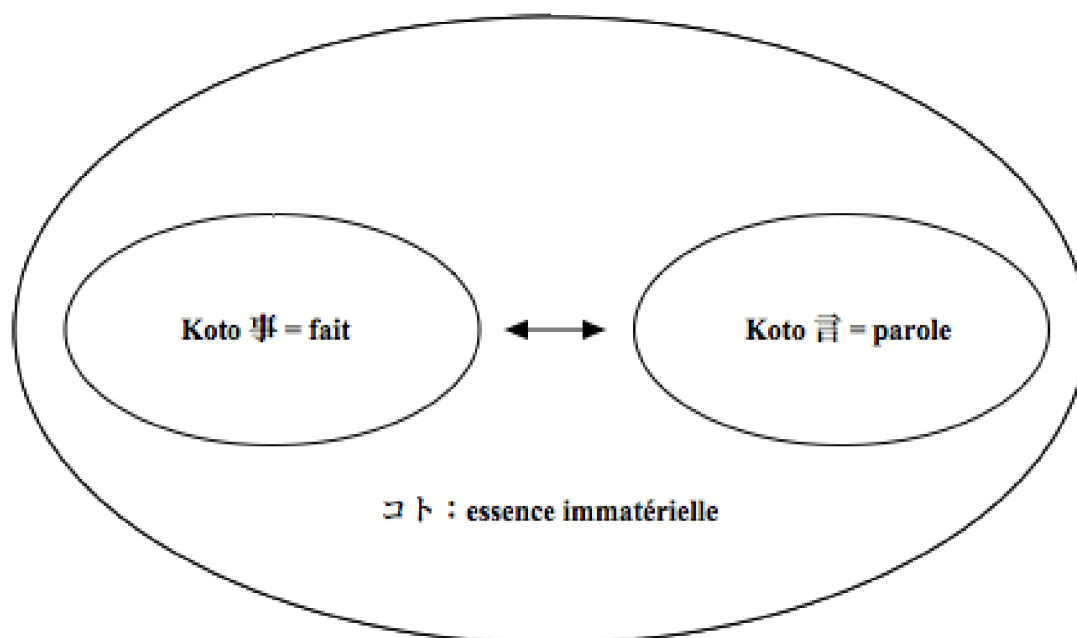
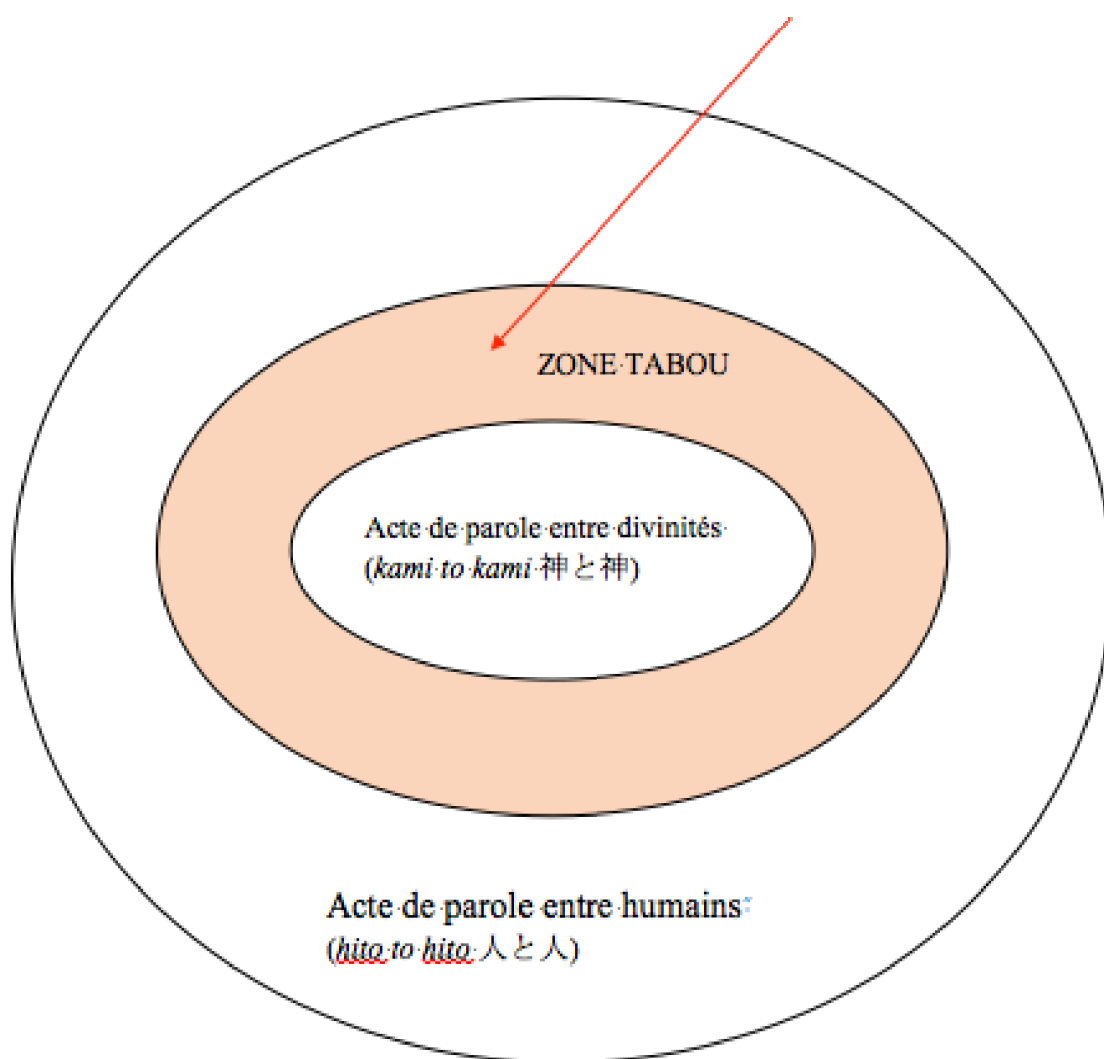


Fig. 2 : concept **koto** = コト

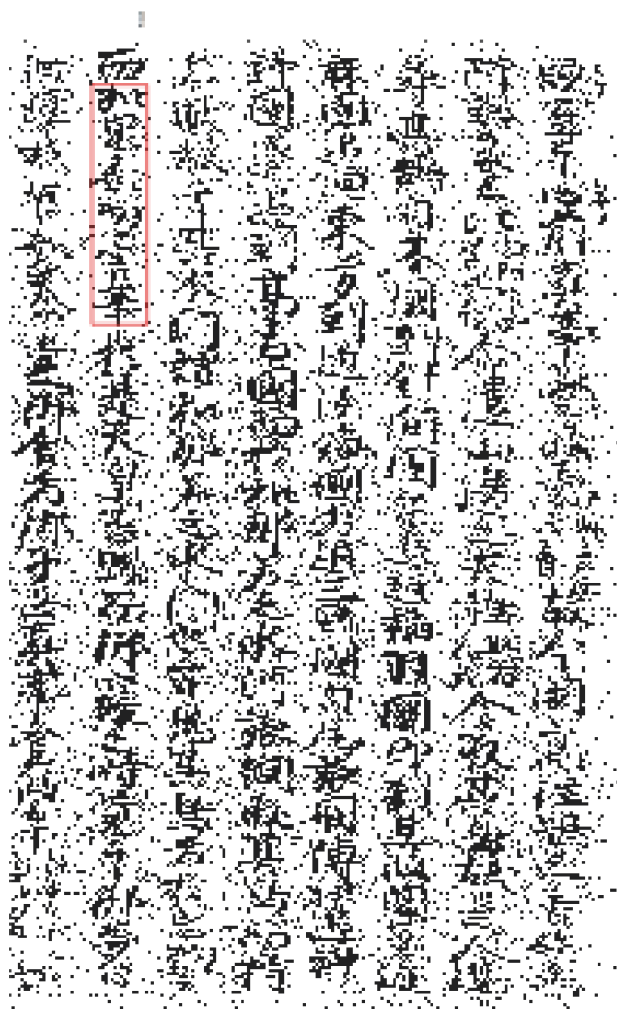
3) Le diagramme d'Aoki Shūhei 青木周平 sur les règles d'apparition du tabou en fonction du statut ontologique des actants (rubrique 4.3.1.4 de ce travail).

Acte de parole d'un humain envers un dieu (*kami to hito* 神と)



Annexe II Textes accessoires.

1) Le groupe de graphies 「如思尔勿言事」 de l'épisode du prince Homuchi-wake dans le manuscrit *Shinpukuji-bon* du *Kojiki* (rubrique 3.3.2.3 de ce travail).



Index

Noms propres

Noms des auteurs

- Aoki Kazuo 青木和夫 101, 430
Aoki Shūhei 青木周平 118, 274–275, 297, 299–301,
310, 345, 374, 382–383, 385, 408, 410, 434
Asano Wasaburō 浅野和三郎 58, 61
Aston, William G. 108, 135
Austin, John L. 15–16, 18, 45, 67, 138, 343, 379, 444,
456
Bentley, John R. 177
Benveniste, Émile 260
Berque, Augustin 216
Brown, Norman 411–412
Burlingame, E.W. 416, 424
Chenet, François 16–17, 327, 401, 407
Codrington, R. H. 170
Deguchi Onisaburō 出口王仁三郎 58
Descarte, René 153
Descola, Philippe 215
Duyvendak, J. J.-L. 112
Enomoto Fukuju 榎本福寿 296, 304, 306, 308
Fézas, Jean 415
Foucault, Michel 173, 288
Frazer, J. G. 172
Godelier, Maurice 217, 233
Hamada Atsushi 浜田敦 76–77, 158, 169–170, 236
Hara Kazuya 235
Heidegger, Martin 153
Hérail, Francine 400
Hirata Atsutane 平田篤胤 58
Hiromatsu Wataru 廣松渉 121, 149
Ide Itaru 井手至 77–79
Ienaga Saburō 家永三郎 90–91, 136, 429
Inaoka Kōji 稲岡耕二 46, 60, 65, 430
Irie Kiyoshi 入江潛 285, 293–294, 308, 463
Ishii Kōsei 石井公成 87–88, 224–225
Ishimoda Tadashi 石母田正 101
Ishizuka Harumichi 石塚晴通 91
Itō Haku 伊藤博 31–33, 35, 39, 46–47, 59, 368
Itoi Michihiro 糸井通浩 144–145, 148, 187–188, 195
–196, 198–200, 202, 225–226, 361–362, 385
Iwata Yasuyuki 岩田安之 218
Iyanaga Nobumi 彌永信美 1, 244, 339, 348, 411,
416, 446, 448
Jacob, Robert 399, 404
Kamata Jun.ichi 鎌田純一 178–179
Kamata Tōji 鎌田東二 58, 98–99
Kamo no Mabuchi 賀茂真淵 84
Kant, Immanuel 380
Kida Minoru 木田実 73
Kikuchi Teruo 菊池照夫 86
Kimura Naohiro 木村直弘 102–103
Kinoshita Masatoshi 木下正俊 27, 110, 121–122,
157, 203
Kitamura Kigin 北村季吟 361, 432
Kitayama Masamichi 北山正迪 51
Kojima Noriyuki 小島憲之 27, 91–92, 108–110, 121–
122, 135, 157, 160, 203, 210, 386, 427
Komine Kazuaki 小峯和明 1
Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光 86–87, 118–119,
198, 285, 291–293, 295, 297–311, 378, 398
Koselleck, Reinhart 12–14, 55, 57, 59, 68, 466
Kurano Kenji 倉野憲司 101, 165, 252, 293–295, 306,
463
Lévi-Strauss, Claude 170, 336
Li Mi Yeon 季美燕 367, 374, 376, 385, 389, 421
Makino Masafumi 牧野正文 133
Martin, Samuel E. 78
Maruyama Rinpei 丸山林平 72–73, 98, 205, 265,
274, 363
Mase Tomoyo 間瀬智代 316
Matsumura Takeo 松村武雄 185, 280, 329
Mauss, Marcel 163, 170
Miller, Roy A. ... 24, 28, 32–33, 36–37, 43, 58, 76–79,
235, 257–258, 370
Mizuno Kōgen 水野弘元 411

Mori Hiromichi 森博達	88–89	Rubio, Carlos	275
Mori Masafumi 森昌文	291–292, 301, 308, 310	Saeki Umetomo 佐伯梅友	54, 228
Morishige Satoshi 森重敏	162–163, 170	Saigō Nobutsuna 西郷信綱 .. 86, 205, 207–209, 294–	
Morohashi Tetsuji 諸橋轍次	5, 26, 112, 192, 205,		295, 297, 306
	286, 302, 340, 387, 438, 445	Sakamoto Tarō 坂本太郎	90–91, 135–136, 429
Motoori Norinaga 本居宣長 .. 5, 84, 89, 176, 196, 255,		Sartre, Jean-Paul	153
	361–365, 379, 465	Sasaki Takashi 佐々木隆 .. 52, 79, 89, 261–262, 277,	
Nagayama Isamu 永山勇	24, 31, 33, 36, 40, 62–64		385, 424–425, 427–428
Nakamura Kōdō 中村孝道	58	Searle, John E.	15
Nakazawa Shin'ichi 中沢新一	218	Shimada Megumi 島田恵	310, 322
Namiki Hiroe 並木宏衛	65	Shimizu Yōko 志水陽子	112, 387, 420
Naoki Kōjirō 直木孝次郎 .. 91–92, 108–109, 160, 386,		Shimura Yūko 志村裕子	178–179
	427	Sterckx, Claude	265
Nara Yasuaki 奈良康明	411	Tada Kazuomi 多田一臣 ... 75, 79, 98, 184, 209, 229–	
Nietzsche, Friedrich	153		231
Nishimiya Kazutami 西宮一民	274	Takeda Yūkichi 武田祐吉	101, 165, 252
Nishishita Kyōichi 西下経一	195	Takiguchi Yasuyuki 滝口泰行	265
Ōbayashi Taryō 大林太良	185	Terada Keiko 寺田恵子	345, 347, 351
Ogihara Chizuru 荻原千鶴	368	Tō I [Tang Wei] 唐煒	194
Okada Kikuo 岡田喜久男	50–51	Tōdō Akiyasu 藤堂明保 .. 5, 8, 106, 112, 291, 296, 317,	
Ōno Shichizō 大野七三	178		388
Ōno Susumu 大野晋 .. 5, 32–33, 74, 98, 120–121, 143–		Toyoda Kunio 豊田国夫 .. 24–25, 57, 65, 73, 261–262	
	144, 148, 157–158, 185, 204–205, 292, 317, 338–	Tsuda Sōkichi 津田左右吉	390
	340, 345, 362, 436–438, 440	Uchida Masanori 内田賢徳 .. 75, 77–79, 84, 125, 331	
Orikuchi Shinobu 折口信夫 ... 5, 41, 47–48, 64, 134,		Uegaki Setsuya 植垣節也	29, 222, 274, 366–367
	350, 409	Umehara Takeshi 梅原猛	218
Ōta Yoshimaro 太田善麿	28, 37–39, 46, 364–365,	Vovin, Alexander	6–7
	368–369	Wunderlich, Dieter	15
Pellard, Thomas	7, 78, 223	Yamaguchi Shidō 山口志道	58
Philippi, Daniel	198	Yamaguchi Yoshinori 山口佳紀	87, 118–119, 191,
Pierce, Charles Sanders	399		198, 378
Plutschow, Herbert E.	257	Yasumoto Biten 安本美典	178
Recanati, François	15	Yoshii Iwao 吉井巖	376–377, 420
Robert, Jean-Noël	54–55	Zagnoli, Nello	399–401
Rocher, Alain ... 1, 22, 34, 86, 88, 109, 177, 185, 229–			
	230, 232, 330, 437		
Rosier-Catach, Irène	172		

Noms propres anciens

Abe no Iratsume 安倍女郎	110	Bethel	257
Afu-no-omi-sanuki 逢臣讚岐 (épouse d'Uta-yori)	418	Chine archaïque	400
Afumi 淡海/近江 (toponyme)	243, 374	Chū.ai 仲哀天皇 (empereur)	362
Agni (divinité indienne du feu) (voir aussi Pāvaka)	415	Corée	367
Akashi 明石 (toponyme)	104	Daigo 醍醐天皇 (empereur)	57
Akashi 赤石 (toponyme)	104	Fujiwara 藤原氏 (clan)	57
<i>ama-gatari-be</i> 天語部	198	Futsu-no-oho-kami 普都大神	222
Ama-terasu-kuni-terasu-hiko-ama-no-ho-akaru- kushi-tama-nigishi-hayahi-no-mikoto 天照国照彦天 火明櫛玉饒速日尊 / Nigishi-hayahi 饒速日 177–179		Galles (pays de)	264
Ama-terasu-oho-mikami 天照大御神	62, 95, 165– 166, 168, 177, 182, 185, 248–250, 273, 287–288, 290, 309, 319, 322, 341–348, 350, 433, 440–441, 445	Gange	412
Amakashi 味白嶺 (colline de)	400	Grèce	259
Amatsu-hiko-kuni-teru-hiko-ho-no-ninigi-no-mikoto 天津彦國光彦火瓊瓊杵尊 (voir aussi Ninigi)	402	Gwydion	264
Ame-kuma-bitō 天熊人	166	Hansei tennō 反正天皇 (empereur) (voir aussi Mizu- ha-wake-no-mikoto)	454
Ame-no-mi-naka-nushi 天御中主	433	Hashiri-mizu 走水 / 馳水 (toponyme)	391, 394
Ame-no-oshiho-mimi-no-mikoto 天忍穗耳命 ...	287, 346	Hatsuse 長谷 (toponyme)	116
Ame-no-tori-fune 天鳥船神	305, 319	He-tsu-kahi-bera-no-kami 邊津甲斐辨羅	165
Ame-no-uki-hashī 天浮橋	287, 347	Herasaka 幣羅坂 (toponyme)	140
Ame-no-waka-hiko 天若日子 ...	62–63, 67, 288, 326– 327, 349	Hermogène	69, 259, 261
Ame-no-yasu-no-kawa 天安河	62, 287, 344, 347	Hika (pente de) 避介能烏嗟介	160
Ankō 安康天皇 (empereur)	114	Hikaru Genji 光源氏	195, 240–241
Aranrhod	264	Hiruko 水蛭子 / 蛭兒	95, 146, 184
Ashihara no mizuho no kuni 葦原水穗国 (Pays de la Plaine Fertile des Roseaux)	28, 42	Hito-koto-nushi-oho-kami 一言主大神	24, 278
Ashihara-no-nakatsu-kuni 葦原中國 (Pays du Milieu dans la Plaine des Roseaux) 219–220, 222, 290, 306, 309, 320–321		Hiyeda no Are 稗田阿礼	86
Ashihara-shiko-wo-no-mikoto 葦原色許男命 (voir aussi Oho-kuni-nushi-no-mikoto)	281, 283	Homuchi-wake 本牟智和氣王 (prince) ..	7, 181–182, 206–207, 211, 226, 262–264, 280, 353
Ata-hime 吾田媛	108, 174	Howori-no-mikoto 火遠理命 329–330, 332–333, 338	
Ataka-shitsu-hime 吾田鹿葦津姬 (voir aussi Kono- hana-no-sakuya-hime) .	402, 405–406, 408–409, 412, 414, 416, 419, 422, 439, 441–442, 458–459	Ibuki 伊吹山 (mont) 65, 121, 271, 333, 372–376, 380 –383, 385, 387–390, 392–393, 396, 409, 415, 422, 432–433, 436, 458–459, 461	
Awashima 淡島 (île d')	184	Inbe 忌部氏 (clan)	85
		Ingyō 允恭天皇 (empereur)	104, 400
		Isaac	257
		Ise 伊勢 (toponyme)	383
		Iwa-no-hime-no-mikoto 石之日売命 (impératrice de l'empereur Nintoku 仁德天皇)	129
		Iwahi 磐井 / 石井	420
		Iwanaga-hime 石長比賣	316, 402
		Izanagi 伊弉諾 (divinité démiurge) 95, 125, 145–146, 165, 183–184, 249–252, 266, 271–275, 277, 283–	

- 284, 314–315, 317, 330, 336, 341–344, 347, 350–351, 433–434, 458
- Izanami 伊弉冉 (divinité démiurge) 95, 125, 146, 183–184, 249–252, 266, 272, 283–284, 317, 336, 350–351
- Izumo 出雲 (toponyme) 197, 211–212, 274, 284, 318, 435
- Izumo 出雲大神 (Grand Dieu d'Izumo) 181
- Izumo-takeru 出雲建 318
- Jacob 257, 400
- Jingū 神功皇后 (impératrice) (voir aussi Ō-tarashi-hime-no-mikoto) 29, 369
- Jinmu 神武天皇 (empereur) 86, 118–119, 290, 292
- Junnin 淳仁天皇 (empereur) 429
- Kagu 香山 (mont) 108, 155, 173
- Kai 甲斐 (région) 228–229
- Kakinomoto no Hitomaro 柿本人麻呂 (poète du Man.yō-shū) .. 26–32, 34–50, 53, 55–56, 58–62, 142, 194, 230, 243, 247, 357, 359, 369, 371, 462–463
- Kalmāṣapāda (roi de rākṣasa) 446–448, 451
- Kami-musubi-no-kami 神産巢日神 283
- Kashima 鹿島之宮 (sanctuaire) 299, 430
- Kasuga 春日 (toponyme) 100
- Kazusa 上總 (la mer de) 121, 383–385, 387–389, 392, 396, 415, 417, 427, 434, 436, 443, 458–459
- Kei 惠 (prince du Paekche) 220
- Keikō 景行天皇 (empereur) 265, 289–291, 294, 318, 368
- Keitai 繼体天皇 (empereur) 326
- Kenzō 顕宗天皇 (empereur) 104, 147
- Ki 木国 (nom de région) 129, 280
- Kibi 吉備国 (nom de région) 118, 133
- Kinmei 欽明天皇 (empereur) 220, 234, 417, 420
- Kōgyoku 皇極天皇 (impératrice) 194
- Kono-hana-no-sakuya-hime 木花開耶姫 (voir aussi Ataka-shitsu-hime) 402
- Koremitsu 惟光 (personnage du Genji monogatari) 241–242
- Koshi 高志國 (région) 197
- Koshima 兎島 (île de) 133
- Koto-yaso-magatsu-hi-saki 言八十禍津日前 (Promontoire de) 400
- Kumaso 熊曾 . 266–271, 285, 289, 292, 296, 358, 373
- Kumaso-takeru 熊曾建 . 266–271, 276, 318, 358, 373
- Kuni-toko-tachi-no-mikoto 國常立尊 317
- Kuni-zukuri-no-oho-ana-muchi-no-mikoto 国作大己貴命 (voir aussi Oho-kuni-nushi-no-mikoto) 283–284
- Kurohime 黑媛 115
- Kusaka 日下 (nom de région) 118
- Lakṣmaṇa (frère du roi Rāma) (voir aussi Saumitri) ... 413
- Laṅka (île) 413
- Lleu Llawgyffes 265
- Masakatsu-akatsu-ame-no-oshiho-mimi-no-mikoto 正勝吾勝速日天忍穗耳命 347
- Math (roi) 264
- Mayuwa 眉輪王 (prince) 114
- Mie 三重 (nom de région) 66, 116, 201, 266, 373
- Mike-kashikiya-hime 炊屋姫 (impératrice Suiko) 224
- Mimaki-iribito 御間城入彦 (nom de l'empereur Sujin) 107, 135
- Mimana 任那 417
- Mimoro 三諸山 (mont) 436
- Mithilā (autre nom de Sītā) 414
- Miyazu-hime 美夜受比売 374–375
- Mizu-ha-wake-no-mikoto 水齒別命 ... 323–324, 328, 449–454, 456–457, 460
- Moïse 258
- Mononobe no Arakahi 物部荒甲 327
- Mononobe 物部氏 (clan) 176–177, 327
- Morishi 守石 (enfant d'Uta-yori) 426, 429
- Mother Earth (Déesse Terre indienne) 415
- Nakatomi 中臣氏 (clan) 85
- Nakatsu 仲皇子 (prince) 115
- Nakime 鳴女 (oiseau mythique) 62, 288, 326
- Naniwa (Naniha) 難波 (toponyme) 129, 131, 134, 140–141, 188, 323, 449–450
- Nasehi 名瀬水 (enfant d'Uta-yori) 426
- Nihon 日本 (« Pays d'Origine du Soleil ») 38
- Ninigi-no-mikoto 瓊瓊杵尊 (voir aussi Amatsu-hiko-kuni-teru-hiko-ho-no-ninigi-no-mikoto) 177, 248, 316, 329, 344, 349, 402–403, 405–410, 419, 439, 458
- Ninken 仁賢天皇 (empereur) 262

- Nintoku 仁徳天皇 (empereur) 100, 118, 129, 133–134, 138, 141–142, 160, 197, 277, 432
- Nobo 能煩野 (champ de) 66, 373
- Nunakawa 沼河比売 (princesse) 197, 282
- Ō-tarashi-hime-no-mikoto 大帯日賣命 (impératrice) (voir aussi Jingū) 367
- O.usu-no-mikoto 小碓命 (voir aussi Yamato-takeru) .. 265–268, 270, 291, 358, 373
- odo no Tachibana 小戸橘 (grève de la rivière de) 57 , 95, 272, 275, 341, 433, 458
- Oho no Yasumaro 太安萬侶 60, 86, 302, 304
- Oho-ana-muchi-no-kami 大穴牟遲神 (voir aussi Oho-kuni-nushi-no-mikoto) 280, 282–284, 334–336, 434–435, 458–459
- Oho-biko-no-mikoto 大彦命 / 大毘古命 (oncle de l'empereur Sujin) 81, 107, 109, 140
- Oho-kami 大神 299–300
- Oho-kuni-nushi-no-mikoto 大国主命 62, 86, 197, 201, 281–283, 305–309, 319–321, 346, 349, 398, 435, 444
- Oho-miwa-no-kami 大三輪之神 435–436
- Oho-mono-nushi-no-kami 大物主神 (voir aussi Oho-kuni-nushi-no-mikoto) .. 282, 308–309, 435, 444–445
- Oho-sazaki-no-mikoto 大雀命 (prince) 276–277, 315, 318, 327
- Oho-tomo no Kanamura 大伴金村 327
- Oho-tomo 大伴氏 (clan) 327
- Oho-yama-mori-no-mikoto 大山守命 (prince) 276
- Oho-yama-tsumi-no-mikami 大山祇神 / 大山津見神 402
- Ōjin 応神天皇 (empereur) 87, 275, 315
- Oke 億計 (prince, frère aîné de l'empereur Kanzō) 104–105
- Ōmi 淡海 / 近江 (région) (voir aussi Afumi) 195
- Omohi-kane-no-kami 愚金神 62, 248, 273, 287–288, 344
- Ono no Sadaki 小野貞樹 229
- Orphée 329
- Ōsaka 大坂 (toponyme) 451
- Oto-tachibana-hime 弟橘媛 390, 392, 395–396
- Ōtomo Yakamochi 大伴家持 286
- Paekche / Kudara 百濟 39, 194, 220–221, 230
- Pāvaka (divinité indienne du feu) (voir aussi Agni) 414–416
- Pays des Racines (Ne-no-katasu-kuni 根堅州國) 253 , 280, 335
- Platon 153, 259, 262
- Rāghava (autre nom du roi Rāma) 413
- Rāma (roi) (voir aussi Rāghava) 412–416
- Rāvaṇa (démon) 413–414
- Richū 履中天皇 (empereur) 115, 323, 449, 456
- Rokujō no mi-yasundokoro 六条御息所 (personnage du Genji monogatari) 241
- Sagamu 相模 (toponyme) (voir aussi Kazusa) ... 384 , 391–392
- Saho-biko 沙本毘古 206, 262
- sanctuaire d'Ise 伊勢神宮 376, 383
- Sanctuaire de la Grande Divinité d'Ise 伊勢大神宮 ... 318
- Satsu Kōkaku / Sa Hongke 薩弘恪 (rédacteur possible de parties du *Nihon shoki*) 88
- Saumitri (autre nom de Lakṣmaṇa, frère de Rāma) 413
- Seinei 清寧天皇 (empereur) 104
- Shida 信太郡 (district de) 221
- Shinano 信濃 (passe de) 375
- Shiraka-no-takehiro-kuni-oshiwaka-yamato-neko-no-sumera-mikoto 白髮武廣國押稚日本根子天皇 (empereur Seinei) 104
- Shita-teru-hime no mikoto 下照比売命 62
- Shoku Shugen / Xu Shouyan 続守言 (rédacteur possible de parties du *Nihon shoki*) 88
- Shōtoku 聖德太子 (Prince) ... 87, 176, 224–225, 363, 365
- Silla / Shiragi 新羅 88, 194, 220, 417
- Sītā (Princesse) (voir aussi Mithilā et Vaidehī) ... 412–416, 424
- Sobakari 曾婆加理 / 曾婆訶理 ... 323–324, 449–454, 460
- Socrate 69, 259–262
- Soga 蘇我 (clan) 194, 220–221
- Soko-tsu-wata-tsu-mi-no-kami 底津綿津見神 275
- Soko-tsutsu-no-wo-no-mikoto 底筒之男命 275
- Suiko 推古天皇 (impératrice) . 86, 191, 224–225, 363
- Suinin 垂仁天皇 (empereur) ... 7, 181, 206, 211, 262–263

- Sujin 崇神天皇 (empereur) ... 81, 107, 109, 135, 140–142, 144, 150, 155, 173, 175–176, 188–189, 191, 201, 304, 308–309, 352, 381, 392
- Sukuna-biko-na-no-mikoto 少名毘古那命 284
- Sumi-no-e-no-nakatsu-miko 墨江中津王 ... 323, 328, 449–450, 453
- Suruga 駿河 (toponyme) (voir aussi Kazusa) 384
- Susa 須佐 (toponyme) 274
- Susanowo-no-mikoto 素戔鳴尊 86, 96, 165–166, 182, 184–185, 250, 253, 272–275, 280–281, 283, 317, 335, 342, 433, 440–442, 445
- Suseri-bime-no-mikoto 須勢理毘売命 197, 201, 280–281
- Sutasoma (roi) 446–449, 452
- Takagi-no-kami 高木神 (voir aussi Takami-musubi-no-kami) 32, 62–64, 120, 273, 290, 319, 326, 346
- Takama-no-hara 高天原 (Haute Plaine Céleste) ... 81, 342
- Takami-musubi-no-kami 高御産巢日神 220, 273, 287–288, 344–348
- Take-hani-yasu-biko 武埴安彦 (ou Take-hani-yasu 建波迹安王) (auteur du complot contre l'empereur Sujin 崇神天皇) 108
- Take-mika-zuchi-no-kami 建御雷神 .. 289–290, 305, 308, 319
- Take-mina-kata-no-kami 建御名方神 305–307, 320–321
- Tang 唐 8, 38
- Tenmu 天武天皇 (empereur) 302
- Toyo-ashi-hara-no-chiaki-no-naga-ihooki-no-mizuho-no-kuni 豐葦原之千秋長五百秋之水穗國 (voir aussi Ashihara-no-nakatsu-kuni) 287
- Toyo-kashima 豐香嶋之宮 (sanctuaire) 299
- Toyo-tama-bime-no-mikoto 豐玉毘売命 ... 329–333, 335, 338, 407, 452
- Tsubura 圓大臣 (nom d'un ministre sous l'empereur Yūryaku) 114
- Tsuki-tatsu-funado-no-kami 衝立船戸神 165
- Tsukiyomi-no-mikoto 月夜見尊 . 166–169, 250, 272–273, 343, 433
- Uji-no-waki-iratsuko 宇遲能紀郎子 (empereur Nintoku) 276–277
- Ukemochi-no-kami 保食神 166–167
- Uma-yato-no-toyo-to-mimi-no-miko 厩戸豊總耳皇子 (voir aussi Shōtoku 聖德太子) 191
- Umashi-ashikabi-hikoji-no-kami 宇摩志阿斯訶備比古遲神 165
- Urabe 卜部氏 (clan) 91
- Uta-yori / Uma-kahi-no-obito-uta-yori 馬飼首歌依 ... 327, 417–428, 430–432, 442, 458–459, 461
- Utsushi-kuni-tama-no-kami 宇都志国玉神 (voir aussi Oho-kuni-nushi-no-mikoto) 281
- Vaidehī (autre nom de Sītā) 414
- Vālmīki 412–413
- Waka-kusaka-be 若日下部王 (épouse de l'empereur Yūryaku) 118–119
- Wani 王仁 (émigré coréen) 87
- Wani-no-omihukame 和珥臣深目 (concubine de l'empereur Yūryaku) 100
- watari no kami 渡神 (dieu de la mer) 394
- Woke 弘計 (empereur Kenzō) 104, 147
- Yachi-hoko-no-kami 八千矛神 (voir aussi Oho-kuni-nushi-no-mikoto) 197
- Yahe-koto-shiro-nushi-no-kami 八重事代主神 . 279, 305–309, 319–320
- Yahweh 257
- Yakami-hime 八上比売 280, 334
- Yakitsu 焼津 (toponyme) (voir aussi Kazusa) 384
- Yamada no Fuhitomikata 山田史御方 (rédacteur possible de parties du *Nihon shoki*) 88
- Yamanoue no Okura 山上憶良 30–32, 35–39, 41–50, 53–56, 58–62, 142, 357, 458, 462
- Yamashiro-no-kuni 山代國 (nom de région) 100–101, 109, 132, 140, 155, 189
- Yamato 倭國 / 大和 27–28, 30–32, 42, 54, 56, 59, 104, 108, 116, 118, 155, 173–174, 220–221, 255, 265, 267–271, 286, 301, 315, 323, 367, 373, 376, 417, 451, 462
- Yamato-hime-no-mikoto 倭姫命 374, 383–384
- Yamato-takeru 倭建 / 日本武尊 65–67, 69, 121, 265–272, 277, 283, 285, 289–292, 294, 296, 315, 318, 333, 353, 358, 368, 372–392, 394–397, 403, 407–410, 416, 421–422, 427, 432–434, 443, 454, 458–459, 461
- Yamato-toto-bi-mo-mosobime-no-mikoto, 倭迹迹日百襲姬命 (grande tante de l'empereur Sujin) 107

Yamato-woguna 倭男具那 (voir aussi Yamato-takeru).....	267	Yomi-no-kuni 黄泉國	165, 252
yaso kami 八十神 (80 frères d'Oho-kuni-nushi-no-mikoto)	334, 336	Yomotsu-hira-saka 黄泉比良坂 (pente)	252, 272
Yata-no-waka-iratsume 八田若郎女 (concubine de l'empereur Nintoku)	129, 133, 160	Yukaha-tana 湯河板 (courtisan).....	212
Yōmei 用明天皇 (empereur)	224	Yūryaku 雄略天皇 (empereur) ...	100, 104, 114, 116, 118, 147, 201, 255, 266, 277
		Zǐ yú 子輿 (personnage du <i>Zhuāng zǐ</i>)	112

Titres des ouvrages anciens

**Kojiki* et *Nihon shoki* ne sont pas indexés.

- « Constitution » en 17 articles (*Jūshichijō kenpō* 十七
 条憲法) 363
Ancien Testament 257
Cratyle 69, 259
 Dà yǎ 大雅 (chapitre du *Shī jīng* 詩經) 106
Engi gyo-shū 延喜御集 56
Exode 258
Fudoki du pays de Harima 播磨風土記 29, 360, 366–
 367
Fudoki du pays de Hitachi 常陸国風土記 . 221–222,
 224, 230, 232–233, 269, 299–300, 303, 310–311, 430
Fudoki 風土記 . 4, 26, 28–29, 59, 199, 221–222, 232,
 274, 286, 292, 299–300, 303, 310, 360, 366–367,
 369, 371
Genèse 257–258
Genji monogatari 源氏物語 . 55, 195, 240–243, 340,
 361
Genryaku-kōhon-man.yō-shū 元曆校本万葉集 (man-
 uscrit du *Man.yō-shū*) 255
Heike monogatari 平家物語 55
Honji 本辭 (titre d’une source du *Kojiki*) . 60, 86, 302
Hòu hàn shū 後漢書 302
Kakinomoto no Hitomaro-shū 柿本人麻呂集 243,
 247
Kogo shūi 古語拾遺 4, 85, 176
Kokin waka-shū 古今和歌集 13, 54–55, 228
Kokutai no hongī 國體の本義 37, 42–45, 61, 359,
 454–456
Konjaku monogatari shū 今昔物語集 195
Kuji 旧辭 (titre d’une source du *Kojiki*) .. 86, 177–178
Livre du Prince Shang (*Shāng zǐ* 商子) (classique
 chinois) 112, 387
Man.yō-shū 萬葉集 ... 4, 7, 25–28, 30–32, 34–35, 39–
 41, 43, 45–46, 50–53, 56, 59–60, 65, 74, 100, 110–
 111, 113, 115, 120–121, 123, 141–142, 157, 191–194,
 196, 203–205, 207, 230, 234, 242–248, 254–257,
 262, 286, 358, 360–361, 363, 368–371, 455, 458
Minazuki no tsugomori no oho harahe 六月晦大祓 ...
 222
Nihon Ryōiki 日本靈異記 163
Nihon shoki shiki 日本書紀私記 89
Norito 祝詞 ... 4, 7, 50, 101, 130, 147, 165, 181, 184,
 208–209, 214, 222–224, 227, 230, 232–234, 248, 251
 –252, 263, 290, 295, 303, 305, 321, 323, 329, 331,
 339, 342, 346, 394, 402, 449, 451
Ō kagami 大鏡 56–57
Rāmāyaṇa 412–413, 441
Ruiju myōōgi shō 類聚名義抄 190
Ruijū-bon Kamo no musume shū 類從本賀茂女集 56
Sangokushi / Sān guó zhì 三國志 445
Sendai kuji hongī 先代旧事本紀 4, 176–180, 182–
 186
Sendai kuji 先代旧辭 (autre titre du *Kuji* 旧辭) 86
Shī jì 史記 191
Shī jīng 詩經 106, 206, 316
Shinpukeji-bon 真福寺本 (manuscrit du *Kojiki* 古事
 記) 210–211
Shoku Nihon kōki 續日本後紀 52, 56
Shoku Nihongi 續日本紀 429–430
Taketori monogatari 竹取物語 54–55, 199
Teiki 帝紀 (titre d’une source du *Kojiki*) ... 60, 86, 302
Tenjin hongī 天神本紀 177
Xianyu-jīng/Gengū-kyō 賢愚經 (sūtra bouddhique,
 collection de contes) 117, 446
Zhuāng zǐ 莊子 (classique chinois) 112, 296, 387

Index des sujets

Notions

- acte de nommer 258
acte de parole . 14–17, 20, 27–28, 48, 57, 64–70, 120–121, 125–127, 130–133, 140, 142, 148–150, 154, 169, 174–175, 181–182, 189, 201, 257, 265, 267–268, 270, 306, 329, 343, 348, 354, 356, 359, 366, 368–369, 371–372, 375, 377–378, 381, 383–386, 388, 391–393, 396, 398, 408–411, 416, 420–422, 425, 431–432, 439, 458, 461, 463, 465
acte de vérité (indien) 17, 117, 393, 410–412, 414, 416, 448
acte illocutoire 15, 67, 379
acte passé 393, 412, 416
acte rituel de regarder d'en haut un endroit pour se l'approprier (*kuni-mi* 国見 / *kuni-home* 国讃め) .. 385
adjuvant magique / agent matériel 172, 174, 176, 184, 395
animisme/communion avec la nature 24, 48, 200, 214–215, 218
anonymat . 34–35, 52–53, 56, 134, 140–143, 150, 358
araburu kami 荒ぶる神 (dieux sauvages) / *ashiki-kami* 邪神 (divinités maléfiques) .. 63, 219–220, 222, 229–230, 232, 287, 295, 304, 307–309, 319, 326, 344
arbres / *kotachi* 樹立 / *kusa* 草 (herbes) (voir aussi plantes, nature qui parle) 179, 198, 203–204, 214, 219–220, 222–224, 226–227, 229–230, 232–234, 278, 299–300, 310, 435
audace / bravade / *hybris* (voir aussi Yamato-takeru [noms propres anciens]) 29, 274–275, 371, 375, 377, 386–388, 392, 396–397
averse de grêle . 64, 66, 372–373, 377–378, 380–382, 393, 458–459
azana 字 / *imina* 忌名 / 諱 (nom tabou) 257, 262
Bantou (voir aussi Pygmées) 217
barbare 231, 376
Bouddha 411
bouddhiques (notions / concepts) 54, 56, 58, 117, 120, 163, 185, 303, 411–412, 446–448, 460
bruit / tumulte 182–183, 215, 221, 229–232, 287, 309–310, 313, 342, 344, 347–348
calamité 42, 66, 82, 297, 304, 308–309, 333, 335, 356, 373, 377, 379–382, 386–387, 389–392, 396, 401, 405, 408–410, 417, 419–432, 434–435, 442–443, 452–453, 456, 458–459, 461, 465–466
calomnie 418, 423–426, 442
capacité de parler / parole articulée 186, 204, 209–213, 233, 309, 352–353
causalité surnaturelle 420
cession / passation (de pouvoir) .. 285, 287, 289, 295, 301, 319, 322, 328, 342, 346, 348–351, 373, 434, 444, 461
champ lexical 33, 45, 72, 150, 192, 196, 228–229, 290, 313, 340, 398
champ sémantique . 10, 12, 19–20, 40–41, 43, 55, 61, 68–70, 74–76, 80–81, 83, 89, 93, 115–116, 121, 123, 126, 148, 151–152, 161, 187–188, 193, 234, 236, 251, 317, 357, 461
chanson 197–198, 200–201
chanson (oraculaire) / *waza-uta* 童謡 . 108–109, 135, 137–142, 352, 381
chant / *kayō* 歌謡 27, 38, 57, 81, 83, 89, 107, 135, 160, 189, 197, 207, 276
charme (parole de) 173, 180, 182, 186, 429
chevauchements entre parole koto et parole sacrée 432
chose en soi 171, 202, 353, 380
collier 341–342
complot 82, 137–139, 141, 201, 392
concept **K** .. 79–81, 83, 90, 93, 96–98, 100, 103, 107, 116–117, 120–121, 123–124, 127–128, 130–131, 136, 138, 148–152, 154–155, 169, 174–175, 180, 186, 202, 222, 228, 231, 234–236, 240, 250–251, 253, 269–270, 273, 276, 282–283, 285, 297, 306, 310, 312–314, 320–321, 324–326, 329, 331, 333–335, 342, 351, 353–355, 362, 365, 379, 381–382, 389–390, 422, 436–437, 453–455, 457, 460–464
confucéanisme / concept confucéen 296, 438, 445, 449, 452, 454, 456, 460
constatation / formule de constat 408
constatif 131, 134, 386, 408, 434
convenientia 288
correspondance / adéquation (entre fait et parole) 17, 22, 49, 61, 67, 75, 78, 123, 125, 127–128, 133–134, 137–138, 149–150, 155, 231, 261, 269, 271, 326, 331, 333, 345, 349, 352–355, 357, 362, 379–380,

- 382, 389–391, 393, 397, 403, 408–409, 412, 424, 427–428, 436, 438–440, 442–444, 448, 450–454, 456, 458–459, 461, 464–465
- croissance (voir aussi *koto-dama shinkō* 言靈信仰) 23–26, 29, 33, 46–50, 70, 73, 76
- dé 徳 (vertu, concept confucéen) 295, 438
- démons / *oni* 鬼 / *gui* 鬼 162–164, 170, 217, 294, 413, 446
- désordre 215, 221, 309, 344, 346, 417
- deus otiosus* 272
- devoir de vassal (*shinshi no michi* 臣子之道) 418
- dharma* (l'ordre de l'univers en Inde) (voir aussi *koto-wari*) 415
- dieux terrestres / *kunitsu-kami* 国津神 218, 283, 307–308, 346, 398, 444–445
- divination 107, 109, 181, 206
- divination du soir, *yuhuke* 夕占 34–35, 41, 142
- divination rituelle (voir aussi *ukehi*, *chikahi* [vocabulaire]) 165, 181, 185, 404
- dix trésors / *regalia* 177–180, 182, 248
- dominant 293–295, 299–302, 310–311
- dominé 230, 293–295, 299–302, 311
- effigies humaines 174
- élévation des parole (voir aussi parler à haute voix ; *koto-age* [vocabulaire]) . 27, 29, 42–43, 65, 360, 370–371, 383, 432–433, 443, 455, 457–458, 464
- engagement (voir aussi promesse) 243, 441, 444–445, 449, 452–454, 456, 460, 465–466
- entités surnaturelles 155, 162
- épistémologie 14, 18, 51, 53, 57, 68, 380, 466
- esclaves des dieux (voir *kamukatsuko* [vocabulaire]) .. 429–431
- essence 21–22, 150, 152–154, 235–236, 239–240, 242, 244–248, 251–253, 258, 260–262, 275, 282–283, 310–314, 316–317, 320–321, 324, 332, 335, 352–353, 355, 373, 381, 453, 465–466
- essentia* 153
- êtres vivants 161–162, 165, 168
- exaltation nationale / nationalisme 37–45, 47, 49, 53, 56, 58–59, 61–62, 64, 68, 457
- exécutif 15
- exercitif 18, 45
- expositif 15
- F** (opérateur « fait ») 412, 414–415, 431
- factitif 137–138, 227, 292–293, 298, 381
- fait / événement en soi / fait pur .. 201–202, 353, 380, 397
- fait brut 331, 380
- fait en soi / fait pur 202, 443
- fait objectif .. 123–124, 126–128, 137–139, 146, 148, 150, 169, 175, 201, 242, 269–270, 324, 331–332, 348–349, 353, 380, 382, 388, 391–392, 395, 407, 417, 422, 425, 431, 453–454
- fait-gage / gage 323, 393, 398, 412, 416
- feu (élément) (voir aussi *Pāvaka*, *Agni* [noms propres anciens]) 110, 146, 220, 251, 323–324, 384, 401, 404–405, 407–408, 413–416, 426–429, 431, 458–459
- fidélité (voir aussi sincérité) 44, 61, 323, 413, 416, 441, 444–445, 447–449, 451, 456
- force magique du *koto-dama* 386
- force surnaturelle du *koto* 386
- forces spirituelles cachées dans les objets 185
- furu no koto* 布瑠之言 179–180
- gen-Nihonjin* 原日本人 (peuple japonais primitif) (voir aussi *Jōmon-jin*, *Yayoi-jin*) 218
- générique (nom, mot) 19–20, 71, 174–175, 179, 187–188, 199, 429, 465
- gravité (force de) / parole grave .. 126, 132, 356–358, 381, 389, 417, 422, 453, 455, 457, 459, 462
- homonymie (voir aussi polysémie) 68, 70–71, 74
- homophones (voir aussi homonymie) 25, 125, 463
- honorifique 81–82, 94, 209, 211, 213, 252, 263, 271, 335–339, 343, 351
- idéologie 37, 40, 43–44, 55–56, 58, 61, 218, 296, 423, 449, 454, 456–457
- illocutoire 15
- inadéquation (entre fait et parole) 268, 333, 354, 388, 417, 421, 424–425, 458–459
- inanimés (êtres) (voir aussi êtres vivants) 169
- Inde ancienne / mythologie indienne .. 215, 356, 393, 410–412, 416–417, 445, 460
- indice ordalique 397, 399, 401, 404, 409
- indiens (notions / concepts) . 4, 16–17, 117, 327, 393, 401, 410, 412, 415–416, 446, 452, 460
- injonction / ordre 21, 40, 146, 152, 234, 272, 313–316, 318, 321, 324, 326, 328, 333, 335, 337–338, 344, 350–351, 354–355, 381, 408, 410, 416, 429, 449, 456, 464–466
- instance (impersonnelle / neutre / abstraite) (voir aussi *koto-wari*) 34, 141–142, 146, 201, 215, 263, 373, 380–381, 397, 415, 436, 440, 459, 464–465
- intensificateur 358–359, 403, 419

- irui-kon* 異類婚 (mariage hiérogamique entre des êtres de différentes espèces) 330
- japonisme (chinois mêlé du) (*washū kanbun* 和習 / 和臭漢文)..... 88
- jōmon-jin* 縄文人 (voir aussi *yayoi-jin* ; *gen-Nihonjin*)..... 218
- jurement 398, 419, 442
- justice personnelle / morale 3, 44, 416, 454
- K(e)** (opérateur « *koto* = essence ») 150, 269–270, 276–277, 285, 313–314, 320–321, 324, 331, 333–335, 342, 353–354, 382, 389, 391, 407, 409, 453, 465
- K(f)** (opérateur « *koto* = fait »)80, 123–125, 127–128, 130–131, 134, 138–139, 149–150, 155, 169, 173, 231, 269–270, 276–277, 284, 314, 321–322, 324, 326, 331–334, 343, 348–349, 354, 379, 382, 389, 391, 395, 403, 407–408, 412, 416, 422, 425, 431, 453–454, 465
- K(o)** (opérateur « *koto* = ordre ») 314, 321, 324, 326, 332–335, 342, 348–349, 354, 407–409, 453, 465
- K(p)** (opérateur « *koto* = parole ») 80, 123–125, 127–128, 130–131, 133–134, 138–139, 149, 155, 169, 173, 231, 269–270, 276–277, 321–322, 324, 326, 332–335, 342–343, 348–349, 354, 379, 382, 389, 391, 395, 403, 407–408, 412, 416, 422, 425, 431, 453, 465
- K(s)** (opérateur « *koto* = sincérité ») ... 453–456, 460, 465
- kanbun* 漢文 ... 6–7, 85, 87–88, 91, 95, 106, 111, 113–114, 116, 210, 225, 296, 304, 365, 387, 446
- kokugaku* 国学 / *kokugakusha* 国学者 37, 58, 90, 103
- kokun* 古訓 / lecture ancienne ... 19, 90–95, 143, 175, 190, 194, 291–292
- koto* comme force créatrice d'ordre dans le monde 231
- koto* gramatical... 93, 95–96, 105, 115, 117, 119, 122, 149, 208, 222, 224, 238, 253, 292, 297, 378, 393, 403
- koto no sama* 事のさま (« fait tel qu'il se présente [à nous] »)..... 362, 379
- koto* 事 = fait ... 24, 40, 51, 61, 75, 80, 102, 122, 127, 139, 149, 155, 186, 228, 247, 278–279, 297, 299–300, 310, 331, 349, 353, 358–359, 380, 401, 443, 462
- koto* 言 = parole 20, 23–24, 40–41, 51, 53, 61, 66, 68, 73–75, 77, 126, 128, 134–135, 139, 149, 155, 174, 176, 187, 271, 293, 298–301, 335, 345, 359, 364, 380, 388–389, 401, 417, 441–442, 450, 455–457, 463–465
- koto-dama shinkō* 言靈信仰 (croyance en esprit des mots) 23–24, 29, 33, 35, 46, 48–50, 59, 106, 278–279
- koto-dama* 言靈 (« esprit des mots ») ... 3, 20, 23, 25–27, 30–33, 35–37, 39–50, 54–65, 67–69, 79, 99, 134, 142, 235, 257, 278, 293–295, 322, 357–358, 360, 368, 379, 386, 455, 458, 462–463
- koto-wari* (理 / 義, « ordre naturel du monde ») .. 143–148, 150, 161, 201–202, 234, 279, 283, 313, 327, 364, 379–381, 391–393, 397, 401, 403, 409–410, 415, 417, 424–427, 434–436, 440–443, 445, 454, 458–459, 464–465
- Kusanagi 草薙劍 (épée) .. 65, 374–377, 383–384, 390
- lexèmes / lexématique 10, 14, 20, 60, 82, 96, 226, 228, 265, 274, 286, 297, 302, 315, 317, 328, 337, 339, 346, 363, 373, 379
- lièvre 334, 336–337
- lignée céleste / Tenson 天孫 .. 282, 285, 304, 329, 402
- locutoire 15
- logique de *koto-dama* 28, 137
- logique du *koto* 131, 134, 138, 141, 201, 247, 333–334, 350, 381, 391, 393, 396–397, 427–428, 431–432, 434, 450, 452, 454
- logique du *koto-age* 373, 422, 432
- logique du *koto-muke* 306
- logique du *koto-wari* 408, 423
- loi ... 41, 64, 73, 82, 94, 126, 149, 172, 174, 202, 316, 356, 391, 399, 409, 427, 430, 434, 443
- M(e)** (opérateur *mono* = chose) 155
- M(h)** (opérateur *mono* = humain) 155
- magie 37, 48, 50, 57, 63, 98, 131–132, 134, 163, 172–177, 179–180, 183, 185, 342, 368, 378, 384–386, 392, 401, 406, 408, 411, 420, 427–428
- magie (notion de) 17, 354, 356, 419, 428, 457
- magie performative (voir aussi performativité magique)..... 16–17, 327, 378–379, 393, 407
- makura-kotoba* 枕詞 28, 204, 230, 370
- malédiction / sort ... 63, 108, 113, 147, 173, 175, 248, 264–265, 281, 309, 402, 429, 446, 459
- mana* 170–171, 352
- mandat / mission 27, 30, 39, 62, 65, 81–82, 100, 107, 147, 168–169, 212–213, 228, 258, 268, 274, 279, 283, 288–289, 309, 313, 316, 318, 323–324, 326, 337–339, 342–347, 349–351, 354, 374, 383, 394–395, 452–453, 456, 464
- mariage symbolique 395
- mérites 411

- modèle chinois de l'époque des Tang 364
- monstre marin 330, 332, 336
- mutisme 206–207, 209–210, 212
- nature qui parle 21, 202, 215, 219–221, 224–225, 229–235, 269, 309, 349, 353, 366, 464
- néguentropie (voir aussi *koto-wari*) 234, 417, 464
- Nihon-jin-ron* 日本人論 (voir aussi idéologie) 59
- obéissance / désobéissance .. 306, 319–320, 325–328, 332–335, 337–338, 354, 364, 450, 452
- objectivité 22, 126, 362, 388, 392, 415, 438–440, 443, 465
- Occident 23, 44, 214
- onomastique 258–259, 276–277, 283, 350
- onomatopée 179, 184–185, 222
- orage 389–390, 392–393, 395–396, 459
- ordalie .. 181, 390–391, 397–405, 407–410, 412–416, 418, 429, 440, 442, 445, 458–459
- ordre du monde (voir aussi *koto-wari*) 201, 327, 415, 417, 424–425, 427, 434–435, 442, 459
- Orient 215
- oser 29, 371
- P** (concept « parole ») 412, 414–415, 431
- pacification / soumission (voir aussi *koto-muke* [vocabulaire]) 62, 65, 215–216, 218, 222–223, 269, 285, 288–290, 292–296, 298, 300–301, 306, 309–311, 313, 320, 326, 343–344, 353, 364, 374, 383, 385, 395, 398, 438, 444, 463–464
- parler à haute voix (voir aussi élever la parole ; *koto-age*) 370, 432
- parole / proposition conditionnelle 62, 182, 326, 399, 404, 407, 412, 414
- parole certificatrice 408
- Parole dite, fait accompli 343
- parole magique .. 16–17, 48, 326, 395, 404, 409–410, 419–420, 428–429, 431–432, 465
- parole oraculaire 392
- parole rapportant un fait 138, 150, 169
- parole rituelle 410
- partie constative du *koto-age* 407
- partie injonctive du *koto-age* 407
- performativité 14–17, 343, 463
- performativité magique / surnaturelle . 17, 21, 25, 41, 48–49, 57, 60, 63–65, 67, 69, 106, 121, 134, 137, 142, 186, 294, 322, 342, 355, 372, 386, 420–422, 426, 429, 462–463
- performativité sociale 322, 327, 343, 354, 356, 401
- perlocutoire 15, 138, 343
- philosophie grecque 259
- pilier céleste Ame-no-hashira 天之柱 183
- plantes .. 129, 214, 216, 221–224, 226–227, 229–233, 309, 352, 434, 464
- poids (de parole) 18, 53, 60, 126, 247, 337, 354, 357, 359, 389, 408, 422, 452, 457
- polysémie (voir aussi homonymie) 12–14, 68, 70, 198, 246–247, 314, 359, 362, 412
- porte-parole (*mi-koto-mochi* 命以) 346, 349, 351
- pousse de roseau 164–165
- pouvoir magique des mots 378
- pranidhāna* (vœu dans le vocabulaire bouddhique) 448
- pression atmosphérique 388–389, 417, 424
- promesse / promissif 15, 45, 183, 256, 398, 409, 445–449, 451–453, 460
- punya* (mérites dans le bouddhisme) 412
- Pygmées (voir aussi Bantou) 217
- R** (opérateur « résultat ») 133, 139, 412, 414–415, 425
- racines (voir aussi plantes) 37, 54, 204, 214, 220
- rākṣasa* (démons anthropophages dans les contes indiens) 446
- ratio significandi* 172
- rationnel (élément ... de récit) 381
- réforme Taika (Taika no kaishin 大化改新) . 364, 366
- relativité positionnelle 226
- représentation humaine 103, 128, 379, 397
- résonnante (formule) 183–186, 342–343
- Restauration de Meiji 364
- résultats néfastes 23, 63, 326, 337, 354, 371, 408
- rite verbal de type social et public (*kōteki hassei girei* 公の発声儀礼) 368
- ritualistic liturgy 370
- rituels religieux 28–29, 34–35, 47–48, 50, 70, 72, 81, 97, 142, 172, 200, 217, 223, 368, 370, 385, 399–400, 433, 459
- romantique (élément) 397
- S** (opérateur « sacrifice ») 391, 397, 427, 431
- saccakiriyā* / *satya-kriyā* (acte de vérité en Inde) 411 , 416
- sacré (notion de) (voir aussi *hahuri* [vocabulaire]) 98 , 172, 427, 431–432
- saishiki* 祭式 (cérémonie) 368
- salutation (mots de) 228–229, 231, 233
- sanglier blanc 65–67, 121, 372, 377, 379, 387

- satya-vacana* (parole de vérité en Inde) 393, 411, 414, 416, 448
- serment d'obéissance 319
- serment de soumission . 298, 304–309, 311, 318, 322–325, 398, 449–450, 456
- shinjitsu-go 真実語 (parole de vérité) (voir aussi *satya-vacana* ; *saccakiriyā*) 411, 416
- sincérité 43–44, 61, 72, 121, 324, 355, 359, 423, 437–439, 441, 443–445, 447–449, 451–457, 459–460, 464–466
- souveraineté 97, 302, 304, 423
- subjectivité 44, 145, 157, 380, 438–442, 445, 459–460, 465
- substitut 166, 171, 173–174
- surnaturel (voir aussi magie ; performativité) 17, 217, 322, 354, 386, 388, 401, 404, 419–422, 433–434, 456, 463
- tabou 23, 28–29, 42, 49, 254, 256–258, 329–330, 333, 338, 359, 365–366, 370–371, 410, 422, 434, 458
- témoin de l'univers 413–415, 441
- tromperie 235, 281, 379, 450
- U** (opérateur « vœu » performatif) (voir aussi *ukehi* [vocabulaire]) 407, 414–415
- V** (opérateur « vérité ») . 381–382, 389, 391, 397, 403
- valeur adverbiale 403, 409, 419, 439
- vent violent 384, 389–390, 392
- verdictif 15
- vérité / authenticité (voir aussi *ma-koto* [vocabulaire]) 3, 21–22, 27, 34, 38, 40–41, 43–45, 49, 52–53, 60–61, 72, 81, 86, 89, 117, 119–121, 126, 128, 138, 142, 145, 149, 177, 181, 195, 200, 202, 207, 209, 213, 247, 268, 297, 333, 353–354, 357–359, 371, 379–381, 389–393, 397, 399, 403, 409–412, 417, 419, 421, 424–426, 432, 436–445, 450, 452–453, 455–466
- versants sémantiques .. 40, 45, 48, 58, 61, 67, 69–70, 79–80, 82, 94, 102–103, 108, 123–124, 128, 149, 151, 154–155, 166, 195, 198, 226, 247, 249–251, 253, 265, 310, 313–314, 320–322, 324, 353–355, 365, 437–439, 445, 457, 459–461, 463–465
- vœu 27, 29–30, 45, 62–63, 67, 271–272, 306, 326, 393, 395–396, 398–399, 407, 411–415, 417–419, 429, 447
- waka* 和歌 (poésie japonaise) 38, 51, 54, 57, 88, 263, 288, 361
- yaho-yorozu-no-kami* 八百萬神 (huit myriades de dieux célestes) 287, 344
- yayoi-jin* 弥生人 (voir aussi *jōmon-jin* ; *gen-Nihonjin*) 218

Vocabulaire

- « *makoto kibishii zo* » まこと厳しいぞ (« c'est vraiment très difficile ») 358
- « *mochi* » 以 (par le biais de, au moyen de) 346
- agetsurahu* 論ふ (argumenter, discuter) 362–363
- agitohu* 言 / *agitohi* 阿藝登比 (balbutier) 207–209
- ake* (voir aussi *agetsurahu*) 363
- ananiyasi* 阿那邇夜志 (« Oh ! [splendide !] ») .. 183–185
- Asajihara 淺茅原 (« la plaine des mauvaises herbes ») 244–246
- atsukahikaberu* あつかひはべる (« s'occuper de ») .. 242
- bù fán bīng jǎ* 不煩兵甲 (sans avoir recours aux armes) 294, 296
- chèng* 稱 (nommer, rendre publique, divulguer ; lu aussi *koto-age*) 83, 360, 405, 441
- chikahi* 誓 (serment, vœu, ordalie) (voir aussi *ukehi*) .. 416, 419–426, 442
- cí jǔ* 辞挙 (élever la parole, lu *koto-age*) 29, 360
- dai-ji* / *opoki naru kōtō* 大事 (affaires importantes) 365
- fā yán* 發言 (prononcer la parole ; lu aussi *koto-age*) .. 360
- futsuku-ni* / *kanarazu* 必 (sûrement) 108, 211, 263, 363, 390, 392, 404, 419, 421, 423, 442, 456
- gāo yán* 高言 (dire des bravades) (voir aussi *koto-age*) 360
- hahuri* 祝 (prêtre du sacré) 426–431
- hakari-goto* 計 / 謀 / 制變 / 策 / 圖 / 議 / 略 (complot) 81
- hito-koto* 一言 (une [seule] parole) (voir aussi *Hito-koto-nushi-oho-kami* [noms propres anciens]) ... 278–279
- hogi-goto* 祝言 / 壽言 / 祝詞 (voir aussi *iwai-goto*) (parole de célébration) 82
- hōji suru* 捧持する (tenir en haut, présenter) (voir aussi *mi-koto-mochi*) 346
- huà* 化 (se transformer, convertir, civiliser) 303
- iwai-goto* 祝言 / 壽言 / 祝詞 (voir aussi *hogi-goto*) (parole de célébration) 82
- jì yán* 寄言 (mot du chinois classique signifiant « accorder une parole ») 340
- kaheri-koto* 報 / 復奏 / 覆奏 / 服命 / 還言 / 報命 / 答報 / 報辭 / 奏答 (rendre compte d'une mission) .. 81, 306, 349, 351, 395–396, 461
- kami-gatari* 神語り (chanson divine) 200–201
- kamu-be* 神戸 (fonctionnaires des affaires divines)..... 430
- kamuyatsuko* 神奴 (esclaves des dieux) 429–430
- kashiru* 呪 (prononcer une incantation) (voir aussi *norohi*) 426–427, 431–432
- kata-shiro* 形代 (effigies humaines) 174
- kataru* 語る / *monogatari* 物語る (raconter) (voir aussi *monogatari*) 77–79, 130–131, 193, 196, 202, 219, 224, 266, 282, 353, 452
- kès* (mot coréen apparenté à *koto* 事 ou à *mono* ?) 76–77, 79
- kimi wo matsu* 君を待つ / *kimi wo shi matamu* 君をし待たむ (« je vous attends » ou « c'est vous que j'attends ») 246–247
- koto no ha* 言の葉 (mots, parole) (voir aussi *koto-ba*) 54–55, 78, 358
- kōtō nō katari-gōtō* ことの語り言 (« ce qui a été raconté par le *koto* ») 197–198, 200–202, 353
- koto wo takumite* 言を巧て (manier habilement les paroles) 8, 295–297, 303
- koto* 殊 / 異 / 別 (différents) 99–103, 149, 263
- koto* 琴 (cithare) 97–99, 149
- koto* 言 / 語 / 説 / 辭 / 許登 (*koto* « parole ») .. 81, 89, 136, 222, 224–225, 362, 406
- koto-age* 言挙 / 興言 / 称 / 言 / 讚称 (déclarer solennellement)7, 27–30, 37, 42–43, 45–46, 49, 64–67, 69, 82–83, 322, 354, 359–375, 377–379, 381, 383–388, 391, 394, 396–397, 401–402, 405–410, 416–427, 431–437, 439, 441–443, 452, 455, 458–459, 461, 463–465
- koto-ba* 言葉 (mots, parole) (voir aussi *koto-no-ha*) ... 45, 49, 51–55, 69, 72, 74, 78, 247, 358, 389, 406
- koto-muke* 言向 / 言趣 / 事向 / 平 (soumettre, pacifier) .. 82, 222, 233–234, 269, 280, 285–295, 297–313, 318–319, 321, 344, 349, 353, 360, 366, 368, 398, 437–438, 461, 463–465
- koto-tohanu ki* 言問はぬ木 (les arbres qui ne parlent pas) 204

- koto-tohu* 語問 (parler, s'adresser à) (voir aussi *mono-ihu*) 203–207, 209–211, 213, 222–229, 231–233, 266, 353, 464
- koto-yameru* 語止 ([faire] arrêter de parler) 223, 227, 233
- koto-yosashi* 言寄 / 言依 / 言因 / 勅任 / 任 / 封 / 事依 (confier une mission) 64–65, 82, 234, 287, 322, 337–348, 350–351, 354, 437, 461, 465
- kōwōrō kōwōrō* 許々衰々呂々 (réductif signifiant « coagule, coagule ») 184–185
- kuni no mi-yatsuko* 國造 (fonctionnaire chargé de gestion d'une province) 429
- ma sakiku* 真福 (vraiment heureux) 40–41, 45, 358
- ma-koto ni* 實 / 固 (vraiment) 147, 181, 403, 419, 421, 423, 439–440, 442
- ma-koto* 眞 / 誠 / 固 / 實 (voir aussi vérité / authenticité [notions]) 42–45, 53, 61, 72, 81, 93, 117, 213, 358–359, 403, 409, 419–420, 436–446, 448–449, 451–452, 454–456, 459–460, 463
- ma-koto-tohu* / *ma-koto-tohazu* 言 / 不言 (parler, ne pas parler) 8, 205, 207–209, 211–213, 226
- maga-goto* 惡事 / 禍事 / 禍言 (sort / résultat néfaste) 63, 82, 278
- makoto shika ari* 信然也 (« donc c'est vrai ») 268, 270, 358
- matsuri-koto* 政 / 朝 / 機 (affaires politiques ou religieuses) 72, 81, 395
- mi-koto* 命 / *kami* 神 (opposition / distinction entre) ... 275
- mi-koto* 命 / 皇 / 尊 / 御言 (titre honorifique ; ordre ; « auguste parole ») .. 81, 93, 252–254, 266–267, 271–275, 277, 282–284, 314–322, 324–328, 334–338, 342, 349, 351, 353–354, 429, 437, 453, 461, 465
- mi-koto-mochi* 命以 / 御言 / 御事 / 宰 / 司 (par la parole / l'ordre de) ... 65, 82, 336–337, 341, 343–346, 349–351, 354, 461
- mi-koto-nori* 御言 / 御事 / 宣 / 法 / 詔 / 勅 (ordre, « auguste parole ») 64, 82, 93–94, 417
- mikoto no manimani* 隨命 (« je suis à vos ordres ») 305, 320–321, 323–324, 349, 354, 398, 444, 449–450
- mìng* 命 (« ordre » / « essence » / « vie ») (voir aussi *mi-koto* [notion]) 169, 252, 254, 271, 316–317
- mono no aware* (le pathétique des choses) 195
- mono* 物 « chose », « substance » 155, 161
- mono* 者 « personne » 155
- mono-ihu* 言 / 言ふ / 物言ふ (parler) 7, 190–193, 202–203, 208–214, 219–222, 224–226, 231–232, 266, 353, 464
- mono-kanashi* (être triste) 195
- mono-sabishi* (avoir le sentiment de solitude) 195–196
- mono-zane* 物實 (germe de la substance) ... 108, 165–166, 173
- monogatari* 物語 / 語話 (roman / conte, etc.) 193–196
- motsu* 持つ (tenir, avoir, porter) 346
- moyurani* 母由良迹 (le bruit produit par le collier d'Izanagi) (voir aussi résonnante (formule) [notions]) 341–342
- muna-koto* 空事 (« rumeurs vides ») 245–247
- nane* 姉 (« ma chère sœur ») 253, 440
- nanimo* 那迩妹 / 汝妹 (« ma chère petite sœur ») 251–252
- no / ga koto* の / がこと (« le tout de quelqu'un, quelque chose ») (voir aussi essence [notion]) 110, 237–245, 249–250, 252, 262, 311, 323, 328, 335, 353, 368, 389, 449
- norohi* 呪ひ / *nomu* 祈む / *norohu* 祈む (呪ふ) (malédiction / maudire) 173, 175, 180, 429, 431–432, 440
- noru* 宣る / 詔る / 告る (dire, déclarer) 18, 34, 41, 60, 64, 82, 126, 142, 211–213, 357, 395, 409, 465
- nunato momo yurani* 如那登母々由良迹 (« fraîchement », « gaiement ») (voir aussi résonnante (formule) [notions]) 182, 185, 342
- omo-buke / omo-muke* / 王化 / 風化 (civiliser, civilisation) 297–298, 302–304, 309–311
- oshie-omo-bukuru / kyōka* 教化 (« éducation ») . 303–304
- shēn móu yuǎn liù* 深謀遠慮 (faire preuve de profonde modération) 296
- shì shàng* 事上 (élever le fait ? ; lu aussi *koto-age*) 360
- shì yán* 誓言 (parole de serment ; voir aussi *satya-kriyā* [notions]) 411
- shì zhī yǐ wēi* 示之以威 (montrer le pouvoir majestueux) 294, 296
- shì* 事 (graphie chinoise) 11, 25, 29, 40, 80, 107, 111, 114–116, 118–120, 123, 129–130, 146, 148, 198, 200,

208, 244, 250, 269, 279, 300, 310–311, 331, 343, 345, 365, 462	<i>xīan yán</i> 興言 (élever la parole ; lu aussi <i>koto-age</i>).....
<i>shikinabete</i> 師吉名倍手 (régner partout) 255	360
<i>shikojiru</i> 譖 (calomnier) 424–425, 442	<i>yahasu</i> 和はす (adoucir, pacifier) . 288–292, 300, 307
<i>shinobite</i> しのびて (silencieusement) 244	<i>yán jǔ</i> 言拳 (élever la parole ; lu aussi <i>koto-age</i>) . 29 ,
<i>shiro</i> 代 / <i>mono-shiro</i> 物代 (實) / <i>mitegura-shiro</i> 幣代 / <i>mi-no-shiro kin</i> 身代金 (voir aussi <i>mono-zane</i>) (voir aussi substitut [notions]) 24, 108, 155–156, 165–166, 173–174, 306, 444–445	360
<i>so-muke</i> 背け / <i>so-muku</i> 背く (orienter le dos, se rebeller) 298	<i>yán shàng</i> 言上 (élever la parole ; lu aussi <i>koto-age</i>)..
<i>susa</i> 須佐 (violent ; toponyme aussi) 274, 343	29, 360
<i>tahirageru</i> / <i>koto-muke</i> 平 (aplanir, pacifier) 290–293	<i>yán</i> 言 (graphie chinoise) 11, 25, 29–30, 123, 131, 148, 179, 190–191, 207–208, 222, 225, 244, 279, 286, 288, 311, 345, 347
<i>tohu</i> 問ふ (demander, questionner, s’enquérir auprès de) 34, 203–205, 226, 228–229, 353	<i>yáng yán</i> / <i>yaugen</i> 揚言 (élever la parole ; lu aussi <i>koto-age</i>)..... 360, 419–420
<i>tsutsushime</i> 慎め (« sois prudent ») 384	<i>yo-goto</i> 壽詞 / 賀正事 (propos de félicitation) 33, 82, 278
<i>ukehi</i> 宇気比 / 誓 (divination rituelle, serment, ordalie) (voir aussi <i>chikahi</i>). 165, 181–182, 185, 206, 274–275, 395, 402, 404, 406–408, 410–411, 414, 416, 419, 421–422, 429, 440–441, 445, 465	<i>yoseru</i> 寄せる (rapprocher) 245, 339
<i>waza</i> 事 (affaires, affaires politiques) ... 105, 224–225	<i>yù shì</i> 御事 (exécuter les affaires) 94, 365
<i>wazawahi</i> 災 (calamité ; voir aussi calamité [notions]) 422	<i>yūji</i> 有事 (événement grave) 111–117, 135, 192
	<i>yura-yura</i> 由良由良 (réductif de type onomatopée) 180
	<i>yuyushiki</i> 忌々しき (de mauvais augure) 256
	<i>zhēn</i> / <i>ma</i> 眞 (vrai, vérité)..... 81, 209, 358, 438

Résumé en français : Par le biais d'une analyse textuelle des deux premières grandes *Chroniques* japonaises, le *Kojiki* et le *Nihon shoki*, ce travail aura visé à reconstruire le champ sémantique de la notion de *koto* en japonais archaïque. Après nous être affranchi des interprétations modernes de type *koto-dama*, (esprit des mots) nous avons entamé un examen poussé des cas de figure de plusieurs binômes ou trinômes *koto-X* comme *koto-age*, *koto-muke*, *koto-yosashi*, *mi-koto-mochi*, et d'autres, qui nous aura guidé vers la possibilité de penser ce *koto* comme un grand noyau de sens, où des dimensions sémantiques comme « fait », « parole », « essence », « injonction », et « sincérité » s'organisent dans un ensemble cohérent. Cette même cohérence est assurée par la notion de « vérité », qui sera indispensable pour comprendre les rapports d'adéquation entre tous ces versants du *koto*, notamment entre « faits » et « paroles. » La mise au point de quelques opérateurs heuristiques comme le « concept **K** » (le *koto* entendu dans tous ses versants, non seulement ceux les plus orthodoxes de « fait » et « parole ») et le « *koto-wari* » (un principe actif à caractère néguentropique, qui semble agir tout au long de nos textes sources) nous aura aidé à mieux illustrer la grande fonctionnalité de la notion de *koto* en japonais archaïque. Une telle variété de sens concentrés dans un seul mot suggère que l'étude de ce dernier peut s'avérer utile pour comprendre certains aspects du champ épistémologique de ce contexte lointain du Japon archaïque.

Title : *Meaning and functions of the koto's notion in archaic Japan.*

Abstract : By means of a textual analysis of the two oldest Records of Japan, the *Kojiki* and the *Nihon shoki*, we have tried to reconstruct the semantic field of the *koto*'s notion in archaic Japanese. After having discarded the modern *koto-dama*-type interpretations of this word *koto*, we have proceeded to a long and detailed analysis of the compounds *koto-X* such as *koto-age*, *koto-muke*, *koto-yosashi*, *mi-koto-mochi*, and others. This analysis have led us to think the *koto*'s notion as a big core full of different meanings like « fact », « word », « essence », « injunction », and « sincerity », which are all kept close to one another by the cohesive force of the idea of « truth. » This idea seems to be the instance controlling the adequacy between all these dimensions, especially between the words and the facts described in those same words. We have heuristically created some concepts like the « concept **K** » (the *koto* understood as a big whole full of different dimensions, not just as a two-fold notion composed of « fact » and « word ») and the « *koto-wari* » (an active principle of negative entropy which seems to be present all over these old Records), in order to better illustrate the big functionality of the *koto*'s notion in archaic Japanese. Such a rich variety of meanings for a single word suggests that its study would help to understand some aspects of the epistemological field of archaic Japan, a context so distant from ours.

Mots-clés : adéquation, concept **K**, croyance, divination, épistémologie, essence, fait, gravité, *hubris*, injonction, *koto*, liturgie, magie, mission, *mono*, néguentropie, notion, ordalie, ordre, parole, performativité, polysémie, promesse, représentation, rituel, sacré, serment, sincérité, soumission, subjectivité, surnaturel, tabou, vérité, versant (sémantique), vertu, vœu,

Keywords : adequacy, belief, concept **K**, divination, epistemology, essence, fact, gravity, *hubris*, *koto*, liturgy, magic, mission, *mono*, negative entropy, notion, oath, order, parole, pacification, performativity, polysemy, promise, representation, ritual, sacred, sincerity, submission, subjectivity, taboo, truth, virtue, vow, word.