

Notes du mont Royal

www.notesdumontroyal.com

Cette œuvre est hébergée sur «*Notes du mont Royal*» dans le cadre d'un exposé gratuit sur la littérature.

SOURCE DES IMAGES

Persée

COMMUNICATION

ARS PRAEDICANDI – THÉORIE ET PRATIQUE
DANS LE JAPON MÉDIÉVAL ET MODERNE,
PAR M. HARTMUT O. ROTERMUND

INTRODUCTION

« Un prédicateur doit avoir la figure agréable », c'est ce que nous dit l'illustre femme de lettres du milieu de l'époque de Heian (VIII^e-XII^e s.) et dame d'honneur au service de l'impératrice Sadako, Sei Shônagon¹, connue pour son style incisif et son esprit pétillant, dans ses *Notes de chevet* (*Makura no sôshi*)². Certes, mais ce n'est sans doute pas la seule qualité qu'on attendait des saints hommes qui, pour traduire le terme générique japonais de *shôdô*³, « préconisaient [la Loi] et guidaient [le peuple] », c'est-à-dire faisaient de la prédication (*sekkyô* : « expliquer la doctrine »)⁴.

Avant d'examiner quelques facettes du métier qu'exerçaient les prédicateurs, leur technique et leur réputation, résumons brièvement les grandes étapes qui marquent l'histoire de la prédication au Japon.

LA PRÉDICATION AU JAPON COMMENCE AVEC SHÔTOKU TAISHI

Dans un souci d'exhaustivité, l'historien pourrait commencer l'exposé sur la prédication bouddhique à l'époque de Shâkyamuni⁵ ; résistons pour l'instant à cette tentation. Le fait est que le

1. Fille du célèbre poète Kiyohara no Motosuke (908-990), née autour de 966, entrée en 993 au service de l'épouse impériale Sadako Teishi, dont le père fut le « grand rapporteur » (*kanpaku*) Fujiwara no Michitaka (953-995).

2. Pour une traduction française, cf. A. BEUJARD, 1934, p. 37.

3. A la différence de la Chine où il signifie « prendre l'initiative » (*ch'ang-tao* ; cf. *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, vol. I, p. 192), ce terme a au Japon le sens de « mission, prédication, prosélytisme ».

4. *Sekkyô* : littéralement « expliquer soit un sūtra, soit la doctrine ». Pour ce qui est des deux graphies – « sūtra » ou « doctrine » – que comporte ce terme, cf. USHIOHARA K., 1989, p. 20.

5. Cf. SEMIYAMA K., 1973, p. 42.

shôdô japonais est, plus que de cette « préhistoire » en Inde, tributaire de l'histoire de la prédication en Chine⁶.

Au Japon comme en Chine déjà, l'activité de prédication connaît un grand nombre de termes et d'appellations⁷ – termes qui traduisent aussi l'évolution de la prédication, allant de celle d'un style de « déclamation solennelle »⁸ à celle d'un style oratoire plus libre, l'allocution – évolution qui engendra aussi une multitude de formes artistiques (*geinô*) ou littéraires⁹.

D'après la *Biographie des moines éminents* (*Kao-seng chuan*, jap. *Kôsô-den* ; environ 530) de Hui Chiao (Ekô ; 497-554), les prédicateurs possédaient un livret qu'ils apprenaient par cœur, incluant parfois mêmes les fautes de copies¹⁰.

Le grand maître Jikaku daishi Ennin (794-864), qui voyageait en Chine dans la première moitié du IX^e siècle (838-847), parle dans son journal *Nittô gubô junrei kôki*¹¹ d'un « maître de la Loi convertissant les laïcs » (*ge-zoku hôshi*), terme qui semblait alors manquer au Japon¹².

Les formes et techniques de la prédication, nées en Inde et développées en Chine, sont passées, avec l'introduction du bouddhisme, au Japon, où nous en trouvons une des premières traces¹³ en la 6^e année du règne de l'impératrice Suiko (598) : le prince héritier Shôtoku taishi (574-622) aurait alors donné une conférence sur le *Sûtra de la Reine Srîmâlâ* (*Shôman-gyô*), évènement que nous relate le *Sanbô-e-kotoba*¹⁴.

6. On y connaît plusieurs formes de *shôdô* et une classification des prédicateurs en divers types.

7. Cf. par exemple *Nihon koten bungaku dai-jiten* « *shôdô* », vol. III, p. 367. Cf. SEKIZAMA K., 1978, p. 45.

8. *Hyôbyaku -tai*, plutôt fixe dans sa forme, choisit des phrases élégantes, et recourt fréquemment à des expressions littéraires. Cf. KOMINE K., 1995.

9. Dans l'histoire littéraire de l'époque moderne XVII^e-XIX^e s., l'influence du *shôdô* favorisa la formation de divers *geinô* populaires : *saimon*, *hei-kyoku*, *sekkyô-bushi*, *rakugo*, *kôdan*, *Amisya-bushi*. Les relations étroites entre la prédication *shôdô* et « l'art de la parole » *wa-gei*, terme qui a été proposé par SEKIZAMA K., 1973, dans son ouvrage pionnier sur la prédication au Japon – se laissent poursuivre jusqu'au célèbre conteur d'histoires, Sanyûtei Enchô (1839-1900) et ses *rakugo* ayant pour thème des histoires de fantômes *kaidan-banashi* ou des récits d'amour *ninjô-banashi*. D'une façon générale on peut dire que les diverses expressions de l'art oratoire japonais prennent, toutes, leur origine dans la prédication bouddhique.

10. Cf. NAGAI Y., 1966, p. 7.

11. Ou aussi *gubô junrei-ki* vol. I, époque Kaisei 3-11-24. Cf. E. REISCHAUER trad., 1955.

12. D'après Ennin, ce terme correspondrait à un « prédicateur ambulant » *hi-kyôke-shi*. NAGAI Y., 1966, p. 85 cite une thèse disant que le mot *hi-ke* que comporte le *Nihon ryôiki* chap. *chû* 38, serait une faute de copie pour *kyô-ke*, et correspondrait donc au terme chinois en question.

13. Cf. NAGAI Y., 1966, p. 85.

14. *Paroles explicatives des Peintures des Trois Joyaux*, recueil d'anecdotes didactiques *setsuwa* en trois volumes 984, de Minamoto no Tamemori (1011), destiné originairement

La tradition attribuée à Shôtoku taishi le mérite d'avoir œuvré pour l'introduction du bouddhisme au Japon¹⁵, et porte à son crédit la rédaction de trois commentaires de sūtra¹⁶ – exploit remarquable à une époque où le bouddhisme avait à peine fait son entrée (officielle) au Japon, où la culture continentale – et en particulier la maîtrise de l'écriture – était sans doute l'apanage d'une partie seulement de l'aristocratie ou du clergé¹⁷.

Parmi les nombreuses représentations iconographiques de Shôtoku taishi, la plus connue est sans doute celle du prince exposant précisément ce *Sūtra de la Reine Srîmâlâ* (*Shōman-gyō kōsan-zu* ; cf. fig. 1) qui semble dans sa composition trahir des influences chinoises¹⁸. On y voit le prince monté en chaire, et habillé à la chinoise, derrière une table à seize pieds. En face de lui, un rouleau de sūtra ainsi qu'un encensoir. Parmi ses auditeurs, le deuxième à gauche est Eji (Heja), son maître coréen, et le troisième est Kakuka. Sur la tête, un grand couvre-chef à plateau orné de pendentifs (*menkan*)¹⁹, dans la main gauche un é mouchoir (*shubi*) en « queue de cerf ». À gauche du prince un récipient pour des reliques (*sharî*), devant une table avec des fleurs. La peinture daterait de la fin du Moyen Âge. À la suite de cette prédication, des fleurs de lotus seraient tombées du ciel – on le voit sur la peinture –, sur quoi la cour aurait décidé la construction d'un temple sur ces lieux mêmes, en fait l'origine du futur temple Tachibana-dera²⁰.

Or, il paraît que la scène de « prédication » figurant Shôtoku taishi monté en chaire et s'adressant à l'auditoire, ne représente pas la forme la plus ancienne de prédication. Celle-ci aurait été plutôt celle d'un dialogue, d'une disputation (*rongi*) entre reli-

à une princesse impériale : les peintures qui devaient accompagner ce recueil – si toutefois elles ont réellement existées – ne sont pas connues.

15. Il étudia le bouddhisme auprès d'un maître coréen, Heja (jap. Eji), et s'initia dans les classiques du confucianisme avec Kakka (jap. Kakuka). On lui doit aussi la construction de célèbres monastères, comme le Shitennō-ji (Osaka) ou le Hōryū-ji (Nara).

16. *Sankyō gi-sho*, comprenant outre le *Shōman-gyō Sūtra de la reine Srîmâlâ*, le *Hoke-kyō Sūtra du Lotus* et le *Yuima-gyō Sūtra de Vimlakîrti*.

17. Sur l'authenticité des trois commentaires, cf. TSUDA S., 1975 ainsi que J.-N. ROBERT, 1990, p. 12-13. Le nom de Shôtoku taishi est par ailleurs lié à la première constitution du Japon, qui stipule dans ses dix-sept articles *Jūshichi-jō no kenpō*, 604, entre autres, la vénération des Trois Joyaux.

18. Cf. ISHIDA M., 1976, ill. n° 33.

19. Cf. B. FRANK, 1991, p. 315 *Shôtoku taishi kōsan-zō*.

20. Tachibana-dera, département de Nara, Asuka-mura. Sa fondation remonterait à la deuxième moitié du VII^e siècle. L'impression que la prédication de Shôtoku taishi aurait laissée sur le public, nous est connue d'après le *Hōryū-ji garan engi narabi ni ruki shūzai-chō* 747 : « Tous les princes, les ducs et les princesses ainsi que les grands dignitaires et le peuple, reçurent la foi et personne à ne pas en féliciter » SEKIMURA K., 1973, p. 11, avec une citation du *Hō-ō teisetsu*, Suiko 6-4-15 ; cf. le *Vihongi* Suiko 14-7.

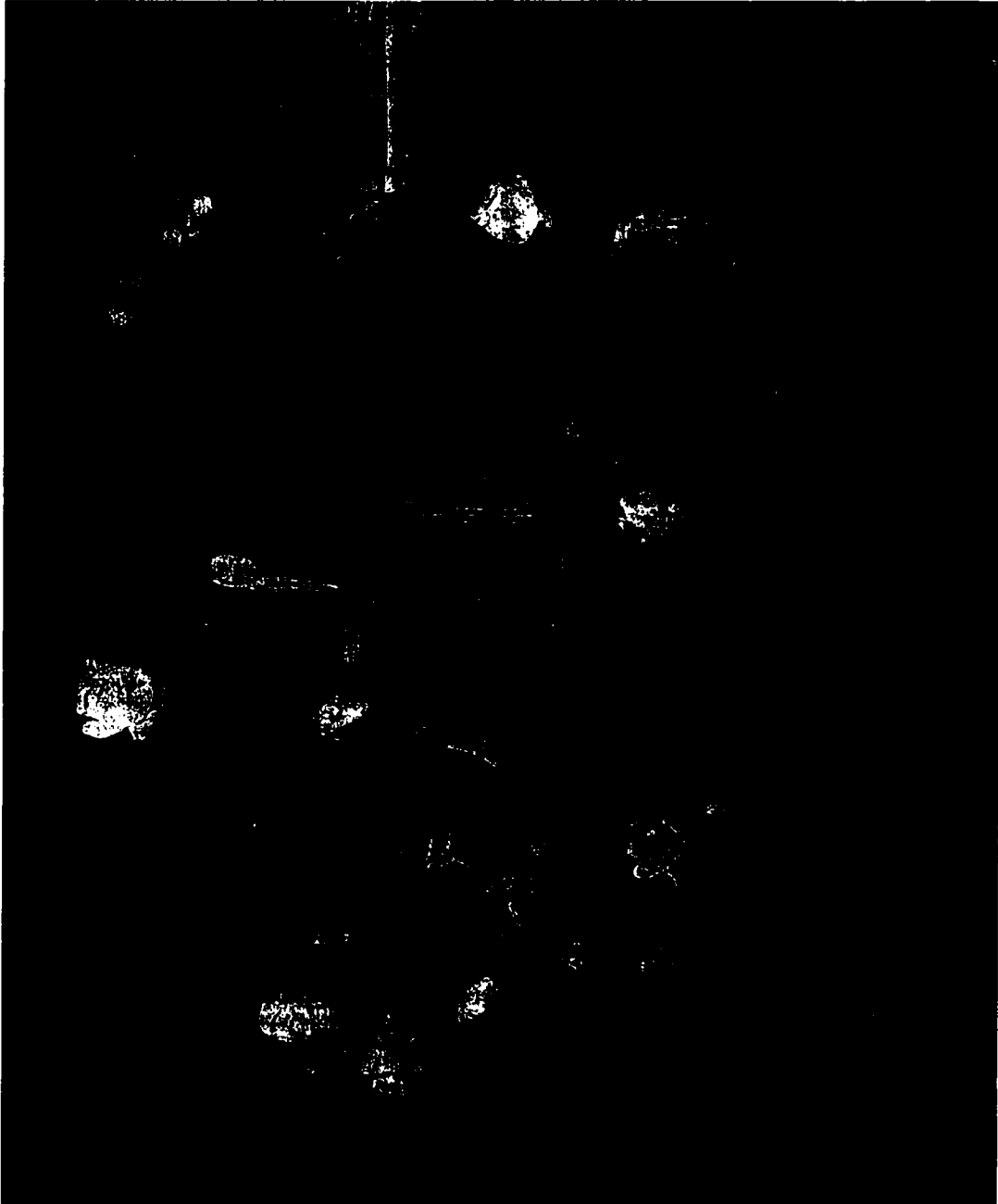


Fig. 1. — Shintōku taishi exposant le *Sūtra de la reine* (*Shōmōkyō*). Temple Hankyū-ji, aussi Ikaruga-dera, département de Hyōgo. Copie d'après *Shōtoku taishi sanzō shūshi*, Ishida M., ed., Tôkyō, Kodansha, 1976.

La *Suite des Annales du Japon* (*Shoku Nihongi*, Yôrô 1-4-23) y ajoute quelques détails significatifs :

« Actuellement le moine Gyôgi et ses suivants encombrant les carrefours où ils se rassemblent et exposent leurs vues aberrantes sur le péché et la vertu. Ils forment des bandes, se brûlent ou se coupent les coudes ou les doigts, vont de porte en porte répandre leurs hérésies et profitent de l'occasion pour solliciter des dons tout en abusant le peuple au nom de la Voie sainte. »

LA PRÉDICATION DANS LE CADRE DES « ASSEMBLÉES DE LA LOI » (*HÔ-E*)

A une époque où l'État subventionnait les temples, la nécessité de s'engager dans la « diffusion de la doctrine » (*fukyô*) parmi la population était plutôt faible, et une prédication avait d'habitude lieu dans le cadre d'une « assemblée de la Loi » (*hō-e*) prenant la forme d'une « explication de sūtra ». La mission populaire fut alors prise en charge par des « moines privés » (*shido-sô*)²⁴, à l'écart de l'orthodoxie bouddhique, et qui, eux, devaient pourvoir à leur subsistance.

Parmi les grandes « assemblées de la Loi », il y en avait trois (*san-e*) que les religieux-prédicateurs ambitionnaient tout particulièrement²⁵. Y avoir été nommé (par la Cour) comme « prédicateur » constituait souvent une promotion dans la hiérarchie bouddhiste²⁶.

Nonobstant l'absence de matériaux nous permettant d'établir comme une claire évolution historique des différentes formes de prédication, est-il interdit de penser – réconforté aussi par les dires du *Nihon ryôiki* – que dès les premiers siècles suivant l'introduction du bouddhisme au Japon, il y eut probablement plusieurs

24. Nom donné à ceux qui, sans l'approbation officielle de l'État – pourtant nécessaire à l'époque – choisissaient, pour diverses raisons, la vie de religieux bouddhiste. Interdit en 720, cette pratique fut pourtant bien populaire. Le *Nihon ryôiki* en particulier rend compte des activités de ces « moines privés ».

25. Il s'agit des rituels du *Yuima-e* au temple Kôfuku-ji, du *Saishô-e* au Yakushi-ji et du *Gosai-e*, exécuté au palais impérial. Cf. pour cela de M. W. DE VISSER, 1935, II, p. 443 sq.

26. Pour un exemple d'une telle promotion, cf. le cas de Gishin qui fut « conférencier » *kôji* au *Yuima-e* en l'année Tenchô 8 (831), et devint plus tard supérieur *zasu* du Tendai. De son éloquence on disait à l'époque qu'elle « coulait comme de source ». Pour s'être distingué comme conférencier au rituel d'offrande *kuyô* du Shakuzen-ji, un autre religieux, Shinki, devint en l'année Shôryaku 2 (991) « grand contrôleur monacal surnuméraire » *Gon dai-sôzu*. Le religieux Ingen, qui en l'année Chôhō 4 (1002) officiait au palais lors d'une explication du *Sūtra du Lotus* (*Go-hakkô*), devint plus tard « petit contrôleur monacal surnuméraire » *Gon shô-sôzu*.

types de prédication : celui des dialogues-disputations académiques (*rongi-mondô*), celui du prêche en chaire²⁷ propre aux temples, mais aussi une « mission populaire » plus libre.

Dans la prédication en chaire, le prédicateur est en quelque sorte le « porte-parole » de la Loi, il devient lui-même le Bouddha qui prêche. Autrement dit, il représente la voix du Bouddha en ce monde – quelque peu à l’instar du prédicateur chrétien dont le dominicain Humbert de Romans dans son *Traité de l’instruction des prédicateurs* dit qu’il « est la voix du Christ en ce monde »²⁸.

LA POPULARITÉ DE L’OCTAVE DU LOTUS *HOKKE-HAKKÔ*:

Parmi les rituels de l’époque de Heian, était particulièrement connu celui de « l’Octave du Lotus » (*Hokke hakkô*), pour lequel on faisait appel à des prédicateurs professionnels²⁹.

Selon la tradition, cette cérémonie comprenant huit séances (*hakkô*) – au cours desquelles était expliqué le *Sutra du Lotus* – aurait été initié en Chine par le religieux Emyô (chin. Hui ming), avant de trouver son plus grand épanouissement au Japon, où elle fut exécutée à titre « d’offrande (dans le cadre d’un service de commémoration d’un mort) ayant pour but le transfert des mérites » (*tsuizen kuyô*)³⁰. Saichô, le fondateur du Tendai japonais, aurait le premier ajouté les deux sùtra dits d’Ouverture et de Fermeture (*kai-ketsu ni kyô*)³¹ dans une Décade du Lotus, avant que le rituel n’aboutisse finalement à sa forme complète de trente séances, par référence aux vingt-huit chapitres du *Sùtra du Lotus* ainsi qu’aux deux sùtra mentionnés ci-dessus.

A en croire le *Honchô monzui*, « L’essence des Lettres nationales »³², ces Octaves du Lotus, notamment celles célébrées au palais

27. Pour deux types de prédication, réunis dans une même histoire, cf. *Konjaku monogatari* XI.2 récit sur Gyôgi et Chikô.

28. Cf. *Le Rire du prédicateur*, 1992, p. 5. Pareille identification du prédicateur avec le Bouddha est encore corroborée par nombre de récits mettant en avant des saints hommes-prédicateurs, incarnations *ke-shin* de bouddhas ou de bodhisattvas, qui, à la fin de leur sermon, révèlent leur vraie nature. Cf. *Konjaku monogatari* XII.7.

29. Cf. à ce propos de M. W. DE VISSER, 1935, p. 667 sq. Un exemple concret d’une telle séance d’explication nous est parvenu dans le *Hokke shûhō ippyaku-za kikigakishô*.

30. Cf. le journal de Minamoto no Tsuneyori (976-1039), *Sakei-ki*, l’année Chôgen 7-11 (1034), service commémoratif pour Fujiwara no Michinaga (cf. SEKIZAMA K., 1973, p. 25).

31. *Muryôgi-kyô* et *Kan Fuga-kyô*, cf. B. FRANK, 2000, p. 401.

32. Recueil de poésie et de prose, rédigé en chinois (milieu du XI^e s.), éd. Fujiwara no Akihira (1058/65 ?).

ou dans les temples, jouissaient à l'époque d'une grande popularité³³.

ÉVOLUTION DE LA PRÉDICATION JUSQU'AU MOYEN ÂGE

Pendant les époques de Nara et de Heian, prédominait sans doute la forme orthodoxe d'une prédication dans le cadre d'un rituel, avec explication d'un sūtra comme partie essentielle. C'est vers la fin de l'époque de Heian et au début du Moyen Âge que de nouvelles formes de prêche gagnent de plus en plus de popularité.

Une des raisons en est, sans doute, à chercher dans le développement de l'amidisme³⁴ et l'adhésion massive de la population à cette école. Le rejet des explications difficiles allait de pair avec la tendance du nouveau bouddhisme de recourir de plus en plus à la force de persuasion des « récits sur les causes et facteurs (qui produisent et régissent une vie) » (*innen-banashi*), et de favoriser le côté « divertissant » d'une prédication³⁵. C'est ici que la voix du prédicateur ainsi que la gestique de son art oratoire (*wa-gei*) deviennent décisives pour la réussite de l'opération.

Cette orientation de la prédication vers une expression de plus en plus populaire est en grande partie due à Seikaku (aussi Shōkaku : 1167-1235)³⁶, fils du fondateur de l'école de prédication Agui³⁷, Chōken (1126-1203), qui s'était tourné vers l'amidisme de

33. Il semble qu'elles pouvaient, par endroits, aussi adopter une forme plus libre, sans égard au statut ou aux capacités des prédicateurs, comme par exemple à Kumano (cf. *Sambō-e-kotoba*) – fut-ce sous l'influence des « saints hommes » (*hijiri*), voire des *yama-bushi* ? – haut lieu du syncrétisme shintō-bouddhique.

34. Cf. les traductions de Gira dans H. O. ROTERMUND dir., 2000, p. 236 sq. L'œuvre majeure de Genshin, l'un des principaux patriarches japonais de l'école de la Terre pure, l'*Ōjōyōshū*, a durablement influencé le *shōdō* des époques ultérieures. La version illustrée de ce texte deviendra même matière pour les « montreurs d'images » (*e-toki*).

35. Une particularité de la prédication de la secte de la Terre pure (*Jōdo-shū*) est l'explication du *mandala* du temple Taima, *Taima-dera-mandara*. Cf. Shōkū, *Taima-mandara-chū* et le commentaire de Myōshū : *Taima-mandara-chū-ki Myōshū-shō kiki-gaki*, un document important pour les *e-toki* de l'époque d'Edo.

36. Son éloquence est attestée par l'expression « étonner les oreilles » (*Shasekishū* 6/15), qu'on retrouve aussi dans le *Gyoku-yō*, Angen 3 (1177)-7-8. À sa mort, Fujiwara Teika (1162-1241) note dans son journal *Meigetsu-ki* : « N'est-ce pas comme si Furuna, le plus habile prédicateur parmi les disciples de Shākyamuni, ait finalement quitté ce monde de souillures ! C'est sans doute la fin de cette voie (de la prédication) – bien triste ! » (Y. NAGAI, 1985, p. 315).

37. D'après le nom d'un temple Tendai, situé à Kyōto. C'est vers la fin du XI^e siècle que s'est répandue la renommée de Chōken, fils de Fujiwara no Michinori (1106-1159) Shinzei comme prédicateur. Cf. pour une biographie de Chōken, SEKIMAYA K., 1973, p. 51. Sur les deux écoles de prédication qui s'étaient formées au début du Moyen Âge, Agui et Miidera (par Jōen), cf. le *Genkō shakusho* (chap. 29) : *ongi-shū*.

Hōnen (1133-1212), moine éminent qu'il tenait en grand estime. Shinran (1173-1262), disciple de Hōnen, avait, lui, une grande admiration pour Seikaku – ainsi, le *shōdō* de l'école Agui se trouva étroitement liée à la secte Jōdo-shinshū (« Vraie secte de la Terre pure »).

L'époque de Chōken est celle de la période de transition du bouddhisme aristocratique vers le bouddhisme populaire. Or, le gros des documents de l'école Agui sont encore des textes dans le style de *hyōbyaku*, marqués par un certain caractère aristocratique, un style élégant qui met en valeur la rhétorique³⁸. Un exemple littéraire du type déclamatoire est le discours que tint le religieux Ingen (951-1028), à la mort de Fujiwara no Michinaga (966-1027)³⁹.

Si le style de déclamation solennelle (*hyōbyaku*) utilisé dans le cadre d'un rituel pour exprimer la finalité de la cérémonie peut toucher les divinités qui feraient alors montre d'une « efficace miraculeuse » (*rei-ken*), mais aussi émouvoir le public (jusqu'aux larmes), l'époque n'était plus vraiment celle de ce style quelque peu formel⁴⁰. On constate alors un intérêt toujours plus grand pour des anecdotes « profanes/vulgaires », et l'on observe en même temps une certaine professionnalisation des prédicateurs, dont la rhétorique épouse de plus en plus les formes populaires du *geinō* pour la diffusion de la Loi.

La prédication devient peu à peu un divertissement, qui place les prédicateurs en quelque sorte en dehors de la communauté officielle du clergé. Or, le fait est qu'à la même époque apparaît aussi une tendance à théoriser la prédication, comme le fait par exemple le fondateur de l'école du Agui (voir *supra*).

38. La recherche a décelé des influences de la prédication de l'école Agui dans les épopées de guerre (*gunki-mono*), et en particulier dans les célèbres paroles en tête du *Heike-monogatari* : « Le son de la cloche du monastère Gion – la résonance de l'impermanence de toute chose. »

39. Cf. *Eiga monogatari* /1037-1092, chapitre *Tsuru no hayashi*. Récit historique, le premier en langue japonaise, rédigé à l'apogée de l'époque de Heian, avec au centre l'illustre homme d'État, Fujiwara no Michinaga.

40. Critiqué dans certains textes, comme par exemple le *Futsū shōdō-shū*. Cf. les remarques critiques à la date de l'année En'en 2 988: sur l'état de la prédication à l'époque dans le *Chōya gūnsai, Recueil (d'écrits) de la cour et de la campagne*, une collection de textes en vers et en prose, écrits en chinois (1116) (éd. Miyoshi Tameyasu 1049-1139). Cf. SEKIDAMA K., 1973, p. 48; cf. a. le *Gukanshō, Mes vues personnelles sur l'histoire* (1219/1220), ouvrage d'historiographie, de la main du supérieur de Tendai, Jien (1155-1225).

LES PREMIERS PRÉDICATEURS PROFESSIONNELS DE L'ÉPOQUE DE HEIAN

La *Biographie des moines éminents* de Hui-Chiao (*Kôsô-den*, d'Éko) énumère quatre qualités fondamentales d'un prédicateur chinois : 1. La voix : « sans (une belle) voix, (il) ne peut émouvoir la foule. Le son et les rimes devront être comme cloches et tambours et amener (les auditeurs) à s'ouvrir à la vérité » ; 2. L'éloquence (*ben*) : « sans une réelle éloquence, l'orateur ne saura répondre à une situation donnée. Il faut aussi qu'il parle sans s'arrêter, sans s'embrouiller » ; 3. Les talents (*sai*) : « sans talent, il ne saura choisir le vocabulaire approprié. Un langage joli et raffiné doit jaillir librement » ; 4. Le savoir large (*haku*) : « sans un savoir large, il ne pourra utiliser des expressions attestées dans les classiques. Il faut qu'avec une bonne compréhension des sûtra et des commentaires, il choisisse ses vocables dans la littérature et dans l'histoire »⁴¹.

Et le contenu de sa prédication devrait changer en fonction de l'auditoire. Pour les religieux et les fidèles (il parlera de) la non-permanence (*mujô*) de toute chose et du repentir (*zange*) ; pour les riches et les notables : des textes populaires (littéraires) (*zoku-ten*), dans un langage raffiné (plutôt style *hyôbyaku*) ; le menu peuple, lui (veut) du concret, des choses entendues ou vues ; et pour les illettrés de la campagne : l'exhortation de supprimer les péchés, et de faire le bien, etc.⁴².

Les qualités que devait posséder un bon prédicateur japonais, ressortent de façon particulièrement frappante de la description que dresse le *Shin Sarugakki*⁴³ d'un clerc-prédicateur, fictif et fort idéalisé :

41. *Kôsô-den Koku-yaku Issai-kyô, shiden-bu*, vol. 7, p. 325.

42. *Ibid.*, p. 326. On y trouve outre les sûtra dont on tirerait les histoires édifiantes aussi des « passages célèbres » *mei-mon*, etc. Parmi les prédicateurs cités nominalement, figure un certain Dôshô « qui fit son métier de la déclamation et du chant ». Don'ci, lui, « du moment qu'il était sollicité, alla chez les gens du haut et du bas, et ne fit aucune différence entre riches et pauvres ». Un autre, Hôkyô, qui lui aussi répondit à toute invitation d'où qu'elle vienne, « ne craignait ni la chaleur ni le froid » cf. NAGAI Y., 1966, p. 72. Pour le déroulement concret d'une telle séance de prédication, cf. NAGAI Y., 1985, p. 337.

43. De Fujiwara no Akihira -1066. Ce texte de fiction (de 1052 environ) qui décrit un spectacle de *sarugaku* (= *sangaku* = spectacle de saltimbanques, avec acrobatie, tours d'adresse, etc., venu au VIII^e s. par la route de la soie, à travers la Chine au Japon), ainsi que le caractère et le mode de vie des spectateurs, est une source importante pour l'étude des métiers, des coutumes, et bien sûr, du théâtre *sarugaku* au milieu du XI^e siècle. Cf. H. BLAT, 1966.

« Le Seigneur Gorô est un clerc de l'école Tendai [...]. Il possède des dons en abondance, et une énorme connaissance ; grâce à ses talents rhétoriques avec lesquels il sait discerner dans une disputation les vérités profondes, il est à même de dissiper les vues erronées de tous ceux qui assistent à la séance.

« Par ailleurs, grâce à l'habileté de ses talents d'orateur avec lesquels il peut expliquer et tenir un dialogue, grâce aussi à la voix avec laquelle il explique la signification du sūtra, et conduit à la compréhension, il impressionne fort ses auditeurs qu'il amène à se réveiller de leurs rêves illusoire [...].

« Dans une " assemblée de la Loi " *hō-e*, après la dispersion des fleurs, l'entendre chanter la *gāthā*, et déclamer, tout en agitant son bourdon de moine, le saint texte, c'est [alors joli] comme des fleurs ; la voix avec laquelle il chante le titre du sūtra [...], c'est [joli] comme un papillon [...].

« Ses épaules, sur lesquelles le Seigneur Gorô a mis son étole, sont souples et jolies, et, habillé d'un vêtement autour de sa taille, son physique est doux et calme. Ses doigts qui tiennent le chapelet, sont fins, et laissent apercevoir ses poignets [...], sa figure toute entière est véritablement imposante. Il ressemble – dit avec toute la crainte respectueuse – à Ananda ou encore à Râhula. »⁴⁴

Si le portrait du *Shin Sarugakki* est certainement une fiction idéalisée, la littérature de l'époque nous renseigne sur la réalité de ces prédicateurs. Revenons encore une fois aux *Notes de chevet* de Sei Shônagon qui avait postulé d'emblée qu'un

« prédicateur doit avoir la figure agréable. Lorsqu'on tient les yeux fixés sur son visage, on sent mieux la sainteté de ce qu'il explique. Quand l'on regarde ailleurs, sans qu'on le veuille, on oublie d'écouter, et ainsi, quand le prédicateur est laid, on craint toujours de mériter la punition du ciel [...].⁴⁵

« Les anciens chambellans arrivent en hâte, parlent au saint homme qui va prêcher, tout en regardant les voitures des dames que l'on installe, et ils ont l'air de s'intéresser à tout ce qui se passe [...]. Ils comparent les sermons, soit les Huit instructions, soit l'Offrande des saintes écritures, que tels prêtres ont fait en quelque endroit ; et pendant tout ce temps, ils n'accordent pas la moindre attention au discours qu'ils sont venus écouter. Mais qu'y a-t-il là d'étonnant ? Ils sont habitués à l'entendre, leur oreille y est accoutumée, et il n'y a plus rien, dans ces paroles, qui les émerveille [...]. »⁴⁶

44. *Shin Sarugakki*, p. 254.

45. Cf. A. BEAUFARD, 1934, p. 37.

46. *Ibid.*, p. 38.

Et, plus loin dans le texte :

« Quand les Huit Instructions de la profession y furent faites sous les auspices des hauts dignitaires, il y eut une cérémonie superbe. Tout le monde vint, en foule, écouter ces sermons. Comme on avait dit que les voitures qui arriveraient trop tard ne pourraient pas approcher, nous nous étions levés bien vite, en même temps que se posait la rosée. A la vérité, il ne restait aucun espace libre ; les voitures furent serrées, chacune étant appuyée sur les brancards de celle qui se trouvait derrière [...]. On était au sixième mois, un peu après le dix, et la chaleur devint extraordinaire. Seuls ceux qui regardaient les lotus de l'étang pouvaient croire qu'ils goûtaient un peu de fraîcheur. A part les ministres de gauche et de droite, personne ne manquait parmi les hauts dignitaires [...].

« Tous les seigneurs agitaient des éventails dont les minces baguettes laquées différaient [de couleur] ; mais qui [brillaient], uniformément tendus de papier rouge. Cela ressemblait tout à fait à [un parterre] d'œillets superbement fleuris.

« Le prédicateur n'étant pas encore monté [en chaire], on plaça devant les hauts dignitaires de petites tables, pour leur servir, je ne sais quoi [...]. Les nuances des costumes, en se rehaussant l'une l'autre, formaient un tableau splendide, d'un merveilleux éclat [...]. »⁴⁷

Parmi les « stars » de l'époque⁴⁸ figure par exemple Seihan qui « paraissait tout glorieux en chaire et avait une extraordinaire majesté »⁴⁹. A propos de ce religieux l'Ô-*kagami*⁵⁰ nous dit :

« Lorsque le maître de la discipline Seihan fut invité comme “ conférencier ” (*kôji*) à une cérémonie que quelqu'un organisait pour son chien mort, un confrère-prédicateur s'y rendait aussi, pour écouter son discours, sachant que Seihan était son égal en matière de prédication. Le religieux de dire : “ A l'instant, l'auguste âme qui avait quitté ce monde devrait, installée sur les pétales de lotus dans la Terre pure d'extrêmes délices, aboyer ‘wan-wan’ ! ”

« Le confrère fut plein d'admiration pour ce discours. L'auditoire éclata de rire et quitta l'endroit [...]. »

47. *Ibid.*, p. 41.

48. Dans le *Vichû-reki* « Les deux almanachs » chap. 13 sont énumérés les noms de prédicateurs illustres de l'époque, dont on trouve aussi des traces dans les carnets *nikki* et/ou la littérature de l'époque.

49. Cf. A. BEAUJARD, 1934, p. 43-44. Cf. H. MARTIN, 1979, p. 65 « on cherchait des prédicateurs très doctes et très élégants ».

50. Chap. *gc*, p. 404.

De Chû'in⁵¹ le *Kojidan*⁵² dit que sa prédication a dû provoquer rire et larmes à la fois. Dans une explication de la Loi (*seppô*) il dit :

« Il n'est absolument pas sûr qu'ils [les moines de l'Enryaku-ji] tombent dans l'enfer à la suite du péché qui consiste à avoir incendié le temple Onjô-ji. ». A ces mots les moines-guerriers montraient qu'ils étaient extraordinairement rassurés, lorsque Chû'in continuait de dire : « Parce que, en traversant l'enfer sans bornes, ils aboutissent aux confins du 'cercle du vent' (un des quatre cercles figurant la structure du monde) (du mont Sumeru. » A ces mots, les moines et toute l'assistance éclatèrent de rire.

« Par ailleurs il dit : « Il faut vraiment haïr les moines-guerriers du temple Onjô-ji, parce qu'ils souhaitent renverser la 'montagne' mont Hiei-zan. Pour quelle faute est-ce que la Loi bouddhique, les sûtra et les commentaires devraient être réduits en cendres en pure perte ! » A ce moment, la foule des trois mille, ensemble, éclata en sanglots, etc. »

Émotion et larmes d'un côté⁵³, amusement et rire de l'autre, comme par exemple à propos du religieux Kyôen (979-1047) qui « en disant les choses de façon drôle, fit une prédication qui instruisit les gens en les faisant rire »⁵⁴. Ce courant du prêche amusant prend une coloration tout particulière dans le *Shasekishû* (1279-83) et se perpétue dans le *Seisui-shô* (1623), dont l'auteur, Anraku-an Sakuden (1554-1642), considéré comme l'ancêtre du *rakugo*⁵⁵, fut un prédicateur de la secte de la Terre pure (Jôdo)⁵⁶.

La popularité dont jouissait la prédication à l'époque Heian transparait aussi dans une certaine mesure dans les très nombreuses références qu'on en trouve dans les carnets des aristocrates. Ces documents sont une autre source pour notre connaissance de la prédication de l'époque, même s'ils n'entrent guère dans les détails, mais se limitent le plus souvent à des remarques fort succinctes sur telle séance de prédication qui s'est tenue tel mois, tel jour, à tel endroit⁵⁷.

51. Cf. à son propos par exemple *Ujishûi monogatari* 1-2, 14-8, 5-11 pour une traduction anglaise, cf. D. E. MILLS, 1970. Cf. *Kokon chomon-jû* 18 *inshoku* ou *Hôbutsu-shû* 1179. Cf. YAMADA Sh., ÔBA A. et MORI H. éd., 1995, p. 86. Cf. *Gonsen-shû*, chap. sur le mont Hiei-zan (*Agui shôdô-shû*), p. 87.

52. *Kojidan* (1212-15), de Minamoto no Akikane (1160-1215), p. 107.

53. Cf. *Konjaku monogatari* 14-39, p. 588.

54. Cf. *Konjaku monogatari* 28-7, p. 68, 195 éd. Shôgakkan.

55. Cf. au sujet de ces histoires comiques avant une chute, SAKAI A., 1992, p. 41.

56. Pour quelques passages dans le *Seisui-shô* SEKIMAYA K. éd., 1993 qui rappellent le caractère de prédication de l'ouvrage, cf. chap. III *sei-zô*, IV *tada ari, sotenai gatten*, VII *omoi no iro wo hoka ni iu*.

57. Cf. par exemple dans le *Chû-yû-ki* 1087-1138 de Fujiwara no Munetada (1062-1141) les entrées à la date de Ten'ei 3 (1112-8-5 et 3-11-11; Gen'ei 2 (1119-10-5; Jôtoku 1 (1097-8-5 et 2 (1098-6-13; Hôan 1 (1120-5-12 et 1-2-12; etc.

LE RÉCIT DU GENKÔ SHAKUSHO

Le *Konjaku monogatari* nous apprend qu'il y avait à l'époque déjà des prédicateurs quelque peu sécularisés, peu soucieux, dans leur vie personnelle des défenses du bouddhisme⁵⁸. De plus, parmi ceux exerçant le métier de prédicateur il y eut aussi des femmes, comme l'atteste un passage du *Zoku Honchô ôjô-den* (1099/1104) d'Ôe no Masafusa (1041-1111)⁵⁹.

Le *Genkô shakusho* (1322), biographie de moines célèbres, compilé par Kokan Shiren (Rinzai Zen, 1278-1346) nous brosse un tableau haut en couleur de la situation de la prédication au seuil du Moyen Âge.

De Chôken, maître d'une éloquence exceptionnelle, il dit que « son parler coulait comme de source. Quand il monta en chaire, la foule des quatre [types d'auditeurs : religieux et pieux laïcs] dressait les oreilles ». Or, au soir de sa vie, il ne « respectait plus les défenses et procréa de très nombreux enfants ».

Si la prédication avait eu initialement pour l'objet l'explication de sûtra et la diffusion de la Loi, dit encore le *Genkô shakusho*, elle est devenue à présent la recherche de profits ou les religieux attendent un décès afin de s'assurer [les moyens] de leur subsistance. Et dans leur discours, c'est de la flatterie dans un drôle de spectacle aux gestes curieux et avec une voix faussée. Et – comble de perversion – afin d'émouvoir leur public, les prédicateurs pleurent d'abord eux-mêmes. « Lamentable » conclut notre auteur, « la voie de la vérité suprême (du bouddhisme) est devenue un art pour des acteurs-escrocs ! »⁶⁰.

Quoiqu'il en soit, pour gagner en popularité, la prédication du Moyen Âge devait adopter un certain caractère de spectacle (*geinô*). Or, même critiqué, comme par l'auteur du *Genkô shakusho*, cette prédication « vulgarisée » aura le plus grand succès. S'adapter aux aspirations de la population afin d'assurer sa subsistance – une évolution qui répond bien évidemment aux mutations de la société, allant du règne de l'aristocratie vers la société des guerriers, la noblesse du sabre.

Pour la période du « gouvernement par des empereurs retirés » (*insei* ; fin XI^e-début du XIII^e s.), le *Tenbôrin-hiden*⁶¹, qui

58. *Konjaku monogatari* 17/31. Cf. *Kojidan* III à propos de Kan'chi.

59. *Zoku Honchô ôjô-den* n° 41, p. 252.

60. Cf. *Genkô shakusho*, chap. 29 *ongei-shi*, p. 433.

61. Manuel rédigé par d'un certain Shinkaku, dont on ne sait rien de concret. L'existence de ce texte – aussi *Seppô hijô*, conservé dans le Daigo-ji Sanbô-in n° 423-20, fut

reflète la réalité de la prédication et la situation du *shôdô* à l'époque précédant l'établissement des deux écoles, d'Agui et du Miidera, reprend quelque peu les dires de Hui-Chiao, en faisant l'inventaire de ce que devrait posséder un bon prédicateur : une belle voix, une belle prestance, du charme, un parler sans encombres, de l'humour, etc.⁶². Il doit en outre être plein de compassion affectueuse pour les êtres ; et dans le rituel de prêche la partie du « transfert des mérites » (*ekô-bun*) doit être émouvante. Puis, qu'il soit bon ou mauvais, il doit s'entraîner à la poésie⁶³.

Urabe Kenkô, l'auteur des « notes au fil du pinceau » intitulées *Tsurezure-gusa* (*Heures oisives*)⁶⁴, y ajoute encore d'autres qualités, à travers les conseils qu'un père adressa à son fils dont il fit un moine :

« “ Étudie bien. Comprends bien la loi du karma et gagne ta vie avec tes prêches. ” Pour se faire prêcheur, selon l'avis de son père, le jeune homme apprit d'abord l'équitation. Il avait ainsi raisonné : “ Quand on me demandera de prêcher dans une cérémonie, n'ayant ni palanquin ni voiture, on peut bien venir me chercher avec un cheval. N'étant nullement cavalier, ce sera bien pénible d'en tomber. ”

« Il se dit ensuite : “ Après une cérémonie bouddhique, on offre du saké, me semble-t-il. Si le bonze n'a aucun talent artistique, les fidèles seront déçus. ” Et il apprit à chanter les chansons à la mode. Devenu bon cavalier et bon chanteur, il eut encore envie de se perfectionner. Pendant qu'il s'appliquait ainsi, il finit par vieillir sans avoir eu le temps d'apprendre à prêcher. »

Avec la formation des deux écoles du *shôdô* et l'apparition de prédicateurs professionnels, le déroulement d'une séance de prédication fut de plus en plus codifié dans des traités sur l'*ars*

d'abord portée à notre connaissance par Abe Yasuo (Université de Nagoya) dans deux articles (1993, 1996). Pour une transcription du texte, cf. MABUCHI K. et TAGUCHI K., éd., 2000.

62. Le texte comporte, outre des remarques sur la voix et le choix des mots, aussi une différenciation dans la structure du langage à utiliser dans les différentes parties de la prédication. Y. ABE, 1993, p. 20-21.

63. *Tenbôrin-hiden*, p. 12 (MABUCHI K. et TAGUCHI K., éd., 2000.). Pour les relations entre la poésie (*waka*) et la prédication, cf. ABE Y., 1993, p. 32. NAGAI Y., 1985, p. 355 explique la présence de « poèmes sur la doctrines de Shâkyamuni » (*shakkyô-ka*) dans les anthologies par leur utilisation dans le cadre d'une prédication. Il ne fait pas de doutes, et les documents le confirment, que les *waka* revêtaient une fonction importante dans la prédication, comme le montre notamment le *Shasekishû*.

64. Traduction et commentaires de Ch. Grosbois et Yoshida T., 1968, p. 143, n° 188.

*praedicandi*⁶⁵. Ceux-ci arrêtaient jusque dans les moindres détails les gestes et le comportement du prédicateur. D'une façon indirecte, nous obtenons ainsi quelques indications sur la réalité du *shôdô*, notamment à travers les remarques critiques à l'égard de ses protagonistes.

Le *Hossoku-shû* (XIV^e s.)⁶⁶ rédigé par Shinshô Hôin, disciple de Seikaku, nous révèle qu'une séance de prédication doit être « au début pénétrant et profond, au milieu solennelle, et à la fin (elle doit) susciter l'émotion »⁶⁷.

Si l'existence de divers *artes praedicandi* est déjà attestée pour la période allant du XII^e à la fin du XVI^e siècle, c'est à l'époque moderne (XVII^e-XIX^e s.) que nous en observons la plus grande production⁶⁸. Le bien connu *Seppô shiki-yô* de la fin du XVI^e siècle exige du prédicateur : une (belle) voix, de l'éloquence, de la pratique, des vertus et de vastes études, esprit et intelligence, compassion et piété⁶⁹.

Au seuil de l'époque moderne, où « (les prédicateurs) agitent la tête, frappent avec leur éventail, lèvent les bras, se comportent de façon théâtrale, ce qui n'est point conforme au rituel », l'objectif du *Seppô shiki-yô*⁷⁰ fut le rétablissement d'une prédication correcte. Car (les prédicateurs) « ne propagent pas les vérités de la Loi du Bouddha, mais voient dans la prédication uniquement un moyen d'assurer leur subsistance... ».

Outre des règles relatives à l'exposé de la Loi, ce texte contient aussi des indications très précises sur l'habit correct, la bonne manière de monter en chaire, cette chaire même qui est considérée comme étant le « siège du lotus », et le prédicateur lui-même comme Shâkyamuni en train de prêcher. Son auditoire : des laïcs et des religieux, haut et bas, hommes et femmes, des sages comme

65. Ushiroshôji propose le terme de *shôdô-ron*, « traités de la diffusion de la Loi », à savoir des *artes praedicandi*. Bien structurés, ceux-ci peuvent aussi inclure des éléments de « poétiques » (*karon*).

66. Cf. *Agui shôdô-shû, jô*, p. 494 sq.

67. *Op. cit.*, p. 505.

68. *Seppô shiki-yô* (fin du XVI^e s.), *Kozô shûnan-sho* (1690) ; *Shôdô hyakuren-shô*, époque Bunsei Tempô (1818-1844) (Ôtani, Rinsan bunko), etc.

69. L'auteur du *Seppô shiki-yô* est un certain Gyûshû (de la secte Jôdo-shû) de la province Musashi, supérieur du Ryûzan Daizen-ji (un des dix-huit grands temples de l'auidisme dans le Kantô). Pour sa biographie, cf. *Jôdo-shû zensho* (vol. 9, p. 37 ; vol. 17, p. 468 ; vol. 27, p. 141). La date de 1538 (l'auteur aurait alors seulement 15 ans) pose problème. Ushiroshôji propose 1598 (l'âge de 75 ans) ; l'impression du texte date de 1676. Pour plus de détails, cf. Ushiroshôji K., 1986.

70. Le texte de Gyûshû fait souvent allusion au *Seppô myôgen-ron* (de Entsû ; imprimé 1665). Dans ce texte, comme dans le *Hossoku-shû*, l'accent est mis sur la ritualité (on y trouve même un rituel pour recevoir les offrandes), alors que dans le *Seppô shiki-yô* cette partie est fort réduite voire absente – trace d'un changement dans la conception de la prédication même. Cf. Ushiroshôji K., 1986, p. 38.

des stupides, etc., mais en fait il y a, en tout, quatre catégories d'auditeurs : les fidèles croyants, les stupides, les doctes religieux et les confucianistes.

Parmi les multiples dispositions que fixe le *Seppô shiki-yô* nous en trouvons aussi qui règlent le regard que le prédicateur jettera sur son auditoire : « D'abord à gauche, puis à droite, puis en face, mais, continue le texte, il devrait s'abstenir de regarder du côté des jolies jeunes femmes. »⁷¹

Quittons ici notre résumé historique, pour examiner plus en détail la prédication de Mujû, auteur de la *Collection de sable et de pierres* (*Shasekishû*).

LE PRÉDICATEUR MUJÛ ET SA *COLLECTION DE SABLE ET DE PIERRES*

Les matériaux utilisés dans le but de propager la Loi, de familiariser l'auditoire avec le bouddhisme et de traduire ses dogmes sur le plan de la vie quotidienne, provenaient en grande partie de recueils d'anecdotes didactiques (*setsuwa*), en fait un genre de collection d'*exempla*⁷². Entré au Japon avec la littérature bouddhique traduite en Chine, le corpus de telles anecdotes s'est alors enrichi d'histoires diverses qui circulaient alors au Japon.

Dans le souci d'attirer l'attention des lecteurs, ou des auditeurs, et de les « faire croire », les *setsuwa* bouddhiques répondent, dans leur ensemble, à certaines caractéristiques. Ils présentent les récits à caractère extraordinaire comme des événements réels. Or, c'est précisément pour cette raison qu'il était nécessaire d'affirmer leur crédibilité, grâce à une datation précise, et à l'indication de l'endroit ou de l'époque – située de préférence dans un passé récent ou, mieux encore, contemporain du narrateur lui-même⁷³.

71. En Occident aussi les gestes, l'attitude avaient une certaine importance. « Quant tu fais sermon au peuple, tu ne doibs mie ta main estendre sicomme pour getter tes parlers en la face du peuple, ne ne doibs mie tes yeux clore ne tenir en ettre ne ta teste mouvois ne ta bouche contordre de cha et de la. Ains [mais] tu doibs selon ce que la réthorique aprent en telle maniere et humblement tes parlers fourner, dire les choses tristes tristement et les ioieuses ioieusement et les humbles bassement prononcer si quil sambleze au peuple que il voit clerement les fais dont tu parles. » Cf. H. MARTIN, 1979, p. 70.

72. Dès l'introduction du bouddhisme au Japon, des histoires ayant pour thème la merveilleuse efficace des bouddhas, ou des bodhisattvas, de certains sûtra, la vie et la mort d'éminents religieux, la logique du principe de cause à effet, etc., ont été transmises, oralement d'abord, pour être ensuite notées et diffusées, cela notamment à partir du IX^e siècle, et plus encore au Moyen Âge (XII^e-XVI^e s.).

73. Ajoutons que parmi les thèmes d'actualité dont s'est emparée la prédication, figure plusieurs siècles plus tard, à l'époque d'Edo, aussi celui du *Trésor des vassaux fidèles*.

La *Collection de sable et de pierres, Shasekishû* (1283) de Mujû, est un recueil de *setsuwa* représentatif du genre, et un texte majeur de la prédication du XIII^e siècle (époque de Kamakura).

Comparé aux « vrais » traités-manuels d'apprentissage de l'art de la prédication des époques médiévale et moderne, le *Shasekishû* est avant tout un recueil de matériaux utilisés pour la prédication. Or, par le biais des récits qu'il contient, il nous familiarise non seulement avec le contenu de la prédication de son temps, mais nous révèle aussi ce que son auteur, Mujû, considère être l'essentiel de la prédication.

Les textes du *Shasekishû* nous sont parvenus en deux grandes versions, une « version amplifiée » (*kô-hon*) proche de l'original qu'on ne connaît pas, et une « version abrégée » (*ryaku-hon*). C'est la comparaison entre ces deux groupes de textes qui nous permet de cerner quelques-uns des éléments « techniques » de la prédication de l'époque.

La « version amplifiée » qui, elle, comprend aussi des histoires sans la moindre moralité, présente sans doute la forme la plus ancienne, plus marquée par le goût du rire, tandis que la « version abrégée » met plutôt l'accent sur la bonne motivation et moins, par exemple, sur l'érotisme et la scatologie comme éléments d'humour dans la prédication. De surcroît, dans l'évolution du *kô-hon* vers le *ryaku-hon*, les anecdotes initialement amusantes se changent souvent en anecdotes didactiques⁷⁴.

Le *Shasekishû* nous dépeint le clergé, et en particulier les prédicateurs, à quelques exceptions près, sous un jour fort amusant, en insistant sur leur maladresse et leur incapacité de s'acquitter de leur tâche.

L'assistance à une séance de prédication est d'habitude désignée comme « auditeurs », mais nous trouvons également un terme signifiant « spectateurs ». Il se trouve que cette expression est tout à fait appropriée, puisque les séances de prêches revêtaient souvent un caractère de spectacle⁷⁵. Or, ce que Mujû critique, ce n'est pas le caractère de spectacle, mais la longueur du sermon :

i. e. la célèbre vendetta des 47 samourai *Chûshin-gura* dont la première représentation au théâtre date de 1748, et que la prédication a repris dès 1754. Cf. pour cela aussi une notice chez *Motoori Norinaga zenshû*, 1975, p. 585.

74. Cette tendance est encore plus accentuée dans le deuxième ouvrage de Mujû, le *Zôtanshû* ou *Recueil d'histoires mélangées*, où le nombre d'histoires amusantes se trouve en nette diminution. L'évolution de la « version amplifiée » vers la « version abrégée », où les éléments didactiques et d'exhortations prédominent, apparaît aussi dans certaines omissions, rajouts ou commentaires plus explicites, ou encore dans les corrections, notamment en ce qui concerne le langage de politesse. Cf. SARRÔ Y., 1991, p. 15, 21.

75. Cf. les notices dans le *Makura no sôshi*, *supra*.

« Il est dit dans le Tchouang-tseu : “ Le saint n’a pas le cœur [constant], il fait du cœur des dix mille êtres son propre cœur. ” On devrait donc en tout respecter le cœur, les sentiments des autres, et agir selon le temps et suivant les circonstances. La doctrine du bouddhisme aussi veut qu’on explique la Loi en un lieu saint où le cœur est tranquille et à des moments où les auditeurs ont le désir de l’entendre [...]. »

LA VRAIE ÉLOQUENCE ET L’IMPORTANCE DE LA « PARTIE DESTINÉE AUX MÉRITES DU BIENFAITEUR »

Voyons quelques unes des histoires que nous conte Mujû. Dans le commentaire qui suit l’histoire d’une dame ayant, en pleine séance de prédication, lâché un vent, Mujû parle de la vraie éloquence du prédicateur qui, confronté à pareille situation délicate, s’en est bien tiré. Or, est-ce sérieux ou est-ce de l’ironie quand il dit :

« Le prédicateur, n’a-t-il pas réussi à faire l’éloge de choses difficile à louer ! C’est là la vraie éloquence ! [...] Néanmoins, voilà une offrande qui ne servit à rien ! »⁷⁶

Par ailleurs, l’auteur du *Shasekishû* reprend son discours sur la vraie éloquence, et cette fois-ci en des termes sans équivoque :

« L’éloquence, dit-on, peut changer le mauvais karma qu’on se crée sans cesse (*mugen no gô*). C’est bien vrai ! Or, les êtres humains, tous possèdent la Nature-de-Bouddha, mais, sans bénéficier d’un lien (*en*), ils se noient fort inutilement (dans la mer des souffrances). »⁷⁷

L’éloquence (*ben*) qui permet de parler bien de telle ou telle chose, doit en fait aller ensemble avec la « modulation de la voix » (*fushû*). On distingue plusieurs types d’éloquence (*ben*), une qui convient aux récits sur le paradis, une autre à l’enfer, une troisième à l’impermanence en ce monde, etc., changeant de la sorte en fonction du contenu du prêche⁷⁸.

La « partie (destinée à évoquer les mérites) du bienfaiteur » (*seshu-bun*), est, comme le dit déjà le *Tenbôrin-hiden*, l’un des quatre éléments importants dans le discours d’un prédicateur.

76. *Shasekishû* 6-8, p. 268, H. O. ROTERMI ND, 1979, p. 157.

77. *Shasekishû* 6-10, p. 273, H. O. ROTERMI ND, 1979, p. 163.

78. Cf. pour les divers styles d’éloquence *ben*, U SHIROSHÔJI K., 1976, p. 38.

C'est dans cette partie du sermon, que les talents du prédicateur sont sollicités. Il lui faut « étonner les oreilles et les yeux » du bienfaiteur et laisser une impression durable.

Un prédicateur qui, le cœur plein de convoitise, ferait seulement un « sermon impur », ne serait « en rien différent des “ maîtres de magie ” (*zu-shū*) ou des acteurs de *sarugaku* »⁷⁹.

Avec en tête l'idée d'obtenir beaucoup d'aumônes, certains prédicateurs déploieraient une éloquence très intéressée afin de flatter le bienfaiteur, ce qui donnait souvent – à en croire Mujū – lieu à des dérapages verbaux.

Voici l'histoire d'une religieuse, veuve d'un certain grand seigneur, à la mémoire duquel elle voulait célébrer un service religieux. Le prédicateur parle de la communion spirituelle entre le corps du Bouddha et celui des êtres : celle-ci ressemble à la lune qui se reflète dans l'eau sans s'en séparer, ou « encore elle est comparable au charbon qui, pressé contre le brasier, prend immédiatement feu. De la même façon lorsque le corps du Bouddha, dans sa force compatissante, est appliqué à celui d'un pratiquant, il en fait sur-le-champ un bouddha ».

« “ Si donc Mahāvairocana (Dainichi nyorai) [...] jetait sa lumière sur cette religieuse, le front de celle-ci prendrait une couleur dorée dès lors qu'on l'appliquerait à celui de Dainichi. Et si l'on appliquait la poitrine de Dainichi à la poitrine de la vénérable, celle-ci prendrait une couleur dorée. Si l'on appliquait l'un à l'autre leurs ventres, celui de la vénérable prendrait une couleur dorée. Si l'on appliquait le nombril de Dainichi et ” Lorsque le moine arriva à cet endroit de son sermon, un pieux laïc, modérateur de la cérémonie, n'en pouvait plus, et dit : “ comment peut-on tenir de tels propos, c'est de mauvais goût et pénible à entendre. Descendez de votre chaire. ” »⁸⁰

Mujū, commentant la scène, parle d'une situation « drôle, amusante », ajoutant cependant, de prendre bien garde à ce qui arrive lorsque l'on s'attarde trop sur les détails.

Au-delà du caractère leste de l'image avancée, nous avons ici une application très terre à terre d'un des dogmes les plus mystérieux de l'ésotérisme, l'interpénétration du Bouddha et de l'être (*nyū-ga-ga-nyū*), dans une union spirituelle, voire charnelle. Mujū revient là-dessus dans le récit d'un saint homme qui conçut des doutes face à l'offrande d'espèces vivantes devant les divinités (*kami*).

79. *Tenbōrin-hiden*, p. 10.

80. *Shasekishū* 260/261.

• Pourtant, de par leur nature foncière, les divinités à la “ lumière adoucie ”⁸¹ sont des bouddhas et des bodhisattvas qui doivent mettre au premier plan la compassion et qui défendent même aux humains de tuer. Cette scène lui inspira donc de sérieux doutes, de sorte qu’il s’adressa aux divinités avant tout au sujet de cette coutume particulière. Il fut ainsi instruit par une révélation : “ En effet, cela doit vous apparaître incompréhensible ! Pour ce qui est des êtres humains qui, ignorant le principe de la causalité karmique, tuent sans réfléchir des animaux dans l’intention de nous en faire offrande, nous prenons nous-mêmes la responsabilité de ce crime : ainsi leur faute à eux est donc légère.

• Quant aux animaux tués qui, de toute façon, sont arrivés à leur terme et dont l’existence n’a plus d’utilité, ils deviennent par leur sacrifice le lien causal dont nous faisons un expédient qui permet aux humains d’entrer dans la Voie du Bouddha. C’est donc notre volonté qui, en rassemblant les poissons parvenus au terme de la durée de vie qui leur est attribuée, permet leur capture par les hommes. ” Entendant cela, les doutes du moine se dissipèrent immédiatement. »⁸²

Ceci, c’est le récit selon la « version amplifiée » du *Shasekishû*. Dans la « version abrégée » on trouve en plus dans la trame de ce récit, deux courtes histoires insérées dont notamment la deuxième illustre bien notre propos.

Un poisson avait sauté dans un bateau. Un religieux le saisit et fait à son propos une explication de la Loi :

• “ Comme je ne voudrais point te relâcher, tu n’as plus à vivre. Mais, même si tu vivais encore, cela ne serait plus pour longtemps. Tout ce qui vit doit forcément périr. Si je te mange [litt. si ton corps entre dans mon estomac], mon esprit aura, du coup, pénétré dans ton corps. Aux termes de la doctrine qui préconise qu’à travers les Trois mystères, le Bouddha pénètre le corps du pratiquant qui, à son tour, entre dans celui du Bouddha (*nyû-ga-ga-nyû*), se crée comme une union mystérieuse [de la non-dualité *mu-ni byôdô*] qui permet à l’être humain de devenir Bouddha. Donc dans la logique de cette doctrine, mon action (karmique) te servira, et tu trouveras certainement la libération. C’est pourquoi je vais donc t’avaler et prier ensuite pour ton illumination ! ” En vérité, ce fut accompli conformément à l’esprit des “ divinités à la lumière adoucie ”, pleine de compassion. (En revanche) tuer par gourmandise et cupidité, cela n’a pas de sens ! »⁸³

81. Cf., à ce propos, H. O. ROTERMUND, 1972.

82. *Shasekishû* 18, p. 77 sq., H. O. ROTERMUND, 1979, p. 60

83. H. O. ROTERMUND, 1994.

Au fond des doutes qu'avait conçu le religieux quant aux offrandes d'animaux devant les *kami* on trouve l'une des défenses fondamentales du bouddhisme, à savoir celle interdisant de « tuer la vie » (*sesshō-kai*). Un bref coup d'œil sur l'œuvre de Mujû nous fait découvrir un nombre important d'histoires de moines qui prennent à l'égard de cette interdiction (*kai*) toutes les libertés.

Dans le *Recueil d'histoires mélangées* (*Zôtanshû*), deuxième grand texte de Mujû (1305), il est dit qu'un moine, qui aimait les œufs durs mais cherchait à dissimuler cette faiblesse devant son jeune disciple, déclara lesdits œufs être des « aubergines macérées ». Le disciple n'en fut pourtant pas dupe et attendit l'occasion de le faire comprendre à son maître. Un matin, au chant du coq, il lui dit : « Voilà le père des aubergines macérées qui chante, l'avez vous entendu, révérend ? »⁸⁴

Revenons à nos prédicateurs qui, dans leur discours, s'embrouillent fréquemment dans trop de détails. Dans l'histoire d'un certain Uma no Shirô, qui célèbre un rite commémoratif pour feu son père, le prédicateur évoque le bienfaiteur encore enfant :

« En son âge tendre, il s'asseyait sur les genoux de feu son père, et l'affection dont il était l'objet ne peut être exprimée par des mots. Ainsi, le fils pénétrait avec célérité, hop, dans son père par les yeux pour en sortir aussi brusquement, hop, par le nez ; ou encore, entrant rapidement, hop, dans son père par le nez, il en ressortait d'un jet, hop, par la bouche. Ou bien quand il entrait d'un coup, hop, par la bouche, il s'éloignait de son père en sortant, hop, par le derrière ; néanmoins, son père le tenait en grande affection. »⁸⁵

En l'occurrence c'est l'emploi itératif d'onomatopées – que la traduction ne saurait rendre –, liées à certains détails physiques, qui fait que, finalement, « les nombreux auditeurs s'enfuirent tous ensemble ». Et le commentaire de Mujû : « Une cérémonie bouddhique honteuse. »

Choix des mots pour le moins fort ambigu dans l'histoire suivante, celle d'une dame, bienfaitrice d'une cérémonie, qui évoque en ces mots la prestation du saint homme, chargé du rituel :

« Je m'étais occupée de ce moine dès son jeune âge alors qu'il courait encore les rues, sa petite verge à l'air : je me demandais

84. *Zôtanshû*, p. 89.

85. *Shasekishû* 6 1, p. 262, H. O. ROTERMUND, 1979, p. 152.

donc ce qu'il pouvait bien valoir, et c'est lui qui y alla ! Bien que je ne m'attendisse pas à quelque chose d'extraordinaire, il a fait ça d'une manière vraiment bien, ah, ce qu'il la fit bien ! Telle était mon impression, et lorsqu'à la fin il poussa de tout cœur ses efforts à l'extrême, j'ai eu comme la sensation de perdre mes esprits ! " Ainsi parla-t-elle. »⁸⁶

Commentaire de notre auteur : « Je crois que c'est là vraiment un choix d'expressions embarrassant. »

Mujû qui dans la rédaction de son texte procède dans un certain ordre, nous propose, en parlant du choix du vocabulaire, toutes sortes de récits qui présentent tantôt des religieux, tantôt des personnes du peuple. Ce faisant, il ne se lasse de répéter que « tenir des propos trop détaillés sur le bienfaiteur d'une cérémonie est chose bien inconvenante ! » Et voici le récit d'un prédicateur qui, dans la partie [concernant les mérites] de la bienfaitrice – d'une nonne –, « laissée en arrière par son fils décédé », parle de la cause de ressemblance entre parents et enfants :

« " Quand le père et la mère ont des rapports, le garçon [qui va naître] éveillera l'amour chez la mère, la fille l'éveillera chez le père. Pour ce qui est de la conception d'un enfant, il faut savoir qu'après que l'esprit et l'âme ont pénétré au sein des "deux vérités du rouge et du blanc", si alors les sensations du père sont agréables et ardentes, l'enfant ressemblera dans sa physionomie à son père. Et si les sensations de la mère sont ardentes, l'enfant ressemblera à sa mère. Ainsi donc, comme Saemon ne fut en rien différent de la vénérable bienfaitrice, que les sensations de celle-ci ont dû être agréables dans ces instants-là. " Ainsi parla-t-il. »⁸⁷

LE PRÊCHE IMPUR ET LES AUMÔNES

Entendant faire l'éloge des mérites de la seule invocation du Bouddha Amida (*nenbutsu*) qui primerait dans son efficacité merveilleuse sur tout et ferait qu'il n'existerait plus d'enfer à craindre, un bienfaiteur finit par se dire que dans ces conditions il était parfaitement inutile de verser beaucoup d'aumônes : « un tiers ou un quart aussi ferait l'affaire ! »⁸⁸ Or, devant la perspective de voir ainsi diminuer le montant de ses honoraires, le religieux se reprend pour dire qu'il n'était pas exact de prétendre que l'enfer

86. *Shasekishû* 6 2, p. 263, H. O. ROTERMUND, 1979, p. 153.

87. *Shasekishû* 6 1, p. 262, H. O. ROTERMUND, 1979, p. 153.

88. *Shasekishû* 6 18, p. 291.

n'existerait pas du tout, et il s'embrouille dans une longue explication tordue :

« La marmite des enfers possède une largeur et profondeur de quatre-vingt mille *yojana*⁸⁹. Quand, jeté dans cette marmite, on sera cuit et transporté à la surface par l'ébullition, l'on sera alors exposé à un vent légèrement frais, de sorte qu'on continuera à vivre. Or, à présent, la marmite dans laquelle vous tomberez, elle est trouée, c'est donc une situation sans ressource ou remède⁹⁰. C'est pourquoi il faut de toutes ses forces prier pour l'illumination dans l'autre monde ! » Ainsi parla-t-il. ⁹¹

Rien d'étonnant à ce qu'un discours au goût de l'auditoire se solde par de nombreuses aumônes⁹². Seulement :

« Si le prédicateur agit de cette façon dans l'espoir d'obtenir des offrandes, cela constituera un sermon fait dans une optique perverse. Si, par contre, on interprète un tel comportement comme étant celui des bodhisattvas, il deviendra un expédient destiné à attirer graduellement les êtres et les remettre sur la voie de l'élimination des péchés, et donc point une action répréhensible ! »⁹³

Ce paragraphe, consacré au problème du « prêche impur », reflète sans doute l'idée même que Mujû se fait de la bonne prédication. Or, un exemple de « prêche impur » particulièrement édifiant nous est proposé dans le *Zôtanshû*⁹⁴.

Tout au long du chapitre VI du *Shasekishû*, on rit le plus souvent de l'incapacité des religieux de s'acquitter de leur tâche, ou de s'en acquitter comme il faut. S'il arrive qu'un prédicateur empoche les aumônes sans avoir délivré son sermon⁹⁵, il en est d'autres qui perdent leur texte, emporté par le vent « jusqu'aux branches d'un citronnier ». Incapable de le récupérer, le saint homme descendit

89. Mesure de distance (de l'Inde ancien, équivalent à une journée de marche.

90. L. PAGÈS, 1868 (1958), p. 467 (*jutsu-naï*).

91. *Shasekishû* 6/8, p. 292, H. O. ROTERMUND, 1979, p. 156.

92. *Shasekishû* 6/6, p. 266. L'histoire du sermon fait devant des pécheurs qui, en criant « *ami, ami* » (« filets, filets », alors que les vagues répondraient « *dabu, dabu* », invoqueraient de façon naturelle le nom du Bouddha *Amida-bu tsu*), s'assurant de la sorte de la renaissance en la Terre pure, est à cet égard fort instructif.

93. *Ibid.* Prêcher avec comme seule intention d'obtenir des aumônes et ainsi gagner sa vie, constitue décidément une mauvaise action, et un « sermon impur » (*fiyô seppô*, ou « pervers » *jamyô-seppô*), dont Mujû parle aussi dans son *Tsuma kagami* « *Miroir des femmes* », *Tsuma kagami Kana hôgo-shû*, p. 162. Cf. R. E. MORRELL, 1980, p. 55.

94. *Zôtanshû* 4, p. 137. Cf. pour cela aussi *Kokon chomon-jû* (chap. *Kyô-gen ri-kô*, n° 553 ; *U jishû monogatari* 1/2, n° 2).

95. *Shasekishû* 6/13, p. 279, H. O. ROTERMUND, 1979, p. 167 « On voit qu'il y a des situations honteuses qui ne font pourtant pas mourir les gens ».

de sa chaire, déclarant : « Quant aux détails, ils se trouvent dans les branches de l'arbre. »⁹⁶

Un moine, dénué de tout talent, doit faire un sermon. On lui écrit le texte, mais il est incapable de le lire correctement. « Alors, lisez-le sur l'estrade en bas (*ge-za*) pendant qu'on récite le sūtra d'Amida. » Notre bonhomme s'en exécute, sans que les gens présents sur cette estrade en bas n'aient entendu quoique ce soit, mais il prend néanmoins les aumônes⁹⁷.

Mujû, aurait-il pensé à une histoire dans le genre de celle où un prédicateur, « absolument dénué de tout talent, n'a aucune possibilité de se dérober », mais – étant donné que « sur une île sans oiseaux, les chauves-souris sont reines » –, il s'appuie dans son sermon sur un jeu de mots, proche d'un calembour, à savoir l'homophonie que renferme le terme japonais « *stupa* » – *sotoba* :

« Je dis qu'on parle de *soto-ba*, ou *stûpa*, parce qu'il se dresse dehors (*soto*), et de *ba* en raison du bruit qu'il fait en dégringolant... »⁹⁸

Un autre religieux de la même trempe, incapable de faire un sermon, mais pressé quand même d'accepter cette charge, le fait contre la promesse qu'il n'y aura personne pour l'écouter. Or, lorsque des auditeurs se présentent néanmoins, il descend de sa chaire, sur quoi, les auditeurs se retirent. Le moine de remonter à nouveau en chaire, les gens reviennent, et à nouveau il descend, etc. et ainsi de suite plusieurs fois. « L'histoire m'a été racontée par un témoin oculaire, dit Mujû. Mais puisqu'il n'a pas pris d'aumônes, c'est une attitude d'une retenue élégante. »⁹⁹

Au-delà de la critique que véhicule ce tableau des prédicateurs, on y décèle facilement un élément didactique important auquel Mujû recourt tout au long de son *Shasekishû*, à savoir le rire.

Le *Shasekishû* ne fait pas seulement partie de la littérature de prédication, c'est également un texte classique d'humour, et la présence d'histoires comiques dans un texte de prédication n'est point limitée au *Shasekishû*. Ce qui fait cependant la spécificité du texte de Mujû, c'est que parmi les anecdotes amusantes, les deux tiers mettent en scène des membres du clergé. Nous avons déjà vu que nonobstant quelques exemples de prédicateurs compétents et

96. *Shasekishû* 6 13, p. 280.

97. *Ibid.*

98. *Shasekishû* 6 3, p. 263, H. O. ROTERMUND, 1979, p. 154.

99. *Shasekishû* 6 13, p. 280.

à la hauteur de leur mission, la quasi-totalité des religieux sont victimes du regard critique de Mujû.

Quittant le cadre des seuls prédicateurs, on peut dire que d'une façon générale, la teneur des récits ayant trait au clergé de l'époque rejoint en un sens cette fonction didactique du rire aux dépens du prédicateur, ce recours au comique qui est le fort de notre auteur. Le plus souvent, ces religieux n'ont rien du comportement que l'on attend des membres du clergé, et ceci par exemple du fait de leur soumission à l'amour et aux passions charnelles.

« Dans un monastère de montagne au pays de Shinano vivait un religieux. Il avait trois enfants de trois femmes différentes. En ce qui concerne l'enfant de la première, comme le religieux l'avait fréquentée secrètement et en faisant très attention, il éprouvait des doutes quant à sa paternité [...] ; c'est pourquoi il lui donna le nom d'« Inattendu ».

« Quant à l'enfant de la deuxième femme, comme sa mère s'était rendue de temps à autre en secret dans le quartier du moine, celui-ci avait peu de doutes [quant à sa paternité] ; il lui donna donc le nom de « Probable ». Mais pour la dernière femme, qu'il avait constamment chez lui, il n'y avait pas le moindre doute ; c'est pourquoi il le nomma « Incontestable ». »¹⁰⁰

Mujû – on l'a vu – aimait les jeux de mots, comme le montre le récit d'un certain moine de la secte Ritsu qui était « revenu au monde [des laïcs] ».

« L'année où celui d'entre ses nombreux fils qu'il chérissait particulièrement eut l'âge de cinq ans, deux ou trois de ses coreligionnaires vinrent à la maison pour bavarder. A cette occasion l'enfant était présent, assis sur les genoux de son père, qui dit : « Ce gosse-là n'est pas bien déluré. Bien qu'ayant déjà atteint cet âge, il ne dort point avec son père, mais uniquement avec sa mère. » Alors, l'enfant, se glissant rapidement des genoux de son père, et sur le point de se retirer, répondit : « Mon père dit de moi que je dors avec ma mère, mais lui aussi jusqu'à présent, couche avec elle » [...]. »¹⁰¹

100. *Shasekishû* 42, p. 184, H. O. ROTERMUND, 1979, p. 122. Cf. *Shasekishû* 26, 43, 522, 71, 76. Un des exemples typiques pour un récit comique de cette catégorie dans le *Shasekishû*, et sa valeur aux yeux de l'auteur Mujû, est le récit 26 H. O. ROTERMUND, 1979, p. 87, dont on trouve des histoires analogues dans *Ujishû-monogatari* 98, n° 113. Or, à voir le commentaire de Mujû, on constate qu'en l'occurrence l'accent est mis sur le sort de la femme et les aides miraculeuses *rei-ken* du Bodhisattva Jizô.

101. *Shasekishû* 36, H. O. ROTERMUND, 1979, p. 115.

Le souci d'obtenir un maximum d'aumônes par un prêche au ton intéressé caractérise un deuxième défaut, propre aussi au clergé en général, que stigmatise Mujû : la cupidité.

Deux moines, faisant route de conserve et étant devenus amis, s'entraînaient ensemble à la pratique. Alors qu'ils avaient pris logis dans un certain village, à une heure avancée de la nuit, l'un des deux dit, à l'insu de l'autre, au patron de la maison : « Mon confrère, pour une certaine raison, est tenu à me servir. J'aimerais vous le vendre. Achetez-le moi pour telle somme ! » ; sur quoi ils se mirent d'accord et fixèrent le prix sur-le-champ. Le moine en question, séparé de la scène par un mur, avait surpris la conversation. « Drôle d'idée que de me vendre », pensa-t-il, et guettant l'occasion propice où, au point du jour, son compagnon était plongé dans un profond sommeil, il se glissa dans la chambre du patron : « Je voudrais recevoir le prix dont nous sommes convenus la veille ; je suis pressé ; le moine en question est couché là ! », dit-il. Il prit l'argent, quitta en toute hâte la maison et disparut. Lorsque l'autre se réveilla, son compagnon n'était plus là. Non seulement ses plans s'étaient retournés contre lui, mais il se trouva en plus vendu et traité avec dureté.

Et dans le commentaire de Mujû :

« Sans aucun doute s'avère ici le principe de cause et d'effet, faisant qu'on se nuit à soi-même là où l'on s'apprêtait absurdement à jouer un mauvais tour à autrui. [...] Avant de vendre son compagnon, notre homme aurait dû songer au risque de se trouver lui-même vendu. »¹⁰²

On aurait presque pu classer le récit précédent dans la catégorie suivante, celle de la stupidité, dont voici un exemple :

« Dans un monastère de montagne vivait un moine. D'une avarice sordide, acrimonieux et injuste, il avait l'habitude de soupçonner son novice en tout et de le réprimander.

« Un jour, alors que ce moine avait rempli un seau de riz grillé, en avait mangé tout seul et s'en était bien régalé, il apposa un cachet sur le seau qu'il mit de côté ; mais, plus tard, il lui apparut que le riz avait diminué de façon extraordinaire, et il cria, comme toujours, après son novice : " Alors quoi, révérend, vous m'avez volé du riz grillé ? " – " Absolument pas ! " – " Puisque vous en avez pris de toute façon, à quoi bon en discuter ? " – " Quelle sont les preuves qui vous permettent de parler ainsi ? " – " Vous avez lâché

102. *Shasekishû* 7 8, H. O. ROTERMUND, 1979, p. 177. Cf. *Shasekishû* 3 8, 4 1, 7 13, 7 16, 8 15.

un vent et ça sent le riz grillé, voilà bel et bien ma preuve ! », dit le moine.

« Là -dessus, le novice de rétorquer : “ Ça veut donc dire que le pet a l'odeur de ce qu'on a mangé ? ” – “ Ça va de soi, certes ! ” – “ Eh bien, dans ce cas-là, l'autre jour, quand vous avez lâché un vent et que ça sentait l'odeur puante des excréments, vous aviez donc mangé de la crotte ? ”, répliqua-t-il. Le supérieur, dans son embarras, ne put plus proférer le moindre mot. »¹⁰³

A travers les récits des religieux qui se montrent trop ardents pour la Loi, en s'accrochant à la lettre, et non pas à l'esprit de celle-ci, apparaît comme une critique de Mujû à l'égard de l'ancien bouddhisme¹⁰⁴ dans son déclin et sa propension formaliste.

« Dans un monastère de montagne vivaient quatre religieux qui s'étaient proposé de méditer sur le décalage entre la vérité suprême et toute parole qui pourrait l'exprimer, et pour cela ils s'engageaient à imiter le mutisme de Vimalakîrti (Jômÿô). Tous les quatre commencent donc une retraite silencieuse de sept jours. Comme la nuit progressait, le moine assis à la dernière place, voyant que le feu de la lampe était sur le point de s'éteindre, dit au serviteur : “ Relevez la flamme ! ”

« Le moine du siège voisin de dire : “ Lorsqu'on fait une retraite silencieuse, on ne dit mot ! ” Alors le moine de la troisième place, indigné, dit : “ Ne vous laissez pas détourner par les mots ! ” Le vieux moine assis à la première place, jugeant déplacé et ennuyeux que les trois autres eussent pris la parole, leur dit alors : “ Moi seul, je ne dis rien ! ”, tout en inclinant la tête d'un air satisfait et désabusé. »

Et l'auteur du *Shasekishû* d'ajouter ce commentaire : « Apparemment intelligent, je crois qu'il était particulièrement bête ! »¹⁰⁵

CONCLUSION

Si nous récapitulons la teneur des récits sur les prédicateurs et le clergé qu'on vient de voir, on constate qu'au-delà de la cupidité, stupidité, passion charnelle et maladresse d'un clergé qui n'est point à la hauteur de ses dogmes et préceptes, le point de mire de

103. *Shasekishû* 8-10. H. O. ROTERMUND, 1979, p. 213.

104. Cf. *Shasekishû* 5-6, 5-7, 5-9, 5-10, 8-7, 8-16, 10-1. Cf. *Ujishûi-monogatari* 5-7 n° 76, 5-11 n° 80, 8-6 n° 104, 9-4 n° 109, 9-5 n° 110, 11-6 n° 130, 12-6 n° 142, 13-9 n° 169. Cf. J. DELMEAU (1977, p. 194) qui, dans un tout autre contexte, rapproche le « discours comique [...] d'une certaine forme de résistance à l'Église ».

105. *Shasekishû* 4-1. Cf. 5-6, 5-9, 5-10, 8-7, 8-16, 10-1.

la critique de Mujû – précisément sous la forme d'histoires comiques – est le même : l'attachement aux choses de ce monde. Le refus de toute attache est un trait pertinent dans la pensée de Mujû¹⁰⁶ qui en bon bouddhiste zeniste (Rinzai), rejette aussi l'obstination avec laquelle on s'efforcerait de ne point s'attacher à ce monde. Cette attitude relève de la logique du dogme bouddhique préconisant l'identité entre illusion et illumination (*bonnô soku bodai*), dogme qui apparaît sous diverses étiquettes au sein du nouveau bouddhisme.

Si Mujû s'élève contre tout attachement à une seule doctrine, ou une seule loi (*hō*), il est donc aussi opposé à l'observation d'une « pratique unique, exclusive » (*sen-shū*), d'où son insistance dans le *Shasekishū*, par exemple, sur l'identité foncière entre divinités shintô et bouddhiques¹⁰⁷. Les « vertus séculières » tout comme les meurtres et les passions charnelles de l'homme, mais aussi ses faiblesses, etc., tout peut devenir un lien menant sur la voie du bouddhisme. Et c'est sous ce jour-là que les récits comiques du *Shasekishū* doivent être lus¹⁰⁸.

Ces derniers¹⁰⁹ associent négation et affirmation, critique et tolérance ou compréhension, mais ils sont en même temps aussi une démonstration de la doctrine.

« L'intention qui fut la mienne en réunissant ces histoires stupides est d'amener les êtres sur le chemin qui rend sage et éclairé.

« Le contenu de ces histoires stupides fait rire les autres seulement pendant quelques instants. Or, est-ce qu'il y a par ailleurs chose plus ridiculement stupide que de nourrir des pensées illusoire, que d'ignorer la loi de la causalité du Bien et du Mal, que de ne point craindre de se créer un mauvais karma, en oubliant les souffrances de la transmigration entre vies et morts ! Non seulement on sera la risée de ceux qui savent, mais en plus on se fera poursuivre par des sbires du royaume des ténèbres. Faire en sorte de ne point concevoir en son cœur des pensées illusoire, voilà l'attitude la plus sage et éclairée [...]. »¹¹⁰

106. L'idée du non-attachement se trouve aussi dans le nom de l'auteur du *Shasekishū* : Mujû !

107. *Shasekishū* 1-3, p. 63, H. O. ROTERMUND, 1979, p. 47.

108. L'importance du rire au sein de la prédication est encore soulignée par un vers satirique *senryū* de l'époque d'Edo qui dit : « Même des contes comiques / narrés du haut de la chaire / méritent gratitude » *Kôza de wa otoshibanashi mo arigatashi*. Cf. H. OKADA, 1977, p. 229 *Haijū Yanagidaru zenshū*, vol. II.

109. *Shasekishū* *Bonshun-bon*, chap. 6 et 8, *Zôtanshū*, chap. 3 et 6. Rappelons cependant que le nombre « d'histoires à rire » *shōwa* va en diminuant, du *Shasekishū*, « version amplifiée » 120 sur 420, à la « version abrégée » 60 sur 400 et au *Zôtanshū* 20 sur 200.

110. *Shasekishū* 8-1, p. 337.

Dès la préface à son *Shasekishû*, Mujû insiste sur la valeur et la finalité des récits qui, au-delà de leur ton comique, revêtent une profonde signification religieuse. Le rire de notre prédicateur est un « rire didactique, libérateur, catalyseur » tendant vers la délivrance et la sagesse suprême.

« Langage grossier et mots élégants reviennent tous deux au principe primordial [...]. C'est pourquoi je pense mener les êtres sur la Voie merveilleuse du bouddhisme, en me servant de plaisanteries futiles en " mots fous " et " langage raffiné " [...]. Ce n'est pas qu'il n'y ait qu'un seul moyen d'entrer dans la voie (du bouddhisme). Les conditions débouchant sur l'Éveil sont bien nombreuses [...]. Pour cette raison, je cite à la suite de mes paroles oiseuses des faits de doctrine, et dégage au milieu de mes histoires amusantes le savoir libérateur et la pratique du bouddhisme. C'est que je voudrais que ceux qui lisent ce texte [...] en fassent leur secours pour se dégager de l'emprise du royaume des vies et des morts, et qu'ils fassent de ce texte leur guide pour parvenir à la capitale du Nirvana [...]. »¹¹¹

Terminons sur l'histoire d'un prédicateur qui « faisait des sermons de façon bien élégante, mais d'une longueur qui ignorait l'ennui des gens ».

« On prépara l'estrade pour les danses et la musique, et puisqu'il s'agissait de la représentation d'une danse d'enfants – chose rare à voir – les hommes et les femmes venus à ce spectacle étaient particulièrement nombreux. Comme ils attendaient la fin du sermon qui n'en finissait pas, et que le soleil était en train de décliner, les gens, perdant patience, demandèrent : " Alors, ce sermon, il n'est toujours pas terminé ? " On leur répondit : " Cette calamité est toujours sur sa chaire ! " »¹¹²

Pour ne pas s'attirer pareil reproche, l'auteur se permettra de clore ici son exposé.

BIBLIOGRAPHIE

ABE Y., 1996, « Shôdô ni okeru sekkyô to sekkyô-ji, Chôken Shakumon hi-kan wo megurite », *Denshō bungaku kenkyū* 1996/4.

111. *Shasekishû* 57 préface, H. O. ROTERMUND, 1979, p. 41.

112. *Shasekishû* 63, p. 265, H. O. ROTERMUND, 1979, p. 155.

- ID., 1993, « Shôdô – shôdô setsuwa-kô », dans *Setsuwa no ba – shôdô chûshaku* (*Setsuwa no kôza*, vol. 3), Tôkyô, Benseisha.
- Aguî shôdô-shû*, jô, 1972, NAGAI Y. et SHIMIZU Y., éd. (*Kichô koten-seki sôkan*, 6), Tôkyô, Kadokawa shoten.
- A. BAREAU, 1970, « Le bouddhisme indien », dans *Histoire des Religions* I, Paris, Gallimard, « Encyclopédie de la Pléiade ».
- A. BEAUJARD, 1934, *Les Notes de chevet de Sei Shônagon. – Dame d'Honneur au palais de Kyôto*, 2 vol., Paris, Librairie Orientale et américaine G. P. Maisonneuve.
- H. BLAU, 1966, *Sarugaku und shushi. – Beiträge zur Ausbildung dramatischer Elemente im weltlichen und religiösen Volkstheater der Heian-Zeit (= Studien zur Japanologie, 6)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- J. DELU MEAU, 1977, « Les mentalités religieuses saisies à travers les farces, les sotties et les sermons joyeux (XV^e-XVI^e s.) », dans *La piété populaire au Moyen Âge*, Actes du 99^e congrès national des sociétés savantes (philologie et histoire jusqu'à 1610, t. 1, Besançon, 1974), Paris, Bibliothèque nationale.
- Eiga monogatari, Nihon koten bungaku taikai*, Tôkyô, Iwanami shoten.
- B. FRANK, 1991, *Le panthéon bouddhique au Japon. – Collections d'Émile Guimet*, Paris, Réunion des Musées nationaux.
- ID., 2000, *Dieux et Bouddhas au Japon*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- Genkô shakusho, Shintei zôho Kokushi taikai*, vol. 31, Tôkyô, Yoshikawa kôbunkan.
- Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* (2001), 7 vol., Paris, Desclée de Brouwer.
- Heures Oisives*, 1968, trad. et comm. Ch. GROSBOIS et YOSHIDA T., Paris, Gallimard.
- Hôbutsu-shû*, 1995, YAMADA Sh., ÔBA A. et MORI H., éd., Tôkyô, Ôfû.
- Hokke shûhō ipp'yaku-za kikigaki-shō*, 1976, introd. T. YAMAGISHI, Tôkyô, Benseisha.
- Honchō monzui, Shintei zôho Kokushi taikai*, Tôkyô, Yoshikawa kôbunkan.
- ISHIDA M. éd., 1976, *Shôtoku taishi sonzô shûsei*, 2 vol., Tôkyô, Kôdansha.
- ITÔ H., IMANARI G. et YAMADA Sh., éd., 1995, *Bukkyô bungaku kôza* 8, *Shôdô no bungaku*, Tôkyô, Benseisha.
- E. KAMENS, 1988, *The Three Jewels : a study and translation of Minamoto Tamenori's Sanbô-e*, University of Michigan, Ann Arbor.
- KATAOKA O., 2001, *Shasekishû no kôzô*, Kyôto, Hôzôkan.
- Kojidan, Shintei zôho Kokushi taikai*, vol. 18, Tôkyô, Yoshikawa kôbunkan.
- Kokon chomon-jû, Nihon koten bungaku taikai*, Tôkyô, Iwanami shoten.
- KOMINE K., 1995, « Hyôbyaku », dans *Shôdô no bungaku*, ITÔ H., IMANARI G. et YAMADA Sh., éd. (*Bukkyô bungaku kôza*, 8), Tôkyô, Benseisha.
- Konjaku monogatari, Nihon koten bungaku taikai*, Tôkyô, Iwanami shoten ; *Id., Nihon koten bungaku zenshû*, Tôkyô, Shôgakkan.
- Kôsô-den*, 1936, *Koku-yaku Issai-kyô*, shiden-bu 7, Tôkyô, Daitô shuppan-sha.
- MABUCHI K. et TAGUCHI K., éd., 2000, *Tenbôrin-hiden (Seppô hijô), Daigoji bunka-zai kenkyû kiyô* n° 18, 2000/10, Kyôto, Hôzôkan.
- Makura no sôshi, Nihon koten bungaku taikai*, Tôkyô, Iwanami shoten.

- H. MARTIN, 1979, « Les procédés didactiques en usage dans la prédication en France du Nord au XV^e siècle », dans *La religion populaire*, Colloques internationaux du C.N.R.S. n° 576, Paris, Éditions du C.N.R.S.
- D. E. MILLS, 1970, *A collection of the tales from Uji. A study and translation of Ujishû Monogatari*, Cambridge (Angleterre), University Press.
- R. E. MORRELL, 1980, « Mirror for Women. – Mujû Ichien's Tsumakagami », *Monumenta Nipponica* XXXV/1.
- MOTOMOCHI NAKAMURA K. trad., 1973, *Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition. – The Nihon ryôiki of the monk Kyôkai*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Motoori Norinaga zenshû*, 1975, vol. XX (*Akô gishi-den*), Tôkyô, Chikuma shobô.
- NAGAI Y., 1966, *Nihon bukkhô bungaku kenkyû*, vol. I, Tôkyô, Toshima shobô.
- Id., 1985, *Nihon bukkhô bungaku kenkyû*, vol. III, Tôkyô, Shintensha.
- Nichû-reki*, 1925, (*Kaitei*) *Shiseki shûran* vol. XXIII, Tôkyô, Kondô shuppan-bu.
- OKADA H. éd., 1977 *Haifû Yanagidaru zenshû*, 12 vol. + index, Tôkyô, Sanseidô.
- Ô-kagami*, *Nihon koten bungaku zenshû*, Tôkyô, Shôgakkan.
- L. PAGÈS, 1868, *Dictionnaire japonais-français* (trad. du *Dictionnaire japonais-portugais*), Paris, Firmin Didot (réimp. Tôkyô Isseidô 1958).
- E. REISCHAUER, 1955, *Ennin's diary, the record of a pilgrimage to China in search of the Law*, 2 vol., New York, Ronald Press.
- Rire du prédicateur, le. Récits facétieux du Moyen Âge*, 1992. Textes traduits par Albert Lecoy de la Marche, présentation, notes et annexes par Jacques Berlioz, Turnhout, Brepols.
- J.-N. ROBERT, 1990, *Les doctrines de l'école japonaise Tendai au début du IX^e siècle – Gishin et le Hokke-shû gi shû*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Id. trad., 1997, *Le Sûtra du Lotus*, Paris, Fayard.
- H. O. ROTERMUND, 1972, « La conception des kami japonais à l'époque de Kamakura. – Notes sur le premier chapitre du Shasekishû », *Revue de l'Histoire des Religions* 182/1.
- Id. trad., 1979, *Collection de sable et de pierres, Shasekishû*, Paris, Gallimard.
- Id., 1994, « Chasse à la bouddhité : un exemple de syncrétisme japonais », dans *Bouddhisme et cultures locales, quelques cas de réciproques adaptations* (Études thématiques, 2), Paris, EFFE.
- Id., 1998, « *La sieste sous l'aile du cormoran* » et autres poèmes magiques. *Prolégomènes à l'étude des concepts religieux du Japon*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- Id. dir., 2000, *Religions, croyances et traditions populaires du Japon*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- SAKAI A., 1992, *La parole comme art. Le rakugo japonais*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- SAITÔ Y., 1991, « Sekkyô taihon toshite no Shasekishû. – kô-hon kara ryaku-hon e », *Baika-tanki daigaku kenkyû kiyô* 40.
- Sanbô-e-kotoba*, 1990, IZUMOJI O. éd. (Tôyô bunko, 513), Tôkyô, Heibonsha.

- SEKIYAMA K., 1973, *Sekkyô no rekishi-teki kenkyû*, Kyôto, Hôzôkan.
 ID., 1978, *Sekkyô no rekishi - bukkyô to wagei*, Tôkyô, Iwanami shoten.
 ID. éd., 1993, *Seisuishô*, Tôkyô, Ôfûsha.
Shasekishû, 2001, KOJIMA T. éd. (Shinpen Nihon koten bungaku zenshû), Tôkyô, Shôgakkan.
Shasekishû, 1966, WATANABE Ts. éd. (Nihon koten bungaku taikai), Tôkyô, Iwanami shoten.
 SHIMIZU Y., 1971, « Agui-ryû no shôdô sho ni tsuite », dans *Bukkyô bungaku kenkyû* X, Kyôto, Hôzôkan.
Shin Sarugakki, 1983, *Tôyô bunko* 424, Tôkyô, Heibonsha.
 SUZUKI H. et FUJII S. éd., 1986, *Nihon bungei-shi* vol. II (kodai II), Tôkyô, Kawade shobô shinsha.
Tenbôrin-hiden, cf. MABUCHI K. et TAGUCHI K. éd., 2000.
 TSUDA S., 1975, *Nihon koten no kenkyû*, 2 vol., Tôkyô, Iwanami shoten.
Tsuma kagami, Kana hôgô-shû, Nihon koten bungaku taikai, Tôkyô, Iwanami shoten.
Uji shûi monogatari, Nihon koten bungaku taikai, Tôkyô, Iwanami shoten.
 USHIROSHIJI K., 1976, « Kinsei Shinshû sekkyô no hôhô », *Bungei ronsô* (Ôtani daigaku bungei kenkyû kai, 6).
 ID., 1978, « Kinsei kange-bon kankô ryaku-nenpô », *ibid.* 10 (Beppu daigaku).
 ID., 1986, « Kinsei no shôdô-ron sho " Seppô shiki-yô " maki 1 », *ibid.* 24.
 ID., 1989, « Sekkyô meigi-kô », *ibid.* 30.
 M. W. DE VISSER, 1935, *Ancient Buddhism in Japan - sûtra and ceremonies in use in the seventh and eighth centuries A. D. and their history in later times*, 2 vol., Leiden, Brill.
 WATANABE H., 1995, « Ganmon Heian-chô no tsuizen gan mon wo chûshin ni », dans ITÔ H., IMANARI G. et YAMADA Sh., éd., Tôkyô, Benseisha.
Zoku Honchô ôjô-den, 1974, INOUE M. et ÔSO N. éd. (Nihon shisô taikai, 7, Ôjô-den Hokke genki), Tôkyô, Iwanami shoten.
Zôtanshû, 1976, YAMADA Sh. et MIKI S. éd., Tôkyô, Miyai shoten.

*
* *

MM. Jean-François JARRIGE, Jacques GERNET, M^{me} Colette CAILLAT et M. Jean RICHARD interviennent après cette communication.