

Religions et traditions populaires du Japon

Religions et traditions populaires du Japon

Les formes archaïques de l'oniromancie au Japon

Alain Rocher



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1148>

DOI : [10.4000/asr.1148](https://doi.org/10.4000/asr.1148)

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2013

Pagination : 17-26

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Alain Rocher, « Religions et traditions populaires du Japon », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 120 | 2013, mis en ligne le 27 juin 2013, consulté le 06 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1148> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1148>

Les formes archaïques de l'oniromancie au Japon

Introduction : l'illusion du donné

Dans le vaste répertoire des mantiques anciennes, le recours au verdict des songes doit sa spécificité à trois évidences dont la force de conviction apparente incite parfois les spécialistes à ne pas soumettre la catégorie d'« oniologie »¹ à un examen critique. Évidence typologique : différente des protocoles de l'ostéomancie, qui impliquent une longue manipulation technique, un système de supports matériels, de nombreux actants et une « construction sémiotique » élaborée, l'oniromancie paraît reposer sur un phénomène psychologique donné et naturellement discret, sans parler de son arrière-plan religieux. Évidence culturelle : l'oniromancie frappe tout observateur de la société japonaise ancienne et classique par son importance et son ubiquité. Laissant des traces sur le vocabulaire, nourrissant les pratiques religieuses privées et officielles, marquant la langue et l'expérience poétiques, touchant les différentes classes sociales, elle semble fonctionner à la manière d'un code onto-axiologique universel, comme si l'existence tout entière était déterminée par les diktats de sa face ombreuse. Évidence fonctionnelle enfin : les grands discours de légitimation (politique : fondation d'une lignée ; religieuse : instauration d'un culte ; poétique : revendication du patronage d'un grand auteur défunt, etc.) semblent naturellement faire fond sur une expérience oniromantique, comme si le rêve était porteur d'une originalité, d'une authenticité et d'une légitimité plus nettes que les mantiques concurrentes.

Mais la transparence que nous promettent ces évidences est bien sûr trompeuse. Le fait que l'opération mantique s'appuie sur l'expérience du rêve ne garantit en rien l'homogénéité typologique de l'oniromancie. Malgré le cadre psychologique universellement identifiable qui fonde son expérience, le rêve mantique peut fonctionner soit comme une simple ominologie soit comme un dispositif oraculaire, soit comme une forme de possession, soit enfin comme une figure discursive détachée de toute expérience reconnue. En outre, un regard même négligent jeté sur la culture ancienne nous rappelle que l'oniromancie n'est pas, loin s'en faut, le seul moyen de légitimation à la disposition du souverain, du fondateur de religion ou du poète. En bref, rien n'interdit d'appréhender les oniromancies comme des *constructions* herméneutiques, dotées de techniques et de règles de validation propres, au même titre que les formes concurrentes de mantique, ce qui n'empêche pas bien sûr de chercher à identifier son (ses) régime(s) spécifique(s).

1. Le terme d'« oniologie », auquel nous donnons une valeur délibérément générale, est pour nous antérieur à toute « décision typologique ». Il a l'avantage de ne pas présupposer l'existence d'une oniocritique, et se contente de renvoyer à un « usage symbolique du rêve ».

I. Difficultés liminaires

L'obstacle le plus important qui se dresse au seuil d'une analyse de l'oniromancie archaïque ne tient pas au silence prévisible de l'archéologie (l'on ne peut bien sûr s'appuyer sur aucune trace matérielle pour enraciner cette pratique dans l'un ou l'autre des horizons Yayoi, alors que l'ostéomancie se prête aisément aux entreprises de datation). Malgré la maigreur de notre savoir pré- et proto-historique, bien des indices nous autorisent à supposer l'ancienneté de la consultation onirologique : dérivations plus tardives dans la culture écrite, attraction déformante exercée sur des pratiques plus visibles, morphologie de rituels connus pour leur archaïsme, analogies avec les aires culturelles voisines, etc.

La première difficulté tient à l'effet d'écran produit par les théories sur l'origine du fait religieux qui, depuis le XIX^e siècle, utilisent l'exemple du rêve comme un argument ontologico-anthropologique. Comment reconnaître l'importance du rêve (et l'ontologie implicite sur laquelle elle repose) sans se laisser entraîner par les théories animistes rémanentes dans l'anthropologie religieuse japonaise et sans lui attribuer des complexités théologiques plus tardives ? Pour le dire métaphoriquement, à l'époque qui nous intéresse (VII^e et VIII^e siècles), la culture proto-shintô n'a ni la profondeur historique, ni les besoins, ni les instruments notionnels qui lui permettraient de spéculer sur les propriétés d'un éventuel *Astralleib* (pour prendre un exemple paracelsien). Il faut attendre le syncrétisme médiéval et le détournement de l'ésotérisme bouddhique pour voir la spéculation s'engager dans cette voie.

La deuxième difficulté tient au fait qu'à la différence de l'ostéomancie, dont nous pouvions limiter l'histoire, sans risque de simplification outrancière, à une transition toujours inachevée entre la scapulomancie chamanique et la morphoscopie corrélatrice, nous sommes confrontés ici à une configuration triangulaire où trois régimes distincts entrent en concurrence : l'oniromancie archaïque vernaculaire, l'oniromancie continentale fondée sur les principes du *yinyangdao*, l'oniromancie pratiquée dans les milieux bouddhistes envers et contre les thèses officielles du dogme.

La troisième difficulté, et c'est sans doute la plus sérieuse, tient au fait que, malgré son ubiquité dans la culture japonaise, *l'usage du rêve ne semble pas avoir été considéré et défini comme une oniromancie avant la période de Heian*. Tel est le paradoxe initial qui a servi de point de départ à la réflexion de cette année. Un examen rapide du vocabulaire ancien des occurrences oniromantiques nous confirme en effet une absence étonnante : non seulement les structures nominales à base « -ura » que l'on trouve très tôt dans la qualification de l'ostéomancie, de l'odomancie et de la clédomancie, n'apparaissent pas dans les références anciennes au rêve que l'on peut glaner dans le *Kojiki*, le *Nihonshoki* et le *Man.yô-shû*, mais, ce qui est plus troublant (car après tout, les binômes nominaux sont parfois des néologismes), le verbe central (*urapu/uranapu/uratopu*) qui identifie et signe la dimension herméneutico-mantique de l'opération, est absent des textes anciens. Le binôme *yume-ura* que le *Grand dictionnaire de la langue classique* de Shôgakkan²

2. NAKATA IWAO *et al.* (éd.), *Kogo daijiten*, Shôgakkan, Tokyo 1983.

cite en entrée se rattache évidemment à l'horizon Heian (et à l'*onmyōdō*), comme le suggère sa graphie « *yume* ». Le *Jidaibetsu Kokugo Jiten*³ nous rappelle que seule la forme « *imey* » est caractéristique de l'état de langue archaïque ; or cette forme ne connaît aucune combinaison avec la base *ura*. L'étymologie proposée par Murayama⁴ pour le mot « *ura* » suggère un rattachement à une aire culturelle précise (avec effet de spécialisation diglosse), et non une valeur générique initiale. Ultime indice confirmant, a contrario, l'atrophie ancienne de l'onirocritique : l'absence d'une dichotomie nette et théorisée entre les rêves insignifiants et les rêves porteurs de sens (comme les distinguos grec [*oneiros, enhypnion*] et arabe [*ruy'â, hulm*]) ; et l'absence d'un système d'évaluation antérieur à l'axiologie bipolaire du « *kikkyō* ».

Pour mieux faire comprendre pourquoi les usages du rêve décrits par les textes japonais de la période de Nara interdisent l'emploi du terme d'onirocritique, nous nous sommes livrés à un excursus contrastif. Nous avons rapidement lu l'*Oneirocriticon* d'Artémidore, et avons souligné en quoi il appartient à un univers culturel différent : distinguo initial entre *enhypnion* et *oneiros* ; théorie de l'âme ; catégorisation des rêves et constitution d'une « base de données » sans cesse enrichie ; herméneutique allégorique et réductionniste telle que la déploie le livre V. Par contraste, nous avons choisi d'utiliser le terme plus neutre et plus général d'*oniologie* pour désigner les usages du rêve dans la culture archaïque. Comment penser une oniologie distincte de l'onirocritique ?

II. Lexique de l'oniromancie et de l'oniologie

Les textes religieux, historiques et littéraires des périodes anciennes nous offrent une palette lexicale d'une grande richesse. Nous l'avons d'abord appréhendée globalement, dans sa complexité, réservant à l'étape suivante de notre parcours les distinguos chrono-sémiologiques plus fins.

Le métadiscours interprétatif est représenté par trois expressions voisines, *yume ahase*, *yume hanji* et *yume toki*, qui impliquent, respectivement, une mise en rapport (*ahase*) avec le réel, une évaluation critique (*hanji*) ou une explication (*toki*) des éléments du rêve. Notons que *yume-ura*, le terme le plus proche de ce que nous appelons oniromancie, est plus tardif que ces trois expressions, comme s'il résultait d'un transfert catégoriel (le *imey nō ura* du N., graphié à l'aide du caractère « *li* », ne peut être versé à ce dossier). *Yume gatari* (raconter le rêve pour en déployer le sens) se situe dans le même champ sémantique, mais s'inscrit dans un registre moins abstrait. L'objet du rêve (son unité sémiotique lorsqu'il a valeur d'omniologie) est nommé *yume no shirushi* c'est-à-dire « signe (avant coureur) révélé en rêve ». Il peut advenir que le signe transmis par le rêve ne soit pas un *omen*, mais un avertissement personnalisé : on nomme *yume no satoishi*, ou plus encore, *yume no tsuge* ce registre particulier. Cet usage de l'expression « *tsuge* » présuppose une « théologie du rêve », et il n'est pas surprenant de voir apparaître,

3. *Jidaibetsu Kokugo Daijiten*, Jōdai hen, Sanseidō, Tokyo 1967.

4. MURAYAMA SHICHIRO, *Nihongo no gogen*, Tokyo 1975, p. 76-77. À la suite de Seromjatnikov, Murayama fait remonter [*ura*] à un radical austronésien * *hula* ? (deviner, prévoir), que se retrouverait dans le lexème tagalog homophone.

dans les textes de la période de Heian, une référence au « dieu maître des rêves » (*yume nushi no kami*), dont l'origine et les attributs précis nous échappent encore. Le registre lyrico-mystique (la rencontre, en rêve avec l'amant-e, l'absent-e ou le/la défunt-e) secrète épithètes (songe-couleur-de-myrtille) et métaphores, comme *yumeji* (le chemin des rêves), *yume no kayohiji* (le chemin permettant la rencontre), *yume no ukihashi* (le pont flottant des rêves), qu'on aurait tort de réduire au statut de simples figures figées : nous verrons que ce registre maintient en vie l'une des fonctions les plus archaïques de l'oniologie pré-sémiotique. L'on sait également que l'oniromancie de l'époque de Heian appliquait aux avertissements reçus en rêve les techniques apotropäiques utilisées dans les autres formes de mantique (le *nisi provideris* cicéronien) : on nommait *yumechigahe* ces mesures de correction ou de contournement qui permettaient de désamorcer la menace d'un rêve maléfique ; l'on trouve également mention d'une pratique de « pacification des rêves » (*yume shizume*, ou *chinmu*) qui vise à gommer ou contrer la charge négative d'un songe défavorable. Le mot de « rêve » se banalise dans la rhétorique poétique de la période de Heian (et au-delà), désignant non seulement l'impermanence de l'existence humaine (au sens bouddhiste de ce terme), ou l'inversion du réel (*yume wa sakamakoto* ; *yume ka utsutsu ka*), mais aussi toute expérience à qui sa densité fugitive confère une valeur irréelle ou méta-réelle. Une liaison secrète entretenue par des amants, l'enfant illégitime né d'une telle union, ou, dans un registre plus tragique, la mort d'un proche, en viennent à être qualifiés de « rêves ».

Ces quelques expressions glanées sans esprit de système, nous orientent vers une première classification approximative des modalités fondamentales de l'oniologie ancienne : l'apantétique, le jussif, le nomimétique et le cognitif.

Mais si nous nous limitons à la période de Nara en choisissant de ne plus puiser dans le répertoire lexical de Heian et le registre culturel de l'*onmyōdō*, nous découvrons une configuration moins hétéroclite. Il serait en effet imprudent de projeter sur la période de Nara les traits culturels de la période suivante, malgré l'absence de solution de continuité culturelle entre les deux.

Le vocabulaire est plus simple, et surtout privé de dimension métadiscursive. *Imey mi*, *imey miraku* (voir un/en rêve) sont les expressions les plus fréquentes dans les textes du VIII^e siècle. Si, au Moyen Âge, l'image onirique est fréquemment qualifiée de *musō* (binôme chargé de connotations bouddhiques), l'âge du *Man'yō-shū* connaît, lui, la rémanence mystérieuse et obsédante de la figure (*kagey*). Quand le songe ajoute un message à la simple apparition, celui-ci est souvent exprimé à l'aide de l'expression « *imeynō wosipe* » (l'instruction du songe), ou *imey nō (mi)kōtō* (les paroles du songe). Dans la poésie, le rêve se contente de traduire l'expérience d'une présence, et le verbe « voir » suffit. L'exemple représentatif est le poème 150 du *Man'yō-shū*⁵.

Utusemisi / kamiy ni apeneba, / sakari wite / asa nageyku kimi / sakari wite waga
kōpuru kimi tama naraba / te ni makimōtite / kinu naraba / nuku tōki mō naku /
waga kōpuru kimi sō kizo nō yo / imey ni mieturu.

5. M.1.150 NKBT n° 4, p. 88-91.

Ce n'est bien sûr pas un hasard si la première référence au rêve conservée par le M. est liée à l'esthétique du thrène (*banka*). Le rêve est d'abord une sorte de commerce *post mortem* établi avec le défunt, ou une rencontre en esprit, favorisée par le statut ontologique imprécis de celui qui flotte entre sa mort physique et la conclusion rituelle de sa mort sociale. Par un pli fréquent de la raison tragique, le songe peut même refuser l'évanescence de son concours et interdire l'« extrême réunion », comme c'est le cas dans le poème M.175 (*Imey dani...*), ce qui est une façon inversée de rappeler qu'il joue habituellement ce rôle. Mais sur quel mode s'effectue cette rencontre, et comment s'opère la donation de sens qui la rapprochera du seuil de la mantique ?

Un examen attentif des occurrences narratives préservées dans le K. et le N. s'impose ici pour identifier ce qui, dans l'oniromancie officielle, remplace l'esprit du défunt de nos thrènes.

III. Descriptifs

Le rêve de Tenmu qui figure dans la préface du K. est un faux début, et la trace évidente, dans le vocabulaire de son écrivain narratif, d'éléments culturels continentaux, nous incite à le laisser de côté⁶. L'oniromancie est absente du livre des dieux (*kami no yo*), à la différence de l'ostéomancie, de l'odomancie, de la kléromancie et de l'ordalie : l'on peut déduire de nos sources anciennes que les dieux peuvent à l'occasion consulter le sort sans causer de scandale, mais qu'ils ne rêvent pas. L'oniromancie n'apparaît qu'avec le règne de Jinmu, et nous verrons plus loin qu'il est nécessaire que la distinction entre les *kami* et les hommes (semi-divins) soit consommée pour qu'émerge la possibilité de l'oniromancie (et de la clédonomancie). Dans le monde de l'après-catabase, la présence (Amaterasu) est remplacée par l'emblème (le miroir) et la fréquentation directe par la voix des rêves.

1. *Jinmu-ki*

La geste de Jinmu est construite de manière à déployer (et à résoudre) les difficultés spécifiques de la fondation, et c'est bien dans ce contexte de « démaîtrise » que l'oniromancie fait son apparition. Bloqué dans son anabase vers le Yamato (le futur centre de la dynastie) par des populations rebelles (*maturowanu pitödömö*) et des dieux violents (*araburu kamiy*), Jinmu passe par cet au-delà symbolique qu'est la région de Ki. La rencontre d'un ours monstrueux plonge le souverain et son *host* dans un sommeil maléfique. Takakuraji, le porte-glaive mandaté par les dieux, survient alors avec l'épée céleste et la transmet au souverain. Cette transmission a un triple effet : elle brise l'envoûtement, elle détruit magiquement les *araburu kamiy*, et surtout elle débloque la fondation en réintroduisant la transcendance

6. Non seulement la préface est rédigée en chinois, mais la rhétorique et l'idéologie qui imprègnent le résumé présenté par Opo no Yasumaro, sont fortement marquées par la culture savante continentale (*kakuritaru tatumötö wo siri, sikiri naru ikaduti töki ni kanapinu*). La mention du rêve de Tenmu est d'ailleurs si allusive que le sens nous en échappe en partie : *imey nö uta wo kikite, waza wo tugamu kötö wo omöpi...* (entendant un chant en rêve, il sut qu'il accéderait au trône...). Cette superposition de clédonisme et d'oniromancie semble fonctionner comme une ominologie.

dans la lutte du souverain contre les autochtones. Mais la transmission de l'épée à Takakuraji n'a pu s'effectuer que par le détour d'une expérience onirologique.

Takakuradi kōtapeyte mawosaku : onō ga imey ni Amaterasu opomikamiy Takagiyo no kamiy putapasira nō kamiy nō mikōtō mōtite, Takemikaduti nō kamiy wo mesite nōrasaku : Asipara nō nakatukuni pa itaku sayagite ari nari. Waga miko tati yakusamimasu rasi. Sōnō Asipara nō nakatukuni pa mopara imasi nō kōtō mukeysi kuni. Kare imasi Takemikaduti nō kamiy orubeysi. Tō nōrasu. Sikasite kotapeyte mawosaku : « a pa orizu tōmō mopara sōnō kuni wo tapirageysi tati areba, kōnō tati orōsubeysi » tō mawosu. Kōnō tati orōsamu sama pa Takakuradi ga kura nō mune wo ukati, sōre yori otōsi iremu. Kare asamey yōku nare torimōtite amatsukamiy nō miko ni tatemature. « tō ipu. Kare imey nō wosipey nō gōtō, asita ni onō ga kura wo mireba, makōtō tati ari... »

À cette occurrence de rêve par personne interposée, le N. ajoute une autre situation onirologique, directe celle-là, lors d'un deuxième blocage de la progression vers le Yamato. La déesse du soleil Amaterasu apparaît en rêve à l'empereur et lui promet son concours pour faciliter le franchissement du pays de Ki.

Tōki ni yoru imey miraku, Amaterasu opomikamiy sumeramikōtō ni wosipey maturite nōtamapaku : « Are ima yata nō karasu wo tukapasu. Mōte kuni nō mitibiki tō sitamape » tō nōtamapu. Patasite, yata nō karasu arite, opozora yori tobikudaru. Sumeramikōtō nō nōtamapaku : « Kōnō karasu nō kuru kōtō, onōdukara ni yoki imey ni kanaperi. Opoki naru kana, sakari naru kana. Waga mi oya Amaterasu opomikamiy, mōte amatupitugi wo tasuke nasamu tō omōposeru ka » tō nōtamapu.

Éléments d'analyse : l'opération mantique intervient lors d'une crise de la maîtrise, qui remet en cause l'efficacité de l'autorité céleste et la prise de possession du centre dynastique (la transformation du pouvoir en souveraineté). Le rêve, qui permet de faire l'économie d'une deuxième intervention directe de Takemikazuchi, est à la fois une métaphore et une métonymie de la catabase du dieu, ce qui implique que le voyage de Jinmu est un deuxième *Tenson kōrin*. La communication onirique ne peut s'effectuer que selon les lignes de force de la généalogie : elle est avant tout une affaire de famille, et le seul accès à la voix des ancêtres. Le N., dont les séquences mantiques sont toujours plus complexes que dans le K., évolue vers une lecture ominologique codée en termes continentaux : le corbeau n'est plus un oiseau totémique ou un adjuvant magique, mais un signe favorable.

2. *Sujin-ki*

Sujin nous intéresse ici non seulement parce que toute une série d'indices (linguistiques, intuitionnels, généalogiques) nous le présentent comme le premier souverain du pays, mais aussi parce que son règne est étroitement associé à une grave crise dont la résolution va exiger une refondation culturelle. Notons que c'est à partir de son règne que le K. consigne la mort du souverain à l'aide du système calendérique chinois : le 12^e mois de la cinquième année du tigre.

La crise connaît deux mises en scène fort différentes dans le K. et le N. Atténuée dans le K. (*eyami sapa ni okōri*), hyperbolique dans le N. où elle est codée à la fois en termes cosmologiques, politiques et religieux, elle connaît aussi deux modes de résolution nettement distincts dans nos deux textes. À la gravité multiforme de la

crise, le N. oppose une longue série de mesures mantiques et apotropaïques (contrition, prières, plastromancie, possession, oniromancie, purification, etc.), qui ne révèlent leur efficacité qu'in extremis, alors que le souverain et le royaume sont au bord de l'effondrement. De son côté, le K., fidèle à la stratégie de condensation (actantielle, thématique, fonctionnelle) qui le caractérise, ignore la longue chaîne de recours rituels, et concentre l'ensemble des contre-mesures sur l'opération oniologique :

Sumeramikötō [...] kamudökō ni imasu yo, Opomōnōnusi nō opokamiy, mi imey ni araparete nōrasaku : « kō pa waga mikōkōrō sō. Kare, Opotataneko wo mōtite, waga mape wo maturasimeyba, kamiy nō key okōrazu, kuni mō tapirakeku aramu » tō nōrasu.

Et à la suite angoissante d'échecs rituels du N. s'oppose l'efficacité immédiate de l'*incubatio* impériale : *kōre ni yōrite, e nō key kōtōgōtō yami, kuni tapirakeyku ariki*⁷.

3. *Suinin-ki*

Bien que la crise qui marque le début du règne de Suinin ne concerne plus la fondation ou la légitimité, mais la logique successorale, elle a aussi des racines religieuses : la malédiction qui frappe le prince impérial de mutisme et le maintient dans l'*in-fance*, déclenche toute une série de mesures rituelles. Le souverain découvre enfin que c'est l'oubli du contrat théologique (le culte dû au côté d'Izumo) qui a provoqué cette infirmité. Or, c'est une consultation oniologique (avec *incubatio*, selon toute apparence), qui débloque la situation et renseigne le souverain désemparé sur les mesures à prendre⁸.

kōkō ni sumeramikōtō urepeytamapite, inemaseru tōki mi imey ni satosite nōrasaku : « Waga miya wo sumeramikōtō nō miaraka nō gōtō wosameyba, miko kanarazu makōtō tōpamu. »

Si la consultation oniologique révèle la nature du problème, le souverain doit recourir à une scapulomancie complémentaire pour déterminer l'identité du dieu, et la direction de la malédiction (Izumo).

7. L'échec est très crûment souligné par les *Annales du Japon* : kamiy nō mikōtō wo ete, wosipe nō manimani ipapimaturu. Sikaredōmō, napo kōtō ni site sirusi nasi. (NKBT 67 :239). Voici le passage synoptique de l'*incubatio* dans la version du N. : Sumeramikoto sunapati yukapa.ami mōnō imi site, mi araka no uti wo kiyomaparite, nōmite mawosaku : « ware kamiy wo wiyamapu kōtō napo imada kōtōgōtōku narazuya. Nanizo uketamapanu kōtō nō panapadasiki. Negapaku pa mata imey nō ura ni wosipeyte, kamiy nō miutukusikibi wo tukusitamape » tō mawosu. Kōnō yo nō yume (miimey) ni, pitori nō muti ari. Miaraka nō potori ni mukapi tatite, midukara opomōnōnusi nō kamiy tō nanorite nōtamapaku : « Sumeramikōtō, mata na urepemasisō [où se trouve la fin de la citation]. Kuni nō wosamarazaru pa kōre waga kōkōrō zō ; Mosi waga ko Opotataneko wo mōtiteware wo maturitamapaba, tatidōkōrō ni tapi...

8. En réalité, la crise est double (la révolte du beau-frère incestueux, et l'infirmité du prince), et ce sont deux rêves qui offrent les clefs de la solution. Mais le premier rêve (qui avertit l'empereur de la trahison de son épouse) est un rêve ominologique dont les signifiants (serpent, ondée) sont décodés par les humains, alors que le second est une instruction divine.

IV. Rappel des principales différences entre l'oniologie et l'oniocritique continentale

La première caractéristique de l'oniologie vernaculaire est sa dimension explicitement religieuse : loin d'être un code autonome maîtrisable par des techniciens (et éventuellement traduisible par le consultant lui-même), comme c'est le cas pour les morphoscopies, les ominologies et les kléromancies, elle repose sur une communication directe avec un dieu et ne peut donc fonctionner que dans une situation et un lieu donnés : elle est topologiquement, chronologiquement et généalogiquement contextuelle. Pour le coup, la réticence que nous exprimions dans l'interprétation des ostéomancies, lors des séminaires des années précédentes, tombe ici, et la fameuse formule d'Ogyû Sorai (qui rappelle sans le savoir l'adage stoïcien « si divinatio sit, di sunt, si di sint, est divinatio ») prend tout son sens, et de façon d'autant plus paradoxale que l'auteur du *Benmei* évoque l'achilléomancie : « Kishin nakereba, sunahachi bokuzei nashi. Kishin areba sunahachi bokuzei ari⁹. »

Quels sont les émetteurs privilégiés des messages oniriques ? Nos textes anciens semblent les classer en deux catégories distinctes, qui correspondent, de façon frappante, aux deux pôles du système théologico-politique archaïque : ce sont, d'une part, les ancêtres de clan (Amaterasu et Takagi pour les souverains que nous avons cités), qui adressent conseils et protection à leurs descendants, confirmant ainsi l'origine transcendante de leur autorité. La souveraineté est d'abord une conversation intime et toujours renouvelée avec le ciel. Ce sont d'autre part les frères ennemis, anciens dieux de la terre privés de leurs possessions et envoyés dans l'ailleurs contre la promesse d'un culte compensatoire. Mauvaise conscience du pouvoir, la voix que ces derniers laissent entendre en rêve explique les calamités frappant l'empire par l'oubli du contrat cultuel initial. La souveraineté est aussi un devoir rituel de mémoire dirigé vers les premiers maîtres qui n'ont été que partiellement « dé-monstrés ».

Deuxième caractéristique : si la vision n'est pas absente de nos occurrences (confirmant l'étymologie du mot *i-mey*), l'oniologie est avant tout une « théoglossopédie », la manifestation d'une voix divine dont l'intensité (à défaut de la signification) s'impose d'elle-même. Notons incidemment que les premières théories esthétiques vernaculaires se veulent phonocentristes et que les poètes comme les penseurs japonais ont toujours invoqué le primat de la voix pour se dissocier de la sémiotique continentale. Des procédures concurrentes (kléromancie, ostéomancie, etc.) sont parfois suffixées à la consultation oniologique, pour en préciser les valeurs circonstancielles.

Troisième caractéristique : qu'elle obéisse à une modalité injonctive, optative ou cognitive, l'oniologie ancienne ignore l'axiologie binaire de l'oniocritique de l'*onmyôdô* qui, elle, est à l'affût de signes avant-coureurs favorables (*kichi, jôkichi, saikichi*) ou défavorables (*fukichi, saganashi*) et qui recourt pour cette raison à une herméneutique réductive.

Quatrième caractéristique : alors que l'univers du *Kojiki* semble se contenter d'une métaphysique de la présence réactualisée par la communication onirique,

9. NST n° 36 : p. 134

le *Nihonshoki* n'accorde plus de poids aux ultimes survivances du chamanisme. Il pratique une mantique hybride qui cherche à renforcer son efficacité par une redondance programmatique. Si un Moderne est tenté de voir dans les chaînes divinatoires du Sujin-ki un aveu d'impuissance, les auteurs des *Annales du Japon* y trouvaient sans doute la preuve qu'une mantique itérative est le seul moyen de forcer le destin en le saturant.

V. Variations postérieures à la période de Nara et conclusion

Pour confirmer que, loin d'être un *hapax* culturel limité à la période de Nara, la théoglossophonie survivait à côté de la sémiotique corrélative de l'onirocritique savante, et restait un pôle déterminant de la rationalité mantico-religieuse japonaise historique, nous nous sommes attaché à souligner combien l'opposition entre présence et code, voix et signe, saisie immédiate et traduction, imprégnait jusqu'aux usages privés de l'onirologie. Nous avons, à cette fin, évoqué la culture de la consignation des rêves personnels, et comparé les songes du *Sarashina nikki*, du *Gyokuyô* et du *Towazugatari*, allant jusqu'à effleurer le *Journal des rêves* de Myôe.

Nous avons également constaté la porosité des frontières qui séparent les trois matrices en présence (shintô, bouddhisme, *onmyôdô*). D'un côté, la circulation de traités de divination (originaux ou traduits du chinois), et le succès de la critique bipolaire contaminent le langage onirologique qui peut en retour se recoder dans les différents systèmes religieux du Moyen Âge. Il est ainsi probable que, dans leur majorité, les rêves cités par Kanezane dans son *Gyokuyô*, aient été soumis à une interprétation fidèle aux principes de l'*onmyôdô*. Mais les influences s'effectuent aussi dans d'autres sens. Les *onmyôji*, en étendant leurs compétences à certains rituels apotropaïques, réintroduisent du religieux dans la morphologie. De façon plus surprenante encore, les moines bouddhistes (et non les seuls représentants des courants ésotériques) développent des compétences onirocritiques et offrent régulièrement leurs services d'herméneutes, comme en témoignent les interventions de Ji.en, Shin.en et Banna dans le *Gyokuyô*. Myôe utilise ses propres rêves comme un outil d'exploration de soi. Dans les rêves du *Sarashina nikki*, la jeune fille peut voir alternativement des moines bouddhistes lui prodiguer des conseils de lecture, des incarnations antérieures de sa propre personne l'éclairer sur son destin ou des divinités du shintô tenter de réveiller sa foi chancelante.

La porosité affecte aussi les frontières entre les pratiques. La claustration shintô (*komori*, *sanrô*) rejoint souvent les pratiques bouddhiques de retraite dédiées à la copie de sûtra ou à des austérités diverses et l'*incubatio* devient un recours fréquent dans les obédiences les plus diverses.

Nous avons enfin souligné la malléabilité syntaxique du recours au songe : fréquemment associé à des cérémonies (purification, rites apotropaïques), à des prières et à des formes concurrentes de mantique, il peut alternativement être préfixé à ces pratiques (leur servant de déclencheur et de validation), ou leur être suffixé, devenant ainsi un but recherché, comme c'est le cas pour les prières à songes (*kimu*). Cette souplesse et la manipulabilité qu'elle autorise, nous confirment

que le rêve peut revendiquer le statut de *technè mantikè* tout en se rapprochant du territoire de la magie.

La présence de la voix et la métaphore généalogique restent la signature de l'oniologie vernaculaire, malgré les transformations qu'elle connaît entre les périodes de Heian et de Kamakura.

Et c'est une dernière forme de glossomancie que nous avons choisi d'analyser pour clore notre cycle consacré à la divination ancienne : les conférences de l'année 2012-2013 exploreront les usages de la clédonomancie.