

# SUR QUELQUES FIGURES DE LA MYTHOLOGIE JAPONAISE

PAR

ATSUHIKO YOSHIDA

(Attaché de Recherche au C. N. R. S., Paris)

## I

### *Le dieu Sarutahiko, «l'Homme-Singe»*

Au cours de la descente sur terre du prince Ninigi, ancêtre de la famille *Tennô*, le cortège divin qui accompagne ce petit fils d'Amaterasu rencontre un dieu qui est l'une des figures les plus énigmatiques de la mythologie japonaise. Voici comment le *Nihonshoki* le décrit:<sup>1</sup>

«Il y a un dieu qui se poste au carrefour céleste des huit routes. Son nez est long de sept *ata* (environs 12 × 7 cm), sa taille est de sept *saka* (environs 30 × 7 cm) – ou plutôt de sept *hiro* (environs 2 × 7 m). Une vive lumière sort de sa bouche et ses yeux, qui ressemblent à de grands miroirs, brillent comme s'ils étaient des fruits rouges.»

Le regard terrifiant de cette étrange apparition paralyse tous ceux qui s'approchent d'elle. Les dieux célestes essaient en vain de s'enquérir de son identité et de ses intentions. «Aucun des huit cent mille dieux qui étaient présents, dit le texte,<sup>2</sup> ne peut vaincre son regard ni aller lui poser la question.» Pour les faire tirer de cet embarras, ils font appel enfin à la déesse Amenouzume. Celle-ci, affrontant le regard, se place debout en face de cet être

---

<sup>1</sup> *Nihonshoki*, éd. *Nihonkotenzensho*, I, 1948, p. 142.

<sup>2</sup> *Ibid.*

et découvre, en riant, ses seins et son sexe. Le dieu commence alors à parler. Il révèle qu'il se nomme le Grand Dieu Sarutahiko (= Homme-Singe) et que, ayant appris la descente du petit-fils d'Amaterasu, il s'était placé là pour l'accueillir et servir au cortège d'avant-garde et de guide. Précédant les dieux célestes, Sarutahiko les conduit en effet jusqu'au sommet sacré du mont Takachiho, dans la province de Hinga, qu'il a auparavant désigné lui-même, en réponse à la question d'Amenouzume, comme le lieu le plus propre à recevoir le souverain céleste. Aussitôt cette mission accomplie, il prend congé et va s'installer dans la province d'Ise, dans la haute vallée de la rivière Isuzu, c'est-à-dire à l'endroit même où l'on construira plus tard le Grand Temple d'Amaterasu, ce Vatican de la religion shintoïste. Le prince Ninigi le fait accompagner par Amenouzume et dit à cette déesse de porter désormais le nom du dieu qu'elle a révélé. C'est pourquoi, d'après le *Kojiki* et le *Nihonshoki*, les descendants d'Amenouzume sont appelées *Sarume* (Femme-Singe).<sup>3</sup>

Un grand nombre de théories ont été avancées pour expliquer ce mystérieux personnage, qui n'intervient dans la mythologie qu'en cette unique circonstance. On l'a interprété tantôt comme un dieu solaire, tantôt comme un dieu agraire, tantôt comme un dieu aquatique, tantôt comme un dieu phallique, ou encore comme un dieu des jeux théâtraux ou un démon qui attaque les nouveaux nés.<sup>4</sup> Aucune de ces théories ne rend compte de manière satisfaisante de l'ensemble des traits et des fonctions de Sarutahiko.

Les fonctions qu'il assume sont assez évidentes. Dans le premier temps, il se présente comme un redoutable gardien de l'espace qui sépare deux mondes. En effet, c'est dans l'atmosphère, à mi-chemin du ciel et de la terre, que les dieux célestes le rencontrent et son regard insoutenable tient en respect les huit cent mille dieux qui veulent franchir ce *no man's land*. Comme M. Matsumura l'a bien vu,<sup>5</sup> c'est sûrement cet aspect de Sarutahiko qui a permis à la croyance populaire de l'époque tardive

<sup>3</sup> *Ibid.* et *Kojiki*, éd. Kadokawabunko, 1956, pp. 60, 62.

<sup>4</sup> Cf. les résumés de ces théories dans T. Matsumura, *Nihon Shinwa no Kenkyu* (*Etude de la mythologie japonaise*), III, 1955, p. 548-596.

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 556-559.

de l'identifier au dieu Dôso. Car avant de devenir un dieu des voyages sous l'influence d'une conception chinoise, ce dernier avait été à l'origine un gardien de frontière, tantôt entre l'habitat humain et la brousse, tantôt entre ce monde-ci et le monde des morts.<sup>6</sup>

Dans le second temps du récit, après l'intervention d'Amenouzume, il se transforme en guide des dieux célestes et, marchant à la tête de leur troupe, les conduit à leur destination.

Les savants japonais se sont souvent demandés si Sarutahiko avait une bonne ou mauvaise nature.<sup>7</sup> La question semble mal posée. Car les deux aspects, bon et mauvais, coexistent en lui. Dans le premier temps du récit, en effet, il est nettement dangereux, puisque, en barrant le chemin, il empêche le passage du cortège divin, et cet aspect quasi-démoniaque est encore souligné par le fait que son apparition a lieu à un carrefour.<sup>8</sup> C'est aussi en se fondant sur cette attitude que Motoori, approuvé par M. Matsumura, a pu l'identifier au dieu Azaka qui, habitant comme lui dans la province d'Ise, sévissait sur la route et tuait les voyageurs.<sup>9</sup> Toutefois, si Sarutahiko a indéniablement un aspect mauvais, l'aspect inverse n'est pas moins certain, car dans le second temps du récit, il se montre animé d'une bonne intention et aide loyalement les dieux célestes dans leur importante entreprise.

Sa physionomie, enfin, est caractérisée par plusieurs traits singuliers: sa nature simiesque, qu'exprime clairement son nom (*Saru* = Singe); l'immensité de sa taille; la monstruosité de sa figure, due surtout à la longueur du nez; son regard paralysant; la lumière enfin qu'il émet, trait sûrement important, puisque c'est le seul que retient la brève description du *Kojiki*:<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Asakura, Inoguchi, Okano et Matsumae, *Shinwa Densetsu Jiten (Dictionnaire de la mythologie et des légendes)*, 1963, p. 327.

<sup>7</sup> Matsumura, *op. cit.*, p. 559-584.

<sup>8</sup> Cf. par exemple, E. Arberman, *Rudra*, 1922, p. 48-63; J. A. MacCulloch, *Hastings*, s. v. «Cross-Roads»; Frazer, *GB*, XII, p. 232, s. v. «cross-roads».

<sup>9</sup> Motoori, *Kojikiden*, XVI; Matsumura, *op. cit.*, p. 562-566. Azaka est le nom d'une localité où, d'après le *Kojiki*, Sarutahiko avait l'habitude de pêcher (*Kojiki*, p. 62).

<sup>10</sup> *Kojiki*, p. 60.

«Un dieu apparut à ce moment-là au carrefour céleste de huit routes, illuminant en haut le Takamagahara (= le ciel) et en bas le «Pays du Milieu Plaine des Roseaux» (= les Iles Japonaises)».

Si l'on recourt à la terminologie de M. Dumézil,<sup>11</sup> c'est sans doute au niveau de la deuxième fonction que la divinité japonaise trouve sa place. Les traditions indo-européennes connaissent en effet de nombreux personnages divins et héroïques qui incarnent, souvent sous une forme gigantesque ou bestiale, la force physique des hommes du deuxième niveau dans son aspect le plus brutal.<sup>12</sup> La description que donne le *Nihonshoki* du dieu japonais n'est pas sans analogie avec les termes même dans lesquels les textes indo-européens décrivent la fureur de ces guerriers<sup>13</sup> «à l'état natif» (F. Vian):<sup>14</sup> ce *furor* dans lequel, comme dit M. Dumézil,<sup>15</sup> «l'homme se dépasse au point de changer de comportement, parfois de forme, devient une sorte de monstre infatigable, insensible ou invulnérable, infaillible dans son estoc et insoutenable dans son regard». Le moyen qu'emploie la déesse impudique pour faire parler Sarutahiko est d'ailleurs celui-là même qu'utilisent la Mugain irlandaise et la Seteney caucasienne pour calmer la fureur d'un guerrier de ce type.<sup>16</sup>

On peut, croyons-nous, pousser plus loin cette comparaison. Il existe en effet une analogie frappante entre le dieu indo-iranien Vāyu, qui patronne justement cet aspect furieux de la deuxième fonction,<sup>17</sup> et le Sarutahiko japonais, si bien que dans la conception archaïque de Vāyu qu'on peut reconstituer maintenant grâce surtout aux analyses de MM. Widengren, Wikander et Dumézil,<sup>18</sup> on retrouve la presque totalité des fonctions et des caractères du dieu japonais.

<sup>11</sup> V. surtout, Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, 1958, p. 19.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 76-78.

<sup>13</sup> V. Dumézil, *Horace et les Cuiraces*, 1942; cf. M. Ellade, *Naissances Mystiques*, 1959, p. 174-188.

<sup>14</sup> *Les origines de Thèbes*, 1963, p. 175.

<sup>15</sup> *Horace et les Cuiraces*, p. 17.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 44-50.

<sup>17</sup> Dumézil, *L'idéologie*, p. 76-77.

<sup>18</sup> G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, 1938, p. 188-234; S. Wikander,

Le Vāyu indo-iranien était avant tout un redoutable combattant (les actions de ses fils héroïques dans les deux épopées de l'Inde prouvent en effet que ce trait, mis en lumière dans l'Avesta, remonte aux temps indo-iraniens),<sup>19</sup> mais aussi le dieu initial qui marchait à la tête des dieux.<sup>20</sup> Dans les hymnes du Rig-Veda surtout, il est l'avant-coureur du cortège divin lorsque les principaux dieux védiques descendent vers la terre pour participer à l'offrande du Soma.<sup>21</sup> Dans l'Iran, d'autre part, le dieu du vent assume la fonction de gardien de l'espace intermédiaire, soit entre le ciel et la terre, soit entre ce monde et le monde des morts, soit entre le domaine du bien et le domaine du mal.<sup>22</sup> Dans l'exercice surtout de cette dernière fonction, il est un dieu double appartenant par un de ses aspects à la bonne création et par l'autre à la mauvaise.<sup>23</sup> Or, la comparaison avec les faits romains (Janus à double face, patron des prima et gardien de la porte) permet de supposer que ces traits, provenant de la conception indo-européenne du dieu initial, appartenait déjà au Vāyu indo-iranien.<sup>24</sup>

Le célèbre Yast 15 décrit Vayu tout couvert d'or,<sup>25</sup> mais lui attribue aussi un corps gigantesque et des yeux sanglants (*anavr-vidā doīdre*).<sup>26</sup> Cette dernière expression est d'autant plus remarquable que, comme l'a souligné M. Wikander, elle va tout à fait contre la règle générale que respecte l'Avesta pour la description des dieux.<sup>27</sup> Selon ce même savant, ce sont avant tout les dieux du vent que la conception arya caractérisait par l'éclat de l'or.<sup>28</sup>

*Vayu*, I, 1941; Dumézil, *Tarpeia*, 1947, p. 33-113. Cf. le très beau résumé des résultats de ces analyses dans Widengren, *Iranische Geisteswelt*, 1961, p. 123-124.

<sup>19</sup> Wikander, traduit dans Dumézil, *JMQ*, IV, 1948, p. 45-48. Pour Hanumat, cf. *infra* et Yoshida, *Annales, Ec. Soc. Civ.*, XVII, 1962, p. 648-649.

<sup>20</sup> Dumézil, *Tarpeia*, p. 66-76.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 66-67. Cf. H. Lüders, *Varuna*, I, 1951, p. 217-222.

<sup>22</sup> V. surtout J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, 1962, p. 179.

<sup>23</sup> Dumézil, *Tarpeia*, p. 73; Widengren, *Hochgottglaube*, pp. 188, 194-198.

<sup>24</sup> Dumézil, *op. cit.*, p. 97-100. Cf. R. Schilling, *MEFR*, LXXII, 1960, p. 89-131.

<sup>25</sup> *Yast*, 15, 57.

<sup>26</sup> *Yast*, 15, 54.

<sup>27</sup> *Vayu*, I, p. 76: «Als Bild eines Gottes ist dies etwas im Avesta Unerhörtes».

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 48.

La ressemblance physique des deux dieux, japonais et indo-iranien, reste malgré tout superficielle. En particulier, ni dans l'Avesta ni dans le Veda, le dieu du vent n'est jamais présenté sous une forme simiesque. Or cette lacune est comblée par les traits physiques que le Rāmāyana attribue au fameux héros-singe Hanumat, fils de Vāyu, qui est la continuation épique de son père divin.<sup>29</sup>

Hanumat est un singe gigantesque et son corps brille d'une lumière jaune et rouge: «Avec ses formes charnues, d'un jaune foncé, dit un vers de cette épopée, le grand singe resplendissait, pareil à un mont dont on exploite les mines d'ocre» (V, 1, 61).<sup>30</sup> Ses yeux grands, ronds et rouges, émettent une éblouissante lumière: «Pendant qu'il suivait la route de Vāyu, ses prunelles, luisantes comme l'éclair, étincelaient, pareilles à deux brasiers allumés sur une montagne. / (Au milieu de son) visage aux rouges paupières, ses yeux rouges, larges et ronds, ressemblaient à la lune et au soleil juxtaposés» (V, 1, 56-57).<sup>31</sup> La bouche de Hanumat, comme celle de Sarutahiko, est également une source de lumière: «La bouche du sage Hanumat, pendant qu'il bâillait, ressemblait à une poêle ardente, à un feu sans fumée» (IV, 67, 7).<sup>32</sup> Si le nez de Hanumat n'a pas la longueur monstrueuse qui caractérise le dieu japonais, son visage est défiguré d'une autre façon: il a des mâchoires complètement écrasées,<sup>33</sup> d'où son nom qui signifie «aux large mâchoires». Lorsqu'il entre en fureur, sa taille ainsi que son éclat augmentent encore et, par son regard terrifiant, il tient en respect une immense armée: «Tel que l'astre couronné de rayons, lorsqu'il se tient au sommet du Mandara, enflammé de colère, plein de force et d'énergie, (Hanumat) consumait le jeune Aksha, ses troupes (de pied) et sa cavalerie, par les étincelles qui jaillissaient de ses regards de feu» (V, 47, 17).<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Cf. Yoshida, *art. cit.* p. 648-649.

<sup>30</sup> Cf. IV, 67, 29; V, 1, 30, 63, 74, 76; 32, 1-2; 37, 35-38, 42; 42, 5, 30; 43, 3-5; 44, 7-9; 45, 8; 46, 19-20, 36; 47, 15, 22; 54, 47-48; 57, 1, 8, 28-29; VI, 56, 13, 27-28; 70, 139; 74, 65; 86, 18, 24 etc. Les vers du Rāmāyana sont cités d'après la traduction de A. Roussel.

<sup>31</sup> Cf. VI, 74, 61.

<sup>32</sup> Cf. V, 37, 38.

<sup>33</sup> IV, 66, 21-29; VI, 23, 12-15.

<sup>34</sup> Cf. VI, 56, 14.

L'émule de son père pour la force et l'agilité,<sup>35</sup> il agit dans l'épopée surtout comme un combattant brutal et invincible,<sup>36</sup> mais assume aussi jusqu'à un certain point la fonction d'éclaireur et de guide. C'est lui en effet qui explore le premier la ville ennemie, Lankā, et y conduit l'armée de Rāma.<sup>37</sup>

Cependant, bien que cette remarquable analogie ne se laisse pas facilement imputer au hasard, l'emprunt à la tradition épique n'explique pas non plus tout le dossier de Sarutahiko. Quelques-uns des traits du dieu japonais que la conception archaïque attribue aussi au dieu du vent arya se trouvent en effet très atténués ou entièrement effacés dans la figure épique de Hanumat. D'abord, bien que, selon la croyance populaire, ce dernier soit vénéré avant tout comme le gardien des villages contre les attaques des mauvais esprits,<sup>38</sup> la fonction de gardien de l'espace intermédiaire ne lui est pas attribuée dans l'épopée. Comme avant-coureur d'autre part, Sarutahiko, précédant le cortège divin dans sa descente sur la terre, forme une réplique exacte du Vāyu pūrvapā du Rig-Veda mais n'a pas de correspondant précis dans le fils épique de Vāyu. L'aspect maléfique, enfin, est presque entièrement absent du singe du Rāmāyana qui, malgré son apparence quasi-démoniaque, se comporte sans défaillance, tout le long de l'action épique, comme un modèle de vertu héroïque.

Des éléments archaïques qui, ne s'expliquant entièrement ni par le Vāyu védique ni par le Vayu avestique, semblent bien provenir directement de leur proto-type, sont donc complétés dans le dossier du dieu japonais par des éléments qui rejoignent le personnage épique indien dérivé du dieu du vent, lesquels ne peuvent pas remonter aux temps indo-iraniens. On est donc porté à supposer que cette notion s'est constituée chez un peuple de l'Asie Centrale qui, tout en conservant la très archaïque conception arya, se sera trouvé ultérieurement sous l'influence de l'Inde Civilisatrice. Rappelons que l'action du culte de Hanumat est bien attestée au delà de l'Himalaya dans les cultes des divinités

<sup>35</sup> IV, 44, 5-6; 66, 30; VI, 23, 12-15.

<sup>36</sup> V. par exemple, V. 58, 116-126.

<sup>37</sup> Rāmāyana V.

<sup>38</sup> V. W. Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, I, 1896, p. 87.

simiesques dont on a trouvé les traces en Asie Centrale et même en Chine.<sup>39</sup> Le dieu Sarutahiko semble remonter à cette source centre-asiatique de la mythologie japonaise dont j'ai été amené à supposer l'existence dans mes précédents travaux.<sup>40</sup>

Ce rapport de filiation entre Sarutahiko et le Vāyu indo-iranien expliquerait peut-être l'épithète conventionnelle (*makura-kotoba*) que la poésie ancienne attache au nom de la province d'Ise: «du vent divin», *kamikaze no*. La croyance tardive attribue ce vent divin d'Ise au pouvoir d'Amaterasu et même en fait le moyen d'action le plus important de la Grande Déesse, dont le sanctuaire se trouve dans cette province.<sup>41</sup> Cependant, il n'y a rien dans les textes anciens qui justifie l'attribution à Amaterasu d'un pouvoir sur le vent.

D'autre part, nous l'avons vu, le site même du Grand Temple d'Ise, la haute vallée de la rivière Isuzu, avait été originairement habité par Sarutahiko: son culte y avait précédé celui d'Amaterasu. Le vent divin d'Ise ne s'explique-t-il pas alors mieux par la présence dans cette province du dieu homologue du dieu indo-iranien du vent que par celle de la déesse solaire?

## II

### *Les deux princes Oke*

La comparaison avec les faits indo-iraniens semble éclairer un autre récit conservé dans les parties historiques du *Kojiki* et du *Nihonshoki*: histoire des deux princes frères nommés tous les deux Oke dont voici le résumé:<sup>1</sup>

Alors que les deux Oke sont encore tout jeunes, leur père, le prince Oshiha, est assassiné par un sien cousin qui, par ce meurtre, devient empereur. Les deux enfants, fuyant la persécution, se réfugient dans la province de Harima et

<sup>39</sup> V. pour la bibliographie, Yoshida, *art. cit.*, p. 662, n. 6 et 7.

<sup>40</sup> *RHR*, CLX, 1961, p. 47-66; CLXI, 1962, p. 25-44; CLXIII, 1963, p. 225-248. V. surtout CLXIII, p. 246-248.

<sup>41</sup> V. toutefois le fragment du *Fudoki de la Province d'Ise* (*Fudoki*, p. 281-282) qui donne une autre explication de cette épithète.

<sup>1</sup> *Kojiki*, pp. 168-169, 182-188; *Nihonshoki*, III, pp. 139-140, 204-241.



entrent incognito au service d'un notable, comme éleveurs l'un de chevaux, l'autre de boeufs.

Après un règne mouvementé (qui a duré vingt-trois ans d'après le *Nihonshoki*, bien que les deux Oke y restent jusqu'au bout enfants), l'assassin est remplacé par son fils, qui meurt bientôt sans héritier. Une tante des frères Oke, assurant l'interrègne, cherche un successeur pour le trône. Un jour, le gouverneur de la province de Harima est invité chez le maître des deux princes. Au cours du banquet, il remarque la noblesse des enfants qui entretenaient le feu près de la cheminée et leur demandent de danser. Pendant longtemps, les deux Oke se cèdent mutuellement la priorité, mais enfin l'aîné danse d'abord, et puis le cadet. Dans le chant qui accompagne la danse, celui-ci révèle leur identité. Stupéfait, le gouverneur prend les enfants sur ses genoux, fait construire pour eux un palais et envoie la nouvelle à leur tante. Celle-ci les fait venir dans son palais et leur offre le trône. Pendant longtemps les deux frères s'effacent de nouveau l'un devant l'autre, mais l'aîné finit par obliger le cadet à devenir empereur: c'est en effet grâce à son audace qu'ils ont pu rentrer dans le palais impérial.

L'empereur Oke recherche et récupère les ossements de son père et les dépose dans un tombeau nouvellement construit. Il veut ensuite détruire le tombeau de l'assassin. L'autre Oke, l'aîné, obtenant pour lui-même cette mission, retourne seulement un peu de terre à côté du tertre et explique à l'empereur que, bien qu'il ait tué leur père, il ne sied pas de détruire le tombeau d'un empereur qui a gouverné le monde<sup>2</sup> et, en conséquence, que cette vengeance symbolique suffit. Après la mort du cadet, l'aîné lui succède sur le trône.

Bien qu'il concerne le vingt-troisième et le vingt-quatrième empereurs du Japon, le caractère légendaire, voire mythique, du récit est évident. On y reconnaît, en effet, le motif des jumeaux divins ou princiers, attesté surtout dans les domaines indo-

<sup>2</sup> *Amenoshita shirashimeshishi* (*Kojiki*, p. 187).

européens.<sup>3</sup> La naissance de ces jumeaux est toujours suivie par le malheur de leurs parents: on les tue, destitue ou emprisonne et l'on attend à la vie des enfants. Miraculeusement sauvés et élevés dans un milieu rustique, les jumeaux finissent par triompher de leur persécuteur et vengent ou rétablissent leurs parents dans leurs droits. Bien que les textes ne le disent pas, l'homonymie des princes japonais permet de supposer qu'ils sont jumeaux; car, comme l'a montré Rendel Harris, «in the earliest civilisation, one name commonly serves for twins»<sup>4</sup> et par conséquent «even where the records or legends do not positively affirm that the persons are twins, we can infer the fact from the names without any direct statement».<sup>5</sup> La mère des jumeaux, qui joue généralement un grand rôle dans les légendes de ce type,<sup>6</sup> n'apparaît pas dans le récit du *Kojiki* ni du *Nihonshoki*. Mais, dans une variante du même récit conservée par le *Fudoki* de la province de Harima,<sup>7</sup> lors de la découverte des princes, le gouverneur dit: «Ce sont les enfants même pour lesquels leur mère, la princesse Tashiraga, languit et pleure sans cesse jour et nuit sans manger ni dormir, si bien qu'on la prend tantôt pour une vivante tantôt pour une morte». La mère et les enfants se retrouvent ensuite avec une grande joie.

La structure de ces récits est expliquée, on le sait, par des faits ethnologiques qu'on a relevés à travers le monde.<sup>8</sup> La croyance

<sup>3</sup> Les exemples les plus célèbres des récits de ce type concernent Romulus et Remus, Amphion et Zethos (cf. H. Weil, *Etudes sur le drame antique*, 1908, p. 213-243). Quelques autres exemples sont évoqués dans R. Christinger et W. Borgeaud, *Mythologie de la Suisse ancienne*, 1963, p. 34-35. Voir aussi le début de la carrière des jumeaux Nartes, Uryzmag et Hamye dans Dumézil, *Légendes sur les Nartes*, 1930, p. 34-35. Expulsés du village natal avec leur mère, ils restaurent la maison de leur père tué avant leur naissance, sauvent leur grand père devenu aveugle, tout couvert de vermine, et le marient avec leur mère. Un conte tibétain recueilli en 1958 par des folkloristes chinois reproduit intégralement le schéma de ce motif: Senda et Muramatsu, *Shōsūminzoku Bungakusenshū (Choix de la littérature des peuples minoritaires de la Chine)*, 1963, p. 98-104.

<sup>4</sup> J. R. Harris, *The Cult of the Heavenly Twins*, 1906, p. 58-62.

<sup>5</sup> Id. *The Dioscuri in the Christian Legends*, 1903, p. 1.

<sup>6</sup> V. par exemple M. Delcourt, *Oedipe*, 1944, p. 230-232; Christinger et Borgeaud, *loc. cit.*

<sup>7</sup> *Fudoki*, p. 225-227.

<sup>8</sup> V. en particulier, Harris, *The Cult et Boanerges*, 1913.

dans les pouvoirs miraculeux des jumeaux a été intégrée par les Indo-Européens dans leur système théologique. Comme M. Dumézil l'a montré, dans les systèmes trifonctionnels de ces peuples, le vaste domaine de la troisième fonction est souvent patronné par des dieux jumeaux ou jumelés.<sup>9</sup> Or c'est précisément par les vertus caractéristiques de cette fonction<sup>10</sup> que se distinguent, dans les Annales, les règnes des deux souverains Oke. A propos du cadet, le *Nihonshoki* dit: «Alors la paix régnait sous le ciel; le peuple n'avait pas de corvée; la récolte était très abondante et les paysans très riches. Dix *to* (= 18<sup>1</sup>.39 × 10) de riz s'échangeaient pour une pièce d'argent et les champs étaient couverts de chevaux et de boeufs». <sup>11</sup> Puis à propos du règne de l'aîné: «Cette année, on bénéficia de la bonne récolte des céréales; les vers à soie se multiplièrent et le blé fut abondant. La tranquillité et la paix régnèrent partout et la population augmenta de plus en plus». <sup>12</sup>

Mais c'est surtout la structure de la conception indo-iranienne de ces jumeaux patrons de la troisième fonction, telle que nous la connaissons grâce aux travaux de M. Wikander,<sup>13</sup> qui se retrouve presque intégralement dans la légende japonaise. Les jumeaux védiques, on le sait, forment un couple indissociable et sont même à peu près indiscernables:<sup>14</sup> les hymnes du Rig-Veda les comparent aux deux yeux, aux deux lèvres, aux deux mains, aux deux pieds, aux deux seins.<sup>15</sup> Pourtant Abel Bergaigne avait déjà entrevu, quoique très partiellement, l'existence d'une distinction bien articulée entre ces inséparables *divo napātā asvīnā*<sup>16</sup> dont le savant suédois a magistralement reconstitué la structure. D'après la conception archaïque que conserve le

<sup>9</sup> *L'idéologie*, pp. 34-61, 86-89 et en dernier lieu *REL*, XI, 1962, p. 109-117.

<sup>10</sup> Cf. *L'idéologie*, p. 19.

<sup>11</sup> *Nihonshoki*, III, p. 228-229.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 240. Comparer surtout les descriptions des règnes des deux grands Vanes devenus rois de la Suède: *Ynglingasaga*, chap. XI et XII (v. Dumézil, *Les dieux des Germains*, 1959, p. 118).

<sup>13</sup> *JMQ*, IV, 1948, p. 48-50; *Orientalia Suecana*, VI, 1957, p. 66-96.

<sup>14</sup> V. par exemple, L. Myriantheus, *Die Asvins oder arischen Dioskuren*, 1876, p. 1; A. Bergaigne, *La religion védique*, II, 1883, p. 494.

<sup>15</sup> II, 39, 5-6; X, 106, 9; cf. X, 106, 3.

<sup>16</sup> *Op. cit.* p. 494-510.

Mahābhārata dans la figure des fils des Aśvin, l'un des jumeaux était plus belliqueux et plus beau, l'autre plus sage et plus modeste.<sup>17</sup> Et le fait que, dans l'Avesta, le démon Nāhathya soit étroitement associé au démon Indara permet de supposer que ces traits distinctifs des dieux jumeaux remontent aux temps indo-iraniens.<sup>18</sup> D'autre part, dans le domaine de la *res pecuaria*, le belliqueux s'occupait plus particulièrement des chevaux, c'est-à-dire des animaux de la guerre, le sage des boeufs, c'est-à-dire des animaux de l'agriculture.<sup>19</sup> Des faits iraniens et scythiques mis en lumière par M. Dumézil<sup>20</sup> indiquent que ces derniers traits également avaient déjà distingué les proto-types indo-iraniens des Aśvin.

Comme les jumeaux védiques, les deux Oke sont homonymes et le lien affectueux qui les unit inséparablement est souligné à plusieurs reprises dans les textes.<sup>21</sup> Pourtant, le récit nous l'a bien montré, ils sont différents de caractère; et c'est l'audace, le courage qui distinguent le cadet, alors que l'aîné est sage et modeste. Dans l'exil, comme le Nakula et Sahadeva du Mahābhārata, ils deviennent incognito l'un (le texte ne précise malheureusement pas lequel) éleveur de chevaux, l'autre éleveur de boeufs. Le fait qu'ils s'occupent en outre de l'entretien du feu est aussi significatif. Car, dès dans le Rig-Veda, Bergaigne l'avait remarqué,<sup>22</sup> il existe un rapport étroit entre les Aśvin et Agni, et ce lien, comme l'a montré M. Wikander, se maintient dans les deux épopées, où, d'une part, Sahadeva présente certains traits du dieu du feu<sup>23</sup> et où, d'autre part, Maïnda et Divivida, les fils des Aśvins, sont associés à Nīla, le fils d'Agni.<sup>24</sup>

L'analogie n'est pas moins frappante au niveau des pères. D'après un mythe bien connu, conservé dans le Nirukta et

<sup>17</sup> Wikander, *Orientalia Suecana*, VI, p. 71-76.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 83-84. Cf. JMQ, IV, p. 48.

<sup>20</sup> JA, CCXLII, 1953, p. 4; IJJ, V, 1962, p. 200-202. Cf. REL, XL, 1962, p. 109-117.

<sup>21</sup> *Kojiki*, p. 182-184; *Nihonshoki*, III, pp. 210, 218-220, 226-227; *Fudoki*, p. 222.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 494-499.

<sup>23</sup> *Orientalia Suecana*, VI, p. 85-96.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 93-94.

ailleurs,<sup>25</sup> Vivasvat avait pris une forme chevaline pour engendrer les Ásvin. Les Annales japonaises ne pouvaient évidemment pas conter un tel récit au sujet d'un personnage appartenant à la famille impériale. Pourtant, si l'on examine de près les textes, le prince Oshiha, père des deux Oke, conserve, et même à un degré étonnant, plusieurs traits chevalins. Son nom, Oshiha, signifie «Dents Ecrasantes» et le *Kojiki* affirme en effet que les dents de ce prince étaient grandes et avaient trois cuspidés, si bien que, lorsque ses enfants recherchèrent ses ossements, ils purent facilement les identifier grâce à ce trait.<sup>26</sup> Après l'avoir assassiné, en outre, on avait découpé son corps et on l'avait enterré dans un mangeoire à chevaux.<sup>27</sup> Il a enfin un frère qui ne paraît être qu'un double de lui-même et qui s'appelle le prince Mima, c'est-à-dire, précisément, «Cheval».<sup>28</sup>

Les résultats de ces deux comparaisons nous semblent recommander une conclusion assez surprenante: certains récits du *Kojiki* et du *Nihonshoki* conservent des conceptions arya archaïques que les Veda et l'Avesta ne présentent que partiellement et qui ont été reconstituées par M. Dumézil et par M. Wikander. Le peuple cavalier de l'Asie Centrale qui, au seuil de l'histoire, avait envahi le Japon, comme des faits archéologiques ont permis à M. Eguchi de le supposer,<sup>29</sup> contenait donc au moins une composante arya, où véhiculait une tradition spirituelle prise à des Arya.

<sup>25</sup> *Nirukta*, 12, 10; Sāyana, *Rig-Veda*, VII, 72, 2. Cf. MYRIANTHEUS, *op. cit.*, p. 1-3.

<sup>26</sup> *Kojiki*, p. 185.

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 169.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 155. Les textes ne disent rien de ce prince, si ce n'est qu'il fut tué immédiatement après l'assassinat de son frère.

<sup>29</sup> V. Ishida, Egami, Oka et Yahata, *Nihon Minzoku no Kigen (Origine du peuple japonais)*, 1958. Cf. M. Inoue, *Nihonkokka no Kigen (Origine de la nation japonaise)*, 1960, p. 183-221; Yoshida, *RHIR*, CLX, 1961, p. 59-60, n. 9.

