

Yama et okuyama dans la poésie et dans les traditions populaires japonaises

Autor(en): **Rotermund, Hartmut O.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **57 (2003)**

Heft 3: **Meer und Berge in der japanischen Kultur : europäische Japan-
Diskurse III und IV**

PDF erstellt am: **17.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147610>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

YAMA ET OKUYAMA DANS LA POESIE ET DANS LES TRADITIONS POPULAIRES JAPONAISES

Hartmut O. Rotermund, Paris

A ceux qui s'intéressent à l'histoire des religions japonaises, à la pensée religieuse, il apparaît très vite que la montagne [*yama*] occupe une position essentielle au sein de la mentalité japonaise.

Les croyances liées à la montagne sont, certes, un phénomène présent partout dans le monde, mais qui au Japon revêt une importance particulière. Que ce soit dans le shintô des temps anciens, dans le bouddhisme [en particulier le bouddhisme ésotérique] ou dans le *shugendô* – expression représentative du syncrétisme shintô–bouddhique, la montagne apparaît dans bien des domaines de la pensée, de la doctrine et du rituel. Sa nature particulière se traduit aussi dans les mots-tabous [*imi kotoba* ou notamment *yama kotoba*] dans les contes populaires ainsi que dans les mythes, et s'exprime très souvent à travers des poèmes ou des proverbes.

Dans la poésie [*waka*], dont on trouve déjà une définition dans la célèbre préface du *Kokinshû*, les sentiments exprimés face à la montagne apparaissent sous de multiples formes.

Dans notre exposé, nous ne nous appuyerons non seulement sur des poèmes traditionnels – à savoir des poèmes tirés des grandes anthologies –, mais nous citerons aussi des “poèmes secrets” [*hika*] du *shugendô* et, dans un sens plus large, des “poèmes magiques” [*majinai uta*]. A l'occasion nous prendrons comme exemple des chants populaires ou des proverbes.

Quand bien même nous nous efforcerions de chercher la définition de la montagne dans un dictionnaire, nous n'y trouverions aucune réponse satisfaisante pour notre propos [cf. “masse qui surplombe la plaine”, “partie saillante comprise entre deux vallées”, etc.]. Légèrement plus précise, une définition donnée par Ogyû Sorai dans son *Narubeshi*:

Yama – c'est yamu, kawa [fleuve] c'est kawaru, voilà ce que disent les érudits
[Yama wa yamu, kawa wa kawaru to iu wa rigakusha no setsu nari]

Mais laissons de côté ces tentatives d'étymologies, pour nous interroger sur ce que la montagne représente dans l'esprit des Japonais? L'idée selon laquelle des kami vivent en haut de la montagne se reflète déjà dans le *Manyôshû*. Un poème de Ôtomo no Yakamochi [*Manyôshû* n° 4000], *Tateyama no fu*, évoque cette image d'un *kami*, résidant au loin, sur les hauteurs des montagnes. Un [autre type de] *kami* de la montagne, plus proche de la société des hommes, qui, suivant le rythme des saisons, est censé descendre des hauteurs pour devenir *kami* des rizières, est évoqué dans un poème de Ishikawa Takuboku:

Cette montagne, si familière à mes yeux, quand l'automne arrive,
je la regarde avec une crainte respectueuse, [comme] la divinité y réside
[Me ni nareshi yama ni wa aredo aki kureba
kami ya sumamu to kashikomite miru]

Or, tournons-nous maintenant vers les poèmes magiques, dont un des plus célèbres va ainsi:

Dès l'époque ancienne, une date faste, le huitième jour, de la quatrième lune,
où sont chassés les insectes dits "kami-sage-mushi"
[Mukashi yori uzuki yôka wa kichijitsu to
kami-sage-mushi no seibai wo suru]

Interprété longtemps à la lumière d'une explication étymologique fantaisiste, on n'avait du mal à comprendre de quelle espèce d'insecte il pourrait bien s'agir. Cependant, quand à la lueur d'une étymologie correcte, on tente de couper ce terme en deux, c'est-à-dire de séparer "kamisage" de "mushi", il y apparaît une coutume bien connue des traditions populaires qui consiste à aller accueillir le *kami* de la montagne. *Kamisage* est alors précisément l'acte de faire "descendre" ce dieu de la montagne, et l'expression *mushi wo seibai suru* signifie donc "punir les insectes [par la force du dieu qui a été ramené]".

La montagne, frontière entre le monde d'ici-bas et l'au-delà, est en même temps l'endroit du séjour des morts, lieu habité par les esprits, comme on peut le décèler dans un poème du *Manyôshû* [n°165], composé lorsque Ôku no Himemiko enterra son frère.

Moi, vivant dans ce monde, dès demain,
verrai-je en la montagne Futakami mon frère?

[Utsusomi no hito naru ware ya asu yori wa
Futakami-yama wo irose to a ga mimu]

L'idée de la montagne en tant que lieu de séjour des morts est particulièrement développée dans l'anthologie du *Manyôshû*, et nous ne nous y attarderons pas ici.

Un des traits spécifiques que le *shugendô* reconnaît à la montagne, n'est pas principalement celui de lieu de séjour des esprits des morts, mais bien plutôt celui de symbole des *mandalas* des deux plans [*ryôkai mandara*]. On sait que l'entrée [rituelle] des *yamabushi* dans la montagne représente l'entrée dans la matrice, dans un évident symbolisme de mort et de renaissance — cérémonial qui est particulièrement éloquent lors du „sommet d'automne“ [*aki no mine*] au mont Haguro.

Quand on regarde les textes doctrinaux du *shugendô*, tel que le *Buchû hiden*, ce symbolisme de mort et de renaissance rituelles est en effet omniprésent. C'est dans la rivière Yoshino que, précèdent l'entrée dans la montagne, se déroulent des ablutions purificatrices. Pour le *shugendô*, cette rivière devient le Sanzu-gawa, et les “poèmes secrets” déclamés là même expriment, entre autres, l'idée de mort, de purification et d'arrivée à l'autre rive. Voyons deux exemples :

Sans cette eau à cinq couleurs, coulant en ce monde,
avec quoi teindre le cœur du “non-agir”
[Yo no naka ni goshiki no mizu ga nagarezuba
mui no kokoro wo nani ka someken]

Ou encore:

Vite, dépêchez-vous, montez et allez vous-en, à l'aide du bateau céleste,
dans le courant du fleuve de Yoshino des vagues s'élèvent
[Toku-toku to môshi-nori-utsure ama-kobune
Yoshino no kawa no seze no nami tatsu]

La claire distinction opérée ici entre le lieu de purification et le monde profane apparaît aussi dans le poème suivant :

En amont du fleuve, l'alliance qui nous liait, brouillée et brisée,
les fleurs, vite, sont emportées, dans le fleuve de Yoshino
[Kawakami wa imose no chigiri nakataete
hana kaki-nagasu Yoshino-kawa ka na]

Le point de départ de l'entrée rituelle dans le massif de l'Ômine est le relais [*shuku*] dit Yanagi no yadori. Là, le pratiquant s'unit à la divinité Fudô-myôô, pour ne former plus qu'un, en d'autres mots, l'homme meurt et renaît en tant qu'enfant de Fudô. Le *Buchû hiden* le dit ainsi :

Sortir du ventre de Fudô, et puis y rentrer à nouveau – voilà ce qu'on appelle [l'union mystique de] nyû-ga-ga-nyû
[Fudô no ohara yori idete mata sono Fudô no hara ni hairu wo nyû-ga-ga-nyû [to iu]]

Dans la pensée du *shugendô*, cette union mystérieuse entre le Bouddha et le fidèle [*nyû-ga-ga-nyû*] est un acte d'une très grande importance. Fudô étant l'incarnation du Bouddha Dainichi nyôrai, la force mystérieuse adhérente aux Trois mystères [*san-mitsu*] de Dainichi nyôrai pénètre dans le corps de l'homme et fait que ce dernier finit par ne former plus qu'un avec le Bouddha, dont il bénéficie du coup de tous les mérites. En d'autres mots, l'homme devient partie du "corps de la Loi" [*hosshin*] de Dainichi et réalise en son corps, hérité de père et de mère, tel quel, l'éveil originel, à savoir la bouddhété [*sokushin-jôbutsu*]. Cette réalisation de la bouddhété est fréquemment expliquée dans les textes doctrinaux du *shugendô* de manière fort ésotérique voire abstraite. Or, quand on regarde certains documents de l'époque de Heian, comme par exemple le *Konjaku monogatari shû*, on constate que ce concept fut aussi interprété, à l'époque, de façon relativement concrète.

Pénétrer dans la montagne de Yoshino, c'est-à-dire le mont Kinpusen, symbolise donc l'entrée dans le monde [de la réalisation] de la bouddhété et/ou la nature-du-Bouddha, comme nous le dit le „poème secret“ suivant.

Pour le pratiquant, la montagne de Yoshino, chemin de la Loi,
les saules, eux, sont toujours verts, rouges les fleurs du cerisier
[Yoshino-yama nobori mukaeba hô no michi
yanagi wa midori hana wa kurenai]

L'expression *yanagi wa midori hana wa kurenai*, que l'on trouve chez Su Tung P'o, est dans le bouddhisme interprétée comme traduisant l'aspect réel des choses, comme étant la réalité de tous les dharmas.

Le symbolisme de la montagne de Yoshino censée représenter le paradis, apparaît dans bon nombre de poèmes du *shugendô*:

Le mont Yoshino, dont on dit: c'est l'endroit des extrêmes délices,
tout le monde est un lotus, de la merveilleuse Loi

[Gokuraku wa kiite kitareba Yoshino-yama
mina no myôhō no hachisu narikeri]

Un des “relais” les plus importants sur le chemin de l’ascension rituelle dans la montagne de Yoshino a pour nom “portique d’or” [*kane no torii*] ou encore, comme dans le *Buchû hiden*, *nehan-mon*, *ôjô-mon*, *nyû-ga-ga-nyû-mon*, *bukka-enman-mon*. Les *yamabushi*, tout en faisant le tour de ce portique, posent leur main sur le pilier en déclamant un poème secret. C’est le premier des quatre portiques [*shi-mon*] qui jalonnent l’itinéraire vers le sommet du mont Kinpusen, portiques qui dans la doctrine des sectes Tendai et Shingon sont particulièrement reliés aux concepts funéraires.

Avancer sur la voie qui permet de réaliser la nature-du-Bouddha en passant par les différents lieux d’austérité sur le chemin du Ômine, signifie en même temps la croissance dans le ventre de la mère. Pénétrer dans un relais [*shuku*] équivaut au retour dans la matrice pour y boire le lait maternel, comme le disent les poèmes suivants:

Goûter de ce lait, de mes père et mère, ici, boire et pratiquer,
que l’on m’enseigne l’esprit, qui fait entrer dans la Loi
[Chichi haha no nyûmi koko nite nomi-osame
hō ni irite zo kokoro shirabaya]

Saveur de la Loi, dont j’ai goûté à la fin de mes dures pratiques,
entrer dans la Capitale du „non-agir“, quel bonheur!
[Nori no aji wo okonai-osamete sono nochi wa
mui no miyako ni iru zo ureshiki]

L’entrée dans la montagne sacrée, signifie donc entrer ou retourner à la “capitale du non-agir” ou encore à “l’ancien village” [*furusato*] qu’est pour l’homme la lettre A – expressions qui signifient l’obtention des fruits de la bouddhété, en pénétrant dans le monde du Bouddha, région des “délices extrêmes” [*goku-raku*], c’est-à-dire du paradis.

D’un autre point de vue, l’ascension rituelle d’une montagne représente fondamentalement un acte de purification, comme on peut l’observer dans bien des religions. La montagne n’est pas seulement une terre sainte, elle est également l’endroit qui procure une sorte de purification du pratiquant. Pareille idée pourrait sous-tendre ce haïku de Bashō:

Frais, serein et clair, à peine la voit-on, la lune de la troisième nuit, au mont Haguro
[Suzushisa ya hono mikka-zuki no Haguro-yama]

Noda Senkô-in, un *yamabushi* de Sadowara dans le Kyûshû, composa, lui aussi des haïku, au moment où, lors de ses pérégrinations à travers le pays, il visitait les montagnes sacrées de Dewa:

Montagne de la lune [Gassan], tout en honte,
comme une ombre, ma triste vie en ce monde
[Ukigô no kage hazukashi-ya tsuki no yama
yotsu no ku wo arau Yudono ya kiri shigure]

Pourtant, l'image de la montagne comme endroit de pureté est plus ou moins ambiguë, et il arrive également que la montagne soit perçue dans une vision totalement opposée: considérée comme un monde d'impureté, toutes sortes de souillures et de maux y sont repoussés.

Pareille image d'impureté nous est présentée dans un des poèmes du *Majinai chôhoki*, évoquant comme une ligne de démarcation entre la montagne et la plaine [= le village]:

Les fourmis volants, vivent dans les arbres pourris, de la montagne
Honte à vous, les bestioles, si vous venez au village
[Haari to wa yama no kuchigi ni sumu mushi no
sato e izureba ono ga higa-goto]

Si dans le *shugendô* tout particulièrement la montagne apparaît comme région paradisiaque, les traditions populaires, elles, connaissent encore une autre image, celle d'un lieu renfermant quelque trésor. Cette idée d'abondance apparaît également dans certains proverbes ou locutions. Dans les îles Gotô, par exemple, on dit:

Pauvres, ceux sur les rivages rocheux, dans la montagne – des trésors!
[Iso binbô ni yama dakara]

Ne pourrait-on pas aussi lier à cette idée certains chants populaires? Telle que le célèbre

Le mont Bandai du pays d'Aizu, une montagne de trésors...
[Aizu Bandai-san takara no yama yo?]

Dans le domaine des poèmes magiques, la montagne est également l'endroit où l'on trouve des plantes médicinales ou de l'eau sacrée d'une efficacité miraculeuse.

Ainsi, de par sa forme extérieure, son apparence majestueuse, sa hauteur, la montagne est à l'origine de maints concepts, religieux et profanes. Dans le classique chinois *Chûron*, il est dit :

Apprendre, c'est comme faire l'ascension d'une montagne
[Manabu mono wa yama ni noboru ga gotoshi]

Et dans les écoles de l'époque [pré-]moderne, on enseignait aux enfants japonais:

La reconnaissance que nous devons à notre père, elle est plus grande qu'une montagne
[Chichi no on wa yama yori takaku]

En littérature, tout particulièrement dans la poésie et dans les *jôruri*, la [hauteur de la] montagne sert de référent à nombre de sentiments humains. Aussi trouvons-nous des expressions telles que *koi no yamaji*, *ki no doku yama*, *omoi no yama*, etc. Citons un poème de Fujiwara no Tameie, tiré du *Fuboku wakashû*:

Ah, mes pensées amoureuses, aussi lourdes qu'une grande montagne, réunies toutes,
elles feront que même le haut sommet du Fuji apparaît tout bas
[Aware waga omoi no yama wo tsuki-okaba
Fuji no takane mo fumoto naramashi]

Par ailleurs, des expressions telles que *yama wo ageru* [ou encore *yama ga agaru*] qui signifient „passer le cap le plus critique d'une maladie“, reflètent une association d'idées autour d'un pic, d'un sommet dangereux. Sur certaines estampes thérapeutiques et didactiques, utilisées en cas d'épidémies comme traitement magique contre la variole, par exemple, on trouve fréquemment des poèmes comportant cette expression *yama wo ageru*:

Léger, légèrement, et jonglant avec sa hache, ce petit malade,
franchira la montagne, marchant vite, d'un pas alerte
[Karugaru to yoki mote asobu imo ga ko wa
Yama ageru sae ashi no hayasa yo]

Dès l'époque de Nara, les “moines privés” [*shido-sô*] avaient choisi comme lieu de leurs austérités la montagne et, à l'époque de Heian, Saichô et Kûkai ont considéré un séjour en montagne comme étape indispensable dans la formation d'un pratiquant du bouddhisme ésotérique. C'est au Moyen-Age

que la montagne devient un lieu de retrait du monde, où l'on vient chercher quiétude et contemplation.

Le poème suivant, tirant profit de la charge symbolique que véhiculent les images de la neige, de la lune et du vent, exprime certainement l'idée que les illusions et mauvaises passions sont de la sorte chassées, pour laisser la place à l'esprit de pureté.

La lune brille sereinement, les nuages, poussés par le vent qui souffle
sur les hauteurs des montagnes, descendent dans les vallées
[Tsuki sumeba tani ni zo kumo wa shizumu-meru
mine fuki-harau kaze ni shikarete]

D'autres poèmes évoquant un "temple de montagne" [*yamadera*], traduisent tout naturellement l'idée du retrait du monde. Le *Ryôjin hishō* [n°98] – sur fond du syncrétisme shintô-bouddhique – chante *jakumaku oto senu yamadera*. Le *Kanginshû* [n° 223], d'une toute autre nature que le *Ryôjin hishō*, comporte un exemple où apparaît clairement la distinction faite entre la région au fond de la montagne [*okuyama*], lieu de retrait du monde d'un côté, et le monde profane, de l'autre.

Les pluviiers de Suma et d'Akashi, chantant la nuit d'une baie à l'autre, pleins de rancune,
ah, si seulement j'avais deux corps, un pour ce monde flottant, et l'autre pour les tréfonds
des montagnes
[Suma ya Akashi no sayo chidori urami uramite naku bakari
mi gana mi gana hitotsu ukiyo ni hitotsu miyama ni]

et *miyama* étant un synonyme de *okuyama*.

En outre, on pourrait relever parmi les caractéristiques de la montagne son immobilité, laquelle rejoint aussi l'idée de stabilité, permanence, éternité. L'image du soleil matinal qui se lève sur les cimes de la montagne, signifie que l'empereur en son règne, en d'autres mots, le pays qu'il gouverne, prospérera éternellement. Comme déjà dans le *Manyôshû*, pareils exemples se trouvent également dans le *Ryôjin hishō* [cf. n° 528]:

Le règne de mon souverain – sans fin est-il, tant que brillera
le soleil matinal sur les hauteurs du mont Mikasa
[Kimi ga yo wa kagiri mo araji Mikasa-yama
mine ni asahi no sasamu kagiri wa]

Le proverbe

L'homme qui possède la vertu d'humanité, aime la montagne
[Jinsha wa yama wo tanoshimu]

renvoit au silence qui règne dans la montagne, ou à son immobilité. Il en va de même de la pièce de Nô *Awaji*, où nous lisons

Le vent souffle, certes, mais elle ne bouge point, la montagne
[Kaze wa fukedomo yama wa dô-sezu]

Toutefois, voyons un poème de Sanjô-Nishi Saneki, qui dit à ce propos:

La montagne ne bouge point? – on ne saurait le dire, car du matin au soir
sa forme change avec les nuages qui s'élèvent
[Ugoki naku yama to wa iwaji asayu no
kumo no tachii no kawaru sugata wa]

Une autre image est celle de la montagne, très éloignée des habitations humaines, comme nous la trouvons dans des expressions telles que *okuyama* ou *yama no oku*. Dans le cas des poèmes magiques, il semble que quelque force magique se dissimule au fond de la montagne [*okuyama*]. Par exemple, lors de la conversion d'un mauvais rêve en rêve faste, les poèmes évoquent régulièrement le „fond de la montagne“: un mauvais rêve y est-il chassé, ou bien *okuyama* serait-il le lieu approprié pour convertir les rêves?

La poésie magique utilisée en cas de la guérison des maladies ophtalmologiques ou dentaires, recourt fréquemment à l'image du fond de la montagne comme endroit vers lequel est repoussé le mal. En outre, on trouve comme un élément de distance aussi dans les formules telles que *mine wa yatsu, tani wa kokonotsu, yama wa mitsu*. Le *Ryôjin hishō* [n° 470] exprime bien la nature quelque peu sinistre, inquiétante, indistincte du fond de la montagne:

Sentiment de peur! Dans ces montagnes où mêmes les oiseaux ont cessé de chanter,
quand brusquement on entend des hommes. Ah, ce [ne] sont [que] des yamabushi qui
passent par là
[Obotsukana tori dani nakanu okuyama ni
hito koso oto sunare ana tatto shugyôsha no tôru narikeri]

Cependant, dans les croyances et traditions populaires, *okuyama* apparaît aussi dans une acception plus positive, que reprend aussi le dicton suivant:

Des savants et des [champignons] matsutake poussent tous les deux dans les montagnes profondes
[Gakusha to matsutake wa yama no oku ni dekiru]

Okuyama en tant que lieu reculé, isolé et éloigné est exprimé dans un célèbre poème du *Kokinshû* [n° 215] :

Quand j'entends la voix du cerf qui passe à travers les feuilles colorées,
loin dans la montagne, alors je ressens, avec tristesse, l'automne
[Okuyama ni momiji fumi-wake naku shika no
koe kiku toki zo aki wa kanashiki]

Or, quand bien même soit éloignée une montagne, un vent y souffle, et ce vent désigne en l'occurrence celui du monde flottant, monde éphémère. Seulement, même dans ce cas-là aussi, on trouve bien une idée tout contraire. Dans le *Tateyama bushi*, par exemple, qui commence par *ukiyo hanarete okuyama sumai* semble prévaloir l'image d'un endroit idéal, profondément éloigné du monde flottant. Or, quand on poursuit la lecture, l'image se brouille quelque peu dans une acception ambiguë du terme:

J'avais bien oublié et l'amour et la jalousie, mais à entendre la voix du cerf,
plein de nostalgie me revient alors le temps passé
[koi mo rinki mo wasurete ita ga shika no nakigoe kikeba
mukashi ga koishûte naranu]

Quand le concept du "village de montagne" [*yamazato*], inconnu encore aux temps du *Manyôshû*, apparaît à l'époque de Heian, il exprime un lieu de vie idéal, reflet sans doute du concept chinois de *san-kyo*.

Quoiqu'il en soit, la saison en montagne qui éveille le plus d'émotions, est en poésie celle de la montagne automnale, image qui dans le bouddhisme pourtant revêt une connotation plutôt néfaste:

La forme apparente, c'est la montagne qui change, aux couleurs d'automne,
le vrai coeur, lui, ne change pas – arbre sur les cimes d'hiver
[Katachi koso irozuku aki no yama narame
kokoro wa fuyu no mine no tokiwagi]

poème qui pourrait faire allusion à la différence entre le coeur et la forme, entre le fond, la substance et le paraître. Les poèmes didactiques du

shingaku, philosophie du milieu de l'époque d'Edo, laquelle s'appuie même sur le shintô, le bouddhisme et le confucianisme, évoquent fréquemment l'image du village de montagne et du monde flottant.

Une fois installé dans une demeure [reculée], si alors le cœur [l'esprit] ne change pas,
on a beau être retiré dans un "village en montagne", celui-ci fait toujours partie
du monde flottant

[Sumi-narete ato mo kokoro no kawaraneba
nao yamazato mo ukiyo narikeri]

Par ailleurs, la montagne est parfois personnifiée, et le poète lui reconnaît alors une sensibilité semblable à celle de l'homme – le *Manyôshû* nous en donne quelques exemples. Citons encore une fois le *Ryôjin hishō* [n° 532]:

La montagne Oshio qui protège le sanctuaire de Ôhara, c'est aujourd'hui particulièrement
qu'elle se souvient des événements survenus à l'époque des dieux

[Ôhara ya Oshio no yama mo kyô koso wa
kamiyo no koto mo omoi-shiru-rame]

Après cet aperçu des diverses acceptions de la montagne on pourrait se poser la question de savoir quelle est finalement son image la plus marquante dans la mentalité japonaise.

La montagne est habitée par les esprits des morts, on y trouve aussi des démons, et certains textes tel que l'*Eiga monogatari*, comportent l'expression *osoroshiki yama*. Or, existe-t-il un réel sentiment de peur envers la montagne? Ou bien est-ce, dans l'esprit japonais, un sentiment de nostalgie, d'intimité, de familiarité qui prévaut – cette intimité qu'exprime si bien un célèbre poème de Ishikawa Takuboku:

Face à la montagne de mon ancien village – ma patrie, nulle parole
pour exprimer mes sentiments,

envers cette montagne, toute ma gratitude va

[Furusato no yama ni mukaite iu koto nashi
furusato no yama wa arigataki ka na]

Des nombreuses images de la montagne, nous n'avons pu évoquer qu'une infime partie. Les exemples choisis dans la poésie, allant de l'époque du *Manyôshû* jusqu'aux époques moderne et contemporaine, n'ont cependant pas permis d'établir comme une évolution historique dans les diverses acceptions de la montagne, référent incontournable dans chaque interrogation sur la mentalité religieuse japonaise.

