



**HAL**  
open science

# Les registres divinatoires et sacrificiels du royaume de chu au ive siècle avant notre ère.

Liang Zhong

► **To cite this version:**

Liang Zhong. Les registres divinatoires et sacrificiels du royaume de chu au ive siècle avant notre ère.. Littératures. Université Paris sciences et lettres, 2022. Français. NNT : 2022UPSLP022 . tel-04502101

**HAL Id: tel-04502101**

**<https://theses.hal.science/tel-04502101>**

Submitted on 13 Mar 2024

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

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



**THÈSE DE DOCTORAT**

**DE L'UNIVERSITÉ PSL**

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

**Les registres divinatoires et sacrificiels du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère**

Soutenue par

**Liang ZHONG**

Le 28 mars 2022

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École  
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

**Études de l'Extrême-Orient**

**Composition du jury :**

Françoise BOTTÉRO Chargée de recherche, CNRS	<i>Présidente</i>
Marianne BUJARD Directrice d'études, EPHE	<i>Examinatrice</i>
Marc KALINOWSKI Directeur d'études, EPHE	<i>Directeur de thèse</i>
Michael LACKNER Professeur, Universität Erlangen-Nürnberg	<i>Rapporteur</i>
Daniel MORGAN Chargé de recherche, CNRS	<i>Examineur</i>
Lisa RAPHALS Professeure, University of California UCR	<i>Examinatrice</i>
Olivier VENTURE Directeur d'études, EPHE	<i>Co-directeur de thèse</i>



*À Xu Meiyin 徐美英 (17 mai 1930-2 octobre  
2016), qui initia mon expérience religieuse*

## Remerciements

Je voudrais exprimer ma reconnaissance à Monsieur Marc Kalinowski, mon directeur de thèse pour son exigence et ses critiques. C'est lui qui m'a présenté les registres divinatoires et sacrificiels après deux premières années doctorales d'errance. Son article fondamental sur ces mêmes matériaux exhumés est devenu le point départ de ma recherche. Ses nombreuses contributions sur les sciences traditionnelles chinoises sont une source d'inspiration constante pour une meilleure compréhension des Anciens.

Sans la confiance et la patience de Monsieur Olivier Venture, mon co-directeur de thèse, ce travail de longue haleine qui longtemps piétina n'aurait jamais vu le jour. Ma thèse apporte peu au domaine de la paléographie chinoise. Mais c'est grâce à l'érudition et l'expertise de mon maître épigraphiste que j'ai pu éviter certaines erreurs fondamentales dans la lecture des sources primaires. Sa méthode philologique rigoureuse, éprouvée dans son séminaire de l'École pratique auquel j'assiste depuis plus d'une décennie, me donne un excellent exemple à imiter et débiter ma propre recherche.

Je conserve de la gratitude envers mes amis sans lesquels je n'aurais pu terminer cette thèse : à Alexis Lycas, pour sa relecture sans fatigue, ses nombreuses corrections, ses conseils toujours pertinents et sincères, et son encouragement ; à Lei Heilong, pour ses envois innombrables des versions numériques d'ouvrages chinois depuis Wuhan, qui furent extrêmement précieux durant la période de fermeture des bibliothèques spécialisées.

Mes reconnaissances vont aussi à Madame Marianne Bujard et à Monsieur Li Guoqiang, qui ont gentiment participé au comité de suivi de thèse depuis ma quatrième année d'inscription. Mon travail doit beaucoup à Madame Bujard, qui a consacré un séminaire entier, pendant l'année universitaire 2017-2018, à la lecture du corpus de Baoshan.

J'adresse mes remerciements à Madame Françoise Bottéro, Madame Marianne Bujard, Monsieur Stéphane Feuillas, Monsieur Michael Lackner, Monsieur Daniel Morgan, Madame Lisa Raphals, qui ont accepté de lire et d'évaluer mon travail. Leur participation au jury de cette thèse m'honore.

Je voudrais remercier toutes les personnes qui m'ont aidé d'une façon ou d'une autre pendant la rédaction de ma thèse : Gilles Boileau, Colin Brisson, Françoise Bottéro, Cai Lili, Chen Wei, Cheng Shaoxuan, Claude Chevalyere, Laetitia Chhiv, Frédéric Devienne, Aurore Dumont, Pauline Duval, Yoann Goudin, Matthias Hayek, Sylvie Hureau, Cyrille Javary, Jiang Zhao, Rieko Kasai Degoulet, Béatrice L'Haridon, Lin Zhipeng, Pierre Marsone, Nils Martin, Daniel Morgan, Costantino Moretti, Marine Pénicaud, Priscilla Pin, Philippe Pons, Charles Ramble, Heesun Roh, Pauline Sebillaud, Song Huaqiang, Sun Xi, Charlotte Thionois, Alain Thote, Wang Xue, Françoise Wang-Toutain, François Wildt, Zhang Chao.

Pendant des années, mon nom apparaissait et réapparaissait dans la commission d'admission de réinscription de l'école doctorale de l'EPHE. Ici, je voudrais aussi remercier

les professeurs de l'École dont les noms me sont inconnus. Je leur suis profondément reconnaissant de m'avoir permis de poursuivre mes aventures si longtemps.

J'ai aussi bénéficié d'une bourse de terrain octroyée par mon laboratoire, le Centre de recherche sur les civilisations de l'Asie orientale (CRCAO), afin de réaliser en 2015 un séjour d'un mois au centre des études sur les manuscrits en bambou et en soie de l'université de Wuhan. J'ai aussi pu participer à un colloque à Bordeaux et imprimer cette thèse, toujours grâce au CRCAO.

À la fin, je voudrais remercier mes parents pour leur patience et leur aide financière, ainsi que mon épouse Liudan et mes enfants Manon et Louis, pour leur compréhension, leur soutien et leur accompagnement.

## Notes sur les conventions utilisées

La transcription des caractères chinois utilise le système *pinyin* 拼音.

Toutes les dates, sauf précision contraire, sont comprise avant notre ère.

Dans la traduction des registres divinatoires et sacrificiels, les principaux matériaux de notre thèse, on se réfère aux textes en utilisant l'abréviation de la transcription *pinyin* correspondant aux noms des sites de découverte, suivi éventuellement du numéro de tombe pour les sites où plusieurs sépultures ont livré des documents de ce type. Pour les douze tombes concernées, les abréviations sont les suivantes : Baoshan 包山 n°2 (BS), Dingjiazui 丁家咀 n°2 (DJZ), Geling 葛陵 n°1001(GL), Qinjiazui 秦家咀 n°1 (QJZ1), Qinjiazui 秦家咀 n°13 (QJZ13), Qinjiazui 秦家咀 n°99 (QJZ99), Tangweisi 唐維寺 n°126 (TWS), Tianxingguan 天星觀 n°1 (TXG), Wangshan 望山 n°1 (WS), Wangshanqiao 望山橋 n°1 (WSQ), Xiongjiawan 熊家灣 n°43 (XJW), Yancang 嚴倉 n°1 (YC). Pour les corpus de Geling, Tianxingguan, Wangshan et Baoshan, on utilise les transcriptions de la monographie de Cai Lili, référenciée dans la bibliographie comme Cai Lili 2015. Pour les trois corpus du site de Qinjiazui, on utilise la lecture proposée dans l'article de Zhu Xiaoxue 2020. Pour les autres corpus publiés après 2015, on se réfère aux rapports de fouilles préliminaires, aux rapports de fouilles ou aux présentations dédiées à ces manuscrits. Concernant le corpus de Geling, on emploie les lettres romaines A, B et C pour remplacer les numérotations des fragments *jia* 甲, *yi* 乙 et *ling* 零 dans l'édition d'origine. Le fragment 甲三: 161 est noté comme A3.161 dans la thèse, 乙四: 45 comme B4.45, 零: 127 comme C.127.

Dans les transcriptions, un caractère entre parenthèses indique l'interprétation retenue pour le caractère précédent. Dans les traductions en français, le texte entre crochets formule des idées qui ne sont pas exprimées explicitement dans la version originale en chinois. Pour transcrire le plus fidèlement possible les graphies de Chu qui n'ont pas d'équivalent en caractères chinois traditionnels, on propose des lectures graphiques composant par composant, séparés par le signe « + ». Si la graphie en question est trop compliquée à décomposer, on insère la lecture trouvée par les paléographes chinois en tant qu'image dans le texte.

Pour les noms de mois dans le calendrier de Chu, on précise entre parenthèses son ordre relatif dans l'année. Par exemple, « 1/12 » signifie que le mois en question est le premier. Le même principe s'applique aux jours, « 27/60 » désigne le 27<sup>ème</sup> jour du cycle sexagésimal.

## Chronologie simplifiée

Dynastie des Shang 商	XVI <sup>e</sup> – XI <sup>e</sup> s. av. J.-C.
Dynastie des Zhou occidentaux 西周	XI <sup>e</sup> s. – 771 av. J.-C.
Dynastie des Zhou orientaux 東周	770 – 256 av. J.-C.
Période des Printemps et Automnes (ou <i>Chunqiu</i> 春秋)	722 – 481 av. J.-C.
Période des Royaumes combattants (ou <i>Zhanguo</i> 戰國)	453 – 222 av. J.-C.
Dynastie des Qin 秦 ( <i>début de l'empire</i> )	221 – 206 av. J.-C.
Dynastie des Han occidentaux 西漢 (ou Han antérieurs 前漢)	202 av. J.-C. – 9
Dynastie des Xin 新	9 – 23
Dynastie des Han orientaux 東漢 (ou Han postérieurs 後漢)	25 – 220
Trois Royaumes 三國	220 – 265
Royaume de Wei 魏	220 – 265
Royaume de Shu 蜀 (ou Shu-Han 蜀漢)	221 – 263
Royaume de Wu 吳	222 – 280
Dynastie des Jin occidentaux 西晉	265 – 316
Seize Royaumes 十六國	304 – 439
Dynastie des Jin orientaux 東晉	317 – 420
Dynastie du Nord et du Sud 南北朝	420 – 589
Dynastie des Sui 隋	589 – 618
Dynastie des Tang 唐	618 – 907
Cinq Dynasties 五代	907 – 960
Dix Royaumes 十國	902 – 960
Dynastie des Song 宋	960 – 1279
Dynastie des Yuan 元	1277 – 1367
Dynastie des Ming 明	1368 – 1644
Dynastie des Qing 清 ( <i>fin de l'empire</i> )	1644 – 1911

## Rois du royaume de Chu

Roi Wu 武 <sup>1</sup>	(r. 740-690)
Roi Wen 文	(r. 689-672)
Roi Cheng 成	(r. 671-626)
Roi Mu 穆	(r. 625-614)
Roi Zhuang 莊	(r. 613-591)
Roi Gong 共	(r. 590-560)
Roi Kang 康	(r. 559-541)
Roi Ling 靈	(r. 540-529)
Roi Ping 平	(r. 528-516)
Roi Zhao 昭	(r. 515-489)
Roi Hui 惠	(r. 488-432)
Roi Jian 簡	(r. 431-408)
Roi Sheng 聲	(r. 407-402)
Roi Dao 悼	(r. 401-381)
Roi Su 肅	(r. 380-370)
Roi Xuan 宣	(r. 369-340)
Roi Wei 威	(r. 339-329)
Roi Huai 懷	(r. 328-299)
Roi Qingxiang 頃襄	(r. 298-263)
Roi Kaolie 考烈	(r. 262-238)
Roi You 幽	(r.237-228)

---

<sup>1</sup> Les rois précédant le roi Wu ne sont pas mentionnés avec la date précise dans les sources historiques anciennes, voir Zheng Changlin 鄭昌琳 1999.

Roi Fuchu 負芻 (r. 227-223)

## Noms des mois dans les calendriers de Qin et Chu

Ordre séquentiel dans le calendrier	Noms des mois dans le calendrier de Qin	Nom des mois dans le calendrier de Chu	Autres appellations du même mois à Chu
Le premier mois	十月	𠄎 ( 荊 ) 尿(夷)	刑尿, 刑尸
Le deuxième mois	十一月	夏尿	夏夷
Le troisième mois	十二月	纺月	高月, 享月
Le quatrième mois	正月	七月	夏夕, 夏祭
Le cinquième mois	二月	八月	
Le sixième mois	三月	九月	
Le septième mois	四月	十月	
Le huitième mois	五月	爨月	奠月
Le neuvième mois	六月	獻馬	
Le dixième mois	七月	冬夕	中夕, 冬祭
Le onzième mois	八月	屈夕	屈祭
Le douzième mois	九月	援夕	遠祭

## Sommaire

Remerciements .....	2
Notes sur les conventions utilisées .....	4
Chronologie simplifiée .....	6
Rois du royaume de Chu .....	7
Noms des mois dans les calendriers de Qin et Chu.....	9
Sommaire .....	10
Introduction .....	11
Chapitre I : Contexte archéologique des corpus.....	18
Chapitre II : La structure des registres divinatoires .....	61
Chapitre III La structure des registres sacrificiels.....	150
Chapitre IV : Acteurs .....	184
Chapitre V : Savoir-faire .....	237
Chapitre VI : Panthéon de Chu .....	315
Chapitre VII : Fabrication des registres divinatoires.....	355
Conclusion.....	380
Annexe .....	387
Bibliographie.....	454
Glossaire.....	474
Table des figures .....	475
Table des tableaux.....	476
Table des matières .....	479

## Introduction

Au début de la révolution culturelle en 1966, la prestigieuse revue chinoise *Wenwu* 文物 (Reliques culturelles) publia un résumé du mobilier funéraire de trois tombes découvertes l'année précédente, en 1965. Un manuscrit est signalé dans la tombe n°1 du site de Wangshan 望山. Il est identifié comme comportant des textes traitant de « cérémonies sacrificielles » (*jiyi* 祭儀)<sup>1</sup>. C'est le premier corpus de registres divinatoires et sacrificiels qui revoit le jour depuis le dépôt dans la sépulture, plus de deux millénaires auparavant. Mais c'est seulement trente ans plus tard, en 1996, que l'on a enfin accès au rapport de fouilles du site ainsi qu'aux manuscrits conservés dans un état fragmentaire<sup>2</sup>. Entre-temps, en 1991, la publication du rapport de fouilles de la tombe n°2 du site de Baoshan 包山 et celle de ses manuscrits marque le moment décisif pour les études scientifiques sur les registres divinatoires et sacrificiels<sup>3</sup>. En effet, cette sépulture a livré trois catégories des textes exhumés : des documents juridiques réalisés sous la responsabilité d'un ministre de gauche, des registres divinatoires et sacrificiels à son compte pour l'amélioration de sa carrière et de sa santé, ainsi que des inventaires funéraires concernant ses funérailles.

## État de la littérature

C'est à partir de ce corpus de comptes rendus d'activités divinatoires et sacrificiels que les chercheurs chinois ont proposé les compositions structurales que l'on emploie largement dans notre propre étude<sup>4</sup>. La richesse exceptionnelle du mobilier funéraire de cette tombe pratiquement intacte et les manuscrits de natures différentes qui y sont conservés en excellent état nous apportent des informations inédites sur plusieurs aspects du royaume méridional qui l'abritait, celui de Chu 楚. Pour cette raison, plusieurs thèses et monographies ont été

---

<sup>1</sup> Hubeisheng wenhuaju wenwu gongzuodui 湖北省文化局文物工作組 1966, p. 36.

<sup>2</sup> Voir Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所 1996, Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所, Beijing daxue zhongwenxi 北京大學中文系 1995.

<sup>3</sup> Voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 湖北省荊沙鐵路考古隊 1991b, Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 湖北省荊沙鐵路考古隊 1991b.

<sup>4</sup> Voir Peng Hao 彭浩 1991, Li Ling 1990 et 1993. Que les chercheurs l'indiquent explicitement ou non, les propositions de structure des registres divinatoires et sacrificiels ont grandement bénéficié de la nomenclature des inscriptions oraculaires (*Jiaguwen* 甲骨文) découvertes au nord de l'actuel Henan à partir de 1899.

consacrées à la découverte de la tombe n°2 de Baoshan<sup>1</sup>. L'ouvrage du professeur Chen Wei 陳偉 de l'université de Wuhan dédié à l'ensemble des manuscrits de Baoshan est indéniablement devenu la référence depuis sa publication en 1996<sup>2</sup>. En croisant ces trois textes exhumés de nature différente, il contribue largement à l'approfondissement de nos connaissances. La publication en 2003 du corpus de Geling 葛陵 a aussi apporté de nouveaux éclairages sur le genre des registres divinatoires et sacrificiels. De très nombreuses études, essentiellement paléographiques, ont été consacrées par la suite à ce corpus fragmentaire<sup>3</sup>. Deux monographies dédiées à ce corpus ont ainsi vu le jour<sup>4</sup>. Depuis la découverte de Geling, plus aucun corpus important n'a été mis au jour, car les manuscrits des sépultures deviennent de plus en plus des proies convoitées par les pillards. On possède quelques petits corpus ayant survécu à des pillages. En 2019, deux petits corpus pratiquement intacts et composés respectivement de 8 et 2 lattes sont sortis de terre. Ce sont les textes les plus récents.

En dehors des études consacrées à un seul corpus, d'autres synthèses sur le genre des registres divinatoires et sacrificiels ont aussi été proposées par certains chercheurs<sup>5</sup>. En outre, des usuels ont également été mis à disposition du monde académique<sup>6</sup>. Cela facilite considérablement les entreprises à venir.

---

<sup>1</sup> Lai Guolong a réalisé une thèse pluridisciplinaire en prenant la tombe n°2 de Baoshan comme étude de cas pour discuter de la transition religieuse pendant la période des Royaumes combattants, voir Lai Guolong 2002. Guo Jue a consacré une thèse fondée essentiellement sur les registres divinatoires et sacrificiels de Baoshan pour discuter de divination, de sacrifices et de guérison à l'époque, voir Guo Jue 2008. Constance Cook a retracé le voyage de l'occupant de la même tombe du monde des vivants vers l'au-delà dans une monographie, voir Cook Constance 2006. Pour un compte rendu de cet ouvrage, voir Kalinowski Marc 2006.

<sup>2</sup> Voir Chen Wei 1996.

<sup>3</sup> La chercheuse Cai Lili 蔡麗利 a commencé sa carrière de chercheuse par un mémoire de Master de l'université de Jilin 吉林 en rassemblant toutes les études sur le corpus de Geling, voir Cai Lili 2007. Elle a complété ce travail de nouvelles études individuelles ainsi qu'une monographie, voir Cai Lili 2019. Shan Xiaowei 單曉偉 a proposé plusieurs reconstitutions des fragments dans son mémoire de l'université de l'Anhui 安徽, voir Shan Xiaowei 2007. Yuan Jinping 袁金平 a discuté aussi de plusieurs graphies et termes dans sa thèse de l'université de l'Anhui, voir Yuan Jinping 2007. Kudō Motto 工藤元男 analyse les caractéristiques du corpus de Geling dans un cadre plus large des activités mantiques et sacrificielles, voir Kudō Motto 2005.

<sup>4</sup> Voir Bing Shangbai 邴尚白 2009 et Song Huaqiang 宋華強 2010.

<sup>5</sup> Voir Yu Chenglong 于成龍 2004, Kalinowski Marc 2008, Yan Changgui 晏昌貴 2010, Cai Lili 2012.

<sup>6</sup> Un recueil de toutes les études sur l'ensemble des manuscrits de Baoshan a été publié en 2013 par Zhu Xiaoxue 朱曉雪 d'après sa thèse sur le même sujet, voir Zhu Xiaoxue 2013b. Celui portant sur le corpus a été publié par Cai Lili, voir Cai Lili 2019. Cai a aussi publié un recueil exhaustif de graphies dans tous les registres divinatoires et sacrificiels antérieurs à 2015, voir Cai Lili 2015. Cet ouvrage nous a rendu énormément service au cours de notre travail.

## Problèmes

Entre le moment du dépôt des registres divinatoires et sacrificiels dans les sépultures de leurs clients et celui de la découverte par les archéologues, plus de deux millénaires se sont écoulés. Ainsi, ces documents ont bel et bien échappé au travail du temps. D'un côté, ils sont conservés dans leur état d'origine, épargnés par la grande distance temporelle entre le temps du dépôt et l'heure de la découverte. De l'autre, ils sont dépourvus d'annotations et de notes des lettrés d'autrefois, qui auraient permis une compréhension plus facile. Par conséquent, les chercheurs d'aujourd'hui entreprennent leurs travaux sur cette catégorie de textes en les considérant comme des textes pré-impériaux dépourvus de commentaires de lettrés Han ou d'érudits postérieurs. Pour surmonter cette difficulté, il est indispensable d'employer les sources transmises.

La Chine ancienne nous a laissé des sources transmises relativement abondantes<sup>1</sup>. L'importance accordée aux textes qui nous sont parvenus par les chercheurs travaillant sur les manuscrits exhumés varie selon les sensibilités. C'est là un premier problème méthodologique. Pour évoquer une approche relativement conservatrice, entièrement fidèle à la tradition livresque, on peut prendre une thèse de l'université de Pékin comme exemple. Soutenue en 2004 par Yu Chenglong dans le département d'archéologie et de muséologie, son titre révèle déjà une importance plus grande accordée aux textes transmis : « Nouveaux témoignage des rites de Chu : la consignation du temps, la divination, le sacrifice et la prière dans les manuscrits de Chu » (楚禮新證-楚簡中的紀時、卜筮與祭禱). Dans chaque section de cette étude, l'auteur traite invariablement en premier des mentions des rites dans les livres parvenus jusqu'à nous, et en second des manuscrits. Pour lui, l'apport des manuscrits découverts en contexte archéologique consiste essentiellement à asseoir la légitimité et une meilleure compréhension des textes transmis. On a l'impression que pour cet érudit, les manuscrits ne peuvent être que des compléments des textes traditionnels, surtout rituels.

Se fonder sur des matériaux vierges de manipulations ultérieures afin de crédibiliser des textes influencés par des concepts tardifs constitue à notre avis une perte de temps, voire une faute méthodologique fondamentale. La contribution de la thèse de Yu est relativement limitée en raison de ce parti pris, et en dépit de la parfaite connaissance qu'a l'auteur des textes rituels transmis. Il estime qu'il n'existe qu'une tradition rituelle à Chu, celle qui a laissé

---

<sup>1</sup> Pour un survol de ces textes traditionnels, voir Loewe Michael (dir.) 1993.

des traces dans la littérature transmise. Quant aux matériaux écrits exhumés du même pays, ils constituent d'autres facettes de *la* même tradition. Nous sommes en désaccord avec cette perspective de recherche. Premièrement, on ne possède pas de preuve solide permettant d'assumer une filiation directe entre les textes rituels transmis et les documents découverts dans le contexte archéologique du royaume de Chu. Deuxièmement, d'après nos corpus du IV<sup>e</sup> siècle, on considère même qu'il existe au sein du royaume de Chu plusieurs façons de pratiquer les activités divinatoires et sacrificielles. Il est impossible d'affirmer qu'il n'existe qu'une seule tradition, invariable et atemporelle.

D'autres chercheurs intéressés par nos corpus sont moins conservateurs que Yu Chenglong. Par conséquent, les manuscrits gagnent plus d'autonomie dans leurs travaux. Néanmoins, et quelle que soit leur approche scientifique, paléographique ou philologique, on sent encore chez la plupart d'entre eux une dépendance aux sources transmises dans la méthodologie. Ils épuisent les sources parvenues pour éclairer les points obscurs des manuscrits. Ces résultats sont extrêmement précieux, et même indispensables pour une meilleure compréhension de ces matériaux enterrés. Pourtant, cela n'est pas une raison pour arrêter les travaux scientifiques en si bon chemin. « Ancrer » les manuscrits exhumés dans les textes transmis ne doit pas être considéré comme un point terminal, car la vérification d'une lecture dans les textes exhumés est toujours nécessaire pour asseoir la proposition de lecture.

Le deuxième problème est que peu de chercheurs traitent suffisamment les registres divinatoires et sacrificiels en tant que documents de la pratique<sup>1</sup>. Le but de rédiger les comptes rendus de divinations et de sacrifices est d'assurer et de maintenir le déroulement des activités correspondantes. Les acteurs principaux que sont les devins sont confrontés à une contrainte permanente : l'échec de leur prédiction du destin du consultant. L'angoisse de la part des devins devait sans doute être davantage ressentie face aux clients importants qui ont plus de moyens d'exprimer leur colère et leur insatisfaction. Nos matériaux de recherche sont aussi appréhendés dans une approche d'histoire des sensibilités, ignorée par les études précédentes.

---

<sup>1</sup> L'article de Marc Kalinowski sur la divination sous les Zhou orientaux (770-256) reste une exception sur ce point, mais son champ d'observation concerne essentiellement le seul corpus de Baoshan, voir Kalinowski Marc 2008, p. 138-160.

## Démarche et limite de la méthodologie

Notre méthodologie se différencie des études précédentes essentiellement sur trois points : embrasser tous les corpus à notre disposition ; employer les sources transmises le moins possible ; traiter les comptes rendus comme des documents de la pratique. Notre thèse constitue le premier essai d'analyse de l'ensemble des registres divinatoires et sacrificiels, dont douze au total ont été publiés jusqu'en 2019. Nous accordons à tous les corpus la même importance, quelle que soit la position sociale du consultant et quel que soit l'état de leur conservation.

On tente d'utiliser au mieux les rapports divinatoires et sacrificiels pour les expliquer par eux-mêmes, en suivant la position prise par nos deux maîtres, Chen Wei et Marc Kalinowski : travailler indépendamment des travaux d'exégèse réalisés par les lettrés après les avoir connus<sup>1</sup>. Les autres manuscrits exhumés nous donnent aussi des informations précieuses. C'est seulement le dépouillement de tous les corpus à notre disposition, la confrontation des données, parfois l'éclairage d'une mention imprécise ou difficile à interpréter par une autre indication, qui permet d'aller plus loin dans la connaissance des activités mantiques et sacrificiels du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle. Les sources transmises sont notre dernier recours pour une meilleure compréhension de documents exhumés et non la première référence comme le font certains.

En traitant nos manuscrits comme des documents de la pratique, on souhaite dégager l'organisation logistique qui mobilise l'ensemble des acteurs derrière ces textes répétitifs au style extrêmement sec. En nous attachant à analyser traces et détails, on tente de sentir les difficultés et contraintes qui touchent les consultants et aussi les devins.

Il y a un prix à payer pour qui souhaite utiliser les documents de la pratique pour les expliquer eux-mêmes. Lorsque nous tombons sur des hapax ou spécificités à occurrence unique, nous ne pouvons pas toujours trouver d'explication satisfaisante. Il nous faut alors patienter et attendre de nouvelles découvertes archéologiques.

---

<sup>1</sup> Voir Chen Wei 1996, Kalinowski Marc 2008. Dans la discussion sur quelques dieux mineurs et la classification des divinités, Chen Wei n'arrive pas à résister entièrement à rattacher les contenus des manuscrits exhumés à ceux de textes transmis, voir Chen Wei 1996, p. 164-165, 173-174.

## Arrière-plan historique

Le pays de Chu constitue un royaume important du cours moyen et inférieur du fleuve Bleu. Jouant déjà un rôle d'hégémon durant la période des Printemps et automnes (Chunqiu 春秋, 722-481), il ne cesse d'annexer les petites cités indépendantes à l'est<sup>1</sup> et de pousser sa frontière vers le sud. Au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, Chu occupe le territoire le plus large parmi les sept pays principaux de l'époque des Royaumes combattants (Zhanguo 戰國, 480-221)<sup>2</sup>. Pendant le règne du roi Huai 懷 (r. 328-299), le royaume s'affaiblit : il perd plusieurs territoires d'importance stratégique et rompt son alliance avec le pays de Qi 齊<sup>3</sup>. Ainsi on peut considérer le IV<sup>e</sup> siècle comme l'apogée du royaume qui précède un déclin inéluctable. En tout cas, la force militaire du pays de Qin 秦 reste encore loin de la capitale du pays. En ce qui concerne l'évolution des registres divinatoires et sacrificiels pendant ce siècle, les menaces militaires extérieures, causes habituelles de ruptures de traditions et de disparitions de savoir-faire, peuvent par conséquent être écartés. On peut ainsi s'intéresser uniquement aux éléments internes à ces pratiques.

## Structure de la thèse

Le premier chapitre porte sur le contexte archéologique des registres divinatoires et sacrificiels. Nous abordons l'archéologie funéraire du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Puis, de façon générale, nous traitons des tombes contenant des manuscrits afin d'examiner leurs éventuels points communs. Finalement, de façon plus précise, nous examinons les tombes ayant livré le corpus de notre étude.

On traite dans le second chapitre de la structure des registres divinatoires en embrassant l'ensemble des douze corpus à notre disposition. Tout d'abord, on présente l'état de conservation et les conditions d'accès de chaque corpus. Après avoir proposé une traduction intégrale d'une unité textuelle, on se livre à l'analyse structurelle de chaque corpus disponible.

Le sujet du troisième chapitre porte sur les registres qui notent les sacrifices effectués. Concernant les registres sacrificiels, on présente tout d'abord ceux du corpus de Baoshan. En nous fondant sur la structure relevée par ces exemples conservés dans un bon état, on essaie

---

<sup>1</sup> Pour cette procédure d'annexion, voir l'étude consacrée à ce sujet par Chen Wei 1992.

<sup>2</sup> Voir la carte dans l'ouvrage de Tan Qixiang 譚其驥 (éd.) 1982, pl. 33-34.

<sup>3</sup> Voir *Shiji* 40.1721-1729.

d'identifier les documents de même nature au sein des corpus fragmentaires. À la fin du chapitre, on discute d'un document ayant un lien étroit avec les registres sacrificiels, l'ordre donné aux sacrificateurs, attesté seulement dans le corpus de Geling.

Quant au quatrième chapitre, il concerne deux groupes d'acteurs de divinations et d'immolations. Le premier groupe se compose de trois types de personnes : les devins, les sacrificateurs, et les scripteurs qui s'occupent d'écrire les comptes rendus de ces activités. Le deuxième groupe est constitué des consultants, dont les espoirs et les angoisses sont à l'origine des matériaux de notre thèse.

Dans le cinquième chapitre, on aborde premièrement les instruments mantiques des devins dans les registres divinatoires. Ensuite, on discute certaines particularités de savoir-faire divinatoires au sein des corpus de Geling et de Dingjiazui, qui sont éloignés de la capitale. À l'aide des « Méthodes divinatoires par l'achillée » (*Shifa* 筮法) des manuscrits de l'université de Qinghua, on étudie l'apport de ce texte mantique à la compréhension de nos registres divinatoires. Puis, on aborde la manière concrète de décrire les souffrances du consultant dans les consultations sur les maladies. À la fin de ce chapitre, on discute rapidement de la formation des devins à l'époque.

Au sixième chapitre, on traite premièrement de l'attitude générale de l'homme envers les forces surnaturelles, telle qu'elle est attestée dans les registres divinatoires. Par la suite, on analyse en détail les ancêtres du consultant ainsi que les divinités en tant que destinataires rituels dans les propositions cultuelles. Finalement, on traite brièvement des offrandes associées aux différents récepteurs rituels.

Dans le dernier chapitre, on dégage les multiples facettes des registres divinatoires à différentes étapes des activités mantiques : avant, pendant et après leur création. On choisit trois échantillons situés : le concept de « consultation régulière » pour l'ensemble de nos corpus, un registre divinatoire non uniforme, un autre rapport mantique employé après le décès du consultant. À la fin du chapitre, on compare brièvement la différence entre les registres divinatoires et les livres des jours (*rishu* 日書).

## Chapitre I : Contexte archéologique des corpus

Le corpus de cette thèse est constitué de documents déposés dans les tombes d'aristocrates du pays de Chu. D'après le contenu des manuscrits et le style des mobiliers, toutes ces tombes furent fermées au quatrième siècle avant notre ère<sup>1</sup>. Enfermés dans des tombes, ces manuscrits ont gardé leur état d'origine et n'ont donc pas été modifiés par des auteurs et compilateurs postérieurs ; ce dont on peut se réjouir. Mais d'un autre côté, isolés dans leur tombe, ces écrits ont été tenus à l'écart de la grande tradition lettrée chinoise, si importante pour la compréhension des textes anciens. Si la lecture des Classiques peut s'appuyer sur une exégèse comptant plus de deux mille ans d'histoire, celle de ces textes manuscrits doit se contenter des études publiées à partir de la date de leur découverte par les archéologues, à partir des années cinquante du siècle dernier. L'absence de manipulations postérieures leur garantit une valeur historique sans pareille pour les domaines d'études que leurs contenus couvrent, en même temps, nous laisse aussi des difficultés de compréhension causées par leur singularité.

Découverts dans un contexte archéologique, ces manuscrits nous fournissent plus d'informations que ceux achetés dans les marchés d'antiquités. Premièrement, leur authenticité est garantie : ces manuscrits n'ont pas été fabriqués par nos contemporains dans un but commercial. Deuxièmement, lorsqu'un document exhumé d'une tombe intacte est incomplet, on sait que cela n'est pas dû au pillage. Les avantages qu'il y a à étudier des manuscrits exhumés sont soulignés par Enno Giele. Par exemple, ces objets fournissent parfois une date *terminus ad quem*, une histoire de la transmission d'un texte. D'ailleurs, malgré leur état de conservation fragmentaire, ces manuscrits donnent éventuellement des informations utiles pour reconstruire les textes dans leur état d'origine<sup>2</sup>.

Il nous semble cependant que certains critères proposés par Giele ne sont pas tout à fait adaptés pour les manuscrits pré-impériaux, et nous voudrions les nuancer. Par exemple, Giele utilise les monnaies placées dans les tombes en tant qu'un indice de la datation de la tombe et des manuscrits<sup>3</sup>. Cette méthode marche bien dans l'époque impériale parce que dans les annales des empereurs les historiens notent bien l'année d'émission des monnaies. Mais pour l'époque des Royaumes combattants, nous ne possédons pas d'informations aussi

---

<sup>1</sup> La datation du corpus sera discutée en détail dans la troisième section du chapitre.

<sup>2</sup> Giele Enno 2010, p. 114.

<sup>3</sup> Giele Enno 2010, p. 116-117.

précises. Si nous en croyons Sima Qian 司馬遷, toutes les annales des six pays vaincus par les Qin furent brûlées sur le conseil de Li Si 李斯<sup>1</sup>. Il est donc difficile de savoir l'année de la mise en circulation d'une monnaie, en particulier dans les six pays vaincus à l'époque des Royaumes combattants à cause d'un manque d'informations.

En ce qui concerne l'histoire de la transmission des textes, les manuscrits ne peuvent apporter une aide que lorsqu'un même texte apparaît dans plusieurs tombes, et que chaque spécimen contient certaines variantes. Cela n'est pas le cas de notre corpus. En outre, pour reconstruire les manuscrits dans leur état d'origine, les informations précises enregistrées par les archéologues au moment de la fouille sont indispensables. Mais ce n'est qu'en 1994 que fut publié le premier rapport de fouille incluant la disposition individuelle des lattes dans une tombe. Il avait pour objet la tombe numéro 6 de Longgang 龍崗<sup>2</sup>. Les archéologues donnèrent à chaque latte un numéro en fournissant une illustration vue de haut et en coupe sur la disposition de tous les manuscrits. Ce genre d'illustration est extrêmement précieux mais dans la plupart des publications de rapport de fouille des tombes livrant des manuscrits, les archéologues se contentent de présenter les manuscrits par groupe dans une illustration vue de haut, et ne donnent qu'un seul numéro à des dizaines, voir des centaines de lattes. Cette pratique est certes compréhensible car elle a pour but d'éviter l'augmentation considérable de numéros d'objets dans le plan de tombe, mais une illustration spécifique sur la disposition des lattes serait toujours appréciable pour comprendre l'état d'origine du dépôt des manuscrits. Pour les manuscrits découverts avant 1994, nous n'avons malheureusement pas d'information précise sur la disposition de chaque latte dans la tombe. Aussi la faisabilité d'une reconstitution de l'ordre des lattes à l'état d'origine est donc écartée. Même après 1994, la présentation de la disposition des manuscrits latte par latte n'est pas toujours systématique dans les rapports de fouille des tombes ayant livré des manuscrits<sup>3</sup>.

Enfin, parmi les avantages qu'il y a à étudier des manuscrits exhumés dans un contexte archéologique, nous pensons que certaines informations peuvent nous aider à mieux connaître le défunt de la tombe. Les données archéologiques indiquent en effet la richesse et aussi plus ou moins le statut social du défunt. Ces informations sont certainement plus complexes que celles contenues dans les livres transmis qui systématisent et idéalisent le

---

<sup>1</sup> *Shiji*, 6.255. 臣請史官非秦記皆燒之。(Votre sujet propose que les histoires officielles, à l'exception des Mémoires de Qin, soient toutes brûlées.) Voir Chavannes Edouard 1901, vol. II, p. 58.

<sup>2</sup> Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所 *et al.* 1994, p. 93.

<sup>3</sup> Pour la reconstruction des manuscrits, voir le bilan: Staack Thies 2016.

passé, probablement pour servir le présent de leurs auteurs et compilateurs. Ainsi, nous pourrions éventuellement savoir premièrement qui possède le manuscrit en question, son sexe si l'état de conservation d'ossements humains le permet, son statut social au moins dans un ordre relatif dans la société de l'époque. Deuxièmement, la disposition des manuscrits et des autres objets placés ensemble avec eux dans une tombe, reflète plus ou moins la manière dont les vivants qui enterraient le défunt traitaient ces manuscrits en tant qu'objets funéraires au moment du dépôt dans la tombe. Dans les pages à venir, nous allons tout d'abord aborder l'archéologie funéraire du royaume de Chu au quatrième siècle avant notre ère, puis, de façon générale, les tombes contenant des manuscrits afin d'examiner s'il existe des points communs entre elles, et finalement de façon plus précise, les tombes livrant le corpus de notre étude.

## I - Données à la disposition et recherches antérieures

Nous allons dresser un bilan des vestiges du royaume de Chu à notre disposition et présenter les études antérieures dans les pages suivantes. La richesse de ces vestiges détermine le degré d'exploitation des études qui les analysent. C'est pourquoi nous avons choisi de les présenter ensemble plutôt que séparément, afin de montrer la cohérence qui se dégage entre les deux.

### 1- Répartition géographique

Les tombes découvertes dans le Royaume de Chu constituent les vestiges les plus nombreux de l'époque des Zhou orientaux<sup>1</sup>. Leur nombre varie entre 6 000 et 10 000 selon les chercheurs<sup>2</sup>. Les zones de découvertes qui couvrent les territoires du Sichuan 四川 jusqu'au Shangdong 山東, sont principalement disséminées sur quatre provinces : le Hubei 湖北, le Hunan 湖南, la région sud du Henan 河南 et une partie de l'Anhui 安徽<sup>3</sup>.

Depuis les années 1980, grâce aux nombreuses découvertes dans un territoire assez large, les archéologues chinois sont devenus sensibles aux caractéristiques régionales des coutumes funéraires des Chu depuis les années quatre-vingt du siècle dernier<sup>4</sup>. Des études se concentrent sur les caractéristiques des tombes dans une région particulière. Ding Lan 丁蘭

---

<sup>1</sup> Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所 2004, p. 348.

<sup>2</sup> En 2004, dans la synthèse sur les tombes de Chu de l'époque des Zhou orientaux, l'institut archéologique de l'Académie des sciences sociales donne un chiffre de 6 000, voir Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 2004, p. 348. Selon Lothar von Falkenhausen, le nombre des tombes découvertes dans l'ancien territoire des Chu est de plus de 10 000, voir : Falkenhausen Lothar von 2006, p.371.

<sup>3</sup> Guo Dewei 郭德維 1995, p.3-4.

<sup>4</sup> Yu Weichao 俞偉超 1987, p. 1-15.

contribue même dans une monographie à distinguer les caractéristiques régionales au sein de la province du Hubei<sup>1</sup>. Ce genre d'entreprise est plus difficile à réaliser sur d'autres aires géographiques particulières de l'époque des Royaumes combattants à cause du nombre de vestiges relativement limité.

Une très forte densité se situe autour de l'ancienne ville de Jinan 紀南, au nord de Jiangling 江陵 (Hubei) que les archéologues identifient à Ying 郢, la capitale de Chu entre le début du VIIe siècle et le premier quart du IIIe siècle avant notre ère selon les textes transmis<sup>2</sup>. Dans l'ensemble du territoire de Chu, quatre grands sites réunissant près de 3 500 tombes forment une base documentaire sans pareille pour les Zhou orientaux. Ce sont, en suivant l'ordre chronologique de la parution des rapports de fouille, Yutaishan 雨臺山 (district de Jiangling, 558 tombes), Zhaojiahu 趙家湖 (district de Dangyang, 297 tombes), Jiudian 九店 (district de Jiangling, 596 tombes) au Hubei, et Changsha 長沙 au Hunan (2048 tombes)<sup>3</sup>.

Les auteurs des rapports des trois derniers sites ont tenté d'identifier le rang social des propriétaires des tombes<sup>4</sup>. Lothar von Falkenhausen a repris ces travaux en utilisant les mêmes critères pour l'ensemble des tombes découvertes. Il a défini six rangs pour les tombes des Printemps et Automnes ainsi que celles des Royaumes combattants. Il présente sa thèse selon laquelle avec le temps le niveau le plus bas de hiérarchie de la noblesse, c'est-à-dire le gentilhomme (*shi* 士), devient difficile à distinguer de la classe des gens du commun (*shuren* 庶人) d'après les vestiges archéologiques<sup>5</sup>. Cette entreprise concernant les vestiges de Chu pourrait être considérée comme une concrétisation de la synthèse proposée par Yu Weichao 俞偉超 et Gao Ming 高明 à la fin des années soixante-dix du siècle dernier, sur le système

---

<sup>1</sup> Voir Ding Lan 2006. Pour les études sur les tombes dans une région particulière dans la culture des Chu, voir Ding Lan 2006, p. 4-5 (surtout pour Hubei et Hunan); Flad Rowan K. et Chen Pochan 2013, p.244. Pour les tombes dans la province du Hunan, voir le rassemblement des matériaux : Gao Zhixi 高至喜 2012, p. 18-180. Sur le principe de division des régions ayant des caractéristiques distinctes au sein de la culture des Chu, voir : Guo Dewei 1995, p. 32-51.

<sup>2</sup> Guo Dewei 1995, p. 41. La date de fondation de cette ville est traditionnellement fixée à l'année 689, voir : *Shiji*, 40.1695 ; voir aussi Chavannes Édouard 1901, vol. IV, p. 345. Pourtant, les archéologues remarquent que l'occupation de la ville de Jinan et la région alentour est essentiellement datée de la période des Royaumes combattants, qui commence au cinquième siècle avant notre ère, voir Thote Alain 2001-2002, p. 258-259.

<sup>3</sup> Voir Hubeisheng Jingzhou diqu bowuguan 湖北省荊州地區博物館 1984, p. 1-2 ; Hubeisheng yichang diqu bowuguan 湖北省宜昌地區博物館, Beijing daxue kaoguxi 北京大學考古系 1992, p. 5, 208-209; Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所 1995, p.1; Hunansheng bowuguan 湖南省博物館 *et al.* 2000, p. 3.

<sup>4</sup> Hubeisheng yichang diqu bowuguan, Beijing daxue kaoguxi 1992, p. 217-9; Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 1995, p. 426-8; Hunansheng bowuguan *et al.* 2000, p. 14-19.

<sup>5</sup> Falkenhausen Lothar von 2003, p. 439-526; Falkenhausen Lothar von 2006, p. 370-399. Pour la critique de cette étude, voir Thote Alain 2010, p. 202-230, surtout p. 226-229.

d'utilisation des tripodes (*ding* 鼎) pendant toute l'époque des Zhou<sup>1</sup>. Cette concrétisation est basée sur les matériaux de Chu. S'appuyant sur les riches vestiges funéraires de Chu, Falkenhausen veut montrer une indistinction entre les petits aristocrates et les gens du commun, non pas en tant qu'un phénomène au sein du royaume en question, mais une tendance générale de l'époque. Son but final est de souligner une homogénéité de Chu par rapport à la plaine centrale<sup>2</sup>, ce sur quoi nous émettons des réserves. Parce que nous manquons de données archéologiques contemporaines pour la plaine centrale, il nous semble imprudent de généraliser la conclusion tirée d'un territoire particulier à l'ensemble de la Chine, même si ce territoire est large.

En effet, les arguments avancés par Lothar von Falkenhausen pour affirmer une homogénéité entre Chu et Zhou nous semblent questionnables. Premièrement, il pense qu'aucun témoignage du dialecte de Chu n'est attesté dans les documents contemporains. Il a probablement raison. Pourtant, il faut aussi tenir compte de la grande différence entre la langue parlée et la langue écrite en Chine. L'absence de témoignages écrits concernant les dialectes des Royaumes combattants ne veut pas dire forcément l'absence totale de dialecte. En effet, s'il n'existe pas de dialectes à Chu, comment expliquons-nous qu'autant des mots régionaux aient été enregistrés par Yang Xiong 揚雄 (-53-18) plus d'un siècle après l'unification, et que plus de trois cents mots soient attribués à Chu? Nous pourrions supposer qu'avant l'unification en 221, les phénomènes de dialectes étaient plus présents. Deuxièmement, si le style d'écriture de Chu sur lamelles de bambous et tablettes de bois ressemble à celui de la plaine centrale, comment expliquons-nous que le déchiffrement des caractères de Chu en caractères moderne ait été bloqué longtemps jusqu'à la publication des manuscrits de la tombe n°2 de Baoshan en 1991 ? Troisièmement, même si le titre de fonction de premier ministre (*lingyin* 令尹) est attesté dans une inscription sur bronze à la fin des Zhou occidentaux, cela ne veut pas dire que le système administratif du royaume de Chu est totalement identique à celui des Zhou<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Yu Weichao et Gao Ming 1985, p. 62-114, surtout p. 93-114. Pour la critique de cette tentative de reconstruire un système d'utilisation des tripodes pour toute l'époque des Zhou s'appuyant sur les sources lacunaires, quelles que soient archéologiques ou textuelles, voir Lin Yun 林沅 1990.

<sup>2</sup> Falkenhausen Lothar von 2006, p. 264.

<sup>3</sup> Pour les mots spécifiques de la région des Chu, voir *Youxuan shizhe jue dai yushi bieguo fangyan* 輶軒使者絕代語釋別國方言, surtout le volume 10, p. 342-8. Pour le progrès du déchiffrement des graphies à Chu, voir Chen Wei 2012, p. 56-76 ; Li Shoukui 李守奎, Jia Lianxiang 賈連翔 et Ma Nan 馬楠 2012, p.1-6. Song Gongwen 宋公文 consacre une dizaine d'articles sur le titre du premier ministre *lingyin* à Chu, voir Song Gongwen 1988.

## 2-Repères temporels

Dans l'état actuel des recherches, nous ne connaissons pas de tombes de Chu antérieures au sixième siècle dans le cours moyen du fleuve Bleu<sup>1</sup>. Les sites datables des siècles précédents (environs entre le dixième siècle et le septième siècle d'après le *Shiji* 史記 40.1692-5) et attribuables à une entité Chu font largement défaut. Parmi les milliers de tombes, celles que nous pouvons dater avec précision à l'aide des matériaux écrits sont peu nombreuses. Autrement dit, nous pouvons juste repérer certains points avec sûreté dans l'axe du temps de l'histoire de Chu. Cependant, avec la richesse des mobiliers funéraires de ce pays méridional, probablement la mieux conservée parmi les sept royaumes de l'époque des Royaumes combattants, une chronologie relative pourrait bien être établie. Une des tombes les plus anciennes remonte au sixième siècle, tombe n°2 du site de Xichuan 淅川 (district de Xiasi 下寺, Henan). Malgré le débat sur l'identité du défunt, les chercheurs sont d'accord qu'il était le premier ministre du royaume (*lingyin* 令尹), et la date de fermeture de la tombe est fixée entre 552 et 548 avant notre ère selon les différents chercheurs<sup>2</sup>. D'autres sites un peu plus tardifs, tels que la tombe du marquis de Cai 蔡, au district Shou 壽 (Anhui, datation entre 496-447) et la tombe n°1 du marquis Yi 乙 de Zeng 曾, à Leigudun 擂鼓墩 (Hubei, vers 433), témoignent des vestiges des royaumes environnantes<sup>3</sup>. À partir du quatrième siècle avant notre ère, nous possédons plus de tombes avec des datations relativement sûres grâce à l'état exceptionnel de conservation des matériaux écrits à l'époque, les lattes en bambou et les tablettes en bois dans la plupart des cas. Prenons par exemple la tombe n°2 de Baoshan (Hubei), la tombe fut fermée en 316 avant notre ère. Le défunt, un certain Shao Tuo 邵佗, était le ministre de gauche (*zuoyin* 左尹), chargé des affaires juridiques<sup>4</sup>. À notre connaissance, parmi les tombes intactes fouillées, le défunt de la tombe n°2 de Baoshan occupe la plus haute fonction dans la société des Chu au quatrième siècle avant notre ère.

---

<sup>1</sup> Falkenhausen Lothar von 2006, p. 265.

<sup>2</sup> Pour la datation de la tombe n°2 et l'identité du défunt, voir le rapport de fouille : Henansheng kaogu wenwu yanjiusuo 河南省文物研究所 *et al.* 1991, vol.1, p. 320-324 ; Li Ling 李零 propose une autre lecture, voir : Li Ling 1981.

<sup>3</sup> La tombe du marquis de Cai ne fut pas découverte dans un contexte archéologique. Nous n'avons qu'une monographie recensant les objets découverts, publiée dans les années cinquante avec des photos de mauvaise qualité. La datation est essentiellement basée sur les contenus des inscriptions sur bronzes. Voir Anhuisheng wenwu guanli weiyuanhui 安徽省文物管理委員會, Anhuisheng bowuguan 安徽省博物館 1956, p. 17. Pour le défunt et la datation de la tombe du marquis Yi de Zeng, voir Hubeisheng bowuguan 湖北省博物館 1989, vol.1, p. 459-64. Pour une synthèse sur cette tombe du cinquième siècle avant notre ère, voir Thote Alain 1986.

<sup>4</sup> Pour la fermeture de la tombe et l'identité du défunt, voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 湖北省荊沙鐵路考古隊 1991b, vol. 1, p. 330-333, 334-337. Pour les autres sites importants, voir Flad Rowan K. et Chen Pochan 2013, p.244.

Considérant les tombes n°2 de Xiasi et n°2 de Baoshan comme représentatives des sépultures de membres de la haute aristocratie de l'époque, Alain Thote nous montre bien l'évolution des coutumes funéraires à Chu entre le sixième et le quatrième siècle avant notre ère. Son analyse fine se concentre sur la disposition des deux cimetières, la structure des tombes, les mobiliers funéraires, ainsi que sur deux conceptions différentes du mode de sépulture<sup>1</sup>. S'appuyant sur les grands cimetières de Yutaishan, Zhaojiahu, Jiudian, sur les cimetières de Xiasi et sur la tombe n°1 de Leigudun, Alain Thote étudie l'évolution des pratiques funéraires pendant les Zhou orientaux, essentiellement sur les tombes moyennes<sup>2</sup>. Il suit la périodisation proposée par les archéologues chinois basée sur l'assemblage des céramiques des sites de Yutaishan et de Jiudian, mais en utilisant une datation avec ère commune qui n'est pas employée dans les rapports de fouille d'origine<sup>3</sup>. Un tableau original sur les apparitions et les disparitions des mobiliers funéraires dans un ordre chronologique montre très clairement l'évolution des mobiliers funéraires<sup>4</sup>. Cet éminent archéologue et historien de l'art, spécialisé sur la culture des Chu, a réalisé plusieurs synthèses sur les pratiques funéraires de l'antiquité chinoise dont une section est toujours consacrée sur celles de Chu<sup>5</sup>.

Dans l'état actuel de la recherche, la seule monographie consacrée aux pratiques funéraires de la culture de Chu reste celle écrite par Guo Dewei 郭德維 en 1995, *Étude des coutumes funéraires de la culture des Chu* (Chuxi muzang yanjiu 楚系墓葬研究). Dans le chapitre sur la classification des tombes dans la culture de Chu, il réfute la méthodologie de classification des tombes basée sur un seul critère, s'appuyant sur sa connaissance parfaite des données archéologiques. Pour lui, la taille de l'ouverture de tombe, le système de l'utilisation des tripodes en bronze, le nombre de chambres funéraires (*guo* 槨) et du cercueil (*guan* 棺) et la présence ou non de la rampe d'accès, ne constituent pas des critères pertinents de classification des tombes à Chu.<sup>6</sup> Malheureusement, ses critiques pertinentes ne sont pas

---

<sup>1</sup> Voir Thote Alain 2007.

<sup>2</sup> Thote Alain 2000a.

<sup>3</sup> Notre seule question est la suivante : si une typologie des céramiques montre six phases de développement pour une période particulière, par quel moyen les archéologues sont-ils sûrs que chaque phase a la même durée ? N'est-il pas un peu trop audacieux de diviser la période en question par six pour une périodisation plus précise dans la démonstration ? Pour les périodisations dans les rapports de fouilles, voir Hubeisheng Jingzhou diqu bowuguan 1984, p. 134-145 ; Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 1995, p. 342-417.

<sup>4</sup> Thote Alain 2000a, p. 197, le tableau 3.

<sup>5</sup> Voir Thote Alain 2004, 2008, 2009.

<sup>6</sup> Guo Dewei 1995, p. 52-57. Concentré sur les vestiges auprès de la ville de Jinan, les données de la province Hunan sont à peine abordées dans cette étude dédiée aux pratiques funéraires de la culture des Chu, sachant que les tombes près de Changsha seules sont plus de deux mille. Ce livre nous semble plutôt une réunion des articles

admises par ses collègues chinois, qui continuent d'affirmer immédiatement les rangs de noblesse des défunts des tombes à Chu basés sur le système de l'utilisation des bronzes décrit dans les textes transmis.

### 3-Comparaison avec les autres aires culturelles : Chu et Qin

Pour toute l'époque des Zhou orientaux, des milliers de tombes de Chu ont été fouillées et publiées dans les rapports de fouilles, 2600 tombes pour toute la Plaine centrale (les royaumes de Wei 衛, Zheng 鄭, Song 宋, Jin 晉, la cour centrale des Zhou 周 pour les Zhou orientaux, les royaumes Han 韓, Wei 魏, Zhao 趙 à partir de l'époque Royaumes combattants), 622 tombes pour Qin concentré dans le bassin de la Wei 渭 au centre de la province du Shaanxi 陝西 et l'est de la province de Gansu 甘肅, 229 pour les royaumes du Qi 齊 et Lu 魯, 169 tombes pour le pays des Yan 燕, des tombes sans nombres précis pour les royaumes de Wu 吳 et Yue 越<sup>1</sup>. Parmi les sept pays principaux de l'époque des Royaumes combattant, les vestiges de Chu sont les nombreux et les mieux conservés grâce au climat, au niveau de l'eau souterraine, à la nature du sol, mais aussi aux pratiques funéraires caractéristiques du royaume<sup>2</sup>. La proportion des vestiges funéraires de chaque pays ne reflète pas leur puissance politique, économique à l'époque, ni leur position respective dans l'historiographie traditionnelle<sup>3</sup>. En fin de compte, les matériaux archéologiques à notre disposition les plus nombreux concernent Chu, un pays relativement moins connu dans les textes transmis. Il nous semble nécessaire de garder cela à l'esprit pour éviter la surinterprétation des sources archéologiques abondantes de ce pays : Cela ne signifie pas nécessairement que les autres pays étaient plus pauvres que Chu, mais plutôt que le mobilier des tombes des autres pays s'est mal conservé ou n'a pas encore été découvert, ou encore que les habitants de ces pays n'avaient pas pour habitude de déposer dans les sépultures un riche mobilier, pour des raisons économiques, religieuses, symboliques, ou autres etc.

---

publiés ultérieurement de l'auteur qu'une étude conçue dès le début pour l'ensemble des données archéologiques de la culture de Chu. La lacune d'étude systématique des tombes auprès de Changsha est comblée par l'ouvrage suivant : Gao Zhixi 2012.

<sup>1</sup> Zhongguo shehuikexueyuan kaoguyanjiusuo 2004, p. 320, 275, 229, 334, 396-397. Parmi les 2600 tombes de la plaine centrale, 1373 vient d'une seule cimetière Shangma 上馬 de la ville Houma 侯馬 (Shanxi). À part 39 tombes datées de la phase finale des Zhou occidentaux, les autres sont essentiellement datées de l'époque des Printemps et Automnes. Voir Zhongguo shehuikexueyuan kaoguyanjiusuo 2004, p. 282-285. Pour les détails de ce cimetière, voir Shangxisheng kaogu yanjiusuo 山西省考古研究所 1994.

<sup>2</sup> Zhongguo shehuikexueyuan kaoguyanjiusuo 2004, p. 348 ; Guo Dewei 1995, p. 8-10.

<sup>3</sup> Prenons l'exemple le plus flagrant: dans le tableau de matière de l'ouvrage *Propos sur les principautés* (*Guoyu 國語*), il y a neuf chapitres sur le pays des Jin et seulement deux chapitres sur Chu. Voir *Guoyu*, p. 1-18.

Grâces aux nombreuses découvertes de vestiges à Chu, nous disposons d'un corpus de tombes couvrant presque toutes les catégories sociales au sein de la société de Chu. Des nuances pourraient être relevées non seulement entre les différents niveaux de l'aristocratie, aussi entre les membres des classes inférieures de la société. Le mobilier des tombes des petits aristocrates et des gens du commun de Chu est tellement riche qu'il est possible de classer les sépultures en six catégories en fonction de leur mobilier<sup>1</sup>. Les tombes de hauts aristocrates s'accumulent au cours du temps. Pourtant, la tombe de la position la plus haute de la pyramide du pouvoir, celle du roi de Chu fait encore défaut. Nous suivons en effet l'avis prudent d'Alain Thote, et ne prenons pas en considération la tombe du, soi-disant, roi You 幽 mort en 228 avant notre ère près du district Shou 壽 (Anhui)<sup>2</sup>. Car cette tombe a été pillée à plusieurs reprises, et nous n'avons aucune information sur la structure de la tombe, ni la disposition des mobiliers funéraires<sup>3</sup>. Entre 2006 et 2008, à 26 kilomètres au nord-ouest de la ville de Jinan, les archéologues ont trouvé un cimetière Xiongjiazhong 熊冢 de 150 000 mètres carrés<sup>4</sup>. D'après le sondage effectué, la tombe principale a une dimension gigantesque et nous avons pu établir la présence de 34 fosses des chars et chevaux. Cela nous indique la position supérieure du défunt<sup>5</sup>. Il faudra attendre l'ouverture de cette tombe par les archéologues pour savoir si la lacune de la sépulture royales des Chu pourra être comblée.

La situation est différente pour Qin, le vainqueur des sept royaumes principaux de l'époque des Royaumes combattants. Nous disposons de tombes liées au sommet de la pyramide des couches sociales. En effet, deux tombes de souverains, celle de Dabuzishan 大堡子山 du district Li 禮 (Gansu) et celle de Nanzhihui 南指揮 du district Fengxian 鳳翔 (Shaanxi). Bien qu'elles aient été totalement pillées, elles ont été fouillées par les archéologues. Les rapports de fouille nous fournissent également des informations sur des fosses à chars et chevaux, et sur de nombreuses tombes de morts accompagnant la tombe

---

<sup>1</sup> Falkenhausen Lothar von 2003, p. 459-470. Pour la liste des tombes du rang supérieur de l'aristocratie des Chu à l'époque des Royaumes combattants, voir Falkenhausen Lothar von 2003, p. 450-452.

<sup>2</sup> Voir Thote Alain 1990. Contrairement aux archéologues chinois, à Lothar von Falkenhausen et Wu Hong, Alain Thote est le seul spécialiste qui écarte cette tombe dans les données archéologiques. Il a raison d'insister sur ce point en raison du manque de rapport de fouille.

<sup>3</sup> Nous disposons d'un rapport d'enquête sur cette tombe, cf. Li Jingdan 李景聃 1978; pour un témoignage du deuxième pillage, voir Deng Zhiyi 鄧峙一 1960; sur les reconstructions de la chambre funéraire, voir Guo Dewei 1982, p. 37-41, Hu Shunli 胡順利 et Guo Dewei 1983; sur le sondage sur cette tombe en 1981 et le nettoyage de la rampe d'accès en 1983, voir Li Dewen 李德文 1987; pour un aperçu des études sur les bronzes inscrits issus de cette tombe, voir Wu Changqing 吳長青 2006.

<sup>4</sup> Ce nom signifie littéralement le tumulus de la famille Xiong, qui correspond au nom du clan de la famille royale des Chu d'après le *Shiji*, 40.1691.

<sup>5</sup> Voir Jingzhou bowuguan 荊州博物館 2009 ; Jingzhou bowuguan 荊州博物館 2011.

principale<sup>1</sup>. Les quatre tombes des souverains du royaume dans la nécropole à Zhiyang 芷陽 du district Lintong 臨潼 (Shaanxi) ainsi que celle du premier empereur à Lintong ont toutes été sondées, et sont protégées sans être fouillées<sup>2</sup>. Ces exemples constituent les tombes les mieux conservées de souverains à l'époque des Royaumes combattants<sup>3</sup>.

Mais à Qin, dans l'état actuel de la recherche, nous connaissons très peu d'exemples de tombes de la noblesse du rang supérieur au quatrième siècle avant notre ère<sup>4</sup>. S'appuyant sur la longueur exceptionnelle des deux extrémités de deux rampes d'accès de la tombe n°1 de Dabuzishan et de la tombe n°1 de Nanzhihui, ainsi que sur les 166 morts d'accompagnement de la tombe n°1 de Nanzhihui, Lothar von Falkenhausen a raison de dire que la différence est très marquée entre les tombes des souverains et celles des autres membres de l'aristocratie<sup>5</sup>. Cet avis sera confirmé si nous avons davantage d'informations sur les mobiliers funéraires dans les tombes des souverains et dans celles des autres membres de l'aristocratie. Étant donné que pour le moment, les tombes des rois à Qin ont soit été pillées entièrement, soit protégées sans être fouillées, nous n'avons aucune idée de leurs mobiliers funéraires. C'est pourquoi, il nous semble encore trop tôt pour adhérer complètement à l'avis de l'archéologue californien. D'ailleurs, nous ne connaissons presque rien des tombes de hauts aristocrates contemporains de ces deux tombes royales. C'est pourquoi son affirmation manque encore assurément de données de comparaison.

Pour les tombes des petits aristocrates et des gens du commun à Qin, Lothar von Falkenhausen induit douze caractéristiques basées sur moins de mille tombes<sup>6</sup>. Limité par la pauvreté des mobiliers funéraires, une possibilité de nuancer et de diversifier la richesse des défunts est écartée. C'est pourquoi une analyse plus poussée, équivalente à celle faite par cet archéologue californien sur les tombes des Chu des petits aristocrates et des gens du commun<sup>7</sup>,

---

<sup>1</sup> Voir Falkenhausen Lothar von 2004, p. 116-120, Thote Alain 2008, p. 62-65.

<sup>2</sup> Voir Falkenhausen Lothar von 2004, p. 120-123.

<sup>3</sup> Voir Falkenhausen Lothar von 2004, p. 110.

<sup>4</sup> Dans une étude consacrée à la différence des vestiges archéologiques entre les pays de l'est et le pays de l'ouest (Qin) pendant l'époque des Royaumes combattants, Liang Yun 梁雲 énumère huit tombes dans la deuxième catégorie après celle des souverains de Qin pendant les phases moyenne et finale des Royaumes combattants. Si nous écartons celles de la phase finale et celle pillées, il nous reste seulement celle de la tombe n°172 à Yangzishan 羊子山 (Chengdu 成都, Sichuan) et celle près de Renjiazui 任家嘴 (Xianyang 咸陽, Shaanxi). La première tombe est un mélange de la culture de Qin et de celle de Chu. Il est donc difficile de la considérer simplement comme une tombe de Qin ; le rapport de fouille de la deuxième qui mentionne des sacrifices humains ou les morts d'accompagnement est malheureusement actuellement indispensable dans la bibliothèque de l'IHEC à cause du déménagement. Voir, Liang Yun 2008, p. 125.

<sup>5</sup> Falkenhausen Lothar von 2004, p.116. Liang Yun a le même avis basé sur la superficie de l'ouverture de la tombe, voir Liang Yun 2008, p. 118-136.

<sup>6</sup> Liang Yun 2008, p. 110, 123-135.

<sup>7</sup> Falkenhausen Lothar von 2003, p. 439-526.

n'est pas faisable sur la même position sociale à Qin. Parmi les douze caractéristiques des coutumes funéraires, les plus propres au Royaume de Qin sont les suivantes : les jambes repliées sur le côté gauche ou droit (*quzhizang* 屈肢葬) ; la présence de modèles de greniers, de chariots tirés par des bœufs en terre cuite ; la qualité relativement médiocre du mobilier ; l'absence d'armes avec le défunt<sup>1</sup>.

Alain Thote est l'une des rares personnes à avoir mené une étude tentant de faire une comparaison entre les vestiges funéraires de Qin et ceux de Chu. Il montre que la répartition de ces deux cultures n'est pas tout à fait équivalente en raison de leur richesse respective, la dernière étant plus importante que la première<sup>2</sup>. L'auteur s'appuie essentiellement sur la tombe n°1 de Nanzhihui à Qin et sur celles du cimetière de Xiasi à Chu pour dresser un bilan très clair de la différence de coutumes funéraires dans ces deux royaumes de la période des Printemps et Automnes. À strictement parler, les défunts représentatifs de chaque royaume ne sont pas dans la même position sociale. Celui de la tombe n°1 de Nanzhihui est considéré comme un roi ; tandis que la tombe principale du cimetière Xiasi est celle d'un premier ministre. Pourtant, ce choix de point de comparaison est compréhensible car nous n'avons pas de rapport de fouille de tombes des rois de Chu pour l'instant. Alors choisir la tombe d'un premier ministre, le numéro deux sur le plan politique du pays pour faire une comparaison, nous semble totalement légitime.

Résumons les données archéologiques funéraires pour les royaumes de Qin et de Chu : à Qin, deux tombes de rois ont été entièrement pillées, quatre tombes des rois avant l'unification en 221 et celle du premier empereur a été sondée et est protégée; aucune tombe de grands aristocrates au quatrième siècle n'a été trouvée; moins de mille tombes de petits aristocrates et des gens du commun sont connues. À Chu, une tombe de roi a été sondée et est protégée ; une dizaine de tombes de grands aristocrates avec des mobiliers funéraires extrêmement riches datant du quatrième siècle sont connues<sup>3</sup>; des milliers de tombes de petits aristocrates et de gens du commun ont également été découvertes. Bien que les cultures des Royaumes de Qin et de Chu soient l'une et l'autre enracinées dans l'héritage des pratiques Shang et Zhou, en ce qui concerne les vestiges funéraires, les différences entre elles sont plus prononcées que leurs points communs<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Thote Alain 2008, p. 63-65.

<sup>2</sup> Thote Alain 2000b.

<sup>3</sup> Pour la liste de ces tombes, voir Ding Lan 2006, p. 52.

<sup>4</sup> Zhang Zhengming 張正明 2003, p. 52-58. Pourtant, sur la présence des sacrifices humains et les morts d'accompagnements à Chu, l'auteur idéalise trop le royaume de Chu et ne tient pas compte des découvertes sur

## Réforme de Shang Yang : traces laissées dans les vestiges archéologiques ?

Pour l'unité temporelle à laquelle nous nous intéressons, c'est-à-dire le quatrième siècle avant notre ère, un événement historique semble inévitable dans l'histoire de Qin, la réforme institutionnelle effectuée par Shang Yang 商鞅 (?-338) et par le duc Xiao 孝 (r. 361-338) à partir de 356 avant notre ère<sup>1</sup>. Cet événement est considéré par Liang Yun 梁雲 comme la raison principale de la rupture totale dans l'évolution des bronzes et céramiques de la phase moyenne des Royaumes combattants<sup>2</sup>. Il pense également que cet événement est la cause principale de la diminution considérable du nombre des tripodes dans les tombes (dépassant rarement deux), ainsi que la disparition totale des bronzes *gui* 簋 et des tablettes en pierre (*gui* 圭) à partir de la même époque dans les tombes<sup>3</sup>. Pourtant, vingt ans avant la publication du livre de Liang Yun, Okamura Hidenori 岡村秀典 nous avait déjà mis en garde contre une surinterprétation de l'influence de cet événement sur les mobiliers funéraires du pays affecté<sup>4</sup>. Pour Okamura, il est difficile de croire que la réforme de Shang Yang toucha directement aux pratiques funéraires de Qin<sup>5</sup>. Même si les significations symboliques des bronzes rituels devinrent dénuées de sens après l'abolition de l'ordre de l'aristocratie des Zhou, cela prit un temps considérable avant de se refléter dans les mobiliers funéraires. De toute façon, nous ne pouvons pas utiliser cette réforme menée par Shang Yang au milieu du quatrième siècle avant notre ère pour expliquer la tradition de « l'enterrement frugal » (*bozang* 薄葬) à Qin, car nous pouvons faire remonter cette tendance générale au huitième siècle avant notre ère<sup>6</sup>. En fin de compte, un tel événement historique est relativement moins important dans un long terme.

Nous pourrions considérer que les Royaumes de Qin et de Chu sont les représentants respectifs des traditions « d'enterrement frugal » (*bozang* 薄葬) et « d'enterrement

---

ce sujet. Pour la présence des sacrifices humains et les morts d'accompagnements, voir Thote Alain 2004, p. 82, note 53; Guo Dewei 1995, p. 66. Malgré tout, les critiques de Lothar von Falkenhausen qui accuse les études soulignant les caractéristiques propres à Chu d'avoir simplement pour but de promouvoir la position de la province de Hubei nous semblent excessives, voire injustes. Si chaque entreprise scientifique a des intérêts réels cachés, comme Falkenhausen le suppose, nous nous demandons dans quel but le chercheur californien insiste-t-il ainsi sur les points communs entre la culture de Chu et celle des Zhou ? Pour cette accusation, voir Falkenhausen Lothar von 2006, p. 264, note 41.

<sup>1</sup> Voir *Shiji*, 5.202-205. Pour la biographie de Shang Yang, voir *Shiji*, 68. 2227-2239. Pour le commencement de la réforme (la troisième année du règne du duc Xiao des Qin, 359 avant notre ère), voir *Shiji*, 5.203.

<sup>2</sup> Liang Yun 2008, p. 37-45.

<sup>3</sup> Liang Yun 2008, p. 51-73.

<sup>4</sup> Okamura Hidenori 1985, p. 53-74.

<sup>5</sup> Okamura Hidenori 1985, p. 70-71.

<sup>6</sup> Falkenhausen Lothar von 2004, p. 161, note. 32.

somptueux » (*houzang* 厚葬)<sup>1</sup>. Pourtant, le fait d'enterrer un défunt avec tel ou tel mobilier funéraire dépend à la fois du défunt et des parents qui l'enterrent. Dans ce choix, le statut social, la capacité économique, l'opinion publique, l'idée de l'au-delà jouent chacun un rôle considérable. C'est pourquoi, il nous semble, inapproprié d'attribuer le phénomène de *bozang* à une école de pensée particulière, celle des légistes en l'occurrence.

## II. Une tombe typique du Royaume de Chu au quatrième siècle avant notre ère

Nous allons présenter une tombe de Chu au quatrième siècle avant notre ère, introduisant certaines caractéristiques matérielles pour notre discussion par la suivante. Une tombe intacte est une condition préalable pour avoir des informations archéologiques les plus complètes possibles. Étant donné que les tombes des souverains sont protégées sans être fouillées, et que les rapports de fouille des tombes des petits aristocrates et des gens du commun ne comportent qu'une dizaine de pages pour un cimetière d'une centaine de tombes. Il nous a semblé qu'une tombe intacte de grand aristocrate était mieux adaptée du fait des informations qu'elle pouvait fournir. Ce choix est arbitraire, nous l'admettons, mais il ne résulte pas d'un mépris envers les vestiges pauvres. Le but est juste de rassembler les informations les plus complètes possible, sachant que les tombes riches sont toujours mieux présentées que les tombes pauvres dans les rapports de fouille.

### 1 - Structure de la tombe

Nous avons choisi la tombe n°2 de Baoshan comme exemple. Elle se trouve sur une petite élévation entre 2 et 6 mètres de hauteurs. Ce cimetière compte en tout neuf tombes. Parmi les cinq qui datent des Royaumes combattants (tombes n°1, 2, 4, 5, 6), c'est la tombe n°2 qui possède une hauteur de tertre au-dessus du sol et une dimension de l'ouverture de la tombe n°2 les plus grandes<sup>2</sup>. Au-dessus du sol, un tertre de 54 mètres de diamètre et de 5,8 mètres de hauteur se compose de six couches de terre non damée. Il couvre l'ensemble de la

---

<sup>1</sup> Certains penseurs pré-impériaux préconisent un enterrement frugal, voir Riegel Jeffrey 1995, p. 301-30. Sous les Han de l'est, Wang Fu 王符 (c. 90-165) et Wang Chong 王充 (27- c. 100) critiquent les coutumes funéraires somptueuses de leur époque. Voir *Qianfu lun jianjiaozheng* 潛夫論箋校正, p. 134-42 ; pour la traduction, voir Kamenarovic Ivan 1992, p. 90-92; voir aussi *Lunheng jiaoshi* 論衡校釋, vol. 3, p. 961-967 ; pour la traduction, voir Zufferey Nicolas 1997, p.188-199. Au troisième siècle après notre ère, deux souverains Cao Cao 曹操 (155-220) et Cao Pi 曹丕 (187-226) se donnent eux-mêmes en exemple pour un enterrement frugal. Le premier donne comme dernier ordre que [son entourage] lui fasse la toilette avec les vêtements de saisons et ne déposent pas d'or, de jades ou de trésors dans sa tombe. (斂以時服, 無藏金玉珍寶). Le deuxième tenta même de systématiser cette pratique funéraire en faisant passer un décret impériale dont le nom est l'Institution de la fin [des empereurs]. (*zhongzhi* 終制) en 222 après notre ère. Voir *Sanguozhi* 三國志, 1.53, 2.81-82, 2.86.

<sup>2</sup> Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. 1, p. 1-2, 9, 45-7, 278-9, 312, 329.

tombe<sup>1</sup>. Un tertre est systématiquement présent dans les tombes de la moyenne et haute aristocratie à Chu, qui est malheureusement aussi une marque facile à repérer pour les pillards<sup>2</sup>. La hauteur du tertre correspond bien à la dimension de la tombe. À proximité des tombes, il n'y a pas de fosses sacrificielles pour les chars et les chevaux, marque de haut statut social du défunt à Chu.

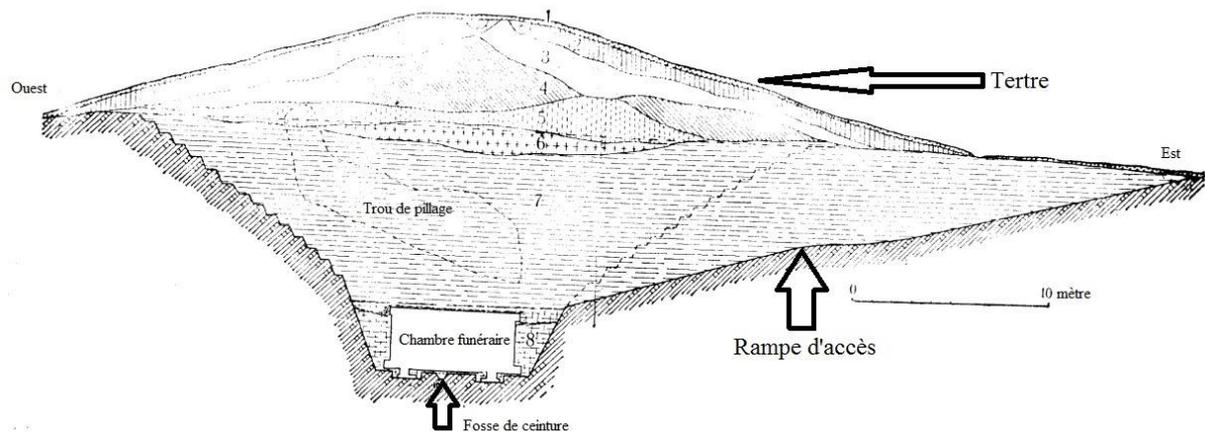


Figure 1: Plan de coupe de la tombe n°2 Baoshan<sup>3</sup>

La fosse centrale sous le tumulus, fait 34,4 et 31,9 mètres de côté, pour une profondeur de 12,45 mètres. Elle se présente en forme de pyramide inversée et avec quatorze gradins. En-dessous de la chambre funéraire, une fosse de ceinture (*yaokeng* 腰坑) contient le squelette complet d'une jeune chèvre<sup>4</sup>. La présence de fosse de ceinture qui est déjà attestée à la phase finale de l'époque néolithique, devient une tendance prédominante à la phase finale des Shang (c. 1250-1050 avant notre ère). Elle contient souvent un chien. Selon certains, le tertre au-dessus du niveau du sol et la tombe proprement dite sous le niveau du sol, rappelleraient le soi-disant modèle « le ciel rond et la terre carrée » (*tianyuandifang* 天圓地方) avec un tertre rond et une tombe carrée<sup>5</sup>. Mais cela n'a aucun sens sur le plan de coupe de la tombe, surtout lorsque nous considérons la partie de fosse entre le sol et la rampe d'accès orientée vers l'est.

<sup>1</sup> Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. 1, p. 45-47.

<sup>2</sup> Guo Dewei 1995, p. 17.

<sup>3</sup> Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. 1, p. 46, fig. 29.

<sup>4</sup> Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, p. 45-47.

<sup>5</sup> Cook Constance 2006, p. 145.

La rampe d'accès est souvent présente dans les tombes de grands aristocrates à Chu, pourtant elle s'agissait d'un privilège des seigneurs et de leurs épouses dans la plaine centrale<sup>1</sup>. En effet, cette présence pourrait s'expliquer essentiellement par des raisons pratiques, car les chambres funéraires à Chu se composent de madriers épais et solides, trop lourds à descendre verticalement directement par l'ouverture de la tombe. Par exemple, les madriers de la chambre funéraire de la tombe n°2 de Baoshan dont la plupart sont faits avec du bois appartenant à l'espèce *Zelkova* (*ju* 欒), pèsent environ deux tonnes<sup>2</sup>. La rampe d'accès facilite la tâche de descendre le défunt et tous les mobiliers funéraires au fond de la tombe. Le cinabre, sensée protéger le défunt, déposé en couche dans certains chambres funéraires en Chine centrale jusqu'au cinquième siècle, est totalement absent aux vestiges funéraires auprès de la capitale de l'époque à Chu au quatrième siècle<sup>3</sup>. Dans la tendance générale, le mode de comblement de la fosse à Chu, tout autour de la chambre funéraire et par-dessus de celle-ci, avec une argile fine plastique (*baigaoni* 白膏泥), connue pour sa propriété protectrice, contribue à rendre hermétique la sépulture<sup>4</sup>. Pourtant, dans la tombe n°2 de Baoshan, le remblai de la fosse de tombe est essentiellement un mélange de terres de couleurs différentes (*wuhuatu* 五花土)<sup>5</sup>. Le but d'une fermeture hermétique de la tombe à Chu reste encore un sujet du débat, ouvert aux différentes explications. Certains pensent qu'il servait à empêcher le cadavre de se décomposer, d'autres le considéraient pour le bien des vivants de se protéger du défunt, à le dissuader de revenir les tourmenter<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Pour la liste de grandes tombes avec une rampe d'accès à Chu, voir Ding Lan 2006, p. 54-55. Pour les tombes avec la rampe d'accès de la plaine centrale, voir Yin Qun 印群 2001, p. 124.

<sup>2</sup> Liu Zuxin 劉祖信 et Guan Qiongmei 官瓊梅 2011, p. 97. Pour les espèces de bois de la chambre funéraire, voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. 1, p. 51.

<sup>3</sup> Voir Thote Alain 2000a, p. 192. Pour une analyse chimique et les provenances du cinabre sur les sites archéologiques, voir Dong Yu 董豫 et Fang Hui 方輝 2017, p. 89-95.

<sup>4</sup> Thote Alain 2000b, p. 127. La seule analyse chimique de cette argile à notre connaissance, est faite sur celles des tombes près de la ville Changsha (Hunan), voir Hunan sheng bowuguan 湖南省博物館 *et al.* 2000, vol. 1, p. 43. Pourtant, le terme *baigaoni* tel utilisé par les archéologues chinois dans les rapports de fouille des différents lieux de découvertes ne garantit pas la même composition des ingrédients identiques.

<sup>5</sup> Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol.1, p. 46, ill. 29, p. 49.

<sup>6</sup> Pour la première explication, voir par exemple, Thote Alain 2000b, p. 127. Pour la deuxième explication, voir Lai Guolong 2015.

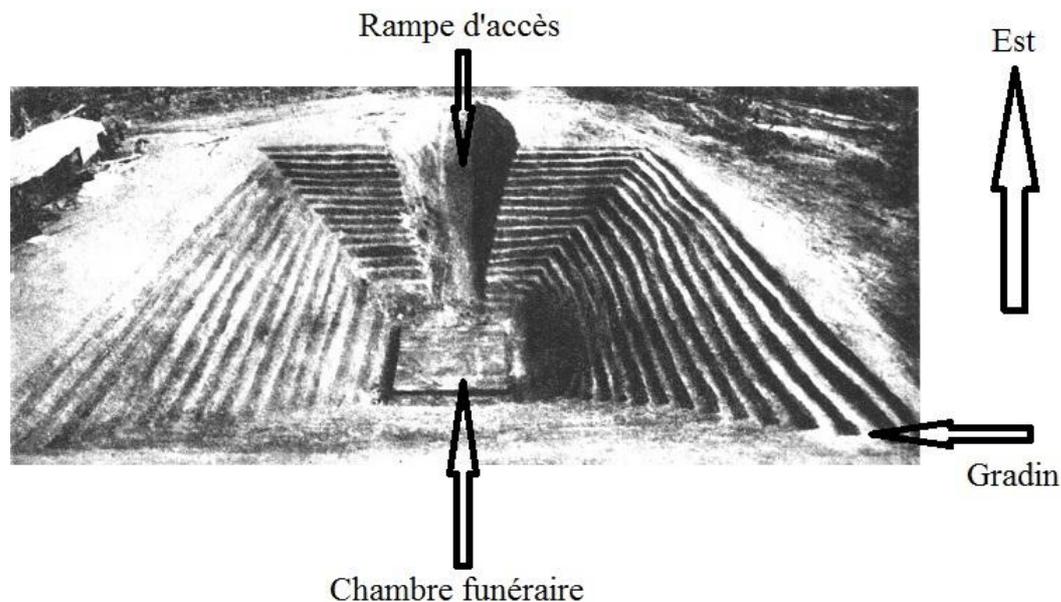


Figure 2: Panorama de la tombe n°2 Baoshan, direction est-ouest<sup>1</sup>

Une ouverture de tombe plus grande que son fond permet d'éviter à la paroi de la tombe de s'écrouler, surtout dans un sol relativement peu solide. En effet, l'ouverture de la tombe n°2 de Baoshan (1097 mètres carrés) est environ 21 fois de son fond (53 mètres carrés). Cette proportion est la plus importante parmi les tombes à manuscrits à Chu. Les gradins qui diminuent progressivement ont le même but, attestés ailleurs en Chine<sup>2</sup>. Pourtant, c'est à Chu que nous trouvons une mise en œuvre fréquente de la pyramide inversée dans les tombes aristocratiques de tailles moyenne et grande. Au fur et à mesure, la présence de gradins devient une marque du statut social du défunt. Vu l'attention particulière portée à la forme et les distances identiques entre chaque gradin, nous affirmons qu'au moins au quatrième siècle avant notre ère, la présence de gradins n'a pas seulement un but pratique, mais a aussi une signification symbolique. Le nombre de gradins correspond à la profondeur de la tombe, probablement aussi au statut du défunt. Dans l'état actuel des recherches, le nombre le plus important (quinze) de gradins se trouve dans la tombe n°1 de Tianxingguan 天星觀, dont le défunt est considéré comme un seigneur local du pays<sup>3</sup>.

## 2 - Organisation de la chambre funéraire (*guo* 槨)

Les parois, le plancher et le plafond de la chambre funéraire sont doubles, un signe de haut statut du défunt par rapport à une chambre funéraire simple. La chambre funéraire elle-

<sup>1</sup> Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. 2, pl. 15.

<sup>2</sup> Zhongguo shehui kexueyuan kaoguyanjiusuo 2004, p. 308.

<sup>3</sup> Hubeisheng Jingzhou diqu bowuguan 1982, p. 73, 111.

même se divise en cinq compartiments, séparés souvent par des planches en bois. Celui du milieu contient le cercueil proprement dit dans lequel repose le défunt. Le cercueil dans lequel repose le défunt était placé à l'intérieur de deux autres cercueils emboîtés l'un dans l'autre. Quatre compartiments périphériques entourent le cercueil au milieu, disposés aux quatre orient. (Figure 3) Le nombre de compartiments dans la chambre funéraire et celui des cercueils emboîtés reflètent dans une certaine mesure, le statut du défunt. Dans l'état actuel de la recherche, la tombe n°1 de Tianxingguan contient les compartiments les plus nombreux à Chu, sept au total<sup>1</sup>. L'orientation de la tête du défunt est vers l'est, une tendance chez les personnes ayant un rang élevé dans la société de Chu<sup>2</sup>.

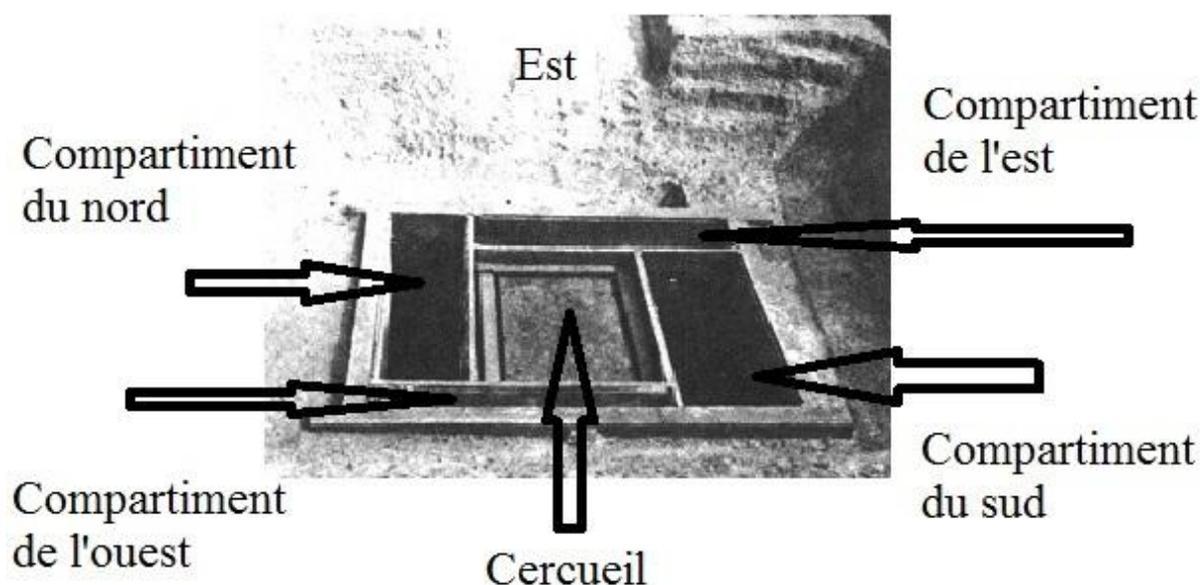


Figure 3: Plan de compartiments de la tombe n°2 Baoshan<sup>3</sup>

Le mobilier funéraire de la tombe n°2 de Baoshan a été déposé selon certaines règles<sup>4</sup>. Il se composait de vases rituels, d'armes, de nourritures et d'objets de la vie quotidienne, dont certains avaient été utilisés par le défunt de son vivant. Il était réparti entre les différents

<sup>1</sup> Hubeisheng Jingzhou diqu bowuguan 1982, p. 76. Pour l'évolution des compartiments à l'intérieur de la chambre funéraire à Chu, voir Thote Alain 2008, p. 69.

<sup>2</sup> Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. 1, p. 68. Pour l'orientation des tombes à Chu, voir Thote Alain 2008, p. 69-70.

<sup>3</sup> Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. 2, planche 17, no. 1.

<sup>4</sup> Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. 1, p. 69-95.

compartiments selon un plan plus ou moins préétabli. La disposition des objets funéraires nous indique que chaque compartiment a une fonction propre. Par ailleurs, des portes et des fenêtres, vraies ou peintes, ou de petites ouvertures ont fréquemment été observées à l'intérieur de la chambre funéraire de certaines tombes à Chu. Dans une certaine mesure, la tombe va progressivement être conçue comme un reflet de la demeure ici-bas<sup>1</sup>. Pourtant, nous contestons l'interprétation généralisée proposée par Falkenhausen, que la tombe est perçue comme un microcosme dans les Royaumes combattants. C'est dans son étude consacrée à l'interprétation religieuse des coutumes funéraires pré impériales Qin, qu'il donne cet avis basé sur les données archéologiques à Qin. Mais, si nous y regardons de près, cela nous semble plus une affirmation qu'une démonstration. Il ne nous donne aucune justification<sup>2</sup>. Dans son livre sur la société chinoise à l'époque de Confucius, il élargit cette théorie sur la Chine entière à l'époque en question, en s'appuyant sur les motifs décoratifs portant des significations cosmologiques du cercueil à l'extérieur du marquis des Zeng et une illustration du Boisseau du Nord (*beidou* 北斗) entouré par vingt-huit constellations sur une armoire de la même tombe<sup>3</sup>. Mais il convient de distinguer les mobiliers funéraires et la tombe. La signification cosmologique d'un ou deux mobiliers funéraires ne veut pas dire que la tombe elle-même est conçue dans la même perspective. À notre avis, les arguments de ce chercheur ne sont pas valables sur ce point-là. Nous avons l'impression que cette théorie cosmologique pourrait être influencée par la description splendide de la tombe du premier empereur notée dans *les Mémoires historiques*<sup>4</sup>.

Constance Cook vise à mettre en rapport la structure à cinq compartiments de la chambre funéraire (*guo* 槨) de la tombe n°2 de Baoshan et la manière dont le matériel funéraire s'y trouve réparti, avec les notions fondamentales de la cosmologie chinoise telles que les quatre secteurs (*sifang* 四方), les quatre saisons, le *yin-yang* et les Cinq Agents (*wuxing* 五行)<sup>5</sup>. Marc Kalinowski a déjà monté l'impertinence de cette théorie dans son compte rendu du livre<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Pour les descriptions des compartiments dans les inventaires funéraires de la tombe n°2 de Baoshan, voir Chen Wei 1996, p. 192-197. Pour les portes et les fenêtres dans les tombes à Chu, voir Wang Lihua 王立華 1994, p. 306-17. Pour une synthèse sur le parallèle entre le demeure des vivants et la tombe, voir Lewis Mark Edward 2006, p. 119-30.

<sup>2</sup> Falkenhausen Lothar von 2004, p. 138-141.

<sup>3</sup> Falkenhausen Lothar von 2006, p. 312-316.

<sup>4</sup> *Shiji*, 6.265.

<sup>5</sup> Voir Cook Constance 2006, p. 43-77.

<sup>6</sup> Voir Kalinowski Marc 2006, p. 251-263, surtout p. 253-254.

### 3 - Classification du mobilier funéraire

Au quatrième siècle à Chu, au sein des divers ensembles qui caractérisent le mobilier funéraire, les vases rituels se composent de substituts de médiocre qualité. Les objets de la vie quotidienne, quant à eux, y occupent la première place, souvent avec un luxe ostentatoire. En cela, la situation de l'époque est sensiblement différente de celle des siècles précédents<sup>1</sup>. Dans les rapports de fouilles, les archéologues chinois ont généralement tendance à considérer les vases en bronze et les jades comme des objets sacrificiels et tous les autres objets confectionnés avec des matériaux moins précieux comme des objets de la vie quotidienne. Une telle interprétation, relativement simpliste, demande à être explicitée. En effet, l'attribution de certains objets – entre objets de la vie quotidienne et objets sacrificiels – n'est pas toujours évidente à déterminer. Prenons l'exemple de la coupe d'oreille (*erbei* 耳杯) en laque. S'appuyant essentiellement sur des sources iconographiques, Jessica Rawson montre que cet ustensile confectionné uniquement en laque et n'ayant pas d'équivalent en bronze est à la fois utilisée dans la vie quotidienne et sur la scène sacrificielle<sup>2</sup>. Dès lors, le matériau de l'objet n'est pas un critère suffisant pour déterminer sa fonction.

Un autre objet souvent négligé dans son utilisation rituelle est la petite table sur laquelle on découpe et dispose la viande (*zu* 俎). Dans les rapports de fouille, le *zu* est presque toujours classé parmi les objets de la vie courante essentiellement en raison de son matériau, la laque. Or cet objet est souvent mentionné dans les textes rituels, où on l'apparie avec les tripodes rituels<sup>3</sup>. Nous pourrions dire pour le moins que cet objet est utilisé à la fois dans toutes les formes de banquets, qu'ils soient rituels ou pas.

Au vu de la relative ambiguïté posée par l'identification de la nature de l'objet – objet rituel ou objet de la vie quotidienne –, la classification du mobilier funéraire reste encore une question à éclaircir, afin de mieux en comprendre la composition. Nous pourrions éventuellement répartir ce mobilier en trois catégories selon leur provenance et non plus selon leur fonction :

- les objets utilisés par le défunt de son vivant (*shengqi* 生器),
- les substituts funéraires (*mingqi* 明器) et autres objets confectionnés juste pour les funérailles et l'enterrement,

---

<sup>1</sup> Voir Thote Alain 2008, p. 70-71.

<sup>2</sup> Voir Rawson Jessica 2002. Récemment, certains chercheurs commencent à s'intéresser aux objets rituels en laque, voir Yuan Wenqing 院文清 2015, p. 19-35.

<sup>3</sup> Voir Zhang Yinwu 張吟午 2005, p. 59-67.

- enfin, les dons des hôtes qui connaissent le défunt, ceux des membres de la famille du défunt et de ceux qui présentent leurs condoléances<sup>1</sup>.

Pourtant, dans les rapports de fouille, à part des taches laissées par le feu sur le fond des vases rituels, les informations sur l'usure des objets funéraires ne sont pas systématiquement fournies par les archéologues. De ce fait, nous n'avons pas assez d'informations pour distinguer un objet neuf d'un objet usé. Par conséquent, il n'est pas toujours possible de savoir si un objet était utilisé par le défunt de son vivant. Si le terme *shengqi* 生器 devrait pouvoir en théorie nous aider à comprendre la composition du mobilier funéraire, pourtant, dans la pratique, le manque d'information en rend l'interprétation peu aisée. Dans les pages suivantes, nous utilisons la classification traditionnelle du mobilier funéraire par sa fonction : la conduite de la guerre, la toilette, le divertissement, les plaisirs de la table, les rites, etc. En même temps, il nous semble nécessaire de garder à l'esprit que la classification du mobilier funéraire par sa fonction est juste un des choix à notre disposition, qui a ses avantages mais aussi ses inconvénients. D'ailleurs, comme Lullo Sheri l'a montré dans sa thèse consacrée aux objets pour la toilette déposés dans les tombes du cinquième siècle avant notre ère au troisième siècle de notre ère, la fonction pratique des objets pour la toilette est multiple. La fonction d'ustensile pour la toilette est jute la plus apparente d'entre elles<sup>2</sup>.

Dans la tombe n°2 de Baoshan, les pièces composant le mobilier funéraire ont été réparties en fonction de leur usage<sup>3</sup>. Des vases rituels en bronze et des couffins en bambou contenant des vivres ont été déposés dans le compartiment « est ». Cette pièce de la chambre funéraire est nommée la pièce à nourriture (*shishi* 食室) dans les inventaires funéraires<sup>4</sup>. La majeure partie des armes, défensives et offensives, des pièces de char et de harnachement ont été laissées dans le compartiment « sud ». Quant au compartiment de l'ouest, il contenait des

---

<sup>1</sup> Pour les objets utilisés par le défunt de son vivant, voir Wu Hong 巫鴻 2010. Pour les caractéristiques des *mingqi*, voir Wu Hong 2006. Pour la discussion pertinente sur le terme *mingqi* dans les sources transmises, voir Lin Yun 1990, p. 19-21. Wu Hung souligne aussi que la fabrication de certains substituts funéraires n'est pas toujours à finalité économique. Certaines céramiques imitant les vases rituels en bronze, présentent des formes complexes et des décorations raffinées. Cela demande nécessairement un temps considérable et une maîtrise de savoir-faire spécifique, voir Wu Hung 2010, p. 93.

<sup>2</sup> Voir Lullo Sheri 2009. Pourtant, son interprétation des peignes et autres objets pour la toilette déposés dans les tombes comme signification mnémonique, suivant la théorie de Howard Williams, nous semble problématique puisque les peignes étudiés par Williams le sont dans un contexte de crémation dans l'Angleterre du haut Moyen âge. Cette grande différence de technique funéraire par rapport à l'enterrement comme seule façon de traiter le cadavre en Chine avant l'introduction du bouddhisme, demande des précautions avant d'être appliquée aux matériaux chinois. Voir Williams Howard 2003, p. 89-128.

<sup>3</sup> Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. 1, p. 69-95.

<sup>4</sup> Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991a, p. 37, lattes 251, 255, 258.

objets pour la toilette et des effets personnels du défunt, peut-être en vue d'un déplacement. Le compartiment « nord » était réservé à différentes activités de la vie quotidienne, telles que la toilette et l'écriture ; il comportait en outre deux lampes. Quant aux manuscrits de cette tombe, les registres divinatoires et sacrificiels et les fiches relatives à des cas de justice se trouvent dans le compartiment du nord. Les inventaires funéraires ont été dispersés dans les compartiments du sud, de l'ouest et de l'est, un cas particulier dans la disposition des inventaires funéraires dans les tombes à Chu<sup>1</sup>. Un document notant les informations sur les funérailles se trouvait dans le compartiment de l'ouest.

### III - Tombes à manuscrits à Chu

Après avoir présenté la tombe n°2 de Baoshan en tant que tombe à manuscrits, nous allons discuter de la répartition des tombes à manuscrits à Chu dans l'espace et dans le temps.

#### 1 - Répartition des manuscrits à Chu dans l'espace et dans le temps

##### a) Répartition géographique

Concernant la répartition géographique des tombes livrant les manuscrits à Chu, nous constatons une forte concentration de ces tombes aux alentours de la capitale du royaume de l'époque, Ying. En outre, les tombes livrant les manuscrits se situent dans le centre et l'est de la province actuelle du Hubei, dans le sud de la province actuelle du Henan et dans le nord de la province actuelle du Hunan. Ces territoires sont assurément plus réduits en comparaison de ceux annexés et contrôlés par le royaume de Chu pendant l'époque des Royaumes combattants<sup>2</sup>. Pour mieux comprendre la répartition géographique des tombes livrant des manuscrits, il nous semble nécessaire d'appréhender la découverte d'un manuscrit dans une tombe comme le résultat de la coïncidence de plusieurs facteurs : tout d'abord, il est indispensable que des gens sachant lire et écrire à l'époque aient copié ou produit les manuscrits ; deuxièmement, pour des raisons non entièrement compréhensibles pour nous, les parents du défunt ont déposé les manuscrits dans la tombe ; troisièmement, ces manuscrits tracés au pinceau sur des supports périssables, des lamelles en bambou et des tablettes en bois, ou plus rarement sur des pièces de soie, ont été miraculeusement conservés dans les vestiges ; dernièrement, la tombe contenant les manuscrits a été découverte par des archéologues ou pillée par des pillards. Un manuscrit ne peut nous parvenir seulement si tous les éléments

---

<sup>1</sup> Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991a, p. 3, tableau 1.

<sup>2</sup> Pour plus d'informations concernant le territoire du royaume de Chu vers l'an 350 avant notre ère, voir Tan Qixian 譚其驥 1982, vol. 1, p. 33-34.

mentionnés ci-dessus sont réunis. Il suffit d'un seul élément parmi les quatre cités manque, pour que le manuscrit ne soit jamais découvert sous la terre. C'est pourquoi l'absence de manuscrit dans des tombes d'une région donnée ne peut pas être interprétée comme une preuve suffisante du manque d'activités des scribes et des scripteurs produisant les manuscrits<sup>1</sup>. En effet, la mauvaise conservation des chambres funéraires et des cercueils en bois ainsi que la très faible présence des objets en support périssables présents dans toutes les tombes de la province de l'Anhui sont autant d'éléments défavorables à la conservation d'un manuscrit déposé dans les tombes dans la région d'Anhui. Par ailleurs, ces manuscrits nous parviennent aussi difficilement<sup>2</sup>.

## b) Répartition géographique des registres divinatoires et sacrificiels (désormais RDS)

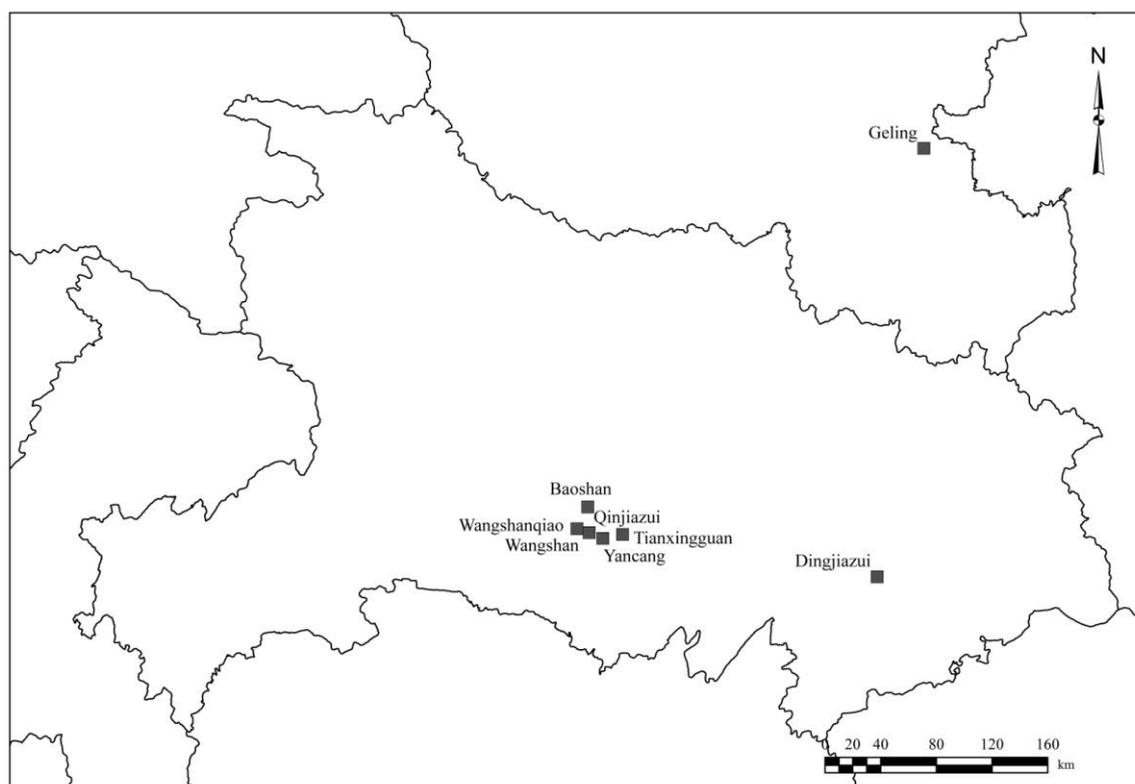


Figure 4: répartition géographiques des tombes livrant des RDS<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Pour les manuscrits de Chu, cette absence est constatée dans la province actuelle de l'Anhui 安徽, qui faisait partie déjà du territoire de Chu vers 350 avant notre ère, voir Tan Qixiang 1982, vol. 1, p. 33-34. Concernant l'expansion du pays de Chu vers l'est, voir Chen Wei 1992, p. 60-130.

<sup>2</sup> Pour la conservation des objets en support périssable dans les tombes de la région de l'Anhui, voir le mémoire de Yang Peng 楊彭 2014, p. 19, 28 et Gong Xicheng 宮希成 1994, p. 331-339.

<sup>3</sup> La distance entre Wangshanqiao et Wangshan n'est que de cinq cents mètres, c'est la raison pour laquelle ceux-ci sont présentés tous les deux par un seul point sur la carte. Voir Jingzhou bowuguan 2017, p. 4. Pour la tombe n°126 du site Tangweisi 唐維寺 et celle de n°43 du site Xiongjiawan 熊家灣, leurs localisations ne sont pas

À l'exception de la tombe de Geling 葛陵, située au sud de la province du Henan, les autres sépultures contenant les manuscrits RDS sont toutes réparties dans l'actuelle province du Hubei. À l'intérieur des terres du Hubei, une tombe a récemment été découverte dans l'est de la province, à proximité de Wuhan 武漢, tandis que les huit autres tombes sont toutes situées plus à l'ouest, en particulier autour de la ville de Jingzhou 荊州. Ces sites sont plus précisément concentrés autour des vestiges d'une ancienne ville murée, aujourd'hui nommée la ville de Jinan 紀南, qui est située à cinq kilomètres au nord de la ville actuelle de Jingzhou. Il s'agit de ce qui fut la capitale du Royaume de Chu pendant plusieurs siècles avant la prise de pouvoir par les armées des Qin en 278 à savoir -Ying 郢. Ainsi, on trouve autour de Ying plusieurs tombes importantes livrant des RDS et autres documents, comme Baoshan à 16 km ; Tianxingguan 天星觀 à 30 km ; Wangshan 望山 et Wangshanqiao 望山橋 à 7km et 7,5 km ; Yancang 嚴倉 à 8 km ; quant à la tombe la plus éloignée, celle de Geling, à 240 km, il s'agit de la sépulture d'un seigneur local.

### **c) Datation des tombes à manuscrits à Chu**

La datation d'une tombe à manuscrits consiste à déterminer une date précise, autrement dit, de la faire correspondre avec précision sur l'axe temporel de l'histoire traditionnelle qui nous est parvenue. La réussite de cette opération dépend largement de l'abondance des points à repère, présents dans deux types de sources disponibles : les matériaux exhumés et l'histoire connue. Au sens large, l'histoire connue est composée des histoires traditionnelles nous étant parvenues ainsi que des objets déjà découverts et précédemment datés. Pour les mobiliers funéraires dans une tombe donnée, nous pourrions les dater à partir de leur style et leurs décorations sur une période relativement étendue. C'est grâce aux écrits présents dans les tombes que l'on pourrait tenter une datation précise. Parmi les écrits, nous laissons de côté les inscriptions réalisées sur les objets par les artisans, car le but est soit de faciliter leurs tâches d'assemblage, soit de signaler une responsabilisation personnelle et collective<sup>1</sup>. Ce sont alors les contenus des manuscrits déposés dans les tombes qui nous serviraient de matière première pour une datation précise.

En effet, une pratique courante apparue vers le quatrième siècle avant notre ère fut appliquée à Chu : l'année était enregistrée en fonction des événements ayant eu lieu. Ces

---

précisées dans la présentation du contenu des corpus, voir Zhao Xiaobin 2019. C'est pourquoi on ne les inclut pas sur la carte. Mais une chose est sûre, ces deux sites se situent aussi auprès de la capitale de l'époque.

<sup>1</sup> Concernant les artisans, voir Barbieri-Low Anthony 2007.

mentions incluent les noms des protagonistes et les lieux concernés. En se basant sur ces noms propres, les historiens chinois d'aujourd'hui tentent de trouver des correspondances dans les sources transmises, afin de définir la période d'activité du défunt ainsi que la date de fermeture de la tombe.

Nous pouvons observer cette pratique déjà au dixième siècle avant notre ère, sur trois inscriptions sur bronze sous le règne du quatrième roi Zhao 昭 (977/975-957) des Zhou occidentaux<sup>1</sup>. Cet usage est attesté ailleurs sur plusieurs inscriptions sur bronze à partir de la phase moyenne des Chunqiu (le septième siècle environ avant notre ère), dans le pays de Qi 齊 à l'est<sup>2</sup>. L'état actuel de recherche montre que durant le quatrième siècle avant notre ère, cette pratique était manifeste notamment grâce aux nombreux témoignages découverts à Chu, dans les manuscrits et les inscriptions sur les bronzes utilitaires<sup>3</sup>. En raison du manque des preuves dans les six autres royaumes contemporains à l'époque des Royaumes combattants, on ne peut pas exclure l'existence de la même pratique qui consiste à noter l'année à partir d'un événement particulier ailleurs que dans le royaume de Chu. Cet usage à Chu s'inscrit dans un contexte plus large et peut probablement être étendue à tous les autres pays sinisés.

En même temps, l'on constate que l'apparition des marques temporelles, les notes d'une année pour marquer tel événement, varie selon le contenu des manuscrits. Dans les ouvrages et les écrits divers découverts dans le contexte archéologique à Chu, on constate une absence totale de l'enregistrement d'une année par événement. Cela nous indique que dans ces récits littéraires et techniques, il était nullement nécessaire de faire correspondre des discours à un temps précis, que ce soit au présent, au passé ou au futur. Les valeurs esthétiques et morales, ainsi que l'efficacité des textes techniques, véhiculées dans ces manuscrits, semblent être permanentes et éternelles, vu l'absence de référence à un temps réel. Dans les manuscrits nommés « les pièces de circonstance », en reprenant les termes de Marc Kalinowski, les inventaires funéraires composés à l'occasion des obsèques, trois manuscrits parmi les seize possèdent des enregistrements de l'année par événement, ce qui est loin d'être une pratique systématique<sup>4</sup>. En raison de l'illisibilité de la latte 22 dans la tombe n°25 de Yangtianhu, nous contestons la lecture proposée par les chercheurs, qui y lisent les cinq

---

<sup>1</sup> Huang Shangming 黃尚明 2015, p. 72-73. Pour une présentation générale à propos de connotation de l'année par un événement dans la Chine ancienne, voir Wu Liangbao 吳良寶 2010, p. 1-36.

<sup>2</sup> Huang Shangming 2015, p. 73.

<sup>3</sup> Huang Shangming 2015, p. 71-72.

<sup>4</sup> Pour le classement des manuscrits, voir Kalinowski Marc 2003, p. 907-910. Pour les trois tombes concernées, la tombe n°2 de Baoshan, voir Chen Wei *et al.* 2009, p. 121 ; pour la tombe n°2 de Wangshan, voir Chen Wei *et al.* 2009, p. 287 ; la tombe du marquis de Zeng, voir Chen Wei *et al.* 2009, p. 341.

caractères suivants : 楚孝敝之年<sup>1</sup>. Les paléographes considèrent ces cinq caractères écrits en la tête d'une lamelle comme une autre manière de noter l'année, cette fois-ci de façon plus traditionnelle. Elle fut déjà attestée par des inscriptions sur bronzes dès la phase initiale des Zhou occidentaux (1099/56-771), par le règne du roi. Cependant, dans les manuscrits de Yangtianhu, il s'agissait d'un roi de Chu et non plus d'un roi des Zhou contemporain. En raison de la mauvaise qualité de la photographie de ce fragment dans les différentes publications, on ne le traitera pas comme un témoignage de la note de l'année. Pourtant, un fragment de la latte dans la tombe n°1 de Geling, cette fois-ci bien lisible (n° ling 零 250), porte les trois caractères suivants : 王元年 (la première année du règne de roi actuel), sans évoquer aucun événement particulier<sup>2</sup>. Certains pensent qu'il s'agit d'un rare cas dans lequel l'année à Chu est notée en accord avec le règne du roi et non en fonction d'un événement particulier<sup>3</sup>. Toutefois, en raison de la complexité des contenus des manuscrits à Geling (sujet qui sera discuté dans le chapitre II) ainsi que de l'état incomplet de ce morceau de bambou, on ne peut pas attribuer à ce fragment une catégorie de texte établie. C'est pourquoi, on ne peut pas non plus affirmer de lien entre la façon de noter l'année par le règne du roi de Chu et le contenu des manuscrits à Geling.

Dans la troisième catégorie des manuscrits, des archives, y compris tous les RDS, on constate une volonté systématique de faire référence à l'année, le mois et le jour au début de chaque unité textuelle (désormais UT) ainsi qu'une manière unique d'enregistrer l'année à partir d'un événement ayant eu lieu au royaume mais non lors du règne du roi Chu<sup>4</sup>. Il est clair que dans ces documents pratiques, les scribes ou les scripteurs ont besoin d'un lien avec un temps réel et précis. De plus, une référence est attestée entre les différentes unités textuelles réalisées *à priori* dans des temps distincts.

#### **d) Datation des tombes livrant des RDS**

Utilisant la méthode de recherche des correspondances entre les noms de personnes et de lieux apparaissant dans les événements notés dans l'année dans les manuscrits et ceux dans

---

<sup>1</sup> On peut consulter la photo de ce même fragment de latte avec des numéros différents dans deux publications. Fragment n°22 dans Shang Chengzuo 商承祚 1995, p. 47 et fragment n°38 dans Hunansheng bowuguan *et al.* 2000, vol. 2, pl. 164. La qualité de la deuxième photo est un peu meilleure, mais toutes les deux ne nous permettent pas de voir les graphies précisément. Pour la présentation des manuscrits de la tombe n°25 de Yangtianhu, voir Liu Guosheng 劉國勝 2011, p. 113-115. La signification de ce terme n'est pas claire.

<sup>2</sup> Voir la photo avec une meilleure qualité que le rapport de fouille de cette tombe, Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學簡帛研究中心, Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 河南省文物考古研究所 2013, p.66.

<sup>3</sup> Chen Wei *et al.* 2009, p. 466.

<sup>4</sup> Pour le terme « unité textuelle », voir Kalinowski Marc 2005, p. 145.

les histoires transmises, Yan Changgui 晏昌貴 a réussi à dater toutes les tombes à RDS avec une précision remarquable<sup>1</sup>. En dehors la tombe n°1 de Qinjazui (ca. 283), datée du environ début du troisième siècle avant notre ère, toutes les autres tombes à RDS sont identifiées au quatrième siècle avant notre ère. Sauf indication au contraire, on suivra cette datation dans le cadre de cette thèse.

Nom de la tombe	Année de la fermeture
Baoshan 包山 n°2	316
Dingjazui 丁家咀 n°2 <sup>2</sup>	Phase moyenne et finale des Royaumes combattants
Geling 葛陵 n°1001	398 ou peu après <sup>3</sup>
Qingjazui 秦家咀 n°1	283
Qingjazui 秦家咀 n°13	339
Qingjazui 秦家咀 n°99	339
Tangweisi 唐維寺 n°126 <sup>4</sup>	Royaumes combattants
Tianxingguan 天星觀 n°1	351-339
Wangshan 望山 n°1	339-320
Wangshanqiao 望山橋 n°1 <sup>5</sup>	Phase finale des Royaumes combattants
Xiongjiawan 熊家灣 n°43 <sup>6</sup>	Royaumes combattants
Yangcang 嚴倉 n°1	Cinq datations possibles : 307, 306, 305, 303, 299

**Tableau 1.** Année de la fermeture des tombes livrant les RDS<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Yan Changgui 2010, p. 13-28. Cependant, en ce qui concerne la datation de la tombe n°1 de Wangshan, Yan s'appuie sur l'article de Liu Binghui 劉彬徽, dans lequel un zèle aveugle de coller les manuscrits des Chu à une date précise anime avec des démonstrations peu convaincantes. Voir Liu Binhui 1991, p. 535-536. On suit l'avis plus modeste de l'archéologue Chen Zhenyu 陳振裕, datant la tombe n°1 de Wangshan entre le règne du roi Wei 威 des Chu (339-329) et la phase initiale du règne de roi Huai 懷 (328-299). Voir Chen Zhenyu 1980. Toutes les autres analyses se fondant sur la datation de la tombe n°1 de Wangshan sont aussi modifiées.

<sup>2</sup> Wuhanshi wenwu kaogu yanjiusuo 武漢市文物考古研究所 et Wuhan daxue lishi xueyuan jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學歷史學院簡帛研究中心 2015, p. 51.

<sup>3</sup> Cette datation est proposée par Cai Lili du fait que l'événement important mentionné dans la dernière année du corpus est confirmé par un autre manuscrit exhumé, voir Cai Lili 2019, p.93.

<sup>4</sup> Zhao Xiaobin 2019, p. 21.

<sup>5</sup> Jingzhou bowuguan 荊州博物館 2017, p. 37.

<sup>6</sup> Zhao Xiaobin 2019, p. 21.

<sup>7</sup> Pour la tombe n°2 de Dingjazui, voir Wuhanshi wenwu kaogu yanjiusuo 武漢市文物考古研究所, Wuhan daxue lishi xueyuan jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學歷史學院簡帛研究中心 2015; la tombe n°1 de Wangshanqiao, voir Jingzhou bowuguan 2017; la tombe n°1 de Yangcang, voir Li Tianhong 2014, p. 161-169,

## **2 - Points communs parmi les caractéristiques archéologiques des tombes à manuscrits**

Par la suite, nous ferons quelques tableaux afin d'observer s'il existe des tendances générales parmi les caractéristiques matérielles des tombes à manuscrits à Chu, et puis celles de Qin. Dans nos tableaux, nous excluons les tombes dans lesquelles ont été trouvés des écrits sur des étiquettes et sur des objets tubulaires, car ces supports d'écriture ne sont pas des formats courants des livres et des documents à l'époque<sup>1</sup>. D'ailleurs, étant donné que certains rapports de fouille des tombes à manuscrits à Chu n'ont toujours pas été publiés, il nous est impossible de les traiter dans les tableaux<sup>2</sup>. En revanche, les manuscrits découverts dans ces tombes sont souvent étudiés séparément par les chercheurs. Nous traiterons ces précieuses informations codicologiques de l'ensemble des manuscrits à Chu dans le chapitre II. Dans les tableaux suivants, nous ne traiterons uniquement les caractéristiques archéologiques.

D'après nos observations, le seul point commun parmi les caractéristiques archéologiques des tombes livrant les manuscrits à Chu est le suivant : la plupart d'entre elles possèdent une rampe d'accès<sup>3</sup> (voir le tableau I dans les annexes). À part cela, les caractéristiques archéologiques sont si variables d'une tombe à l'autre, que nous ne trouvons aucune tendance générale.

### **a) Manuscrits à Chu: non représentatifs du statut social du défunt**

Toutefois, nous pouvons quand même fournir une première remarque rapide concernant le statut des manuscrits déposés dans les vestiges en tant qu'objet funéraire : il ne s'agit pas d'un objet reflétant le statut social du défunt. Nous utilisons deux critères : l'estimation du volume de la tombe basé sur son ouverture, son fond et sa profondeur ainsi que la richesse des objets funéraires. Le premier critère : le volume de la tombe, reflète certainement le temps de préparation et la main d'œuvre nécessaire à la réalisation de la

---

pour les deux tombes n°126 de Tangweisi et n°43 de Xiongjiawan, l'auteur du rapport préliminaire ne propose pas une datation précise, voir Zhao Shibin 2019.

<sup>1</sup> Les tombes en question sont la tombe n°1 de Mashan 馬山 et la tombes n°21 de Yutaishan 雨臺山, voir Liu Guosheng 2011, p. v.

<sup>2</sup> Les tombes à manuscrits à Chu sur lesquelles nous avons très peu d'information, notamment sur leur structure sont les suivantes : n°1 de Jiuli 九里, n°2 de Xiyangpo 夕陽坡, n°48 de Jigongshan 雞公山, n°370 de Zhuanwachang 磚瓦廠, n°27 de Fanjiapo 范家坡 et n°106 de Xiajiatai 夏家臺. Par conséquent, nous ne les incluons pas dans les tableaux. Les sites de tombes introuvables dans le logiciel Google Earth Pro en raison du manque de référence sont les suivants : n°48 de Jigongshan, n°370 de Zhuangwachang, n°27 de Hongguang zhuanwachang 紅光磚瓦廠, n°27 de Fanjiapo, n°25 de Yangtianhu.

<sup>3</sup> Les seules exceptions sont les trois tombes n°56, 411 et 621 du site Jiudian qui ne figurent pas dans la liste des tombes ayant une rampe d'accès, voir Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所 1995, p. 474-476.

sépulture. En effet, la taille des tombes à manuscrits à Chu varie grandement. Dans la région située près de l'ancienne capitale Ying au quatrième siècle, la petite tombe n°56 de Jiudian avait une ouverture de 2,15 mètres carrés, un fond de 1,9 mètres carrés et une profondeur de 1,18 mètre ; quant à la gigantesque tombe n°2 de Baoshan, elle mesure 1097 mètres carrés à l'ouverture, 53 mètres carrés au fond et une profondeur de 12,45 mètres<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> La plus profonde tombe à manuscrits à Chu est la tombe n°1 de Jiuli 九里 mesurant 20 mètres, mais elle est située au Hunan. La situation du sol est différente de celles près de la capitale Ying.

Nom	Fond	Ouverture	Pronfondeur	Classement des manuscrits	Région
Jiudian n°56	2	2	1,18	2,Décomptes des produits agricoles, almanach	Ying
Jiudian n°411	3	3	2,6	Inlisible	Ying
Jiudian n°621	7	9	3,24	1,Textes littéraires	Ying
Guodian n°1	7	28	7,44	1,Textes littéraires	Ying
Cili n°36	8	56	5,4	1,Textes historiques	Hunan, Zhangjiajie
Zidanku n°1	9	10	7,42	2 pièces en soie, activiés fastes et néfastes selon les mois	Changsha
Laohekou n°2	12	12	4,35	1,IF	Xiangyang
Yangtianhu n°25	14	14	3,98	1,IF	Changsha
Caojiagang n°5	14	38	6,56	1,IF	Huanggang
Tengdian n°1	15	106	6,6	Non mentionné	Ying
Qinjiazui	1-17	2-54	3-10	2,RDS, IF	Ying
Wangshan n°2	19	112	6,69	1,IF	Ying
Laohekou n°1	26	29	3,25	1,IF	Xiangyang
Wangshan n°1	27	217	8,4	1,RDS	Ying
Baoshan n°2	53	1097	12,45	3,RDS, IF, documents juridiques	Ying
Changtaiguan n°1	71	175	10,35	2,Textes littéraires, IF	Henan, Xinyang
Changtaiguan n°7	89	168	10	Non mentionné	Henan, Xinyang
Jiuli n°1	137	1132	20	2,IF, contenus imprécis	Hunan, Linli
Tianxingguan n°1	139	1532	12,2	2,RDS, IF	Ying
Geling n°1	157	568	9,60-9,80	3,RDS, prières, archives	Henan, Xincai
Wulipai n°406	?	18	7,5	1,IF	Changsha
Yangjiawan n°6	?	10	4,62	1,Inconnu	Changsha
Dingjiazui n°1	?	29	4,5	1,IF	Wuhan
Dingjiazui n°2	?	40	4,9	2,RDS, IF	Wuhan
Yancang n°1	?	1088	12,25	2,RDS, IF	Ying
Wangshanqiao n°1	?	1088	12,15	2,RDS, IF	Ying
Hongguang zhuanwachang n°27	?	20	plus de 5,3	1,Documents liés aux funérailles	Ying
Leigudun n°1	?	220	11	1,Documents liés aux funérailles	Suizhou
Huangxie n°1	?	301	Non mentionné	Non mentionné	Ying (38km)

**Tableau 2.** Superficie de l'ouverture et du fond; la profondeur des tombes à manuscrits à Chu<sup>1</sup>

Le second critère : la richesse des mobiliers funéraires traduit le pouvoir économique et social du défunt et de sa famille. Certes, la qualité des objets funéraires est tout aussi important que leur quantité. Mais ici, les informations disponibles sont biaisées dès le début par les rapports de fouille. En réalité, on connaît bien les belles pièces présentées dans les splendides tombes des grands aristocrates de l'époque pré-impériale dans toute la Chine, parce qu'elles sont mises en valeur dans les rapports de fouille. En revanche, lorsqu'il s'agit d'objets routiniers déposés dans une tombe modeste et même si cette sépulture est découverte avec des manuscrits, ces objets ordinaires sont dans la plupart des cas, présentés par typologie et non individuellement. En fin de compte, nous devons nous contenter d'une quantité importante d'objets funéraires dans les tombes modestes et faire l'impasse sur leur qualité et sur des informations de première importance. À Chu, les manuscrits à Chu sont déposés tantôt dans une tombe avec 15404 objets funéraires (Leigudun n°1) et tantôt dans une tombe avec 7 objets funéraires (Jiudian n°411). Basée sur les deux critères discutés ci-dessus, on constate l'immense variété du volume de la tombe et de la richesse des objets funéraires des tombes à manuscrits à Chu. On peut ainsi dire que la pratique qui consiste à déposer des manuscrits dans les tombes n'était pas seulement l'apanage des élites de Chu. En effet, des membres plus modestes de la société se livraient aussi à cette pratique. D'ailleurs, la présence des inventaires funéraires ne signifie pas nécessairement la richesse des mobiliers funéraires, car ils sont présentés dans la tombe n°25 de Yangtianhu. Selon nos observations, parmi les tombes à manuscrits à Chu, cette tombe contient 24 objets funéraires tout confondu, et il s'agit de l'avant-dernière tombe la plus pauvre, avant la tombe n°411 de Jiudian.

---

<sup>1</sup> Nous disposons de très peu d'informations sur les tombes à manuscrits (n°1, 13, 99) du cimetière Qinjiazui 秦家咀. Dans le rapport de fouille de ce cimetière, les auteurs nous donnent un éventail des caractéristiques archéologiques de centaines de tombes sur place, mais pas des informations précises sur chaque tombe. Nous les incluons tel quel dans notre tableau. Le point d'interrogation signifie que les informations en questions ne sont pas mentionnées dans les rapports de fouille.

Nom de la tombe	Etat de conservation	Nombre total de mobiliers funéraires	Nombre de manuscrits	Catégorie des documents
Jiudian n°411	Non mentionné	7	2	Illisible
Yangtianhu n°25	Pillé	24	42	1, IF
Jiudian n°56	Dérangé par les paysans	30	205	2, décompte des produits agricoles de produits almanach
Hongguang zhuanwachang n°27	Non mentionné	35	3	1, document lié aux funérailles
Qinjiazui n°1	Non mentionné	39	7	1, RDS
Cili n°36	Intact	52	4557 fragments	Imprécis, textes historiques
Caojiagang n°5	Intact	73	7	1, IF
Guodian n°1	Pillé	81	804	1, textes littéraires
Laohekou n°2	Intact	154	4	1, IF
Yangjiawan n°6	Intact	215	50/72	1, inconnu
Tengdian n°1	Intact	Supérieur à 300	24	Non mentionné
Jiuli n°1	Pillé	Supérieur à 300	centaine	2, IF, imprécis
Wangshan n°2	Pillé	617	66	1, IF
Changtaiguan n°7	Pillé	700	Non mentionné	Non mentionné
Wangshanqiao n°1	Pillé	781	15	2, RDS (5) + IF (10)
Wangshan n°1	Intact	783	207	1, RDS
Changtaiguan n°1	Dérangé par les paysans	903	148	2, texte littéraire (119)+ IF (29)
Laohekou n°1	Intact	1231	21	1,IF
Baoshan n°2	Intact	1935	278/448 lattes	3, documents juridiques(196), RDS (54), IF (28)
Tianxingguan n°1	Pillé	2440	plus de 70 lattes complètes, des fragments	2, RDS, IF
Leigudun n°1	Intact	15404	240	1, document lié aux funérailles
Wulipai n°406	Pillé	non mentionné	37 ou 38	1, IF
Dingjiazui n°1	Pillé	non mentionné	1	1, IF
Dingjiazui n°2	Non mentionné	non mentionné	99	2, RDS (74), IF (25)
Yancang n°1	Pillé	non mentionné	700	2, RDS (27), IF
Huangxie n°1	Pillé	non mentionné	Non mentionné	Non mentionné
Qinjiazui n°99	Non mentionné	non mentionné	16	2, RDS, IF
Qinjiazui n°13	Non mentionné	non mentionné	16	1, RDS
Jiudian n°621	Non mentionné	non mentionné	89/127	Imprécis
Geling n°1	Pillé	non mentionné	1571	2,RDS, IF (vingtaine)

Tableau 3. Nombre d'objets funéraires et des manuscrits aux tombes à manuscrits<sup>1</sup>

À Qin, la situation est bien différente. Dans les neuf tombes à manuscrits, à part la tombe n°135 de Yangjiashan 揚家山, toutes les autres possèdent une ouverture de moins de 20 mètres carrés. En effet, à partir des caractéristiques des objets funéraires de cette tombe,

<sup>1</sup> Le chiffre avant la barre oblique signifie que les manuscrits sont inscrits. Le chiffre après la barre, le chiffre total des manuscrits, inscrits et vierges tout confondu.

Chen Zhenyu 陳振裕 date la tombe n°135 de Yangjiashan à une période plus tardive, c'est-à-dire de la période de trouble entre la dynastie des Qin et des Han (-206 - 202), ou le début des Han occidentaux (206 avant J.-C. - 9 après J.-C.)<sup>1</sup>. D'après nous, cette tombe contient aussi certaines particularités par rapport aux autres tombes à manuscrits à Qin : sa profondeur est bien supérieure à 5 mètres (6,48 mètres) ; présence de double cercueils au lieu d'un seul comme dans les autres cas ; un nombre total d'objets funéraires supérieur à 90 ; une disposition des manuscrits dans le compartiment latéral et non pas à l'intérieur du cercueil ; et surtout le contenu de ses manuscrits. Les manuscrits contenus dans cette tombe sont des inventaires funéraires, qui ne sont pas attestés ailleurs dans les tombes à manuscrits à Qin. En raison de ces caractéristiques, nous pensons que Chen Zhenyu a raison de la dater à une période différente de celle de Qin. En écartant la tombe n°135 de Yangjiashan, les autres tombes à manuscrits à Qin partagent certains points communs : une profondeur inférieure ou équivalente à 5 mètres ; un simple cercueil ; un nombre total d'objets funéraires inférieur à 80 (voir le tableau II dans les annexes).

Nom de la tombe	Sexe du défunt	Ouverture	Fond	Profondeur	Nombre de <i>guo</i> et <i>guan</i>	Nombre de compartiments	Région
Wangjiatai n°15	Crane, inconnu	5	3	1,3	0 et 1	0	Ying
Shuihudi n°4	SO	6	6	2,5	1 et 1	0	Yunmeng
Longgang n°6	Masculin?	7	4	2,94	1 et 1	2	Yunmeng
Zhoujiatai n°30	Non mentionné	8	?	3,2	1 et 1	0	Ying
Shuihudi n°11	Masculin plus de 40 ans	12	?	5,1	1 et 1	2	Yunmeng
Yueshan n°36	Non mentionné	16	8	3,2	1 et 1	0	Ying
Yangjiashan n°135	Masculin	28	18	6,48	1 et 2	3	Ying
Fangmatan n°1	SO	?	15	4	1 et 1	0	Gansu
Haojiaping n°50	SO	?	6	4,27	1 et 1	0	Sichuan

Tableau 4. Caractéristiques archéologiques des tombes à manuscrits à Qin<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Voir Chen Zhenyu 2004.

<sup>2</sup> Concernant le sexe du défunt de la tombe n°6 de Longgang, les auteurs ont ajouté un point d'interrogation. Voir Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo *et al.* 1994, p. 88. Le terme SO veut dire « sans ossement ». Le point d'interrogation sur l'ouverture et le fond de la tombe signifie que ces informations ne sont pas fournies dans les rapports de fouille. Le chiffre 0 concernant le nombre de compartiment signifie qu'il n'y a pas de séparation et d'espace dans la chambre funéraire (*guo*).

Nom de la tombe	Etat de conservation	Nombre total de mobiliers funéraires	Nombre total de manuscrits	Catégorie des documents
Wangjiatai n°15	Intact	11	813 lattes, 1 tablettes	Texte de loi, almanach, divination
Longgang n°6	Intact	14	293 fragments, 1 tablette	Textes de loi
Haojiaping n°50	Intact	24	2 tablettes	Textes de loi
Fangmatan n°1	Intact	33	406	Almanach, cartes, histoire d'un mort revenant
Zhoujiatai n°30	pillé	44	387 lattes, 1 tablette	Calendrier, almanach, recettes
Yueshan n°36	Intact	58	2 tablettes	Almanach
Shuihudi n°11	Intact	Supérieur à 70	1155, plus de 80 fragments	Chronologie, textes de loi, almanach, textes divers
Yangjiashan n°135	Intact	Supérieur à 90	75	IF

Tableau 5. Nombre des mobiliers funéraires et ceux des manuscrits dans les tombes à manuscrits à Qin

Les manuscrits sont présentés dans toutes les sortes de tombes à Chu, et les tombes contenant les manuscrits à Qin ont certains points communs. Pourrions-nous dire que les manuscrits ont été fabriqués, utilisés, et ont circulés dans toutes les couches sociales de la société à Chu ou bien qu'ils étaient réservés uniquement à certaines catégories sociales à Qin, des petits fonctionnaires locaux ? Nous pouvons affirmer que les manuscrits à Chu ont été fabriqués, utilisés et dans un dernier temps, déposés dans des tombes dont la différence de hiérarchie sociale était bien marquée. Pourtant, à Qin, la confirmation de l'utilisation des manuscrits réservée à certaines catégories sociales et non à toute la société est difficile à donner. En effet, selon l'état actuel de la recherche, on ne connaît presque rien sur les tombes de la haute aristocratie à Qin. En raison du manque d'informations concernant les tombes de cette couche sociale, on ne peut pas parler de la répartition des manuscrits au sein de la société de l'époque<sup>1</sup>. Pour l'instant, tout ce que l'on peut avancer est que les tombes à manuscrits à Qin ont plus d'homogénéité que celles de Chu. Quant à l'utilisation des manuscrits dans la société à Qin, il nous faut plus de données afin de discuter de ce problème.

## **b) Proportion importante des tombes de femmes contenant les manuscrits à Chu**

La deuxième remarque à relever est la proportion importante des défunttes femmes dans les tombes à Chu dont les ossements ont été bien conservés. Les archéologues ont examiné certains ossements afin de déterminer le sexe et l'âge du défunt de ces tombes à

<sup>1</sup> On ne sait pas si cette absence de tombes de la haute aristocratie est le résultat du hasard des découvertes archéologiques ou de la diminution de la couche sociale des élites à Qin liée à la centralisation du pouvoir royal.

manuscrits. Malheureusement, cette analyse osseuse n'a été réalisée que sur une partie des dépouilles des défunts des tombes à manuscrits. Voici le résultat :

Nom de la tombe	Sexe et âge du défunt
Caojiagang n°5	Féminin, âge imprécis
Laohekou n°2	F, 46
Wangshan n°2	F, >50
Yangjiawan n°6	F, <30
Baoshan n°2	Masculin, 35-45
Geling n°1	M, 35-45
Laohekou n°1	M, 36
Leigudun n°1	M, 42-45
Wangshan n°1	M, 25-30
Zidanku n°1	M, 40

**Tableau 6.** Sexe et âge du défunt dans les tombes à manuscrits à Chu<sup>1</sup>

Parmi les dix tombes dont les ossements humains ont fait l'objet d'un examen par les scientifiques, quatre sont occupées par des femmes. Contrairement à Chu, aucune tombe à manuscrits n'est occupée par une femme à Qin (voir le tableau II dans les annexes).

Grâce à ces résultats issus des analyses d'ossements, nous pouvons contester l'opinion selon laquelle la présence des armes aurait un lien avec le sexe masculin du défunt dans les tombes à Chu. Cela n'est pas une pratique mise en œuvre pour toutes les tombes à manuscrits car sept épées en bronze, une virole de lance, une pointe de flèche en bronze et en fer, trois carquois et vingt doigts d'archer en os ont été trouvés dans la tombe n°2 de Wangshan<sup>2</sup>. Cette tombe a été pillée avant la fouille scientifique, nous pourrions imaginer qu'au moment de l'enterrement, elle pouvait contenir plus d'armes en métal qu'aujourd'hui. Les auteurs de ce rapport de fouille ont même fait venir un anthropologue physique pour examiner les ossements des défunts. Le rapport rédigé par cet anthropologue physique nous montre bien que l'identification du sexe de la défunte de la tombe n°2 de Wangshan n'est pas une erreur

<sup>1</sup> Voir Huanggangshi bowuguan 黃岡市博物館, Huangzhouqu bowuguan 黃州區博物館 2000, p. 262 ; Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所 *et al.* 2017, p. 39 ; Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 1996, p. 121 ; Hunansheng bowuguan *et al.* 2000, p. 57 ; Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. 1, p. 404-406 ; Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, p. 38 ; Xiangyangshi bowuguan 襄陽市博物館, Laohekoushi bowuguan 老河口市博物館 2017, p. 4-5 ; Hubeisheng bowuguan 1989, p. 56 ; Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 1996, p. 19 ; Hunansheng bowuguan 湖南省博物館 1974, p. 38. L'examen des ossements du défunt de la tombe n'est malheureusement pas une pratique systématique dans l'archéologie chinoise. Cela concerne aussi les tombes à manuscrits à Chu, par exemple, on n'a aucune idée sur l'âge du défunt de la tombe n°1 de Guodian malgré la bonne conservation de ses ossements.

<sup>2</sup> Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 1996, p. 136-140. Les archéologues n'ont trouvé aucune arme dans la tombe n°5 de Caojiagang et n°2 de Laohekou.

commise par les auteurs du rapport de fouille en raison d'une inattention mais est éventuellement une exception, à savoir que la tombe d'une femme contient des armes<sup>1</sup>. Par ailleurs, la tombe n°6 de Yangjiawan contient une épée abimée en bois. En raison d'un manque d'information, nous ne savons pas si cette épée (numéro d'objets funéraires 110) forme un assortiment avec une des statuettes située dans la même tombe<sup>2</sup>.

Étant donné que la présence des armes n'est plus une preuve absolue de la présence de sexe masculin du défunt dans la tombe, comme la tombe n°2 de Wangshan nous l'a montré, nous réfléchissons désormais à définir le sexe du défunt de la tombe n°1 de Changtaiguan bien que les ossements du propriétaire de la tombe aient déjà disparu. En effet, à 9,07 mètres de la première tombe de Changtaiguan, une autre tombe occupée par un homme présente des caractéristiques identiques à la première<sup>3</sup>. Leurs orientations sont presque les mêmes (n°1 : 102° ; n°2 : 104°), le nombre de compartiments dans les chambres funéraires est similaire (7), la longueur des rampes d'accès de la tombe est à peu près identique (n°1 : 14 mètre ; n°2 : 14,65 mètre), et l'ouverture est quasiment identique (n°1 : entre 175 et 182 mètres carrés ; n°2 : 175 mètres carrés). La tombe n°2 de Changtaiguan ne contient pas de manuscrits, c'est pourquoi elle a moins attiré l'attention des chercheurs. Pourtant, ce genre de phénomène - deux tombes à proximité ayant plusieurs caractéristiques similaires est attesté ailleurs : à Jiuliantun 九連墩 et à Laohekou 老河口, considérées comme des tombes de couple<sup>4</sup>. La tombe n°2 ayant été occupée par un homme, nous pourrions déduire que le défunt de la tombe n°1 était une femme. Celle-ci a même bénéficié du dépôt de textes littéraires dans sa tombe<sup>5</sup>. Bien que la tombe n°1 de Changtaiguan contienne 4 hallebardes, il ne s'agit pas d'une preuve formelle de la présence d'un défunt de sexe masculin. Elle est plus profonde que la tombe n°2, mais à Jiuliandun et Laohekou, la tombe de la défunte est également plus profonde que celle du défunt. On notera également que la tombe n°1 de Changtaiguan possède trois cercueils emboîtés, et que la tombe n°2 n'en a que deux. Aussi, le cercueil le plus intérieur de la tombe n°1 est plus grand que celui de la tombe n°2. Cela nous semble signifier que le statut de l'occupant de la tombe n°1 est relativement plus important que celui

---

<sup>1</sup> Li Tianyuan 李天元 1996, p. 223-236.

<sup>2</sup> Voir Hunansheng bowuguan *et al.* 2000, vol. 1, p. 58-60.

<sup>3</sup> Voir Henansheng kaogu wenwu yanjiusuo 1986, p. 70, 83.

<sup>4</sup> Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003 ; Liu Guosheng et Hu Yali 胡雅麗 2017, p. 59-64. Le terme chinois *fuqi yixue hezangmu* 夫妻異穴合葬墓 désigne littéralement les « tombes de couple enterrées ensemble dans les différentes fosses », pourtant, selon l'état actuel de recherche, nous n'avons pas de moyen de savoir pendant l'époque des Royaumes combattants à Chu, les deux tombes de couple ont été fermées en même temps ou séparément, passé un certain délai après le décès du couple.

<sup>5</sup> Chen Wei *et al.* 2009, p. 374-393.

de la tombe n°1. Dans les tombes de couple à Chu, ce genre d'informations, une épouse ayant un statut supérieur à celui de son mari, n'est attesté nulle part ailleurs. La défunte de la tombe n°1 de Changtaiguan venait probablement d'un clan plus important que celui de son époux, le défunt de la tombe n°2 juste à côté. Il faudra attendre d'autres découvertes similaires pour vérifier notre interprétation concernant le sexe du défunt de la tombe n°1 de Changtaiguan.

Notre interprétation sur le sexe de la défunte de la tombe n°1 de Changtaiguan est certes une hypothèse. Par rapport à la conjecture proposée par Sarah Allan, dans laquelle elle attribue toute la collection des manuscrits du Muséum de Shanghai à une tombe occupée par une femme près de Guodian, il nous semble que nous possédons plus de preuves favorables pour l'identification de la défunte en tant que possesseur des manuscrits littéraires de la tombe n°1 de Changtaiguan<sup>1</sup>.

Par ailleurs, contrairement à l'opinion reçue, vu que la distance entre la tombe n°1 et n°2 de Wangshan est environ 500 mètres, nous ne les considérons pas comme des tombes de couples<sup>2</sup>.

### **c) Disposition des manuscrits dans les tombes à Chu**

La troisième remarque concerne la disposition des manuscrits dans la tombe. Nous pouvons connaître la position relative entre les manuscrits et le défunt si tous les deux sont bien conservés et n'ont pas été « dérangés » par des pillards. Parmi les neuf tombes à manuscrits dont la position relative entre les manuscrits et le défunt est claire, à part la tombe n°2 de Baoshan, les manuscrits n'ont pas été déposés du côté droite du défunt<sup>3</sup>. Ils ont été disposés près de la tête (n°1 de Guodian, n°2 de Laohekou), à côté du pied droit (n°406 de Wulipai), à gauche (n°5 de Caojiagang, n°1 de Laohekou, n°1 et n°2 de Wangshan, n°6 de Yangjiawan). Dans la tombe n°2 de Baoshan, le défunt est entouré par des manuscrits juridiques et des registres de divinations et sacrifices posés à droite dans le compartiment nord, et par des inventaires funéraires près de la tête, des pieds et à gauche, réparties dans les trois compartiments. À notre connaissance, la tombe n°2 à Baoshan est la seule tombe à Chu dans laquelle les inventaires funéraires étaient déposés séparément ; de même, le défunt était entouré par des manuscrits aux contenus différents.

---

<sup>1</sup> Concernant la proposition de Sarah Allan, voir Allan Sarah 2015, p. 54-55. Pour les informations sur les tombes de Laohekou et la tombe n°1 de Changtaiguan, voir le tableau I dans les annexes. Pour celles de la tombe n°2 de Changtaiguan, voir Henansheng kaogu wenwu yanjiusuo 河南省文物研究所 1986, p. 70-83 ; celles des tombes à Jiuliandun, voir Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所 2003.

<sup>2</sup> Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 1996, p. 1.

<sup>3</sup> Pour la gauche et la droite dans la Chine ancienne, voir Granet Marcel 1990.

À Chu, exception faite des deux tombes n°1 et n°2 de Dingjiazui, les manuscrits n'ont pas été déposés dans le cercueil intérieur. Au contraire, à Qin, cinq tombes à manuscrits parmi sept contiennent les manuscrits dans leur cercueil intérieur (voir le tableau IV dans les annexes).

Nom de la tombe	Position dans la tombe	Position par rapport au défunt	Orientatio n du défunt	Catégorie des documents
Wulipai n°406	Nord-ouest entre <i>guo</i> extérieur et <i>guo</i> intérieur	A côté du pied droit	Est	1, IF
Baoshan n°2	Compartiment du nord (juridiques, RDS), compartiments du sud, de l'ouest, de l'est (IF)	Droit (juridique, RDS), tête/pieds/gauche (IF)	Est	3, documents juridiques(196), RDS (54), IF (28)
Yangjiawan n°6	Dans un coffret avec deux peignes, un miroir et une petite boîte en laque, compartiment du sud	Gauche	Est	1, inconnu
Caojiagang n°5	Dans un manne en bambou tressé au compartiment latéral du sud	Gauche	Est	1, IF
Wangshan n°2	Compartiment latéral, couche supérieure	Gauche	Est	1, IF
Wangshan n°1	Compartiment latéral, au cote de l'est (sud)	Gauche	Est	1, RDS
Laohekou n°1	Compartiment latéral, cote l'est	Gauche	Nord	1,IF
Laohekou n°2	Compartiment de la tête	Tête	Nord	1, IF
Guodian n°1	Compartiment de la tête	Tête	Est	1, textes littéraires

Tableau 7. Position des manuscrits par rapport au défunt dans les tombes à manuscrits à Chu

Toutefois, après avoir vérifié tous les objets mis à proximité des manuscrits dans les tombes à Chu, nous n'observons aucune tendance générale (voir le tableau V dans les annexes). Autrement dit, il n'y avait apparemment pas de règle précise quant au dépôt des objets funéraires déposés près des manuscrits à Chu. En raison de la pauvreté des mobiliers funéraires à Qin, aucune règle précise n'est observée sur le dépôt des objets funéraires près des manuscrits.

### 3 - Particularités archéologiques des tombes à registres divinatoires et sacrificiels à Chu

Selon l'état actuel de recherche, les RDS ne sont découverts que dans les tombes à Chu, mais non pas dans celles des Qin, ni dans les tombes postérieures. Les tombes à RDS partagent un point commun avec celles à manuscrits à Chu : elles contiennent toutes une rampe d'accès. Pourtant, elles ont aussi certaines particularités, sensiblement différentes des autres tombes à manuscrits contemporaines.

## a) Importance des tombes à RDS dans le cimetière

Tout d'abord, examinons l'état de publication des rapports de fouilles des tombes à RDS.

Noms des tombes	Rapport de fouille
Baoshan n°2	Publié
Dingjiazui n°2	Non
Geling n°1	Publié
Qinjiazui n°1, 13, 99	Rapport préliminaire, plan de la tombe n°1 avec la liste des objets funéraires découverts dans cette tombe
Tianxingguan n°1	Publié
Wangshan n°1	Publié
Wangshanqiao n°1	Publié
Yancang n°1	Non

**Tableau 8.** Publication des rapports de fouille des tombes à RDS

Les rapports de fouilles issus de récentes découvertes des tombes à RDS (n°2 de Dingjiazui, n°1 de Yancang) ne sont pas encore publiés. Parmi les publications, nous connaissons très mal le cimetière Qinjiazui, qui nous a fourni les trois RDS. Dans la dizaine de pages du rapport de fouille préliminaire de ce cimetière contenant 105 tombes, il n'y a que le plan de la tombe n°1 avec la liste d'objets funéraires<sup>1</sup>. Autrement dit, on ne connaît absolument rien sur les tombes n°13 et n°99 qui ont livré aussi les RDS. Concernant la tombe n°1, elle contient deux bronze *ding* 鼎, équivalent à un quart de tous les *ding* dans tout le cimetière ; deux bronze *hu* 壺, un quart des *hu* sur place ; et deux bronze *dun* 敦, occupant un tiers des *dun* parmi l'ensemble des objets funéraires<sup>2</sup>. Même si le nombre total des objets funéraires de la tombe n°1 de Qinjiazui est de seulement 39 (voir le tableau III dans les annexes), il s'agit d'un chiffre mineur par rapport à des milliers d'objets découverts dans la tombe n°2 de Baoshan. Cependant, au sein du cimetière Qinjiazui, vu la richesse des bronzes et d'autres objets funéraires de la tombe n°1 dans l'ensemble de découvertes, on pourrait dire que c'est une des plus importantes vestiges du cimetière. Les tombes n°13 et n°99 ont, quant à elles, toutes munies d'une rampe d'accès, sur l'ensemble des 17 tombes parmi toutes les 105 sépultures sur place<sup>3</sup>. On pourrait en déduire que ces deux tombes étaient relativement importantes parmi les autres tombes du cimetière.

<sup>1</sup>Jingsha tielu kaogudui 1988, p. 36-43, 129-130.

<sup>2</sup>Jingsha tielu kaogudui 1988, p. 37, 41.

<sup>3</sup>Jingsha tielu kaogudui 1988, p. 37.

Comme la tombe n°1 de Qinjazui nous l'a montré, un point essentiel différencie les tombes à RDS des autres tombes à manuscrits : si les dernières sont extrêmement variées dans leur dimension et leur richesse d'objets funéraires, celles contenant des RDS sont toujours les plus importantes parmi toutes les sépultures dans le cimetière. En effet, les tombes à RDS ne sont pas de tombes isolées. Les archéologues ont inspecté ou fouillés les autres sépultures à proximité, et les ont interprétées comme des tombes de parents. La taille des tombes à RDS est toujours supérieure à toutes celles du cimetière<sup>1</sup>. Cette importance de la dimension n'est pas présente dans les autres tombes à manuscrits à Chu, ni dans les tombes à manuscrits à Qin. Par exemple, les tombes à manuscrits au cimetière Shuihudi 睡虎地 à Qin, les tombes n°4 et n°11 ne sont pas les plus grandes sépultures parmi les toutes<sup>2</sup>.

Non seulement les tombes à RDS étaient les plus grandes sépultures présentes dans le cimetière, mais le nombre des objets funéraires déposés dans ces tombes était aussi un des plus élevés. Les tombes à RDS ont toujours possédé une richesse supérieure par rapport aux autres tombes à proximité<sup>3</sup>.

La présence des RDS dans la tombe la plus importante et la plus riche dans un cimetière nous montre que ce genre de document n'était pas à la portée de tout le monde. Seules les plus riches ou les plus puissants pouvaient avoir accès à ce type de document. Contrairement aux manuscrits généralement à Chu, les RDS représentent dans une certaine mesure, le statut social du défunt.

## **b) Disposition des RDS dans les tombes à Chu<sup>4</sup>**

Nous connaissons seulement deux exemples de position des RDS par rapport au défunt en raison de la mauvaise conservation des ossements humains ou de l'inattention des

---

<sup>1</sup> Par exemple, à Baoshan, 5 tombes fouillées parmi les 8 inspectées ; à Geling, 2 tombes fouillées parmi les 2 ; à Tianxingguan, 2 tombes fouillées parmi les 6 ; à Wangshan, 4 tombes fouillées parmi les 4 ; à Wangshanqiao, 1 tombe fouillée parmi les 2. Voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. 1, p. 1-2, 9, 47, 278-280, 312, 329 ; Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, p. 19-20, Zhumadian shi wenwu gongzuodui 駐馬店市文物工作隊, Xincaxian wenwu baohu guanlisuo 新蔡縣文物保護管理所 2002, p. 20-33, 60 ; Hubeisheng Jingzhou diqu bowuguan 1982, p.73, Hubeisheng Jingzhou bowuguan 湖北省荊州博物館 2003, p. 1-6 ; Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 1996, p. 5, 111, 192-194 ; Jingzhou bowuguan 2017, p. 4-37. Pour les inspections, les archéologues chinois ont tendance à fouiller des vestiges plus importants si le budget et le temps le permettent. Les RDS sont découverts dans des tombes choisies par les archéologues selon l'importance de leur dimension parmi les sépultures présentes sur place.

<sup>2</sup> Yunmeng Shuihudi qinmu bianxiezu 《雲夢睡虎地秦墓》編寫組 1981, p. 11.

<sup>3</sup> Voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol.1, p. 26-44, 96-267, 288-311, 318-327, 329 ; Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, p. 42-165, Zhumadian shi wenwu gongzuodui, Xincaxian wenwu baohu guanlisuo 2002, p. 23-33 ; Hubeisheng Jingzhou diqu bowuguan 1982, p. 80-110, Hubeisheng Jingzhou bowuguan 2003, p. 21-206 ; Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 1996, p. 19-110, 123-163, 194-207 ; Jingzhou bowuguan 2017, p. 6-35.

<sup>4</sup> Pour toutes les informations concernant les dispositions des RDS dans les tombes à Chu, voir le tableau III dans les annexes.

archéologues. Les RDS à la tombe n°2 de Baoshan se trouvent à droite du défunt, et ceux de la tombe n°1 de Wangshan se situent à gauche du propriétaire de la tombe. D'après nos observations, les RDS ont été très rarement déposés dans le même compartiment que les inventaires funéraires. Dans la plupart des cas (la tombe n°2 de Baoshan, la tombe n°2 de Dingjiazui, la tombe n°99 de Qinjiazui, la tombe n°1 de Tianxingguan, la tombe n°1 de Yancang), les RDS sont séparés des inventaires funéraires. Une exception est observée dans la tombe n°1 de Wangshanqiao, les deux types de documents se trouvant dans le même compartiment, au sud. Par ailleurs, on note que les RDS ne sont jamais déposés dans le compartiment de la tête, comme c'est le cas des manuscrits dans la tombe n°1 de Guodian 郭店.

### **c) Points communs parmi les objets funéraires dans les tombes à RDS**

Parmi les objets funéraires mentionnés dans les rapports de fouille des tombes à RDS (tombe n°2 de Baoshan, n°1 de Geling, n°1 de Qinjiazui, n°1 de Tianxingguan, n°1 de Wangshan, n°1 de Wangshanqiao), on remarque que les vases rituels en bronze et les armes y sont toujours présents. Si on met la tombe n°1 de Qinjiazui à part en raison de son petit nombre d'objets funéraires, on trouve plus d'objets en commun pour les cinq tombes : *se* 瑟 (cithare), harnachements équestres et chars et objets en jade<sup>1</sup>.

## **Conclusion**

Le début du chapitre a rendu compte de l'état des lieux de la recherche. On y a relevé certaines imprécisions dans les rapports des fouilles concernant les tombes à manuscrits, sur les lieux de découvertes mais également sur la datation de ces vestiges. Dans le cadre de cette thèse, nous utilisons toujours la chronologie proposée par Edward Shaughnessy dans la synthèse sur la Chine ancienne, sans avancer inutilement plus loin<sup>2</sup>.

Parmi les tombes de l'époque des Royaumes combattants, celles du royaume de Chu étaient les plus répandues et les plus nombreuses sur l'ensemble du territoire que l'on appelle aujourd'hui « Chine », reflétant ainsi fidèlement l'occupation de l'espace à cette époque. Grâce à la richesse des mobiliers funéraires dans les tombes à Chu, certaines études ont engagé une analyse plus profonde, étudiant les caractéristiques régionales des coutumes

---

<sup>1</sup> Voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol.1, p. 96-267; Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, p. 42-165; Jingsha tielu kaogudui 1988, p. 37-38 ; Hubeisheng Jingzhou diqu bowuguan 1982, p. 80-110; Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所 1996, p. 19-110, 123-163; Jingzhou bowuguan 2017, p. 6-35.

<sup>2</sup> Voir Shaughnessy 1999, p. 19-29.

funéraires au sein du royaume. Cette entreprise est cependant difficile à réaliser sur les vestiges des autres six royaumes contemporains, soit en raison de la pauvreté des mobiliers funéraires, soit à cause du nombre relativement limité des tombes, ce qui rend difficile l'identification à un royaume particulier. Après le royaume de Chu, on connaît relativement bien les tombes à Qin, malgré la pauvreté des mobiliers funéraires par rapport à la richesse de ceux de Chu.

Après avoir présenté la tombe n°2 de Baoshan comme exemple d'une tombe à manuscrits, nous continuons à analyser les caractéristiques archéologiques des tombes à manuscrits. Concernant la répartition géographique des tombes livrant des manuscrits à Chu, nous constatons une forte concentration auprès de la capitale du royaume de l'époque, Ying dans l'actuel Hubei. En outre, les tombes livrant des manuscrits se situent dans trois provinces actuelles : au centre et à l'est du Hubei, au sud du Henan et au nord du Hunan. À l'exception de la tombe de Geling, au sud de la province du Henan, les autres sépultures contenant les manuscrits RDS sont toutes réparties dans l'actuelle province du Hubei. Pour dater une tombe à manuscrits à partir du contenu des écrits, les chercheurs chinois s'appuient sur une méthode qui consiste à chercher les noms propres des personnes et des lieux dans l'événement noté pour une année donnée. Via cette technique, la plupart des RDS sont datés du quatrième siècle avant notre ère.

Nous concluons qu'à Chu, les manuscrits ne sont pas représentatifs du statut social du défunt vu la différence de taille existant entre les volumes des tombes à manuscrits et la richesse des objets funéraires, de l'une à l'autre. À Qin, les tombes à manuscrits ont plus de points communs, malgré une absence de vestiges de la haute aristocratie.

À Chu, on observe une proportion importante de tombes des femmes contenant des manuscrits. Quant à Qin, tous les propriétaires des tombes à manuscrits sont des hommes.

Parmi les neuf tombes à manuscrits à Chu dont la position relative entre les manuscrits et le défunt est claire, à part une exception, le dépôt des manuscrits à la droite du défunt est prohibé. À part deux cas à Dingjiazui, tous les autres manuscrits à Chu n'ont pas été déposés dans le cercueil intérieur avec le défunt. Au contraire, à Qin, cinq tombes à manuscrits parmi les sept contiennent les manuscrits dans leur cercueil intérieur.

Quant aux particularités archéologiques des tombes à RDS, on constate que la présence des RDS dans la tombe la plus importante et la plus riche dans un cimetière nous indique que ce genre de document n'était pas à la portée de tout le monde. Seuls les plus riches ou les plus puissants avaient accès à ce type de document. D'après nos observations,

nous remarquons que les registres divinatoires et sacrificiels ont été très rarement déposés dans le même compartiment que les inventaires funéraires.



## Chapitre II : La structure des registres divinatoires

Le chapitre I a consisté en une présentation générale des tombes à manuscrits de l'époque pré-impériale, en insistant en particulier sur les caractéristiques archéologiques de celles qui, à Qin et Chu, contiennent des registres divinatoires et sacrificiels (RDS). Le présent chapitre est consacré quant à lui à l'examen dans le détail du contenu de ces registres, qui constituent le corpus même de notre thèse. Tout d'abord, nous allons brièvement présenter l'état de conservation et les conditions d'accès de chaque corpus. Puis, de façon à donner une idée de leur structure, je proposerai la traduction intégrale d'un de ces textes, issu en l'occurrence du corpus de Baoshan, le registre BS : 199-200. Ensuite, je me livrerai à l'analyse structurelle de chaque corpus disponible.

### I - Source

#### 1 - Accès aux corpus

Parmi les douze registres divinatoires et sacrificiels (RDS) livrés dans les différentes tombes, l'accès aux sources de première main est parfois très difficile.

<b>Corpus (nom du site et n° de la tombe, abréviation)</b>	<b>Nombre de fragments et de lattes</b>	<b>Contenu</b>	<b>Photographies de lattes</b>	<b>Transcription de registres</b>
Baoshan n°2 (BS)	278, la majorité sont des lattes complètes	- 54 RDS - inventaires - documents juridiques	Toutes	Toutes
Dingjiazui n°2 (DJZ)	70 fragments	- 54 RDS - 16 inventaires	7 (2 verso)	8
Geling n°1 (GL)	1568 fragments	- RDS - autres documents	Toutes	Toutes
Qingjiazui n°1 (QJZ.1)	7 fragments	- RDS	Aucune	Reconstitution
Qinjiazui n°13 (QJZ.13)	18 fragments	- RDS - inventaires	Aucune	Reconstitution
Qinjiazui n°99	16 fragments	- RDS	Aucune	Reconstitution

(QJZ.99)				
Tangweisi n°126 (TWS)	8 lattes	- RDS - annonces aux divinités	Toutes	Toutes
Tianxingguan n°1 (TXG)	70 lattes complètes	- RDS : 50 lattes complètes - inventaires	4 lattes	Toutes
Wangshan n°1 (WS)	207 fragments	- RDS	Toutes	Toutes
Wangshanqiao n°1 (WSQ)	15 fragments	- 5 RDS - 10 inventaires	8	8
Xiongjiawan n°43 (XJW)	2 lattes	- RDS	Toutes	Toutes
Yancang n°1 (YC)	650 fragments	- 14 RDS - 364 inventaires - autres documents	5	8

**Tableau 9.** Accès aux corpus des registres divinatoires et sacrificiels<sup>1</sup>

Dans notre corpus, seuls trois manuscrits, ceux des sites de Baoshan, Geling et Wangshan (respectivement BS, GL, WS) sont publiés avec une reproduction photographique en noir et blanc. En l'état actuel des publications scientifiques, et eu égard à l'état de conservation parmi les différents registres, le corpus de Baoshan (BS) est le mieux conservé et le plus accessible de tous.

<sup>1</sup> Voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 湖北省荆沙鐵路考古隊 1991b, vol. 1, p. 265-266 ; Wuhanshi wenwu kaogu yanjiusuo 武漢市文物考古研究所, Wuhan daxue lishi xueyuan jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學歷史學院簡帛研究中心 2015 ; Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 河南省文物考古研究所 2003, p. 167-173 ; Jingsha tielu kaogudui 荆沙鐵路考古隊 1988, p. 42 ; Hubeisheng Jingzhou diqu bowuguan 湖北省荊州地區博物館 1982, p. 108-110 ; Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所 1996, p. 108-110 ; Jingzhou bowuguan 荊州博物館 2017, p. 34-35 ; Li Tianhong 李天虹 2014, p. 161-169. Concernant le nombre total des fragments de lattes de la tombe n°1 de Geling, le rapport de fouille indiquait initialement 1571, mais le recueil des transcriptions du corpus Geling par Chen Wei et son équipe, en omettant les trois fragments comptés deux fois, aboutissent à un total de 1568. Voir Chen Wei *et al.* 陳偉等 2009, p. 395. Pour la tombe n°1 de Dingjiazui, l'examen du contenu des lattes semble nous indiquer que le fragment M1-01 est en fait l'extrait d'un inventaire funéraire, en l'occurrence une liste de vêtements, et en aucune sorte un registre sacrificiel ou divinatoires. C'est pourquoi, je ne compte ici qu'un nombre de sept photographies de fragments de lattes (RDS) au lieu de huit, comme indiqué dans l'article en question. Pour le nombre de lattes du corpus de Tianxingguan, voir Cai Lili 蔡麗利 2012, p. 6.

Concernant les trois corpus du cimetière de Qinjiazui, on ne possède ni photographies, ni transcriptions. En 1995, Teng Rensheng 滕壬生 a publié un recueil de graphies des manuscrits de Chu en compilant une grande partie des manuscrits non publiés, conservés au Musée provincial du Hubei<sup>1</sup>. Les trois manuscrits de Qinjiazui en faisaient partie. Pour chaque caractère, l'auteur recense les différentes formes de graphies, y compris celles qui ne comportent que de très légères variations les unes par rapport aux autres, pourtant non exclusives au sein des manuscrits de Chu. L'auteur donne également la provenance de chaque graphie en indiquant la référence du corpus et du numéro de latte correspondante. En outre, il fournit encore une transcription en chinois traditionnel de l'expression à laquelle la graphie appartient sur la latte d'origine. En s'appuyant sur la structure des registres relevée telle que révélée par le corpus de Baoshan, mais aussi en examinant les informations issues du recueil de Teng Rensheng, Yan Changgui réussit à reconstituer les trois corpus du cimetière de Qinjiazui en 2005<sup>2</sup>. Le problème est qu'en raison de l'absence de photographies des lattes, nous ne pouvons pas vérifier par nous-mêmes si les propositions de lectures tirées de Teng Rensheng s'avèrent correctes dans le cas des graphies de Chu. Ni même nous rendre compte si les trois corpus de Qinjiazui possèdent une quelconque particularité dans leur structure propre. Une telle singularité ne peut en effet transparaître puisque, par définition, leur reconstitution est basée sur la structure d'un autre corpus, celui de Baoshan. Malgré tout, les reconstitutions proposées par Yan Changgui présentent l'avantage certain de restituer une partie non négligeable des trois corpus de Qinjiazui : dans la tombe n°1 (le corpus de Qinjiazui1), quatre ensembles reconstitués parmi les sept fragments de lattes de registres; dans la tombe n°13 (le corpus de Qinjiazui13), sept fragments reconstitués parmi les dix-huit qui comprenaient à la fois des registres et des inventaires; dans la tombe n°99 (le corpus de Qinjiazui99), douze fragments parmi seize registres.

Malgré une quantité très importante - 70 lattes complètes contre 54 à Baoshan -, la transcription du corpus de Tianxingguan (TXG) et les photographies des lattes n'ont jamais été publiées depuis leur découverte. Ce corpus a cependant été le sujet du mémoire de Master d'un étudiant du département d'archéologie de l'université de Pékin en 1989. Dans ce

---

<sup>1</sup> Teng Rensheng 滕壬生 1995.

<sup>2</sup> Yan Changgui, « Qinjiazui “bushijidao” jian shiwen jijiao 秦家嘴 “卜筮祭禱” 簡釋文輯校 », p. 10-13. Cet article est inclus dans la monographie du même auteur sur la religion à Chu, *Wugui yu yinsi : chujian suojian fangshu zongjiao kao* 巫鬼與淫祀：楚簡所見方術宗教考, p. 371-6. Par commodité, c'est à cette monographie que je fais référence dans les pages suivantes. Zhu Xiaoxue 朱曉雪 complète quelques fragments dans sa publication récente, voir Zhu Xiaoxue 2020.

mémoire, l'auteur Wang Mingqin 王明欽 donne la transcription intégrale du corpus. Difficile d'accès, ce travail a heureusement été intégré à un ouvrage récent de Cai Lili recueillant l'ensemble des corpus de registres divinatoires et sacrificiels jusqu'en 2015<sup>1</sup>. Pourtant, en raison d'un nombre très limité de reproductions photographiques, on ne peut pas vérifier la validité de la transcription de Wang Mingqin sur l'ensemble du corpus de Tianxingguan. Certes, notre connaissance de l'écriture des Chu s'est beaucoup améliorée par rapport à l'époque où la transcription du corpus de Tianxingguan a été réalisée. Pour autant, cette avancée ne concerne seulement que certaines graphies dans la transcription des manuscrits. Étant donné que les registres divinatoires et sacrificiels sont constitués de textes très structurés, l'absence de photographies des lattes, pour ce type de document, nous semble moins problématique que celles de textes littéraires. Ceci étant, pour les trois corpus de Qinjazui et celui de Tianxingguan, le fait que nous ne disposions pas de clichés photographiques des lattes concernées pour vérifier la lecture et la compréhension de leur contenu doit absolument être pris en considération.

On observe par ailleurs une situation préoccupante. Découverte en 1978, après avoir été pillée dans quatre de ses cinq compartiments, la tombe n°1 de Tianxingguan (le corpus de Tianxingguan) possède à notre connaissance, malgré cela, le plus important corpus de registres découverts jusqu'à aujourd'hui. Le cas de la tombe n°1 du site de Wangshanqiao, pillée avant sa découverte et l'intervention des archéologues entre 2013 et 2015, est plus dramatique encore puisque seuls cinq fragments de registres nous sont parvenus<sup>2</sup>. Et même en prenant pour appui et modèle la structure générique des registres, telle que relevée par ceux de Baoshan (et discutée par la suite dans le chapitre), ces cinq morceaux ne suffisent pas à reconstruire une quelconque unité textuelle, ne serait-ce que dans ses grandes lignes. Cette tendance a été amplifiée du fait de l'acquisition au prix fort depuis le début des années 2000, de nombreux manuscrits de Chu dans les marchés aux antiquités de Hong-Kong par des institutions et des facultés réputées de Chine continentale. Les manuscrits ayant dès lors acquis une valeur marchande indéniable, et particulièrement ceux de Chu, ils sont malheureusement devenus l'objet de convoitises de la part de pillards peu scrupuleux. Ces dernières années, la présence des manuscrits dans des tombes préalablement pillées a en conséquence diminué significativement.

---

<sup>1</sup> Cai Lili 蔡麗利 2015, p. 1943-1962.

<sup>2</sup> Voir Hubeisheng Jingzhou diqu bowuguan 湖北省荊州地區博物館 1982, p. 71-72; Jingzhou bowuguan 荊州博物館 2017, p. 5-6, 35.

Les manuscrits qui ont pu parvenir jusqu'à nous n'en sont que plus précieux. D'un point de vue quantitatif et qualitatif, ce sont les quatre corpus de Baoshan (BS), Geling (GL), Tianxingguan (TXG) et Wangshan (WS) tiennent selon nous une place de première importance du fait de l'étendue de leurs matériaux et du nombre significatif et représentatif de registres qu'ils comportent, que ce soit sous forme de lattes complètes ou même de fragment. Ils constituent en cela la source principale de notre analyse. Concernant le corpus de Geling, on ne traitera ici que des fragments qui sont effectivement des registres divinatoires et sacrificiels. Leur contenu, qui est en outre relativement varié, est aussi lié à la personne du défunt. Il convient en effet de rappeler que l'occupant de la tombe, qui a conservé les registres après sa mort jusque dans son cercueil, est considéré comme la personne envers qui s'applique la procédure divinatoire et sacrificielle des registres en question. Cette personne sera donc considérée comme l'ordonnateur de ces registres ou leur « consultant », pour reprendre le terme technique qui s'applique à la procédure divinatoire et sacrificielle. Le contenu de ces registres peut ainsi avoir trait aux activités sacrificielles menées par les habitants de la localité que le défunt administrait, en tant que seigneur. Mais il peut encore s'agir de registres relatifs au choix des offrandes ou encore de listes de présents reçus par le défunt de la part de diverses personnalités ou fonctionnaires locaux de son entourage, probablement au moment des funérailles<sup>1</sup>.

Les corpus de Dingjiazui (DJZ), Yancang (YC) et Wangshanqiao (WSQ) sont à nos yeux des matériaux relativement mineurs. Les deux premiers ne sont pas entièrement publiés mais le nombre de leurs registres, tel que mentionné dans le tableau 1, est peu représentatif. Au demeurant, il ne s'agit que de fragments pour la plupart : huit fragments seulement, tous photographiés, sur un total de cinquante-quatre à Dingjiazui ; sept fragments seulement, non photographiés, sur un total de vingt-sept à Yancang. Quant au corpus de Wangshanqiao, il s'agit des restes d'un pillage (cinq fragments, tous photographiés). Dans la discussion à venir, on ne mentionnera donc ces trois corpus que s'ils nous apportent des informations précieuses, introuvables ailleurs. À l'inverse, si l'une des caractéristiques propres aux registres des autres corpus s'avère absente dans ces trois corpus mineurs considérés, cela ne veut pas dire que ceux-ci possèdent leurs particularités propres. Cela signifiera tout au plus que les matériaux dont nous disposons actuellement ne sont pas assez représentatifs et qu'il convient de ne pas en tenir compte sur ces points précis.

---

<sup>1</sup> Pour avoir une idée sur ces différents types des documents, voir Song Huaqiang 宋華強 2010, p. 88-112.

Les trois corpus de Qingjiazui (QJZ.1, QJZ.13 et QJZ.99), quant à eux, sont de qualité variable et relèvent d'un cas intermédiaire, entre source principale et mineure. Malgré un nombre limité par rapport aux quatre corpus importants mentionnés plus haut, certaines particularités propres à Qingjiazui transparaissent des reconstitutions de fragments. De plus, si on les rapporte à l'ensemble des corpus connus, il semble bien que les registres divinatoires et sacrificiels de Qingjiazui aient été rédigés à l'attention de consultants représentatifs de l'échelon le plus bas dans la société de Chu. Ces trois corpus pourraient dès lors représenter la production la plus « minimale » d'un registre.

Comme annoncé plus haut, l'analyse qui va suivre, consacrée à la structure de chaque partie constitutive d'un registre, a pour point de départ le corpus Baoshan, le plus complet et le plus caractéristique. Cette analyse se prolonge avec le corpus de Geling qui est le plus ancien connu à ce jour, étant le seul daté de la première moitié du quatrième siècle avant notre ère. Ensuite, les autres corpus de la deuxième moitié du quatrième siècle sont abordés l'un après l'autre dans l'ordre chronologique. Toutefois, si le sujet discuté n'apparaît pas dans le corpus de Baoshan ou n'en transparaît que très peu, on procédera selon un ordre purement chronologique, en commençant par le corpus de Geling, puis ceux de Tianxingguan, Wangshan et Baoshan, voire même les autres corpus moins importants en cas de besoin.

## **2 - Un exemple de registre du corpus de Baoshan**

Dans les faits, notre compréhension des registres divinatoires et sacrificiels est grandement aidée par le corpus de Baoshan. À tel point que ce corpus constitue en quelque sorte une grille de lecture « transparente » qui peut servir de référence à la lecture des registres issus des autres corpus. Pour autant, le corpus de Baoshan ne saurait être considéré comme le standard absolu de l'ensemble des registres. Seul son excellent état de conservation lui permet de prétendre à un tel rôle, comparé aux autres corpus, conservés pour la plupart sous forme des fragments.

Notre présentation débute par l'exemple concret d'une unité textuelle (UT), choisi pour deux raisons. Premièrement, dans tous ses éléments constitutifs, elle est typique du corpus de Baoshan et se présente comme complète. Deuxièmement, elle ne fait référence à aucun autre texte du même corpus ; cet état isolé nous en facilite la compréhension. Cette UT se compose de deux lattes intégralement conservées, les lattes numérotées 199 et 200 de la tombe n°2 (BS : 199-200). Nous suivons la structure mise en lumière et les termes utilisés par

Marc Kalinowski dans ses analyses pertinentes du corpus de Baoshan<sup>1</sup>. On divise cette unité selon la structure qu'il a proposée.

Préambule : « L'année où Bi, seigneur de Sheng, fut envoyé par le pays de Song en visite au royaume de Chu, au mois *jingyi* (1/12), le jour *yiwei* (32/60), Shi Beishang fit une auguration par la tortue docile pour le ministre de Gauche [Shao] Tuo: » (宋客盛公鼻聘於楚之歲，荊夷之月，乙未之日，石被裳以訓鼃爲左尹佗貞)

Injonction : « À partir de ce premier mois jusqu'au premier mois [de l'année suivante], puisse-t-il se faire que durant toute la période sa personne ne subisse aucun dommage. » (自荊夷之月以就荊就荊夷之月<sup>2</sup>，盡卒歲，躬身尚毋有咎。)

Premier pronostic : « [Le devin] fit le pronostic : “L'auguration fut régulière, faste”. Il y a de faibles inquiétudes concernant la personne [du consultant]. L'affaire qui le préoccupe se réalisera avec un léger retard. Procédez aux rites de supplication adaptés à ces conjonctures. » (占之，死(恆)貞吉，少外有感。[fin de la latte 199] 志事少遲得。以其故敝之。)

Propositions cultuelles : « Prière *yi* au roi Zhao : un bœuf sacrificiel, à offrir rituellement. Prière *yi* à l'illustre seigneur de Pingye, à Zichun administrateur de Wu, au chef des armées Ziyin et à Zijia administrateur de Cai : un porc sacrificiel pour chacun, agrémenté de boissons fermentées et de nourriture. Prière *yi* à la mère défunte [du consultant] : des viandes sacrificielles séchées. Si l'affaire qui le préoccupe se réalisait rapidement, [le consultant] fera vite un rite d'action de grâce à l'ensemble [des ancêtres]. » (羽+能(一)禱於邵王特牛，饋之；羽+能(一)禱文坪夜君、郟公子春、司馬子音、蔡公子家各特豢、酒食；羽+能(一)禱於夫人特豕。志事速得，皆速賽之。)

Deuxième pronostic : « Le pronostic fut : « “Faste”. Il y aura un bonheur au troisième et au quatrième mois. <sup>3</sup> » » (占之，吉，享月、夏夕有憲。[fin de la latte 200])

---

<sup>1</sup> Kalinowski Marc 2008a, p. 145-146.

<sup>2</sup> Ici, le scripteur a vraisemblablement commis une erreur, en copiant deux fois les graphies 就荊 au lieu d'une seule. Apparemment, cette latte n'a pas été vérifiée, ni relue avec attention par le scripteur, ni par un examinateur postérieurement.

<sup>3</sup> On suit les transcriptions des graphies de Chu proposées par Cai Lili, voir Cai Lili 2015, p. 1989-1990. On reprend la traduction de Marc Kalinowski avec quelques légères modifications. Nos changements concernent essentiellement quelques titres de fonctionnaires et noms d'offrandes. Voir : Kalinowski Marc 2008a, p. 144-145. Nos modifications sur les titres de fonctions sont basées sur une monographie consacrée aux seigneurs locaux (*fengjun* 封君) de Chu, voir : Zheng Wei 2012. Selon cette étude, le titre *gong* 公 serait plutôt celui d'un responsable d'une sous-préfecture (*xian* 縣), et non un titre honorifique.

Dans le corpus de Baoshan, chaque registre commence par un préambule, dans lequel on trouve l'année, le mois et le jour de la divination, le nom du devin, l'instrument mantique employé (tortue ou achillées) et finalement le nom du consultant. La partie suivante, l'injonction, précise le thème de la divination et se compose de la période à venir visée par le consultant ainsi que de l'injonction proprement dite. Lui succède le premier pronostic, effectué par le même devin que celui du préambule. Après avoir observé les signes de l'augure - les craquelures pour les tortues, la disposition des tiges pour l'achillée -, l'intervenant livre son premier pronostic, toujours positive dans sa réalisation, avec une formule toute faite. Mais il est aussi fait mention de prédictions négatives dans un proche avenir. Afin de les éviter, le devin propose, le devin propose une nouvelle procédure. Ce sont les propositions cultuelles qui consistent en un ensemble de prières et d'offrandes à sacrifier à l'attention de plusieurs destinataires. Par la suite, le devin procède à la deuxième auguration, qui tient compte cette fois-ci des propositions cultuelles envisagées. L'augure de cette deuxième divination est toujours faste, avec des prédictions positives.

Penchons-nous à présent sur le contenu de ce texte divinatoire et sacrificiel. La consultation a eu lieu en l'année où Bi, seigneur de Sheng, fut envoyé par le pays de Song en visite au royaume de Chu, c'est-à-dire l'an 318 avant notre ère. Le royaume de Chu utilise, pour noter les années de son calendrier, une méthode qui consiste à se référer aux événements importants survenus au cours de l'année précédente<sup>1</sup>. La date précise est celle du mois *jingyi*, premier mois du calendrier à Chu et du jour *yiwei*, le jour 32 du cycle sexagésimal. Le devin en charge s'appelle Shi Beishang. Il utilise comme instrument mantique une tortue pour le compte du ministre de gauche, Shao Tuo, qui est donc le consultant. L'injonction montre que la préoccupation dont se soucie celui-ci est de savoir si sa personne subira des dommages dans l'année à venir. Le premier pronostic se compose d'une réponse positive avec une faible inquiétude concernant l'avenir. Pour améliorer le destin du consultant, le devin propose une liste de destinataires auxquels il faudrait sacrifier. Il s'agit, en l'occurrence, d'un groupe d'ancêtres du consultant. Le registre se termine par un deuxième pronostic positif, avec de bonnes nouvelles pour l'avenir du consultant.

Après cet aperçu général, procédons à présent à l'analyse de chaque partie de la structure.

---

<sup>1</sup> C'est important de souligner que les devins de Chu ne notent pas l'année sous un cycle sexagésimal.

## II - Préambule

Dans la discussion qui va suivre à propos de chaque élément de la structure des registres divinatoires, nous suivons entièrement les nomenclatures proposés par Marc Kalinowski dans sa synthèse sur le corpus de Baoshan<sup>1</sup>. Nous nous proposons ici de dépasser le cadre de ce seul corpus et de l'étendre à l'ensemble des corpus de registres. S'inscrivant dans une perspective plus large, cet examen essaye de montrer la particularité de chaque corpus dans chacun des éléments de sa propre structure. Dans ce chapitre, nous nous intéressons davantage aux spécificités de chaque corpus plutôt qu'à leurs points communs, connues grâce au corpus de Baoshan.

En reprenant les termes de Marc Kalinowski, chaque registre du corpus de Baoshan commence par un « préambule ». Il consiste à noter l'année, le mois et le jour de la divination, puis le nom du devin, celui de l'instrument utilisé (tortue ou achillée) et enfin celui du consultant<sup>2</sup>. L'instrument divinatoire est toujours précédé par une formule signifiant « au moyen de » (*yi* 以). Quant au nom du consultant, il est toujours placé avant un caractère signifiant « pour » (*wei* 為). Le préambule se termine toujours avec la formule « faire l'auguration » (*zhen* 貞). On peut utiliser ces trois caractères en tant que repères pour déterminer le contenu des préambules dans les autres corpus souvent plus fragmentaires.

### 1 - Nom du devin et nom de l'instrument utilisé

Dans le corpus de Baoshan, aucun devin ne porte de titre de fonction, on pourrait en déduire que ces devins n'ont pas de poste au sein du système administratif à Chu. Le nom du devin dans le préambule se présente toujours sous sa forme complète, avec trois caractères. Comme à l'époque des Royaumes combattants (449-221 av. n. ère), la distinction entre le nom du clan (*xing* 姓) et le nom du lignage (*shi* 氏) n'a plus cours et on peut assurément appeler le premier caractère le nom de famille<sup>3</sup>. Le deuxième caractère est le prénom. Il apparaît de temps en temps sous une forme abrégée dans les autres parties du registre.

Quant aux outils mantiques, ils sont toujours mentionnés avec deux caractères, que ce soit pour indiquer la tortue ou l'achillée. Souvent, l'élément graphique sémantique de ces

---

<sup>1</sup> Kalinowski Marc 2008a, p.138-151.

<sup>2</sup> Kalinowski Marc 2008a, p. 145.

<sup>3</sup> Concernant l'évolution du nom de clan et du nom de lignage pendant les Royaumes combattants, voir Chen Jie 陳潔 2007, p. 410-416.

deux caractères qui composent le nom de l'instrument divinatoire, évoque encore les tiges d'achillée ou les carapaces de tortues.

## 2 - Mention du consultant

La mention du consultant dans le préambule, nous permet de connaître le nom de lignage et le prénom de cette personne, et éventuellement d'en connaître aussi le titre de fonction lorsque qu'il est mentionné. Plus important encore, cela nous permet de connaître l'identité du propriétaire de la tombe d'où le registre a été exhumé. Cette caractéristique n'est pas présente dans tous les manuscrits exhumés.

### a) Consultants avec titre de fonction

On constate que, dans les cas où il y a mention du titre de fonction avec le nom du consultant, ce titre de fonction est toujours mentionné dans le préambule. Quant au nom proprement dit, il s'écrit soit sous la forme complète d'un nom du lignage avec le prénom, soit sous la forme abrégée du seul prénom, selon l'habitude et la préférence du devin ou du scripteur. La présence systématique du titre de fonction dans le préambule nous montre l'attention particulière qui lui est accordée. C'est pourquoi on peut supposer, que si aucun titre de fonction n'est attesté dans toutes les occurrences du nom d'un consultant du préambule, c'est qu'il n'a sans doute pas de poste officiel au sein de l'administration au royaume de Chu.

Pour les corpus Tianxingguan et Geling dont les consultants sont tous les deux des seigneurs locaux, la situation est un peu différente. La mention simple de « seigneur » (*jun* 君) tout court y est systématiquement attestée.

Dans les corpus de Wangshan et de Qinjazui, les quatre consultants ne portent aucun titre de fonction. Pourtant, en se fondant sur la richesse de leur mobilier funéraire, les archéologues leur attribuent, en corrélation, différents statuts (voir le tableau ci-dessous). Pour les cas de Dingjazui, de Wangshanqiao et de Yangcang, soit le mobilier n'a pas été conservé en quantité suffisante, en raison de pillage, soit il était inaccessible au moment de la publication. Voici le récapitulatif de la situation dans le tableau ci-dessous.

Référence des tombes	Titre de fonction du défunt donné par les manuscrits	Statut du défunt proposé par les archéologues	Datation fermeture de la tombe	Âge du défunt
----------------------	--	---	--------------------------------	---------------

Baoshan n°2	Ministre de gauche ( <i>zuoyin</i> 左尹)	Grand officier ( <i>dafu</i> 大夫)	316	35-40
Dingjiazui n°2	Seigneur de Lou ( <i>Loujun</i> 婁君)	Non précisé	Non précisée	Non précisé
Geling n°1	Seigneur de Pingye ( <i>Pingyejun</i> 坪夜君)	Haut dignitaire ( <i>shangqing</i> 上卿)	377	35-40
Qinjiazui n°1	Non précisé	Gentilhomme ou homme du commun ( <i>shi</i> 士 / <i>shuren</i> 庶人)	283	Non précisé
Qinjiazui n°13	Non précisé	Gentilhomme ou homme du commun ( <i>shi</i> 士 / <i>shuren</i> 庶人)	339	Non précisé
Qinjiazui n°99	Non précisé	Gentilhomme ou homme du commun ( <i>shi</i> 士 / <i>shuren</i> 庶人)	339	Non précisé
Tianxingguan n°1	Seigneur de Diyang ( <i>Diyangjun</i> 邸易君)	Haut dignitaire ( <i>shangqing</i> 上卿)	399	Non précisé
Wangshan n°1	Non précisé	Grand officier inférieur ( <i>xiadafu</i> 下大夫)	Entre 339 et 320	25-30
Wangshanqiao n°1	Intendant des écuries centrales ( <i>zhongjiuyin</i> 中廐尹)	Grand officier ( <i>dafu</i> 大夫)	Quatrième siècle	Non précisé
Yancang n°1	Grand chef des armées ( <i>dasima</i> 大司馬)	Grand officier ( <i>dafu</i> 大夫)	Cinq datations possibles : 307, 306, 305, 303, 299	Non

**Tableau 10.** Consultants des registres divinatoires et sacrificiels<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. 1, p. 334-337 ; Wuhanshi wenwu kaogu yanjiusuo et Wuhan daxue lishi xueyuan jianbo yanjiu zhongxin 2015, p. 49-51; Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, p. 38 ; Yan Changgui 2010, p. 21-24 ; Hubeisheng Jingzhou diqu bowuguan 1982, p. 109-112 ; Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 1996, p. 310-312 ; Jingzhou bowuguan 2017, p. 35-37; Li Tianhong 2014.

Quant au statut des défunts, si les titres de fonction apparaissent dans les manuscrits, souvent dans la partie du préambule, les titres honorifiques, *jue* 爵, tels que *shangqing* et *xiadafu* ont été déduits par les archéologues chinois d'après le nombre de cercueils, extérieurs et intérieur, ainsi que par la nature et la qualité du mobilier funéraire, le tout étant mis en regard avec les descriptions de cette hiérarchie des titres honorifiques figurant dans la littérature rituelle transmise. Pour distinguer l'indication de statut figurant dans un manuscrit de l'hypothèse faite par les archéologues à partir de critères souvent subjectifs, ces deux catégories d'informations figurent dans deux colonnes. Dans le cadre de cette thèse, par prudence, on ne fait référence qu'aux titres de fonctions, attestés dans les manuscrits, et non pas aux titres honorifiques, résultat des lectures sur les ouvrages rituels compilés tardifs.

## b) Consultants sans titre de fonction

Les consultants du corpus de Wangshan et trois corpus Qinjiazui ne portent pas de titre de fonction dans le préambule. Le nom du consultant du corpus de Wangshan s'écrit comme 昭+心 固, lu comme Dao Gu (悼固)<sup>1</sup>. Il est membre royal car plusieurs rois du royaume de Chu sont apparus dans la liste des ancêtres honorés dans les propositions cultuelles du corpus. On sait bien que le consultant du corpus de Qinjiazui1 est Zi 紫, celui de corpus de Qinjiazui99 est Ye 埜 (野). Ces noms apparaissent tels quels dans les manuscrits. On ignore le nom du consultant du corpus de Qinjiazui13 car il n'est pas mentionné dans la reconstitution donnée par Yan Changgui<sup>2</sup>.

Dans le corpus Wangshan, une attention particulière est portée au nom du consultant, qui est noté systématiquement sous sa forme complète, le nom du lignage avec le prénom. Le prénom *gu* 固 tout seul apparaît une seule fois dans un fragment (WS : 35) commençant par ce caractère lui-même. On pense que le nom du lignage est très probablement aussi devant le prénom, sauf que le fragment est brisé entre les deux.

Le nom du consultant du corpus de Qinjiazui1, Zi, apparaît quatre fois dans les parties distinctes du corpus (QJZ.1 : 1, 2, 3). Quant au nom du consultant du corpus de Qinjiazui99, Ye, il apparaît trois fois aux différents endroits du corpus (QJZ.99 : 3, 5, 15). Même s'il est possible que le devin ou le scripteur ont omis un élément du nom de consultant par inattention, il est très peu probable que plusieurs omissions du même élément du nom aient été commises

<sup>1</sup> Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所, Beijing daxue zhongwenxi 北京大學中文系 1995, p. 87-88, note 6; 90-91, note 24.

<sup>2</sup> Yan Changgui 2010, p. 371-376.

dans les parties différentes du corpus. C'est pourquoi on pense que le nom du consultant de corpus de Qinjiazui1 est avec un seul caractère Zi<sup>1</sup> et que celui du corpus Qinjiazui99 est Ye. D'après les études consacrées aux noms du clan et au nom du lignage dans la Chine ancienne, seul un homme du commun (*shuren* 庶人) possédait une appellation d'un seul caractère, s'agissant de leur prénom<sup>2</sup>. L'homme du commun ne possède ni nom du lignage ni nom du clan. En se fondant sur la richesse du mobilier funéraire dans leur tombe, les archéologues hésitent à classer leur occupant, qui n'est autre que le consultant des registres, entre des aristocrates démunis et des hommes du commun fortunés (voir le tableau 2 du chapitre). En croisant les différentes données, le nom du consultant d'un côté, la richesse du mobilier funéraire de l'autre, on pense que deux consultants des corpus Qinjiazui1 et Qinjiazui99 sont des hommes du commun.

### 3 - Particularités

Plusieurs singularités sont attestées dans les corpus autres que Baoshan, dans leur préambule. Nous les examinons successivement à présent.

#### a) Singularités du corpus de Geling

Dans certains fragments du corpus de Geling, un nom de lieu est mentionné dans la partie du préambule. Il s'agit probablement de l'endroit où produire l'auguration. C'est là un phénomène particulier dans le corpus en question<sup>3</sup>. En voici un exemple :

« ...au tumulus de l'est, le chef des tortues Dan [fit une auguration] au moyen du support du pays (tortue) pour le compte de... »

(東陵，龜尹丹以承國為 GL : B4.141)

En effet, la dimension temporelle est très présente dans les registres divinatoires. Dans le préambule, l'année, le mois et le jour de la réalisation de l'auguration est noté ; dans

---

<sup>1</sup> Nous ne sommes pas d'accord avec l'interprétation de Yan Changgui à propos d'un extrait suivant : « [le consultant] Fan Zi dit » (凡紫口員(云) QJZ1 : 2), voir Yan Changgui 2010, p. 372. Yan considère le caractère *fan* comme le nom du clan du consultant, en se fondant sur un recueil des rimes de l'époque des Song du Nord (960-1127). Notre désaccord se base essentiellement sur les deux raisons suivantes. Premièrement, la graphie transcrite comme caractère *fan* est mal copiée selon Cai Lili dans le recueil des graphies à Chu réalisé par Teng Rensheng, et elle est différente des autres occurrences du même caractère dans les autres registres divinatoires et sacrificiels. Deuxièmement, on n'est pas sûr que l'interprétation du caractère *fan* en tant que nom du clan fasse sens dans le contexte, car dans les autres occurrences du même caractère, il signifie « tous, quiconque » en tant qu'adverbe. Voir Cai Lili 2015, p. 1509-1510.

<sup>2</sup> Chen Jie 2007, p. 427-450.

<sup>3</sup> Bing Shangbai 邴尚白 2009, p. 188-189.

l'injonction, souvent une période est mentionnée pour délimiter le sujet de la divination. Pourtant, on connaît très peu de chose sur les lieux d'activités divinatoires et sacrificielles. On ignore le lieu de la réalisation de l'auguration, chez le consultant lui-même ou dans le bureau des devins ? On ne sait pas non plus dans le cas des propositions cultuelles, où seront déposées les offrandes mentionnées, dans le sanctuaire d'un dieu particulier ou devant une tablette de présentation de ce même dieu dans un temple près de la capitale ? C'est pourquoi la mention des noms de lieux est précieuse pour la compréhension des registres.

La deuxième particularité du corpus de Geling est qu'il existe un tiers qui demande à un devin de faire une auguration pour le consultant. Prenons l'exemple suivant :

« L'année durant laquelle le roi se déplaça à la capitale de Xun, au mois *xiangyue* (3/12), au jour *jisi* (6/60), le prince Xi ordonna au devin ? Sheng de faire une auguration pour le seigneur au moyen d'un roseau défensif... » (王徙於鄴郢之歲，享月，己巳之日，公子虢命譚生以衛葦為君貞 *texte non fini*

GL : B1.16 complété de A1.12)

Bien que la graphie du nom propre du devin n'existe pas dans les caractères modernes, la structure du fragment est claire. Par rapport à un préambule typique relevé dans les autres corpus, quatre caractères supplémentaires apparaissent avant le nom du devin : « le prince Xi ordonna » (公子虢命). Dans des autres fragments exhumés à Geling, ce prince est associé avec une graphie 禘, probablement un toponyme (GL : A1.25, A2.5). Certaines questions se posent par la suite concernant ce prince : quel lien entre lui et le consultant ? Sont-ils parents ? Le moment de l'intervention de ce tiers correspond-il à une aggravation de maladie du consultant ? Existe-t-il une dépendance entre ce prince et le devin mentionné ? Tout cela n'est pas clair, en l'état actuel de nos connaissances. Pourtant, l'existence de cette troisième personne en dehors du consultant et du praticien de l'acte divinatoire et sacrificiel (dans de rares cas, il peut y avoir deux praticiens, cf. le registre BS : 228-229) constitue un nouvel élément par rapport à la structure relevée du corpus de Baoshan.

L'ajout d'une mention de durée à une place inhabituelle constitue la troisième particularité de certains préambules trouvés à Geling. Cet ajout, présent sur un certain nombre de fragments de lattes, est situé en plein préambule, entre le nom du consultant et le terme marquant la fin du préambule « faire une auguration » (*zhen* 貞). Les mots en question peuvent tout d'abord désigner une période à venir, compris entre sept jours (*qiri* 七日 GL : C.329) et trois ans (*sansui* 三歲 GL : B4.98). Dans d'autres occurrences, il peut encore s'agir

d'indiquer l'année : *zuisui* 卒歲, *jisui* 集歲. L'indication d'une période à venir n'est pas en soi une surprise puisqu'elle est enregistrée de manière courante dans les registres divinatoires des autres corpus. Mais c'est bien la place de cette mention qui est inhabituelle. En effet, généralement, cette information temporelle ne figure jamais avant l'injonction qui fait suite au préambule.

## b) Consultation mensuelle dans le corpus de Tianxingguan

Pareillement, la mention d'une période à venir dans le préambule est aussi attestée dans le corpus de Tianxingguan, deuxième plus ancien corpus selon la datation. Dans les autres corpus plus récents, cette caractéristique n'est en revanche plus perceptible. Dans le corpus de Tianxingguan, la période en question est moins diversifiée que le corpus de Geling et elle ne comporte plus qu'un mois. Cette durée d'un mois comme la longueur de la période dans le préambule, ne sont pas attestées dans le corpus de Geling.

Cette mention du mois dans le corpus de Tianxingguan, quand elle apparaît, se situe là encore avant le caractère terminant le préambule, « faire l'auguration » (*zhen* 貞). Elle est formalisée par la présence du caractère « mois » (*yue* 月), sous-entendu ici « par mois », puisqu'il s'agit de désigner la fréquence des activités mantiques. Cela est une particularité du corpus de Tianxingguan. Pourtant, après un recensement de toutes les occurrences du terme « consultation mensuelle » (*yuezhēn* 月貞) dans le corpus de Tianxingguan, on constate que tous les mois de l'année ne sont pas concernés par les activités mantiques.

Référence	Mois	Jour	Devin	Instrument
1.1	<i>dongxi</i> 冬夕	<i>jiyou</i> 己酉 46	Gu Kuang 鹽狂	<i>chengming</i> 承命 Achillée
4.1	<i>xiayi</i> 夏夷	<i>gengxu</i> 庚戌 47	scribe Chou 史丑	<i>changling</i> 長靈 Tortue
6.1	<i>xiayi</i> 夏夷	<i>guichou</i> 癸丑 50	Fan Huozhi 范臚 志	<i>baojia</i> 保家 Tortue
8	<i>bayue</i> 八月	<i>gengchen</i> 庚辰 17	Scribe Chou 史丑	<i>changling</i> 長靈 Tortue
10	<i>cuanyue</i> 爨月	<i>jiyou</i> 己酉 46	Yi Yi 義懌	<i>bai X</i> 白靈+暉 Tortue
11.1	<i>xianma</i> 獻馬	<i>jimao</i> 己卯 16	scribe Chou 史丑	<i>changling</i> 長靈 Tortue
12.1	<i>dongxi</i> 冬夕	<i>jiageng</i> 甲庚	Gu Ding 鹽丁	<i>baojia</i> 保家 Tortue
13.1	<i>shiyue</i> 十月	<i>bingxu</i> 丙戌 23	Gu Ding 鹽丁	<i>changbao</i> 長保 Tortue

**Tableau 11.** Informations concernant les consultations mensuelles dans le corpus de Tianxingguan<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Le corpus de Tianxingguan contient seize unités textuelles principales, numérotées de 1 à 16 chez Cai Lili, et réparties au total sur vingt-huit lattes. Chaque texte lui-même, en fonction de sa longueur, peut avoir été apposé sur un nombre variable de lattes, entre une et trois, ce qui donne par exemple, pour le texte 13, qui comporte trois

On connaît le nom des mois dans le calendrier de Chu grâce au manuscrit de la tombe n°11 de Shuihudi à Qin. On y trouve une table de correspondances des noms de mois entre le calendrier de Qin et celui de Chu<sup>1</sup>. Dans le corpus de Tianxingguan, les consultations mensuelles sont réalisées seulement au cours de sept mois déterminés et non durant l'ensemble des douze mois de l'année. Notre recensement, tout corpus confondus, de l'ensemble des registres divinatoires à notre disposition, nous enseigne que les consultations peuvent avoir lieu au cours des douze mois de l'année du calendrier à Chu<sup>2</sup>. Par conséquent, il n'y a pas de mois « tabou » dans lequel les consultations mantiques seraient prohibées. On constate également qu'au cours de certains mois, dans le cas précis de *dongxi* et *xiayi*, deux consultations ont lieu par mois au lieu d'une fois, et de plus à des jours différents. Concernant le jour de consultation, le terme *jiageng* 甲庚 de la latte 12.1 est forcément une erreur. En effet, le cycle sexagésimal chinois se base sur la combinaison de deux séries de signes, la première série de dix symboles (les troncs) en position initiale avec la deuxième série de douze autres symboles (les branches) en position finale<sup>3</sup>. Étant donné que *jia* 甲 et *geng* 庚 sont tous les deux éléments de la première série (les troncs), ils ne peuvent pas former une unité sexagésimale. Grâce à la photographie de cette latte incluse à la fin du recueil des graphies des Chu par Teng Rensheng, on constate qu'ici le binôme en question est bien *jiayin* 甲寅, soit le jour 51 dans le cycle sexagésimal<sup>4</sup>. La plupart des consultations mensuelles emploient la tortue et non l'achillée comme instrument mantique. Parmi les huit occurrences des consultations mensuelles dans le tableau 3, de la première à la sixième concernent « l'année où l'émissaire du royaume de Qi, Shen Huo salua le roi à la capitale X » (齊客申臚問王於 艸+戚 郢之歲) ; la septième et la huitième appartiennent à « l'année où l'émissaire du royaume de Qin, Gongsun Yang salua le roi à la capitale X » (秦客公孫鞅(鞅) 昏+耳(問)王於 艸+戚 郢之歲)<sup>5</sup>.

Quant à l'ordre relatif de ces deux années, en général, les chercheurs s'accordent sur le fait que dans les registres divinatoires, l'année qui s'associe avec les plus nombreuses

---

lattes : 13.1, 13.2 et 13.3. Au-delà de ces seize cas, le corpus de Tianxingguan comporte encore un grand nombre d'augurations réitérées (*xibu* 習卜), dont la nature subsidiaire impose, selon nous, un traitement à part. La catégorie des instruments mantiques employés est fondée sur l'étude menée par Cai Lili dans sa thèse, voir Cai Lili 2012, p. 202-207.

<sup>1</sup> Shuihudi qinmu zhujian zhengli xiaozu 睡虎地秦墓竹簡整理小組 1990, p. 190-191.

<sup>2</sup> Voir le tableau VI : préambule et injonction des RDS dans les Annexes.

<sup>3</sup> Voir Kalinowski Marc 1996, p. 72-74.

<sup>4</sup> Voir Teng Rensheng 1995, p. 1171-1172.

<sup>5</sup> Voir Cai Lili 2015, p. 1943, 1944, 1945, 1946 ; p. 1947, 1948.

consultations est la dernière année du corpus. C'est durant cette année que la maladie du consultant ne cesse d'aggraver, très probablement l'année de la mort du consultant ainsi que l'année de la fermeture de la tombe. En effet, dans le corpus de Tianxingguan, quatre années sont notées successivement dans les seize unités textuelles principales par des événements différents. Leurs répartitions sont les suivantes : entre n°1 et 11, « l'année où l'émissaire du pays de Qi, Shen Huo salua le roi à la capitale X » (齊客申夙問王於 艸+戚 郢之歲); entre n°12 et 14, « l'année où l'émissaire du pays de Qin, Gongsun Yang salua le roi à la capitale X » (秦客公孫鞅問王於於 艸+戚 郢之歲) ; n°15, « l'année où Zuoshi Hu rendit une visite officielle à Chu » (左师虜聘於楚之岁) ; n°16, « l'année où l'émissaire du pays de Fu, X Gongsong se rendit à Chu » (郟客 口+君 公頌 讎+石 楚之岁)<sup>1</sup>. Dans ce cas, les consultations mensuelles ont eu lieu seulement à la dernière année du corpus, celle où l'émissaire du pays de Qi, Shen Huo salua le roi à la capitale X, avec onze unités textuelles et l'année où l'émissaire du pays de Qin, Gongsun Yang salua le roi à la capitale X avec trois unités textuelles. L'année avec trois unités textuelles pourrait être l'avant-dernière année du corpus. D'ailleurs, c'est grâce au personnage mentionné dans le préambule de cette année, Gongsun Yang, qui effectua une importante réforme au royaume de Qin formant le pilier essentiel du futur empire d'après les textes transmis, que les chercheurs chinois ont réussi à dater le corpus de Tianxingguan au milieu du quatrième siècle avant notre ère<sup>2</sup>. Toutes ces consultations mensuelles ont en commun le thème de leur divination, au service au roi, que nous évoquerons plus loin.

C'est ainsi que le préambule regroupe en lui des informations très utiles : la date précise des activités mantiques pratiquées, le nom du devin qui officie en tant que spécialiste de l'art mantique, l'instrument employé (tortue ou achillée), enfin le nom du consultant. Se fondant sur les dates des pratiques de divination du corpus de Baoshan, on sait que dans le même jour, plusieurs augurations sont réalisées par les différents devins, ce avec des instruments mantiques distincts pour un sujet identique soumis à l'oracle<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir Cai Lili 2015, p. 1943-1949.

<sup>2</sup> Yan Changgui 2010, p. 18.

<sup>3</sup> Pour le scénario reconstitué des activités mantiques du corpus de Baoshan, voir Kalinowski Marc 2008a, p. 141-144, particulièrement le tableau 3 concernant le calendrier des consultations et des activités rituelles.

### III - Injonction

Dans cette partie, le devin mentionne le sujet de la divination, sur quoi il soumet l'oracle dont le consultant se soucie. Le contenu de la divination y est noté.

#### 1 - Débat sur la nature de l'injonction

Le débat sur la nature de l'injonction des inscriptions oraculaires sur omoplates de bovins et carapaces des tortues (*jiaguwen* 甲骨文), datant du treizième au onzième siècle avant notre ère, n'est toujours pas clos. La plupart des spécialistes chinois ne se posent même pas la question : la divination est pour eux évidemment une façon de poser des questions aux forces surnaturelles afin de dissiper un doute. À partir des années 1970 et des travaux pionniers de David Keightley, certains sinologues occidentaux ont essayé de fournir une nouvelle perspective sur la nature de l'injonction, non pas comme une question, mais plutôt comme une déclaration, un souhait de vœux. Par la suite, certains ont essayé de concilier les deux théories<sup>1</sup>.

Les études sur les registres divinatoires et sacrificiels se sont dès le début appuyées sur le vocabulaire divinatoire employé dans les *Jiaguwen*. Les spécialistes ont utilisé la même nomenclature pour discuter de la structure des registres en tant que témoignages des pratiques de divination et de sacrifice neuf siècles après l'époque des *Jiaguwen*<sup>2</sup>. En tant que registres des pratiques mais non ouvrages théoriques sur la divination et le sacrifice, les registres eux-mêmes n'apportent pas d'éléments nouveaux et suffisants permettant de trancher quant à la nature de l'injonction. Par conséquent, les registres sont plutôt les héritiers de la question sur la nature de l'injonction, mais n'apportent pas de solution définitive à ce problème.

Dans notre traduction des injonctions, nous utilisons une forme interrogative mais sans point d'interrogation, plaçant ainsi la phrase dans un troisième « état », entre la question et la déclaration, ce qui nous permet de ne pas trancher quant à la nature de l'injonction.

#### 2 - Classification

Chen Wei classe les injonctions du corpus de Baoshan en deux catégories. La première concerne la divination sur l'année (*suizhen* 歲貞) et la seconde, la divination sur les maladies

---

<sup>1</sup> Pour avoir une idée sur ce débat très important pour la compréhension des divinations Shang, voir Guo Jue 2008, p. 92-112 ; pour la structure des divinations Shang, voir Venture Olivier 2002, p. 61-76.

<sup>2</sup> Pour avoir une idée sur les différentes études sur registres divinatoires et sacrificiels, voir Guo Jue 2008, p. 112-124.

(*jibingzhen* 疾病貞), dans laquelle les symptômes du consultant sont mentionnés<sup>1</sup>. Cette distinction est judicieuse, car aucun registre Baoshan ne semble y échapper. Toutefois, il nous semble nécessaire d'insister sur quelques points avant d'appliquer telle quelle, à l'ensemble de notre corpus, la répartition proposée par Chen Wei.

Commençons par l'exemple donné plus haut dans notre discussion, de la latte 199 du corpus de Baoshan :

« À partir de ce premier mois jusqu'au premier mois [de l'année suivante], puisse-t-il se faire que durant toute la période sa personne ne subisse aucun dommage. »

(自荊夷之月以就荊夷之月，盡卒歲，躬身尚毋有咎。BS : 199)

Ici, le sujet de la divination est la « personne » (*gongshen* 躬身) [du consultant]. Certes, la période précisée à venir est accentuée dans cette injonction, mais on ne peut pas dire que le sujet de cette divination soit la période elle-même. En accord avec les usages de la syntaxe, les éléments au centre du discours sont le sujet et le verbe, et non le complément circonstanciel de temps, lequel, par définition, n'est qu'un complément. Contrairement au terme *jibingzhen* 疾病貞 (consultation sur les maladies), directement lié au thème de divination, la maladie, le mot *sui* évoque la période à venir, dans laquelle un sujet de divination est soumis à l'oracle. Cependant, ce *sui* n'est pas le sujet de la divination, mais plutôt une information circonstancielle, elle-même délimitée par le sujet de la divination, parfois absente dans des injonctions ne portant pas sur les maladies dans les autres corpus<sup>2</sup>.

Dans le corpus de Baoshan, aucune injonction sur les maladies ne contient d'élément sur une période délimitée par le sujet de la divination. Si on élargit notre champ d'observation, des exceptions existent. Par exemple,

« Des problèmes osseux, l'abdomen gonflé, des problèmes dermatologiques. À partir du mois *xi* (4/12) jusqu'au mois *dong* (10/12), puisse-t-il se faire qu'en terminant ces sept mois, [le seigneur] ne subisse aucun grand dommage » (疾骨+龍，疒+長(脹)腹，疒+膚(膚)疾。自日+它+頁(夏)夜+

<sup>1</sup> Chen Wei 1996, p. 151-156.

<sup>2</sup> Voici un exemple : [Le devin] fit une auguration pour le seigneur : « puisse-t-il se faire que cherchant les grains prochainement, l'aller-retour ne subisse aucun dommage » (為君貞：將逾取 卅+亩(廩)，還返尚毋有咎。GL : A1.12). Même si le caractère *jiang* 將 marque une action dans l'avenir, aucun élément concernant une période précise n'est présent dans ce fragment en question.

示(夕)之+月\_(之月)以至各(冬)夜+示(夕)之+月\_(之月), 𠄎 (盡)七月尚毋  
又(有)大[咎] GL : B1.31 complété de B1.25)<sup>1</sup>.

Cette consultation sur les maladies possède une injonction dans laquelle se trouve une période à partir du mois *xiayi* jusqu'au mois *dongxi*, sept mois en total. On trouve aussi une période « pendant toute l'année jusqu'à ... » (𠄎+卒 (卒)歲國(或)至) dans la reconstitution d'une consultation sur les maladies, fondée sur la réunion des trois fragments C.584, A3.266 et A3.277 du corpus de Geling.

En effet, la répartition en deux catégories proposées par Chen Wei nous semble en quelque sorte, déséquilibrée, car chacune des deux catégories distinguées n'est pas fondée sur le même principe. D'un côté, celle sur l'année repose sur le seul critère temporel de la période délimitant le sujet de la divination. De l'autre, celle sur les maladies, repose sur le sujet lui-même de la divination, quelle qu'en soit la durée. Ceci étant, et malgré quelques exceptions recensées plus haut dans les autres corpus, l'hypothèse de Chen Wei témoigne bel et bien d'une tendance générale parmi les registres divinatoires. Nous reprendrons donc à notre compte cette distinction par la suite, d'autant plus que les spécialistes de ce type de manuscrits sur lattes de bambou y font beaucoup référence dans leurs discussions.

### 3 - Thème de la divination

L'injonction comprend le sujet de la divination, à propos duquel les devins soumettent l'oracle. La forme la plus complète de l'injonction sur l'année se compose de trois éléments : le thème de la divination fournissant un contexte dans lequel un oracle sera soumis par les spécialistes à la demande du consultant ; une période à partir du jour de la consultation dont la durée varie selon les consultations ; enfin le sujet de la divination introduit par le caractère *shang* 尚, l'injonction proprement dite. Voici un exemple :

« Allers et venues au service le roi, à partir du mois *xiayi* (2/12) jusqu'au mois *xiayi* (2/12) de l'année suivante, pendant toute la période, puisse-t-il se faire que sa personne ne subisse aucun dommage. »

(出內(入)時(事)王, 自夏尿(夷)之月, 以景(就)集戠(歲)之夏尿(夷)之月,  
𠄎 (盡)集戠(歲), 寘(躬)身尚毋有咎。 BS : 209-210)

---

<sup>1</sup> Malgré l'état reconstitué de ces deux fragments, il est clair que les symptômes du consultant et une période de plusieurs mois sont sur le même fragment yi1-31. Voir Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, pl. 130. Pour les autres exemples de consultations sur les maladies avec période, voir Song Huaqiang 2010, p. 382-384.

Dans cet exemple, le thème de la divination est « allers et venues au service le roi » (出入事王); la période intéressée par le consultant est celle à partir du mois de la consultation, *xiayi*, jusqu'au mois *xiayi* de l'année prochaine ; le sujet de la divination est commencé par le caractère *shang* 尚, « puisse-t-il se faire que sa personne ne subisse aucun dommage » (躬身尚毋有咎).

### a) Consultation sur l'année

Le thème de la divination n'est pas toujours présenté dans l'injonction des consultations sur l'année. Dans le corpus de Baoshan, l'expression « allers et venues au service le roi » est omise une fois (BS : 199). À part cette exception, la présence de cet élément dans l'injonction est mise en œuvre systématiquement dans tout le corpus de Baoshan. En se fondant sur cette expression relevée dans ce corpus, on examine sa répartition ainsi que ses éventuelles variantes dans l'ensemble des corpus des registres. Dans le corpus de Tianxingguan, cette expression est aussi présente régulièrement dans chaque consultation non sur les maladies, avec une forme légèrement différente, « au service du roi » (*shiwang* 事王). Quant au corpus de Wangshan, certains éléments méritent davantage notre attention. Premièrement, le consultant n'est jamais mentionné avec un éventuel titre de fonction, on pourrait donc en déduire qu'il n'a pas de poste dans l'administration de Chu. Pourtant, cette absence ne l'empêche pas de chercher à servir son roi. Regardons le fragment suivant :

« ... [fit] une auguration : courir au service du roi et du grand officier, du fait qu'il [le consultant] n'a pas encore de titre honorifique établi, puisse-t-il se faire qu'obtenir un poste rapidement... »

(☑貞：走趣(趨)事王、夫(大夫)，以亓(其)未又(有) 竹+雀 (爵)立(位)，尚速得事。... WS :22)

Deuxièmement, le consultant du corpus de Wangshan est au service non seulement du roi mais aussi du grand officier. Cela est un cas particulier dans tout l'ensemble des corpus des registres. La première mention « service du roi » nous semble plutôt une formule, le deuxième appel « service au grand officier » reflète plus la situation réelle du consultant : un dépendant ou un subalterne d'un grand officier.

Le corpus de Yancang mentionne aussi « service au roi » (*churu shiwang* 出入侍王) dans une reconstitution de plusieurs fragments (YC : 2)<sup>1</sup>.

Dans les trois corpus de Qinjiazui, le terme « allers et venues au service le roi » n'est pas attesté. Pourtant, dans un fragment du corpus Qinjiazui13, on trouve l'expression « Il y aura une faible inquiétude au palais et à l'habitat. » (少又(有) 恹 + 心 (戚) 於宮室 QJZ.13 : 14) dans la partie suivant l'injonction, le premier pronostic. En effet, cette expression en tant que prédiction négative dans le premier pronostic (à discuter tout de suite dans la section suivante), correspond souvent au thème de la divination « allers et venues au service le roi » de l'injonction des consultations sur l'année<sup>2</sup>. Ainsi, on pourrait déduire que le terme « aller et venues au service le roi » existe aussi dans ce corpus dont l'on ne connaît pas le nom du consultant, sauf le thème de la divination en question n'est pas dans la reconstitution actuelle, reflétant seulement une partie du corpus en question.

Il nous semble important de signaler que l'expression « allers et venues au service du roi » est absente dans les corpus de Dingjiazui, Geling, Wangshanqiao, Qinjiazui1 et Qinjiazui99. On ne discute pas la signification de cette absence dans le corpus de Dingjiazui et Wangshanqiao, car le premier n'a été publié qu'en partie et le dernier résultat du reste malheureux d'un pillage.

En excluant ces deux corpus, l'absence de l'expression en question concerne le corpus de Geling et deux corpus de Qinjiazui. Pour l'ensemble des consultants des registres divinatoires, celui de Geling et ceux de Qinjiazui se situent aux deux extrémités : le consultant de Geling a la position sociale la plus importante et ceux de Qinjiazui sont les moins importants. C'est pareil pour la richesse du mobilier funéraire de ces quatre tombes livrant des registres : la tombe Geling est la plus riche, les tombes Qinjiazui sont les moins riches.

Nous comprenons le manque de l'expression « allers et venues au service du roi » dans le corpus de Geling et trois Qinjiazui de la manière suivante : pour le consultant du corpus de Geling, éloigné de la capitale (240 km), il bénéficie de plus d'autonomie que son homologue, le consultant du corpus de Tianxingguan (30 km du vestige de la capitale Ying), même si tous les deux sont des seigneurs locaux (voir le tableau 2 recensant les consultants des registres divinatoires). Sa résidence principale devrait être dans sa seigneurie. Étant donné

---

<sup>1</sup> Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所, Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學簡帛研究中心 2020, p. 58.

<sup>2</sup> À propos de toute les occurrences du terme « le palais et l'habitat » (*gongshi* 宮室) de l'injonction dans l'ensemble des corpus des registres divinatoires et sacrificiels, voir Cai Lili 2015, p. 1076-1079.

que le déplacement et le séjour à la capitale sont des sujets de la divination de certains fragments du corpus de Geling, on pourrait déduire que ce genre de voyage est plutôt circonstanciel qu'habituel pour le consultant<sup>1</sup>. Pour cette raison, « allers et venues au service du roi » n'est pas une affaire quotidienne pour cette personne.

Quant aux deux consultants des corpus de Qinjiazui, la situation est bien différente. En effet, on a même du mal à distinguer parmi les défunts des ces trois tombes qui ont livré des registres divinatoires et sacrificiels entre aristocrates pauvres et gens du commun fortunés<sup>2</sup>. Même si les deux tombes n°1, 99 sont importantes et riches dans l'ensemble du cimetière Qinjiazui, par rapport aux autres tombes ayant livré les registres, la pauvreté de leur mobilier funéraire est indéniable. Comme nous l'avons montré dans la discussion concernant le nom du consultant du préambule, nous considérons que ceux des corpus Qinjiazui1 et Qinjiazui99 sont des hommes du commun. Pour les deux propriétaires des tombes au cimetière Qinjiazui, servir le roi leur semble loin de leurs préoccupations. On pourrait déduire qu'ils n'ont pas de poste dans l'administration de Chu, et qu'ils ne sont pas des subalternes d'autres officiers plus importants comme le consultant du corpus de Wangshan. En même temps, on a conscience que notre connaissance sur les trois corpus de Qinjiazui se base une reconstitution partielle sur l'ensemble des contenus. Une mise à jour des informations sur ces trois corpus par une nouvelle publication plus complète sera sans doute bienvenue pour mieux connaître ces registres dont les consultants se situent à l'échelon le plus bas dans la société des Chu au quatrième siècle.

En fin de compte, on observe que pour les consultants des registres divinatoires, effectuer les allers et venues au service du roi où leur carrière proprement dite, en tant que thème de divination, ne concerne qu'une partie d'entre eux. Une carrière politique n'est pas la préoccupation du consultant du corpus de Geling, un seigneur relativement indépendant du roi, ni des deux consultants des corpus de Qinjiazui, hommes du commun totalement privés de poste dans l'administration de Chu. On peut conclure que la mention de l'expression – « allers et venues au service le roi » – ne concerne que les consultants ayant un poste dans l'administration de Chu, qu'il soit titulaire ou subalterne (consultant du corpus de Wangshan).

---

<sup>1</sup> Pour les fragments concernant le déplacement et le séjour à la capitale à Ying dans le corpus de Geling, voir Song Huaqiang 2010, p. 367-371. L'auteur range tout le corpus de Geling dans un nouvel ordre selon les contenus, les informations codicologiques et paléographiques. Pourtant, sa vision nous semble un peu trop idéaliste. Pour lui, l'ordre de chaque fragment est clair, un sujet sur lequel nous avons des réserves. Malgré tout, ses nouvelles répartitions et son classement de l'ensemble du corpus de Geling a le mérite d'associer plusieurs fragments dispersés dans le rapport de fouille, mettant ainsi en lumière leur relation dans une ou plusieurs unités textuelles. Cette reconstitution rend le corpus beaucoup plus intelligible.

<sup>2</sup> Yan Changui 2010, p. 28.

En outre, on constate que la forme standardisée du thème du sujet de la divination dans le corpus de Baoshan - allers et venues au service le roi - n'est pas la seule chose qui intéresse le consultant dans l'ensemble des corpus. Dans le corpus de Tianxingguan, le consultant se soucie aussi de son déplacement au palais du roi (TXG : 7.1) et d'un bâtiment juste construit (TXG : 15.1). Quant au corpus de Geling, ses thèmes de la divination dans l'injonction sont les plus variés et les plus riches d'entre tous. Le consultant s'inquiète pour la récolte de sa seigneurie de l'année, pour une recherche de la réserve des céréales, pour un déplacement et un séjour dans la capitale<sup>1</sup>.

Comment comprendre que la diversité du thème de la divination se trouve seulement dans les corpus de Geling et de Tianxingguan et non ailleurs ? Pour répondre à cette question, nous devons premièrement porter notre attention sur les consultants des corpus de Qinjiazui. La présence de tels manuscrits dans ces trois tombes, relativement modestes comparées aux autres tombes ayant livré le même type des documents, est significative. Elle atteste du fait que les registres divinatoires et sacrificiels (RDS) ne sont pas réservés uniquement à la haute aristocratie, mais aussi aux hommes fortunés, parmi ceux du commun. Autrement dit, un haut statut social pour le consultant n'est pas une condition obligatoire à la production de ce type de registre. Alors comment en déterminer les critères de production ? Selon nous, c'est la capacité économique du consultant qui est au centre du problème. Le registre divinatoire et sacrificiel est un produit coûteux, dont les frais s'échelonnent comme suit. Il convient tout d'abord de prendre en compte le coût des intervenants techniques, soit pour l'essentiel, celui des devins, sans parler de celui des scripteurs ou des invocateurs. Mais il y a encore le coût des instruments mantiques, au premier rang desquels les tortues, dont l'usage est limité par la superficie de la carapace du tortue, contrairement aux achillées, avec un usage quasiment sans limite. S'ajoutent enfin le coût des offrandes dans les propositions cultuelles, pour ne citer que les principales dépenses. Pour répondre à la question posée au début de ce paragraphe, nous dirons donc que si la diversité des thèmes de divination n'est attestée qu'à Geling et à Tianxingguan, c'est précisément parce que les consultants de ces deux ensembles de corpus sont suffisamment riches pour se permettre de soumettre à la divination un ensemble très large de questions. Seigneurs locaux, bénéficiant des revenus confortables tirés de l'exploitation de leurs fiefs, ils sont – financièrement parlant - capables de faire face à toutes

---

<sup>1</sup> Pour les classifications du corpus de Geling selon le contenu de l'injonction, voir Song Huaqiang 2010, p. 367-372.

les vicissitudes. Ainsi bien les frais engendrés par les consultations habituelles que ceux de situations circonstanciées, plus particulières.

On note aussi que même si le consultant du corpus de Baoshan est le ministre de gauche, au sommet du gouvernement, occupant la deuxième place après le roi dans la hiérarchie du système juridique du royaume de Chu, les thèmes divinatoires de ce corpus sont entièrement uniformisés et limités aux thématiques strictement nécessaires. Le corpus de Baoshan ne présente dès lors aucune occurrence circonstancielle et aucune diversité, comme c'est le cas des corpus de Tianxingguan et Geling.

En outre, on observe aussi qu'à partir de la deuxième moitié du quatrième siècle avant notre ère, le thème de la divination finit par s'unifier. Même si au sein du corpus de Tianxingguan, le consultant se soucie de questions autres que celle de sa propre carrière politiques, la majorité des consultations sont relatives à la seule question du service au roi.

## **b) Consultation sur les maladies**

Dans les consultations sur les maladies, le thème de la divination concerne la description des symptômes du consultant. Ceux-ci sont différents d'un consultant à l'autre. Au cours des dernières années de la vie du défunt, le témoignage des registres divinatoires nous indique que son état de santé se dégrade et que les symptômes apparus évoluent, voire s'accroissent. On discutera l'ensemble des symptômes du consultant dans la partie de notre thèse relative aux consultations sur les maladies, dans le chapitre V « Savoir-faire ».

Le thème divinatoire des consultations sur les maladies est très souvent introduit par la particule modale *ji* 既, au sens de « une foi ... que... »<sup>1</sup>. Dans les corpus fragmentaires, c'est la présence de ce caractère qui nous permet de classer l'injonction du fragment en question dans la catégorie des consultations sur les maladies et non dans une autre rubrique.

Parmi les vingt-deux unités de registres divinatoires et sacrificiels du corpus de Baoshan, onze présentent une injonction se rapportant à l'évolution d'une maladie du consultant, onze avec une injonction concernant la carrière politique du consultant sur l'année à venir. À Baoshan, Le caractère *ji* n'est jamais associé aux consultations sur l'année. Parmi les onze unités textuelles de ce corpus concernant les maladies, il est absent de quatre d'entre elles (BS : 207-208, 218-219, 220, 249-250). En effet, les quatre occurrences concernées possèdent plus ou moins les particularités d'une unité textuelle standard. La première des

---

<sup>1</sup> Pour la signification de cette particule modale dans les textes classiques, voir Zong Fubang 宗富邦 et al. 2003, p. 1004-1005.

quatre se trouve dans un texte où, soit le devin, soit le scripteur ont procédé à leur tâche avec moins d'attention, sans pour autant affecter la structure même du registre<sup>1</sup>. Les autres trois occurrences demeurent quant à elles, dans des unités textuelles dont la structure est différente du modèle générique habituellement présent dans le corpus de Baoshan, comme nous le verrons plus loin dans un autre chapitre.

Parallèlement, à Geling, Tianxingguan et Wanshan, l'injonction dans le cas d'une maladie commence systématiquement par la particule modale *ji*. Rapportée à l'ensemble du corpus des registres divinatoires, cette présence de *ji*, pourrait sembler indiquer, dans la plupart des cas, un commencement de l'injonction sur les maladies.

Ceci étant, il faut noter que cette particule modale se trouve non seulement dans les injonctions sur les maladies des corpus de Tianxingguan et Geling, mais également dans les injonctions ne portant pas sur les maladies des mêmes corpus (par exemple, TXG : 15.1 ; GL : B4.44). On ne peut donc pas considérer que l'utilisation du caractère *ji* est exclusive aux injonctions sur les maladies, malgré une présence systématique dans un tel cas<sup>2</sup>. À l'examen de la datation de l'ensemble des corpus de registre qui nous concernent ici, on pourrait dire que dans les deux plus anciens, à savoir ceux de Geling et Tianxingguan, le caractère *ji* introduit dans l'injonction, des consultants, à la fois sur l'année et sur les maladies. Dans les corpus plus tardifs, les officiants mantiques deviennent plus sensibles à l'usage de cette particule modale, qu'ils finissent par n'utiliser que dans le cas précis des consultations sur les maladies.

#### **4 - Période à venir**

La période à venir dont le consultant se soucie commence par le jour de la consultation. Dans la plupart des consultations dont le thème de la divination ne concerne pas les maladies, cette période est d'une durée d'un an et suppose donc une consultation répartie sur toute l'année. Pourtant, chaque corpus possède sa propre façon de décrire cette période en question. Quant à la période à venir dans les consultations sur les maladies, elle n'est attestée que dans le plus ancien corpus, celui de Geling. Nous allons à présent examiner, un par un, chacun de ces corpus.

---

<sup>1</sup> Cette unité textuelle sera discutée dans le chapitre VII : Réalisation des registres divinatoires et sacrificiels.

<sup>2</sup> Pour consulter toutes les occurrences de la particule modale *ji* dans les registres divinatoires et sacrificiels, voir Cai Lili 2015, p. 767-775.

## a) Consultation sur l'année

Dans le corpus de Baoshan, l'indication d'une durée d'un an est formulé ainsi : « à partir de tel mois jusqu'au même mois [de l'année suivante], pendant toute l'année » (自 XX 之月以就 XX 之月, 盡卒歲), avec de légères différences, selon le scripteur ou le devin concerné. On note par ailleurs une association fréquente avec le mois *jingyi* 荆夷 (BS : 197, 199, 201, 226, 228, 230, 232, 234) et *xiayi* 夏夷 (BS : 209, 212, 216). D'après les analyses de Chen Wei, ces deux mois sont le premier et le deuxième dans le calendrier de Chu, un point sur lequel nous sommes d'accord avec lui<sup>1</sup>.

En effet, dans les différentes unités textuelles du corpus de Baoshan, l'ordre des deux premiers éléments, le thème de la divination et la période de consultation, sont interchangeables. L'expression « pendant toute la période » s'écrivant communément (盡集歲) ou parfois (盡 𠄎+卒 (卒) 歲), leurs significations nous semblent identiques. Parfois, cette expression de trois caractères est détachée de la partie de la période à venir, laissant la partie « de tel mois jusqu'à tel mois de l'année suivante » séparément à côté. Ces deux éléments temporels situent le thème principal de la divination – les allers et venues au service du roi – en leur centre (BS : 197).

Selon Song Huaqiang 宋華強, le terme *jisui* 集歲 est sensiblement différent de *zusui* 卒歲, le premier se concevant comme à partir du jour de la consultation jusqu'au même mois de l'année suivante, le deuxième comme le jour de la consultation jusqu'au dernier jour de cette année<sup>2</sup>. La différence essentielle entre les deux consiste à savoir si la période à venir passe ou non à l'année suivante. Pour les consultations du mois *jingyi*, le premier mois du calendrier à Chu, les deux termes en question sont interchangeables puisqu'ils couvrent deux périodes avec la même longueur. C'est pourquoi dans la plupart des cas du corpus de Baoshan, cette nuance passe inaperçue.

La distinction soulignée par Song Huaqiang est confirmée par les consultations qui débutent aux autres mois que le premier mois de l'année. Ainsi, toutes les occurrences des

---

<sup>1</sup> Chen Wei 1996, p. 1-9. Sachant également que le mois débutant l'année dans le calendrier a fait couler beaucoup d'encre, il reste encore une question ouverte. Les éditeurs du corpus de Baoshan pensent que le calendrier à Chu commence par le mois *dongyi* 冬夷. Chen Wei a réfuté ce point dans les mêmes pages sur l'ensemble des manuscrits de Baoshan. Ses démonstrations nous semblent convaincantes. Dans notre étude, nous considérons que l'année à Chu commence par le mois *jingyi* 荆夷.

<sup>2</sup> Voir Song Huaqiang 2010, p. 50-54.

consultations du mois *xiayi* (BS : 209, 212, 216), deuxième mois du calendrier, sont associées au terme *jisui* et non à *zusui*. En effet, avec le terme *zusui*, ces consultations du mois *xiayi* ne devraient durer que jusqu'à la fin de l'année en question et équivaldraient dès lors à seulement onze mois. Avec le terme *jisui*, les mêmes consultations du mois *xiayi* correspondent à la période du deuxième mois de l'année en cours jusqu'au deuxième mois *xiayi* de l'année suivante, soit en totalité douze mois. C'est ainsi que la période à venir dans l'injonction des deux consultations sur l'année du corpus de Tianxingguan, « à partir du mois *shiyue* jusqu'au mois *shiyue* de l'année suivante » (從十月以至來歲之十月 TXG : 9.1, 13.1), n'est s'associée qu'avec le terme *jisui* mais non *zusui*.

Examinons à présent l'élément de la période à venir dans l'injonction des autres corpus.

### Corpus de Geling

Dans le corpus de Geling, on trouve des éléments de période dans l'injonction, bien que la période en question ne couvre pas nécessairement toute l'année. Par exemple :

« X fit l'auguration : entre le mois *qiyue* (4/12) et le mois *dongxi* (10/12), puisse-t-il se faire que... » (口貞，七月至冬祭(禘)之月，尚... GL : A3.107)

La période en question est de sept mois d'après la table de correspondance des noms de mois entre le calendrier des Qin et celui de Chu exhumé sur le site de Shuihudi<sup>1</sup>. Vu la présence du caractère *zhen* 貞 au début de la sentence, ainsi que celle du caractère *shang* 尚 (« puisse-t-il se faire que »), comme marqueur de l'injonction, ce fragment nous semble évidemment correspondre à la partie de l'injonction. En raison de son état incomplet, on ne sait pas s'il s'agit d'une injonction sur l'année ou sur les maladies.

Dans le corpus de Geling, une période couvrant une année à venir se présente sous deux formes différentes dans les parties distinctes de la structure d'un registre. La première forme est celle que nous connaissons, relevée dans le corpus BS : [la période] de tel mois jusqu'au mois identique de l'année suivante. Voici un exemple :

« Du mois *xiayi* (4/12) jusqu'au mois *xiayi* (4/12) de l'année suivante, puisse-t-il se faire que [le seigneur] ne subisse aucun grand dommage. [Le devin] Si X » (☒自 日+它+頁 (夏) 夜+示 (夕) 之月 (之月) 以至 來+止 (來)歲 日+它+頁 (夏) 夜+示 (夕), 尚毋又(有)大咎。涇☒ GL: B1.19)

<sup>1</sup> Shuihudi qinmu zhujian zhengli xiaozu 1990, p. 190-191.

Outre cette forme habituellement attestée dans l'ensemble des registres divinatoires, le corpus de Geling possède une forme particulière pour marquer l'année à venir. La période en question se situe dans le préambule mais non dans l'injonction. Voici deux exemples :

« [Le devin] fit une auguration concernant toute l'année pour le seigneur, puisse-t-il se faire que [le seigneur] ne subisse aucun dommage. [Le devin] fit le pronostic, il prononça... » (為君集 止+月+戈 (歲)之貞，尚毋有咎。占曰：[le texte continue] GL : B4.122)

« [Le devin] fit une auguration concernant toute l'année pour le seigneur au moyen de Long X (tortue). [Le devin] fit le diagnostic... » (龍 埜+暵 為君 𠄎+卒(卒)歲貞。占之口☒ GL : B4.130)

Dans le premier exemple ci-dessus, on observe que le thème de la divination est absent. C'est-à-dire que, concrètement, on ne sait pas de quoi le consultant se soucie. Malgré cela, la forme standard est quand même respectée, l'expression débutant par le caractère *shang* se trouve dans l'injonction.

Dans le deuxième exemple, une omission plus importante est commise. En effet, ce qu'on appelle « injonction », la partie entre le préambule et le pronostic, est totalement absente, si l'on s'en tient à la structure standard. L'absence de l'injonction se trouve dans plusieurs occurrences où le terme « du jour de la consultation jusqu' à la fin de l'année » (*zusui* 卒歲) se situe dans le préambule (GL : B4.38, B4.46, B4.102, B4.130<sup>1</sup>). La même absence de l'injonction est attestée dans deux fragments (GL : B4.122, C.135) où le terme « du jour de la consultation jusqu'au même mois de l'année suivante » (*jisui* 集歲) se trouve dans le préambule. Dans l'état actuel des recherches, on constate que l'omission de l'injonction coïncide aux expressions *jisui* et *zusui* dans le préambule d'une unité textuelle. L'absence d'éléments d'injonction affecte à la fois le thème de la divination et la période à venir. Le manque de cette dernière est compréhensible car la période dont se soucie le consultant est déjà apparue dans le préambule. En revanche, la raison de l'absence du premier élément, le thème de la divination, dans l'injonction reste obscure.

---

<sup>1</sup> On pourrait aussi ajouter le fragment suivant : « [Le devin] fit une auguration. [Le devin] fit le pronostic : l'augure ne porte pas de dommage. [Il y] aura ... » (☒貞。占之：止+𠄎(兆)亡(無)咎，又(有)☒ GL: C.100). Vu l'absence d'injonction, il est ainsi possible qu'avant le caractère *zhen*, il existait un terme *zusui* ou *jisui*. Notons également que la graphie *zhao* 兆 avec l'élément de la marche 止, est une exception dans toutes les occurrences de la graphie en question, qui s'écrit 𠄎.

Le corpus de Geling possède aussi des périodes à venir peu communes dans le préambule et non plus dans l'injonction : sept jours (*qiri* 七日 GL : C.329) et trois ans (*sansui* 三歲 GL : B4.98) à venir. La période à venir du corpus de Geling, quelle que soit sa position dans la structure, est la plus diversifiée parmi l'ensemble des corpus de registres divinatoires.

### Corpus de Tianxingguan

La diversité du temps au sein du corpus de Geling dont se soucie le consultant est plutôt une exception dans l'ensemble des matériaux disponibles à nous. Dans le corpus de Tianxingguan, la période à venir couvre soit un mois, comme attesté par les nombreuses consultations mensuelles, soit une année, comme le montrent les deux occurrences de consultations sur l'année. Par la suite, après la deuxième moitié du quatrième siècle avant notre ère, la longueur est toujours fixée à un an à partir du jour de la consultation. Pourtant, la forme de cet élément dans l'injonction n'est pas standardisée. Nous commencerons par le corpus dans le meilleur état de conservation, celui de Tianxingguan.

Pour le corpus de Tianxingguan, outre les exemples nombreux de consultations mensuelles (discutées dans le préambule), on constate une période d'un an dans deux occurrences sous la forme suivante : « à partir du mois *shiyue* (7/12) jusqu'au mois *shiyue* (7/12) de l'année suivante, pendant toute cette période » (從十月以至來歲之十月, 集歲 TXG : 9.1, 13.1). La période à venir en question est littéralement identique dans les deux occurrences, juste avant le caractère *shang* débutant l'injonction proprement dite. Les deux consultations se passent bien au mois *shiyue* 十月, septième mois dans le calendrier de Chu d'après Chen Wei<sup>1</sup>. Il nous semble important de noter que les unités textuelles dans lesquelles on trouve la période à venir couvrant un an portent quelques particularités au sein du corpus de Tianxingguan. Dans la latte (TXG : 9.1), comme le thème de la divination, l'expression « service au roi » souvent attestée dans les autres unités textuelles, est absente. Quant à la latte (TXG : 13.1), c'est effectivement une consultation mensuelle d'après le contenu de son préambule (*yuezhen* 月貞). Dans les autres occurrences des consultations mensuelles, la période couverte par la consultation est toujours le mois de la consultation en question. L'expression « au terme de ce mois » (盡 avec le nom du mois) apparaît systématiquement dans toutes les occurrences des consultations mensuelles sauf dans notre exemple TXG 13.1.

---

<sup>1</sup> Chen Wei 1996, p. 1-2.

En fait, même si le préambule de cette latte nous indique qu'il s'agit d'une consultation mensuelle, la période couverte par la consultation est toujours une année à venir et pas seulement le mois en question. Cet exemple nous montre que la distinction entre la consultation de l'année et celle du mois pourrait être moins nette que nous le pensions. On pourrait éventuellement comprendre l'exemple TXG 13.1 en tant que témoignage sur une période où la consultation à l'année est en train de se former. C'est pourquoi, dans cette consultation, on trouve à la fois les caractéristiques des consultations mensuelles et celles des consultations sur l'année. Dans la consultation TXG 9.1, la dernière année du corpus en même temps le même mois que TXG 13.1, on pourrait considérer que la forme de la consultation sur l'année est déjà, en quelque sorte, distincte de la consultation mensuelle : le terme « consultation mensuelle » du préambule et celui « au terme du mois *shiyue* » (盡十月) dans l'injonction sont tous introuvables.

### Corpus de Wangshan

Dans le corpus de Wangshan, deux fragments portent sur un élément attestant une période couvrant l'année entière:

« jusqu'au mois *jingyi* de l'année suivante » (... 就集歲之荊[夷] ... WS : 30)

« jusqu'au [mois X] de l'année suivante » (... 就集歲之 ... WS : 34)

En effet, le terme *jisui* 集歲 signifie « l'année suivante », ou « toute l'année » dans le corpus de Baoshan<sup>1</sup>. Ce terme présenté dans le corpus du WS nous semble constituer un indice des consultations sur l'année, malgré notre ignorance sur le commencement du mois.

Un autre élément, le caractère *zi* 自, marque du commencement d'une période, est aussi un témoignage favorable pour l'existence d'une consultation de l'année. Voici trois exemples dans le corpus de Wangshan :

« ...fit l'auguration pour Shao Gu : allers et venues au service le roi, à partir du mois *jingyi*... » (... 邵固貞：出入事王，自荊[夷] ... WS : 29)

« ...roi, à partir du mois *jingyi* ... » (... 王，自荊夷以 ... WS : 32)

<sup>1</sup> Pour toutes les occurrences du terme 集歲 dans l'ensemble de notre corpus, voir Cai Lili 2015, p. 614-618, 1067-1069. Notons que le caractère *ji* 集 possède trois variantes dans le corpus de Baoshan, et deux dans le corps de Geling.

« ...à partir du mois *jingyi*... » (... [自]荆夷以 ... WS : 33)

En fait, parmi toutes les occurrences des périodes qui commencent par le caractère *zi* dans l'ensemble du corpus des registres divinatoires, à l'exception d'une période recouvrant sept mois, tous les autres correspondent à la durée d'une année<sup>1</sup>. Par conséquent, nous pourrions déduire que les trois fragments ci-dessus, avec un période commençant par le mois *jingyi*, évoquent une consultation sur l'année jusqu'au mois de *jingyi* suivant.

### Corpus Qinjiazui

La période d'une année à venir dans l'injonction est absente dans les trois corpus de Qinjiazui. D'ailleurs, les mois des consultations ne montrent pas de régularité : *dongxi* 冬亦+示(夕) (QJZ.1 : 1) ; *xiangyue* 亥月 (QJZ.13 : 3), *xiayi* 夏亦+示(夕) (QJZ.13 : 8) ; *bayue* 八月 (QJZ.99 : 15).

Selon nous, l'absence d'une période à venir dans l'injonction de ces trois corpus, dont les consultants sont les plus modestes parmi tous, est significative. La période à partir du mois de la consultation jusqu'au même mois de l'année suivante suggère qu'au même mois de l'année suivante, une autre consultation aura lieu, également pour l'année à venir. Cette deuxième consultation de l'année suivante est en quelque sorte déjà prévue à la fois pour le consultant et les officiants. Pourtant, elle est probablement trop coûteuse pour les consultants des trois corpus Qinjiazui. L'absence d'une période d'une année à venir dans les trois corpus Qinjiazui montre que pour ces trois consultants, leur besoin est *a priori* ponctuel, pour une guérison de la maladie à un moment donné.

### Corpus Yancang

Quant au corpus de Yancang, une unité reconstituée est la suivante :

« L'année où l'émissaire du pays de Song, Zuoshi Chen, se rendit à Chu, au mois *jingyi*, au jour XX, [le devin] Guan X fit l'auguration au moyen de l'esprit éternel (tortue) pour le compte du ministre de guerre Dao Gu : courir dans le pays, allers et venues au service le roi, à partir du mois *jingyi* de cette année jusqu'au mois *jingyi* de l'année suivante, puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subira aucun dommage. » (宋客左師辰躡楚之歲，荆夷 [之

---

<sup>1</sup> L'exception est une reconstitution de deux fragments (GL : B1.31 complété de B1.25), à propos d'une consultation sur les maladies, pendant sept mois, du mois *xiayi* jusqu'au mois *dongyi* (déjà traduit et discuté dans ce chapitre, section III.2 classification). Pour toutes les occurrences des périodes commençant par le caractère *zi*, voir Cai Lili 2015, p. 583-589.

月], 口口之日, 觀 王+朋 以長霽為大司馬悼惛貞: 既走趣(趨)于邦, 出入侍王, 自宋客左師辰之歲荊夷, 以就來歲之荊夷, 尚毋有咎 YC : 1)<sup>1</sup>

Si cette reconstitution est correcte, elle représente un exemple de consultation à l'année, au mois *jingyi*, pour l'année à venir jusqu'au mois de *jingyi* de l'année suivante. Une chose à noter, différente du corpus de Baoshan, le terme signifiant « cette année » est bien singulier, absent dans tous les autres corpus. La mention de cette année est une forme abrégée de noter une année par un événement au début de l'unité textuelle, les cinq premiers caractères (宋客左師辰) de l'événement « l'émissaire du pays de Song, Zuo Shichen, se rendit à Chu » (宋客左師辰躡楚).

Après avoir examiné tous les corpus de registres divinatoires, on observe qu'une période d'une année à venir existe dans la plupart des corpus à l'exception de Qinjazui. Les corpus de Dingjazui et Wangshanqiao sont très peu nombreux, après leur pillage, et ne nous permettent pas de discuter de la période à venir dans l'injonction. Cinq consultants sur dix se soucient de l'année à venir à partir du jour de la consultation (corpus Baoshan, Geling, Tianxingguan, Wangshan, Yancang). Quant aux trois consultants de Qinjazui, les moins importants et les moins riches parmi tous, leur prévoyance, leur espérance et leur inquiétude toutes comprises, se résument forcément à un court délai en raison de la limite de leur capacité économique.

## b) Consultation sur les maladies

Dans la plupart des registres divinatoires, il n'y a pas de période à venir concernant la maladie, parce que le consultant ne veut pas que la maladie résiste et réside encore chez lui dans le futur. C'est une espérance juste pour le consultant. Pourtant, certaines consultations sur les maladies du corpus de Geling, le plus ancien corpus, font mention d'une période à venir dans leur injonction. Seize fragments rangés ensemble, reconstituent plusieurs UT associées, présentent une telle particularité. D'après la reconstitution de Song Huaqiang, ces consultations sont en effet réalisées sous l'ordre du prince Xi d'un lieu non reconnu (禋公子

---

<sup>1</sup> Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo, Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin 2020, p. 58. Cette reconstitution est aussi présentée dans un article de Li Tianhong, mais avec des numéros des fragments différents (12, complété de 25 et de 22), voir Li Tianhong 2014, p. 161-162.

號). La période en question couvre « toute la période de cette année et jusqu'au mois de *xi* [de l'année suivante] » (𠄎+卒(卒)歲或至 日+它+頁(夏) 夜+示(夕) 之+月\_(之月))<sup>1</sup>.

Par ailleurs, un autre fragment (GL : B1.31 complété de B1.25, déjà discuté dans la classification de l'injonction) couvre une période différente avec une durée de sept mois. Cette reconstitution de deux fragments n'a pas de lien direct avec le prince Xi. En fin de compte, la consultation sur les maladies avec une période à venir dans l'injonction est une particularité du corpus de Geling.

La présence d'une période à venir dans l'injonction des consultations sur des maladies est attestée que dans le corpus de Geling, on peut constater qu'à partir de la deuxième moitié du quatrième siècle avant notre ère, cette pratique est définitivement abandonnée par les spécialistes mantiques du royaume de Chu.

## 5 – L'injonction proprement dite

Concrètement parlant, le contenu propre de l'injonction est l'expression commençant par le caractère *shang*, après le thème de la divination et la période à venir. Nous allons présenter tout d'abord son format, puis son contenu dans l'ensemble des corpus. Comme pour les autres parties de la structure discutées précédemment, nous allons procéder à la distinction entre les consultations sur l'année et celles sur les maladies.

### a) Format de l'injonction

Le caractère *shang* 尚 marque le début du thème proprement dit de la divination à la fin de l'injonction, après le thème de la divination et la période à venir<sup>2</sup>. On lui trouve deux formes. La première est négative, selon le modèle suivant : 尚, suivi de 毋, suivi d'une malchance à éviter, par exemple :

« Puisse-t-il se faire que sa personne ne subisse aucun dommage. »

(躬身尚毋有咎 BS: 199)

La deuxième est affirmative : 尚, suivie d'un souhait exprimé, par exemple, « à l'intérieur de la seigneurie, puisse-t-il se faire qu'il y ait une récolte abondante » (封中尚大熟

---

<sup>1</sup> Song Huaqiang 2010, p. 382-383. Les nouveaux numéros de fragments en question dans sa reconstitution sont entre 90 et 105.

<sup>2</sup> Pour la particule *shang* au sein des divinations dans les sources transmises, voir Kalinowski Marc 2008a, p. 111. Je suis sa traduction du terme *shang* sans modification.

GL : B4.136). Dans certains registres, auprès du caractère *shang*, le sujet de la divination est constitué par deux éléments liés, une forme affirmative suivie par une forme négative.

« Puisse-t-il se faire que [ses maladies] guérissent vite et qu'il n'ait pas de malédiction. »

(尚速瘥，毋又(有)崇。BS : 236).

L'injonction en question est identique dans les cinq augurations de la consultation sur les maladies du même jour (BS : 236, 239, 242-243, 245, 247). On peut se demander ici s'il s'agit de deux opérations différentes, enregistrées côte à côte dans la même injonction, ou bien s'il s'agit d'une seule et même opération portant sur deux thèmes différents. Ce phénomène se retrouve aussi à Geling (corpus de Geling), notamment dans les ensembles de fragments suivants : A3.194 complété de A3.29 et de C.121 ; C.112 complété de A3.114 et de A3.113.

Servant habituellement à introduire l'injonction dans les registres divinatoires, et pouvant en cela être considéré à juste titre comme « marqueur » de leur nomenclature, le caractère *shang* pourtant est absent de l'injonction de trois unités textuelles du corpus de Baoshan, à savoir les ensembles de lattes 218-219, 220, 221-222. Certes, ces trois unités textuelles sont difficiles à comprendre en raison de leurs particularités, mais en même temps, elles semblent témoigner d'un état d'achèvement moins élaboré au sein du corpus de Baoshan. On discutera plus loin de ces textes sans polissements, dans un chapitre spécifique plus tard.

L'exemple le plus explicite d'une injonction dont les sujets recouvrent deux thématiques différentes est le suivant. Au demeurant, il présente deux occurrences de la même particule *shang* :

« Au mois X, puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage, puisse-t-il se faire que sa personne ait ses avantages et soit favorable. [Le devin] Ding [fit un pronostic]... »

(之月，尚毋又(有)咎，穴+躬 (躬)身尚自宜訓(順)。定... GL : B1.9 complété de B2.17)

Ce fragment est une reconstitution de deux morceaux de latte issus de la publication du rapport de fouille de la tombe n°1 de Geling<sup>1</sup>. Malgré que la graphie du deuxième *shang* 尚 et celle de *zi* 自 sont partiellement abimées, en se fondant sur les autres occurrences de l'expression *shang ziyishun* 尚自宜順 attestée à plusieurs reprises dans le même corpus, nous

---

<sup>1</sup> Voir Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 河南省文物考古研究所 2003, pl. 126.

pensons que la lecture du deuxième *shang* ne pose pas de problème<sup>1</sup>. Le problème est d'ailleurs que sur la photographie en noir et blanc, on n'aperçoit pas l'endroit où les spécialistes ont réuni les deux morceaux en question. Il est donc difficile de vérifier si cette reconstitution est correcte ou non. Si la reconstitution est juste, ces deux fragments constituent un cas vraiment particulier d'injonction au sein de notre corpus de registres. On note également deux autres reconstitutions avec la même injonction dans le corpus de Geling (GL : A3.247 complété de A3.274 ; B2.35 complété de B2.34)<sup>2</sup>.

Le premier de ces deux autres exemples est le suivant :

« Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun grand dommage, puisse-t-il se faire que sa personne ait ses avantages et soit favorable (...) »

(毋又(有) 大咎, 宀+躬 (躬) 身尚自順訓(順)... GL : A3.247 complété de A3.274)

Certes, cet exemple est moins manifeste que l'exemple précédent en raison de l'absence du caractère *shang* en début de fragment. En se fondant sur les autres exemples du corpus de Geling, nous pensons que le complément du caractère *shang* dans le contexte est très vraisemblable.

On trouve l'injonction contenant deux sujets parallèles seulement dans les corpus de Geling et Baoshan. Chronologiquement parlant, ces deux corpus se situent aux deux extrémités de la période concernée par notre corpus. Le corpus Geling est le plus ancien, celui de Baoshan est juste un petit peu avant le plus récent corpus Yancang. Dans tous les corpus réalisés entre le temps, la présence de deux sujets, ensemble dans la même injonction, n'est pas attestée nulle part à notre connaissance.

Tous les zoo-archéologues s'appuient sur certains ossements d'animaux afin de donner un nombre minimum d'individus (NMI) dans un vestige donné, nous pouvons seulement nous faire une idée de l'ampleur des activités mantiques à partir de la partie de l'injonction, précisément les expressions commencées par le caractère *shang*<sup>3</sup>. Comme l'unité textuelle (BS : 234-235) nous l'a montré, l'activité mantique peut s'arrêter juste après le premier pronostic. Les propositions cultuelles et le deuxième pronostic peuvent être quant à eux totalement absents dans une unité. En plus, le préambule d'un registre divinatoire et

---

<sup>1</sup> Pour toutes les occurrences de l'expression 尚自宜順 dans tous les corpus, voir Cai Lili 2015, p. 1054-1056.

<sup>2</sup> Bing Shangbai considère qu'une autre reconstitution (GL : C.221 complété de A3.210) porte la même injonction, après la vérification de la transcription ainsi que les photos de lattes, on constate que les fragments se terminent avec le caractère *shang* au bout des fragments, donc le contenu de l'injonction est par conséquent inconnu. Voir Bing Shangbai 2009, p. 203.

<sup>3</sup> Pour la notion NMI dans la zoo-archéologie, voir Lyman Lee 1994, p. 36-71.

sacrificiel pourrait tout à fait être identique à celui d'un registre sacrificiel, outreusement dit la seule présence d'un préambule dans un fragment, on ne sait même pas à quel type de document il appartient. C'est pourquoi dans les corpus fragmentaires, la présence du caractère *shang* demeure la seule indication qu'une consultation a été réalisée.

## **b) Consultations sur l'année**

Dans la discussion qui va suivre, on présentera les particularités du contenu de l'injonction au sein de chaque corpus. En règle générale, le contenu des injonctions concernant les consultations sur l'année est différent de celui des consultations sur les maladies. De plus, ce contenu varie lui-même d'un corpus à un autre. Par ailleurs, à l'exception du corpus de Geling, les injonctions dans chaque corpus sont unifiées dans la même catégorie des consultations, qu'elles portent sur l'année ou sur les maladies. Au fur et à mesure de notre analyse, nous nous rendons compte qu'une même injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage. » (尚毋有咎), est associée tantôt avec des consultations sur l'année dans tel corpus, tantôt avec des consultations sur les maladies dans tel autre. Nous allons essayer de comprendre ce phénomène.

### **Corpus de Baoshan**

La tendance générale du corpus de Baoshan montre que dans l'expression suivant le caractère *shang*, le sujet de la divination se différencie essentiellement entre la consultation à l'année et celle sur les maladies. En effet, dans la quasi-totalité des consultations de l'année de ce corpus, le sujet de la divination est « puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage » (尚毋有咎)<sup>1</sup>. La seule exception se trouve dans l'unité textuelle (BS : 207-208), qui contient une consultation sur les maladies avec l'expression en question. Dans les autres corpus, une grande diversité caractérise les consultations sur l'année.

### **Corpus de Geling**

Dans le corpus de Geling, qui compte parmi les plus anciens de nos textes, on observe que la mise en forme unifiée des injonctions est la moins élaborée par rapport aux corpus ultérieurs. Par exemple, l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage » (尚毋有咎) apparaît à la fois dans les consultations sur les maladies et dans celles

---

<sup>1</sup> Pour tous les contenus des injonctions, voir le tableau VIII : thème de la divination et injonction du corpus de Baoshan.

non sur les maladies parmi les sept spécimens conservant à la fois le thème de la divination ainsi que l'injonction.

Numéro	Traduction	Transcription
jia1-12	chercher les grains prochainement, l'aller-retour	將逾取 畝+禾, 還返 尚毋有咎
jia2-33	Le cœur oppressé	心悶尚毋有咎
jia3-229	Aller et retour	還返尚毋有咎
yi1-31+25	des problèmes osseux, l'abdomen gonflé, des problèmes dermatologiques	疾 骨+龍, 脹腹, 膚 疾尚毋有大[咎] <sup>1</sup>
yi4-44	Une fois qu'il demeure à la capitale, rendre une visite au roi prochainement, aller et retour	既在郢, 將見王, 還返[尚]毋有咎
yi4-85	Habiter à la capitale	居郢尚毋有咎
yi4-100+ling532+678	Habiter à la capitale, allers et venues à Dongling	居郢, 還返至於東陵 尚毋有咎

**Tableau 12** Fragments avec l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage » (尚毋有咎) dans le corpus de Geling<sup>2</sup>

Même si la présence de l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage » dans les fragments (GL : B1.31 complété de B1.25) est une possibilité, ce qui est sûr est qu'une telle injonction se trouve dans le fragment jia2.33, qui est une consultation sur les maladies, avec une description des symptômes du consultant, le cœur oppressé en l'occurrence. Alors on constate que l'injonction « puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage » se trouve à la fois dans des consultations sur les maladies et dans d'autres non sur les maladies<sup>3</sup>. On pourrait en déduire qu'à la première moitié du quatrième siècle avant notre ère, une mise en forme unifiée des injonctions n'était pas encore établie par les devins dans la région septentrionale du royaume de Chu proche de la plaine centrale.

<sup>1</sup> En effet, comme un fragment du corpus WS nous montre, « puisse-t-il se faire que [le consultant] n'ait pas grand trouble » (尚毋為大 又+虫(尤) WS : 9), le caractère *you* (尤 trouble) pourrait aussi être présent ici.

<sup>2</sup> Pour économiser l'espace dans le tableau, je ne traduis pas l'injonction 尚毋有咎 dans la deuxième colonne.

<sup>3</sup> Le fragment B4.85 est sûrement une consultation sur l'année en raison de l'expression « pendant toute l'année » (*zusuizhen* 𠄎+卒(卒)歲貞).

Outre l'injonction discutée plus haut, on trouve plusieurs occurrences de l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] lui-même ait ses avantages et soit favorable. » (尚自利訓(順)), attestées aussi dans le corpus de Tianxingguan, mais aucune associée avec les affaires de santé du consultant<sup>1</sup>. On trouve aussi des injonctions particulières, par exemple concernant les récoltes sur le territoire de la seigneurie du consultant : « À l'intérieur de la seigneurie, puisse-t-il se faire qu'il y ait une récolte abondante. » (封中尚大熟 GL : B4.136). Quant à l'injonction « Puisse-t-il se faire que [l'augure] soit faste. » (尚吉 GL : A3.165 complété de B4.151 et de C.540), s'associée aux affaires ne concernant pas la santé du consultant, elle est tombée en désuétude dans les corpus ultérieurs<sup>2</sup>.

### Corpus de Tianxingguan

Dans un autre corpus en bon état de conservation, celui de Tianxingguan, l'injonction se présente assez différemment<sup>3</sup>. Au sein de ce corpus, toutes les consultations liées au service du roi (事王), qu'elles soient mensuelles ou non, comportent une injonction de type « Puisse-t-il se faire que [le consultant] lui-même ait ses avantages et que ce soit favorable » (尚自利訓(順)). En effet, cette injonction n'est attestée que dans les corpus de Geling et Tianxingguan, les deux plus anciens de nos corpus. Par ailleurs, elle ne s'associe jamais avec les consultations sur des maladies.

Quant aux deux consultations dont le thème est différent de la carrière politique et des symptômes du consultant, l'injonction de la première est identique aux autres consultations au service du roi ; celle de la deuxième est avec une injonction singulière :

« Une fois demeurer auprès du roi, que chasser au mois *xiayi*, [à propos d']  
allers et venues en retard ou en rapidité, puisse-t-il se faire que [le consultant]  
lui-même ait ses avantages et soit favorable. » (既逗於王, 以為夏尸+示(夷)  
獸(狩)<sup>4</sup>, 遠(還)返遲速, 尚自利訓(順)。TXG: 7.1)

<sup>1</sup> Voir le tableau IX : thème de la divination et injonction du corpus de Tianxingguan et le tableau XI : thème de la divination et injonction du corpus de Geling dans les annexes de notre thèse.

<sup>2</sup> L'exception de l'injonction « Puisse-t-il se faire que [l'augure] soit faste » sera discuté à la fin du chapitre avec les unités textuelles primitives du corpus de Baoshan.

<sup>3</sup> Concernant les contenus des injonctions du corpus de Tianxingguan, voir le tableau IX : thème de la divination et injonction du corpus de Tianxingguan dans les annexes.

<sup>4</sup> On suit la modification proposée par Cai Lili concernant le caractère *shou* 獸, voir Cai Lili 2012, p. 17. On note par ailleurs que le caractère *wei* 為 n'a jamais été associé avec le mois quelconque ailleurs, voir le recensement du caractère en question : Cai Lili 2015, p. 452-466.

« Une fois commencer à habiter dans son bâtiment tout neuf construit, puisse-t-il se faire qu'il soit convenable et paisible d'y habiter longtemps. » (既言<sup>言</sup>(始) 尻(處)其新室, 尚宜安長尻(處)之。 TXG: 15.1)

L'exemple de TXG 15.1 montre que si le thème de la divination est particulier, l'injonction en question pourrait aussi porter des singularités. Pourquoi la consultation mentionnée dans TXG : 15.1, à propos d'un bâtiment neuf, ne prend pas la forme d'une injonction courante de ce corpus, à savoir la formule toute faite « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ait ses avantages et soit favorable. », comme dans le registre TXG : 7.1, à propos d'un séjour auprès du roi et d'une chasse ? C'est sans doute parce que la partie suivante de l'injonction en question, « [Le consultant ne subirait] pas de dommage ni de malédiction dans les trente années à venir. » (三十歲無咎無崇 TXG : 15.2), se focalise sur de vie du bâtiment, attestée dans l'injonction par le caractère *chang* 長 (longtemps). À propos d'une durée beaucoup plus longue qu'une année, la forme courante d'une injonction à Tianxingguan, à savoir « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ait ses avantages et soit favorable. » ne peut pas exprimer pleinement le souci et la préoccupation du consultant. Dans ce cas-là, le devin officiant devait en formuler une nouvelle à la demande de son consultant. Quant à la consultation à propos du séjour auprès du roi et de la chasse (TXG : 7.1), elle eut très probablement cours pendant une période relativement brève, l'injonction routinière du corpus lui suffisait alors amplement.

### Corpus Wangshan

Concernant les corpus fragmentaires, la situation varie de l'un à l'autre. Dans le corpus de Wangshan, deux occurrences attestent que l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ait une charge rapidement » (尚速得事) peut suivre le thème de la divination. Dans ce cas précis, « Le consultant n'a pas encore de titre honorifique. » (以元(其)未又(有) 竹+雀(爵)立(位) WS : 22 complété de 23).

### Corpus Yancang

Dans ce corpus, le plus récent parmi des registres divinatoires en notre possession aujourd'hui, la reconstitution d'une consultation sur l'année a déjà été discutée dans la discussion sur la période à venir dans l'injonction<sup>1</sup>. Le contenu de l'injonction est aussi « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage. » (尚毋有咎).

---

<sup>1</sup> Voir, ce même chapitre, dans la section III.4.

### c) Consultations sur les maladies

On observe que le corpus de Geling, comme en atteste l'étude structurale menée précédemment, possède une diversité absente des corpus ultérieurs. D'ailleurs, on constate que l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne meure pas. » (尚毋死) est attestée dans plusieurs corpus (Baoshan, Geling, Wangshan). Cette formule reflète l'état du consultant, proche de la mort. Comme l'occurrence de cette injonction du corpus de Baoshan (BS : 249-250) nous le montre, l'unité textuelle contenant cette expression pourrait être la dernière consultation du corpus en question.

#### Corpus de Baoshan

Quant aux consultations sur les maladies, non seulement l'injonction proprement dite est distincte de celle de l'année, mais elle évolue au fur et à mesure selon l'état de santé du consultant. En effet, on a des consultations sur les maladies à partir de la deuxième année de tous les trois ans notés dans l'ensemble du corpus BS. Parmi les consultations sur les maladies de la deuxième année, à l'exception des lattes 207 et 208 portant une injonction pareille à celles sur l'année, « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage » (尚毋有咎), les deux autres consultations portent la même injonction: « puisse-t-il se faire que [le consultant] n'ait pas de maladie » (尚毋有恙 (恙) BS : 221, 223)<sup>1</sup>. Concernant la troisième année notée dans le corpus BS, cinq augurations réalisées le même jour par des devins différents avec des instruments mantiques distincts portent la même injonction : « puisse-t-il se faire que [le consultant] guérisse rapidement et il n'ait pas de malédiction. » (尚速瘥, 毋有祟。 BS : 236, 239-240, 243, 245, 247). L'injonction de la dernière unité dans le corpus de Baoshan est « puisse-t-il se faire que [le consultant] ne meure pas » (尚毋死 BS : 249). De cet élément, on peut déduire que le consultant était vraiment proche de sa fin, dans un état entre la vie et la mort. Ainsi, cette expression nous permet d'identifier celles parmi les dernières consultations avant le décès du consultant au sein des autres corpus fragmentaires.

#### Corpus de Geling

---

<sup>1</sup> Ces deux consultations ont lieu dans le même jour, voir Kalinowski Marc 2008a, p. 142-143, le tableau 3 ; également le tableau VII dans les annexes de notre thèse : unités textuelles du corpus BS. Pour l'injonction sur maladie de la latte 221 dont la consultation a eu lieu au jour *yiyou* (乙酉 46/60) au mois *cuanyue* 爨月, une période à venir est précisée avant l'injonction: « durant ce mois » (爨月 几+日 中). On pourrait éventuellement considérer cette consultation à la fois en tant que consultation sur les maladies avec une période (semblable à celles du corpus de Geling) et aussi une consultation mensuelle (semblable à celle du corpus de Tianxingguan).

Dans ce plus ancien corpus, les injonctions concernant les consultations sur les maladies sont des plus diverses. Nous donnons seulement quelques exemples : « Puisse-t-il se faire que [la maladie] guérisse rapidement, [le consultant] ne subisse aucun dommage. » (尚速瘥, 毋有咎 GL : A3.29 complété de C.121 et de A3.194), « Puisse-t-il se faire que [la maladie] ne persiste pas. » (尚毋癘(續)<sup>1</sup> GL : A3.58), « [consultant a senti] oppressé, et l'éruption de la gale n'a pas encore eu lieu, [du fait que le consultant] a eu les furoncles. Puisse-t-il se faire que [l'éruption de la gale] ait lieu, [le consultant] n'ait pas de trouble. » (人+忒(悶), 戲(且) 疔+芥 (疥)不出, 以又(有) 瘡(疔)。尚速出, 毋為 又+心(尤)。 [le texte continue] GL : A3.198 complété de A3.199.2). En effet, les termes concernant l'évolution des maladies du consultant, « persistance » (*xu* 續), « guérison » (*chai* 瘥) ne sont pas totalement inconnus dans ces registres. Ils sont attestés dans les autres corpus importants (BS, TXG, WS), à l'exception notable que, dans les corpus de Tianxingguan et de Wangshan, on les trouve dans la partie suivant l'injonction, le premier pronostic. Dans le corpus de Baoshan, la situation est similaire à celui de Geling.

D'ailleurs, trois occurrences « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne meure pas. » (尚毋死 GL : A3.40, A3.131, B4.22) sont attestées, signifiant au moins que trois augurations ont été réalisées avant la mort du consultant. En raison de l'absence du préambule de ces trois fragments en question, on ne peut pas savoir si ces augurations ont été faites le même jour.

### Corpus de Tianxingguan

Quant aux consultations sur les maladies dans ce corpus relativement bien conservé, leurs injonctions sont quasiment toutes identiques et calquées sur la formule générique suivante : « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage. » (尚毋有咎). La seule exception est la latte 40, dont l'injonction est la suivante: « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun grand dommage pour cette raison. » (尚毋以是古(故)有大咎 TXG :40). Elle concerne aussi les symptômes des maladies du consultant, donc par conséquent, il s'agit d'une consultation sur les maladies<sup>2</sup>. Il est important de noter que dans le corpus de Baoshan, une telle expression est en règle générale associée avec les injonctions des consultations sur l'année et non celles sur les maladies (sauf l'unité textuelle 207-208).

<sup>1</sup> Pour ce caractère, on suit la proposition de lecture par Chen Wei, voir Chen Wei 2010, p. 86-88. Pour les autres compréhensions du caractère en question, voir Zhu Xiaoxue 2013b, p. 608-609.

<sup>2</sup> La même injonction se trouve aussi dans le corpus de Wangshan (WS : 40, consultation sur les maladies).

Notons en passant que l'on ne trouve pas d'occurrence d'injonction indiquant « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne meure pas. » (尚毋死) dans le corpus de Tianxingguan.

### Corpus de Wangshan

Dans des fragments conservés dans un état relativement bon, parmi le corpus de Wangshan, contenant à la fois la description des symptômes et l'injonction, on observe que les injonctions de deux seuls spécimens s'expriment de deux façons suivantes : « Puisse-t-il se faire que [le consultant] n'ait pas grand trouble. » (尚毋為大 又+虫(尤)<sup>1</sup> WS : 9) et « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse pas de grand dommage pour ces raisons. » (尚毋以元(其)古(故)又(有)大咎 WS : 40). Le caractère *shang* 尚 est très probablement omis dans le fragment suivant : « [Le consultant] guérira rapidement, puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse pas de dommage pour cette raison. [Le devin] fit le diagnostic. » (速 疒+獻(瘥), [尚]毋以元(其)古(故)又(有)咎。占之 WS : 44). On pourrait considérer que les injonctions des fragments 40 et 44 sont en quelque sorte des variantes de l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage. » (尚毋有咎) avec la seule différence d'un terme « pour cette raison » (以其故) et un caractère *da* 大 (grand). Cette injonction concerne uniquement les consultations sur les maladies. Dans le corpus de Wangshan, on observe que les injonctions sont différentes entre les consultations sur l'année et celles sur les maladies. En raison de l'état fragmentaire du corpus, on ne peut pas savoir si la forme relativement uniformisée de l'injonction est due à des augurations lors d'une même consultation par des devins différents.

En outre, une occurrence de l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne meure pas. » (尚毋死 WS : 39) est attestée que le consultant était dans un état grave entre la vie et la mort. Trois autres exemples des résultats du premier pronostic suivant l'injonction, « [Le consultant] ne meurt pas. » (不死 WS : 54, 57+58, 60) dans le premier pronostic nous suggèrent que probablement, plusieurs consultations ont eu lieu aussi pendant l'agonie du consultant.

---

<sup>1</sup> Je suis la lecture proposée par Chen Jian 陳劍, voir Zeng xiantong 曾憲通, Chen Weiwu 陳偉武 2018, vol. 13, p. 6635. Selon Chen Jian, les prononciations des caractères *you* 又 et *you* 尤 dans le chinois archaïque étaient très proches l'une à l'autre. Pourtant, il ne donne pas de démonstration sur ce point. Xuan Jiancong 禰健聰 complète cette partie dans son propre article, voir Zeng Xiantong, Chen Weiwu 2018, vol. 13, p. 6635-6636.

## d) Observations sur l'injonction

Concernant les injonctions des consultations sur les maladies, un rapprochement est nécessaire entre le corpus de Geling et les corpus de Tianxingguan et de Wangshan. Dans le corpus de Geling, la préoccupation et l'inquiétude du consultant concernant l'évolution de ses maladies s'expriment directement dans l'injonction. On pourrait croire que l'injonction est telle quelle sortie de la bouche du consultant. Ainsi, cela nous donne un aperçu de la richesse et de la diversité de l'injonction du corpus.

Pendant la période qui sépare le corpus de Geling et les corpus de Tianxingguan et de Wangshan, une règle a été appliquée parmi les officiants de l'art divinatoire. Désormais, l'injonction se voit être réalisée avec des expressions plus ou moins figées, parmi celle disponibles, le choix étant semble-t-il laissé à ces officiants. Certes, dans la deuxième moitié du quatrième siècle, ceux-ci peuvent encore ajouter des éléments, tels que « grand » (*da* 大), « pour sa raison » (*yiqigu* 以其故), « pour cette raison » (*yishigu* 以是故) dans l'injonction selon le besoin du consultant, mais en règle générale l'injonction ne dépasse pas dans sa forme un nombre relativement limité de formules toutes faites.

Certainement, les officiants de l'art mantique continuent-ils à être à l'écoute de la personne qui les consulte, tout comme leurs confrères des décennies auparavant. À ceci près, qu'après la deuxième moitié du quatre siècle avant notre ère, les devins ont tendance à ne plus noter la préoccupation et l'inquiétude du consultant telles quelles dans l'injonction. Ils pourraient les mémoriser dans leurs têtes ou sur des brouillons, et ne les inclure, que pour répondre aux soucis du consultant dans le cadre du premier pronostic faisant suite à l'auguration. La transformation du contenu de l'injonction, en s'éloignant progressivement des besoins concrets du consultant pour aller vers les formules figées, fait que désormais l'injonction devient plus unifiée. Avec le nombre limité des formules dont elle fait l'objet, son contenu prend lui aussi une forme beaucoup plus générale qu'auparavant.

Dans le corpus de Baoshan, l'avant-dernier de nos corpus (une ou deux décennies avant le corpus de Yancang), l'expression plus directe de l'injonction en revient à des formulations sensiblement identiques à celle de Geling, réalisées plusieurs décennies auparavant. Par exemple, l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] guérisse rapidement et il n'aura pas de malédiction. » (尚速瘥, 毋有祟) est attestée dans les cinq augurations sur les maladies du consultant au même jour du corpus, dans la dernière année vécue du patient. Cette façon de présenter l'injonction nous rappelle celle du corpus de Geling,

mais non celles de Tianxingguan et de Wangshan, plus proche du corpus de Baoshan dans l'espace et dans le temps. Cela nous montre que l'évolution de la structure des registres divinatoires n'est pas linéaire, les devins peuvent reprendre une forme ancienne attestée dans plusieurs décennies auparavant.

Dans l'ensemble des corpus, au fur et à mesure de l'aggravation des maladies du consultant, continuer à vivre est le dernier espoir du consultant et de son entourage au cours des dernières consultations. Dans ce cas-là, les injonctions généralistes ne suffisent plus à exprimer pleinement la nécessité de suivi. L'injonction directe telle que « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne meure pas. » (*shang busi* 尚不死 ou *shang wusi* 尚毋死) est soumise sans détournement à l'oracle.

L'unification du contenu des consultations, que celles-ci portent sur l'année ou sur les maladies, n'est pas un phénomène aisé à concevoir, dans sa reconstitution. Tout d'abord, on ne sait pas à quelle étape du compte-rendu divinatoire et sacrificiel, elle a pu intervenir. Elle a très bien pu être réalisée par les devins et notée sur un support d'écriture transitoire, une sorte de brouillon, juste après la réalisation des divinations. Mais, tout aussi bien, elle peut avoir été opérée par les scribes, qui ont la charge de retranscrire à l'écrit sur le support définitif des lattes en bambou les comptes rendus de cette même activité mantique. Si l'on prend les corpus de Baoshan et de Tianxingguan comme exemples, leur fréquence et l'ampleur de leurs activités mantiques et sacrificielles pourraient permettre d'en rétablir le processus avec une relative sûreté. Pour le corpus de Baoshan, la standardisation de l'injonction est relativement facile à réaliser car dans la plupart des cas, plusieurs augurations sont réalisées pour une consultation par des devins différents le même jour, très probablement au même lieu, en utilisant des instruments mantiques distincts<sup>1</sup>. Vue la proximité de temps et de lieu, une mise en œuvre de l'injonction est tout à fait réalisable. Pour le corpus de Tianxingguan, la situation n'est pas tout à fait identique. En effet, on a douze occurrences d'injonctions « Puisse-t-il se faire que [le consultant] lui-même ait ses avantages et soit favorable. » (尚自利訓(順)) dans l'ensemble du corpus. Parmi ces douze occurrences, deux exemples (TXG : 70, 75) sont des fragments privés de leur préambule. Par conséquent, on ne connaît pas la date précise de ces consultations. Une occurrence quant à elle est une consultation réalisée au mois *shiyue* 十月 pour une période qui va du jour de la consultation jusqu'au mois *shiyue* de l'année suivante (TXG : 9.1). Un autre exemple (TXG : 7.1) similaire est celui déjà discuté dans l'injonction

---

<sup>1</sup> Pour le scénario reconstitué des activités mantiques des devins du corpus BS, voir Kalinowski Marc 2008a, p. 141-144.

sur l'année dans le corpus de Tianxingguan. Les huit autres occurrences sont quant à elles toutes des consultations mensuelles. Elles sont réparties sur deux années en huit mois différents (voir le tableau 3 du chapitre). Dans ce contexte-là, la mise en œuvre d'une unification des injonctions demande beaucoup plus d'effort aux devins et aussi aux scripteurs en considérant le temps écoulé entre chaque consultation.

Malgré certains désaccords existant encore sur les datations des tombes livrant les registres divinatoires et sacrificiels, la chronologie relative entre les quatre corpus de Baoshan, de Geling, de Tianxingguan, de Yancang est assurément certaine. Le corpus de Geling est le plus ancien, soit entre 401 et 395, soit même en 377, selon les chercheurs. Quant à celui de Tianxingguan, il se situe au milieu du quatrième siècle avant notre ère, entre 350 et 339. Pour Wangshan, ce serait entre 339 et 320, Baoshan entre 318 et 316, Yancang entre 307 et 299<sup>1</sup>. Alors comment comprendre le fait que la même injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage. » (尚毋有咎), qui couvre toutes les consultations sans distinction dans le plus ancien corpus de Geling, apparaît uniquement dans les consultations sur les maladies au sein des corpus de Tianxingguan et de Wangshan aux premières décennies de la deuxième moitié du quatrième siècle, alors qu'elle se trouve dans la quasi-totalité des consultations sur l'année des corpus de Baoshan et de Yancang à la fin du quatrième siècle ?

En effet, même si la structure révélée par les formules de Baoshan est identifiable dans l'ensemble des registres de notre corpus, on peut les distinguer nettement en deux groupes : le corpus de Geling d'un côté, les autres corpus de l'autre. Les caractéristiques de l'injonction participent de la même tendance. Selon nous, le corpus de Geling témoigne d'une période dans laquelle une même consultation est réemployée pour d'autres consultations, distinctes. Pourtant, dans ce même corpus, on constate que les devins du royaume Chu ont déjà commencé à se soucier d'unifier l'injonction. En effet, l'injonction en question est moins associée avec les consultations sur les maladies qu'à celles qui ne sont pas spécifiques aux maladies (voir le tableau 4 en haut, deux occurrences avec les consultations sur les maladies contre cinq occurrences avec celles ne traitant pas de maladies). Le mélange de la même injonction dans les différentes consultations n'est plus attesté dans les autres corpus, tous datés après la deuxième moitié du quatrième siècle avant notre ère. Quelle que soit l'injonction en question associée à une consultation sur l'année ou sur des maladies, après l'année 350, cette même injonction n'est associée qu'avec une catégorie de consultation au

---

<sup>1</sup> Voir le tableau 1 du chapitre I.

sein d'un corpus, mais non plus avec les deux catégories de consultation comme dans le corpus de Geling.

L'injonction en question est attestée aussi dans les quatre corpus (BS, TXG, WS, YC), tous sont datés après la deuxième moitié du quatrième siècle avant notre ère. En outre, les tombes livrant ces quatre corpus se situent toutes dans une même sphère, entre sept et trente kilomètres de la capitale (voir le chapitre I, la section III.1.B : Répartition géographique des RDS et la figure 4: répartition géographiques des tombes livrant des RDS). Malgré une proximité dans le temps et l'espace, l'injonction en question est associée avec des consultations sur l'année dans les corpus de Baoshan et de Yancang, avec des consultations sur des maladies dans les corpus de Tianxingguan et de Wangshan. Ainsi, même si que la structure relevée par le corpus de Baoshan est assez similaire au sein de ces quatre corpus, on constate qu'il n'avait pas d'unification du contenu de l'injonction dans l'éducation et la formation des devins. Sinon, l'injonction en question devrait s'associer à une même catégorie et non à deux catégories comme nous montrent les corpus.

En même temps, les matériaux disponibles ne suffisent pas à soutenir une hypothèse que les officiants des corpus de Baoshan et de Yancang appartiennent à une école divinatoire utilisant l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage. » pour les consultations sur l'année, et les devins réalisant les corpus de Tianxingguan et de Wangshan appartient à une autre école utilisant la même injonction pour les consultations sur les maladies. Nous nous inclinons plutôt à la préférence des devins, plutôt qu'à celle d'une éventuelle école divinatoire. Notre observation concernant le contenu de l'injonction sera sans doute modifiée à la lumière des nouvelles découvertes des registres divinatoires et sacrificiels dans les contextes archéologiques.

L'impression d'une formalité que l'on a sur les injonctions littéralement similaires au corpus de Baoshan est vraisemblablement un trompe-l'œil. Que concernant un incident de la carrière ou une guérison de souffrance, faire venir des spécialistes mantiques afin d'effectuer des augurations pour son propre compte n'est pas rien pour le consultant. En effet, on peut apercevoir les désirs et l'inquiétude du consultant derrière ces lamelles de bambou, assez directement de l'injonction du corpus de Geling, le plus ancien corpus. Une mise en forme des registres est appliquée, affectant plusieurs parties de la structure entre le corpus de Geling et la deuxième moitié du quatrième siècle. Ce changement est très probablement lié à l'éducation et à la formation des spécialistes mantiques. Désormais, dans la nouvelle forme

imposée, une régularité unifiée est soulignée. Par conséquent, le contenu de l'injonction devient plus général, voire une sorte de formule aux yeux de certains spécialistes. Après la nouvelle règle imposée à propos des registres divinatoires entre la période qui sépare le corpus de Geling et la deuxième moitié du quatrième siècle, les préoccupations du consultant s'expriment plus manifestement dans les prédictions négatives que dans l'injonction. Comme le nom de la partie de la structure l'indique, ce que désire le consultant s'exprime davantage sous une forme négative dans les prédictions négatives. Tandis que des décennies auparavant, les mêmes informations se trouvent sous la forme affirmative dans l'injonction.

### **e) Consultation sur l'année pour les corpus de Geling et de Tianxingguan ?**

Malgré la commodité de la classification des injonctions proposée par Chen Wei, qui distingue les consultations à l'année et celles sur les maladies, la première catégorie n'a pas de sens pour les corpus de Geling et de Tianxingguan, surtout pour Geling. En effet, une consultation sur l'année se compose de deux éléments : le thème de la divination, tel que le service auprès du roi, d'un côté, et la période à venir, durant toute une année, de l'autre. Dans le thème de l'injonction, on constate que le corpus de Geling ne compte pas le principe « au service du roi ». Dans la période à venir de l'injonction, on a montré que la durée d'une année n'était attestée que deux fois parmi les seize unités textuelles « standard » du corpus de Tianxingguan, soit beaucoup moins que les huit occurrences des consultations mensuelles. En effet, les deux éléments indispensables dans une consultation sur l'année ne fusionnent en une seule qu'à partir du corpus Wangshan. Pour les consultations qui ne concernent pas la santé du consultant dans le corpus de Geling et de Tianxingguan, on pense que c'est plus approprié d'employer le terme tel que « les consultations autres que pour les maladies » au lieu des consultations sur l'année. Jusqu'à maintenant, notre réfutation sur la pertinence ou non de l'appellation d'une consultation sur l'année concernant le corpus de Geling est essentiellement fondée sur le contenu de l'injonction. En effet, dans la partie suivante de la structure, le premier pronostic, certains points communs sont attestés parmi les corpus plus tardifs, laissant encore une fois le corpus de Geling à part.

## **IV - Premier pronostic**

Suite à l'injonction, on trouve la partie du premier pronostic. Il se compose essentiellement de deux éléments : « le premier pronostic proprement dit, qui confirme le bon

déroulement du processus augural par une formule brève et figée, suivi d'une prédiction initiale dont le contenu, variable d'un compte rendu à l'autre, présente la particularité d'être très général et surtout toujours négatif »<sup>1</sup>. Les deux éléments du premier pronostic du corpus de Baoshan, la formule figée et la prédiction négative, révélées par Marc Kalinoswski sont fondamentaux et valables pour l'ensemble des corpus à notre disposition. Une fois l'ensemble des registres recensés, on proposera une composition plus détaillée que celle de notre maître, en ajoutant un troisième composant entre la formule figée et la prédiction négative.

## 1 – Pronostic proprement dit

La formule brève et figée du premier pronostic dans le corpus de Baoshan est la suivante : « [Le devin] fit le pronostic : “L’auguration fut régulière, faste”. » (占之，𠄎(恆) 貞吉).

### a) Présence du nom de devin

Dans le premier pronostic de certaines unités du corpus de Baoshan, le nom du devin, le même que celui apparu dans le préambule, précède le terme *zhanzhi* 占之<sup>2</sup>. Ce nom peut être présent sous la forme complète (BS : 221, 234) ou sous une forme abrégée, avec le prénom du devin en question en un caractère (BS : 249). Dans les dix-neuf autres unités textuelles du corpus, le nom et le prénom du devin sont absents du premier pronostic. Dans deux textes (BS : 218-219, 220), le terme *zhanzhi* et le nom du devin sont tous les deux absents. Ce sont ces mêmes unités dans lesquelles la particule *shang* 尚 est également absente dans la partie de l'injonction.

Dans le corpus de Geling, six noms complets de devins apparaissent chacun une fois dans le premier pronostic : Gu X 鬲 見+右 (GL : A3.29 complété de C.121), Huang Tuo 黃佗 (GL : A3.43), Si X 涇 我+首 (GL : A3.117 complété de A3.120)<sup>3</sup>, X Sheng 言+么+各 生 (GL : A3.143), 走+亘 敢+鹵 (GL : B4.44), Zheng Xian 鄭憲 (GL : B4.145).

---

<sup>1</sup> Kalinoswski Marc 2008a, p. 145 - 146.

<sup>2</sup> Pour le recensement de tous les devins apparus dans le préambule et les personnes formulant le premier pronostic dans le corpus de Baoshan, voir Yan Changgui 2010, p. 186-187, tableau 3-2.

<sup>3</sup> Un autre fragment (GL : B1.19) porte à la fois l'injonction et le début du premier pronostic, le fragment s'arrête juste après le nom du devin Xi 涇. Après avoir recensé tous les noms des devins dans le corpus de Geling (voir le tableau VI : préambules des RDS dans les annexes), on constate qu'il existe un seul devin avec le nom Xi 涇,

Quatre prénoms de devins sont attestés au sein du corpus GL : Ding 定 (GL : A1.24, A3.165, B2.35 complété de B2.34, B4.71, C.460), Jia 嘉 (GL : A3.198 complété de A3.199.2), Sheng 生 (GL : A1.12), 敢+鹵 (GL : B4.35). En comparant avec les noms des devins sous leur forme complète dans le préambule (voir le tableau VI dans les annexes: préambules des RDS dans les annexes), on est certain que le prénom Jia 嘉 est celui du devin Ying Jia 應嘉 (GL : A3.114 complété de A3.113 et de C.112), Sheng 生 celui du devin X Sheng 言+么+各生 (GL : B1.16, B1.26 complété de B1.2, B1.32 complété de B1.23 et de B1.1, C.130), 敢+鹵 du devin 走+亘 敢+鹵 (GL : A3.8 complété de A3.18, B4.4). Il reste qu'à propos du prénom Ding 定, deux devins portent ce prénom : Peng Ding 彭定 (GL : A3.133, A3.172 complété de B3.19, A3.204, B3.38, B4.46 complété de C.257) et Xu Ding 許定 (GL : A3.216, B2.25 complété de C.205 et de B3.48, B2.27). On ne peut être certain du devin auquel le prénom Ding peut être attribué dans le premier pronostic.

Dans le corpus de Tianxingguan, parmi seize unités textuelles standards (commencé par le préambule, suivant l'injonction, etc., de TXG : 1.1 à TXG : 16), trois occurrences comportent avec le nom complet du devin dans le premier pronostic, chacune avec un devin différent (Yi Yi 義懌 TXG : 9.2 ; Shi Chou 史丑 TXG : 11.1 ; X Huan 郃還 TXG : 15.2), une occurrence avec le prénom du devin (Ding 丁 du devin Gu Ding 監丁 TXG : 12.1). En effet, dans les quinze UT, les trois devins apparaissent à plusieurs reprises : Yi Yi (TXG : 9.1 – 9.2, 10), Shi Chou (TXG : 2, 4.1 – 4.2, 8, 11.1 – 11.2), Gu Ding (TXG : 12.1 – 12.2, 13.1 - 13.3). Donc la présence de leur nom dans le premier pronostic n'est pas systématique. Par ailleurs, le devin X Huan 郃還 dans le premier pronostic de l'unité textuelle (TXG : 15.1 – 15.2) est différent de celui mentionné dans le préambule, Ying Feng 雍(應) 衣+田(奮). Ce phénomène n'est jamais attesté ailleurs.

Dans le corpus de Wangshan, aucune occurrence ne comprend le nom du devin dans le premier pronostic.

---

s'agissant du devin Si X 涇 我+首 (GL : A3.54 complété de A3.55, B1.18, C.103). Donc le fragment (GL : B1.19) devrait porter aussi le même nom du devin en question.

## b) Formule figée

La formule brève et figée du premier pronostic dans le corpus de Baoshan se présente comme suit : « [Le devin] fit le pronostic : “L’auguration fut régulière, faste”. » (占之, 𠄎(恆)貞吉). Pourtant, dans l’unité textuelle (BS : 207-208), le caractère *heng* 恆 (régulier) est absent du premier pronostic. Cette unité témoigne d’une inattention de la part du devin ou du scripteur : dans le préambule, le consultant est écrit comme « ministre de droite » (*youyin* 右尹) au lieu de « ministre de gauche » (*zuoyin* 左尹). En effet, dans l’écriture de Chu, les graphies *zuo* 左 (gauche) et *you* 右 (droite) se composent de deux éléments graphiques identiques : l’élément de la main et celui de la bouche. La seule différence entre ces deux graphies réside dans l’orientation de l’élément de la main, dans la partie supérieure. Dans le texte en question, la personne qui écrit la graphie « gauche » (*zuo* 左) a involontairement inversé l’orientation de l’élément de la main. Par conséquent, ce qu’il a écrit était la graphie « droite » (*you* 右) au lieu de « gauche ».

Si l’expression en question dans le premier pronostic est employé systématiquement au sein du corpus de Baoshan, sa répartition est bien différente dans les autres corpus.

Dans le corpus de Geling, l’expression « [Le devin] fit le pronostic : “L’auguration fut régulière, faste”. » (占之, 恆貞吉) apparaît telle quelle sept fois (GL : A1.22, A3.117 complété de A3.120, A3.198 complété de A3.199.2, A3.247 complété de A3.274, C.120, C.208, C.251). L’expression « L’auguration fut régulière, faste. » (恆貞吉) apparaît seule deux fois (GL : B4.84, C.251 complété de C.179). On pourrait penser que « [le devin] fit le pronostic » (占之) est bien devant.

Il est important de signaler que dans le corpus de Geling, le premier pronostic, au format de la formule figée du corpus de Baoshan, occupe une place relativement moins importante. Dans ce plus ancien corpus, le premier pronostic se présente davantage sous la forme de type « “L’auguration fut régulière”. [Le consultant ne subirait] aucun dommage. » (𠄎(恆)貞無咎) ou « [Le devin fit] le pronostic : “ L’augure ne [porta] aucun dommage”. » (占之： 𠄎(兆)亡(無)咎). Quantitativement parlant, « “L’auguration fut régulière”. [Le consultant ne subirait] aucun dommage. » (𠄎(恆)貞無咎) apparaît au moins quatre fois, et

« “L’augure ne porta aucun dommage”. » (鼎(兆)亡(無)咎) apparaît au moins dix-huit fois<sup>1</sup>. Le caractère *ji* 吉 (faste) est absent dans ces deux formes du premier pronostic. En effet, on peut considérer que ces deux formes sont des formules figées du corpus de Geling.

Dans le corpus de Tianxingguan, parmi les seize unités textuelles standards (de TXG : 1.1 à TXG : 16), les caractères *heng* 恆 (régulier) et *zhen* 貞 (auguration) sont absents au premier pronostic de deux UT (TXG : 12.1-12.2, 15.2), sachant également que le premier pronostic se présente treize fois parmi ces seize unités, car trois unités textuelles se terminent après le préambule (TXG : 2, 14, 16).

Au sein du corpus de Wangshan, les caractères *heng* et *zhen* sont présents sept fois au premier pronostic dans des fragments (WS : 9, 35, 39, 40, 45, 49, 53<sup>2</sup>), absents trois fois au premier pronostic dans les autres fragments (WS : 22, 23, 26).

Dans les trois corpus de Qinjiazui, les deux caractères sont présents deux fois au premier pronostic (QJZ.13 : 4, QJZ.13 : 14), absents deux fois (QJZ.13 : 2, QJZ.99 : 7).

Après avoir recensé toutes les occurrences de l’expression « [Le devin] fit le pronostic : “ L’auguration fut régulière, faste”. » dans l’ensemble des corpus des registres divinatoires, on constate que dans le corpus de Geling, vis-à-vis des autres formes concurrentes au premier pronostic, l’expression en question est juste une forme non dominante parmi d’autres. Comment comprendre le phénomène d’une coexistence de plusieurs formes du premier pronostic du corpus de Geling ? Si l’on considère que « [Le devin] fit le pronostic : “L’auguration fut régulière, faste”. » appartient à une tradition mantique propre au royaume de Chu, devient au fur et à mesure une mise en forme systématique par les spécialistes à la fin du quatrième siècle avant notre ère, quelle place avaient les autres formes dominantes du premier pronostic du corpus de Geling ? Ont-elles appartenu à une tradition mantique de Chu au cinquième siècle avant notre ère et même plus ancienne ? Ou étaient-elles sous l’influence des pratiques mantiques de la plaine centrale, géographiquement plus proche que la capitale du royaume de Chu ? En raison de l’absence de corpus contemporain du corpus de Geling dans la région de la capitale, pour le moment, on ne peut pas trancher cette question.

---

<sup>1</sup> En raison de l’état fragmentaire du corpus de Geling, les deux formes du premier pronostic peuvent exister sous forme incomplète, en manquant des caractères. Ici, on ne dénombre que la forme complète. Bing Shangbai a fait un recensement du premier pronostic du corpus de Geling, voir Bing Shangbai 2009, p. 208-210.

<sup>2</sup> Concernant le fragment 53, il commence par le caractère *zhen*, donc le caractère *heng* est absent. En effet, dans l’ensemble des corpus, les deux caractères *zhen* et *heng* dans le premier pronostic sont soit tout les deux présents ensemble, soit tous les deux absents. Donc on déduit qu’il y a un caractère *heng* avant le caractère *zhen*.

Concernant les autres corpus plus tardifs, l'expression en question occupe une place majoritaire au premier pronostic dans les corpus de Tianxingguan et de Wangshan, mais moins systématique que le corpus de Baoshan. Quant aux trois corpus de Qinjiazui, étant donné qu'ils sont reconstitués par les recueils de graphies, et donc dans un état incomplet, on ne peut pas savoir si l'expression en question au premier pronostic occupe une place dominante ou non. Ainsi, on pourrait dire qu'à partir de la deuxième moitié du quatrième siècle, l'expression figée dans le corpus de Baoshan au premier pronostic devient la forme dominante au sein des différents corpus, mais la mise en forme systématique se trouve seulement dans le corpus de Baoshan. Dans cette perspective-là, le corpus de Baoshan constitue encore une fois une exception dans l'ensemble des corpus.

## **2 - Compléments positifs**

Les compléments positifs entre la formule figée et les prédictions négatives, annonçant les bonnes nouvelles du consultant, ne sont pas mentionnés dans l'étude de Marc Kalinowski concernant la structure des registres divinatoires. Ses analyses fondamentales se fondent essentiellement sur le corpus de Baoshan. Effectivement, la présence de l'élément positif du premier pronostic au sein du corpus de Baoshan est loin d'être un phénomène systématique. On trouve seulement deux unités textuelles portant cet élément parmi les vingt-deux unités de registres. Pourtant, dans les autres corpus, il est bien attesté par de plus nombreux exemples. Étant donné que l'élément positif n'est pas bien attesté au sein du corpus de Baoshan, dans les analyses suivantes, on suivra un ordre purement chronologique, commençant par le corpus de Geling, puis celui de Tianxingguan, suivi de celui de Wangshan, et enfin terminant par le corpus de Baoshan.

### **a) Écho positif à l'injonction**

Les bonnes nouvelles pour le consultant se présentent selon deux façons non compatibles, soit sous la forme d'un écho positif à l'injonction, soit incluant des informations positives concernant le consultant. Pour trouver des spécimens de la première forme, il faut que l'injonction et le premier pronostic soient tous les deux bien conservés. Or, pour les corpus fragmentaires, cela n'est pas toujours évident. Si l'on trouve des choses positives entre la formule figée et la prédiction négative du premier pronostic dans un corpus morcelé, il est fort probable que le corpus en question portait davantage d'exemples à l'origine.

D'ailleurs, il existe aussi des échos négatifs à l'injonction au premier pronostic. On en discutera plus loin dans la partie consacrée à la prédiction négative.

Soyons clair sur un point, ce que l'on appelle l'écho positif à l'injonction correspond aux bonnes nouvelles pour le consultant, quelles que soient leur forme, négative ou positive. Ainsi, les expressions telles que « [Le consultant] ne subira aucun dommage. » (無咎), ou « [Le consultant] ne mourra pas. » (不死), malgré leurs formes littéralement négatives, sont considérées comme les échos positifs pour nous.

Dans le corpus de Geling, un fragment est relativement bien conservé, gardant à la fois l'injonction et le premier pronostic :

« Du mois *xi* jusqu'au mois *xiaxi* de l'année prochaine, puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse pas de grand dommage. [Le devin] Si X fit le pronostic : “L'auguration fut régulière, faste”. [Le consultant] ne subira aucun dommage. »

(夜+示(夕)之月以至 來+止(來) 歲之 日+它+頁(夏)夜+示(夕), 尚毋又  
(有)大咎。涇 我+首 占之: 死(恆)貞吉, 亡(無)咎 GL : A3.117  
complété de A3.120)

Dans ce fragment, la formule figée du corpus de Baoshan, « [Le devin] fit le pronostic : “L'auguration fut régulière, faste”. » (占之: 恆貞吉), est déjà attestée dans le plus ancien corpus des registres divinatoires. Un élément du premier pronostic, « [Le consultant] ne subira aucun dommage. » (無咎) répond à l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse pas de grand dommage » (尚毋有咎). Malgré une période présentée dans l'injonction, on ne sait pas si ce fragment porte sur une consultation sur l'année ou sur les maladies, car le corpus de Geling contient des consultations sur les maladies avec une période dans l'injonction.

Deux fragments portent les réponses, « “L'augure [signifia que le consultant] ne mourrait pas”. » (咎不死 GL : A3.40) et « [Le consultant] ne mourra pas. » (不死 GL : B4.22) à l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne meure pas. » (尚毋死) sur le même morceau de latte. Tous deux sont des consultations sur les maladies.

Dans le corpus de Tianxingguan, dans deux consultations sur les maladies (TXG : 5.2, 41), on y trouve « [Le consultant] ne subira aucun dommage. » (*wujiu* 無咎) après « faste » (*ji*

吉), faisant écho à l'injonction avant le premier pronostic, « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage. » (尚毋有咎)<sup>1</sup>.

Dans cinq unités textuelles des augurations réitérées (*xibu* 習卜) du même corpus (TXG : 17-21), « [Le consultant] lui-même aura ses avantages et serait favorable. » (自利順) correspond bien aux injonctions nombreuses des consultations mensuelles « Puisse-t-il se faire que [le consultant] lui-même ait ses avantages et soit favorable. » (尚自利訓(順)).

Dans une autre auguration réitérée, le premier pronostic « [Le devin] Pan You fit le pronostic : “[L’auguration] fut faste dans un long délai”. Il sera convenable de l’habiter. » (盤榘占之：長吉。宜室。TXG : 45) fait écho à l'injonction « Une fois commencer à habiter dans son bâtiment tout neuf construit, puisse-t-il se faire qu’il soit convenable et paisible d’y habiter longtemps. » (既<sup>舎</sup>(始)尻(處)其新室，尚宜安長尻(處)之。TXG: 15.1). Sauf que dans l’exemple en question, l’écho positif à l'injonction « il sera convenable de l’habiter » (宜室) correspond bien au thème de la divination « une fois commencer à habiter dans son bâtiment tout neuf construit » (既始處其新室) mais non à l'injonction proprement dite.

Dans le corpus de Wangshan, deux fragments sont conservés dans un état relativement bon, portant à la fois l'injonction et le premier pronostic (WS : 22, 23). On trouve dans les deux fragments un complément positif, « [Le consultant] obtiendra un poste prochainement. » (將得事), et bien après « [Le devin] fit le pronostic : “[L’augure] fut faste”. » (占之，吉). Cette bonne nouvelle correspond bien à l'injonction dans le même fragment « Puisse-t-il se faire que [le consultant] obtienne un poste rapidement. » (尚速得事). La consultation en question concerne la carrière du consultant mais non sa santé.

Une augure « [Le consultant] ne mourra pas. » (不死 WS : 39) correspond bien à l'injonction du même fragment « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne meure pas. » (尚毋死). Cela nous fait penser que les autres fragments « [Le consultant] ne mourra pas. » (不死 WS : 54, 57 complété de 58, 60) font écho aussi au même contenu de l'injonction du fragment 39. Tous ces fragments concernent les consultations sur les maladies.

---

<sup>1</sup> Dans le fragment (TXG : 41), les deux caractères *heng* (恆 régulier) et *zhen* (貞 auguration) sont absents.

Pour le même principe, on pourrait rapprocher deux fragments, l'un du premier pronostic et l'autre de l'injonction: « [L'augure] ne portera pas de grand dommage. » (無大咎 WS : 61) et « Puisse-t-il se faire que pour cette raison [le consultant] ne subisse pas de grand dommage. » (尚毋以其故有大咎 WS : 40). En raison du point commun entre ces deux fragments, on déduit que d'après le contenu, ils auraient pu appartenir à une même latte à l'origine. Étant donné que les deux fragments en question mentionnent des éléments sur les maladies, ils pourraient par conséquent appartenir à une consultation sur les maladies.

Dans le corpus de Baoshan, le mieux conservé dans l'ensemble des corpus de registres divinatoires, l'écho positif du premier pronostic à l'injonction apparaît seulement deux fois parmi les vingt-deux unités de textes. Le premier s'agit d'un élément du premier pronostic, « que [le consultant] ne subira aucun dommage. » (無咎) pour répondre à l'injonction « [Le consultant] ne subisse pas de grand dommage. » (尚毋有咎) dans la même unité (BS : 234-235). Le deuxième se situe dans la dernière consultation du corpus : « [Le devin] Yi fit le pronostic : “L'auguration fut régulière”. [Le consultant] ne mourra pas.” » (義占之：恆貞，不死 BS : 249) correspondant à l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne meure pas. » (尚毋死) sur la même latte. On note en passant que le caractère *ji* 吉 (faste) est absent dans la formule figée du corpus. Cette absence nous suggère que la formule figée, une mise en œuvre systématique par les devins ou les scripteurs du corpus de Baoshan, peut être ratée dans une circonstance bien particulière : l'approche de la fin du consultant. Le nombre d'écho positif du premier pronostic à l'injonction dans le corpus de Baoshan, avec une seule occurrence, est le moins présent dans l'ensemble des corpus de registres divinatoires à notre disposition.

En fin de compte, on constate que le premier pronostic peut apporter un écho positif à l'injonction. On le trouve à la fois dans les consultations sur l'année dans celle sur les maladies. Cela nous montre que l'injonction et le premier pronostic ne sont pas deux éléments complètement indépendants l'un à l'autre. Le lien entre ces deux éléments est même assez direct.

## **b) Prédications positives**

La deuxième façon de présenter les bonnes nouvelles pour le consultant est, quant à elle, littéralement sans lien direct avec l'injonction de la même unité textuelle. Surtout, ce

complément positif est non compatible avec l'écho positif à l'injonction. Les deux manières des bonnes nouvelles concernant le consultant dans le premier pronostic, entre la formule figée et la prédiction négative, ne coexistent jamais. Elles se présentent soit sous une forme, soit sous l'autre.

On constate que dans l'ensemble des corpus de registres divinatoires, les prédictions positives du premier pronostic sont des éléments facultatifs. Elles apparaissent davantage dans les consultations sur les maladies que les consultations ne portant pas sur les maladies.

Dans le corpus de Geling, les prédictions positives sont les plus riches de tous les corpus. La majorité concerne la santé du consultant à venir : « Une maladie [mentionnée dans l'injonction] sera guérie. » (羽+能(一)巳 GL : A3.284 complété de C.339), « [Des maladies] ne persisteront pas. » (不癩(續) GL : A3.192 complété de A3.199.1, C.184 complété de C.681), « La maladie dermatologique [mentionnée dans l'injonction] sera guérie. » (疒+膚 一 巳(巳) GL : A3.110), « Prochainement il aura rapidement un répit. » (廼(將)速又(有)閑(閑) GL : A3.232 complété de A3.95), « [Le consultant] n'aura pas de trouble. » (不為 尤+尤(尤) GL : C.472), « Prochainement [le consultant] guérira rapidement. » (廼(將)速 疒+馭(瘥) GL : B3.2 complété de A3.186)<sup>1</sup>, etc.

Dans le même corpus, il existe aussi deux prédictions positives associant avec les consultations qui ne sont pas liées à des maladies : « Prochainement il y aura un bonheur. » (廼(將)又(有)喜 GL : A3.25), « Prochainement le seigneur verra ses désirs accomplis. » (君 廼(將)又(有)志成也 GL : A3.10). La deuxième occurrence attire notre attention, car elle est précédée par deux éléments distincts soulignés par les chiffres, « [Le consultant] aura de faibles inquiétudes dans le domaine extérieur liées aux rumeurs(1), et il n'aura pas de trouble. (2) » (少又(有)外言感也(1), 不為 虻+心(尤)(2)). En effet, à part le caractère *yan* 言 (parole, rumeur), la forme du premier élément, « [Le consultant] aura de faibles inquiétudes dans le domaine extérieur. » (少有外感), est identique à une prédiction négative typique des consultations sur l'année au sein des corpus ultérieurs. Pourtant, le deuxième élément « il n'aura pas de trouble » n'est attesté que dans une consultation sur les maladies dans le corpus de Wangshan (WS : 9). Donc dans ce fragment du corpus de Geling en question, le premier

<sup>1</sup> Certains fragments sont difficiles à attribuer au premier pronostic ou au deuxième pronostic dans la partie suivante de l'unité textuelle, en raison de l'absence du contexte et de leur état fragmentaire. On les discutera dans la section du deuxième pronostic par la suite.

pronostic contient des éléments qui ne sont pas compatibles dans les corpus tardifs. Dans notre discussion sur les contenus de l'injonction dans l'ensemble des corpus des registres divinatoires, nous avons montré que dans le corpus de Geling, l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage. » (尚毋有咎) s'associe à la fois et sans distinction avec des consultations portant sur les maladies et des consultations autres que sur les maladies. Le contenu du premier pronostic témoigne du même phénomène : la distinction entre les consultations sur les maladies et ne portant pas sur les maladies n'est pas élaborée au sein du corpus de Geling. La différenciation est attestée à partir du corpus de Tianxingguan au milieu du quatrième siècle. On pourrait penser que pendant la première moitié du quatrième siècle, un perfectionnement remarquable, inconnu dans les sources transmises, a eu lieu.

D'ailleurs, l'ordre des composants du premier pronostic en question (GL : A3.10) est tout d'abord une prédiction négative, suivies par deux prédictions positives, sachant que dans la plupart des cas, les prédictions positives sont placées bien avant les prédictions négatives. On peut penser qu'une mise en forme systématique de l'ordre des éléments du premier pronostic n'était pas totalement achevée dans ce plus ancien corpus.

Le même phénomène est également attesté dans le corpus de Tianxingguan, l'exemple le plus manifeste est le suivant :

« Il y aura un répit, les maladies seront ainsi X, elles guériront tardivement. [Les maladies] guériront alors seulement au mois de *jingyi*. » (有閒 (positif), 疾𠄎狀 (然) (négatif), 遲疔+𠄎 (瘥) (négatif)。至 刑+田 (荊) 尸 +示 (夷) 之月, 安 (乃) 良疔+𠄎 (瘥) (positif) TXG : 140)

On constate que dans ce fragment de la consultation sur les maladies, les prédictions positives et négatives se mélangent. L'ordre relatif, celui des prédictions positives avant les prédictions négatives, n'est pas du tout respecté. Le phénomène des composants positifs et négatifs du premier pronostic entremêlés n'existe que dans les corpus de Geling et de Tianxingguan. Dans les autres corpus tardifs, dans le premier pronostic, les prédictions positives, même si facultatives, précèdent toujours les prédictions négatives en cas de présence. Ainsi, on pourrait dire qu'à partir de la deuxième moitié du quatrième siècle avant notre ère, les spécialistes mantiques du royaume de Chu sont sensibles à l'ordre relatif entre les différents éléments au sein du premier pronostic.

À part l'exemple ci-dessus, on constate encore deux occurrences de prédictions positives concernant les consultations sur les maladies dans le corpus de Tianxingguan : « Les maladies se rétabliront rapidement. » (疾速又(有)瘳 TXG : 37) ; « Il y aura un répit quand la nuit passera la moitié. » (夜 亠+化(過)分(半)<sup>1</sup>又(有)閒 TXG : 40).

On trouve une occurrence de complément positif concernant une consultation non sur les maladies dans le corpus de Tianxingguan : « Pendant cette période il aura un bonheur prochainement. [deux hexagrammes numériques contigus] » (幾中糶(將)又(有)憇(喜)事。 [numéros-grammes] TXG : 150). En effet, dans l'ensemble des corpus de registres divinatoires, le résultat du tirage des achillées n'est jamais attesté dans le deuxième pronostic. C'est la raison pour laquelle on est sûr que ce fragment en question du corpus de Tianxingguan appartient au premier pronostic mais non au deuxième pronostic. Étant donné qu'il ne mentionne pas d'amélioration de la santé du consultant, on pense qu'il concernait une consultation ne portant pas sur les maladies.

Dans les corpus de Wangshan et Baoshan, les prédictions positives du premier pronostic se trouvent seulement dans les consultations sur les maladies mais pas dans celle sur l'année. Dans chaque corpus on constate deux occurrences : « ...de maladie, il y aura un répit aux jour *bing* et *ding*, le jour *xin* ... » (疾, 丙丁又(有)癩(閒), 辛 WS : 66) ; « Il y aura un répit au jour *yiwei* (36/60), [la maladie] guérira aux jours *xin* et *ren*. » (乙未又(有)夕+刀(閒), 辛壬 疒+獻(瘥)WS : 67) ; « Au jour *jiayin* (51/60), ses maladies guériront beaucoup. » (甲寅之日, 疒+方(病)良 疒+獻(瘥) BS : 218) ; « Aux jours *geng* et *xin*, il y aura des répit de la souffrance, ses maladies guériront rapidement. » (庚辛又(有)閒, 疒+方(病)速疒+獻(瘥) BS : 220). L'ensemble des exemples des prédictions positives des corpus de Wangshan et Baoshan, concerne non seulement les consultations sur les maladies, mais aussi un futur répit, relatif à la souffrance du consultant.

### 3 - Prédications négatives

Les prédictions négatives constituent la dernière partie du premier pronostic. Elles sont fondamentales pour la réalisation d'un registre divinatoire et sacrificiel, ayant un lien direct

---

<sup>1</sup> Concernant la lecture du caractère *fen* 分 (diviser) comme *ban* 半 (moitié), voir Zeng Xiantong et Chen Weiwu 2018, vol. 2a, p. 459-461.

avec la partie suivante de la structure, les propositions cultuelles, dont le but est que les prédictions négatives ne se réalisent pas.

Les prédictions négatives se composent de deux éléments distinctifs, en prenant les termes tels quels dans les manuscrits : les dommages (*jiu* 咎) et les malédictions (*sui* 祟). Le second est plus important que le premier car les dommages que subira le consultant dans la période à venir sont les résultats des sorts jetés par les ancêtres ou les divinités. En effet, les dommages sont des mauvaises choses apparentes, et le vrai souci concerne les malédictions. Elles sont les causes de tout le mal que subira le consultant, et affecteront sa santé ou sa carrière politique.

### a) Écho négatif à l'injonction

On trouve quelques exemples d'écho négatif à l'injonction de la même unité textuelle. Par rapport à l'écho positif positionné entre la formule figée et les prédictions négatives, l'écho négatif se trouve au sein des prédictions négatives à la fin du premier pronostic. Il appartient toujours au composant des prédictions négatives : les dommages. D'ailleurs, il est important de signaler que l'écho négatif ne constitue jamais une partie de la malédiction, l'autre composant des prédictions négatives. D'après notre recensement, le nombre d'échos négatifs à l'injonction est moins important que celui des échos positifs à l'injonction.

Dans le corpus de Geling, on trouve l'exemple suivant :

« ...les maladies, puisse-t-il se faire que [le consultant] guérisse rapidement. [Le devin] Ding fit le pronostic : “ L'auguration fut régulière ”. [Le consultant] ne subira aucun dommage. La maladie du consultant guérira avec retard, et elle persistera. Par [cette raison]...”»

(疾, 尚速 疒+獻 (瘥)。定貞(占)之: 死(恆)貞, 無咎。疾 辛+辵 (遲) 疒+獻 (瘥), 又(有)癩(續)。台(以) GL: A1.24).

Dans ce fragment, « Les maladies du consultant guériront tardivement » du premier pronostic correspondant à l'injonction « puisse-t-il se faire que [le consultant] guérisse rapidement ». Le corpus de Geling pourrait posséder davantage d'éléments négatifs que le premier pronostic correspondant à l'injonction à son état d'origine. En raison de leur état fragmentaire, l'injonction et le premier pronostic se séparent dans les fragments différents, et il est difficile, voire impossible de constater le lien entre ces deux parties de la structure.

Dans le corpus de Tianxingguan, un spécimen du premier pronostic, « [Le consultant] sera faiblement défavorable. » (少又(有)不訓(順) TXG : 26) nous fait penser à l'injonction dans les nombreuses consultations mensuelles du même corpus, « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ait ses avantages et il soit favorable. » (尚自利訓(順)).

Dans le corpus de Baoshan, un spécimen du premier pronostic, « En outre, [le consultant] sera défavorable dans [le domaine] extérieur. » (且外又(有)不訓(順) BS : 210) nous rappelle la même injonction du corpus de Tianxingguan, mentionnée ci-dessus. Sauf que cette injonction n'est attestée que dans les corpus de Geling et de Tianxingguan, et totalement absente dans le corpus de Wangshan et Baoshan. Cet exemple montre que le devin réalisant cette unité textuelle, un certain Wu Sheng (五(伍)生) à la fin du quatrième siècle avant notre ère, a connu les injonctions employées par ses confrères des décennies avant, désormais tombées en désuétude. On peut y apercevoir une continuité dans la formation des spécialistes mantiques au royaume de Chu du quatrième siècle avant notre ère.

Dans la troisième année du même corpus (316 avant notre ère) pendant laquelle le consultant est mort, cinq augurations réalisées au même jour par les devins différents avec des instruments mantiques distincts portent la même injonction : « Puisse-t-il se faire que [le consultant] guérisse rapidement et qu'il n'ait pas de malédiction. » (尚速瘥, 毋有崇。 BS : 236, 239-240, 243, 245, 247). Dans les premiers pronostics de ces cinq unités textuelles se trouvent trois échos directs à l'injonction : « La maladie ne guérira que difficilement. » (疾難瘥 BS : 236), « [La maladie] guérira en retard. » (遲瘥 BS : 240), « La maladie guérira en retard. » (病遲瘥 BS : 243). Quant aux deux autres premiers pronostics, ils concernent aussi la santé du consultant : « La maladie s'aggravera, la maladie s'empirera. » (疾弁(變), 疒(病) 變 BS : 245), « La maladie persistera. » (病又(有) 瘳(續) BS : 247).

## **b) Signification de l'absence de prédictions négatives**

Dans certaines unités de textes, les prédictions négatives sont absentes sous une forme négative dans le premier pronostic. Les termes dans les manuscrits concernant cette situation s'écrivent de la manière suivante : « [Le consultant] ne subira pas de dommage, il n'y aura pas de malédiction. » (無咎, 無 咎+示(崇)). Dans ce cas-là, d'après les exemples que nous avons pu consulter, l'activité mantique cesse juste après le premier pronostic. Par conséquent,

l'unité textuelle en question ne possède ni les propositions cultuelles, ni le deuxième pronostic par la suite.

L'absence de propositions cultuelles et de deuxième pronostic est attestée seulement une fois dans le corpus de Baoshan. Le spécimen se trouve dans une consultation sur l'année au premier mois de la troisième année. En effet, concernant cette consultation, on a cinq augurations réalisées par cinq devins différents et utilisant des instruments distincts pour la même injonction. Le premier pronostic de l'auguration en question est le suivant : « Xu Ji fit le pronostic : “[L’augure] fut faste”. [Le consultant] ne subira pas de dommage, il n’y aura pas de malédiction. » (許吉占之：吉，無咎，無斂+示(崇) BS : 235). L'unité textuelle s'arrête juste après. Sept graphies seules occupent la partie haute de la latte, laissant une grande partie d'espace vierge sur la latte en question<sup>1</sup>. On note également que ce spécimen privé du caractère *heng* 恆 (régulier) et *zhen* 貞 (auguration), est légèrement différent de la formule figée du premier pronostic « L'auguration fut régulière, faste. » (恆貞吉).

L'absence de prédictions négatives est seulement attestée trois fois dans les consultations sur les maladies du corpus de Geling :

« “ Prochainement [il y] aura une guérison rapide. [Le consultant] ne subira pas de dommage, il n’y aura pas de malédiction. ” » (廼(將)速 疒+馭 (瘥), 無咎無斂(崇) GL : A3.186 complété de B3.2)

« “ Prochainement [il y] aura un répit de la souffrance rapidement. [Le consultant] ne subira pas de dommage, il n’y aura pas de malédiction. ” » (廼(將)速又(有)闕 (閔)<sup>2</sup>, 無咎無斂(崇) GL : A3.232 complété de A3.95)

« “[Le devin] fit le pronostic : [l’augure] fut convenable”. [Il y] aura un répit de la souffrance rapidement. [Le consultant] ne subira pas de dommage, il n’y aura pas de malédiction. » (占之：義(宜)速又(有) 闕 (閔), 無咎無斂(崇) GL: A3.235.2)

---

<sup>1</sup> Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991a, pl. 103.

<sup>2</sup> Concernant le caractère 閔, je suis l'interprétation de Donald Harper. Il le traduit « respite » en anglais, équivalent au « répit de la souffrance » en français. Voir Harper Donald 2001, p. 104.

On classifie ces trois fragments comme appartenant aux consultations sur les maladies en raison de la mention d'une guérison ou rémission des maladies du consultant, que l'on nomme la prédiction positive avant les prédictions négatives. C'est important de signaler que l'unité textuelle s'arrête juste après l'expression mentionnée, bien qu'un espace vierge soit disponible sur la latte en question<sup>1</sup>. Surtout pour la reconstitution (GL : A3.232 complété de A3.95), l'espace vierge est très important. En plus, dans toutes ces trois occurrences, une ponctuation est tracée au côté droit de la largeur de la latte, après le caractère *sui* 祟 (malédiction) afin de marquer la fin de l'unité textuelle. Un autre fragment du corpus de Geling porte seulement quatre caractères : « [Le consultant] ne subira pas de dommage, il n'y aura pas de malédiction. » (無咎無斂(祟) GL : B4.50). On ignore le contexte dans lequel s'inscrit ce fragment.

Dans les corpus plus tardifs, on ne trouve qu'une occurrence d'absence de prédiction négative. Heureusement, il est dans un très bon état de conservation. La consultation concerne l'habitation dans un bâtiment neuf dans le corpus de Tianxingguan.

« [Le devin] X Huan fit le pronostic : “L'auguration fut faste”. [Le consultant ne subira] pas de dommage ni de malédiction dans les trente années à venir. Il y aura une grande joie au palais et dans l'habitat dans les trois années suivantes. »

(部還占之：吉。三十歲無咎無祟，三歲之中糶(將)又(有)大喜與宮室。

TXG : 15.2)

En effet, l'unité textuelle en question se termine juste après le complément positif suivant le premier pronostic. Étant donné que le consultant ne subira pas de dommage ni de malédiction, il n'y a pas de proposition cultuelle ni de deuxième pronostic par la suite. Comme pour le spécimen du corpus de Baoshan, dans la latte en question, les caractères *heng* 恆 (régulier) et *zhen* 貞 (auguration) sont également absents, différant légèrement de la formule figée du premier pronostic « “L'auguration fut régulière, faste”. ». Cette coïncidence entre l'absence de prédiction négative et les éléments manquants de la formule figée, nous suggère qu'une fois que le devin a obtenu le résultat de l'auguration comme « [Le consultant]

---

<sup>1</sup> Pour les photos de ces trois reconstitutions des fragments, voir Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, pl. 135, 103, 104.

ne subissait pas de dommage, il n’y aurait pas de malédiction. », il laisse les registres divinatoires tels quels sans effectuer une mise en forme visant à en standardiser la formule.

### c) Contenus des prédictions négatives

Dans la discussion à venir, nous présenterons successivement les deux composants des prédictions négatives dans le premier pronostic : les dommages et les malédictiones.

#### **Dommages (*jiu* 咎)**

Le premier composant des prédictions négatives concerne les dommages subis par le consultant dans la période à venir. Dans le corpus de Baoshan, pour ce qui est des consultations sur l’année, les dommages pouvaient être des retards dans la réalisation des « choses désirées par le consultant » (*zhishi chide* 志事遲得), avec un lien direct du contenu de l’injonction. En même temps, il pouvait aussi s’agir d’« inquiétudes » (*qi* 慼) ou de « fautes » (*e* 惡) sur la personne du consultant ou des palais et des habitats, comme « Il y aura des inquiétudes sur sa personne et sur le palais et l’habitat. » (有戚於躬身與宮室). Pour une première fois, ce qui est révélé par le corpus de Baoshan est valable aussi pour les corpus de Tianxingguan et de Wangshan. Même pour le plus ancien corpus de Geling, on constate une occurrence avec le caractère *qi* 慼 (inquiétude) dans le premier pronostic « [Le consultant] aura de faibles inquiétudes dans le domaine extérieur liées aux rumeurs. » (少又(有)外言慼也 GL : A3.10). On constate que la présence systématique de l’élément « inquiétude » au premier pronostic est attestée à partir du corpus de Tianxingguan, au milieu du quatrième siècle avant notre ère. Depuis, cette forme est maintenue jusqu’à la fin du quatrième siècle, attestée par les nombreux exemples du corpus de Baoshan.

Le domaine extérieur (*wai* 外) est souvent souligné dans les prédictions négatives au sein de l’ensemble des corpus. Pourtant, on ne trouve pas sa contrepartie « intérieur » (*nei* 內) dans la même partie de la structure. En effet, dans la plupart des cas, le caractère *nei* est lu comme *ru* 入 (entrer, retour) dans l’ensemble des corpus de registres divinatoires<sup>1</sup>. Par ailleurs, le caractère en question, *nei* 內, quel que soit la lecture, n’est jamais attesté dans le premier pronostic dans l’ensemble des nos corpus.

---

<sup>1</sup> Pour toutes les occurrences du caractère *nei* 內, voir Cai Lili 2015, p. 789-791.

Quant aux consultations sur les maladies, dans l'ensemble des corpus, les dommages des prédictions négatives concernent toujours le « retard de la guérison » (*chichai* 遲瘥).

### Malédiction (*sui* 祟)

Dans l'ensemble de nos corpus, la plupart de malédictions réside dans le premier pronostic. On ne trouve qu'une occurrence de la malédiction dans l'autre partie de la structure, concrètement parlant, dans l'injonction<sup>1</sup>. Elle concerne une consultation sur les maladies du corpus de Baoshan, avec cinq augurations réalisées un même jour par différents devins avec des instruments mantiques distincts : « Puisse-t-il se faire que [le consultant] guérisse rapidement et qu'il n'ait pas de malédiction. » (尚速瘥(1), 毋有祟(2)). BS : 236, 239-240, 243, 245, 247). Pourtant, les premiers pronostics de ces cinq unités textuelles portent tous un écho, à propos de la difficulté ou du retard de la guérison du consultant, au premier élément de l'injonction « [Le consultant] guérira rapidement. » mais aucun texte correspondant au deuxième élément de l'injonction « Il n'ait pas de malédiction. ». Le caractère *sui* 祟 (malédiction) est en effet totalement absent dans le premier pronostic de ces cinq unités textuelles.

Dans le corpus de Baoshan, les sorts jetés par les esprits du premier pronostic ne s'associent qu'avec la consultation sur les maladies. On ne trouve aucune occurrence de malédiction s'associant avec la consultation sur l'année dans ce corpus conservé dans le meilleur état. Dans les autres corpus plus anciens, les situations ne sont pas les mêmes. Dans le corpus de Tianxingguan, les malédictions se lient plusieurs fois (TXG : 1.2, 4.2, 6.2, 10, 11.1, 13.1) avec les consultations mensuelles dont le thème de la divination est au service du roi (*shiwang* 事王). Parmi deux consultations sur les maladies (TXG : 3.1 - 3.2 ; 5.1 - 5.2) du corpus, les malédictions n'apparaissent qu'une fois (TXG : 5.2) dans le premier pronostic.

Dans le corpus de Wangshan, le fragment suivant montre que les imprécations peuvent aussi se joindre avec les consultations sur l'année : « Il y aura une inquiétude pour sa personne et au palais et à l'habitat, en plus il y aura des malédictions aux... » (又(有) 恹+心 (戚)於 宀+躬(躬)身與宮室, 戲 (且)又(有)斂(祟)[於] WS : 75). En effet, la prédiction

---

<sup>1</sup> On trouve également deux occurrences du caractère *shui* 祟 (malédiction) dans les injonctions des augurations réitérées dans la même unité textuelle (*lianxu zhenwen* 連續貞問) du corpus de Geling. On discutera ce point dans le chapitre V Techniques.

négative telle que « Il y aurait une inquiétude à sa personne et au palais et à l'habit. » est le contenu typique au premier pronostic pour une consultation sur l'année. De cet exemple, on pourrait dire que la menace des esprits ne concerne pas seulement la santé du consultant, mais aussi sa carrière. Malgré cela, la majorité des exemples de malédictions du corpus de Wangshan se concentre sur les consultations sur les maladies et non sur l'année.

Étant donné qu'il n'y avait pas encore de consultation sur l'année à l'époque de la composition du plus ancien corpus, celui de Geling, on ne peut par conséquent pas établir de lien entre les malédictions et les consultations sur l'année. Pourtant, la reconstitution de trois fragments (GL : B4.100 complété de C.532 et de C.678) nous montre que dans le corpus de Geling, les malédictions s'associent aussi avec des consultations autres que sur les maladies, car le thème de la divination de l'injonction concerne un « séjour à la capitale Ying, allers et venues à Dongling. » (居郢, 還返至於東陵).

En fin de compte, il est temps de conclure sur le lien entre les malédictions et la consultation. En réalité, et ce jusqu'à la moitié du quatrième siècle avant notre ère, les malédictions dans des prédictions négatives du premier pronostic s'associent avec toutes les consultations confondues, sans distinguer le thème principal de la consultation, quelle que soit la consultation sur l'année ou celle sur les maladies. Dans la deuxième moitié du quatrième siècle avant notre ère, les malédictions sont davantage liées aux consultations sur les maladies que celle sur l'année. Dans le corpus de Baoshan, aux dernières décennies du quatrième siècle, les malédictions se réunissent uniquement avec les consultations sur les maladies. Encore une fois, les caractéristiques révélées par le corpus de Baoshan sont les résultats d'une longue tradition mantique au sein du royaume de Chu. Elles ne peuvent point représenter l'ensemble des corpus de registres divinatoires et sacrificiels.

En même temps, on constate que, dans l'ensemble des registres divinatoires, les malédictions dans les prédictions négatives du premier pronostic se présentent sous des formes différentes. Dans le corpus de Geling, on trouve deux formes de cet élément. La première est la plus réduite, « Des malédictions auront lieu. » (又(有)斂(崇)). En effet, cette forme simple est attestée dans plusieurs corpus. La particularité du corpus de Geling est que, l'expression « Des malédictions auront lieu. » s'associe avec l'expression « L'augure fut le même que [celui] par tel instrument mantique. (與 X 同斂(說)) ». On trouve deux occurrences avec une telle expression dans le corpus de Geling, toute s'agissant de tortue mais non

d'achillées (GL : A3.3, C.241). La deuxième comporte plus d'information : « Les malédictions proviendront de tel esprit. » (又(有)敝(崇)見(現)於 XX).

Dans le corpus de Tianxinguan, trois formes de malédictions existent. La première est la plus fréquente, sous la forme de « Des malédictions auront lieu. » (又(有)祝(崇)); la deuxième plus fréquente est « Des malédictions auront lieu [contre] le consultant. » (有崇之); une seule occurrence précise la source d'imprécation : « Des malédictions apparaîtront, semblables aux morts pendus parmi les malheurs. » (有崇見(現)如殃之縊死 TXG : 41)<sup>1</sup>.

Dans le corpus de Wangshan, deux variantes coexistent. La première est une mention simple, sans indication des sources d'imprécations, telle que « Des malédictions apparaîtront. » (又(有)見(現)祝(崇) WS : 49, 50), ou « Des malédictions auront lieu. » (又(有)祝(崇) WS : 54, 61). La deuxième est plus précise, avec le nom de l'esprit qui a jeté les sorts : « Tel esprit lancera les malédictions. » (XX 又(有)祝(崇) WS : 76, 77).

Dans le corpus de Baoshan, le modèle des malédictions est le suivant : « Les malédictions proviendront de tel esprit. » (又(有)祝(崇)見於 XX BS : 218, 222, 249). Dans les malédictions de ces deux corpus, le caractère *yu* 於 (à) est d'ailleurs facultatif. En outre, l'apparition des malédictions du premier pronostic dans le corpus de Baoshan se trouve uniquement dans les unités textuelles qui portent des particularités, discutées à la fin de ce chapitre.

## V – Expression charnière entre le premier pronostic et les propositions cultuelles

Dans l'ensemble des registres divinatoires, entre le premier pronostic et la partie suivante dans la structure, se trouve une expression charnière liant éléments d'avant avec d'après. Dans le corpus de Baoshan, cette expression est unifiée sous la forme suivante : « Procédez aux rites de supplications adaptés à ces conjonctures. » (以(其)古(故)敝(之)). Dans les autres corpus, cette expression se présente souvent dans la même position que dans le corpus de Baoshan, entre le premier pronostic et les propositions cultuelles, mais de manière moins systématique.

---

<sup>1</sup> Voir Wang Mingqin 1989, p. 44 ; Jia Lianxiang 2020, p. 156.

Selon nous, classer cette expression avec l'élément d'avant ou celui d'après dans la structure des registres divinatoires, voire la considérer comme une partie indépendante, ne change rien à notre compréhension des registres divinatoires. Car cette expression ne porte aucune information concrète sur l'unité textuelle en question, mais constitue seulement une formule. Dans les corpus fragmentaires, cette expression peut nous aider à savoir le fragment en question à appartenir à quelle partie d'une unité textuelle en tant qu'indicatrice.

En outre, on constate que cette expression charnière est absente dans certains textes dont les parties précédentes et suivantes ont toutes été conservées (BS : 220 ; TXG : 5.2, 10, 25, 31, 36, 44, 69 ; WS : 50, 55 ; WSQ : 2). Dans ces textes en questions, le premier pronostic est suivi directement par les propositions cultuelles. Cela pourrait indiquer que l'expression charnière entre le premier pronostic et les propositions cultuelles, n'est pas indispensable pour une unité textuelle, mais seulement une mise en forme.

Dans un fragment du corpus de Geling, nous trouvons une autre manière d'attacher le premier pronostic et les propositions culturelles :

« Ce que l'augure [signifie] est de faire en sorte de prier rapidement... » (...所  
 𠄎<sup>1</sup>者以速 宀+思 (思)<sup>2</sup> 禱... GL : C.12)

Ainsi, on constate que ce fragment lie sans expression charnière, le premier pronostic et les propositions cultuelles. Le plus important est que l'on n'aperçoit pas la fin du premier pronostic, ni le début des propositions cultuelles. Ces deux éléments se mélangent organiquement, sans distinction nette d'une section d'avant, une autre d'après.

Cet exemple singulier du corpus de Geling nous montre une période particulière du développement de registres divinatoires au royaume de Chu : la structure modelée émerge avec les efforts de devins. L'expression charnière « Procédez aux rites de supplications

<sup>1</sup> Pour ce caractère désignant l'oracle en tant que résultat de la divination, voir le chapitre V « Savoir-faire » (section II.1.a).

<sup>2</sup> Les éditeurs du corpus de Geling ont proposé une lecture de cette graphie comme *sai* 賽 (action de grâce), voir Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, p. 209. Nous ne sommes pas d'accord sur cette interprétation. En effet, le caractère *sai* est bien attesté à plusieurs prises dans les documents de loi de la tombe n°2 (signification du caractère : rembourser une somme d'argent emprunté) de Baoshan ainsi que dans l'ensemble des registres divinatoires. Sa forme ne conforme pas au caractère du fragment en question, pour la graphie de *sai* 賽, voir Li Shoukui 2012, p. 255-256 ; Cai Lili 2015, p. 940-945 ; pour les cas juridiques de remboursement de l'argent emprunté, voir Zhu Xiaoxue 2013b, p. 230, n. 8. C'est pourquoi nous proposons une lecture sur la présence de l'élément *si* 思 (faire en sorte que) dans la graphie en question. Ce mot est fréquent dans les propositions cultuelles, voir Cai Lili 2015, p. 1325-1327.

adaptés à ces conjonctures. » devient une norme liant le premier pronostic et les propositions cultuelles. Pourtant, la rare occurrence de la coexistence d'une autre manière joue le même rôle structural. Même dans notre plus ancien corpus, l'expression charnière occupe une place quasi-systématique (à part le fragment GL : C.12 analysé en haut). Ainsi, on déduit qu'au sein du développement de la structure des registres divinatoires, le corpus de Geling se situe déjà après l'achèvement.

## VI - Propositions cultuelles

Cette partie des registres divinatoires concerne la manière concrète d'améliorer le destin du consultant. En effet, dans une unité textuelle d'un registre divinatoire et sacrificiel, dans la partie de l'injonction, le consultant transmet son intérêt et son souci au devin, pour lesquels le devin a fait l'auguration. La partie suivante de la structure, le premier pronostic, est de trouver les présages négatifs concernant le consultant dans l'avenir. Les propositions cultuelles par la suite est de résoudre ces problèmes. Selon le contenu, on peut classer cette partie de la structure en deux catégories. Pour la première, ce s'agit de propositions des prières et des sacrifices aux ancêtres défunts et aux divinités naturelles et domestiques. La deuxième catégorie concerne des rites non sacrificiels de conjuration et d'exorcisme des mauvais esprits.

### 1-Lien avec les prédictions négatives du premier pronostic

Dans quelques unités textuelles de certains corpus, on observe un lien relativement direct entre le premier pronostic et les propositions cultuelles. En effet, dans l'ensemble de registres divinatoires, on trouve ce lien uniquement dans cinq occurrences, une dans le corpus de Geling, une dans le corpus de Wangshan, trois dans le corpus de Baoshan. La rareté de ces exemples s'explique par deux raisons. D'une part, dans les corpus fragmentaires, il est extrêmement difficile de trouver les fragments conservant à la fois le premier pronostic ainsi que les propositions cultuelles. D'autre part, dans les corpus conservés dans un meilleur état, tels que celui de Tianxingguan et de Baoshan, les imprécations du premier pronostic se présentent souvent tout simplement comme « Des malédictions auront lieu. » (有祟), sans aucune information sur la source de ces maudissements. Par conséquent, on ne peut pas faire le lien entre les sources de malédictions du premier pronostic, effectivement absentes, et les destinataires des propositions cultuelles par la suite. En effet, dans le corpus de Tianxingguan, toutes les occurrences de malédictions sont présentées sous forme simplifiée, avec deux

caractères *yousui* 有崇 (Des malédictions auront lieu.) seulement, sans aucune information au sujet de la source. Quant au corpus de Baoshan, trois exemples, parmi les onze consultations mentionnant les malédictions, ont un lien direct entre les sources de malédictions du premier pronostic et les destinataires des propositions cultuelles. Voici les exemples dans l'ensemble des nos corpus.

« [Le devin fit] le pronostic, il prononça : “L’augure fut faste”. [Le consultant] ne subira aucun dommage. Des malédictions proviendront du roi Zhao, du roi Xianhui, du seigneur illustré. Prière *ju* au roi Zhao, au roi Xianhui, au seigneur illustré : chacun accompagné d’une pièce de jade suspendu. Prières au jour *xinwei* (8). » ([占]之曰：吉，無咎，又(有)斂(崇)見(現)於邵(昭)王、獻惠王、吝(文)君，與+止(舉)禱於邵(昭)王、獻惠王、吝(文)君各一備(配)玉。辛未之日禱之。 GL : A1.5 complété de B1.21 et de B1.33)<sup>1</sup>

« [La maladie] persistera, des malédictions auront lieu. Il sera convenable de prier [telle divinité]. » (卜 + 賣 (續)，又(有)見(現)祝(崇)，宜禱口☐ WS : 50)

« Des malédictions proviendront des divinités Tai et Hu. Procédez aux rites de supplication adaptés à ces conjonctures. [Préparez] un disque de jade dédié à la divinité Hu, choisissez un excellent jour dans un excellent mois pour le sacrifier. » (又(有)斂+示(崇)，袂見(現)琥。以亓(其)古(故)斂+示(說)之。璧(璧)琥，罍(擇)良月良日亓+帚(歸)之。 BS : 218)

« Des malédictions proviendront du grand-père défunt et des morts précoces. Procédez aux rites de supplication adaptés à ces conjonctures. Prière *yu* au grand-père défunt: un bœuf sacrificiel, à offrir rituellement. Aux morts précoces, continuez à utiliser l’offrande habituelle. » (又(有)斂+示(崇)見(現)新(親)王父、歹+易(殤)。以亓(其)古(故)斂+示(說)之。與+止 禱 直+牛(牲)\_, 饋之。歹+易(殤)因亓(其)崇(常)生(牲)。 BS : 222)

« Des malédictions proviendront de ceux qui sont morts sans descendance et de la tablette de bois *jian*. Procédez aux rites de supplication adaptés à ces conjonctures. Prière *yu* à ceux qui sont morts sans descendance et à chacun un cochon gras ; à offrir rituellement. Ordonnez à exorciser la malédiction de la tablette de bois *jian* ; déplacez-la d’où elle se trouve et dressez-la. » (又(有)斂+示(崇)見(現)於鬲(絕)無後者與 斬+水(漸)木立(位)，以亓(其)古(故)斂+示(說)之。與+止 禱於鬲(絕)無後者各肥 豕+昔(豕)，饋之。命攻解於 斬+水

<sup>1</sup> Cette reconstitution est proposée par Shan Xiaowei dans son mémoire de l’université d’Anhui dans lequel l’auteur propose trente-neuf nouvelles reconstitutions des fragments du corpus de Geling, voir Shan Xiaowei 單曉偉 2007, p. 22-23.

(漸)木立(位), 盧+又(且) 讠+尾+少(徙) 亓(其)尻(處)而桓(樹)之 BS : 249-250)

On observe que dans les deux premiers exemples, l'expression charnière « Procédez aux rites de supplication adaptés à ces conjonctures. » (以亓(其)古(故)敝之) est absente. Toutefois, dans l'ensemble des corpus, on ne peut pas penser que c'est la présence quasi systématique de l'expression charnière entre le premier pronostic et les propositions cultuelles, cache le rapport direct entre l'élément précédent et celui suivant. Car dans les nombreuses occurrences de l'expression charnière, on n'observe aucun rapport entre le premier pronostic et les propositions cultuelles qui suivent. L'élément avant l'expression charnière et celui d'après se présentent sous une forme indépendante dans l'ensemble de nos textes sauf les deux exceptions mentionnées en haut. De plus, dans les trois exemples du corpus de Baoshan, l'expression charnière « Procédez aux rites de supplication adaptés à ces conjonctures. » est bien présente.

Concrètement parlant, dans l'exemple du corpus de Geling, les sources des malédictions mentionnées dans le premier pronostic, le roi Zhao, le roi Xianhui, le seigneur Wen, sont justement les destinataires de prières et des sacrifices dans les propositions cultuelles. Dans cette partie des registres divinatoires, le spécialiste propose au consultant d'offrir les offrandes à ces sources de malédictions afin de les apaiser, et de les faire éventuellement renoncer des mauvais sorts qu'ils leur jettent. Quant au corpus de Wangshan (WS : 50), il est plus fragmentaire que ceux du corpus de Geling. Le lien direct entre le premier pronostic et les propositions cultuelles est moins clair. Pourtant, l'expression « Il sera convenable de prier [telle divinité] » nous fait penser qu'elle appartient aussi à la partie des propositions cultuelles qui sont malheureusement perdues dans ce fragment. Le fait que cette expression suit le premier pronostic « [Les maladies] persisteront, des malédictions auront lieu. », montre aussi un rapport relativement direct entre ces deux éléments.

Concernant les trois spécimens du corpus de Baoshan, plusieurs spécialistes ont déjà proposé de nombreuses lectures différentes malgré son meilleur état de conservation<sup>1</sup>. En effet, parmi les trois exemples, le premier est le plus compliqué à comprendre. Grâce à l'avancement de nos prédécesseurs, nous pouvons proposer notre propre lecture. Notre lecture

---

<sup>1</sup> Concernant toutes les lectures sur la latte 218 du corpus de Baoshan, voir Zhu Xiaoxue 2013b, p. 587-588 ; sur la latte 222, voir Zhu Xiaoxue 2013b, p. 593-596 ; sur les lattes 249-250, voir Zhu Xiaoxue 2013b, p. 617-621.

se fonde sur les autres exemples du premier pronostic ainsi que des propositions cultuelles. Selon les présentations de malédictions au premier pronostic dans l'ensemble de corpus, analysées dans la section précédente, la position du caractère *jian* 見 dans la latte 218 du corpus de Baoshan, est mal placée. En effet, dans la latte 218 du corpus de Baoshan, l'expression « Des malédictions auront lieu, [la divinité] Tai apparaîtra, [la divinité] Hu » (又(有) 斂+示(崇) 袂 見琥) est difficile à comprendre. Dans l'ensemble des corpus, le caractère *jian* 見, lu comme *xian* 現 (apparaître) est toujours précédé par les sources de malédiction. Aucune exception, en dehors de l'exemple ci-dessus, n'est attestée selon notre observation. C'est pourquoi nous pensons que dans l'état actuel de recherche, la façon la plus intelligible pour comprendre cette latte est de mettre le caractère *jian* 見 (apparaître) avant le caractère précédent, la divinité Tai. Ainsi, la partie des malédictions au premier pronostic est plus claire : « Des malédictions proviendront des divinités Tai et Hu » (又(有) 斂+示(崇) 見袂 琥). Pourtant, dans notre interprétation, un nouveau problème émerge : la source des malédictions, la divinité Tai est totalement absente dans les propositions cultuelles qui suivent. Pourquoi les spécialistes ne l'apaisent pas pour améliorer le destin du consultant, vu que l'on sait déjà qu'elle est une des deux sources de malédictions ? Pour l'instant, on n'a pas de réponse<sup>1</sup>. De toute façon, nous avons conscience que le problème dans le texte n'est pas encore résolu, pourtant, au moins nous pouvons dire que la structure de ce texte en question est claire.

En outre, si on admet que la latte 218 du corpus de Baoshan, a été rédigée avec une sorte d'inattention, qui a commis cette imprudence ? Le devin ou le scripteur ? En effet, le

---

<sup>1</sup> Parmi les interprétations de cette latte proposées par les spécialistes, selon nous, celle de Yan Changgui porte le plus d'attention à la structure des registres divinatoires et sacrificiels. C'est pourquoi son interprétation mérite notre attention. Selon lui, le premier caractère *hu* 琥 (le jade Hu) est ajouté par erreur. Comme nous, il change aussi la place du caractère *jian* 見. Ainsi, la latte en question se lit dans la manière suivante : « Des malédictions auront lieu. Procédez aux rites de supplication adaptés à ces conjonctures. [Préparez] un disque de jade ainsi qu'un jade Hu, choisissez un excellent jour dans un excellent mois à sacrifier [la divinité] Tai. » (又(有) 斂+示(崇), 見袂。以亓(其)古(故) 斂+示(說)之。璧(璧)、琥, 罌(擇)良月良日 亓+帚(歸)之。) Voir Yan Changgui 2007, p. 175. Dans sa lecture, le jade Hu est considéré comme offrande mais non pas la source de malédiction comme dans la nôtre. La divinité Tai est la seule source de malédiction dans le texte en question, par conséquent, dans sa lecture, il n'existe pas de problème de corrélation de source de malédiction dans le premier pronostic et les propositions cultuelles comme dans la nôtre. Malgré cela, on a des réserves sur sa lecture de la latte 218 du corpus de Baoshan, essentiellement pour deux raisons. La première est que dans sa lecture, le scripteur a commis deux erreurs, ajouté un caractère *hu* 琥 dans un endroit qui n'est pas dû ; en plus, il a mal placé le caractère essentiel *jian* 見 (apparaître) dans les malédictions du premier pronostic. Dans notre analyse, on considère que le scripteur a seulement commis la deuxième erreur mais non la première. La deuxième raison pour laquelle on n'est pas d'accord est que la partie des propositions cultuelles dans sa propre lecture de texte, mentionnant premièrement les offrandes, avec un choix d'une date excellente pour le sacrifice par la suite, n'est jamais attestée ailleurs dans l'ensemble des nos corpus.

devin en question, un certain Xu Ji 無+日(許)吉, a été aussi le spécialiste qui s'est occupé des unités textuelles (BS : 234-235, 247-248). Pourtant, dans ces deux autres textes, on ne trouve pas de trace de la moindre étourderie. Nous pourrions dire davantage de chose après avoir analysé le rôle de scripteurs au sein des registres divinatoires et sacrificiels, dans un autre chapitre.

Quant aux deux autres exemples du corpus de Baoshan, malgré la signification d'une source de malédiction inconnue dans les textes transmis (la tablette du bois *jian* dans les lattes 249 et 250), la structure est bien claire. Dans les lattes 249 et 250, qui constituent la dernière unité textuelle du corpus de Baoshan, deux sources de malédictions sont mentionnées dans le premier pronostic. La première est la mort sans descendance, la deuxième est la tablette du bois *jian*. Dans les propositions cultuelles par la suite, les morts sans descendants sont considérés comme un groupe collectif, étant un destinataire de la prière et de l'offrande. Quant à la tablette du bois *jian*, elle est la cible d'un exorcisme. Cela nous montre que chaque source de mauvais sort recevra un traitement particulier chez les spécialistes mantiques du royaume de Chu au quatrième siècle avant notre ère.

En fin de compte, le lien direct entre le premier pronostic et les propositions cultuelles apporte-il quelque élément nouveau à propos de notre compréhension des registres divinatoires?

### **a) Apport du lien direct entre le premier pronostic et les propositions cultuelles**

En effet, dans la structure de nos textes, à part le préambule et l'expression charnière entre le premier pronostic et les propositions cultuelles, on pourrait dire que chaque partie de la structure correspond à une ou plusieurs activités mantiques réalisées dans une procédure précise par les spécialistes du royaume de Chu. Ainsi, l'injonction correspond à la soumission des soucis du consultant à l'oracle par le devin ; le premier pronostic s'accorde à la consultation de l'oracle par le devin, que ce soit la craquelure de la carapace de tortue ou la disposition des achillées ; les propositions cultuelles s'appliquent à trouver les destinataires des sacrifices et des prières ainsi que les offrandes convenables. Or, les cinq exemples analysés plus haut, dans lesquels un lien direct entre le premier pronostic et les propositions cultuelles est attesté, nous montrent que les destinataires des sacrifices et de la prière

mentionnés dans les propositions cultuelles sont déjà connus par le devin au moment du premier pronostic mais non à l'étape suivante dans la procédure. Dès le premier pronostic, après avoir consulté l'oracle, le devin est au courant des sources des malédictions, il propose des sacrifices et des prières afin de les apaiser.

En même temps, il faut rappeler que les cinq spécimens, portant un lien direct entre le premier pronostic et les propositions cultuelles, sont des exceptions dans l'ensemble de nos corpus. Dans l'ensemble de corpus des registres divinatoires, la tendance générale est que le premier pronostic et les propositions cultuelles, se présentent chacun sous une forme indépendante, sans aucun lien entre eux. Dans la plupart des unités textuelles, le premier pronostic ne mentionne pas les sources de malédictions, c'est pourquoi on ne voit le lien direct entre le premier pronostic et les destinataires des sacrifices et des prières dans les propositions cultuelles qui suivent. En fin de compte, grâce aux cinq exemples portant un lien direct entre le premier pronostic et les propositions cultuelles, cela nous suggère que la forme indépendante de chaque partie dans la plupart de textes serait plutôt une mise en forme qu'une réalité qui reflète fidèlement les activités mantiques réalisés par les spécialistes au royaume de Chu.

Comme on a déjà montré le lien entre les sources des malédictions du premier pronostic et les destinataires des sacrifices et prières dans les propositions cultuelles, existe-il d'autres liens entre le premier pronostic et les propositions cultuelles ? Dans l'analyse du contenu du premier pronostic dans la section précédente, les prédictions négatives se composent des inquiétudes et des malédictions. Certaines unités de registres portent seulement des inquiétudes mais non des malédictions au premier pronostic. Ainsi, on peut aussi observer une véritable corrélation entre ces inquiétudes et les destinataires des sacrifices et des prières dans les propositions cultuelles dans la même unité. Grâce à ce lien découvert entre le premier pronostic et les propositions cultuelles, on peut toujours vérifier le contenu du premier afin de mieux comprendre le dernier.

## **2- Propositions de prières et de sacrifices**

Dans la discussion suivante, on donne premièrement un format général des propositions cultuelles dans l'ensemble des corpus. Ensuite, on présentera les variantes au sein de chaque corpus.

La forme la plus complète des propositions des prières et des sacrifices se compose de trois éléments : une précision de la date de réalisation, des propositions des prières et des sacrifices proprement dites et un complément de la manière de réalisation. Parmi les trois éléments, seulement les propositions des prières et des sacrifices sont indispensables, les deux autres sont facultatifs.

### a) Propositions proprement dites

Tout d'abord, on présente l'élément le plus important, les propositions des prières et des sacrifices proprement dites. Dans la plupart des cas, le devin propose plusieurs propositions au lieu d'une seule. Chaque proposition se présente de la manière suivante : nom propre d'une prière, suivi de *dao* 禱 (prière), suivi d'une préposition optionnelle *yu* 於 (à), suivie d'un ou plusieurs destinataires de sacrifices et de la prière, à la fin de l'offrande dédiée.

Parmi les noms propres de la prière, celui de « l'action de grâce » (*sai* 賽) est le seul connu par les textes transmis<sup>1</sup>. Il est aussi présenté dans tous nos corpus pendant tout le quatrième siècle avant notre ère. Dans le plus ancien corpus, celui de Geling, il existe une prière *jiu* 卣+京 (就) qui a disparu après la deuxième moitié du quatrième siècle avant notre ère. La prière *yi* 羽+能 (一) apparaît seulement une fois dans le corpus de Geling (GL : A3.136), elle est ensuite devenue une prière courante dans les autres corpus plus tardifs<sup>2</sup>. La troisième prière importante est celle de *ju* 與+止(舉), présent pendant tout le quatrième siècle avant notre ère<sup>3</sup>.

S'il y a plusieurs destinataires des sacrifices et de la prière dans les propositions cultuelles, souvent, un caractère signifiant « chacun » (*ge* 各) se situe entre ces destinataires et l'offrande par la suite dans l'ensemble des corpus. Dans le corpus de Baoshan, la présence de ce caractère est systématiquement employée.

Concernant l'offrande, la quantité n'est pas toujours mentionnée, dans ce cas-là, on considère que le chiffre de cette offrande en question est par défaut, avec un exemplaire. Dans

---

<sup>1</sup> Concernant la lecture de ce caractère, voir Zeng Xiantong et Chen Weiwu 2018, vol. 6, p. 3090-3093.

<sup>2</sup> Cette graphie a fait couler beaucoup d'encre. Sa lecture est assurée essentiellement par le corpus de Guodian 郭店, dans lequel cette graphie se trouve dans un texte ayant la version identique dans les textes transmis. Voir Zeng Xiantong et Chen Weiwu 2018, vol. 4, p. 1949-1962.

<sup>3</sup> Concernant la lecture de ce graphie, voir Zeng Xiantong et Chen Weiwu 2018, vol. 2a, p. 789-792.

certain cas, la quantité peut être montée à deux. Comme dans le chinois moderne d'aujourd'hui, au quatrième siècle avant notre ère, le chiffre « deux » peut s'écrire avec deux caractères différents, *er* 二 et *liang* 兩, dont le sens est totalement identique. Pourtant, leur répartition mérite notre attention. Dans les nombreux fragments du corpus de Geling, en tant que registres d'activités sacrificielles menées par les habitants de la localité que le défunt administrait, le chiffre « deux » s'écrit toujours avec *er* 二 mais jamais avec *liang* 兩. Dans les registres divinatoires et sacrificiels proprement dits du même corpus, le chiffre « deux » s'écrit seulement une fois avec *er* 二 (GL : A1.4), plus souvent avec le caractère *liang* 兩<sup>1</sup>. Dans les corpus plus tardifs, la présence de deux caractères signifiant « deux » est quasiment homogène. Dans le rare cas, le nombre d'offrandes peut être plus important, si le destinataire des sacrifices et de la prière est une énumération d'ancêtres de dizaine de générations (BS : 246).

## b) Précision de la date de la réalisation des propositions

Après avoir analysé la partie la plus importante des propositions des prières et des sacrifices, on leur maintenant commence à analyser les deux autres éléments facultatifs. Le premier est la date précise de la réalisation des propositions. Cet élément est présenté seulement une fois dans l'ensemble du corpus de Baoshan, parmi ces vingt-deux unités textuelles : « [Préparez] un disque de jade dédié à la divinité Hu, choisissez un excellent jour dans un excellent mois à le sacrifier. » (璧(璧)琥, 罌(擇)良月良日 之+帚(歸)之。 BS : 218). En effet, la mention de la date de réalisation des prières et des sacrifices, « choisissez un excellent jour dans un excellent mois pour le sacrifier » en occurrence, est très peu présente au sein du corpus de Baoshan par rapport aux autres corpus plus anciens. Étant donné que la date de la réalisation est mentionnée dans une unité de texte dont le sens fait encore l'objet de débats chez les spécialistes, pendant longtemps, les experts se doutent si les prières et les sacrifices notés dans les registres sont vraiment réalisés ou simplement des propositions pour l'avenir<sup>2</sup>. Pourtant, si on élargit notre champ d'observation à l'ensemble des corpus de registres divinatoires et sacrificiels, nous pouvons aisément trancher cette question : les

---

<sup>1</sup> Pour la présence du caractère *er* 二 et *liang* 兩 dans l'ensemble des registres, voir Cai Lili 2015, p. 1495-1501, p. 1128-1129.

<sup>2</sup> Pour avoir une idée sur la réfection sur l'éventuelle réalisation des propositions culturelles notées dans les registres, voir la synthèse sur ce point dans la thèse de Guo Jue : Guo Jue 2008, p. 127-137.

prières et les sacrifices notés dans les registres sont de pures propositions, seront réalisés dans un temps précis à l'avenir. On examinera cet élément corpus par corpus.

La position relative entre la précision de la date de réalisation et les propositions cultuelles proprement dites n'est pas la même au sein de chaque corpus. La tendance générale est que la date de réalisation est bien devant les propositions cultuelles. Quelques exceptions sont connues à notre connaissance (GL : A1.10, A3.46, A3.202 complété de A3.205, B1.21 complété de B1.33, C.40, C.147 ; BS : 218), elles sont postérieures aux propositions cultuelles.

Quelle association existe-t-il entre la précision de la date de réalisation et les noms propres de la prière ? Dans le corpus de Geling, on trouve un exemple (GL : A3.202 complété de A3.205), lie avec la prière *jiu* 冑+京(就), deux autres (GL : A3.4, A3.303) avec la prière de l'action de grâce (*sai* 賽). Dans le corpus de Tianxingguan, deux types d'associations sont attestées. Deux exemples lient avec la prière *ju* 與+止(舉) (TXG : 13.2, 78), trois exemples avec la prière de l'action de grâce *sai* 賽 (TXG : 1.2, 29, 155). En outre, on trouve également un exemple (QJZ.99 : 14) qui s'associe avec la prière *ju* 與+止(舉) dans le corpus de Qinjiazui99. Dans les autres occurrences, la date précisée de la réalisation lie uniquement avec la prière de l'action de grâce (WS : 89, 90 ; QJZ.1 : 3, QJZ.13 : 14, QJZ.99 : 1). En fin de compte, on constate que dans l'ensemble des corpus, la précision de la date de réalisation des propositions n'est jamais associée à la prière *yi* 羽+能 (一).

Dans le plus ancien corpus, celui de Geling, les exemples où est précisée la date de la réalisation sont les plus nombreux. Pourtant, on n'y observe aucun effort d'unification de forme. L'élément en question peut se présenter avec une extrême précision, le mois et le jour tout compris, « le jour *jiayu* (11) du mois *bayue* » (冑(八月)甲戌之+日(之日) GL : A3.80) ; ou avec moins de détail, sans donner le jour exact, « Choisissez un jour dans le mois *bayue*, à réaliser la prière de l'action de grâce. » (斲(擇)日於冑(八月)之 宀+中(中)賽禱 GL : A3.302).

Dans le corpus de Tianxingguan, le deuxième plus ancien corpus à notre disposition, on constate une unification de forme de la date précisée de la réalisation. La forme est la suite : « Choisissez un excellent jour au mois XX » (擇良日, suivie du nom propre du mois dans le calendrier à Chu, TXG : 1.2, 13.2, 29, 78, 86, 157). Un autre exemple se présente dans l'ordre

inverse, « Au troisième mois de l'automne, choisissez un excellent jour. » (秋三月, 擇良日 TXG : 155). Il est important de noter que dans la forme de majorité, le mois mentionné en question n'est pas nécessairement celui de la consultation. Par exemple, dans la latte (TXG : 13.2), on trouve « Choisissez un excellent jour au mois de *xinyue* (le huitième mois du calendrier). » (擇良日 𠄎(𠄎)月) dans les propositions cultuelles, pourtant, la consultation a bien lieu au mois de *shiyue* 十月 (le septième mois du calendrier) dans le préambule (TXG : 13.1), effectivement un mois avant le mois de *xinyue*. Un peu plus loin dans la même unité textuelle, une autre proposition est précédée par l'expression « Choisissez un excellent jour au mois de *xianma* (le neuvième mois du calendrier). » (擇良日 獻馬之月 TXG : 13.2), deux mois après la consultation au mois de *shiyue*. Ainsi, les propositions suggérées par le devin pourraient être réalisées séparément, l'une un mois après la consultation, l'autre deux mois. Le fait qu'on trouve trois mentions du temps dans la même unité textuelle, nous rappelle le délai temporel entre certains éléments au sein de la structure des registres divinatoires. Pourtant, ce point important n'est pas toujours autant perceptible dans tous les corpus.

Quant à la précision de la date de la réalisation dans les autres corpus (les corpus de Wangshan, de Baoshan, trois corpus de Qinjiazui), en raison de la pauvre quantité de spécimens, on ne peut pas parler de la tendance générale de ces corpus.

On remarque aussi une période de la journée particulièrement apprécié par le devin, probablement favorable aux sacrifices et aux prières selon les spécialistes au royaume de Chu au quatrième siècle avant notre ère : la nuit. Dans le corpus de Geling, la mention de la période est détaillée, « Adressez lui une prière à partir du crépuscule du jour *gengshen* (57/60) jusqu'au plein jour de la journée *xinyou* (58/60).» (... 庚申之昏以起辛酉之日禱之。GL : A3.109)<sup>1</sup>. En effet, on trouve plusieurs exemples au sein du corpus de Geling, dans lesquels une période entre le crépuscule d'un jour et le lendemain est soulignée (GL : A3.119, A3.126 complété de C.95, A3.144, B2.6). Parallèlement, dans le même corpus, un autre caractère *xi* 夕 (nuit) est aussi employé pour la période sombre de la journée (GL : A3.126,

---

<sup>1</sup> Li Tianhong propose de lire le caractère *qi* 起 (à partir de) dans l'expression comme *ji* 極 (atteindre). Son opinion est suivie par la plupart des chercheurs chinois. Pourtant, comme les éditeurs du recueil des ouvrages sur les manuscrits exhumés l'ont souligné, en tant que mot courant, la lecture du caractère *qi* comme *ji* n'est jamais attesté ailleurs dans les manuscrits de Chu. Voir Zeng Xiantong et Chen Weiwu 2018, vol. 2a, p. 715. Certes, la position de deux prépositions *yi* 以 (au moyen de) et *qi* 起 (à partir de) est difficile à comprendre dans l'expression en question. Malgré tout, le sens global ne nous pose aucun problème.

A3.134, A3.163, B4.5). Dans les corpus plus tardifs, on ne trouve plus le caractère *hun* 昏 (crépuscule). En plus, la forme devient plus simplifiée, « [Pendant] la nuit du jour *jiashen* (21), le rite de la prière de l'action de grâce à [telle divinité]... » (甲申之夕, 賽禱... QJZ.99 : 1). En effet, cette période particulière dans la journée est attesté dans plusieurs corpus (TXG : 44 ; YC : 2, complété de 4). Parmi les quatre corpus importants, la seule absence de cette période en question se trouve uniquement dans le corpus de Baoshan<sup>1</sup>. Ainsi, on ne peut pas attribuer cette préférence de la nuit uniquement à une influence de la pleine centrale où se situe le cimetière de Geling. Car plusieurs décennies après le corpus de Geling, au cœur au royaume de Chu auprès de la capitale, le choix de la nuit pour le moment de sacrifice et de la prière persiste encore dans plusieurs corpus.

### c) Complément de la manière de réalisation des propositions

Le troisième élément dans les propositions des prières et des sacrifices, aussi optionnel comme la précision de la date de la réalisation des propositions, se trouve toujours après les propositions proprement dites. Il s'agit effectivement de la façon concrète de réalisation des propositions. Certains sont présentés dans l'ensemble des corpus pendant tout le quatrième siècle avant notre ère : « L'offrir rituellement. » (饋之), une conduite particulière pendant la cérémonie ; « agrémenté de boissons fermentées et de nourriture » (酉(酒)飩(食)), des mets secondaires accompagnant la viande sacrificielle<sup>2</sup>. D'autres sont restreints uniquement dans un ou deux corpus pendant la première moitié du quatrième siècle avant notre ère, par exemple, l'expression « Avec un carillon des cloches, faites plaisir à l'esprit. » (廸(棧)鐘樂之)<sup>3</sup>. Ainsi, on pourrait suggérer que les anciens pensaient que les divinités et leurs ancêtres défunts étaient conscients au moment où ils reçoivent les offrandes, au moins au niveau de l'ouïe.

<sup>1</sup> Dans un fragment du corpus de Wangshan (WS : 184), on trouve aussi le caractère *xi* 夕 (nuit). Étant donné les graphies précédentes et celle suivantes sont toutes illisibles, on ne peut pas être sûr sur la signification du fragment.

<sup>2</sup> Pour toutes les occurrences du terme *kuizhi* 饋之 dans l'ensemble des corpus, voir Cai Lili 2015, p. 782-6 ; du terme *jiushi* 酒食, voir Cai Lili 2015, p. 1679-83.

<sup>3</sup> Cette expression se trouve seulement dans le corpus de Geling et de Tianxingguan, les deux plus anciens. Les mobiliers funéraires de ces deux tombes ayant livré les corpus sont aussi les plus riches. Concernant toutes les occurrences de cette expression, voir Cai Lili 2015, p. 1549-1551. Une information complémentaire sur l'occurrence au sein du corpus de Tianxingguan, le numéro de latte en question est 5.2. Pour la lecture du caractère *chan* 廸, lu comme *zhan* 棧, voir Zeng Xiantong et Chen Weiwu 2018, vol. 2b, p. 1176-8.

Dans les corpus de Geling et de Tianxingguan, un élément sera absent dans les autres corpus tardifs, le lieu précis de la réalisation des propositions cultuelles. Le corpus de Geling mentionne deux endroits, deux occurrences de lieu Huangli 黃李 (GL : A3.304, C.230), quatre fois le lieu Dongling 東陵 (GL : A3.207, A3.269, B4.149, C.303). En outre, dans un des fragments mentionnés ci-dessus, la précision porte sur l'endroit pour effectuer une divination par l'instrument d'achillées, « Faites une divination au moyen d'achillées à l'endroit Dongling. » (筮+口 (筮)於東陵 GL : B4.149). Dans le corpus de Tianxingguan, on trouve une mention de lieu : « Choisissez un excellent jour au mois de *yuaxi* (douzième mois dans l'année), offrez un porc sacrificiel à la tablette du haut dignitaire Hui à l'endroit X, l'offrir rituellement. » (擇良日遠 亦+示(夕)之月, 宮祭惠公於鄆之位馘(特)豢, 饋之。TXG : 86)<sup>1</sup>. Même si l'on ignore la prononciation du lieu en question dans ce fragment, l'élément sémantique à droite, le bourg, nous suggère qu'il s'agit bien d'une cité, où se trouve la tablette du destinataire de sacrifice.

### 3- Propositions d'exorcismes

La deuxième catégorie de textes dans les propositions cultuelles est des rites non sacrificiels de conjuration et d'exorcisme des mauvais esprits. Dans l'ensemble des corpus, on trouve souvent à la fois des propositions de prières et de sacrifices ainsi que des exorcismes dans les mêmes propositions cultuelles. Dans des rares cas, les exorcismes tous seuls peuvent constituer la partie des propositions cultuelles (unité en question BS : 230-231).

#### a) Format

Le format des exorcismes est le suivant : le caractère *xin* 凶, lu comme *shi* 使 (faire faire), suivi du terme *gongjie* 功解 (conjurer et exorciser), suivi de la préposition *yu* 於 (à), suivie d'un ou des cibles de la conjuration à l'éloigner. Si la cible d'exorcisme est sous une forme plurielle, les éléments sont séparés par un caractère *yu* 與 (et).

---

<sup>1</sup> Concernant le destinataire d'offrande, étant donné que l'on ne trouve pas un lieu nommé *hui* 惠 dans les cartes historiques de l'époque pré-impériale, on ne peut pas le considérer comme un toponyme. Par conséquent, l'appellation courante du titre de fonction au quatrième siècle à Chu, le titre *gong* 公 désignant l'administrateur d'une ville particulière ne marche plus dans le contexte. C'est pourquoi on a proposé une traduction plus générale sur le titre *gong* 公. On considère que le caractère *hui* 惠 est le titre posthume de cette personne en question. Concernant l'atlas historique de l'époque pré-impériale, voir Tan Qixian 1982, vol. I.

En effet, dans les corpus fragmentaires des registres divinatoires, le caractère *xin* 囟 peut servir en tant que repère pour identifier la partie de l'exorcisme aux propositions cultuelles dans la structure. Le plus ancien témoignage de la graphie *xin* 囟 remonte aux inscriptions oraculaires réalisées au début de la dynastie des Zhou au onzième siècle avant notre ère. Plusieurs spécialistes ont discuté la signification de cette graphie au sein de ce corpus avec un nombre limité mais avec certaines difficultés à explorer<sup>1</sup>. Pourtant, nous constatons que dans les registres divinatoires pendant tout le quatrième siècle au royaume de Chu, le sens de cette graphie initiant les exorcismes dans les propositions cultuelles est clair et sans ambiguïté. Ce caractère en question n'est pas une particule modale comme certains le pensent, mais bien un mot plein. Sa signification est démontrée par Chen Sipeng 陳思鵬 dans un article consacré spécialement pour ce caractère, lu comme *shi* 使 (faire faire). Sa démonstration se fonde essentiellement sur une unité textuelle du corpus de Baoshan, dans laquelle le caractère *ming* 命 (ordonner, commander) existe à la place du caractère *xin* 囟 au sein de la partie d'un exorcisme (BS : 250). De cet exemple, le chercheur conclut que la signification du caractère *xin* est proche du caractère *ming*, comme « ordonner, commander ». Il s'appuie aussi sur certains exemples du caractère en question dans les manuscrits littéraires exhumés de la même époque, comme témoignages complémentaires<sup>2</sup>. On suit sa proposition de lecture de ce caractère *xin* débutant l'exorcisme. Pourtant, il est regrettable que le chercheur ne cherche pas l'utilisation du caractère dans les autres manuscrits de la tombe n°2 de Baoshan, en dehors des registres divinatoires et sacrificiels. En effet, cette tombe nous a aussi livré des manuscrits juridiques et administratifs, avec le nombre le plus important jusqu'alors parmi tous les textes exhumés de la même nature du royaume de Chu. En leur sein, on trouve aussi plusieurs occurrences des caractères *xin*. Après avoir étudié le contexte concerné, on constate que c'est toujours un supérieur dans la hiérarchie juridique qui ordonne à son inférieur de remplir une tâche (BS : 128, 134, 136, 138). Par conséquent, la lecture de Chen Sipeng du caractère *xin* est tout à fait convenable à la fois pour les documents juridiques et administratifs ainsi que les registres divinatoires. Selon nous, la signification du caractère en question attestée dans les manuscrits juridiques issus de la même tombe des registres divinatoires est beaucoup plus convaincante que celle au sein des textes littéraires, composés

<sup>1</sup> Pour voir un bilan de la discussion sur cette graphie dans les inscriptions oraculaires des Zhou, voir Chen Sipeng 陳思鵬 2003, p. 411-412, note. 1, 2, 4. Pour la difficulté demeurée dans les inscriptions oraculaires des Zhou, voir Venture Olivier 2002, p. 76-77.

<sup>2</sup> Chen Sipeng 2003, p. 395-405.

de textes exhumés en contexte archéologiques et acquis sur les marchés d'antiquité. Toutefois, nous restons vigilants, afin d'éviter une surinterprétation basée sur le caractère *xin* (ordonner, commander), qu'à l'époque, les statuts de devins sont plus importants que ceux des invocateurs ou des autres spécialistes d'exorcisme. C'est aussi la raison pour laquelle la traduction du caractère *xin* comme « faire faire » est préférable, plus neutre à nos yeux. On discutera des devins et des invocateurs en détail dans le chapitre IV Acteurs.

## **b) Ambiguïté entre propositions des prières et des sacrifices et celles d'exorcismes**

Comme son nom l'indique, l'exorcisme ne nécessite pas de préparation d'offrandes. C'est aussi la différence essentielle entre l'exorcisme et les sacrifices. Pourtant, on trouve une sorte d'ambiguïté entre ces deux éléments de propositions culturelles dans quelques textes. Dans les corpus plus tardifs, on remarque des exorcismes avec la mention d'objets utilisés dans le rite.

« Exorcisez les deux fils du ciel et le seigneur des nuages, avec des jades pendentifs et des boucles d'oreille en jade. » (解於二天子與雲君佩玉、珥。TXG : 3.2)

« Faites faire que le conjurant et l'invocateur préparent un coiffe et une ceinture en soie de couleur pourpre pour la divinité [de l'orientation cardinale] du sud. » (囟(使)功祝 纒+帚(歸) 糸+黼 (佩)取(緹)冠 糸+帶(帶)於南方。BS : 231)

Dans l'exemple du corpus de Baoshan, deux spécialistes autre que le devin, le conjurant (*gong* 功) et l'invocateur (*zhu* 祝) sont mentionnés. Cela suggère que la tâche de la réalisation d'exorcisme sera accomplie par les autres personnes que le devin. On pourrait même imaginer des registres réalisés par le conjurant et l'invocateur mentionnés, à l'attention du devin pour l'informer que l'exorcisme est fait. Dans l'état actuel des recherches, on ne connaît pas encore ce genre de texte. Mais il est important de rappeler une éventuelle existence des autres documents ayant un lien avec les registres divinatoires.

Les objets mentionnés dans les exemples ci-dessus, sont des jades et des vêtements. Aucune viande sacrificielle n'est attestée. On se demande si le rôle de ces objets précieux (jades) est bien précis (coiffe et ceinture en soie en couleur pourpre) dans l'exorcisme. Quelle différence entre ces objets bien préparés dans un exorcisme et les offrandes dans un sacrifice ?

Si on va encore plus loin, finalement, quelle différence existe-t-il éventuellement entre un sacrifice avec les prières et un exorcisme au royaume de Chu pendant le quatrième siècle avant notre ère ? La nette distinction entre ces deux rites dans le corpus de Baoshan reflète-elle des activités cultuelles réellement pratiquées ou juste une mise en forme de texte ? Tout ceci sont des questions sans réponses.

En fin de compte, après avoir montré le format de l'exorcisme dans l'ensemble des corpus, certains exorcismes sont mentionnés avec les jades et les vêtements dans les corpus tardifs. Le rôle de ces objets dans l'exorcisme nous semble essentiel pour chasser le mauvais esprit.

## VII – Deuxième pronostic et prédiction positive

À la suite des propositions cultuelles, se trouve le dernier élément d'une unité textuelle des registres divinatoires : le deuxième pronostic. Son but est de vérifier l'efficacité des propositions cultuelles dans la partie précédente dans la même unité de texte. Son contenu est toujours positif. Dans certains cas, le deuxième pronostic est suivi par une prédiction dont le contenu est toujours positif.

### 1 - Pronostic proprement dit

Dans le corpus de Baoshan, le format du deuxième pronostic est uniformisé. La formule brève et figée du deuxième pronostic est la suivante : « Tel devin fit le pronostic, il prononça : “[L'auguration fut] faste”. » (X 占之曰：吉). Le nom du devin qui apparaît dans le deuxième pronostic est le même que celui dans le préambule au début de l'unité en question<sup>1</sup>. Dans trois unités de textes, le nom du devin est totalement absent (BS : 198, 200, 208). Dans trois unités de textes, le caractère *yue* 曰 (déclarer) est absent (BS : 198, 200, 231). En raison de l'absence du nom de l'instrument mantique utilisé, on pourrait supposer que l'instrument mantique employé concernant le deuxième pronostic est identique à celui mentionné dans le préambule de la même unité textuelle.

---

<sup>1</sup> La seule exception se trouve dans l'unité (BS : 228-229), le nom du devin mentionné dans le deuxième pronostic, Wu Sheng 五生, est différent que celui du préambule, Chen Yi 陳乙.

## 2 - Prédications positives

Quant à la répartition des prédictions positives, elle mérite notre attention. En effet, parmi les trois années enregistrées dans le corpus de Baoshan (de l'année 318 à 316 avant notre ère), les prédictions positives du deuxième pronostic apparaissent seulement dans les deux premières années (BS : 198, 200, 204, 208, 211, 215), totalement absentes dans la troisième année (318 avant notre ère). Parmi ces prédictions positives, seule l'unité (207-208) est une consultation sur les maladies, les autres sont toutes les consultations sur l'année. Leur contenu est souvent très général, « Il y aura un bonheur pendant cette période. » (日+几(期)中又(有)憇。 BS : 198, 215). Selon nous, le terme *qizhong* 期中 (pendant cette période) fait référence à la période à venir dans l'injonction. Dans un autre exemple (BS : 200), le terme *qizhong* 期中 (pendant cette période) est remplacé par une date précise, dans les mois *xiangyue* 膏月 (le troisième mois du calendrier) et *xiaxi* 夏亦+示(夕) (le quatrième mois du calendrier) à venir. Sachant que la consultation a lieu au mois *jingyi* 刑+田(荆) 尸+示(夷) (le premier mois du calendrier), donc ces mois dans l'avenir sont respectivement deux mois et trois mois après la consultation.

En même temps, on observe que dans certaines unités, le contenu des prédictions positives du deuxième pronostic fait un lien étroit avec celui du premier pronostic. Par exemple, dans l'unité (BS : 201-204), la prédiction positive du deuxième pronostic « Au mois *jiuyue* (le sixième mois du calendrier), il y aura un bonheur. Le rang nobiliaire [du consultant] sera établi. » (至九月憇, 雀(爵)立) correspond bien à la prédiction négative du premier pronostic « En outre, [le consultant] accédera à son rang nobiliaire (*jue* 爵) avec retard. » (戲(且)雀(爵)立(位) 迟+屮(遲) 迟+菱(踐)). Ainsi, on peut voir que dans le premier pronostic de cette consultation du premier mois du calendrier, la prédiction négative est une obtention du titre nobiliaire en retard. Grâce aux propositions culturelles énoncées par le devin, le deuxième pronostic et la prédiction positive nous relèvent que le consultant obtiendra ce qu'il veut, le rang honorable cinq mois après la consultation. Pourtant, on ne sait pas si cinq mois de délais pour le consultant représentent un retard ou pas, car le texte ne précise pas sur ce point-là.

Un autre exemple se trouve dans une consultation sur les maladies (BS : 207-208), la prédiction positive du deuxième pronostic, «[Le consultant] guérira au mois de *jingyi* (le

premier mois du calendrier). » (刑+田(荊) 尸+示(夷) 疒+獻(瘥)), est en rapport à la prédiction négative du premier pronostic, «[Les maladies] guériront presque. » (少未已(已)). Sachant que la consultation a lieu au mois *yuanxi* 遠亦+示 (le douzième mois du calendrier), la prédiction positive du deuxième pronostic nous indique que le consultant guérira un mois après la consultation, au mois *jingyi*. En outre, un autre élément est noté par la suite dans les prédictions positives en question, « rendre une visite au roi », (見王). En effet, ce terme de « rendre une visite au roi » nous fait penser à l'expression courante au sein des consultations sur l'année, « allers et venues au service du roi » (出入事王). Ce terme, selon nous, s'associe davantage à la consultation sur l'année qu'à celle sur les maladies.

Dans l'autre corpus conservé dans un bon état, celui de Tianxingguan, le deuxième pronostic et les prédictions positives se présentent bien dans l'unité textuelle complète. L'exemple le plus intéressant est le suivant.

« Au jour *bingchen* (53), le *wu* voyageant Huozhi<sup>1</sup> fit le pronostic :  
 “ L'auguration fut faste ». [Le consultant] lui-même aura ses avantages et serait favorable. » (丙辰之日，遊巫+口(巫)獲志占之，吉。自利訓(順)。TXG : 6.2)

Ici, l'information la plus importante est qu'entre les propositions cultuelles et le deuxième pronostic, une date est précisée. Le jour *bingchen*, le jour 53 dans le système sexagésimal chinois, est bien trois jours après le jour de la consultation du préambule, le jour *guichou* 癸丑 (50), le jour 50 du système sexagésimal (TXG : 6.1). En d'autres termes, le deuxième pronostic et les prédictions positives ne sont pas obtenus au même jour de la consultation. Cette information est très précieuse pour nous, car les autres matériaux gardent le silence sur ce point-là. Certes, le délai du temps, trois jours en l'occurrence, entre le deuxième pronostic et le reste de texte se trouve uniquement au sein du corpus de Tianxingguan. Pourtant, cet élément nous montre qu'au moins dans le corpus de Tianxingguan, l'ensemble d'une unité textuelle n'est pas réalisé, rédigé au même temps. Par conséquent, l'unité en question nous semble, en quelques sortes, une compilation en respectant bien la structure de texte.

---

<sup>1</sup> Grâce au préambule, on sait que le nom complet de ce devin est Fan Huozhi 范獲志, donc Huozhi est son prénom.

### 3 - Différence entre le premier pronostic et le deuxième pronostic

Dans le corpus conservé dans un bon état, celui de Baoshan et de Tianxingguan, on distingue très facilement le premier pronostic et le deuxième pronostic. Leurs positions dans la structure sont bien différentes. Le premier pronostic suit l'injonction, le deuxième pronostic suit les propositions cultuelles.

Pourtant, dans les corpus fragmentaires, la tâche de distinguer ces deux éléments au sein de la structure est beaucoup plus difficile à accomplir. Dans le corpus de Baoshan, on trouve un caractère *heng* 恆 (régulier), systématiquement au premier pronostic, « [Le devin] fit le pronostic : “L’auguration fut régulière, faste”. » (占之, 𠄎 (恆) 貞吉), pourtant totalement absent dans le deuxième pronostic. Ainsi, on peut s’appuyer sur l’apparition ou non de ce caractère dans les autres corpus, afin de différencier le premier et le deuxième pronostic. Or, dans notre analyse sur le premier pronostic du chapitre, on montre que la mise en forme systématique du premier pronostic, le caractère *heng* en particulier, est un phénomène unique au corpus de Baoshan. Donc dans les autres corpus, c’est tout à fait possible que le premier pronostic ne porte pas ce caractère en tant que marque. Par conséquent, on ne peut pas l’utiliser pour distinguer le premier et le deuxième pronostic.

Alors, pourrait-on considérer que le premier pronostic est suivi par les prédictions négatives et que le deuxième pronostic est côtoyé par le deuxième pronostic ? Pas nécessairement. Dans notre analyse du contenu du premier pronostic, on est arrivé à distinguer un complément positif entre le premier pronostic et les prédictions négatives, beaucoup plus présent dans les autres corpus que celui de Baoshan. Ainsi, on ne trouve aucune différence entre un premier pronostic avec le complément positif dans un corpus fragmentaire, et un deuxième pronostic avec des prédictions positives. De toute façon, en face d’un fragment tel que « [Le devin] fit le pronostic : “L’auguration fut faste”. » (占之: 吉), on ne sait pas s’il appartient au premier pronostic ou au deuxième pronostic.

Selon nous, il y a deux façons de différencier le premier et le deuxième pronostic dans un corpus fragmentaire. La première méthode consiste à identifier si les éléments des propositions cultuelles précèdent un pronostic. Comme dans la structure, le deuxième pronostic est à la suite des propositions cultuelles, ces derniers peuvent montrer que le pronostic suivant est le deuxième et non pas le premier pronostic.

La deuxième méthode est de distinguer si le pronostic en question est suivi par des informations négatives. Dans ce cas-là, la partie en question est bien le premier pronostic mais non le deuxième. Puisque les prédictions positives peuvent être absentes dans un deuxième pronostic. Mais dans le deuxième pronostic, il n'y a jamais d'information négative. Ainsi, on peut identifier le premier pronostic suivis par des informations négatives. Par ces deux moyens, on pourrait essayer de différencier le premier et le deuxième pronostic au sein d'un corpus fragmentaire. En effet, dans les corpus fragmentaires, la partie identifiée comme le deuxième pronostic avec une certaine sûreté est très peu nombreuse.

## Conclusion

Après avoir analysé toutes les parties de la structure de registres divinatoires, on peut diviser l'ensemble des corpus nettement en deux groupes, le corpus de Geling et les autres. Comment peut-on comprendre les particularités du corpus de Geling ? Même si les spécialistes ont eu des désaccords sur la datation de la fermeture de la tombe n°1 de Geling, un consensus est établi : le corpus de Geling est le plus ancien parmi l'ensemble des registres. En effet, les registres à notre disposition sont trop peu nombreux pour observer une évolution continue. L'impression d'un changement remarquable entre le corpus de Geling et les autres est largement due au fait que l'on n'a pas de registres divinatoires contemporains ou quelques peu postérieurs (d'une ou deux décennies par exemple) du corpus de Geling. En l'absence de corpus intermédiaires entre Geling et les corpus ultérieurs, une évolution continue et progressive nous semblait plutôt discontinue et brutale. Dans l'état actuel des recherches, en raison de l'absence d'un corpus contemporain dans la région de la capitale, on ne sait pas si les particularités de Geling concernant la structure représentent des caractéristiques des registres de la première moitié du quatrième siècle. On ne sait pas non plus si ces points singuliers sont dus à une tradition plus ancienne à Chu ou à l'influence de la plaine centrale proche du site de Geling. De toute façon, on s'aperçoit qu'une mise en forme considérable des registres divinatoires a eu lieu entre le corpus de Geling et la deuxième moitié du quatrième siècle. Ce perfectionnement des arts mantiques est totalement ignoré par les sources transmises.

Malgré cela, on observe la continuité des éléments de la structure du corpus de Geling, attesté surtout dans le corpus de Tianxingguan. Ce phénomène pourrait se comprendre en vertu de la proximité temporelle entre ces deux corpus.

Suivant les nomenclatures et la structure proposés par Marc Kalinowski, on essaie de proposer une composition plus fine au sein de chaque partie de la structure. Notre proposition concerne l'ensemble des corpus disponibles et non un seul corpus. Ainsi, on peut avoir une vision plus globale. En même temps, par cette observation plus large, on peut dire que certaines caractéristiques du corpus de Baoshan sont propres à ces manuscrits, et ne reflètent pas la tendance générale de l'ensemble des corpus.

Une composition fine des éléments de chaque partie de la structure est utile dans notre discussion par la suite. Dans le préambule, on peut connaître l'année, le mois et le jour de la consultation, le nom du devin, l'instrument mantique ainsi que le nom du consultant, soit toutes les informations utiles pour une consultation. Un recensement de l'ensemble des dates précisées de consultations peut nous aider à réfléchir sur l'existence ou non d'une consultation régulière réalisée au début de chaque année, comme proposé par Chen Wei et Marc Kalinowski. Il est aussi utile de reconstituer un scénario sur l'ensemble des activités mantiques et sacrificielles dans les corpus fragmentaires, celui de Geling, de Tianxingguan, et de Wangshan.

Dans la partie suivante, l'injonction se compose de trois éléments : le thème de la divination fournissant un contexte, une période à venir à partir du jour de la consultation et l'injonction proprement dite. Dans le corpus de Baoshan, le thème de la divination se divise nettement en deux groupes, celui de « allers et venues au service le roi » et celui de la description des symptômes du consultant. Ainsi, Chen Wei a proposé une classification de l'injonction entre celle sur l'année et celle sur les maladies. Malgré la commodité de cette proposition, on a montré que l'appellation telle que « la consultation sur l'année » n'a pas de sens pour le corpus de Geling et de Tianxingguan. Pour les consultations qui ne concernent pas la santé du consultant dans ces deux plus anciens corpus, on pense qu'il est plus approprié d'employer une expression telle que « les consultations autres que sur les maladies » au lieu des consultations sur l'année.

Par la suite, le devin consulte les signes de l'augure, les craquelures pour les tortues, la disposition des tiges pour l'achillée. Dans ce premier pronostic, entre le premier pronostic proprement dit et les prédictions négatives, nommé par Marc Kalinowski, on identifie à notre tour un élément nouveau : le complément positif. Il peut être l'écho positif à l'injonction proprement dite, mais aussi des prédictions positives sans une correspondance à l'injonction.

Dans certaines prédictions négatives du premier pronostic, on y trouve un lien direct avec le contenu de l'injonction. Les prédictions négatives se composent de deux éléments distinctifs, en prenant les termes tels quels dans les manuscrits, les dommages (*jiu* 咎) et les malédictions (*sui* 祟).

Suivant le premier pronostic, une expression « Procédez aux rites de supplications adaptés à ces conjonctures. » (以元(其)古(故)敝之) joue un rôle de charnière entre la partie précédente, et celle d'après, les propositions cultuelles. Selon nous, cette phrase est une mise en forme dans la structure des registres divinatoires. Son importance concernant notre compréhension de texte est mineure.

Par la suite, les propositions cultuelles sont des améliorations du destin de consultant, afin que les prédictions négatives du premier pronostic ne se réalisent pas. Dans certains textes, un lien étroit est attesté entre le premier pronostic et les propositions cultuelles. Les sources de malédictions obtenues par le devin du premier pronostic sont les destinataires de la prière et des sacrifices des propositions cultuelles. On peut classer les propositions cultuelles en deux groupes. Le premier groupe est les propositions de prières et de sacrifices, l'autre est les propositions d'exorcismes. Les propositions de prières et de sacrifices se composent de trois éléments, les propositions proprement dites, la précision de la date de réalisation des propositions, et le complément de la manière de la réalisation. Dans certains textes d'exorcisme, les objets en jade et les vêtements sont mentionnés dans le rite de conjuration.

Le dernier élément dans la structure correspond au deuxième pronostic. Il se compose du pronostic proprement dit et les prédictions positives. Le dernier peut être absent dans une unité textuelle. Dans quelques exemples, le contenu des prédictions positives nous fait penser à celui des prédictions négatives du premier pronostic. Dans les corpus fragmentaires, il est difficile de distinguer le premier du deuxième pronostic.

Selon nous, la partie la plus importante au sein d'une unité textuelle est le premier pronostic, car il a le plus de liens avec les autres parties de la structure. Le complément positif du premier pronostic peut faire un écho à l'injonction. Les prédictions négatives peuvent aussi avoir un lien avec l'injonction. Les sources de malédictions mentionnées dans les prédictions négatives seront les destinataires des prières et des sacrifices dans les propositions cultuelles. Même le contenu des prédictions positives du deuxième pronostic fait référence aux prédictions négatives du premier pronostic.

### Chapitre III La structure des registres sacrificiels

À la question de savoir quelle partie d'une unité de registres divinatoires est la plus importante, notre réponse est sans hésitation la suivante : du point de vue de la structure des documents, le premier pronostic est la partie la plus essentielle car c'est cette section qui a le plus de liens avec les autres. En même temps, dans la perspective de l'économie des textes, ce sont sans doute les propositions cultuelles, qui sont les plus longues dans un texte. En effet, dans le corpus de Baoshan, la composition d'une unité d'auguration varie entre une et quatre lamelles de bambou. La taille moyenne d'une unité de texte est deux lattes. Si on compare les contenus d'une unité de taille moyenne de deux lattes, avec ceux d'une unité de quatre lattes, la différence essentielle réside dans la partie des solutions à sacrifier. La taille importante d'une unité est due aux propositions cultuelles plus riches et plus nombreuses par rapport à celles d'une unité de taille moyenne. En outre, le nombre total d'animaux proposés en sacrifice aux ancêtres et aux dieux est aussi remarquable. Selon le décompte de Marc Kalinowski, dans le corpus de Baoshan, on compte trente-six porcs, vingt-trois moutons, neuf bovins, six chiens et un cheval parmi les offrandes proposées<sup>1</sup>. On peut se demander si parmi ces nombreux animaux promis aux ancêtres et aux dieux, tous ont vraiment été offerts pour le compte de consultant ? Si oui, pourrait-on en trouver les traces et le nombre d'exemples ? Ce genre de documents existe en effet, mais leur nombre est bien moins important que celui des propositions cultuelles dans les documents mantiques.

Le sujet de ce chapitre porte sur les registres qui notent les sacrifices effectués. On les classe en deux catégories. La première rassemble les simples notes enregistrées à la fin de la latte en question. La deuxième concerne un document sous une forme plus avancée, différent des autres registres divinatoires. On appelle les premiers « les notes sacrificielles », et le deuxième document « le registre sacrificiel » vu que la partie de divinations est totalement absente dans ce document.

L'analyse de ces deux catégories de textes se déroulera successivement. Concernant les registres sacrificiels, tout d'abord, on présentera ceux du corpus de Baoshan. En nous fondant sur la structure relevée par ces exemples conservés dans un bon état, on essaiera d'identifier les documents de même nature au sein des corpus fragmentaires. À la fin du

---

<sup>1</sup> Kalinowski Marc 2008a, p. 149.

chapitre, on discutera d'un document ayant un lien étroit avec les registres sacrificiels, un ordre donné aux sacrificateurs, attesté seulement dans le corpus de Geling.

## I - Notes sacrificielles

Les notes sur la réalisation de propositions cultuelles se présentent sous une forme extrêmement succincte, se composant de deux seuls caractères, *ji* 既 (déjà) et *cheng* 成+土<sup>1</sup>(成) (accomplie)<sup>2</sup>. Si les destinataires de sacrifices sont plusieurs, le caractère *jie* 皆 (tous) peut apparaître au milieu de l'expression (BS : 215). Parfois un nom seul ou plusieurs noms de destinataires d'offrandes précèdent le terme en question. Dans la majorité des cas, le nom des destinataires est absent. En raison de cette concision, plusieurs lectures sont possibles. C'est le contexte qui nous permettra de nous approcher de la signification de ce terme employée à l'époque.

### 1 – Signification

Le plus ancien témoignage du terme en question remonte au corpus de Geling. Dans ce plus ancien corpus, on trouve un exemple inscrit dans un contexte contenant les plus riches informations de tous les spécimens.

« ...le jour X, un bovin à la divinité Tai, un jade de bon augure attaché à cette victime. Le rite de la suscitation de bénédiction [à cette divinité]. Une fois le rituel terminé, [nous] allâmes loin et enterrâmes la victime. Ce jour-là de nouveau... » (𤣎(之日)X(graphie abimée) 犬(太) 一犗, 纒(纒)之以𤣎(兆)玉。旂(祈)之。既成𤣎(功) 逾而𤣎(厭)之。氏(是)日國(或) 𠄎 GL : A3.111)

Ici, deux détails méritent notre attention. Le premier est que l'expression dans le spécimen « Une fois la préparation sacrificielle réglée. » (*jichenggong* 既成功), est légèrement différent du terme *jicheng* 既成. Le caractère *gong* 功 en l'occurrence signifie « les affaires rituelles », précisément parlant, la suscitation de la bénédiction de la divinité. La deuxième est que le terme *jichenggong* se trouve au sein d'une proposition cultuelle, mais non à la fin de

---

<sup>1</sup> La graphie *tu* 土 (terre) se trouve en dessous de *cheng* 成 (accomplie).

<sup>2</sup> Shen Pei propose une lecture de ce terme comme « [La malédiction jetée par telle divinité ou tel ancêtre] a été éliminée ». Pourtant, dans sa démonstration, le contexte du terme est fourni par un fragment du corpus de Geling (GL : A3.45). Il a ajouté un caractère dans la partie manquante du fragment, pour asseoir sa théorie. Malgré les nombreux apports de son article, l'explication du terme en question ne nous semble pas convaincante. Voir Shen Pei 沈培 2007, p. 41-42. Pour le fragment en question, voir Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 河南省文物考古研究所 2003, p. 190, à propos de la photo en question, voir pl. 81 du même ouvrage.

l'unité de texte après le deuxième pronostic, comme la plupart des dispositions du terme *jicheng*. Malgré tout, le fragment ci-dessus relève d'un contexte qui donne le plus d'informations sur le rôle du terme en tant qu'étape de protocole sacrificiel. Notre compréhension du terme s'appuie essentiellement sur ce spécimen.

En effet, la plupart des spécialistes comprennent le terme *jicheng* comme : « Le sacrifice [à tel destinataire] a été accompli ». La mention des destinataires de sacrifices dans les propositions cultuelles précédant cette expression confirme largement cette lecture. Pourtant, dans le plus ancien témoignage dans le corpus de Geling cité ci-dessus, cette lecture nous pose problème. Si l'on prend la lecture courante, qui se trouve acceptée par la plupart des chercheurs, l'expression 既成功逾而厭之 se traduit comme suit : « Une fois le sacrifice [à cette divinité] accompli, allâmes loin et enterrâmes la victime. » La traduction entière de l'expression nous semble peu logique. Si le sacrifice a déjà été accompli dans la première étape, alors la victime a sûrement été détruite d'une façon ou d'une autre. Comment est-il alors possible d'enterrer la victime une seconde fois après sa destruction ? De surcroît, les caractères *ji* 既 (déjà) et *yu* 逾 (aller loin) marquent bien les parties entre eux comme deux étapes différentes dans les protocoles sacrificiels de l'époque<sup>1</sup>. C'est pourquoi il nous semble que la signification de l'expression en question, *jicheng* 既成 n'est pas celle d'accomplissement d'un sacrifice, mais plutôt d'une préparation achevée, par exemple, un choix de victimes animales et d'autres offrandes, etc. Ainsi, en raison de l'absence de sujet dans le terme *jicheng* 既成, nous proposons une lecture générale comme « [La préparation sacrificielle] a été réglée. ».

## 2 - Disposition sur les lattes

La disposition de la note sacrificielle porte des informations intéressantes, nous aidant à mieux comprendre leur mise en œuvre et leur nature. Ces remarques peuvent être écrites sur le verso de la lamelle de bambou ou avec les autres textes divinatoires sur le recto.

---

<sup>1</sup> Dans le corpus de Geling, on peut comprendre le caractère *yu* 逾 de deux manières différentes. Le premier sens est « aller loin ». Se fondant sur un fragment dans lequel plusieurs noms de cours d'eau précèdent le caractère en question, Cai Lili propose la lecture suivante : « descendre en suivant les cours d'eau ». Voir Cai Lili 2015, p. 349, dans la partie *an* 按 (commentaires de l'auteur). Sans certitude quant à la direction du mouvement dans la signification du caractère, la lecture du caractère comme « un déplacement avec une distance importante » nous semble cependant convenable dans ces contextes. La deuxième utilisation du caractère s'inscrit dans un contexte d'une liste d'ancêtres en tant que destinataires d'offrandes, où le terme *yuzhi* 逾至 (« aller jusqu'à ») précède le dernier membre dans la liste en question. Pour toutes les occurrences du caractère dans le corpus de Geling, voir Cai Lili 2015, p. 349-351.

## a) Sur le verso de latte

Les exemples les plus parlants sont ceux du corpus conservé dans le meilleur état, celui de Baoshan. Voici un exemple :

« [La préparation sacrificielle concernant] le père défunt a été réglée. [Celle concernant] la mère défunte a été réglée. » (新(親)父既成+土(成)。新(親)母既成+土(成)。 BS : 202 verso)

Cette note est enregistrée sur le verso de la latte. Dans l'ensemble de nos corpus, ce phénomène est assez singulier. L'unité textuelle portant la note de sacrifice en question est une des plus longues parmi le corpus de Baoshan, composée de quatre lamelles de bambou (BS : 201-204). L'intention de la réalisation de la note sur le verso n'est sûrement pas liée à la limite d'espace. Car le recto de la dernière latte dans l'unité, celle du numéro 204, conserve encore un espace blanc de taille importante, environ un tiers de la longueur de la latte<sup>1</sup>.

Outre cela, cette annotation ne recouvre pas l'ensemble des propositions cultuelles dans le registre divinatoire correspondant, mais seulement deux destinataires devant en réaliser au travers d'un rite particulier 禘 (BS : 202), parmi un total de dix.

En outre, afin de vérifier la correspondance entre ces notes sacrificielles et les propositions cultuelles du même groupe, nous avons tenté une reconstitution sommaire en collant le contenu du verso sur celui du recto de la latte 202 du corpus de Baoshan. Le résultat est très parlant : les notes au verso collent assez nettement aux destinataires de sacrifices du recto. Ainsi, on peut dire qu'une attention particulière était portée par les réalisateurs de documents sur la position des notes sacrificielles.

Il existe un autre exemple, qui pourrait être considéré comme la pratique d'enregistrer les notes de sacrifices sur le verso de latte. En fait, seuls trois caractères *menjicheng* 門既成+土(成) (« [La préparation sacrificielle concernant la divinité de] la porte a été réglée ») se trouvent au bout inférieur d'une latte de 44 cm reconstituée de deux morceaux cassés (WS : 178)<sup>2</sup>. Toute la partie supérieure est vierge. À première vue, l'absence d'autre contenu sur la

<sup>1</sup> Voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 湖北省荊沙鐵路考古隊 1991a, pl. 91.

<sup>2</sup> Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學簡帛研究中心 *et al.* 2019, pl. 30. Notons en passant que dans ce corpus fragmentaire, le caractère *men* 門 (la porte) n'est pas attesté dans les propositions cultuelles des textes. Sa seule occurrence au sein du corpus de Wangshan se trouve effectivement dans le fragment 178. Les éditeurs

même surface de latte nous indique que fort probablement, les trois caractères sont aussi écrits sur le verso de latte, comme dans l'exemple du corpus de Baoshan ci-dessus. Pourtant, une autre information rend cette interprétation plus délicate.

En effet, le corpus de Wangshan a été premièrement publié en 1995, et récemment republié en 2019 grâce à l'apport des rayons d'infrarouge qui ont permis une meilleure lisibilité des graphies abimées. Aucune information n'a été donnée sur le contenu de l'autre surface du fragment 178<sup>1</sup>. Si le recto de cette latte est éventuellement blanc, dans ce cas-là, la note de sacrifice de ce spécimen est la plus indépendante à notre connaissance. Autrement dit, cette remarque sur la mise en œuvre de sacrifice, écrite sur une lamelle de bambou séparément des autres textes, n'a pas de lien physique direct avec les registres divinatoires concernés. Par surcroît, si l'autre côté de lamelle est vierge, il est difficile d'affirmer que l'écriture est réalisée sur le verso mais non sur le recto. Une observation directe sur la latte en question serait indispensable pour trancher la question.

## **b) Sur le recto de latte**

Quelle que soit la position de la note sacrificielle dans le corpus de Wangshan, il est certain que sur la latte 202 du corpus de Baoshan, deux notes ont été enregistrées au verso des documents, l'autre surface des textes divinatoires. Ce choix d'une occupation d'un autre espace des rapports divinatoires marque les natures différentes de ces deux catégories de documents. En effet, dans l'ensemble des documents exhumés de la tombe n°2 de Baoshan, la pratique d'écrire certaines informations sur le verso de latte est relativement courante. Par exemple, au sein des documents juridiques découverts à côté des registres divinatoires et sacrificiels dans le compartiment nord de la chambre funéraire, le choix d'utiliser le verso afin d'écrire des remarques est beaucoup plus répandu : on dispose d'une vingtaine d'exemples. Dans ces documents légaux ayant circulé entre les différentes hiérarchies de l'appareil judiciaire du royaume de Chu, les choses notées sur le recto sont généralement soit les noms

---

de la nouvelle publication ont pu identifier une quatrième graphie *cheng* 成+土(成) (accomplie) sur le même fragment juste après la cassure. Pourtant, on ne trouve qu'une trace de deux traits horizontaux devant la graphie *men* 門 (porte). Pour les photos du fragment, voir Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所 *et al.* 1995, p. 48, Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin *et al.* 2019, pl. 30. Même si cette graphie existe comme celle proposée par les éditeurs, son emploi isolé sans d'autres caractères n'est pas conforme à son utilisation courante au sein des registres divinatoires et sacrificiels. On peut se demander si la reconstitution de deux morceaux de lattes a été correctement réalisée. Il est probablement que le fragment portant les destinataires de sacrifices soit ailleurs.

<sup>1</sup> Pour les annotations du fragment en question, voir Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin *et al.* 2019, p. 39, n. 169 et 170.

des fonctionnaires en charges, soit le détail précis de la transmission des documents en question<sup>1</sup>. Toutefois, la plupart des notes sur la réalisation des propositions cultuelles est écrite sur le recto, avec les textes divinatoires sur la même surface de lamelle de bambou.

Les registres divinatoires et les notes sur les réalisations des propositions cultuelles sont deux étapes différentes au sein de la procédure divinatoire et sacrificielle. Au demeurant, le premier est produit avant le deuxième car il faut d'abord des propositions cultuelles fournies par les devins. Certaines de ces solutions seront à suivre et à réaliser par la suite. Ainsi, on pourrait déduire si les notes sacrificielles effectuées sont écrites sur la même surface de la latte que les documents divinatoires, et que les premiers sont réalisées après le deuxième. De plus, les notes de sacrifices marquent la fin de texte, rien ne se trouve après. Toutefois, deux exemples nous montrent la nécessité d'avoir un avis nuancé concernant la disposition des notes sacrificielles sur le recto de latte.

L'exemple le plus parlant se trouve dans le corpus de Baoshan :

Pronostic proprement dit du deuxième pronostic : « [Le devin] Gu Ji fit le pronostic, il prononça : “[L’auguration est] faste”.

Notes sacrificielles : [Les préparations sacrificielles concernant] Tai, Houtu, Siming, Si X, Dashui, Ertianzi, Weishan ont toutes été réglées.

Prédiction positive du deuxième pronostic : Il y aura un bonheur pendant cette période. »

(鹵+古+皿(鹽)吉占之曰：吉。大+卜(太)、侯(后)土、司命、司示+骨、大水、二天子、崦山既皆 成+土(成)。几+日(期)中(又)有憇。 BS : 215)

En effet, dans le spécimen en question, les notes sur les sacrifices ne se situent pas à la fin de texte, mais au milieu du deuxième pronostic. Un petit rappel sur cette partie de texte : comme dernière section d'une unité textuelle, son but est de vérifier l'efficacité des propositions cultuelles de la partie précédente. Plus précisément, les remarques sur la mise en œuvre des sacrifices se positionnent entre le pronostic proprement dit et la prédiction positive, deux éléments distinctifs du deuxième pronostic. En outre, sur la latte en question, un espace

---

<sup>1</sup> Pour l'analyse de ce phénomène, voir Zhang Boyuan 張伯元 2014, p. 306-311.

assez important est laissé intentionnellement entre ces trois sections de textes<sup>1</sup>. Cela nous indique qu'au sein du deuxième pronostic, la prédiction positive était probablement écrite à un autre moment que le pronostic proprement dit car ces deux parties ne se succèdent pas un après l'autre sur leur support. Cet indice est important pour de comprendre le processus de réalisation des registres divinatoires, car il suggère plusieurs couches de temporalités au sein d'un même texte.

À part cela, un autre exemple réside dans le plus ancien corpus, celui de Geling<sup>2</sup>:

« ... [L'affaire sacrificielle] a été réglée. Et puis... » 既 成+土(成), 獻(且)  
(GL : A1.17)

Ici, les remarques des sacrifices ne constituent pas la fin du texte. Manifestement, une autre étape du processus leur succède. En raison de l'état fragmentaire du spécimen, on ne connaît pas la suite.

Les deux exemples vus plus haut impliquent de faire preuve de précaution et d'avoir une vision nuancée au sujet de la disposition des notes sacrificielles sur le recto des lattes. Malgré cela, la position des autres spécimens, marque la fin de texte (GL : A3.45, C.396 ; WS : 129).

## II - Exemples de registres sacrificiels dans le corpus de Baoshan

La note sacrificielle est une remarque sur les réalisations des sacrifices proposés dans les registres divinatoires. Elle est souvent écrite sous une forme très courte, avec deux seuls caractères, *ji* 既 (déjà) et *cheng* 成+土(成) (accomplie). Généralement, cette annotation de sacrifice ne constitue pas un document indépendant (à l'exception du fragment du corpus de Wangshan, WS : 178, discuté en haut). Elle s'associe la plupart du temps avec les propositions cultuelles dans les registres divinatoires. En raison de son expression extrêmement succincte, on n'a aucune idée sur le délai séparant l'écriture de ces notes des propositions correspondantes.

---

<sup>1</sup> Voir la photo de la latte, Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991a, pl. 95.

<sup>2</sup> Un autre morceau est transcrit par les éditeurs comme suit : « [L'affaire sacrificielle] a été réglée, encore plus... » (*jicheng yu* 既成, 逾 GL : C.58). Vu que la première graphie est illisible, je n'inclue pas ce fragment dans notre discussion. Pour la photo de la latte en question, voir Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, pl. 157.

Fort heureusement, une autre catégorie de textes existe au sein de l'ensemble des nos corpus. Cette forme de documents est rédigée selon un modèle standardisé, avec une date précise, assez différente et indépendante de celle des documents divinatoires. On appelle ce type de documents registres sacrificiels. Les exemples les plus clairs se trouvent dans le corpus le mieux conservé, celui de Baoshan. Il y en a quatre au total. Tous sont traduits ci-dessous par nos soins, tout en insérant la traduction dans les éléments de la structure que nous proposons :

Préambule : « L'année où Xu Ying fut envoyé par le royaume des Zhou orientaux à X Ying pour apporter la viande sacrificielle (317 avant notre ère), au mois *cuanyue* (8/12), au jour *bingchen* (53/60),

Réalisation cultuelle : le chargé d'affaires habile, Xiayu WeiX, [envoyé] par le chef des artisans, procéda à la prière *ju* pour le compte de l'honorable ministre de gauche, Tuo, à son grand-père défunt, le chef des armées Ziyin un bœuf, l'offrit rituellement.

Complément : Zang Gan fut chargé de la préparation de la tablette [du destinataire de sacrifice] et de la position [du sacrificateur]. Le rite ayant été accompli, le préposé rendra compte de sa mission. »

(東周客饗(許)程逆(歸)復(胙)於蕝郢之戠(歲), 奠(爨)月丙辰之日, 攻(工)尹之衽(工<sup>1</sup>)執事人暝(夏)壘(與)禦(衛)痲(痲)<sup>2</sup> 為子左尹佗壘(舉)禱於 新(親)王父司馬子音, 戠(特)牛, 饋之。臧敢為位。既禱至(致)命。BS : 224)

Préambule : « L'année où Xu Ying fut envoyé par le royaume des Zhou orientaux à X Ying pour apporter la viande sacrificielle (317 avant notre ère), au mois *cuanyue* (8/12), au jour *bingchen* (53/60),

Réalisation cultuelle : le chargé d'affaires Xiayu WeiX, [envoyé] par l'administrateur des artisans, procéda à la prière *ju* pour le compte de l'honorable ministre de gauche, Tuo, à Zifa, *lian'ao* de Dongling, mort prématurément, un cochon gras avec des armoises, les offrit rituellement.

Complément : Zang Gan fut chargé de la préparation de la tablette [du destinataire de sacrifice] et de la position [du sacrificateur]. Le rite ayant été accompli, le préposé rendra compte de sa mission. »

(東周客饗(許)程逆(歸)復(胙)於蕝郢之戠(歲), 奠(爨)月丙辰之日, 衽(工)尹之

---

<sup>1</sup> Pour la compréhension de ce caractère, voir le chapitre IV « Acteurs » (section II.1).

<sup>2</sup> Ici, il ne s'agit pas de nom de deux sacrificateurs, mais d'un seul praticien portant un nom composé, avec deux caractères ainsi qu'un prénom de deux caractères. Cf. la discussion en détail dans le chapitre IV « Acteurs ».

衿(工)執事人頃(夏)舉(與)鬯(衛)按(痲)為子左尹佗舉(舉)禱於殤東陵連鬻子發肥豨，蒿祭之。臧敢為位。既禱至(致)命。BS : 225)

Préambule : « L'année où Xu Ying fut envoyé par le royaume des Zhou orientaux à X Ying pour apporter la viande sacrificielle (317 avant notre ère), au mois *dongyi* (10/12), au jour *guichou* (50/60),

Réalisation culturelle : on procéda à la prière *yi* au roi Zhao avec sacrifice d'un bœuf, grand et vigoureux, l'offrit rituellement.

Complément : Shao Ji fut chargé de la préparation de la tablette [du destinataire de sacrifice] et de la position [du sacrificateur]. Le rite ayant été accompli, on fit parvenir [une part des offrandes au consultant] en gage de félicité. »

(東之客鬻(許)程逆(歸)鬯(胙)於蔽郢之戠(歲)，冬栾之月癸丑之日，罷禱於邵王戠+牛<sup>1</sup>(特牛)，大 月+或+立 (壯)，饋之。邵吉為禘(位)，既禱至(致)福。BS : 205)

Préambule : « L'année où Xu Ying fut envoyé par le royaume des Zhou orientaux à X Ying pour apporter la viande sacrificielle (317 avant notre ère), au mois *dongyi* (10/12), au jour *guichou* (50/60),

Réalisation culturelle : on procéda à la prière *yi* à l'illustre seigneur de Pingye, à Zichun, administrateur de Wu, à Ziyin, chef des armées, à Zijia, administrateur de Cai et à chacun un cochon, les offrit rituellement.

Complément : Shao Ji fut chargé de la préparation de la tablette [du destinataire de sacrifice] et de la position [du sacrificateur]. Le rite ayant été accompli, on fit parvenir [une part des offrandes au consultant] en gage de félicité. »

(東之客鬻(許)程逆(歸)鬯(胙)於蔽郢之戠(歲)，冬栾之月癸丑之日，罷(一)禱於文坪(平)夜君、邵公子蕃(春)、司馬子音、鄒(蔡)公子蒙(家)各戠(特)豨(豨)，饋之。邵吉為禘(位)，既禱至(致)福。BS : 206)

Avant d'analyser la structure de ces documents concernant les sacrifices effectués, on souhaite tout d'abord justifier nos propositions de traductions. Toute la partie concernant le sacrificateur en question sera discutée en détail dans le chapitre IV Acteur. Nous nous expliquerons ici seulement sur certains termes en particulier. Au sujet du terme *weiwei* 為位, apparu dans tous les quatre registres sacrificiels, nous suivons l'interprétation proposée par Sun Yirang 孫詒讓 (1848-1908) dans ses annotations au *Zhouli* 周禮 (Rites des Zhou). Il le

<sup>1</sup> La graphie concernant l'offrande est comprise par les paléographes chinois comme un agrégat de caractères (*hewen* 合文), se composant de deux caractères, *zhi* 戠, lu comme *te* 特 (sacrificiel) au-dessus, et *niu* 牛 (bovin) en-dessous. Pourtant, la ponctuation à côté de la graphie se présente plutôt comme un trait horizontal épais au lieu de deux traits parallèles, comme la forme la plus courante, voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991a, pl. 91, latte n°205. Pour la présentation générale d'agrégats de caractères dans les manuscrits de la Chine ancienne, voir Venture Olivier 2018, p. 207-209.

traduit comme « chargé de la préparation de la tablette [du destinataire de sacrifice] et de la position [du sacrificateur] » (以設神位及主祭者之位也)<sup>1</sup>.

Quant à l'expression *zhiming* 至(致)命 (BS : 224, 225), nous nous appuyons sur son emploi plus fréquent dans les documents juridiques, la traduisant comme « rendre compte de sa mission [à son supérieur]<sup>2</sup> », pour marquer une étape dans la transmission des documents en question.

En ce qui concerne la graphie 𠄎+或+立 (BS : 205), parmi les nombreuses lectures proposées par les spécialistes sur cette graphie, celle de Li Jiahao 李家浩, a une certaine influence. Selon lui, la graphie en question doit être lue comme *zang* 臧, sans tenir compte de l'élément *li* 立. Le terme *dazang* 大臧 est alors compris comme « grand officier des dépôts<sup>3</sup> ». Par conséquent, l'offrande mentionnée dans le registre sacrificiel, un bœuf (𠄎(特)牛), a été fournie par cet officier.

Nous pensons que cette lecture n'est pas convenable pour les raisons suivantes : premièrement, le terme 大 𠄎+或 apparaît tel quel deux fois dans les textes juridiques (BS : 72, 182), comme un titre de fonction. On suit éventuellement la proposition de Li Jiahao, le traduisant comme « grand officier des dépôts ». Dans la latte 205, le scribe a ajouté l'élément *li* 立 dans la partie inférieure de la graphie 𠄎+或 afin de le distinguer de son utilisation courante de l'époque, comme nom de fonctionnaire. Par conséquent, on devrait comprendre le terme dans un autre sens<sup>4</sup>.

Deuxièmement, d'un point de vue paléographique, la transcription de la graphie en question à 𠄎+或 est plus fidèle que le caractère *zang* 臧. Car dans toutes occurrences de la graphie concernée, l'élément situé à gauche et légèrement au-dessus de l'élément *ge* 戈 (hallebarde) est bien *kou* 口 (bouche), et non *chen* 臣 (sujet).

Troisièmement, dans la lecture de Li Jiahao, le fournisseur de l'offrande, le grand officier des dépôts, est noté après le bœuf dans le document. D'après notre observation, cette

---

<sup>1</sup> Sun Yirang 孫詒讓 [1987], vol. V, p. 1461. Pour les autres explications du terme en question, voir Zhu Xiaoxue 2013b, p. 622, n. 4.

<sup>2</sup> Pour toutes les occurrences du terme *zhiming* 致命 dans les documents juridiques, voir Li Shoukui 李守奎 *et al.* 2012, p. 427-428. Pour la signification du terme dans les textes transmis ainsi que dans tous les manuscrits de Baoshan, voir Su Jie 蘇傑 2002, p.146-148.

<sup>3</sup> Li Jiahao 李家浩 2001, p. 32. Marc Kalinowski a suivi cette proposition d'interprétation dans son article, voir Kalinowski Marc 2008a, p. 147.

<sup>4</sup> Pourtant, comme attestées par les graphies 立+示(位) et 示+工(工) dans les mêmes registres sacrificiels, l'élément sémantique de l'autel (*shi* 示) est le premier choix dans le contexte culturel. L'ajoute de l'élément *li* 立 (debout, établir) est à cet égard difficile à comprendre.

forme est étrange par rapport à la description d'un objet appartenant à quelqu'un à l'époque. En effet, dans le corpus de Geling, les devins utilisent parfois un outil divinatoire possédé par une autre personne. Dans ce cas-là, la forme de l'instrument en question est fixée par la suite : tout d'abord le titre de fonction de son propriétaire, suivi par le nom ou le prénom de ce dernier, suivi par le caractère *zhi* 之 (de), et le nom de l'outil augural à la fin<sup>1</sup>. Le nom du possesseur est toujours placé avant son objet. Même si cette référence à un instrument mantique appartenant à une autre personne n'est plus attestée dans les corpus ultérieurs, l'interprétation du terme en question proposée par Li Jiahao, celle du nom du propriétaire après celui de son bien, nous semble non conforme à la pratique grammaticale de l'époque.

En fin de compte, nous proposons de lire cette graphie comme *zhuang* 壯 (vigoureux). Nous appuyons notre lecture sur un manuscrit cosmogonique sur soie, daté de la fin du quatrième siècle avant notre ère, provenant du site de Zidanku 子彈庫 (Hunan). Sur le pourtour de la pièce de soie (39 cm sur 47 cm) sont disposées, par trois de chaque côté, douze images représentant les divinités des douze mois de l'année. Le texte accompagnant chaque image donne le nom du mois et de la divinité concernée ainsi que des pronostics et des prescriptions sur les activités à faire ou à éviter<sup>2</sup>. En effet, cette liste de douze mois nous rappelle une glose concernant les mois d'un ouvrage recueillant les anciennes annotations : le *Erya* 爾雅 (Rapprochement du [sens] correct)<sup>3</sup>. Malgré de nombreuses variantes de graphies, la liste des mois du manuscrit est identique à celle du texte transmis. Alors le huitième mois dans le manuscrit de soie s'écrit 𠂇+或, exactement comme la partie supérieure de la graphie dans notre corpus de Baoshan, et son équivalent dans le recueil de glose est le caractère *zhuang* 壯 (vigoureux)<sup>4</sup>. Cette correspondance nous aide à asseoir notre lecture : il s'agit bien d'une description complémentaire de l'offrande dédiée au sacrifice.

De surcroît, notre proposition de lecture, 𠂇(特)牛, 大 𠂇+或+立 (壯)(un bœuf, grand et vigoureux), avec un déterminant suivant un nom, semble à première vue inhabituelle pour le chinois ancien. Pourtant, dans les descriptions de mobilier funéraire de la tombe n°2 de Baoshan, une information complémentaire succède parfois à l'objet lui-même noté sur les inventaires funéraires. La descriptions de deux ustensiles sont à cet égard exemplaires : 二 𠂇

---

<sup>1</sup> Une liste de ce genre d'instruments sera fournie dans le chapitre V Techniques.

<sup>2</sup> Pour la présentation de ce manuscrit comme texte de cosmogonie, voir Kalinowski Marc 2004, p. 87-122.

<sup>3</sup> Pour la présentation de cet ouvrage, voir Coblin South 1993, p.94-99.

<sup>4</sup> Concernant la graphie du manuscrit en soie désignant le huitième mois et le texte, voir Li Ling 李零 2017, p. 16, 73. Pour le caractère noté dans le recueil des annotations, voir Xu Chaohua 徐朝華 1987, p. 202.

+酉(漿) 白之 虍+角(𧈧), 皆 周+攴(雕) (deux contenant à grandes coupes pour alcool du riz, toutes ciselés BS : 253)<sup>1</sup>. Alors ce genre de phénomène grammatical est aussi attesté dans les autres inventaires d'objets funéraires<sup>2</sup>.

Un autre élément favorisant notre interprétation de cette graphie est venu d'un autre texte exhumé dans un contexte archéologique : dans la version A du *Laozi* 老子 issue de la tombe n°1 de Guodian 郭店, une graphie 𠄎+或+土 correspond bien au caractère *zhuang* 壯 dans la version transmise du même texte<sup>3</sup>.

Pourtant, un élément défavorise notre interprétation. Dans le corpus de Wangshan, une graphie *zhuang* 壯 est attestée telle quelle<sup>4</sup>. Étant donné que dans l'écriture de Chu, la graphie *zhuang* existe ainsi, on se demande si notre interprétation sur les autres graphies comme *zhuang* est correcte. Malgré tout, vu que les deux arguments pour notre lecture sont plus nombreux que ce seul contre-exemple, nous maintenons notre interprétation pour le moment. On considère qu'à l'époque, plusieurs graphies différentes désignent le mot *zhuang* 壯 dans le chinois moderne.

## 1 - Format de registre sacrificiel

En se fondant sur ces quatre spécimens du corpus de Baoshan, on peut diviser un registre sacrificiel en trois parties : préambule, réalisation culturelle, complément. Le préambule se compose d'une présentation précise d'une année, notée par un événement importante de l'année passée, d'un mois et d'une date.

La forme la plus complète d'une réalisation culturelle, comme les lattes 224 et 225 du corpus de Baoshan, est la suivante : un tel sacrificateur pour tel consultant, procéda à une telle

---

<sup>1</sup> Concernant les deux objets en question, à propos de descriptions fournies par les archéologues, voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. I, p. 189, quant aux leurs photos, voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. II, pl. 56, n° 2, 3. À propos de lecture de graphie, on suit la lecture de la graphie 𠄎+酉 comme *jiang* 漿 (alcool), proposé par He Lingyi 何琳儀, voir He Lingyi 1998, p. 705, on comprend le caractère *bai* 白 comme riz, voir Zong Fubang 宗福邦 *et al.* (éd.) 2003, p. 1520, n°37 ; on suit la lecture de la graphie 虍+角 comme *hu* 𧈧 (contenant à grande coupe), proposée par Liu Guosheng 劉國勝, voir Liu Guosheng 2011, p. 71. Toutefois, la position du caractère *bai* 白, à la suite de celui de *jiang* 漿, nous semble étrange.

<sup>2</sup> Plusieurs exemples se trouvent dans la monographie dédiée aux inventaires funéraires du royaume de Chu, voir Liu Guosheng 2011, p. 5, lattes n°2-020 et n°2-025 du corpus de Changtaiguan 長臺關 ; p. 90, latte n°11 du corpus de Wangshan.

<sup>3</sup> Jingtmen shi bowuguan 荊門市博物館 1998, p. 6, latte n°35.

<sup>4</sup> Voir Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin *et al.* 2019, pl. 29, latte n°176, pour le texte voir le même ouvrage, p. 15.

prière envers tel destinataire avec telle offrande<sup>1</sup>. Pourtant, il nous semble important de signaler que les deux premiers éléments, le sacrificateur ainsi que le consultant peuvent être omis dans un registre sacrificiel, comme attestés par les lattes 205 et 206 du corpus de Baoshan. Dans ce cas-là, la réalisation cultuelle d'un registre sacrificiel n'a aucune différence par rapport à la proposition cultuelle d'un registre divinatoire. Cette similitude entraîne une grande difficulté à classer un fragment entre ces deux catégories de textes.

Le troisième élément concerne les informations complémentaires, par exemple, le nom du préparateur, le traitement du reste de l'offrande, ou le détail sur la transmission du document en question.

## **2 - Corrélation entre les registres sacrificiels et les propositions cultuelles dans les registres divinatoires**

Grâce au bon état de conservation du corpus de Baoshan, on peut examiner la corrélation entre les réalisations cultuelles des registres sacrificiels et celles proposées dans les registres divinatoires correspondants.

Chen Wei a déjà montré que les registres sacrificiel (BS : 224, 225) sont des réalisations de propositions cultuelles mentionnées dans l'unité (BS : 221-222)<sup>2</sup>. Nous voudrions compléter cette démonstration par une information supplémentaire : les mises en œuvre de sacrifices mentionnées dans les lattes 224 et 225 sont aussi celles proposés dans l'unité (BS : 223). Nous proposons ce scénario en nous fondant sur les lattes 218 à 223<sup>3</sup>. En l'année 317 avant notre ère, au huitième mois, au jour *jiyou* 己酉 (46/60), plusieurs devins ont été réunis afin de chacun effectuer une auguration à propos de la santé du ministre de gauche, Shao Tuo. Le premier (BS : 218-219) et le deuxième devin (BS : 220) ont trouvé les mêmes sources de malédiction, qui étaient les causes du souci de santé de client. Pourtant, concernant un détail relatif à la manière de réaliser des propositions cultuelles, les deux devins

---

<sup>1</sup> Peng Hao met le sacrificateur et le consultant dans la partie préambule, voir Peng Hao 1991, p. 557. En effet, dans les registres divinatoires, ces deux éléments appartiennent au préambule : à telle année, à tel mois, à telle date, tel devin fit l'auguration au moyen de tel instrument mantique pour tel consultant. Pourtant, cette partie se termine toujours par un caractère « faire l'auguration » (*zhen* 貞). On ne trouve pas de mot équivalent comme marqueur de structure dans le document sacrificiel. Vu que le sacrificateur est le sujet de l'action « procéder au rite de telle prière » par la suite, on pense qu'il est plus convenable de le mettre dans le deuxième élément que dans le premier au sein du registre sacrificiel.

<sup>2</sup> Chen Wei 1996, p. 167-168.

<sup>3</sup> Ces quatre unités textuelles ont un intérêt particulier pour comprendre le processus des activités divinatoires de nos documents. Surtout les unités (BS : 218-219, 220) sont, d'après nous, celle sans mise en forme par les devins ou les scribes. Elles nous apportent des informations inestimables. Voir les discussions en détail dans le chapitre VII.

ont trouvé une solution complètement opposée. Le troisième devin (BS : 221-222) a donné des propositions cultuelles totalement différentes par rapport à ses deux collègues. Face aux trois solutions différentes, personne ne savait comment trancher la question. En fin de compte, un quatrième devin (BS : 223) a été interpellé, il a effectué la quatrième auguration. Il a repris intégralement les propositions cultuelles suggérées par le troisième devin sans rien changer. Alors la troisième proposition cultuelle prend une place dominante. C'est pourquoi, sept jours après, cette solution proposée par le troisième devin, confirmée par le quatrième devin, a été réalisée.

On pourrait aussi tracer les grandes lignes sur le scénario de la première année notée dans le corpus en s'appuyant sur les documents divinatoires (BS : 197 - 204) correspondants au registre sacrificiel (BS : 205, 206). En l'année 318 avant notre ère, au premier mois, au jour (32/60), trois devins ont été réunis pour chacun faire une auguration concernant la carrière politique de Shao Tuo. Les propositions cultuelles trouvées par le premier devin n'étaient pas écrites sur les documents (BS : 197-198). Selon Marc Kalinowski, ce doit être les mêmes dans l'unité (BS : 212 - 215), suggérées par le même devin<sup>1</sup>. Le deuxième devin a trouvé une solution à sa façon, entièrement différente de celle de son collègue (BS : 199-200). Le troisième devin (BS : 201-204) a aussi proposé les siennes, à la fin, reprenant entièrement celle de deuxième devin. La répartition des propositions cultuelles par ses trois devins est la suivante : la première, la deuxième, la troisième avec la deuxième référencée. Finalement, c'est la deuxième solution proposée par le deuxième devin qui, prit une place majoritaire parmi les trois. Pourtant, personne ne s'est préoccupé de la réalisation de cette solution dominante. Il faut attendre le dixième mois de l'année suivante, soit vingt-deux mois après la consultation, pour que les devins reprennent leurs anciens résultats, afin d'apaiser les sources de malédictions et que la santé de leur client s'améliore.

En effet, on ne trouve pas de consultations sur les maladies dans la première année du corpus de Baoshan (BS : 197 - 204). On considère que pendant cette année, la santé du consultant n'était pas du tout menacée. Sur cette année, on a seulement trois augurations sur la carrière politique du consultant. La classification des documents divinatoires entre les consultations sur l'année et sur les maladies, ou en d'autres termes, les consultations

---

<sup>1</sup> Voir la communication de Kalinowski Marc, « The Chu divination and sacrifice records as mortuary documents : the Baoshan case », p. 13, dans les journées d'étude « The Ancient Chinese prayer, sacrifice and mortuary documents », des 13 et 14 mai 2017 à l'université de Chicago. Nous sommes convaincus par cette suggestion.

régulières et circonstanciées, facilite sans doute, notre compréhension du contenu des documents. Néanmoins, le fait que l'on réalise les propositions cultuelles dans une consultation sur l'année (BS : 199-200, 201-204) pour la guérison des maladies d'un consultant, nous montre une frontière moins nette entre ces catégories de consultations. Il est probable que les gens de l'époque distinguaient moins cette différence par rapport aux lecteurs modernes.

De surcroît, le fait que la proposition cultuelle ait été réalisée vingt-deux mois après la consultation, justement à partir du moment où la santé du consultant a commencé à se dégrader, est aussi intéressant. Suivant la même logique, on pourrait imaginer un consultant jeune, en bonne santé, puissant et riche. Chaque année, il fait venir des devins afin de faire des augurations pour sa carrière. Les années passent, les documents divinatoires s'accumulent. Les victimes dénombrées dans les propositions cultuelles sont importantes. Pourtant, si cet homme reste en bonne santé, la discussion sur le nombre d'animaux offerts n'a aucun sens, car aucune offrande n'a jamais été réellement sacrifiée. Ces propositions cultuelles restent toujours sur le papier. Tout ce que nous voudrions dire à travers cet exemple fictif est que l'on ne peut pas mesurer l'importance des offrandes en s'appuyant uniquement sur les données fournies par les registres divinatoires. Les informations issues des registres sacrificiels sont aussi, voire plus importantes afin de comprendre l'ampleur de cette économie cultuelle.

Finalement, en comparant mot à mot une proposition cultuelle dans un registre divinatoire et sa réalisation dans un registre sacrificiel, on trouve une légère différence.

« On procéda à la prière *yi* à l'illustre seigneur de Pingye, à Zichun, administrateur de Wu, à Ziyin, chef des armées, à Zijia, administrateur de Cai et à chacun un cochon, agrémenté de boissons fermentées et de céréales. » (羽+能 (一) 禱於文坪(平)夜君、郟公子芑+日 (春), 司馬子音、鄒 (蔡) 公子 𠄎+冢 (家) 各 馘(特) 豕+𠄎+土(豢), 酉(酒) 飩(食)。 BS : 203) registre divinatoire

« On procéda à la prière *yi* à l'illustre seigneur de Pingye, à Zichun, administrateur de Wu, à Ziyin, chef des armées, à Zijia, administrateur de Cai et à chacun un cochon, les offrit rituellement. » (羽+能 (一) 禱於文坪(平)夜君、郟公子芑+日 (春), 司馬子音、鄒 (蔡) 公子 𠄎+冢 (家) 各 馘 (特) 豢, 饋之。 BS : 206) registre sacrificiel

En effet, la partie « agrémenté de boissons fermentées et de céréales » (酉(酒) 飩(食)) dans le document divinatoire, considérée comme complément de la manière de réalisation des propositions (Chapitre II, section VI.2.C), n'a pas d'équivalent dans le document sacrificiel. En même temps, l'élément « les offrit rituellement » (饋之) dans le registre sacrificiel n'est pas mentionné non plus dans le document mantique. On pense que ces détails concernant la manière de la réalisation de sacrifice, sont des choix laissés aux devins ou aux scripteurs à compléter. Ils ont certaines libertés, de choisir un terme parmi les plusieurs. Ces éléments sont considérés « auxiliaires » dans une structure, non essentiels.

Ainsi, même si dans le corpus de Baoshan, une standardisation est attestée dans la structure, dans beaucoup de détails, la différence mentionnée en haut montre que les devins et les scripteurs ne suivent pas une modèle mot à mot pour rédiger leurs documents.

### **3 – Caractéristiques des registres sacrificiels**

Nous nous appuyons sur nos observations des registres sacrificiels du corpus de Baoshan pour proposer quelques remarques sur ce genre de documents.

#### **a) Redondance**

Dans nos traductions de quatre registres sacrificiels du corpus de Baoshan (Chapitre III, section II), nous les divisons en trois parties selon notre classification. Par cette division, on voit clairement que le préambule et le complément de deux registres sacrificiels (BS : 224, 225) sont exactement les mêmes, de même que pour les deux autres unités sacrificielles (BS : 205, 206). La seule différence entre ces textes est la deuxième partie de l'unité, la réalisation culturelle. En effet, chacun de ces documents sacrificiels (BS : 224, 225, 205, 206) conserve seulement une partie des propositions culturelles dans les documents divinatoires correspondants. Autrement dit, il est tout à fait possible de fusionner les documents sacrificiels (BS : 224, 225) ainsi que ceux de 205 et 206, pour en faire un. Alors, comment pourrait-on interpréter cette organisation de textes ? Pour quelle raison les scripteurs n'ont pas privilégié l'économie d'espace de support dans ces documents ?

Nous avons une hypothèse pour expliquer cette redondance. D'après nous, il n'y a pas un, mais plusieurs lecteurs de registres sacrificiels. Le premier lecteur est sans doute le supérieur du chargé d'affaires, auquel le préposé rendra compte de sa mission (*zhiming* 至

(致)命). Les devins mentionnés dans les registres divinatoires pourraient aussi être au courant des réalisations cultuelles. Un autre lecteur pourrait être le consultant, ou sa famille, en tant que client. Dans ce cas-là, tout cela rassure le consultant : de la part des sacrificateurs, ils ont déjà fait leur mieux pour sa guérison. En même temps, la date précise de la mise en œuvre de sacrifice, la description telle que « grand et vigoureux » mentionnée dans la latte 205, constituent tous des éléments composant une sorte de « facture » pour le client. Dans ce document, on note bien la date exacte de réalisation de sacrifice, le détail de l'offrande. Tous ses éléments bien précis seraient utiles afin de demander des frais à régler auprès du client ou de sa famille par la suite.

## **b) Indépendance physique par rapport aux registres divinatoires**

En comparant les propositions cultuelles des documents divinatoires (BS : 197 - 204) et celles réalisées dans les registre sacrificiel (BS : 205, 206), on trouve une proposition, « prière Yi à la mère défunte [du consultant] : un cochon » (羽+能(一)禱於夫人馘豕+昔), qui n'a pas de correspondance dans les documents sacrificiels.

Comment comprendre cette lacune ? Est-ce parce que le registre sacrificiel concernant cette mère défunte n'était pas conservé avec ceux divinatoires, ou parce que le sacrifice dédié à ce membre de famille n'était pas du tout réalisé ?

Certaines informations codicologiques du corpus de Baoshan pourraient nous aider à répondre à ces questions.

Les registres divinatoires et sacrificiels du corpus de Baoshan étaient assemblés ensemble à l'aide de deux fils déposés horizontalement. Les petites encoches sont réalisées sur les lamelles de bambou afin de bloquer les liens supérieurs et inférieurs. La position de ces marques en haut et en bas a été minutieusement notée par les archéologues. Si toutes les informations sont complètes, la distance entre deux encoches est le résultat de la longueur de la latte à laquelle on soustrait la position supérieure de l'encoche et la position inférieure de l'encoche. Malgré la disparition des ligatures, la présence et l'absence d'encoches nous apportent des indications précieuses. En effet, afin que les lattes soient jointes l'une à l'autre pour former un rouleau, la position de l'encoche supérieure et celle de l'encoche inférieure de chaque latte devrait être plus ou moins alignée. C'est-à-dire que la distance entre deux endroits sur chaque latte ne devrait pas avoir une différence importante. Dans le tableau ci-

après, en raison de la limite de place, on inclut seulement les informations des lattes datant de la deuxième année (317 avant notre ère) du corpus.

Numéro de latte	Distance entre deux encoches	Unité	Encoche supérieure	Encoche inférieure	Longueur de latte
209	33,3	RD4	18,2	16	67,5
210	33	RD4	18,2	16	67,2
211	33	RD4	18,3	16	67,3
212	0	RD5	18,1	0	67,5
213	33,3	RD5	18,1	15,7	67,1
214	33,4	RD5	18,2	15,6	67,2
215	33	RD5	18,2	16	67,2
216	32,8	RD6	18,4	15,9	67,1
217	33,3	RD6	18,2	15,7	67,2
218	0	RD7	19,2	0	67,1
219	0	RD7	19	0	67,1
220	29,5	RD8	19,3	18,5	67,3
221	33,1	RD9	18,6	16	67,7
222	33,6	RD9	18,4	15,8	67,8
223	33,4	RD10	18,7	15,7	67,8
224	0	RS1	0	0	69,1
225	0	RS2	0	0	69,7
205	0	RS3	0	17,2	67,8
206	0	RS4	0	0	67,8
207	0	RD11	0	16,6	68,3
208	0	RD11	0	16,7	69,5

**Tableau 13 : informations codicologiques des lattes datant de l'année 317 avant notre ère dans le corpus de Baoshan<sup>1</sup>**

Certes, l'absence d'encoche est à la fois attestée dans les registres divinatoires (BS : 212, 218, 219, 207, 208) et les registres sacrificiels (BS : 224, 225, 205, 206<sup>2</sup>). Mais c'est seulement dans le dernier que l'on trouve des lattes sans aucune marque de ligature (BS : 224, 225). L'absence de cet élément sur le support montre que non seulement les registres sacrificiels ne sont pas conçus pour lier les documents divinatoires, mais qu'en outre, ils ne s'attachent pas non plus entre eux. En fin de compte, chaque latte de registre sacrificiel, en tant qu'unité codicologique, est indépendante. Par conséquent, le contenu sur ce support,

<sup>1</sup> Les chiffres de la longueur du tableau sont en centimètres (cm). Dans la colonne « unité », RD désigne « les registres divinatoires », RS désigne « les registres sacrificiels ». Le zéro dans les colonnes « encoche supérieure » et « encoche inférieure » signifie que les archéologues ne le marquent pas sur le support. Par conséquent, on ne connaît pas la distance entre deux encoches sur la latte en question. Pour toutes les informations codicologiques du corpus de Baoshan, voir le tableau XVI dans les annexes, ainsi que Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991a, p. 8-9. L'ordre des lattes se fonde sur l'ordre des mois commençant par *jingyi*.

<sup>2</sup> D'après l'observation de Liu Songqing 劉松清 sur le support, la latte 206 présente une encoche supérieure. Voir son mémoire soutenu en 2020, Liu Songqing 2020, p. 79. Pourtant, il ne donne pas le chiffre précis de la position sur le support.

comme unité textuelle, est aussi libre par rapport aux autres. C'est pour garder cette autonomie que chaque latte contient un préambule, des réalisations cultuelles ainsi qu'un complément. Les contenus identiques du préambule et du complément de certaines unités nous laissent l'impression d'une redondance. Ainsi, l'aspect physique des documents, les registres sacrificiels en l'occurrence, influence, voire détermine le contenu du texte.

Éventuellement, la présence de l'encoche inférieure sur la latte 205 et celle supérieure sur la latte 206 (d'après la remarque de Liu Songqing, note n°2 de la page précédente) nous invite à penser que ces documents sacrificiels sont en cours de traitement, pour préparer une ligature à venir. On ne peut pas nier cette possibilité. En tout cas, c'est l'événement brutal de la mort du client, Shao Tuo, en l'année 316 avant notre ère, qui explique que les registres divinatoires et les registres sacrificiels aient été enterrés ensemble. Ces deux types de documents sont différents pour ce qui est de leurs étapes de préparation.

Pour répondre à la question posée au début de la section, nous pensons que la proposition cultuelle, « prière Yi à la mère défunte [du consultant] : viandes sacrificielles de porc » a été éventuellement réalisée afin d'apaiser toutes les sources de malédictions mentionnées dans les registres divinatoires. La réalisation a été aussi notée dans une latte individuelle, comme unité textuelle d'un registre sacrificiel. Pour une raison que l'on ignore, cette latte n'a pas été enterrée avec les autres documents dans la tombe du consultant.

### **c) Différence avec les notes sacrificielles**

Les caractéristiques des notes sacrificielles et celle des documents sacrificiels ont déjà été discutées respectivement plus haut. La différence de forme entre ces deux textes est évidente. En même temps, d'un point de vue de la procédure divinatoire, une autre distinction importante les différencie. Les réalisations cultuelles dans les registres sacrificiels correspondent bien aux propositions qui occupent une place prédominante parmi toutes les solutions trouvées par les différents divins. Prenons un exemple concret : les documents sacrificiels (BS : 224, 225) sont en rapport avec quatre unités de documents divinatoires (BS : 218-219, 220, 221-222, 223), chacune amenée par un divin distinct. Les propositions cultuelles visant à apaiser les origines des malédictions formulées par les trois premiers divins sont différentes les unes des autres. Finalement, le quatrième divin sollicite, tombe d'accord avec la solution proposée par le troisième divin. Cette option est devenue majoritaire parmi les quatre. En fin de compte, la proposition cultuelle trouvée par le troisième divin et

confirmée par le quatrième devin a été mise en œuvre et enregistrée dans les documents sacrificiels.

À l'inverse, les destinataires d'offrandes mentionnées dans les notes sacrificielles sont apparus seulement une fois dans une unité de texte : évoqués par un seul devin, ils n'ont pas été référencés par les autres devins. On pourrait dire alors que les notes sacrificielles et les registres sacrificiels n'ont pas le même poids, les premières étant moins importantes que les secondes.

En outre, on trouve un exemple présentant une certaine singularité dans le corpus de Baoshan. En effet, concernant l'unité de documents divinatoires (BS : 201-204), on possède à la fois une note sacrificielle, écrite sur le verso de la latte 202, et les registres sacrificiels correspondants (BS : 205, 206). Ce spécimen est unique dans l'ensemble de nos textes. Le père défunt du consultant, l'administrateur de Cai, Zijia, y est mentionné deux fois, parallèlement dans les deux textes.

« On procéda au rite *ke* au père défunt, l'administrateur de Cai, Zijia : un bœuf sacrificiel, un cochon, agrémenté de boissons fermentées et de céréales, à offrir rituellement. » (裕於新(親)父鄒(蔡)公子 𠄎+冢(家), 馘(特)牛, 豕+昔, 酉(酒) 飩(食), 饋之。 BS : 202) registre divinatoire

« [La préparation sacrificielle concernant] le père défunt a été réglée. [Celle concernant] la mère défunte a été réglée. » (新(親)父既 成+土(成)。新(親)母既成+土(成)。 BS : 202 verso) note sacrificielle

« On procéda à la prière *yi* à l'illustre seigneur de Pingye, à Zichun, administrateur de Wu, à Ziyin, chef des armées, à Zijia, administrateur de Cai et à chacun un cochon, agrémenté de boissons fermentées et de céréales. » (羽+能 (一) 禱於文坪(平)夜君、鄒公子菟+日 (春), 司馬子音、鄒(蔡)公子 𠄎+冢 (家)各 馘(特) 豕+𠄎+土(豢), 酉(酒) 飩(食)。 BS : 203) registre divinatoire

« On procéda à la prière *yi* à l'illustre seigneur de Pingye, à Zichun, administrateur de Wu, à Ziyin, chef des armées, à Zijia, administrateur de Cai et à chacun un cochon, les offrit rituellement. » (羽+能 (一) 禱於文坪(平)夜君、鄒公子菟+日 (春), 司馬子音、鄒(蔡)公子 𠄎+冢 (家)各 馘(特)豢, 饋之。 BS : 206) registre sacrificiel

On voit clairement que la victime offerte au père défunt du consultant est différente entre la note sacrificielle et le registre sacrificiel. Surtout, celle s'associant avec le rite *ke* (BS :

202) est extrêmement importante, un bœuf avec un cochon, sachant que généralement, seul le roi parmi les ancêtres peut bénéficier d'un bœuf comme offrande.

Même si notre compréhension du terme *jicheng* (既成+土(成)) est différente (voir Chapitre III, section I.1) que celle des autres chercheurs, on considère que malgré tout, une fois la préparation faite, le sacrifice correspondant sera réalisé par la suite. Ainsi, dans une seule unité textuelle de registres divinatoires (BS : 201 - 204), le père défunt du consultant, un certain Shao Zijia, reçoit deux groupes d'offrandes, une associée avec le rite *ke*, proposée par le devin Ying Hui 雁+卩 (應)會, l'autre dans une proposition cultuelle renvoyant à celle proposée par le devin Shi Beishang 石被裳 (BS : 199-200), et confirmée par Ying Hui.

En effet, le but essentiel des registres divinatoires est : premièrement, de trouver les sources de malédictions qui menacent la santé ou la carrière du consultant. Par la suite, le devin doit trouver une solution pour apaiser ces sources de maudissement, par des sacrifices ou par des exorcismes (étant donné que dans l'ensemble de nos corpus, les parents défunts du consultant ne sont jamais les objets d'imprécation). Donc, si le devin pense qu'une malédiction provient d'un membre de la famille du consultant, il doit trouver une proposition cultuelle, et non un exorcisme, pour calmer sa colère. À la fin du processus divinatoire, le devin est obligé de proposer une solution pour résoudre toutes les origines de la malédiction, une proposition cultuelle correspondant à la provenance du maudissement. Ainsi, ce principe est-il contredit par le fait que le père défunt du consultant, Zijia reçoit deux groupes d'offrandes dans les lattes 201-204 du corpus de Baoshan ? Dans un cas comme dans l'autre, comment expliquer ce phénomène ?

Pour répondre à ces deux questions, on doit tout d'abord comprendre le sens de la graphie 裕. En effet, dans l'ensemble de corpus des registres divinatoires et sacrificiels, ce caractère est apparu seulement deux fois sur la latte 202 du corpus de Baoshan. Par ailleurs, il est attesté trois fois dans un autre texte exhumé, qui appartient à un fond acheté dans un marché d'antiquités et offert au musée de Shanghai. Dans ce texte intitulé « Le roi Zhao détruit son palais » (昭王毀室), la graphie est écrite une fois (latte n°5, le 12<sup>ème</sup> caractère) identique à celle du corpus de Baoshan, comme 裕, deux fois (latte n°1, le 14<sup>ème</sup> et le 29<sup>ème</sup> caractère) sans la clé du toit (宀), notée sous la forme de 示+各<sup>1</sup>. L'absence de l'élément du toit dans les deux exemples nous invite à penser que cette partie n'est pas essentielle dans le

---

<sup>1</sup> Voir Ma Chengyuan 馬承源 (dir.) 2004, p. 33, 37.

caractère en question. Ainsi, en se fondant sur la présence de l'élément *ge* 各, Dong Shan 董珊 propose de lire cette graphie comme *luo* 落, du nom d'un rite particulier à observer au moment de l'achèvement d'une construction. L'auteur pense que le rite *luo* se compose de deux étapes : premièrement, l'enduction du bâtiment par le sang d'une victime ; deuxièmement, la tenue d'un banquet bien préparé pour tous les invités<sup>1</sup>. Cette lecture de la graphie en question ne convient pas du tout au contexte dans notre corpus, surtout avec la présence du père défunt ainsi que les offrandes mentionnées. Malgré le désaccord avec la proposition de la lecture de graphie en question, on suit la logique d'interprétation de Dong Shan : se concentrer sur l'élément *ge* 各, sans tenir compte de l'élément du toit (*mian* 宀) ni celui de l'autel (*shi* 示).

Un article discutant les antonymes dans les inscriptions oraculaires nous donne des indices d'interprétation. Chen Weiwu 陳偉武 pense que dans ces divinations réalisées sur les omoplates de bovins et les carapaces de tortues entre le treizième et onzième siècles avant notre ère, deux graphies que l'on transcrit comme *chu* 出 et *ge* 各 avaient des significations opposées. On peut les comprendre comme « sortir » et « entrer » respectivement<sup>2</sup>. Suivant cette piste de recherche, en tenant compte de la signification de la graphie *ge* 各 comme « entrer » dans les textes divinatoires plus anciens, on propose de lire la graphie *ke* 祿 de la manière suivante : un rite s'associant à un passage dans lequel les parents défunts (très probablement, les tablettes avec leurs noms) entrent officiellement dans le temple ancestral<sup>3</sup>. Après cette cérémonie, les parents défunts sont passés aux yeux des vivants, de morts à ancêtres.

Nous pensons que le rite *ke* est relativement indépendant par rapport aux propositions culturelles prophétisées dans les registres divinatoires et aux réalisations de sacrifices dans les registres sacrificiels. On possède deux preuves indirectes : premièrement, les offrandes mentionnées dans le rite *ke* sont inhabituellement importantes par rapport à celles que reçoit le père défunt normalement. Deuxièmement, la proposition *ke* appartient à un groupe de solutions offerte par le devin Ying Hui. Dans l'année suivante, deux devins firent référence aux propositions anciennes de Ying Hui. Parmi les deux références (BS : 209 - 211, 212 -

---

<sup>1</sup> Dong Shan 董珊 2014, p. 65-67.

<sup>2</sup> Chen Weiwu 陳偉武 1996, p. 96.

<sup>3</sup> Cette procédé est désigné comme « faire une offrande aux ancêtres en respectant leurs rangées dans le temple ancestral » (*banfu* 班祔) dans les textes transmis, voir Qian Xuan 錢玄 1996, p. 605.

215), chaque devin de l'année 317 avant notre ère, a repris seulement une partie mentionnée par leur collègue. Celle concernant le rite *ke* n'a jamais été incluse dans ces références.

Pour répondre aux questions posées au début de la section, on pense que même si le père défunt du consultant, l'administrateur de la ville Cai, un certain Zijia a reçu deux groupes d'offrandes, une dans la note sacrificielle (BS : 202 verso), l'autre dans le document d'immolation (BS : 206), les offrandes comprises dans le rite *ke* constituent des offrandes à part. Elles sont indépendantes par rapport à celles des registres divinatoires et sacrificiels.

### III - Identification d'un registre sacrificiel dans un corpus fragmentaire

En nous fondant sur la structure de registres sacrificiels relevée par le corpus de Baoshan, il devient possible d'essayer de trouver les textes de la même nature dans les autres corpus fragmentaire.

#### 1 – Indicateur

Comme montré par les exemples du corpus de Baoshan (BS : 205, 206), le nom du sacrificateur peut être omis : dans ce cas-là, les réalisations de sacrifices dans les registres sacrificiels n'ont aucune différence par rapport aux propositions cultuelles des documents divinatoires. Par conséquent, la seule mention d'un nom d'une prière, d'un destinataire et d'une liste d'offrandes n'est pas un indicateur typique d'un registre sacrificiel. En même temps, ces exemples des documents sacrificiels du corpus de Baoshan, nous indiquent qu'une date précise précède directement une prière adressée à une force surnaturelle et accompagnée d'offrandes. La date détaillée se compose de trois éléments : une année notée par un événement important de l'année précédente, un mois et un jour dans le cycle sexagésimal.

Ainsi, une date complète suivant une prière promettant des offrandes à un destinataire pourrait être considérée comme l'« étiquette » d'un registre sacrificiel. Pourtant, on se doit de porter une attention particulière au contenu de la date. En effet, dans notre analyse sur la structure de registre divinatoire (Chapitre II, section VI.2.b), certains documents divinatoires portent une précision sur la date de réalisation des propositions, devant les solutions cultuelles. Dans ce cas-là, comment pourrait-on distinguer un tel fragment de celui d'un registre sacrificiel ? En fait, nous nous appuyons sur le terme « choisissez un excellent jour dans un

excellent mois » (罨(擇)良月良日) ou celui « choisissez un jour » (斲(擇)日), indicateur de la date à venir pour faire les sacrifices, pour trancher la question. Le fragment portant ce genre d'expression fait partie d'un document divinatoire, car il ne mentionne pas une date précise, contrairement aux documents sacrificiels, dans lesquels le jour est noté par un chiffre concret tiré du cycle sexagésimal.

Par la suite, on utilisera l'indicateur de registre sacrificiel relevé par le corpus de Baoshan pour identifier les autres spécimens dans les corpus fragmentaires.

## 2- Répartition des registres sacrificiels dans les corpus

Ayant utilisé l'indice trouvé dans l'analyse ci-dessus, on trouve quelques registres sacrificiels dans les corpus fragmentaires. Sans les indications précises, les spécimens mentionnés sont exclusivement exposés dans chaque corpus.

### Corpus Geling

Dans les registres divinatoires de ce corpus, la date de réalisation de sacrifices dans les propositions culturelles d'un registre divinatoire est mentionnée avec une extrême précision. Prenons un exemple :

« ...les malédictions proviendront du responsable du destin, de Lao Tong, de Zhu Rong et de Xue Xiong. Au jour *guiyou* (10<sup>ème</sup> jour du cycle sexagésimal), procédez à la prière *ju* [aux divinités mentionnées précédentes]...» (又(有)斲(崇)見於司命、老女+童(童)、祝<sup>章虫</sup>(融)、穴+土(穴)畬(熊)。癸酉+多(酉)之+日(之日)與+止(舉)禱 GL : B1.22)

Les sources de malédictions sont des oracles du premier pronostic dans la procédure. Par conséquent, ce fragment appartient certainement à un registre divinatoire mais non à un document sacrificiel. Contrairement à la mention générale, de type « choisissez un excellent jour » dans les autres corpus qui omettent le détail du jour concernant la réalisation des sacrifices, notre exemple fournit un détail sans précédent. D'ailleurs, l'absence du nom de mois dans l'extrait nous invite à penser que les propositions culturelles seront réalisées sans doute au prochain jour *guiyou*, dans un délai relativement court.

En tenant compte de l'exemple ci-dessus, on hésite sur la manière de classer les textes des les deux extraits suivants :

« ...au jour *renwu* (19/60), sacrifierez au roi Zhao... » (壬午𤄎(之日), 祭邵(昭)王 GL : A3.161)

« ... au mois *bayue*, pendant la nuit du jour *xinsi* (18/60), rendez un disque de jade à ... » (八+月(八月)辛巳之+夕(之夕)歸一璧於 GL : A3.163)

Ces deux exemples pourraient appartenir aux propositions cultuelles avec précision dans un registre divinatoire, comme le premier spécimen du corpus de Geling présenté en haut, mais aussi aux réalisations de sacrifices d'un document sacrificiel. En raison de l'état de leur conservation, on ne peut pas trancher cette question.

En fin de compte, le seul exemple que l'on peut identifier comme un registre sacrificiel avec une certaine sûreté est le suivant :

« ...le jour X, un bovin à la divinité Tai, un jade de bon augure attaché à cette victime, un étendard couvert dessus. Une fois la préparation sacrificielle réglée, [nous] allâmes loin et enterrâmes la victime. Ce jour-là un autre devin... » (之+日(之日)X(graphie abimée)犬(太)一犗, 纒(纒)之以𤄎(兆)玉, 旂之。既成社(功)逾而厂+孖+日(厭)之。氏(是)日國(或) 𠄎 GL : A3.111)

C'est ce fragment qui nous donne des détails à propos de la signification du terme de *jicheng*.

### Corpus Tianxingguan

Aucun fragment n'est identifié comme registre sacrificiel. Parmi les corpus importants (les corpus de Baoshan, de Geling, de Tianxingguan, de Wangshan), c'est le seul qui ne possède pas de documents sacrificiels. Pour comprendre cette absence, on en discutera les détails dans la section sur la reconstitution du scénario de chaque corpus dans le chapitre VII.

### Corpus Wangshan

« ...au mois *xinyue* (8/12), au jour *dingsi* (54/60), pour le compte de Shao Gu, [on] procéda à la prière *ju* au roi Jian et au roi Sheng... » (夙(夙)月, 丁巳之日, 為邵+心(邵)固遯(舉)禱東大王、聖[𠄎+亘王] WS : 10).

Ce spécimen se compose d'une partie du préambule, avec la date et le nom du consultant, et d'une partie de réalisation de sacrifices. Le nom du sacrificateur est omis.

### Corpus Dingjiazui

« au jour *renyin* (39/60), en raison de la maladie X du seigneur de Lou, [on] procéda à la prière *ju* (壬寅之日, 以婁君之 X 之古(故), 舉禱 DJZ : M2-1-15)<sup>1</sup>

Cet extrait pourrait être un ordre donné aux sacrificateurs, il sera discuté par la suite.

## IV – Ordre aux sacrificateurs

Au cours de l'identification des registres sacrificiels au sein du corpus de Geling, on trouve certains fragments spéciaux. En effet, ils partagent certains points communs. La structure de ces extraits est la suivante : au milieu on trouve une ou plusieurs mentions d'une prière *jiu* 𠄎+𠄎(就)<sup>2</sup>, s'adressant aux destinataires de sacrifices avec des offrandes variées. Avant et après cette partie, deux dates différentes sont données séparément. Dans plusieurs fragments, la date d'avant est le jour *yichou* 乙丑 (26/60), celle d'après est le jour *renchen* 壬辰 (29/60). On donne ici un exemple :

« ...au mois *xiayi* (4/12), [au jour] *yichou* (26/60), en raison de la mauvaise humeur du seigneur, procédez à la prière *jiu* à l'ancêtre du clan Chen avec un cochon. Réaliserez-le au jour *renchen* (29/60). » (頤(夏) 癸(夕) 膏(之月), 乙丑[之日], 以君不釋(懌)之古(故), 遷(就)禱陳宗一豕。壬辰(辰) 膏(之日)禱之 GL : B1.4 complété de B1.10 et de B2.12)

Concernant cet extrait, il n'y a pas de difficulté de déchiffrement paléographique. Pourtant, comment pourrait-on comprendre ce texte ? Ce texte appartient-il à un registre divinatoire ou à un document sacrificiel ? Surtout, on sait qu'une autre activité divinatoire a lieu dans le même jour de la première date.

<sup>1</sup> La graphie que l'on a mise comme X est peu lisible. L'auteur de l'article présentant le corpus de Dingjiazui ne la transcrit pas. De toute façon, l'élément de la maladie (疒) est perceptible dans la photo de latte.

<sup>2</sup> Vu que le caractère *dao* 禱 (prière) apparaît soit tout seul, soit avec les trois noms propres (*sai*, *yi* 羽+能 (一), *ju* 與+止(舉)), on a tendance d'interpréter le mot *jiu* 就 aussi comme une catégorie de prière spéciale, mais non celle littérale, comme « aussitôt ». Yan Changgui propose une lecture de ce caractère comme « personnellement » ou « maladie chronique », voir Yan Changgui 2010, p. 267. Cai Lili recense tous les fragments portant ce terme, voir Cai Lili 2012, p. 242-244.

« ...l'année où tel événement a lieu à la ville Ying, au mois *xiaxi* (4/12), au jour *yichou* (26/60), le seigneur lia un instrument mantique par achillées<sup>1</sup>... » (郢之戠 (歲), 頤 (夏) 察 (夕) 膏 (之月), 乙丑膏 (之日), 君 黽+甘 於答 GL : B1.5)

Comment comprendre ces deux fragments ensemble ? Dans les textes juridiques de la tombe n°2 de Baoshan, on constate que plusieurs documents intitulés « Réception des délais » (*Shouqi* 受期) portent les deux dates différentes. Selon Chen Wei, ce type de documents est adressé aux fonctionnaires sous la responsabilité du ministre de gauche, qui s'occupe des affaires judiciaires. La première date correspond donc à la réception de l'ordre délivré par le ministre. Quant à la deuxième, elle est la date limite imposée à l'ordre donné par le même haut dignitaire<sup>2</sup>. À notre avis, étant donné que l'expéditeur de ce document est le cabinet du ministre de gauche ou le ministre lui-même, la première date est plutôt celle du déclenchement de l'ordre, probablement le même jour où le destinataire reçoit le texte.

Grâce aux indications de textes de loi, on comprend les deux fragments du corpus de Geling ci-dessus de la manière suivante : premièrement (d'après GL : B1.5), au quatrième mois du calendrier, au 26<sup>ème</sup> jour du cycle sexagésimal, le seigneur Pingye (l'occupant de la tombe n°1 de Geling) pourrait se présenter en tant que devin lui-même à une auguration concernant sa santé. Deuxièmement (d'après GL : B1.4 complété de B1.10 et de B2.12), au même jour, un ordre est délivré au responsable des sacrificateurs, dans lequel on précise le destinataire cultuel, l'offrande et le nombre concerné, ainsi que la date de la réalisation du sacrifice (29/60), trois jours après avoir donné cet ordre, en même temps, trois jours après l'auguration.

---

<sup>1</sup> Plusieurs points obscurs résident dans la compréhension des trois graphies 黽+甘 於答. Tout d'abord, l'interprétation du caractère 黽+甘 proposé par Song Huaqiang, comme celui du 蠅 (mouche), et puis compris dans le sens du 繩 (corde) n'est pas tout à fait convaincante. Voir son article publié en ligne, « 楚簡中從“黽”從“甘”之字新考 », [http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=494](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=494), consulté le 08/09/2020. Ensuite, on n'est pas certain du nom de l'instrument mantique employé. S'agit-il de 黽+甘 於答 (sachant que certains instruments divinatoires au sein du corpus de Geling se composent de trois caractères), ou 於答, comme pense Song Huaqiang, ou 答 avec un caractère à la suite, manquant dans le fragment ? Rien n'est sûr. En fin de compte, on n'est pas sûr que l'instrument nommé par la graphie *luo* 答 évoque une sorte d'achillée. En fait, le caractère *luo* 答 est attesté une fois comme outil divinatoire dans le corpus de Baoshan (BS : 223). L'élément sémantique du bambou au sein de cette graphie nous laisse penser qu'elle appartient à une sorte d'achillée. Pourtant, l'oracle proprement dit, la disposition des achillées, est absent dans la latte en question, contrevenant à la règle générale des autres registres divinatoires réalisés par le même outil. La difficulté du déchiffrement de ces trois graphies est dû au fait que l'on possède seulement deux occurrences de cette expression, toutes avec un texte très limité (GL : B1.5, B3.49 complété de B2.21 et B2.8). La deuxième est d'ailleurs reconstituée par Song Huaqiang lui-même. Dans les deux fragments, le support est brisé après le caractère *luo* 答. Voir Song Huaqiang 2010, p. 80-81. Quoi qu'il en soit, le fragment (GL : B1.5) constitue bien une unité divinatoire mais non sacrificielle.

<sup>2</sup> Chen Wei 1996, p. 47-57.

Ainsi, selon nous, le fragment (GL : B1.4 complété de B1.10 et de B2.12) n'appartient pas à un registre divinatoire, car aucun élément mantique n'y est attesté. Il ne s'agit pas non plus d'un document sacrificiel, car selon la structure de ce type de document analysé dans ce chapitre, il est difficile de comprendre deux dates différentes mentionnées dans un tel texte. En fin de compte, ce document est un ordre aux sacrificateurs, dont le contenu se fonde sur l'opinion des devins. Alors la première date est l'envoi de l'ordre, la deuxième la mise en œuvre des sacrifices précisés. Cet ordre a un lien très étroit avec les registres sacrificiels.

Vu que ce type de textes sont des ordres donnés aux sacrificateurs à effectuer dans les trois jours à venir, et considérant que le sacrifice de toutes les victimes qui y sont mentionnées devait avoir lieu au 29<sup>ème</sup> jour, celles-ci étaient réellement offertes aux divinités et ancêtres. Par conséquent, le nombre total d'offrandes dans tous les spécimens est considérable, s'élevant à deux bovins, huit moutons, trois porcs, un chien et deux jades<sup>1</sup>. En même temps, une mention de trois fondateurs du pays de Chu (*sanchuxian* 三楚先) est attestée dans un ordre aux sacrificateurs (GL : B1.17). Étant donné que la distance à vol d'oiseau entre le fief du seigneur de Geling et la capitale du royaume, Ying, est de 240 km, elle semble difficile à parcourir pendant trois jours dans les conditions de transport de l'époque. Nous pensons donc que le sacrifice dédié à ces trois héros mythiques a lieu plutôt dans le temple ancestral du seigneur Pingye, au sein de son fief, et non pas à la capitale. Par le même principe, les autres endroits de sacrifices aux destinataires devraient se situer aussi proches du domaine du consultant.

Dans les ordres aux sacrificateurs, une expression « en raison de la mauvaise humeur du seigneur » (以君不 𠄎+罙(懌)之古(故)) se situe entre la date de la déclenchement de l'ordre et le contenu du commandement. La graphie 𠄎+罙 mérite notre attention. Au sein du corpus de Geling, elle s'écrit soit avec l'élément sémantique de la « lamelle de bois » *pan* 𠄎, soit avec celle de « la maladie » *bing* 疒, sachant que dans l'écriture de Chu, la seule différence entre ces deux éléments est un trait horizontal au-dessus de l'élément *yi* 罙<sup>2</sup>. D'un point de vue graphique et du contexte de l'inscription des documents, la santé du consultant en l'occurrence, la transcription la plus fidèle de la graphie en question est la suivante : 疒+罙.

<sup>1</sup> Song Huaqiang a assemblé tous les ordres aux sacrificateurs dans l'ensemble de corpus de Geling. Pourtant, il n'a pas mis en relief cette catégorie de documents. Ceux avec les réalisations de sacrifices, fixées au 29<sup>ème</sup> jour du cycle sexagésimal sont classifiés sous les numéros de 39 à 46 dans sa reconstitution. Dedans, les numéros de 44 à 46 ne portent pas le jour au cours duquel a été donné l'ordre. Voir Song Huaqiang 2010, p. 374-376.

<sup>2</sup> Pour toutes les occurrences de cette graphie, voir Cai Lili 2015, p. 1110-1111.

Pourtant, cette forme n'existe pas en chinois moderne. Dans ce cas, la transcription proposée par les éditeurs de la tombe n°1 de Geling, concernant la graphie en question, en caractère de 懃, avec la clé du cœur, est-elle erronée ?

En effet, le caractère 疒+睪 est considéré comme une variante de *yi* 瘍, un symptôme manifesté par une anormalité du pouls, dans le dictionnaire médiéval *Jiyun* 集韻 (Rimes assemblées), compilé sur l'ordre impérial en 1037 de notre ère<sup>1</sup>. Le caractère *yi* 瘍 a plusieurs significations de maladies dans les différents dictionnaires compilés avant l'ouvrage *Jiyun*<sup>2</sup>. Malgré la variété de significations du caractère en question, dans le contexte des manuscrits il est toujours associé avec la négation *bu* 不 (ne pas). Donc on pourrait le comprendre dans le sens de « n'avoir pas telle maladie ». Cela nous invite à penser à une demande adressée aux forces surnaturelles pour que le consultant n'attrape pas une maladie spécifique. Par la suite, on pourrait interpréter l'expression de la manière suivante : « du fait que le seigneur n'a pas telle maladie » (以君不 疒+睪 之古(故)). Cette phrase n'a pas de sens dans le contexte, car la raison principale des activités mantiques et sacrificielles est que le consultant tombe malade, étant atteint d'une telle maladie.

On pense que notre compréhension des manuscrits devrait bien s'inscrire dans le cadre limité par la nature des documents. L'ordre aux sacrificateurs est bien un document administratif, rédigé par un homme, à un ou plusieurs de ses collègues. C'est pourquoi la lecture de l'expression comme une demande directe aux dieux et aux ancêtres pour échapper à une maladie, ne nous semble pas approprié. Nous pensons au contraire que, ce terme concerne bien un exposé actuel de la santé du consultant, probablement issu de la bouche de ce dernier. Étant donné que l'expression en question est un état des lieux du consultant en convalescence, la coexistence de la négation *bu* 不 (non) et de la maladie du caractère 疒+睪, quelle que soit sa signification, comme « n'avoir pas telle maladie », semble contradictoire dans le contexte. Pour cette raison, la transcription la plus proche de la graphie en question, l'élément sémantique de la maladie à gauche, et l'élément phonétique *yi* 睪 à droite, nous paraît comme une impasse.

---

<sup>1</sup> Voir *Jiyun* 集韻, vol. I, p. 746.

<sup>2</sup> Voir Zong Fubang *et al.* 2003, p. 1507.

Retournons à la transcription proposée par les éditeurs du rapport de fouille de la tombe n°1 de Geling : ils lisent la graphie en question comme *yi* 懌 (content, gai)<sup>1</sup>. Leur lecture garde bien l'élément phonétique *yi* 睪. Surtout, la forme négative a par conséquent un sens, que l'on traduit comme « n'est pas en bonne humeur » (*buyi* 不懌), une description générale et globale de la santé du consultant. Finalement, ce choix de déchiffrement de l'ancienne graphie nous semble légitime et convaincant, malgré la différence de l'élément sémantique entre l'écriture d'origine et la transcription.

Parmi toutes les descriptions pathologiques du consultant dans l'ensemble des corpus, le terme *buyi* 不懌 est le plus flou. Sans aucune précision de partie du corps affectée par la maladie, cette expression très générale nous semble aussi la moins grave de toutes les mentions des souffrances et maux du consultant dans l'ensemble de nos corpus. Car le caractère *yi* 懌 (content, gai) concerne un état émotionnel ou psychologique et non physique. Bien que cette information concernant la santé du patient apparaît comme relativement légère d'un point de vue du développement de la maladie, plusieurs victimes d'animaux et de jades seront dédiés aux divinités et ancêtres dans les trois jours suivants. Le contraste entre un malaise léger du consultant et des offrandes importantes à sacrifier dans un court délai après les augurations (3 jours précisément), nous montre l'attention importante portée par le client et sa famille. En même temps, cette disconvenance révèle aussi la richesse du client.

D'ailleurs, dans ces ordres aux sacrificateurs, la prière *jiu* 𠄎+𠄎 (就) s'écrit dans toutes les occurrences avec la clé de la marche (𠄎), qui est sensiblement différente du reste de corpus<sup>2</sup>. Cela nous indiquait que cette catégorie de document était réalisée par un seul devin ou scribe. En effet, cette prière a disparu dans les propositions cultuelles après la deuxième moitié du quatrième siècle avant notre ère.

Même si ce type de document est totalement absent dans les corpus ultérieurs, leur existence nous rappelle certains points qu'il importe de tenir compte, et jusqu'à maintenant inaperçus en l'absence des matériaux. Pour que les activités divinatoires et sacrificielles se déroulent bien, on a besoin d'autres documents fabriqués, enregistrés, et circulés entre les différents groupes de spécialistes, que les comptes rendus de divinations et de sacrifices. L'ordre aux sacrificateurs est un bon exemple d'un point de vue « logistique » de l'ensemble

---

<sup>1</sup> Pour la signification de ce caractère dans les gloses de textes transmis, voir Zong Fubang 2003, p.831.

<sup>2</sup> Pour toutes les occurrences de cette graphie, voir Cai Lili 2015, p. 800-804.

de nos corpus mantiques et sacrificiels. Suivant la même logique, on pourrait aussi imaginer un document adressé aux devins, afin de leur demander de se réunir et d'effectuer des augurations pour un client à une date et en un lieu précis.

En raison de l'absence du sujet de l'ordre aux sacrificateurs, on ne sait pas de quelle personne ou de quelle institution il est issu. Il pourrait provenir d'un des devins qui vient de réaliser les augurations, ou d'un chef de ces mêmes devins, qui aurait reçu un rapport de ces derniers, ou d'un office chapeautant à la fois des devins et des sacrificateurs. Dans les deux derniers cas, cela supposerait qu'un rapport existe, adressé au supérieur avant le lancement de l'ordre aux sacrificateurs. Il est possible que le registre divinatoire réalisé par les devins concernés soit le rapport lui-même. En même temps, le fait que cet ordre aux sacrificateurs soit donné par un devin ou un chef des devins ne signifie pas du tout qu'à l'époque, les devins avaient une place plus importante que les sacrificateurs. En effet, les devins et les sacrificateurs sont des acteurs différents d'une longue procédure. Les devins se situent à une étape précédente de celle de sacrificateurs. Pour que les activités se poursuivent, les opérateurs d'avant devaient transmettre les informations nécessaires à ceux d'après. Leurs rôles étaient différents, mais leur importance pour nous est la même, au moins d'après les matériaux disponibles actuellement.

## Conclusion

Dans ce chapitre, nous nous sommes intéressés aux témoignages de la mise en œuvre des sacrifices, mentionnés dans les propositions cultuelles de registres divinatoires. Ils se présentent sous deux formes différentes : les notes sacrificielles et les registres sacrificiels.

Notre compréhension de la première forme, très concise sous le terme *jicheng* 既成 en l'occurrence, se fonde essentiellement sur le plus ancien corpus, celui de Geling, car c'est ce texte qui nous fournit les plus nombreux détails sur le contexte. Il n'est pas certain qu'il y ait en un changement de signification du terme après la deuxième moitié du quatrième siècle avant notre ère. Quand bien même cela aurait été le cas, cela n'aurait pas été perceptible, pour les lecteurs modernes en raison de sa forme figée.

Les destinataires de sacrifices apparus dans les notes sacrificielles n'étaient jamais à l'ensemble de la proposition cultuelle correspondante, mais seulement à une partie. Les indications résident parfois sur le verso de la latte malgré un espace suffisant sur le recto du

support. Le rite 禘 s'associant à la note au verso de la latte 202 du corpus de Baoshan est une cérémonie à part des autres activités mantiques et sacrificielles. Il s'agit de la rentrée de tablettes des parents défunts du consultant dans le temple ancestral.

La deuxième catégorie des témoignages d'immolations, les registres sacrificiels, s'écrivent sous une forme beaucoup plus avancée, avec un préambule, une ou plusieurs réalisations cultuelles et un complément. Si l'on prend les exemples de registres sacrificiels du corpus de Baoshan, leurs informations codicologiques nous montrent que les documents sacrificiels sont conçus et réalisés comme unités indépendantes des registres divinatoires. Il n'y a pas de ligatures entre ces deux types de documents. Deux groupes de spécialistes différents s'occupent de ces deux catégories de textes : les devins pour les registres divinatoires, et les sacrificateurs pour les registres sacrificiels. C'est en raison de la mort du consultant, l'occupant de la tombe n°2 de Baoshan, que les deux dossiers furent enterrés ensemble sans distinction.

L'indépendance physique des documents sacrificiels implique de porter dans chaque unité de texte les informations nécessaires, la date précise, et éventuellement le nom du sacrificateur. Pour les réalisations cultuelles ayant lieu un même jour, les textes d'immolations présentent une certaine redondance car leurs préambules, et parfois les compléments sont identiques. Pourtant, vu qu'ils circulent sous la forme d'une latte individuelle, cette redite de la date et d'autres détails est indispensable pour garder les renseignements essentiels. Surtout, les documents d'immolations s'adressent non seulement aux collègues, spécialistes mantiques et sacrificiels, mais aussi au consultant et à sa famille. Une forme complète, avec les indications précises, parfois pourvue d'une description supplémentaire de l'offrande (un bœuf grand et vigoureux dans la latte 205 du corpus de Baoshan), vont dans le sens d'une « facture », réservée au consultant et son entourage.

En nous fondant sur la structure relevée par les documents d'immolations du corpus de Baoshan, on a identifié quelques spécimens dans les autres corpus fragmentaires. On a aussi reconnu un document différent que le registre divinatoire et le registre sacrificiel, nommé « ordre aux sacrificateurs ». C'est un document administratif adressé aux immolateurs, afin de fixer une date précise pour la réalisation de prépositions cultuelles mentionnées dans les documents mantiques, dans un délai court. Ce type de texte nous montre l'organisation derrière toutes les activités mantiques et sacrificielles. Pour qu'une consultation mantique se

passé bien, les autres personnes que les devins et les sacrificateurs travaillent, faisant circuler d'autres documents que les seuls comptes rendus.

L'apport le plus important de ce chapitre se trouve dans la discussion sur la corrélation entre les registres sacrificiels et les propositions cultuelles au sein des registres divinatoires. On comprend maintenant la logique du choix de ces derniers à réaliser. En effet, dans certains cas, un devin A fait la référence à des solutions trouvées par un de ses collègues (devin B), présents dans la même consultation. Ainsi, la propre résolution mentionnée par le devin A aura une place moins importante, car celle formée par le devin B a un poids de deux au lieu d'un, avec la référence faite par le devin A. Autrement dit, une fois qu'un devin a émis une référence à une proposition cultuelle prise par un de ses collègues, la possibilité que sa propre solution se réalise diminue significativement. Dans chaque consultation, la proposition cultuelle la plus référencée prendra la place majoritaire. Elle sera réalisée au moment où la santé du consultant se dégradera.

Dans ce cadre-là, pour un devin consulté, le fait de citer une proposition cultuelle proposée par un collègue est, dans une certaine mesure, pour que la sienne ne soit ni choisie, ni réalisée par la suite. Ainsi, même si la carrière du consultant rencontrera un problème, ou que sa santé continuera de faiblir, cela ne sera jamais la faute de ce devin mais toujours de son collègue. On pourrait dire que pour un spécialiste mantique, se référer à une solution cultuelle d'autrui est une décharge de responsabilité, une façon d'échapper à la nuisance de sa réputation en tant que devin. En même temps, ce fait assoie la notoriété et le crédit de son collègue dont la proposition est citée, au moins temporellement avant la consultation prochaine si la situation ne s'améliore pas.

Pour nous, lecteurs modernes, il est difficile, voire impossible de connaître les raisons expliquant le choix fait par un devin de citer une solution de son collègue. Le fait-il par rapport à ses connaissances mantiques, en tant que spécialiste divinatoire ? Ou en tant qu'observateur attentif et clairvoyant, remarquant les indications de la dégradation de la carrière ou de la santé du consultant ? Quelle que soit la réponse, on trouve que l'intention des devins, en tant qu'auteurs dans la consultation mantique, joue aussi un rôle non négligeable dans la procédure. De ce point de vue-là, les devins sont plus importants que les sacrificateurs, car ces derniers exécuteront simplement l'ordre reçu, issu d'une proposition cultuelle majoritaire admise par les devins présents dans la consultation. La volonté d'un devin peut

changer le résultat d'une consultation. S'il insiste sur sa propre solution mais sans se référer à celle de son collègue, la conséquence ne sera pas du tout la même. Par contre, il n'y a aucune place laissée aux sacrificateurs pour influencer les activités concernées.

Dans l'ensemble de nos corpus, aucune mise en œuvre d'exorcisme n'est attestée dans les registres sacrificiels. En effet, dans une référence à la proposition cultuelle d'autres devins, ce renvoi peut être complet ou partiel. En tout cas, aucune conjuration n'apparaît dans les solutions considérées dominantes. C'est pourquoi les témoignages de cet élément sont absents dans les documents d'immolations.

Après avoir analysé la structure des registres divinatoires et sacrificiels, nous allons nous intéresser aux aspects spécifiques, concentrés essentiellement dans une partie de nos documents. On traitera, par exemple de la manière dont les descriptions du développement de la maladie du consultant sont toujours attestées dans l'injonction et non ailleurs. Dans le chapitre suivant, on discutera des hommes et des femmes apparus dans nos corpus en tant qu'auteurs.

## Chapitre IV : Acteurs

Les registres divinatoires et sacrificiels sont des témoignages de divinations et d'immolations. Deux groupes d'acteurs sont concernés dans ces deux activités. Le premier groupe se compose de trois types de personnes : les devins, les sacrificateurs, et les scripteurs qui s'occupent d'écrire les comptes rendus de ces activités. Le deuxième groupe est constitué des consultants, dont les espoirs et les angoisses sont à l'origine des matériaux de notre thèse.

Plusieurs personnes possédant une expertise divinatoire, sacrificielle et scripturaire sont mobilisées pour le compte d'un client. Elles mobilisent leurs connaissances spécifiques pour le bien-être de ce dernier, que ce soit sur le plan de sa carrière ou sur celui de sa santé. On voudrait donc explorer le statut social de ces acteurs et les institutions dont ils pourraient dépendre. Quels clients ont pu, dans la société de Chu du IV<sup>e</sup> siècle, bénéficier de ce genre de service ? Quel rôle avait le consultant dans ces activités, était-il totalement passif ou au contraire fortement interventionniste ? Le but de ce chapitre est de répondre à ces questions.

### I – Devins

Dans une unité complète de registres divinatoires, le nom du devin impliqué apparaît trois fois, dans le préambule, ainsi que dans le premier et le deuxième pronostic. La tendance générale est de systématiquement noter le nom du devin dans le préambule, sous sa forme complète, avec le nom de famille et le prénom. Quant au premier et au deuxième pronostic, la variété est de mise : le devin peut être mentionné par son nom complet, son prénom seul, ou être totalement omis. Notre discussion sur les premiers acteurs des activités mantiques se fonde sur ces informations restreintes.

Sur les devins dans les registres divinatoires, Yan Changgui et Cai Lili ont mené chacun une étude systématique. Yan Changgui est l'auteur d'une étude philologique très précieuse sur certains noms de familles de devins<sup>1</sup>. Cai Lili a fait plusieurs recensements d'informations concernant les devins et les instruments mantiques dans sa thèse soutenue en 2012 à l'université du Jilin<sup>2</sup>. Leurs études constituent notre point de départ.

---

<sup>1</sup> Yan Changgui 2010, p. 301-323.

<sup>2</sup> Cai Lili 2012, p. 193-196.

## 1 – Nombre

### a) Nombre total

D'après le décompte de Cai Lili réalisé à partir des sept corpus inclus dans sa thèse, il y a soixante-huit devins<sup>1</sup>. Dans les corpus découverts ultérieurement, on trouve huit nouveaux noms de spécialistes mantiques<sup>2</sup>. Certains noms de famille apparaissent avec une fréquence remarquable. Par exemple, neuf devins portent le nom de famille *Chen* 陳, huit celui de *Gu* 鹽, six celui de *Ying* 應. Cinq devins ont le même nom de famille *Guan* 觀 : il s'agit probablement des descendants d'un responsable des devins du VI<sup>e</sup> siècle, deux cents ans antérieurs à nos corpus<sup>3</sup>.

Cai Lili a dégagé la tendance générale de la corrélation entre le statut social du consultant et le nombre des devins mobilisés dans chaque corpus : celui ayant une place plus importante dans la société peut solliciter davantage de spécialistes mantiques<sup>4</sup>. Néanmoins, les consultants des corpus de Geling et de Tianxingguan sont tous les deux des seigneurs locaux (*jun* 君), le premier a mobilisé davantage de devins que l'autre, dix devins de plus selon le décompte de Yan Changgui<sup>5</sup>. Pourtant, on ne peut pas affirmer que le consultant du corpus de Geling a plus d'influence au sein du royaume que celui du corpus de Tianxingguan. Un fait explique cette différence : le corpus de Geling conserve des documents se rapportant à neuf années, contre quatre années seulement pour celui de Tianxingguan<sup>6</sup>.

### b) Nombre par consultation

Dans le chapitre III « Registres sacrificiels » (section II.2), on a déjà analysé la corrélation entre les registres sacrificiels et les propositions cultuelles dans les registres

---

<sup>1</sup> D'après Cai Lili, ces devins portent quarante-trois noms de famille différents, voir Cai Lili 2012, p. 193. Ce dénombrement est erroné. Il y a neuf noms de famille, portés par plusieurs devins et quatorze noms de famille, portés seulement par un devin. Quel que soit le décompte, une vingtaine de noms de famille sont attestés dans nos corpus. Le décompte de Yan Changgui est légèrement différent sur les mêmes sept corpus, avec soixante-sept devins dans l'ensemble, voir Yan Changgui 2010, p. 306.

<sup>2</sup> Les tombes découvertes après la publication de la thèse de Cai Lili ayant livré les registres divinatoires et sacrificiels sont les suivantes : la tombe n° 2 de Dingjiazui 丁家咀, la tombe n° 126 de Tangweisi 唐維寺, la tombe n° 1 de Wangshanqiao 望山橋, la tombe n° 43 de Xiongjiawan 熊家灣, la tombe n° 2 de Yancang 嚴倉.

<sup>3</sup> Pour les apparitions des membres de la famille *Guan* dans les textes transmis, voir Yan Changgui 2010, p. 317-318; Kalinowski Marc 2008a, p. 136, n. 1. Il ne faut pas oublier le savant Guan Shefu 觀射父, qui nous a laissé un long discours sur la délimitation entre les hommes et les dieux : voir Levi Jean 1989, p. 220-229.

<sup>4</sup> Cai Lili 2012, p. 194.

<sup>5</sup> Yan Changgui 2010, p. 306.

<sup>6</sup> Pour les scénarios reconstitués de chaque corpus, voir le chapitre VII : Fabrication des registres divinatoires.

divinatoires. On va dorénavant se pencher sur le principe de choix des solutions de sacrifices par les devins. On connaît également mieux l'organisation rationnelle des devins : ils sont réunis en nombres impairs pour permettre de dégager un consensus. Un seul devin monopolise la parole, donc la présence de trois devins à une consultation est à la fois une garantie de la crédibilité de leurs pronostics et le signe d'une attention prêtée au coût des activités mantiques : il faut le maintenir au minimum, pour éviter de faire venir cinq, voire davantage de spécialistes divinatoires.

Dans ce cadre-là, le corpus de Baoshan est le plus parlant en raison de son bon état de conservation. Ces textes nous donnent une idée du nombre de devins mobilisés en fonction de l'évolution de la maladie du consultant. Avant la dégradation de la santé du consultant, chaque consultation a mobilisé trois devins. La première consultation sur les maladies au huitième mois de la deuxième année (317), a également sollicité trois spécialistes mantiques. Étant donné qu'après l'auguration, chaque devin a formulé une proposition cultuelle différente, un quatrième devin est sollicité pour effectuer une « auguration réitérée » (*xizhen* 習貞). La consultation au début de la troisième année compte beaucoup pour le consultant et sa famille, car il a fait venir cinq devins au lieu de trois, la norme attestée pendant les deux premières années. On sait qu'après la première consultation sur les maladies, deux groupes de promesses d'immolations ont été réalisées (BS : 224-225, 205-206)<sup>1</sup>. Pourtant, la santé du consultant ne s'est pas améliorée, au contraire : les symptômes n'ont pas disparu mais se sont aggravés<sup>2</sup>. Par conséquent, on pourrait déduire que le consultant a voulu trouver les « vraies » sources des malédictions à l'origine de ses maladies via une consultation effectuée par un groupe de spécialistes plus nombreux que la norme de trois, en l'occurrence cinq devins. Parmi les cinq devins mobilisés, on peut affirmer qu'une attention a été accordée aux devins réputés, déjà sollicités au cours des années précédentes : Gu Ji 鹽吉, Wu Sheng 伍生 et Xu Ji 許吉. Parmi ces trois spécialistes mantiques, Gu Ji bénéficie d'une confiance particulière de la part du consultant, car il est le seul spécialiste sollicité pendant toutes les trois années couvertes par le corpus, correspondant aux trois dernières années de vie de son client. Il a participé chaque année à la « consultation sur l'année » (*suizhen* 歲貞), qui était très importante aux yeux du ministre de gauche, Shao Tuo (BS : 197-198, 212-215, 226-227, 236-238).

---

<sup>1</sup> Pour ces registres sacrificiels, voir le chapitre III.II.2.

<sup>2</sup> Les descriptions des maladies du consultant seront discutées en détail dans le chapitre V : Savoir-faire.

## 2 – Mention dans les registres divinatoires

Ces spécialistes mantiques jouent un rôle indéniable comme devins dans les consultations. Néanmoins, quel statut et quelle qualité leur attribuent leurs clients et leurs contemporains ? Nous nous intéressons aussi aux informations qui pourraient révéler l'organisation institutionnelle de ces spécialistes. Sont-ils tous des fonctionnaires du bureau mantique, comme le pense Marc Kalinowski<sup>1</sup> ? Si oui, de quelle section du service dépendent-ils concrètement ? Si non, qui sont-ils alors ? Ces devins professionnels<sup>2</sup> s'inscrivent-ils dans un cadre officiel ou pas ?

### a) Titre de fonction

Discutons en premier lieu les devins avec titre de fonction. Ils sont moins nombreux que ceux sans titre de fonctions : sept sur vingt-neuf devins dans le corpus de Geling, deux sur dix-neuf devins dans celui de Tianxingguan<sup>3</sup>. D'après le décompte de Cai Lili dans les registres divinatoires et sacrificiels, neuf devins chargés de l'auguration appartiennent à l'administration du royaume de Chu : sept proviennent du corpus de Geling, deux de celui de Tianxingguan<sup>4</sup>. Certains portent une information relativement complète pour notre compréhension de leur titre. Ainsi, il est fait mention d'un assistant du responsable des artisans (*gongcha* 攻差, lu comme *gongzuo* 工佐) ; d'un certain Yang 羨, administrateur (*yin* 尹) d'une ville (𠄎 + 𠄎<sup>5</sup>) ; d'un vice-chef des armées de la ville She dont le nom est difficile à transcrire (葉小司馬陳無+見 衍+心)<sup>6</sup>. Pour les autres, en raison de leur forme abrégée ou abimée, il est difficile de se faire une opinion.

---

<sup>1</sup> Kalinowski Marc 2008a, p. 149-150.

<sup>2</sup> Le terme utilisé par Cai Lili est « caractéristique professionnelle » (*zhiyexing* 職業性), voir Cai Lili 2012, p. 194.

<sup>3</sup> Le nombre total de devins émane du décompte de Yan Changgui, voir Yan Changgui 2010, p. 306. Concernant le recensement des devins avec titre de fonction, voir Cai Lili 2012, p. 195.

<sup>4</sup> Cai Lili 2012, p. 195.

<sup>5</sup> Même dans la réédition récente du corpus de Geling en 2013 réalisée avec la technique d'infrarouge, l'élément sémantique du bourg (*fu* 𠄎) à gauche de la graphie (GL : A3.193), la position habituelle de cette clé dans l'écriture de Chu, est partiellement lisible. Tout ce que l'on peut dire est que cette lecture proposée par l'éditeur du corpus de Geling et suivie par les autres, n'est pas impossible. Voir *Xincai Geling chumu*, p. 194 ; pour la photo de la latte, voir Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin, Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2013, pl. 41. Une ville 𠄎 est attestée dans le traité géographique de l'histoire officielle des Han occidentaux, comme une préfecture (*xian* 縣), voir *Hanshu*, *juan* 28a, p. 1568. Elle est actuellement localisée dans l'ouest du district Luoshan 羅山 au Henan par Zhou Zhenhe 周振鶴, voir Zhou Zhenhe 2006, p. 142.

<sup>6</sup> On est certain que cette personne n'est pas attachée pas directement à la famille du consultant. Car selon l'histoire du pays de Chu, la ville She est incluse dans l'administration du royaume à partir de la période des

Sans apporter de preuve, Cai Lili estime que, parmi les fonctionnaires du pays de Chu mentionnés dans nos corpus, un Dan, responsable des tortues de la ville de Dongling (東陵龜 (龜)尹丹 GL: B4.141) correspond à un poste de devin, spécialiste de la divination au moyen de carapaces de tortues<sup>1</sup>. Pourtant, les textes transmis disent clairement : « L'homme qui fait le pronostic se charge du pronostic par carapace de tortue. » (占人掌占龜)<sup>2</sup>. Ici, le terme du chéloniomancien est bien *zhanren* 占人 (l'homme qui fait le pronostic). Le titre de fonction proche de celui attesté dans les manuscrits, le responsable des tortues *guiyin* 龜尹 existe dans le même ouvrage décrivant un gouvernement idéal. Il s'agit de « l'homme [qui s'occupe] des tortues » (*guiaren* 龜人), l'officier qui prépare les tortues pour la divination<sup>3</sup>. C'est pourquoi nous préférons le considérer comme responsable de l'élevage et de la préparation des tortues. Même si dans un manuscrit du Musée de Shanghai, un *guiyin*, prénommé Luo 羅, est chargé d'effectuer une divination pour le roi de Chu, cela ne prouve pas que le travail essentiel de ce fonctionnaire soit d'effectuer les divinations par carapace de tortue<sup>4</sup>. D'ailleurs, l'instrument divinatoire n'est pas précisé dans ce texte.

De la même manière, il nous faut exprimer des réserves sur un autre nom tiré du corpus de Tianxingguan, celui de Shi Chou 史丑. Pour Cai Lili, on doit le lire comme scribe Chou, avec le prénom seul de la personne en question. Si l'on suit cette lecture et que l'on prend le caractère *shi* 史 comme métier de scribe, on ignore alors le nom de famille du devin. À première vue, cette présentation du spécialiste mantique est identique à celle d'un autre responsable dans le même corpus, un certain Guo, probablement chargé d'une tâche lié à

---

Printemps et Automnes en tant que préfecture (*xian* 縣), voir Wu Liangbao 吳良寶 2010, p. 390, le tableau. D'ailleurs, la distance à vol d'oiseau entre She et Geling est d'environ 180 km sur une carte actuelle. Il est difficile de croire qu'un seigneur puisse posséder un fief si vaste à l'époque des Royaumes combattants.

<sup>1</sup> Cai Lili 2012, p. 195.

<sup>2</sup> Voir Sun Yirang [1987], Vol.7, p. 1959.

<sup>3</sup> Voir Sun Yirang [1987], Vol. 7, p. 1950.

<sup>4</sup> Pour ce texte « Le roi Jian fait en sorte que la sécheresse s'arrête » (*Jian dawang bohan* 簡大王泊旱), voir Ma Chengyuan 2004, p. 195, latte n° 1. L'ordre relatif des lattes proposé par les éditeurs de l'ouvrage est contesté par plusieurs chercheurs. Pour une version relativement fluide et compréhensible, voir Zhou Fengwu 2016, p. 311-338. Dans ce texte, les premiers cinq caractères *Jian dawang bohan* 簡大王泊旱, sont utilisés par les éditeurs comme le titre du récit. La lecture du caractère *bo* 泊 comme *fu* 祓 (éliminer les mauvais esprits par le sacrifice) proposée par Zhou Fengwu, nous semble peu convaincante, voir Zhou Fengwu 2016, p. 313-314. Surtout, cette interprétation n'est pas nécessaire, sachant que dans le chinois ancien, un sens du caractère *bo* est « s'arrêter », voir Zong Fubang 2003, p. 1243, n° 1. On comprend le titre comme « le roi Jian fait en sorte que la sécheresse s'arrête ».

l'alcool (邨 酉+宀+白 (甌)尹過 TXG : 41)<sup>1</sup>. Cependant, la fréquence de participation aux activités mantiques de ces deux personnes est différente. La personne portant le prénom Guo est un cas isolé, apparaissant seulement une fois dans l'ensemble du corpus. Quant à notre Shi Chou 史丑, il bénéficie d'une confiance sans pareille du consultant, puisqu'il est sollicité dans neuf unités divinatoires et apparaît onze fois dans les différentes parties de textes<sup>2</sup>. Dans la tendance générale du corpus de Tianxingguan, les dix-sept autres devins sont tous mentionnés avec leur nom complet, soit le nom de famille et le prénom. Le cas du scribe Chou, sans nom de famille, n'est pas conforme à la pratique courante de nommer les devins avec la forme complète du même corpus. C'est pourquoi nous proposons une lecture différente, le comprenant comme une personne dont le nom de famille est Shi, probablement issu d'une famille dont un ancêtre est scribe<sup>3</sup>, et le prénom Chou.

Grâce à une découverte récente de 2019, la tombe n° 126 du site de Tangweisi 唐維寺 a livré huit lattes de registres divinatoires et sacrificiels. Un devin nommé *wugong* 巫+口(巫) 公 se présente dans la latte n° 3<sup>4</sup>. Littéralement, on peut le comprendre comme le duc des wu<sup>5</sup>. Toutefois, on doit interpréter les données dans leur contexte. Dans l'administration du royaume de Chu, le caractère *gong* 公 désigne bien l'administrateur d'une préfecture (*xian* 縣), celle de Wu<sup>6</sup>. Concernant ce lieu, une ambiguïté existe entre les sources transmises : dans le *Zhanguo ce* 戰國策 (Stratagèmes des Royaumes combattants), il est considéré comme une commanderie (*jun* 郡) ; dans le traité géographique du *Hanshu*, l'histoire officielle des Han occidentaux, essentiellement d'un point de vue administratif, il est noté comme une préfecture<sup>7</sup>. Grâce aux nombreuses mentions trouvées dans une tombe près de l'ancienne capitale du royaume de Chu, on sait que la préfecture de Wu 巫 était subordonnée à la

<sup>1</sup> Le caractère *cun* 邨 est d'un toponyme, voir Yan Changgui 2010, p. 17-18. Pour la charge de ce titre de fonction, voir Bing Shangbai 邨尚白 2012, p. 163-164.

<sup>2</sup> Pour l'apparition de ce devin dans le corpus de Tianxingguan, voir Cai Lili 2012, p. 195, tableau.

<sup>3</sup> On trouve quatre personnes portant ce nom de famille dans les documents juridiques de la tombe n° 2 de Baoshan, Voir le mémoire dédié aux noms de personnes apparus dans l'ensemble des manuscrits de Baoshan, Wu Xueru 巫雪如 1996, p. 72-75.

<sup>4</sup> Zhao Xiaobin 趙曉斌 2019, p. 23.

<sup>5</sup> Gilles Boileau a montré que la traduction du mot *wu* comme « chaman » présente des inconvénients, voir son article, « Wu and Shaman », p. 350-378 ; il développe sa réflexion dans le chapitre « La question des *wu* dans la Chine archaïque » issu de son livre, *Politique et rituel dans la Chine ancienne*, p. 25-99. Par conséquent, on garde le terme tel quel sans tenter de donner une traduction.

<sup>6</sup> Zheng Wei 2012, p. 5-9.

<sup>7</sup> Pour la mention de la commanderie de Wu, voir *Zhanguo ce* 戰國策, p.500, 506, également dans *Shiji* 史記, p. 213, p. 2259, p. 2290. Pour la préfecture de Wu dans le traité géographique du *Hanshu*, voir Zhou Zhenhe 2006, p. 138.

commanderie de Nan 南 pendant les deux premières périodes d'ère (*nianhao* 年號, donc 140-129) de l'Empereur Wu 武 des Han occidentaux (r. 140-87)<sup>1</sup>. Même si l'existence de la préfecture de Wu est confirmée au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, on ne connaît toujours pas son statut dans la hiérarchie administrative du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle. On la considère comme une préfecture suivant l'opinion de You Yifei 遊逸飛 qui estime que la commanderie n'est pas distinguée de la préfecture au royaume de Chu à l'époque<sup>2</sup>. D'ailleurs, l'appellation de l'administrateur (*gong* 公) correspond bien à celle liée à la préfecture dans le royaume de Chu.

Au final, ces fonctionnaires du pays de Chu qui pratiquent la divination violent-ils la règle confucéenne formulée dans *les Mémoires sur les rites* (*Liji* 禮記), selon laquelle « les devins n'ont pas le droit d'exercer deux offices en même temps <sup>3</sup> » ? Notre réponse est négative pour trois raisons. Premièrement, dans les manuscrits, ce ne sont pas les devins qui pratiquent un deuxième métier, mais des fonctionnaires situés hors du domaine mantique qui jouent le rôle de devin. Il s'agit de deux situations différentes.

Deuxièmement, la fréquence de la participation de ces fonctionnaires est très faible. Chaque nom de titre est attesté uniquement une ou deux fois<sup>4</sup>. La seule exception est le devin Shi Chou 史丑. Mais comme on l'a déjà montré plus haut, cette personne ne serait pas le scribe Chou, mais un devin professionnel portant le nom de famille Shi. Il ne s'agit donc pas

---

<sup>1</sup> Pour ces recensements de la commanderie de Nan, voir Jingzhou bowuguan 荊州博物館 2008, p. 24-32, pl.1. La datation des manuscrits se fonde sur la mention des deux périodes de règne de l'Empereur Wu dans le calendrier conservé dans la même tombe, voir *op.cit.*, p. 32.

<sup>2</sup> Voir You Yifei 遊逸飛 2014, p. 43-46. Le niveau intermédiaire entre le gouvernement central et les préfectures n'est pas très clair au royaume de Chu. Dans les sources transmises relatant ce pays méridional, le terme *jun* n'est rarement employé que par les diplomates étrangers, que ce soit dans le *Shiji* ou dans le *Zhangguo ce* (voir Chen Wei 1992, p.194). Dans les documents juridiques sur plusieurs années conservés par le ministre de gauche, le numéro deux dans la hiérarchie judiciaire juste après le roi de Chu (l'occupant de la tombe n° 2 de Baoshan), le mot *jun* 郡 (commanderie) n'est jamais attesté (voir Chen Wei 1996, p. 94-101). Pour l'absence du caractère *jun* dans les manuscrits de Baoshan, voir Liu Shoukui et al. 2012, p. 614, les caractères avec la prononciation *jun*. Il est possible que les rares mentions de *jun* concernant le pays de Chu dans les textes transmis reflète surtout un terme couramment utilisé par les compilateurs de l'époque des Han occidentaux, qui est un héritage de l'empire des Qin. Notre vision de l'administration du pays de Chu est trop influencée par celle du vainqueur, le Qin, qui possédait trois niveaux administratifs: le gouvernement central, la commanderie et la préfecture.

<sup>3</sup> « Ceux qui exerçaient un art au service d'un supérieur étaient les invocateurs, les scribes, les archers, les conducteurs de voitures, les médecins, les devins et tous les artisans. Aucun d'eux n'avait le droit d'exercer deux offices en même temps, ni de changer d'emploi. Hors de leurs cantons, ils n'étaient pas rangés par ordre d'âge avec les officiers. » (凡執技以事者: 祝、史、射、御、醫、卜及百工。凡執技以事者: 不貳事, 不移官, 出鄉不與士齒。). La traduction est fondée sur celle de Séraphin Couvreur avec des modifications, voir Couvreur Séraphin [1950], t. I, p. 304. Pour les textes d'origines, voir Sun Xidan 孫希旦 [1989], Vol. 1, p. 368.

<sup>4</sup> Voir Cai Lili 2012, p. 195, tableau.

d'un fonctionnaire qui pratique la divination régulièrement. Dans ce contexte, l'intervention de personnes se présentant explicitement comme des fonctionnaires est donc très ponctuelle.

Troisièmement, il faut aussi tenir compte de la nature de nos documents. Comme Li Ling l'a signalé, les registres divinatoires et sacrificiels du royaume de Chu sont les comptes rendus de consultations personnelles<sup>1</sup>. Qu'ils concernent la carrière ou la santé du consultant, le contenu soumis à l'oracle ne touche pas aux affaires d'État<sup>2</sup>. La participation de ces fonctionnaires à ces consultations privées se déroule dans une sphère non officielle, et elle est essentiellement due à leurs capacités hors du commun dans les arts mantiques. Dans ce contexte divinatoire de soumission de l'oracle à une force surnaturelle, leur rôle dans les affaires gouvernementales et mondaines est secondaire. Les titres portés par ces devins « occasionnels » n'ont d'autre but que de renforcer l'autorité des résultats de leurs activités divinatoires. En tant que membres de la hiérarchie politique du pays, leurs postes, soulignés dans les registres divinatoires, leur confèrent un certain poids par rapport aux hommes du commun.

Ceci étant dit, l'apparition et la disparition de ces titres de fonction au sein de nos corpus mérite aussi notre attention. Ils ne sont attestés que dans les corpus de Geling et de Tianxingguan, les deux plus anciens de nos textes. Par conséquent, on peut en déduire qu'à partir de la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle, dans le cœur du royaume de Chu près de la capitale, les devins ne ressentent plus le besoin de faire venir des personnes hors du cercle des experts mantiques. Ils gagnent une certaine confiance en eux, formant aussi une confrérie. Ainsi, les devins mentionnés dans les consultations personnelles semblent construire un groupe très homogène. Même pour la consultation d'un haut dignitaire, il n'y a pas de scribe, ni de conseiller, seulement des experts mantiques.

De surcroît, dans tous les titres de fonctions mentionnés dans les registres divinatoires, à strictement parler, aucun n'a de lien direct avec la divination elle-même. Autrement dit, on ne peut identifier personne comme fonctionnaire appartenant au bureau des devins. Cette

---

<sup>1</sup> Li Ling 李零 2004, p. 88. Selon ses propres termes, nos corpus sont des documents privés (*siwenshu* 私文書). Pourtant, il n'a pas développé cette idée dans son livre.

<sup>2</sup> Cet aspect est discuté en détail dans le chapitre II. Le seul thème de divination dont le classement en consultation d'État ou consultations personnelles est incertain concerne une récolte dans la seigneurie. Les fragments à ce sujet sont classés par Song Huaqiang sous les nouveaux numéros de 1 à 4 dans la reconstitution du corpus de Geling (voir Song Huaqiang 2010, p. 367). Toutefois, vu que le consultant est le seigneur lui-même, et qu'il devait se soucier de la moisson de son fief comme l'un de ses biens, cette affaire est, elle aussi, menée dans la sphère privée et non publique du client.

absence signifie-t-elle qu'au royaume de Chu, au IV<sup>e</sup> siècle, il n'y avait pas de bureaucratie des devins ? Certainement pas. Il faut tenir compte du fait que tous les devins mobilisés sont inscrits dans un cadre non officiel : ils sont sollicités pour le compte d'un haut dignitaire, ou d'un homme du commun fortuné. Quant aux affaires d'État, si la cour veut effectuer une consultation mantique concernant un traité diplomatique, une alliance du roi ou du dauphin, une campagne militaire, etc., la situation devient bien différente. À ce moment-là, les devins occupant des postes officiels du bureau mantique ou ceux attachés à la maison royale ainsi que les scribes et les conseillers, interviennent chacun à leur façon dans l'opération divinatoire. Cela est attesté dans les commentaires de la chronologie du pays de Lu, plusieurs siècles avant la date de rédaction des registres divinatoires et sacrificiels de Chu<sup>1</sup>.

L'absence de titres de fonctions divinatoires, tel que *buyin* 卜尹 (responsable des devins) attesté dans les textes transmis<sup>2</sup>, pourrait-il relever d'une pratique d'omission des appellations visant à économiser la place d'écriture concernant un document qui circule entre confrères ? Nous ne le pensons pas. Vu que les titres de fonction hors du domaine mantique de devins sollicités occasionnellement sont bien notés dans les corpus de Geling et de Tianxingguan pour souligner leur importance aux yeux de clients, à quoi bon omettre ceux ayant un lien direct avec une préoccupation mantique ? Après tout, la mention des postes attachés à un bureau mantique, comparée à celle de titres de fonction extérieurs à la sphère divinatoire, augmente davantage l'autorité des devins mobilisés. C'est pourquoi selon nous, il n'existe aucune raison pour que les devins abandonnent l'inscription sur le support de leur poste divinatoire. La seule raison de l'omission du rattachement institutionnel au bureau divinatoire est que tous les devins sollicités n'ont pas nécessairement de titre dans la bureaucratie mantique au royaume.

Parmi les devins sollicités pour les consultants à la tête du pays -le ministre et les seigneurs locaux, respectivement les consultants des corpus de Baoshan, de Geling et de Tianxingguan- ceux privés de titre de fonction sont-ils attachés à la famille de ces hauts dignitaires, comme dépendants qui rendent service à leur maître par leur spécialité divinatoire<sup>3</sup>? Certains parmi eux pourraient l'être. Néanmoins, nous ne pensons pas, comme

---

<sup>1</sup> Kalinowski Marc 2008a, p. 105-138.

<sup>2</sup> Kalinowski Marc 2008a, p. 136, n. 1.

<sup>3</sup> En terme chinois de l'époque, ce sont des gens « prennent les charge à l'intérieur de la famille [des hauts dignitaires] » (仕於家者), voir Sun Yirang [1987], vol. 1, p. 368.

nous l'expliquons ci-dessous, que tous les devins des trois corpus susmentionnés sont dans cette situation.

La relation de dépendance entre deux personnes est bien attestée à plusieurs reprises, dans les documents juridiques de la tombe n° 2 de Baoshan. La forme est fixée : « la personne Y de X » (X 之人 Y), parfois le terme *zhi* 之 (« de ») est omis<sup>1</sup>. Ce genre d'expression ne se trouve dans aucune des mentions de devins de nos corpus. Bien entendu, on peut réfuter que dans les documents juridiques, chaque personne est enregistrée avec une précision extrême, sans aucune ambiguïté. Cela ne serait pas le cas dans les registres divinatoires, surtout en tenant compte de leur cadre de réalisation non officielle. Pourtant, un *wu* attaché à un grand officier est attesté dans le corpus de Wangshan, noté comme « un *wu* personnel du grand officier » (大夫之私巫 WS : 119). La particularité de cette personne est que ce *wu* est le destinataire d'une prière. Alors que la subordination est bien précisée dans notre texte, cela montre que la réfutation susmentionnée ne tient pas. En effet, même dans tous nos corpus réalisés dans un cadre non-officiel, l'attachement à une personne importante est toujours marqué. À l'inverse, si l'on tient compte de l'absence totale de mention d'une quelconque dépendance de ces spécialistes mantiques, on peut conclure que les devins qui apparaissent dans les trois corpus de Baoshan, Geling et Tianxingguan ne sont pas attachés directement à leurs consultants comme experts personnels.

Finalement, on peut conclure que tous les titres de fonction portés par les devins dans nos corpus sont sans exception hors du domaine divinatoire<sup>2</sup>. La raison de leur apparition dans les registres divinatoires est essentiellement due à leur excellente compétence en matière de divination. En même temps, on constate qu'aucun fonctionnaire du bureau mantique du royaume de Chu n'est attesté dans les textes divinatoires puisque la consultation s'inscrit dans un cadre personnel, non officiel. La plupart des devins sans titre de fonction ne seraient pas attachés directement à la famille du consultant. Ils sont issus de la société civile.

---

<sup>1</sup> Chen Wei 1996, p. 110-112. Il ne faut pas surestimer cette dépendance, car le dépendant est quand même un homme libre, il peut quitter son hôte quand il veut. Il rend service à son protecteur par son expertise. De toute façon, il n'est pas un esclave, car ce dernier est désigné par d'autres termes, voir Chen Wei 1996, p. 113-115. Pour cette relation personnelle attestée dans les autres pays contemporains, voir Dong Shan 2002, p. 151.

<sup>2</sup> Même si finalement Cai Lili avait raison et que Shi Chou désignait un scribe avec le prénom Chou, son métier reste malgré tout celui de scribe et non de devin.

## b) *Wu* voyageur

Outre les titres de fonctions discutés plus haut, existe-t-il d'autres qualités attribuées aux devins dans les comptes rendus eux-mêmes ? Notre réponse est affirmative, bien que ce genre de qualification soit très rare.

Dans le corpus de Tianxingguan, au sein de la partie concernant le deuxième pronostic, un spécialiste est qualifié de « *wu* ambulante » (*youwu* 遊巫), formule suivie de son seul prénom, Huozhi 獲志 (TXG : 6.2). La forme complète de son nom est indiquée dans le préambule : on sait donc que cette personne s'appelle Fan Huozhi (范獲志 TXG : 6.1). Il se pourrait même que ce nom soit un pseudonyme à visée augurale créé par le spécialiste lui-même, et directement lié aux arts mantiques, car le prénom Huozhi signifie littéralement « obtenir ce que l'on désire ». Par manque de matériaux, on ne peut confirmer ni infirmer cette hypothèse. Malgré tout, cette mention est intéressante à plusieurs titres.

Premièrement, le fait que cette personne soit qualifiée d'« ambulante » (*you* 遊) présente un certain intérêt pour nous<sup>1</sup>. D'après les documents juridiques de la tombe n° 2 de Baoshan, on sait qu'au royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle, chaque homme du commun devrait être enregistré dans une circonscription administrative. Le déplacement n'est pas impossible, mais restait malgré tout très contrôlé<sup>2</sup>. Dans ce contexte-là, une qualification telle que « *wu* voyageur » suggère que cette personne bénéficiait d'une certaine liberté de circulation dans plusieurs lieux. Pourtant, rien n'indique que ce privilège soit lié directement à sa capacité hors du commun dans le domaine des arts mantiques. Ce spécialiste apparaît dans trois corpus différents, est l'un des deux spécialistes les plus actifs dans tous nos textes. Enfin, il est

---

<sup>1</sup> Qiu Xigui propose de lire le terme *youshi* 游士 dans un article de loi des Qin comme « les gens de l'extérieur, dont les registre d'état civil ne sont pas fixés à une circonscription administrative quelconque » (外來的, 沒有固定戶籍的人士), voir Qiu Xigui 1993, p. 27. Yan Changgui pense que cette lecture est aussi valable pour notre *wu* voyageur, voir Yan Changgui 2010, p. 316. Pourtant, si l'on examine le sujet dans son contexte, le texte de loi s'écrit ainsi : « Quand les gens voyageurs demeurant [à quelques endroits] perdent leurs identifiants, la préfecture où ils sont aura une amende d'une armure. » (游士在, 亡符, 居縣費一甲; Shuihudi : groupe C, n° 4). Notre traduction se fonde essentiellement sur celle en anglais proposée par A. F. P. Hulswé, voir Hulswé A.F.P. 1985, p. 104. D'après les textes, on suppose que les registres d'état civil de ces visiteurs étaient bien notés sur leur identifiant (*fu* 符). Il est difficile d'accepter la proposition formulée par l'éminent paléographe chinois, que leurs informations importantes ne sont pas attachées à une circonscription administrative. C'est pourquoi on propose une traduction générale du caractère *you* 遊 par « ambulante ».

<sup>2</sup> Voir Zhang Boyuan 2014, p. 124-125. Sur cet aspect, on connaît davantage les informations concernant le pays de Qin, voir *ibid.*

certain que ce spécialiste n'est pas attaché à une famille d'un haut dignitaire quelconque, puisqu'il n'est pas installé en un lieu fixe.

Le même terme de « *wu* voyageur » est aussi attesté en lien avec le prénom du devin, Xi 憲 (TXG : 38). Parmi tous les devins du corpus de Tianxingguan, il s'agit vraisemblablement de Chen Xi 陳憲, qui apparaît à plusieurs reprises (TXG : 22, 24, 25). On ne trouve pas de trace de cette personne dans les autres corpus.

Deuxièmement, il convient d'évoquer le terme *wu*<sup>1</sup>. Au sujet du genre des personnes exerçant cette profession, un texte dans *les Propos des principautés* (*Guoyu* 國語) précise que le terme *wu* désigne uniquement les femmes, et que les hommes de ce métier sont appelés différemment<sup>2</sup>. Cette affirmation est confirmée par un manuscrit Qin de Shuihudi 睡虎地<sup>3</sup>. Toutefois, *les Rites des Zhou* (*Zhouli* 周禮), précisent au contraire que ce terme comprend à la fois les hommes et les femmes<sup>4</sup>. Avons-nous suffisamment d'éléments pour trancher la question de savoir si la personne étant intervenue dans la consultation est un homme ou une femme ?

On possède les noms complets de deux personnes mais on n'est pas sûr de leur genre. Bien entendu, pour éclaircir une question relative au royaume de Chu, les matériaux locaux sont plus légitimes et convaincants. Par la suite, nous tenterons de nous renseigner sur l'appellation des femmes du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle. On verra si ces dénominations féminines sont compatibles avec les noms de nos deux *wu* voyageurs.

Dans les documents juridiques de la tombe n° 2 de Baoshan, une trentaine de lattes enregistrent les dates et les noms de personnes concernées par des cas judiciaires concrets (BS : 162-196). La plupart des personnes mentionnées sont considérées comme des plaignants impliqués dans un processus de justice<sup>5</sup>. Neuf femmes sont enregistrées, seulement par leurs prénoms et donc sans informations sur leurs noms de famille<sup>6</sup>. Certains prénoms possèdent la

---

<sup>1</sup> S'appuyant sur les recherches sur le chamanisme sibérien de l'anthropologue Roberte Hamayon et sur ses propres analyses minutieuses des sources chinoises, Gilles Boileau montre clairement que traduire *wu* par « chamane » est problématique. C'est pourquoi nous gardons le terme tel quel. Voir Boileau Gilles 2013, p. 25-99.

<sup>2</sup> *Guoyu*, vol. 2, p. 559.

<sup>3</sup> Voir Chen Wei 2016, vol. 2, p. 365, le corpus Shuihudi 睡虎地, latte 94A.

<sup>4</sup> Sun Yirang [1987], vol.8, p.2072-2078. Pour le détail du genre de ce terme, voir Boileau Gilles 2013, p. 37-43.

<sup>5</sup> Pour les différentes interprétations sur ce groupe de documents, voir Zhu Xiaoxue 2013b, p. 33-35.

<sup>6</sup> Voir Chen Wei 1996, p. 114.

clé de la femme (*nü* 女) dans leur graphie. Toutes ces femmes sont qualifiées soit par le terme *shaoqie* 少妾, soit par celui de *qiefu* 妾婦, que Chen Wei interprète respectivement comme « jeunes femmes non mariées » et « femmes mariées ». Bien que le terme *qie* 妾 soit attesté dans le même manuscrit avec le sens de « femme esclave », Chen Wei est convaincu que ces personnes sont des femmes libres étant donnée l'absence totale de terme marquant la dépendance, comme dans : « une femme esclave de X » (X 之妾)<sup>1</sup>. Il a probablement raison. Par ailleurs, on pourrait ajouter un élément confortant sa compréhension de ces deux termes comme évoquant des femmes indépendantes : compte tenu de l'enregistrement des noms de ces protagonistes dans un document notant les dates et les noms de plaignants, il est difficile de supposer qu'à l'époque, les femmes esclaves pouvaient lancer un processus juridique de la même manière qu'une personne libre. Pour cette raison, nous interprétons ces personnes comme des femmes indépendantes, de la même couche sociale que celle des hommes du commun. Généralement, les textes de loi sont exigeants en détails. Si une femme (et non une femme esclave) est enregistrée uniquement avec son prénom sans son nom de famille, il est vraisemblable qu'au sein de la société, elle était appelée de la même manière.

En outre, dans le nouveau corpus de Xiongjiawan 熊家灣 publié en 2019, la consultante est notée uniquement par un prénom, se composant de l'élément de la femme (*nü* 女) et de l'élément phonétique *sheng* 聖 (XJW : 1). D'après les caractéristiques des ossements et l'absence d'armes dans le mobilier funéraire, l'occupante de la tombe est identifiée comme une femme<sup>2</sup>. En tenant compte de tous ces éléments et du fait que Fan Huozhi et Chen Xi possèdent tous les deux un nom de famille et un prénom, il nous apparaît comme logique d'affirmer que ce sont des hommes et non des femmes, même s'ils sont qualifiés de *wu*.

Finalement, cette appellation *wu* implique d'apporter une nuance par rapport aux considérations contemporaines sur les spécialistes mantiques. Dans nos textes, ces personnes jouent un rôle indéniable comme devins, pourtant, aux yeux de leurs clients, ils sont des *wu*. Faute d'autres qualités mentionnées dans les corpus, on ne sait pas si ce qualificatif constitue un cas isolé ou une appellation générique.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Zhao Xiaobin 2019, p. 26.

On conclut que deux personnes jouant le rôle du devin dans nos corpus sont considérées comme *wu* par leurs contemporains. Ces deux hommes avaient en outre la particularité d'être ambulants.

### c) Appellation respectueuse

Dans le corpus de Geling, on trouve une occurrence d'un devin avec une appellation respectueuse : le maître de divination de Zheng, Jiu (鄭卜子, 悒 GL : B4.98). Comme on emploie le mot *zi* 子 (maître) pour une utilisation respectueuse, l'exemple le plus parlant est que l'on appelle Confucius le maître Kong (Kongzi 孔子). Nous comprenons le terme *buzi* 卜子 (maître de divination) dans le même sens<sup>1</sup>. Dans un autre fragment, un devin est mentionné comme Zheng Jiu 鄭悒 (GL : B4.105). Nous considérons que ces deux mentions s'agissent de la même personne. Parmi ces deux exemples, le premier texte nous permet de mieux comprendre la qualification révérencieuse du spécialiste mantique dans le compte rendu. En effet, il est sollicité au mois *bayue* 八月 (5/12) dans la dernière année du corpus pour les trois années à venir<sup>2</sup>. En général, dans la dernière année du corpus, les symptômes des maladies du consultant sont très présentés, voir aggravés. On suppose que tous les devins mobilisés pendant cette année avaient plutôt une bonne réputation en tant que dernier secours. D'ailleurs, la période de trois années à venir est la plus longue à connaître dans le futur dans l'ensemble du corpus de Geling. Tous ces éléments nous donnent une raison de porter une mention particulière au devin sollicité.

Dans le compte rendu des activités divinatoires, on ne sait pas si ce spécialiste mantique de Zheng a rencontré les mêmes problèmes techniques aux communautés de ses confrères au royaume de Chu. Existe-il un savoir-faire divinatoire distingué d'un royaume à l'autre ? On n'en sait rien. En tous cas, même si cela était le cas, on peut bien imaginer que le devin de Zheng ait effectué l'auguration, un devin ou un scripteur de Chu ait écrit le rapport. Dans ce cas-là, tous les soucis seront « retouchés » dans le compte rendu.

---

<sup>1</sup> Vu que le terme *buzi* 卜子 est un terme existant dans la littérature transmise, on suit la lecture du terme proposée par Yan Changgui, voir Yan Changgui 2010, p. 311-312. C'est pourquoi on ne le lit pas l'appellation du devin comme « le devin de Zheng, Ziqiu » (鄭卜, 子悒). Le caractère 悒 a deux prononciations, on prend celle avec l'attestation plus ancienne, lu comme *jiu* 救 (secourir), dans les manuscrits de Laozi de Mawangdui, au début des Han occidentaux, voir Hanyu dazidian bianji weiyuanhui 漢語大字典編輯委員會 1986-1990, p. 2302.

<sup>2</sup> Pour le scénario reconstitué du corpus de Geling, voir le chapitre VII « La fabrication des registres divinatoires ».

Pour le deuxième texte, on ne dispose malheureusement pas d'éléments suffisants pour mieux interpréter le contexte de la mobilisation de ce devin. On ne sait pas non plus pour quelle raison la qualification respectueuse n'est plus employée dans ce texte. Peut-être la mention plus simple, Zheng Qiu tout court, est écrit par le devin lui-même, mais non comme l'appellation respectueuse, réalisée par une autre personne. La différence de la composition de la graphie Zheng 鄭 dans les deux exemples, l'élément sémantique du bourg à gauche en l'occurrence (attesté dans le premier exemple, absente dans le deuxième exemple), va dans le même sens<sup>1</sup>.

Notons en passant que quatre autres devins portent le nom de famille Zheng dans le corpus de Geling<sup>2</sup>. Ce nom de famille chez les devins n'est d'ailleurs pas attesté dans les autres corpus. De toute façon, le devin Zheng Qiu est le seul que on peut penser avoir une origine d'étrangère dans l'ensemble des nos corpus.

### **3 – Durée de l'intervention**

Dans la quasi-totalité de nos textes, le même devin apparaît au sein d'une unité textuelle dans le préambule, dans le premier pronostic et dans le deuxième pronostic. Si l'on met en relation l'apparition de cet acteur dans la structure des textes avec son rôle dans les activités mantiques, on constate que c'est bien la même personne qui participe à l'auguration du début à la fin de l'opération. Néanmoins, dans les deux corpus conservés en bon état, on trouve quelques rares exceptions. Dans le corpus de Baoshan, il existe une occurrence dans laquelle le devin chargé du deuxième pronostic n'est pas celui mentionné dans le préambule (BS : 228-229). Dans le même texte, le responsable du premier pronostic est omis, ce qui est une pratique courante dans nos corpus. Quant à Tianxingguan, dans une consultation standard, le devin du préambule n'est pas le même que celui du premier pronostic (TXG : 15.1-15.2). Dans une auguration réitérée, le responsable du deuxième pronostic est aussi différent de celui du premier pronostic (TXG : 38)<sup>3</sup>. Malgré tout, ces trois exemples constituent des cas relativement exceptionnels dans leurs corpus.

---

<sup>1</sup> Pour les photos de deux fragments en question, voir Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, pl. 149-150.

<sup>2</sup> Pour toutes les occurrences de ces devins portant le nom de famille Zheng, voir Cai Lili 2015, p. 949-950, en ajoutant deux occurrence (GL : A3.25, B4.145) du devin Zheng Xian 鄭憲.

<sup>3</sup> On discutera l'auguration réitérée plus loin dans le chapitre.

## 4 – Rémunération

Si la plupart des devins viennent de la société civile, comment leurs clients les rémunèrent-ils ? On ne trouve aucune information sur ce sujet dans les manuscrits. Il faut donc se tourner vers les sources transmises cette fois-ci.

Dans un dialogue entre un maître de l'école Mohiste et un autre maître appelé Gongmeng 公孟, ce dernier demande au premier pourquoi prendre la peine de préconiser ses propres théories auprès des gens. Le maître mohiste répond de la manière suivante à la question :

« [Maître Mo dit :] Prenons alors le cas de deux lettrés. Leurs talents en astrologie se valent. L'un voyage pour tirer l'achillée pour les gens, l'autre reste en place sans sortir. Lequel [obtient] davantage de grains ? Maître Gongmeng dit : celui qui voyage pour effectuer des divinations par les achillées pour les gens gagne davantage de grains. »

“...且有二生於此。善星一，行為人筮者，與處而不出者，其糈孰多？”公孟子曰：“行為人筮者其糈多。<sup>1</sup>”

Dans le cadre de notre discussion sur le salaire de devin, on s'intéresse essentiellement à l'exemple fourni par le penseur de l'école mohiste mais non au discours lui-même. Le devin qui touche une rétribution plus grande est celui qui voyage. Cela coïncide avec la mention de « *wu* voyageur » dans nos registres divinatoires susmentionnés. Dans le *Huainanzi* 淮南子 (Maître de Huainan), un compendium de plusieurs écoles de pensées de l'époque pré-impériale<sup>2</sup>, le terme *xu* 糈 (grain) est considéré comme une offrande dédiée aux divinités. Il est présenté comme un outil de travail indispensable pour le *wu*, équivalent de l'aiguille de métal et du poinçon de pierre pour le médecin<sup>3</sup>. Malgré cela, dans le texte mohiste cité ci-

---

<sup>1</sup> Wu Yujiang 吳毓江 1993, vol.2, p. 703. Sun Yirang propose de lire le caractère *xing* 星 (étoile) comme *shi* 筮 (divination par achillée) et d'ajouter onze caractères par la suite, voir Sun Yirang [2007], vol.2, p. 451. Le texte devient plus fluide et compréhensible. Pourtant, on trouve que cette reconstitution de texte a apporté une modification trop importante par rapport au texte d'origine. C'est pourquoi on préfère la version du texte telle quelle. En tout cas, quelle que soit la lecture de cette partie du texte, le détail des « grains » (*xu* 糈) n'en est pas affecté.

<sup>2</sup> Pour la présentation générale de cet ouvrage, voir Le Blanc Charles 1993, p. 189-195.

<sup>3</sup> « Le malade est couché sur la natte. L'aiguille de métal et le poinçon de pierre employé par le médecin ainsi que les grains déposés sur la natte par le *wu* sont tous les deux équivalents pour sauver [le patient]. » (病者寢席，醫之用針石，巫之用糈藉，所以救鈞也。) Voir Liu Wendian 劉文典 [1989], p. 548.

dessus, le *xu* en question n'est pas impliqué dans l'activité mantique, il s'agissait bien du salaire du devin. La mention de la rémunération du devin est confirmée par une autre citation du traité sur les marchands des *Mémoires historiques* de Sima Qian :

« Les médecins, les maîtres de recettes et tous ceux gagnent leur vie par leur savoir-faire, se troublent l'esprit et épuisent leurs capacités car ils tiennent en haute estime les grains. »

醫方諸食技術之人，焦神極能，為重糶也。<sup>1</sup>

Bien que les devins n'apparaissent pas explicitement dans le texte ci-dessus, on les considère comme ceux qui gagnent leur vie par leurs propres connaissances.

Ces extraits de textes nous apportent une information d'ordre général : les gains pour le travail des devins dans un cadre non officiel se faisaient vraisemblablement en grains. Mais on ne dispose pas de plus de détails sur la rémunération des spécialistes mantiques du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

## 5 – Réaction de la part du consultant et sa famille

Ici, on voudrait mettre en évidence un autre élément important, qui n'est pas mis en relief par les chercheurs : les réactions de la part du consultant et de sa famille. Si les maladies d'un patient persistent ou même s'aggravent après que les propositions cultuelles aient été suivies d'effet, on considère que les devins qui ont trouvé ces solutions ont échoué. Dans les consultations à venir, ces spécialistes « perdants » ne seront plus sollicités car le consultant et sa famille les jugent incompetents. Certes, pour assoir notre hypothèse, il nous faudrait bénéficier de certains registres sacrificiels et des registres divinatoires réalisés ultérieurement. Fort heureusement, les matériaux du corpus de Baoshan, conservés dans un bon état, satisfont cette exigence. On possède à la fois des registres sacrificiels de la deuxième année et les registres divinatoires de la troisième année.

Dans la troisième année du corpus, les deux devins dont les propositions cultuelles ont été réalisées pendant la deuxième année du corpus, Nong Qiang 邶月+羌 et Qu Yi 屈宜, n'apparaissent plus dans les registres divinatoires ultérieurs. En revanche, un autre participant

---

<sup>1</sup> *Shiji, juan* 129, p. 3271, traduit par moi-même.

à la première consultation de la deuxième année sur les maladies de Shao Tuo, Xu Ji, se présente à nouveau dans la consultation importante sur les maladies au début de la troisième année.

Notre compréhension de ce phénomène est la suivante : après la première consultation sur les maladies, les sacrificateurs ont réalisé les solutions proposées par Nong Qiang et Qu Yi. Malheureusement, la santé du consultant ne s'est pas améliorée. On peut conclure que la « recette » de ces deux devins n'a pas marché. C'est pourquoi ils n'ont pas été sollicités dans les textes ultérieurs. Néanmoins, l'échec de ces deux devins ne décrédibilise pas la procédure divinatoire, ni l'organisation des activités mantiques. La non réussite est évidemment due aux défauts de ces deux praticiens inaptes. Quant à Xu Ji, c'est l'un des trois devins initialement réunis pour la première consultation sur les maladies. Ses propositions cultuelles n'ont pas été réalisées car celles de ses collègues ont une place plus importante. Finalement, Xu Ji n'a pas eu l'occasion de prouver qu'il avait tort. Par conséquent, sa crédibilité n'a pas été entamée. C'est la raison pour laquelle il a encore une fois été sollicité pour la consultation des maladies au début de la troisième année du corpus de Baoshan.

## **6 – Un même devin dans plusieurs corpus**

Des spécialistes ont relevé que certains devins apparaissent dans plusieurs corpus<sup>1</sup>. Comment peut-on interpréter la présence d'un même devin dans plusieurs corpus ? Selon nous, grâce à cette personne, un lien peut être établi entre deux textes (les corpus A et B) découverts dans des tombes différentes. Avec la présence de ce spécialiste mantique en tant qu'intermédiaire, on pourrait déduire que les devins du corpus A sont au courant des techniques et procédures divinatoires employés par leurs confrères du corpus B. Ainsi, l'hypothèse que les savoir-faire mantiques des devins du corpus A sont totalement indépendants de ceux des devins du corpus B serait par conséquent écartée.

Ceci étant dit, après avoir recensé tous les textes concernant les spécialistes mantiques dans l'ensemble de nos corpus, il importe d'aller plus loin, et de discuter la période d'activité de ces experts ainsi que leur témoignage d'évolution des processus divinatoires dans les corpus différents où le même devin est attesté.

---

<sup>1</sup> Kalinowski Marc 2008a, p. 150 ; Yan Changgui 2010, p. 316-317 ; Cai Lili 2012, p. 194.

## a) Période d'activité

Nos corpus sont datables avec une assez grande précision. En effet, on connaît les dates de fermeture de chaque tombe ayant livré des registres divinatoires et sacrificiels. Cette exactitude est obtenue généralement par deux méthodes différentes. La première consiste à identifier des personnages mentionnés dans les sources transmises de l'époque pré-impériale aux protagonistes mentionnés dans la date apparaissant dans le préambule des documents, qui fait généralement référence à un événement historique<sup>1</sup>. Cependant, plusieurs des rapprochements proposés par certains chercheurs nous semblent parfois trop audacieux<sup>2</sup>.

La deuxième méthode est à nos yeux plus pertinente. En effet, il est généralement admis que l'année la plus fréquemment apparue dans un corpus est la dernière année parmi toutes les occurrences. Étant donné que les maladies du consultant s'aggravent, la fréquence des activités mantiques augmente très souvent pareillement. Même dans un corpus fragmentaire, on trouve fréquemment plusieurs noms de mois ainsi que des noms de binômes du cycle sexagésimal relatifs aux activités mantiques et sacrificielles. Certains d'entre eux sont très proches les uns des autres. On peut avoir plusieurs binômes dans deux mois consécutifs ou même dans un seul mois. Après avoir obtenu une fourchette de quelques dizaines d'années au moyen de la première méthode, il est possible de rechercher dans les calendriers historiques reconstitués par les spécialistes, les mois, ou plusieurs mois consécutifs, contenant les binômes des jours mentionnés dans le document<sup>3</sup>. Dans cette entreprise, plus les binômes fournis sont nombreux, moins le sont les années susceptibles de contenir toutes les occurrences de ces binômes. Finalement, le choix ne porte généralement que sur quelques années, et il arrive même parfois qu'une seule année corresponde. Cette année trouvée est considérée comme la dernière dans le corpus, en même temps, très probablement aussi celle de la mort du consultant, décédé après la dernière consultation.

---

<sup>1</sup> Voir Chapitre I, section III.1.d, Datation des tombes livrant des RDS.

<sup>2</sup> C'est le cas pour la datation de la tombe n° 1 de Wangshan par Liu Binhui, L'auteur propose de lier dans un préambule une personne, Zhang Guo 張果 avec un certain Zhang Gai 張丐 apparu dans les textes transmis (voir Liu Binhui, 1991, p. 535-536). Cette lecture nous semble peu convaincante.

<sup>3</sup> C'est le cas pour la datation de la tombe n° 1 de Yancang, Li Tianhong se fonde essentiellement sur deux binômes dans le troisième mois de l'année. Finalement, elle trouve cinq années qui peuvent contenir ces deux dates en question. Voir Li Tianhong 2014, p. 168-169. En même temps, étant donné que les fragments portant ces deux binômes du cycle sexagésimal sont tous privés de la mention de l'année, on n'est pas sûr que l'année trouvée par Li Tianhong soit la dernière année du corpus en question. Si cela n'est pas le cas, il pourrait par conséquent exister quelques années de différence des ses résultats.

Une autre méthode s'appuie sur les données de la culture matérielle, à savoir la disposition et le contenu de tombes isolées et de cimetières étudiées par les archéologues. Le *terminus a quo* est souvent compris dans une fourchette de quelques décennies<sup>1</sup>.

Quelle que soit la datation des tombes où sont déposés nos documents, l'ordre chronologique relatif des corpus considérés par nous comme importants est certain. Il est, du plus ancien au plus récent, le suivant : le corpus de Geling, le corpus de Tianxingguan, le corpus de Wangshan et enfin celui de Baoshan.

En suivant la datation des tombes ayant livré nos corpus proposée par Yan Changgui<sup>2</sup>, on peut connaître la période d'activité d'un devin attesté dans plusieurs corpus en croisant les dates de chaque texte. Voici le résultat :

Nom du devin	Apparition dans le corpus	Durée d'activité
Fan Huozhi 范臚志	Qinjiazui99 Tianxingguan Wangshan	339-331
Guan Peng 觀縑 / 觀王+朋 <sup>3</sup>	Baoshan Yancang	Cinq possibilités 316-307 ; 316-306 ; 316-305 ; 316-303 ; 316-299 <sup>4</sup>
Ke Qing 苛慶	Qinjiazui13 Qinjiazui99 Wangshan	339-331

<sup>1</sup> Par exemple, Chen Zhenyu 陳振裕 date la tombe n° 1 de Wangshan à une période comprise entre 339-320 avant notre ère, voir Chen Zhenyu 1980, p. 229-236.

<sup>2</sup> Yan Changgui 2010, p. 27-28, voir le chapitre I.III.1.d, tableau 1.

<sup>3</sup> On s'intéresse aux deux devins portant le nom de famille Guan 觀 dans les deux corpus. Le prénom du premier est Beng 縑, composé de l'élément sémantique de la soie et de l'élément phonétique Peng 朋 (BS : 230, 242). Celui du deuxième se compose de l'élément sémantique du jade et du même élément phonétique Peng (YC : 1). Malgré la différence d'élément sémantique attestée dans ces deux caractères, on considère que les scripteurs de ces deux corpus ont noté la partie essentielle, celle de la prononciation du prénom. Quelle que soit sa prononciation à l'époque, elle est bien représentée par l'élément phonétique Peng. Par la suite, un élément sémantique est ajouté selon l'habitude de chacun par les scripteurs. Par conséquent, ces deux prénoms différents renvoient au même devin.

<sup>4</sup> Étant donné que Li Tianhong date la tombe n° 1 de Yancang à cinq années possibles, la période d'activité du devin apparaissant dans ce corpus couvre par conséquent plusieurs options également. Voir Li Tianhong 2014, p. 168-169.

Wei Bao 魏豹	Qinjiazui13 Wangshan	339-331
Yi Yi 義懌 <sup>1</sup>	Tianxingguan Wangshanqiao	350-339 <sup>2</sup>

**Tableau 14 : Période d'activité de devins**

On peut classer ces cinq spécialistes mantiques en deux groupes. Fan Huozhi est le seul qui travaille à la fois pour un homme du commun fortuné (l'occupant de la tombe n° 99 du site de Qinjiazui) et un haut dignitaire (l'occupant de la tombe n° 1 de Tianxingguan). Les autres spécialistes mantiques rendent leur service à une clientèle relativement homogène, avec une distance moins grande entre leurs statuts sociaux.

En même temps, on constate que le corpus de Geling constitue un cas isolé. Situé à 240 km de distance à vol d'oiseau de la ville de Ying, aucun spécialiste mantique en activité de ce corpus n'est attesté ailleurs. Cela peut aussi s'expliquer par la distribution des tombes dans le temps. Même si l'on prend la datation la plus récente de la tombe n°1 de Geling, en 377, un décalage d'environ trente ans le sépare avec celui de Tianxingguan, le deuxième plus ancien corpus.

### **b) Témoin de modifications des processus divinatoires : consultation sur l'année (*suizhen* 歲貞)**

Le fait qu'un devin apparaisse dans plusieurs corpus montre qu'il possède une réputation considérable, plusieurs clients le sollicitant pour cette raison. Bien entendu, sa carrière est beaucoup plus riche que ne l'expriment nos corpus. Notre connaissance de ce spécialiste mantique est bien limitée par le hasard des découvertes archéologiques. Par conséquent, tous les consultants de nos corpus auxquels il a rendu service ne sont que

<sup>1</sup> Dans le corpus de Tianxingguan, le nom de famille du devin *Yi* 義 se compose de trois éléments : dans la partie supérieure se trouve l'élément sémantique du mouton ; dans la partie inférieure se trouvent les composants *wu* 勿 et *ge* 戈 (voir Teng Rensheng 1995, p. 879). Dans le corpus de Wangshanqiao, ce nom de famille du devin est attesté uniquement avec deux composants *wu* et *ge* dans une occurrence (WSQ : 5). En une autre occasion, cette graphie est marquée par un *wu* et un *ge* dans la partie haute de la graphie, et la partie inférieure est illisible (WSQ : 2).

<sup>2</sup> La date de la fermeture de la tombe n° 1 de Tianxingguan est vers environ 339 avant notre ère selon Yan Changgui (Yan Changgui, 2010, p. 28). Celle de la tombe n° 1 de Wangshanqiao correspond à la phase finale du règne du roi de Xuan (r. 369 - 340), voir Jingzhou bowuguan 2017, p. 36. Par conséquent, la période d'activité du devin attestée dans ces deux corpus est environs entre 350 et 339 avant notre ère.

quelques points sur une longue ligne de clients consultés au cours de sa carrière. Malgré cette représentation partielle de son activité, on constate que certaines modifications importantes ont lieu au cours de la carrière du devin Fan Huozhi, telles qu'attestées par les corpus Tianxingguan et Wangshan où il a participé aux activités mantiques.

Notre définition de la « consultation sur l'année »<sup>1</sup> se compose de deux éléments indispensables dans l'injonction de la structure : une mention « servir le roi » ainsi qu'une période d'une année à partir du mois de la consultation. Dans notre plus ancien corpus, celui de Geling, ces deux éléments ne sont jamais réunis car le terme « servir le roi » est pratiquement absent du corpus. Vivant loin de la capitale et bénéficiant d'une autonomie en tant que seigneur local, le consultant du corpus de Geling n'a vraisemblablement pas considéré le fait de rendre service au roi comme une priorité.

Dans le corpus de Tianxingguan, on peut considérer que la consultation sur l'année correspondant à la définition donnée plus haut existe déjà, mais sous une forme réduite. En effet, dans plusieurs occurrences (les unités n° 6, 4, 10, 11, 1, 12 du corpus, avec l'ordre reconstitué par le commencement du calendrier de mois *jingyi*) des consultations mensuelles, deux éléments sont assemblés : l'expression « servir le roi » (*shiwang* 事王) et une période telle que « au terme de ce mois » (盡 avec le nom du mois). La durée du mois est une forme restreinte, avec une longueur d'un douzième d'année par rapport à la période d'un an indiquée dans une consultation sur l'année.

En même temps, on constate que la consultation sur l'année apparaît déjà dans le corpus de Tianxingguan, mais avec un style moins standardisée. En effet, la période couvrant une année, élément essentiel d'une consultation sur l'année, est attestée deux fois dans le corpus. En l'occurrence, les deux exemples ont lieu au mois *shiyue* 十月 (le septième mois du calendrier du Chu), avec l'expression suivante : « à partir du mois *shiyue* jusqu'au mois *shiyue* de l'année suivante, pendant toute l'année » (從十月以至來歲之十月, 集歲 TXG : 9.1, 13.1). En réalité, cette façon de présenter la période à venir dans l'injonction ne possède aucune différence par rapport à celle d'une consultation sur l'année du corpus de Baoshan, le « standard ». Pour quelle raison les considère-t-on comme une réalisation moins uniformisée ? Pour la première occurrence (TXG : 9.1), l'élément « servir le roi » est absent. Pour la

---

<sup>1</sup> Voir le chapitre II.III.5.e

deuxième occurrence (TXG : 13.1), le contenu de l'injonction contient bien les deux éléments nécessaires d'une consultation sur l'année. Pourtant, un détail à la fin du préambule, l'expression « une consultation mensuelle » (*yuezhen* 月貞), d'une durée d'un seul mois, contredit la période d'une année mentionnée dans l'injonction. Concernant ces deux textes, la mise en forme est moins élaborée par rapport à celle du corpus de Baoshan.

Dans le corpus de Wangshan, malgré son état fragmentaire, les deux éléments « servir le roi » et une période d'une année à partir du mois de la consultation sont bien réunis<sup>1</sup>. Ainsi la consultation de l'année est née. Sa conception a été antérieurement attestée dans le corpus de Tianxingguan. Étant donné que le devin Fan Huozhi apparaît à la fois dans les corpus de Tianxingguan et de Wangshan, on conclut qu'il est témoin de la naissance de la consultation sur l'année, de sa conception dans le corpus de Tianxingguan à sa mise en œuvre dans le corpus de Wangshan.

En outre, on sait que Fan Huozhi n'est pas l'un des devins s'occupant des augurations susmentionnées (TXG : 9.1, 13.1), dans lesquelles les éléments indispensables d'une consultation de l'année sont attestées. Néanmoins, vu qu'il est la seule personne qui apparaît dans les deux corpus, c'est probablement lui qui a transféré la conception de cette consultation nouvelle aux devins du corpus de Wangshan. Par la suite, les spécialistes mantiques ont perfectionné cette pratique en introduisant l'idée d'une auguration d'une période d'une année à partir du mois de la consultation.

### **c) Témoin de modifications des processus divinatoires : auguration réitérée (*xizhen* 習貞)**

Dans le corpus de Baoshan, une seule « auguration réitérée » (*xizhen* 習貞) apparaît après trois augurations réalisées dans le même jour (BS : 223). Réalisée après une consultation composée de trois augurations, cette nouvelle opération ressemble beaucoup à une auguration standard. La seule différence réside dans le préambule, le début commençant ainsi : « Le devin X fit une auguration réitérée pour le compte de Z au moyen de l'instrument

---

<sup>1</sup> La spécificité du corpus de Wangshan est que le consultant est un dépendant d'un grand officier, par conséquent, le terme « servir au roi » se présente sous une variante dans le corpus en question : « courir au service du roi et du grand officier », voir le chapitre II.III.3.a et le chapitre II.III.4.a.

mantique Y » (X 習之以 Y 為 Z 貞). La date précise, identique à celle des demandes d'oracle précédentes, est omise au début de texte, probablement dans le but d'économiser de l'espace.

Les éditeurs du rapport de fouilles du cimetière de Baoshan pensent que cette appellation spécifique sert à marquer une particularité de la quatrième opération, car en général, selon *les Mémoires sur les rites (Liji 禮記)*, « On ne consulte pas la tortue ou l'achillée plus de trois fois [sur le même objet]. » (卜筮不過三)<sup>1</sup>. Dans le contexte du corpus de Baoshan, cette explication ne pose pas de problème. Pourtant, on ne pense pas que la définition de l'expression *xizhen* fondée sur l'exemple de Baoshan est valable pour toutes les occurrences dans l'ensemble de nos corpus. On va par la suite se concentrer sur les deux corpus de Tianxingguan et de Wangshan, qui mentionnent les activités du devin Fan Huozhi. Notre but est d'observer les modifications importantes concernant l'« auguration réitérée », en faisant aussi souvent que nécessaire des comparaisons avec le corpus de Baoshan.

Dans le corpus de Tianxingguan, on possède seize registres divinatoires (TXG : 1-16) standard, d'après la structure relevée dans le corpus de Baoshan. Pourtant, les exemples de l'« auguration réitérée » sont beaucoup plus importants, avec trente-sept occurrences au total (TXG : 11.2, 17-45, 59-64, 66). Les augurations réitérées sont deux fois plus nombreuses que les augurations normales. Cette répartition entre l'auguration réitérée et l'auguration standard au sein du corpus de Tianxingguan n'est pas du tout conforme à celle attestée dans le corpus de Baoshan, comme quatrième auguration par rapport aux trois opérations précédentes. Par conséquent, la définition de l'opération *xizhen* dans le corpus de Baoshan ne convient pas pour le corpus de Tianxingguan.

Peut-on avoir une idée de la relation entre une auguration réitérée et l'auguration standard précédente dans le corpus de Tianxingguan ? Comment expliquer une présence plus importante d'« augurations réitérées » que des augurations standard dans ce corpus conservé dans un relatif bon état ? Le début d'une « auguration réitérée » apparaît sous une forme fixe dans ce corpus : « Le devin X fit l'auguration réitérée avec l'instrument mantique Y » (X 習之以 Y), sans la mention du nom de consultant comme le corpus de Baoshan l'atteste. De surcroît, ces nombreux exemples sont plus concis que celui du corpus de Baoshan. Privée de

---

<sup>1</sup> Traduction de Séraphin Couvreur [1950], t. I, p. 61. À propos des textes d'origine en chinois, voir Sun Xidan [1989], vol.1, p. 94. Pour les opinions des éditeurs du rapport de fouille du site de Baoshan, voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. 1, p. 389, n. 445.

date précise comme celle du corpus de Baoshan, l'auguration réitérée dans le corpus de Tianxingguan est encore dépourvue d'une autre partie : l'injonction. La date et l'injonction sont omises car elles sont identiques à celle de l'auguration précédente, et suivies directement par le premier pronostic. Par conséquent, en l'absence de contenu relatif aux deux premières parties de la structure, le préambule et l'injonction, il est difficile d'associer une auguration réitérée à une auguration normale précédente, même dans un corpus conservé dans un bon état comme celui du corpus de Tianxingguan.

Grâce au contenu particulier de l'injonction d'une auguration standard et celui du premier pronostic d'une auguration réitérée, on arrive à observer un lien étroit entre deux unités de textes. Ainsi, on trouve à Tianxingguan une auguration standard dont l'injonction est à propos d'un bâtiment : « Ayant déjà commencé à habiter dans son bâtiment tout neuf construit, puisse-t-il se faire qu'il soit convenable et paisible d'y habiter longtemps. » (既始處其新室，尚宜安長處之。TXG : 15.1). Parmi l'ensemble des augurations réitérées du corpus, on en trouve uniquement une qui semble liée au texte susmentionné. Elle présente un premier pronostic positif : « Faste dans une période longue. [Il serait] convenable d'y habiter. » (長吉。宜室。TXG : 45).

En se fondant sur ces deux unités de texte, on pourrait reconstituer le processus divinatoire sur la demande d'oracle relative à l'habitation dans un bâtiment tout neuf dans le corpus de Tianxingguan. Dans l'année où le responsable de l'armée de gauche Hu se rendit à Chu (左師虜聘於楚之歲)<sup>1</sup>, au mois *xiayi* 夏夕 (le quatrième mois du calendrier), au jour *jiyou* 己酉 (le 46<sup>ème</sup> jour du cycle sexagésimal), le devin Ying Fen 應奮 effectua seul une auguration pour le compte du consultant. C'est un autre devin, Huan Huan 郢還, qui fit le premier pronostic<sup>2</sup>. L'oracle fut faste : « [Le consultant ne subira] pas de dommage ni de malédiction dans les trente années à venir. Il y aura de la grande joie au palais et dans l'habitation au cours des trois prochaines années. » (三十歲無咎無崇，三歲之中將有大喜與宮室。TXG : 15.2). L'unité textuelle s'arrête là, sans propositions cultuelles, ni deuxième pronostic.

---

<sup>1</sup> Parmi les quatre années auxquelles se rapporte le corpus de Tianxingguan, on est certain que cette année n'est pas la dernière, celle qui apparaît avec une fréquence plus importante. On ne connaît pas son ordre relatif dans les trois ans restants.

<sup>2</sup> L'intervention de deux devins dans une même auguration est un phénomène relativement moins fréquent parmi les seize exemples standards du corpus de Tianxingguan.

Malgré cette prédiction très positive de la première opération, dans le même jour, un autre devin du nom de Pan You 盤栖 fut sollicité, pour accomplir une auguration réitérée sur la même injonction. L'oracle était aussi propice : « Faste dans une période longue. [Il serait] convenable d'y habiter. [Le consultant ne subirait] ni dommage ni malédiction. » (長吉, 宜室。無咎無崇。TXG : 45). L'auguration réitérée se termine ici, sans élément par la suite.

Étant donné que deux demandes d'oracle relatives à l'habitation dans un bâtiment neuf s'achèvent toutes sur une bonne réponse, on suppose que les devins concluent que cette habitation est convenable à habiter. Il serait tout à fait possible qu'une deuxième voire une troisième auguration réitérée eut été réalisée par la suite. Mais en raison du caractère général du contenu du premier pronostic dans l'ensemble des augurations réitérées, on ne trouve pas d'autres exemples concernant directement le bâtiment neuf.

Si l'on compare cette scène reconstituée du corpus de Tianxingguan avec celle du corpus de Baoshan<sup>1</sup>, on s'aperçoit qu'une grande différence réside dans le processus divinatoire. Dans le corpus de Tianxingguan, la consultation se compose d'une seule auguration au sujet de la demande de l'oracle relative au bâtiment. La deuxième divination qui suit n'est pas celle d'une auguration de même nature, comme celle attestée dans le corpus de Baoshan, mais une auguration réitérée. Autrement dit, dans le corpus de Tianxingguan, concernant la consultation en question, l'auguration réitérée apparaît immédiatement après la première auguration en tant que deuxième acte. Elle est très différente de celle du corpus de Baoshan, dans lequel l'auguration réitérée est la quatrième opération mantique après trois augurations précédentes. Enfin, la seule explication à un tel rapport de seize augurations standard contre trente-sept augurations réitérées dans le corpus de Tianxingguan est la suivante : après une auguration normale, deux voire trois augurations réitérées sont réalisées sur le même sujet, par des devins différents qui se succèdent<sup>2</sup>. Si l'on prend le corpus de Baoshan comme modèle du processus divinatoire, la plupart des occurrences d'augurations

---

<sup>1</sup> Voir le chapitre III.II.2.

<sup>2</sup> Wang Mingqin a la même opinion sur cette proportion inhabituelle. En même temps, il a une hésitation sur ce sujet. Selon lui, ceci pourrait aussi être le résultat du pillage de certaines augurations standards par les pillards (voir Wang Mingqin 1989, p. 14). Nous ne sommes pas d'accord sur ce dernier point. En effet, la tombe n° 1 de Tianxingguan a été fouillée en 1978, et pillée bien avant. À cette époque, les manuscrits n'étaient pas encore les proies recherchées par les pillards. La proportion entre les augurations standards et les augurations réitérées du corpus de Tianxingguan est différente de celle du corpus de Baoshan, aussi de celle attestée dans les textes transmis. Nous pensons que cette particularité est due au processus divinatoire du corpus en question, qui n'est pas le même que celui de corpus de Baoshan.

réitérées du corpus de Tianxingguan auraient dû être incluses dans les consultations correspondantes en tant qu'augurations standard.

Revenons maintenant au corpus de Wangshan. Dans le tableau ci-dessous, la proportion entre l'auguration standard (en se fondant sur les jours différents) et l'auguration réitérée (en se fondant sur le terme *xizhi* 習之 (l'augurer à nouveau)) diminue à neuf contre deux. Comme les exemples des corpus de Tianxingguan et de Baoshan le montrent, les augurations réitérées sont privées de date précise, par conséquent, on est certain que les dates différentes portées par des fragments, aussi incomplets soient ils, ne sont jamais associées à une auguration réitérée, mais à des augurations standard. Donc notre décompte sur ces deux opérations mantiques différentes est garanti malgré l'état mauvais de la conservation du corpus.

Numéro de latte	Année	Mois	Jour	Devin	Auguration réitérée
WS11			己酉 46	苛怱	Non
WS13				魏豹	
WS17				魏豹	
WS88				疒+困	Oui
WS91				藿 孚+弋	Oui
WS5	郟客困芻問王於 卅+戚				
WS12			己酉之日 46		
WS18				許佗	
WS6	[郟客]困[芻]問王於 卅+戚於[卅+戚郟之歲]	夷之月	癸亥之日 60		
WS9		爨月 8	丙辰 53	鄧遣	Non
WS8	[郟客困]芻問王於 卅+戚 郟之歲	爨月 8	癸丑 50		
WS10		爨月 8	丁巳之日 54		
WS1	齊客張果問王於 卅+戚 郟之歲	獻馬 9	乙酉 22	范臚志	Non
WS2		獻馬 9	乙酉 22	苛慶	
WS7	[郟客困]芻問王於 卅+戚 郟之歲	荊夷 1	癸未 20	魏豹	Non

### Tableau 15: Préambule du corpus de Wangshan

En raison de l'état fragmentaire du corpus de Wangshan, on ne connaît pas la corrélation exacte entre ces deux opérations mantiques. Néanmoins, on est certain que le

mode divinatoire employé par les devins du corpus de Wangshan est différent de celui de Tianxingguan. Puisque dans l'ensemble du premier, les augurations réitérées sont beaucoup moins nombreuses que celles standard (deux contre neuf). L'emploi de l'auguration réitérée suivant le mode du corpus de Tianxingguan, deux ou trois augurations réitérées après une auguration standard, ne permet pas d'obtenir le même résultat de deux contre neuf dans le corpus de Wangshan. D'ailleurs, deux devins différents sont mentionnés dans la même consultation du même jour (WS : 1, 2)<sup>1</sup>. Ces deux spécialistes mantiques se présentent dans un préambule standard mais non plus dans une mention de l'auguration réitérée sans la date précise. Tout cela nous montre que la consultation telle qu'on connaît par les exemples du corpus de Baoshan - plusieurs devins sollicités dans le même jour, chacun chargé d'une auguration - est déjà mise en œuvre, de manière moins systématique, dans le corpus de Wangshan.

Concentrons-nous dorénavant sur l'intervention du devin Fan Huozhi dans le corpus de Wangshan. Ce spécialiste mantique connaît parfaitement le processus divinatoire dans le corpus de Tianxingguan, car il s'occupe des augurations réitérées sept fois (TXG : 17, 26-29, 39, 61). Pourtant, au sein du corpus de Wangshan dans lequel il a aussi été sollicité, l'utilisation de l'auguration réitérée est totalement différente. Malgré la présence d'un expert parmi eux, les devins du corpus de Wangshan ont décidé d'abandonner la manière d'utiliser l'auguration réitérée dont atteste le corpus de Tianxingguan. Ils élaborent un nouveau processus divinatoire, qui sera encore perfectionné dans le corpus de Baoshan.

À la fin de la section sur les devins, on constate que certains d'entre eux mentionnés dans les corpus de Geling et de Tianxingguan portent un titre de fonction. Pourtant, leur fonction n'a pas de lien direct avec les arts mantiques. La plupart des spécialistes mantiques dans l'ensemble de nos corpus ne sont pas de fonctionnaires. Ils ne sont pas non plus attachés à une famille de haut dignitaire. Ils sont des professionnels mantique prêts à rendre un service rémunéré à la personne qui les sollicite.

---

<sup>1</sup> La mention de l'année est absente dans le fragment n° 2. Pourtant, le mois et le jour sont exactement les mêmes que ceux du fragment n° 1. En outre, le mois indiqué par le fragment n° 2 de Wangshan, *xianma* 獻馬 (le neuvième mois du calendrier de Chu) apparaît uniquement sur les fragments n° 1 et n° 2. C'est pourquoi on pense que l'année manquante du fragment n° 2 est vraisemblablement celle du fragment n° 1.

## II – Sacrificateurs

Après avoir analysé les statuts sociaux des devins dans les registres divinatoires, nous commençons à aborder les sacrificateurs dans les registres sacrificiels. Notre connaissance sur ces spécialistes de l’immolation est moins bonne que celle sur les devins pour la simple raison que nous possédons beaucoup plus de textes divinatoires que de textes sacrificiels. Malgré cette disproportion des matériaux, on constate que certains sacrificateurs sont inscrits dans un cadre officiel.

### 1 – Titre de fonction

Pour discuter des spécialistes de l’immolation, on emploie la même procédure que pour les devins, en essayant de distinguer les sacrificateurs fonctionnaires de ceux privés de titre de fonction.

Dans les notes sacrificielles<sup>1</sup>, compte tenu de leur forme extrêmement concise, aucune information portant sur le sacrificateur n’est fournie.

Dans les registres sacrificiels, on dispose de davantage d’informations concernant les réalisateurs des sacrifices. Dans le corpus de Geling, un artisan (*gong* 示+工(工)) a pour la tâche de se déplacer loin et d’enterrer une offrande<sup>2</sup>. Tenant compte l’existence de titres de fonction tel que *gongcha* 攻差, lu comme *gongzuo* 工佐 (assistant d’artisan GL : B4.144), celui d’artisan ne serait pas l’échelon le plus bas dans l’administration locale. Sans précision du nom de famille et du prénom de cette personne, le toponyme comme lieu de service n’est pas indiqué non plus concernant cet artisan. On considère qu’il est un membre du gouvernement local au sein de la seigneurie dont le seigneur est le consultant dans les registres divinatoires.

Dans les quatre registres sacrificiels du corpus de Baoshan, deux textes ont omis le nom du sacrificateur dans la partie sur l’accomplissement des rites<sup>3</sup>. Dans les deux autres récits, le même sacrificateur est qualifié de « chargé d’affaire habile du responsable des

---

<sup>1</sup> Voir le chapitre III.I.

<sup>2</sup> Voir le chapitre III.I.1.

<sup>3</sup> Pour la structure de registres divinatoires, voir le chapitre III.II.1.

artisans » (攻尹之 示+工(工)執事人 BS : 224, 225<sup>1</sup>). Concernant cette épithète, plusieurs détails méritent notre attention.

Premièrement, on s'intéresse au titre de fonction *gongying* 攻尹. Il se rapproche à première vue du responsable des activités de conjurer et d'exorciser (*gongjie* 功解) mentionné dans certaines propositions cultuelles des registres divinatoires<sup>2</sup>. La lecture du terme en question comme « responsable d'exorcisme » sera par conséquent proposée. Pourtant, si l'on regarde plus près, on constate que dans le corpus de Baoshan, aucune proposition d'exorcisme n'occupe une place majoritaire parmi toutes les consultations. Donc aucune réalisation de conjuration n'a été réalisée. Dans les registres sacrificiels du corpus, on trouve bien les immolations d'offrandes, mais pas d'exorcisme. De ce fait, la lecture du terme *gongyin* comme responsable de l'exorcisme dans les enregistrements de sacrifices n'est pas tout à fait appropriée. Si l'on élargit le champ d'observation, on s'aperçoit que le titre de fonction *gongyin* est monnaie courante durant l'époque des Royaumes combattants. Il apparaît dans les inscriptions sur les armes en bronze et les jarres en terre cuite de plusieurs pays septentrionaux du monde chinois<sup>3</sup>. Il s'agit bien du responsable des artisans, un surveillant important au sein de la production. Tenant compte de l'absence de toponyme du titre de fonction ainsi que du poste important occupé par le consultant du corpus de Baoshan, on considère qu'en l'occurrence, le responsable des artisans est celui du gouvernement central de la capitale, avec l'échelon élevé.

Deuxièmement, on s'intéresse au terme *zhishiren* 執事人. En général, on peut le traduire comme « préposé », une personne sans titre de fonction affectée à une tâche particulière. Pourtant, une occurrence de l'expression en question dans les documents juridiques de la tombe n° 2 de Baoshan nécessite des précautions dans la compréhension du sujet<sup>4</sup>. En effet, la personne qualifiée comme *zhishiren* peut posséder déjà un titre de fonction, mais non nécessairement un subalterne. L'exemple le plus parlant est celui d'une personne

---

<sup>1</sup> Dans la latte n° 225, le scribe écrit le caractère *gong* 攻 avec l'élément sémantique de l'autel à gauche, et l'élément phonétique *gong* 工 à droite.

<sup>2</sup> Pour toutes les occurrences de ce terme, voir Li Shoukui 2012, p. 134.

<sup>3</sup> Par exemple, dans le pays de Zhao, le titre de « grand responsable des artisans » (*dagongyin* 大攻尹) est attesté, voir Dong Shan 2002, p. 29, 32. Dans le pays de Yan, on dispose de titres comme « responsable des artisans de gauche » (*zuogongyin* 左攻尹) et « responsable des artisans de droite » (*yougongyin* 右攻尹), voir Dong Shan 2002, p. 125, 134. Le caractère *gong* désignant l'artisan se trouve aussi dans les sceaux officiels des maîtres des artisans (*gongza* 攻冝 lu comme *gongshi* (工師)) du pays de Qi, voir Dong Shan 2002, p. 198.

<sup>4</sup> Ce terme apparaît à plusieurs reprises dans les documents juridiques, voir Li Shoukui 2012, p. 396-397.

cumulant deux fonctions : « chargé d'affaire des armes et des armures de (la ville de) Yan et chef des armées de la ville, Jing Ding » (鄆之兵 虍+幸(甲)執事人 宀+邑(邑)司馬競(景)丁 BS : 81). On considère que Jing Ding possède un titre de fonction permanent, celui de chef des armées de la ville. Bien que cela ne soit pas explicite, la ville en question est très probablement celle de Yan. Il a aussi une autre tâche que l'on qualifiera de « fonction de circonstance », vraisemblablement limitée dans le temps, de chargé d'affaire des armes et des armures de la ville Yan. Tenant compte de cet exemple, on pense que la traduction du terme *zhishiren* comme « chargé d'affaire » est plus appropriée.

Par ailleurs, dans les registres sacrificiels du corpus de Baoshan, les textes précisent que ce chargé d'affaire est bien habile et excellent (*gong* 示+工(工))<sup>1</sup>. Ici, l'élément sémantique de l'autel (*shi* 示) marque bien le contexte sacrificiel. Même si le sacrificateur ne possède pas de titre de fonction, mais il reste l'un des meilleurs spécialistes que le responsable des artisans puisse trouver dans un délai court. Il ne faut pas oublier que les deux premiers registres sacrificiels (BS : 224, 225) sont réalisés sept jours après la première consultation sur les maladies. Les capacités de sacrificateur de ce chargé d'affaire devaient satisfaire les exigences du consultant, en l'occurrence, le ministre de gauche du royaume de Chu, et de sa famille.

Finalement, dans les documents juridiques de la tombe n° 2 du site Baoshan, le terme *zhiren* 之人 (dépendant de) entre deux personnes (A 之人 B) marque bien que B est un dépendant de A<sup>2</sup>. Pourtant, dans la qualité mentionnée du sacrificateur en question, « chargé d'affaire habile du responsable des artisans » (攻尹之工執事人), on ne pense pas que la relation entre ces deux personnes relève de la dépendance. Premièrement, le terme *zhiren* tel quel n'y apparaît pas. Deuxièmement, dans notre contexte, la durée de nomination du chargé d'affaire est relativement limitée. Une fois la mission accomplie, l'appellation « chargé d'affaire » ne sera plus valable. Dans l'expression marquant la dépendance « A 之人 B », B se présente toujours avec un nom ou un titre, une sorte de nomination stable, par exemple, « Wu Jia, le dépendant de Zang Qin » (臧秦之人吳加 BS : 167), « Wen Rui, le dépendant de la dame Hui » (惠夫人之人文 目+睿 BS : 167). Le nom d'une personne ne change quasiment

<sup>1</sup> La signification du caractère *gong* 工 comme habile et excellent est un sens courant dans les textes transmis, voir Wang Li 2000, p. 259, n.3.

<sup>2</sup> Chen Wei 1996, p. 110-112.

pas dans sa vie. Au contraire, la qualification de chargé d'affaire s'inscrit quant à elle, dans une dimension temporelle assez courte. Le terme *zhishiren* n'est pas un titre de fonction titulaire. On ne peut pas qualifier une personne avec une appellation provisoire dans une longue durée. C'est pourquoi selon nous, dans l'épithète du sacrificateur, le caractère *zhi* 之 ne marque pas une dépendance personnelle mais une différence de niveau hiérarchique.

## 2 – Deux sacrificateurs dans un même sacrifice ?

Dans les deux registres sacrificiels du corpus de Baoshan susmentionnés, le nom du sacrificateur se compose de quatre caractères. Les éditeurs du corpus les ont considérés comme deux noms de deux sacrificateurs, mettant une virgule au milieu de ces quatre caractères<sup>1</sup>. Suivant cette lecture, deux spécialistes d'immolation, Xia Yu 曠(夏) 壘(與) et Wei An 衛(衛) 痲(痲)<sup>2</sup> sont attestés dans le corpus de Baoshan en l'année 317. Dans notre plus ancien corpus, celui de Geling, le même devin Xia Yu apparaît à plusieurs reprises (GL : B1.12, B2.44, A3.266 complété de A3.277 et de C.584). La date de la fermeture de la tombe n° 1 de Geling est en l'année 398 ou peu après<sup>3</sup>. Compte tenu de l'espérance de vie de l'époque, il est très peu probable que le Xia Yu attesté dans ces deux corpus distants l'un de l'autre d'au moins quatre-vingt ans soit une seule et même personne. C'est pourquoi on pense que les deux caractères Xia et Yu constituent un nom de famille composé<sup>4</sup>. Par conséquent, il y a seulement un sacrificateur dans les registres sacrificiels du corpus de Baoshan. Son nom de famille est Xiayu, et son prénom est aussi composé de deux caractères. Dans la même logique, le devin du corpus de Geling est aussi une seule personne. Il s'appelle Xiayu Liangzhi 夏與良志.

À la différence de la soixante-dizaine de devins présents dans les registres divinatoires, on ne connaît que deux sacrificateurs dans l'ensemble de nos corpus. Un est mentionné seulement avec son titre de fonction dans le corpus de Geling, artisan (*gong* 工), probablement un membre de l'administration de la seigneurie. On ne sait même pas son nom.

---

<sup>1</sup> Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991a, p. 35.

<sup>2</sup> Concernant la transcription de ces quatre caractères, on suit la proposition de Li Shoukui, voir Li Shoukui 2012, p. 585.

<sup>3</sup> Voir Cai Lili 2019, p.93.

<sup>4</sup> Yan Changgui l'affirme dans la discussion sur les devins des registres divinatoires et sacrificiels du royaume de Chu. Pourtant, il ne démontre pas ses arguments, voir Yan Changgui 2010, p. 320. Nous complétons ici la lacune avec les nôtres.

L'autre est le chargé d'affaire d'immolation du corpus de Baoshan, attribué par le responsable des artisans de la capitale. Ces deux sacrificateurs sont issus d'un cadre officiel.

### **3 – Importance moins décisive**

Par rapport aux devins, le rôle des sacrificateurs est relativement mineur. Ils effectuent uniquement l'ordre reçu d'un supérieur à une date précise<sup>1</sup>. L'information fournie par la nouvelle découverte du corpus de Tangweisi, pourrait suggérer l'existence d'élevages d'animaux sacrificiels plus ou moins organisés à l'époque. En effet, dans une prière adressée directement à une divinité, le consultant du corpus de Tangweisi souligne que l'offrande promise, un cochon est élevé par lui-même (TWS : 4)<sup>2</sup>. Cette précision sur la provenance de la victime de l'immolation est la seule occurrence à notre connaissance. On ne le trouve nulle part ailleurs dans l'ensemble des registres sacrificiels. C'est pourquoi on la considère comme une exception et non un cas général. En d'autres termes, et contrairement à l'exception du corpus de Tangweisi, on pense qu'il existait un élevage des animaux exclusivement bétails réservés essentiellement aux activités sacrificielles. Chaque nom d'offrande mentionné dans les propositions cultuelles des registres divinatoires correspond bien à un animal précis au sein de ces « enclos » spécialisées. En tenant compte du contexte officiel des sacrificateurs, on pourrait supposer que l'élevage est aussi une affaire d'État. Vu que la fourniture d'offrandes est bien encadrée et confiée à d'autres personnes, le rôle des sacrificateurs est encore une fois mis sur un plan secondaire.

### **4 – Préoccupation scripturaire différente entre les registres divinatoires et les registres sacrificiels**

D'une manière générale, on constate une différence au niveau des préoccupations scripturaires entre les registres divinatoires et ceux sacrificiels. Par exemple, on ne trouve pas de notes de divination équivalant aux notes sacrificielles<sup>3</sup> pour marquer que telle auguration a été achevée sous une forme extrêmement succincte. La date précise, le nom du devin et le nom du consultant sont des éléments indispensables pour un registre divinatoire, même dans des textes inachevés. Par exemple, dans le corpus de Tianxingguan, on possède des supports conservés dans un bon état, sur lesquels la structure de texte n'est pas complète. Un registre divinatoire se termine après les propositions cultuelles (TXG : 10), un autre s'arrête après le

---

<sup>1</sup> Concernant l'ordre aux sacrificateurs, voir le chapitre III.IV.

<sup>2</sup> Pour la discussion en détail sur les prières, voir le chapitre V : Savoir-faire.

<sup>3</sup> Voir le chapitre III.I.

premier pronostic (TXG : 8). On dispose aussi de trois textes mantiques contenant seulement le préambule (TXG : 2, 14, 16)<sup>1</sup>. Dans ces unités textuelles défectueuses, la date, le nom du devin et le nom du consultant sont malgré tout présents<sup>2</sup>.

Au contraire, ces trois éléments sont tous absents au sein d'une note sacrificielle. La partie essentielle d'une note d'immolation est que telle préparation sacrificielle a été réglée. Les questions de quand, par quel sacrificateur, et pour le compte de qui sont secondaires. Dans les registres sacrificiels, qui sont des textes beaucoup plus détaillées, les informations sont-elles davantage précises ? Pas nécessairement. En effet, le nom du sacrificateur est aussi manquant dans deux unités de registres sacrificiels du corpus de Baoshan (BS : 205, 206). De surcroît, on enregistre bien le nom de l'assistant mais pas celui du personnage principal. Comment expliquer ce phénomène ? Comment appréhender le contraste entre la mention systématique du nom des devins dans les registres divinatoires et certaines absences de noms de sacrificateurs dans les registres sacrificiels ?

## **5 - Explication par les rôles des acteurs**

Nous proposons ici une explication fondée sur le rôle des différents acteurs, en replaçant ces derniers dans le contexte des activités mantiques et sacrificielles dont témoignent nos comptes rendus.

### **a) Position relative dans les activités**

Au sein des activités mantiques et sacrificielles, la position relative des devins et des sacrificateurs n'est pas la même. La tâche essentielle des devins est de trouver l'origine des malédictions qui menacent la carrière du consultant ou qui causent ses maladies. C'est la première étape. On a déjà souligné l'importance du rôle des devins pour l'établissement d'une solution culturelle majoritaire dans une consultation<sup>3</sup>. Pour faire en sorte qu'une proposition culturelle devienne dominante au sein d'une consultation, les devins doivent faire référence au

---

<sup>1</sup> Wang Mingqin n'indique pas systématiquement l'état de conservation de chaque numéro du corpus. Selon lui, les numéros de 55 à 163 du corpus de Tianxingguan sont à l'état fragmentaire. Concernant les numéros antérieurs, certains entre 46 et 54 ne sont pas en bon état. Il décompte 50 lattes complètes au sein des registres divinatoires et sacrificiels, voir Wang Mingqin 1989, p. 5-6.

<sup>2</sup> Une exception est attestée par le numéro 46 du corpus de Tianxingguan, dont la latte est dans un bon état de conservation. Le contenu est seulement une mention de l'année sous forme abrégée, rien d'autre, voir Wang Mingqin 1989, p. 6, 45. La transcription de cette latte proposée par Cai Lili ajoute cinq graphies illisibles avant le terme *zhisui* 之歲 (l'année), voir Cai Lili 2015, p. 1954. Elle ne fournit pas d'explication sur son choix. On suit la proposition de Wang Mingqin.

<sup>3</sup> Voir le chapitre III.II.2.

nom du spécialiste mantique qui l'a suggérée. Pour cette raison, le nom du devin dans un registre divinatoire, du moins celui dans le préambule ne doit jamais être omis. Cette notation fait partie intégrante de la procédure mantique.

Le stade suivant est celui du sacrificateur, qui réalise les propositions cultuelles majoritaires d'une consultation. À la différence de ce que l'on observe dans les inscriptions oraculaires des Shang<sup>1</sup>, on ne trouve dans les registres divinatoires et sacrificiels aucune mention explicite faisant référence à une vérification des résultats du premier et du deuxième pronostic ou aux effets des propositions cultuelles. D'une certaine manière, si les consultations sur les maladies continuent d'apparaître, on peut les interpréter comme le signe que la consultation précédente sur le même sujet n'a pas obtenu la solution souhaitée, car les maladies du consultant persistent voire s'aggravent. De ce fait, les devins et les sacrificateurs se situent dans deux positions opératoires différentes, les devins à l'étape initiale, les sacrificateurs à l'étape suivante. L'omission du nom du sacrificateur ne pose pas problème à l'opérateur suivant, car le sacrificateur est le dernier opérateur. Dans cette perspective, il est compréhensible de mentionner le nom de l'assistant dans le registre sacrificiel, car ce sera cette personne qui amènera une partie d'offrande au consultant après les cérémonies<sup>2</sup>. Au moment de la rédaction du registre sacrificiel en question, le reste des offrandes n'est pas encore livré par l'assistant au consultant. L'indication de ce futur « livreur » du reste de la viande dans le texte vise sans doute à souligner sa responsabilité. Si le consultant ne reçoit pas les restes d'offrandes après les activités sacrificielles, la faute en incombera à l'assistant et non au sacrificateur.

## **b) Intérêt économique**

L'autre élément pouvant expliquer le contraste entre la mention systématique du nom des devins dans les registres divinatoires et certaines absences de noms de sacrificateurs dans les registres sacrificiels réside dans leur statut officiel ou non. Étant donné que la plupart des devins de nos corpus n'étaient pas fonctionnaires, et ne possédaient pas de revenu fixe, leurs gains dépendaient largement de leur participation aux activités mantiques. Dans cette perspective-là, la mention systématique de leurs noms dans les comptes rendus divinatoires relevait sans doute d'un consensus parmi l'ensemble des confrères. Chacun écrit bien son

---

<sup>1</sup> Concernant les vérifications dans les inscriptions oraculaires des Shang, voir Keightley David 1978, p. 42-44.

<sup>2</sup> Pour voir les détails de ces deux registres sacrificiels, voir ses traductions dans le chapitre III.II.

nom au début du rapport. Quand un devin cite les propositions cultuelles de son collègue, il lui faut les référencer avec le nom complet de l'auteur. Quant aux sacrificateurs, étant donné qu'ils s'inscrivent dans un contexte officiel, ils bénéficient d'un salaire gouvernemental. Faire un sacrifice précis, comme celui enregistré dans un registre sacrificiel, est une de leurs tâches quotidiennes. Dans ce cas-là, la mention ou non de leur nom ne change rien à leurs revenus. Par conséquent, une attention beaucoup moins importante est accordée à ce sujet. C'est pourquoi les noms de sacrificateurs peuvent être omis dans les registres sacrificiels (BS : 205, 206). La mention explicite d'un chargé d'affaire convoqué par le responsable des artisans va dans le même sens (BS : 224, 225). En tant que préposé, la précision de son nom dans le compte rendu pourrait lui garantir une rémunération correspondante à cette mission.

Concernant les sacrificateurs, on conclut que les deux exemples connus sont issus d'un contexte relativement officiel. Dans les registres sacrificiels, leurs noms peuvent être omis. Cette inattention pourrait s'expliquer par leur position dans la chaîne des opérations divinatoires et sacrificielles. Cet oubli serait aussi dû au fait qu'effectuer un sacrifice est une partie de leur tâche quotidienne en tant que membres d'une administration. Ils ne pourraient pas tirer un avantage économique de l'opération sacrificielle réalisée. Donc s'ils n'ont pas écrit leur nom sur le compte rendu, cela ne change rien à leurs revenus.

### III – Scripteurs

Quittons temporairement les transcriptions en caractères chinois traditionnels des documents écrits avec l'écriture de Chu, et observons quelques photos des lattes du corpus de Baoshan pour nous faire une idée sur ces graphies méridionales. Sans nous prévaloir de l'œil expert du paléographe, on constate que certaines variantes graphiques coexistent sur une même latte ou sur les lattes différentes attachées au même devin. Des densités d'écriture différentes, des habitudes distinctes dans l'utilisation d'agrégats, des traits calligraphiques singuliers, tout cela est attesté d'une partie à l'autre au sein du même corpus. Il est certain que ces cinquante-quatre lamelles ne sont pas écrites par une seule personne. L'intervention de plusieurs scripteurs dans le processus de rédaction d'un ou plusieurs documents au sein d'un même corpus est indiquée par plusieurs chercheurs<sup>1</sup>. Mais ce sont Li Shoukui 李守奎 et son élève Zhu Xiaoxue 朱曉雪 qui nous ont fourni les études les plus méticuleuses sur les traces laissées par les scripteurs du corpus de Baoshan, sur les changements de main en

---

<sup>1</sup> Voir Guo Jue 2008, p. 143-150, Yan Changgui 2010, p. 36-37.

l'occurrence<sup>1</sup>. Concernant le corpus de Baoshan, Li Shoukui estime, sans le justifier dans son article, que la tâche de rédaction est réalisée par des scribes mais pas par les devins<sup>2</sup>. Nous sommes d'accord avec lui. On voudrait par la suite exposer nos propres arguments.

Li Shoukui a identifié huit mains (A - H) dans les registres divinatoires et sacrificiels du corpus de Baoshan<sup>3</sup>. Parmi les textes rédigés par la main G, on trouve un registre sacrificiel (BS : 225)<sup>4</sup> et un registre divinatoire (BS : 226-227). Le sacrificateur impliqué dans le texte sacrificiel est Xiayu Liangzhi 夏與良志. Quant au devin dans les documents mantiques en question, il s'appelle Gu Ji 監吉. Compte tenu du fait que ces deux documents de natures différentes sont écrits par une seule personne, il est difficile d'imaginer que le devin Gu Ji ait rédigé le compte rendu du sacrifice pour le sacrificateur. Il est aussi très peu probable que le sacrificateur Xiayu Liangzhi ait réalisé le rapport de divination pour le devin. La seule possibilité vraisemblable est qu'une troisième personne, un scribe G, ait rédigé tous ces documents. Donc ce n'est ni le devin ni le sacrificateur qui ont rédigé les documents en question, mais un scribe qui n'a pas laissé de signature. Cette attribution de réalisateur des écrits peut être élargie à l'ensemble du corpus de Baoshan.

Parmi les différentes mains d'écriture identifiées par Li Shoukui, les répartitions sont inégales. Par exemple, le scribe B est le seul copiste en activité à travers toutes les trois années de l'ensemble de corpus. Les scribes G et H sont les deux réalisateurs d'écrit principaux de la consultation sur l'année et de celle sur les maladies au début de la troisième année. Les scribes A et G ont écrit à la fois les registres divinatoires et les registres sacrificiels<sup>5</sup>.

Ceci étant dit, on voudrait insister sur un point : ce qui est valable pour le corpus de Baoshan ne l'est pas forcément pour les autres corpus. On doit étudier les traces laissées par les scribes corpus par corpus. Concernant un petit corpus dont le nombre de devins

---

<sup>1</sup> Voir Li Shoukui 2007, p. 63-67, Zhu Xiaoxue 2013a, p. 47-57. Pour le changement des mains des scribes du corpus de Baoshan, voir le chapitre VII : Fabrication des registres divinatoires.

<sup>2</sup> Voir Li Shoukui 2007, p. 65.

<sup>3</sup> Voir Li Shoukui 2007, p. 64.

<sup>4</sup> Li Shoukui pense que le registre sacrificiel (BS : 224) est aussi écrit par la main G, voir Li Shoukui 2007, p. 64. Pourtant, cette latte est considérée par Zhu Xiaoxue comme réalisée par une autre main que la main G, voir Zhu Xiaoxue 2013a, p. 50-51. On trouve ses arguments convaincants. C'est pourquoi on ne traite pas la latte 224 dans notre discussion.

<sup>5</sup> Voir Li Shoukui 2007, p. 64. On discutera en détail du changement de mains dans le chapitre VII afin de comprendre mieux la procédure de rédaction des registres divinatoires.

participants est limité, l'hypothèse qu'un devin rédige lui-même les registres divinatoires à sa charge ne peut pas être totalement écartée.

Par la suite, on se contentera de montrer que même dans un petit corpus, comme celui de Tangweisi avec seulement huit lattes, on peut identifier au moins deux scripteurs. En effet, dans les lattes n° 5 et n° 6 du corpus, le caractère *gu* 古 (vieux) s'écrit avec la clé *lao* 耂 (âgé) et la clé *gu* 古. Cette écriture est sensiblement différente de celles des autres occurrences au sein du même corpus de la graphie en question, *gu* 古 (TWS : 1, 2, 3, 4, 7). Dans les manuscrits découverts en contexte archéologique, cette forme est uniquement attestée une fois dans les textes de loi des manuscrits de Baoshan (BS : 68). Dans les manuscrits acquis sur le marché des antiquités, on trouve plusieurs occurrences de cette graphie<sup>1</sup>.

L'autre exemple parlant est l'identification de trois formes de la graphie transcrite comme *ze* 擇 (choisir) dans le corpus en question : 白+大+攴 (TWS : 1), 白+大 (TWS : 5, 6) et *ze* 萑 (une plante de la famille des lianes, TWS : 7). En effet, dans les registres divinatoires et sacrificiels du royaume de Chu, le caractère *ze* 擇 (choisir) s'écrit dans la quasi-totalité sous la forme de *yi* 睪 (observer), sans la clé de la main<sup>2</sup>. On constate qu'au sein du corpus de Tangweisi, seulement la troisième forme de graphie, *ze* 萑, avec la clé de l'herbe supplémentaire, est proche de la forme standard (*yi* 睪) dans l'ensemble de nos corpus. Compte tenu des trois formes différentes du caractère *ze* 擇 du corpus de Tangweisi, on considère que ces graphies ne sont pas écrites par une seule personne. Cela constitue aussi une preuve de l'existence d'au moins deux scripteurs pour le corpus en question.

## IV – Consultants

Après avoir analysé les rôles des réalisateurs des comptes rendus, maintenant on aborde la raison d'être de nos corpus : les consultants. Dans la société de Chu, qui peut bénéficier, pour sa propre carrière et sa santé, d'un service fourni par des spécialistes mantiques et d'immolation ? Est-il réservé uniquement aux grands aristocrates et aux hauts dignitaires ? Les femmes y ont-elles droit ? Est-il à la portée des gens ordinaires ? Comment les devins et les scripteurs mentionnent-ils leur consultant ? Les consultants sont-ils présents

---

<sup>1</sup> Pour les occurrences de cette graphie dans les manuscrits de l'université de Qinghua, voir Venture Olivier 2019, p. 61-63.

<sup>2</sup> Pour toutes les occurrences de la graphie en question, voir Cai Lili 2015, p. 1316-1318.

au moment de la divination et du sacrifice ? Telles sont les questions auxquelles on essaiera de répondre dans cette section du chapitre.

## 1 – Femme consultante

Dans la discussion sur le genre du *wu* voyageur<sup>1</sup>, j’indique que la consultante du corpus de Xiongjiawan est une femme. Une autre femme consultante est mentionnée dans la latte n° 4 du corpus de Tangweisi, dont le consultant est un responsable de la musique (*yueyin* 樂尹). Le prénom de ce membre de la famille du consultant est composé de trois éléments à l’horizontal : la clé de la femme *nü* 女 à gauche et deux *ge* 戈 (hallebarde) à côté<sup>2</sup>. En nous fondant sur cette composition du prénom, on considère que cette personne est une femme<sup>3</sup>.

On dispose encore d’un consultant dont le genre n’est pas certain. Dans le corpus de Qinjazui<sup>99</sup>, un autre nom que celui du consultant est attesté. Les trois corpus de Qinjazui n’ont pas encore été publiés, nous n’en connaissons aujourd’hui que des extraits publiés dans un dictionnaire de graphies et ne possédons encore aucune photo de lattes. Une autre personne que le consultant du corpus est mentionnée comme Wang Fu 王夫 dans une entrée<sup>4</sup>. Il est noté comme Wang Fu avec le signe d’agrégat dans un autre endroit de l’ouvrage<sup>5</sup>. Cai Lili suit la deuxième forme, proposant une lecture du terme comme Wang Furen 王夫人 (Dame Wang) dans son recueil des graphies des registres divinatoires et sacrificiels<sup>6</sup>. En raison de l’absence de photos des lattes en question, on ne peut pas vérifier l’existence du signe d’agrégat. De toute façon, les deux premiers exemples de corpus découverts récemment en 2019, discutés ci-dessus, montrent que les femmes pouvaient bénéficier du service d’un groupe de devins pour améliorer leur santé.

---

<sup>1</sup> Voir la section I.2.b de ce chapitre.

<sup>2</sup> Pour la photo de la latte, voir Zhao Xiaobin 2019, pl. 4, la dernière graphie de la première partie du recto de la latte n° 4. Dans l’écriture de Chu, la graphie 𠄎+𠄎 désigne le caractère cai 蔡 en tant que toponyme, voir Chen Meilan 2014, p. 65-66. Donc deux éléments de l’hallebarde dans le prénom de cette femme pourraient indiquer son lieu d’origine.

<sup>3</sup> Au sujet de l’appellation de la femme dans la société du royaume Chu au IV<sup>e</sup> siècle, voir la section I.2.b de ce chapitre.

<sup>4</sup> Teng Rensheng 1995, p. 372.

<sup>5</sup> Teng Rensheng 1995, p. 711. Pour le signe d’agrégat dans les manuscrits chinois de l’époque de l’antiquité, voir Venture Olivier 2018, p. 207-209.

<sup>6</sup> Cai Lili 2015, p. 1968.

## 2 – Consultant d'extraction modeste

Comme dans toutes les sociétés humaines, les plus puissants et les plus titrés peuvent bénéficier du meilleur service. Dans cette perspective, le fait que les seigneurs locaux et numéro deux (après le roi) dans la hiérarchie judiciaire d'un pays peuvent mobiliser les devins et les sacrificateurs pour leur carrière et leur santé ne surprend personne. Nous souhaitons donc nous intéresser à l'autre côté, celui des consultants modestes. On voudrait savoir s'il existe une exigence pour les consultants. La mobilisation de devins demande nécessairement des frais, sans doute trop coûteux pour certaines personnes. Jusqu'à quelle couche « inférieure » de la société peut-on donc trouver des consultants ? On a classifié les consultants relativement humbles à partir de deux indicateurs : la mention du titre de fonction et la richesse du mobilier funéraire.

### a) D'après la mention ou non du titre de fonction

Concernant le statut des consultants de nos corpus, les titres de fonctions apparaissent tels quels dans les manuscrits. En même temps, à la fin de chaque rapport de fouille de tombes ayant livré nos matériaux, les archéologues chinois identifient systématiquement le titre honorifique (*jue* 爵) de l'occupant de la tombe. Il a été déduit d'après le nombre de cercueils extérieurs et intérieurs, ainsi que la nature et la qualité des mobiliers funéraires, le tout mis en regard des descriptions de cette hiérarchie des titres honorifiques figurant dans la littérature liturgique transmise. Dans le cadre de notre thèse, on ne suit pas l'interprétation du titre honorifique du défunt dans la tombe, car elle est faite par les archéologues à partir de critères souvent subjectifs.

Référence des tombes	Titre de fonction du défunt donné par les manuscrits
Baoshan n° 2	Ministre de gauche ( <i>zuoyin</i> 左尹) (BS : 197)
Dingjiazui n° 2	Seigneur local ( <i>fengjun</i> 封君) (M2-1-15)
Geling n° 1001	Seigneur local ( <i>fengjun</i> 封君) (GL : A3.6)
Qinjiazui n° 1	Homme prénommé Zi 紫 <sup>1</sup> (QJZ1 : 1)

<sup>1</sup> Un certain Zi a accusé une autre personne d'avoir tué son frère dans les documents juridiques du corpus de Baoshan (BS : 86). On ne sait pas s'il s'agit de la même personne du consultant du corpus de Qinjiazui1.

Qinjiazui n° 13	Lianxiao de X (X Lianxiao 蘆+又 連囂) (QJZ13 : 8)
Qinjiazui n° 99	1. Homme prénommé Ye 埜 (QJZ99 : 3) 2. Wang Fu 王夫 ou Dame Wang 王夫人 (QJZ99 : 7)
Tangweisi n° 126	1. Responsable de la musique ( <i>yueyin</i> 樂尹) (TWS : 1) 2. Femme prénommée 女+菱 (TWS : 4)
Tianxingguan n° 1	Seigneur local ( <i>fengjun</i> 封君) (TXG : 3.1)
Wangshan n° 1	Homme nommé Dao Gu 悼固 (WS : 1)
Wangshanqiao n° 1	Responsable des écuries centrales ( <i>zhongjiuyin</i> 中廐尹 <sup>1</sup> ) (WSQ : 2)
Xiongjiawan n° 43	Femme prénommée Sheng 嬈 (XJW : 1)
Yancang n° 1	Grand chef des armées ( <i>dasima</i> 大司馬) (YC : 1)

**Tableau 16: Titres de fonction des consultants**

Dans l'ensemble de nos corpus, les consultants ne possédant pas de titre de fonction sont les suivants : les deux consultantes discutées en haut des corpus de Tangweisi et de Xiongjiawan, les deux consultants des corpus de Qinjiazui<sup>2</sup> ainsi que le consultant Dao Gu du corpus de Wangshan. Ils n'ont pas de poste dans le gouvernement de Chu.

Parmi eux, le cas de Dao Gu est intéressant à plus d'un titre. Malgré l'absence de titre officiel, Dao Gu mobilise quand même les devins pour effectuer des consultations sur l'année afin d'avoir une meilleure carrière dans l'année en cours. Ce phénomène est une exception parmi les consultants dépourvus de titre de fonction. Même le consultant du corpus de Tangweisi, un responsable de la musique, ne possède pas de consultation de la même nature dans le corpus.

<sup>1</sup> Pour l'étude de ce titre de fonctionnaire, voir Jiang Lujin 2016.

<sup>2</sup> La deuxième personne mentionnée dans le corpus, Wang Fu ou Dame Wang, pourrait appartenir à la même famille du consultant, Ye. Si le texte est dépourvu du signe d'agrégat, cette personne s'appelle Wang Fu. Par conséquent, il y aurait une forte chance pour que le consultant s'appelle Wang Ye. Si le signe d'agrégat est attesté sur le support, la personne en question est la Dame Wang. Dans ce cas-là, elle n'appartiendra pas nécessairement à la famille de Ye. Le morceau de latte en question devrait faire partie d'un autre corpus réalisé par le même devin. Car le titre *furen* 夫人 est très prestigieux. Il est réservé à l'épouse du roi ou la concubine royale de rang élevé dans les documents de loi des manuscrits de Baoshan. Dans les propositions culturelles de registres divinatoires, l'appellation *furen* pour la défunte mère n'est employée que par la haute aristocratie. Pour le terme dans les textes juridiques, voir Zhu Xiaoxue 2013b, p. 78, n. 2, p. 185, n.1, p. 476, n. 5. Pour le titre *furen* dans les ancêtres au sein des propositions culturelles, voir le chapitre VI : Panthéon.

En outre, dans les consultations sur l'année du corpus de Wangshan, on constate que le terme figé « servir le roi » se présente sous une variante dans le corpus en question : « courir au service du roi et du grand officier »<sup>1</sup>. Ainsi, on sait que Dao Gu était attaché étroitement à un grand officier, probablement en tant qu'un subordonné. En employant la manière de présenter une dépendance dans les documents juridiques des manuscrits de Baoshan, notre consultant pourrait se présenter comme : Dao Gu de tel grand officier. Malgré son statut de dépendant sans titre officiel, certaines caractéristiques de sa sépulture, par exemple, la présence d'une rampe d'accès et sa longueur de quatorze mètres, des gradins au nombre de cinq, la présence d'un tertre et deux cercueils intérieurs, montre qu'il n'est pas un homme du commun<sup>2</sup>. En outre, la richesse du mobilier funéraire de sa tombe ne correspond pas du tout à celle d'un homme ordinaire<sup>3</sup>. On comprend mieux cette exception en lisant les propositions cultuelles des registres divinatoires déposés dans la tombe. En effet, Dao Gu est un petit-fils du roi de Chu<sup>4</sup>. Cela explique sa position privilégiée.

## **b) D'après la richesse du mobilier funéraire**

Du point de vue de la richesse du mobilier funéraire, les consultants les plus modestes sont ceux des corpus de Tangweisi et de Xiongjiawan. Aucune de ces deux tombes ne possède des vases rituels en bronze. Elles contiennent au contraire des vases en terre cuite imitant les vases rituels<sup>5</sup>. Bien que le consultant du corpus de Tangweisi soit un membre de l'administration, responsable de la musique, la richesse du mobilier funéraire est moins somptueuse que celle de la tombe n° 1 de Qinjiazui, propriété d'un homme du commun fortuné<sup>6</sup>.

La consultation sur l'année est-elle réservée aux personnes possédant un certain statut ? En l'état actuel des recherches, on ne dispose pas d'élément pour répondre à cette question. Par contre, concernant la consultation sur les maladies, la situation est bien claire. À la portée des gens capables de payer les frais, elle n'est pas uniquement limitée aux grands aristocrates.

---

<sup>1</sup> Pour les consultations sur l'année du corpus de Wangshan, voir le chapitre II.III.3.a et le chapitre II.III.4.a.

<sup>2</sup> Pour ses caractéristiques archéologiques, voir Annexes, tableau I: Caractéristiques archéologiques des tombes à manuscrits à Chu.

<sup>3</sup> Voir Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 1996, p. 19-110.

<sup>4</sup> Pour l'arbre généalogique de Dao Gu, voir le chapitre VI : Panthéon (section II.4).

<sup>5</sup> Voir Zhao Xiaobin 2019, p. 22, 25.

<sup>6</sup> Pour la liste des objets funéraires de cette tombe, voir Jingsha tielu kaogudui 1988, p. 37, pl. 2. Plusieurs vases en bronze sont présents dans la sépulture. Le rapport de fouilles du site Qinjiazui ne mentionne pas le mobilier funéraire des tombes n° 13 et n° 99 du site.

Pour les consultants relativement modestes, quand ils tombent malades, ils n'hésitent pas à faire venir des devins, très probablement coûteux par rapport à leur capacité financière, pour trouver l'origine de leurs souffrances.

L'absence de consultation sur l'année dans les corpus des consultants les plus modestes, contraste avec la consultation de même nature dans le corpus de Baoshan. Bien qu'il ait dû quitter son bureau depuis l'année précédente (en 317) en raison de la dégradation de son état de santé, au début de l'année en cours (en 316), le consultant demande quand même aux devins d'effectuer une consultation sur l'année pour son compte, à côté de celles sur les maladies. Le prix à payer aux devins ne pose jamais question à notre ministre de gauche. En même temps, la présence d'une consultation sur l'année concernant un consultant dont la priorité est d'améliorer sa santé, nous montre que cette opération mantique devient une pratique courante, même une coutume pour les hauts aristocrates du pays<sup>1</sup>.

Pour répondre aux questions posées en début de section, on pense que les femmes à Chu pouvaient bénéficier du service des devins à condition qu'elles en supportent les frais. La consultation sur les maladies n'est pas limitée uniquement aux grands aristocrates. Elle est aussi accessible aux hommes du commun fortunés.

### **3- Différentes appellations du consultant**

Comment les devins et les scribes citent leur consultant ? Portent-ils toujours une attention particulière à la politesse et au respect de leur client ? La mention du consultant dans les registres divinatoires est-elle différente de celles observées dans les autres types de documents ? On va prendre le corpus de Baoshan comme exemple pour répondre à ces questions. Notre choix se justifie par deux raisons : l'excellent état de conservation de ce corpus d'une part, et la coexistence de trois catégories de textes de natures différentes d'autre part.

En effet, dans la tombe n° 2 de Baoshan, les archéologues ont trouvé trois types de documents différents, dans lesquels le rôle de l'occupant de la tombe est à chaque fois distinct. Dans les documents juridiques (BS : 1-196), une partie des textes s'adresse directement à lui,

---

<sup>1</sup> Chen Wei 1996, p. 151-156, Kalinowski Marc 2008a, p. 144. Nous sommes d'accord avec ces deux chercheurs sur l'importance de la consultation sur l'année aux yeux de grands dignitaires au pays de Chu. Pourtant, sur leur date fixée au début de l'année, on a des réserves, voir la discussion dans le chapitre VII : Fabrication de registres divinatoires.

car en tant que numéro deux dans la hiérarchie judiciaire, il devait pouvoir trancher en cas de doute ou de désaccord sur certaines affaires pénales. Dans les registres divinatoires et sacrificiels (BS : 197-250), il est le consultant. Enfin, les inventaires funéraires (BS : 251-278) sont rédigés après la mort de l'individu. Le nom du défunt n'est mentionné qu'une seule fois au début de cette liste d'objets préparés pour la cérémonie funéraire. Une latte donne les détails de décorations du char sur lequel repose le défunt dans le cortège au moment des funérailles (BS : 267). Le défunt est qualifié de ministre de gauche (*zuoyin* 左尹).

Dans son mémoire consacré aux noms de famille et aux prénoms attestés dans les manuscrits de Baoshan, la chercheuse Wu Xueru 巫雪如 nous montre la règle générale de manifester le respect pour une personne mentionnée. On doit présenter cet individu de la forme suivante : le titre de fonction, sans le nom de famille mais avec le prénom<sup>1</sup>. Elle insiste aussi sur le fait qu'au sein des manuscrits, cette règle n'est pas appliquée systématiquement. Selon nous, cette formule correspond plutôt à la manière standard de s'adresser à un fonctionnaire dans un document officiel dans la Chine ancienne. Car on trouve exactement le même principe dans les documents administratifs des Qin, exhumés dans le site Liye 里耶<sup>2</sup>.

Malgré la différence de notre compréhension du phénomène, suivant la piste ouverte par Wu Xueru, on a examiné toutes les occurrences du terme « ministre de gauche » (*zuoyin* 左尹) dans l'ensemble des manuscrits. On constate que la règle formulée par Wu Xueru est très bien respectée dans les documents juridiques. Aucune occurrence de ministre de gauche ne mentionne son nom de famille<sup>3</sup>. Mais dans les registres divinatoires, celle-ci est remise en cause à plusieurs reprises (BS : 207, 218, 220, 221, 223, 249).

Si on regarde de près ces textes moins standardisés, on s'aperçoit que l'imperfection ne réside pas seulement dans la mention du consultant. En effet, concernant l'unité textuelle (BS : 207-208), le scripteur a inversé l'orientation de la clé de la main de la graphie *zuo* 左 (gauche). Or, dans l'écriture de Chu, cette forme erronée se lit comme *you* 右 (droite). Au lieu d'écrire « ministre de gauche », il a écrit en réalité « ministre de droite ». Faute grave et faute de débutant ! D'ailleurs, dans la formule figée du premier pronostic -« L'auguration fut régulière, faste. » (恆貞吉)-, le scripteur a oublié le caractère *heng* 恆 (régulier). Finalement,

---

<sup>1</sup> Wu Xueru 1996, p. 244-246.

<sup>2</sup> Pour la présentation générale de ces documents, voir Yates Robin 2013, p. 291-329.

<sup>3</sup> Vu que le roi Shao 邵 mentionné dans les propositions culturelles comme un des ancêtres du consultant correspond au roi Zhao 昭 dans le texte transmis, Cai Lili transcrit la graphie *shao* 邵 en *zhao* 昭, voir Cai Lili 2015, p. 1224-1229. Par conséquent, le consultant du corpus de Baoshan est Zhao Tuo 昭力+它(佗). Pour toutes les occurrences de ministre de gauche dans les textes de lois, voir Li Shoukui 2012, p. 185-186.

les propositions culturelles de ce texte ne s'inscrivent pas dans le format habituel pour ce type de document. Les trois types de prières qui encadrent les propositions culturelles sont totalement absents<sup>1</sup>.

Quand aux numéros 218, 220, 221, 223, ces textes correspondent à la première consultation sur les maladies, et sont composés de trois augurations standards et d'une auguration réitérée<sup>2</sup>. L'ensemble de cette consultation est écrit dans un style très rudimentaire. Au sujet du numéro 249, il appartient à la dernière auguration du corpus de Baoshan. Dans cette unité de texte, le caractère *ji* 吉 (faste) est manquant dans la formule figée du premier pronostic : « [Le devin] fit le pronostic : “L'auguration fut régulière, faste”. » (占之, 恆貞吉). La malédiction (*sui* 祟) est mentionnée, contrairement à la règle générale dans les augurations standard.

On conclut que les scripteurs qui ont réalisé les numéros 207, 218, 220, 221, 223, 249 du corpus de Baoshan, ont une connaissance insuffisante tant sur le détail que sur la structure de registres divinatoires<sup>3</sup>. Dans les documents juridiques, l'appellation utilisée pour désigner le ministre de gauche est conforme aux standards officiels, toujours formulée sans rappel du nom de famille. Dans les registres divinatoires, une attention moins importante a été apportée au même point dans certaines unités textuelles. Les scripteurs n'ont pas respecté dans leurs rapports les normes en vigueur dans les documents administratifs de l'époque, ce qui peut éventuellement laisser penser que ceux-ci n'étaient pas expérimentés.

#### 4 – Présence du consultant

Pendant les activités divinatoires et sacrificielles, le consultant était-il présent ? Les registres restent silencieux sur ce point. Si le nom du consultant se trouve systématiquement dans le préambule, cela ne prouve pas qu'il était à côté du devin pendant les activités divinatoires. Quant aux registres sacrificiels, le consultant n'est pas mentionné dans les quatre exemples du corpus de Baoshan, ni dans le fragment identifié dans le corpus de Geling (GL : A3.111). En outre, on est quasiment certain que le consultant du corpus de Baoshan est absent des deux registres d'immolation (BS : 205, 206), car les textes précisent que l'assistant du sacrificateur portera une partie des offrandes au consultant. Si ce dernier avait été présent sur place, alors cette mention aurait été totalement inutile.

---

<sup>1</sup> Pour la structure des propositions culturelles, voir le chapitre II.VI.2.

<sup>2</sup> Pour le scénario reconstitué de cette consultation, voir le chapitre III.II.2.

<sup>3</sup> On discutera ces unités textuelles avec défauts en détail dans le chapitre VII : Fabrication des registres divinatoires.

Malgré tout, une communication, orale ou écrite, entre les devins et le consultant, est indispensable pour la procédure divinatoire. Par exemple, pour les consultations circonstanciées, les devins devaient savoir sur quoi le consultant souhaitait que porte la demande de l'oracle. Pour les consultations sur les maladies, les devins devaient être au courant des maux dont souffrait le consultant.

### a) Abstinance du consultant

En dépit de l'absence de preuves décisives, on pourrait déduire la présence du consultant pendant les activités sacrificielles dans certains corpus par un détail : la prescription d'abstinence (*zhai* 齋)<sup>1</sup>.

En effet, dans les corpus de Geling et de Wangshan, plusieurs fragments indiquent une prescription d'abstinence. Notre compréhension de ce terme se fonde essentiellement sur le passage suivant :

« Durant l'abstinence [qui précède un sacrifice], il faut changer de régime et de lieu de séjour. »

齊必變食，居必遷坐。<sup>2</sup>

La mention explicite de l'expression « changer (*bian* 變) de régime » nous suggère que cette pratique ne consiste pas en une totale privation de la nourriture, mais plutôt en une restriction alimentaire. D'ailleurs, le changement de lieu de séjour pourrait se comprendre dans le sens où on ne dort plus dans la chambre habituelle. Cela insinuerait une limitation voire privation totale des activités sexuelles.

Dans ces deux corpus, la mention de l'abstinence s'inscrit toujours au sein des propositions cultuelles. Voici un exemple :

« Prierez les fondateurs du pays de Chu et les cinq montagnes [à partir de la nuit] du jour *jiaxu* (le 11<sup>ème</sup> jour du cycle sexagésimal) [jusqu'au jour] du jour *yihai* (le 12<sup>ème</sup> jour du cycle sexagésimal). Pratiquez l'abstinence à partir

<sup>1</sup> Marc Kalinowski traduit ce terme comme « jeûne », voir Kalinowski Marc 2008a, p. 146.

<sup>2</sup> Pour le texte d'origine, voir Liu Baonan [1990], vol. 1, p. 407. Pour la traduction en français, on suit celle d'Anne Cheng avec légère modification, voir Cheng Anne 1981, p. 83. En effet le caractère 齋 possède plusieurs prononciations, quand il se prononce comme *zhai*, sa signification est équivalente à *zhai* 齋, voir Wang Li 2000, p. 1781.

de la nuit du jour *gengwu* (le 7<sup>ème</sup> jour du cycle sexagésimal) à l'intérieur [de la maison].

甲戌興<sup>1</sup>乙亥禱楚先與五山。康(庚)午之+夕 (之夕)內齋。(GL : A3.134 complété de A3.108)

La recommandation d'une période à cheval entre la nuit d'un jour et l'aube du jour suivant, favorable pour les activités sacrificielles, apparaît à plusieurs reprises dans le corpus de Geling. La nuit ou le crépuscule en tant que moment favorable pour les prières dans la journée n'est pas étrange dans nos corpus<sup>2</sup>. Vu la prescription de l'abstinence pour le consultant, on peut supposer qu'il était présent au moment de la prière accompagnée de sacrifice. En même temps, on constate que l'ordre du texte n'est pas chronologique mais décroissant, du plus au moins important. L'abstinence doit commencer quelques jours avant les prières. Pourtant, cette prescription est bien placée après les propositions cultuelles. Car pratiquer l'abstinence est une sorte de préparation avant les prières. La préparation est sans doute moins importante que les activités cultuelles elles-mêmes. Sa position relative dans les textes est donc par conséquent précisée ultérieurement. Dans cette perspective, l'abstinence consisterait en « un complément à la réalisation des propositions », un composant identifiée par nous dans les propositions cultuelles<sup>3</sup>. On observe que l'abstinence devait commencer quatre ou cinq jours avant les prières.

Dans le corpus de Wangshan, on possède plus d'occurrences d'abstinence. Cette pratique d'abstinence commence toujours cinq jours avant les activités sacrificielles. Voici quelques exemples :

« Sacrifiez X au jour *jiaxu* (le 11<sup>ème</sup> jour du cycle sexagésimal). Pratiquez l'abstinence à l'intérieur [de la maison] à partir du jour *jisi* (le 6<sup>ème</sup> jour du cycle sexagésimal). »

...祭口<sup>4</sup>甲戌。己巳內齋。(WS : 137)

---

<sup>1</sup> La graphie que les paléographes ont transcrite comme *xing* 興 a fait couler beaucoup d'encre. Sur sa lecture, les chercheurs se sont accordés sur le fait que ce caractère désigne le commencement d'une période, voir Song Huaqiang 2010, p. 424, n° 2, Yuan Jinping 2007, p. 16-17.

<sup>2</sup> Pour la discussion sur la précision de la date de réalisations des propositions cultuelles, voir le chapitre II.VI.2.b.

<sup>3</sup> Pour le complément de la manière de réalisation des propositions dans les propositions cultuelles, voir le chapitre II.VI.2.c.

<sup>4</sup> La graphie est abimée, on n'arrive pas à la transcrire en caractère moderne, voir Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin et al. 2019, pl. 24, latte n° 137.

« ... au jour *jisi* (le 6<sup>ème</sup> jour du cycle sexagésimal). Pratiquerez l'abstinence à intérieur [de la maison] à partir du jour *jiazi* (le 1<sup>er</sup> jour du cycle sexagésimal). »

...己巳。甲子之日內齋。 (WS : 155)

Une particularité de ces deux fragments est que la mention du jour prévu pour le sacrifice se présente à la fin des propositions cultuelles. En règle générale, la date précise de la réalisation est indiquée au début du texte.

Dans un autre fragment du corpus de Wangshan, une précision est soulignée : l'abstinence en question doit se faire à l'extérieur de la maison (*yezhai* 埜齋 WS : 156). Ainsi une distinction est établie entre l'abstinence pratiquée à l'intérieur de la maison et celle à l'extérieur de la demeure familiale. Ces deux termes opposés nous font penser à une mention dans *les Mémoires sur les rites* (*Liji* 禮記) :

« L'abstinence rigoureuse [se fait] à l'intérieur de la maison, l'abstinence moins rigoureuse [se fait] à l'extérieur de la maison. »

致齋於內，散齋於外<sup>1</sup>。

Dans un autre chapitre *des Mémoires sur les rites*, une précision est donnée sur la durée du terme en question : l'abstinence rigoureuse pendant trois jours, la moins rigoureuse pendant sept jours<sup>2</sup>.

Excepté la différence avec la période de cinq jours concernant l'abstinence dans le corpus de Wangshan, les deux expressions transmises s'inscrivent dans un cadre d'un culte à ses propres parents défunts<sup>3</sup>. Dans le fragment du corpus de Geling plus haut, l'abstinence concerne une prière aux fondateurs du pays de Chu et aux cinq montagnes. Le premier destinataire est un groupe de héros lointains, le deuxième appartient aux divinités naturelles. Les deux n'ont rien à voir avec les parents défunts. Quant au corpus de Wangshan, à cause de son état fragmentaire, on ne connaît pas les destinataires de sacrifices des passages portant la

---

<sup>1</sup> Cette correspondance est démontré premièrement par Shang Chengzuo 商承祚, voir Shang Chengzuo 1995, p. 234-235, 246. Pour le texte d'origine, voir Sun Xidan [1989], vol.3, p. 1208. En tenant compte de toutes les occurrences de deux termes livresques *zhizhai* 致齋 et *sanzhai* 散齋, Séraphin Couvreur propose une traduction beaucoup plus détaillé, voir Couvreur Séraphin [1950], t.2, p. 273. Notre compréhension d'une abstinence rigoureuse et d'une autre moins rigoureuse doit aussi à sa traduction.

<sup>2</sup> Voir Sun Xidan [1989], vol.3, p. 1239.

<sup>3</sup> Voir Couvreur Séraphin [1950], t.2, p. 273.

mention d'abstinence. Finalement, concernant l'abstinence, le seul point commun entre les informations livresques et celles exhumées est une distinction entre deux espaces comme lieux de pratique, l'intérieur et l'extérieur de la maison familiale.

Il nous semble important de souligner que les passages concernant l'abstinence sont tous suivis d'un espace vierge important dans les documents, mais le texte s'arrête après le caractère *zhai* 齋 (abstinence)<sup>1</sup>. En effet, la pratique de l'abstinence consiste en un « complément de la manière de réalisation des propositions », un composant identifié par nous dans les propositions culturelles<sup>2</sup>. C'est la dernière partie des propositions culturelles. Les registres divinatoires qui se terminent avec les propositions culturelles sont ceux privés d'un élément d'après le modèle dont témoigne le corpus de Baoshan : le deuxième pronostic. Tous ses exemples nous montrent que le deuxième pronostic est absent dans ces textes en question. Le modèle du corpus de Baoshan n'est donc pas valable pour l'ensemble de nos corpus.

Finalement on conclut que d'après la mention d'abstinence dans les registres divinatoires, les consultants des corpus de Geling et de Wangshan, devaient être présents au cours des sacrifices correspondants.

## Conclusion

Au sein du corpus de Baoshan, aucun nom de devin n'est attesté dans les documents juridiques, que ce soit comme accusé ou comme employé dans le système juridique du pays. Même s'ils savent bien écrire et compter (vu la complexité des arts divinatoires), ils ne sont pas recrutés dans les institutions administratives et judiciaires du pays. À cette époque, l'écriture est déjà assez répandue dans la société, mais l'administration judiciaire forme très probablement ses praticiens à l'intérieur de son domaine et non à l'extérieur.

Par ailleurs, l'analyse des acteurs des consultations personnelles, consignées dans nos corpus, permet de dessiner en creux la situation de l'institution divinatoire du royaume de Chu. Aucun occupant de poste officiel divinatoire n'est attesté dans les registres divinatoires de nos douze corpus. Nos corpus couvrent pratiquement un siècle, et trois régions distinctes,

---

<sup>1</sup> Ce phénomène est attesté à la fois du corpus de Geling et celui de Wangshan, voir Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, pl. 90, fragment n° A3.134 complété de A3.108 ; Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin et al. 2019, pl. 18, fragment n° 106 ; pl. 23, fragment n° 132 ; pl. 24, fragment n° 137 ; pl. 26, fragment n° 155 ; pl. 27, fragments n° 157, n° 158.

<sup>2</sup> Voir le chapitre II.VI.2.c.

comprenant une seigneurie au sud du Henan actuel, les alentours de la capitale à l'époque ainsi que la région de l'actuelle ville de Wuhan (Hubei). Ces trois régions sont éloignées les unes des autres par plus de deux cents kilomètres à vol d'oiseau. Ces éléments suggèrent que pendant le IV<sup>e</sup> siècle les devins officiels d'une partie du territoire de Chu (y compris la capitale) respectaient bien le principe confucéen du gouvernement idéal selon lequel « un devin [officiel] n'a le droit d'exercer deux offices en même temps<sup>1</sup> ». Ils n'interviennent pas dans les consultations personnelles, quelle que soit la position sociale du consultant.

Au total, on dispose d'une soixante-dizaine de mentions de devins différents dans l'ensemble de nos corpus. Certains fonctionnaires ont joué un rôle de spécialiste mantique dans les corpus de Geling et de Tianxingguan. Pourtant, leurs titres de fonction n'ont pas de lien direct avec les activités divinatoires. On considère ainsi que la plupart des devins sans titres de fonction viennent de la société civile. Ils ne sont pas attachés directement à la famille des hauts dignitaires du pays. Quant aux sacrificateurs, on en connaît seulement deux dans l'ensemble des corpus. Ils s'inscrivent dans un cadre officiel : ces spécialistes d'immolation sont tous deux mentionnés en lien avec des consultants de haut rang, un seigneur local et un ministre de gauche. On n'est pas sûr que les sacrificateurs des consultants moins importants s'inscrivent dans le même contexte.

En effet, l'importance du rôle de ces deux acteurs est assez différente. Le devin peut changer le résultat d'une consultation. En même temps, il s'expose également à un danger potentiel. Si après la réalisation des propositions cultuelles trouvées ou confirmées par lui, la situation de la santé du consultant ne s'améliore pas, on pourrait déduire que sa « recette » n'a pas marché. Par conséquent, comme les consultations sur les maladies de la troisième année du corpus de Baoshan le montrent, ce devin incompetent ne sera plus sollicité pour des activités ultérieures. Cet échec est considérable pour ce spécialiste mantique, car non seulement il ne touchera plus de rémunération pour des consultations à venir, mais sa réputation et sa carrière s'en trouveront affectées.

Quant au sacrificateur, son rôle dans la procédure est beaucoup moins important. Il effectue simplement le sacrifice demandé par son supérieur. Dans les registres sacrificiels du corpus de Baoshan, on observe une attention particulièrement soignée accordée par la part du sacrificateur ou de son supérieur : le bœuf offert en offrande est « grand et vigoureux », le

---

<sup>1</sup> Sun Xidan [1989], vol.1, p. 368.

sacrificateur mis à la disposition du consultant est « un chargé d'affaire habile ». Tout cela montre que le responsable des sacrificateurs a mobilisé le meilleur spécialiste et le praticien a choisi la plus belle victime. En même temps, on pourrait comprendre ces précisions dans une autre perspective. Si la santé du ministre de gauche continue de se dégrader, cela n'est pas du tout la faute des sacrificateurs, car ils ont déjà fait de leur mieux. De toute façon, dans la procédure divinatoire et sacrificielle, le spécialiste de l'immolation serait exonéré de la responsabilité, car ce sont les devins qui se sont trompés dans leur identification de l'origine des malédictions. Les sacrificateurs, jouent donc un rôle moins important, et ont une responsabilité relativement réduite. Parallèlement, ils ne prennent pas de risque.

Ainsi s'organisent les devins et les sacrificateurs du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle. Quelle que soit la position du consultant dans la société, les consultations personnelles s'inscrivent toujours dans un cadre non officiel. Le moyen concret d'apaiser les sources de malédictions, par des sacrifices appropriés, se situe dans un cadre officiel. En tout cas, concernant les hauts dignitaires, si un jour le gouvernement central veut connaître l'ampleur de leurs activités cultuelles, un examen des comptes rendus de sacrifices suffit. Un contrôle strict des consultations personnelles ne nous semble pas nécessaire. Peu importe la fréquence des consultations divinatoires, ce sont les sacrifices qui apaisent effectivement les sources de malédictions.

La présence d'un même devin dans deux corpus (A et B) établit un lien entre eux. On pourrait déduire que les devins du corpus A connaissent les savoir-faire divinatoires employés par ceux du corpus B grâce à l'intermédiaire du spécialiste en question. C'est ainsi que l'on assume que par rapport au corpus de Tianxingguan, la consultation sur l'année dans le corpus de Wangshan est une élaboration. Partant du même principe, la procédure concernant l'« auguration réitérée » dans le corpus de Tianxingguan - deux ou davantage d'augurations réitérées à la suite d'une auguration standard - est abandonnée par les devins du corpus de Wangshan.

De ce fait, bien que nous ne soyons pas certains que le savoir-faire divinatoire véhiculé dans le corpus de Baoshan soit l'héritier direct de celui du corpus de Tianxingguan et de Wangshan, on pourrait malgré tout assumer que l'organisation et la procédure mantique du corpus de Baoshan, aussi rationnelles et performantes fussent-elles, n'ont pas été réalisées en un jour. Elles sont le résultat d'entreprises intellectuelles nombreuses, d'innovations,

d'élaborations, d'abandons d'anciennes techniques mantiques fruit du travail de plusieurs générations de devins.

Outre les devins et les sacrificateurs, d'autres personnes qui n'ont pas laissé leurs noms sur les comptes rendu ont aussi contribué à l'accomplissement de ces pratiques. Les scribeurs écrivent les rapports, le responsable des sacrificateurs envoie l'ordre à ses subordonnés, l'éleveur de bétail réservé aux sacrifices remplit aussi sa tâche. Sans les effets de ces gens invisibles de nos textes, les activités mantiques et sacrificielles ne peuvent pas se dérouler normalement.

Concernant le rôle de scribeur, on montre que même pour un petit corpus de huit lattes, il n'est pas écrit par une seule personne. Au moins deux scribeurs ont contribué à sa rédaction. Même si Li Shoukui montre que le corpus de Baoshan est rédigé par les scribeurs mais pas par les devins eux-mêmes, on pense que pour un petit corpus dont le nombre de devins participants est limité, l'hypothèse qu'un devin ait rédigé lui-même les registres divinatoires à sa charge ne peut pas être totalement écartée.

Même si notre compréhension du statut social des devins diffère de celle de Marc Kalinowski, nous sommes au demeurant d'accord sur un point : les pratiques divinatoires sont bien ancrées dans la société de Chu au IV<sup>e</sup> siècle. Il n'existe pas d'exigence de rang social pour le consultant souhaitant bénéficier du service fourni par les spécialistes mantiques. Les femmes et les hommes peuvent mobiliser les devins pour améliorer leur destin, à condition qu'ils en supportent le frais. C'est pourquoi parmi les consultants de l'ensemble des corpus, les petits fonctionnaires et les hommes du commun fortunés sont attestés.

À partir des mentions d'abstinence dans les registres divinatoires, on a conclu que les consultants des corpus de Geling et de Wangshan, purifiés depuis cinq jours, devaient être présents lors les sacrifices correspondants. Pourtant, on ne sait si ces documents mantiques contenant la prescription de l'abstinence deviennent l'auguration majoritaire dans la consultation en question. Autrement dit, on n'est pas certain que les propositions cultuelles dans lesquelles se trouve l'abstinence deviennent une auguration dominante parmi les différentes solutions proposées par les devins au sein d'une consultation. Si tel n'était pas le cas, l'abstinence ne serait pas mise en œuvre, et par conséquent le consultant n'apparaîtrait finalement pas dans la scène de sacrifice.

Après avoir analysé les acteurs de nos corpus, on souhaiterait aborder maintenant les savoir-faire mis en œuvre pour effectuer les différentes opérations. Du côté du devin, on s'intéressera au choix de l'instrument mantique, à la lecture de l'oracle, et aux descriptions concernant le développement des maladies du patient. Concernant le consultant, on discutera en détail de ses prières aux forces surnaturelles pour demander leur secours.

## Chapitre V : Savoir-faire

Après avoir discuté des acteurs de nos corpus dans le chapitre précédent, ce sont les techniques qui nous intéressent dans le présent chapitre. Comment les devins interprètent l'oracle ? Comment décrivent-ils les malaises et les souffrances du consultant dans les consultations sur les maladies ? Ce sont ces questions que l'on voudrait poser afin d'en savoir davantage sur le savoir-faire divinatoire de l'époque au royaume méridional de Chu. Pourtant, la nature de nos documents nous impose une contrainte de niveau d'exploitation. En tant que comptes rendus d'activités divinatoires et sacrificielles, nos textes ne sont pas des manuels. Le but de leur rédaction n'est pas du tout pédagogique, mais essentiellement pratique, pour le déroulement des divinations et des sacrifices. Ces textes ne fournissent pas de détails explicites sur chaque point pour les apprentis débutant la carrière de devin, qui auraient pu faciliter la compréhension du lecteur moderne. Ainsi, les rapports de divinations et de sacrifices sont rédigés et réalisés par les spécialistes et principalement<sup>1</sup> pour les spécialistes. Dans nos matériaux, le savoir-faire divinatoire réside essentiellement dans la simple mention de l'instrument divinatoire employé par le devin dans le préambule et certains détails dans les prédictions négatives du premier pronostic. Les descriptions de maladies se trouvent quant à elles à l'intérieur de l'injonction des consultations sur les maladies. Quant à l'évolution des souffrances du consultant, on peut la trouver aussi dans le premier pronostic. Dans le présent chapitre, nous nous intéressons à ces informations.

On aborde premièrement les instruments mantiques par les devins dans les registres divinatoires. Par la suite, on discutera certaines particularités de savoir-faire divinatoire au sein des corpus de Geling et de Dingjiazui, qui sont éloignés de la capitale. À l'aide des « Méthodes divinatoires par l'achillée » des manuscrits de l'université de Qinghua, on verra l'apport de ce texte mantique à la compréhension de nos registres divinatoires. Puis, on étudiera la manière concrète de décrire les souffrances du consultant dans les consultations sur les maladies. À la fin de ce chapitre, on discutera rapidement de la formation des devins à l'époque.

---

<sup>1</sup> Quelques détails des registres sacrificiels du corpus de Baoshan nous laissent penser que ces documents sont potentiellement accessibles au consultant et à sa famille.

## I - Instruments divinatoires

Notre connaissance des instruments mantiques employés dans les pratiques divinatoires au royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle est très limitée. Contrairement à la pratique des Shang de graver les inscriptions oraculaires sur les instruments de divination – l’omoplate de bovidé et la carapace et le plastron de tortue – les devins de Chu rédigent les comptes rendus divinatoires sur les lattes de bambou, indépendamment du support mantique. Finalement, ce sont ces rapports déposés dans la tombe du consultant, et non les supports de divination, qui nous font connaître les détails des activités divinatoires et sacrificiels de l’époque. Par conséquent, on ne connaît que les noms des outils divinatoires utilisés par les devins, car ils sont mentionnés dans la partie du préambule, au début de chaque registre divinatoire. Si l’instrument en question appartient à la catégorie d’achillée, le résultat du tirage est plus ou moins systématiquement noté dans la même unité de texte<sup>1</sup>.

Nous considérons ces outils divinatoires comme les véhicules des savoir-faire mantiques. La répétition d’un même nom d’instrument dans plusieurs corpus localisés dans un périmètre de deux cents kilomètres à vol d’oiseau et référencés par plusieurs générations de devins atteste sans doute d’une perpétuation dans l’utilisation. Par contre, si un instrument se trouve uniquement dans un corpus, mais non ailleurs, on considère que l’emploi de l’outil en question reste assez local, et son influence limitée. Comme notre analyse sur les devins, celle sur les instruments divinatoires prend aussi pour point de départ la thèse de Cai Lili<sup>2</sup>.

### 1 - Présence d’une omoplate ?

Avant d’aborder les outils divinatoires au royaume de Chu utilisés dans un cadre non officiel au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, on doit se faire une idée plus globale de ceux employés dans une période plus large et dans un territoire plus vaste. L’étude d’Olivier Venture sur les vestiges matériels des pratiques mantiques pour la période des Shang et des Zhou occidentaux nous aide à placer nos objets dans un cadre bien situé. Il montre qu’il y a un recul net de l’emploi d’omoplates entre les Shang et les Zhou. Pendant les Zhou orientaux (770-256), l’utilisation de la tortue comme support de divination prend une place prédominante. En

---

<sup>1</sup> Pour la disposition du résultat du tirage d’achillée, voir Yan Changgui 2010, p. 203.

<sup>2</sup> Voir Cai Lili 2012, p. 196-207. Elle recense beaucoup d’informations précises concernant les devins et les instruments mantiques dans les tableaux entre ces pages.

même temps, la méthode d'achillée est de plus en plus utilisée<sup>1</sup>. C'est ce que nous constatons à propos des outils mantiques dans nos corpus, qui constituent un petit échantillon des Zhou orientaux. La longueur d'observation s'étend sur un siècle, dans trois endroits particuliers d'un seul pays, le sud de l'actuel Henan, près de Wuhan ainsi que le cœur central de la capitale du royaume de Chu.

Parmi les noms d'instruments mantiques, le nom 骨+膚 髀 du corpus de Geling attire notre attention. La composition graphique de l'instrument, et la présence de l'élément sémantique de l'os (*gu* 骨) en particulier, nous rappellent une éventuelle utilisation d'omoplate. C'est ainsi que certains spécialistes l'assument. Si l'on suit la lecture de Song Huaqiang sur la première graphie, on peut la lire comme *bo* 髀 (omoplate)<sup>2</sup>. Alors le terme en question signifie « omoplate et fémur »<sup>3</sup>. En même temps, une omoplate de bovidé est identifiée dans la tombe n°1 de Geling<sup>4</sup>. Pourtant, on ne pense pas comme Song Huaqiang, que ceci est un outil divinatoire pour l'occupant de la tombe<sup>5</sup>. On suit l'interprétation proposée par les auteurs du rapport de fouille : l'omoplate en question est le reste de viande laissé dans un récipient en bois, sachant que la chair d'animal et le contenant ont disparu<sup>6</sup>. La raison pour laquelle on suit cette lecture sur le matériau est qu'aucune trace de préparation en tant que support de divination ou de brûlage est signalée par les archéologues. Il est difficile par conséquent de penser que cette omoplate est destinée à un emploi divinatoire. En fin de compte, il n'est pas impossible que l'instrument divinatoire en question soit une omoplate. Mais pour l'instant, la preuve de son existence se fonde uniquement sur un élément d'ossement comme composant graphique de son nom. Quelle que soit la matière de cet outil mantique, il apparaît seulement dans le plus ancien corpus dans l'ensemble de textes. Même dans le corpus de Geling, cet instrument est seulement un outil parmi les vingt-six au total<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Venture Olivier 2008, p. 94-97.

<sup>2</sup> Song Huaqiang 2010, p. 157-164.

<sup>3</sup> Pour Song Huaqiang, le terme *bobi* 髀髀 (omoplate et fémur) signifie seulement « omoplate ». Dans son argument philologique, il ne donne pas d'explication explicite et convaincante sur le fait que le caractère *bi* 髀 (fémur) n'est pas pris en compte dans le terme en question, voir *ibid.* C'est pourquoi on propose une traduction plus littérale.

<sup>4</sup> Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, p. 165-166, pl. 65.

<sup>5</sup> Song Huaqiang 2010, p. 163-164.

<sup>6</sup> Des ossements de bovidé, une omoplate en particulier sont aussi attestés dans la tombe n°2 de Baoshan, voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. 1, p. 263 ; vol. 2, pl. 89, photo n° 6. On pense que cela est aussi un reste d'alimentation.

<sup>7</sup> Cai Lili 2012, p. 204-205. Parmi soixante-huit apparitions de tous instruments mantiques dans l'ensemble du corpus de Geling, l'instrument mantique en question est attesté cinq fois. Cette fréquence (5/68) est relativement importante par rapport à sa répartition dans l'ensemble des outils divinatoires (1/27). Dans les cinq occurrences, il

Cela s'inscrit bien dans la continuité d'un recul de l'emploi de l'omoplate dans les activités mantiques pendant les Zhou orientaux<sup>1</sup>.

## 2 - Classification

On classe les instruments mantiques en deux catégories : la carapace de tortue et l'achillée. L'identification du deuxième genre se fonde uniquement sur la présence du résultat de tirage d'achillée dans la même unité textuelle ou la mention explicite du terme « achillée » (*shi* 筮) dans le texte. À strictement parler, on dispose de sept noms différents d'achillée associés à la présence de leurs résultats de tirage proches ou lointains, à l'intérieur du même compte rendu divinatoire, au sein de l'ensemble de nos corpus<sup>2</sup>. Ces sept différents noms d'achillée servent comme base à partir de laquelle Cai Lili a pu identifier davantage de noms d'instruments mantique de la même catégorie.

Par exemple, l'achillée « Grand milieu » (*dayang* 大央<sup>3</sup>) est attestée avec le tirage dans le corpus de Tianxingguan (TXG : 15). Par conséquent, Cai Lili déduit que le nom d'instrument divinatoire « Petit milieu » (*shaoyang* 少(小) 央) constitue aussi d'une sorte d'achillée. De même pour le « Nouveau supporteur de vertu » (*xinchengde* 新承息), car le nom de « Supporteur de vertu » (*chengde* 承息) est bien accompagné d'un résultat de tirage (BS : 209, 232, 245). Finalement, par le principe mentionné ci-dessus, à partir de huit noms d'achillée accompagnant le résultat de tirage, Cai Lili en décompte vingt-deux dans ses sept corpus<sup>4</sup>. Nous sommes d'accord avec elle pour la plupart de ses identifications.

---

se présente deux fois avec son nom, trois fois avec une information complémentaire : une appartenance à un fonctionnaire, « le responsable du tumulus, Yi » (*lingyin yi* 陵尹懌).

<sup>1</sup> Venture Olivier 2008, p. 94-97.

<sup>2</sup> Voir Cai Lili 2012, p. 201-202. Dans le cas d'un corpus fragmentaire, il est tout à fait possible que le support portant le résultat de divination par achillée soit brisé. Son association avec le nom de l'instrument divinatoire dans la même unité textuelle est par conséquent perdue. De ce fait, il n'est pas impossible que dans un corpus fragmentaire, un instrument mantique identifié par les chercheurs aujourd'hui comme carapace de tortue constitue effectivement un type d'achillée.

<sup>3</sup> Cai Lili propose de lire le caractère *yang* 央 comme *ying* 英, en ajoutant la clé de l'herbe au-dessus. Cette lecture s'approche davantage de la forme physique d'un instrument divinatoire, la tige d'achillée, voir Cai Lili 2012, p. 203, n° 12. Pourtant, il est important de souligner que dans l'ensemble de nos corpus, la graphie *ying* 英 n'est attestée qu'une fois, uniquement dans le corpus de Tianxingguan, voir Teng Rensheng 1995, p. 1174, photo n°4. Dans les autres occurrences, tous les exemples sont dépourvus de l'élément d'herbe. C'est pourquoi on préfère la transcription sans la clé d'herbe. Pour tous les exemples du caractère *yang* 央, voir Cai Lili 2015, p. 796-797.

<sup>4</sup> Pour la liste de ces noms d'achillée, voir Cai Lili 2012, p. 203-204.

Toutefois, on a des réserves sur deux noms d'instruments dans la classification de Cai. En effet, deux instruments « Supporteur de vertu » (*chengde* 承惠) et « Destin en commun » (*gongming* 共命) sont tous attestés comme achillée dans le corpus de Baoshan (BS : 209, 232, 245 ; BS : 228, 239). Cai Lili considère par conséquent que la combinaison des caractères *cheng* 承 (supporter) et *ming* 命 (destin) ensemble, « Supporteur de destin » (*chengming* 承命) et « Nouveau supporteur de destin » (*xinchengming* 新承命), deux outils relativement fréquents dans le corpus de Tianxingguan<sup>1</sup>, appartient à la même catégorie. Cette identification s'appuie uniquement sur la composition du nom, mais non sur la présence du résultat du tirage d'achillée. D'ailleurs, ces noms sont tous relativement abstraits. On n'y voit aucun détail physique du support divinatoire. Vu que les photos du corpus en question n'ont toujours pas été publiées, on préfère mettre un point d'interrogation sur la catégorie de ces deux noms d'outil mantique, les considérant comme relevant d'un genre incertain.

Par ailleurs, on doit manifester notre désaccord sur la classification de trois instruments divinatoires comme achillée proposée par Cai Lili. Le premier est celui de « Principe long » (*changze* 長則<sup>2</sup>). Il se présente trois fois dans trois unités de registres divinatoires du corpus de Baoshan (BS : 207, 216, 220). Pourtant, aucun texte ne porte le résultat de tirage d'achillée. C'est pourquoi nous le considérons comme un outil mantique de tortue, mais non achillée. Notre deuxième et troisième désaccord avec Cai Lili concerne « Résistance longue » (*changla* 長刺) et « Nouvelle résistance longue » (*xinchangla* 新長刺). En effet, le premier instrument divinatoire se trouve dans le fragment reconstitué suivant :

« ... effectua une divination par achillée à Dongling. [Le devin Zhou] Mo [fit l'auguration] au moyen de la Résistance longue ... » (...筮於東陵。墨以長刺...GL : B4.149 complété de B4.150)

Pour Cai Lili, la présence de « divination par achillée » (*shi* 筮) signifie que l'instrument divinatoire associé, le *changla* 長刺, appartient à la même catégorie<sup>3</sup>. Notre compréhension de ce fragment est différente. Pour nous, le caractère *mo* 墨 correspond au

<sup>1</sup> Concernant les textes portant ces deux noms d'instruments, voir Cai Lili 2012, p. 206, tableau.

<sup>2</sup> Concernant la graphie *ze* 則, deux occurrences s'écrivent avec la clé du cœur (*xin* 心) (BS : 207, 220). Le troisième exemple est avec la moitié de la clé d'herbe 艸 (BS : 216). Dans notre transcription, on saisit la partie essentielle de la graphie, *ze* 則 (principe), mais non l'élément sémantique, varié d'une variante à l'autre.

<sup>3</sup> Cai Lili 2012, p. 202.

prénom du devin Zhou Mo 周墨, qui est attesté par ailleurs dans un autre fragment (GL : C.213 complété de C.212).

En même temps, le caractère *mo* 墨 peut nous suggérer aussi une lecture technique du terme, constituant d'une préparation avant la soumission de la carapace de tortue à la source de chaleur, de dessiner une ligne par le devin sur le support divinatoire comme fissure prévue avant la divination. Si la craquelure sur le support a réellement lieu sur la fissure planifiée, ce phénomène se traduit comme faste. Sinon, il sera un mauvais signe<sup>1</sup>. Cette nomenclature concernant la divination par la carapace de tortue est confirmée par les manuscrits exhumés. Dans un manuscrit que les éditeurs nomment « Livre de divination [par carapace de tortue] » (*bushu* 卜書) dans le volume IX de la collection des manuscrits de Chu du musée de Shanghai, le phénomène de la craquelure ayant lieu sur la fissure prévue s'appelle « manger l'encre » (*shimo* 食墨)<sup>2</sup>. Deux types de traces sur le même endroit sont interprétées comme un bon augure. Car l'oracle divin apparaît exactement au lieu prévu par l'acteur de divination : la craquelure « mange et absorbe » littéralement l'encre de la fissure planifiée. Pourtant, dans le texte exhumé, le phénomène « manger l'encre » est négatif<sup>3</sup>. On voit la différence de cette lecture du détail comme deux courants de pratiques divinatoires différentes.

Malgré la riche signification technique du caractère *mo* 墨, en raison de la structure de l'expression 墨以長刺, identique à celle du préambule d'un registre divinatoire<sup>4</sup>, on lit le caractère en question comme le prénom du devin Zhou Mo. Dans ce fragment, on ne possède pas d'élément suffisant pour trancher sur la catégorie de l'instrument divinatoire employé. Par conséquent, la « Résistance longue » (*changla* 長刺) et la « Nouvelle résistance longue » (*xinchangla* 新長刺) appartiennent à la catégorie incertaine.

---

<sup>1</sup> Concernant la mention dans les *Notes sur les rites* (*Liji* 禮記), « Le devin détermine la tortue, le scribe décide la craquelure prévue et le prince interprète les signes » (卜人定龜, 史定墨, 君定體。), voir Sun Xidan [1989], vol. 2, p. 785. Notre traduction se fonde partiellement sur celle de Couvreur, voir Couvreur Séraphin [1950], tome I, p. 683-684. Pourtant, dans les supports divinatoires des Shang et des Zhou découverts en contexte archéologique, le détail de préparation qui dessine la ligne prévue pour la craquelure à venir, n'est jamais attesté. Pour la préparation des supports en carapace, voir Venture Olivier 2002, p. 39-41 ; Piao Zaifu 2011, p. 98-108.

<sup>2</sup> Voir Ma Chengyuan 2012, p. 299, latte n° 7. Pour la traduction de ce texte en anglais, voir Caboara Marco 2017, p. 23-46.

<sup>3</sup> Caboara Marco 2017, p. 30 et le Tableau 1.2.

<sup>4</sup> Pour la structure du préambule d'un registre divinatoire, voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section II.1).

### 3 - Nomination

Les comptes rendus des activités mantiques nous fournissent des noms d'instruments divinatoires d'une bien plus grande richesse que les autres textes, que ce soit les livres de techniques de divination ou les consultations officielles notées dans les commentaires de la chronologie du pays de Lu<sup>1</sup>. Cela s'explique par le but de rédaction de chaque document. La rédaction des registres divinatoires et sacrificiels a pour objet le bon déroulement des activités mantiques et sacrificielles. Les détails importants, comme le nom de l'instrument divinatoire employé, doivent tous être enregistrés. Quant au but pédagogique des livres de techniques divinatoires, le contenu doit être indépendant des supports mantiques que les lecteurs utilisent. Prenons l'exemple du « Livre de divination par carapace de tortue » : il s'adresse à tous les utilisateurs de la carapace de tortue, quelle que soit leur spécialité. Si le texte est trop précis sur un support en particulier, un lecteur qui ne connaît pas bien cet instrument se sentira sans doute peu concerné. C'est pourquoi le ton de l'ouvrage en question est essentiellement généraliste, car il est destiné à un éventail de lecteurs le plus large possible. Au sujet des consultations officielles dans les commentaires de la chronologie du pays de Lu, l'enjeu de la narration concentre surtout les interprétations par les conseillers et lettrés sur l'oracle. Même le nom du devin concerné est souvent omis dans les textes<sup>2</sup>. Quant au nom de l'instrument mantique, les compilateurs de l'ouvrage précisent seulement sa catégorie : carapace de tortue ou achillée. L'appellation complète de l'outil divinatoire employé n'est pas du tout un élément considéré important pour les éditeurs de la chronologie. D'où la valeur inestimable des noms des instruments mantiques enregistrés dans les registres divinatoires, grâce auxquels peuvent être observées les pratiques de divination en vigueur au IV<sup>e</sup> siècle dans un cadre non officiel<sup>3</sup>.

#### a) Appellation par couleur

On observe que les devins de Chu accordent une valeur symbolique importante à la carapace de tortue. Ils emploient le caractère *ling* 靈 (esprit, divin) uniquement pour cette

---

<sup>1</sup> Pour les livres de technique de divination concernant la carapace de tortue, voir Ma Chengyuan 2012, p. 291-302. Celui concernant l'achillée sera discuté en détail plus loin. Pour les consultations divinatoires officielles par la carapace de tortue et par l'achillée dans les commentaires de la chronologie du pays de Lu, voir Kalinowski Marc 2008a, p. 106-122.

<sup>2</sup> Marc Kalinowski recense les noms des devins, scribes et astrologues en tant qu'auteur de pronostics et de prédictions, voir Kalinowski Marc 2008a, p. 134-135, Tableau 2.

<sup>3</sup> Pour les appellations de la carapace de tortue dans les textes transmis, voir Liu Yujian 1992, p. 125-131.

catégorie d'instrument mantique<sup>1</sup>. Plusieurs précisions de couleurs s'associent avec cette graphie de haute qualité : blanc (*bai* 白), jaune (*huang* 黄), panaché (*mang* 龙<sup>2</sup>, *bo* 駁)<sup>3</sup>. Concernant l'achillée, la couleur combinée avec le nom d'instrument est moins fréquente, seule la rouge est attestée : « Achillée grande rouge » (*datongshi* 大彤筮 GL : A3.72)<sup>4</sup>.

## b) Appellation par format

Une distinction d'ordre physique relative à la taille des instruments divinatoires est attestée dans certains noms. Par exemple, concernant l'achillée, le « Grand milieu » (*dayang* 大央) et le « Petit milieu » (*shaoyang* 少(小) 央) coexistent au sein du corpus de Geling, discuté plus haut. Quant à la carapace de tortue, on trouve aussi une précision sur sa grandeur, mais dans des corpus différents. Par exemple, le corpus de Geling note à plusieurs reprises un instrument de tortue : « Grand gardien du foyer du responsable du tumulus, Yi » (陵尹懌之大保家)<sup>5</sup>. Dans les autres corpus, l'accent mis sur la dimension « grande » n'est plus attesté. L'outil mantique se présente tout simplement comme « Gardien du foyer » (*baojia* 保家)<sup>6</sup>. On peut considérer que la nomination de l'outil mantique du corpus de Geling, « Grand gardien du foyer du responsable du tumulus, Yi » comme une variante de « Gardien du foyer », en ajoutant la provenance de son propriétaire et la taille plus importante par rapport à la normale. Dans ce cas-là, le nom « Gardien du foyer » est l'instrument divinatoire le plus répandu au

---

<sup>1</sup> Plusieurs variantes graphiques de ce caractère sont attestées dans nos corpus : la graphie telle quel, *ling* 𪛗, pour toutes les occurrences de cette variante, voir Cai Lili 2015, p. 1382-1384 ; une forme simplifiée du caractère *ling* 𪛗, la partie inférieure composée de deux éléments de « bouche » (*kou* 口) au lieu de trois dans la forme standard, voir Cai Lili 2015, p. 1384-1385 ; avec la clé d'herbe (*cao* 艸) au-dessus de 𪛗, voir Cai Lili 2015, p. 174 ; avec l'élément de tortue (*meng* 龜) en dessous de 𪛗, voir Cai Lili 2015, p. 1486-1490.

<sup>2</sup> Ce caractère a une autre prononciation *pang*, désignant « grand, immense ». Pourtant, cette signification est attestée beaucoup plus tardivement, à l'époque médiévale, voir Wang Li 2000, p. 234, troisième prononciation. Par conséquent, on ne pense pas que la lecture du caractère *pang* 𪛗 comme « grand, immense » soit appropriée au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

<sup>3</sup> Pour toutes les occurrences de ces noms avec les couleurs différentes, voir Cai Lili 2015, p. 1382-1385, p. 1486-1490.

<sup>4</sup> Pour Cai Lili, les deux mentions d'instrument divinatoire *tongluo* 彤筮 et *luotong* 筮彤 correspondent au même outil mantique, voir Cai Lili 2012, p. 203, n°16 dans la liste d'achillée. Le deuxième nom appartient au corpus de Tianxingguan (TXG : 16), dont les photos ne sont pas publiées. Le premier quant à lui se trouve dans le corpus de Baoshan (BS : 223). Pourtant, on ne trouve pas de résultat du tirage d'achillée dans la même unité textuelle. C'est possible que les acteurs oublient de le noter dans les textes.

<sup>5</sup> Pour toutes les occurrences du « grand gardien du foyer », voir Cai Lili 2015, p. 1039-1041. Pour Cai Lili, la seule différence résidant dans les deux noms « petite carapace de tortue de couleur panachée » (*shaomang* X 少(小)龙 林+𪛗) et « carapace de tortue de couleur panachée » (*mang* X 龙 𪛗+𪛗) est leur taille différente, voir Cai Lili 2012, p. 203. Pourtant, d'un point de vue paléographique, on ne trouve pas d'exemple dans lequel l'élément *lin* 林 (forêt) soit remplaçable par celui de *ling* 𪛗 (esprit) dans les matériaux exhumés du royaume de Chu. C'est pourquoi on met encore une fois un point d'interrogation sur cette lecture.

<sup>6</sup> Pour toutes les occurrences du nom « gardien du foyer », voir Cai Lili 2015, p. 1041-1044.

IV<sup>e</sup> siècle, à travers les deux cents kilomètres qui séparent le sud du Henan actuel (le site de découverte du corpus de Geling) et la capitale du royaume de Chu à l'époque. Il est attesté dans tous les quatre corpus importants<sup>1</sup>.

### c) Appellation par nouveauté

Dans les corpus de Geling et Tianxingguan, on trouve un phénomène unique dans l'ensemble des nos textes : les devins notent un instrument divinatoire en ajoutant un caractère *xin* 新 (neuf). Par exemple, on dispose d'un « Nouveau supporteur de vertu » (*xinchengde* 新承愬 GL : A3.193, achillée) et un « Gardien du foyer neuf » (*xinbaojia* 新保家 TXG : 43, tortue). Cette précision de la nouveauté est difficile à comprendre dans la mesure où l'ancienneté de l'outil mantique était toujours une qualité recherchée dans le discours concernant la divination dans les textes transmis. Par exemple, Wang Chong (27-97), un lettré des Han orientaux (25-220), cite un dialogue entre Confucius et un disciple à propos de la raison pour laquelle on avait recours à la tortue et à l'achillée pour produire des signes auguraux. Le maître répond : « Le choix de ces supports me semble devoir s'expliquer par les noms qui les désignent. Le mot “achillée” s'apparente à celle de “vieux” et celle de “tortue” à “ancestral” - montrant ainsi que, pour toute affaire douteuse ou insolite, il convient de suivre l'exemple des anciens et de s'en remettre à leurs usages immémoriaux<sup>2</sup>. » Dans cette logique, la mention de « neuf » signifie peut-être un prestige moins important de l'instrument mantique employé, par rapport à celui sans cette précision de nouveauté.

Par ailleurs, la carapace de tortue dispose d'un espace limité. Chaque craquelure provoquée par la source de chaleur « consomme » un certain terrain, la place disponible devient moins importante après une divination par rapport au support avant la même opération. Au bout d'un moment, le devin est obligé de préparer un nouveau support pour les consultations à venir, car il n'y a plus de place libre pour les nouvelles craquelures. La préparation de carapace de tortue est connue dans les textes transmis<sup>3</sup>. Par contre, une

---

<sup>1</sup> Pour l'énumération des instruments divinatoires dans les corpus de Geling, Tianxingguan, Wangshan et Baoshan, voir Cai Lili 2012, p. 204-205, quatre tableaux.

<sup>2</sup> 蓋取其名也。夫著之為言“耆”也，龜之為言“舊”也，明狐疑之事，當問耆舊也。 Cette citation est d'origine inconnue. On suit la traduction de Marc Kalinowski, voir Kalinowski Marc 2011, p. 183-184. Pour le texte d'origine, voir Huang Hui 1990, vol. 3, p. 999.

<sup>3</sup> On trouve un petit passage dans « Les rites de Zhou » (*Zhouli* 周禮) : « On prend les tortues toujours en automne, on les prépare en printemps... » (凡取龜用秋時，攻龜用春時...), voir Sun Yirang [1987], vol. 7, p. 1952.

entreprise telle que le tirage d'achillée n'abîme pas le support divinatoire lui-même si le devin fait assez attention. Par conséquent, on peut comprendre une éventuelle nécessité de fabriquer une carapace de tortue vierge, mais il est difficile de voir l'intérêt qu'il y a à préparer une achillée neuve.

Que les devins du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle prêtent une attention moindre à l'ancienneté des instruments divinatoires par rapport à l'indication des textes transmis ou non, il est important de souligner la répartition de ces outils mantiques neufs au sein des activités divinatoires. Ils s'inscrivent quasi systématiquement dans un cadre particulier des corpus de Geling et de Tianxingguan, celui des augurations réitérées (*xizhen* 習貞)<sup>1</sup>. Autrement dit, ces instruments divinatoires ne sont pas employés dans les augurations standards, qui se réalisent premièrement dans chaque consultation. On peut en déduire que les devins ayant la conscience de la nouveauté de ces instruments divinatoires, ils les réservent pour un second temps, voire ils ne les emploient pas, car l'auguration réitérée n'est pas obligatoire dans une consultation. Les devins l'effectuent au cas où ils n'ont pas obtenu un résultat majoritaire après la consultation standard.

#### **d) Appellation abstraite**

Certains noms d'instruments divinatoires possèdent une caractéristique abstraite. Les appellations telles que « Gardien du foyer, catégorie tortue » (*baojia* 保家), « Supporteur de vertu, catégorie achillée » (*chengde* 承惠), « Destin en commun, catégorie achillée » (*gongming* 共命) ne nous indiquent aucun détail sur les aspects physiques. On ne peut pas savoir si l'outil en question appartient à la tortue ou à l'achillée grâce à leur seul nom. Heureusement, on dispose d'un corpus conservé dans un bon état, celui de Baoshan. Surtout, les devins et les scripteurs ont noté quasi systématiquement le résultat du tirage d'achillée dans les comptes rendus. Grâce à ces deux conditions réunies, on peut connaître la catégorie de certains instruments divinatoires mentionnés dans un style peu concret. Par rapport aux

---

<sup>1</sup> Pour tous les instruments divinatoires neufs, voir Cai Lili 2015, p. 1555-1556. La seule exception est l'instrument divinatoire « Nouvelle résistance longue » (*xinchangla* 新長刺), qui se trouve dans une consultation sur l'année du corpus de Tianxingguan (TXG : 9.1-9.2).

noms d'instruments indiquant la couleur ou la taille du support, les noms abstraits sont moins nombreux<sup>1</sup>.

### e) Précision de l'appartenance

Dans notre plus ancien corpus, celui de Geling, un phénomène particulier est attesté : le devin utilise un instrument divinatoire qui n'est pas le sien. Le nom du propriétaire est mentionné avec le nom d'outil. Les instruments concernés ne sont pas tous des noms rares ou exceptionnels. Certes, on dispose d'une « achillée du [responsable] des chevaux, Restauratrice de vertu » (口馬之筮復惠 GL : B4.59)<sup>2</sup>. La catégorie de l'outil en question est bien précisée comme achillée. Son nom particulier, « Restauratrice de vertu » est uniquement attesté dans cette occurrence parmi l'ensemble de nos corpus. En même temps, on a aussi des noms simples comme « achillée du marquis de Wei » (衛侯之筮 GL : A3.114 complété de A3.113). Dans cette occurrence, à part le nom du propriétaire « marquis de Wei », le nom de l'instrument lui-même marque seulement sa catégorie « achillée », sans même un nom particulier. Cette simplicité est aussi une exception parmi l'ensemble des appellations des instruments divinatoires attestés dans nos textes. Cette mention prête assez attention au propriétaire de l'instrument en question, mais non à son nom propre. Finalement, ce dernier élément nous échappe.

D'ailleurs, un certain fonctionnaire Yi a fourni au moins deux instruments divinatoires aux devins du corpus de Geling : un « Grand gardien du foyer du responsable du tumulus, Yi » (陵尹懌之大保家) et un « Omoplate et fémur du responsable du tumulus, Yi » (陵尹懌之髀髀)<sup>3</sup>. En plus, cette même personne est intervenue dans une activité liée au consultant du corpus de Geling, car son titre de fonction et son prénom, le responsable du tumulus, Yi (*lingyin* Yi 陵尹懌) est attesté une fois après une date (le mois et le jour conservés) dans un fragment reconstitué (GL : C.200 complété de C.323). Pourtant, à cause de son état fragmentaire, on ne sait pas si Yi est impliqué dans une activité divinatoire, sacrificielle ou

---

<sup>1</sup> Pour tous les noms d'instruments divinatoires, voir Cai Lili 2012, p. 202-204. Pour les noms des instruments divinatoires dans les corpus découverts ultérieurement, voir la section suivante.

<sup>2</sup> La graphie avant le caractère *ma* 馬 (cheval) est partiellement abîmée, donc illisible. Quelle que soit sa lecture, on le considère ici comme un titre de fonction.

<sup>3</sup> Le premier instrument est attesté quatre fois (GL : A3.216, A3.219, B2.25 complété de C.205 et de B3.48, B2.27), le deuxième instrument une fois (GL : A3.266 complété de A3.277 et de C.584). Parmi les quatre occurrences du « Grand gardien du foyer », seule celle de A3.219 ne porte pas de mention du nom de devin, les trois autres s'associent toutes avec le devin Xu Ding 許定.

dans un contexte « logistique », à une étape préparatoire concernant une de ces deux entreprises premières.

Concernant les instruments divinatoires, certains chercheurs ont des lectures différentes. Ils considèrent que ces termes renvoient à des méthodes divinatoires, et non à des instruments<sup>1</sup>. Après avoir analysé en détail la nomenclature composée de deux caractères du préambule, on pense que la compréhension du terme en question comme méthode mantique, et non comme instrument, pose problème. La difficulté réside essentiellement en deux endroits. Premièrement, la distinction de « nouveau, neuf » (*xin* 新) est davantage applicable sur un outil divinatoire que sur une méthode mantique<sup>2</sup>. Deuxièmement, une précision telle que « grand » (*da* 大) montre manifestement une dimension physique du terme en question<sup>3</sup>. Pour cette raison, on assume que le terme concerne bien l'instrument divinatoire, et non la méthode mantique.

#### 4 – Nombre

Dans l'ensemble des sept corpus qu'elle traite, Cai Lili décompte cinquante et un outils divinatoires. Avec quatre instruments dont la catégorie est incertaine, elle trouve vingt-cinq noms différents de carapace de tortue et vingt-deux noms d'achillée<sup>4</sup>. Avec les cinq corpus découverts ultérieurement, on ajoute seulement deux noms de plus, un 御 筮+口(筮) (achillée gardienne, achillée) dans le corpus de Dingjiazui (DJZ : M2-1-03), un 車+圭 龜 (esprit auguste, tortu) dans le corpus de Wangshanjiao (WSQ : 2).

Si l'on tient compte de notre critique de la classification proposée par Cai Lili (voir la section I.2 « Classification » de ce chapitre), on considère que les noms tels que « Supporteur de destin » (*chengming* 承命), « Supporteur de destin neuf » (*xinchengming* 新承命), « Résistance longue » (*changla* 長刺) et « Résistance longue neuve » (*xinchangla* 新長刺) sont difficiles à classer. On les retire de la catégorie d'achillée pour les mettre dans celle de classification incertaine. On fait sortir le nom « Principe long » (*changze* 長則) de la catégorie d'achillée pour le considérer comme carapace de tortue. Finalement, notre décompte

---

<sup>1</sup> Par exemple, voir Yang Hua 楊華 2003, p. 568-569 ; Cook Constance 2016, p. 134, Ke Heli 柯鶴立 (Constance Cook) 2016, p. 19. Néanmoins, ils ne donnent pas d'explication convaincante pour leur compréhension des termes en question.

<sup>2</sup> Voir la section I.3.c du présent chapitre.

<sup>3</sup> Voir la section I.3.b du présent chapitre.

<sup>4</sup> Cai Lili 2012, p. 202-204.

d'instruments divinatoires se compose de vingt-neuf noms de tortues, dix-huit noms d'achillée et six noms de la classification non définie. Voici un tableau du nombre d'instruments divinatoires dans l'ensemble de nos corpus.

Nom de corpus	Nombre total	Carapace de tortue	Achillée	Classification incertaine
Baoshan	10 <sup>1</sup>	6	4	0
Dingjiazui	1	0	1	0
Geling	25 <sup>2</sup>	10	10	5 <sup>3</sup>
Qinjiazui13	2 <sup>4</sup>	2	0	0
Qinjiazui99	1	1	0	0
Tianxingguan	14	5	4	5 <sup>5</sup>

<sup>1</sup> Pour tous les noms d'instruments divinatoires du corpus de Baoshan, voir Cai Lili 2012, p. 205, tableau 3.

<sup>2</sup> Cai Lili décompte vingt-sept instruments divinatoires dans le corpus de Geling, treize noms de tortue et quatorze noms d'achillée tout compris, voir Cai Lili 2012, p. 204, tableau. Pour nous, le nom *shi* 筮 (achillée, la cinquième colonne et la septième ligne dans le tableau) tout court, considéré comme un nom particulier d'instrument par Cai Lili, pourrait constituer le nom tel que « Achillée grande rouge » (*datongshi* 大彤筮 GL : A3.72) ou « Achillée du marquis de Wei » (衛侯之筮 GL : A3.114 complété de A3.113). Dans un fragment brisé avant le caractère en question, on n'est pas sûr que « achillée » tout seul soit l'appellation d'instrument divinatoire employé. C'est pourquoi pour nous, l'appellation *shi* 筮 (achillée) n'est pas une appellation particulière d'instrument mantique. Quant au nom « L'esprit et la vertu » *deling* 惠靈, on le comprend comme une appellation générale sur les instruments divinatoires. On discutera ce détail à la fin de la section. Finalement selon nous, le corpus de Geling contient vingt-cinq outils mantiques.

<sup>3</sup> Pour nous, cinq noms d'instruments divinatoires du corpus de Geling sont de classification incertaine : « omoplate et fémur » *bobi* 骨+膚 髀, « Omoplate et fémur du responsable du tumulus, Yi » *lingyin Yi zhi bobi* 陵尹懌之骨+膚 髀, « Supporteur du pays » *chengguo* 承國, « Gong résonnant » *mingluo* 鳴舟+羅 et « Résistance longue » (*changla* 長刺).

<sup>4</sup> Dans son étude, Cai Lili ne traite pas des instruments divinatoires des corpus de Qinjiazui13 et de Qinjiazui99. En effet, on dispose de trois occurrences de deux noms : *huangling* 黃靈+黽 (Esprit jaune, tortue QJZ13 : 3, QJZ99 : 5) et *huangling* 隑靈+黽 (Esprit auguste, tortue QJZ13 : 8). Pour la graphie de *huang* 隑 (auguste) et *huang* 黃 (jaune), voir Teng Rensheng 2008, p. 582 et p. 1150.

<sup>5</sup> Nous pensons que les cinq noms d'instruments divinatoires du corpus de Tianxingguan, « Supporteur de destin » (*chengming* 承命), « Supporteur de destin neuf » (*xinchengming* 新承命), « Gardien long » (*changbao*

Wangshan	6	4	1	1 <sup>1</sup>
Wangshanqiao	1	1	0	0
Yancang	1	1	0	0

Tableau 17: Nombre d'instruments divinatoires dans l'ensemble des corpus<sup>2</sup>

Cai Lili remarque aussi une fréquence de l'utilisation d'achillée de plus en plus importante au fil du temps<sup>3</sup>. En même temps, il faut insister sur le fait que les instruments divinatoires de la catégorie de la tortue dominant par rapport à ceux de l'achillée. Dans le corpus de Baoshan, qui présente la scène des activités divinatoires la plus claire, une consultation standard se compose de trois augurations, chacune réalisée le même jour par un devin différent avec un instrument distinctif. Parmi ces trois outils mantiques, ils combinent sans exception les deux catégories de tortue et une catégorie d'achillée. Dans ce mode d'opération, le nombre d'achillées employé reste toujours inférieur à celui des tortues.

Cai Lili interprète le nombre total d'instruments divinatoires employés dans un corpus comme une indication du statut social du consultant. Parmi tous les consultants, celui de corpus de Geling, avec vingt-six outils mantiques au total est le plus puissant et le plus important parmi tous les consultants de nos corpus. Elle n'a pas tort. Pour le moment, on ne dispose pas de preuve contredisant cette lecture.

En même temps, on pense qu'il est aussi important de nuancer notre compréhension du phénomène par rapport à une vision parfois un peu trop simpliste. Premièrement, on doit tenir compte de la durée de nos documents : le dossier de Geling contient des documents

---

長保), « Résistance longue » (*changla* 長刺) et « Nouvelle résistance longue » (*xinchangla* 新長刺) sont de classification incertaine. Pour la liste des instruments mantiques employés du corpus de Tianxingguan, voir Cai Lili 2012, p. 205, premier tableau.

<sup>1</sup> Nous pensons que le nom d'instrument divinatoire du corpus de Wangshan, « Principe auguste » (*huangze* 車+圭 則+心) est de classification incertaine. Pour la liste des instruments mantiques employés du corpus de Wangshan, voir Cai Lili 2012, p. 205, deuxième tableau.

<sup>2</sup> On inclut seulement neuf corpus dans le tableau, car dans les trois autres corpus, les devins ne mentionnent pas de noms d'outils mantiques employés. On discutera ce point un peu loin dans ce chapitre. Les corpus de Dingjiazui, de Wangshanqiao et de Yancang sont des restes de pillages. On pense que les corpus d'origine enregistrent davantage des noms d'instruments divinatoires. Pour l'instant, on dispose uniquement d'un nom d'outil mantique de chaque corpus : *yushi* 御 筮+口(筮) (Achillée gardien, achillée DJZ : M2-1-03), *huangling* 車+圭 靈 (Esprit auguste, tortu WSQ : 2) et *changling* 長 靈 (Esprit éternel, tortu YC : 1).

<sup>3</sup> Cai Lili 2012, p. 204-205. Elle décompte toutes les mentions des instruments divinatoires dans les corpus de Geling, Tianxingguan, Wangshan et Baoshan.

s'étalant sur neuf ans, et celui de Tianxingguan sur seulement quatre ans. Il est normal que le premier enregistre plus d'instruments divinatoires que le second.

Deuxièmement, l'emploi des instruments divinatoires évolue au cours du temps. L'exemple le plus parlant est que la nomination des outils mantiques avec le caractère *xin* 新 (neuf) n'est plus attestée dans les corpus ultérieurs du celui de Tianxingguan. On pense qu'avec la perfection du savoir-faire divinatoire, certains instruments mantiques tombent en désuétude. Les autres, tel que « Gardien du foyer, tortue », sont employés plus fréquemment. Dans cette perspective-là, le nombre total des instruments diminue plus ou moins au cours du temps.

Troisièmement, si l'on parle du nombre total des instruments divinatoires, le développement de l'habitude de l'utilisation des instruments divinatoires chez les devins doit aussi être pris en considération. En fin de compte, le nombre plus limité d'outils mantiques du corpus de Baoshan que celui du corpus de Geling ne signifie point que le consultant du premier est moins important que celui du deuxième. C'est simplement que les instruments employés par les devins deviennent de plus en plus stables et concentrés au cours de temps. En tout cas, on ne pense pas l'on puisse trancher quant à l'importance du statut social du consultant d'un corpus en particulier en nous fondant uniquement sur le chiffre total des instruments divinatoires employés. Notre discussion sur la stabilisation du choix des instruments divinatoires est développée dans la partie suivante.

### **a) Stabilisation du choix des instruments divinatoires par les devins**

Dans les corpus de Geling et Tianxingguan, plusieurs devins emploient des outils mantiques différents (entre deux et trois) de la même catégorie, tous de la tortue ou de l'achillée, dans le même corpus<sup>1</sup>. Cet emploi multiple des outils mantiques est de moins en moins attesté dans les corpus suivants. Parmi les huit devins impliqués dans le corpus de Wangshan, seul Wei Bao 魏豹 utilise trois instruments de la catégorie de tortue<sup>2</sup>. Les autres spécialistes mantiques n'emploient qu'un outil divinatoire. Dans le corpus le mieux conservé, celui de Baoshan, douze devins ont été sollicités, et seul Xu Ji 許吉 utilise deux instruments

---

<sup>1</sup> Voir Cai Lili 2012, p. 197-198, deuxième tableau. Pourtant, à propos de devins employant plusieurs instruments dans le corpus de Tianxingguan, Cai Lili en mentionne seulement un dans son tableau. Pour compléter les informations, voir le Tableau XVIII : Instruments divinatoires employés par le même devin dans le corpus de Tianxingguan dans les annexes.

<sup>2</sup> Voir dans les annexes, le Tableau XIX : Instruments divinatoires employés dans le corpus de Wangshan.

divinatoires de tortue. Les onze autres sont associés uniquement avec un outil mantique<sup>1</sup>. Concernant la majorité de devins associés avec uniquement un instrument divinatoire dans ces deux corpus, une différence fondamentale réside dans leur fréquence au sein du corpus en question. Dans le corpus de Wangshan, à part Wei Bao, les autres devins apparaissent tous seulement une fois dans ce corpus fragmentaire. Quant au corpus de Baoshan, à part Xu Ji, cinq autres devins sont sollicités au moins deux fois dans les textes. Ils emploient toujours le même instrument divinatoire dans les différentes occasions, à la fois dans les consultations sur l'année et dans celles sur les maladies du consultant.

### **b) Remplacement d'un instrument divinatoire : possibilité d'un manque de confiance du devin**

Concernant l'emploi des deux instruments divinatoires par le devin Xu Ji, on peut le comprendre mieux dans un scénario reconstitué. En effet, il est un des quatre devins qui ont participé à la première consultation sur les maladies du consultant pendant la deuxième année du corpus de Baoshan<sup>2</sup>. On remarque qu'il a changé d'instrument divinatoire entre-temps. Pendant la première consultation sur les maladies du consultant, Xu Ji a employé un « Gardien du foyer » (*baojia* 保家 BS : 218), monnaie courante chez les pyromanciens du IV<sup>e</sup> siècle au royaume de Chu. Mais dans la troisième année du corpus de Baoshan, il a utilisé un « Esprit de couleur panachée » (*boling* 駁靄 BS : 234, 247).

Ce changement d'outil mantique mérite notre attention. Certes, on ne sait pas pendant la période entre la première consultation sur les maladies du consultant (le huitième mois du calendrier de Chu de l'année 317) et la première consultation au début de la troisième année (le premier mois du calendrier de Chu de l'année 316) si quelque chose arrive à l'instrument « Gardien du foyer » de Xu Ji. L'instrument a-t-il été cassé entre-temps ? Ou peut-être que les craquelures étant trop nombreuses sur le support, le devin fut-il obligé d'en utiliser un nouveau de la même nature de carapace de tortue ? Ou alors, d'après la logique interne de nos documents, selon laquelle c'est le résultat de la première consultation sur les maladies qui a résulté ce choix. En tout cas, on pense que la troisième piste est davantage intéressante même si les éléments manquent pour trancher cette question. Mais ce détail relève une estimation sur l'instrument divinatoire en question par le devin lui-même.

---

<sup>1</sup> Voir dans les annexes, le Tableau XX : Instruments divinatoires employés dans le corpus de Baoshan.

<sup>2</sup> Voir le chapitre IV « Acteurs » (section I.5).

Si l'on examine la première consultation sur les maladies (le huitième mois du calendrier de Chu en 317) du corpus de Baoshan, la procédure est parfaitement claire<sup>1</sup>. La santé du consultant ne s'étant pas améliorée après la réalisation des propositions cultuelles de la première consultation sur les maladies, cette opération mantique a par conséquent « échoué ». Pourtant, on constate que du point de vue de la procédure divinatoire, le devin Xu Ji n'a commis aucune faute dans cette activité mantique. Malgré la présence initiale dans la première consultation sur les maladies, Xu Ji a été sollicité à nouveau pour la troisième année du corpus (le premier mois du calendrier de Chu en 316) par le consultant et sa famille. Cette mobilisation le différencie de ses deux confrères, qui participaient aussi à la première consultation sur les maladies. Après avoir mal trouvé les sources de malédictions dans cette opération divinatoire, ils ont disparu de nos textes.

Finalement, les propositions cultuelles de Xu Ji n'étaient pas dominantes après la consultation, et n'ont donc finalement pas été réalisées. Il n'a pas eu l'occasion de prouver qu'il avait tort. En effet, il a pu même argumenter : si le consultant a réalisé ses propositions cultuelles, mais non celles de ses confrères, la santé du client pourrait être bien rétablie. Alors suivant la même logique, on peut constater qu'au sein de l'opération mantique chez Xu Ji, la réputation de l'instrument divinatoire « Gardien du foyer » n'est pas endommagée non plus. Car les solutions cultuelles trouvées par cet outil n'ont pas eu l'occasion d'être réalisées. On ne peut pas assumer que ce résultat est faux. Comme Xu Ji a été sollicité à nouveau dans les consultations au début de la troisième année du corpus de Baoshan, le « Gardien du foyer » aurait dû aussi être employé par Xu Ji dans ses activités mantiques. Or, il a changé l'instrument divinatoire. Du fait de l'emploi du « Gardien du foyer » dans une consultation dont le but était non atteint – les maladies du consultant persistent –, Xu Ji ne l'utilise plus ultérieurement. Le consultant et sa famille ont encore confiance en Xu Ji, mais Xu Ji a perdu confiance en son instrument divinatoire « Gardien du foyer », même si l'échec de la première consultation sur les maladies ne le concerne pas directement.

Ce changement de l'instrument divinatoire chez le devin Xu Ji peut être dû à une raison extérieure (dommage, usure) ou intérieure. Si cela est dû à la raison intérieure, il reflète une estimation sur l'instrument divinatoire par le devin lui-même.

---

<sup>1</sup> Voir l'analyse en détail dans le chapitre III « La structure des registres sacrificiels » (section II.2).

Finalement, on conclut que dans le royaume de Chu du IV<sup>e</sup> siècle, auprès de la région de la capitale, concernant les consultants importants, les devins mobilisés ont tendance à employer seulement un instrument divinatoire par personne.

## **5 - Corrélation entre le nom de famille des devins et les catégories des instruments mantiques**

Cai Lili observe une corrélation entre le nom de famille des devins et les instruments employés. Par exemple, les devins portant le nom de famille Ying 應 et Huang 黃 emploient tous les instruments de la catégorie de l'achillée. Ceux portant le nom de famille Xu 許 et Guan 觀, quant à eux, utilisent tous les outils de la catégorie de tortue<sup>1</sup>. On voudrait souligner pour notre part que lorsqu'un devin utilise un instrument qui n'est pas le sien, la correspondance entre le nom de famille et la classification des outils mantiques est aussi constatée. Par exemple, le devin Ying Jia 應嘉 utilise une « achillée du marquis de Wei » (衛侯之筮 GL : A3.114 complété de A3.113), suivant la tradition des Ying, familiers de l'achillée. Alors que Xu Ding 許定 emploie quant à lui un « Grand gardien du foyer du responsable de tumulus, Yi » (陵尹懌之大保家 GL : A3.216, B2.25 complété de C.205 et de B3.48, B2.27), conformément aux habitudes des Xu, qui maîtrisent bien la carapace de tortue.

Ces praticiens divinatoires possèdent bien un savoir-faire mantique, et sont spécialisés soit dans la divination par la carapace de tortue, soit par l'achillée. Cette spécialisation ne se manifeste pas uniquement au niveau collectif chez les devins portant un même nom de famille, mais aussi à un niveau individuel. Pour un devin, il peut se présenter à plusieurs reprises au sein d'un même corpus, voire dans des corpus différents. Les instruments divinatoires qui lui sont associés ne sont pas tous pareils. Pourtant, ces outils mantiques appartiennent toujours à une catégorie, soit la carapace de tortue, soit l'achillée<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cai Lili 2012, p. 196. On discutera aussi de cette correspondance dans la section de la « Formations des devins » plus loin.

<sup>2</sup> Concernant les instruments divinatoires associés avec le même devin, voir Cai Lili 2012, p. 197, les deux tableaux. À propos des corpus découverts ultérieurement, on ajoute deux devins attestés dans les corpus différents. Un certain Guan Peng 觀朋 emploie le même instrument « Esprit éternel » (*changling* 長甞, tortue) dans trois occurrences (BS : 230, 242 ; YC : 1). Un autre, Yi Yi 義懌, utilise trois outils de tortue dans quatre occurrences : « Esprit auguste » (*huangling* 車+圭 甞 WSQ : 2), « Résistance longue neuve » (*xinchangla* 新長刺 TXG : 9.1, 35), « Esprit blanc » (*bailing* 白 甞+甞 TXG : 10).

## 6 - Distinction entre pyromancien et cléromancien

Cai Lili pense que pour les devins du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle, il existe une distinction nette entre les pyromanciens et les cléromanciens, chacun étant spécialiste de son domaine. La seule exception se trouve dans le corpus de Tianxingguan. Les praticiens y sont plus polyvalents, maîtrisant à la fois la divination par la carapace de tortue et l'achillée<sup>1</sup>. Son argument se fonde sur le fait que les instruments divinatoires tels que « Supporteur de destin » (*chengming* 承命), « Nouveau supporteur de destin » (*xinchengming* 新承命), « Résistance longue » (*changla* 長刺) et « Nouvelle résistance longue » (*xinchangla* 新長刺) appartiennent tous à la catégorie de l'achillée. Or, dans nos critiques de la proposition de Cai Lili (voir la section I.2 « Classification » de ce chapitre), on estime que tous les quatre sont de la catégorie incertaine. Finalement, il n'y a pas d'exception à propos de la spécialisation d'instruments divinatoires du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle. Les pyromanciens n'emploient pas l'achillée, et les cléromanciens n'utilisent pas la carapace de tortue. Une ligne nette est marquée entre ces deux types de savoir-faire divinatoires.

## 7 - Absence de noms d'instruments mantiques dans le préambule : une marque du statut inférieur du consultant

Le nom de l'instrument divinatoire employé par le devin n'est pas mentionné dans le préambule dans certains corpus. Ce phénomène est attesté dans trois unités textuelles au sein de deux corpus (TWS : 1, 3, XJW : 1), récemment découverts en 2019. Cette absence se trouve aussi au sein du petit corpus de Qinjiazui<sup>1</sup>. Par conséquent il est difficile de penser que cela est dû à une inattention ou un oubli des devins ou des scribes.

En effet, la formule standard du préambule d'un registre divinatoire est la suivante : une date précise avec l'année, le mois et le jour ; le nom du devin avec la préposition *yi* 以 (au moyen de) suivi par le nom de l'instrument divinatoire employé ; la préposition *wei* 為 (pour) et à la fin, le nom du consultant. La première partie d'un registre divinatoire se termine toujours avec le caractère « faire l'auguration » (*zhen* 貞). Dans les deux exemples du corpus de Tangweisi, le nom d'outil mantique est omis. Cette omission laisse la préposition *yi* 以 (au moyen de) directement devant celle de *wei* 為 (pour). Sur le plan grammatical, le caractère *yi* 以 (au moyen de) n'a plus de sens dans le contexte où deux prépositions se succèdent l'une

---

<sup>1</sup> Cai Lili 2012, p. 198-199, deuxième tableau.

après l'autre. Après avoir « arraché » le nom de l'instrument divinatoire sur le registre divinatoire, le réalisateur de la rédaction de deux registres divinatoires en question n'a pas fait d'effort pour reformuler le préambule. Quant à l'agencement des graphies de ces deux lattes en question (TWS : 1, 3), aucune situation inhabituelle n'est constatée sur l'espace laissé entre les graphies du préambule<sup>1</sup>. On peut ainsi constater que l'omission du nom concret des instruments divinatoires est bien conçue et réalisée avant la rédaction du compte rendu et non après. En même temps, une information est malgré tout précisée, l'outil de divination appartient au type de l'achillée (*shi* 筮 TWS : 1, 3), ajouté après le mot clé « faire l'auguration » (*zhen* 貞) en clôture du préambule. La catégorie de l'instrument divinatoire est bien explicite, pourtant son nom concret n'est pas du tout mentionné dans le compte rendu.

Dans le corpus de Xiongjiawan (XJW : 1), la préposition *yi* 以 (au moyen de) est omise ainsi que le nom de l'instrument divinatoire. Pourtant, le nom du devin est noté avec le seul caractère 此+自+十. En effet, le devin peut être mentionné uniquement par son prénom d'un caractère dans nos corpus. Néanmoins, ce phénomène est attesté essentiellement dans la partie du premier pronostic, mais très rarement dans le préambule<sup>2</sup>. Le devin se présente systématiquement avec son nom complet (nom de famille et prénom) dans la première partie d'un registre divinatoire. De ce point de vue, l'exemple du corpus de Xiongjiawan constitue un spécimen exceptionnel. Dans ce texte, même la catégorie de l'instrument divinatoire n'est pas précisée. On ne connaît absolument rien de l'outil impliqué dans l'activité mantique.

En effet, l'absence du nom de l'instrument divinatoire est aussi attestée dans le corpus de Qinjiazui1. Après une date précise, une reconstitution des fragments s'écrit ainsi :

紫以其有疾之故，筮之。馱口曰：有崇見... (Qinjiazui1 : 1)

En raison des maladies de Zi (*le prénom du consultant de ce corpus*), [le devin] fit l'auguration par l'achillée. [Le devin] Hu X fit le pronostic : les malédictions proviendront de...

<sup>1</sup> Voir Zhao Xiaobin 2019, pl. 1, recto, pl. 3, recto.

<sup>2</sup> Pour la mention du nom de devin dans le premier pronostic, voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section IV.1.a). Une autre exception est témoignée par le fragment (GL : A1.3). La mention du devin se constitue par le seul caractère Chuang 怱.

On voit ici encore un emploi d'achillée pour le consultant Zi, sans la mention du titre de fonction dans l'ensemble du corpus de Qinjiazui1. En l'absence de mention du nom d'instrument divinatoire, qu'ont ces trois petits corpus en commun ? On y trouve uniquement les consultations sur les maladies, et non de consultations sur l'année. Le thème univoque de ces divinations s'explique par une position sociale des consultants relativement modeste. Petit fonctionnaire ou roturier fortuné, leur préoccupation prioritaire nous semble avant tout être l'amélioration de leur santé, et non une belle carrière à venir<sup>1</sup>.

Ces consultants relativement modestes peuvent bénéficier d'un service fourni par les devins civils moyennant un certain coût. Pourtant, dans les rapports des divinations de leurs comptes, une empreinte est bien marquée pour ces personnes aux positions moins importantes : premièrement, les devins ont tous utilisé un type d'achillée ; deuxièmement, les devins ne mentionnent point le nom de l'instrument employé dans les activités mantiques.

De ce fait, on constate que les carapaces et les plastrons de tortues possèdent une place plus prestigieuse par rapport à l'achillée, car la première catégorie d'instrument mantique n'est pas attestée dans les corpus des consultants moins importants. En même temps, on s'aperçoit aussi d'une dimension symbolique des noms d'instruments divinatoires : pour les consultants modestes, les instruments mantiques employés dans leurs comptes rendus divinatoires ne sont précisés qu'avec la catégorie, l'achillée en l'occurrence, mais sans les noms concrets. Est-ce le signe que les devins ont employé une catégorie d'outil divinatoire sans nom précis ? Nous ne le croyons pas. Au travers des sections précédentes du présent chapitre, on a observé une tendance à la multiplication et à la diversification des noms d'instruments divinatoires chez les devins du IV<sup>e</sup> siècle du royaume de Chu. Par exemple, les devins ajoutent un caractère *xin* 新 (neuf) sur un nom déjà existant pour apporter une nuance dans les corpus de Geling et de Tianxingguan. Dans ce cadre-là, on ne pense pas que l'existence d'un outil mantique sans nom concret soit possible. La raison de l'absence des noms des instruments concrets dans les trois petits corpus ci-dessus nous semble la suivante : les devins ne peuvent pas les noter précisément dans les registres divinatoires, car la mention explicite de ce détail est un privilège réservé aux consultants possédant un statut assez élevé. En ce qui concerne la pratique, on ne sait pas si le devin s'occupant de la divination a utilisé un instrument moins réputé ou l'habituel pour ses clients moins importants.

---

<sup>1</sup> Concernant ces consultants situés dans le plus bas de l'hierarchie sociale de nos corpus, voir le chapitre IV « Acteurs » (section IV.2.b).

Cette conscience du statut social différent de consultant et d'une réalisation des rédactions tenant compte de cette différence dans les registres divinatoires mérite notre attention. En effet, nous comprenons les registres divinatoires comme des comptes rendus des divinations pour un client dans un cadre personnel et non officiel<sup>1</sup>. L'accès à ces documents est réservé seulement aux praticiens, au consultant et à son entourage. Autrement dit, si les devins écrivent les noms d'instruments divinatoires dans les rapports, très peu de personnes hors du cercle des gens impliqués dans la divination sont au courant de cette affaire<sup>2</sup>. Malgré tout, les devins n'enregistrent pas les noms des instruments divinatoires dans les registres divinatoires.

De la pratique de mentionner explicitement ou non le nom complet de l'instrument divinatoire employé dans la divination, on constate un fossé infranchissable entre deux groupes de consultants. Le premier groupe se compose de petits fonctionnaires et de roturiers fortunés. Le deuxième consiste en de hauts fonctionnaires et des membres apparentés à la maison royale. D'ailleurs, on note que les deux consultations sur les maladies par l'achillée du corpus de Tangweisi (TWS : 1-2, 3) n'enregistrent non plus les dispositions de tiges d'achillées, notés comme numéros-grammes dans les comptes rendus<sup>3</sup>.

## 8 - Emploi dans les augurations réitérées (*xizhen* 習貞)

On observe une tendance de plus en plus forte de réserver certains instruments divinatoires uniquement pour les augurations réitérées, et non pour les augurations standards du IV<sup>e</sup> siècle à Chu. Dans le plus ancien corpus, celui de Geling, on constate que certains instruments mantiques sont attestés seulement dans les augurations réitérées. Par exemple, le « Supporteur de vertu » *chengde* 承惠 (GL : B4.49), le « Supporteur de vertu neuf » *xinchengde* 新承惠 (GL : A3.193), le « Supporteur du pays » *chengguo* 承國 (GL : B4.141) et le « Gong résonné » *mingluo* 鳴舟+羅<sup>4</sup> (GL : A3.41) se trouvent tous uniquement une fois dans le corpus, tous inscrits dans le cadre d'une auguration réitérée. À cause de l'état fragmentaire du corpus de Geling, on ne connaît pas la procédure exacte de cette opération

---

<sup>1</sup> Voir le chapitre IV « Acteurs » (section II.4 et II.5).

<sup>2</sup> Outre le consultant, son entourage, les devins et les scribes, on pense surtout aux sacrificateurs qui réaliseront certaines propositions cultuelles proposées par les devins par la suite.

<sup>3</sup> Pour les textes en question et les photos des lattes, voir Zhao Xiaobin 2019, p. 23, pl. 1-3.

<sup>4</sup> Constance Cook propose une lecture de cet outil comme *niaoluo* 蔦蘿 avec la clé de l'herbe. Ce terme est une sorte de pelouse ou achillée, voir Cook Constance 2006, p. 106, n. 84. Sans les exemples concrets de ce genre d'emprunt phonétique attestés dans les manuscrits, on préfère rester plus fidèle aux graphies telles quelles.

spécifique au sein de corpus. Tout ce que l'on peut dire est que son occurrence est beaucoup moins importante par rapport à celle des augurations standards<sup>1</sup>. En même temps, d'autres outils mantiques, par exemple, le « Grand milieu » (*dayang* 大央) est attesté à la fois dans une auguration réitérée et une auguration standard<sup>2</sup>.

Dans le corpus de Tianxingguan, plusieurs instruments divinatoires sont attestés à plusieurs reprises uniquement dans les augurations réitérées<sup>3</sup>. Ce phénomène doit être pris en compte avec la particularité des augurations réitérées au sein du corpus de Tianxingguan : ce corpus possède davantage d'augurations réitérées (trente-sept occurrences) que les augurations standards (seize occurrences). Inscrit dans une procédure divinatoire différente des autres corpus importants (Geling, Wangshan, Baoshan)<sup>4</sup>, on considère que l'emploi des instruments divinatoires dans les augurations réitérées de ce corpus n'est pas tout à fait comparable avec les autres corpus.

Dans les deux corpus ultérieurs à celui de Tianxingguan, la situation est plus claire. Les instruments divinatoires employés dans les augurations réitérées, l'« Esprit jaune, catégorie tortu » *huangling* 黃靈 dans le corpus de Wangshan (WS : 88, 91), le « Lien rouge, catégorie achillée » *tongluo* 彤駱 dans le corpus de Baoshan (BS : 223), ne sont plus attestés dans les augurations standards. Notons en passant qu'au sein de ces deux corpus, la fréquence des augurations réitérées est beaucoup moins importante par rapport aux augurations standards : deux contre neuf au sein du corpus de Wangshan, une contre vingt-et-une au sein du corpus de Baoshan. Comme l'exemple du corpus de Baoshan nous le montre, l'auguration réitérée devient une opération « de secours »<sup>5</sup>. Son emploi a lieu uniquement après une consultation sans résultat majoritaire dans les propositions culturelles proposées par les devins participants.

En effet, si l'on examine systématiquement la présence des devins s'occupant des augurations réitérées dans les corpus de Wangshan et de Baoshan, on constate qu'ils n'apparaissent que dans les augurations réitérées, mais jamais dans l'auguration standard. En fin de compte, dans les corpus de Wangshan et de Baoshan, non seulement certains

---

<sup>1</sup> Pour les occurrences des augurations réitérées dans le corpus de Geling, voir Cai Lili 2015, p. 595-596.

<sup>2</sup> Pour toutes les occurrences de ce « Grand milieu », voir Cai Lili 2015, p. 796.

<sup>3</sup> Voir les annexes, Tableau XXI : Instruments divinatoires dans le corpus de Tianxingguan.

<sup>4</sup> Voir le chapitre IV « Acteurs » (section I.6.C).

<sup>5</sup> On discutera en détail l'exemple de l'auguration réitérée dans le corpus de Baoshan dans le chapitre VII « Le panthéon de Chu ».

instruments divinatoires sont réservés aux augurations réitérées, mais aussi aux devins impliqués dans les mêmes activités mantiques. Ces derniers ne participent pas aux augurations standard.

## 9 - Mention dans un contexte logistique : différents niveaux de la familiarité avec les instruments divinatoires

Dans le corpus de Geling, on trouve une mention d'un instrument divinatoire singulier :

« ...l'année, au mois *jiuyue* (6/12), au jour *jiashen* (21/60), l'assistant du responsable des artisans a pris « La vertu et l'esprit » d'après l'ordre du seigneur... »

...之歲，九月，甲申之日，攻差以君命取惠<sup>1</sup> 霽+暱... (GL : B4.144)

En effet, le nom « La vertu et l'esprit » est uniquement attesté par cet exemple du corpus de Geling. Ce nom apparaît dans un fragment dont le contexte est bien préparatoire. Le cadre de cette recherche de l'instrument divinatoire n'est ni divinatoire ni sacrificiel, mais encore une fois « logistique ». Par ailleurs, dans notre discussion sur les acteurs de nos documents, « l'assistant du responsable des artisans » (*gongcha* 攻差, lu comme *gongzuo* 工佐) appartient plutôt aux fonctionnaires des sacrificateurs<sup>2</sup>. Se voir confier la tâche de chercher un instrument divinatoire en tant que membre des spécialistes de l'immolation ne correspond pas tout à fait la distinction nette entre les devins et les sacrificateurs.

Ce phénomène est intéressant à plus d'un titre. Premièrement, on constate que dans l'administration locale de la seigneurie du consultant du corpus de Geling, le petit préposé est plus polyvalent. Il fait tout ce que son supérieur lui a demandé. Sa tâche quotidienne déborde souvent celle indiquée par son titre « l'assistant du responsable des artisans ». Dans ce cas-là, interroger le lien entre son travail concret et son titre de fonction comme indice de sa responsabilité nous semble moins pertinent.

Deuxièmement, le plus intéressant selon nous est l'unique occurrence du nom « la vertu et l'esprit ». Parmi les deux composants du terme *deling* 惠霽, le caractère *de* 惠 s'associe seulement à l'achillée, par exemple, dans le « Supporteur de vertu » *chengde* 承

---

<sup>1</sup> Song Huaqiang propose une lecture de ce caractère comme *chi* 熾 (brûlant), compris dans le sens d'une couleur rouge, voir Song Huaqiang 2010, p. 143-144. On considère cette lecture non pertinente, car la graphie *de* 惠 (vertu) est attestée à plusieurs prises dans nos corpus. On ne voit aucune raison de la lire et la comprendre comme une autre graphie. Pour toutes les occurrences de la graphie *de* 惠, voir Cai Lili 2015, p. 1333-1334.

<sup>2</sup> Voir le chapitre IV « Acteurs » (section II.1).

惠<sup>1</sup>. Quant au terme *ling* 靈, il a un lien de tout temps avec la tortue, à travers l'exemple de l'« Esprit éternel » *changling* 長靈<sup>2</sup>. Finalement, c'est compréhensible de ne trouver nulle occurrence avec la même mention « La vertu et l'esprit » ailleurs dans le même corpus. En effet, ce composé contient deux éléments non compatibles de deux catégories d'instruments divinatoires. Pour cette raison, un nom d'outil mantique ne possède jamais les caractères *de* 惠 (vertu) et *ling* 靈 (esprit) en même temps. Quelle que soit sa classification (tortue ou achillée), cet instrument divinatoire ne peut pas être à la fois une carapace de tortue et une achillée. Cette composition incluant les deux représentants de catégories des outils mantiques signifie les instruments divinatoires en général. En fin de compte, on considère que le terme « La vertu et l'esprit » (*deling* 惠靈) désigne une appellation générale des instruments divinatoires par les gens qui ne sont pas des devins.

Ainsi, on observe que les instruments divinatoires sont mentionnés dans trois cadres différents par trois groupes d'acteurs distincts. Dans les registres divinatoires et chez les devins discutés dans cette section du chapitre, les noms des instruments divinatoires sont riches et diversifiés<sup>3</sup>. Dans les documents notant les préparations des activités mantiques par des non spécialistes, ces outils mantiques sont appelés d'une manière assez générale, carapace de tortue et achillée comprises. Dans la prière adressée aux ancêtres et aux divinités par le consultant du corpus de Geling<sup>4</sup>, seule la tortue est mentionnée dans le discours, avec un nom connu dans les sources transmises, « grande tortue » (*yuangui* 元龜 GL : A3.15 complété de A3.60).

On voit aussi un différent degré de la familiarité avec les instruments divinatoires. Les devins sont sans doute les personnes qui connaissent le mieux ces outils professionnels. Les fonctionnaires locaux ont une idée sur les appellations des outils mantiques, employant une nomination générale. Malgré cette généralité, les caractères tels que *de* 惠 (vertu) et *ling* 靈

---

<sup>1</sup> Pour tous les noms d'instruments divinatoires possédant le caractère *de* 惠, voir Cai Lili 2015, p. 1333-1334.

<sup>2</sup> Pour tous les noms d'instruments divinatoires possédant le caractère *ling* 靈, voir Cai Lili 2015, p. 1382-1385.

<sup>3</sup> Assez rarement, les devins emploient l'instrument mantique dans une manière générale, par exemple : « malédictions, pareilles que celle [montrées] par la carapace de tortue » (...崇, 與龜(龜)同敏(崇) GL : C.241). Ce morceau de texte se situe dans la partie du premier pronostic. Il parle des origines des malédictions au sein d'un groupe dont les propositions culturelles sont identiques à celle d'un autre groupe de propositions culturelles, réalisées par une carapace de tortue. Dans un autre fragment à la structure similaire, à la place du caractère *mian* 黽, lu comme *gui* 龜 (carapace de tortue), on trouve un prénom de devin (GL : A3.3). Vu que le fragment en question (GL : C.241) mentionne l'instrument divinatoire mais pas le prénom d'un devin, on suppose que deux groupes de propositions culturelles sont issus d'un même devin.

<sup>4</sup> On discutera la prière dans la dernière section du présent chapitre.

(esprit) font bien parties des noms des instruments divinatoires employés par les devins de l'époque. Cette désignation reflète aussi la connaissance de gens non spécialistes mantiques sur les outils mantiques. On remarque aussi dans le fragment en question que l'assistant du responsable des artisans cherche les instruments divinatoires suivant l'ordre du seigneur (le consultant du corpus de Geling). Par conséquent, on peut déduire que le seigneur lui-même possède aussi une connaissance relative des appellations des outils mantiques de l'époque. Finalement, une appellation telle que « grande tortue » dans la prière adressée aux ancêtres et aux divinités par le consultant du corpus de Geling ne signifie pas que ce dernier n'a aucune idée des nominations des carapaces de tortues contemporaines, qui sont plutôt limitées par la nature figée et conservatrice du contenu de la prière<sup>1</sup>. Cette mention des instruments divinatoires dans un contexte logistique est un exemple rare sur lequel on peut avoir une idée de la familiarité des gens non devins à propos de l'appellation des outils mantiques au royaume de Chu à l'époque.

## II – Certaines particularités de savoir-faire divinatoires au sein des corpus éloignés de la capitale

Dans cette section, on analysera quelques spécificités des savoir-faire divinatoires de certains corpus des registres divinatoires. Avant d'aborder le sujet, il nous semble important de donner une explication sur l'organisation de notre rédaction : pourquoi laisser les instruments divinatoires hors de la présente section ? Les outils mantiques appartiennent bien évidemment au savoir-faire divinatoire. Ces appareils du métier des devins constituent un élément indispensable dans les éléments des activités divinatoires, et sont par conséquent nécessaires dans chaque compte rendu. Même dans les corpus des consultants moins importants, les devins doivent préciser la catégorie de l'instrument employé. C'est un élément fondamental de l'unité textuelle, précisément celui du préambule, de chaque corpus. Cette caractéristique propre aux instruments divinatoires les différencie sensiblement de ce que l'on discutera par la suite. C'est la raison pour laquelle les outils mantiques ont d'abord été traités dans la section précédente. On va désormais analyser les particularités de deux corpus éloignés de la capitale.

---

<sup>1</sup> Le terme « grande tortue » (*yuangui* 元龜) est déjà attesté dans plusieurs chapitres des *Documents vénérables* (*Shangshu* 尚書), pour la mention du terme dans l'ouvrage en question, voir Kern Martin 2017, p. 273-283.

## 1 - Particularités du corpus de Geling

Dans ce plus ancien corpus, on observe plusieurs spécificités de savoir-faire divinatoire, qui ne sont plus attestées dans les corpus tardifs.

### a) Mention explicite du pronostic

Dans la partie du premier pronostic de la structure d'un registre divinatoire, on identifie trois éléments : le pronostic proprement dit, les compléments positifs et les prédictions négatives<sup>1</sup>. Le premier et le troisième élément se présentent systématiquement dans l'ensemble de nos corpus. Pourtant, seuls les devins du corpus de Geling donnent un nom à l'oracle comme résultat de leur divination : *zhao* 𠄎 (兆 augure). Dans le premier pronostic de corpus de Geling, le pronostic prend souvent la forme suivante : « L'augure ne porta aucun dommage. » (𠄎(兆)亡(無)咎). Créer un nom spécifique pour l'oracle de la divination est une pratique singulière, voire une invention des devins dont la première et la dernière trace sont laissées dans le corpus de Geling. Car on ne trouve ce mot ni dans les inscriptions oraculaires des Shang ni dans celles des Zhou<sup>2</sup>.

Dans le corpus de Geling, le caractère *zhao* 𠄎 est aussi employé comme un déterminant pour marquer la qualité d'une offrande mentionnée dans les propositions culturelles, par exemple, des jades de bon augure (𠄎玉)<sup>3</sup>. Dans les corpus plus tardifs, on ne trouve plus ce nom spécifique de l'oracle<sup>4</sup>. Il a disparu du premier pronostic. D'ailleurs, son

---

<sup>1</sup> Voir les analyses en détail dans le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section IV).

<sup>2</sup> Après avoir cherché dans le dictionnaire le plus complet des graphies des inscriptions oraculaires des Shang et des Zhou qu'est le *Xin jiaguwen bian* 新甲骨文編 (Nouveau recueil des inscriptions oraculaires), on n'a trouvé aucune graphie dont la transcription se lise comme *zhao* 兆 (augure). Les éditeurs proposent une transcription de graphie composée des deux éléments *zhao* 兆 (augure) et *bu* 卜 (craquelure), identique à celle du corpus de Geling. Pourtant, graphiquement parlant, cette graphie constitue une craquelure sur une omoplate, et n'a rien à avoir avec la nôtre, qui concerne le royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle. Voir Liu Zhao 劉釗 et al. 2009, p. 204-205.

<sup>3</sup> Pour toutes les occurrences de ce terme, voir Cai Lili 2015, p. 572-577. Parmi toutes ces références, on trouve aussi quelques exemples dans lesquels le caractère *zhao* succède au nom des offrandes dans les propositions culturelles. Si on le comprend comme un déterminant, sa place après le déterminé est étrange du point de vue grammatical. Si on met une virgule entre l'offrande et ce mot, entendant l'expression comme « telle offrande [à tel destinataire], [ceci sera] un bon augure », dans ce cas-là, l'apparition d'un oracle dans la partie des propositions culturelle n'est pas conforme à notre compréhension de la structure des registres divinatoires. De toute façon, ce phénomène est difficile à comprendre.

<sup>4</sup> Dans les inventaires funéraires de la tombe n°2 de Baoshan, les éditeurs proposent la transcription du caractère *zhao* 兆 pour une graphie, voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991a, p. 38, latte n° 265. Pourtant, les spécialistes ne sont pas d'accord sur cette lecture. Pour toutes les propositions de lecture de cette graphie, voir Zhu Xiaoxue 2013b, p. 664, n. 1.

rôle comme déterminant est aussi remplacé par d'autres termes. Pour les jades dans les propositions cultuelles, les devins utilisent *ji* 吉 (faste) pour appeler les jades de bon augure<sup>1</sup>.

Dans le « Livre de divination [par carapace de tortue] » (*bushu* 卜書) mentionné plus haut, plusieurs interprétations des craquelures sur les carapaces de tortues sont proposées dans le texte. L'augure est désigné dans toutes les occurrences par le caractère *zhao* 𠄎 (augure)<sup>2</sup>. L'emploi du même terme *zhao* dans les documents pratiques de Geling et un ouvrage théorique, nous indique une relation assez étroite entre ces deux textes. Il est très probable que le corpus de Geling et le « Livre de divination [par carapace de tortue] » appartiennent à une même tradition divinatoire, sensiblement différente de celle qui est proche de la capitale au sein du royaume de Chu.

### **b) Plusieurs pronostics continués au sein de la même unité textuelle (連續貞問<sup>3</sup>) : une différente attitude envers l'oracle**

Dans le corpus de Geling, on observe une procédure divinatoire dans laquelle plusieurs pronostics se succèdent dans la même unité textuelle. On présentera l'exemple le plus long à notre disposition par la suite<sup>4</sup>. Pour voir plus clairement les différentes étapes des activités mantiques, on a divisé le texte en plusieurs paragraphes :

Description des symptômes du consultant dans une consultation sur les maladies : « [Le consultant a senti] oppressé, et l'éruption de la gale n'a pas encore eu lieu [du fait que le consultant] a eu les furoncles. » 人+忪(悶), 且疔+芥(疥)不出, 以有瘡(疔)。

---

<sup>1</sup> Voir Cai Lili 2015, p. 144-149.

<sup>2</sup> Pour la transcription de ce texte, voir Cheng Shaoxuan 2013, p. 108-112.

<sup>3</sup> Ce terme chinois est proposé par Chen Wei dans un article sur le même spécimen que l'on analysera par la suite, voir Chen Wei 2004, p. 37-38.

<sup>4</sup> Les fragments (GL : A2.19 complété de A2.20 et A3.132 complété de A3.130) qui pourraient apparaître dans la même unité textuelle possèdent certains points communs avec l'exemple suivant. Tous les deux concernent soit la résidence en un endroit, soit le déplacement depuis ce lieu. De toute façon, le contenu est moins complet que celui du spécimen analysé par la suite. Une autre reconstitution ayant les mêmes caractéristiques pourrait être proposée pour deux fragments (GL : A1.3 et A3.184.2 complété de A3.185 et de A3.222). Le premier morceau porte un devin prénommé *Chuang* 愴 dans un préambule complet. Le deuxième morceau mentionne un devin prénommé *Cang* 倉. Pour nous, il s'agit vraisemblablement d'une même personne, avec pour seule différence l'élément sémantique du cœur dans leurs graphies.

La première injonction : « Puisse-t-il se faire que [l'éruption de la gale] ait lieu, [le consultant] n'a pas de trouble. » 尚速出，毋為又+心(尤)。

Le premier pronostic : « [Le devin] Jia fit le pronostic : “L’auguration fut régulière. L'éruption de la gale aura lieu légèrement en retard.” » 嘉占之曰：恆貞吉，少遲出。 Numéro-gramme d'achillée

La deuxième injonction : « [Jia] fit de nouveau l'auguration pour le seigneur : en raison du retard de l'éruption de la gale, puisse-t-il se faire que [le consultant] n'ait pas de malédiction. » 或<sup>1</sup>為君貞：以其遲出之故，尚毋有祟。

Le deuxième pronostic : « Jia fit le pronostic : “Il y n'aura pas de malédiction régulière.” » 嘉占之曰：無恆祟。 Numéro-gramme d'achillée

La troisième injonction : « [Jia] fit de nouveau l'auguration pour le seigneur : en raison de l'absence de malédiction régulière. » 或為君貞：以其無恆祟之故 GL : A3.198 complété de A3.199.2 et A3.112<sup>2</sup>)

Dans ce fragment reconstitué, on constate que le devin, un certain Jia a réalisé trois injonctions et deux pronostics au sein d'une seule opération divinatoire. Cet exemple inestimable est unique dans l'ensemble de nos corpus. Cette chaîne opératoire devait être réalisée en étapes séparées par plusieurs devins dans les autres corpus.

Pour examiner les caractéristiques propres de ce spécimen, on voudrait rappeler la procédure divinatoire générale, représentée par le corpus de Baoshan comme point de comparaison.

	Effectuer	Obtenir un	Interprétation de cet	Donner des
--	-----------	------------	-----------------------	------------

<sup>1</sup> On comprend le caractère *huo* 或 comme *you* 又 (de nouveau), voir Wang Li 2000, p. 342, n. 3. Selon nous, la lecture comme « quelqu'un, certains » ne tient pas dans le contexte, pour ce sens du mot, voir Wang Li 2000, p. 342, n. 1. Certes, le nom du devin peut être omis dans le compte rendu. Mais mentionner un devin d'une manière anonyme comme « quelqu'un » ou « certain » n'est attesté nulle part dans l'ensemble de nos corpus. C'est pourquoi on considère que l'acteur de l'opération divinatoire est toujours le même devin, Jia. C'est aussi la raison de notre interprétation du *huo*.

<sup>2</sup> Cette reconstitution est proposée par Chen Wei dans un article, confirmée par son équipe dans le recueil des manuscrits découverts dans la région de Chu, avec l'aide d'un équipement de l'infrarouge pour éclairer certains points obscurs ou abîmés de certaines graphies, voir Chen Wei 2004, p. 37-38 ; Chen Wei et al. 2009, p. 4, 412.

	l'injonction	oracle par la divination	oracle : trouver les sources de malédiction	propositions culturelles (PC) pour les apaiser
Devin A	Injonction de la consultation	Oracle A	Pronostic A, avenir A du consultant	PC A
Devin B	Identique à celle du devin A	Oracle B	Pronostic B, avenir B du consultant	PC B
Devin C	Identique à celle du devin A	Oracle C	Pronostic C, avenir C du consultant	PC C

Tableau 18 : Processus divinatoire du corpus de Baoshan<sup>1</sup>

Concernant ce processus divinatoire, quelques informations nous manquent cruellement dans le rapport. Premièrement, l'oracle est noté partiellement. On possède seulement le résultat de divination par l'achillée, sa disposition, un numéro-gramme est enregistré systématiquement dans le compte rendu. Par contre, l'augure obtenu par la carapace de tortue, la craquelure, n'est attesté nulle part. Deuxièmement, on ne sait pas comment le devin a pu trouver des propositions culturelles à partir des sources de malédictions du premier pronostic. Car aucun élément n'est mentionné sur ce point dans les registres divinatoires. Concrètement, comment peut-on savoir quelle offrande est convenable pour un parent défunt ou une divinité qui a jeté le sort au consultant ? On n'en sait rien. En tous cas, on suppose que cette entreprise consistant à trouver une solution culturelle n'est pas une divination. Sinon, quelques termes divinatoires de cette partie devraient être aperçus ici ou là dans l'ensemble de nos corpus. Or, cela n'est pas le cas d'après notre observation. On en déduit que le devin possède une sorte de tableau de correspondances entre les forces

<sup>1</sup> Dans le but de mettre en relief la particularité du spécimen du corpus de Geling, on n'aborde pas la partie du deuxième pronostic du corpus de Baoshan, qui est absent dans le fragment du corpus de Geling (GL : A3.198 complété de A3.199.2 et A3.112).

suraturelles (les parents défunts et les divinités toutes comprises) et les offrandes correspondantes appropriées, en prenant bien en compte le statut social du consultant.

Si le consultant a des soucis dans sa carrière à venir ou si sa santé continue de dégrader, c'est sans doute la faute du devin, qui aura mal mené la recherche des origines des imprécations. Précisément, parmi les étapes de l'opération divinatoire, c'est la deuxième étape, son interprétation de l'oracle, qui était incorrecte. Précisément, imaginons une situation dans laquelle les propositions culturelles du devin A deviennent majoritaires après la consultation. Cependant, le destin du consultant ne s'améliore pas après la réalisation de la solution culturelle par les sacrificateurs. Dans ce cas-là, non seulement le premier devin A qui a mal interprété l'oracle est le responsable de l'échec de la consultation, mais aussi celui qui référence le groupe de propositions culturelles trouvées par A, car c'est ce dernier qui assoie l'autorité de la solution du devin A.

Dans une consultation standard du genre Baoshan, chaque devin demande seulement une fois l'oracle, que ce soit la craquelure de carapace de tortue ou la disposition de l'achillée. Trois devins participent à chaque consultation. Une fois qu'un devin parmi les trois fait référence aux propositions culturelles d'un de ses collègues, cet apaisement par le sacrifice et l'exorcisme devient majoritaire. Par contre, pour une consultation qui ne débouche pas sur une solution dominante, un quatrième devin sera sollicité par la suite. La procédure divinatoire de ce quatrième acteur est identique à celle de ses trois collègues. Elle porte sur la même injonction de la consultation en question. La seule différence de cette opération réside dans sa forme d'enregistrement du rapport. Dans le compte rendu de cette quatrième opération mantique, on n'écrit plus la date précise, parfois même on omet même l'injonction. Le registre divinatoire de ce type d'activité s'intitule l'auguration réitérée (*xizhen* 習貞)<sup>1</sup>.

Ainsi, dans le genre de registres divinatoires représenté par le corpus de Baoshan, quelle que soit la nature de l'opération mantique, l'auguration initiale ou celle réitérée, le devin a le droit de demander seulement une fois l'oracle. Si le consultant veut en savoir plus sur son avenir ou sur la raison de son souci présent, il doit solliciter un autre professionnel mantique pour un oracle supplémentaire. Mobiliser plusieurs devins règle le problème du monopole par un seul spécialiste. Alors, si les lectures des oracles sont diversifiées par les

---

<sup>1</sup> Pour cette auguration spécifique, voir chapitre IV « Acteurs » (section I.6.c). Le terme *xi* 習 (réitéré) apparaît au début de document : un tel devin fit une auguration réitéré (*xizhi* 習之). Le caractère *zhi* 之 (celles-ci) concerne les augurations initiales de chaque consultation.

devins, comment peut-on trancher la question ? C'est pour cette raison une organisation des devins avec le nombre impair est mis en œuvre. Le but de cet organisation est d'éviter deux solutions culturelles ayant le poids égal. Avec le nombre impair des devins participants, dans cette sortie de la consultation, on peut espérer trouver une solution majoritaire. Dans cette gestion de l'activité divinatoire, on observe une conscience de la faiblesse humaine avant même l'opération : chaque devin peut se tromper. C'est aussi une raison d'être d'orchestrer les spécialistes mantiques avec le nombre impair, pour remédier à la faute éventuellement commise par l'interprétation humaine de l'oracle.

En même temps, dans le genre de registres divinatoires que le corpus de Baoshan représente, le temps joue un rôle essentiel dans les consultations sur les maladies. Le consultant patiente pour voir l'évolution de sa santé. Si sa situation physique continue de se dégrader, une nouvelle consultation de la même nature sera organisée dans un avenir lointain. On va voir, dans les opérations divinatoires menées par le devin Jia dans le corpus de Geling, que la conception de la dimension temporelle n'est pas du tout la même.

	Partie structurale	Avenir
Formuler l'injonction	Injonction I	
Obtenir un oracle par la divination	Oracle I	
Interprétation de cet oracle : trouver les sources de malédiction	Pronostic I	Avenir I du consultant
Reformuler l'injonction	Injonction II	
Obtenir un deuxième oracle par la divination	Oracle II	
Interprétation de cet oracle : trouver les sources de malédiction	Pronostic II	Avenir II du consultant
Reformuler l'injonction	Injonction III	
Obtenir un troisième oracle par la divination	Oracle III (absent dans la reconstitution de texte)	
Interprétation de cet	Pronostic III (absent dans la	Avenir III du consultant

oracle : trouver les sources de malédictions	reconstitution de texte)	(absent dans la reconstitution de texte)
--	--------------------------	--

Tableau 19 : Processus divinatoire mené par le devin Jia dans le corpus de Geling

Vu la présence de la troisième injonction en tant que sujet de la demande oraculaire réalisée par le devin Jia, il est certain que le troisième oracle et le troisième pronostic existent par la suite dans le registre divinatoire. C'est à cause de l'état fragmentaire du corpus que ces parties sont perdues. De cette façon, Jia demande au moins trois oracles successivement. On constate que les propositions cultuelles ne sont même pas mentionnées dans le texte, car le devin veut d'abord trouver un augure le plus faste possible. La solution sacrificielle sera proposée après.

Dans l'intervention du devin Jia, il réalise au moins trois opérations divinatoires consécutives. À la fin du premier et du deuxième oracle, d'après ses lectures sur les augures, il trouve que le futur du consultant ne sera pas assez auspiceux. C'est pourquoi il entreprend une nouvelle auguration afin de trouver un meilleur futur pour le consultant. Dans l'injonction II reformulée, le pronostic précédent (le pronostic I) se présente comme une cause : « pour la raison du pronostic I » (以其 le pronostic I 之故). C'est pareil pour l'injonction III, succède bien le pronostic II. Dans cette procédure divinatoire, aucune mesure n'est prise pour empêcher l'exclusivité d'une interprétation humaine de l'oracle par un seul agent. Ce spécialiste mantique, un certain Jia, est sûr de sa lecture du début à la fin. Aucun autre acteur n'a été sollicité pour empêcher le monopole du devin Jia.

Dans le registre divinatoire du genre Baoshan, une nouvelle consultation sur les maladies annonce en quelque sorte l'échec de l'opération précédente de la même nature : les souffrances du consultant persistent, voire s'aggravent. Entre ces deux traitements, un certain temps passe. En tout cas, dans le corpus de Baoshan, aucune consultation sur les maladies n'a lieu dans le même mois malgré la dégradation de la santé du consultant. Le consultant et les devins patientent pour voir l'évolution de son état physique. Dans le spécimen du corpus de Geling, vu que plusieurs pronostics liés se présentent au sein d'une même unité textuelle, on suppose qu'ils sont réalisés dans un délai très court, très probablement l'un après l'autre<sup>1</sup>. On

<sup>1</sup> Le pronostic I apparaît à la fois dans le pronostic I et l'injonction II, le pronostic II aussi, dans le pronostic II et l'injonction III. Dans ces contenus identiques, la composition des graphies est homogène. On n'y observe pas de mains différentes, pour les photos de fragments reconstitués (GL : A3.198 complété de A3.199.2 et A3.112), voir Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, pl. 88, 98.

peut ainsi dire que cette immédiateté, ou en d'autres termes, l'absence du délai temporel entre deux pronostics, témoignage d'une profonde différence vis-à-vis de l'oracle entre le corpus de Geling et celui de Baoshan. Dans le spécimen du corpus de Geling, le devin Jia intervient tout de suite après le premier pronostic. En se fondant sur cette prévoyance initiale, il effectue une auguration de nouveau pour un meilleur avenir du consultant. On sent qu'il n'est pas satisfait du premier oracle, ni du deuxième. Quant au corpus de Baoshan, l'homme est plus passif devant l'oracle, soumis à son destin prévu.

L'attitude d'auto-résignation du corpus de Baoshan est-elle la rançon d'un processus divinatoire plus sophistiqué ? Pas nécessairement, car même au sein du corpus de Geling, le spécimen analysé en haut est plutôt une exception. C'est la seule occurrence de plusieurs pronostics au sein d'une seule unité textuelle dans l'ensemble de nos corpus. Le devin concerné, un certain Jia, nous semble être Ying Jia 應嘉. C'est le seul nom complet du devin dans le corpus en question portant le prénom Jia. Il apparaît dans un préambule en bon état de conservation (GL : A3.114 complété de A3.113). On sait que ce spécialiste mantique a été sollicité dans la dernière année du corpus de Geling, au quatrième mois dans le calendrier du Chu, au sein d'une consultation sur les maladies. Très probablement, ces deux fragments (GL : A3.114 complété de A3.113) précèdent le spécimen discuté plus haut (GL : A3.198 complété de A3.199.2 et A3.112). Le même Jia est attesté encore une fois suivant une proposition cultuelle (GL : C.344), donc dans un deuxième pronostic selon la structure du corpus de Baoshan<sup>1</sup>. On conclut que le devin Ying Jia est sollicité au moment crucial, où la santé du consultant se dégrade. Il réalise un processus divinatoire singulier, demandant l'oracle au moins trois fois successivement.

Malgré son état fragmentaire, le recensement des préambules du corpus de Geling nous montre que dans ce texte plus ancien, une gestion des activités divinatoires est déjà établie. Plusieurs devins sont mobilisés le même jour<sup>2</sup>. Finalement, l'exemple singulier, plusieurs pronostics au sein d'une même unité textuelle, s'agit plutôt du témoignage d'une autre tradition divinatoire, attestée marginalement au corpus de Geling, mais complètement absente dans la région de la capitale de Chu quelques décennies après.

---

<sup>1</sup> Le prénom Jia est attesté encore une fois dans un fragment « Jia fit le pronostic, il prononça : “[L'auguration fut] faste”. » (嘉占之曰：吉 GL: A3.75). Un espace relativement important est laissé après le texte sur le support, voir Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, pl. 84.

<sup>2</sup> Voir le Tableau VI dans les annexes : Préambules du corpus de Geling, surtout ceux de la dernière année « L'année durant laquelle le roi se déplaça à la capitale de Xun » (王徙於鄆郢之歲).

### c) Verset sibyllin (*zhou* 繇<sup>1</sup>) concernant la lecture de l'oracle

Le corpus de Geling porte encore quelques particularités concernant la lecture de l'oracle, uniques dans l'ensemble de nos corpus. En raison de sa singularité, les chercheurs ne s'accordent pas sur leur signification. Ils proposent chacun leur lecture, sur certains points assez différentes les unes des autres. En raison de son unique occurrence, l'état actuel de recherche ne nous permet pas de trancher cette question. On choisit un exemple conservé dans un état relativement bon. Dans la traduction du spécimen qui suit, on propose la nôtre sur la première partie de texte. Quant à la deuxième partie, faute de mieux, on traduit simplement deux propositions de lectures pour montrer les différentes façons de compréhension.

« Son ... dit : change à la fin de ce jour. » 其□<sup>2</sup> □<sup>3</sup> (曰)： □<sup>4</sup> (氏)日未兌<sup>5</sup>。

« Le grand discours continue sans cesse, le ... discours relie [un à l'autre], ils se multiplient et à se termine avec ... (lecture proposée par Yu Chenglong)<sup>6</sup> »

---

<sup>1</sup> On suit la traduction du terme en question proposée par Marc Kalinowski, voir Kalinowski Marc 2008a, p. 117. Song Huaqiang classifie plusieurs fragments dans la catégorie des versets sibyllins, voir Song Huaqiang 2010, p. 165-185. Bing Shangbai propose quant à lui sa propre classification, voir Bing Shangbai 2009, p. 232-245. Concernant la nature du verset sibyllin dans son contexte d'origine, voir Scheid John 1998.

<sup>2</sup> Tous les chercheurs interprètent cette graphie comme *zhou* 繇 (oracle). Mais strictement parlant, cette lecture n'est pas tout à fait assurée, car une partie de la surface au milieu de la latte en question est coupée. Par conséquent, les quatre premières graphies sont affectées par ce défaut. Concernant le deuxième caractère qui nous intéresse ici, l'élément de droite conservé sur le support est difficile à identifier avec la clé de la soie comme celle qui est attestée dans le caractère *zhou* 繇. Pour cette raison, on préfère ne pas transcrire cette graphie. Pour la lecture de cette graphie, voir Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin et al. 2013, p. 64, n. 105, pour la photo du fragment en question, voir Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin et al. 2013, pl. 8.

<sup>3</sup> Malgré la partie au milieu abîmée, prenant compte du reste de la graphie en question, la proposition de lecture comme *yue* 曰 (dire) nous semble vraisemblable. Pour la photo du fragment, voir Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin et al. 2013, pl. 8.

<sup>4</sup> Bien que la graphie en question soit partiellement abîmée au milieu, le mot associé avec le caractère *ri* 日 (jour) est très limité dans l'ensemble de nos corpus. En effet, on trouve principalement trois mots précédant celui de *ri* : *zhi* 之 (de), *yi* 睪 (lu comme *ze* 擇 (choisir)) et *shi* 氏 (lu comme *shi* 是 (celui-ci)). Il est difficile d'identifier le reste de la graphie endommagée à celle de *zhi* et celle de *yi*. Il ressemble très probablement à la graphie *shi* 氏, pour toutes les occurrences du caractère *ri* 日, voir Cai Lili 2015, p. 997-1003 ; pour les graphies de *zhi* 之, de *yi* 睪 et de *shi* 氏, voir Cai Lili 2015, p. 854-921, 1316-1318, 1441-1442 ; pour la photo du fragment, voir Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin et al. 2013, pl. 8.

<sup>5</sup> Tous les chercheurs sont d'accord sur le fait que le verset sibyllin en question (GL : A3.31) n'est pas attesté dans la version transmise du *Livre des mutations* (*Yijing* 易經). Mais en raison de la présence du caractère *dui* 兌 (changer) et du contenu sur le discours, plusieurs chercheurs ont fait un lien entre ce fragment et le 58<sup>e</sup> hexagramme du *Livre des mutations*, celui de *dui* 兌. Nous préférons rester prudent et traduire le terme en question littéralement, sans référence à l'ouvrage classique divinatoire.

<sup>6</sup> Voir Yu Chenglong 2004, p. 22.

« Le grand discours reste concentré et honnête, le ... discours connecte un à l'autre, ils sont organisés, en ordre et consolidés, et se terminent avec ... (lecture proposée par Song Huaqiang<sup>1</sup>) »

大言 言+巜言+巜，口言惴惴，若組若結，終以... (GL : A3.31)

Quelle que soit la compréhension de ce texte, on voudrait insister sur le fait que pour nous, il se compose de deux parties distinctes. La première partie réside dans le niveau opérationnel, avec la mention d'un moment précis de la journée : « à la fin de ce jour-là » (*shiri mo* 氏 (是) 日末)<sup>2</sup>. La deuxième partie est une citation concernant un propos, commençant par le terme « grand discours » (*dayan* 大言). Il est probable que ces quelques groupes de quatre caractères sont extraits d'un ouvrage divinatoire, différent du *Livre des mutations*, mais courant au royaume de Chu à l'époque. Par ailleurs, l'état fragmentaire du texte en question nous empêche de savoir s'il est associé à une carapace de tortue ou à l'achillée.

Quant à la position de ce fragment dans la structure du registre divinatoire, on le considère comme une partie du premier pronostic, mais non du deuxième pronostic, car le deuxième pronostic contient une forme figée ainsi qu'une prédiction positive, mais jamais les informations concernant les opérations divinatoires<sup>3</sup>. En raison de la présence, identifiée plus haut, des précisions opérationnelles dans le verset sibyllin, on considère que le fragment en question constitue le premier pronostic dans un registre divinatoire.

---

<sup>1</sup> Voir Song Huaqiang 2010, p. 175-181. Pour les autres propositions de lecture sur ce fragment, voir Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin et al. 2013, p. 64-65, n. 105-109.

<sup>2</sup> En effet, le caractère *shi* 氏, lu comme *shi* 是 (celui-ci) est attesté uniquement dans le corpus de Geling. Il s'associe tantôt avec un toponyme, « cet endroit-là » (*shichu* 氏處), tantôt avec un chrononyme, « ce jour-là » (*shiri* 氏日), « ce mois-là » (*shiyue* 氏月). Une autre occurrence est liée à un groupe de propositions culturelles, « ce groupe de propositions-là » (*shiduo* 氏斂, lu comme *shishuo* 氏說). Pour toutes les occurrences du caractère *shi* 氏, voir Cai Lili 2015, p. 1441-1442.

<sup>3</sup> Concernant le deuxième pronostic dans les registres divinatoires, voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (la section VII).

## d) Un mécanisme oraculaire explicite : de l'oracle à la prédiction

Dans le corpus de Geling, il existe encore deux fragments que les chercheurs considèrent comme des versets sibyllins<sup>1</sup>. Nous ne sommes pas d'accord avec eux sur ce point. Nous pensons qu'il aurait fallu les mettre ailleurs. Voici les spécimens :

« ...craquelure en couleur blanche avec l'extrémité blanche..., c'est pourquoi on l'appelle « perdre ses vêtements ». Esprit de couleur panachée rencontre... par le feu... » (白文末白口, 是以謂之喪袂<sup>2</sup>. 駁口<sup>3</sup>(霽+黽)禺<sup>4</sup>(遇)口口口以火口 GL : B4.45)

« ...fit l'auguration concernant toute l'année pour le seigneur. Puisse-t-il se faire que [le seigneur] ne subisse aucun dommage. [Le devin] fit le pronostic : l'augure n'a pas porté de dommage. Le seigneur perdra ses vêtements. Il y aura de précaution de feu. Il y aurait de [malheur] extérieur... » (君集歲之貞。尚勿有咎。占曰：兆無咎。君將喪袂，有火戒，有外 GL : B4.122)

Concernant le premier fragment (GL : B4.45), aucune indication n'existe pour connaître sa position précise dans la structure d'un registre divinatoire. Quant au deuxième fragment (GL : B4.122), les choses sont beaucoup plus claires. Il comprend la dernière partie du préambule (le consultant est un seigneur, la période intéressée par le client est une année à venir), l'injonction (« Puisse-t-il se faire que [le seigneur] ne subisse aucun dommage ») et le premier pronostic. Dans ce dernier élément, après une formule figée (« [Le devin] fit le

---

<sup>1</sup> Voir par exemple Song Huaqiang 2010, p. 166 et Bing Shangbai 2009, p. 244.

<sup>2</sup> Cette graphie est premièrement attestée dans les dictionnaires de l'époque médiévale, signifiant « vêtements sans manche » ou « vêtements noirs », voir Zong Fubang et al. 2003, p. 3075. Insatisfait de ces gloses tardives, Song Huaqiang propose quant à lui de lire le caractère en question comme *zhi* 職 (charge, fonction), voir Song Huaqiang 2010, p. 181. Nous sommes d'accord avec Song Huaqiang que le sens du terme « perdre ses vêtements » (*sangyi* 喪袂) n'est pas du tout clair dans le contexte divinatoire. Pourtant, on ne trouve pas sa lecture de la graphie en question *yi* 袂 comme *zhi* 職 tout à fait convaincante. Faute de mieux, on traduit le terme *sangyi* 喪袂 littéralement comme « perdre ses vêtements » sans trancher sur les significations légèrement différentes du caractère en question dans les gloses médiévales.

<sup>3</sup> La graphie est partiellement abîmée, voir Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin et al. 2013, pl. 8. Pourtant, le caractère *bo* 駁 (panaché) s'associe uniquement avec celui de *ling* 靈 (esprit) dans tous les corpus importants, voir Cai Lili 2015, p. 1278-1279. C'est pourquoi on pense que la graphie en question s'agit vraisemblablement du caractère *ling* 靈 (esprit).

<sup>4</sup> Song Huaqiang propose de lire le caractère *yu* 禺 (une sorte de singe) comme *yu* 遇 (rencontrer) en se fondant sur les nombreuses occurrences de ce dernier dans les textes divinatoires, voir Song Huaqiang 2010, p. 181-182. On suit cette proposition de lecture.

pronostic : l'augure n'a pas porté de dommage »), se situent les prédictions négatives<sup>1</sup>. Malgré le sens un peu obscur, le terme « perdre ses vêtements » (*sangyi* 喪祀) constitue une partie de malheur dans l'avenir pour le consultant.

L'élément le plus intéressant réside dans le premier fragment (GL : B4.45), le devin fournit une explication dans son rapport : on nomme le premier pronostic comme « perdre ses vêtements » parce qu'une craquelure en couleur blanche avec l'extrémité blanche se présente sur l'instrument divinatoire, en l'occurrence une carapace de tortue (白文末白口, 是以謂之喪祀). L'expression « c'est pourquoi on le nomme » (*shiyi weizhi* 是以謂之) montre clairement une relation correspondante : telle craquelure sur la carapace de tortue observée par les yeux du devin, tel terme employé au premier pronostic dans le registre divinatoire.

C'est aussi en raison de cette expression « c'est pourquoi on le nomme » que l'on considère que les deux fragments traduits ci-dessus ne sont pas des versets sibyllins. En effet, les versets sibyllins cités dans les textes divinatoires, qu'ils soient transmis ou exhumés, sont des extraits d'un ouvrage établi de l'époque<sup>2</sup>. Ce dernier possède une autorité reconnue. En cas d'une citation de cette œuvre, nul besoin de fournir une explication proposée par le devin sur un terme quelconque. L'ouvrage lui-même suffit largement. Ce que l'on observe dans les deux spécimens traduits, tels que « c'est pourquoi on le nomme avec tel terme » est au contraire au principe de citer un verset sibyllin. En effet, dans le style d'un verset sibyllin, les deux fragments en haut (GL : B4.45 et B4.122) devraient mentionner tout simplement « perdre ses vêtements » (*sangyi* 喪祀), sans la description de la craquelure ni l'expression « c'est pourquoi on le nomme » (*shiyi weizhi* 是以謂之), voire omettre aussi le sujet de la phrase tel que « le seigneur dans le temps à venir » (*junjiang* 君將). Car ce sera le consultant de la divination qui perdra à son tour « ses vêtements ». C'est pourquoi on considère que les deux exemples ne sont pas des versets sibyllins.

Paradoxalement, on observe dans le corpus de Geling, un des plus fragmentaires dans l'ensemble de nos textes, le mieux documenté des mécanismes oraculaires du premier pronostic. Nous le présentons dans un tableau suivant :

---

<sup>1</sup> Concernant la composition du premier pronostic d'un registre divinatoire, voir chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section IV).

<sup>2</sup> Concernant l'utilisation du *Livre des mutations* dans le pronostic au sein du processus divinatoire, voir Shaughnessy Edward 1983, p. 97-101.

Oracle observé par le devin	Description de la craquelure (B4.45)	Signe visible
	À partir de l’oracle, le devin donne une définition : perdre ses vêtements (B4.45)	
Pronostic à prévenir	Le consultant perdra ses vêtements (B4.122)	Avenir invisible

Tableau 20 : Mécanisme oraculaire du premier pronostic dans le corpus de Geling

Premièrement, on voudrait souligner que même au sein du corpus de Geling, cet exemple constitue plus une exception qu’un cas général. Deuxièmement, malgré l’état fragmentaire des spécimens, on voit clairement trois étapes au niveau opérationnel : observation de la craquelure sur le support divinatoire en tant qu’oracle, nomination par le devin en oracle, emploi de ce nom par le devin dans le premier pronostic. Ce spécimen unique dans nos corpus montre bien comment le pronostic est bien arrivé des données oraculaires, la logique prédictive établissant une relation de cause à effet, de l’oracle à la prédiction sans aucune ambiguïté. Troisièmement, il est à noter que dans l’ensemble de nos corpus, même celui de Geling lui-même (à part les deux fragments B4.45 et B4.122 analysés ci-dessus), on ne trouve plus de description de la craquelure de tortue, le premier pronostic réalisé par cet instrument précieux contenant uniquement le troisième élément dressé dans le tableau ci-dessus : un avenir négatif du consultant. On n’a donc aucune idée sur quoi le devin a proposé cette prédiction. Par contre, les consultations réalisées par l’achillée contiennent souvent un numéro-gramme en tant qu’oracle dans les comptes rendus<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Pour les numéro-grammes dans les corpus importants, voir Cai Lili 2012, p. 200-201, aussi Jian Lianxiang 2020, p. 140-174. Il est important de signaler qu’aucun numéro-gramme n’est attesté dans le corpus de Wangshan, voir Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin 2019, pl. 2-33.

## e) Coexistence de trois manières de présenter le premier pronostic : trois visages du futur

Ainsi, avec l'exemple du verset sibyllin (section II.1.c) et du mécanisme oraculaire explicite (section II.1.d), on constate que trois manières de présenter de premier pronostic coexistent au sein du corpus de Geling.

La majorité des premiers pronostics dans l'ensemble de nos corpus se présente avec un style un peu général et imprécis, mais leurs sens négatifs ou positifs restent toujours clairs et sans aucune ambiguïté<sup>1</sup>. De surcroît, on voudrait souligner que dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle, auprès de la capitale, ce style devient la forme omniprésente de tous les corpus.

Contrairement à ce style, le sens des versets sibyllins (section II.1.c) n'est pas aisément compréhensible par le lecteur, restant vague et obscur pour un non-spécialiste divinatoire. On ne sait même pas si son sens global est négatif ou positif. Concernant le niveau d'intelligibilité du contenu, on met l'exemple comprenant « Le seigneur perdra ses vêtements » (*junjiang sangyi* 君將喪祀) à mi-chemin entre les deux styles précédents, le situant au milieu des degrés d'informations déchiffrables. Bien que l'on ne soit pas sûr d'une signification au-delà du seul sens littéral de ce terme, on pense que son sens global est négatif, car le terme concerne malgré tout une perte de biens, en l'occurrence des vêtements. En même temps, on se demande si la pratique de présenter le premier pronostic sous la forme de « perdre ses vêtements » en fait un verset sibyllin reconnu par certains devins du royaume de Chu. Autrement dit, ce style intermédiaire, entre clarté et ambiguïté, témoigne de la formation d'une unité de verset sibyllin.

De cette façon, on constate trois manières de présenter le premier pronostic dans les registres divinatoires du corpus de Geling : 1) une façon générale et imprécise, mais explicite, et attestée par la majorité de nos rapports divinatoires ; 2) une version obscure, avec une citation de versets sibyllins ; et 3), un style oscillant entre les deux. En fin de compte, malgré son état fragmentaire, le corpus a bien conservé un savoir-faire divinatoire sensiblement différent de celui en vigueur à la capitale quelques décennies plus tard. Comment expliquer cette différence ? Ce courant de connaissances mantiques pourrait avoir été perdu au gré de la circulation de savoir-

---

<sup>1</sup> Pour la composition du premier pronostic des registres divinatoires, voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section IV). Pour les exemples des premiers pronostics des corpus importants, voir les Annexes, tableaux XII-XV.

faire entre les professionnels mantiques. Il aurait pu résister et avoir été abandonné volontairement par les devins près de la capitale, ces derniers appartenant à une autre tradition divinatoire. Quelle que soit la situation historique de la transmission de cette expertise divinatoire de l'altérité, il est à noter que même dans le corpus de Geling, sa position la situe déjà à une place marginale et mineure. Par conséquent, on peut dire que la forme perfectionnée du rapport divinatoire auprès de la capitale de la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle a déjà émergé, et est plus ou moins fixée à partir du corpus de Geling. L'autre courant de savoir-faire mantique, qui a complètement disparu près de la ville de Ying quelques décennies plus tard, réside d'ores et déjà à une place mineure dans notre plus ancien corpus.

Le standard incarné par le corpus de Baoshan est dominant, mais il n'est pas le seul au IV<sup>e</sup> siècle au royaume de Chu. On constate que les versets sibyllins ont complètement disparu dans la région. Même le style intermédiaire clair-obscur ne laisse aucune trace. Désormais, l'avenir du consultant ne contient plus de mots obscurs ou équivoques. Le voile du destin est effacé, remplacé par un visage sec dont le sens global est général, mais clair.

## **f) Deux manières d'enregistrer les données oraculaires : le pyromancien et le cléromancien**

Grâce aux témoignages du savoir-faire divinatoire propres au corpus de Geling, on peut lire ceux qui concernent la capitale, à travers l'exemple du corpus de Baoshan, avec un œil nuancé. Le mécanisme oraculaire explicite de l'exemple du corpus de Geling (B4.45 et B4.122) nous sensibilise ainsi à un détail qui avait auparavant échappé à notre attention.

Dans les comptes rendus des activités divinatoires près de la ville de Ying, les devins effacent systématiquement les données oraculaires réalisées par la carapace de tortue : aucun rapport divinatoire ne contient la mention explicite de la craquelure. En effet, le témoignage attesté par le fragment (B4.45) du corpus de Geling, est le seul à notre connaissance. Au contraire, les oracles obtenus par l'achillée sont souvent notés dans les rapports divinatoires dans l'ensemble de nos corpus. Dans le corpus de Baoshan, le plus sophistiqué de tous, à une exception de près<sup>1</sup>, la position des numéros-grammes est fixée au même endroit : entre l'injonction et le premier pronostic. Malgré leur présence dans les comptes rendus, aucun indice ne nous montre la relation logique d'une manière explicite entre ces dispositions

---

<sup>1</sup> Il s'agit de l'unité textuelle (BS : 209-211). Le numéro-gramme se situe entre le premier pronostic et l'expression charnière « Procédez aux rites de supplications adaptés à ces conjonctures ».

d'achillées et l'avenir du consultant. C'est l'analyse, proposée plus haut, des deux fragments d'une auguration par la carapace de tortue du corpus de Geling (GL : B4.45 et B4.122) qui nous démontre la présence d'une chaîne opératoire claire, de cause à effet divinatoire, de l'oracle à la prédiction. Par conséquent, on déduit de la même logique opérationnelle que le devin prévient le destin du consultant à la base du numéro-gramme obtenu par l'achillée. Ainsi, on observe une différence entre les registres divinatoires réalisés par la carapace de tortue et ceux par l'achillée : les devins ne mentionnent plus les craquelures sur l'instrument mantique, mais enregistrent les oracles obtenus par l'achillée. Sans prétendre expliquer cette différence sensible, nous proposons quelques remarques sur cette distinction.

Premièrement, l'enjeu réside dans l'économie de l'espace sur le support d'écriture. D'après notre observation, les numéros-grammes de l'achillée prennent généralement une place équivalente à deux ou trois graphies sur la même lamelle de bambou<sup>1</sup>. Quant à une description de la craquelure, la même longueur de deux ou trois caractères de Chu ne peut guère fournir une information claire et compréhensible. Comme l'exemple du corpus de Geling (B4.45) nous l'indique, il contient cinq caractères. Donc noter une description de la craquelure sans ambiguïté à interpréter occupe davantage d'espace d'écriture que celui d'un numéro-gramme.

Deuxièmement, la plus profonde différence concerne selon nous la nature des données oraculaires. L'oracle obtenu via l'achillée, la disposition de l'instrument divinatoire est une information neutre, lue comme un chiffre. Il est prêt et ouvert à interprétation par les courants divinatoires de manières différentes. Quelle que soit l'affiliation mantique revendiquée par le devin pratiquant, le numéro-gramme lui-même ne contient pas d'opinion humaine.

Au contraire, fournir une description de la craquelure sur la carapace de tortue ne constitue pas la même entreprise. Le spécimen du corpus de Geling (B4.45), avec quatre caractères lisibles et un caractère manquant, est trop court et fragmentaire pour nous donner un exemple concret. Toutefois, l'exposé sur les arts divinatoires de la collection des manuscrits de Chu du Musée de Shanghai, nommé « Livre de divination [par carapace de tortue] » (*bushu* 卜書) par les éditeurs, constitue un échantillon parfait de la façon de décrire l'oracle obtenu par les carapaces de tortue. Comme le montre Marco Caboara, dans ce texte

---

<sup>1</sup> Les seules exceptions sont attestées dans le corpus de Geling. Les numéro-grammes suivants occupent une place plus importante : B2.2, B4.68, B4.79.

composé de dix lattes, deux systèmes divinatoires coexistent. Chacun présente l'oracle à sa manière, en utilisant deux groupes de nomenclatures totalement différentes<sup>1</sup>. Ainsi, on peut dire que décrire une craquelure sur la carapace de tortue introduit inévitablement l'interprétation par le devin. Le récit sur cet oracle n'est pas une donnée brute, mais mélangée à l'opinion humaine. En outre, il n'est pas certain que la description donnée par un devin sur une craquelure, façonnée par sa vision divinatoire, soit encore compréhensible et interprétable pour son collègue d'une autre tradition divinatoire. Par rapport à l'ouverture laissée par un oracle de l'achillée, celle laissée par la carapace de tortue constitue une lecture fermée.

De cette manière, on pourrait mesurer la forme standardisée du corpus de Baoshan de façon relative, car même au sein de ce corpus quasiment uniformisé, on peut constater que les pyromanciens et cléromanciens écrivent leurs rapports divinatoires différemment. Les comptes rendus réalisés par les pyromanciens ne fournissent plus de description de la craquelure sur les carapaces de tortue, par conséquent, le premier pronostic prévu nous semble un peu brutal, et sa logique opérationnelle difficile à percevoir. Par contre, les registres faits par les cléromanciens conservent bien un mécanisme oraculaire explicite, de l'oracle à l'avenir du consultant. Avec le numéro-gramme de l'achillée, on voit clairement le processus de l'activité mantique.

## 2 - Particularité du corpus de Dingjiazui

Le corpus de Dingjiazui a été découvert près de la ville Wuhan (Hubei), à deux cents kilomètres à vol d'oiseau de celle qui était alors la capitale du royaume de Chu. Avec 54 fragments, le corpus est assez fragmentaire, mais il présente une particularité digne d'intérêt<sup>2</sup>.

« Pour [atteindre le but] de protéger le consultant, priez de nouveau à Wu privé.  
Pour [attendre le but] de protéger le consultant, priez de nouveau au jour *jimo* (56/60)  
à ... » (至元(其)保,或<sup>3</sup>禱於厶(私) 巫+口(巫)。至元(其)呆<sup>4</sup>(保), 以己未之日<sup>1</sup>或禱於 DJZ :  
M2-1-27)

---

<sup>1</sup> Caboara Marco 2017, p. 28-32.

<sup>2</sup> Wuhanshi wenwu kaogu yanjiusuo *et al.* 2015, p. 50.

<sup>3</sup> Ce caractère se trouve aussi dans plusieurs pronostics continués au sein de la même unité textuelle (連續貞問), voir la section II.1.b du présent chapitre. Par conséquent, on interprète le caractère *huo* 或 (de nouveau) de la même manière que celui dans cette section d'analyse.

<sup>4</sup> Cette graphie n'est pas transcrite dans la présentation de manuscrit. On considère qu'elle est très proche de l'élément à droite, en l'occurrence le caractère *dai* 呆 dans la graphie *bao* 保 dans plusieurs de nos corpus, pour

Ce fragment mérite notre attention pour plusieurs raisons. Premièrement, dans la mention de la prière, le texte évoque seulement la destinataire du rite, en occurrence un Wu privé, mais sans précision de l'offrande. Deuxièmement, le plus intéressant selon nous est la notion de « protégez-le (le consultant) » (*qibao* 其保). En effet, le caractère *bao* 保 est attesté à plusieurs reprises dans nos textes, mais apparaît uniquement dans le nom de l'instrument divinatoire, précisément, celui de « Gardien du foyer » (*baojia* 保家)<sup>2</sup>.

L'idée de mettre le consultant à l'abri des dangers n'est pas toujours attestée dans nos documents. Par exemple, dans les consultations sur les maladies, le consultant a déjà eu mal. La tâche du devin est de trouver les sources précises des malédictions, afin de faire disparaître les douleurs du client. Dans ce genre de document, l'enjeu réside dans l'arrêt des souffrances ressenties par le consultant. Aucune notion de protection du consultant n'existe. Sur la dimension temporelle, on passe du présent (souffrances actuelles du consultant) au passé, afin de trouver les causes de survenue des maladies. Alors que dans les consultations sur l'année, la situation est un peu différente. D'après les analyses de la structure des consultations sur l'année, le but de cette opération réalisée en début d'année est de découvrir les origines de menaces qui affecteront la carrière du consultant dans l'année à venir. Par conséquent, on peut interpréter ce genre de consultation, une élimination des dangers à venir, comme une sorte de protection pour le consultant. Surtout, cette entreprise vise le futur, car dans les comptes rendus les devins soulignent bien que la période à laquelle s'intéresse le client va du jour de la consultation jusqu'au même mois de l'année suivante<sup>3</sup>. Malgré tout, le terme « protéger » (*bao* 保) n'apparaît pas explicitement dans ces textes.

Après avoir discuté des particularités des corpus éloignés de la capitale du royaume, on peut se faire une idée de la limite du rayonnement de la tradition divinatoire proche de la ville de Ying, ici représenté par le corpus de Baoshan. En gros, on peut dire que plus un

---

ces graphies, voir Cai Lili 2015, p. 1141-1143. En plus, en tenant compte de la même expression apparue au début du fragment, on comprend la graphie en question comme *dai* 呆, lu comme *bao* 保 (protéger).

<sup>1</sup> Une partie de texte se présente en taille de police 10. Cela permet de rappeler que ces graphies sur lattes de bambou sont écrites dans une taille inférieure à celle du reste de texte. Le scripteur a effectivement corrigé le texte, en grattant une partie de caractères d'origine. Avant de réécrire sur l'espace dégagé, il s'est rendu compte que l'extrait prévu était trop long par rapport à l'espace libéré. La seule solution à sa disposition est modifier la taille du texte inséré. Il l'a aligné verticalement à droite de la latte dans une taille bien plus petite, en laissant une colonne vierge à gauche sur le support. Pour la disposition de ce texte inséré, voir Wuhanshi wenwu kaogu yanjiusuo *et al.* 2015, pl., numéro de latte 4 (M2-1-27). La taille réduite de chaque graphie de l'extrait inséré est plus ou moins identique. Cela nous suggère que c'était plutôt avant la rédaction de ce texte que le scripteur a découvert cette contrainte, et non au cours de ses écrits.

<sup>2</sup> Pour toutes les occurrences, voir Cai Lili 2015, p. 1141-1143.

<sup>3</sup> Voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section III.4.a).

corpus est éloigné de la capitale, plus nombreuses sont ses particularités. Dans ces deux corpus de régions éloignées, celui de Geling et de Dingjiazui, chacun à deux cents kilomètres à vol d'oiseau à la ville de Ying, on constate différents courants mantiques. Dans le corpus de Geling, une tradition divinatoire différente se situe à une place mineure. Quant à celui de Dingjiazui, à cause de son état de conservation fragmentaire et de la publication partielle de son contenu, on ne sait pas si le savoir-faire divinatoire repéré et analysé plus haut se situe à une place majoritaire ou minoritaire.

### III – Apport des « Méthodes divinatoires par l'achillée » (*Shifa* 筮法)

En 2013, le volume IV de la collection des manuscrits de l'université de Qinghua a été publié. Dans cet ouvrage, les éditeurs ont nommé un texte « les méthodes divinatoires par l'achillée » (*Shifa* 筮法, désormais « Méthodes »). En effet, le manuscrit en question est un exposé des méthodes et principes de la divination par achillée, dont le résultat est enregistré sous forme de numéro-grammes, identiques à ceux notés dans les registres divinatoires du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Depuis, plusieurs études ont été menées à partir de cette méthode mantique afin d'éclairer la logique opérationnelle au sein des registres divinatoires<sup>2</sup>. Pourtant, dans cette confrontation entre la méthode théorique et les documents pratiques, l'entreprise des chercheurs est toujours concentrée sur la première, et non sur la dernière. Plusieurs tentatives ont voulu montrer que les « Méthodes » étaient employées dans les activités mantiques de l'époque, qui ont laissé en conséquence des comptes rendus. Dans la discussion qui suit, notre démarche sera différente et même opposée aux précédentes : fort de notre connaissance des registres divinatoires, nous vérifierons si le savoir-faire mantique des « Méthodes » est cohérent avec celui des comptes rendus.

#### 1 - Lecture des numéros-grammes dans les registres divinatoires

Tout d'abord, on voudrait présenter très rapidement la lecture des numéros-grammes dans les registres divinatoires. Voici le tableau de correspondances entre un numéro-gramme et un chiffre.

---

<sup>1</sup> Qinghua daxue chutu wenxian yanjiu yubaohu zhongxin 2013, p. 75.

<sup>2</sup> Sans exception, tous les chercheurs tentent d'appliquer « les méthodes divinatoires par l'achillée » au corpus de Baoshan. Voir par exemple, Cook Constance 2016, p. 137-148 ; Jia Lianxiang 2020, p. 265-270. L'article de Constance Cook est peu convaincant, car elle introduit souvent les données fournies par les sources transmises pour argumenter ses lectures dans les manuscrits exhumés. Si on regarde uniquement les registres divinatoires et « les méthodes divinatoires par l'achillée », la proposition de Cook ne tient pas.

Numéro-gramme						
Chiffre	1	4	5	6	8	9
Numéro de latte	BS : 201	Shifa 筮 法 : 23	BS : 229	BS : 229	BS : 229	TXG : 150

Tableau 21 : Correspondance entre numéro-gramme et chiffre

Grâce à une section nommée « le tableau de quatre positions » (*siweibiao* 四位表) des « Méthodes », on sait que pour un numéro-gramme composé de deux colonnes et six lignes et attesté systématiquement dans les registres divinatoires par un instrument d'achillée, il faut le diviser en quatre parties, chacune de trois numéros-gramme<sup>2</sup>.

Parmi les numéros-grammes dans les registres divinatoires, les chiffres les plus fréquents sont le un et le six<sup>3</sup>. Les chiffres impairs sont considérés de nature *yang* 陽, équivalent à la ligne continue (*yangyao* 陽爻) dans un trigramme. Alors les chiffres pairs sont *yin* 陰, équivalents à la ligne brisée (*yinyao* 陰爻) dans un trigramme<sup>4</sup>. Ainsi, on peut transférer un numéro-gramme vers un trigramme. Dans les « Méthodes », six trigrammes sont pareils à ceux attestés traditionnellement dans *Yijing*, deux autres sont un peu différents. Concernant celui de *kan* 坎, les devins de Chu emploient une graphie composée de deux éléments *yan* 爻 et *yi* 衣 verticalement, lu comme *lao* 勞 par les paléographes. Ils utilisent le mot *luo* 羅 pour désigner le trigramme *li* 離 dans la tradition transmise<sup>5</sup>. Nous le montrons dans le tableau suivant.

<sup>1</sup> Contrairement aux autres numéro-grammes pris des photos de lattes, le neuf est tracé par le chercheur Wang Mingqin dans l'étude sur le corpus de Tianxingguan, voir Wang Mingqin 1989, p. 48.

<sup>2</sup> Jia Lianxiang 2020, p. 235 ; Cook Constance et Zhao Lu 2017, p. 119-121.

<sup>3</sup> Pour tous ces exemples au sein des registres divinatoires, sous formes des photos améliorées, voir Jia Lianxiang 2020, p. 140-175.

<sup>4</sup> Voir Cook Constance et Zhao Lu 2017, p. 7-11.

<sup>5</sup> Pour toutes les occurrences de ces deux graphies, voir Jia Lianxiang et Shen Jianhua 2017, p. 192 et p. 180. Pour les trigrammes des « Études », voir Cook Constance et Zhao Lu 2017, p. 27.

Numéro-gramme	Division en quatre positions		Transformation en chiffre		Transformation en trigramme		Noms propres des trigrammes	
	 BS : 229	  	  	1 6 5	1 6 6	 	 	<i>li</i> 離
  		  	8 6 6	1 1 6	 	 	<i>kun</i> 坤	<i>xun</i> 巽

Tableau 22 : Lecture d'un numéro-gramme

À la différence des hexagrammes traditionnels, les numéros-grammes, ou plus précisément les chiffres obtenus par l'achillée, sont pris en considération dans le processus de divination. En effet, la section 26 des « Méthodes » traite des sources des malédictions. Le texte nous indique une liste de correspondance entre les chiffres rares (4, 5, 8, 9) attestés dans le trigramme et l'origine des sorts. En général, ces chiffres exceptionnels sont considérés comme de mauvais signes. Par exemple, concernant le trigramme *li* 離 :

« Les malédictions du trigramme *li* : S'il y a le chiffre quatre, ce sont les morts pendus [qui ont jeté le sort]. » (離崇： ... 四，縊者。... 筮法： 48)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Voir Jia Lianxiang 2020, p. 244 ; Cook Constance et Zhao Lu 2017, p. 137. La traduction de Cook et Zhao doit être consultée avec précaution. Comme Zhou Boqun 周博群 le dit dans son compte rendu sur l'ouvrage en question, la rédaction de traduction est tellement fluide et confiante en soi, qu'un lecteur non spécialisé sur les matériaux ne rend pas du tout compte de la difficulté des anciennes graphies de Chu, ainsi que des différentes lectures proposés par les paléographes chinois sur un seul caractère, voir Zhou Boqun 2020, p. 171. Le pire est que les auteurs ne donnent presque jamais les preuves suffisantes pour démontrer la façon dont ils comprennent la graphie. Leurs propositions de lecture de graphie ne sont pas solides d'un point de vue philologique.

## 2 - Les « Méthodes » ne sont pas *le* livre employé par les devins quand ils rédigent leur rapport d'activités mantiques

Après avoir présenté très brièvement les numéros-grammes dans les registres divinatoires, on effectue la confrontation entre les comptes rendus de divinations et l'exposé théorique des « Méthodes ». Contrairement à nos prédécesseurs, on met l'accent sur les documents pratiques, et non sur l'ouvrage théorique. À notre avis, les « Méthodes » peuvent très bien révéler les règles et les théories mantiques appliquées par les devins qui créent les comptes rendus au pays de Chu au IV<sup>e</sup> siècle. Mais contrairement aux autres chercheurs, on ne pense que ce manuscrit soit celui qui se trouvait sous les yeux des professionnels mantiques à Chu quand ils rédigeaient leurs rapports d'activités. Les « Méthodes » ne sont pas *le* livre employé par les acteurs divinatoires pour trois raisons principales.

Premièrement, les sources des malédictions (*sui* 祟) mentionnées dans la 26<sup>e</sup> section nommée par les éditeurs « malédictions » dans les « Méthodes » sont trop peu nombreuses par rapport à celles attestées dans les propositions cultuelles des registres divinatoires. Jia Lianxiang lui-même avoue qu'il est difficile de trouver les correspondances entre les malédictions mentionnées dans les « Études » et celle trouvée dans les registres divinatoires<sup>1</sup>.

Deuxièmement, une source de malédiction est attestée à la fois dans les « Méthodes » et les registres divinatoires. Mais les numéros-grammes associés à cette origine d'imprécation ne sont pas du tout trouvés dans le document pratique. En effet, la section des malédictions des « Méthodes » nous enseigne que dans quatre trigrammes (*kun* 坤, *kan* 坎, *li* 離, *xun* 巽<sup>2</sup>), dès lors que le chiffre « quatre » se trouve dans les numéros-grammes, les morts pendus (縊者) jettent effectivement un sort au consultant<sup>3</sup>. Dans le corpus de Tianxingguan, un registre divinatoire mentionne une source de malédiction telle que « semblables aux morts pendus parmi les malheurs » (如殃之縊死 TXG : 41), mais dans le numéro-gramme de la même unité textuelle, aucun chiffre quatre n'est attesté<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Jia Lianxiang 2020, p. 262.

<sup>2</sup> Concernant ce trigramme, le texte précise que « [Si le chiffre] quatre [est attesté, la source de malédictions] est soit les fous, soit les morts pendus. » (四, 非狂乃縊者。 筮法: 50)

<sup>3</sup> Jia Lianxiang 2020, p. 244-246.

<sup>4</sup> Voir Wang Mingqin 1989, p. 44 ; Jia Lianxiang 2020, p. 156.

Troisièmement, les « Méthodes » suggèrent que l'année précise de la divination est enregistrée sous une forme de cycle sexagésimal<sup>1</sup>. Or, dans les registres divinatoires du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle, cet élément est toujours bien enregistré dans la partie du préambule au début de rapport. Mais l'année en question est marquée par un événement important ayant lieu lors de l'année écoulée, mais jamais sous forme de cycle sexagésimal<sup>2</sup>.

Finalement, les « Méthodes » mentionnent certaines parties du corps affectées par les maladies et la douleur physique<sup>3</sup>. Pourtant, selon nous, ces informations n'ont rien à voir avec celles des maladies dans l'injonction des consultations sur les maladies. Car elles se situent bien dans deux étapes différentes au sein de la procédure divinatoire. Les « Méthodes » nous renseignent sur l'interprétation de l'oracle obtenu par l'achillée, son contenu correspondant au premier pronostic du registre divinatoire. Quant aux malaises et aux souffrances du consultant dans une consultation sur maladies, elles se trouvent bien avant la demande de l'oracle, dans l'injonction.

On voudrait souligner que la mention des maladies se situe bien dans l'injonction des registres divinatoires. Elle constitue une donnée bien avant la demande de l'oracle, et n'ont rien à voir avec celles des registres divinatoires. Car dans l'ouvrage théorique, tout cela relève de l'interprétation de l'oracle, quant à celles des registres divinatoires, la mention des maladies constitue une donnée fournie par le consultant avant l'auguration.

Dans son étude sur les numéros-grammes dans les matériaux exhumés, Jia Lianxiang propose une vérification des principaux divinatoires des « Études » dans les registres divinatoires du corpus de Baoshan<sup>4</sup>. Par rapport aux études menées par Constance Cook<sup>5</sup>, la méthode appliquée par Jia Lianxiang est fidèle au principe de la philologie. Sa discussion mérite pourtant une réfutation. Premièrement, dans ses analyses, le professeur de l'université de Qinghua considère que le premier mois du calendrier de Chu, *jingyi* 荆夷, est apparenté à

---

<sup>1</sup> Une précision est mentionnée ainsi : « [À propos de] l'ensemble des résultats [concernant] les grandes affaires, si l'année se trouve avant, il y aura des résultats. » (凡果, 大事歲在壽(前), 果。 筮法 : 40-41). Jia Lianxiang pense que le terme « avant » (*qian* 前) désigne l'année enregistrée sous la forme d'un cycle sexagésimal se trouve dans la partie supérieure dans les numéros-grammes, voir Jia Lianxiang 2020, p. 239. Pour la traduction du mot *guo* 果, on la discutera en détail par la suite.

<sup>2</sup> Pour savoir la composition du préambule dans un registre divinatoire, voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section II).

<sup>3</sup> La 29<sup>e</sup> section de l'ouvrage des « Méthodes » énumère les significations des chiffres rares (8, 5, 9, 4) dans les numéros-grammes, au moins un symptôme est mentionné dans chaque chiffre rare, voir Jia Lianxiang 2020, p. 249-251 ; Cook Constance et Zhao Lu 2017, p. 143-144.

<sup>4</sup> Jia Lianxiang 2020, p. 268-270.

<sup>5</sup> Cook Constance 2016, Ke Heli (Constance Cook) 2016.

l'hiver<sup>1</sup>. Il contredit le tableau de la classification des mois par saison à Chu, qui se trouve quelques pages plus haut dans la même monographie<sup>2</sup>. Dans ce tableau, le mois *jingyi* est bien le premier mois du printemps. Étant donné qu'une section des « Études » montre la correspondance entre les saisons et la nature des trigrammes, la saison de la divination joue aussi un rôle dans la lecture de l'oracle<sup>3</sup>. Avec cette erreur dès le début, l'analyse qui suit est par conséquent problématique.

Deuxièmement, Jia Lianxiang veut montrer que l'application des principes divinatoires des « Méthodes » sur les numéros-grammes dans le corpus de Baoshan est toujours conforme au premier pronostic<sup>4</sup>. L'expression qu'il cite toujours est « L'auguration fut régulière, faste. » (恆貞吉), attestée dans le premier pronostic de chaque unité des registres divinatoires. Au niveau littéral, son analyse va de soi. Mais dans le plan pratique, la situation est bien différente. Dans notre analyse de la structure des registres divinatoires, l'expression telle que « L'auguration fut régulière, faste » est une formulation figée dans le premier pronostic<sup>5</sup>. Cette forme montre une régularité des comptes rendus divinatoires, dans une moindre mesure, une relative homogénéité du savoir-faire mantique des devins de Chu au IV<sup>e</sup> siècle. L'enjeu dans le premier pronostic ne réside jamais dans cette expression en question, mais toujours ailleurs<sup>6</sup>. Par conséquent, cette formule ne reflète pas les informations essentielles du premier pronostic.

Si l'on veut bien vérifier les règles divinatoires des « Méthodes » dans la partie du premier pronostic des registres divinatoires, on doit les comparer avec les compléments positifs et les prédictions négatives<sup>7</sup>, et non avec la formule figée. L'entreprise menée par Jia Lianxiang aboutit dès le début dans une impasse.

---

<sup>1</sup> Jia Lianxiang 2020, p. 269. D'ailleurs, il semble que l'auteur ne soit pas très familier des études secondaires des registres divinatoires et sacrificiels. Il cite la thèse de Zhu Xiaoxue soutenu en 2011, mais non la monographie publiée en 2013, basée sur le contenu de cette même thèse.

<sup>2</sup> Jia Lianxiang 2020, p. 264, tableau 5.3.

<sup>3</sup> Par exemple, un extrait des « Méthodes » nous enseigne que : « En hiver : les trigrammes Gen et Li signifient grands fastes, quant au trigramme Dui, petit faste. » (冬：艮羅(離)大吉，兌少(小)吉... 筮法：38)

<sup>4</sup> Jia Lianxiang 2020, p. 268-270.

<sup>5</sup> Voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section IV.1.b).

<sup>6</sup> Voir notre analyse détaillée du premier pronostic dans le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section IV).

<sup>7</sup> Nous identifions ces deux éléments dans le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section IV).

### 3 – Apport des « Méthodes »

Bien que l'on refuse d'établir un lien direct entre les « Méthodes » et les registres divinatoires du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle, on considère que ce manuscrit est utile pour une meilleure compréhension de nos matériaux.

#### a) Mieux comprendre l'absence de prédictions négatives dans le premier pronostic

La première contribution des « Méthodes » est de jeter une lumière neuve sur un terme marquant une absence de prédictions négatives dans le premier pronostic. En effet, l'expression « [Le consultant] ne subira pas de dommage, il n'y aura pas de malédiction » (無咎, 無 敝+示(崇)) est attestée plusieurs fois dans l'ensemble de nos corpus<sup>1</sup>. Grâce à la section nommée par les éditeurs « malédiction » (*sui* 崇), on constate que les chiffres rares (4, 5, 8, 9) dans les numéros-grammes sont considérés comme de mauvais signes. Leur présence dans les trigrammes correspond bien aux sources d'imprécation particulières<sup>2</sup>. Suivant la même logique, on peut penser que le premier pronostic « [Le consultant] ne subira pas de dommage, il n'y aura pas de malédiction » est issue d'un oracle de l'achillée, dans lequel aucun chiffre rare (4, 5, 8, 9) n'est attesté. Deux exemples du corpus de Tianxiangguan confirment notre hypothèse.

Numéro de latte	TXG : 45	TXG : 138
Numéro-gramme		
Transformation en chiffre	6 1	1 1

<sup>1</sup> Pour la présentation de ce point dans le premier pronostic des registres divinatoires, voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section IV.3.b).

<sup>2</sup> Voir Jia Lianxiang 2020, p. 244-246 ; Cook Constance et Zhao Lu 2017, p. 136-139.

	1 6 1, <sup>1</sup> 1, 1 6 1 6 1, 1,	6 6 1, 6, 6 6 6 6 6, 6,
Absence de prédictions négatives	« [Le consultant] ne subira pas de dommage, il n’y aura pas de malédiction. » (無咎, 無崇)	« [Le consultant] ne subira pas de dommage. » (無咎)

Tableau 23 : Correspondance entre l’absence des chiffres rares dans les numéros-grammes et l’absence des prédictions négatives dans le premier pronostic

Dans les numéros-grammes susmentionnés, il n’y a aucun chiffre rare (4, 5, 8, 9). Par conséquent, le premier pronostic est faste pour le consultant. Aucune dommage, ni malédiction n’est prévu dans l’avenir.

Notre théorie rencontre un contre-exemple dans le même corpus de Tianxingguan. En effet, dans un registre divinatoire à propos d’un habitat neuf, le premier pronostic est aussi « [Le consultant] ne subira pas de dommage, il n’y aura pas de malédiction » (TXG : 15.1-15.2). Pourtant, dans le numéro-gramme tracé par le chercheur Wang Mingqin, un chiffre rare, le cinq en l’occurrence, est bien attesté<sup>2</sup>. Finalement, vu que l’on possède davantage d’exemples (TXG : 45, 138) que de contre-exemples (TXG : 15.1-15.2), on considère que notre hypothèse reste valable pour le moment.

<sup>1</sup> Par commodité, on emploie la virgule pour marquer quatre parties de chaque numéro-gramme, chacune composée de trois chiffres.

<sup>2</sup> Le numéro-gramme « cinq » tracé par Wang Mingqin n’est pas très clair, il se trouve au milieu du trigramme en bas et à gauche, voir Wang Mingqin 1989, p. 41. Heureusement, Wang transforme ce numéro-gramme en quatre trigrammes, le trait correspond au chiffre cinq est bien une ligne continue. Par conséquent, on est sûr que le chiffre douteux n’est pas le nombre « six », car six est équivalent à un trait discontinu dans le trigramme.

## b) Comparaison des injonctions entre les « Méthodes » et celles des registres divinatoires

La dernière section des « Méthodes » énumère une grande partie des contenus des sections précédentes. On peut la considérer comme un résumé du manuscrit en question<sup>1</sup>. Elle apporte une nouvelle lumière sur notre compréhension des registres divinatoires. Voici la traduction d'un extrait :

« Au total dix-sept injonctions : elles concernent le résultat, l'arrivée, le sacrifice, la mort et la vie, l'acquisition, la rencontre, la guérison, le dommage, l'homme et la femme, la pluie, le fait d'épouser une femme, la guerre, l'accomplissement, le voyage, la vente, la sécheresse, la malédiction. » (凡<sup>2</sup>十七命<sup>3</sup> : 曰果<sup>4</sup>, 曰至, 曰享, 曰死生, 曰得, 曰見, 曰瘳, 曰咎, 曰男女, 曰雨, 曰娶妻, 曰戰, 曰成, 曰行, 曰讎<sup>5</sup>, 曰旱, 曰崇。筮法 : 62-63)

Si l'on compare cette énumération avec les contenus des injonctions dans les registres divinatoires, le résultat est intéressant : certains sujets, tels que l'homme et la femme, la pluie, le mariage avec une femme, la guerre, la vente, la sécheresse, ne sont jamais attestés dans nos

---

<sup>1</sup> On ne peut pas dire qu'un soin ait été apporté au formatage des textes et à l'ordonnement thématique des sections les unes par rapport aux autres, car l'ordre des sections dans le résumé n'est pas du tout celui attesté dans l'organisation du manuscrit. Mais ce problème dépasse le cadre de notre travail.

<sup>2</sup> Concernant ce caractère, on suit la proposition de traduction d'Olivier Venture, comme « au total », voir Venture Olivier 2018, p. 204, 212. D'après son observation, le caractère en question sert souvent à la fin des listes officielles des Qin et Han en tant que récapitulatif. Il est intéressant de noter que dans les « Méthodes », le caractère *fan* 凡 introduit également un résumé, mais sa position se trouve bien avant l'énumération.

<sup>3</sup> À propos de ce caractère, on suit la lecture des éditeurs du manuscrit, le considérant comme une abréviation de l'injonction (*mingci* 命辭), voir Qinghua daxue chutu wenxian yanjiuyubaohuzhongxin 2013, p. 122, ainsi que Jia Lianxiang 2020, p. 252.

<sup>4</sup> Le sens de ce terme n'est pas très clair. Surtout comparée aux seize autres thèmes concrets, la signification de ce caractère, comme « résultat », nous paraît trop générale dans le contexte. Mais faute de mieux, on ne peut que suivre la proposition des éditeurs du volume IV des manuscrits de l'université de Qinghua, voir Qinghua daxue chutu wenxian yanjiuyubaohuzhongxin 2013, p. 110. Jia Lianxiang suit la lecture de Cheng Hao 程浩, en comprenant le sens de ce mot comme « décider », voir Jia Lianxiang 2020, p. 239. Il pense surtout que la vingt-sixième section discutant le terme *guo* 果 est le principe opérationnel le plus important de l'ensemble des « Méthodes ». Pour nous, le fait d'insister sur l'intention et la volonté de l'acteur humain dans une action de soumission de l'oracle à une force surnaturelle nous gêne quand même légèrement. C'est pourquoi on suit la lecture proposée par les éditeurs, et non celle proposée par Chen Hao et Jia Lianxiang.

<sup>5</sup> C'est la lecture proposée par les éditeurs du volume IV de la collection des manuscrits de l'université de Qinghua, voir Qinghua daxue chutu wenxian yanjiuyubaohuzhongxin 2013, p. 89. Mais comme Jia Lianxiang l'a souligné, cette lecture n'est pas très claire dans le contexte divinatoire, voir Jia Lianxiang 2020, p. 222. On peut aussi consulter la traduction proposée par Constance Cook et Zhao Lu, voir Cook Constance et Zhao Lu 2017, p. 96-97.

corpus de registres divinatoires. Et à l'inverse, quelques sujets des divinations dans les documents pratiques sont aussi absents dans la liste de l'ouvrage théorique<sup>1</sup>.

Un thème peut se présenter de manière détournée dans les documents pratiques. Par exemple, celui de « guérison » (*chou* 瘳) dans les « Méthodes » est, par sa nature, le désir central du consultant et de sa famille dans les consultations sur les maladies. Cependant, le terme en question tel quel n'est jamais mentionné dans l'injonction des registres divinatoires. Bien que l'amélioration de la santé du consultant soit le souci principal des consultations sur les maladies, son injonction prend les formes suivantes : « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun *dommage* » (尚毋有咎), ou « Puisse-t-il se faire que [le consultant] n'ait pas de maladie » (尚毋有恙 (恙)), ou encore « Puisse-t-il se faire que [le consultant] guérisse rapidement » (尚速瘳). Quand la situation de rétablissement devient vraiment désespérée et que le consultant agonise, le ton de l'injonction change, devenant « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne *meure* pas. » (尚毋死)<sup>2</sup>.

Ainsi, on constate que la relation entre les injonctions dans la liste des « Méthodes » est différente entre l'ouvrage théorique et sa mise en forme en pratique. Dans l'ouvrage technique, en dépit d'emplacements différents au sein de l'énumération, de la mort et de la vie (*sisheng* 死生), la guérison (*chou* 瘳) et le dommage (*jiu* 咎) correspondent bien aux trois sections. Mais dans les exemples des registres divinatoires susmentionnés, la guérison en tant que thème est bien cachée par les autres. Son existence individuelle dans l'injonction n'est jamais attestée dans les documents pratiques.

### **c) Consultation de l'oracle en deux temps**

En effet, à la lumière du résumé dans la dernière section du texte, on peut diviser grossièrement le manuscrit des « Méthodes » en deux parties : les dix-sept sections énumérées dans le résumé comme règles spécifiques, et les autres sections en tant que règles générales. Les règles générales sont applicables à toutes les divinations, quelle que soit leur injonction. Par exemple, la 21<sup>e</sup> section de la correspondance entre les saisons et la nature des trigrammes

---

<sup>1</sup> Voir la discussion en détail sur les contenus des injonctions des registres divinatoires dans le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section III.5).

<sup>2</sup> Pour toutes les occurrences dans les consultations sur les maladies, voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section III.5.c).

est consultée dans toutes les sortes d'augurations<sup>1</sup>. Quant aux règles spécifiques, elles sont uniquement consultées quand l'injonction de la divination les concerne. Par exemple, si un grand seigneur se soucie d'une visite au roi<sup>2</sup>, le devin sollicité regarde sans doute la 8<sup>e</sup> section « rencontre » (*jian* 見), etc.

Dans ce modèle d'opération reconstituée, les dix-sept sujets de divination listés dans le résumé sont indépendants les uns des autres. Ce sont des entrées distinctes de chaque auguration. Par conséquent, le dommage (*jiu* 咎) et la malédiction (*sui* 祟), indiqués dans le résumé, sont deux thèmes différents. Cette indépendance de ces deux éléments nous aide à comprendre mieux le processus divinatoire reconstitué auparavant.

En effet, dans notre analyse sur la structure des registres divinatoires, on identifie bien deux éléments distincts dans les prédictions négatives du premier pronostic, le dommage (*jiu* 咎) et la malédiction (*sui* 祟)<sup>3</sup>. Pourtant, on n'a pas beaucoup réfléchi au processus d'obtention de ces deux éléments, car nos matériaux sont silencieux sur ce point. On a l'impression que le devin produit ces deux types de prédictions après avoir consulté l'oracle. Autrement dit, une seule consultation produit deux résultats. Grâce aux « Méthodes », il est possible de pousser encore un peu plus loin notre réflexion sur ce point.

Comment peut-on obtenir deux résultats sur deux thèmes indépendants après n'avoir consulté qu'un seul oracle ? La seule possibilité nous semble être la suivante : dans une consultation réalisée par l'achillée, le devin consulte premièrement le numéro-gramme au sujet des dommages (*jiu* 咎). Par la suite, ce spécialiste mantique interprète le même numéro-gramme une deuxième fois. Cette fois-ci, son sujet est bien différent de la première fois : il concerne les sources des malédictions (*sui* 祟). En effet, l'importance des dommages et des malédictions n'est pas la même. Du point de vue de la structure, les dommages font écho à l'injonction<sup>4</sup>. Quant aux malédictions, ils sont les causes des dommages, ainsi que les raisons d'être des propositions culturelles<sup>5</sup>. Le but des propositions culturelles est juste d'apaiser les

---

<sup>1</sup> Voir Jia Lianxiang 2020, p. 236 ; Cook Constance et Zhao Lu 2017, p. 122-125.

<sup>2</sup> On trouve les exemples dans le corpus de Geling, classifiés par Song Huaqiang dans sa monographie, voir Song Huaqiang 2010, p. 367-371.

<sup>3</sup> Voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section IV.3.c).

<sup>4</sup> Pour la corrélation entre l'injonction et le premier pronostic, voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section IV.2.a et IV.3.a).

<sup>5</sup> Pour la correspondance entre le premier pronostic et les propositions culturelles, voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section VI.1).

ancêtres et divinités qui ont lancé un sort aux consultants. Une fois les sacrifices appropriés réalisés, non seulement il n’y aura plus de malédictions, mais les dommages n’auront pas davantage lieu. Car les dommages sont la forme de malheur pour le consultant qu’il faut à tout prix à éviter, et les malédictions sont les causes.

## IV – Descriptions sur les maladies dans les consultations sur les maladies

Dans les consultations sur les maladies, les malaises voire souffrances du consultant sont notées systématiquement dans la partie de l’injonction<sup>1</sup>. Ces informations sont extrêmement précieuses, car elles constituent des termes concrets, concernant la santé et de façon générale la médecine, employés au IV<sup>e</sup> siècle dans le royaume de Chu. En même temps, on voudrait souligner la particularité de ces descriptions des maladies : elles s’inscrivent dans un cadre divinatoire. En tout cas, on ne peut pas estimer le niveau de connaissance médicale de la société de Chu uniquement à partir de cette courte mention dans l’injonction d’un registre divinatoire. En effet, ce que l’on retire des descriptions des maladies du consultant est de la plume d’un devin, et non de celle d’un médecin.

### 1 – Modèle de composition : les souffrances du consultant et les diagnostics par le devin

Dans notre analyse par la suite, on propose un modèle théorique pour mieux expliquer la composition des descriptions des maladies au sein des consultations sur les maladies. Pour cela, on emprunte deux notions clarifiées par Catherine Despeux<sup>2</sup>. On trouve qu’une distinction entre « la maladie de conception par le patient » et « la maladie de conception par le médecin » est tout à fait applicable et pertinente à nos matériaux d’études. Avec un léger ajustement, on peut employer ces deux notions sur l’ensemble des descriptions des maladies dans l’injonction au sein des consultations sur les maladies.

Ainsi, on comprend les descriptions sur les maladies des registres divinatoires composées de la manière suivante : un diagnostic réalisé par le devin sollicité, équivaut à « la maladie de conception par le médecin » de Despeux, sous la forme de nomination d’une ou plusieurs maladies, se terminant souvent par le caractère *ji* 疾 (maladies) ; avec une

---

<sup>1</sup> Concernant ces descriptions de la douleur, voir le chapitre 2 « La structure des registres divinatoires » (section III).

<sup>2</sup> Despeux Catherine 1999, p. 82.

énumération des souffrances subies par le consultant, équivalente à « la maladie de conception par le patient » de Despeux, très probablement issue directement de la bouche du patient ou de la patiente, souvent introduit par le caractère *yi* 以 (du fait de, du fait que). D'après notre observation, ce modèle est valable pour l'ensemble de nos corpus. Voici quelques exemples :

« [On identifie] les maladies du dos et de la poitrine, du fait du gonflement, de l'oppression du cœur » (休(背)膺疾, 以疔+丰(胛)月+張(脹), 心人+忒(悶) GL : A3.219)

« Ainsi [on identifie] les maladies de l'abdomen et du cœur, du fait des gaz qui refluent, du fait que le consultant mange sans appétit et que depuis longtemps son état ne s'est pas amélioré. » (既<sup>1</sup>腹心疾, 以上+止(上)既+心(氣)<sup>2</sup>, 不甘飮(食), 舊久不疔+馱(瘥)。BS : 236)

« Du fait de son incapacité à manger, du fait de l'oppression du cœur, du fait de l'aggravation des maladies. [On identifie] les maladies de la poitrine et des côtes » (以不能飮(食), 以心人+子(悶), 以馱(變), 月+凶(胸)膻(脅)疾 WS : 37)

« [Du fait de] l'oppression du cœur, de l'incapacité à manger, de l'aggravation rapide. [On identifie] les maladies du pied et de l'ossement » (心人+忒(悶), 不能飮(食), 以聚(驟)馱(變), 足骨疾 WS : 38)

« [On identifie] le froid et la chaleur [du fait de] son absence d'envie de manger, du fait de la sécheresse de sa gorge, du fait de... » (滄(寒)<sup>3</sup>狀(熱)<sup>4</sup>, [不]欲食, 以膾(嗑)馱(乾), 以口... TXG : 3.1)

---

<sup>1</sup> Concernant cette particule modale introduisant souvent les descriptions des maladies, voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section III.3.b).

<sup>2</sup> Donald Harper traduit ce caractère par « vapeur » (*vapour* en anglais). Son interprétation est inscrite dans la lignée du développement des théories médicales, voir Harper Donald 2001, p. 104. Notre démarche, différente de la sienne, s'inscrit dans un contexte divinatoire.

<sup>3</sup> Pour toutes les graphies sous la forme de *cang* 倉, lus et compris comme *han* 寒, voir la discussion détaillée de Guo Yongbing 郭永秉, Guo Yongbing 2015, p.379-397.

<sup>4</sup> Le caractère *ran* 狀 est systématiquement lu comme *ran* 然 dans les manuscrits de Chu, voir Zeng Xiantong, Chen Weiwu 2018, vol. IV, p. 2228. En même temps, dans le manuscrit exhumé *Laozi* B du site Guodian, le

« Du fait qu'il (le consultant) a les maladies de l'épaule, du dos, du bras, de la mesure, de la poitrine, des côtes, du fait de la raison de son oppression du cœur » (以亓(其)又(有)啟+月(肩)、怀(背)、擗(臂)、扶<sup>1</sup>、骨+弄(胸)、**骨髀**(脅)<sup>2</sup>疾, 以愧(悶)心之古(故) TWS : 1)

« Du fait qu'il (le consultant) a les maladies de l'épaule, du dos, du bras, du refus, de la poitrine, des côtes, du fait de la raison de son oppression du cœur » (以亓(其)又(有)啟+月(肩)、怀(背)、擗(臂)、拒<sup>3</sup>、月+工+升(胸)、**骨髀**(脅)疾之古(故) TWS : 3)

On observe que cette composition des descriptions des maladies dans les consultations sur les maladies est attestée dans tous les corpus importants. La tendance générale est que les diagnostics par le devin précèdent les souffrances mentionnées par les consultants. Mais comme les exemples du corpus de Wangshan (WS : 37, 38) le montrent, leurs positions relatives peuvent changer. Dans ces deux exemples, les maux subis par le consultant se trouvent bien avant le diagnostic fait par le devin. Cet ordre relatif est plus logique pour nous, car selon notre compréhension, la demande faite au patient de décrire ses souffrances ressenties précède évidemment les diagnostics effectués par le devin. Dans ce cas-là, un diagnostic précédant la numération des symptômes est légèrement différent de ce qui s'est réellement passé dans les activités divinatoires. Malgré tout, cette différence est mineure, il s'agit juste d'une mise en forme.

Dans la plupart de ces identifications de maladies, une corrélation directe est manifeste : le devin donne les noms des maladies pour les parties du corps de patient, affectées par la douleur. En même temps, on constate aussi qu'un même symptôme, l'oppression du cœur (*xinmen* 心悶) en l'occurrence, une fois associé avec les autres souffrances différentes, peut aboutir jusqu'à des diagnostics assez distinctifs les uns des autres. Par exemple, avec la même mention de l'oppression du cœur, dans le corpus de Geling (GL :

---

caractère *ran* 狀 correspond bien à celui de *re* 熱 dans la version transmise, voir Bai Yulan 2008, p. 313. C'est pourquoi on suit cette lecture proposée par les paléographes.

<sup>1</sup> Le sens de ce caractère dans un contexte des maladies n'est pas clair.

<sup>2</sup> Concernant les caractères transcrits comme *xiong* 胸 (poitrine) et *xie* 脅 (côtés) dans les deux extraits du corpus de Tangweisi (TWS : 1, 3), on suit les propositions de lecture de Su Jianzhou 蘇建洲 2020, voir [http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=3501](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=3501), consulté le 04/10/2021.

<sup>3</sup> Le sens de ce caractère dans un contexte de maladies n'est pas très clair.

A3.219), les maladies du dos et de la poitrine sont identifiées ; au corpus de Wangshan, une fois les maladies de la poitrine et des côtes nommées (WS : 37), les maladies du pied et d'os sont reconnues (WS : 38). Pour le dernier exemple, il est vrai que les diagnostics effectués sont loin des parties affectées par la douleur selon le patient. On ne sait pas si le devin appliqué est très peu expérimenté ou si l'état fragmentaire a enlevé les informations nécessaires à une autre lecture. Quelle que soit la situation, l'exemple (WS : 38) n'est pas un contre-exemple du modèle de composition qu'on propose.

En même temps, une entreprise intellectuelle plus poussée, au-delà de l'identification de l'affection à une partie du corps affectée, est effectuée par certains devins auprès de la capitale. Dans le corpus de Tianxianguan (TXG : 3.1), certains éléments courants de la médecine traditionnelle chinoise, les notions de froid (*han* 寒) et de chaleur (*re* 熱) sont attestées<sup>1</sup>. Dans les deux consultations sur les maladies (TXG : 3.1-3.2, 5.1-5.2) parmi les seize consultations standards du corpus, toutes les deux emploient les mêmes notions de froid et de chaud. D'ailleurs, on trouve également ces notions abstraites de froid et de chaleur dans le corpus de Wangshan. L'état fragmentaire des textes nous empêche d'élaborer une exploitation plus poussée<sup>2</sup>. Finalement, ces exemples de notions abstraites montrent que l'identification des maladies n'est pas une simple dénomination fondée uniquement sur les membres du corps affectés. Certaines entreprises intellectuelles de la part du devin sont malgré tout derrière ces noms de maladies données dans l'injonction. C'est pourquoi on préfère le terme « identification des maladies » à celui de « dénomination des maladies ».

Certains chercheurs tentent d'identifier les maladies dont ont tant souffert les consultants des registres divinatoires avec une nomenclature moderne<sup>3</sup>. On a des réserves sur cette tentative. En effet et même sans formation médicale, il est certain que des maladies différentes peuvent provoquer des symptômes similaires, voir identiques sur la même partie

---

<sup>1</sup> Dans l'ouvrage classique de la médecine chinoise *Huangdi neijing* 黃帝內經 (Canon intérieur de l'empereur jaune), le terme *hanre* 寒熱 désigne le froid et le chaud alternés, voir Unschuld Paul 2016, p. 268-275. Dans nos matériaux, les informations ne suffisent pas à asseoir cette lecture. C'est pourquoi on propose une lecture plus littérale.

<sup>2</sup> Un fragment du corpus de Wangshan est brisé juste après le commencement de l'injonction : « Ainsi [on identifie] le froid... » (既寒(寒)... WS : 1). On suit la lecture proposée par Guo Yongbing, voir Guo Yongbing 2015, p. 397. Un autre extrait est transcrit par les paléographes dans la manière suivante : « Ainsi [on identifie] le froid et la chaleur, du fait de... » (既倉(寒)狀+火(熱)以... WS : 43), voir Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin 2019, p. 7 et pl. 9. Pourtant, on note que la graphie transcrite en *cang* 倉 est assez différente de la forme habituelle, à propos des graphies du caractère *cang*, voir Cai Lili 2015, p. 1339-1341.

<sup>3</sup> Voir Cai Lili 2012, p. 207-223 ; Song Huaqiang 2010, p. 315-324.

du corps. Pour cette raison, on pense qu'une entreprise d'identification des maladies d'autrefois uniquement sur la base de descriptions textuelles peu précises comme celles des consultations sur les maladies n'est pas pertinente.

## **2 - Diagnostics des maladies : une place plus importante que la mention des souffrances du consultant**

Dans les exemples des descriptions des maladies susmentionnées, les souffrances du consultant se composent souvent de deux ou trois termes, en écho aux deux maladies identifiées par le devin dans la plupart des cas. Toutefois, dans le corpus de Tangweisi, on remarque que le nombre des souffrances diminue considérablement. Cette diminution contraste avec l'identification d'un plus grand nombre de maladies. Par exemple, une unité textuelle du corpus de Tangweisi enregistre six diagnostics par le devin avec une seule mention de souffrance, en l'occurrence l'oppression du cœur (TWS : 1). Quant à l'autre unité du même corpus, le mal subi par le consultant a totalement disparu (TWS : 3). D'après ce que l'on observe dans les autres corpus, six maladies identifiées par le devin correspondent au moins à six affections relatées par le consultant, voire plus. Avec la diminution importante voire l'absence totale des souffrances du consultant, on ne voit plus de correspondance entre les affections et les diagnostics effectués par le devin, comme les autres corpus l'attestent. La particularité du corpus de Tangweisi suggère que les diagnostics occupent une place encore plus essentielle que celle des mentions des souffrances du consultant, car ce dernier est seulement partiellement présenté, comparativement à sa forme complète dans les comptes rendus.

À propos de la place plus importante des diagnostics menés par le devin par rapport aux mentions des souffrances, on peut aussi trouver des preuves dans le premier pronostic. Dans les prédictions négatives du premier pronostic, on a des exemples nombreux à notre disposition : « Les maladies persisteront », « Les maladies guériront en retard », etc.<sup>1</sup> En effet, on ne trouve plus la mention concrète des douleurs du consultant dans la partie après la consultation de l'oracle, mais uniquement les diagnostics donnés par un devin appliqué. Après la consultation de l'oracle, l'enjeu attesté dans le premier pronostic n'est plus les ressentiments des souffrances du consultant, mais les maladies identifiées par le devin. Alors comment les maladies se présentent-elles précisément dans le premier pronostic ?

---

<sup>1</sup> Voir les exemples en détail dans le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section IV.3.a).

### 3 – Leur mention dans le premier pronostic : de plus en plus imprécise

Dans le plus ancien corpus, celui de Geling, quelques premiers pronostics portent un écho aux deux maladies identifiées par le devin dans l'injonction dans la manière suivante : « une maladie persistera, une maladie sera guérie. » (疾 羽+能 (一) 癘(續) 羽+能 (一) 已 GL : A1.22, A3.284). Ces exemples sont aussi la raison principale qui explique notre proposition de traduction des descriptions des maladies où l'on précise leur nom séparément. Concernant le caractère *yi* 一 (un), on ne sait pas s'il s'agit de la demande de l'oracle spécifique à propos d'une de ces deux maladies identifiées<sup>1</sup> ou d'un effort purement rhétorique mettant en œuvre une forme d'opposition de la santé du consultant (persister contre guérir)<sup>2</sup>. On constate dans cette expression à la fois une distinction nette de deux affections et une imprécision : on ne sait pas, laquelle de deux maladies identifiées par le devin s'améliorera, laquelle empirera. Cela est compréhensible : plus la prédiction du destin de consultant fournie par le devin est précise, et plus les chances d'une future contredite à la divination prévue seront grandes. C'est pourquoi le devin ne précise pas ses diagnostics dans le premier pronostic et garde un style relativement vague. Quelques décennies plus tard, auprès de la capitale, les devins adoptent un style encore plus imprécis : ils ne distinguent plus les deux maladies identifiées dans l'injonction. Ils parlent plus généralement : « Les maladies guériront en retard », « Les maladies persisteront »<sup>3</sup>. L'effort des devins du corpus de Geling, dont l'initiative d'individualiser les maladies, est délaissé. Cette manière de s'exprimer sans grande précision a sans doute pour but de préserver une échappatoire suffisante pour se protéger contre le mécontentement du consultant si son destin ne s'améliore pas comme prévu par les devins.

### 4 – Leur présentation : la nuance entre *ji* 疾 et *bing* 病

Dans les sources transmises, ces deux caractères désignent toutes les maladies, mais du point de vue du développement pathologique, *bing* 病 est plus grave que *ji* 疾<sup>4</sup>. Cette différence existe-t-elle aussi dans les registres divinatoires ? Au début de la troisième année du corpus de Baoshan (année 316), une consultation sur les maladies menées par cinq devins

<sup>1</sup> Dans le premier cas, le devin doit demander deux fois de l'oracle, chaque fois à propos d'une des deux maladies identifiées par lui dans l'injonction.

<sup>2</sup> Sur deux notions opposées sous la forme de « un A et un B » (一 A 一 B) dans les textes transmis et les manuscrits, voir Chen Wei 2010, p. 87.

<sup>3</sup> Voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section IV.3.a).

<sup>4</sup> Wang Fengyang 1993, p. 147.

a été réalisée. Dans un des ces cinq registres divinatoires, le premier pronostic note que « Les maladies s’aggraveront, persisteront, guériront en retard » (疾弁(變), 又(有)癘(續), 遞(遲) 疒+戲 (瘥) BS : 239-240). Dans une autre unité, le premier pronostic porte « Les maladies persisteront » (疒+方 (病)又(有)癘(續) BS : 247). Le même prédicat « persister » s’associe tantôt avec le caractère *ji*, tantôt avec *bing* dans ce beau corpus. Cela nous donne l’impression que ces deux caractères sont interchangeables. Ce phénomène est-il représentatif de l’ensemble de nos corpus ?

### a) Dans les autres corpus que celui de Baoshan

En effet, à propos de la première question ci-dessus, on ne dispose pas d’éclaircissement sur la manière d’exprimer le développement pathologique par l’emploi des caractères *ji* et *bing* dans les manuscrits. Nos matériaux ne nous permettent pas de donner une réponse. Toutefois, la nuance entre ces deux termes dans les textes transmis nous aide à saisir les différences sensibles entre ces mêmes caractères dans les registres divinatoires. La situation varie effectivement selon les corpus. Par exemple, dans le corpus de Geling, l’occurrence de *bing* est seulement attestée trois fois, contre soixante-quatre exemples du caractère *ji*<sup>1</sup>. D’ailleurs, toutes les occurrences de *bing* dans le corpus de Geling s’inscrivent dans une expression terminant avec le terme « en raison de » (*zhigu* 之古(故)). Ce genre d’expression joue un rôle de charnière en liant les différentes parties du registre divinatoire. Par conséquent, on est sûr que le caractère *bing* n’est pas employé dans le corpus de Geling en tant qu’injonction ni premier pronostic proprement dit. Ainsi, l’emploi de *bing* est assez minoritaire dans ce plus ancien corpus. Quelques décennies après, auprès de la capitale, les devins et les scribes emploient uniquement le caractère *ji*, mais jamais celui de *bing* dans le corpus de Wangshan et de Tianxingguan<sup>2</sup>. Dans les registres divinatoires des corpus Tangweisi et Xiongjiawan publiés en 2019, seul le caractère *ji* est attesté<sup>3</sup>. Dans le corpus de

---

<sup>1</sup> Cai Lili a identifié quatre occurrences du caractère *bing* dans le corpus de Geling. En effet, la graphie sur le fragment (GL : A3.176), identifiée comme *bing* par elle, est seulement partiellement conservée sur le support. Le contexte du contenu de texte ne nous permet pas de confirmer son interprétation, c’est pourquoi on écarte cette occurrence. Pour le contenu et la photo du fragment en question, voir Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, p. 194, pl. 95. Pour tous les exemples du caractère *bing* dans le corpus de Geling, voir Cai Lili 2015, p. 1093. Pour toutes les occurrences du caractère *ji* dans le corpus de Geling, voir Cai Lili 2015, p. 1083-1092.

<sup>2</sup> Pour toutes les occurrences du caractère *ji* 疾 et *bing* 病 dans les corpus publiés avant 2019, voir Cai Lili 2015, p. 1083-1094.

<sup>3</sup> Le corpus de Tangweisi possède aussi plusieurs rapports adressés aux divinités, une coexistence des caractères *ji* et *bing* est attesté (TWS : 5, 6, 7). On discutera ce genre de documents dans le chapitre VI.

Qinjiazui99, *ji* et *bing* coexistent<sup>1</sup>. Mais les deux occurrences de *bing* s'inscrivent dans une expression « en raison [du fait que le consultant] Ye tombe malade » (埜以其有病之[故]). Cette forme ne constitue pas un diagnostic proprement dit. Dans tous ses corpus, le caractère *ji* occupe une place très majoritaire, voire omniprésente dans certains cas.

## b) Dans le corpus de Baoshan

Quant au corpus de Baoshan, la situation est beaucoup plus compliquée. On constate que deux types de diagnostics de l'injonction coexistent. La première catégorie constitue une identification des maladies qui se termine avec le caractère *ji* 疾, suivant plusieurs souffrances racontées par le consultant, comme les autres corpus. La deuxième catégorie est différente. Les exemples sont si diversifiés que l'on n'arrive pas à établir un modèle valable pour tous. On souhaite les analyser dans leur ensemble par la suite.

« La maladie : celle de l'abdomen [est identifiée] du fait que [le consultant a] le souffle court. » (疒+方(病) : 腹疾, 以少既+心(氣)。 BS : 207)

« Du fait [que le consultant sent] son cœur abaissé alors [il tombe] malade. Il a le souffle court. » (以其下心<sup>2</sup>而疾。少既+火(氣)。 BS : 218, 220)

« Ainsi [le consultant] tombe malade. La maladie : celle du cœur [est identifiée]. [Le consultant] a le souffle court, il ne peut plus s'alimenter. » (既又(有)疒+方(病)<sub>3</sub>心疾, 少既+心(氣), 不內(入)飮(食)。 BS : 221, 223)

« Du fait qu'il tombe gravement malade, les gaz refluent. » (以其又(有)疒+童(重)<sup>1</sup>疒+方(病), 上+止(上)既+火(氣) BS : 249)

<sup>1</sup> Zhu Xiaoxue a publié la reconstitution la plus complète de trois corpus de Qinjiazui à partir d'un recueil des graphies de Chu. Désormais, cette publication est notre référence pour les trois corpus de Qinjiazui. Pour l'occurrence du caractère *ji* 疾, voir Zhu Xiaoxue 2020, p. 106 (QJZ99 : 10), p. 107 (QJZ99 : 14) ; pour *bing*, voir Zhu Xiaoxue 2020, p. 105 (QJZ99 : 3), p. 105-106 (QJZ99 : 5).

<sup>2</sup> Les éditeurs du corpus de Baoshan pensent que le terme *xiaxin* 下心 désigne probablement l'estomac, voir Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991a, p. 56, n. 427. Cette piste d'identification des maladies et des parties du corps affectées d'autrefois se fondant uniquement sur les descriptions textuelles dans un style concis et imprécis est malheureusement suivie par les autres chercheurs. Sans le matériel médical contemporain, on refuse cette interprétation. C'est pourquoi on propose une lecture littérale concernant le terme en question.

<sup>3</sup> Ici la ponctuation est bien un signe de redoublement, on doit lire le caractère *bing* deux fois. Pour l'utilisation du signe de redoublement dans les manuscrits, voir Venture Olivier 2018, p. 206.

L'expression « La maladie : celle de X [est identifiée] » (病 : X 疾), attestée dans trois occurrences (BS : 207, 221, 223) du corpus de Baoshan est intéressante. On voit que le caractère *bing* est employé pour marquer de manière générale l'état du consultant, qui est contraire à celui de la bonne santé. Quant à *ji*, il est associé à une partie du corps affectée, concrétisant les souffrances du consultant. Cette différence entre les notions de *bing* et *ji* n'est jamais attestée ailleurs.

L'exemple « Du fait [que le consultant sent] son cœur abaissé alors [il tombe] malade. Il a le souffle court » (以其下心而疾), attesté deux fois, mérite aussi notre attention. Dans ces deux occurrences d'injonction, la particule modale *er* 而, indique bien un enchaînement dans la conséquence. Grâce à cet indicateur, on voit plus clairement une relation logique entre une douleur du consultant et le diagnostic effectué par le devin par rapport au modèle que l'on propose pour l'ensemble des corpus. D'ailleurs, ici, le devin souligne seulement que le consultant tombe malade (*ji* 疾), sans donner un nom précis à la maladie.

Le dernier spécimen de l'injonction « du fait qu'il tombe gravement malade » (以其有重病 BS : 249) n'a rien de particulier à première vue. Pourtant, si on le met dans le contexte de l'injonction des consultations sur les maladies, une singularité saute aux yeux. En effet, dans notre analyse sur la répartition des caractères *ji* et *bing* dans l'ensemble de nos corpus vus plus haut, on a montré que le terme *ji* occupait une place très majoritaire dans les autres corpus, quels que soient l'injonction ou le premier pronostic. Dans ces autres corpus, le mot *bing* n'apparaît jamais seul dans l'injonction en tant que diagnostic au sein d'une consultation sur les maladies. Ceci n'est pas conforme à la pratique divinatoire des devins au royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle. De plus, dans les descriptions des maladies de cette dernière unité textuelle (les obsèques du consultant ont lieu 48 jours après cette dernière consultation), aucun élément ne peut être compris comme un diagnostic. L'expression « il tombe gravement malade » (有重病) est issue de la langue courante, mais pas de la manière dont les devins enregistrent les descriptions des maladies. On pense que le devin appliqué dans l'unité textuelle (BS : 249-250), un certain Guan Yi 觀義, attesté seulement une fois dans l'ensemble du corpus de Baoshan, n'est pas du tout familier des consultations sur les maladies.

---

<sup>1</sup> Concernant cette graphie, on suit la lecture de Li Shoukui, voir Li Shoukui, Jia Lianxiang et Ma Nan 2012, p. 587.

Malgré tout, on considère que tous les exemples du corpus de Baoshan ci-dessus (à part celui de la latte n°249) constituent une sorte de variantes du modèle des descriptions des maladies dans l'injonction : des diagnostics de maladies avec la mention des souffrances du consultant. La plupart de leurs différences ne reflètent pas nécessairement une conception distinctive des maladies par les devins, mais résident plutôt dans la mise en forme des comptes rendus. D'ailleurs, ce n'est pas la première fois que l'on remarque les particularités dans les unités textuelles (BS : 207-208, 218-219, 220, 221-222, 223, 249-250) du corpus de Baoshan. En effet, quand on analyse les différentes appellations du consultant dans les registres divinatoires au chapitre IV « Acteurs »<sup>1</sup>, on remarque déjà les mêmes textes portant les singularités.

Finalement, bien que deux exemples du premier pronostic du corpus de Baoshan nous donnent l'impression que les caractères *ji* et *bing* sont interchangeable, d'un point de vue global, dans l'ensemble de nos corpus, cela reste une exception. Dans tous les autres corpus, la situation est claire : le caractère *ji* est majoritairement imposé comme le terme employé pour une abstraction et un résumé des souffrances du consultant. Il est utilisé presque exhaustivement dans l'injonction ainsi que dans le premier pronostic, à la fois dans le sud de l'actuelle province du Henan et capitale de l'époque. Quelques emplois inhabituels des caractères *ji* et *bing* au sein du corpus de Baoshan nous laissent penser que les devins mobilisés ne sont pas très familiers des consultations sur les maladies, car à l'exception de celle qui est réalisée au début de la troisième année en 316, toutes les occurrences de ce genre de documents portent des particularités<sup>2</sup>.

## **5 – Leur rôle dans les activités divinatoires : notion opérationnelle**

Comme les nombreux premiers pronostics des consultations sur les maladies l'attestent, l'avenir du consultant prévu par le devin n'est pas que telle souffrance mentionnée dans l'injonction persistera ou guérira, mais que telle maladie persistera ou guérira. Dans les activités divinatoires, l'enjeu n'est plus la douleur vécue relatée par le consultant, mais la maladie identifiée par le devin à partir de ce premier. Ainsi, la première intervention humaine dans l'activité divinatoire au royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle n'est plus l'interprétation de l'oracle par le devin, mais son identification des maladies à partir des peines et des maux

---

<sup>1</sup> Voir la section IV.3 du chapitre IV « Acteurs ».

<sup>2</sup> On discutera en détail certaines particularités dans le chapitre VII « Fabrication des registres divinatoires ».

racontés par le consultant. De cette façon, le travail du devin appliqué ne commence pas à partir de la demande de l'oracle, même bien avant.

La nature de cette entreprise intellectuelle consiste bien en une interprétation de la réalité. Pourtant, on ne doit pas surestimer l'importance de cette action. Son utilité est essentiellement opérationnelle. Pour discuter son rôle dans les activités divinatoires, il est nécessaire d'esquisser la procédure de ce dernier. En effet, dans une consultation sur les maladies, le devin apprend du consultant ou de la consultante ses malaises, et même ses souffrances ressenties. Le spécialiste mantique interroge par la suite l'oracle. De l'étape prochaine, le devin interprète l'oracle. Étant donné que la préoccupation du consultant est sa santé, la lecture de l'oracle doit porter les informations principalement sur l'évolution des maladies du consultant.

Ainsi, le rôle de l'identification des maladies encadrée dans une consultation sur les maladies consiste à fournir un résumé de la réalité pour l'opération de l'étape suivante, car les souffrances varient d'un consultant à l'autre, chacun ayant ses propres soucis de santé. Répéter les énumérations issues de la bouche du consultant n'est pas commode dans la rédaction des comptes rendus. Il est plus pratique de remplacer les descriptions concrètes, détaillées en un mot seul : les maladies (*ji* 疾). En même temps, l'utilisation de ce terme pour un meilleur déroulement des activités divinatoires fournit un deuxième emploi : donner une prévention de l'avenir de façon ambiguë. En analysant le contenu du premier pronostic des consultations sur les maladies en haut (section IV.3 du présent chapitre), on constate que dès le corpus de Geling, une échappatoire est formée à propos de l'évolution des souffrances du consultant. D'après le contenu du premier pronostic concernant les maladies, on ne sait pas, parmi celles identifiées dans l'injonction du devin, laquelle persistera, laquelle guérira. Quelques décennies plus tard, auprès de la capitale, les devins se protègent mieux pour éviter l'accusation d'un consultant important et puissant en cas de préventions de l'avenir ratées. Les spécialistes mantiques près du pouvoir central délaissent l'individualisation des maladies comme le firent ceux du corpus de Geling.

En effet, dans l'ensemble de nos corpus, les noms précis des maladies donnés par le devin à l'injonction ne sont plus attestés dans la partie du premier pronostic. Ce qui importe dans le déroulement d'une consultation sur les maladies est la transformation des peines et des maux du consultant en un terme employable par le devin. Une fois cela fait, l'opération

divinatoire continue. Quant aux noms précis des maladies, ils n'ont aucune importance, car ils ne sont plus apparus dans les comptes rendus. L'interprétation de l'oracle du premier pronostic concerne le terme général des maladies, en l'occurrence *ji* 疾, et non les expériences douloureuses vécues par le consultant. De cette manière, même si un devin identifie mal une maladie dans l'injonction, cette action n'engendre aucune conséquence pour ce spécialiste, car à partir de l'interprétation de l'oracle, le nom précis de la maladie n'entre plus dans le jeu de la divination. Au fond, le terme *ji* dans le premier pronostic au sein d'une consultation sur les maladies joue le même rôle que celui des « choses désirées » (*zhishi* 志事) dans les consultations sur l'année, comme notion opérationnelle pour un meilleur déroulement des activités divinatoires.

### **a) Consultation sur les maladies de Tangweisi (TWS : 3) : reprise des textes d'un confrère sans réelle interrogation auprès du consultant**

Les deux exemples du corpus de Tangweisi (TWS : 1, 3), traduits dans la section (IV.1) du présent chapitre, présentent une information intéressante. En effet, les six diagnostics présents dans chacun de ces deux textes sont légèrement différents les uns des autres. Les trois premiers diagnostics sont identiques dans chaque texte. Le sens de la quatrième maladie de nos deux textes nous échappent. Quant aux cinquième et sixième affections, leurs différences résident seulement dans leurs composants graphiques, considérés comme les mêmes caractères<sup>1</sup>.

Si on ne tient pas compte de la quatrième identification des maladies dont la signification n'est pas claire pour nous, ces deux identifications de maladies sont identiques. Cela paraît normal, car dans la même consultation sur les maladies au début de la troisième année (en 316), l'identification des maladies du consultant dans l'injonction est aussi la même dans cinq rapports réalisés par cinq devins différents (BS : 236-238, 239-241, 242-244, 245-246, 247-248). Toutefois, si l'on prend un autre détail en considération, le contenu identique du diagnostic de cinq maladies du corpus de Tangweisi n'est plus anodin. En effet, les deux divinations enregistrées dans les registres divinatoires ont lieu respectivement au deuxième (*xiayi* 夏夷) et au douzième (*yuanxi* 遠夕) mois de la même année. Dix mois séparent effectivement les deux consultations. Doit-on comprendre que pendant ce temps-là, les

---

<sup>1</sup> Voir Su Jianzhou 2020, [http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=3501](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=3501), consulté le 04/10/2021.

maladies du consultant n'évoluent pas du tout ? Dans cette consultation sur les maladies au douzième mois (TWS : 3), les diagnostics identiques à ceux des dix mois précédents (TWS : 1) et l'absence totale des souffrances du consultant nous laissent penser que ces informations sont une simple reprise du contenu de son confrère, et non une interrogation directe auprès du consultant.

Une présence réduite voire l'absence des souffrances du consultant par rapport à la notation complète des diagnostics des maladies dans un même registre divinatoire nous montre que la dernière est la partie la plus essentielle dans une consultation sur les maladies. En même temps, cette omission et cette absence peuvent aussi nous apprendre plusieurs choses sur le contexte circonstanciel de la production des manuscrits.

En effet, le devin mobilisé dans l'unité textuelle (TWS : 3) est un fonctionnaire, l'administrateur de la ville de Wu (*wugong* 巫+口(巫)公)<sup>1</sup>. Sa position est assez importante parmi l'ensemble des spécialistes mantiques. Le consultant est présenté dans ce texte comme un homme du commun fortuné, uniquement avec son prénom, *chan* 產. Pourtant, on sait bien que le client du corpus de Tangweisi est aussi un fonctionnaire, un responsable de la musique (*yueyin* 樂尹), attesté dans un autre texte (TWS : 1). En prenant en considération tous ces éléments, on interprète le texte (TWS : 3) de la manière suivante : l'activité divinatoire est menée par un devin qui occupe le poste d'administrateur de la ville de Wu. En tant que fonctionnaire relativement important par rapport au consultant, le spécialiste mantique porte moins d'attention au détail de la notation du titre de fonction complet du client. Il le mentionne comme un homme ordinaire fortuné et uniquement par son prénom. Pour une raison que l'on ignore, au lieu de demander directement auprès du consultant, le devin reprend les diagnostics faits par son confrère dix mois auparavant. Dans le premier pronostic du registre divinatoire, les maladies du consultant ne constituent pas de sujet abordé. Seuls sont attestés un écho positif à l'injonction, « Le consultant n'aura pas de trouble », et une mention des imprécations, « Il y aura des malédictions apparues ».

---

<sup>1</sup> Pour l'interprétation de ce terme, voir notre discussion dans le chapitre IV « Acteurs » (section I.2.a).

## **b) Consultation sur les maladies (BS : 249-250) : une consultation imméritée**

Dans une consultation sur les maladies dans leur forme la plus complète, on peut trouver une mention en détail des souffrances et des maux du consultant ainsi qu'une identification des maladies par le devin dans l'injonction. Dans le premier pronostic correspondant, les maladies en terme employé par le devin, dans la plupart de cas en caractère *ji*, devrait occuper une partie des prédictions de la santé du consultant. Or, ni l'un ni l'autre n'est attesté dans le dernier texte (BS : 249-250) du corpus de Baoshan. Dans notre analyse sur les identifications des maladies de l'injonction du corpus en question, on a déjà montré que l'identification proprement dite est absente dans ce texte (voir section IV.4.b). Quant à son premier pronostic, il se compose d'un écho à l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne meure pas. » (尚不死), « [Le consultant] ne mourra pas » (不死) et d'une mention « Il y aura des malédictions » (又(有)祝(崇)). On ne trouve aucun élément concernant les maladies. À strictement parler, cette unité textuelle n'est pas une consultation sur les maladies, car l'évolution des maladies du consultant n'entre pas du tout en jeu dans cette divination.

## **V – Formation des devins**

Après avoir discuté toutes les sortes de savoir-faire attestés dans les registres divinatoires, il est temps d'interroger l'origine de toutes ces connaissances. Par quels moyens les devins acquièrent-ils leurs connaissances ? Je pense que dans l'antiquité chinoise, les connaissances se transforment selon trois voies : au sein de la famille, par un autrui, et enfin par une institution. Le savoir-faire peut s'acquérir de génération en génération, comme la corrélation entre le nom de la famille des devins et les catégories des instruments mantiques nous le suggère (section I.5 du présent chapitre). On effectue aussi un apprentissage auprès d'un maître dans la société, en le payant d'une manière ou d'une autre. Le plus fameux maître privé est Confucius, qui accepte tous les hommes comme disciples à condition qu'ils lui préparent un peu de viande séchée<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Les *Entretiens de Confucius* notent que « Le Maître dit : Jamais je ne refuse mon enseignement à qui vient à moi de lui-même – dût-il ne m'apporter qu'un peu de viande séchée. » (子曰：自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。), voir Cheng Anne 1981, p. 62.

Quant à la formation par institution, un manuscrit découvert a mis la lumière sur ce sujet-là. Le corpus de Zhangjiashan247, issu de la tombe n°247 du site Zhangjiaishan 張家山, daté de 186 avant notre ère, fournit vingt-huit sections d'articles de loi de la deuxième année de règne de l'impératrice Lü 呂. Elle gouverne le pays après le décès de son époux, le fondateur des Han occidentaux, Liu Bang 劉邦 (r. 206 [202]-195), et celui de leur fils unique, Liu Ying 劉盈 (r. 194-188). La vingt-septième section des textes de loi nous donne un détail précis relatif à la formation officielle des scribes (*shi* 史), des devins (*bu* 卜) et des invocateurs (*zhu* 祝)<sup>1</sup>. Le texte décrit un système de formation et de recrutement méritocratique. Pour la formation de ces trois métiers de spécialistes, on attribue le poste le plus important à celui qui est le plus doué et le plus performant. Pourtant, la première phrase de la section des codes à propos des scribes met bien une limite à cette formation : « Les fils des scribes et des devins commencent leurs études à partir de dix-sept ans » (史、卜子年十七歲學。Zhangjiashan247 : 474). Donc finalement, cette formation est ouverte uniquement aux progénitures des praticiens en activité. De cette manière, dans ce système d'apprentissage et de recrutement que l'on qualifiera de « méritocratique », les connaissances spécifiques du père et son propre fonds d'ouvrages dans le domaine jouent un rôle important dans la réussite du fils/apprenti, sans même parler de ses réseaux et de son poste. D'ailleurs, on sait que même au milieu des Han occidentaux (206 av. n. è.-9), le titre de « grand astrologue » (*taishi* 太史) à la cour était toujours héréditaire<sup>2</sup>.

En fin de compte, on pense que la formation et le recrutement des devins au début des Han occidentaux, et dans une moindre de mesure pendant les périodes du royaume et de l'empire des Qin, n'est pas nécessairement valable pour le pays de Chu. Surtout, même au sein de la formation institutionnelle attestée par les textes de loi au début des Hans occidentaux, cela n'est pas facile de distinguer nettement une formation institutionnelle et une formation familiale, au moins pour les postes qui demandent une connaissance spécifique. En nous fondant sur nos matériaux, et au vu de la corrélation entre le nom de famille des devins

---

<sup>1</sup> Pour la datation de ces manuscrits, voir Barbieri-Low et Yates 2015, vol. I, p. 64 ; pour la traduction de cette 27<sup>ème</sup> section des textes de la loi, voir Barbieri-Low et Yates 2015, vol. II, p. 1084-1111.

<sup>2</sup> Dans son autobiographie, Sima Qian 司馬遷 nous raconte le moment où son père lui transfère sa conviction de rédiger une histoire générale de la Chine. Sima Tan 司馬談 est sûr que son successeur sera son fils : « Quand je mourrai, il est certain que tu deviendras grand astrologue. » (余死，汝必為太史), voir *Shiji*, 130.3295.

et les catégories des instruments mantiques dans les registres divinatoires, on pense que la formation des devins du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle est essentiellement familiale.

## Conclusion

Notre connaissance des instruments mantiques est limitée par la seule mention du nom dans les registres divinatoires. Toutefois, en croisant les autres informations, on peut avoir une idée sur certains aspects de savoir-faire divinatoires dans les consultations non officielles du IV<sup>e</sup> siècle au royaume de Chu. Les outils divinatoires se composent de deux catégories, les carapaces de tortues et les tiges d'achillée. Quand le deuxième type d'instrument est employé, le devin laisse souvent l'oracle obtenu, le numéro-gramme dans le compte rendu. On remarque une utilisation de plus en plus importante de l'achillée au cours du temps. En même temps, au sein de chaque corpus, cette catégorie reste toujours à une place secondaire par rapport aux tortues. Certains instruments divinatoires sont nommés d'une manière abstraite. On ne voit aucun lien explicite entre leurs noms et leurs formes physiques.

On aperçoit aussi la tendance chez les devins de multiplier et diversifier les appellations des instruments divinatoires dans les plus anciens corpus. Les devins nomment leurs instruments par leur forme physique, leur couleur, leur nouveauté. Ce développement est plus ou moins freiné par une pratique des devins de la région de la capitale qui ne mentionnent pas le nom complet de l'instrument divinatoire, mais uniquement sa catégorie dans les comptes rendus des consultants moins importants. Si l'on n'écrit pas le nom complet de l'outil mantique utilisé dans le rapport, à quoi bon en inventer de nouveaux ? Il se trouve que certains instruments tombent en désuétude au cours du temps. À partir de la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle, on observe une stabilisation du choix des instruments divinatoires chez les devins auprès de la capitale. Ces spécialistes déploient leurs appareils de métier d'une manière de plus en plus concentrée. Dans un corpus, les devins utilisent souvent un seul outil mantique. C'est bien le cas du corpus de Baoshan, à une exception près. Le seul devin qui utilise deux instruments remplace probablement l'outil divinatoire en raison d'un manque de confiance en l'objet.

À l'intérieur des corpus de Wangshan et de Baoshan, dans les augurations réitérées, les devins impliqués et les instruments divinatoires employés n'apparaissent pas dans les augurations standard. Comment comprendre ce phénomène ? Doit-on les considérer comme des spécialistes et des instruments mantiques de second plan, sollicités et employés dans un

deuxième temps ? Ou au contraire, sont-ils réservés pour les moments cruciaux, dans une consultation sans proposition culturelle majoritaire mais au sein de laquelle ces devins et ces outils divinatoires sont estimés comme des atouts absolus ? Dans l'état actuel de la recherche, on ne possède pas d'éléments pour trancher la question de la valeur relative des instruments mantiques. Quelle que soit notre compréhension, on constate qu'avant d'effectuer les activités mantiques, les devins de ces deux corpus sont tombés d'accord sur l'organisation : solliciter certains devins et quelques instruments dans un second temps, sans les impliquer immédiatement dans les consultations standards du consultant.

Une chose est certaine : la catégorie des carapaces de tortues est plus précieuse que celle de l'achillée, car la première n'est pas utilisée dans les activités quand le consultant est un petit fonctionnaire ou un roturier fortuné. Ainsi, une dimension symbolique des instruments se dégage de l'absence de noms complets des outils mantiques dans les comptes rendus des consultants moins importants. La mention de l'appellation précise des outils divinatoires est réservée seulement aux hauts fonctionnaires et aux membres apparentés de la maison royale. Le nom complet d'un instrument divinatoire, composé de deux simples caractères aux yeux de lecteurs modernes, constitue effectivement une propriété représentative, exclusivement à l'élite de l'élite. Le respect de cette coutume à l'époque par les spécialistes mantiques dans des comptes rendus des activités divinatoires personnelles et non officielles, laisse poindre une distinction nette entre d'une part le groupe des petits fonctionnaires et roturiers fortunés, et d'autre part celui des hauts fonctionnaires et des membres apparentés à la maison royale. Cette information interprétée à partir des documents exhumés est importante, car d'après le mobilier funéraire de ce royaume, les archéologues observent plutôt une relative homogénéité parmi les sépultures des élites du royaume de Chu<sup>1</sup>.

On peut aussi comprendre le privilège de mentionner le nom complet de l'instrument mantique employé pour un consultant important dans son contexte historique. Certes, surpasser la limite de son statut social est monnaie courante à l'époque des Royaumes combattants. Les dirigeants de sept pays principaux utilisent le titre de « roi » (*wang* 王) autrefois réservé uniquement au fils du ciel, le roi des Zhou. Dans le royaume de Chu, s'arroger un titre est aussi fréquent. Par exemple, dans l'administration de ce pays méridional,

---

<sup>1</sup> Voir Thote Alain 2008, p. 65.

on désigne l'administrateur d'une ville par l'appellation prestigieuse de duc (*gong* 公)<sup>1</sup>. Même au sein des registres divinatoires, on note que la défunte mère du consultant est mentionnée dans les propositions cultuelles comme Dame (*furen* 夫人). Par les témoignages des documents légaux de la tombe n°2 de Baoshan, on constate que ce même terme est réservé uniquement aux épouses ou aux concubines des rois<sup>2</sup>. Même si plusieurs consultants de nos corpus sont des membres apparentés à la maison royale, aucun n'est le fils du roi<sup>3</sup>. Cette appellation de la mère défunte est sans doute encore une fois une usurpation. Malgré tout, les devins ne mentionnent pas les noms complets des outils divinatoires dans les rapports des consultants moins importants. Il est probable que ces petits fonctionnaires et roturiers fortunés ne bénéficiaient pas du droit de dépasser leurs positions dans la société. En fin de compte, outrepasser ses droits dans les appellations est en soi un privilège. Il n'est pas à la portée de tout le monde, mais réservé uniquement aux hauts fonctionnaires et aux membres apparentés de la maison royale.

On constate aussi une corrélation étroite entre le nom de famille des devins et leurs instruments divinatoires maîtrisés. Certaines familles connaissent bien les carapaces de tortues depuis des générations, d'autres ont leurs habitudes avec l'achillée. Même si un devin utilise un outil mantique qui n'est pas le sien, ce dernier est toujours conforme à la tradition de son nom de famille. De ce fait, on peut déduire qu'une grande partie du savoir-faire divinatoire des devins est héritée et transférée dans un cadre familial de génération en génération. En même temps, une distinction nette s'établit entre les pyromanciens et les cléromanciens. C'est-à-dire que les devins utilisant les carapaces de tortues n'emploient pas l'achillée, et vice-versa. Du point de vue du savoir-faire, on peut distinguer sans hésitation deux groupes au sein de nos corpus : celui du corpus de Geling et celui des autres. Dans le corpus de Geling, certaines expertises divinatoires telles que les augurations continuées dans la même unité textuelle (*lianxu zhenwen* 連續貞問), les versets concernant la lecture de l'oracle (*yao* 繇) ainsi que le dénombrement des maladies du consultant ne laissent pas de traces sur les comptes rendus plus tardifs. Aucun devin commun n'est attesté dans les deux plus anciens

---

<sup>1</sup> Pour cette pratique au sein de l'administration de Chu, voir Zheng Wei 2012, p. 5-9. Pour ce titre au sein du fameux système des « cinq rangs de titres de noblesse » *wudengjue* 五等爵, voir Li Feng 2008.

<sup>2</sup> Pour toutes les occurrences du terme *furen* dans les registres divinatoires, voir Cai Lili 2015, p. 1319-1320. Les corpus récemment découverts ne mentionnent pas ce terme. Pour les études historiques de ces Dames, voir Zhu Xiaoxue 2013b, p. 185-186, n. 1 ; p. 445, n. 1 ; p. 476, n. 5. On discute ce détail dans le chapitre VI « Le panthéon de Chu ».

<sup>3</sup> Pour les généalogies des consultants de nos corpus d'après les mentions des parents dans les propositions cultuelles, voir le chapitre VI « Panthéon » (section II).

corpus (Geling et Tianxingguan), probablement en raison des deux cents kilomètres à vol d'oiseau qui séparent ces sépultures, mais aussi du décalage temporel important d'une quarantaine d'années entre les deux corpus. Ainsi, on ne peut pas savoir si cet appauvrissement de techniques est une perte de savoir-faire involontaire ou un abandon volontaire de la part des devins. En tout cas, la tradition divinatoire manifestée par le corpus de Geling est une branche de savoir-faire, sensiblement différente de celle proche de la capitale. Ce dont on est certain est que chronologiquement, cette diminution d'expertises se situe légèrement avant la phase de perfectionnement du processus divinatoire, car les augurations réitérées et la consultation sur l'année considérée comme « standard » dont témoigne le corpus de Baoshan sont attestées à partir du corpus de Wangshan<sup>1</sup>. On ne sait pas si l'appauvrissement des techniques divinatoires est la condition préalable au progrès de la procédure mantique à travers les registres divinatoires.

Après avoir présenté la lecture des numéros-grammes dans les registres divinatoires, on constate que les chiffres un et six sont les plus fréquents. Quant aux chiffres quatre, cinq, huit et neuf, ils sont considérés comme des chiffres rares. Parmi eux, les chiffres impairs sont considérés de nature *yang* 陽, équivalant à la ligne continue (*yangyao* 陽爻) dans un trigramme. Alors les chiffres pairs sont *yin* 陰, équivalant à la ligne brisée (*yinyao* 陰爻) dans un trigramme. Ainsi, on peut transférer un numéro-gramme vers un trigramme. On pense que « Les méthodes divinatoires par l'achillée » n'est pas le texte employé par les devins de Chu quand ils rédigent les rapports mantiques. Plusieurs remarques basées sur nos matériaux contredisent aux règles et aux principes de l'ouvrage théorique. Néanmoins, ce nouveau manuscrit nous aide à mieux comprendre quelques points de nos corpus. Par exemple, l'absence de prédiction négative du premier pronostic est probablement due à l'absence des chiffres rares (4, 5, 8, 9) dans les numéros-grammes obtenus comme oracle. Dans la procédure des activités divinatoires, il y a de fortes chances que l'oracle soit consulté deux fois. Dans une consultation sur l'année, la première fois de lecture de l'oracle concerne le dommage (*jiu* 咎) et une deuxième les sources des malédictions (*sui* 祟). Dans une consultation sur les maladies, la première lecture concerne l'évolution des souffrances du consultant, la deuxième lecture les origines des imprécations.

---

<sup>1</sup> Concernant ce perfectionnement, voir le chapitre IV « Acteurs » (section I.6.a et I.6.b).

On propose un modèle de composition pour expliquer les descriptions de maladies de l'injonction des registres divinatoires. Elles se composent des souffrances ressenties par le consultant et des diagnostics établis par le devin impliqué. Un diagnostic est formé d'un ou plusieurs noms de maladies données, et il se termine souvent avec le caractère *ji* 疾 (maladies). Le diagnostic occupe effectivement une place plus importante que les souffrances du consultant dans la procédure divinaire, car les symptômes concrets de l'injonction ont totalement disparu dans le premier pronostic. En tant que consultation sur les maladies, l'évolution des maladies du consultant doit aussi être abordée dans cette partie du compte rendu divinaire. Dans cette interprétation de l'oracle, les maladies identifiées par le devin dans l'étape précédente sont référées dans un style plus général, et dans la plupart des cas sous la forme du seul caractère *ji* 疾 (maladies), sans que le nom précis soit identifié par le devin dans l'injonction. De cette manière, les souffrances variables d'un consultant à l'autre sont transformées à une notion employable dans toutes les activités divinatoires. La consultation peut se dérouler normalement par la suite. L'intervention humaine précède effectivement l'interprétation de l'oracle, et se manifeste dès la nomination des maladies dans l'injonction. Toutefois, la conséquence éventuelle d'une identification incorrecte des maladies est mineure, voire inexistante, car à partir de la lecture de l'oracle, toute l'évolution de la santé du consultant est couverte par le terme *ji*, sans qu'il ne soit besoin de préciser le nom des maladies identifiées. L'emploi de nomenclatures plus générales et ambiguës est sans doute lié à une volonté de la communauté des devins de se protéger contre les accusations des clients en cas de prédictions ratées. Comme dans toutes les capitales de l'histoire humaine, il ne manque jamais de personnes importantes et puissantes. Fournir un service divinaire à ces élites de la société n'est pas sans risque pour les professionnels mantiques en cas d'échec.

Dans ce contexte-là, on comprend mieux pourquoi l'effort des devins du corpus de Geling d'individualiser les maladies ne s'est pas perpétué chez les devins auprès de la capitale. En effet, ce perfectionnement de savoir-faire rend l'échappatoire des devins plus réduite, contredisant le principe de laisser une marge du prétexte plus importante pour les professionnels mantiques.

Ainsi, on constate qu'un perfectionnement des techniques divinatoires a été freiné par le besoin réel de la part des devins d'échapper aux éventuelles accusations des consultants quand leurs prédictions échouent. En fin de compte, en tant que rapports d'activités

divinatoires, les registres divinatoires sont réalisés dans un cadre plus contraint qu'un ouvrage tel que « Les méthodes divinatoires par l'achillée », car ce dernier est exposé seulement aux difficultés théoriques et techniques. Quant aux comptes rendus des divinations, leurs réalisateurs doivent aussi penser à se protéger en cas d'échec.

Grâce aux analyses structurales, on remarque enfin deux consultations sur les maladies imméritées. Le premier exemple (BS : 249-250) est réalisé par un devin peu expérimenté de ce type de document. Il n'identifie pas les souffrances du consultant dans l'injonction. Dans le premier pronostic, l'évolution des maladies du client n'entre même pas en jeu dans l'interprétation de l'oracle. Ce texte n'est pas une consultation sur les maladies d'après sa définition. Quant à l'autre exemple (TWS : 3), la situation est différente. Même si les maladies du consultant n'entrent pas en jeu dans le premier pronostic, les identifications des souffrances du client sont malgré tout réalisées. Or, parmi les six noms d'affections données, à part le sens du quatrième qui nous échappe, le devin reprend les mêmes nominations données par un confrère dix mois avant.

Dans les deux consultations sur les maladies (TWS : 1-2, 3) de ce petit corpus publié en 2019, on n'entend pas bien la voix du consultant/patient. Les occurrences des autres corpus nous montrent que pour une identification de six maladies, au moins six extraits d'expériences vécues racontées par le consultant se présentent dans l'injonction. Pourtant, on ne constate qu'une seule mention de l'oppression du cœur dans l'un (TWS : 1), et aucune souffrance du consultant dans l'autre (TWS : 3). La réduction voire l'absence des souffrances du consultant attestée dans les consultations sur les maladies nous conduit à la question suivante : la place laissée au consultant pour relater ses peines et ses maux correspond-elle à son statut dans la société ? Le seul exemple du corpus de Tangweisi ne suffit pas pour répondre à cette question. Quant aux trois corpus de Qingjiazui, étant donné qu'ils sont tous des reconstitutions textuelles basées sur un recueil des graphies de Chu suivant le modèle structural du corpus de Baoshan, on doit rester vigilant avant de les prendre comme preuve solide d'argumentation. Davantage d'exemples sont nécessaires, surtout ceux des consultants relativement modestes, pour trancher cette question.

En fin de compte, certains défauts structuraux dans le dernier texte du corpus de Baoshan (BS : 249-250) sont sans doute liés à la limite des connaissances divinatoires du devin appliqué. Du point de vue de la forme des rapports divinatoires, les imperfections du

texte (TWS : 3) sont moins graves que dans celui de Baoshan. Cela montre plutôt un niveau de maîtrise correct des arts divinatoires par le devin en question. Pourtant, à nos yeux, l'exemple du corpus de Tangweisi pourrait mettre en cause la légitimité des toutes les pratiques divinatoires. Il révèle une crise plus profonde. En effet, d'après notre compréhension, le service proposé par les devins dans la société du royaume de Chu est une consultation individualisée. Dans une consultation sur l'année, le consultant raconte ses vœux et ses souhaits pour l'année à venir aux devins ; dans une consultation sur les maladies, le client relate ses peines et les maux ressentis. Et puis, les devins interrogent l'oracle et les interprètent pour améliorer le destin de leur client.

Maintenant, examinons au plus près le texte du corpus de Tangweisi. Le devin sollicité, un certain administrateur de la ville de Wu, n'a pas pris la peine de noter toutes les souffrances du consultant. Il a repris les identifications des maladies faites par un confrère dix mois auparavant sans prendre en considération le développement des symptômes du consultant depuis lors. Il a aussi réutilisé les propositions cultuelles trouvées auparavant<sup>1</sup>. Dans ce cas-là, dans quelle mesure ce devin a réalisé une auguration pour le client ? On a l'impression qu'il compile un rapport de divination au lieu de la pratiquer réellement. Un compte rendu divinatoire est produit, sauf que rien ne garantit que l'activité correspondante a bien eu lieu. Désormais, on comprend mieux l'absence des numéros-grammes dans ces consultations réalisées par l'achillée : si le devin est sûr qu'il réemploie les propositions cultuelles trouvées auparavant, la lecture et l'interprétation de l'oracle ne sert à rien au sein de cette activité, car les sources de malédictions sont déjà fixées en utilisant une solution déjà existante. Vu que l'oracle ne sert à rien dans cette divination, à quoi bon le noter dans le rapport ? Après avoir effectué une analyse structurale de ce rapport, certains éléments sautent aux yeux :

Contenu de la consultation sur les maladies (TWS : 3)	Structure dans un registre divinatoire
Souffrances du consultant (absentes)	Injonction

<sup>1</sup> Concernant ce dernier point, on le discutera en détail dans le chapitre VII « Panthéon ». Il faut souligner que le texte ne précise pas ces propositions cultuelles sont trouvées par quel spécialiste mantique.

Identifications des six maladies : A 疾 B 疾 C 疾 D 疾 E 疾 et F 疾 (repris d'un rapport de dix mois avant)	
L'évolution des maladies ( <i>ji</i> 疾) (absente)	Premier pronostic
Reprise d'un groupe des propositions cultuelles trouvées auparavant	Propositions cultuelles

Tableau 24 : Analyse structurale de l'unité textuelle (TWS : 3)

Dans ce compte rendu, les souffrances du consultant de l'injonction et l'évolution des maladies du premier pronostic sont en effet absentes. L'identification des maladies du consultant et les propositions cultuelles sont reprises des exemples précédents. Finalement, aucune information originale n'est attestée dans ce rapport. Par conséquent, il n'y a aucun élément pour montrer que la divination s'est réellement passée. Rédiger un compte rendu de divination sans la pratiquer pourrait correspondre à la scène reconstituée du texte (TWS : 3). Si le devin peut rédiger un rapport divinatoire sans effectuer réellement la divination, qui va encore chercher le perfectionnement des arts mantiques ? En même temps, ce fait remet en cause la légitimité de la divination elle-même, car la pratique mantique n'est plus le cœur d'un registre divinatoire.

À propos de la formation des devins du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle, on pense que la transformation des connaissances divinatoires au sein de la famille joue un rôle important, surtout si l'on prend en considération la corrélation entre le nom de la famille des devins et les catégories des instruments mantiques dans les registres divinatoires.

Dans le chapitre suivant, nous nous intéressons aux compositions des forces surnaturelles mentionnées dans les propositions cultuelles. Nous aborderons leurs hiérarchies respectives, leurs offrandes, mais aussi la manière dont les mortels communiquent avec eux.

## Chapitre VI : Panthéon de Chu

Après avoir analysé l'aspect du savoir-faire dans les registres divinatoires, nous nous intéressons dans le présent chapitre aux forces surnaturelles mentionnées dans ces textes, précisément les ancêtres et les divinités indiqués dans les propositions cultuelles. En effet, la longueur d'un registre divinatoire varie de l'un à l'autre. Dans le corpus de Baoshan, une unité textuelle (BS : 234-235) ne porte pas de prédictions négatives dans le premier pronostic. Par conséquent, ce texte ne possède pas de proposition cultuelle pour résoudre les problèmes à venir. Sa longueur est la plus courte des registres divinatoires standards, avec une latte complète et sept caractères au début de la deuxième latte. Quant aux autres textes plus développés, la différence réside essentiellement dans la partie des propositions cultuelles. Dans ce chapitre, nous commençons par analyser cette partie des registres divinatoires.

Malgré la longueur plus importante des propositions cultuelles parmi les différentes parties d'un registre divinatoire, notre connaissance sur les ancêtres du consultant et les divinités est assez limitée. La raison est la suivante : dans le rapport de divination, ils sont mentionnés dans un style sec, avec leurs noms propres, associés souvent à celui d'une offrande, tous deux inscrits dans un cadre de prière. À partir de ces informations, pourrait-on se faire une idée de la ou des conceptions des forces surnaturelles par les habitants de Chu au IV<sup>e</sup> siècle ? Avant de tenter de répondre à cette question, on voudrait insister sur un point spécifique de nos documents. Les comptes rendus de divinations et de sacrifices du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle sont produits dans un cadre bien particulier. Vu que les consultations sur les maladies sont présentes dans tous nos corpus contrairement à celles sur la carrière du consultant, on pense que la première catégorie de documents est plus représentative que la deuxième. Alors les consultations sur les maladies contiennent de multiples propositions cultuelles aux ancêtres du consultant ainsi qu'aux divinités, accompagnées de multiples promesses d'offrandes. Toutefois, il faut garder l'idée que tout cela ne s'inscrit pas dans un contexte régulier dans lequel une relation homme-dieu est établie. Au contraire, ces promesses aux dieux sont réalisées dans un cadre bien exceptionnel où la santé du consulté ne cesse de dégrader, jusqu'à se trouver dans un état proche de la fin de son existence. Ainsi, quand on essaie de percer la conception des ancêtres et des dieux du peuple de Chu au travers des registres divinatoires et sacrificiels, il ne faut pas oublier que tout ce que l'on sait à partir

de ces documents dépend de circonstances particulières : si le consultant avait été en bonne santé, il n'aurait jamais eu besoin de rapports des divinations et des sacrifices pour sa guérison. Ainsi, on ne peut pas dire que la conception des ancêtres et des dieux à travers les registres divinatoires et sacrificiels reflète fidèlement celle que les habitants du pays de Chu conçoivent dans la vie quotidienne.

Dans ce chapitre, on va aborder premièrement l'attitude générale de l'homme envers les forces surnaturelles, telle qu'elle est attestée dans les registres divinatoires. Par la suite, on analysera en détail les ancêtres du consultant ainsi que les divinités en tant que destinataires rituels dans les propositions culturelles. Finalement, on traitera rapidement des offrandes associées aux différents récepteurs rituels.

## I – Attitude envers les forces surnaturelles

Il nous semble important de préciser l'attitude générale des gens du Chu vis-à-vis de leurs ancêtres et des divinités, telle qu'elle est justifiée dans les registres divinatoires. Elle relève en effet de l'histoire des représentations. Toutes les discussions qui suivent s'inscrivent dans ce contexte, de la classification des forces surnaturelles à leur hiérarchie reflétée par les différentes offrandes.

### 1- Invalidité du modèle *do ut des*

Dans deux ouvrages devenus des classiques des sciences sociales, une relation entre l'homme et les dieux est écrite de la manière suivante : l'homme offre aux dieux des offrandes, et compte recevoir de la part des dieux une protection ou une bénédiction par la suite. Ce type de contrat est nommé par la maxime latine *do ut des*, « je donne pour que vous donniez<sup>1</sup> ». Pourtant, d'après notre observation, ce modèle n'est pas applicable sur nos matériaux du royaume de Chu pendant le IV<sup>e</sup> siècle en Chine. Nos arguments se fondent sur les cinq textes suivants :

« Si l'affaire qui le préoccupe se réalise rapidement, [le consultant] fera vite un rite d'action de grâce [à l'ensemble des ancêtres]. » (志事速得，皆速賽之。BS : 200)

---

<sup>1</sup> Mauss Marcel 2012 [1925], p. 83 ; Lévy-Bruhl Lucien 1963 [1931], p. 152.

« Si [les ancêtres et les divinités] font en sorte que le seigneur de Pingye, Cheng, se rétablisse et guérissent rapidement, [il] n'osera pas rapidement » (句(苟)思(使)坪夜君城寔(櫛<sup>1</sup>)瘳速疒+獻(瘥), 敢不速 GL : C.87 complété de C.570 et de C.300 et de C.85 et de C.593<sup>2</sup>)

« Si [les ancêtres et les divinités] font en sorte que les maladies de Zi guérissent rapidement, Zi choisira prochainement un excellent jour dans un excellent mois et il fera prochainement un rite d'action de grâce. » (句(苟)凶(使)紕(紫)之疾速疒+獻(瘥), 紕(紫)牂(將)擇良月良日牂(將)速賽 QJZ1 : 3)

« [Si] les maladies guérissent, [le consultant] fera vite un rite d'action de grâce [aux ancêtres et divinités]. » (疾速疒+獻(瘥), 速賽之。QJZ99 : 14)

« Si [les ancêtres et les divinités] font en sorte que Chan guérissent rapidement, [il] se hâtera... » (句(苟)思(使)產 讠+棘(速)疒+獻(瘥), 讠+亟<sup>3</sup>... TWS : 3)

« Si [deux fils du ciel] font en sorte que les maladies de Sheng guérissent rapidement, [Sheng] choisira un excellent jour pour offrir à chacun des deux fils du ciel [un jade] pendentif... » (句(苟)口<sup>4</sup>女+聖之疒+方(疾)速疒+獻(瘥), 罍(擇)良日宮於二天子各口<sup>5</sup> XJW : 2)

À part l'exemple du corpus de Baoshan inscrit dans une consultation sur l'année, les autres sont tous issus des consultations sur les maladies. Quand l'état de conservation le

<sup>1</sup> Cette graphie a fait couler beaucoup d'encre. Actuellement, les paléographes chinois s'accordent sur le fait que l'on peut la lire comme *can* 櫛 (rapide), voir Song Huaqiang 2006, p. 158 ; Chen Jian 2007, p. 277.

<sup>2</sup> Cette reconstitution du fragment est réalisée par Song Huaqiang, en se fondant à la fois sur les agencements physiques des fragments et le contenu des textes, voir Song Huaqiang 2010, p. 36-37, numéro 25. Nous sommes convaincus par cette reconstitution.

<sup>3</sup> Ici, il s'agit de la fin de la latte en question. Apparemment, le texte suivant écrit sur une autre latte n'est pas conservé dans l'actuel corpus de Tangweisi. Pour la photo de latte en question, voir Zhao Xiaobin 2019, pl. 3.

<sup>4</sup> La graphie est peu lisible. Une identification comme *si* 思 (particule euphonique au début de phrase), lue comme *shi* 使 (faire faire) est proposée par Zhao Shibin, voir Zhao Shibin 2019, p. 25, n° 8.

<sup>5</sup> Graphie peu lisible, une identification comme *bei* 備 (préparer), lue comme *pei* 佩 (pendentif) est proposée par Zhao Shibin, voir Zhao Shibin 2019, p. 25, n° 9. La latte est brisée après ce caractère. On n'est pas sûr s'il manque des caractères entre cette partie de la latte n° 2 et un autre morceau supposé du même support d'écriture. Pour la transcription de ces deux fragments, voir Zhao Shibin 2019, p. 25, pour les photos, voir Zhao Shibin 2019, pl. 8.

permet, on constate que tous les exemples se trouvent dans la dernière partie au sein des propositions cultuelles<sup>1</sup>. Le message est clair et sans aucune ambiguïté : le consultant du registre divinatoire en question fera un rite d'action de grâce aux ancêtres et divinités une fois sa situation améliorée. En effet, les textes traduits ci-dessus suffisent pour affirmer que tous les contenus des prières sont des promesses orales. Rien n'est honoré aux ancêtres et divinités à ce moment-là. En d'autres termes, l'homme demande que les forces surnaturelles fassent *premièrement* un effort pour améliorer son destin et puis *dans un deuxième temps*, le mortel les remerciera. Cette logique est contraire à la fameuse maxime latine *do ut des*, « je donne pour que vous donniez ».

En même temps, à travers ces spécimens, on observe que cette attitude envers les forces surnaturelles est partagée dans une grande partie de la société, à la fois par ceux qui se trouvent au sommet (un seigneur local, le seigneur de Pingye, un ministre des affaires juridiques), mais aussi par ceux d'extraction sociale plus modeste (une personne ordinaire prénommé Zi, et un petit fonctionnaire prénommé Chan)<sup>2</sup>. Certes, on pourrait réfuter que c'est la structure des registres divinatoires qui forme cette similitude entre les corpus et les consultants différents. Pourtant, si on regarde de plus près, cette réfutation ne tient pas. Car aucun des cinq textes cités et traduits ci-dessus ne constitue d'élément structural dans le registre divinatoire concerné. Autrement dit, ils ne constituent pas une partie indispensable d'un rapport divinatoire. Leur statut « complémentaire » dans un texte relativement bien structuré montre indirectement l'attitude du consultant vis-à-vis aux forces surnaturelles. Cela nous est extrêmement précieux.

Ce qui est assez frappant aux yeux d'un observateur moderne, c'est que la situation dégradée de la santé du consultant ne change rien à l'opinion du consultant sur les forces surnaturelles. En effet, l'exemple du corpus de Baoshan vu plus haut (BS : 200) s'inscrit dans une période (l'année 318) où le consultant est toujours en bonne santé. Mais toutes les autres occurrences sont bien encadrées dans une consultation sur les maladies. Malgré leur force physique bien menacée et à laquelle les malédictions effectuées par les forces surnaturelles ont nui, le consultant exige toujours que ce soit les forces surnaturelles qui fassent d'abord un effort. L'action de remerciement de la part de l'homme viendra alors après. D'ailleurs, on

---

<sup>1</sup> Pour les analyses de la section des propositions cultuelles, voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section VI).

<sup>2</sup> Pour tous les consultants de nos corpus, voir le chapitre IV « Acteurs » (section IV.2.a).

remarque aussi un ton très général dans le discours des récits. Dans le texte du corpus de Qinjiazui<sup>1</sup>, le texte mentionne bien un excellent jour dans un excellent mois (良月良日), mais sans préciser la date précise de la réalisation de l'action de grâce.

Finalement, on observe qu'un soin particulier a été porté sur le texte du corpus de Baoshan. Car dans les autres spécimens, quel que soit le niveau social du consultant, on a l'impression que des textes sont issus directement de la bouche du consultant, dans un style assez oral. Quant à celui de Baoshan, l'expression décrite se compose de deux phrases, chacune de quatre caractères. Il est possible que ces deux phrases soient rythmées par leurs derniers caractères<sup>1</sup>.

## 2- Coexistence d'une autre approche : susciter la bénédiction

En même temps, on observe qu'une autre façon de traiter les forces surnaturelles existe, bien qu'elle bénéficie d'une place moins importante dans l'ensemble de nos corpus. En effet, dans le corpus de Geling, le terme *xinfu* 忻福 (susciter la bénédiction) apparaît à plusieurs reprises. Un autre terme, *qifu* 祈福 (prier pour la bénédiction), est aussi attesté une fois.

« Le rite de la suscitation bénédiction de l'orientation cardinale du nord, la prière *ju* [à cette divinité] avec un disque de jade pendentif. » (忻<sup>2</sup>福於北方, 盥(舉)禱一備(佩)璧。GL : A1.11)

---

<sup>1</sup> D'après la reconstitution des phonétiques du chinois ancien par Wang Li, l'élément phonétique final du caractère *de* 得 appartient à la section de rime 職, quant à celui du caractère *zhi* 之, il appartient à la section de rime 之. Dans sa reconstitution, les caractères appartenant à ces deux sections de rimes peuvent rimer l'un l'autre, voir Wang Li 1987, p. 14. C'est l'article de Gu Shikao (Scott Cook) sur les textes rimés dans les livres de Chu qui nous a sensibilisé sur ce point, voir Gu Shikao (Cook Scott) 2011.

<sup>2</sup> Cai Lili lit ce caractère comme *qi* 祈 (prier), voir Cai Lili 2015, p. 1334-1335. Pourtant, la graphie *qi* 祈 (prier) existe bel et bien dans le corpus de Baoshan, se composant d'un élément sémantique *shi* 示 (autel) avec un élément phonique *jin* 斤 (mesure de poids, livre chinoise), voir Li Shoukui, Jia Lianxiang et Ma Nan 2012, p. 9. Il s'agit d'un quantificatif dans les inventaires funéraires (BS : 266). D'ailleurs, la graphie 祈 est attestée telle quelle dans la partie supérieure d'un caractère du fragment (GL : B4.113) du même corpus de Geling. En tout cas, il n'y a aucune raison de lire la graphie *xin* 忻 (susciter) comme *qi* 祈 (prier) à notre avis. Nous lisons la graphie telle quelle. Notre traduction du caractère *xin* 忻 se fonde sur une citation de *Shuowen jiezi* (Expliquer les graphies pour interpréter les mots écrits): « Le caractère *xin*, c'est ouvrir. *La loi du commandant des chevaux* dit que ce qui est vertueux, est de susciter la bienveillance du peuple et d'éliminer la méchanceté du peuple. » (忻, 闔也。... 《司馬法》曰：善者，忻民之善，閉民之惡。), voir Duan Yucai [1988], p. 503 (*Shuowen jiezi* 10 inférieur 26a).

« [Le devin] fit une auguration par [l'instrument divinatoire] *wei* pour le seigneur. Le rite de la suscitation de la bénédiction du roi Zhao, du roi Xianhui et du roi Jian » (韋<sup>1</sup> 為君貞。忻福於邵(昭)王、獻惠王、柬(簡)大王 GL : A1.21)

« [Le devin] fit une auguration par [l'instrument divinatoire] *wei* pour le seigneur. Le rite de la suscitation de la bénédiction. La prière *yu* à ... » (韋<sup>1</sup> 為君貞。忻福。與+止 禱於 GL : B3.6)

« En raison du [déplacement à] la ville Ying, ordonnez de prier pour la bénédiction » (郢之古(故)<sup>2</sup>, 命 祈+心(祈)福 GL : B4.113)

Le premier exemple conserve bien une unité textuelle de la suscitation de la bénédiction. D'après la photo du fragment en question, un espace vierge important est laissé après le texte. Une ponctuation d'un petit rectangle noir est réalisée sur le support d'écriture pour marquer la fin du texte<sup>3</sup>. En nous fondant sur ces informations codicologiques, on pense que le contenu de la prière, malgré l'absence du destinataire, est lié directement à la partie précédente de suscitation de la bénédiction. De cette manière, ce dernier contient aussi une prière comme proposition cultuelle standard dans les registres divinatoires. À partir de cet exemple, on peut conclure que dans un corpus fragmentaire comme celui de Geling, il est très difficile de distinguer une suscitation de la bénédiction qui inclut une prière et une proposition cultuelle standard.

Le deuxième et le troisième fragment contiennent tous deux une partie de préambule au début, qui mentionne le nom de l'instrument divinatoire. Dans une consultation standard d'après le modèle du corpus de Baoshan, le contenu suivant le préambule constitue l'injonction, la préoccupation du consultant sur laquelle le devin demandera l'oracle. Autrement dit, dans ces deux registres divinatoires, susciter la bénédiction devient le sujet de la demande de l'oracle. Une légère différence réside entre ces deux exemples. L'un précise

---

<sup>1</sup> D'après la structure des registres divinatoires, il s'agit d'un instrument divinatoire. Il désigne soit *weiwei* 衛+止 韋<sup>1</sup> (Gardien *wei*), soit *changwei* 長 韋<sup>1</sup> (Wei long), pour toutes les occurrences du caractère *wei* 韋<sup>1</sup>, voir Cai Lili 2015, p. 715-716. On a du mal à traduire le caractère 韋<sup>1</sup>. Celui de *wei* 韋 tout seul signifie cuir tanné. Avec l'élément de bambou, on ne sait pas comment interpréter ce mot.

<sup>2</sup> On pense que ce fragment est lié à un déplacement du consultant à la capitale Ying, pour le regroupement des fragments à propos de ce sujet, voir Song Huaqiang 2010, p. 367-371.

<sup>3</sup> Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, pl. 70.

que les trois rois de Chu sont les récepteurs des suscitations (GL : A1.21). L'autre mention s'agit du terme « susciter la bénédiction » tout court (GL : B3.6). Pour le quatrième spécimen, on n'est pas sûr qu'il s'agisse d'un registre divinatoire. Quelle que soit la nature de ce morceau de texte, l'ordre de prier pour la bénédiction du consultant est mentionné.

Ces quatre exemples nous font penser à la spécificité du corpus de Dingjiazui. Issu d'une tombe proche de la ville actuelle de Wuhan, dans l'est de l'actuel Hubei, ce corpus éloigné de la capitale de l'époque mentionne une notion unique parmi l'ensemble de nos corpus : la protection du consultant<sup>1</sup>. Solliciter la protection du consultant et susciter la bénédiction du consultant de la part des forces surnaturelles sont-ils fondamentalement différents qu'éliminer les malédictions jetées par ces mêmes ancêtres et divinités ? Au fond, il s'agit toujours d'une demande par le mortel auprès de ces forces invisibles conçues et créées par l'homme afin d'améliorer son propre destin. Pourtant, l'image et la nature de ses ancêtres et dieux sont différentes de l'un à l'autre. Dans la plupart des cas de registres divinatoires, ce sont ces forces malveillantes qui ont causé la dégradation de la santé du consultant ou qui menacent sa carrière dans l'année à venir en lui jetant des sorts. Quant aux ancêtres et divinités auprès desquels le consultant sollicite la bénédiction et la protection, leurs images sont plutôt positives vis-à-vis à l'homme et relativement bienveillantes.

Ainsi, dans le plus ancien corpus, celui de Geling, les ancêtres et les divinités sont à la fois les sources de malédictions et de bénédictions. Cette coexistence des natures opposées de la part des forces surnaturelles n'a pas totalement disparue dans les corpus proches de la capitale à partir de la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle, car on trouve l'exemple suivant dans le corpus de Wangshan :

« [Le consultant] n'obtiendra pas de bénédiction. Ne procédez pas aux rites de supplication pour cette raison... » (不得福。毋以元(其)古(故)斂  
WS : 51)

On pense que « [Le consultant] n'obtiendra pas de bénédiction » est la prédiction négative du premier pronostic. Il est probable que l'injonction de cette unité textuelle porte directement sur le fait d'obtenir la bénédiction de la part du consultant.

---

<sup>1</sup> Voir le chapitre V « Savoir-faire » (section II.2).

### 3- Communication avec les forces surnaturelles

Malgré les nombreux exemples de propositions cultuelles dans l'ensemble de nos corpus, ce type de listes d'offrandes encadrées dans les prières est bien adressé aux sacrificateurs, mais non aux dieux. Peut-on connaître concrètement le contenu du discours mené par un homme de la société de Chu au IV<sup>e</sup> siècle à travers les registres divinatoires et sacrificiels ? La réponse est oui et non. Oui parce que ce type de parole est conservé dans deux corpus. Non parce que ce discours constituant un genre de texte à part, on ne peut considérer ces textes comme des registres divinatoires et sacrificiels.

#### a) Annonces dans le corpus de Geling

Plusieurs fragments ont été méticuleusement regroupés par Song Huaqiang pour constituer des prières à la divinité<sup>1</sup>. On est d'accord avec lui sur le fait que ces morceaux de textes sont une prise de parole dont la divinité est la seule destinataire. Toutefois, on hésite à employer le terme « prière » (*dao* 禱) pour ce type de documents, car l'élément indispensable d'une prière qu'est l'appel à l'attention de la divinité est totalement absent dans ces fragments. Faute de mieux, on utilise le terme tel quel dans notre document, comme annonce brillante et publique (*zhaogao* 昭(昭)<sup>2</sup>告). Dans le corpus, une distinction nette est établie entre l'annonce (*gao* 告)<sup>3</sup> et la prière (*dao* 禱) d'après notre observation sur les fragments suivants : « Ainsi [le consultant] a annoncé à toutes [les divinités], en outre, [le consultant] a prié toutes [les divinités]. » (既皆告, 且禱也。GL : A3.138), « ... Le jour, [le consultant] a annoncé à toutes [les divinités] et a prié toutes [les divinités]. » (之日, 皆告且禱之 GL : C.452). On voit clairement que l'annonce précède la prière.

---

<sup>1</sup> Ce type de documents a fait couler beaucoup d'encre, plusieurs chercheurs en ont discuté. Mais le regroupement de Song Huaqiang est le plus complet, son analyse est la plus systématique, voir Song Huaqiang 2010, p. 280-298. Il donne à ces fragments les numéros de 773 à 799 dans sa reconstitution du corpus de Geling, voir Song Huaqiang 2010, p. 441-442. Pour les autres études sur le même sujet, voir Jia Lianmin 2004, Luo Xinhui 2007, Yan Changgui 2010, p. 269-276.

<sup>2</sup> Ce terme dans notre document est verbal, comme « annoncer brillamment et publiquement ». Pour voir les différentes désignations du caractère *zhao* 昭, voir Zong Fubang *et al.* 2003, p. 1023-1025. On trouve que les désignations du caractère *zhao* comme « brillant » et « public » sont complémentaires, mais pas du tout contradictoires, c'est pourquoi on inclut ces deux sens dans notre traduction du mot *zhao*.

<sup>3</sup> Selon Yang Hua, l'annonce aux dieux précède l'étape de la prière à ces mêmes forces surnaturelles d'après son travail érudit sur les textes traditionnels liturgiques, voir Yang Hua 2007, p. 368. Pourtant, nos documents exhumés ne nous permettent pas de confirmer ni d'infirmer cette hypothèse. Toutefois, on est en désaccord total avec ce professeur de Wuhan sur le point que l'annonce et la prière constituent un élément de l'exorcisme de l'époque. Pour nous, l'annonce, la prière et l'exorcisme sont trois communications avec les dieux bien différentes.

En nous fondant sur le regroupement de Song Huaqiang, on tente de proposer une classification de ces documents, en traduisant quelques textes représentatifs. On classe ces textes en trois catégories : un discours pour convaincre le dieu, une promesse d'offrandes et une requête<sup>1</sup>. Les fragments appartenant au premier élément sont les plus nombreux dans le regroupement, ils relatent la situation de l'homme, les mérites de ses ancêtres, etc., afin de convaincre le dieu de lui accorder une faveur. Quant au deuxième élément, la promesse d'offrandes au dieu, à strictement parler, il appartient aussi au discours pour convaincre le dieu du cadeau à offrir. Le troisième élément, la requête, concerne la demande concrète au dieu, de la préoccupation centrale du mortel. On trouvera ci-dessous la traduction de quelques exemples. Les premiers concernent les discours pour convaincre un dieu :

« Des malédictions proviendront par les bords de la grande rivière. Votre petit serviteur Cheng la vénère et la craint » (有祝(崇)見于大川有汜 + 介<sup>2</sup>。少(小)臣成敬之瞿(懼) GL : C.198 complété de C.203)

« Jadis, mes ancêtres étaient d'origine de Chuanzhui, ils avaient demeuré à la rivière Ju et Zhang afin de choisir les endroits où se déplacer » (昔我先出自川+汜 迨(追), 宅茲涎(沮)、章(漳), 台(以)選遷(遷)尻(處) GL : A3.11 complété de A3.24)<sup>3</sup>

« ...nourritures. [Cheng] annonce brillamment et publiquement aux bords de la grande rivière, en disant : 'Hélas ! Quelle tristesse ! Votre petit serviteur Cheng est né tard et devenu orphelin tôt' » (食。昭告大川有汜 + 介, 曰：於(鳴)<sup>4</sup>嗥(呼)哀哉！少(小)臣成慕(暮)生早孤 GL : C.9 complété de A3.23 et de A3.57)

<sup>1</sup> Notre classification doit beaucoup à la critique sur le plan tripartite (invocation, arguments, requête) de la prière en Grèce ancienne menée par Danièle Aubriot, voir Aubriot Danièle 1991. Ayant conscience de la limite de la composition théorique de la prière du monde grec, on y a trouvé quelques notions malgré tout très utiles pour comprendre mieux nos matériaux chinois.

<sup>2</sup> Ce nom de divinité a fait couler beaucoup d'encre. On suit la lecture de Yang Hua, qui considère que le caractère *you* 有 (avoir) joue le rôle de particule explétive dans l'exemple. Il comprend celui composé de *shui* 汜 (eau) et de *jie* 介 (bord) comme « bord », voir Yang Hua 2007, p. 365, pour les autres lectures du terme en question, voir les résumés dans Cai Lili 2019, p. 137-141.

<sup>3</sup> Pour toutes les propositions de la lecture de ce fragment, voir les résumés dans Cai Lili 2019, p. 134-136.

<sup>4</sup> Le caractère *yu* 於 (à) est équivalent à celui de *wu* 烏 (corbeau, noir) selon He Linyi 何琳儀, voir He Linyi 1998, vol. I, p. 440. Conformément à l'emploi du gémissement dans les textes transmis, les paléographes chinois ajoutent la clé de la bouche dans la transcription de la graphie en question.

Les seconds sont liés aux promesses d'offrandes :

« le, [Cheng] osera utiliser une grande [tête] mouton noir, précédé par »  
(之, 敢甬(用)一元 牛+靜<sup>1</sup> 痒(牂), 先之 GL : B4.48 complété de C.651)

Un dernier type d'exemple concerne les requêtes :

« Les maladies du dos, de la poitrine ainsi que l'oppression du cœur de votre petit serviteur Cheng. Que les maladies du dos, de la poitrine ainsi que l'oppression du cœur soient rétablies et guéries rapidement. Demain, au jour *guichou* (50/60), le petit [serviteur Cheng] » ([小]臣成之怀(背)膺<sub>人</sub>+忒(悶)<sub>心</sub>之疾<sub>2</sub>(背膺悶心之疾。背膺悶心之疾)速瘳速疒+馭(瘥)。日+能(翼<sup>3</sup>)日癸丑少(小)[臣成] GL : C.106 complété de A3.22 et de A3.59)<sup>4</sup>

Dans l'ensemble de ces fragments, on remarque que l'homme se désigne lui-même comme « petit serviteur » (*xiaochen* 小臣) avec son prénom Cheng. Cet emploi contraste avec la mention de la même personne, en tant que consultant dans les registres divinatoires, sous la forme du seigneur de Pingye (*Pingye jun* 坪夜君) ou seigneur (*jun* 君) tout court. À une exception près (GL : C.156), le prénom du seigneur de Pingye, Cheng en l'occurrence, n'est jamais mentionné dans les rapports de divination. Ainsi, on peut dire que l'emploi du terme

---

<sup>1</sup> Cai Lili essaie d'associer cette graphie avec celle composée de *niu* 牛 (bœuf) et *qing* 青 (la couleur noire), attestée dans les corpus de Geling et de Tianxingguan, voir Cai Lili 2019, p. 109-110. Pour elle, l'élément *qing* 青 ne joue qu'un rôle phonétique, et ne désigne pas la couleur de la victime animale comme noire, communication personnelle avec Cai Lili le 18 novembre 2021. Toutefois, en raison de quelques présences du terme « victime de la couleur noire » (*qingxi* 青義(犧)) dans le corpus de Geling, on insiste sur la précision de la couleur du pelage d'animal. Pour toutes les occurrences du terme *qingxi*, voir Cai Lili 2015, p. 766-767. Pour la signification « noir » du caractère *qing* 青, voir Zong Fubang *et al.* 2003, p. 2467, n. 13 et n. 14. Dans ce fragment reconstitué, la graphie en question joue le rôle de déterminant du caractère suivant 痒(牂), une sorte de mouton, au plan grammatical. Par conséquent, l'élément du bœuf (*niu* 牛) dans la graphie 牛+靜 n'a aucun poids sur l'interprétation de la nature de la victime animale dans le rituel. Ceci est bien un ovin et non un bovin. Pour la discussion paléographique de cette graphie, voir la section (IV.1.a) du présent chapitre.

<sup>2</sup> Le scripteur a mis un signe de redoublement sur ces six graphies. Le signe de redoublement se situe en dessous de la graphie en question et côté droite de la latte, voir Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, pl. 79. On doit lire ces six graphies deux fois.

<sup>3</sup> Pour la lecture de cette graphie, on suit celle proposée par Xu Zaiguo, voir Xu Zaiguo 2004, p. 155, n° 4.

<sup>4</sup> C'est une reconstitution des fragments réalisée par Song Huaqiang. Après avoir vérifié les aspects physiques des supports de l'écriture et les contenus, nous sommes convaincus par cette reconstitution. Pour les photos des fragments en question, voir Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 2003, pl. 79 et pl. 160. Apparemment, Song a oublié d'inclure cette reconstitution dans la section consacrée à ce sujet dans sa monographie, voir Song Huaqiang 2010, p. 23-42.

« petit serviteur » constitue une dévalorisation de soi-même<sup>1</sup>. Cette humilité est sans doute employée pour souligner la supériorité de son interlocuteur, la divinité sollicitée en question. En même temps, cette appellation méprisante de soi-même est appliquée systématiquement dans toutes les paroles adressées au dieu. Dans la partie de la requête, la demande au dieu d'une guérison rapide, tous les souffrances et les maux d'un « votre petit serviteur, Cheng » nous donnent l'impression que le seigneur de Pingye est en train de parler des malheurs d'une autre personne, mais pas des siens. Ainsi, une certaine distance est créée par rapport à la propre personne du seigneur de Pingye en l'occurrence, comme si la préoccupation centrale dans ce dialogue intime avec le dieu était l'affaire d'une autre personne.

Quant au contenu soulignant que l'interlocuteur de dieu est bien « né tard et devenu orphelin tôt » (GL : C.9 complété de A3.23 et de A3.57), on peut penser qu'il s'agit d'une façon d'émouvoir la divinité pour obtenir une faveur<sup>2</sup>. En outre, l'effort de tracer la longue histoire familiale est aussi attesté (GL : A3.11 complété de A3.24), pour montrer l'ancienneté de la lignée de la personne qui s'adresse au dieu. D'après l'arbre généalogique du seigneur de Pingye (discuté dans la section suivante dans le chapitre), on sait qu'il est un parent de la famille royale du pays de Chu. Pourtant, cette liaison royale ne s'exprime pas explicitement dans la mention de l'histoire familiale du fragment reconstitué. Dans la promesse des offrandes, la mention « une grande [tête] » (*yi yuan* 一元) est soulignée envers la divinité comme description spécifique. Ce terme n'est jamais attesté dans les indications d'offrandes dans les propositions cultuelles, car les registres divinatoires portant les solutions sacrificielles sont adressés aux sacrificateurs humains, tandis que l'annonce du corpus de Geling est bien dédiée aux dieux. Une attention particulière est portée à l'appellation de l'offrande promise à la divinité. Un emploi similaire pour l'appellation des victimes animales est attesté dans les textes traditionnels liturgiques tels que les *Mémoires sur les rites* (*Liji* 禮記)<sup>3</sup>.

En même temps, cette annonce ne commence pas par un appel du nom de la divinité, en l'occurrence « les bords de la grande rivière ». D'une manière générale, les Anciens considéraient qu'ils étaient entourés par toutes sortes de divinités, fantômes et ancêtres. On se

---

<sup>1</sup> Ce point est souligné par Adam Schwartz dans une étude de la plus ancienne prière sur les inscriptions oraculaires du site de Huayuanzhuang 花園莊 est, voir Schwartz Adam 2015, p. 109.

<sup>2</sup> Cette notion emprunte à la proposition de Danièle Aubriot dans son étude sur la prière de la Grèce ancienne, voir Aubriot Danièle 1991, p. 164.

<sup>3</sup> Par exemple, « Généralement, quand on fait des offrandes dans la salle des ancêtres, le bœuf s'appelle une tête sur de larges pieds. » (凡祭宗廟之禮：牛曰一元大武), pour le texte d'origine, voir Sun Xidan [1989], vol. 1, p. 154 ; pour la traduction, voir Couvreur Séraphin, [1950], T. 1, p. 102.

demande comment cette parole du seigneur de Pingye pourrait s'adresser au bon destinataire vu que la partie débutant le discours pour attirer l'attention de la divinité est manquante. D'ailleurs, dans ces morceaux de textes, on ne trouve aucune trace de l'appellation de l'interlocuteur à la deuxième personne, avec par exemple un mot tel que *er* 爾 (tu, toi). Au contraire, le texte (GL : C.198 complété de C.203) mentionne explicitement la divinité à la troisième personne, *zhi* 之 (le, la, les). On peut au moins conclure que le contenu du fragment reconstitué en question n'est pas adressé directement à la divinité, malgré l'emploi de la dévalorisation de soi-même dans le texte.

## b) Annonces dans le corpus de Tangweisi

Grâce à son état de conservation quasi intact, on voit clairement certains détails dans le corpus de Tangweisi publié en 2019 qui sont sans doute imperceptibles dans un corpus fragmentaire. Dans les analyses suivantes, on concentre notre attention sur deux annonces à la divinité de l'orientation cardinale du nord. D'après le contenu de deux registres divinatoires du même corpus (TWS : 1-2, 3), on sait que le consultant de ce corpus est un prénommé Chan 產<sup>1</sup>, responsable de la musique en tant que membre de l'administration de Chu. D'après la richesse du mobilier funéraire de sa tombe<sup>2</sup>, on en déduit que sa position dans la hiérarchie du gouvernement de Chu est relativement basse.

« [Chan] annonce à [la divinité de] l'orientation cardinale du nord : Chan, en raison du fait qu'il a des maladies, a fait faire une auguration par l'achillée. [Les malédictions] apparaîtront. Prochainement Chan disposera avec joie un anneau de jade de bon augure pour lui. » (告又(有)北方：產以元(其)又(有)病+口(病)之 𠂔+古(故)，筮+口(筮)之，見(現)<sup>3</sup>。產將(將)斤+心(忻)<sup>4</sup> 𠂔+巽(巽)<sup>5</sup> 元(其)一兆環(環)。TWS : 6)

« Votre humble serviteur Chan ose annoncer à [la divinité de] l'orientation cardinale du nord : en raison du fait que [Chan] a des maladies à

<sup>1</sup> Pour l'identité de ce consultant, voir le chapitre IV « Acteurs » (section IV.2.a).

<sup>2</sup> Pour la mention du mobilier funéraire de sa sépulture, voir Zhao Shibin 2019, p. 21-22.

<sup>3</sup> Le contenu de la latte 7 du même corpus nous montre que *jian* 見 (voir) lu comme *xian* 現 (apparaître), est une forme abrégée de « Les malédictions apparaîtront. » (*yousuixian* 有崇現).

<sup>4</sup> Vu que le caractère suit celui de *xin* 忻 n'est pas un complément d'objet direct, mais un verbe, sa lecture comme « susciter » n'est plus convenable dans le contexte. On le comprend dans le sens de « joie », jouant le rôle d'un complément circonstanciel dans la phrase. Concernant cette désignation du caractère en question, voir Wang Li 2000, p. 305, signification n° 1.

<sup>5</sup> On suit l'explication de *Shuowen jiezi* : « Le caractère *xun*, c'est disposer. » (巽, 具也。), voir Duan Yucai [1988], p. 200 (*Shuowen jiezi*, 5 supérieur, 22a).

cause de sa chambre, [le devin] Cheng Mu a fait une auguration par l'achillée. Les malédictions apparaîtront. Du fait qu'il ne peut pas prier, il abrite un anneau de jade pendentif. Prochainement [Chan] choisira un excellent jour pour effectuer le rite de grâce à la divinité au troisième mois de l'automne. » (曾臣<sup>1</sup>產敢告北方：以亓(其)室之<sup>2</sup>又(有)疾之古(故)，隴(陳)目 筮+口(筮)之，又(有)斂+示(崇)見(現)。以亓(其)未可以禱，<sup>宀</sup>+宀(蔽)<sup>3</sup> 備(佩)玉一環。廂(將)至 禾+炅(秋)三月，葦(擇)良日而賽之。TXS : 7)

Ces deux annonces ont un lien étroit avec les registres divinatoires du même corpus, car tous les deux rapports de divinations portent une proposition culturelle à l'orientation cardinale du nord, prévue avec un jade de bon augure (TWS : 2, 3). Après avoir comparé le contenu de ces deux annonces caractère par caractère, on constate que le deuxième texte porte plusieurs détails par rapport au premier : la mention du terme « votre humble serviteur » (*zengchen* 曾臣) pour exprimer l'humilité de la personne qui parle, du terme « oser » (*gan* 敢) pour marquer la prudence, aussi le détail du nom de devin (Chen Mu 陳目) appliqué dans la divination. En outre, l'apparition des malédictions est explicite dans la deuxième annonce comme « Les malédictions apparaîtront » (*yousuixian* 有崇現).

La deuxième annonce indique que pour une raison que l'on ignore, Chan ne peut pas prier l'orientation cardinale du nord dans l'immédiat. Pourtant, l'offrande promise, un anneau de jade de bon augure est déjà préparé. Chan le met à côté, prévoit une action de grâce (*sai* 賽) dans un bon jour du troisième mois de l'automne, autrement dit, le neuvième mois dans le calendrier. On peut avoir une idée du délai entre cette promesse de l'action de grâce et les divinations qui ont lieu auparavant. En effet, le corpus de Tangweisi contient deux registres divinatoires (TWS : 1-2, 3). Tous les deux ont lieu dans la même l'année où l'émissaire du pays de Yan, Zang Bin salua le roi à la capitale Qi (燕客臧賓問王於 卅+戚 郢之歲). Vu que

<sup>1</sup> Ce terme est attesté dans une prière de *Zuozhuan* 左傳 (Commentaire de Zuo) comme désignation de l'orant lui-même, voir Zhao Xiaobin 2019, p. 24, n° 24.

<sup>2</sup> Le rôle grammatical de ce caractère *zhi* est difficile à comprendre dans le contexte. Toutefois, vu que le nom de l'émissaire du pays de Yan, Zang Bin 臧賓, est noté dans un préambule (TWS : 1) comme Zang zhi Bin 臧之賓 dans un autre texte (TWS : 3), alors ajouter le caractère *zhi* dans la phrase pourrait simplement être une mauvaise habitude d'un scribe qui a réalisé certains textes du corpus en question. Ainsi, selon nous, prendre la peine de discuter le rôle grammatical de cette occurrence pourrait être une perte de temps.

<sup>3</sup> Concernant la graphie <sup>宀</sup>+宀, il existe au moins deux lectures. On peut la lire éventuellement comme *bi* 蔽 (usé, abîmé). Pourtant, cette lecture contredit le principe général de souligner la qualité des offrandes, par exemple, la grosseur (*fei* 肥) d'une victime animale (TWS : 4), le bon augure (*zhao* 兆+卜 (兆)) d'un anneau de jade (TWS : 6). C'est pourquoi on ne suit pas cette lecture. Nous proposons de lire cette graphie comme *bi* 蔽 (abriter, dissimuler), c'est-à-dire mettre le jade à côté, pour ces deux significations du caractère en question, voir Wang Li 2000, p. 1101, signification n° 2 et n° 3.

cet événement historique est local, il n'a pas laissé de trace dans les sources transmises. On ne peut donc connaître sa date absolue. Quant aux mois des divinations, ce sont bien les deuxième (*xiayi* 夏夷 TWS : 1) et douzième (*yuanyi* 遠亦+示 TWS : 3) mois dans le calendrier de Chu. Par conséquent, le mois prévu pour l'action de grâce est sept mois après le premier registre divinatoire du deuxième mois (TWS : 1-2) dans la même année. Par rapport au deuxième registre divinatoire (TWS : 3), qui a lieu au douzième mois de l'année, l'action de grâce promise dans l'annonce est déjà prévue au neuvième mois dans l'année suivante. Le délai est de neuf mois entre la divination et l'action de grâce. Étant donnée l'absence totale des dates précises dans les annonces, on ne sait pas l'ordre relatif entre ces discours adressés à l'orientation cardinale du nord et les registres divinatoires. En tout cas, malgré la persistance des maladies du consultant, on peut dire que le remerciement au dieu n'est pas immédiat par rapport aux divinations réalisées.

### **c) Différences entre les annonces du corpus de Geling et celles de Tangweisi**

Si l'on compare les deux annonces du corpus de Tangweisi aux fragments du corpus de Geling de la même nature, on voit clairement plusieurs différences : premièrement, dans les deux textes de Tangweisi, la requête est absente. En d'autres termes, Chan n'exprime pas explicitement dans ses discours ce qu'il veut de la part de la divinité de l'orientation cardinale du nord : son rétablissement de santé. Dans ce cas, dire clairement ses préoccupations aux divinités dans l'annonce est-il un privilège réservé uniquement aux gens de la stratification sociale la plus haute de la société de Chu ? Pour l'instant, les matériaux à notre disposition ne nous permettent pas ni de confirmer ni d'infirmer cette hypothèse. Le corpus de Geling est effectivement très fragmentaire. On ne peut pas écarter l'éventuelle possibilité qu'il contienne à la fois des prières et des annonces aux dieux. Ainsi, ce que l'on considère comme composition d'une annonce, la requête (la demande au dieu du rétablissement de la santé par le seigneur de Pingye dans le fragment reconstitué GL : C.106 complété de A3.22 et de A3.59), pourrait être une partie de la prière, et non celle d'une annonce. Bien que cette question reste ouverte, cela n'invalide pas notre observation sur l'absence de la demande concrète au sein des annonces aux dieux dans le corpus de Tangweisi.

La deuxième différence entre les annonces du corpus de Tangweisi et celles du corpus de Geling réside dans la partie relatant le passé et les mérites de la famille ainsi que dans l'exposé sur sa propre situation dramatique, par exemple, la mention « votre petit serviteur

Cheng est né tard et est devenu orphelin tôt » dans le corpus de Geling. Ces deux éléments sont inexistantes dans les annonces prononcées par le petit fonctionnaire de la musique du corpus de Tangweisi. Concernant l'absence de gloire familiale, elle est facile à comprendre, puisque le consultant du corpus de Tangweisi, le responsable local de la musique, n'est pas un parent de la famille royale comme le consultant du corpus de Geling, sa famille d'origine est bien moins illustre. Pour Chan, inventer une histoire lointaine pour sa famille est une action qui vise à tromper la divinité. C'est pour cette raison que cet élément est absent dans le corpus de Tangweisi. L'absence du deuxième élément, l'exposé sur sa propre situation personnelle, se trouve dans le corpus de Tangweisi. Quelle que soit la raison derrière ce manque, on peut dire que d'après les deux corpus à notre disposition, plus la position sociale de la personne qui annonce le discours aux forces surnaturelles est importante, plus libre est sa façon de s'exprimer devant les divinités.

La troisième différence se trouve dans une mention explicite d'explicitation de la raison de son action dans le corpus de Tangweisi, et non dans celui de Geling. En effet, l'expression telle que « en raison du fait qu'il a des maladies » (*yiqi youbing zhigu* 以其有病之故), comme attestée dans le corpus de Tangweisi (TWS : 6) pourrait tout à fait exister dans les annonces du corpus de Geling à l'origine. C'est à cause de son état fragmentaire que le morceau portant cette expression n'est pas inclus dans la reconstitution des annonces par Song Huaqiang<sup>1</sup>.

D'ailleurs, si l'on examine de près l'exposé de la raison d'action, il n'y a pas de lien direct avec la réalisation de l'annonce au dieu. On ne peut pas établir une causalité entre ces deux éléments. En effet, dans les deux annonces du corpus de Tangweisi, le texte suivant l'explication de la raison (*zhigu* 之故) consiste « à faire faire une auguration par l'achillée. Les malédictions apparaîtront. » (筮之，有祟。TWS : 6, 7). Ainsi, on peut établir éventuellement une causalité entre les maladies du consultant et la divination par l'achillée, alors la réalisation de l'auguration s'explique en raison des souffrances du consultant. Pourtant, cette explication ne concerne toujours pas l'annonce au dieu. En d'autres termes, dans le contenu de l'annonce au dieu, la justification de l'action elle-même – adresser un discours à la divinité – ne s'explique pas clairement. Pour un lecteur moderne se fondant

---

<sup>1</sup> Par exemple, un petit fragment porte trois caractères « en raison des maladies » (疒+方(病)之古(故) GL : C.158).

uniquement sur le contenu de deux annonces, il reste difficile de savoir pourquoi le responsable de la musique Chan prend la parole à l'orientation cardinale du nord. On peut comprendre mieux cette annonce au dieu en croisant les autres matériaux du même corpus. En effet, on montre déjà le lien direct entre les sources des malédictions et les destinataires des prières promis avec les offrandes dans la composition des propositions cultuelles d'un registre divinatoire<sup>1</sup>. Les trois types principaux de prières<sup>2</sup> avec les mentions des offrandes promises sont bel et bien pour apaiser les ancêtres et les divinités qui ont jeté les sorts au consultant. Alors les deux registres divinatoires du corpus de Tangweisi, deux consultations sur les maladies (TWS : 1-2, 3), indiquent clairement « un anneau de jade de bon augure à l'orientation cardinale du nord » (北方 兆+卜(兆)玉一環 TWS : 2, 3). Par conséquent, on sait bien que l'origine des maladies de Chan est issue des malédictions causées par cette divinité, mais pas du tout par sa chambre (以其室 TWS : 7), comme Chan souligne dans sa parole au dieu.

Ainsi, on connaît bien la raison pour laquelle cette annonce à l'orientation cardinale du nord a lieu : cette divinité a jeté les sorts à Chan, donc Chan organise un discours avec la promesse de l'offrande afin de l'apaiser. Il a la conscience que c'est cette divinité qui a causé tous ses malheurs. Pourtant, dans les deux annonces adressées à cette divinité, non seulement aucune indication explicite de sa responsabilité de causer les maladies de Chan n'est mentionnée, mais cette responsabilité des souffrances est attribuée à la chambre de Chan. Cette accusation ne doit pas être prise au sérieux, car si les maux de Chan sont vraiment provoqués par sa chambre, l'annonce en question devrait débiter avec le nom de cette chambre, et non celui de l'orientation cardinale du nord. De telle manière, dans la communication avec l'orientation cardinale du nord, Chan n'ose pas affronter la force surnaturelle directement en lui attribuant la responsabilité de provoquer ses propres souffrances et maux. En outre, Chan dit que ses multiples maladies, mentionnées dans les deux registres divinatoires, sont à cause de sa chambre. En même temps, par cette façon de parler au dieu, on constate que l'image de cette divinité dans la pensée de Chan est très perspicace, car elle comprend aussi ce qui n'a pas dit de la part de Chan<sup>3</sup>, et qui pourrait

<sup>1</sup> Voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section VI.1).

<sup>2</sup> Les trois catégories essentielles de prières présentées dans les propositions cultuelles sont les suivantes : *yi* 羽+能 (一), *ju* 與+止 (舉) et *sai* 賽 (action de grâce), voir le chapitre II « La structure des registres divinatoires » (section VI.2.a).

<sup>3</sup> On est sensibilisé sur ce point par l'étude menée par Danièle Aubriot sur les points communs entre la prière et la rhétorique dans la Grèce ancienne, voir Aubriot Danièle 1991, p. 164.

ressembler aux lignes suivantes : « Je sais que c'est vous qui m'aviez jeté les sorts. Pour le rétablissement de ma santé de plusieurs maladies, je vous lance une parole extrêmement polie et respectueuse, avec la promesse d'un anneau de jade de bon augure. »

#### **d) Quelques remarques générales sur les annonces aux dieux**

Après avoir analysé certaines différences entre les exemples d'annonces dans nos deux corpus, il est temps de résumer quelques caractéristiques de ce type de documents.

Les annonces portent toujours une promesse d'offrandes aux divinités, un mouton dans celle de corpus de Geling, un anneau de jade dans celle de corpus de Tangweisi. La personne qui parle aux dieux emploie toujours des termes spécifiques pour marquer son humble statut par rapport à ceux supérieurs des divinités. Au début d'une annonce, l'appel explicite du nom de dieu pour tirer son attention fait défaut. Quand l'homme parle de ses affaires, il emploie la troisième personne au lieu de la première personne. Dans cette parole adressée sans détour au dieu, vu que la divinité est mentionnée à la troisième personne, et non à la deuxième personne, on peut dire qu'aucun dialogue direct n'est réellement établi entre l'homme et le dieu.

## **II – Ancêtres**

Nombreux sont les parents de consultant apparus dans les propositions cultuelles des registres divinatoires. Mère, père, grand-père, sans compter les ancêtres lointains, quelles que soient leurs images affectueuses laissées au consultant de leur vivant, une fois morts, ils peuvent jeter les sorts, causer de nombreux problèmes sur la carrière et la santé de ce dernier. Grâce aux mentions des parents dans les propositions cultuelles, on peut connaître relativement bien la composition familiale masculine du consultant pendant plusieurs générations. De cette manière, on peut établir l'arbre généalogique du consultant pour plusieurs corpus. Concernant les consultants qui sont membres de la famille royale (ceux des corpus de Geling, de Wangshan et de Baoshan), on va tenter par la suite de les mettre ensemble dans un même arbre, pour avoir une idée de la parenté entre ces trois personnes.

Dans l'établissement des arbres généalogiques des consultants par la suite, on traite seulement quatre corpus (Baoshan, Geling, Wangshan et Tianxingguan) car les autres corpus sont soit publiés partiellement, soit résultent de pillages. Le contenu des propositions

culturelles de ces corpus fragmentaires ne nous permet pas d'entreprendre la même recherche. Dans les trois corpus du site Qinjiazui, les ancêtres des consultants ne sont jamais mentionnés individuellement. Une reconstruction du lignage est par conséquent impossible. Quant aux textes de Tangweisi et de Xiongjiawan, les parents et les ancêtres font défaut dans les propositions culturelles.

## **1- Principe d'établissement des arbres généalogiques**

Avant de commencer l'établissement des arbres généalogiques de nos corpus, il nous semble important de souligner les principes de notre démarche. En effet, la mention isolée d'un parent seul dans les propositions culturelles ne nous sert à rien, car on ignore totalement le lien familial entre cette personne et le consultant. Par contre, si un parent est attesté à plusieurs reprises avec les autres membres dans nos textes, il y a de fortes chances que l'on puisse le fixer dans une position claire dans l'arbre généalogique du consultant. Mais cette fixation est réalisable sous une condition : avec des occurrences récurrentes. Par exemple, si l'ancêtre A est toujours mentionné avec l'ancêtre B dans plusieurs propositions culturelles, un lien parental existe éventuellement entre A et B. En revanche, si A apparaît tantôt avec B, tantôt avec C, dans ce cas-là, par prudence, on nie l'éventuelle possibilité d'attacher A dans l'arbre généalogique du consultant car on n'est pas sûr de sa position précise<sup>1</sup>. Dans la procédure d'établissement de l'arbre généalogique du consultant dans un corpus donné, on effectue tout d'abord un recensement de toutes les occurrences des mentions explicites de personnes ayant des liens de parenté avec le consultant. Par la suite, on essaie de compléter le lignage par les autres mentions des parents dans le corpus en question. En fin de compte, on bénéficie de certains avantages pour reconstruire les lignages de consultants qui sont des descendants des rois du pays de Chu, car ces derniers sont bien connus dans les sources historiques transmises.

## **2- Arbre généalogique du consultant de corpus de Baoshan**

On commence premièrement par le corpus de Baoshan. Son état intact de conservation facilite notre démarche. Une fois que l'on est familier avec l'entreprise d'établissement de

---

<sup>1</sup> C'est le cas d'un certain Zifa 子發 dans le corpus de Baoshan. Contrairement aux autres chercheurs, on refuse de lui attribuer une place dans l'arbre généalogique de Shao Tuo car sa position n'est pas sûre. Pour une réfutation détaillée, voir Zhong Liang 2017, p. 32-33.

l'arbre généalogique, il est plus facile de traiter les corpus fragmentaires. En effet, plusieurs parents sont mentionnés en lien direct avec le consultant :

« Père défunt, l'administrateur de Cai, Zijia » (新(親)<sup>1</sup>父蔡公子家 BS : 204)

« Grand-père défunt, commandant des chevaux, Ziyin » (新(親)王父<sup>2</sup>司馬子音 BS : 224)

« Mère défunte » (新(親)母 BS : 204)

« Les frères sans descendants masculins, Shao Liang, Shao Cheng, l'administrateur de Xianhe » (兄弟無後者邵良、邵乘、縣駱公 BS : 227)

À partir de ces indications, on peut établir l'arbre généalogique de Shao Tuo ainsi :

Grand-père	Ziyin (commandant des chevaux)			
Parents	Zijia (administrateur de Cai)	Mère défunte		
Fratric	Shao Tuo (défunt)	Shao Liang	Shao Cheng	Administrateur de Xianhe

Tableau 25: Arbre généalogique du consultant de corpus de Baoshan (étape I)

La présence de l'expression « aux cinq générations » (*yu wushi* 於五世) dans les autres corpus (GL : B4.27, QJZ1 : 2, QJZ13 : 1, 5, QJZ99 : 10, 11) paraît également confirmer l'importance de la généalogie dans ce type de documents<sup>3</sup>, c'est pourquoi une étude plus approfondie de l'arbre généalogique de Shao Tuo nous semble nécessaire. Un point de

<sup>1</sup> La lecture du caractère *xin* 新 (nouveau) comme *qin* 親 (propre) est attestée ailleurs dans les textes exhumés contemporains, comme dans le *Laozi* 老子 du site de Guodian 郭店, voir Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin et Jingmenshi bowuguan 2011, p. 3, latte n° 35.

<sup>2</sup> Le terme *wangfu* 王父 comme grand-père défunt est bien expliqué dans un recueil des gloses sur l'ensemble de noms des existences autour de l'homme, *Erya* 爾雅 (Approcher ce qui est correct et raffiné). Dans le quatrième chapitre « Explications sur les parents » (*shiqin* 釋親) dans cet ouvrage compilé pendant le III<sup>e</sup> siècle avant notre ère par des auteurs anonymes, une annotation est notée ainsi : « Le père défunt du père est le grand-père défunt, la mère défunte du père est la grand-mère défunte. » (父之考為王父, 父之妣為王母。), voir Ruan Yuan (éd.) [1980], p. 2592 b. Pour une présentation de cet ouvrage, voir Coblin W. South 1993, p. 94-99.

<sup>3</sup> Par ailleurs, le terme *wushi* est aussi attesté à plusieurs reprises dans *les Mémoires sur les rites* (*Liji* 禮記), voir par exemple, Sun Xidan [1989], vol. II, p. 868, 909, 914.

repère dans cette généalogie nous est fourni par la présence d'un illustre seigneur de Pingye, Ziliang (文坪夜君子良 BS : 240). En effet, un personnage nommé Ziliang est attesté dans le *Zuozhuan* 左傳 en tant que frère cadet du roi Hui 惠 de Chu (r. 488-432)<sup>1</sup>. En 478 avant notre ère, ce dernier veut octroyer à son petit frère le poste de premier ministre (*lingyin* 令尹), mais il se laisse finalement persuader par un conseiller qu'une telle nomination pourrait être une menace potentielle pour le souverain lui-même. La nomination de Ziliang en tant que seigneur de Pingye, dont témoigne le corpus de Baoshan mais pas la littérature transmise, est en quelque sorte une compensation accordée par le roi Hui à son frère cadet après avoir nommé quelqu'un d'autre au poste de premier ministre, selon He Hao 何浩<sup>2</sup>.

En nous appuyant sur une liste de cinq ancêtres débutant par le roi Zhao 昭, apparue dans le corpus à plusieurs reprises (BS : 200, 203, 214, 240) et sur les renseignements que nous avons concernant Ziliang, la généalogie de Shao Tuo peut être présentée de la manière suivante :

Quadrisaïeul	Roi Zhao (r. 515-489)			
Trisaïeul		Ziliang (seigneur de Pingye), mentionné en 478 <sup>3</sup>		
Bisaïeul			Zichun (administrateur de Wu)	
Grand-père			Ziyin	

<sup>1</sup> Cet événement est noté dans la 17<sup>ème</sup> année du règne (en 478) du duc Ai 哀 (r. 494-468) du pays de Lu, voir Yang Bojun 楊伯峻 2011 [1981], vol. IV, p. 1709.

<sup>2</sup> He Hao 何浩 1992.

<sup>3</sup> On met Ziliang dans une autre colonne que le roi Zhao pour marquer le fait que Ziliang n'est pas l'héritier de ce dernier. La situation est similaire pour Zichun, car l'héritier de Ziliang est son fils aîné, qui continue de porter le titre de seigneur de Pingye, absent dans le corpus de Baoshan. Pour Ziyin, on ne sait pas s'il est le fils aîné de Zichun. On ne sait pas non plus si Zijia et Shao Tuo sont chacun l'aîné de leur fratrie. Pour l'instant on les met dans la même colonne par commodité.

			(commandant des chevaux)	
Parents			Zijia (administrateur de Cai)	Mère défunte
Fratrie			Shao Tuo (défunt, mort en 316)	Shao Liang, Shao Cheng, Administrateur de Xianhe

**Tableau 26 : Arbre généalogique du consultant du corpus de Baoshan (étape II)**

Si cette généalogie est assez largement acceptée, Kudō Motoo 工藤元男 estime qu'elle doit être considérée avec prudence<sup>1</sup>. Selon lui, compte tenu de l'absence de titre de parenté concernant le roi Zhao, Ziliang, et Zichun, on peut s'interroger sur la validité de leur identification en tant que quadrisaïeul, trisaïeul et bisaïeul. Le nombre de générations séparant le roi Zhao et le seigneur de Pingye, Ziliang, ne peut être précisé. Autrement dit, le roi Zhao pourrait ne pas être le père de Ziliang. Je souhaite par la suite exposer mes propres arguments en discutant ces deux opinions opposées.

D'après l'analyse des ossements du défunt de la tombe n°2 de Baoshan, son âge est estimé entre trente-cinq et quarante ans au moment de son décès<sup>2</sup>. Étant donné que l'on connaît l'année de sa mort (316), on pourrait penser qu'il est né entre 356 et 351 avant notre ère. L'écart temporel entre l'année de mort du roi Zhao (489) et celle de naissance de Shao Tuo (356-351) semble trop important pour affirmer que quatre générations les séparent. Pourtant, un détail important doit être pris en compte : les personnes dans l'arbre généalogique de Shao Tuo ne sont pas forcément toutes des fils aînés. Ainsi, l'exemple de Ziliang dans le *Zuozhuan* 左傳 montre que celui-ci était un des cadets de sa fratrie. C'est également probable pour Zichun dans le tableau III, puisqu'il n'a pas hérité du titre de son père, le seigneur de Pingye. Dans ce contexte, l'âge moyen estimé pour une génération aux époques anciennes, par exemple vingt ans, n'a pas vraiment de sens, puisque Ziliang pourrait être un cadet, un puîné voire le benjamin de sa fratrie. Il pourrait être né alors que son père

<sup>1</sup> Kudō Motoo 工藤元男 2005, p. 404, illustration n°1. Peng Hao a le même avis sur cette question. Mais son avis n'est pas suivi par les autres chercheurs chinois, voir Peng Hao 1991, p. 563.

<sup>2</sup> Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 1991b, vol. 1, p. 404-406.

avait trente ans, quarante ans, voire plus. Finalement, le décalage à première vue trop important dans le temps entre le roi Zhao et Shao Tuo peut s'expliquer par le fait que certains dans la généalogie n'étaient pas les aînés de leur fratrie. Compte tenu de ces éléments, on considère donc que le dernier tableau ci-dessus correspond effectivement à la généalogie de Shao Tuo.

### 3- Arbre généalogique du consultant de corpus de Geling

Nous allons désormais traiter les corpus fragmentaires. Dans le corpus de Geling, une seule ancêtre féminine est attestée, comme celle trouvée dans le corpus de Baoshan, la mère défunte du consultant. Dans ce plus ancien corpus, elle est mentionnée comme « illustre dame » (*wen furen* 文夫人)<sup>1</sup>. L'appellation « illustre » (*wen* 文) nous aide à établir un lien avec un autre ascendant : l'illustre seigneur de Pingye, Ziliang (坪夜文君子良 GL : A3.242). Ainsi, on comprend le titre (*wen* 文) « illustre » comme un nom posthume, donné au seigneur de Pingye, Ziliang. Sa femme le porte aussi en tant qu'épouse du seigneur. Étant donné que la seule femme présentée dans les propositions cultuelles est la mère défunte du consultant, on déduit que par conséquent l'illustre seigneur de Pingye, Ziliang est le père défunt du consultant du corpus de Geling, un certain Cheng. Une fois le père défunt identifié, vu qu'il est connu dans l'histoire du royaume comme fils cadet d'un roi, on peut attacher donc facilement le père défunt ainsi que le consultant du corpus de Geling à l'arbre généalogique royal du pays de Chu. Finalement, avec une mention du roi Ping 平 (r. 528-516) dans une proposition cultuelle (GL : A3.209), celle du roi Jian 簡 (r. 431-408) dans une suscitation de la bénédiction (GL : A1.21, analysée et traduite dans la section I.2 du présent chapitre), et le fragment suivant :

« [à la divinité de la] porte intérieure et à celle de la porte. Des malédictions proviendront du roi Zhao, du roi Hui, de l'illustre seigneur, de l'illustre dame ainsi que du seigneur Zixi<sup>2</sup>. La prière *jiu...* » (戶、門。又(有)祝(崇)見(現)於邵(昭)王、惠王、文君、文佚(夫人)、子西君。歟(就)禱  
GL : A3.213)

<sup>1</sup> Pour toutes les occurrences de ce terme, voir Cai Lili 2015, p. 1319, 1722-1723.

<sup>2</sup> Cette personne est attestée à plusieurs reprises dans les propositions cultuelles dans le corpus de Geling. Connu dans l'histoire du pays de Chu, il est frère du roi Zhao, fils du roi Ping (r. 528-516) et d'une concubine secondaire, voir *Shiji*, vol. 5, p. 1714.

L'arbre généalogique du consultant de corpus de Geling est établi dans le tableau suivant :

Bisaïeul	Roi Ping (r. 528-516)			
Grand-père	Roi Zhao (r. 515-489)			Le seigneur de Zixi <sup>1</sup>
Parents	Roi Hui (r. 489-432)	Ziliang (illustre seigneur de Pingye, mentionné en 478, père défunt)	Mère défunte (illustre dame)	
Fratric	Roi Jian (r. 431-408)	Cheng, seigneur de Pingye (défunt, mort en 398 ou peu après)		

**Tableau 27 : Arbre généalogique du consultant de corpus de Geling**

Dans le tableau ci-dessus, la colonne contenant des rois signifie le lignage royal du pays de Chu. Il est le grand lignage (*dazong* 大宗) dans tous les sens. Celui qui contient les deux seigneurs de Pingye correspond au lignage principal de cette famille. Mais par rapport au lignage royal, celui du seigneur de Pingye est le petit lignage (*xiaozong* 小宗), car Ziliang n'est pas l'héritier de son père. La ligne désigne une génération. Le roi Hui et Ziliang sont des frères comme les sources historiques l'attestent. Alors le roi Jian et le consultant du corpus de Geling sont cousins. À partir de Ziliang et jusqu'à la génération du père du consultant de corpus de Geling, seules trois générations d'ancêtres sont vénérées et non cinq. En outre, les destinataires de prières et de sacrifices ne sont pas uniquement les aïeux directs du lignage direct, un oncle (le roi Hui) et un cousin (le roi Jian) du consultant sont aussi honorés.

<sup>1</sup> On est sûr que le seigneur de Zixi se situe à la même génération que le roi Zhao en tant que frère. Pourtant, on ne voit pas le lien direct entre lui et le consultant du corpus de Geling. C'est pourquoi on le met dans une colonne isolée.

#### 4- Arbre généalogique du consultant du corpus de Wangshan

L'établissement de l'arbre généalogique du corpus de Wangshan se fonde sur les fragments suivants :

« Au mois *cuanyue* (le huitième mois du calendrier de Chu), au jour *dingsi* (54/60), procéda à la prière *ju* au grand roi Jian, au roi Sheng » (庚(爨)月, 丁巳之日, 爲愆(悼)固邕(舉)禱東(簡)大王、聖(聲) WS : 10)

« Au roi Sheng, au roi Dao, à l'administrateur de Dongzhai chacun un bœuf, à offrir rituellement. » (聖(聲)王、愆(悼)王、東邕(宅)公各馘(特)牛, 饋祭之。 [Texte continue] WS : 110)

« ...au roi Dao Zhe chacun un bœuf, à offrir rituellement. Procéda à la prière *yi* au père défunt, l'administrateur de Dongzhai un bœuf, offrir rituellement... » [悼]折(哲)<sup>1</sup>王各馘(特)牛, 饋之。罷(一)禱先君東邕(宅)公馘(特)牛, 饋 WS : 112)

Le terme *xianjun* 先君 (père défunt) est crucial dans notre démarche. De cette manière, on considère que le seigneur de Dongzhai est le père du consultant, Dao Gu. Vu que le premier se trouve dans une énumération suivant le roi Dao (WS : 110), on pense que l'administrateur de Dongzhai est le fils de ce dernier. En même temps, on refuse d'attribuer une place dans l'arbre généalogique à un certain Wangsun Chao 王孫巢(巢) car il est mentionné toujours tout seul (WS : 89, 119). Par conséquent, on ne peut pas établir de lien entre cette personne et qui que ce soit. Son nom de famille, Wangsun 王孫, traduit littéralement comme « le petit-fils du roi » ne constitue pas une preuve solide pour prouver il est le petit-fils du roi le plus récent dans le corpus, le roi Dao<sup>2</sup>. En effet, parmi les fils d'un roi, à part le prince héritier, tous les autres peuvent être appelés « les fils du roi » (*wangzi* 王子). Pour la génération suivante, toutes les progénitures mâles de ces fils du roi peuvent être appelées « les petits-fils du roi » (*wangsun* 王孫). En fin de compte, on n'a aucune idée du roi auquel cette personne Wangsun Chao, considéré comme un petit-fils du roi, renvoie. Sa position parentale par rapport à Dao Gu est donc totalement indéfinie. Plusieurs personnes sont

---

<sup>1</sup> Dans les manuscrits exhumés, les rois du pays de Chu sont souvent mentionnés avec deux caractères comme nom posthume, sachant que leurs noms dans les sources transmises se composent dans la plupart des cas d'un seul caractère, voir Dong Shan 2008.

<sup>2</sup> C'est l'avis de Yan Changgui, qui pense que Wangsun Chao est le père défunt de Dao Gu, voir Yan Changgui 2010, p. 160-161.

mentionnées comme habitants de la ville de Dongzhai dans les documents juridiques de la tombe n° 2 du site de Baoshan (BS : 167, 171, 190). Ainsi on rétablit l'arbre généalogique du consultant de corpus de Wangshan.

Trisaïeul	Roi Jian (r. 431-408)
Bisaïeul	Roi Sheng (r. 407-402)
Grand-père	Roi Dao (r. 401-381)
Père	Administrateur de Dongzhai
Consultant	Dao Gu

**Tableau 28 : Arbre généalogique du consultant de Wangshan**

### **5- Reconstitution du même arbre généalogique de trois consultants (corpus de Geling, Wangshan et Baoshan)**

Après avoir établi les arbres généalogiques de trois corpus, on constate que ces trois consultants, le seigneur de Pingye (un certain Cheng), Dao Gu et Shao Tuo sont tous des membres, proches ou lointains, de la famille royale. Pour voir leur place dans l'ordre des générations, on a tenté d'inclure ces trois personnes dans le même arbre généalogique. On note l'abréviation de corpus après la personne attestée dans les propositions cultuelles.

Roi Ping (r. 528-516) GL					
Roi Zhao (r. 515-489) BS/GL					Le seigneur de Zixi GL
Roi Hui (r. 489-432) GL			Ziliang (seigneur de Pingye) BS/GL		
Roi Jian (r. 431-408) GL/WS			Cheng, seigneur de Pingye (consultant du	Zichun BS	

			corpus de GL, mort en 398 ou peu après)		
Roi Sheng (r. 407-402) WS				Ziyin BS	
Roi Dao (r. 401-381) WS				Zijia BS	
Roi Su (r. 380-370)* <sup>1</sup>	Roi Xuan (r. 369-340)*	Administrateur de Dongzhai WS		Shao Tuo (consultant du corpus de BS, mort en 316)	Frères BS
	Roi Wei (r. 339-329)*	Dao Gu (consultant du corpus de WS, mort entre 339 et 320)			
	Roi Huai (r. 328-299)*				

**Tableau 29 : Arbre généalogique des consultants des corpus de Geling, Wangshan et Baoshan**

Dans ce tableau, on voit clairement la place des trois consultants dans l'ordre des générations avec les rois correspondants. Par exemple, le consultant du corpus de Baoshan, Shao Tuo est un cousin du roi Su et du roi Xuan. Celui du corpus de Wangshan, Dao Gu est un cousin du roi Wei. On prolonge l'arbre généalogique jusqu'au roi Huai car le consultant le plus récent parmi les trois, Shao Tuo, meurt en 316 durant son règne (328-299) en tant que grand-père lointain de ce dernier.

<sup>1</sup> Les rois accompagnés d'une étoile ne sont pas mentionnés dans les registres divinatoires. Le roi Su et le roi Xuan sont des frères.

En outre, la distance entre le consultant et le roi varie de l'un à l'autre. Pour le seigneur de Pingye, Cheng et Dao Gu, ils sont tous les deux petit-fils du roi. Ils sont beaucoup plus proches de la maison royale que Shao Tuo, qui a seulement un quadrisaïeul royal. Pour ce ministre de gauche, son ascendant royal est une référence lointaine dans le lignage direct.

## 6- Membres familiaux du consultant de corpus de Tianxingguan

La tâche de reconstruire le lignage du consultant de corpus de Tianxingguan est difficile. Seuls deux individus masculins, le chef Zhuo (Zhuo gong 卓公<sup>1</sup>) et le chef Hui (Hui gong 惠公) sont mentionnés dans les propositions cultuelles. Ils sont attestés soit dans un groupe d'ancêtres tel que « [le groupe des ancêtres] du chef Zhuo au chef Hui » (卓公訓(順)至惠公 TXG : 13.3, 27, 94)<sup>2</sup>, soit ils apparaissent isolément. Le terme faisant le lien explicite avec le consultant fait défaut. Une femme, la « dame de Dongcheng » (東城夫人 TXG : 6.2), est aussi honorée. Vu que dans les propositions cultuelles, la mère défunte est la seule femme à honorer, on peut en déduire que la dame de Dongcheng est la mère défunte du consultant. Par conséquent, un administrateur de la ville de Dongcheng (Dongcheng gong 東城公), en tant mari de la dame de Dongcheng et père défunt du consultant, devrait exister. Pourtant, cette personne n'est jamais mentionnée dans le corpus en question. Étant donné que le nom posthume et le titre de fonction dans l'administration dépendent de deux systèmes différents et indépendants, il n'est pas impossible que le chef Hui, le parent le plus récent, soit l'administrateur de la ville de Dongcheng, le père défunt du consultant.

Après avoir établi les arbres généalogiques de certains consultants, il est temps de présenter certaines caractéristiques d'ancêtres dans les propositions cultuelles de registres divinatoires. Dans cette partie des textes, un parent ou ancêtre peut être appelé différemment. Pourtant, il faut souligner que dans tous les noms de destinataires de prières et de sacrifices, le point commun est un soin particulier porté aux titres de fonction. On a le plus souvent des appellations d'ancêtres ne comportant que le dernier, sans aucune référence au nom personnel

---

<sup>1</sup> Au IV<sup>e</sup> siècle au royaume de Chu, le terme *gong* 公 désigne en général l'administrateur d'une ville. Pourtant, concernant ces deux titres dans le corpus de Tianxingguan, cette lecture nous semble très peu probable car les deux caractères *zhuo* 卓 et *hui* 惠 ont peur de chance d'être des toponymes. On les considère plutôt comme des noms posthumes donnés aux deux ancêtres du consultant de corpus de Tianxingguan. La lecture du terme *gong* comme duc est aussi problématique dans le contexte du royaume de Chu à cette époque. C'est pourquoi on ne peut que se contenter de proposer une traduction générale comme « chef » dans notre compréhension du texte.

<sup>2</sup> Ce groupe d'ancêtres sont encadrés dans trois prières différentes : la prière *sai* 賽 (action de grâce) dans le texte 13.3, la prière *ju* 與+止(舉) dans le texte 27, la prière *yi* 羽+能 (一) dans le texte 94.

public (*zi* 字). Par ailleurs, on connaît dans la fratrie de Shao Tuo un administrateur de Xianhe dont le nom personnel (public ou privé) n'est pas exprimé (BS : 227). Vu l'importance accordée aux titres de fonctions, si les scripteurs désignent une personne sans donner son titre de fonction, nous déduisons que la carrière de la personne n'avait alors pas encore débuté. C'est pourquoi on pense que Shao Liang et Shao Cheng, les frères de Shao Tuo (BS : 227), dont on ne mentionne pas les fonctions, sont décédés sans avoir été nommés à une fonction quelconque. Si aucun témoignage ne permet pour l'instant d'affirmer l'existence d'une bureaucratie souterraine bien hiérarchisée dans les croyances de Chu au IV<sup>e</sup> siècle, les aristocrates de ce pays attachaient malgré tout une importance particulière aux titres de fonction lorsqu'ils honoraient leurs ancêtres. On peut penser que c'est parce que ceux qui possédaient un titre étaient considérés plus puissants et plus influents que les autres. Notons en passant qu'aucun titre honorifique (*jue* 爵) propre au pays de Chu, tels que donnés dans les textes transmis, n'est mentionné dans l'ensemble de nos corpus<sup>1</sup>.

Concernant les ancêtres dans les registres divinatoires, on constate encore une fois une différence nette entre les hauts aristocrates et les hommes du commun fortunés. En effet, l'expression « prière [au groupe] de la cinquième génération des aïeux et des aïeules jusqu'au père défunt et à la mère défunte » (禱之於五禩(世)王父王母訓(順)至新(親)父母 QJZ99 :10) nous donne un exemple concret. En effet, dans les corpus réalisés pour le sommet de la société, seul celui de Baoshan honore les cinq générations du lignage direct de consultant. Quant aux comptes rendus de deux seigneurs locaux (consultants du corpus de Geling et de Tianxingguan) et d'un petit-fils du roi (consultant du corpus de Wangshan), ils ne vénèrent pas les cinq générations d'ancêtres des consultants, comme l'attestent tous les trois corpus du site de Qinjiazui. D'ailleurs, les grandes noblesses du pays de Chu prièrent uniquement leurs mères défunes. Aucune autre femme n'apparaît dans les destinataires de prières et de sacrifices. Au contraire, dans les rapports divinatoires d'un extrait mentionné plus haut, toutes les aïeules de cinq générations sont les réceptrices de prières de leur descendant, un certain Ye 桡, connu comme homme du commun (QJZ99 : 10, 11).

---

<sup>1</sup> Pour une liste des titres honorifiques de Chu connus d'après les textes transmis, voir : Yang Kuan 楊寬 et Wu Haokun 吳浩坤 (éd.) 2005, p. 630-632.

### III – Divinités

Après avoir discuté des ancêtres et parents du consultant, on va aborder les autres destinataires de rites préparés par l’homme dans les propositions cultuelles de registres divinatoires.

#### 1- Classification

Si les ancêtres et les parents du consultant sont considérés indiscutablement par les chercheurs comme une catégorie propre des destinataires de rituels dans les propositions cultuelles, la classification des autres récepteurs a fait couler beaucoup d’encre. La différence essentielle réside dans la nécessité ou non de distinguer les divinités, entre les célestes (*tianshen* 天神) et les terrestres (*dìqì* 地祇). Se fondant sur le corpus de Baoshan, plusieurs chercheurs pensent qu’une différenciation entre les dieux célestes, les dieux terrestres et les aïeux (*rengui* 人鬼) du consultant reflète bien la conception des panthéons chez les habitants du pays de Chu à l’époque<sup>1</sup>. Toutefois, si on regarde de plus près, même le corpus le plus hiérarchisé, celui de Baoshan, présente certains textes dans lesquels l’ordre relatif des destinataires de prières ne respecte pas le modèle de tripartition<sup>2</sup>, sans parler des autres corpus<sup>3</sup>. La classification tripartite des destinataires de rituels dans les propositions cultuelles a reçu une influence forte de sources transmises. Or, même dans ces dernières, l’ordre relatif entre les trois éléments évolue avec le temps. C’est à partir de la glose fournie par le commentateur des classiques Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) sur le *Zhouli* 周禮 (Rites des Zhou) que les dieux terrestres sont désormais devant les aïeux, contrairement à la mention de l’ordre inverse dans le corpus de texte<sup>4</sup>. Finalement, on pense que la classification tripartite du panthéon de Chu n’est pas convenable pour nos corpus. Surtout, les matériaux eux-mêmes ne permettent pas cette typologie. En nous fondant sur la composition des propositions cultuelles analysées dans le chapitre II (section VI) et sur la discussion au début du présent chapitre (section I.2), on se contente d’une différenciation entre les divinités dans la prière, celles dans

---

<sup>1</sup> Pour les résumés de ces classifications, voir Zhu Xiaoxue 2013b, p. 814, n° 2 et n° 4. On doit ajouter aussi l’opinion similaire de Yan Changgui, voir Yan Changgui 2010, p. 77-178.

<sup>2</sup> Voir Yang Hua 2009, p. 161-162. Pour le reste du corpus, une attention particulière a été portée pour noter les ancêtres et les divinités indépendamment.

<sup>3</sup> Dans les autres corpus, aucun effort n’est réalisé pour enregistrer les destinataires des rituels séparément. Concernant le recensement des propositions cultuelles de corpus publiés avant 2015, voir Cai Lili 2012, p. 223-232.

<sup>4</sup> Yang Hua 2012, p. 165-166. Ce chercheur discute aussi la théorie tripartite dans les textes transmis, voir Yang Hua 2012, 163-166.

la suscitation de la bénédiction et celle dans les exorcismes. On n'inclut pas les dieux dans les annonces pour éviter la redondance, car selon nous, une annonce au dieu constitue une étape obligatoire avant la prière à cette même divinité.

## 2- Plusieurs facettes de la même divinité

Dans la discussion sur la suscitation de la bénédiction (section I.2) du présent chapitre, l'orientation cardinale du nord est déjà le destinataire de ce type de rituel. En même temps, on constate que dans le corpus de Geling, cette divinité possède encore deux facettes différentes :

« La prière à [la divinité] de l'orientation cardinale du nord un mouton noir, précédant un disque de jade. La prière *jiu* » (☐禱北方一犛<sup>1</sup>, 先之一璧。𦉳(就) [禱]☐ GL : B4.14)

« Exorcisez [la divinité] de l'orientation cardinale du nord. Choisissez... » (☐解於北方。𦉳(擇) GL : A3.239)

De cette manière, l'orientation cardinale du nord révèle trois natures dans le même corpus : le récepteur de la prière, la suscitation de bénédiction, et la cible de l'exorcisme. La spécificité de la divinité de l'orientation cardinale du nord dans le plus ancien corpus montre qu'au début du IV<sup>e</sup> siècle, dans l'esprit des devins et du consultant, l'image de ce dieu est différente d'une personne à l'autre. La conception de cette force surnaturelle n'est pas encore uniformisée. Une nette distinction entre le destinataire d'offrandes et la cible d'exorcisme n'est pas encore effectuée au sein des registres divinatoires. Au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, dans le corpus de Tianxingguan, une force surnaturelle nommée « deux fils du ciel » (*liang tianzi* 兩天子) en tant que deux dieux de montagne<sup>2</sup>, est aussi le destinataire d'offrandes (TXG : 42) et la cible de l'exorcisme (TXG : 3.2). Sachant que dans le corpus de Baoshan, un des plus récents à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, le destinataire des offrandes et la cible d'exorcisme deviennent deux catégories nettement distinctes au sein des propositions cultuelles. Un même esprit ne peut plus apparaître en même temps dans ces deux sections. Il est présent soit dans une, soit dans l'autre.

---

<sup>1</sup> Pour la lecture de cette graphie, voir Cai Lili 2019, p. 110.

<sup>2</sup> Voir Tang Yuhui 湯餘惠 1993.

### 3- Différents noms d'un même destinataire rituel

Dans le corpus de Baoshan, grâce aux références aux propositions cultuelles d'autres devins, on constate qu'un même parent de consultant ou une même divinité peut être nommé différemment selon les spécialistes mantiques. Par exemple, le devin Gu Ji fait, en référence aux propositions cultuelles du devin Shi Beishang, une prière *sai* (action de grâce) à la mère défunte avec telle offrande (BS : 214-215). Mais dans la solution sacrificielle trouvée par Shi Beishang, la seule destinataire féminine de rite est la dame encadrée dans un rite de la prière *yi* avec la même offrande (BS : 200). Ainsi, on sait que le terme « la mère défunte » (*xinmu* 新母 BS : 214), et celui de « la dame » (*furen* 夫人 BS : 200) sont les deux appellations employées par les devins différents pour la même parente du consultant<sup>1</sup>. De la même procédure, on ne connaît que le nom « Houtu de palais » (*gong houtu* 宫后土 BS : 214), qui est équivalent à celui de « maître du sol de palais » (*gong dizhu* 宫地主 BS : 202)<sup>2</sup>. Issue du corpus le mieux conservé, cette découverte des noms différents d'un même destinataire rituel dans les propositions cultuelles est sans doute applicable sur l'ensemble de nos corpus.

## IV – Offrandes

Malgré la présence succincte des offrandes dans les propositions cultuelles, cet élément est extrêmement précieux pour se faire une idée des positions relatives entre les destinataires rituels. Ceci est un avantage des registres divinatoires par rapport aux autres textes, exhumés et transmis tout compris<sup>3</sup>. Pour mesurer l'importance relative entre deux destinataires rituels, la lecture correcte des offrandes constitue incontestablement la première étape indispensable de l'étude scientifique. La précision de l'identification de certaines victimes animales est remarquablement élaborée par les chercheurs chinois. Épuisant les dictionnaires et les gloses des classiques, on peut même savoir parfois l'âge, le sexe, la couleur du pelage, l'état de castration des animaux offerts en offrandes<sup>4</sup>. Le seul souci est que tous ses sources transmises sont relativement tardives par rapport aux registres divinatoires. Il faut les utiliser avec précaution.

---

<sup>1</sup> Voir Chen Wei 1996, p. 160-161. Dans cette citation des propositions cultuelles d'un autre collègue, on a l'impression que la prière *yi* et celle de *sai* sont interchangeables.

<sup>2</sup> Voir Chen Wei 1996, p. 161.

<sup>3</sup> Par exemple, dans la synthèse sur les divinités et les esprits de la Chine ancienne publiée en 2018 par Guo Jue, la hiérarchie entre les différents esprits est peu abordée car les matériaux ne se permettent pas à développer sur ce thème de recherche, voir Guo Jue 2018.

<sup>4</sup> Voir Chen Wei 1996, p. 174-180, Cai Lili 2012, p. 269-275.

## 1- Insignifiance d'un élément sémantique dans l'identification des offrandes

Au cours de l'observation directe sur les textes de Chu, on interprète la nature des offrandes à partir de l'élément sémantique attesté à l'intérieur de ses graphies. Si on voit l'élément sémantique du bœuf (*niu* 牛) dans le caractère, il s'agit sans doute d'une sorte de bovin. Les mêmes procédures pour la clé de l'ovin (*yang* 羊) et celle du porc (*shi* 豕). Or, certains paléographes chinois ont montré quelques rares exceptions qui échappent à cette règle générale de la lecture des graphies anciennes<sup>1</sup>.

En effet, deux offrandes se trouvent dans la même prière *ju* 舉(舉), associées avec le même destinataire rituel dans le corpus de Tianxingguan. Par conséquent, on pense que ces deux victimes animales sont équivalentes, une graphie (TXG : 13.2, désormais la graphie A) se composant de la clé de *niu* 牛 (bœuf) et de *qing* 青 (couleur noir), l'autre (TXG : 39, désormais la graphie B) de *yang* 羊 (ovin) et de *jing* 靜 (tranquillité). Selon qu'un composant de bovin ou d'ovin est employé, le présent prévu pour le dieu désigné par ces deux graphies (A et B) est-il finalement un bovidé ou un ovidé ? Une troisième variante graphique composée de *niu* 牛 (bœuf) et de *jing* 靜 (tranquillité GL : B4.48 complété de C.651, désormais la graphie C) dans la partie de la promesse des offrandes au sein de l'annonce au dieu dans le corpus de Geling (discutée dans la section I.3.A du présent chapitre) nous donne la réponse. Étant donné que la graphie C joue le rôle de déterminant d'une sorte de mouton, évoquant précisément la couleur noire du pelage désignée graphiquement par le composant *qing* 青 à l'intérieur de *jing* 靜, on sait que l'élément sémantique de C, en l'occurrence celui du bœuf *niu* 牛 ne reflète plus la nature du caractère en question en tant que bovin. En fin de compte, parmi les trois formes graphiques (A, B et C), seule la graphie B avec la clé de *yang* 羊 (ovin) reste fidèle à sa classification animale comme une sorte d'ovin selon Cai Lili. Celle d'A et de C, toutes les deux composées de l'élément de *niu* 牛 (bœuf) sont des variantes graphiques<sup>2</sup>. Dans ces deux variantes, la clé de bœuf ne peut plus être considérée comme un élément sémantique car

---

<sup>1</sup> À part l'exemple que l'on abordera par la suite, Song Huaqiang et Cai Lili indiquent chacun un autre spécimen du même phénomène, voir Song Huaqiang 2010, p. 224-228, Cai Lili 2019, p. 110-111. Pourtant, dans l'échantillon trouvé par Song Huaqiang, l'élément *niu* 牛 (bœuf) n'existe pas indépendamment. Il emprunte une partie de traits déjà existants dans la graphie en question. Pour ces graphies, voir Cai Lili 2015, p. 236. En fin de compte, l'identification définitive de ces deux exemples des offrandes reste incertaine. C'est pourquoi on ne les discute pas en détail dans le texte.

<sup>2</sup> Voir Cai Lili 2019, p. 109-110. Pour les occurrences de trois caractères A, B et C, voir Cai Lili 2015, p. 235, 613, 234.

l'objet noté par ces deux mots est bien un ovin et non un bovin. Par conséquent, le composant *niu* 牛 (bœuf) n'a aucune utilité pour désigner l'animal derrière les caractères. En même temps, Cai constate que quantitativement parlant, pour désigner cette offrande ovine, la plupart des graphies se présentent avec l'élément *niu* 牛 (bœuf), et une seule occurrence avec la clé de *yang* 羊 (ovin)<sup>1</sup>.

On propose une explication à ce phénomène. Désigner une offrande ovine avec le composant *niu* 牛 (bœuf) constitue une ruse humaine, afin de faire croire à la divinité qu'elle reçoit un cadeau plus important qu'il ne l'est en réalité. Cette habileté humaine montre que l'attitude de l'homme envers ces forces surnaturelles n'est pas toujours respectueuse. L'envie de la part des mortels de tromper les dieux se manifeste indéniablement. Surtout, ce fait est attesté uniquement dans les corpus de Geling et de Tianxingguan. Les deux consultants concernés sont tous les deux les seigneurs locaux au sommet de la société, possédant chacun un mobilier funéraire très important dans leurs sépultures. Ils ont beaucoup de moyens. Par conséquent, il est difficile de croire que l'emploi des graphies avec la clé de bœuf pour désigner une offrande ovine dans ces deux corpus vise essentiellement une économie de dépenses sacrificielles. Finalement, cet exemple spécial nous fait penser que les divinités connaissent l'offrande reçue uniquement par son nom donné par l'homme, car si les dieux ont d'autres moyens de savoir la nature du présent préparé par le mortel, la ruse de nommer l'offrande avec un nom plus important que celui dû sera déjouée immédiatement. L'homme ose faire une chose pareille pour abuser les divinités, parce que ces dernières sont autant privées d'autres moyens de connaître la nature des offrandes que par leurs noms fournis par l'homme.

## **2- Critères pour déterminer l'importance des offrandes**

En traitant la différence d'ampleur des propositions cultuelles entre le corpus de Geling et celui de Baoshan, Song Huaqiang pense que la position sociale<sup>2</sup> du consultant est le seul critère qui compte. Il compare les solutions rituelles dédiées au même parent ou à la même divinité dans ces deux corpus. Concernant les ancêtres, Song fait confronter les offrandes prévues pour le père défunt, la mère défunte et le grand-père de Shao Tuo et celles

---

<sup>1</sup> Voir Cai Lili 2019, p. 110.

<sup>2</sup> Selon nous, le seigneur local se situe à une place parallèle dans l'administration du royaume Chu. On ne peut pas comparer directement l'importance d'un seigneur local avec celle du ministre gauche, occupant des affaires juridiques.

du seigneur de Pingye, Cheng. Sa conclusion est que dans chaque occasion, l'offrande prévue dans le corpus de Geling est plus importante que celle du corpus de Baoshan<sup>1</sup>. Convaincu par ce résultat, toutefois, on pense qu'un autre élément joue aussi le rôle sur l'ampleur des offrandes.

On propose ci-après une comparaison des offrandes prévues pour le père défunt du consultant de corpus de Wangshan, Dao Gu et celui du consultant de corpus de Baoshan, Shao Tuo.

Corpus	Wangshan	Baoshan
Père défunt	Administrateur de Dongzhai	Administrateur de Cai, Zijia <sup>2</sup>
Offrandes	Un bœuf sacrificiel ( <i>teniu</i> 特牛 WS : 110)	Un cochon sacrificiel dans la prière <i>yi</i> 鬻 ( <i>tehuan</i> 特豢 BS : 200, 203)
	Un anneau de jade pendentif ( <i>peiyu yihuan</i> 佩玉一環 WS : 109)	Un cochon sacrificiel dans la prière « action de grâce » <i>sai</i> 賽 ( <i>tehuan</i> 特豢 BS : 214)
	Un bœuf sacrificiel dans la prière <i>yi</i> 鬻 ( <i>teniu</i> 特牛 WS : 112)	Un cochon sacrificiel dans la prière <i>ju</i> 舉(舉) ( <i>tehuan</i> 特豢 BS : 240, 248)

**Tableau 30 : Comparaison des offrandes du père défunt du consultant dans les corpus de Wangshan et de Baoshan**

On constate que les titres de fonction de ces deux pères défunts, administrateur d'une ville, sont identiques. L'offrande prévue pour l'administrateur de Dongzhai, un bœuf

<sup>1</sup> Voir Song Huaqiang 2010, p. 213-216.

<sup>2</sup> Le père défunt Zijia apparaît aussi dans un rite *ke* 祿 (BS : 202), s'associant à un passage dans lequel les parents défunts (très probablement, les tablettes avec leurs noms) entrent officiellement dans le temple ancestral. Ce rituel particulier est indépendant des autres activités culturelles. C'est pourquoi on ne le traite pas dans le tableau. Pour la discussion sur ce rite, voir le chapitre III « La structure des registres sacrificiels » (section II.3.c).

sacrificiel est toujours plus importante que celle de Zijia, un cochon sacrificiel. Quant au jade, il est totalement absent dans les présents prévus pour les ancêtres du corpus de Baoshan. En même temps, d'après les analyses sur les consultants de nos corpus (voir le chapitre IV « Acteurs » section IV.2.a), on sait que celui du corpus de Wangshan est un dépendant sans titre officiel d'un grand officier. Malgré sa position modeste dans l'administration, Dao Gu honore son père défunt avec une offrande toujours plus importante que celle prévue par le ministre de gauche, le numéro deux dans la hiérarchie judiciaire juste après le roi de Chu. La seule explication à ce fait selon nous est la proximité de la maison royale de Dao Gu, un petit-fils du roi, sachant que Shao Tuo a seulement un quadrisaïeul royal. Finalement, on pense que la distance familiale entre le consultant et la maison royale joue aussi un rôle sur l'ampleur des offrandes.

### 3- Classification

On peut classer très grossièrement les offrandes dans l'ensemble de nos corpus en deux catégories : les victimes animales et les jades<sup>1</sup>. Dans le plus ancien corpus, celui de Geling, une offrande de chair et un jade se présentent en même temps concernant le même récepteur rituel dans les propositions cultuelles. L'ordre relatif entre ces deux éléments dans le texte est fixé : le présent animal au premier, le jade par la suite. Au contraire, dans l'action rituelle, l'ordre est renversé. Il faut honorer le récepteur premièrement avec le jade car un terme technique est précisé « précédant un disque de jade » (*xianzhi yibi* 先之一璧) dans plusieurs reprises<sup>2</sup>. Dans les corpus tardifs, le jade et la victime animale ne se présentent plus dans la même solution rituelle. Les propositions cultuelles mentionnent soit l'un, soit l'autre. Par conséquent, on peut même parler d'une diminution considérable de l'ampleur des offrandes dans les registres divinatoires au cours du temps. Par exemple, aucun ancêtre du corpus de Baoshan n'est associé à un jade. Dans le même corpus, les divinités sont vénérées parfois avec le jade. Les exemples se concentrent dans une seule unité textuelle (BS : 212-215). Ces mêmes dieux sont davantage proposés par des victimes animales dans le même corpus. En même temps, il nous semble important de préciser un autre moyen d'offrir un jade aux destinataires rituels : en l'attachant à la victime animale (綏(纓)之)<sup>3</sup>. Dans ce cas-là, on

---

<sup>1</sup> Chen Wei remarque cette tendance dans le corpus de Baoshan, voir Chen Wei 1996, p. 177-178. On applique cette observation à l'ensemble de nos corpus.

<sup>2</sup> Pour toutes les occurrences du terme dans les corpus publiés avant 2015, voir Cai Lili 2015, p. 1194-1197.

<sup>3</sup> Ce terme est attesté à la fois dans le corpus de Geling et celui de Qinjazui99. Pour toutes les occurrences du terme dans les corpus publiés avant 2015, voir Cai Lili 2015, p. 1472-1473.

suppose que dans l'action du sacrifice, l'animal et le jade sont immolés simultanément. En fin de compte, dans l'évaluation sur l'importance des offrandes concernant une même force surnaturelle, il faut traiter les objets en jade et les victimes animales séparément comme deux catégories distinctes.

#### **4- Stabilité des offrandes concernant le même destinataire rituel**

Dans le corpus de Baoshan, l'offrande associée au même destinataire rituel reste relativement stable. Concernant les ancêtres, à part les présents mentionnés dans un rite particulier *ke* 禘 (BS : 202) et ceux dans la première consultation sur les maladies (BS: 221-222, 223), la victime animale liée à chaque membre défunt de la famille du consultant reste fixée. Quant aux offrandes aux divinités du même corpus, quelques exemples montrent que la norme rituelle n'est pas encore totalement uniformisée. On constate une différence des victimes animales concernant la divinité Houtu 后土 (BS : 208, 236) et celle du Grand cours d'eau (Dashui 大水 BS : 237, 248). Concernant les autres corpus importants (Geling, Tianxingguan et Wangshan), chaque force surnaturelle peut s'associer à des offrandes bien différentes<sup>1</sup>. Encore une fois, la stabilité du panthéon attesté dans le corpus de Baoshan constitue une exception dans l'ensemble de nos corpus.

Parfois, le savoir-faire divinatoire garantit aussi une stabilité des offrandes liées aux forces surnaturelles. En effet, les devins du corpus de Tangweisi reprennent tous mot à mot la même solution cultuelle effectuée auparavant (TWS : 2, 3). Par conséquent, aucun changement de destinataire rituel ou d'offrandes n'est attesté dans les textes.

## **Conclusion**

Ce chapitre a retracé la relation entre l'homme et les forces surnaturelles au travers des registres divinatoires. Plusieurs exemples nous empêchent d'affirmer que les gens du royaume de Chu au VI<sup>e</sup> siècle étaient totalement respectueux vis-à-vis des ancêtres et des divinités. Dans les propositions cultuelles de tous les consultants, quelle que soit leur position sociale, une exigence est formulée pour demander aux destinataires rituels d'effectuer premièrement un effort pour améliorer la situation des mortels. La récompense promise dans la solution rituelle des registres divinatoires ne sera réalisée réellement qu'une fois la santé du consultant

---

<sup>1</sup> Voir le recensement des informations dans Cai Lili 2012, p. 223-232.

améliorée. De plus, la pratique de présenter une offrande ovine avec le composant graphique de bœuf (*niu* 牛) vise bien à tromper les forces surnaturelles afin de leur faire croire qu'elles reçoivent une victime animale plus importante que la réelle.

Les ancêtres du consultant possèdent plusieurs visages, tantôt comme destinataires de prières, tantôt comme sujets de la suscitation des bénédictions. Quant aux autres divinités, avec les deux positions similaires aux ancêtres, elles peuvent aussi être les cibles des exorcismes.

On arrive aussi à identifier une catégorie de documents, différents des registres divinatoires et sacrificiels : ce sont dans nos textes les annonces aux divinités. Une phrase des *Entretiens* (*Lunyu* 論語) de Confucius nous donne une clé pour comprendre mieux certaines caractéristiques des annonces aux divinités : « Le Maître sacrifie à ses ancêtres ou aux esprits comme s'ils étaient réellement présents » (祭如在, 祭神如神在)<sup>1</sup>. Dans les sacrifices, les forces surnaturelles, invisibles, sans aucune représentation, se situent dans un état intermédiaire entre être et néant, comme s'ils étaient présents. Ce troisième statut oscille entre existence et inexistence pendant la procédure du sacrifice. Dans le cadre de la présente étude, ce n'est pas la croyance ou l'incroyance de Confucius qui nous intéresse, mais plutôt l'ambiguïté de la conception de dieux créée et soulignée par l'homme. Concernant nos matériaux du IV<sup>e</sup> siècle du pays de Chu, on n'a aucune idée si l'attitude des gens vis-à-vis des ancêtres et esprits était similaire à celle de Confucius. Toutefois, on observe plusieurs efforts accomplis dans les annonces pour marquer un état hors-norme, à la fois pour l'homme et le dieu.

À cause de l'état fragmentaire du corpus de Geling, il est tout à fait possible que le regroupement proposé par Song Huaqiang contienne à la fois des annonces et des prières. On n'a pas de moyens de les distinguer l'une de l'autre. Heureusement, certaines caractéristiques des annonces aux dieux sont plus faciles à apercevoir dans le corpus de Tangweisi, conservé dans un état presque intact. On observe que de la part de l'homme, il ne fait jamais référence à lui-même à la première personne. Il se traite comme une autre personne. Dans la parole adressée au dieu, il parle de « ses maladies », et non de « mes maladies », de « sa chambre »,

---

<sup>1</sup> Pour le texte d'origine, voir Liu Baonan [1990], vol. I., p. 98-100, pour la traduction, voir Cheng Anne 1981, p. 40.

et non « ma chambre ». Ainsi, une distance, voire une autre personne que celle qui est en train de parler au dieu est créée.

Du côté des dieux, ils sont directement les destinataires des annonces. Pourtant, au début de ce discours mené par le mortel, l'appel explicite du nom de dieu fait toujours défaut. Dans le contenu des annonces, aucun affrontement direct avec les divinités n'est envisagé. Au lieu de la deuxième personne pour la force surnaturelle de qui il attend une faveur pour améliorer son destin, l'homme la référence toujours à la troisième personne. Finalement, on constate que dans cette parole adressée au dieu, l'interlocuteur de l'homme est intentionnellement indéfini.

Concernant l'offrande promis aux dieux dans l'annonce, un terme spécifique « une grande [tête] » (*yiyuan* 一元) est souligné dans la mention d'offrande (GL : B4.48 complété de C.651), sachant que cette description de la victime animalière n'est jamais attestée dans les nombreuses propositions cultuelles dans nos corpus. On se demande si la glose traditionnelle sur cette nomination particulière comme « appellation élogieuse » (*meicheng* 美稱) par un lettré des Han n'épuise pas toute sa signification<sup>1</sup>. Cette annotation du lettré n'était pas fausse. Néanmoins, on essaie d'aller un peu plus loin que l'étude philologique. Donner un nom totalement différent à l'offrande promise aux dieux que celui employé dans la vie quotidienne pourrait avoir pour but de marquer un respect aux forces surnaturelles. En même temps, cette appellation crée un être nominalement. Cette création est similaire à celle concernant le « moi » qui est en train de parler au dieu. Ainsi, on constate qu'une élaboration est effectuée dans l'annonce au dieu.

Présence physique	Présence invisible
Aucune représentation	Dieu
Moi	Une autre personne

<sup>1</sup> Cai Yong 蔡邕 (133-192) pense que toutes les nominations spécifiques des victimes animalières dans le cadre rituel constituent une sorte d'appellation élogieuse, voir Cai Yong [1986], p. 84 supérieur. Pour l'ouvrage laissé par ce grand érudit des Han orientaux (25-220), voir Loewe Michael 1993, p. 467-470.

Offrande	Un autre objet avec un nom différent
----------	--------------------------------------

**Tableau 31 : Création nominale dans une annonce au dieu**

Avant l'annonce, l'homme et l'offrande sont tous les deux bien visibles et présents physiquement. Ils n'ont aucun point commun avec les divinités, les destinataires invisibles des annonces. Dans l'annonce prononcée par l'homme, il fabrique une autre personne que lui-même nominale. La même procédure a lieu concernant l'offrande. Ainsi, pendant le très court délai où la parole sort de la bouche du mortel, une autre personne invisible que le « moi » qui lance le discours au dieu est créée. Ces deux créations par l'homme d'une très courte durée possèdent plusieurs nouvelles propriétés : l'invisibilité, l'existence incorporelle et verbale. En suivant la conception des ancêtres et des esprits attribuée à Confucius, on peut employer le même mot pour ces deux élaborations pendant l'annonce : comme s'ils étaient réellement présents. De cette manière, par rapport au « moi » et à l'offrande de l'état présent et physique, la personne et l'offrande nominale créées pendant l'annonce sont beaucoup plus proches du dieu, le destinataire de cette parole travaillée par l'homme. En même temps, revêtant ces deux créations nominales, l'homme peut éviter toutes sortes d'affrontement direct avec la divinité. Avec la référence de la troisième personne au dieu dans l'annonce, l'ensemble de ces éléments constituent une communication préparatoire avec les forces surnaturelles, précédant la prière, dans laquelle l'échange entre le mortel et le dieu serait sans doute plus franc. Toutefois, notre connaissance sur la prière est très limitée. Dans le corpus de Geling, il n'est pas possible de la distinguer de l'annonce. Dans les autres corpus, ce type de document fait défaut.

Après avoir établi les arbres généalogiques des corpus de Geling, de Wangshan et de Baoshan, on a tenté d'inclure tous les ancêtres de ces trois consultants dans un même plan familial. Étant donné que les devins pratiquent leur métier hors de toute institution officielle, même dans le corpus possédant la mise en forme la plus aboutie, celui de Baoshan, certains ancêtres et divinités sont mentionnés avec des noms différents par les spécialistes mantiques.

À propos de l'ampleur des offrandes, on pense que la distance familiale entre le consultant et la maison royale joue aussi un rôle considérable en tant que critère déterminant. On peut classer les offrandes en deux grandes catégories : les victimes animales et les objets en jade.

Parmi tous les corpus importants (Geling, Tianxingguan, Wangshan et Baoshan), celui de Baoshan garde une stabilité exceptionnelle des offrandes concernant le même destinataire rituel.

Une comparaison systématique avec toutes les occurrences de la prière dans les sources transmises et les documents exhumés pré-impériaux ainsi qu'un recensement complet de l'ensemble de nos corpus apporterait sans doute de nouveaux détails intéressants. Pourtant, on ne pense pas que ces nouvelles remarques contredisent les grandes lignes esquissées sur le panthéon du pays de Chu dans le présent chapitre. Par la suite, on va s'intéresser à la procédure concrète de la rédaction des registres divinatoires par quelques spécimens conservés dans un état intact du corpus de Baoshan.

## Chapitre VII : Fabrication des registres divinatoires

Dans les chapitres précédents, on a analysé les registres divinatoires essentiellement comme documents d'activités mantiques. Cependant, ce sont également des témoignages d'activités scripturaires par leur simple qualité de matériaux écrits. Chaque unité textuelle de nos corpus possède cette double nature, qui mélange pratiques divinatoires et pratiques scripturaires. Dans le chapitre présent, on tente d'explorer les textes à travers ces deux dimensions. On porte d'abord notre attention sur trois échantillons différents : le concept de « consultation régulière » pour l'ensemble de nos corpus, un registre divinatoire non uniforme, et un autre rapport mantique employé après le décès du consultant. On discutera par la suite de l'intégralité des corpus. À la fin du chapitre, on compare brièvement la différence entre les registres divinatoires et les livres des jours (*rishu* 日書).

### I - Régularité des consultations sur l'année

On comprend bien que les consultations sur les maladies ont lieu uniquement après la dégradation de la santé du consultant. Pour un client en pleine forme, nul besoin de réaliser une telle opération. Par conséquent, il n'y a pas de fréquence de consultation régulière sur ce type de document. En revanche, la consultation sur l'année pour une meilleure carrière à venir constitue-t-elle une activité mantique systématique pour les hauts fonctionnaires du royaume de Chu ? Dans le corpus de Baoshan, le terme couvrant une année, « à partir de tel mois jusqu'au même mois de l'année suivante » (自 XX 之月以就集歲之 XX 之月), avec des légères différences laissées par des scribes ou des devins différents, est uniquement associé avec les mois *jingyi* (BS : 197, 199, 201, 226, 228, 230, 232, 234) et *xiayi* (BS : 209, 212, 216). D'après les analyses de Chen Wei, ces deux mois sont le premier et le deuxième dans le calendrier de Chu, un point sur lequel nous sommes d'accord avec lui<sup>1</sup>. Dans un article discutant les registres divinatoires du corpus de Geling, Chen Wei appelle les consultations sur l'année « la consultation régulière, avec une fréquence fixée, une fois par an »<sup>2</sup>. Du fait

---

<sup>1</sup> Chen Wei 1996, p. 1-9. Sachant également que le mois débutant l'année dans le calendrier fait couler beaucoup d'encre, cela reste une question ouverte. Les éditeurs du corpus de Baoshan pensent que le calendrier à Chu commence par le mois *dongyi* 冬夷. Chen Wei a réfuté ce point dans sa monographie sur l'ensemble des manuscrits de Baoshan, voir Chen Wei 1996. Ses démonstrations nous semblent convaincantes. Dans notre étude, nous considérons que l'année à Chu commence par le mois *jingyi* 荆夷.

<sup>2</sup> Voir Chen Wei 2004, p. 34-42. Toutefois, dans cet article, tous les registres divinatoires cités par l'auteur en tant qu'exemples de consultation régulière, ne sont pas sur le même mois. On se demande où se trouve la

que dans le corpus de Baoshan, la consultation sur l'année ne se concentre que sur les mois *jingyi* et *xiayi*, le premier et le deuxième mois au début de l'année d'après Chen Wei, Marc Kalinowski conclut que « la divination par la tortue et l'achillée était à Chu une pratique courante et que les élites du pays s'y livraient à des dates plus ou moins fixes – une fois par an »<sup>1</sup>. Grâce aux nouvelles découvertes de corpus, aux études proposées par nos devanciers, ainsi qu'au corpus de Tianxingguan enfin inclus dans un ouvrage accessible, nous sommes en mesure de dire quelques mots de plus que nos maîtres, et ainsi de vérifier si cette remarque pertinente relative au corpus de Baoshan est appropriée à tous les corpus.

Dans l'ensemble des corpus, pour examiner l'existence ou non d'une consultation sur l'année à venir au mois fixé au début de l'année, ou d'« une consultation régulière » d'après l'appellation de Chen Wei, on doit tout d'abord décider quelle partie analyser. Pour qu'une consultation sur l'année soit considérée comme régulière, elle doit comprendre trois éléments : avoir lieu au moins une fois par an ; se dérouler pendant un mois plus ou moins fixé au début de l'année ; et concerner une période couvrant l'année à venir à partir du jour de la consultation. Pour connaître ces trois éléments, on doit avoir le préambule et l'injonction dans la même unité textuelle à notre disposition. Avec le préambule, on peut connaître l'année et le mois de consultation, avec l'injonction on peut connaître la période en question pour le consultant. Pour les corpus de Baoshan et Tianxingguan, on possède des unités textuelles dans un état intégral (bien que sans photos pour le corpus de Tianxingguan), donc la vérification de l'ensemble du préambule et de l'injonction ne pose aucun problème.

Pourtant, à l'égard des corpus fragmentaires, une grande difficulté demeure. En effet, les trois éléments essentiels d'une consultation régulière sont répartis dans deux parties d'une unité textuelle de registres : le préambule et l'injonction. Or, pour les corpus fragmentaires, il est très difficile, voire impossible d'avoir un fragment comprenant à la fois un préambule et une injonction. Dans la plupart des cas, on ne possède pas les trois éléments pour pouvoir vérifier une consultation régulière. Par conséquent, on ne peut que se contenter d'analyser le préambule et l'injonction de ces corpus séparément.

Pour cela, l'analyse doit impérativement se fonder sur les caractéristiques relevées par le corpus de Baoshan. Tout d'abord, nous analysons la partie du préambule. Dans le

---

régularité. On comprend bien qu'à l'époque, les études sur le corpus de Geling étaient très peu avancées, l'intérêt de l'article de Chen Wei consistait simplement à souligner les points communs et les particularités du corpus de Geling. Mais cet aperçu sur le corpus de Geling nous semble parfois un peu précipité.

<sup>1</sup> Kalinowski Marc 2008a, p. 144.

préambule du corpus de Baoshan, en l'année 318 avant notre ère, la consultation sur l'année a eu lieu le même jour que la consultation sur les maladies<sup>1</sup>. On ne trouve aucune différence dans le préambule de ces deux catégories de consultations. De surcroît, dans l'ensemble du corpus de Baoshan, un même devin peut apparaître dans les deux catégories de consultations (devin Guan Beng 觀縑 dans la latte 230, consultation de l'année ; latte 242, consultation sur les maladies), de même que l'instrument mantique employé (tortue, le gardien de la maison *baojia* 保家 dans la latte 226, consultation de l'année ; latte 236, consultation sur les maladies). Par conséquent, d'après notre observation, il n'y a pas de devins ni d'instruments mantiques spéciaux réservés à une catégorie de consultation en particulier, que ce soit sur l'année ou sur les maladies.

Vue l'absence de différence entre le préambule de la consultation de l'année et celui sur les maladies, le contenu du préambule ne nous aide pas à confirmer une consultation régulière dans l'ensemble des corpus. Autrement dit, à partir de préambule dans un corpus à l'état fragmentaire, on ne peut pas savoir si l'unité textuelle de ce fragment en question est une consultation sur l'année ou sur les maladies. Pour la même raison, la mention d'une année avec un événement particulier dans le préambule ne signifie pas nécessairement une consultation régulière de cette année en raison de l'absence d'injonction. Tout cela nous oblige à passer à la partie suivante dans la structure des registres divinatoires : l'injonction. En effet, l'expression couvrant une année, comme dans le corpus de Baoshan, « à partir d'un tel mois jusqu'au même mois de l'année suivante » (自 XX 之月以就集歲之 XX 之月), se trouve justement dans l'injonction. Grâce à cette période dont le consultant se soucie, on peut connaître le mois de la consultation, le début et la durée de la période en question. Nous allons examiner cet élément dans l'ensemble des corpus par la suite.

Dans les examens suivants, nous avons conscience que notre analyse ne concentre qu'une caractéristique de consultation régulière au lieu de trois. L'existence d'une période à venir dans l'injonction, de la durée d'une année dans la plupart des cas, correspond quasiment à chaque fois à une consultation de l'année mais non sur les maladies (à l'exception du corpus de Geling). Pourtant, l'apparition de cette période dans l'injonction n'atteste pas nécessairement de la régularité de cette consultation. Il nous fallait vérifier les deux autres éléments d'une consultation régulière : une réalisation au moins une fois par an, et au cours d'un mois plus ou moins fixé au début de l'année. Ces deux éléments sont quant à

---

<sup>1</sup> Kalinowski Marc 2008a, p. 143.

eux difficiles à vérifier. Car même si on les trouve dans le préambule d'un fragment, sans l'injonction, on ne peut pas savoir si ces dates sont dans une consultation de l'année ou sur les maladies. Malgré cela, on en discutera en fonction de l'état de conservation des manuscrits. Dans chaque corpus, on recense tout d'abord une période à venir dans l'injonction, et puis on vérifie si des consultations ont eu lieu régulièrement, une fois par an et à un moment fixé au début de l'année. Dans notre analyse par la suite, on laisse de côté les deux corpus publiés en 2019 ainsi que les trois corpus de Qinjiazui car ils concernent tous des consultations sur les maladies et non sur l'année.

## 1 - Un corpus en bon état de conservation : Tianxingguan

Grâce au meilleur état de conservation du corpus de Tianxingguan, on peut constater que les trois éléments d'une consultation régulière sont tous réunis dans deux occurrences :

« L'année où le missionnaire du pays de Qi, Shen Huo, salua le roi à la capitale Qi, au mois *shiyue* (7/12), au jour *gengchen* (17/60), [le devin] Yi Yi fit une auguration par de nouvelles longues piques (achillée) pour Fan Sheng, le seigneur Diyang : « À partir du mois *shiyue* (7/12) jusqu'au mois *shiyue* de l'année suivante, puisse-t-il se faire que pendant toute l'année il ait ses avantages et soit propice. »

(齊客申臚問王於 艸+戚 郢之歲，十月，庚辰之日，義懌以新長刺為邸易君番勝貞：從十月以至來歲之十月，集歲尚自利訓(順)。 TXG: 9.1)

« L'année où le missionnaire du pays de Qin, Gongsun Yang salua le roi à la capitale Qi, au mois *shiyue* (7/12), au jour *bingxu* (23/60), [le devin] Gu Ding fit une auguration par le gardien long [tortue] pour Fan Sheng, le seigneur Diyang, concernant ce mois : « au service du roi, à partir du mois *shiyue* jusqu'au moi *shiyue* de l'année suivante, puisse-t-il se faire que pendant toute l'année [il] ait ses avantages et soit propice. »

(秦客公孫鞅問王於於 艸+戚 郢之歲，十月，丙戌之日，鹽丁以長保為邸易君番勝月貞：事王，從十月以至來歲之十月，集歲尚自利訓(順)。 TXG: 13.1)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> La latte (TXG : 13.1) possède une particularité. Dans les autres occurrences des consultations mensuelles (*yuezhen* 月贞), la période intéressée par le consultant est toujours le mois de la consultation en question. L'expression « au terme de ce mois » (盡 + nom du mois) apparaît systématiquement dans toutes les occurrences des consultations mensuelles sauf le texte (TXG : 13.1). En fait, même si le préambule de cette latte nous indique qu'il s'agit d'une consultation mensuelle, la période intéressée par le consultant est une année à venir et non seulement le mois en question. Cet exemple nous montre que la distinction entre la consultation de l'année et celle du mois est moins nette que nous le pensions.

À première vue, ces deux consultations de l'année se réalisent bien dans deux années différentes au cours du même mois *shiyue*. Signifient-elles éventuellement une consultation régulière ? Regardons de plus près. Les deux consultations se passent bien au mois *shiyue* 十月, le septième mois dans le calendrier de Chu d'après Chen Wei<sup>1</sup>. Par ailleurs, même s'il y a des débats sur le commencement du mois dans le calendrier de Chu parmi les spécialistes, personne ne considère que le mois *shiyue* est le premier mois dans le calendrier à Chu<sup>2</sup>. Sur ce point, l'idée d'une consultation régulière réalisée au début de chaque année par le consultant pour les douze mois à venir pose déjà un problème. Dans le corpus TXG, les deux consultations se réalisent au milieu de l'année, contrairement à une consultation régulière au début de l'année pour l'année à venir.

En outre, dans le corpus de Tianxingguan, quatre années sont notées successivement par des événements différents. Leur répartition est la suivante : n°1-11, « l'année où le missionnaire du pays de Qi, Shen Huo salua le roi à la capitale Qi » (齊客申臚問王於 艸+戚 郢之歲) ; n°12-14, « l'année où le missionnaire du pays de Qin, Gongsun Yang salua le roi à la capitale Qi » (秦客公孫鞅問王於於 艸+戚 郢之歲) ; n°15, « l'année où Zuoshi Hu rendit une visite officielle à Chu » (左師虯聘於楚之歲) ; n°16, « l'année où le missionnaire du pays de Fu, X Gongsong se rendit à Chu » (鄘客 口+君 公頌 亠+石 楚之歲)<sup>3</sup>. La période d'une année dont se soucie le consultant dans l'injonction n'apparaît que dans la première et la deuxième année et non dans toutes les quatre. Donc on ne peut pas dire qu'une consultation se réalise régulièrement sur le même mois chaque année. Notre conclusion concernant le corpus de Tianxingguan est qu'il n'y a pas de consultation régulière dans ce corpus.

## 2 - Corpus fragmentaires

Plusieurs corpus contiennent une période d'une année dans l'injonction : Geling, Wangshan et Yangcang. On les examine un par un par la suite.

### Corpus de Geling

<sup>1</sup> Chen Wei 1996, p. 1-2.

<sup>2</sup> Bing Shangbai 2012, p. 245-248.

<sup>3</sup> Voir Cai Lili 2015, p. 1943-1949. En effet, les numéros du corpus (1-16) de Tianxingguan sont des références d'unités textuelles. Il existe des sous-numéros entre 1 et 3 après les numéros. Par exemple, le numéro 13 se compose de trois lattes différentes : n°13.1, n°13.2 et n°13.3. Au total, 16 numéros du corpus de Tianxingguan se composent de 28 lattes. À partir du numéro 17, un grand nombre de textes consistent en des augurations réitérées (*xibu* 習卜), et sont donc selon nous différents des unités textuelles précédentes.

Comme nous l'avons montré, la période d'une année à venir est bien attestée dans le corpus Geling, quelle que soit sa position dans la structure des registres (voir le chapitre II, section III.4.a). Pourtant, après avoir recensé les années et les mois des consultations, leur répartition nous indique qu'il n'y avait pas de consultation régulière. En effet, dans le corpus Geling, il y a neuf événements marquant autant d'années différentes. Une concentration forte est sur l'année où le roi se déplaça à la capitale Xun (王徙於鄴郢之歲, 40 occurrences), précédant l'année où le missionnaire du pays de Qi, Chen Yi, offrit la viande sacrificielle au roi (齊客陳異致福於王之歲, 6 occurrences). Les activités mantiques sont aussi focalisées sur les mois *xiaxi* 夏夕 (35 occurrences) et *bayue* 八月 (28 occurrences), avant le mois *xianma* 獻馬 (9 occurrences)<sup>1</sup>. Les chercheurs s'accordent sur le fait que c'est la dernière année dans tout le corpus, où la maladie du consultant ne cesse de s'aggraver, très probablement l'année de la mort du consultant ainsi que l'année de la fermeture de la tombe. D'après les analyses de Chen Wei, les mois *xiaxi* et *bayue* sont le quatrième et le cinquième mois dans le calendrier à Chu, et non le début de l'année<sup>2</sup>. Dans le tableau ci-dessous, on recense les années moins mentionnées dans le corpus en excluant la dernière année où le roi se déplaça à la capitale Xun, afin d'observer les années et les mois de consultations de huit autres années. Quant à la dernière année où le roi se déplaça à la capitale Xun (王徙於鄴郢之歲), les consultations se passent pendant trois mois différents : *xiangyue* 昏月 (B1.16, B1.26 complété de B1.2), *xiaxi* 夏夕 et *bayue* 八月<sup>3</sup>.

Année	Mois	Numéro du fragment
a. 齊客陳異致福於王之歲 (歲)	<i>xianma</i> 獻馬	A3.20, A3.27, A3.33, A3.217, A3.272 (A), C.165 complété de C.19
b. 王復於藍郢之歲 (歲)	<i>dongxi</i> 冬夕	A3.297, B4.54, B4.63, B4.129 complété de C.294, C.421
c. 句郢公奠(鄭)余穀大城邨 (茲) 竝 (方) 之歲 (歲)	<i>quxi</i> 屈夕  <i>xiayi</i> 夏夷	B1.14, B1.32, B4.21, C.222  A3.8
d. 蔓荅受女於楚之歲 (歲)	<i>yuanxi</i> 遠夕	A3.34, A3.42

<sup>1</sup> Kudō Motoo 2005, p. 256-7.

<sup>2</sup> Chen Wei 1996, p. 1-2.

<sup>3</sup> Voir le Tableau VI dans les annexes.

e. 致師於陳之戠 (歲)	<i>shiyue</i> 十月	A3.37, A3.49
f. 大莫囂陽為晉師戰於長城之戠 (歲)	Absent	A3.36, A3.296
g. 我王於林丘之戠 (歲)	<i>jiuyue</i> 九月	A3.1
h. 𠄎口公城鄴之戠 (歲)	<i>xiangyue</i> 盲月	A3.30
i. 王自肥還郢徙於鄴郢之歲	<i>xiangyue</i> 盲月	A3.240

Tableau 32 : années et mois des consultations exhaustives du corpus de Geling<sup>1</sup>

En fait, le corpus de Geling contient onze mois dans le calendrier à Chu ; seul le mois *cuanyue* 爨月, le huitième mois d'après Chen Wei, est absent. On observe que pendant ces neuf années, à l'exception de l'année (c), et quelles que soit les consultations sur l'année ou sur des maladies, les consultations sont concentrées dans un seul mois. Surtout, ce mois de consultation varie d'une année à l'autre. On n'y trouve donc pas de consultation fixée dans un même mois au début du calendrier. Même si des consultations ont lieu chaque année, on ne peut pas les considérer comme des consultations régulières car elles n'ont pas lieu dans le même mois. Notre conclusion à propos du corpus de Geling est qu'il n'y a pas de consultation régulière dans ce plus ancien corpus malgré la présence d'une période à venir durant une année dans les différentes parties de la structure.

### Corpus de Wangshan

On a déjà analysé tous les préambules du corpus de Wangshan dans le chapitre IV<sup>2</sup>. D'après notre recensement, seules deux années sont mentionnés dans le corpus de Wangshan : l'année où le missionnaire du pays de Qi, Zhang Guo salua le roi à la capitale Qi (齊客張果問王於 艸+戚 郢之歲) et celle où le missionnaire du pays de Fu, Kun Chu salua le roi à la capitale Qi (郟客困芻問王於 艸+戚). Les mois de consultation dans ces deux années (WS 1, 5, 6, 7, 8) sont différents, quel que soit le contenu de l'injonction. Les consultations ne se passent donc pas au mois fixé. D'ailleurs, les mois de consultation, *xiangyue* et *xianma*, sont le 8<sup>e</sup> et le 9<sup>e</sup> mois dans le calendrier à Chu d'après la reconstitution de Chen Wei. Notre

<sup>1</sup> La lettre A signifie « absence ». Par exemple, on ne trouve pas de mention du mois dans les fragments notant l'année (f). La lettre A dans les parenthèses de la colonne « numéro de fragment » indique que ces fragments en question contiennent l'année dans la même ligne du tableau mais pas le mois. L'année (i) où le roi rentra à la capitale de la ville Fei et se déplaça à la capitale Xun (王自肥還郢徙於鄴郢之歲) pourrait être comprise comme une abréviation de l'année où le roi se déplaça à la capitale Xun (王徙於鄴郢之歲), la dernière année du corpus.

<sup>2</sup> Voir le chapitre IV « Acteurs » (section I.6.b, Tableau 15).

observation concernant le corpus de Wangshan est donc la suivante : même si certains fragments du corpus montrent que le consultant se soucie d'une période durant une année à partir du mois *jingyi*, les matériaux disponibles ne nous permettent pas d'affirmer une consultation régulière fixée au début de l'année qui a eu lieu toutes les deux années pour le consultant du corpus de Wangshan.

### **Corpus de Yancang**

On montre déjà qu'un exemple de consultation sur l'année, au mois *jingyi* (1/12), pour l'année à venir jusqu'au mois de *jingyi* de l'année suivante existe bien au sein du corpus de Yancang (voir le chapitre II, section III.4.a). La mention de cette année est une manière abrégée de noter une année par un événement au début de l'unité textuelle, par les cinq premiers caractères (宋客左師辰) de l'événement « l'émissaire du pays de Song, Zuo Shichen, se rendit à Chu » (宋客左師辰躡楚).

Il se peut qu'une consultation sur l'année se réalise au mois *jingyi* dans le corpus de Yancang pour l'année à venir. Avant la publication de tout le corpus, on ne peut pas savoir si les consultations du corpus de Yancang se réalisent toutes au début de l'année, au cours des mois *jingyi* ou *xiayi*.

### **3 - Répartition de la consultation régulière dans l'ensemble des corpus**

Après avoir examiné tous les corpus, on observe qu'une période d'une année à venir existe dans la plupart des corpus sauf ceux de Qinjiazui. Cinq consultants sur douze se soucient de leur avenir au cours de l'année suivant le jour de la consultation (corpus de Baoshan, Geling, Tianxingguan, Wangshan et Yancang). Quant aux trois consultants de Qinjiazui et ceux de Tangweisi et Xiongjiawan, les moins importants et les moins riches parmi tous, leur prévoyance, leur espérance et leur inquiétude en raccourcissent forcément le délai, en raison de leurs capacités économiques limitées.

On définit une consultation régulière relevée dans le corpus de Baoshan de la manière suivante : elle a lieu au moins une fois par an ; est fixée aux mois du début de l'année ; couvre une année à venir dans l'injonction. Bien que la plupart des corpus du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère possèdent une période longue d'une année dans l'injonction, après avoir recensé les années et les mois dans l'ensemble des matériaux, il apparaît que le premier et le deuxième élément de ces corpus ne correspondent pas à la définition de consultation régulière. Dans l'ensemble, la consultation régulière ainsi définie n'existe que dans les corpus de Baoshan et

de Yancang. Pour le corpus de Yancang, on doit attendre son entière publication afin de vérifier s'il y a d'autres consultations dans les autres années. La pratique mantique systématiquement réalisée et relevée dans le corpus de Baoshan n'est pas attestée ailleurs. Sur ce point, le corpus de Baoshan porte plutôt une particularité qu'une généralité de tous les corpus. Cela nous rappelle que les caractéristiques relevées dans le corpus de Baoshan ne correspondent pas nécessairement aux autres corpus. Même si notre compréhension des registres divinatoires et sacrificiels se fonde essentiellement sur le corpus de Baoshan, chaque corpus mérite notre attention pour ses particularités. Dans notre analyse des corpus, il nous faudrait tenir compte du corpus de Baoshan comme grille de lecture sur l'ensemble des corpus.

## II - Une unité textuelle non uniforme

Au cours de notre recherche sur l'ensemble des corpus de registres divinatoires et sacrificiels, on remarque qu'une unité textuelle du corpus de Baoshan comporte beaucoup moins d'informations que la plupart des autres comptes rendus. En effet, ce texte se situe au sein de la première consultation sur les maladies, au mois *cuanyuan* 爨月 (8/12) et au jour *jiyou* 己酉 (46/60) de la deuxième année (en 317). Au début, trois devins ont été réunis afin que chacun effectue une auguration pour la santé du ministre de gauche. Le premier (BS : 218-219) et le deuxième devin (BS : 220) ont trouvé les mêmes sources de malédiction. Pourtant, les deux devins ont trouvé une solution complètement opposée à propos d'un détail relatif à la manière de réaliser des propositions cultuelles. Le troisième devin (BS : 221-222) a donné des propositions cultuelles totalement différentes par rapport à ses deux collègues. Parmi ces trois solutions cultuelles différentes, aucune ne devient majoritaire. C'est une consultation sans issue. Pour régler ce problème, un quatrième devin (BS : 223) a été convoqué pour effectuer la quatrième auguration, une auguration réitérée (*xizhen* 習貞). Il a repris intégralement les propositions cultuelles suggérées par le troisième devin sans rien changer. Dès lors, la troisième proposition cultuelle prend une place dominante. On va examiner en détail l'unité textuelle (BS : 220) par la suite car c'est la moins complète par rapport à une unité standard. Pour concentrer notre analyse, on ne traite pas la partie du préambule car elle est identique dans les trois premières augurations de cette première consultation des maladies à part les noms des devins et ceux des instruments divinatoires.

Injonction : « Du fait [que le consultant sent] son cœur abaissé alors [il tombe] malade. Il a le souffle court. » 以刀(其)下心而疾，少爨(氣)。

Premier pronostic, forme figée : « L'auguration fut régulière, faste. » 𠄎(恆)貞吉。

Premier pronostic, complément positif : « Aux jours *geng* et *xin*, il y aura des répits de la souffrance, ses maladies guériront rapidement. » 庚辛又(有)間, 疒(病)速癘(瘥)。」

Propositions cultuelles : « Ne pas séjourner à Zhiyang. Les mêmes propositions cultuelles. » 不逗於邶易(陽)。同祭(說)<sup>1</sup>。

La différence entre ce texte (BS : 220) et une unité standard du même corpus est frappante. Dans l'injonction, après les syndromes du consultant, l'injonction proprement dite commençant par le caractère *shang* 尚 est absente. Dans le premier pronostic, l'expression « [Le devin] fit le pronostic » (占之) est manquante. Dans les parties suivantes de la structure, l'expression charnière entre le premier pronostic et les propositions cultuelles sous la forme suivante : « Procédez aux rites de supplications adaptés à ces conjonctures » (以元(其)古(故)敝之) est également absente. Le deuxième pronostic est également inexistant à la fin du texte.

La mention de « Ne pas séjourner à Zhiyang » est bien opposée à celle de l'unité textuelle (BS : 218-219), la première auguration dans la même consultation : « Au jour *jiayin* (51/60), séjourner à Zhiyang » (甲寅之日, 逗於邶易(陽)。)。 Cette précision succède à plusieurs propositions cultuelles<sup>2</sup>, constituant la fin de l'auguration en question. L'absence du sujet de la phrase « séjourner à Zhiyang » rend l'interprétation du texte en question ouverte<sup>3</sup>. Par exemple, Li Jiahao 李家浩 pense que le sujet manquant est l'âme du consultant, séjournant à Zhiyang sans rentrer dans son corps<sup>4</sup>. Cette lecture ne nous convainc pas pour deux raisons. Premièrement, elle ne se tient pas une fois mise en examen dans les contextes de l'évolution de la santé du consultant. En effet, les textes en question (BS : 218-218, 220) sont les deux premières augurations de la première consultation des maladies pendant la deuxième année écoulée parmi les trois ans mentionnés du corpus. L'état physique du client s'est certainement dégradé, mais il reste malgré tout loin de l'agonie. Il est peu probable que dès la première consultation sur les maladies, l'âme du consultant soit déjà considérée comme dispersée. Deuxièmement, et plus important selon nous,

<sup>1</sup> La lecture de cette graphie comme *shuo* 說 (exposé, théorie) est proposée par Zhu Xiaoxue, voir Zhu Xiaoxue 2013b, p. 592. On entend ce mot comme une « proposition cultuelle ».

<sup>2</sup> Dont une grande partie est traduite dans le chapitre II (section VI.1).

<sup>3</sup> Pour toutes les propositions de lectures de la phrase en question, voir Zhu Xiaoxue 2013b, p. 591-592.

<sup>4</sup> Voir Li Jiahao 2005, p. 196.

l'écriture des registres divinatoires est purement profane. Ce sont des écrits conçus, adressés aux autres devins, aux sacrificateurs, voire au consultant et à sa famille, et non aux ancêtres et esprits. Dans ces comptes rendus mondains, il n'y a pas de place pour une notion telle que « âme ». Pour nous, la mention de « séjourner à Zhiyang ou pas » constitue un complément à la réalisation des propositions cultuelles (voir le chapitre II (section VI.2.c)). C'est une précision de lieux et de date (le jour *jiayin* (51/60), cinq jours après celui de la consultation (46/60)) de réalisation sacrificielle.

L'expression « Les mêmes propositions cultuelles » (同說) est concise. Comment peut-on connaître sa correspondance ? Autrement dit, peut-on être sûr que les propositions cultuelles de la deuxième auguration (BS : 220) sont identiques à celles de la première auguration (BS : 218-219) et non à celles de la troisième (BS : 221-222) ? En effet, si les propositions sacrificielles de la deuxième auguration sont les mêmes que celles de la troisième auguration, dans ce cas-là, celles de la troisième auguration deviennent majoritaires parmi les trois. La consultation aura par conséquent une issue. Nul besoin de faire alors venir le quatrième devin pour effectuer une auguration réitérée. Pour cette raison, on sait que « Les mêmes propositions cultuelles » correspondent aux solutions sacrificielles de la première auguration (BS : 218-219) et non à celles de la troisième auguration (BS : 221-222). Par ailleurs, on trouve aussi un exemple du même terme dans le corpus de Geling : « malédictions, les mêmes propositions cultuelles que celles [obtenues] par la tortue » (崇, 與龜(龜)同攷(說) GL : C.241)<sup>1</sup>.

## 1 - Volonté des devins : effacement intentionnel dans le corpus de Baoshan

Les registres divinatoires sont des comptes rendus d'activités divinatoires, mais aussi un type de documents préparé et réalisé par des professionnels mantiques de Chu pour leur client, le consultant dans les rapports. On pourrait imaginer qu'un jour le client ou son entourage consulte ces documents, comme aujourd'hui nous regardons parfois en tant que patient les ordonnances délivrées par le médecin. Nous pensons qu'il existe deux types de comptes rendus, destinés à deux lecteurs différents avec deux niveaux différents de polissage et de mise en forme. La première catégorie est destinée au consultant et à son entourage. Par conséquent, les documents sont soigneusement préparés, une mise en forme est effectuée jusqu'aux petits détails. La majorité du corpus de Baoshan appartient à cette catégorie. Le deuxième type est pour les professionnels mantiques eux-mêmes. Pour chacun de ces textes, les premiers lecteurs sont le devin et les scripteurs qui la réalisent. D'autres

---

<sup>1</sup> On peut trouver les autres occurrences du même terme dans les corpus, voir Cai Lili 2015, p. 1126.

collègues devins peuvent aussi se référer à de tels rapports dans leur propre compte rendu. Ce type de documents devait être davantage proche des notes réalisées par le devin juste après les divinations, alors beaucoup moins polies et retravaillées que les documents destinés au client et à son entourage. Des éléments répétitifs peuvent aussi être omis dans ce type de textes aux professionnels mantiques. En comparant partie par partie (suivant la structure standard du corpus de Baoshan) ces deux types de comptes rendus destinés à deux catégories de lecteurs différentes, les éléments présents et absents des uns aux autres nous fournissent des informations précises et précieuses. Cela nous montre concrètement comment les registres divinatoires étaient modifiés et manipulés par des professionnels pour leur client.

Après avoir recensé toutes les occurrences dans l'ensemble des corpus, on constate que durant tout le quatrième siècle, le complément positif est présent dans les corpus de Geling, Tianxingguan, Wangshan et deux seules unités textuelles moins uniformisées du corpus de Baoshan (BS : 218-219<sup>1</sup>, 220). Pourtant, dans la majorité du corpus de Baoshan, le complément positif est absent. Notre sensibilité à propos des informations positives au premier pronostic que l'on nomme « complément positif » est essentiellement aiguës par les autres corpus que celui de Baoshan<sup>2</sup>. Ainsi on pourrait dire que le complément positif du premier pronostic est intentionnellement effacé par les professionnels mantiques dans la plupart des corpus de Baoshan. On pourrait penser qu'il existe aussi des textes moins travaillés correspondant un par un à toutes les unités textuelles polies et uniformisées dans le corpus de Baoshan actuel. Sauf qu'après le polissement et la mise en forme, il est impossible de connaître le contenu exact de ces textes d'origine. L'effacement du complément positif au premier pronostic nous montre un point très important, qui est difficile à relever dans les corpus fragmentaires : le contenu des comptes rendus divinatoires peut être moins fourni que ce que les professionnels enregistrent après les activités divinatoires. Le devin peut faire son propre choix parmi les résultats qu'il a obtenus après la divination. Ainsi, les registres divinatoires ne sont pas entièrement le résultat des affaires mantiques, l'intention et la volonté propres des professionnels y jouent aussi un rôle non négligeable.

Maintenant regardons du près la conséquence de l'effacement du complément positif au premier pronostic du corpus de Baoshan. Après l'effacement, les prédictions négatives

---

<sup>1</sup> Le premier pronostic de l'unité textuelle en question est noté ainsi : « L'auguration fut régulière, faste. Au jour *jiayin* (51/60), ses maladies guériront beaucoup. » (𣦵(恆)貞吉。甲寅之日，𣦵(病)良瘳(瘳)。 BS : 218). Le complément positif du premier pronostic est bien attesté.

<sup>2</sup> Voir le chapitre II (section IV.2).

succèdent directement à la formule figée « [Le devin] fit le pronostic : “L’auguration fut régulière, faste”. » Même si le contenu de la formule figée est littéralement aussi positif, en tant que marque de la structure, sa présence ne peut pas vraiment rassurer le consultant. Supprimer l’éventuel complément positif entre la formule figée du premier pronostic et les prédictions négatives par la suite permet de souligner l’aspect négatif de l’augure, afin de terrifier le consultant. L’effacement du complément positif dans le premier pronostic rend sans doute l’oracle plus sombre et pessimiste. En même temps, il souligne davantage la nécessité voire le besoin absolu des solutions sacrificielles dans l’étape suivante du processus divinatoire.

## 2 - Rôle des acteurs

La particularité de l’auguration (BS : 220) de la première consultation des maladies du corpus de Baoshan est-elle due aux incompétences du scribe ou du devin ? D’après l’étude des mains de copistes dans le corpus de Baoshan, Zhu Xiaoxue identifie que la main B est l’auteur des unités textuelles (BS : 218-219, 220) du début à la fin<sup>1</sup>. En même temps, cette main B réalise aussi une consultation sur l’année standard entièrement (BS : 209-211). Par conséquent, on ne peut pas assumer que tous les comptes rendus réalisés par ce scribe sont « ratés ». De toute façon, il ne faut pas surestimer le rôle des scribes. Leurs tâches essentielles sont la réalisation des écrits. Certes, ils peuvent commettre des erreurs, ajouter ou omettre des caractères. Mais on ne pense pas qu’ils puissent volontairement affecter une modification si importante par rapport à un texte standard dans le rapport (BS : 220).

Quant au rôle du devin impliqué, on a de la chance que le devin chargé de l’auguration (BS : 220) apparaisse aussi dans une autre consultation sur les maladies (BS : 207-208). Quatre mois après la première consultation sur les maladies, au mois *yuanyi* 遠祭 (12/12), le même spécialiste mantique Ke Guang 苛光 est sollicité. Cette fois-ci, le compte rendu est beaucoup plus proche d’un standard. L’injonction proprement dite, l’expression « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage » (尚毋有咎) est bien présente. Il en est de même pour l’expression charnière entre le premier pronostic et les propositions cultuelles : « Procédez aux rites de supplications adaptés à ces conjonctures » (以忝(其)古(故)敝之). Toutefois, deux singularités sont notées. La première particularité est que les

---

<sup>1</sup> Voir Zhu Xiaoxue 2013a, p. 56. On note aussi que c’est cette main B qui réalise la dernière consultation des maladies (BS : 249-250) portant plusieurs défauts par rapport à un texte standard.

propositions culturelles ne sont pas encadrées au sein des prières. Le deuxième point réside dans la partie de son premier pronostic : « [Le devin] fit le pronostic : “L’auguration fut faste”. [Les maladies] guériront presque. » (占之：貞吉，少未巳(巳)。)。 Dans la forme figée du premier pronostic, « [Le devin] fit le pronostic : “L’auguration fut régulière, faste”. » (恆貞吉), le caractère *heng* 恆 (régulier) est manquant dans notre texte. L’expression qui suit (少未巳(巳)) signifie que les maladies du consultant ne guériront pas, mais qu’elles seront proches d’un état de bonne santé. En tout cas, ceci est une prédiction négative. Alors le complément positif est totalement absent dans le premier pronostic.

En fin de compte, on constate qu’un compte rendu de la première consultation sur les maladies du corpus de Baoshan chargé par le devin Ke Guang porte plusieurs singularités par rapport à un rapport standard. Il manque plusieurs éléments structuraux. Pourtant, le complément positif du premier pronostic, « Aux jours *geng* et *xin*, il y aura des répit de la souffrance, ses maladies guériront rapidement » est bien présent. Alors, quatre mois après, le même devin Ke Guang est mobilisé encore une fois pour une consultation sur les maladies. Cette fois-ci, le rapport est beaucoup plus proche d’un rapport standard. Mais dans le premier pronostic, le complément positif a totalement disparu. On trouve seulement une prédiction négative après la forme figée. L’uniformisation de la forme de registres divinatoires coïncide avec l’absence du complément positif du premier pronostic. Ceci nous suggère encore une fois que l’inexistence du complément positif au sein du premier pronostic dans le corpus de Baoshan est un effacement intentionnel par les devins.

On note en passant que l’unité textuelle (BS : 207-208) est réalisée par deux scribes (la main I et la main A/D)<sup>1</sup>. La main I réalise seulement la partie initiale du préambule. Le reste du rapport est fait par la main A/D. Elle commet plusieurs fautes, en écrivant « droit » (*you* 右) à la place de « gauche » (*zuo* 左), « le sixième des douze branches pour former un cycle sexagésimal » (*si* 巳) à la place de « guérir » (*yi* 已). D’ailleurs, cette main A/D réalise intégralement deux registres sacrificiels (BS : 205, 206), mais elle ne rédige jamais une unité de registre divinatoire entièrement<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Pour l’identification des mains dans le corpus de Baoshan, voir Zhu Xiaoxue 2013a, p. 56. Elle fait la fusion de la main A et la main D proposées dans l’étude des mains du corpus de Baoshan menée par l’éminent paléographe Li Shoukui 李守奎, voir Li Shoukui 2007.

<sup>2</sup> Voir Zhu Xiaoxue 2013a, p. 56.

### III - Un registre divinatoire après le décès du consultant

Un fragment (QJZ99 : 3) du corpus de Qinjiazui99 porte une particularité exceptionnelle dans l'ensemble de nos corpus. En effet, le recto de la latte en question porte une consultation sur les maladies. Quant au verso du même support, il s'y trouve la mention d'un objet dans le mobilier funéraire<sup>1</sup>. Ce phénomène marque deux temps différents : lorsque le consultant était encore vivant, et sollicitait un devin pour l'amélioration de sa santé, et lorsque le client est mort et qu'un objet préparé pour le mobilier funéraire prévus est déposé dans la sépulture. Le premier temps précède le deuxième. Une fois cette observation faite, une question reste en suspens. Comment considérons-nous ce morceau de latte ? Est-ce un registre divinatoire ou un inventaire funéraire ? Dans le deuxième cas, le deuxième contenu du texte recouvre-t-il celui du premier, devenant plus pesant ? Selon nous, le fragment en question déposé dans la tombe du consultant joue essentiellement un rôle de texte d'inventaire funéraire. Le fait que la mention de cet objet se trouve sur le verso d'un registre divinatoire s'explique par le manque de support d'écriture. La personne écrit l'article du mobilier funéraire sur un espace disponible pour lui, peut-être sans support vierge à disposition.

D'ailleurs, on ne connaît pas l'endroit de la conservation des registres divinatoires du corpus de Qinjiazui99. Peut-être ont-ils été laissés chez le consultant, et qu'une personne chargée de ses funérailles au cours de la préparation du mobilier funéraire s'est emparée de ces textes. Elle ne se serait toutefois pas intéressée au contenu des comptes rendus mantiques, mais à l'espace vierge sur le verso des supports d'écriture. C'est ainsi que le nom d'un objet prévu pour la tombe s'écrit sur la face opposée d'un registre divinatoire.

Si les registres divinatoires sont toujours sous la main du devin mobilisé, cela devient davantage intéressant. Le fait qu'une mention de mobilier funéraire apparaisse sur le dos d'un registre divinatoire suggère que le devin qui avait effectué une activité divinatoire pour le consultant ait participé voire dirigé aussi les funérailles de son ancien client. Dans ce cas-là,

---

<sup>1</sup> Le verso note « objet X avec les plumes blanches » (白羽之帚+戈 QJZ99 : 3 verso). Bien que le sens précis de l'objet en question nous échappe, on pense comme Zhu Xiaoxue 朱曉雪 que la nature de ce texte est un article dans les inventaires funéraires. Voir Zhu Xiaoxue 2020, p. 105. Pourtant, Zhu relève seulement que deux textes de natures différentes coexistent sur le même support sans aller plus loin. Nous allons proposer notre propre réflexion par la suite. Pour toutes les propositions de lecture de la graphie en question qui pose problème encore pour les paléographes chinois, voir Zeng Xiantong 曾憲通 et Chen Weiwu 陳偉武 (éd.) 2018, vol. 12, p. 6292-6294.

on voit en lui un spécialiste polyvalent, non seulement un devin professionnel, mais aussi un expert du passage au monde de l'au-delà.

#### IV - Corpus intégraux ?

Pour que les registres divinatoires et sacrificiels nous soient parvenus, il faut réunir trois éléments : que les activités mantiques et cultuelles aient lieu, que les devins et les scribes en aient rédigé les rapports, et que ces comptes rendus soient déposés dans la tombe du consultant. Si l'une de ces trois données manque, le corpus en question est perdu pour toujours. Toutefois, entre la production des comptes rendus et le dépôt de ces documents, une question mérite d'être posée : ces corpus issus des sépultures sont-ils l'intégralité de tous les comptes rendus divinatoires produits à l'époque du même consultant ? Est-il possible que le dépôt ne concerne qu'une partie de documents produits auparavant ? Certes, on ne peut pas poser cette question aux corpus fragmentaires. À cause de leur état de conservation, notre vision sur ces textes est aussi lacunaire. Finalement, notre interrogation porte seulement sur les trois corpus conservés dans un bon état, ceux de Baoshan, Tangweisi et Tianxingguan.

Commençons par le corpus le plus simple, celui de Tangweisi. Dans une annonce à la divinité (TWS : 4), une consultation sur la santé d'une femme prénommée 女+媿 eut lieu au troisième mois (*xiangyue* 享月) du calendrier de Chu déjà évoqué. Cependant, dans le corpus en question, on ne trouve pas de consultation réalisée au troisième mois de cette même consultante. C'est pourquoi on pense que le corpus de Tangweisi est incomplet.

Maintenant examinons le corpus de Tianxingguan, qui est plus important et plus compliqué que le précédent. Dans les deux consultations sur les maladies parmi les seize consultations standards (du modèle du corpus de Baoshan) du corpus, l'identification des souffrances du consultant est toujours faite par des notions de froid et de chaleur. Dans le même temps, deux exemples parmi les nombreuses augurations réitérées reprennent leurs injonctions dans l'auguration standard<sup>1</sup>. Les deux identifications des maladies y sont identiques : « [On identifie] les maladies du dos et de la poitrine » (肱(背)膺疾 TXG : 40, 41).

---

<sup>1</sup> Le fait qu'une auguration réitérée portant sur la partie de l'injonction est plutôt un phénomène rare dans l'ensemble de ses exemples. La tendance générale est au contraire, de ne pas trouver de préambule ni l'injonction dans une auguration réitérée.

Alors un problème se pose par la suite : on ne trouve pas de textes portant les mêmes identifications des maladies du dos et de la poitrine dans les consultations sur les maladies standards. Comment peut-on expliquer ce phénomène ? il y a deux possibilités. La réponse la plus simple et vraisemblable est que le corpus de Tianxingguan contient seulement une partie des documents fabriqués à l'époque pour le consultant. Il est incomplet.

La deuxième possibilité est que ces deux identifications des maladies correspondant aux unités textuelles incomplètes. On sait que parmi les seize consultations standards du corpus de Tianxingguan, quatre sont inachevés. Examinons-les une à une. L'unité textuelle (TXG : 8) peut être premièrement écartée, car elle garde le contenu jusqu'à la forme figée du premier pronostic, « L'auguration fut régulière, faste. » (恆貞吉). D'après le contenu de l'injonction, ce texte n'est pas une consultation sur les maladies.

Il nous en reste trois à vérifier. Les trois autres textes se terminent au préambule (TXG : 2, 14, 16). Parmi ces trois spécimens, seul un (TXG : 2) se trouve dans la dernière année du corpus (onze textes (TXG : 1-11) parmi les seize consultations standards sont enregistrés dans la même année). Un élément peut exclure les textes (TXG : 14, 16) : les maladies du consultant se présentent relativement tard dans ce corpus. En effet, la mention des malaises du consultant est uniquement attestée aux onzième et douzième mois de la dernière année (TXG : 3.1, 5.1). Si les souffrances du consultant apparaissent dans les années précédentes, enregistrées sur les unités 14 et 16, il est difficile de comprendre que les textes du premier au dixième mois de la dernière année ne mentionnent point les évolutions des maladies. Surtout, on sait qu'avec l'aggravation des maladies du consultant, la principale préoccupation des activités divinatoires est de trouver une solution pour améliorer sa santé. Pour la même raison, on doute fortement que le texte (TXG : 2) soit une consultation sur les maladies. En effet, il a aussi été réalisé au onzième mois de la dernière année, au jour *jimao* 己卯 (16/60), 24 jours avant la première mention des maladies au jour *guimao* 癸卯 (40/60) dans l'unité (TXG : 3.1-3.2). S'il s'agit d'une consultation sur les maladies, il est difficile de penser que les réalisateurs des comptes rendus ne le terminent pas, vu que les consultations sur les maladies donnent toujours plus de pression que celles sur l'année.

En fin de compte, on pense que toutes les possibilités pour que les deux identifications des maladies du dos et de la poitrine s'associent éventuellement à un texte de la structure

incomplète du corpus de Tianxingguan sont définitivement écartées. C'est pourquoi on pense que ces deux identifications correspondent aux textes qui ne sont pas dans le corpus actuel.

Quant au corpus de Baoshan, avec le nombre le plus important parmi les trois corpus intacts, on n'a pas trouvé de preuve suffisante pour confirmer ou infirmer son état intégral de conservation par rapport aux documents d'origines.

## V - Différence entre les registres divinatoires et les livres des jours (*rishu* 日書)

Depuis la première découverte sur le site Shuihudi 睡虎地 (Hubei) en 1975, l'archéologie a mis en lumière une catégorie de textes quasiment inconnue dans la tradition : les livres des jours (*rishu* 日書). Ils servent essentiellement de guide dans la vie quotidienne afin d'effectuer certaines activités propitiatoires lors d'un jour faste, et à l'inverse d'éviter certaines actions spécifiques lors d'un jour néfaste pour éviter un malheur<sup>1</sup>. La relation entre les livres des jours et les registres divinatoires intéresse certains chercheurs. Yan Changgui donne déjà quelques remarques sur la différence de ces deux catégories de textes que sont les registres divinatoires et les livres des jours<sup>2</sup> : ils sont indépendants les uns des autres<sup>3</sup>. La plupart des livres des jours sont postérieurs aux registres divinatoires. Malgré un but commun consistant à trouver une meilleure vie possible pour le consultant, les manuels hémérologiques sont beaucoup plus pratiques et rapides à consulter que les réalisations des registres divinatoires. En outre, leur nature les distingue également, car les registres mantiques sont des archives privées, tandis que les textes hémérologiques sont des livres. Le dernier point concerne leurs lieux de découverte : les registres sont tous issus des tombes, alors que certains livres des jours se trouvent dans les vestiges de sites anciens. En accord avec Yan Changgui sur tous ces éléments, on voudrait compléter par la suite quelques points à partir de nos propres réflexions sur la différence entre ces deux types de manuscrits. Avec cette comparaison, on espère aboutir à une meilleure connaissance des caractéristiques de nos propres matériaux de recherche : les registres divinatoires.

---

<sup>1</sup> Pour les études de ce type de manuscrits exhumés, voir Poo Mu-chou 1993 ; Kalinowski Marc 1986, 2008b ; Harper Donald et Kalinowski Marc 2017.

<sup>2</sup> Yan Changgui 晏昌貴 2010, p. 67-76.

<sup>3</sup> Au contraire, Kudō Motoo 工藤元男 pense que les livres des jours sont une forme plus développée des registres divinatoires, voir Kudō Motoo 2000, p. 593-594. Sur ce point, on est d'accord avec Yan Changgui.

## **1 - Duré d'utilité**

Les registres sont des documents de pratiques divinatoires et sacrificielles, individualisés selon les consultants. Même un père et son fils auront chacun leurs propres enregistrements. Par conséquent, chaque unité textuelle constitue un exemple unique. Quant aux livres des jours, ce sont des textes techniques<sup>1</sup>. Plusieurs consultants peuvent se renseigner sur un même ouvrage hémérologique. La durée temporelle de ces deux textes est aussi distincte : le décès du consultant marque la fin de l'utilité des registres, ils deviennent totalement inutiles pour le monde des vivants car la personne associée à ces documents n'est plus là. Quant à un exemplaire de livre des jours, il peut être employé par les utilisateurs éternellement en théorie. Dans une large mesure, cette différence de durée d'utilisation reflète davantage celle entre les documents et les livres dans la Chine ancienne<sup>2</sup>.

## **2 - Coût et occasion de la consultation**

La réalisation des activités divinatoires et sacrificielles pour un meilleur avenir du consultant a un certain coût. Il lui fallait payer les devins et les sacrificateurs, peut-être aussi les scribes s'il y en avait. Le paiement se faisait vraisemblablement en grains. Concernant un spécialiste mantique réputé auprès de la capitale et recherché par de nombreux clients, on n'est pas sûr que sa disponibilité soit immédiate pour un petit fonctionnaire ou un homme du commun fortuné. L'identification et l'analyse des ordres aux sacrificateurs (Chapitre III (section IV)) nous font comprendre que la sollicitation de ses experts prend aussi un temps non négligeable dans l'administration. En tout cas, on ne peut pas partir du principe que la mise en œuvre des divinations et des sacrifices sont liés uniquement à la volonté du consultant et de sa famille. De ce point de vue, la consultation d'un livre des jours est toujours gratuite une fois que le propriétaire a fait l'acquisition de l'ouvrage. De plus, il peut le consulter quand et autant qu'il veut.

## **3 - Rôle du praticien sur le résultat mantique**

D'après notre analyse concernant les devins, on sait qu'un seul devin, Gu Ji 鹽吉, apparaît pendant les trois années de consultations du ministre de gauche, Shao Tuo 邵陀. Apparemment, c'est celui auquel le consultant et sa famille accordent le plus de confiance.

---

<sup>1</sup> On suit ici la distinction entre les documents et les livres proposée par Olivier Venture sur la synthèse des manuscrits dans la Chine ancienne, voir Venture Olivier 2018, p. 219-316.

<sup>2</sup> Voir Venture Olivier 2018, p. 221.

Dans l'ensemble de nos corpus, cinq devins parmi les soixante-seize attestés dans plusieurs corpus (voir le Chapitre IV Acteurs, section I.6) sont sollicités par des clients différents. La différence de ses apparitions de spécialistes mantiques relève selon nous de leur compétence professionnelle, voire de leur rapport qualité/prix. Quelle que soit la raison derrière ce phénomène, il est indéniable que certains devins sont davantage recherchés que d'autres. Les consultants les considèrent plus compétents et réputés. En sollicitant ces devins plus doués, les clients espèrent que leur destin connaîtra un avenir plus favorable. Par conséquent, la compétence des praticiens joue un rôle crucial dans les activités divinatoires.

Le contraste est éclatant avec les livres des jours. En effet, ces derniers présentent un contenu standardisé, avec plusieurs paramètres d'entrée d'une part (les divisions du calendrier, les composantes du système sexagésimal et les vingt-huit étapes célestes) et les pronostics d'arrivée à la fin de la consultation<sup>1</sup>. Une fois que l'utilisateur a compris le mode d'emploi pour mettre les données de départ et lire celles de l'arrivée, il n'a pas besoin de connaître les principes et les détails de tous les calculs internes à cette « boîte noire ». À strictement parler, il n'y a pas de praticien mantique dans la consultation d'un livre des jours car le consultant utilise l'ouvrage pour choisir les jours, sa position est totalement passive. Ses facultés intellectuelles relatives aux sciences traditionnelles ne jouent aucun rôle pour prévenir un avenir favorable car c'est le livre des jours consulté qui propose la solution.

#### **4 - Interaction avec la réalité**

Le but des registres divinatoires est de trouver précisément les sources des malédictions. Par la suite, les sacrifices appropriés à réaliser peuvent les apaiser. Ainsi, les menaces de la carrière et la santé du consultant à venir s'éloigneront voire disparaîtront totalement. Dans cette procédure, la divination elle-même n'améliore pas l'avenir du client. Cette fonction est remplie par les sacrifices destinés aux ancêtres du consultant et aux divinités qui jetteront les sorts au client. On estime que les activités mantiques ne changent pas le futur du consultant. Elles n'affectent pas la réalité.

La situation est bien différente dans un livre des jours. Dans ce dernier, à certains jours sont attribués la qualité « faste » et à d'autres celle de « néfaste ». En outre, la valeur du temps dans ce guide de choix des jours n'y est plus homogène. En choisissant un créneau favorable, le consultant aura un avenir auspiceux. Son destin sera par conséquent amélioré sans qu'il

---

<sup>1</sup> Voir Kalinowski Marc 1986, p. 186, 191.

doive préparer et fournir quelque offrande que ce soit à une force surnaturelle. De ce point de vue, les livres des jours gagnent une plus grande autonomie par rapport aux registres divinatoires. Ils affectent la réalité de manière autonome et sans dépendre des activités cultuelles.

## Conclusion

On a choisi trois échantillons situés à différentes étapes des activités mantiques : le concept de « consultation régulière » pour l'ensemble de nos corpus, un registre divinatoire non uniforme, un autre rapport mantique employé après le décès du consultant. Le but de notre entreprise est de dégager les multiples facettes des registres divinatoires avant, pendant et après leur création.

La consultation sur l'année, réalisée au premier mois du calendrier pour le bien-être de la carrière du consultant pendant une année à venir à partir du jour de la consultation, est attestée uniquement dans les registres divinatoires de la clientèle du sommet de la société de Chu : un ministre de gauche (corpus de Baoshan) et un grand chef des armées (corpus de Yancang). En tout cas, on ne peut pas assumer qu'une régularité de ce genre d'opérations est valable pour l'ensemble des consultants. Ce que l'on observe est plutôt le contraire.

Dans le même temps, on ne peut pas effectuer une divination tous les jours. Le fait qu'aucune consultation divinatoire dans l'ensemble de nos corpus n'ait lieu au jour *zi* 子, la première branche terrestre, composante duodénaire du cycle sexagésimal est remarqué par les chercheurs<sup>1</sup>. Ainsi, les devins du royaume de Chu évitent soigneusement les cinq jours *jiazi* 甲子 (1/60), *bingzi* 丙子 (13/60), *wuzi* 戊子 (25/60), *gengzi* 庚子 (37/60) et *renzi* 壬子 (49/60) pour les activités mantiques. Ceci est un consensus parmi l'ensemble des professionnels mantiques.

Quand la consultation de l'année a eu lieu en 316, la dernière année de la vie de Shao Tuo, il avait déjà quitté son poste depuis quelques mois à cause de la dégradation de sa santé<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir Yu Chenglong 2004, p. 37, Guo Jue 2008, p. 209. Dans le livre des jours A du corpus de Shuihudi, un texte mentionne « N'effectue pas de divination au jour *zi*, [sinon, il y aura] de nuisance de la part du souverain céleste. » (毋以子卜筮, 害於上皇。Shuihudi : 101 recto). On peut penser que cette interdiction de la pratique divinatoire aux jours *zi* pourrait remonter à une période plus antérieure, avant l'occupation militaire du pays de Qin de l'ancienne capitale du royaume de Chu à partir de l'année 278, témoigné par l'ensemble des registres divinatoires.

<sup>2</sup> Chen Wei 1996, p. 66.

Par conséquent, la carrière du consultant était en suspension au moment de la divination. Cette situation est bien différente par rapport à celle d'un client normal, en pleine activité politique et administrative.

Dans la consultation régulière du corpus de Yancang (YC : 1-2), un détail a attiré notre attention. Dans la partie de l'injonction, la période en question recouvre celle débutant au mois de consultation et allant jusqu'au même mois de l'année suivante. La particularité du registre divinatoire en question est qu'il précise l'année de consultation en utilisant une forme abrégée de noter une année par un événement au début de l'unité textuelle : ainsi des cinq premiers caractères (宋客左師辰) de l'événement « l'émissaire du pays de Song, Zuo Shichen, se rendit à Chu » (宋客左師辰蹠楚). Par ailleurs, on sait que le devin appliqué, un certain Guan Peng 觀王+朋, est aussi attesté dans le corpus de Baoshan (BS : 230, 242) quelques années auparavant avec le même instrument divinatoire « Esprit éternel » (*changling* 長靈). Pourtant, dans les comptes rendus de Baoshan, l'injonction dans la consultation de l'année (BS : 230) note bien « à partir du mois *jingyi* (1/12) [de cette année] » (自荊夷之月) sans mentionner l'année en question. Finalement, la forme abrégée de l'annotation de l'année dans l'injonction pourrait être attribuée au scripteur, qui a une habitude légèrement différente des autres pour réaliser l'injonction. Dans le même temps, cette singularité pourrait aussi avoir été laissée par le devin Guan Peng. L'absence de ce point dans le corpus de Baoshan est simplement que la plupart des registres divinatoires ont subis une uniformisation formelle.

On remarque qu'un rapport divinatoire du corpus de Baoshan (BS : 220) porte plusieurs particularités. De nombreux éléments lui font défaut : l'injonction proprement dite commencée par le caractère *shang* 尚, l'expression « [Le devin] fit le pronostic » (占之) dans le premier pronostic, l'expression charnière entre le premier pronostic et les propositions cultuelles ainsi que le deuxième pronostic. En fin de compte, on réalise que toutes les parties absentes dans ce registre divinatoire ne sont pas indispensables pour le déroulement d'une activité divinatoire. Certes, s'il n'y pas de divination, il n'y aura jamais de comptes rendus. Mais le spécimen extrêmement précieux du corpus de Baoshan (BS : 220) nous montre que plusieurs éléments du rapport divinatoires le lient davantage aux pratiques scripturaires qu'aux pratiques mantiques. En nous fondant sur cette exception, échappée de l'uniformisation de forme, on laisse en suspens la question du reliquat majoritaire du même corpus : dans la majorité du corpus de Baoshan, les documents ont-ils aussi subi une mise en

forme relativement importante ? Leur état d'origine est-il proche de celui de l'échantillon (BS : 220) ?

On a constaté qu'un registre divinatoire (QJZ99 : 3) était employé comme support d'écriture pour un inventaire funéraire. Le détail d'un objet du mobilier funéraire est écrit sans doute après le décès du consultant ou l'utilité des rapports mantiques prend déjà sa fin dans le monde terrestre.

On a prouvé que les corpus de Tangweisi et de Tianxingguan étaient incomplets. Les registres divinatoires à notre disposition correspondent seulement à une partie des comptes rendus d'origines. Quant au corpus de Baoshan, malgré son nombre important et son état intact, on ne peut pas confirmer ni infirmer son intégralité.

Après avoir comparé les registres divinatoires et les livres des jours, on trouve que le consultant de ce dernier bénéficie de plusieurs avantages. La personne connaissant l'emploi des livres des jours peut les utiliser quand elle veut et où elle veut, sans se préoccuper de mobiliser d'autres spécialistes. Par conséquent, la dépense prévue pour un meilleur avenir du client diminue considérablement. La différence capitale entre les registres divinatoires et les livres des jours réside dans l'autonomie de ce dernier. Indépendant des connaissances spécialisées des devins et des activités culturelles appropriées, le manuel de choix des jours offre un accès beaucoup plus large que l'exigence des savoir-faire mantiques. Il ne pèse quasiment rien au consultant sur le plan financier à part les frais de sa propre acquisition.

Fournissant une division conventionnelle du temps, les livres des jours proposent, et ensuite imposent *leur* vision du monde aux utilisateurs. En suivant cette voie prévue, l'employeur pourra avoir une meilleure vie et éviter des malheurs indésirables. Cela n'est pas le cas pour les registres divinatoires. Dans ces comptes rendus divinatoires, les bornes des expertises des devins sont bien délimitées : la divination elle-même ne peut pas changer le destin du consultant. Ce sont les sacrifices appropriés qui accomplissent cette fonction.

En cas d'échec de consultation qui verrait la situation du consultant ne pas s'améliorer ou empirer, on cherche dans le cadre des registres divinatoires la responsabilité des acteurs humains : on tente éventuellement de changer le ou les devins sollicités à l'avenir. Dans le cas de l'utilisation de livres des jours, le consultant n'a d'autre solution que d'employer une autre version de la méthode de choix des jours ou d'autres manières de divinations. Dépourvu

d'acteurs humains actifs, l'échec de la consultation d'un exemple des livres des jours provoque inévitablement la contestation de sa légitimité.

Plus coûteuses et chronophages, les activités mantiques enregistrées dans les registres divinatoires s'adaptent à toutes les circonstances, même aux événements les plus imprévus. Quant aux livres des jours, bien qu'ils couvrent largement toutes sortes d'activités humaines importantes<sup>1</sup>, il n'y a pas d'issue concernant un événement non inclus dans le manuel de choix des jours. En fin de compte, cette vision du monde imposée par l'ouvrage hémérologique est fermée sur elle-même, et ne laisse pas de place aux imprévus. Finalement, on a mis les caractéristiques de deux systèmes de prédictions dans le tableau en-dessous pour être clair.

	Registres divinatoires	Livres des jours
Acteurs humains actifs	Devins	Personne (Le consultant joue un rôle passif comme lecteur et employeur.)
Activités culturelles à réaliser	Oui	Non
Frais de mobilisation des experts	Oui	Non
Occasion de consultation	Limitée	Autant que le consultant veut
Temps de préparation	Considérable	Aucun
Pour un événement imprévu	Déroulement normal	Sans issue
Imposer la vision du monde	Non	Oui

<sup>1</sup> Voir Kalinowski Marc 1986, p. 181-184 ; 2017b, p. 142-152.

Ouverture de système divinatoire	Ouvert	Fermé
----------------------------------	--------	-------

Tableau 33 : Caractéristiques des registres divinatoires et des livres des jours

## Conclusion<sup>1</sup>

Les registres divinatoires et sacrificiels du royaume de Chu du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère constituent un échantillon des pratiques divinatoires et sacrificielles en vigueur sur plus de cent ans et à l'intérieur d'un seul royaume. Les douze personnes sollicitant ce type de service payant auprès des spécialistes mantiques présentent des origines sociales différentes. Les plus modestes sont des hommes du commun, certes fortunés, mais qui ne possèdent pas de titre de fonction dans l'administration. Ainsi, faire venir un devin pour l'amélioration de sa propre santé n'est pas uniquement réservé à l'élite de la société. L'accès à ce service, probablement assez coûteux, est aussi ouvert aux gens ordinaires. Par conséquent, on peut déduire que le rayonnement de cette pratique pouvait atteindre tous les territoires du royaume, voire au-delà.

La durée de vie de nos documents est relativement courte. Nous prenons les consultations sur les maladies comme des textes représentatifs de nos corpus, car la préoccupation de la santé du consultant est attestée dans chacun des douze registres divinatoires, contrairement au souci de la carrière du consultant pour l'année à venir. Les deux clients les plus modestes (dans les corpus de Qinjiazui1 et de Qinjiazui99) ne possèdent même pas de titre de fonction. L'avenir dans le système bureaucratique du royaume ne les concerne manifestement pas. Le rapport de divination commence quand le consultant ressent des souffrances physiques. La vie du rapport s'achève lorsque le consultant meurt. En même temps, cette fin tragique marque aussi l'échec total des tentatives pour sauver la vie de ce dernier. En d'autres termes, toutes les consultations sur les maladies réalisées avant le décès du client ont échoué. Non seulement la santé du consultant ne s'améliore pas au cours du temps, mais il y a pire, pour le devin : le fait que le client quitte le monde clôt toutes les opérations mantiques à venir, annulant toute rémunération nouvelle pour les devins mobilisés.

Les registres divinatoires et sacrificiels ont tous été livrés par les tombes des consultants. Pourtant, on ne pense pas qu'ils constituent une sorte de mobilier funéraire pour le défunt dans l'au-delà, car ces documents de la pratique n'ont aucune utilité dans le monde après la mort. Le but du dépôt de ces documents concerne essentiellement la famille du consultant qui souhaite montrer au défunt que le nécessaire a été fait pour tenter de sauver sa

---

<sup>1</sup> Au cours de la rédaction de cette conclusion, nous avons tiré profit de plusieurs points soulevés dans l'introduction à la *Typologie des sources du moyen âge occidental*, voir Genicot Léopold 1986.

vie. L'occupant de la sépulture n'aura ainsi pas de raison de revenir dans le monde des vivants pour causer des soucis à son entourage. Le fait que dans le corpus de Xiongjiawan, deux lattes soient déposées directement au-dessus du cercueil intérieur (*guan* 棺)<sup>1</sup>, montre que ces textes n'ont pas été considérés comme faisant partie du mobilier funéraire. Leur dépôt est plus tardif que celui des autres objets quotidiens.

Les registres divinatoires et sacrificiels constituent un genre de documents pratiques, rédigés dans le but d'enregistrer et de maintenir les activités correspondantes. À aucun moment de leur conception et de leur réalisation sont-ils dédiés aux forces surnaturelles. Les annonces aux dieux attestées dans le corpus de Geling et de Tangweisi constituent un genre de documents de la pratique à part en tant que communications avec les forces surnaturelles. Ces discours envers les divinités ne sont pas des registres divinatoires et sacrificiels. De cette manière, les comptes rendus de divinations et de sacrifices sont écrits par les devins, les sacrificateurs et les scribes, pour leurs collègues et confrères. Les registres sacrificiels du corpus de Baoshan nous laissent penser qu'ils sont potentiellement accessibles au consultant et à sa famille.

Sur le plan de la procédure divinatoire, on a constaté une mise en œuvre de la procédure divinatoire de plus en plus sophistiquée dans le royaume de Chu du IV<sup>e</sup> siècle. Les devins ont développé la conscience qu'ils pouvaient tous se tromper ; afin d'éviter un éventuel monopole de prévoyance par un seul devin, des réunions de plusieurs spécialistes mantiques pour une même injonction furent organisées. Afin d'empêcher une situation embarrassante à la fin d'une consultation, avec deux solutions cultuelles différentes mais pesant le même poids, la communauté des spécialistes mantiques a alors fixé la règle selon laquelle les devins devaient se présenter en nombre impair pour former un aboutissement majoritaire.

En même temps, cet effort est toujours confronté à une contrainte réelle et omniprésente : une consultation sans issue est inadmissible. Même avec une organisation des devins en nombre impair, si chacun propose sa propre solution, personne n'arrive à convaincre les autres. Pour cette raison, la pratique de se référer aux propositions cultuelles des ses confrères est mise en place. Avec ce procédé, si trois devins (A, B, C) ne sont pas d'accord entre eux, un quatrième spécialiste (D) est sollicité. Une fois que le devin D a fait la

---

<sup>1</sup> Zhao Shibin 2019, p. 25.

référence à la solution cultuelle d'un de ses trois autres collègues, ce groupe de propositions cultuelles devient dominant. À ce moment-là, la consultation s'achève et aboutit au résultat. Quant à la réalisation de cette solution cultuelle, elle est l'affaire des sacrificateurs, qui n'ont rien à voir avec les devins.

On peut dire que la formation d'un groupe majoritaire de propositions cultuelles –en référence à une solution cultuelle trouvée par l'un des confrères mobilisé dans la même consultation – figure une conciliation entre un souci de recherche d'un résultat divinatoire perfectionné et le besoin pratique d'obtenir l'achèvement d'une consultation. Mais en réalité, l'exigence utilitaire pour achever une consultation viole le principe d'évitement du monopole d'un seul devin. Certes, faire référence à la solution sacrificielle trouvée par un collègue forme éventuellement une proposition cultuelle à la majorité, et par conséquent une issue à la consultation s'établit. Mais en même temps cette référence peut aussi asseoir un pronostic mal interprété par le premier devin, car l'erreur est humaine. En d'autres termes, former un groupe des propositions cultuelles dominant pouvait constituer une répétition de la faute commise par le devin référencé. Dans cette perspective-là, introduire plusieurs devins au sein d'une consultation afin d'éviter l'exclusivité d'un seul devin est un échec. Avoir plusieurs spécialistes mantiques concurrents dans la même opération divinatoire empêche d'achever la consultation, priorité originelle. Finalement, la parole d'un seul devin n'est pas un monopole d'autorité dès le début, elle l'obtient une fois ce devin référencé par ses collègues.

Ainsi, dans un registre divinatoire du genre de Baoshan, le devin bénéficie de plus de liberté opérationnelle dans une consultation standard que réitérée. Dans la première opération, le devin concerné peut proposer sa propre solution cultuelle ou citer celle de ses collègues. Au contraire, dans une auguration réitérée (*xizhen* 習貞), la situation est différente. La raison d'être de cette quatrième divination est que les trois précédentes sont sans issue majoritaire. Dans ce contexte-là, si le quatrième devin suggère encore une fois sa propre lecture sur la même injonction, il n'y aura pas d'aboutissement de la consultation. Un cinquième spécialiste mantique, voire un nombre supérieur de devins est nécessaire pour aboutir à la fin de l'activité. Pour cette raison, le quatrième spécialiste devin se voit imposer la contrainte de mettre un terme à cette consultation en citant la solution cultuelle d'un de ses collègues. Le choix opérationnel de ce quatrième devin dans la consultation réitérée est beaucoup plus limité par rapport à une consultation standard.

Nous considérons que les devins mentionnés dans les rapports sont majoritairement des individus civils, dépourvus d'une organisation officielle et administrative. Vis-à-vis des clients du sommet de la société, ces spécialistes mantiques sans soutien institutionnel n'ont aucun moyen de se protéger contre l'insatisfaction et la colère de consultants importants si la santé de ces derniers continue de se dégrader. Au lieu de rechercher des savoir-faire divinatoires plus perfectionnés, les devins auprès de la capitale ont adapté une autre stratégie : éviter de prendre la responsabilité de se tromper quant à l'interprétation de l'oracle. La procédure divinatoire de référencer les propositions culturelles d'un confrère participant à la même consultation peut aussi se comprendre dans ce cadre-là. Asseoir la solution culturelle d'un collègue par le référencement est aussi une sorte de renonciation à la possibilité de trouver une réponse par soi-même.

Dans ce contexte-là, certains perfectionnements des techniques divinatoires, tels que l'individualisation des maladies attestée par exemple dans le corpus de Geling, ne sont pas perpétués chez les devins auprès de la capitale. En effet, ce perfectionnement de savoir-faire rend l'échappatoire des devins plus réduite, contredisant le principe de laisser une marge du prétexte plus importante pour les professionnels mantiques. En fin de compte, en tant que rapports d'activités divinatoires, les registres divinatoires sont réalisés dans un cadre plus contraint qu'un ouvrage théorique, car ce dernier est exposé seulement aux difficultés techniques. Quant aux comptes rendus des divinations, leurs réalisateurs doivent aussi penser à se protéger en cas d'échec.

Au cours du temps, dans le corpus de Tangweisi, les spécialistes mantiques vont encore plus loin. Une pratique mantique, consistant à employer systématiquement une proposition culturelle trouvée auparavant, est mise en œuvre dans ce corpus publié en 2019. Ce nouvel exercice divinatoire sonne le glas des activités mantiques, car désormais, aucun effort intellectuel de la part des devins n'est plus nécessaire dans une divination. La solution culturelle est déjà trouvée avant même l'interprétation de l'oracle. Dans ce genre d'entreprise humaine, le travail effectué par le spécialiste mantique, quelle que soit sa qualité, n'a aucune valeur, car le devin impliqué connaît déjà le résultat avant même l'auguration. La légitimité de la divination elle-même est ainsi menacée.

En fin de compte, pendant le IV<sup>e</sup> siècle, on observe une tendance chez les devins à créer une échappatoire de plus en plus importante pour sauver leur peau en cas d'échec des

prédictions du consultant. Ce refuge conçu et réalisé par les spécialistes mantiques va jusqu'à anéantir la raison d'être des activités divinatoires. De cette manière, on conclut que ce sont plutôt les raisons internes qui causent la décadence des pratiques divinatoires et sacrificielles typiques de Chu. L'annexion du territoire par la force militaire de Qin et la destruction de la maison royale du pays en III<sup>e</sup> siècle jouent uniquement un rôle d'accélérateur dans cette évolution. À notre avis, même si le royaume de Chu avait continué d'exister, le savoir-faire divinatoire présenté par nos documents serait difficilement sorti de l'impasse créée par les praticiens eux-mêmes.

Si l'on souhaite proposer un regroupement de l'ensemble des registres divinatoires, plusieurs critères sont possibles. Par exemple, on peut séparer les corpus qui contiennent uniquement les consultations sur les maladies de ceux qui mélangent foi en l'amélioration de sa carrière politique et de sa santé. On peut aussi distinguer les corpus qui possèdent les consultations régulières (au premier mois du calendrier, pour la carrière du consultant, à partir du jour de consultation dans une année à venir) de ceux qui n'en ont pas. Une troisième façon de classer nos textes pourrait se fonder sur l'apparition ou non du nom propre d'un instrument divinatoire. Ces différentes classifications des comptes rendus nous offrent des facettes diverses des mêmes activités divinatoires.

On constate un défaut incorrigible dans la consultation sur les maladies. En effet, en tant qu'art de prédiction, l'arc temporel de la consultation sur les maladies est identique à celui de la consultation sur l'année : il part du présent pour prévoir l'avenir. Or, la raison provoquant la dégradation de la santé du consultant réside dans le passé. Ses ancêtres et les esprits lui ont jeté un sort. Pour cette raison, il tombe malade. C'est bien le passé qui affecte le présent dans la consultation sur les maladies. Quant à la consultation sur l'année, le passé n'existe pas dans ce type d'opération divinatoire. Étant donné que la consultation sur les maladies s'occupe uniquement de la période du présent au futur, le meilleur avenir prévu est l'absence de malédictions à venir. Autrement dit, pour un patient souffrant, ce qu'apporte une consultation sur les maladies, dans le meilleur des cas, est que son état de santé n'empire pas, qu'il reste au niveau du moment de la consultation. Dans cette perspective-là, le passé n'entre jamais dans la préoccupation des devins. Il est totalement ignoré dans le mécanisme de divination. Si les sources de malédictions qui ont affecté la santé du consultant ne sont pas apaisées, le client ne connaîtra jamais de vrai rétablissement. Le souci est que l'on ne peut pas résoudre les problèmes d'hier avec les divinations de demain car ces deux éléments se

trouvent dans des dimensions temporelles différentes. C'est la limite de la consultation sur les maladies.

Le fait que les discussions sur la divination permettent d'atteindre un degré d'intimité en un temps étonnamment court a été bien remarqué par Stéphanie Homola, une anthropologue travaillant sur les pratiques divinatoires contemporaines en Chine et à Taïwan<sup>1</sup>. Cela est tout à fait compréhensible, car on interroge un oracle au sujet de préoccupations centrales et profondes. Par le même principe, on espère de notre côté qu'à travers les documents pratiques de divinations d'autrefois, on a pu contribuer à mieux connaître les hommes derrière ces pratiques, à sentir leurs angoisses et leurs peurs. Paradoxalement, à l'issue de notre étude, on a l'impression de connaître davantage les devins que les consultants. Dans une certaine mesure, c'est aussi logique car on fait la connaissance des acteurs historiques à travers leurs œuvres. Dans le cas de nos corpus, les spécialistes mantiques sont les auteurs des registres divinatoires. Quant aux consultants, sans dialogues directs les impliquant, les inquiétudes et les soucis des hommes du passé deviennent des termes secs et uniformisés dans les comptes rendus divinatoires pour les historiens d'aujourd'hui. Après tout, les rapports mantiques et culturels sont là pour assurer le déroulement des activités divinatoires et sacrificiels. Les préoccupations des consultants doivent être présentées sous la forme imposée par les comptes rendus, et non inverse.

Dans notre entreprise d'étude des registres divinatoires et sacrificiels du royaume de Chu, on a inclus tous les corpus publiés, afin d'avoir une perspective globale. Dans le détail de nos analyses, on s'est appuyé essentiellement sur les documents eux-mêmes et non sur les sources extérieures. Avec douze textes de nature similaire, on perçoit davantage la particularité de chacun, par rapport à la concentration d'un seul corpus. Ainsi, même si certains sens de graphies difficiles nous échappent encore, on peut malgré tout délimiter les bornes de notre ignorance.

À propos des perspectives de recherches à venir, on voudrait étudier les inventaires funéraires avec la même méthode employée dans notre thèse. Attestés à partir de la tombe du Marquis Yi de Zeng fermée en 433 avant notre ère, les listes de mobilier funéraire se multiplient dans les tombes du royaume de Chu, des Han, ainsi qu'à des époques plus récentes. Elles constituent effectivement les textes les plus fréquents dans les sépultures de la Chine

---

<sup>1</sup> Voir Homola Stéphanie 2013, p. 10.

ancienne<sup>1</sup>. En embrassant tous les corpus publiés, on tentera de tracer les grandes lignes de l'évolution de cette catégorie de documents pratiques.

---

<sup>1</sup> Voir Venture Olivier 2018, p. 258-270.

## Annexe

### Tableau I : Caractéristiques archéologiques des tombes à manuscrits à Chu<sup>1</sup>

M : masculin

F : féminin

? : non mentionné dans les rapports de fouilles

SO : sans ossements humains

Tertre : hauteur \* diamètre

---

<sup>1</sup> Pour les trois tombes à QinAzui, nous ne possédons pas d'informations précises. En effet, dans le rapport de fouille préliminaire, les auteurs ne nous donnent que des informations sur l'ensemble des centaines de tombes sur place. Nous les incluons dans le tableau ci-dessous. Les tombes à manuscrits à Chu dont nous avons très peu d'information sur la structure sont les suivantes : n° 1 de Jiuli 九里, n° 2 de Xiyangpo 夕陽坡, n° 48 de Jigongshan 雞公山, n° 370 de Zhuanwachang 磚瓦廠, n° 27 de FanApo 范家坡, n°106 de XiaAtai 夏家臺. Par conséquent, nous les ne incluons pas dans les tableaux. Les références sont les suivantes : *Baoshan chumu*, p. 45, 47, 51, 57, 68, 96, 202, 213; Hubei Huanggang liangzuo zhongxing chumu, p. 257.8,262, 269 ; *Xinyang chumu*, p. 3, 5, 7, 9, 18, 67 ; Henan Xinyang Changtaiguan qihao chumu fajue Anbao, p. 31.32 ; Hunan Cili Shibancun 36hao zhanguomu fajue Anbao, p. 37, 39, 45 ; Wuhan Angxia DingAzui faxian zhanguo chumu bing chutu chuAn, p. 123, Angxia shangpoxiang dingAzui faxian daxing zhanguo chumu..chutu zhuAn deng Bpi zhengui wenwu, p. 26, Hubei Wuhan DingAzui M1、 M2 chutu zhanguo zhuAn, p. 49 (pour les tombes n°1 et n°2 de DingAzui); *Xincai Geling chumu*, p. 17.38, 52 ; Jingmen guodian Bhao chumu, p. 35.36, 38 ; Li Tianhong, « Hubei chutu chuAn (wuzhong) geshi shixi », p. 103 ; *Zhongguo kaoguxue nianAn 2011*, p. 353.4 ; *Angling Jiudian dongzhoumu*, p. 84.85 (n°411) ; *Angling Jiudian dongzhoumu*, p. 49.51,53, 339.40, 451(n°56) ; *Angling Jiudian dongzhoumu*, p. 463 (n°621) ; Hunan Linli Jiuli Bhao daxing chumu fajue Anbao, p. 109.10 ; Hubei Laohekou Angang Bhao chumu fajue Anbao, p. 4.6 (n°1) ; Hubei Laohekou Angang erhao chumu fajue Anbao, p. 38.39, 46, 56 (n°2) ; Tan Weisi, Zenghou Bmu, p. 28, 31, 43 ; *Angling qinAzui chumu fajue Anbo*, p. 36, 42 (n°1, 13, 99) ; Hubei Angling Tengdian Bhaomu fajue Anbao, p. 7, 8 ; *Angling Tianxingguan lhao chumu*, p. 73 , 74, 78, 80, 109 ; *Angling Wangshan shazhong chumu*, p. 5, 10, 12 , 22, 109 (n°1) ; *Angling Wangshan shazhong chumu*, p. 111,113, 115, 138 ; Hubei Jingzhou Wangshanqiao Bhao chumu fajue Anbao, p. 4.6 ; *Changsha fajue baogao*, p. 6, 8, 18, 25, 26 ; Hubei jingmen yancang muqun M1 fajue qingkuang, p. 132, Li Tianhong, « Yancang lhaomu muzhu muzang niandai kao », p. 161.9 ; Changsha YangAwan M006 hao mu qingli Anbao, p. 20.26, 29.30 ; Changsha Yangtianhu di 25hao muguomu, p. 85.89, 92 ; Changsha Zidanku zhanguo muguomu, p. 36.39. L'ouverture et le fond sont en mètre carré.

L. : longueur

<b>Nom de la tombe</b>	Baoshan n°2	Caojiagang n°5	Changtaiguan n°1	Changtaiguan n°7	Cili n°36	Dingjiazui n°1
<b>Sexe et âge du défunt</b>	M, 35-45	F	?	?	SO	?
<b>Tertre</b>	54*5,8	?* (2-3)	?	?	?*2,5	?
<b>Ouverture</b>	1097	38	175	168	56	29
<b>Fond</b>	53	14	71	89	8	?
<b>Pronfondeur</b>	12,45	6,56	10,35	10	5,4	4,5
<b>L. de la rampe d'accès</b>	32,8	8,27	14	2,5	Présent, imprécise	3,7
<b>Nombre de gradins</b>	14	0	4	3	3	0
<b>Dimension de <i>guo</i></b>	6,32*6,26*3,1	3,22*2,28*1,92	8,95*7,60*3,25	?	3,3*1,4*1,3	4,5*3,25*2,25
<b>Dimension de <i>guan</i></b>	3,19*1,78*1,72	2,23*1,29*1,20	2,25*1,18*1,10	2,6*1,34*1,18	2,48*0,74*?	2,42*1*0,76
<b>Nombre de <i>guo</i> et <i>guan</i></b>	2 et 3	1 et 3	2 et 3	2 et 2	1 et 1	1 et 1
<b>Orientation de la tombe</b>	93	78	102	100	100	88
<b>Nombre de compartiments</b>	5	3	7	7	3	3
<b>Région</b>	Ying	Huanggang	Henan, Xinyang	Henan, Changtaiguan	Hunan, Zhangjiajie	Wuhan

<b>Nom de la tombe</b>	Dingjiazui n°2	Geling n°1	Guodian n°1	Hongguang zhuanwachang n°27	Huangxie n°1
<b>Sexe et âge du défunt</b>	?	M, 35-45	?	SO	?
<b>Tertre</b>	?	?*10	Rasé	?	(18-27)*5,5
<b>Ouverture</b>	40	568	28	20	301
<b>Fond</b>	?	157	7	?	?
<b>Pronfondeur</b>	4,9	9,60-9,80	7,44	plus de 5,3	?
<b>L. de la rampe d'accès</b>	4	16	9	0	12,3
<b>Nombre de gradins</b>	0	7	0	0	7
<b>Dimension de <i>guo</i></b>	4,7*3,65*2,55	99 mètre carré	3,3*1,68*1,3	?	4,3*2,86*2,18
<b>Dimension de <i>guan</i></b>	?	4,20*? (abimée)	2,46*0,92*0,9	?	?
<b>Nombre de <i>guo</i> et <i>guan</i></b>	1 et 1	2 et 2	1 et 1	1 et 1	A et 2
<b>Orientation de la tombe</b>	88	103	100	0	0
<b>Nombre de compartiments</b>	5	5	3	0	3
<b>Région</b>	Wuhan	Henan, Xincai	Ying	Ying	Ying (38km)

<b>Nom de la tombe</b>	Jiudian n°411	Jiudian n°56	Jiudian n°621	Jiuli n°1	Laohekou n°1	Laohekou n°2
<b>Sexe et âge du défunt</b>	?	SO	SO	?	M, 36	F, 46
<b>Tertre</b>	?	?	?	?*5,2	Présent, imprécis	?
<b>Ouverture</b>	3	2	9	1132	29	12
<b>Fond</b>	3	2	7	137	26	12
<b>Pronfondeur</b>	2,60	1,18	3,24	20	3,25	4,35
<b>L. de la rampe d'accès</b>	0	0	0	19	Présent, imprécise	4,5
<b>Nombre de gradins</b>	0	0	0	11	0	1
<b>Dimension de <i>guo</i></b>	2,66*0,86*0,80	0	2,98*1,16*1,06	8,8*8,8*4,1	4,5*2,24*2	3,85*1,96*1,47
<b>Dimension de <i>guan</i></b>	1,96*0,52*0,50	1,97*0,62*0,61	2,08*?*0,74	3,18*1,96*1,88	2,47*1,38*1,27	2,3*1,1*0,95
<b>Nombre de <i>guo</i> et <i>guan</i></b>	1 et 1	0 et 1	1 et 1	2 et 3	1 et 2	1 et 2
<b>Orientation de la tombe</b>	187	104	199	0	197	197
<b>Nombre de compartiments</b>	2	0	0	5	4	2
<b>Région</b>	Ying	Ying	Ying	Hunan, Linli	Xiangyang	Xiangyang

	Leigudun n°1	Qinjiazui	Tengdian n°1	Tianxingguan n°1	Wangshan n°1	Wangshan n°2
<b>Nom de la tombe</b>	Leigudun n°1	Qinjiazui	Tengdian n°1	Tianxingguan n°1	Wangshan n°1	Wangshan n°2
<b>Sexe et âge du défunt</b>	M, 42-45	?	?	SO	M, 25-30	F, 50
<b>Tertre</b>	rasé	0	?	(20-25)*7,1	18*2,8	17*2
<b>Ouverture</b>	220	2-54	106	1532	217	112
<b>Fond</b>	?	1-17	15	139	27	19
<b>Pronfondeur</b>	11	3-10	6,6	12,2	8,4	6,69
<b>L. de la rampe d'accès</b>	0	Présente, imprécise	5,6	18,8	14	11,2
<b>Nombre de gradins</b>	0	0	5	15	5	3
<b>Dimension de <i>guo</i></b>	?	?	4,26*2,42*2	8,20*7,50*3,16	6,14*4,08*2,28	5,08*2,96*2,5
<b>Dimension de <i>guan</i></b>	3,2*2,1*2,19	?	2,6*1,51*1,39	3,84*2,48*2,30	2,78*1,66*1,42	2,82*1,62*1,58
<b>Nombre de <i>guo</i> et <i>guan</i></b>	1 et 2	1 et 1	1 et 2	1 et 3	1 et 2	1 et 3
<b>Orientation de la tombe</b>	90	0	90	185	100	94
<b>Nombre de compartiments</b>	4	0	3	7	3	3
<b>Région</b>	Suizhou	Ying	Ying	Ying	Ying	Ying

<b>Nom de la tombe</b>	Wangshanqiao n°1	Wulipai n°406	Yancang n°1	Yangjiawan n°6	Yangtianhu n°25	Zidanku n°1
<b>Sexe et âge du défunt</b>	?	?	?	F, 30	SO	M, 40
<b>Tertre</b>	?*5	?	(50-60)*8	?	?	?*1
<b>Ouverture</b>	1088	18	1088	10	14	10
<b>Fond</b>	?	Imprécis	?	?	14	9
<b>Pronfondeur</b>	12,15	7,5	12,25	4,62	3,98	7,42
<b>L. de la rampe d'accès</b>	4,6	Présent, imprécis	18,85	1,3	1,8	Présent, imprécise
<b>Nombre de gradins</b>	13	0	15	0	0	0
<b>Dimension de <i>guo</i></b>	7,19*6,5*2,15	3,4*(2,96-3,28)*1,10	5,56*4,59*1,75	2,74*1,9*1,11	3,12*(2-2,02)*1,35	3,06*1,85*1,33
<b>Dimension de <i>guan</i></b>	2,9*1,8*1,5	2,38*1,02*1,02	3,13*1,67*1,63	2,05*0,67*0,65	2,11*0,69*0,66	2,3*0,93*0,87
<b>Nombre de <i>guo</i> et <i>guan</i></b>	2 et 2	2 et 2	1 et 3	1 et 1	1 et 3	1 et 2
<b>Orientation de la tombe</b>	89	85	103	100	100	115
<b>Nombre de compartiments</b>	5	0	5	3	3	2
<b>Région</b>	Ying	Changsha	Ying	Changsha	Changsha	Changsha

Tableau XXXIV : Caractéristiques archéologiques des tombes à manuscrits à Chu

Tableau II : Caractéristiques archéologiques des tombes livrant des manuscrits à Qin<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Voir « Gansu Tianshui Fangmatan zhanguo qinhan muqun de fajue », p.2 ; « Sichuan Qingchuanxian HaoAping zhanguo muqun M50 fajue Anbao », p. 13.14 ; « Yunmeng Longgang 6hao qinmu ji chutu Andu », p. 87 ; « Hubei Yunmeng Shuihudi shiBhao qinmu fajue Anbao », p. 1 ; *Yunmeng Shuihudi qinmu*, p. 11 ; « Angling WangAtai 15hao qinmu », p. 37 ; « Angling YangAshan 135hao qinmu fajue Anbao », p. 1 ; « Angling Yueshan qinhanmu », p. 561 ; « Guanju qinhanmu qingli Anbao », p. 26.27.

<b>Nom de la tombe</b>	Fangmatan n°1	Haojiaping n°50	Longgang n°6	Shuihudi n°11	Shuihudi n°4
<b>Ouverture</b>	Non mentionnée	Non mentionnée	3,2*2,15	4,16*3	2,64*2,4
<b>Fond</b>	5*3	2,9*2,2	2,75*1,51	Non mentionné	3,24*2
<b>Profondeur</b>	4	4,27	2,94	5,1	2,5
<b>Dimension de guo</b>	3,3*1,5*1,5	2,35*1,6*0,92	2,5*1,16*0,74	3,52*1,72*1,16	3,24*1,6*1,1
<b>Dimension de guan</b>	2,2*0,85*0,7	2*0,6*0,68	1,95*0,6*0,54	2*0,74*0,72	2,06*0,88*0,76
<b>Nombre de guo et guan</b>	1 et 1	1 et 1	1 et 1	1 et 1	1 et 1
<b>Orientation de la tombe</b>	280	330	20	285	270
<b>Nombre de compartiments</b>	0	0	2	2	0
<b>Région</b>	Gansu	Sichuan	Yunmeng	Yunmeng	Yunmeng
<b>Sexe du défunt</b>	SO	SO	Masculin?	Masculin 40+	SO
<b>Nom de la tombe</b>	Wangjiatai n°15	Yangjiashan n°135	Yueshan n°36	Zhoujiatai n°30	
<b>Ouverture</b>	2,9*1,8	6,3*4,5	4,8*3,3	3,5*2,24	
<b>Fond</b>	2,3*1,12	5,14*3,5	4,05*1,95	Non mentionné	
<b>Profondeur</b>	1,3	6,48	3,2	3,2	
<b>Dimension de guo</b>	0	4,5*2,56*1,83	Non mentionné	2,74*1*0,77	
<b>Dimension de guan</b>	1,86*0,8*0,8	2,5*0,92*0,93	Non mentionné	2,08*0,65*0,63	
<b>Nombre de guo et guan</b>	0 et 1	1 et 2	1 et 1	1 et 1	
<b>Orientation de la tombe</b>	8	290	290	355	
<b>Nombre de compartiments</b>	0	3	0	0	
<b>Région</b>	Ying	Ying	Ying	Ying	
<b>Sexe du défunt</b>	Inconnu	Masculin	Non mentionné	Non mentionné	

Tableau XXXV : Caractéristiques archéologiques des tombes livrant des manuscrits à Qin

Tableau III : Disposition des manuscrits dans les tombes à Chu<sup>1</sup>

RDS : registres des divinations et des sacrifices

IF : inventaires funéraires

SO : sans ossements humains

<b>Nom de la tombe</b>	Baoshan n°2	Caojiagang n°5	Changtaiguan n°1	Changtaiguan n°7
<b>Etat de conservation</b>	Intact	Intact	Dérangé par les paysans	Pillé
<b>Nombre total de mobilier funéraire</b>	1935	73	903	700
<b>Nombre de manuscrits</b>	278/448	7	148	0
<b>Catégorie des documents</b>	3, documents juridiques(196), RDS (54), IF (28)	1, IF	2, texte littéraire (119)+ IF (29)	Non mentionnée
<b>Position dans la tombe</b>	Compartiment du nord (juridiques, RDS), compartiments du sud, de l'ouest, de l'est (IF)	Dans un manne en bambou tressé au compartiment latéral du sud	Compartiment d'avant, compartiment d'arrière à gauche	Compartiment latéral à gauche
<b>Position par rapport au défunt</b>	Droit (juridique, RDS), tête/pieds/gauche (IF)	Gauche	Non mentionnée	Non mentionnée
<b>Orientation du défunt</b>	Est	Est	Non mentionnée	Non mentionnée

<sup>1</sup> Nous reprenons toutes les tombes dans le tableau I, sauf la tombe n°1 de Zidanku, car pour cette tombe pillée nous n'avons aucune information précise sur la disposition des manuscrits en soie à l'état d'origine.

<b>Nom de la tombe</b>	Cili n°36	Dingjiazui n°1	Dingjiazui n°2	Geling n°1	Guodian n°1
<b>Etat de conservation</b>	Intact	Pillé	Non mentionné	Pillé	Pillé
<b>Nombre total de mobilier funéraire</b>	52	?	?	?	81
<b>Nombre de manuscrits</b>	4557	1	99	1571	804
<b>Catégorie des documents</b>	Imprécise, textes histoires	1, IF	2, RDS (74), IF (25)	2,RDS, IF (vingtaine)	1, textes littéraires
<b>Position dans la tombe</b>	Compartiment de la tête	A l'intérieur du	RDS sur la chambre	Compartiment du sud	Compartiment de
			funéraire, IF à l'intérieur du		
		cercueil	cercueil		la tête
<b>Position par rapport au défunt</b>	SO	SO	SO	Non mentionnée	tête
<b>Orientation du défunt</b>	SO	SO	SO	Non mentionnée	Est

<b>Nom de la tombe</b>	Hongguang zhuanwachang n°27	Huangxie n°1	Jiudian n°411	Jiudian n°56	Jiudian n°621
<b>Etat de conservation</b>	Non mentionné	Pillé	Non mentionné	dérangé par les paysans	Non mentionné
<b>Nombre total de mobilier funéraire</b>	35	?	7	trentaine	?
<b>Nombre de manuscrits</b>	3	0	2	205	89/127
<b>Catégorie des documents</b>	1, document lié à la funérailles	Non mentionnée	Inlisble	2, décompte des produits agricoles de produits, almanach	Imprécis
<b>Position dans la tombe</b>	Entre le cercueil et la chambre funéraire ( <i>guo</i> )	Non mentionnée	Entre <i>guo</i> et cercueil, côté l'est	Niche latéral	Entre <i>guo</i> et cercueil, côté l'est
<b>Position par rapport au défunt</b>	Non mentionnée	Non mentionnée	Non mentionnée	SO	Non mentionnée
<b>Orientation du défunt</b>	Non mentionnée	Non mentionnée	Non mentionnée	SO	Non mentionnée

<b>Nom de la tombe</b>	Jiuli n°1	Laohekou n°1	Laohekou n°2	Leigudun n°1
<b>Etat de conservation</b>	Pillé	Intact	Intact	Intact
<b>Nombre total de mobilier funéraire</b>	300	1231	154	15404
<b>Nombre de manuscrits</b>	Non mentionné	21	4	240
<b>Catégorie des documents</b>	2, IF, imprécis	1,IF	1, IF	1, document lié aux funérailles
<b>Position dans la tombe</b>	Compartiment du nord,	Compartiment latéral,	Compartiment de la	Compartiment du nord
<b>Position par rapport au défunt</b>	compartiment du sud	côté l'est	tête	
<b>Orientation du défunt</b>	Non mentionnée	Gauche	Tête	Non mentionnée
	Non mentionnée	Nord	Nord	Non mentionnée
<b>Nom de la tombe</b>	Qinjiazui n°1	Qinjiazui n°13	Qinjiazui n°99	Tengdian n°1
<b>Etat de conservation</b>	Non mentionné	Non mentionné	Non mentionné	Intact
<b>Nombre total de mobilier funéraire</b>	39	0	0	300
<b>Nombre de manuscrits</b>	7	16	16	24
<b>Catégorie des documents</b>	1, RDS	1, RDS	2, RDS, IF	Non mentionné
<b>Position dans la tombe</b>	Compartiment latéral,	Compartiment latéral,	Compartiment latéral, à l'intérieur du	Compartiment latéral
<b>Position par rapport au défunt</b>	couche du fond	couche du fond	cercueil (Sans précision le contenu	
<b>Orientation du défunt</b>	Non mentionnée	Non mentionnée	des manuscrits de chaque endroit)	Non mentionnée
	Non mentionnée	Non mentionnée	Non mentionnée	Non mentionnée

<b>Nom de la tombe</b>	Tianxingguan n°1	Wangshan n°1	Wangshan n°2	Wangshanqiao n°1
<b>Etat de conservation</b>	Pillé	Intact	Pillé	Pillé
<b>Nombre total de mobilier funéraire</b>	2440	783	617	781
<b>Nombre de manuscrits</b>	70	207	66	15
<b>Catégorie des documents</b>	2, RDS, IF	1, RDS	1, IF	2, RDS (5) + IF (10)
<b>Position dans la tombe</b>	Compartment de	Compartment	Compartment latéral,	Compartment du sud
		latéral, au côté de		
	l'ouest	l'est (sud)	couche supérieure	
<b>Position par rapport au défunt</b>	SO	Gauche	Gauche	Non mentionnée
<b>Orientation du défunt</b>	SO	Est	Est	Non mentionnée

<b>Nom de la tombe</b>	Wulipai n°406	Yancang n°1	Yangjiawan n°6	Yangtianhu n°25
<b>Etat de conservation</b>	Pillé	Pillé	Intact	Pillé
<b>Nombre total de mobilier funéraire</b>	?	?	215	24
<b>Nombre de manuscrits</b>	3738	700	5072	42
<b>Catégorie des documents</b>	1, IF	2, RDS (27), IF	1, inconnu	1, IF
<b>Position dans la tombe</b>	Nord-ouest entre <i>guo</i>	Compartment de	Dans un coffret avec deux	Compartment du
		l'ouest, compartiment	peignes, un miroir et un	
	extérieur et <i>guo</i> intérieur	du sud	petit boîte en laque,	
<b>Position par rapport au défunt</b>	A côté du pied droit	Non mentionnée	compartiment du sud	nord, côté de l'est
<b>Orientation du défunt</b>	Est	Non mentionnée	Gauche	SO
			Est	SO

Tableau XXXVI : Disposition des manuscrits dans les tombes à Chu

Tableau IV : Disposition des manuscrits dans les tombes à Qin<sup>1</sup>

<b>Nom de la tombe</b>	Fangmatan n°1	Haojiaping n°50	Longgang n°6
<b>Etat de conservation</b>	Intact	Intact	Intact
<b>Nombre total de mobilier funéraire</b>	33	24	14
<b>Nombre total de manuscrits</b>	406	2 tablettes	293 fragments, 1 tablette
<b>Position dans la tombe</b>	Intérieur au cercueil	Côté de l'est dans la chambre funéraire	Intérieur du cercueil
<b>Position par à rapport au défunt</b>	SO	SO	Pieds, taille
<b>Orientation du défunt</b>	SO	SO	Nord
<b>Catégorie des documents</b>	Almanach, cartes, histoire d'un mort revenant	Textes de loi	Textes de loi
<b>Nom de la tombe</b>	Shuihudi n°11	Wangjiatai n°15	Yangjiashan n°135
<b>Etat de conservation</b>	Intact	Intact	Intact
<b>Nombre total de mobilier funéraire</b>	70	11	90
<b>Nombre total de manuscrits</b>	1155, 80+ fragments	813 lattes, 1 tablettes	75
<b>Position dans la tombe</b>	Intérieur au cercueil	Intérieur au cercueil	Compartiment latéral
<b>Position par à rapport au défunt</b>	Sous la tête, au droit, sous la taille, sous les pieds	Crane	Main gauche
<b>Orientation du défunt</b>	Ouest	Nord	Ouest
<b>Catégorie des documents</b>	Chronologie, textes de loi, almanach, textes divers	Texte de loi, almanach, divination IF	

<sup>1</sup> Nous n'avons aucune information sur la disposition des manuscrits dans la tombe n°4 de Shuihudi dans le rapport de fouilles. Pour les autres tombes, voir : Voir « Gansu Tianshui Fangmatan zhanguo qinhan muqun de fajue », p.1.2 ; « Sichuan Qingchuanxian HaoAping zhanguo muqun M50 fajue Anbao », p. 14 ; « Yunmeng Longgang 6hao qinmu ji chutu Andu », p. 88.92 ; « Hubei Yunmeng Shuihudi shiBhao qinmu fajue Anbao », p. 3 ; « Angling WangAtai 15hao qinmu », p. 38.42 ; « Angling YangAshan 135hao qinmu fajue Anbao », p. 2.8 ; « Angling Yueshan qinhanmu », p. 541 ; « Guanju qinhanmu qingli Anbao », p. 28, 31.33, 42. Pour les informations sur les manuscrits, voir Wuhandaxue Anbo yanjiu zhongxin, Hubeisheng bowuguan et Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo, Chen Wei (éd.), *Qin Andu heji (B.si)*. Pour la tombe n°135 de YangAshan, nous suivons la datation de Chen Zhenyu comme tombe plus tardive. Nous incluons les informations de cette tombe dans le tableau juste pour la commodité.

<b>Nom de la tombe</b>	Yueshan n°36	Zhoujiatai n°30
<b>Etat de conservation</b>	Intact	pillé
<b>Nombre total de mobilier funéraire</b>	58	44
<b>Nombre total de manuscrits</b>	2 tablettes	387 lattes, 1 tablette
<b>Position dans la tombe</b>	Intérieur au cercueil	Nord dans la chambre funéraire, enveloppé dans une boîte en bambou tréssé
<b>Position par à rapport au défunt</b>	SO	Tête du défunt
<b>Orientation du défunt</b>	SO	Nord
<b>Catégorie des documents</b>	Almanach	Calendrier, almanach, recettes

**Tableau XXXVII : Disposition des manuscrits dans les tombes à Qin**

Tableau V : Objets à proximité des manuscrits à Chu<sup>755</sup>

RDS : registres de divinations et de sacrifices

IF : inventaires funéraires

<b>Nom de la tombe</b>	Baoshan n°2	Caojiagang n°5	Changtaiguan n°1	Changtaiguan n°1	Changtaiguan n°7
<b>Contenu des manuscrits</b>	RDS et dossiers juridiques	IF	Texte littéraire	IF	Inconnu
<b>Arme</b>					
<b>Armure</b>					
<b>Bouclier</b>					
<b>Vases en bronze</b>	X	X	X	X	
<b>Cithare</b>	X				
<b>Tambour</b>			X		X
<b>Harnachement des chars et des chevaux</b>		X			X
<b>Objets de la vie quotidienne</b>	X	X		X	X
<b>Outil d'écriture</b>	X			X	
<b>Statuettes</b>	X			X	X
<b>Ustensiles de banquets</b>		X			
<b>Ustensiles de toilettes</b>			X		
<b>Zhenmushou</b>					

<sup>755</sup> Nous ne disposons aucune information sur la position des objets funéraires auprès de manuscrits dans les tombes suivantes : n°1 et 2 de DingAzui 丁家咀, n° 27 de FanApo, n°1 de Huangxie 黄歇, n° 48 de Jigongshan, n°621 de Jiudian, n° 1 de Jiuli, n°13 et 99 de QinAzui, n°106 de XiaAtai, n° 2 de Xiyangpo, n° 370 de Zhuanwachang. Elles ne sont donc pas incluses dans le tableau III.

<b>Nom de la tombe</b>	Cili n°36	Geling n°1	Guodian n°1	Hongguang zhuanwachang n°27	Jiudian n°411
<b>Contenu des manuscrits</b>	Textes histoires	RDS et autres	Littéraire	Document funéraire	Inconnu
<b>Arme</b>	X	X	X		
<b>Armure</b>		X			
<b>Bouclier</b>		X	X		
<b>Vases en bronze</b>		X	X		
<b>Cithare</b>			X		
<b>Tambour</b>					
<b>Harnachement des chars et des chevaux</b>		X	X		
<b>Objets de la vie quotidienne</b>			X		
<b>Outil d'écriture</b>					
<b>Statuettes</b>			X		
<b>Ustensiles de banquets</b>					
<b>Ustensiles de toilettes</b>	X		X		
<b>Zhenmushou</b>	X				

<b>Nom de la tombe</b>	Jiudian n°56	Jiuli n°1	Laohekou n°1	Laohekou n°2	Leigudun n°1
<b>Contenu des manuscrits</b>	Almanach et d'autres	Imprécis	IF	IF	Documents funéraires
<b>Arme</b>	X	X	X		X
<b>Armure</b>					X
<b>Bouclier</b>					
<b>Vases en bronze</b>				X	X
<b>Cithare</b>					
<b>Tambour</b>					
<b>Harnachement des chars et des chevaux</b>		X	X		X
<b>Objets de la vie quotidienne</b>			X	X	X
<b>Outil d'écriture</b>	X		X		
<b>Statuettes</b>					
<b>Ustensiles de banquets</b>					
<b>Ustensiles de toilettes</b>	X	X	X	X	
<b>Zhenmushou</b>				X	

<b>Nom de la tombe</b>	<b>Qinjiazui n°1</b>	<b>Tengdian n°1</b>	<b>Tianxingguan n°1</b>	<b>Wangshan n°1</b>	<b>Wangshan n°2</b>
<b>Contenu des manuscrits</b>	RDS	Inconnu	RDS	RDS	IF
<b>Arme</b>	X	X	X	X	X
<b>Armure</b>			X		
<b>Bouclier</b>			X		
<b>Vases en bronze</b>	X				
<b>Cithare</b>		X		X	
<b>Tambour</b>		X		X	
<b>Harnachement des chars et des chevaux</b>		X	X	X	X
<b>Objets de la vie quotidienne</b>		X		X	
<b>Outil d'écriture</b>					
<b>Statuettes</b>					X
<b>Ustensiles de banquets</b>		X		X	X
<b>Ustensiles de toilettes</b>	X				
<b>Zhenmushou</b>			X		

<b>Nom de la tombe</b>	Wangshanqiao n°1	Wulipai n°406	Yancang n°1	Yangcang n°1	Yangtianhu n°25
<b>Contenu des manuscrits</b>	RDS	IF	IF	RDS	IF
<b>Arme</b>	X	X	X	X	
<b>Armure</b>					
<b>Bouclier</b>	X				
<b>Vases en bronze</b>					
<b>Cithare</b>					
<b>Tambour</b>					
<b>Harnachement des chars et des chevaux</b>	X				
<b>Objets de la vie quotidienne</b>		X	X	X	X
<b>Outil d'écriture</b>				X	
<b>Statuettes</b>		X			X
<b>Ustensiles de banquets</b>					
<b>Ustensiles de toilettes</b>					
<b>Zhenmushou</b>					

Tableau XXXVIII : Objets à proximité des manuscrits

Tableau VI : Préambules du corpus de Geling

Nom de latte	Annee	Mois	Jour	Devin	Instrument
GL A1.21					竹+韋
GL A1.25				彭定	小龍 黽+舍 T

GL A2.5				彭定	小龍 黽+舍 T
GL A2.16				言+么+各 生	口 竹+韋
GL A3.72					以 X 之大彤筮為
GL A3.115				鹽 月+古	黽+古 雷+ T
GL B4.5		八月	己未 32	A	A
GL B3.38	A	A	丑之日	彭定	小龍 林+黽 T
GL C.176	A	A	丙辰之日 53	A	A
GL C.130	A	A	卯之日	言+么+各 生	A
GL A3.163	A	A	壬午之日 19	A	A
GL C.326	A	A	己巳之日 6	觀	A
GL A3.216	A	A	巳之日	許定	陵尹懌之大寶家 T
GL A3.172+B3.19	A	A	癸丑之日 50	彭定	小龍 林+黽 T
GL C.271	A	A	丁丑之日 14	竹+緘 尹	A
GL B4.105	A	之月	丁亥之日 24	鄭棟	長 竹+韋 A
GL C.717	A	之月	丁亥之日 24	A	A

GL B4.46+ C.257	A	之月	乙亥之日 12	彭定	皎 霏+龜 T
GL C.170	A	之月	乙亥之日 12	黃佗	皎
GL B2.25+ C.205 + B3.48	A	之月	乙巳之日 42	許定	陵尹懌之大寶家 T
GL C.103	A	之月	乙巳之日 42	涇 我+首	A
GL B4.4	A	之月	己亥之日 36	走+亘 敢+鹵	A
GL A3.133	A	之月	己巳之日 6	彭定	小龍 林+睪 T
GL B4.102	A	八月	丁亥之日 24	鄭 車+兔	衛 竹+韋 A
GL B4.98	A	八月	乙卯之日 52	鄭卜子悛	睪+睪? 首之蠡
GL C.423	A	八月	癸丑之 50	A	A
GL B1.4+ 10 +B2.12	A	夏 夜+示	己丑之日 26	A	A
GL C.182	A	夏夕之月	A	A	A
GL C.200+ 323	A	夏夕之月	丙辰之日 53	陵尹懌	A
GL C.267+269	A	夏夕之月	乙丑之日 2	A	A
GL A3.159.3	A	夏夕之月	己卯 16	A	A

GL B3.49+ B2.21	A	夏夕之月	巳丑之日 26	A	A
GL A3.54+55	A	月	丁巳之日 54	涇 我+首	骨+膚 骨+卑
GL B4.126	A	月	辛酉之日 58	西陵執事人	君王?
GL A3.32	A	獻馬之月	[乙]亥之日	歡喜	定
GL A3.342.2	A	獻馬之月	乙亥之日 12	虎+魚 炅+匕	虜 霽+睪 T
GL A3.51	A	荊夷之月	己巳之日 6	A	A
GL C.257	A	之月	乙亥之日 12	A	A
GL C.431	之歲	九月	己卯之日 52	A	A
GL B4.144	之歲	九月	甲申之日 21	功差	A
GL C.496	之歲	冬夕之月	A	A	A
GL B4.21+ C.222+C.503+C.700	公鄭途[X 大]城茲方之歲	屈夕	A	A	A
GL B1.14	句 羊+卩 公鄭余 X 大城 茲方之歲	屈夕之月	癸未 20	A	A
GL B1.32+23+1	句 羊+卩 公鄭大城茲方之 歲	屈夕之月	癸未之日 20	言+么+各 [生]	A

GL A3.8+18	[句 羊+卩 公鄭途 X]大城 邦茲方之歲	夏夷之月	癸亥之日 60	走+亘 敢+鹵	占+月+卩 黽+余 T
GL C.222	[句 羊+卩 ] 公鄭途	A	A	A	A
GL A3.30	口公城 艸+鄴 之歲	宮月	A	A	A
GL A3.296	[大]莫囂陽為晉師戰於長 [城之歲]	A	A	A	A
GL A3.36	大莫囂為[戰]於長城之 [歲]	A	A	A	A
GL A3.1	我王於林丘之歲	九月	A	A	A
GL A3.34	於楚之歲	遠夕之月	丁酉 34	A	A
GL B3.29	於鄴郢之歲	八月	辛酉之 58	A	A
GL C.194	歲	八	A	A	A
GL A3.342.1+C.309	歲	八月	丁巳之日 54	鹽壽君	吳夏之
GL A3.26	歲	八月	己未之日 56	鹽 亻 +关	長?
GL C.360	歲	夏夕[之月]	A	A	A
GL C.414	歲	屈夕之	A	A	A

GL B4.129+ C.294+482	[王]復於藍郢之歲	冬夕之月	丁亥之日 24	黽尹[丹]	A
GL C.214	王之歲	獻馬之月	乙亥之日 12	A	A
GL A2.22+23+24	[王徙]於鄴郢之歲	八月	丁巳之日 54	應寅	少央 A
GL A3.178	[王徙]於鄴郢之歲	八月	丁巳之日 54	應寅	A
GL C.113	[王徙]於鄴郢之歲	八月	戊	A	A
GL B4.16	[王徙於]鄴郢之歲	夏	A	A	A
GL B1.16	王徙於鄴郢之歲	盲月	乙巳之日 42	言+么+各 生	衛 竹+韋
GL B1.26+2	王徙於鄴郢之歲	盲月	乙巳之日 42	言+么+各 生	衛 竹+韋
GL A1.3	王徙於鄴郢之歲	八月	丁巳之日 54	愴	大央 A
GL A3.258	王徙於鄴郢之歲	八月	丁巳之日 54	應寅	大央 A
GL A2.6+30+15	王徙於鄴郢之歲	八月	丁巳之日 54	鹽壽君	吳夏[之]
GL A3.215	王徙於鄴郢之歲	八月	己巳之日 6	鹽 月+言	馬+古 齏 T
GL A3.223	王徙於鄴郢之歲	八月	己巳之日 6	鄭建	A
GL A3.259+C.315	王徙於鄴郢之歲	八月	辛酉 58	A	A

GL A2.14+13	王徙於鄴郢之歲	八月	辛酉之日 58	A	A
GL A3.225+C.332.2	王徙於鄴郢之歲	夏夜+示	乙巳之日 42	A	A
GL A3.204	王徙於鄴郢之歲	夏夜+示	癸亥之日 60	彭定	小龍林+黽 T
GL B1.20	王徙於鄴郢之歲	夏夕	A	A	A
GL B4.15	王徙於鄴郢之歲	夏夕	A	A	A
GL A3.159.2	王徙於鄴郢之歲	夏夕之月	A	A	A
GL B1.12	王徙於鄴郢之歲	夏夕之月	乙巳之日 42	夏與良志	陵尹
GL B1.18	王徙於鄴郢之歲	夏夕之月	乙巳之日 42	漚我+首	陵
GL A3.114+113+C.112	王徙於鄴郢之歲	夏夕之月	己卯之日 16	應嘉	衛侯之筮 A
GL A3.299	王徙於鄴郢之歲	夏夜+示	癸丑之 50	A	A
GL B4.63+147	[王復於]藍郢之歲	冬夕之月	丁亥之日 24	鄭疒+安	駁霽+黽 T
GL C.421	王復於藍[郢之歲]	A	A	A	A
GL A3.297	王復於藍郢之	A	A	A	A
GL A3.240	... 王自肥遺郢徙於鄴郢之歲	高月	A	A	A

GL A3.37+C.526	至師之歲	十月	壬戌之日 59	A	A
GL A3.	至師於陳之歲	十月	壬	A	A
GL A3.34	[萇受女]於楚之歲	遠夕之月	丁酉 34	A	A
GL A3.42	萇受女於楚之歲	遠夕之月	丁酉之日 34	A	A
GL C.142	郢之歲	夏	A	A	A
GL B1.5	郢之歲	夏夕之月	癸丑之日 50	A	A
GL B4.16	鄆郢之歲	A	A	A	A
GL A3.272	齊客陳異致福於王之歲	A	A	A	A
GL A3.20	齊客陳異致福於王之歲	獻[馬]	A	A	A
GL A3.27	齊客陳異致福於王之歲	獻[馬]	A	A	A
GL C.165+ 19	齊客陳異致福於王之歲	獻[馬之月]	A	A	A
GL A3.33	齊客陳異致福於王之歲	獻馬之月	A 忘記寫了	穌 炅+匕+睪	龍靈 T
GL A3.217	齊客陳異致福於王之歲	獻馬之月	乙丑之日 2	A	A

Nom de latte	Année	Mois	Jour	Devin	Instrument	Consultant	Note
BS 197	宋客盛公 X 聘於楚之歲	荊夷之月	乙未之日 32	鹽吉	保家	左尹佗	歲貞
BS 199	宋客盛公 X 聘於楚之歲	荊夷之月	乙未之日 32	石被裳	訓 林+黽	左尹佗	歲貞
BS 201	宋客盛 X 聘於楚之歲	荊夷之月	乙未之日 32	應會	央蓍	子左尹佗	歲貞
BS 205	東之客許絲+口+土歸胙於 艸+戚 郢之歲	冬夕之月	癸丑之日 50	A	A	A	RS
BS 206	東周之客許 絲+口+土 歸胙於 艸+戚 郢之歲	冬夕之月	癸丑之日 50	A	A	A	RS
BS 207	東周之客許 絲+口+土 歸胙於 艸+戚 郢之歲	遠夕之月	癸卯之日 40	苛光	長 惻/莛	右(左)尹邵佗	病貞
BS 209	東周之客許 絲+口+土 歸胙於 艸+戚 郢之歲	夏夷之月	乙丑之日 2	五生	承德	左尹佗	歲貞

BS 212	東周之客許 絲+口 +土 歸胙於 艸+戚 郢之歲	夏夷之月	乙丑之日 2	鹽吉	寶家	左尹佗	歲貞
BS 216	東周之客許 絲+口 +土 歸胙於 艸+戚 郢之歲	夏夷之月	乙丑之日 2	苛嘉	長荊	左尹佗	歲貞
BS 218	東周之客許 絲+口 +土 歸胙於 艸+戚 郢之歲	爨月	己酉之日 46	許吉	保家	左尹邵佗	病貞
BS 220	東周之客許 絲+口 +土 歸胙於 艸+戚 郢之歲	爨月	己酉之日 46	苛光	長惻	左尹邵佗	病貞
BS 221	東周之客許 絲+口 +土 歸胙於 艸+戚 郢之歲	爨月	己酉之日 46	龔 月+羌	小寶	左尹邵佗	病貞
BS 224	東周客許 絲+口+ 土 歸胙於 艸+戚 郢之歲	爨月	丙辰之日 53	攻尹之 示 +工 執事 人夏與衛 疒+安	A	子左尹佗	RS
BS 225	東周之客許 絲+口 +土 歸胙於 艸+戚 郢之歲	爨月	丙辰之日 53	攻尹之 示 +工 執事 人夏與衛 疒+安	A	子左尹佗	RS
BS 226	大司馬悼滑將楚邦 之師徒以救郟之歲	荊夷之月	己卯之日 16	鹽吉	保家	左尹佗	歲貞
BS 228	大司馬悼滑將楚邦 之師徒以救郟之歲	荊夷之月	己卯之日 16	陳乙	共命	左尹佗	歲貞

BS 230	大司馬悼滑將楚邦之師徒以救郟之歲	荊夷之月	己卯之日 16	觀繻	長霤	左尹佗	歲貞
BS 232	大司馬悼滑將楚邦之師徒以救郟之歲	荊夷之月	己卯之日 16	五生	承德	左尹佗	歲貞
BS 234	大司馬悼滑將楚邦之師徒以救郟之歲	荊夷之月	己卯之日 16	許吉	駁霤	左尹佗	歲貞
BS 236	大司馬悼滑將楚邦之師徒以救郟之歲	荊夷之月	己卯之日 16	鹽吉	寶家	左尹佗	病貞
BS 239	大司馬悼滑將楚邦之師徒以救郟之歲	荊夷之月	己卯之日 16	陳乙	共命	左尹佗	病貞
BS 242	大司馬悼滑將楚邦之師徒以救郟之歲	荊夷之月	己卯之日 16	觀繻	長霤	左尹佗	病貞
BS 245	大司馬悼滑將楚邦之師徒以救郟之歲	荊夷之月	己卯之日 16	五生	承德	左尹佗	病貞
BS 247	大司馬悼滑將楚邦之師徒以救郟之歲	荊夷之月	己卯之日 16	許吉	駁霤	左尹佗	病貞
BS 249	大司馬悼滑將楚邦之師徒以救郟之歲	夏夷之月	己亥之日 36	觀義	保家	左尹邵佗	病貞
DJZ M2. 1. 1	秦客虢戎躋楚之歲	九月	A	A	A	A	
DJZ M2. 1. 15	A	A	壬寅之日 39	A	A	婁君	RS
DJZ M2. 1. 3	A	九月	壬寅之日 39	黃 X 朱+首	御筮	婁	
GL 乙一 12	王徙於鄴郢之歲	夏夕之月	乙巳之日 42	夏與良志	陵尹	A	

GL 乙一 14	句 羊+卩 公鄭余 X 大城茲方之歲	屈夕之月	癸未 20	A	A	A	
GL 乙一 16	王徙於鄴郢之歲	高月	乙巳之日 42	言+么+各 生	衛 竹+韋	A	公子 X
GL 乙一 18	王徙於鄴郢之歲	夏夕之月	乙巳之日 42	涇 我+首	陵	A	與甲三 54+55 同貞人
GL 乙一 26+2	王徙於鄴郢之歲	高月	乙巳之日 42	言+么+各 生	衛 竹+韋	君	sans 公子 X, injonction 將逾取 艸+宀+回, 還
GL 乙一 32+23+1	句 羊+卩 公鄭大 城茲方之歲	屈夕之月	癸未之日 20	言+么+各 [生]	A	A	
GL 乙一 4+ 10 + 乙二 12	A	夏夕之月	己丑之日 2	A	A	A	以君不懌之故, 就禱陳宗一 豕+ 昔。壬辰 29 之日禱之
GL 乙一 5	郢之歲	夏夕之月	癸丑之日 50	A	A	A	君 黽+日 於答
GL 乙一 20	王徙於鄴郢之歲	夏夕	A	A	A	A	
GL 乙三 29	於鄴郢之歲	八月	辛酉之 58	A	A	A	
GL 乙三 38	A	A	丑之日	彭定	小龍 林+黽	A	
GL 乙三 49+ 乙二 21	A	夏夕之月	巳丑之日 26	A	A	A	

GL 乙二 25+ 零 205 + 乙 三 48	A	之月	乙巳之日 42	許定	陵尹懌之大寶 家	A	
GL 乙四 102	A	八月	丁亥之日 24	鄭 車+兔	衛 韋	君	卒歲之貞
GL 乙四 102	A	八月	丁亥之日 24	鄭 車+兔	衛 竹+韋	君	卒歲之貞
GL 乙四 105	A	之月	丁亥之日 24	鄭 球	長 竹+韋	君	卒歲貞
GL 乙四 126	A	月	辛酉之日 58	西陵執事 人	君王	A	
GL 乙四 129+ 零 294+482	[王]復於藍郢之歲	冬夕之月	丁亥之日 24	黽尹[丹]	A	A	
GL 乙四 144	之歲	九月	甲申之日 21	功差	A	A	以君命取息 需+黽
GL 乙四 15	王徙於鄴郢之歲	夏夕	A	A	A	A	筮卦在“王”之前
GL 乙四 16	鄴郢之歲	A	A	A	A	A	
GL 乙四 16	[王徙於]鄴郢之歲	夏	A	A	A	A	
GL 乙四 21+零 222+零 503+零	公鄭途[X 大]城茲 方之歲	屈夕	A	A	A	A	

700							
GL 乙四 4	A	之月	己亥之日 36	走+一+且 敢+?	A	A	
GL 乙四 46+ 零 257	A	之月	乙亥之日 12	彭定	皎 霽+龜	君	卒歲貞
GL 乙四 63+147	[王復於]藍郢之歲	冬夕之月	丁亥之日 24	鄭 疒+安	駁 霽+暱	君	
GL 乙四 98	A	八月	乙卯之日 52	鄭卜子悖	暱+暱? 首之 蠟	君	三歲貞
GL 甲一 3	王徙於鄴郢之歲	八月	丁巳之日 54	愴	大央	坪[夜君]	
GL 甲三 204	王徙於鄴郢之歲	夏夕之月	癸亥之日 60	彭定	小龍 林+暱	A	
GL 甲三 258	王徙於鄴郢之歲	八月	丁巳之日 54	應寅	A	A	
GL 甲三 36	大莫囂為[戰]於長 城之[歲]	A	A	A	A	A	
GL 甲三 42	蕞荅受女於楚之歲	遠夕之月	丁酉之日 34	A	A	A	
GL 甲三 51	A	荊夷之月	己巳之日 6	A	A	A	
GL 甲三 54+55	A	月	丁巳之日 54	涇 我+首	骨+膚 骨+卑	A	與乙一 18 同貞人

GL 甲三 1	我王於林丘之歲	九月	A	A	A	A	
GL 甲三 114+113+ 零 112	王徙於鄴郢之歲	夏夕之月	己卯之日 16	應嘉	衛侯之筮	坪夜君	病貞
GL 甲三 133	A	之月	己巳之日 6	彭定	小龍 林+暱	A	公子命
GL 甲三 159.2	王徙於鄴郢之歲	夏夕之月	A	A	A	A	
GL 甲三 159.3	A	夏夕之月	己卯 16	A	A	A	
GL 甲三 163	A	A	壬午之日 19	A	A	A	RS 祭昭王
GL 甲三 172+乙三 19	A	A	癸丑之日 50	彭定	小龍 林+暱	A	貞人受命
GL 甲三 178	[王徙]於鄴郢之歲	八月	丁巳之日 54	應寅	A	A	
GL 甲三 20	齊客陳異致福於王之歲	獻[馬]	A	A	A	A	
GL 甲三 215	王徙於鄴郢之歲	八月	己巳之日 6	鹽 爿+言	馬+古 藹	坪夜君	病貞
GL 甲三 216	A	A	巳之日	許定	陵尹懌之大寶家	A	

GL 甲三 217	齊客陳異致福於王之歲	獻馬之月	乙丑之日 2	A	A	A	
GL 甲三 223	王徙於鄆郢之歲	八月	己巳之日 6	鄭建	A	A	
GL 甲三 225+零 332.2	王徙於鄆郢之歲	夏夕之月	乙巳之日 42	A	A	A	
GL 甲三 240	... 王自肥遺郢徙於鄆郢之歲	宮月	A	A	A	A	
GL 甲三 259+零 315	王徙於鄆郢之歲	八月	辛酉 58	A	A	A	
GL 甲三 26	歲	八月	己未之日 56	鹽 彳 +关	長[霽]?	A	
GL 甲三 27	齊客陳異致福於王之歲	獻[馬]	A	A	A	A	
GL 甲三 296	[大]莫囂陽為晉師戰於長[城之歲]	A	A	A	A	A	
GL 甲三 297	王復於藍郢之	A	A	A	A	A	
GL 甲三 299	王徙於鄆郢之歲	夏夕之月	癸丑之 50	A	A	A	
GL 甲三 30	口公城 艸+鄆 之歲	宮月	A	A	A	A	
GL 甲三 32	A	獻馬之月	[乙] 不能確定? 亥之日	鄆喜	定	A	

GL 甲三 34	於楚之歲	遠夕之月	丁酉 34	A	A	A	
GL 甲三 342.1+零 309	歲	八月	丁巳之日 54	監壽君	吳夏之	A	
GL 甲三 342.2	A	獻馬之月	乙亥之日 12	虎+魚 炅+ 匕	龍 霽+黽	A	
GL 甲三 37+零 526	至師之歲	十月	壬戌之日 59	A	A	A	
GL 甲三 49	至師於陳之歲	十月	壬	A	A	A	
GL 甲三 8+18	[句 羊+卩 公鄭途 X]大城邦茲方之歲	夏夷之月	癸亥之日 60	走+一+旦 敢+?	占+月+卩 黽+ 余	A	
GL 甲二 14+13	王徙於鄴郢之歲	八月	辛酉之日 58	A	A	A	日期后一“東”字 東陵?
GL 甲二 22+23+24	[王徙]於鄴郢之歲	八月	丁巳之日 54	應寅	少央	A	
GL 零 103	A	之月	乙巳之日 42	涇 我+首	A	A	
GL 零 130	A	A	卯之日	言+么+各 生	A	A	
GL 零 142	郢之歲	夏	A	A	A	A	

GL 零 165+ 19	齊客陳異致福於王之歲	獻[馬之月]	A	A	A	A	
GL 零 170	A	之月	乙亥之日 12	黃佗	諛	君	
GL 零 176	A	A	丙辰之日 53	A	A	A	
GL 零 182	A	夏夕之月	A	A	A	A	
GL 零 194	歲	八	A	A	A	A	
GL 零 200+ 323	A	夏夕之月	丙辰之日 53	陵尹懌	A	A	
GL 零 214	王之歲	獻馬之月	乙亥之日 12	A	A	A	
GL 零 222	[句 羊+卩 ] 公鄭途	A	A	A	A	A	
GL 零 257	A	之月	乙亥之日 12	A	A	A	
GL 零 267+269	A	夏夕之月	乙丑之日 2	A	A	A	
GL 零 271	A	A	丁丑之日 14	竹+緘 尹	A	A	
GL 零 326	A	A	己巳之日 6	觀	A	A	
GL 零 360	歲	夏夕[之月]	A	A	A	A	

GL 零 414	歲	屈夕之	A	A	A	A	
GL 零 421	王復於藍[郢之歲]	A	A	A	A	A	
GL 零 423	A	八月	癸丑之 50	A	A	A	
GL 零 431	之歲	九月	己卯之日 52	A	A	A	
GL 零 496	之歲	冬夕之月	A	A	A	A	
GL 零 717	A	之月	丁亥之日 24	A	A	A	
GL 零 113	[王徙]於鄴郢之歲	八月	戊	A	A	A	
QJZ1.1	周客 X 撫王於宋東之歲	冬夕之月	辛未之日 8	A	筮	紫	內容不確定
QJZ13.3	口之歲	宮月	癸酉之日 10	魏豹	黃 霽+黽	A	
QJZ13.8	A	夏夕之月	丁丑之日 14	苛慶	黃 霽+黽	艸+叡 連囂	艸+叡 之前可能是“為”
QJZ99.15	秦客公孫鞅聘於楚之歲	八月	庚子之日 37	A	A	野	位置不能確定
TXG 1.1	齊客申媮問王於艸+戚 郢之歲	冬夕之月	乙酉之日 22	鹽狂	承命	君	月貞
TXG 10	齊客申媮問王於艸+戚 郢之歲	爨月	己酉之日 46	義懌	白 霽+黽	君	月貞
TXG 11.1	齊客申媮問王於艸+戚 郢之歲	獻馬之月	己卯之日 16	史丑	長霽	君	月貞

TXG 12.1	秦客公孫鞅問王於 艸+戚 之歲	冬夕之月	甲庚之日 錯 誤	鹽丁	保家	君	月貞
TXG 13.1	秦客公孫鞅問王於 艸+戚 之歲	十月	丙戌之日 23	鹽丁	長保	邸易君番勝	月貞
TXG 14	秦客公孫鞅問王於 艸+戚 之歲	十月	丙戌之日 23	應楊	大央	邸易君番勝	
TXG 15.1	左師虜聘於楚之歲	夏夕之月	己酉之日 46	應奮	大央	邸易君番勝	
TXG 16	鄙客 口+君 公頌 讠+石 楚之歲	荊夷之月	癸巳之日 30	鄭愴	蒼彤	君	
TXG 2	齊客申臆問王於 艸+戚 郢之歲	屈夕之月	己卯之日 16	史丑	長霽	君	
TXG 3.1	齊客申臆問王於 艸+戚 郢之歲	屈夕之月	癸卯之日 40	黃過 禍?	大英	邸易君番勝	病貞
TXG 4.1	齊客申臆問王於 艸+戚 郢之歲	夏夕之月	庚戌之日 47	史丑	長霽	君	月貞
TXG 46	齊客申臆口口口口 口之歲	A	A	A	A	A	
TXG 5.1	齊客申臆問王於 艸+戚 郢之歲	遠夕之月	丙午之日 43	鄭愴	大央	邸陽君番勝	病貞
TXG 55	齊客	A	A	A	A	A	
TXG 57	秦客公孫鞅	A	A	A	A	A	
TXG 57	秦客公孫鞅	A	A	A	A	A	
TXG 58	於 艸+戚 郢之歲	屈夕之月	A	A	A	A	
TXG 6.1	齊客申臆問王於 艸+戚 郢之歲	夏夷之月	癸丑之日 50	范臆志	保家	君	月貞
TXG 7.1	齊客申臆問王於 艸+戚 郢之歲	夏夷之月	癸丑之日 50	范臆志	保家	邸易君番生	

TXG 8	齊客申臆問王於 艸+戚 郢之歲	八月	庚辰之日 17	史丑	長霽	君	月貞
TXG 9.1	齊客申臆問王於 艸+戚 郢之歲	十月	庚辰之日 17	義懌	新長刺	邸易君番勝	
WS 1	齊客張果問王於 艸+戚 郢之歲	獻馬	乙酉 22	范臆志	愴家	邵固	
WS 10	A	爨月	丁巳之日 54	A	A	邵固	RS
WS 11	A	A	乙酉之日 22	苛愴	爨+面	A	
WS 12	A	A	乙酉之日 22	A	A	A	
WS 13	A	A	A	魏豹	寶家 ? 保?	邵固	病貞
WS 14	A	A	A	A	寶家	邵固	Injonction 出入事王
WS 15	A	A	A	A	寶家	邵固	
WS 16	A	A	A	A	家	A	
WS 17	A	A	A	魏豹	寶室	邵固	病貞
WS 18	A	A	A	許佗	小	A	
WS 19	A	A	A	A	軸+王 惻/莩	邵固	
WS 2	A	獻馬	乙酉 22	苛慶	A	A	
WS 20	A	A	A	A	A	邵固	
WS 21	A	A	A	A	A	邵固	貞
WS 4	A	獻馬	乙	A	A	A	
WS 5	鄙客困芻問王於 艸+戚	A	A	A	A	A	
WS 6	困問王於 艸+戚	X 夷之月	癸亥 60	A	A	A	
WS 7	芻問王於 艸+戚 郢之歲	荊夷之月	癸未之日 20	魏豹	相家	A	

WS 8	芻問王於 艸+戚 之歲	爨月	癸丑 50	A	A	A	
WS 9	A	爨月	丙辰之日 53	鄧遣	小籌 achille? sans hexagramme	邵固	
WSQ 1	秦客窮成聞王於 艸+戚 之歲	A	A	A	A	A	
YC 12+25+22	宋客左師辰蹠楚之 歲	荊夷之月	口口之日	觀 王+朋	長需	大司馬悼惛	
甲三 33	齊客陳異致福於王 之歲	獻馬之月	A 忘記寫了	穌 炆+匕+ 黽	龍靈	君	卒歲貞

**Tableau XXXIX : Préambules des registres divinatoires et sacrificiels**

Tableau VII : Unités textuelles du corpus de Baoshan <sup>756</sup>

Année	Consultation	Injonction	Unité	Numéro de latte
318	C1. Mois I 乙未 (32)	Année (1 <sup>ère</sup> )	RD1	197.198
			RD2	199.200
			RD3	201.204
317	C2. Mois II 乙丑 (2)	Année (2 <sup>ème</sup> )	RD4	209.211

<sup>756</sup> Ce tableau se fonde sur la communication donnée par Marc Kalinowski dans le cadre d'un workshop s'intitulant « Tomb texts » à la faculté de Chicago le 17 mai 2017, « The Chu divination and sacrifice records as mortuary documents: the Baoshan case », p. 1.20.

			RD5	212.215
			RD6	216.217
	C3. Mois VIII 己酉 (46) [après 164 jours]	Maladie (1 <sup>ère</sup> )	RD7	218.219
			RD8	220
			RD9	221.222
			RD10	223
	Mois VIII 丙辰 (53) [après 7 jours]	Registre des sacrifices	RS1	224
			RS2	225
	Mois X 癸丑 (40) [après 57 jours]	Registre des sacrifices	RS3	205
			RS4	206
	C4. Mois XII 癸卯 (40) [après 50 jours]	Maladie (2 <sup>ème</sup> )	RD11	207.208
316	C5. Mois I 己卯 (16)	Année (3 <sup>ème</sup> )	RD12	226.227
			RD13	228.229
			RD14	230.231
			RD15	232.233
			RD16	234.235

		Maladie (3 <sup>ème</sup> )	RD17	236.238
			RD18	239.241
			RD19	242.244
			RD20	245.246
			RD21	247.248
	C6. Mois II 己亥(36) [après 20 jours]	Maladie (4 <sup>ème</sup> )	RD22	249.250
	Mois III, 丁亥(24), les funérailles de Shao Tuo [après 48 jours]			

Tableau XL : Unités textuelles du corpus de Baoshan

Tableau VIII : Injonction du corpus de Baoshan<sup>757</sup>

Numéro de latte	Thème de l'injonction	Injonction	Note
BS 197+198	出入事王, 盡卒歲, 躬身	尚毋有咎	歲貞
BS 199+200	躬身	尚毋有咎	歲貞
BS 201+202	出入事王, 盡卒歲, 躬身	尚毋有咎	歲貞
BS 207	病腹疾, 以少氣	尚毋有咎	病貞
BS 210	出入事王... 躬身	尚毋有咎	歲貞

<sup>757</sup> Comme dans l'analyse de la structure de l'injonction dans ma thèse, elle se compose de trois éléments suivants : le thème de la divination, une période à venir depuis le jour de la consultation ainsi que l'injonction proprement dite. Dans la colonne du thème de l'injonction, les points de suspension représentent la période à venir dont le contenu n'y est pas inclus. La lettre A signifie « absent ».

BS 213	出入事王... 躬身	尚毋有咎	歲貞
BS 217	出入事王... 躬身	尚毋有咎	歲貞
BS 218	以其下心而疾, 少氣	A	病貞
BS 220	以其下心而疾, 少氣	A	病貞
BS 221	既有病, 病心疾, 少氣, 不入食。爨月 几+日中	尚毋有羨(恙)	病貞
BS 226+227	出入事王... 躬身	尚毋有咎	歲貞
BS 229	出入事王... 躬身	尚毋有咎	歲貞
BS 231	出入事王... 躬身	尚毋有咎	歲貞
BS 233	出入事王... 躬身	尚毋有咎	歲貞
BS 235	出入事王... 躬身	尚毋有咎	歲貞
BS 236	既腹心疾, 以上氣, 不甘食, 久不瘥	尚速瘥, 毋有崇	病貞
BS 239+240	既腹心疾, 以上氣, 不甘食	尚速瘥, 毋有崇	病貞
BS 243	既腹心疾, 以上氣, 不甘食, 久不瘥	尚速瘥, 毋有崇	病貞
BS 245	既腹心疾, 以上氣, 不甘食	尚速瘥, 毋有崇	病貞
BS 247	既腹心疾, 以上氣, 不然是, 久不瘥	尚速瘥, 毋有崇	病貞
BS 249	以其有 疒+童 病, 上氣	尚毋死	病貞
BS 223	既有病, 病心疾, 少氣不入食	尚毋有羨	習占

Tableau XLI : Injonction du corpus de Baoshan

Tableau IX : Injonction du corpus de Geling

Numéro de latte	Thème de l'injonction	Injonction	Note
GL A1.12	將逾取 艸+亩(瘵), 還返	尚毋有咎	
GL A2.33	[心]悶,	尚毋有咎	
GL A3.29+ling 121	有疾	尚速瘥, 毋有咎	

GL A3. 38		尚毋有咎	
GL A3. 40		尚毋死	
GL A3. 58	午之日	尚毋續	
GL A3. 62+63		尚毋有咎	
GL A3. 114+113+ling 112	既有疾	尚速癢，毋有	
GL A3. 117+120		尚毋有大咎	
GL A3. 127	疾	尚速[癢]	
GL A3. 131		尚毋死	與良志，複姓 devin 的姓
GL A3. 143		尚毋為虫+尤（尤）	
GL A3. 151	之夏夕	毋有大咎	
GL A3. 165	徙去氏(是)尻(處)也	尚吉	“吉”在 injonction 中少見
GL A3. 194	既有疾	尚速癢，毋有咎	
GL A3. 198+199. 2	悶，且疥不出，以有 疔+告(疔)	尚速出，毋為尤	
GL A3. 210+ling221	怀(背)膺疾，以 疔+丰(胖) 升+張(脹)，心悶，卒歲或至夏夕之月	尚	
GL A3. 229	還返	尚毋有咎	
GL A3. 247+274		[尚]毋有大咎，躬身尚自宜順	連續兩個“尚”
GL B1. 9+B2. 17	之月	尚毋有咎，躬身尚自宜順	[devin]定
GL B1. 19		尚毋有大咎	

GL B1. 26+2+ling169	將逾取返艸+亩(瘵)，還返	尚	
GL B1. 31+25	疾 骨+龍，痕(脹)腹，疔+膚(膚)疾。	尚毋有大[咎]	
GL B2. 2		毋有咎	宜 不一定是 positive
GL B2. 35+34	躬身	尚自宜順	
GL B4. 22		尚毋死	
GL B4. 35	在郢，為三月	尚自宜順	
GL B4. 40		尚毋有咎	卒歲貞
GL B4. 44	既在郢，將見王，還返	毋有咎	
GL B4. 60	陵	尚毋有	
GL B4. 71		尚自宜順	
GL B4. 84		[尚]毋有咎	
GL B4. 85	居郢	尚毋有咎	卒歲貞
GL B4. 100+ling532+678	居郢，還返至於東陵	尚毋有咎	
GL B4. 103		尚毋	卒歲貞
GL B4. 110	遲速從郢來，公子見君王	尚 台+司+心 懼，毋	
GL B4. 122		尚毋有咎	為君集歲之貞
GL B4. 136	封中	尚大 竹+宮(熟)	
GL B4. 151+ling540	三乘	尚吉	
GL ling55		尚毋有咎	
GL ling63		尚果見	
GL ling65		尚自宜順	
GL ling93		尚毋有咎	
GL ling144		尚毋	
GL ling148		尚敘 去+文? (祛)	

GL ling210.1		尚毋	
GL ling233.2	之月	尚	
GL ling286		自宜訓(順)	
GL ling293		口之，躬身毋	
GL ling468		大咎	
GL ling475	悶	尚	
GL ling543		日尚毋續	

**Tableau XLII : Injonction du corpus de Geling**

**Tableau X : Injonction du corpus de Tianxingguan**

Numéro de latte	Thème de l'injonction	Injonction	Note
TXG 1.1+1.2	事王	尚自利順	月貞
TXG 3.1+3.2	既滄(寒)狀(熱)[不]欲食，以臚(噬) 彳 + 軌(乾)，以口	尚毋有咎	病貞
TXG 4.1+4.2	事王	尚自利順	月貞
TXG 5.2	既滄(寒)狀(熱)，以戚戚狀(然)不欲飲，以臚(噬) [彳 + 軌(乾)]	尚毋有咎	病貞
TXG 6.1+6.2	事王	尚自利順	月貞
TXG 7.1+7.2	既逗於王，以為夏夷獸，還返遲速	尚自利順	
TXG 8	A	尚自利順	月貞
TXG 9.2	A	尚自利順	歲貞
TXG 10	事王	尚自利順	月貞
TXG 11.1	事王	尚自利順	月貞
TXG 12.1+12.2	事王	尚自利順	月貞
TXG 13.1	事王	尚自利順	月貞
TXG 15.2	既 么+言+司 處其新室	尚宜安長處之	
TXG 40	既疒膺疾以心 疒+免(悶)	尚毋以是故有大咎	習占
TXG 41	既疒膺疾以心 疒+免(悶)	尚毋有咎	

TXG 70		尚自利順	
TXG 75	遠夷之月	尚自利順	

**Tableau XLIII : Injonction du corpus de Tianxingguan**

**Tableau XI : Injonction du corpus de Wangshan**

Numéro de latte	Thème de l'injonction	Injonction	Note
WS 9	既座，以悶心，不入食	尚毋為大 又+虫(尤)	
WS 22	走趨事王、大夫，以其未有 竹+雀(爵)立(位)	尚速得事	
WS 23+24	未有竹+雀(爵)立(位)	尚速得事	
WS 37	以不能食，以心 人+子(悶)，以變，月+凶 (胸)臘疾	尚	
WS 38	以心悶，不能食，以聚(驟)變，足骨疾		
WS 39	聚(驟)變，足骨疾	尚毋死	
WS 40	以瘥	尚毋以其故有大咎	病占
WS 41	首疾	尚毋	
WS 43	既倉(寒)然(熱)以		
WS 44	速瘥	毋以其故有咎	缺少“尚”

**Tableau XLIV : Injonction du corpus de Wangshan**

**Tableau XII : Premier pronostic du corpus de Baoshan**

Numéro de latte	Formule figé	Supplément postif	Prédictions négatives
BS 197+198	占之：恆貞吉		少有戚於躬身，且志事少遲得
BS 199+200	占之：恆貞吉		少外有戚，志事少遲得
BS 201+202	占之：恆貞吉		少有戚於躬身，且爵位遲踐
BS 207	占之：貞吉		少未已
BS 210	占之：恆貞吉		少有戚於躬身與宮室，且外有

			不順
BS 213	占之：恆貞吉		少有惡於王事，且有戚與躬身
BS 217	占之：恆貞吉		少有戚於躬身且間有不順
BS 218	恆貞吉	甲寅(51)之日，病良瘥。	有崇 示+大+一 見琥
BS 220	恆貞吉	庚辛有間，病速瘥	
BS 221	龔 月+羌 占之。恆貞吉		有崇見親王父、殤
BS 223	占之，恆貞吉		有崇
BS 226+227	占之：恆貞吉		少有戚於躬身
BS 229	占之：恆貞吉		少有戚於宮室
BS 231	占之：恆貞吉		少有戚也
BS 233	占之：恆貞吉		少有戚於宮室、疒+尚？
BS 234+235	許吉占之吉	無咎，無崇	
BS 236	占之：恆貞吉		疾難瘥
BS 239+240	占之：恆貞吉		疾變，有續，遲瘥
BS 243	占之：恆貞吉		病遲瘥
BS 245	占之：恆貞吉		疾變，病 穴+交
BS 247	占之：恆貞吉		病有續
BS 249	義占之：恆貞吉	不死	有崇見於絕無後者與漸木位

Tableau XLV : Premier pronostic du corpus de Baoshan

Tableau XIII : Premier pronostic du corpus de Geling

Numéro de latte	Formule figé	Supplément postif	Prédictions négatives
GL A1. 5	[占]之曰：吉	無咎	有崇見於昭王、獻惠[王]
GL A1. 12	生占之曰	兆+卜(兆)[無咎]	
GL A1. 22	[占]之：恆貞吉	無咎。	疾一續一已，至九月有良閒

GL A1.24	定貞(占)之：恆貞吉	無咎。	疾遲瘥，有續。
GL A2.25	☒占之曰：吉	盡八月疾瘥	
GL A2.28		今夜屢出，而不良有閒	疥不出。
GL A2.32			將為續於後
GL A2.34	[占]之曰：吉	無咎，速瘥	
GL A3.02		無咎	有崇見於昭王、文
GL A3.03		亡(無)咎。	有崇，與 昃+匕+睚 同斂，見於 大 +一
GL A3.10		先， [後文]君將有志成也	[前文]少有外言戚也，不為尤
GL A3.12		貞吉	宜少瘥
GL A3.17		其中無咎	有閒
GL A3.19		兆+卜 亡(無)咎	有崇
GL A3.25	[占]之：	亡(無)咎，將有喜	
GL A3.39		有瘳，至癸卯之日安(乃)良瘥。其斂與睚	
GL A3.40	占之：	兆+卜 不死。亡(無)祝(崇)	
GL A3.43	黃佗占之：	兆+卜 亡(無)咎，	未及中 日+几 君王
GL A3.44	恆占之：	兆+卜	
GL A3.47	占之：	兆+卜 亡(無)咎	
GL A3.49	占之：	君身亡(無)咎	
GL A3.58	占之：恆		
GL A3.62+63	貞	無[咎]	
GL A3.96			遲已，有崇
GL A3.29+ling 121	鹽 見+右 占		
GL A3.101+94+ling 401		亦(夜)豐(屢)出，而不良有閒	

GL A3.110		疔+膚 一己	或以 占+月 林+黽 求其崇，有崇於大+一 北[方]
GL A3.117+120	涇 我+首 占之：恆貞	吉，無咎	
GL A3.128			又(有)崇見於昭王
GL A3.131			疾，骨+盍疾，以心悶
GL A3.135			難出，今亦(夜)少
GL A3.143	言+么+各 生占之：		
GL A3.153			宜少 讠+辛 (遲)瘥
GL A3.153			口口口宜少遲瘥
GL A3.158		門+外 (閒)，卒歲無咎	
GL A3.165	定占之曰：	甚[吉]	
GL A3.173		無咎。	疾犀(遲)瘥
GL A3.176			疔+方 (病)
GL A3.177		[無]咎	有崇見於 大+一
GL A3.192+199.1	占之吉	不續	
GL A3.194	占之		難瘥
GL A3.198+199.2	嘉占之曰：恆貞	吉	少
GL A3.208	占之	口速有閒，無祝	
GL A3.213			戶、門。有崇見於昭王、惠王、文君、文夫人、子西君。
GL A3.218	占之		兆+卜 (兆)亡(無)咎。君有
GL A3.226		瘥，無咎	
GL A3.229	[占]之	兆+卜 (兆)亡(無)咎	
GL A3.232+95		將素有閒，無咎無斂	
GL A3.235.2	占之	義(宜)速又(有) 門+外(閒)，無咎無斂	
GL A3.247+274	占之：恆貞	吉，疾速	

GL A3. 265			亡+辛(遲)恚瘥，有崇
GL A3. 270		亡(無)斂(崇)	日+几 中又(有)外 喪+死(喪)
GL A3. 284	恆貞	無咎，... 一己	疾一續
GL A3. 344. 1			疒+告，又(有)崇
GL A3. 365	恆貞	兆+卜(兆)亡(無)咎，疾 羽+能(一)	
GL B1. 6			崇見於昭王、文+口(文)君、文+口(文)伏(夫人)、子西君。是
GL B1. 9+B2. 17			
GL B1. 19	涇 [我+首]		
GL B1. 22			有崇見於司命、老 女+童(童)、祝高+虫+虫(融)、穴+土(穴) 今+酉(熊)。癸酉之日舉禱
GL B2. 2	(筮卦) 占之曰吉		宜少遲瘥
GL B2. 3+4		吉	疾速損，少遲恚瘥
GL B2. 35+34	定占		有大咎
GL B2. 41			續
GL B3. 2+A3. 186		將速瘥，無咎無斂(崇)	
GL B3. 36	求其崇		有崇於
GL B3. 39		無咎	疾遲瘥，有續
GL B3. 47			疾速損，少遲恚[瘥]
GL B3. 61			[有]續
GL B4. 22	占之	不死	
GL B4. 23	[占]之	兆+卜 (兆) 亡(無) 咎	中 日+几 君王有亞(惡)於外
GL B4. 35	敢+鹵 占之	亡(無)	
GL B4. 38	占之	兆+卜 (兆) 無咎	有
GL B4. 44	走+亘 敢+鹵		
GL B4. 50		無咎無斂	

GL B4. 52			有外喪
GL B4. 71	定占之	兆+卜 (兆) 亡(無)咎	
GL B4. 83	占之	兆+卜	
GL B4. 84	恆貞吉		少遲
GL B4. 84	占之曰：恆貞吉		少遲
GL B4. 95		中君有行，君有子，將感之弗卹也	
GL B4. 100+ling532+678	占曰	兆+卜 (兆) 亡(無)咎。	有崇
GL B4. 106			八月有女子之 之+貝，九月、十月有外[喪? ]
GL B4. 111			有崇見
GL B4. 122	占曰	兆+卜 (兆) 亡(無)咎	君將喪 衤+? ，有火戒，有外
GL B4. 133	口占之	兆+卜(兆) 亡(無)咎。	君
GL B4. 133	口占之	兆+卜(兆) 亡(無)咎。君	
GL B4. 145	鄭憲占之	兆+卜	
GL B4. 151+ling540	占之吉	癸未之日	
GL ling4		田	有崇見
GL ling7	恆貞		
GL ling28		中無咎，將	
GL ling38			有崇見於
GL ling52+54			有崇見
GL ling53	[占]之：恆		
GL ling100	占之	亼+兆+卜(兆) 亡(無)咎，	有
GL ling110		喜，	有
GL ling120	[占之]曰：恆貞吉		
GL ling128		無咎無口	

GL ling184+ling681	[占]之：吉，	不續	
GL ling195	[占]之：恆貞	無咎	
GL ling201	[占]之：恆貞	亡(無)咎	君身少(小)有
GL ling202	[占]之，恆		
GL ling204		不為言+尤(尤)[在最後顯示]	女子之感，有痾疾作，
GL ling208	占之，恆貞吉		
GL ling223	曰吉	無	
GL ling241			崇，與黽(龜)同斂
GL ling251+ling179	恆貞吉		少遲瘥
GL ling330	恆貞	無咎	遲瘥
GL ling336+341	曰	兆+卜(兆)亡(無)咎	
GL ling339		一己。	有崇
GL ling412	[占]之曰：恆貞		
GL ling426			[崇]見於 大+一
GL ling427			有[崇見]於司
GL ling460	定占之	兆+卜(兆)亡(無)	
GL ling472		作，不為尤	
GL ling481		口口之疾將速瘥	
GL ling485		咎	有崇
GL ling487		兆+卜(兆)無咎。	有
GL ling497	[占]之	兆+卜(兆)亡(無)咎	
GL ling520		[無]咎無祝	
GL ling681+ling184	[占]之吉	不續	

**Tableau XLVI : Premier pronostic du corpus de Geling**

Tableau XIV : Premier pronostic du corpus de Tianxingguan

Numéro de	Formule figé	Supplément positif	Prédictions négatives
-----------	--------------	--------------------	-----------------------

latte			
TXG 1.1+1.2	占之：恆貞吉		少有戚於口口，有崇
TXG 3.1+3.2	占之：恆貞吉		少遲瘥
TXG 4.1+4.2	占之：恆貞吉		少有戚[於]躬身，且有間惡，有崇
TXG 5.2	占之：恆貞吉	無咎	少有口，有崇
TXG 6.1+6.2	占之：恆貞吉		將有惡於宮中，有崇
TXG 7.1+7.2	占之：恆貞吉		將有惡於車馬下之人，有崇
TXG 8	占之：恆貞吉		
TXG 9.2	義擇占之：恆貞吉		少有戚於趾，有崇
TXG 10	占之：恆貞吉		其然有外戚，有崇之
TXG 11.1	史丑占之：恆貞吉		少有戚於躬身，有崇
TXG 12.1+12.2	丁占之		少有戚於躬身
TXG 13.1	占之：恆貞吉		少有戚於躬身，有崇
TXG 15.2	官+邗 還占之吉	三十歲無咎無崇，三歲之中將有大喜與宮室	
TXG 17	占之吉	自利順。	
TXG 18	占之吉	集歲自利順	
TXG 19	占之吉	集歲自利順	
TXG 20	占之吉	自利順	
TXG 21	占之吉	自利順	
TXG 22	占之吉		
TXG 23	占之吉	幾中將有志事憲	
TXG 24	占之吉	集歲幾中將有憲	
TXG 25	恆貞吉		少有慢，有崇之
TXG 26	占之，恆貞吉		少有不順，有崇

TXG 27	占之，恆貞吉		將少有戚於宮室，且有惡於東方、田邑與并鉀之事
TXG 28	占之，恆貞吉		少有戚於躬身，有崇之。
TXG 29	占之，恆貞吉		少有戚於宮中。
TXG 30	占之，恆貞吉		少有戚於躬身
TXG 31	占之，恆貞吉		幾中少有戚於躬身，有崇之
TXG 32	占之，恆貞吉		少有戚，有崇
TXG 33	占之，恆貞吉		少有戚於躬身
TXG 34	占之，恆貞吉		少外(閒)有惡，有崇
TXG 35	占之，恆貞吉		有崇
TXG 36	占之，恆貞吉		有崇之
TXG 37	占之		少有外惡，不口口，無祝
TXG 38	占之，恆貞吉	疾速又瘳	少有戚於躬身，有崇
TXG 39	占之，恆貞吉	既又閒已	戚戚與臙(噬) ㄣ + 軌(乾)，少遲瘳
TXG 40	占之，吉	夜 ㄣ + 化(過)分(半)有閒	夜中有續，王口口，卦畫
TXG 41	占之：吉	無咎。	有崇見女殤之噬死，為芥口口口口口，甲午口，(卦畫)
TXG 42	占之，恆貞吉		少遲瘳，有崇
TXG 43	占之，恆貞吉		少有外戚，有崇
TXG 45	占之，	長吉，宜室。無咎無祝(崇)	
TXG 62	占之，恆貞		
TXG 64	占之，恆貞吉		
TXG 66	占之，恆貞吉	無咎。	疾有口
TXG 68	占之：恆貞吉		少有戚於宮人
TXG 69	吉		少遲瘳，有崇之
TXG 70	占之：恆貞吉		

TXG 75	占之：吉	無斂(崇)	
TXG 76	貞：吉		幾中少有戚於躬身，有崇
TXG 78			中，少有戚於躬身，有崇
TXG 79			少有戚於躬身，有崇
TXG 80			遲瘥，有崇
TXG 81			將有口，有崇
TXG 82			於躬身，有崇
TXG 111			滄(寒)狀(熱)，以戚戚狀(然)，不欲
TXG 124			中适(去)尻(處)
TXG 140		有間… 至荆夷之月，安良瘥	疾口狀(然)，遲瘥。
TXG 150	之吉	幾中將有喜事。卦畫	

Tableau XLVII : Premier pronostic du corpus de Tianxingguan

Tableau XV : Premier pronostic du corpus de Wangshan

Numéro de latte	Formule figé	Supplément positif	Prédictions négatives
WS 09	占之：恆貞吉		
WS 22	占之：吉	將得事	
WS 23+24	占之吉	將得事	少有戚於躬身與宮室，有崇
WS 26	占之吉	其中有喜於志	
WS 35	恆貞吉		
WS 39	占之：恆貞吉	不死	
WS 40	占之。恆貞[吉]		
WS 44	占之		
WS 45	恆貞吉		疾少遲瘥，有
WS 49	恆貞吉		有見崇
WS 50			續，有見崇

WS 51			不得福
WS 53	[恆]貞吉		不為？（好/壞）
WS 54	吉	不死	有崇
WS 57+58	吉	不死	有
WS 60		不死	有崇
WS 61		無大咎	疾遲瘥，有崇
WS 62			有續，遲瘥
WS 63			少遲瘥
WS 65			瘥，有續
WS 66		丙丁有癘（間），辛	疾，
WS 67		己未(56)有殍(間)... 辛壬瘥	
WS 74			將有戚與躬身與
WS 75			有戚與躬身與宮室，且有崇
WS 76			北方有崇
WS 77			南方有崇與巫，巫見(現)
WS 78			於父 大+一，與親父，與不辜，與盟 詛，與
WS 88	同祝		

**Tableau XLVIII : Premier pronostic du corpus de Wangshan**

**Tableau XVI : Informations codicologiques du corpus de Baoshan**

<b>Numéro de latte</b>		197	198	199	200	201	202	203	204
<b>Année</b>		318	318	318	318	318	318	318	318
<b>Distance entre deux encoches</b>		30,4	0	30,5	30,3	30,7	30,4	30,6	30,6
<b>Unité</b>	RD1	RD1	RD2	RD2	RD3	RD3	RD3	RD3	
<b>Encoche supérieure</b>		20,4	20,4	20,4	20,4	20,4	20,3	20,5	20,4
<b>Encoche inférieure</b>		16,6	0	16,6	16,7	16,4	16,6	16,6	16,8
<b>Longueur de latte</b>		67,4	67,5	67,5	67,4	67,5	67,3	67,4	67,8

<b>Numéro de latte</b>	209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	205	206	207	208
<b>Année</b>	317	317	317	317	317	317	317	317	317	317	317	317	317	317	317	317	317	317	317	317	317
<b>Distance entre deux encoches</b>	33	33	33	0	33	33	33	33	33	0	0	30	33	34	33,4	0	0	0	0	0	0
<b>Unité</b>	RD4	RD4	RD4	RD5	RD5	RD5	RD5	RD6	RD6	RD7	RD7	RD8	RD9	RD9	RD10	RS1	RS2	RS3	RS4	RD11	RD11
<b>Encoche supérieure</b>	18	18	18,3	18	18	18	18	18	18	19	19	19	19	18	18,7	0	0	0	0	0	0
<b>Encoche inférieure</b>	16	16	16	0	16	16	16	16	16	0	0	19	16	16	15,7	0	0	17	0	17	16,7
<b>Longueur de latte</b>	68	67	67,3	68	67	67	67	67	67	67	67	67	68	68	67,8	69,1	70	68	68	68	69,5

<b>Numéro de latte</b>	226	227	228	229	230	231	232	233	234	235	236	237	238	239	240	241
<b>Année</b>	316	316	316	316	316	316	316	316	316	316	316	316	316	316	316	316
<b>Distance entre deux encoches</b>	31,7	29,5	37,8	34,9	34,9	31,9	33,6	0	31,8	31,6	31,8	31,9	31,5	31,2	31,9	32,2
<b>Unité</b>	RD12	RD12	RD13	RD13	RD14	RD14	RD15	RD15	RD16	RD16	RD17	RD17	RD17	RD18	RD18	RD18
<b>Encoche supérieure</b>	19,2	20,4	17	19,8	19,3	19,1	18,9	19,3	19,2	19,5	19,4	19,1	19,5	19,9	19,3	19
<b>Encoche inférieure</b>	17,5	17,6	14,8	14,8	17,2	17,3	16,6	0	17,5	17,3	17,3	17,4	17,5	17,4	17,3	17,3
<b>Longueur de latte</b>	68,4	67,5	69,6	69,5	68,4	68,3	69,1	68,4	68,5	68,4	68,5	68,4	68,5	68,5	68,5	68,5
<b>Numéro de latte</b>	242	243	244	245	246	247	248	249	250							
<b>Année</b>	316	316	316	316	316	316	316	316	316							
<b>Distance entre deux encoches</b>	31,8	31,8	0	33,5	0	31,8	0	0	28,4							
<b>Unité</b>	RD19	RD19	RD19	RD20	RD20	RD21	RD21	RD22	RD22							
<b>Encoche supérieure</b>	19,2	19,2	19,6	18,6	19,1	19,2	19,4	0	20,1							
<b>Encoche inférieure</b>	17,5	17,5	0	16	0	17,5	0	16	16,2							
<b>Longueur de latte</b>	68,5	68,5	68,5	68,1	68,2	68,5	68,4	64,4	64,7							

Tableau XLIX : Informations codicologiques du corpus de Baoshan

Tableau XVII : Augurations dans le corpus de Wangshan

Numéro de latte	Année	Mois	Jour	Devin	Instrument mantique	Auguration à nouveau	Note
WS11			己酉 46	苛怱	月+面	Non	
WS13				魏豹	宀+呆+貝 𠄎+冢		病貞
WS17				魏豹	保室		病貞
WS88				疒+困	黃 雷+睪	Oui	同祝。聖王、邵+心(悼)王既賽禱
WS91				藿 孚+弋	黃 雷+睪	Oui	
WS5	郵客困芻問王於 卅+戚						
WS12			己酉之日 46				
WS18				許佗	小		
WS19					車+山+王 則+心		
WS6	[郵客]困[芻]問王於 卅+戚於[卅+戚郢之歲]	夷之月	癸亥之日 60				
WS9		爨月 8	丙辰 53	鄧遣	小 周+文(籌)	Non	病貞
WS8	[郵客困]芻問王於 卅+戚 郢之歲	爨月 8	癸丑 50				
WS10		爨月 8	丁巳之日 54				
WS1	齊客張果問王於 卅+戚 郢之歲	獻馬 9	乙酉 22	范臚志	怱 𠄎+冢	Non	病貞
WS2		獻馬 9	乙酉 22	苛慶			
WS7	[郵客困]芻問王於 卅+戚 郢之歲	荊夷 1	癸未 20	魏豹	相 𠄎+冢	Non	

Tableau L : Augurations dans le corpus de Wangshan

Tableau XVIII : Instruments divinatoires employés par le même devin dans le corpus de Tianxingguan

A : achillée

I : incertain

T : tortue

Numéro de latte	Devin	Instrument mantique	Auguration réitérée
2	史丑	長靈 T	Non
4.1	史丑	長靈 T	Non
8	史丑	長靈 T	Non
11.1	史丑	長靈 T	Non
21	史丑	御霽 T	Oui
23	史丑	俛霽 T	Oui
30	史丑	長霽+睪 T	Oui
31	史丑	保家 T	Oui
59	史丑	長 ?	Oui
40	官+卩 還	郟著 A	Oui
42	官+卩 瑤	白霽 T	Oui
15	應奮	大央 A	Non
14	應楊	大央+文 A	Non
45	盤楮	長竹+韋 A	Oui
12.1	鹽丁	保家 T	Non
13.1	鹽丁	長保 T	Non
32	鹽丁	新承命 I	Oui
33	鹽丁	長保 I	Oui
34	鹽丁	新承命 I	Oui
1.1	鹽狂	承命 I	Non
36	鹽狂	承家 T	Oui
9.1	義懌	新長刺 I	Non
10	義懌	白霽+睪 T	Non
35	義懌	新長刺 I	Oui

6.1	范臚志	保家 T	Non
7.1	范臚志	保家 T	Non
17	范臚志	白 霽+睪 T	Oui
26	范臚志	白 霽+睪 T	Oui
27	范臚志	承家 I	Oui
28	范臚志	白 霽+睪 T	Oui
29	范臚志	白 霽+睪 T	Oui
39	范臚志	承家 I	Oui
61	范臚志	白 霽+睪 T	Oui
41	邨猷尹過	邨著 A	Non
5.1	鄭愴	大央 A	Non
16	鄭愴	荅彤 A	Non
64	陳	御靈 T	Oui
22	陳意	御 霽+睪 T	Oui
24	陳意	新承命 I	Oui
25	陳意	白 霽+睪 T	Oui
18	陳獻	白 霽+睪 T	Oui
37	陳獻	承命 I	Oui
63	陳獻	長 ?	Oui
19	陳賈	白 霽+睪 T	Oui
38	陳賈	承命 I	Oui
11.2	陳遣	新承命 I	Oui
60	陳遣	承家 I	Oui
43	陳郢	新保家 T	Oui
20	陳馭	御 霽 T	Oui
3.1	黃 之+化	大英(央)A	Non
62	黃口	荅彤 A	Oui
44	黃芋	邨著 A	Oui

Tableau LI : Instruments divinatoires employés par le même devin dans le corpus de Tianxingguan

Tableau XIX : Instruments divinatoires dans le corpus de Wangshan

Numéro de latte	Devin	Instrument mantique	Auguration réitérée
WS19		車+圭 則+心 A	
WS88	疒+因	黃 雷+黽 T	Oui
WS11	苛+尫	月+面 I	
WS2	苛+慶		
WS1	范+臚+志	尫+冢(家) T	
WS91	觀+孚+弋	黃 雷+黽 T	Oui
WS18	許+佗	小	
WS9	鄧+遣	小 周+文(籌) A	
WS7	魏+豹	相 冫+冢 (家) T	
WS13	魏+豹	宀+呆+貝 冫+冢 (保家) T	
WS17	魏+豹	保+室 T	

Tableau LII : Instruments divinatoires dans le corpus de Wangshan

Tableau XX : Instruments divinatoires dans le corpus de Baoshan

A : achillée

T : tortue

Nom de latte	Devin	Instrument	Auguration réitérée
BS 209	五生	承德 A	
BS 232	五生	承德 A	
BS 245	五生	承德 A	
BS 223	屈宜	彤答 A	Oui
BS 201	應會	央著 A	
BS 197	鹽吉	保家 T	
BS 212	鹽吉	寶家 T	
BS 226	鹽吉	保家 T	
BS 236	鹽吉	寶家 T	
BS 199	石被裳	訓 林+暉 T	
BS 207	苛光	長 惻/蒯 T	
BS 220	苛光	長惻 T	
BS 216	苛嘉	長蒯 T	
BS 242	觀縹	長霽 T	
BS 230	觀縹	長靈 T	
BS 249	觀義	保家 T	
BS 218	許吉	保家 T	
BS 234	許吉	駁霽 T	
BS 247	許吉	駁霽 T	
BS 228	陳乙	共命 A	
BS 239	陳乙	共命 A	
BS 221	龔 月+羌	小寶 T	

Tableau LIII : Instruments divinatoires dans le corpus de Baoshan

Tableau XXI : Instruments divinatoires dans le corpus de Tianxingguan

A : achillée, I : incertain, T : tortue

Numéro de latte	Devin	Instrument mantique	Auguration réitérée
6-1	范臚志	保 𠄎+冢(家) T	Non
7-1	范臚志	保 𠄎+冢(家) T	Non
12-1	鹽丁	保 𠄎+冢(家) T	Non
31	史丑	保 𠄎+冢(家) T	Oui
40	官+卩 還	郟著 A	Oui
41	邨酖尹過	郟著 A	Non
44	黃芋	郟著 A	Oui
66		郟著 A	Oui
14	應楊	大 央+文(央) A	Non
5-1	鄭怱	大央 A	Non
15	應奮	大央 A	Non
3-1	黃 亠+化	大英(央)A	Non
22	陳意	御 霽+睪(霽) T	Oui
20	陳馭	御 霽 T	Oui
21	史丑	御 霽 T	Oui
64	陳	御 靈 T	Oui
27	范臚志	承 𠄎+冢(家) T	Oui
36	鹽狂	承 𠄎+冢(家) T	Oui
39	范臚志	承 𠄎+冢(家) T	Oui
60	陳遣	承 𠄎+冢(家) T	Oui
1-1	鹽狂	承命 I	Non
37	陳獻	承命 I	Oui
38	陳賈	承命 I	Oui
43	陳郢	新保 𠄎+冢(家) T	Oui
11-2	陳遣	新承命 I	Oui
24	陳意	新承命 I	Oui
32	鹽丁	新承命 I	Oui
34	鹽丁	新承命 I	Oui
9-1	義懌	新長刺 I	Non
35	義懌	新長刺 I	Oui

10	義懌	白 霽+黽(霽)T	Non
17	范臚志	白 霽+黽(霽) T	Oui
18	陳獻	白 霽+黽(霽)T	Oui
19	陳賈	白 霽+黽(霽) T	Oui
25	陳意	白 霽+黽(霽) T	Oui
26	范臚志	白 霽+黽(霽) T	Oui
28	范臚志	白 霽+黽(霽) T	Oui
29	范臚志	白 霽+黽(霽) T	Oui
61	范臚志	白 霽+黽(霽) T	Oui
42	官+卩 瑤	白 霽 T	Oui
16	鄭愴	荅形 A	Non
62	黃口	荅形 A	Oui
59	史丑	長 ?	Oui
63	陳獻	長 ?	Oui
45	盤楮	長 竹+韋 A	Oui
30	史丑	長 霽+黽(霽) T	Oui
13-1	鹽丁	長保 T	Non
33	鹽丁	長保 T	Oui
65		長靈 A	Non
2	史丑	長靈 T	Non
4-1	史丑	長靈 T	Non
8	史丑	長靈 T	Non
11-1	史丑	長靈 T	Non
23	史丑	偃(長) 霽 T	Oui

**Tableau LIV : Instruments divinatoires dans le corpus de Tianxingguan**

Tableau XXII : Noms des mois dans le calendrier de Qin et Chu

Ordre séquentiel dans le calendrier	Noms des mois dans le calendrier de Qin	Nom des mois dans le calendrier	D'autres appellations du même mois à Chu
-------------------------------------	---	---------------------------------	--

		de Chu	
Le premier mois	十月	刑夷	刑 尸+木, 刑尸, 刑+田 尸+示
Le deuxième mois	十一月	夏 尸+木	夏 尸+示, 夏夷
Le troisième mois	十二月	纺月	宀+口+日 (享)月
Le quatrième mois	正月	七月	夏夕, 夏 亦+示
Le cinquième mois	二月	八月	
Le sixième mois	三月	九月	
Le septième mois	四月	十月	
Le huitième mois	五月	爨月	厶+田+火 月
Le neuvième mois	六月	獻馬	
Le dixième mois	七月	冬夕	中夕, 冬 亦+示
Le onzième mois	八月	屈夕	屈 亦+示
Le douzième mois	九月	援夕	遠 亦+示

Tableau LV : Noms des mois dans le calendrier de Qin et Chu

## Bibliographie

### Textes anciens

- Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳註. Yang Bojun 楊伯峻. 2011. 4 vol. Beijing : Zhonghua shuju.
- Dadai liji jiegu* 大戴禮記解詁. Wang Pinzhen 王聘珍. Collection « *Shisanjing Qing ren zhushu* 十三經清人註疏 ». 1983. Beijing : Zhonghua shuju.
- Duduan* 獨斷. Cai Yong 蔡邕 (133-192). 1986. Vol. 850. Yingyin Wenyuange siku quanshu 影印文淵閣四庫全書, Zibu 子部156. Taipei : Taiwan shangwu yinshuguan.
- Er ya jinzhu* 爾雅今註. Xu Chaozhu 徐朝華. 1987. Tianjin : Nankai daxue chubanshe.
- Guangya shuzheng* 廣雅疏證. Wang Niansun 王念孫 et Zhong Yuxun 鐘宇訊. 2004. Beijing : Zhonghua shuju.
- Guoyu* 國語. Shanghai shifan daxue guji zhengli yanjiusuo 上海師範大學古籍整理研究所, dir. 1988. Shanghai : Shanghai guji chubanshe.
- Hanshu* 漢書. Ban Gu 班固. 1964. Beijing : Zhonghua shuju.
- Huainan honglie jijie* 淮南鴻烈集解. Liu Wendian 劉文典 (1889-1958). 1989. Beijing : Zhonghua shuju.
- Ji Yun* 集韻. Ding Du 丁度, dir. 1985. 2 vol. Shanghai : Shanghai guji chubanshe.
- Liji jijie* 禮記集解. Sun Xidan 孫希旦 (1736-1784). Collection « *Shisanjing Qing ren zhushu* 十三經清人註疏 ». 1989. Beijing : Zhonghua shuju.
- Lunheng jiaoshi* 論衡校釋. Wang Chong 王充. 1990. Sous la direction de Huang Hun 黃暉. Vol. 4. Beijing : Zhonghua shuju.
- Lunyu zhengyi* 論語正義. Liu Baonan 劉寶楠 (1791-1855). Collection « *Shisanjing Qing ren zhushu* 十三經清人註疏 ». 1990. Beijing : Zhonghua shuju.
- Mozi jiangou* 墨子間詁. Sun Yirang 孫詒讓 (1848-1908). 2007. Sous la direction de Sun Qizhi 孫啟治. Beijing : Zhonghua shuju.
- Mozi jiaozhu* 墨子校註. Wu Yujiang 吳毓江. 1993. Beijing : Zhonghua shuju.
- Qianfu lun jianjiaozheng* 潛夫論箋校正. Wang Fu 王符. 1985. Sous la direction de Wang Jipei 汪繼培. Beijing : Zhonghua shuju.
- Sanguo zhi* 三國志. Chen Shou 陳壽. 1959. Beijing : Zhonghua shuju.
- Shiji* 史記. Sima Qian 司馬遷. 1959. Beijing : Zhonghua shuju.
- Shuowen jiezi* 說文解字. Xu Shen 許慎. 1963. Beijing : Zhonghua shuju.
- Shuowen jiezi zhu* 說文解字註. Duan Yucai 段玉裁 (1735-1815). 1988. Shanghai : Shanghai guji chubanshe.
- Yishi* 繹史. Ma Su 馬驥. 1986. Vol. 365. Jingyin wenyuange siku quanshu 景印文淵閣四庫全書. Taipei : Taiwan shangwu yinshuguan.
- . Ma Su 馬驥. 2002. Beijing : Zhonghua shuju.
- Youxuan shizhe jue dai yushi bieguo fangyan* 輶軒使者絕代語釋別國方言. Yang Xiong 揚雄. 1986. Wenyuange siku quanshu 文淵閣四庫全書 221. Taipei : Taiwan shangwu yinshuguan.
- Zhanguo ce* 戰國策. Liu Xiang 劉向. 1985. Shanghai : Shanghai guji chubanshe.

Zhouli zhengyi 周禮正義. Sun Yirang 孫詒讓 (1848-1908). Collection « *Shisanjing Qing ren zhushu* 十三經清人註疏 ». 1987. Vol. 14. Pékin : Zhonghua shuju.

### Publications modernes:

Allan, Sarah. 2015. *Buried Ideas: Legends of Abdication and Ideal Government in Early Chinese Bamboo-Slip Manuscripts*. Albany : State University of New York Press.

Anhuisheng wenwu guanli weiyuanhui 安徽省文物管理委員會 et Anhuisheng bowuguan 安徽省博物館. 1956. *Shouxian Caihoumu chutu yiwu* 壽縣蔡侯墓出土遺物. Beijing : Kexue chubanshe.

Bai Yulan 白於藍. 2008. *Jiandu boshu tongjiazi zidian* 簡牘帛書通假字字典. Fuzhou : Fujian renmin chubanshe.

Barbieri-Low, Anthony J. 2007. *Artisans in early imperial China*. Seattle and London : University of Washington Press.

Barbieri-Low, Anthony, et Robin Yates. 2015. *Law, State, and Society in Early Imperial China: A Study with Critical Edition and Translation of the Legal Textes from Zhangjiashan Tomb no. 247*. Vol. 2. Leiden, Boston : Brill.

Barnard, Noel. 1973. « Records of Discoveries of Bronze Vessels in Literary Sources and Some Pertinent Remarks on Aspects of Chinese Historiography ». *Journal of the Institute of Chinese Studies of the Chinese University of Hong Kong* VI.2 : 455-546.

Bertrand, Paul. 2015. *Les écritures ordinaires: Sociologie d'un temps de révolution documentaire (1250-1350)*. Paris : Publications de la Sorbonne.

Bing Shangbai 邴尚白. 2009. *Geling chujian yanjiu* 葛陵楚簡研究. Taipei : Guoli taiwan daxue chuban zhongxin.

———. 2012. *Chuguo bushi jidao jian yanjiu* 楚國卜筮祭禱簡研究. Xinbei : Huamulan wenhua chubanshe.

Boileau, Gilles. 2002. « Wu and Shaman ». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n° 2 : 350-78.

———. 2013. *Politique et rituel dans la Chine ancienne*. Paris : Collège de France Institut des Hautes études chinoises.

Caboara, Marco. 2017. « A Recently Published Shanghai Museum Bamboo Manuscript on Divination ». Dans *Coping with the future: theories and practices of divination in East Asia*. Sous la direction de Michael Lackner, 23-46. Leiden, Boston : Brill.

Cai Lili 蔡麗利. 2007. « Xincai Geling chumu bushi jian jishi 新蔡葛陵楚墓卜筮簡集釋 ». Mémoire, Jilin daxue.

———. 2012. « Chu boshijian zonghe yanjiu 楚卜筮簡綜合研究 ». Changchun : Jilin daxue.

———. 2015. *Chu bushijian wenzibian* 楚卜筮簡文字編. Beijing : Xueyuan chubanshe.

———. 2019. *Xincai Geling chumu bushi jian jishi* 新蔡葛陵楚墓卜筮簡集釋. Qingdao : Zhongguo haiyang daxue chubanshe 中國海洋大學出版社.

Chavannes, Edouard, trad. 1901. *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*. Vol. IV. Paris : Ernest Leroux.

Chavannes, Edward. 1905. « Les livres chinois avant l'invention du papier ». *Journal Asiatique*, février, 1-75.

Chen Jian 陳劍. 2007. « Shi "cong" ji xiangguan zhuzi 釋“琮”及相關諸字 ». Dans *Jiagu jinwen kaoshi lunji (fantiban)* 甲骨金文考釋論集(繁體版). , 273-316. Beijing : Xianzhuang shuju.

Chen Jie 陳絜. 2007. *Shang Zhou xingshi zhudu yanjiu* 商周姓氏制度研究. Beijing : Shangwu yinshuguan.

- Chen Meilan 陳美蘭. 2014. *Zhanguo zhujian dongzhou renming yongzi xianxiang yanjiu - yi Guodian jian、Shangbo jian、Qinghua jian wei fanwei* 戰國竹簡東周人名用字現象研究-以郭店簡、上博簡、清華簡為範圍. Taipei : Yiwen yinshuguan.
- Chen Sipeng 陳思鵬. 2003. « Lun Zhouyuan jiagu he chuxi jianbo zhong de xin yu si -- jianlun buci mingci de xingzhi 論周原甲骨和楚系簡帛中的「凶」與「思」--兼論卜辭命辭的性質 ». Dans *Disi jie guoji zhongguo guwenzi xue yantaohui lunwenji -- xinshiji de gu wenzixue yu jingdian quanshi* 第四屆國際中國古文字學研討會論文集--新世紀的古文字學與經典詮釋. , 393-413. Hong Kong : Xianggang zhongwen daxue 香港中文大學.
- Chen Wei 陳偉. 1992. *Chu « dongguo » dili yanjiu* 楚“東國”地理研究. Wuhan : Wuhan daxue chubanshe.
- . 1996. *Baoshan chujian chutan* 包山楚簡初探. Wuhan : Wuhan daxue chubanshe.
- . 2004. « Geling chujian suojian de bushi yu daoci 葛陵楚簡所見的卜筮與禱祠 ». *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究, n° 6 : 34-42.
- . 2010. *Xinchu chujian yandu* 新出楚簡研究. Wuhan : Wuhan daxue chubanshe.
- . 2012. *Chu jiance gailun* 楚簡冊概論. Wuhan : Hubei jiaoyu chubanshe.
- , dir. 2016. *Qin jian du heji: shiwen zhushi xiudingben* 秦簡牘合集:釋文注釋修訂本. Vol. 4. Wuhan : Wuhan daxue chubanshe.
- Chen Wei 陳偉 et al. 2009. *Chudi chutu zhanguo jiance (shisizhong)* 楚地出土戰國簡冊(十四種). Beijing : JIngji kexue chubanshe.
- Chen Weiwu 陳偉武. 1996. « Jiaguwen fanyici yanjiu 甲骨文反義詞研究 ». *Zhongshan daxue xuebao (shehui kexueban)* 中山大學學報(社會科學版), n° 3 : 93-98.
- Chen Xiejun 陳燮君. 2001. « Shanghai bowuguan cang zhanguo chuzhushu xu 上海博物館藏戰國楚竹書•序 ». Dans *Shanghai bowuguan cang zhanguo chuzhushu (yi)* 上海博物館藏戰國楚竹書 (一). Sous la direction de Ma Chengyuan 馬成源, 2. Shanghai : Shanghai guji chubanshe.
- Chen Zhenyu 陳振裕. 1980. « Wangshan yihaomu de niandai yu muzhu 望山一號墓的年代與墓主 ». Dans *Zhongguo kaogu xuehui diyici nianhui lunwenji* 中國考古學會第一次年會論文集. , 229-36. Beijing : Wenwu chubanshe.
- . 1986a. « Luelun Edong zhanguo Chumu 略論鄂東戰國楚墓 ». *Jiangnan kaogu* 江漢考古, n° 1 : 84-93.
- . 1986b. « Luelun Hubei Qinmu 略論湖北秦墓 ». *Wenbo* 文博, n° 4 : 17-24.
- . 1988. « Hubei Xihan mu chuxi 湖北西漢墓初析 ». *Wenbo* 文博, n° 2 : 25-33.
- . 2004. « Hubei qinhan jian du gailun 湖北秦漢簡牘概論 ». Dans *Xinchu jianbo yanjiu* 新出簡帛研究. Sous la direction de Sarah Allan 艾蘭 et Xin Wen 邢文, 54-63. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Cheng, Anne. 1981. *Entretiens de Confucius*. Paris : Seuil.
- Cheng Pengwan 程鵬萬. 2006. « Jian du boshu geshi yanjiu 簡牘帛書格式研究 ». Changchun : Jilin daxue.
- Chu wenhua yanjiuhui 楚文化研究會, dir. 1984. *Chu wenhua kaogu dashiji* 楚文化考古大事記. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Coblin, South. 1993. « Erh ya 爾雅 ». Dans *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Sous la direction de Michael Loewe, 94-99. Early China Special Monograph 2. California : University of California.

- COOK, Constance A. 2006. *Death in Ancient China: The Tale of One Man's Journey*. Leiden, Boston : Brill.
- . 2016. « A Fatal Case of Gu 蠱 Poisoning in Fourth-Century BC China ? » *EASTM*, n° 44 : 123-49.
- COOK, Constance A., et Lu Zhao. 2017. *Stalk Divination : A Newly Discovered Alternative to the I Ching*. New York : Oxford University Press.
- Couvreur, Séraphin, trad. 1913. *LI KI ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies. Texte chinois avec une double traduction en français et en latin*. Ho Kien Fou : Imprimerie de la mission catholique.
- . 1950. *Li Ki : Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*. Vol. Tome I. Paris : Les Belles Lettres.
- Deng Zhiyi 鄧峙一. 1960. « Li Pinxiang daojué chu wangmu qinliji 李品仙盜掘楚王墓親歷記 ». Dans *Anhui wenshi ziliao xuanji 安徽文史資料選輯*, 121-25. 1. Hefei : Anhui renmin chubanshe.
- Despeux, Cathrine. 1999. « Le dévoreur dévoré. De l'émincé de poisson cru, de ses délices et de ses méfaits », *Études chinoises* 18/1, 1999, p. 81-120.
- Ding Bangjun 丁邦鈞. 1987. « Chudu shouchuncheng kaogu diaocha zongshu 楚都壽春城考古調查綜述 ». *Dongnan wenhua*, n° 1 : 26-32+25.
- Ding Lan 丁蘭. 2006. *Hubei diqu chumu fenqu yanjiu 湖北地區楚墓分區研究*. Beijing : Minzu chubanshe.
- Dong Shan 董珊. 2002. « Zhanguo timing yu gongguan zhidu 戰國題銘與工官制度 ». Beijing : Beijing daxue 北京大學.
- . 2008. « Chutu wenxian suojian "yi shi weizu" de Chu wangzu -fushuo 《Zuozhuan》 "zhuhou yizi weishi yinyi weizu" de dufa 出土文獻所見“以謚為族”的楚王族 -附說《左傳》“諸侯以字為謚因以為族”的讀法 ». *Chutu wenxian yu guwenzi yanjiu 出土文獻與古文字研究*, n° 2 : 110-30.
- . 2014. « Du 《Shangbo cang zhanguo chu zhushu (si)》 zaji 讀《上博藏戰國楚竹書(四)》雜記 ». Dans *Jianbo wenxian kaoshi luncong 簡帛文獻考釋論叢*, 60-69. *Chutu wenxian yu zhongguo gudai wenming yanjiu congshu 出土文獻與中國古代文明研究叢書*. Shanghai guji chubanshe.
- Dong Yu 董豫 et Fang Hui 方輝. 2017. « Xianqin yizhi chutu zhusha de huaxue jianing he chandi panduan fangfa pingshu 先秦遺址出土朱砂的化學鑒定和產地判斷方法評述 ». *Dongnan wenhua 東南文化*, n° 5 : 89-95.
- Falkenhausen, Lothar von. 1999. « The waning of the Bronze Age: Material Culture and Social Developments, 770-481 B.C. » Dans *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Sous la direction de Michael Loewe et Edward L. Shaughnessy, 450-544. Cambridge : Cambridge University Press.
- . 2003. « Social Ranking in Chu Tombs: The Mortuary Background of the Warring States Manuscript finds ». *Monumenta Serica*, n° 51 : 439-526.
- . 2004. « Mortuary Behavior in Pre-Imperial Qin: A Religious Interpretation ». Dans *Chinese Religion and Society*. Sous la direction de John Lagerwey, 1 : 109-72. Hong Kong : Chinese University Press.
- . 2006. *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 B.C.): The Archaeological Evidence*. Los Angeles : University of California.
- Fang Zhisong 方稚松. 2009. *Yinxu Jiaguwen wuzhong jishi keci yanjiu 殷墟甲骨文五種記事刻辭研究*. Beijing : Xianzhuang shuju.
- Flad, Rowan K., et Pochan Chen. 2013. *Ancient Central China: Centers and Peripheries*

- Along the Yangzi River*. New York : Cambridge University press.
- Gansusheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所 et Tianshuishi beidaoqu wenhuaguan 天水市北道區文化館. 1989. « Gansu Tianshui Fangmatan zhanguo qinhan muqun de fajue 甘肅天水放馬灘戰國秦漢墓群的發掘 ». *Wenwu* 文物, n° 2 : 1-31 + 2 planches.
- Gao Zhixi 高至喜. 1962. « Ping <<Changsha fajue baogao>> 評《長沙發掘報告》 ». *Kaogu*, n° 1 : 46-49.
- . 2012. *Hunan chumu yu Chu wenhua* 湖南楚墓與楚文化. Changsha : Yuelu shushe.
- Genicot, Léopold. 1986. *Introduction*. Typologie des sources du moyen âge occidental 1. Turnhout : Brepols.
- Giele, Enno. 2010. « Excavated manuscripts: Context and methodology ». Dans *China's Early Empires: A Re-appraisal*. Sous la direction de Michael Nylan et Michael Loewe, 114-34. Cambridge : Cambridge University Press.
- Gong Xicheng 宮希成. 1994. « Anhui chumu gaishu 安徽楚墓概述 ». *Chuwenhua yanjiu lunji* 楚文化研究論集, n° 4 : 331-39.
- Granet, Marcel. 1990. « La droite et la gauche en Chine ». Dans *Essais sociologiques sur la Chine*. , 16-29. Paris : Les Presses universitaires de France.
- Gu Delong 顧德融 et Zhu Shunlong 朱順龍. 2001. *Chunqiu shi* 春秋史. Shanghai : Shanghai renmin chubanshe.
- Gu Shikao 顧史考 (Scott Cook). 2011. « Chujian yunwen fenlei tanxi 楚簡韻文分類探析 ». *Chutu wenxian yu guwenzi yanjiu* 出土文獻與古文字研究, n° 4 : 215-58.
- Guo Dewei 郭德維. 1982. « Guanyu shouxian chuwangmu guanshi xingzhi fuyuan wenti 關於壽縣楚王墓棺室形制復原問題 ». *Jiangnan kaogu* 江漢考古, n° 1 : 37-41.
- . 1995. *Chuxi muzang yanjiu* 楚系墓葬研究. Wuhan : Hubei jiaoyu chubanshe.
- Guo Dewei 郭德維. 1999. *Chudu jinancheng fuyuan yanjiu* 楚都紀南城復原研究. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Guo Jue. 2008. « Reconstructing Fourth Century B.C.E. Chu Religious Practices in China: Divination, Sacrifice, and Healing in the Newly Excavated Baoshan Manuscripts ». Madison : University of Wisconsin-Madison.
- Guo, Jue. 2018. « The Spirit World ». Dans *Routledge Handbook of Early Chinese History*. , 229-60. New York : Routledge.
- Guo Jue 郭珏. 2011. « Concepts of Death and the Afterlife Reflected in Newly Discovered Tomb Objects and Texts from Han China ». Dans *Mortality in Traditional Chinese Thought*. Sous la direction de Amy Olberding et Philip Ivanhoe, 85-115. Albany : Suny.
- Guo Yongbing 郭永秉. 2015. « Cong zhanguo wenzi suojian de lei" Cang" xing" Han" zi lun guwenxian zhong biao "han" yi de "Cang/Cang" shi zhuanxie wushi de chanwu 從戰國文字所見的類“倉”形“寒”字論古文獻中表“寒”義的“滄/滄”是轉寫誤釋的產物 ». *Chutu wenxian yu guwenzi yanjiu* 出土文獻與古文字研究, n° 6 : p.379-397.
- Hanyu dazidian bianji weiyuanhui 漢語大字典編輯委員會 1986 : Hanyu dazidian bianji weiyuanhui 漢語大字典編輯委員會, *Hanyu dazidian* 漢語大字典, Wuhan, Chengdu, Hubei cishu chubanshe, Sichuan cishu chubanshe, 1986.
- Harper, Donald. 2001. « Iatromancy, diagnosis, and prognosis in Early Chinese medicine ». Dans *Innovation in Chinese Medicine*. , 99-120. Needham Research Institute Studies 3. Cambridge : Cambridge University Press.
- . s. d. « Warring States Natural Philosophy and Occult Thought ». Dans *The Cambridge*

- History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Sous la direction de Michael Loewe et Edward L. Shaughnessy, 813-84. Cambridge : Cambridge University Press.
- Harper, Donald, et Marc Kalinowski, dir. 2017. *Books of Fate and Popular Culture in Early China: The Daybook Manuscripts of the Warring States, Qin and Han*. Leiden, Boston : Brill.
- Hayashi Minao 林巳奈夫. 1993. « Concerning the Inscription “May Sons and Grandsons Eternally Use This [Vessel]” ». *Artibus Asiae*, n° 53 : 51-58.
- He Hao 何浩. 1992. « Wen pingyejun de shenfen yu zhaoshi de shixi 文坪夜君的身份與昭氏的世系 ». *Jiangnan kaogu* 江漢考古, n° 3 : 68-70, 78.
- He Linyi 何琳儀. 1998. *Zhanguo guwenzi zidian - zhanguo wenzi shengxi* 戰國古文字字典-戰國文字聲系. Beijing : Zhonghua shuju.
- Henansheng kaogu wenwu yanjiusuo 河南省文物研究所. 1986. *Xinyang chumu* 信陽楚墓. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Henansheng kaogu wenwu yanjiusuo 河南省文物研究所, Henansheng Danjiang kuqu kaogu fajuedui 河南省丹江庫區考古發掘隊, et Xichuanxian bowuguan 淅川縣博物館. 1991. *Xichuan Xiasi Chunqiu Chumu* 淅川下寺春秋楚墓. Vol. 2. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 河南省文物考古研究所. 2003. *Xincai Geling chumu* 新蔡葛陵楚墓. Zhengzhou : Daxiang chubanshe.
- Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 河南省文物考古研究所 et Xinyangshi wenwu gongzuodui 信陽市文物工作隊. 2004. « Henan Xinyang Changtaiguan qihao chumu fajue jianbao 河南信陽長臺關七號楚墓發掘簡報 ». *Wenwu* 文物, n° 3 : 31-41.
- Hirose 広瀨. 2005. « Chuguo xingshu zhidu guankui 楚國行書制度管窺 ». *Chuwenhua yanjiu lunji* 楚文化研究論集, n° 6 : 202-11.
- Homola, Stéphanie. 2013. « Connaissances du destin: Anthropologie des pratiques de divination contemporaines en Chine et à Taïwan ». Paris : Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Hu Jigao 胡繼高. 1979. « Yinqueshan he Mawangdui chutu zhujian tuoshui shiyan baogao-jianlun chun-mi lianjinfa yuanli 銀雀山和馬王堆出土竹簡脫水試驗報告-兼論醇-醚連浸法原理 ». *Wenwu*, n° 4 : 64-72.
- Hu Shunli 胡順利 et Guo Dewei 郭德維. 1983. « Shouxian chu wangmu guoshi xingzhi fuyuan wenti taolun 壽縣楚王墓槨室形制復原問題討論 ». *Jiangnan kaogu* 江漢考古, n° 3 : 93, 104.
- Hu Yali 胡雅麗. 2003. « Churen jisi gouchen 楚人祭祀鉤沉 ». *Chuwenhua yanjiu lunji* 楚文化研究論集, n° 5 : 217-33.
- Huang Shangming 黃尚明. 2003. « Dongzhou chu qin zangsu de jianlüe bijiao 東周楚、秦葬俗的簡略比較 ». *Huazhong shifan daxue xuebao (renwen shehui kexue ban)* 華中師範大學學報（人文科學版）42 (4) : 73-77.
- . 2015. « Dashi jinian fa bingfei shiyu churen 大事紀年法並非始於楚人 ». *Jiangnan kaogu* 江漢考古, n° 6 : 71-74.
- Huang Xiquan 黃錫全. 1992. *Hubei chutu shangzhou wenzi jizheng* 湖北出土商周文字輯證. Wuhan : Wuhan daxue chubanshe.
- Huanggangshi bowuguan 黃岡市博物館 et Huangzhouqu bowuguan 黃州區博物館. 2000. « Hubei Huanggang liangzuo zhongxing chumu 湖北黃岡兩座中型楚墓 ». *Kaogu*

- xuebao* 考古學報, n° 2 : 257-284+ pl. 9-16.
- Hubeisheng bowuguan 湖北省博物館. 1982a. « Chudu jinancheng de kancha yu fajue (shang) 楚都紀南城的勘查與發掘 (上) ». *Kaogu xuebao* 考古學報, n° 3 : 325-50, pl. 13-16.
- . 1982b. « Chudu jinancheng de kancha yu fajue (xia) 楚都紀南城的勘查與發掘 (下) ». *Kaogu xuebao* 考古學報, n° 4 : 477-507, pl.10-16.
- . 1989. *Zenghou yi mu* 曾侯乙墓. Vol. 2. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Hubeisheng Jianglingxian wenwuju 湖北省江陵縣文物局 et Jingzhou diqu bowuguan 荊州地區博物館. 2000. « Jiangling Yueshan qinhanmu 江陵岳山秦漢墓 ». *Kaogu xuebao* 考古學報, n° 4 : 537-563 + 12 planches.
- Hubeisheng jingmenshi bowuguan 湖北省荆门市博物馆. 1997. « Jingmen guodian yihao chumu 荆门郭店一号楚墓 ». *Wenwu* 文物, n° 7 : 35-48.
- Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 湖北省荆沙鐵路考古隊. 1991a. *Baoshan chujian* 包山楚簡. Beijing : Wenwu chubanshe.
- . 1991b. *Baoshan chumu* 包山楚墓. Vol. 2. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Hubeisheng Jingzhou bowuguan 湖北省荊州博物館. 2003. *Jingzhou Tianxingguan erhao chumu* 荊州天星觀二號楚墓. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Hubeisheng Jingzhou diqu bowuguan 湖北省荊州地區博物館. 1982. « Jiangling Tianxingguan 1hao chumu 江陵天星觀1號楚墓 ». *Kaogu xuebao*, n° 1 : 71-116 et pl. 11-24.
- . 1984. *Jiangling yutaishan chumu* 江陵雨台山楚墓. Beijing : Wenwu chubanshe.
- . 1993. « Jiangling Yangjiashan 135hao qinmu fajue jianbao 江陵揚家山135號秦墓發掘簡報 ». *Wenwu* 文物, n° 8 : 1-25 + 1 planche.
- Hubeisheng Jingzhoushi Zhouliangyuqiao yizhi bowuguan 湖北省荊州市周梁玉橋遺址博物館. 1999. « Guanju qinhanmu qingli jianbao 關沮秦漢墓清理簡報 ». *Wenwu* 文物, n° 6 : 26-47 + 3 planches.
- Hubeisheng wenhua ju wenwu gongzuodui 湖北省文化局文物工作隊. 1966. « Hubei Jiangling sanzuo chumu chutu dapi zhongyao wenwu 湖北江陵三座楚墓出土大批重要文物 ». *Wenwu* 文物, n° 5 : 33-55.
- Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所. 1995. *Jiangling jiudian dongzhoumu* 江陵九店東周墓. Beijing : Kexue chubanshe.
- . 1996. *Jiangling Wangshan Shazhong chumu* 江陵望山沙冢楚墓. Beijing : Wenwu chubanshe.
- . 2003. « Hubei Zaoyangshi Jiuliandun chumu 湖北棗陽市九連墩楚墓 ». *Kaogu* 考古, n° 7 : 10-14.
- Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所 et Beijing daxue zhongwenxi 北京大學中文系. 1995. *Wangshan chujian* 望山楚簡. Beijing : Zhonghua shuju.
- Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所, Laohekoushi bowuguan 老河口市博物館, et Xiangyangshi bowuguan 襄陽市博物館. 2017. « Hubei Laohekou Angang erhao chumu fajue jianbao 湖北老河口安崗二號楚墓發掘簡報 ». *Wenwu* 文物, n° 7 : 38-58.
- Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所 et Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學簡帛研究中心. 2020. « Hubei Jingmen Yancang 1hao chumu chutu zhujian 湖北荊門嚴倉1號楚墓出土竹簡 ». *Wenwu* 文物, n° 3 : 58-62.

- Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所, Xiaogan diqu bowuguan 孝感地區博物館, et Yunmengxian bowuguan 雲夢縣博物館. 1994. « Yunmeng Longgang 6hao qinmu ji chutu jiandu 雲夢龍崗6號秦墓及出土簡牘 ». *Kaoguxue jikan* 考古學集刊, n° 8 : 87-121.
- Hubeisheng yichang diqu bowuguan 湖北省宜昌地區博物館 et Beijing daxue kaoguxi 北京大學考古系. 1992. *Dangyang zhaojiahu chumu* 當陽趙家湖楚墓. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Hulsewé, A.F.P. 1985. *Remnants of Ch'in Law: An annotated translation of the Ch'in legal and administrative rules of the 3rd century B.C. discovered in Yun-meng Prefecture, Hu-pei Province, in 1975*. Leiden : Brill.
- Hunansheng bowuguan 湖南省博物館. 1959. « Changsha chumu 長沙楚墓 ». *Kaogu xuebao* 考古學報, n° 1 : 41-60, pl. 1-14.
- . 1974. « Changsha Zidanku zhanguo muguomu 長沙子彈庫戰國木槨墓 ». *Wenwu* 文物, n° 2 : 36-43.
- Hunansheng bowuguan 湖南省博物館, Hunansheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖南省文物考古研究所, Changshashi bowuguan 長沙市博物館, et Changshashi wenwu kaogu yanjiusuo 長沙市文物考古研究所. 2000. *Changsha Chumu* 長沙楚墓. Vol. 2. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Hunansheng wenwu guanli weiyuanhui 湖南省文物管理委員會. 1954a. « Changsha Yangjiawan M006 hao mu qingli jianbao 長沙楊家灣M006號墓清理簡報 ». *Wenwu cankao ziliao* 文物參考資料, n° 12 : 20-49.
- . 1954b. « Changsha zuojiagong shan de zhanguo muguomu 長沙左家公山的戰國木槨墓 ». *Wenwu cankao ziliao* 文物參考資料, n° 12 : 3-19.
- . 1957. « Changsha Yangtianhu di 25hao muguomu 長沙仰天湖第25號木槨墓 ». *Kaogu xuebao* 考古學報, n° 2 : 85-94 + 6 pl.
- Hunansheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖南省文物考古研究所 et Cilixian wenwu baohu guanli yanjiusuo 慈利縣文物保護管理研究所. 1990. « Hunan Cili Shibancun 36hao zhanguomu fajue jianbao 湖南慈利石板村36號戰國墓發掘簡報 ». *Wenwu* 文物, n° 10 : 37-47+pl. 7.
- Ikezawa Masaru 池澤優. 1997. « Maturaruru kami to maturarenu kami 祭られる神と祭られぬ神 ». *Chûgoku shutsudo shiryô kenkyû* 中国出土資料研究, n° 1 : 20-46.
- Jia Lianxiang 賈連翔. 2015. *Zhanguo zhushu xingzhi ji xiangguan wenti yanjiu: yi Qinghua daxue cang zhanguo zhujian wei zhongxin* 戰國竹書形制及相關問題研究：以清華大學藏戰國竹簡為中心. Zhongxi shuju. Shanghai.
- . 2020. *Chutu shuzigua wenxian jishi* 出土數字卦文獻輯釋. Shanghai : Zhongxi shuju.
- Jia Lianxiang 賈連翔 et Shen Jianhua 沈建華, dir. 2017. *Qinghua daxue cang zhanguo zhujian (si-lu) wenzibian* 清華大學藏戰國竹簡(肆-陸)文字編. Shanghai : Zhongxi shuju.
- Jiang Lujing 蔣魯敬. 2016. « Hubei Jingzhou Wangshanqiao yihao chumu zhujian “zhongjiu yin” ji zhanguo qinhan shi de “zhongjiu” 湖北荊州望山橋一號楚墓竹簡“中廡尹”及戰國秦漢時的“中廡” ». *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究, n° 15 : 99-103.
- Jingmenshi bowuguan 荊門市博物館. 1998. *Guodian chumu zhujian* 郭店楚墓竹簡. Beijing : Wenwu chubanshe.

- Jingsha tielu kaogudui 荆沙铁路考古队. 1988. « Jiangling qinjiazui chumu fajue jianbao 江陵秦家咀楚墓发掘简报 ». *Jiangnan kaogu* 江汉考古, n° 02 : 36-43, 129-30.
- Jingzhou bowuguan 荆州博物馆. 2008. « Hubei Jingzhou Jinan Songbai hanmu fajue jianbao 湖北荆州纪南松柏汉墓發覺簡報 ». *Wenwu* 文物, n° 4 : 24-32, 1 pl.
- . 2009. « Hubei jingzhou Xiongjiazong mudi 2006~2007 nian fajue jianbao 湖北荆州熊家冢墓地2006~2007年發掘簡報 ». *Wenwu* 文物, n° 4 : 4-25.
- . 2011. « Hubei jingzhou Xiongjiazong mudi 2008 nian fajue jianbao 湖北荆州熊家冢墓地2008年發掘簡報 ». *Wenwu* 文物, n° 2 : 4-19.
- . 2017. « Hubei Jingzhou Wangshanqiao yihao chumu fajue jianbao 湖北荆州望山橋一號楚墓發掘簡報 ». *Wenwu* 文物, n° 2 : 4-37.
- Jingzhou diqu bowuguan 荆州地區博物館. 1973. « Hubei Jiangling Tengdian yihao mu fajue jianbao 湖北江陵藤店一號墓發掘簡報 ». *Wenwu* 文物, n° 9 : 7-13 + 5 pl.
- . 1995. « Jiangling Wangjiatai 15hao qinmu 江陵王家臺15號秦墓 ». *Wenwu* 文物, n° 1 : 37-43.
- Kalinowski, Marc. 1986. « Les traités de Shuihudi et l'hémérologie chinoise à la fin des Royaumes-Combattants ». *T'oung Pao* 72 : 175-228.
- . 1996. « Astrologie calendaire et calcul de position dans la Chine ancienne. Les mutations de l'hémérologie sexagésimale entre le IV<sup>e</sup> et le II<sup>e</sup> siècles avant notre ère ». *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 18 : 71-113.
- . 1999. « La rhétorique oraculaire dans les chroniques anciennes de la Chine. Une étude des discours prédictifs dans le Zuozhuan ». *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 21 : 37-65.
- . 2003. « Bibliothèques et archives funéraires de la Chine ancienne ». *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 147<sup>e</sup> année (2) : 889-927.
- . 2004. « Fonctionnalité calendaire dans les cosmogonies anciennes de la Chine ». *Études chinoises*, n° 23 : 87-122.
- . 2005. « La production des manuscrits dans la Chine ancienne: une approche codicologique de la bibliothèque funéraire de Mawangdui ». *Asiatische Studien*, n° 59 : 131-68.
- . 2006. « Compte rendu de Death in Ancient China. The Tale of One Man's Journey ». *Études chinoises*, n° 25 : 251-63.
- . 2008a. « La divination sous les Zhou orientaux (770 - 256 avant notre ère) ». Dans *Religion et société en Chine ancienne et médiévale.* , 101-64. Paris : Les éditions du Cerf/Institut Ricci.
- . 2008b. « Les livres des jours (rishu) des Qin et des Han: la logique éditoriale du recueil A de Shuihudi (217 avant notre ère) ». *T'oung Pao* 94 : 1-48.
- . 2017a. « Hemerology and Prediction in the Daybook: Ideas and Practices ». Dans *Books of Fate and Popular Culture in Early China: The Daybook Manuscripts of the Warring States, Qin and Han.* Sous la direction de Donald Harper et Marc Kalinowski, 138-206. Leiden, Boston : Brill.
- . 2017b. « The Chu divination and sacrifice records as mortuary documents: the Baoshan case ». présenté à Université de Chicago, Chicago, mai 14.
- Kaltermark, Max. 1960. « Ling-pao 靈寶 : note sur un terme du taoïsme religieux ». Dans *Mélanges publiés par l'Institut des hautes études chinoises.* , II : 559-88. Paris : Presses universitaires de France.
- Ke Heli 柯鶴立 (Constance Cook). 2016. « Shiyong Qinghua jian "Shifa" jiedu Baoshan zhanbu jilu zhong de guayi 試用清華簡《筮法》解讀包山占卜記錄中的卦義 ».

- Jianboyanjiu erling yiliu* 簡帛研究二〇一六, 18-28.
- Keightley, David N. 1998. « Shamanism, death, and the ancestors: religious mediation in neolithic and Shang China (ca. 5000 - 1000 b.C.) ». *Asiatische Studien*, n° 52 : 763-831.
- . 2004. « The Making of the Ancestors: Late Shang Religion and Its Legacy ». Dans *Chinese Religion and Society: The Transformation of a Field*. Sous la direction de John Lagerwey, I : 3-63. Hong Kong : Ecole Française d'Extrême-orient, The Chinese University of Hong Kong.
- Kudô Motoo 工藤元男. 2000. « Cong bushi jidao jian kan “rishu” de xingcheng 從卜筮祭禱簡看“日書”的形成 ». Dans *Guodian chujian guoji xueshu yantaohui lunwenji* 郭店楚簡國際學術研討會論文集. , 589-94. Wuhan : Hubei renmin chubanshe.
- . 2005a. « Bushi jidaojian suojian zhanguo chu de wangquan yu shizu fengjun “卜筮祭禱簡”所見戰國楚的王權與世族、封君 ». *Chu wenhua yanjiu lunji diliuji* 楚文化研究論集第六輯, n° 6 : 393-405.
- . 2005b. « Pingyejun Cheng chujian bushi jidaojian chutan - Zhanguo chu de jisi yili 平夜君成楚簡“卜筮祭禱簡”初探-戰國楚的祭祀儀禮 ». *Jianboyanjiu* 簡帛研究, 253-68.
- Kuhn, Dieter, et Helga Stahl, dir. 2008. *Perceptions of antiquity in Chinese civilization*. Würzburger Sinologische Schriften. Heidelberg : Edition Forum.
- Lai, Guolong. 2002. « The Baoshan Tomb: Religious Transitions in Art, Ritual, and Text During the Warring States Period (481-221 BCE) ». Los Angeles : University of California.
- . 2015. *Excavating the Afterlife: The Archaeology of Early Chinese Religion*. Seattle and London : University of Washington Press.
- Lai Guolong 來國龍. 2011. « Lun Chu bushijidao jian zhongde yudao-jianshuo chujianzhong de cegao he jiagubuci zhongde ceji 論楚卜筮祭禱簡中的“與禱”-兼說楚簡中的“冊告”和甲骨卜辭中的“冊”祭 ». *Jianbo* 簡帛, n° 6 : 359-78.
- Le Blanc, Charles. 1993. « Huai nan tzu 淮南子 ». Dans *Early Chinese Textes: A Bibliographical Guide*. Sous la direction de Michael Loewe, 189-95. California : University of California Press.
- Levi, Jean. 1999. *Han-Fei-tse ou Le Tao du Prince : La stratégie de la domination absolue*. Paris : Seuil.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1963. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris : Presses universitaires de France.
- Lewis, Mark Edward. 2006. *The Construction of Space in Early China*. Albany : State University of New York Press.
- Li Dewen 李德文. 1987. « Zhujiaji chuwangmu de xingzhi yu guanguo zhidu 朱家集楚王墓的形制與棺槨制度 ». Dans *Chuwenhua yanjiu lunji* 楚文化研究論集. , 1 : 240-45. Wuhan : Jingchu shushe.
- Li, Feng. 2003. « “Feudalism” and Western Zhou China: A Criticism ». *Harvard Journal of Asiatic Studies* 63 (1) : 115-44. <https://doi.org/10.2307/25066693>.
- . 2008. « Transmitting Antiquity: The Origin and Paradigmization of the “Five Ranks” ». Dans *Perceptions of antiquity in Chinese civilization*. Sous la direction de Dieter Kuhn, 103-34. Heidelberg : Edition Forum.
- Li Guoqiang. 2007. « Sacrifices et domestication des bovins dans la Chine antique sous les Shang postérieurs (vers 1300 à 1046 avant J.-C.) ». *Anthropozoologica* 42 (1) : 19-46.
- Li Jiahao 李家浩. 2001. « Baoshan jidaojian yanjiu 包山祭禱簡研究 ». *Jianboyanjiu*

- erlinglingyi* 簡帛研究二〇〇一, 25-36.
- . 2005. « Baoshan bushi jian 218-219 hao yanjiu 包山卜筮簡218-219 號研究 », dans *Changsha sanguo wujian ji bainian lai jianbo faxian yu yanjiu guoji xueshu yantaohui lunwenji* 長沙三國吳簡暨百年來簡帛發現與研究國際學術研討會論文集, Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 183-204.
- Li Jingdan 李景聃. 1978. « Shouxian chumu diaocha baogao 壽縣楚墓調查報告 ». *Zhongguo kaogu xuebao (ji tianye kaogu baogao)* 中國考古學報 (即田野考古報告), Guoli zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo tianye kaogu baogao 1, I : 213-79.
- Li, Ling. 1990. « Formulaic Structure of Chu Divinatory Bamboo Slips ». Traduit par William G. BOLTZ. *Early China* 15 : 71-96.
- . 1995. « An Archaeological Study of Taiyi (Grand One) Worship ». *Early Medieval China*, n° 2 (1996) : 1-39.
- Li Ling 李玲. 2011. « Raoluan gumu chutu zhujian kaogu zhengli guochengzhong de baohu jishu--yi yancang gumu chutu zhujian weili 扰乱古墓出土竹簡考古整理过程中的保护技术--以严仓古墓出土竹簡为例 ». *Zhongguo wenwu kexue yanjiu* 中國文物科學研究, n° 2 : 59-61.
- Li Ling 李零. 1981. « “Chushu zhisun Peng” jiuqing shishui-Henan Zhechuan Xiasi erhaomu zhi muzhu he niandai wenti de taolun “楚叔之孫棚”究竟是誰-河南浙川下寺二號墓之墓主和年代問題的討論 ». *Zhongyuan wenwu* 中原文物, n° 4 : 36-37.
- . 1985. *Changsha Zidanku zhanguo chuboshu yanjiu* 長沙子彈庫戰國楚帛書研究. Pékin : Zhonghua shuju.
- . 1987. « Chuguo tongqi leishuo 楚國銅器類說 ». *Jiangnan kaogu* 江漢考古, n° 4 : 69-78.
- . 1993. « Baoshan chujian yanjiu (zhanbu lei) 包山楚簡研究(占卜類) ». *Zhongguo dianji yu wenhua luncong* 中國典籍於文化論叢, n° 1 : 425-448.
- . 2000. « Rushan yu chusai 入山與出塞 ». *Wenwu* 文物, n° 2 : 87-95.
- . 2004. *Jianbo gushu yu xueshu yuanliu (xiudingben)* 簡帛古書與學術源流(修訂本). Beijing : Shenghuo·dushu·xinzhi sanlian shudian 生活·讀書·新知 三聯書店.
- . 2013. *Chuboshu yanjiu (shiyizhong)* 楚帛書研究 (十一種). Shanghai : Zhongxishuju.
- . 2017. *Zidanku boshu* 子彈庫帛書. 2 vol. Pékin : Wenwu chubanshe.
- Li Shoukui 李守奎. 2007. « Baoshan bushi wenshu shuji de fenlei yu shuxie de jiben zhuangkuang 包山卜筮文書書跡的分類與書寫的基本狀況 ». *Zhongguo wenzi yanjiu* 中國文字研究, n° 8 : 63-67.
- Li Shoukui 李守奎, Jia Lianxiang 賈連翔, et Ma Nan 馬楠. 2012. *Baoshan chumu wenzi quanbian* 包山楚墓文字全編. Shanghai : Shanghai guji chubanshe.
- Li Tianhong 李天虹. 2011. « Hubei chutu chujian (wuzhong) geshi chuxi 湖北出土楚簡(五種)格式初析 ». *Jiangnan kaogu* 江漢考古, n° 4 : 102-106 + 2 pl.
- . 2014. « Yancang 1haomu muzhu、muzang niandai kao 嚴倉1號墓墓主、墓葬年代考 ». *Lishi yanjiu* 歷史研究, n° 1 : 161-69.
- Li Tianyuan 李天元. 1996. « Wangshan chumu rengu yanjiu 望山楚墓人骨研究 ». Dans *Jiangling Wangshan Shazhong chumu* 江陵望山沙冢楚墓. , 223-36. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Li Xueqin 李學勤. 2007. *Dongzhou yu Qindai wenming* 東周與秦代文明. Shanghai :

Shanghai renmin chubanshe.

- Li Yongkang 李永康. 2009. « Wuhan Jiangxia Dingjiazui faxian zhanguo chumu bing chutu zhujian 武漢江夏丁家咀發現戰國楚墓并出土竹簡 ». *Jiangnan kaogu* 江漢考古, n° 3 : 128 + pl. 8.
- Liang Yun 梁雲. 2008. *Zhanguo shidai de dongxi chabie-kaoguxue de shiye* 戰國時代的東西差別-考古學的視野. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Lin Yuan 林原. 1995. « Jianguo qian chu wenhua yanjiu zongshu 建國前楚文化研究綜述 ». *Jiangnan kaogu* 江漢考古, n° 3 : 49-54.
- Lin Yun 林沅. 1990. « Zhoudai yongding zhidu shangque 周代用鼎制度商榷 ». *Shixue jikan* 史學集刊, n° 3 : 12-23.
- Lin Zhipeng 林志鵬. 2016. « Jinzitan di de quqin shenyong -ji cong Pengzhai xiansheng xuexi de ersanshi (daixu) 金字塔底的劬勤身影-記從朋齋先生學習的二三事(代序) ». Dans *Pengzhai xueshu wenji: zhanguo zhushu juan* 朋齋學術文集：戰國竹書卷. , iii-viii. Taipei : Taida chuban zhongxin.
- Liu Binhui 劉彬徽. 1991. « Cong Baoshan chujian jishi cailiao lunji chuguo jinian yu chuli 從包山楚簡紀時材料論及出國紀年與楚曆 ». Dans *Baoshan chumu* 包山楚墓. , 533-47. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Liu Guosheng 劉國勝. 2011. *Chu sangzang jiandu jishi* 楚喪葬簡牘集釋. Wuhan daxue jianbo congshu 武漢大學簡帛叢書. Beijing : Kexue chubanshe.
- Liu Guosheng 劉國勝 et Hu Yali 胡雅麗. 2017. « Hubei Laohekou Angang chumu zhujian gaishu 湖北老河口安崗楚墓竹簡概述 ». *Wenwu* 文物, n° 7 : 59-64.
- Liu Jianye 劉建業, Jia Hanqing 賈漢清, et Jiang Lujing 蔣魯敬. 2016. « Hubei Jingzhou Wangshanqiao yihaochumu 湖北荊州望山橋一號楚墓 ». Dans *2015 Zhongguo zhongyao kaogufaxian* 2015中國重要考古發現. , 70-73. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Liu Songqing 劉松清. 2020. « Baoshan chujian xingzhi yu shuxie yanjiu 包山楚簡形製與書寫研究 ». Mémoire, Université de Wuhan.
- Liu Yujian 劉玉建. 1992. *Zhongguo gudai guibu wenhua* 中國古代龜卜文化. Guilin : Guangxi shifan daxue chubanshe 廣西師範大學出版社.
- Liu Zhiyun 刘治云. 2009. « Jiangxia shangpoxiang dingjiazui faxian daxing zhanguo chumu-chutu zhujian deng yipi zhengui wenwu 江夏山坡乡丁家咀发现大型战国楚墓--出土竹簡等一批珍贵文物 ». *Wuhan wenbo* 武漢文博, n° 3 : 26.
- Liu Zuxin 劉祖信 et Guan Qiongmei 官瓊梅. 2011. « Baoshan chujian chutuji 包山楚簡出土記 ». *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究, n° 10 : 94-98.
- Loewe, Michael, dir. 1993. *Early Chinese Texts : A Bibliographical Guide*. Early China Special Monograph 2. California : University of California.
- Loewe, Michael. Shaughnessy, Edward L. s. d. *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*.
- Lullo, Sheri A. 2009. « Toiletry Case Sets Across Life and Death in Early China (5th c. BCE-3rd c. CE) ». Pittsburgh : University of Pittsburgh.
- Lyman, Lee. 1994. « Quantitative Units and Terminology in Zooarchaeology ». *American Antiquity* 59 (1) : 36-71.
- Ma Chengyuan 馬承源, dir. 2004. *Shanghai bowuguan cang zhanguo chu zhushu (si)* 上海博物館藏戰國楚竹書(四). 4. Shanghai guji chubanshe.
- Ma Naixun 馬乃訓, Zhang Wenyan 張文燕, et Yuan Jinling 袁金玲. 2006. « Guochan Gangzhushu zhiwu chubu zhengli 國產剛竹屬植物初步整理 ». *Zhuzi yanjiu huicong*

- 竹子研究匯刊 25 (1) : 1-5.
- Maspero, Henri. 1927. *La Chine antique*. Paris : E. de Boccard.
- . 1950. *Les religions chinoises*. Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine 1. Paris : Civilisations du sud.
- Mauss, Marcel. 2012. *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Sous la direction de Florence Weber. Paris : Presses universitaires de France.
- Meng Pengsheng 孟蓬生. 2012. « Chuju suojian chuwangming kaoshi erze 《楚居》所見楚王名考釋二則 ». *Qinghua jian yanjiu* 清華簡研究, n° 1 : 303-12.
- Noel, Barnard. 1972. *Scientific Examination of an Ancient Chinese Document as a Prelude to Decipherment, Translation, and Historical Assessment- The Ch'u Silk Manuscript*. Canberra : Australian national university.
- . 1973. *The Ch'u silk manuscript: translation and commentary*. Canberra : Australian national university.
- Okamura, Hidenori. 1985. « Shin bunka-no hennen ». *Koshi Shunjû*, n° 2 : 53-74.
- Park, Haeree. 2016. *The Writing System of Scribe Zhou : Evidence from Late Pre-imperial Chinese Manuscripts and Inscriptions (5th - 3rd centuries BCE)*. Berlin/Boston : De Gruyter.
- Peng Hao 彭浩. 1991. « Baoshan erhao chumu bushi he jidao zhujian de chubu yanjiu 包山二號楚墓卜筮和祭禱竹簡的初步研究 ». Dans *Baoshan chumu* 包山楚墓. par Hubeisheng Jingsha tielu kaogudui 湖北省荊沙鐵路考古隊, I : 555-63. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Pian Yuqian 駢宇騫. 2015. *Jianbo wenxian gangyao* 簡帛文獻綱要. Beijing : Beijing daxue chubanshe.
- Piao Zaifu 朴載福. 2011. *Xianqin bufa yanjiu* 先秦卜法研究. Shanghai : Shanghai guji chubanshe.
- Pirazzoli-t'Serstevens, Michèle, et Marianne Bujard. 2017. *Les Dynasties Qin et Han: histoire générale de la Chine (221 av. J.-C.-220 apr. J.-C.)*. Paris : Les Belles Lettres.
- Poo, Mu-chou. 1993. « Popular Religion in Pre-Imperial China: Observations on the Almanacs of Shui-hu-ti ». *T'oung Pao* 79 (4/5) : 225-48.
- Prescendi, Francesca. 2007. *Décrire et comprendre le sacrifice: Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*. Stuttgart : Franz Steiner Verlag Stuttgart.
- Puett, Michael. 2002. *To become a god: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, Massachusetts, and London : Harvard University Press.
- Qian Xuan 錢玄. 1996. *Sanli tonglun* 三禮通論. Nanjing : Nanjing shifan daxue chubanshe.
- Qinghua daxue chutu wenxian yanjiuyubaozhongxin 清華大學出土文獻與保護中心, dir. 2010. *Qinghua daxue cang zhanguo zhujian* 清華大學藏戰國竹簡. Vol. 1. Shanghai : Zhongxi shuju.
- Qinghua daxue chutu wenxian yanjiuyubaozhongxin 清華大學出土文獻與保護中心 et Li Xueqin 李學勤, dir. 2011. *Qinghua daxue cang zhanguo zhujian(er)* 清華大學藏戰國竹簡(貳). 2. Shanghai : Zhongxi shuju.
- , dir. 2013. *Qinghua daxue cang zhanguo zhujian(si)* 清華大學藏戰國竹簡(肆). 4. Shanghai : Zhongxi shuju.
- Qiu Xigui 裘錫圭. 1979. « Tantan Suixian Zenghouyi mu de wenzi ziliao 談談隨縣曾侯乙墓的文字資料 ». *Wenwu* 文物, n° 7 : 25-33.
- . 1993. « Du jianbo wenzi ziliao zhaji 讀簡帛文字資料札記 ». *Jianbo yanjiu* 簡帛研

- 究, n° 1 : 26-33.
- Quanguo jiben jianshe gongchengzhong chutu wenwu zhanlanhui gongzuo weiyuanhui 全國基本建設工程中出土文物展覽會工作委員會. 1955. *Quanguo jiben jianshe gongchengzhong chutu wenwu zhanlan tulu* 全國基本建設工程中出土文物展覽圖錄. Vol. 2. Beijing : Zhongguo gudian yishu chubanshe.
- Rawson, Jessica. 1996. « Thinking in Pictures: Tomb Figures in the Chinese View of the Afterlife ». *Transactions of the Oriental Ceramic Society*, n° 61 (1997) : 19-37.
- . 2002. « Ritual Vessel Changes in the Warring States, Qin and Han Periods ». Dans *Zhongshiji yiqiande diyu wenhua zongjiao yu yishu* 中世紀以前的地域文化、宗教與藝術. Sous la direction de Xing Yitian 邢義田, 1-57. Taipei : Academia Sinica.
- Rémi, Mathieu, trad. 2004. *Élégies de Chu: attribués à Qu Yuan, Song Yu et autres poètes chinois de l'antiquité IVe siècle av. J.-C. - IIe siècle apr. J.-C.* Paris : Gallimard.
- Riegel, Jeffrey. 1995. « Do Not Serve the Dead as You Serve the Living: The Lüshi chunqiu Treatises on Moderation in Burial ». *Early China*, n° 20 : 301-30.
- Ruan Yuan 阮元 (1764-1849), dir. 1980. *Shisan jing zhushu* 十三經註疏. Beijing : Zhonghua shuju.
- Scheid, John. 1998. « Les Livres Sibyllins et les archives des quindécemvirs ». *Publications de l'École Française de Rome* 243 (1) : 11-26.
- . 2011. *Quand faire, c'est croire: Les rites sacrificiels des Romains*. Paris : Flammarion.
- Shan Xiaowei 單曉偉. 2007. « Xincai Geling chumu zhujian bianlian ji xiangguan wenti yanjiu 新蔡葛陵楚墓竹簡編聯及相關問題研究 ». Mémoire, Hefei : Université d'Anhui.
- Shang Chengzuo 商承祚, dir. 1957. *Changsha chutu chu qiqi tulu* 長沙出土楚漆器圖錄. Beijing : Zhongguo gudian yishu chubanshe.
- , dir. 1995. *Zhanguo Chu zhujian huibian* 戰國楚竹簡彙編. Jinan : Qilu shushe.
- Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, dir. 1999. *Hanwei liuchao biji xiaoshuo daguan* 漢魏六朝筆記小說大觀. Shanghai : Shanghai guji chubanshe.
- Shangxisheng kaogu yanjiusuo 山西省考古研究所. 1994. *Shangma mudi* 上馬墓地. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Shaughnessy, Edward L. 1999. « Calendar and Chronology ». Dans *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* , 19-29. Cambridge : Cambridge University Press.
- . 2007. « Reviewed Work: Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 BC): The Archaeological Evidence ». *The Journal of Asian Studies* 66 (4) : 1129-32.
- Shen Pei 沈培. 2007. « Cong zhanguo jian kan guren zhanbu de "bizhi" --jianlun "yisui"shuo 從戰國簡看古人占卜的“蔽志” -- 兼論“移崇”說 ». *Gu wenzi yu gudai shi* 古文字與古代史, n° 1 : 1-44.
- Shuihudi qinmu zhujian zhengli xiaozu 睡虎地秦墓竹簡整理小組. 1990. *Shuihudi qinmu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Sichuansheng wenwu guanli weiyuanhui 四川省文物管理委員會. 1956. « Chengdu Yangzishan di 172hao mu fajue baogao 成都羊子山第172號墓發掘報告 ». *Kaogu xuebao* 考古學報, n° 4 : 1-20.
- Sichuansheng wenwu kaogu yanjiuyuan 四川省文物考古研究院, et Qingchuanxian wenwu guanlisuo 青川縣文物管理所. 2014. « Sichuan Qingchuanxian Haojiaping zhanguo muqun M50 fajue jianbao 四川青川縣郝家坪戰國墓群M50發掘簡報 ». *Sichuan*

- wenwu 四川文物, n° 3 : 13-19.
- Song Gongwen 宋公文. 1988. *Chushi xintan* 楚史新探. Kaifeng : Henan daxue chubanshe.
- Song Huaqiang 宋華強. 2006. « Xincai jian zhong yu “su” yijin zhizi ji chujian zhong xiangguan zhuzi xinkao 新蔡簡中與“速”義近之字及楚簡中相關諸字新考 ». *Zhongguo wenzi* 中國文字, n° Xin 32 : p.149-164.
- . 2010. *Xincai geling chujian chutan* 新蔡葛陵楚簡初探. Wuhan : Wuhan daxue chubanshe.
- Song Youzhi 宋有志. 2010. « Hubei jingmen yancang muqun M1 fajue qingkuang 湖北荊門嚴倉墓群M1發掘情況 ». *Jiangnan kaogu* 江漢考古, n° 01 : 132+pl. 3-7.
- Staack, Thies. 2016a. « Identifying Codicological Sub-units in Bamboo Manuscripts: Verso Lines Revisited ». *Manuscript cultures*, n° 8 : 157-86.
- . 2016b. « Reconstruction of Early Chinese Bamboo and Wood Manuscripts: A Review (1900-2010) ». *Centre for the Study of Manuscript Cultures Occasional Paper*, n° 5 : 1-52.
- Sterckx, Roel. 2002. *The Animal and the Daemon in Early China*. Albany : State University of New York Press.
- . 2010. « Religious practices in Qin and Han ». Dans *China's Early Empires: A Re-appraisal*. Sous la direction de Michael Nylan et Michael Loewe, 415-29. Cambridge : Cambridge University Press.
- Su Jie 蘇傑. 2002. « “Zhiming” kaoshi ”致命“考釋 ». *Cishu yanjiu* 辭書研究, n° 4 : 146-48.
- Tan Qixiang 譚其驤, dir. 1982. *Zhongguo lishi dituji (Yuanshishehui, Xia, Shang, Xizhou, Chunqiu, Zhanguo shiqi)* 中國歷史地圖集 (原始社會·夏·商·西周·春秋·戰國時期). Vol. I. Beijing : Zhongguo ditu chubanshe.
- Tan Weisi 譚維四. 2001. *Zeng hou yi mu* 曾侯乙墓. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Tang Jinyu 唐金裕. 1981. « Han chuping sinian wangshi zhushu taoping 漢初平四年王氏朱書陶瓶 ». *Wenwu* 文物, n° 1 : 95-96.
- Teng Rensheng 滕壬生. 1995. *Chuxi jianbo wenzibian* 楚系簡帛文字編. Wuhan : Hubei jiaoyu chubanshe.
- . 2008. *Chuxi jianbo wenzibian (zengdingben)* 楚系簡帛文字編 (增訂本). Wuhan : Hubei jiaoyu chubanshe.
- Testart, Alain, dir. 2012. *Les armes dans les eaux: questions d'interprétation en archéologie*. Paris, Arles : Errance.
- Thote, Alain. 1986. « Une tombe princière chinoise du Ve siècle avant notre ère ». *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n° 2 : 393-413.
- . 1990. « L'archéologie du royaume de Chu: hier et aujourd'hui ». *Revue bibliographique de sinologie*, n° 7 : 162-65.
- . 2000a. « Continuities and Discontinuities: Chu Burials during the Eastern Zhou Period ». Dans *Exploring China's Past. New Discoveries and Studies in Archaeology and Art*. Sous la direction de Roderick Whitfield et Tao Wang, 189-204. Londres : Saffron.
- . 2000b. « L'archéologie de Qin et de Chu à l'époque des Printemps et Automnes (770-448 avant notre ère) ». Dans *Chine, la gloire des empereurs*. , 124-31. Paris : Paris-Musées-Findakly.
- . 2001. « Reviewed Work(s): Defining Chu: Image and Reality in Ancient China by Constance A. Cook and John S. Major ». *Early China*, n° 26-27 (2002) : 257-84.
- . 2004. « Burials Practices as Seen in Rulers' Tombs of the Eastern Zhou Period: Patterns and Regional Traditions ». Dans *Religion and Chinese Society*. Sous la

- direction de John Lagerwey, 65-107. Hong Kong/Paris : The Chinese University Press/Ecole française d'Extrême-Orient.
- . 2007. « Pratiques funéraires dans le royaume de Chu (Chine du Centre-Sud, VIe-IIIe s. av. J.-C.) : De la représentation du statut social à l'expression d'un destin individuel ». Dans *Pratiques funéraires et sociétés. Nouvelles approches en archéologie et en anthropologie sociale*. Sous la direction de Alain Testart, 359-67. Dijon : éditions universitaires de Dijon.
- . 2008. « Les pratiques funéraires Shang et Zhou. Interprétation des vestiges matériels ». Dans *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*. Sous la direction de John Langerwey, 47-75. Paris : le Cerf.
- . 2009. « Shang and Zhou Funeral Practices: Interpretation of Material Vestiges ». Dans *The Religion of China. Part 1: Ancient China.*, 2 : 103-42. Leiden : Brill.
- . 2010. « Archéologie et société Nouvelles perspectives sur la Chine des Zhou ». *T'oung Pao* 96 : 202-30.
- . 2017. « Daybooks in Archaeological Context ». Dans *Books of Fate and Popular Culture in Early China: The Daybook Manuscripts of the Warring States, Qin and Han*. Sous la direction de Donald J. Harper et Marc Kalinowski, 1-49. Leiden : Brill.
- Unschuld, Paul U. 2016. *Huang Di Nei Jing Ling Shu : The Ancient Classic on Needle Therapy The complete Chinese text with an annotated English translation*. Oakland : University of California Press.
- Venture, Olivier. 2002. « Etude d'un emploi rituel de l'écrit dans la Chine archaïque (XIIe - VIIIe siècle avant notre ère): Réflexion sur les matériaux épigraphiques des Shang et des Zhou occidentaux ». Paris : Université Paris 7 Denis Diderot.
- . 2008. « La pyro-ostéomancie sous les Shang et les Zhou occidentaux : formation et évolution d'une pratique rituelle royale ». Dans *Religion et société en Chine ancienne et médiévale.*, 77-100. Institut Ricci/Cerf.
- . 2009. « Looking for Chu people's writing habits ». *Asiatische Studien*, n° 63 : 943-57.
- . 2014a. « Initiation à la civilisation chinoise ancienne ». *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques : Résumés des conférences et travaux*, n° 145 : 317-20.
- . 2014b. « La paléographie chinoise ». *Gazette du livre médiéval*, n° 61 : 1-19.
- . 2018. « Livres et documents dans la Chine ancienne : Formes et usages ». Paris.
- . 2019. « Du Qinghua jian 'Yin Gaozong wen yu Shan Shou', 'Tang chu yu Tangqiu', 'Tang zai Di men' san pian zaji 讀清華簡《殷高宗問於三壽》《湯處於湯丘》《湯在啻門》三篇札記 ». *Qinghuajian yanjiu* 清華簡研究, n° 3 : 55-77.
- Venture Olivier 風儀誠. 2011. « Zaitan zhongguo gudai jiandu boshu de xingzhi 再談中國古代簡牘帛書的形制 ». Dans *2007 Zhongguo jianboxue guoji luntan lunwenji* 2007中國簡帛學國際論壇論文集., 543-58. Taipei : Guoli taiwan daxue zhongguo wenxuexi.
- Wang Chong 王充. 1997. *Discussions critiques*. Traduit par Nicolas Zufferey. Paris : Gallimard.
- Wang Chong 王充 (27-97). 2011. *Balance des discours : Destin, Providence et Divination*. Traduit par Marc Kalinowski. Paris : Les Belles Lettres.
- Wang Fengyang 王鳳陽. 1993. *Guci bian* 古辭辨. Changchun : Jinlin wenshi chubanshe.
- Wang Fu 王符. 1992. *Propos d'un ermite (Qianfu Lun)*. Traduit par Ivan Kamenarovic. Paris : Les éditions du Cerf.
- Wang Guowei 王國維, Hu Pingsheng 胡平生, et Ma Yuehua 馬月華. 2004. *Jiandu jianshu kao jiaozhu* 簡牘檢署考校注. Shanghai : Shanghai guji chubanshe.

- Wang Li 王力. 1987. *Tongyuan zidian* 同源字典. Beijing : Shangwu yinshuguan.
- , dir. 2000. *Wang Li guhanyu zidian* 王力古漢語字典. Beijing : Zhonghua shuju.
- Wang Lihua 王立華. 1994. « Shilun chumu muguozechong de menchuangjieou ji fanying de wenti 試論楚墓木槨中的門窗結構及反映的問題 ». *Chuwenhua yanjiu lunji* 楚文化研究論集, n° 3 : 306-17.
- Wang Mingqin 王明欽 1989 : Wang Mingqin 王明欽, *Hubei Jiangling Tianxingguan chujian de chubu yanjiu* 湖北江陵天星觀楚簡的初步研究, Mémoire, Beijing daxue (inédit).
- Williams, Howard. 2003. « Material culture as memory: combs and cremation in early medieval Britain ». *Early Medieval Europe*, n° 12(2) : 89-128.
- Wu Changqing 吳長青. 2006. « Shouxian Lisangudui chuqi de yanjiu yu tansuo 壽縣李三孤堆楚器的研究與探索 ». *Gugong bowuyuan yuankan* 故宮博物院院刊, n° 6 : 117-27, 159.
- Wu Hong 巫鴻. 2006. « “Mingqi” de lilun he shijian-zhanguo shiqi liyi meishu zhong de guannianhua qingxiang “明器”的理論和實踐-戰國時期禮儀美術中的觀念化傾向 ». *Wenwu* 文物, n° 6 : 72-81.
- . 2010. « Shengqi de gainian yu shijian “生器”的概念與實踐 ». *Wenwu* 文物, n° 1 : 85-96.
- Wu, Hung. 1999. « Art and Architecture of the Warring State Period ». Dans *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Sous la direction de Michael Loewe et Edward L. Shaughnessy, 651-744. Cambridge : Cambridge University Press.
- . 2010. *The Art of the Yellow Springs: Understanding Chinese Tombs*. London : Reaktion Books.
- Wu Liangbao 吳良寶. 2010. *Zhanguo chujian diming jizheng* 戰國楚簡地名輯證. Wuhan : Wuhan daxue chubanshe.
- Wu Xueru 巫雪如. 1996. « Baoshan chujian xingshi yanjiu 包山楚簡姓氏研究 ». Mémoire, Taipei : Taiwan daxue.
- Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學簡帛研究中心 et Henansheng wenwu kaogu yanjiusuo 河南省文物考古研究所, dir. 2013. *Chudi chutu zhanguo jiance heji (er) : Geling chumu zhujian Changtaiguan chumu zhujian* 楚地出土戰國簡冊合集 (二) : 葛陵楚墓竹簡 長檣關楚墓竹簡. Vol. II. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學簡帛研究中心, Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所, et Huanggangshi bowuguan 黃岡市博物館, dir. 2019. *Chudi chutu zhanguo jiance heji (si) Wangshan chumu zhujian Caojiagang chumu zhujian* 楚地出土戰國簡冊合集(四) 望山楚墓竹簡 曹家崗楚墓竹簡. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學簡帛研究中心 et Jingmenshi bowuguan 荊門市博物館, dir. 2011. *Chudi chutu zhanguo jiance heji (yi) : Guodian chumu zhushu* 楚地出土戰國簡冊合集 (一) : 郭店楚墓竹書. Vol. I. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Wuhandaxue jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學簡帛研究中心, Hubeisheng bowuguan 湖北省博物館, et Hubeisheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所. 2014. *Qin jiandu heji (yi-si) 秦簡牘合集 (壹-肆)*. Sous la direction de Chen Wei 陳偉. Wuhan : Wuhan daxue chubanshe.
- Wuhanshi wenwu kaogu yanjiusuo 武漢市文物考古研究所 et Wuhan daxue lishi xueyuan jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學歷史學院簡帛研究中心. 2015. « Hubei Wuhan

- Dingjiazui M1、M2 chutu zhanguo zhujian 湖北武漢丁家咀M1、M2 出土戰國竹簡». *Wenwu* 文物, n° 6 : 49-51+1 pl.
- Xia Xianpei 夏先培. 1999. *Zuozhuan jiaoji chengwei yanjiu* 左傳交際稱謂研究. Changsha : Hunan shifan daxue chubanshe.
- Xiangyangshi bowuguan 襄陽市博物館 et Laohekoushi bowuguan 老河口市博物館. 2017. « Hubei Laohekou Angang yihao chumu fajue jianbao 湖北老河口安崗一號楚墓發掘簡報 ». *Wenwu* 文物, n° 7 : 4-37 +1pl.
- Xiaogan diqu dierqi yigong yinong wenwu kaogu xunlianban 孝感地區第二期亦工亦農文物考古訓練班. 1976. « Hubei Yunmeng Shuihudi shiyihao qinmu fajue jianbao 湖北雲夢睡虎地十一號秦墓發掘簡報 ». *Wenwu* 文物, n° 6 : 1-10 + 5 planches.
- Xiong Chuanxin 熊傳薪. 2012. « Hunan Linli Jiuli yihao daxing chumu fajue jianbao 湖南臨澧九里一號大型楚墓發掘簡報 ». *Hunansheng bowuguan guankan* 湖南省博物館館刊, n° 8 : 108-20.
- Xu Shaohua 徐少華. 2005. « Guodian yihao chumu niandai xilun 郭店一號楚墓年代析論 ». *Jiangnan kaogu* 94 (1).
- Yan, Changgui. 2017. « Daybooks and the Sprit World ». Dans *Books of Fate and Popular Culture in Early China : The Daybook Manuscripts of the Warring States, Qin and Han*. Sous la direction de Donald Harper et Marc Kalinowski, 207-247. Leiden, Boston : Brill.
- Yan Changgui 晏昌貴. 2005. « Qinjiazui “bushi jidao” jian shiwen jijiao 秦家嘴“卜筮祭禱”簡釋文輯校 ». *Hubei daxue xuebao (zhexue shehui kexueban)* 湖北大學學報(哲學社會科學版) 32 (1) : 10-14.
- . 2010a. « Chu bushi jidao jian de wenben jiegou yu xingzhi 楚卜筮祭禱簡的文本結構與性質 ». Dans *Jianbo shushu yu lishi dili lunji* 簡帛數術與歷史地理論集. , 166-80. Beijing : Shangwu yinshuguan.
- . 2010b. *Wugui yu yinsi: chujian suojian fangshu zongjiao kao* 巫鬼與淫祀：楚簡所見方術宗教考. Wuhan : Wuhan daxue chubanshe. <https://book.douban.com/subject/4208635/>.
- Yang Hua 楊華. 2003. « Chutu rishu yu chudi de jibing zhanbu 出土日書與楚地的疾病占卜 ». *Wuhan daxue xuebao (renwen kexue ban)* 武漢大學學報(人文科學版), 568-70.
- . 2008. « Lun Huanghe liuyu xianqin shiqi yaokeng muzangsu wenhua--jianshuo yu Changjiang liuyu tonglei muzangsu de guanxi 論黃河流域先秦時期腰坑墓葬俗文化--兼說與長江流域同類墓葬俗的關係 ». *Huaxia kaogu* 華夏考古, n° 1 : 60-72, 95.
- . 2012. « Sui·feng·qian·jiandu suojian Chudi zhusang liyi yanjiu 綏·贈·遣·簡牘所見楚地助喪禮儀研究 ». Dans *Guli xinyan* 古禮新研. par Yang Hua 楊華, 197-225. Beijing : Shangwu yinshuguan.
- Yang Kuan 楊寬. 2001. *Zhanguo shiliao biannian jizheng* 戰國史料編年輯證. 7 vol. Shanghai : Shanghai renmin chubanshe.
- Yang Kuan 楊寬 et Wu Haokun 吳浩坤, dir. 2005. *Zhanguo huiyao* 戰國會要. Shanghai : Shiji chuban jituan, Shanghai guji chubanshe.
- Yang Peng 楊彭. 2014. « Anhui diqu chumu yanjiu 安徽地區楚墓研究 ». Mémoire, Université d'Anhui.
- Yao Xiaosui 姚孝遂 et Xiao Ding 蕭丁. 1989. *Yinxu jiagu keci leizuan* 殷墟甲骨刻辭類纂. Beijing : Zhonghua shuju.

- Yau Shun-chiu 游順釗, et Chrystelle Maréchal, dir. 2001. *Actes du colloque international commémorant le centenaire de la découverte des inscriptions sur os et carapaces*. Paris : Langages croisés.
- Ye Xiangkui 葉祥奎 et Liu Yiman 劉一曼. 2001. « Henan Anyang Yinxu Huayuanzhuang dongdi chutu de guijiayanjiu 河南安陽殷墟花園莊東地出土的龜甲研究 ». *Kaogu* 考古, n° 8 : 85-92.
- Yin Qun 印群. 2001. *Huanghe zhongxiayou diqu de dongzhou muzang zhidu* 黃河中下游地區的東周墓葬制度. Beijing : Shehui kexue wenxian chubanshe.
- You Yifei 遊逸飛. 2014 : You Yifei 遊逸飛, *Zhanguo zhi hanchu de junzhi biange* 戰國至漢初的郡制變革, Thèse, Guoli Taiwan daxue 國立台灣大學 (inédit).
- Yu Chenglong 于成龍. 2004 : Yu Chenglong 于成龍, *Chuli xingzheng --chujian zhong de jishi, bushi yu jidao* 楚禮新證--楚簡中的紀時、卜筮與祭禱, Thèse, Beijing daxue (inédit).
- Yu Huaqiang 虞華強. 2003. « Zhucui caixing yanjiu gaisu 竹材材性研究概述 ». *Shijie zhuteng tongxun* 世界竹藤通訊 1 (4) : 5-9.
- Yu Jiayi 余嘉錫. 1985. *Siku tiyao bianzheng* 四庫提要辯證. Beijing : Zhonghua shuju.
- Yu Weichao 俞偉超. 1987. « Chu wenhua de yanjiu yu wenhua yinsu de fenxi 楚文化的研究與文化因素的分析 ». Dans *Chu wenhua yanjiu lunji* 楚文化研究論集. , 1 : 1-15. Wuhan : Jingchu shushe.
- Yu Weichao 俞偉超 et Gao Ming 高明. 1985. « Zhoudai yongding zhidu yanjiu 周代用鼎制度研究 ». Dans *Xianqin lianghan kaoguxue lunji* 先秦兩漢考古學論集. , 62-114. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Yuan Jinping 袁金平. 2007 : Yuan Jinping 袁金平, *Xincai Geling chujian zici yanjiu* 新蔡葛陵楚簡字詞研究, Thèse, Anhui (inédit).
- Yuan Wenqing 院文清. 2015. « Lun dongzhou fangtong qi liqi 論東周仿銅漆禮器 ». *Chuwenhua yanjiu lunji* 楚文化研究論集, n° 11 : 19-35.
- Yunmeng Shuihudi qinmu bianxiezu 《雲夢睡虎地秦墓》編寫組. 1981. *Yunmeng Shuihudi qinmu* 雲夢睡虎地秦墓. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Zeng Xiantong 曾憲通 et Chen Weiwu 陳偉武, dir. 2018. *Chutu zhanguo wenxian zici jishi* 出土戰國文獻字詞集釋. 17 vol. Beijing : Zhonghua shuju.
- Zhang Boyuan 張伯元. 2014. *Baoshan chujian an'li juyi* 包山楚簡案例舉隅. *Chutu falü wenxian yanjiu congshu* 出土法律文獻研究叢書. Shanghai : Shanghai renmin chubanshe.
- Zhang Jingwen 張靜文, Wang Huazhong 王華忠, Ma Naixun 馬乃訓, et Zhang Wenyan 張文燕. 1995. « Gangzhu shu bufen zhucui xianwei xingtai yu zhuyao lihua xingzhuang 剛竹屬部分竹材纖維形態與主要理化性狀 ». *Linye kexue yanjiu* 林業科學研究, n° 8(1) : 54-61.
- Zhang Xiancheng 張顯成. 2004. *Jianbo wenxianxue tonglun* 簡帛文獻學通論. Beijing : Zhonghua shuju.
- Zhang Yinwu 張吟午. 2005. « Xianqin chuxi lizu kaoshu 先秦楚系禮俎考述 ». *Kaogu* 考古, n° 12 : 59-67.
- Zhang Zhengming 張正明. 2003. « Chumu yu qinmu de wenhua bijiao 楚墓與秦墓的文化比較 ». *Huazhong shifan daxue xuebao (renwen shehui kexue ban)* 華中師範大學學報 (人文社會科學版 42 (4) : 52-58.
- Zhao Xiaobin 趙曉斌. 2019. « Jingzhou Zaolinpu chumu chutu bushi jidao jian 荊州棗林鋪

- 楚墓出土卜筮祭禱簡 ». *Jianbo* 簡帛, n° 19 : 21-28+pl. 1-9.
- Zheng Changlin 鄭昌琳. 1999. *Chuguo shi biannian jizhu* 楚國史編年輯注. Wuhan : Hubei renmin chubanshe.
- Zheng Wei 鄭威. 2012. *Chuguo fengjun yanjiu* 楚國封君研究. Wuhan : Hubei jiaoyu chubanshe.
- Zhongguo kaogu xuehui 中國考古學會. 2012. *Zhongguo kaoguxue nianjian 2011* 中國考古學年鑒2011. Beijing : Wenwu chubanshe.
- Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國科學院考古研究所. 1957. *Changsha fajue baogao* 長沙發掘報告. Beijing : Kexue chubanshe.
- Zhongguo kexueyuan zhongguo zhiwuzhi bianji weiyuanhui 中國科學院中國植物志編輯委員會. 1996. *Zhongguo zhiwuzhi* 中國植物志. Vol. 9-1. 80 vol. Beijing : Kexue chubanshe.
- Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo kaogu keji shiyan yanjiuzhongxin tanshi shiyanshi 中國社會科學院考古研究所考古科技實驗研究中心碳十四實驗室. 2016. « Fangshexing tansu ceding niandai baogao (sier) 放射性碳素測定年代報告 (四二) ». *Kaogu* 考古, n° 7 : 97-101.
- Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所. 2004. *Zhongguo kaoguxue Liangzhoujuan* 中國考古學·兩周卷. Beijing : Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Zhou, Boqun. 2020. « Review: Constance A. Cook and Zhao Lu: Stalk Divination: A Newly Discovered Alternative to the I Ching. » *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 83 (1) : 170-71. <https://doi.org/10.1017/S0041977X20000300>.
- Zhou Fengwu 周鳳五. 2016a. *Pengzhai xueshu wenji: zhanguo zhushu juan* 朋齋學術文集：戰國竹書卷. Taipei : Taida chuban zhongxin.
- . 2016b. « Shangbo si <Jian dawang bohan> chongtan 上博四<簡大王泊旱>重探 ». Dans *Pengzhai xueshu wenji: zhanguo zhushu juan* 朋齋學術文集：戰國竹書卷. , 311-38. Taipei : Taida chuban zhongxin.
- Zhou Zhenhe 周振鶴. 2006. *Hanshu dili zhi huishi* 漢書地理志匯釋. Hefei : Anhui jiaoyu chubanshe.
- Zhu Xiaoxue 朱曉雪. 2013a. « Baoshan bushi jidao jian ziji fenlei fenxi 包山卜筮祭禱簡字跡分類分析 ». *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究, n° 13 : 47-57.
- . 2013b. *Baoshan chujian zongshu* 包山楚簡綜述. Fuzhou : Fujian renmin chubanshe.
- . 2020. « Qinjiazui chujian shiwen jiaoli 秦家嘴楚簡釋文校理 ». *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究, n° 19 : 102-20.
- Zhu Yunbin 朱贇斌. 2021. « Mawangdui boshu “Guaxiang tu” yingwei “Guizhao tu” 馬王堆帛書“卦象圖”應為“龜兆圖” ». *Jianbo* 簡帛, n° 22 : p.199-208.
- Zhumadian diqu wenguanhui 駐馬店地區文管會 et Biyangxian wenjiaoju 泌陽縣文教局. 1980. « Henan Biyang qinmu 河南泌陽秦墓 ». *Wenwu* 文物, n° 9 : 15-24.
- Zhumadian shi wenwu gongzuodui 駐馬店市文物工作隊 et Xincaxian wenwu baohu guanlisuo 新蔡縣文物保護管理所. 2002. « Henan Xincaxian Geling erhao chumu fajue baogao 河南新蔡葛陵二號楚墓發掘報告 ». *Wenwu* 文物, n° 8 : 20-33, 60.
- Zong Fubang 宗福邦, Chen Shinao 陳世鐸, et Xiao Haibo 蕭海波, dir. 2003. *Guxunhuizuan* 故訓匯纂. Beijing : Shangwu yinshuguan.

## Glossaire

Auguration : Si une consultation se compose de plusieurs divinations réalisées par des devins différents, chaque divination s'appelle une auguration.

Auguration réitérée (*xizhen* 習貞) : Une auguration réalisée suivant une opération mantique standard, en omettant le contenu du préambule, voire celui de l'injonction pour éviter une redondance.

Client : La personne qui bénéficie du service des devins, équivalent au terme « consultant ».

Consultant : La personne faisant venir des devins afin de réaliser des divinations pour l'amélioration de sa carrière ou de sa santé, équivalent au terme « client ».

Consultation : Une ou plusieurs divinations réalisées par des devins différents au même moment et pour répondre à la même préoccupation du consultant. Une consultation peut se composer de plusieurs augurations.

Consultation sur l'année : Cette consultation porte sur la carrière du client dans l'année à venir. Cette activité est attestée dans les corpus dont le consultant se situe au sommet de la société.

Consultation sur les maladies : Cette consultation vise à la guérison du client. Il s'agit de l'opération mantique la plus représentative, attestée dans l'ensemble des douze corpus

## Table des figures

Figure 1: Plan de coupe de la tombe n°2 Baoshan .....	31
Figure 2: Panorama de la tombe n°2 Baoshan, direction est-ouest .....	33
Figure 3: Plan de compartiments de la tombe n°2 Baoshan.....	34
Figure 4: répartition géographiques des tombes livrant des RDS .....	39

## Table des tableaux

Tableau 1. Année de la fermeture des tombes livrant les RDS .....	43
Tableau 2. Superficie de l'ouverture et du fond; la profondeur des tombes à manuscrits à Chu .....	47
Tableau 3. Nombre d'objets funéraires et des manuscrits aux tombes à manuscrits.....	48
Tableau 4. Caractéristiques archéologiques des tombes à manuscrits à Qin .....	49
Tableau 5. Nombre des mobiliers funéraires et ceux des manuscrits dans les tombes à manuscrits à Qin.....	50
Tableau 6. Sexe et âge du défunt dans les tombes à manuscrits à Chu.....	51
Tableau 7. Position des manuscrits par rapport au défunt dans les tombes à manuscrits à Chu .....	54
Tableau 8. Publication des rapports de fouille des tombes à RDS.....	55
Tableau 9. Accès aux corpus des registres divinatoires et sacrificiels.....	62
Tableau 10. Consultants des registres divinatoires et sacrificiels .....	71
Tableau 11. Informations concernant les consultations mensuelles dans le corpus de Tianxingguan.....	75
Tableau 12 Fragments avec l'injonction « Puisse-t-il se faire que [le consultant] ne subisse aucun dommage » (尚毋有咎) dans le corpus de Geling .....	98
Tableau 13 : informations codicologiques des lattes datant de l'année 317 avant notre ère dans le corpus de Baoshan.....	167
Tableau 14 : Période d'activité de devins .....	204
Tableau 15: Préambule du corpus de Wangshan .....	210
Tableau 16: Titres de fonction des consultants .....	224
Tableau 17: Nombre d'instruments divinatoires dans l'ensemble des corpus .....	250
Tableau 18 : Processus divinatoire du corpus de Baoshan.....	266
Tableau 19 : Processus divinatoire mené par le devin Jia dans le corpus de Geling .....	269
Tableau 20 : Mécanisme oraculaire du premier pronostic dans le corpus de Geling.....	275

Tableau 21 : Correspondance entre numéro-gramme et chiffre.....	282
Tableau 22 : Lecture d'un numéro-gramme .....	283
Tableau 23 : Correspondance entre l'absence des chiffres rares dans les numéros-grammes et l'absence des prédictions négatives dans le premier pronostic .....	288
Tableau 24 : Analyse structurale de l'unité textuelle (TWS : 3) .....	314
Tableau 25: Arbre généalogique du consultant de corpus de Baoshan (étape I) .....	333
Tableau 26 : Arbre généalogique du consultant du corpus de Baoshan (étape II).....	335
Tableau 27 : Arbre généalogique du consultant de corpus de Geling.....	337
Tableau 28 : Arbre généalogique du consultant de Wangshan .....	339
Tableau 29 : Arbre généalogique des consultants des corpus de Geling, Wangshan et Baoshan .....	340
Tableau 30 : Comparaison des offrandes du père défunt du consultant dans les corpus de Wangshan et de Baoshan.....	348
Tableau 31 : Création nominale dans une annonce au dieu .....	353
Tableau 32 : années et mois des consultations exhaustives du corpus de Geling .....	361
Tableau 33 : Caractéristiques des registres divinatoires et des livres des jours .....	379
Tableau I : Caractéristiques archéologiques des tombes à manuscrits à Chu .....	392
Tableau II : Caractéristiques archéologiques des tombes livrant des manuscrits à Qin .....	393
Tableau III : Disposition des manuscrits dans les tombes à Chu .....	398
Tableau IV : Disposition des manuscrits dans les tombes à Qin .....	400
Tableau V : Objets à proximité des manuscrits.....	405
Tableau VI : Préambules des registres divinatoires et sacrificiels .....	426
Tableau VII : Unités textuelles du corpus de Baoshan .....	428
Tableau VIII : Injonction du corpus de Baoshan .....	429
Tableau IX : Injonction du corpus de Geling .....	432
Tableau X : Injonction du corpus de Tianxingguan .....	433
Tableau XI : Injonction du corpus de Wangshan .....	433
Tableau XII : Premier pronostic du corpus de Baoshan.....	434

Tableau XIII : Premier pronostic du corpus de Geling .....	439
Tableau XIV : Premier pronostic du corpus de Tianxingguan.....	442
Tableau XV : Premier pronostic du corpus de Wangshan .....	443
Tableau XVI : Informations codicologiques du corpus de Baoshan.....	445
Tableau XVII : Augurations dans le corpus de Wangshan .....	446
Tableau XVIII : Instruments divinatoires employés par le même devin dans le corpus de Tianxingguan.....	448
Tableau XIX : Instruments divinatoires dans le corpus de Wangshan.....	449
Tableau XX : Instruments divinatoires dans le corpus de Baoshan.....	450
Tableau XXI : Instruments divinatoires dans le corpus de Tianxingguan .....	452
Tableau XXII : Noms des mois dans le calendrier de Qin et Chu .....	453

## Table des matières

Remerciements .....	2
Notes sur les conventions utilisées .....	4
Chronologie simplifiée .....	6
Rois du royaume de Chu .....	7
Noms des mois dans les calendriers de Qin et Chu.....	9
Sommaire .....	10
Introduction .....	11
État de la littérature .....	11
Problèmes .....	13
Démarche et limite de la méthodologie.....	15
Arrière-plan historique .....	16
Structure de la thèse .....	16
Chapitre I : Contexte archéologique des corpus.....	18
I - Données à la disposition et recherches antérieures .....	20
1- Répartition géographique.....	20
2-Repères temporels .....	23
3-Comparaison avec les autres aires culturelles : Chu et Qin .....	25
II. Une tombe typique du Royaume de Chu au quatrième siècle avant notre ère .....	30
1 - Structure de la tombe .....	30
2 - Organisation de la chambre funéraire ( <i>guo</i> 槨) .....	33
3 - Classification du mobilier funéraire.....	36
III - Tombes à manuscrits à Chu .....	38
1 - Répartition des manuscrits à Chu dans l'espace et dans le temps .....	38
a) Répartition géographique .....	38

b) Répartition géographique des registres divinatoires et sacrificiels (désormais RDS)	39
c) Datation des tombes à manuscrits à Chu.....	40
d) Datation des tombes livrant des RDS .....	42
2 - Points communs parmi les caractéristiques archéologiques des tombes à manuscrits	44
a) Manuscrits à Chu: non représentatifs du statut social du défunt.....	44
b) Proportion importante des tombes de femmes contenant les manuscrits à Chu .....	50
c) Disposition des manuscrits dans les tombes à Chu .....	53
3 - Particularités archéologiques des tombes à registres divinatoires et sacrificiels à Chu	54
a) Importance des tombes à RDS dans le cimetière .....	55
b) Disposition des RDS dans les tombes à Chu .....	56
c) Points communs parmi les objets funéraires dans les tombes à RDS .....	57
Conclusion.....	57
Chapitre II : La structure des registres divinatoires .....	61
I - Source .....	61
1 - Accès aux corpus .....	61
2 - Un exemple de registre du corpus de Baoshan .....	66
II - Préambule.....	69
1 - Nom du devin et nom de l'instrument utilisé.....	69
2 - Mention du consultant.....	70
a) Consultants avec titre de fonction .....	70
b) Consultants sans titre de fonction .....	72
3 - Particularités .....	73
a) Singularités du corpus de Geling .....	73
b) Consultation mensuelle dans le corpus de Tianxingguan .....	75
III - Injonction .....	78

1 - Débat sur la nature de l'injonction.....	78
2 - Classification.....	78
3 - Thème de la divination.....	80
a) Consultation sur l'année.....	81
b) Consultation sur les maladies.....	85
4 - Période à venir .....	86
a) Consultation sur l'année.....	87
b) Consultation sur les maladies.....	93
5 – L'injonction proprement dite .....	94
a) Format de l'injonction.....	94
b) Consultations sur l'année .....	97
c) Consultations sur les maladies .....	101
d) Observations sur l'injonction .....	104
e) Consultation sur l'année pour les corpus de Geling et de Tianxingguan ?.....	108
IV - Premier pronostic.....	108
1 – Pronostic proprement dit .....	109
a) Présence du nom de devin.....	109
b) Formule figée .....	111
2 - Compléments positifs.....	113
a) Écho positif à l'injonction.....	113
b) Prédications positives .....	116
3 - Prédications négatives .....	119
a) Écho négatif à l'injonction.....	120
b) Signification de l'absence de prédictions négatives .....	121
c) Contenus des prédictions négatives .....	124
V – Expression charnière entre le premier pronostic et les propositions cultuelles.....	127

VI - Propositions cultuelles .....	129
1-Lien avec les prédictions négatives du premier pronostic .....	129
a) Apport du lien direct entre le premier pronostic et les propositions cultuelles.....	133
2- Propositions de prières et de sacrifices .....	134
a) Propositions proprement dites .....	135
b) Précision de la date de la réalisation des propositions .....	136
c) Complément de la manière de réalisation des propositions .....	139
3- Propositions d'exorcismes .....	140
a) Format .....	140
b) Ambiguïté entre propositions des prières et des sacrifices et celles d'exorcismes	142
VII – Deuxième pronostic et prédiction positive .....	143
1 - Pronostic proprement dit .....	143
2 - Prédications positives .....	143
3 - Différence entre le premier pronostic et le deuxième pronostic .....	145
Conclusion.....	147
Chapitre III La structure des registres sacrificiels.....	150
I - Notes sacrificielles.....	151
1 – Signification .....	151
2 - Disposition sur les lattes .....	152
a) Sur le verso de latte .....	153
b) Sur le recto de latte .....	154
II - Exemples de registres sacrificiels dans le corpus de Baoshan .....	156
1 - Format de registre sacrificiel .....	161
2 - Corrélation entre les registres sacrificiels et les propositions cultuelles dans les registres divinatoires .....	162
3 – Caractéristiques des registres sacrificiels .....	165
a) Redondance .....	165

b) Indépendance physique par rapport aux registres divinatoires .....	166
c) Différence avec les notes sacrificielles .....	168
III - Identification d'un registre sacrificiel dans un corpus fragmentaire.....	172
1 – Indicateur.....	172
2- Répartition des registres sacrificiels dans les corpus .....	173
IV – Ordre aux sacrificateurs .....	175
Conclusion.....	180
Chapitre IV : Acteurs .....	184
I – Devins .....	184
1 – Nombre.....	185
a) Nombre total.....	185
b) Nombre par consultation.....	185
2 – Mention dans les registres divinatoires .....	187
a) Titre de fonction .....	187
b) <i>Wu</i> voyageur .....	194
c) Appellation respectueuse.....	197
3 – Durée de l'intervention.....	198
4 – Rémunération .....	199
5 – Réaction de la part du consultant et sa famille.....	200
6 – Un même devin dans plusieurs corpus .....	201
a) Période d'activité .....	202
b) Témoin de modifications des processus divinatoires : consultation sur l'année ( <i>suizhen</i> 歲貞) .....	204
c) Témoin de modifications des processus divinatoires : auguration réitérée ( <i>xizhen</i> 習 貞).....	206
II – Sacrificateurs .....	212
1 – Titre de fonction .....	212

2 – Deux sacrificateurs dans un même sacrifice ? .....	215
3 – Importance moins décisive .....	216
4 – Préoccupation scripturaire différente entre les registres divinatoires et les registres sacrificiels.....	216
5 - Explication par les rôles des acteurs .....	217
a) Position relative dans les activités.....	217
b) Intérêt économique.....	218
III – Scripteurs.....	219
IV – Consultants.....	221
1 – Femme consultante.....	222
2 – Consultant d’extraction modeste .....	223
a) D’après la mention ou non du titre de fonction.....	223
b) D’après la richesse du mobilier funéraire .....	225
3- Différentes appellations du consultant.....	226
4 – Présence du consultant .....	228
a) Abstinence du consultant .....	229
Conclusion.....	232
Chapitre V : Savoir-faire .....	237
I - Instruments divinatoires .....	238
1 - Présence d’une omoplate ?.....	238
2 - Classification.....	240
3 - Nomination .....	243
a) Appellation par couleur.....	243
b) Appellation par format .....	244
c) Appellation par nouveauté .....	245
d) Appellation abstraite .....	246
e) Précision de l’appartenance.....	247

4 – Nombre.....	248
a) Stabilisation du choix des instruments divinatoires par les devins .....	251
b) Remplacement d'un instrument divinatoire : possibilité d'un manque de confiance du devin .....	252
5 - Corrélation entre le nom de famille des devins et les catégories des instruments mantiques .....	254
6 - Distinction entre pyromancien et cléromancien .....	255
7 - Absence de noms d'instruments mantiques dans le préambule : une marque du statut inférieur du consultant.....	255
8 - Emploi dans les augurations réitérées ( <i>xizhen</i> 習貞).....	258
9 - Mention dans un contexte logistique : différents niveaux de la familiarité avec les instruments divinatoires .....	260
II – Certaines particularités de savoir-faire divinatoires au sein des corpus éloignés de la capitale .....	262
1 - Particularités du corpus de Geling .....	263
a) Mention explicite du pronostic.....	263
b) Plusieurs pronostics continués au sein de la même unité textuelle (連續貞問) : une différente attitude envers l'oracle.....	264
c) Verset sibyllin ( <i>zhou</i> 繇) concernant la lecture de l'oracle.....	271
d) Un mécanisme oraculaire explicite : de l'oracle à la prédiction .....	273
e) Coexistence de trois manières de présenter le premier pronostic : trois visages du futur .....	276
f) Deux manières d'enregistrer les données oraculaires : le pyromancien et le cléromancien .....	277
2 - Particularité du corpus de Dingjiazui.....	279
III – Apport des « Méthodes divinatoires par l'achillée » ( <i>Shifa</i> 筮法).....	281
1 - Lecture des numéros-grammes dans les registres divinatoires .....	281
2 - Les « Méthodes » ne sont pas <i>le</i> livre employé par les devins quand ils rédigent leur rapport d'activités mantiques .....	284
3 – Apport des « Méthodes » .....	287

a) Mieux comprendre l'absence de prédictions négatives dans le premier pronostic	287
b) Comparaison des injonctions entre les « Méthodes » et celles des registres divinatoires	289
c) Consultation de l'oracle en deux temps	290
IV – Descriptions sur les maladies dans les consultations sur les maladies	292
1 – Modèle de composition : les souffrances du consultant et les diagnostics par le devin	292
2 - Diagnostics des maladies : une place plus importante que la mention des souffrances du consultant	296
3 – Leur mention dans le premier pronostic : de plus en plus imprécise	297
4 – Leur présentation : la nuance entre <i>ji</i> 疾 et <i>bing</i> 病	297
a) Dans les autres corpus que celui de Baoshan	298
b) Dans le corpus de Baoshan	299
5 – Leur rôle dans les activités divinatoires : notion opérationnelle	301
a) Consultation sur les maladies de Tangweisi (TWS : 3) : reprise des textes d'un confrère sans réelle interrogation auprès du consultant	303
b) Consultation sur les maladies (BS : 249-250) : une consultation imméritée	305
V – Formation des devins	305
Conclusion	307
Chapitre VI : Panthéon de Chu	315
I – Attitude envers les forces surnaturelles	316
1- Invalidité du modèle <i>do ut des</i>	316
2- Coexistence d'une autre approche : susciter la bénédiction	319
3- Communication avec les forces surnaturelles	322
a) Annonces dans le corpus de Geling	322
b) Annonces dans le corpus de Tangweisi	326
c) Différences entre les annonces du corpus de Geling et celles de Tangweisi	328
d) Quelques remarques générales sur les annonces aux dieux	331

II – Ancêtres .....	331
1- Principe d'établissement des arbres généalogiques .....	332
2- Arbre généalogique du consultant de corpus de Baoshan.....	332
3- Arbre généalogique du consultant de corpus de Geling .....	336
4- Arbre généalogique du consultant du corpus de Wangshan .....	338
5- Reconstitution du même arbre généalogique de trois consultants (corpus de Geling, Wangshan et Baoshan) .....	339
6- Membres familiaux du consultant de corpus de Tianxingguan .....	341
III – Divinités .....	343
1- Classification.....	343
2- Plusieurs facettes de la même divinité .....	344
3- Différents noms d'un même destinataire rituel.....	345
IV – Offrandes.....	345
1- Insignifiance d'un élément sémantique dans l'identification des offrandes .....	346
2- Critères pour déterminer l'importance des offrandes .....	347
3- Classification.....	349
4- Stabilité des offrandes concernant le même destinataire rituel.....	350
Conclusion.....	350
Chapitre VII : Fabrication des registres divinatoires.....	355
I - Régularité des consultations sur l'année.....	355
1 - Un corpus en bon état de conservation : Tianxingguan .....	358
2 - Corpus fragmentaires .....	359
3 - Répartition de la consultation régulière dans l'ensemble des corpus .....	362
II - Une unité textuelle non uniforme.....	363
1 - Volonté des devins : effacement intentionnel dans le corpus de Baoshan .....	365
2 - Rôle des acteurs .....	367
III - Un registre divinatoire après le décès du consultant.....	369

IV - Corpus intégraux ?.....	370
V - Différence entre les registres divinatoires et les livres des jours ( <i>rishu</i> 日書) .....	372
1 - Duré d'utilité.....	373
2 - Coût et occasion de la consultation.....	373
3 - Rôle du praticien sur le résultat mantique.....	373
4 - Interaction avec la réalité .....	374
Conclusion.....	375
Conclusion.....	380
Annexe .....	387
Bibliographie.....	454
Glossaire.....	474
Table des figures .....	475
Table des tableaux .....	476
Table des matières .....	479

## RÉSUMÉ

---

La thèse concerne un genre de document de la pratique : des comptes rendus de divinations et de sacrifices du royaume Chu pendant le IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Totalement inconnus dans les sources transmises, ces registres sont tous issus de sépultures. Depuis une première découverte en 1965, douze tombes, occupées par des individus d'origines sociales différentes, nous ont livrés ces manuscrits. Le but de ces activités mantiques et sacrificielles est l'amélioration de la carrière ou de la santé du client. Dans un premier temps, après l'examen du contexte archéologique, nous analysons la composition des rapports divinatoires et sacrificiels en embrassant l'ensemble des textes. Nous traitons ensuite des acteurs (devins, sacrificateurs, scribes et clients), des savoir-faire divinatoires et iatromantiques ainsi que des ancêtres et divinités. Nous envisageons en dernier lieu la procédure de fabrication de certains registres divinatoires dans le corpus le mieux conservé. Ce faisant, cette étude entend contribuer à une meilleure connaissance des pratiques divinatoires sans lien directe avec *Yijing* (Livre des mutations). Dans une moindre mesure, notre recherche vise un examen systématique de l'évolution d'un type de document de la pratique par une communauté des devins exerçant dans un cadre dépourvu d'organisation officielle relative à cette pratique avant l'unification de la Chine en 221 avant notre ère.

## MOTS-CLÉS

---

Chine, Royaumes combattants, Royaume de Chu, Divination, Sacrifice, Manuscrits, Documents de la pratique

## ABSTRACT

---

This dissertation focuses on Chu divinatory and sacrificial records, and more precisely on one category of practical documents from the 4<sup>th</sup> century BC's Chu Kingdom. This unique collection of written records was found in tombs. Since 1965, 12 tombs occupied by individuals from different social origins have brought light to these documents. These mantic and sacrificial activities were conducted to ensure the improvement of the client's career or health. Firstly, after examining the archaeological context, we analyze the composition of the divinatory and sacrificial records. Then we focused on historical actors such as diviners, persons in charge of sacrifices, scribes and clients, after which we examine divinatory and iatromantic knowledge and skills, as well as ancestors and divinities. Finally, we trace the production procedure of some divinatory registers coming from the best preserved corpus. This study intends to contribute to a better understanding of divinatory practices without direct link with the *Yijing* (Book of mutations). To a lesser extent, our research is a systematic review of the evolution of one type of practical document produced by a community of diviners without official organization before the unification of China in 221 BC.

## KEYWORDS

---

China, Warring States, Chu Kingdom, Divination, Sacrifice, Manuscripts, Practical documents