



**HAL**  
open science

# La légende comme instrument d'édification : le personnage de Yi Yin dans les manuscrits chinois du 4ème siècle avant notre ère.

Laetitia Chhiv

## ► To cite this version:

Laetitia Chhiv. La légende comme instrument d'édification : le personnage de Yi Yin dans les manuscrits chinois du 4ème siècle avant notre ère.. Histoire. Université Paris sciences et lettres, 2023. Français. NNT : 2023UPSLP029 . tel-04587346

**HAL Id: tel-04587346**

**<https://theses.hal.science/tel-04587346>**

Submitted on 24 May 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

**La légende comme instrument d'édification :  
le personnage de Yi Yin 伊尹  
dans les manuscrits chinois du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère**

Soutenue par

**Laetitia CHHIV**

Le 30 novembre 2023

École doctorale n° 472

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

Spécialité

**Études de l'Extrême-Orient**

Composition du jury :

Alain THOTE Directeur d'études émérite, EPHE	<i>Président</i>
Stéphane FEUILLAS Professeur, Université Paris Cité	<i>Rapporteur</i>
Roel STERCKX Professeur, University of Cambridge	<i>Rapporteur</i>
Sarah ALLAN Professeur émérite, Dartmouth College	<i>Examinatrice</i>
Marc KALINOWSKI Directeur d'études honoraire, EPHE	<i>Examineur</i>
Valérie LAVOIX Maître de conférences, INALCO	<i>Examinatrice</i>
Marianne BUJARD Directeur d'études, EPHE	<i>Co-directeur de thèse</i>
Olivier VENTURE Directeur d'études, EPHE	<i>Co-directeur de thèse</i>



École Pratique des Hautes Études  
Université Paris Sciences et Lettres

---

Centre de Recherche sur les Civilisations de l'Asie Orientale (UMR 8155)

**La légende comme instrument d'édification :**  
**le personnage de Yi Yin 伊尹**  
**dans les manuscrits chinois du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère**

Thèse présentée et soutenue le 30 novembre 2023 par Laetitia CHHIV  
en vue de l'obtention du grade de  
Docteur de l'École Pratique des Hautes Études – Université Paris Sciences et Lettres  
Spécialités : Études de l'Extrême-Orient

Sous la direction de Mme Marianne BUJARD et M. Olivier VENTURE

**Membres du jury :**

Mme Sarah ALLAN (Dartmouth College) – examinatrice  
Mme Marianne BUJARD (EPHE) – directeur de thèse  
M. Stéphane FEUILLAS (Université Paris Cité) – rapporteur  
M. Marc KALINOWSKI (EPHE) – examinateur  
Mme Valérie LAVOIX (INALCO) – examinatrice  
M. Roel STERCKX (University of Cambridge) – rapporteur  
M. Alain THOTE (EPHE) – président  
M. Olivier VENTURE (EPHE) – directeur de thèse



*À Huo Taohui* 霍韜晦老師 (1940-2018),

「心無疲厭」

---

## REMERCIEMENTS

Nombreuses sont celles et ceux sans qui cette thèse n'aurait pu ni voir le jour, ni parvenir à son terme. Que toutes ces personnes soient assurées de ma gratitude.

Je pense tout d'abord à mes directeurs de thèse, Madame Marianne Bujard et Monsieur Olivier Venture, qui ont été présents à chaque étape d'élaboration de ce travail et n'ont cessé de m'encourager durant toutes ces années. Je remercie Marianne Bujard pour sa disponibilité, ses critiques constructives, ainsi que pour les relectures attentives des innombrables pages que j'ai pu lui envoyer. Je remercie Olivier Venture, à qui je dois en grande partie mon goût pour la paléographie chinoise, et qui a toujours su me conseiller et me partager son savoir, depuis ma première année de master à l'École Pratique des Hautes Études jusqu'à aujourd'hui.

Ce travail doit beaucoup aux deux directeurs d'études membres de mon Comité de Suivi de Thèse, Monsieur Marc Kalinowski et Monsieur Alain Thote, qui suivent mon parcours depuis de nombreuses années. Grâce à leurs remarques et leurs suggestions, j'ai pu mieux cerner et affiner mon sujet de recherche. Le foisonnement des idées et l'esprit critique de Monsieur Kalinowski, l'exigence de rigueur scientifique et l'esprit de synthèse de Monsieur Thote, ont été une grande source d'apprentissage pour moi.

Je pense également aux autres membres du jury de ma soutenance, qui ont accordé de leur temps précieux pour lire et juger mon travail. Je suis très reconnaissante envers Monsieur Stéphane Feuillas et Monsieur Roel Sterckx, qui ont accepté la laborieuse tâche de pré-rapporteurs. De même, je remercie Madame Valérie Lavoix pour sa bienveillance et son attention, ainsi que Madame Sarah Allan, dont les travaux m'inspirent depuis longtemps et qui, après avoir parcouru une partie du globe, a accepté de faire une escale parisienne pour se joindre à nous.

De l'autre côté du continent, ma gratitude va aux professeurs du Centre de recherche sur la paléographie et les documents exhumés de l'Université Fudan à Shanghai (復旦大學出土文獻與古文字研究中心). Je remercie en premier lieu Monsieur Liu Zhao 劉釗, pour m'avoir accueillie et permis de me former à la paléographie chinoise auprès de grands spécialistes de la discipline. Je remercie également Monsieur Guo Yongbing 郭永秉, qui me fit profiter de ses lumières à de si nombreuses reprises, ainsi que Monsieur Chen Jian 陳劍 et tous les autres professeurs et chercheurs du Centre, pour leurs enseignements et leurs conseils avisés. Je remercie aussi Monsieur Lin Zhipeng 林志鵬 pour son écoute et l'intérêt qu'il a porté à ma recherche. En outre, je dois beaucoup à tous les camarades et collègues de Fudan, qui ont manifesté tant de gentillesse et de cordialité à mon égard.

J'ai une pensée particulière pour tous les participants aux séances de lecture des manuscrits des Royaumes combattants organisées durant ces dernières années : Marianne Bujard, Olivier Venture, Alain Thote, Valérie Lavoix, Marc Kalinowski, Stéphane Feuillas, Li

---

Guoqiang, Zhong Liang, Colin Brisson, Maxime Ferbus, Zhu Linqin, Ye Yanpeng, Judicaël Périgois, Frédéric Devienne. Toutes ces personnes savent les difficultés que j'ai eues à lire et à traduire les manuscrits qui font l'objet de cette étude ; je les remercie sincèrement pour avoir partagé ma peine.

Pour mener à bien cette thèse, j'ai reçu l'appui financier de l'École Doctorale 472, dont je remercie les membres qui m'ont accordé un contrat de recherche. J'ai aussi bénéficié d'une allocation du Conseil chinois des bourses d'études, qui m'a permis de passer trois années très fructueuses en Chine. À mon retour en France, j'ai pu obtenir l'allocation doctorale de la fondation Chiang Ching-kuo. Je remercie tous les représentants de ces institutions qui, grâce à leurs subventions, ont permis l'achèvement du présent travail.

J'aimerais exprimer ma reconnaissance envers tous les membres de l'équipe de l'Institut des Hautes Études Chinoises qui, durant ces longues années de fermeture des locaux au public, se sont efforcés, avec beaucoup de soin, de maintenir l'accès aux collections de la bibliothèque. J'adresse aussi mes remerciements aux membres du conseil, aux ingénieurs et techniciens de mon laboratoire, le Centre de recherche sur les civilisations de l'Asie orientale, qui ont notamment contribué à l'organisation de ma soutenance. D'autre part, j'ai souvent reçu de chaleureux encouragements de la part des doctorants et post-doctorants du laboratoire, qui furent d'autant plus appréciables en fin de course lorsqu'il fallait garder le cap. Je n'oublie pas non plus les collègues du département de chinois de l'Université Bordeaux-Montaigne, où j'ai eu l'occasion d'enseigner pendant deux ans tout en poursuivant mon cursus doctoral.

Enfin, je ne serais pas arrivée au terme de ce parcours sans le soutien moral de mes proches : mes parents, mon frère et ma sœur, mais aussi mes amis, en particulier Yiling 依靈, Jie 潔, Hanqi 漢琦, Jae-shin 在信, et enfin mon conjoint Michael, qui est témoin de tous les tourments que la réalisation de cette thèse a pu me causer.

En dépit de toute l'aide dont j'ai bénéficié au fil des années, cette étude présente encore de nombreux défauts et erreurs, dont je reste l'unique responsable.

---

# SOMMAIRE

Remerciements.....	IV
Sommaire .....	VI
Repères chronologiques.....	VII
Note liminaire .....	VIII
Introduction.....	1
PREMIÈRE PARTIE. Les manuscrits sur bambou du pays de Chu.....	15
CHAPITRE I : Le contexte de découverte et la reconstitution des manuscrits sur bambou.....	17
CHAPITRE II : Les graphies de Chu des Royaumes combattants .....	93
DEUXIÈME PARTIE. Le personnage de Yi Yin.....	153
CHAPITRE III : La construction du personnage de Yi Yin de l'époque des Shang au début de la période impériale.....	155
CHAPITRE IV : Les manuscrits des Royaumes combattants en lien avec Yi Yin .....	241
TROISIÈME PARTIE. Le portrait multiforme de Yi Yin dans les manuscrits du 4 <sup>ème</sup> siècle avant notre ère .....	367
CHAPITRE V : Yi Yin, pilier du changement dynastique .....	371
CHAPITRE VI : Yi Yin, maître dans l'art culinaire.....	419
CHAPITRE VII : Yi Yin, maître dans la culture de soi .....	455
Conclusion .....	513
Annexes .....	529
Bibliographie .....	575
Table des figures .....	632
Table des tableaux.....	633
Table des matières.....	635



---

# REPÈRES CHRONOLOGIQUES

## Ère pré-impériale :

Dynastie Shang 商	env. 1600 – 1046 av. n. è.
Dynastie Zhou 周	1046 – 256 av. n. è.
Période des Zhou occidentaux 西周	1046 – 771 av. n. è.
Période des Zhou orientaux 東周	771 – 256 av. n. è.
Période des Printemps et Automnes ( <i>Chunqiu</i> 春秋)	771 – 481 av. n. è.
Période des Royaumes combattants ( <i>Zhanguo</i> 戰國)	481 – 221 av. n. è.

## Ère impériale :

Dynastie Qin 秦	221 – 206 av. n. è.
Dynastie Han 漢	206 av. n. è.– 220 de n. è.
Période des Han occidentaux 西漢 (ou Han antérieurs 前漢)	206 av. n. è.– 9 de n. è.
Dynastie Xin 新	9 – 23
Période des Han orientaux 東漢 (ou Han postérieurs 後漢)	25 – 220
Trois Royaumes 三國	220 – 265
Dynastie Jin 晉	265 – 420
Période des Jin occidentaux 西晉	265 – 316
Période des Jin orientaux 東晉	317 – 420
Seize Royaumes 十六國	304 – 439
Dynasties du Nord et du Sud 南北朝	420 – 589
Dynastie Sui 隋	581 – 618
Dynastie Tang 唐	618 – 907
Cinq Dynasties et Dix Royaumes 五代十國	907 – 979
Dynastie Song 宋	960 – 1279
Période des Song du Nord 北宋	960 – 1127
Période des Song du Sud 南宋	1127 – 1279
Dynastie Yuan 元	1279 – 1368
Dynastie Ming 明	1368 – 1644
Dynastie Qing 清	1644 – 1912

---

# NOTE LIMINAIRE

## 1. Conventions

Les noms communs et noms propres sont transcrits au moyen du système *pinyin* 拼音. Font exception les quelques noms propres qui sont habituellement transcrits au moyen d'un autre système ; nous écrivons par exemple Chang Kwang-chih plutôt que Zhang Guangzhi. Lorsque deux termes ou noms de personnes sont homophones et se transcrivent à l'identique en *pinyin*, nous les distinguons au moyen d'une lettre en exposant, par exemple Yi Shi<sup>a</sup> et Yi Shi<sup>b</sup>.

Afin de clarifier la traduction en français de textes en chinois classique, il est souvent nécessaire d'ajouter des mots qui sont absents du texte original. Les termes ainsi ajoutés sont mis entre crochets : [ ], tandis que les autres indications permettant de préciser le contenu du texte (identité des personnages par exemple) sont mises entre parenthèses : ( ).

Nous omettons parfois volontairement un passage à l'intérieur d'un texte, afin d'en garder uniquement le contenu pertinent dans le cadre de notre analyse. Le cas échéant, nous remplaçons le passage omis (dans le texte original et dans la traduction) par deux séries de points de suspension entre parenthèses : (.....).

En outre, la transcription de sources manuscrites et épigraphiques requiert l'emploi de signes supplémentaires, dont voici la liste :

- ( ) : Les parenthèses mentionnent une proposition de lecture en chinois classique pour une graphie de la période pré-impériale.
- 〈 〉 : Les chevrons indiquent une proposition de correction pour une graphie *a priori* erronée.
- { } : Les crochets aux angles obtus signalent une graphie que nous supposons avoir été involontairement omise par le scribe.
- [ ] : Les accolades indiquent une ou plusieurs graphies partiellement ou totalement effacées dans le texte original, qui sont restituées en fonction de l'environnement linguistique immédiat ou de passages parallèles dans d'autres textes.
- □ : Le carré vide remplace une graphie illisible ou effacée, qu'il est impossible de restituer à partir de l'environnement linguistique immédiat ou de parallèles textuels.

---

Dans la traduction française, ce signe est remplacé par une série de points de suspension entre crochets : [...].

- ☐ : Le carré barré remplace une ou plusieurs graphies manquantes, du fait que le support d'écriture est endommagé. Dans la traduction française, ce signe est remplacé par deux séries de points de suspension entre crochets : [.....].
- Le signe 【 】 indique la fin d'une fiche de bambou dans un manuscrit de Chu. Le chiffre indiqué entre ces crochets épais correspond au numéro attribué à la fiche en question, lors de la reconstitution initiale proposée par les éditeurs du manuscrit.

## 2. Abréviations

GDZJ = *Guodian Chu mu zhujian*

GDZS = *Chu di chutu Zhanguo jiance heji (yi) : Guodian Chu mu zhushu*

HJ = *Jiaguwen heji*

Huobi = *Zhongguo lidai huobi daxi 1 : xian-Qin huobi*

JC = *Yin Zhou jinwen jicheng (xiuding zengbu ben)*

MWDJC = *Changsha Mawangdui Han mu jianbo jicheng*

QHZZ = *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian*

SBZS = *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu*

SWJZ = *Shuowen jiezi*

Taohui = *Gu taowen huibian*

Taolu = *Taowen tulu*

TN = *Xiaotun nandi jiagu*

XJWB = *Xin jinwenbian*

Xihui = *Gu xi huibian*

La lettre « J » se réfère au caractère chinois *jian* 簡, qui désigne la « fiche » ou « latte » servant de support d'écriture. Elle est suivie d'un chiffre qui correspond au numéro attribué à une fiche de bambou au sein d'un manuscrit lors de sa première édition. Par exemple, la mention suivante : « Wu xing » J5, se réfère à la cinquième fiche du manuscrit portant le titre « Wu xing ».



---

# INTRODUCTION

« *Les Rois écoutent les Mandarins, quoique ce soit contre leur gré ; et les Mandarins leur parlent avec liberté, quelque danger qu'il y ait pour eux : de sorte que l'un et l'autre produisent un grand miracle, aux Mandarins la liberté de dire leur avis, et aux Rois la facilité de les entendre : à ceux-là par un zèle de la justice et du bon gouvernement ; à ceux-ci par un sincère et véritable désir de l'établir, et de le rendre assuré.* »

Ainsi s'exprimait le prêtre jésuite portugais Alvarez Semedo (1585-1658) dans son *Histoire du royaume de la Chine*, traduite en langue française en 1645 à partir de l'original publié en 1641<sup>1</sup>. De prime abord, on serait fort tenté de n'accorder que peu de crédit à ces mots visiblement empreints d'admiration du missionnaire chrétien. En effet, celui-ci vécut en Chine durant les dernières décennies des Ming 明 (1368-1644), dynastie dont les empereurs sont davantage réputés pour leur despotisme que pour leurs bonnes dispositions à l'égard des serviteurs de l'État. Aussi éloigné soit-il de la réalité de son temps, le témoignage de Semedo met néanmoins en évidence un idéal politique, dont le jésuite aurait été imprégné à travers la lecture des *Classiques* chinois, et qui comptait selon lui parmi les « quelques particularités qui ajustent et rendent le gouvernement de la Chine aisé »<sup>2</sup>. Ceci étant, le missionnaire portugais n'est pas le seul à avoir émis de telles observations au sujet de la culture politique chinoise.

D'hier à aujourd'hui, le respect accordé aux lettrés fonctionnaires et aux conseillers de l'empereur, ainsi que la place centrale que ces derniers occupaient au sein du gouvernement, ont souvent interpellé les voyageurs étrangers de même que les savants contemporains<sup>3</sup>. Pour

---

<sup>1</sup> Le titre de l'œuvre originale est *Relação da propagação da fé no reyno da China e outros adjacentes* [*Relation de la propagation de la foi dans le royaume de Chine et les pays adjacents*], également connue sous son titre espagnol *Imperio de la China* [*L'Empire de Chine*] (1642). La première traduction française, publiée sous le titre *Histoire du royaume de la Chine*, date de 1645 et fut remplacée par une seconde nommée *Histoire universelle de la Chine*, parue en 1667.

<sup>2</sup> Il s'agit du titre du chapitre d'où est tirée la citation (*Histoire universelle de la Chine*, p. 209 et p. 213).

<sup>3</sup> Étienne Balazs exprimait à ce propos : « Si on survole l'histoire millénaire de la société chinoise, on est frappé par la constance, la stabilité, la persévérance d'un phénomène que je voudrais appeler le *fonctionnarisme* et dont l'expression la plus visible est la continuité ininterrompue d'une classe dirigeante de *fonctionnaires lettrés* », tout en soulignant que le souverain est « immédiatement rappelé à l'ordre s'il commet la moindre faute, la moindre déviation de "l'ordre moral", constamment contrôlé et surveillé par les conseillers-ministres. » (Balazs 1968, p. 18 et p. 28). Voir également Qian Mu (1951) 2011, p. 175-189, et Creel 1970a, p. 34-35.

comprendre ce phénomène, il faut remonter de nombreux siècles plus tôt, à l'époque des Zhou orientaux (*Dong Zhou* 東周) qui est divisée en deux périodes appelées Printemps et Automnes (*Chunqiu* 春秋, 771-481 av. n. è) et Royaumes combattants (*Zhanguo* 戰國, 481-221 av. n. è.). C'est alors que s'organisent, en particulier à partir du 5<sup>ème</sup> siècle, des institutions en rupture avec le passé, et que s'engagent toutes sortes de débats et d'expérimentations, qui contribuèrent ultimement à poser les fondements du système impérial à la fin du 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère<sup>4</sup>.

## Contexte historique

La maison royale des Zhou 周, au pouvoir depuis le milieu du 11<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, déplaça sa capitale dans la région de Luoyang 洛陽 en l'an 771 avant notre ère, sous le poids des attaques menées par des peuples situés à la frontière nord-ouest de son territoire. Ce fut là le début d'un déclin progressif pour cette dynastie, à mesure que les principautés qui s'étendaient dans les régions périphériques à la Plaine centrale (*Zhou yuan* 周源), acquéraient toujours plus d'autonomie. À partir des 7<sup>ème</sup> et 6<sup>ème</sup> siècles avant notre ère, ces grandes principautés qui rivalisaient les unes avec les autres en termes de prestige, de puissance militaire et de rayonnement culturel, furent le théâtre de bouleversements qui modifièrent en profondeur les institutions et la société chinoise antique dans son ensemble.

Sur le plan intérieur, les cours princières étaient en proie à des luttes de pouvoir, qui opposaient d'un côté les familles aristocratiques (le plus souvent apparentées aux Zhou), de l'autre celles des grands ministres, dont l'influence s'était considérablement accrue. De la même manière que les rois Zhou n'étaient pas parvenus à contenir les ambitions des princes, les descendants de ces mêmes princes peinaient eux aussi à maintenir le contrôle sur les lignages ministériels dont les fondateurs avaient rendu de loyaux services à leurs ancêtres. Ces ministres, bien ancrés dans leurs territoires, possédaient les moyens économiques et militaires de défendre leurs privilèges et d'en revendiquer de nouveaux. Se soustrayant peu à peu à l'autorité du prince, certains d'entre eux allèrent jusqu'à accaparer le trône<sup>5</sup>. Ces

---

<sup>4</sup> Pines 2009, p. 2.

<sup>5</sup> L'historiographie traditionnelle retient trois événements majeurs, qui consacrèrent la mainmise des lignages ministériels sur l'autorité princière. Le premier se produisit dans le pays de Lu 魯 où trois lignages qui constituaient à l'origine des branches cadettes de la maison ducale, accaparèrent progressivement le pouvoir

événements, véritables cataclysmes dans la société de l'époque, annonçaient la constitution progressive d'un ordre nouveau à partir du 5<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, époque à laquelle « c'est le pouvoir lui-même qui change de nature »<sup>6</sup>. De fait, les États chinois, désormais pleinement indépendants vis-à-vis de la dynastie chancelante des Zhou, s'adaptèrent aux nécessités du moment, qui impliquaient notamment de se lancer dans des conflits armés pour la défense des frontières ou la conquête de nouveaux territoires, d'assurer le contrôle des terres et des populations, ou encore d'administrer les ressources, les affaires et les personnes. Se produisit alors une série de transformations institutionnelles, économiques et sociales, d'une portée sans précédent dans l'histoire chinoise.

Parmi les évolutions sociales marquantes de la période, c'est l'apparition du groupe formé par les *shi* 士 qui nous intéresse le plus ici. Ce groupe représente une classe sociale hétérogène, dont les contours ne sont pas clairement délimités et qu'on peut qualifier de petite aristocratie intermédiaire : certains de ses membres sont issus de lignages nobles déçus, alors que d'autres sont des descendants de roturiers<sup>7</sup>. L'essor de cette classe est l'une des conséquences des bouleversements politiques des 7<sup>ème</sup> et 6<sup>ème</sup> siècles avant notre ère. À la suite du déclin des lignées prestigieuses et du développement d'une administration régulière dans les pays chinois, les *shi* 士 furent grandement sollicités par les cours princières, étant ainsi amenés à participer de façon toujours plus active à la vie politique.

Le terme *shi* 士, qui est parfois traduit par « officier », « lettré » ou encore « gentilhomme »<sup>8</sup>, désigne ces hommes qui pouvaient prétendre à des postes civils ou militaires, du fait de leurs compétences variées. Certains d'entre eux étaient portés sur les lettres, d'autres maîtrisaient la stratégie militaire, d'autres la diplomatie, tandis que d'autres encore étaient des spécialistes des rituels et des cérémonies. Grâce à leurs talents, les *shi* se rendirent vite indispensables au sein du gouvernement ; certains devinrent même les

---

entre le milieu du 7<sup>ème</sup> et le milieu du 6<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. Dans la principauté voisine de Qi 齊, le clan Tian 田 gagna en influence à partir du 6<sup>ème</sup> siècle et s'imposa en l'an 481 avant notre ère, en éliminant la majorité des membres de la lignée princière ainsi que ses plus grands rivaux. En 386, les Tian déposèrent le prince de Qi. Enfin, le pays de Jin 晉 connut, durant tout le 6<sup>ème</sup> siècle, des décennies de guerres qui engagèrent six lignages ministériels. Parmi ces derniers, les Wei 魏, les Han 韓 et les Zhao 趙 parvinrent à se débarrasser de leurs trois rivaux et en 453, ils décidèrent de se partager le territoire de la principauté. Sur ces événements, voir Hsu Cho-yun 1965, p. 30-32 et p. 57-59, Lewis, in Loewe et Shaughnessy (éd.) 1999, p. 598-603, et Yang Kuan 1955 (2016), p. 177-188.

<sup>6</sup> Gernet 1972 (2006), p. 92.

<sup>7</sup> Yu Yingshi 1987, p. 12, p. 26-51.

<sup>8</sup> Sur la question de la traduction du terme *shi* 士, voir Chan S. 2004, p. 23-25. Sur les acceptions de ce terme, voir Pines 2009, p. 117-119, ainsi que Chan S. 2004, p. 59-61.

conseillers intimes des princes, prenant de ce fait la place des aristocrates à la cour<sup>9</sup>. Ceci étant, même si beaucoup de *shi* aspiraient à exercer un office, seule une partie d'entre eux réussirent à occuper de très hautes fonctions. Les *shi* se différenciaient non seulement par la diversité de leurs profils, mais aussi par la diversité de leurs carrières. Le point commun entre tous les *shi* était qu'ils appartenaient à une « élite intellectuelle » (on notera toutefois qu'il s'agit là d'un concept moderne employé uniquement ici pour éclaircir notre propos), dont les membres étaient reconnus pour leur savoir-faire et leur expertise dans des domaines particuliers. Ces hommes pouvaient, de surcroît, se prévaloir d'une autorité morale<sup>10</sup>.

L'ascension des *shi*, surtout à partir du 6<sup>ème</sup> siècle, témoigne d'un phénomène d'intense mobilité sociale. Désormais, un individu, pour peu qu'il détienne des connaissances précieuses aux yeux du prince, pouvait potentiellement accéder aux plus hautes sphères de l'État, et ce en dépit de son extraction<sup>11</sup>. D'autre part, hormis leurs compétences, si les *shi* furent de plus en plus recherchés par les princes, c'est aussi parce qu'ils ne pouvaient pas prétendre à des charges ou à des biens héréditaires<sup>12</sup>. Les princes limitaient ainsi la formation de familles influentes accumulant de larges privilèges. Mais en contrepartie, du fait que les *shi* ne possédaient pas de terres et n'étaient pas attachés à la famille régnante par les liens du sang, ils s'affranchissaient plus aisément d'une relation de dépendance avec cette dernière. Au reste, la division du territoire chinois en plusieurs entités politiques leur procurait une certaine liberté de mouvement qui leur permettait d'aller et venir entre les royaumes, en vue de prêter leurs services au plus offrant<sup>13</sup>. Les données archéologiques confirment par ailleurs l'ampleur de ces changements socio-politiques<sup>14</sup>.

Cette nouvelle configuration sociale impulsée par l'essor du groupe des *shi*, associée au contexte de crise politique et de conflits militaires propre à l'époque dite des « Royaumes

<sup>9</sup> Hsu Cho-yun 1965, p. 37-38, Maspero et Balazs 1967, p. 24-28, Yang Kuan 1955 (2016), p. 230-244.

<sup>10</sup> Hsu Cho-yun 1965, p. 34-37, Pines 2009, p. 3. Au sujet du recrutement des officiers dans l'administration, voir Lewis *in* Loewe et Shaughnessy (éd.) 1999, p. 610-611 et p. 644-649.

<sup>11</sup> Chan S. 2004, p. 62.

<sup>12</sup> Qian Mu (1951) 2011, p. 175-177, Pines 2002b, p. 157-158, Hsu Cho-yun 1965, p. 140 et p. 150-154.

<sup>13</sup> Li Feng 2013, p. 194-197.

<sup>14</sup> Lothar von Falkenhausen a mis en évidence ce qu'il appelle une « restructuration rituelle ». Le spécialiste a observé qu'à partir du 6<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, les sépultures se divisent en deux grandes catégories. La première réunit des tombes qui contiennent de riches assemblages de vases sacrificiels et dont les défunts appartenaient à des membres des lignages qui, ayant gagné en puissance, s'étaient arrogés des prérogatives autrefois réservées à la haute aristocratie de sang. La seconde catégorie rassemble des tombes plus hétérogènes et plus modestes, qui comportent notamment des substituts funéraires imitant les vases en bronze de l'élite, et qui devaient être occupées par des individus ne faisant pas partie de l'élite (à laquelle ils s'assimilaient néanmoins), mais dont le statut était suffisamment élevé pour bénéficier du droit d'être enterré individuellement (Falkenhausen (von) 2006, p. 365-366).



combattants », favorisa l'émergence de conceptions nouvelles. Les techniques se perfectionnaient, les branches du savoir se diversifiaient, tandis que les réflexions et les expériences touchaient à davantage de champs de la connaissance. Les doctrines et les enseignements des *shi* les plus éminents – ceux qui furent qualifiés de « maîtres » –, donnèrent lieu à la création d'écoles privées<sup>15</sup> et nourrirent une riche et vaste littérature, dont une partie fut transmise jusqu'à nos jours. Animés par des questionnements philosophiques et en quête de solutions pour les maux de leur temps, ces hommes aux savoirs et aux talents multiples diffusèrent leurs idées et leurs valeurs, exerçant une profonde influence non seulement sur leurs contemporains, mais aussi sur les générations ultérieures.

Ces écoles réunissaient des cercles relativement importants de disciples, dont la plupart se destinaient à l'exercice d'une fonction officielle. Le plus souvent installés en milieu urbain, ces lieux d'apprentissage s'inscrivaient dans le contexte d'alors, c'est-à-dire celui de la décadence de la dynastie Zhou et de la division de fait de la Chine en des pays certes rivaux, mais en interaction constante. Ceci explique notamment pourquoi le cœur des enseignements dispensés dans les écoles concernait avant tout ce que nous nommerions, de manière large, le *politique*, qu'il s'agisse du modèle idéal de gouvernement et des moyens pour le mettre en œuvre, des fondements de la souveraineté, ou encore du rapport au pouvoir. Aussi diverses et variées que furent les approches proposées par les penseurs, toutes s'attachèrent à apporter des réponses à l'ensemble de ces questions.

La crise politique s'accompagnait d'une crise morale, qui amena à interroger le sens des concepts autrefois étroitement attachés à la culture aristocratique des Zhou. Les notions de noblesse, de vertu et de puissance, d'autorité et de prestige, furent alors redéfinies, la dimension morale et spirituelle l'emportant sur la signification sur le plan social<sup>16</sup>. Ces discours nouveaux qui faisaient prévaloir la conduite personnelle et le mérite sur la naissance et le rang, émanaient – cela s'entend – d'individus qui n'appartenaient pas à la haute aristocratie, mais dont une partie avait pénétré les cours princières et dont les idées se

---

<sup>15</sup> Hsu Cho-yun 1965, p. 98-101.

<sup>16</sup> Dans la vision traditionnelle, Confucius aurait été le premier à repenser, selon des critères moraux, les catégories autrefois garantes et symboles de la hiérarchie sociale, comme l'illustre l'acception que prend le terme *junzi* 君子 (qui signifie littéralement « fils de prince ») dans les écrits qui lui sont associés. Même si la primauté du fondement moral dans l'ordre social et politique représente un pan essentiel des enseignements du Maître, les origines du phénomène doivent très probablement être recherchées en amont. Grâce à un examen approfondi des textes transmis, Hsu Cho-yun a retracé l'évolution sémantique de notions telles que celles de *junzi* 君子 et de *shi* 士 (Hsu Cho-yun, 1965, p. 150-174). Plus récemment, Yuri Pines a dégagé le processus de formation, au cours de la seconde partie des Printemps et Automnes, des concepts moraux et de la vision politique qui furent attachés *a posteriori* à la figure de Confucius (Pines 2002b).

propageaient à travers les écoles. De par leur position centrale et singulière dans cette société qui était désormais bien éloignée du modèle de la royauté antique, les *shi*, à travers les différents canaux d'influence dont ils disposaient, orientèrent et imprégnèrent toute la vie philosophique de la période allant du 5<sup>ème</sup> au 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. L'examen des thèmes qu'ils privilégièrent et la façon dont ils en traitèrent, ne peuvent être envisagés sans tenir compte de ce cadre historique et sociologique<sup>17</sup>.

## Thème de l'étude

À la faveur du développement de l'administration dans les royaumes chinois, l'usage de l'écriture s'est considérablement répandu à partir du 5<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, touchant par ailleurs des lieux extérieurs aux centres du pouvoir, tels que les écoles privées. De nouveaux types d'écrits, qui n'étaient pas destinés à consigner les activités nobiliaires ou à assurer la communication avec les esprits ou les divinités, apparurent alors. Ils étaient en outre susceptibles d'être transmis, copiés et diffusés. Cette littérature, principalement tournée vers les questions politiques, ne prenait en général pas la forme de traités théoriques, mais s'appuyait le plus souvent sur des modèles et des précédents qui servaient à illustrer les idées de leurs auteurs, autorité du passé à l'appui. Les anecdotes historiques y occupaient une place significative<sup>18</sup>. Elles permettaient en effet d'exposer des parangons de sagesse et de bon comportement faisant figure d'*exempla*, auxquels s'identifiaient leurs auteurs et que le lecteur était lui aussi appelé à imiter<sup>19</sup>.

Les anecdotes des textes philosophiques des Royaumes combattants, bien que fort nombreuses, font souvent intervenir les mêmes personnages. Certains d'entre eux sont très bien représentés dans cette littérature et, à partir d'un inventaire exhaustif, il est possible de reconstituer leur *légende*, c'est-à-dire un récit reposant sur un fond historique relativement altéré, ou tout au moins prétendument historique<sup>20</sup>. Néanmoins, là où l'emploi de ce terme

---

<sup>17</sup> Le phénomène d'émergence de la classe des *shi*, le rôle historique rempli par ces derniers, leur rapport au pouvoir ainsi que leur héritage qui s'est perpétué à travers les âges, ont été analysés par plusieurs spécialistes de la Chine ancienne. Pour un aperçu des travaux relatifs à ces questions, nous citerons, de façon non exhaustive, Qian Mu 1951 (2011), Hsu Cho-yun 1965, Maspero et Balazs 1967, Yu Yingshi 1967, Creel 1970a, Hsiao Kung-chuan 1979, Liu Zehua 2004, Pines 2009, Olberding (éd.) 2013.

<sup>18</sup> Meyer A. 2017, p. 80-81.

<sup>19</sup> Au sujet de la notion d'*exemplum*, voir Bremond, Le Goff et Schmitt 1982.

<sup>20</sup> Le *Trésor de la Langue Française* donne au mot « légende » la définition suivante : « récit à caractère

pourrait suggérer qu'il est question de survivances anciennes transmises oralement à travers les âges puis finalement transposées par écrit, les légendes telles qu'elles s'offrent à nous dans les écrits des Royaumes combattants, sont avant tout le produit et le reflet des débats philosophiques induits par les bouleversements de la période<sup>21</sup>. Ceci n'exclut cependant pas la possibilité que pour élaborer leurs récits, les érudits puisèrent certainement souvent dans un fonds culturel commun, qui recelait quelques histoires relatives à des personnages des temps anciens.

Les conseillers des sages rois du passé forment la principale catégorie de figures exemplaires prisées par les *shi* des Royaumes combattants, dont la plupart aspiraient à un destin semblable. Dépeindre le portrait de personnages vertueux et charismatiques leur permettait d'édifier des modèles pérennes, servant de référence aux membres de cette élite lettrée. L'une de ces figures exemplaires est Yi Yin 伊尹, ministre du fondateur des Shang (env. 1600-1046 av. n. è.), qui constituent la première dynastie royale attestée par des sources épigraphiques contemporaines. Yi Yin est donc le plus ancien ministre évoqué dans l'histoire chinoise que nous pouvons connaître par l'intermédiaire de témoignages textuels.

Personnage bien connu dans la *littérature transmise*<sup>22</sup>, son nom est justement mentionné dans les premières sources écrites chinoises qui datent de la fin de la dynastie Shang. Or, à l'exception de Yi Yin, aucun autre ministre n'a été identifié avec certitude dans ces deux types de sources à la fois. Par conséquent, Yi Yin se trouve être la seule figure de l'histoire chinoise dont nous pouvons retrouver trace aussi bien dans des inscriptions remontant au milieu du 13<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, que dans des textes philosophiques et littéraires composés entre le 5<sup>ème</sup> et le 3<sup>ème</sup> siècles avant notre ère et qui sont parvenus jusqu'à nous, cependant modifiés à des degrés divers.

À cela s'ajoute un ensemble de manuscrits inscrits sur fiches de bambou et mis au jour il y a une quinzaine d'années seulement. Ces écrits, dont Yi Yin est le protagoniste, furent

---

merveilleux, ayant parfois pour thème des faits et des événements plus ou moins historiques mais dont la réalité a été déformée et amplifiée par l'imagination populaire ou littéraire », ainsi que : « représentation d'un fait, d'un événement réel, historique, déformé et embelli par l'imagination ».

<sup>21</sup> Comme l'a montré Michael Puett, les figures mythiques qui sont mentionnées dans les sources des Printemps et Automnes et des Royaumes combattants doivent être envisagées dans le cadre des débats intellectuels provoqués par les transformations étatiques de la période, plutôt qu'en tant que souvenirs d'éventuelles anciennes sources orales (Puett 1998).

<sup>22</sup> Il s'agit de l'ensemble des écrits qui furent copiés à la main et transmis au fil des générations malgré les aléas historiques, jusqu'à l'apparition des premières éditions imprimées dont la plupart datent de la dynastie Song (960-1279). Appelées *chuanshi wenxian* 傳世文獻 (« documents transmis au fil des générations ») en chinois moderne, ces sources transmises s'opposent aux *chutu wenxian* 出土文獻 (« documents exhumés de la terre »), soit les sources épigraphiques et manuscrites exhumées de tombes ou de vestiges anciens.

élaborés dans le contexte socio-historique que nous avons décrit plus haut. Ils proviennent plus précisément de l'ancien pays de Chu 楚, où ils furent copiés aux alentours du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. Leur contenu inédit – c'est-à-dire sans équivalent au sein de la littérature transmise – nous incite à jeter un regard neuf sur le phénomène de développement de la légende attachée à la figure de Yi Yin, justifiant ainsi le choix de notre thème pour la présente thèse. Faisons maintenant le point sur l'état de la recherche en lien avec ce personnage, avant et après la découverte des manuscrits des Royaumes combattants.

## État de l'art et problématique

Peu de temps après la naissance du domaine d'étude des inscriptions oraculaires des Shang, au début du 20<sup>ème</sup> siècle, les références – relativement nombreuses – à Yi Yin dans ces documents, retinrent l'attention des savants, alors que ce personnage était jusqu'alors uniquement connu par l'intermédiaire des sources transmises. Ces derniers partagèrent le plus souvent leurs réflexions dans le cadre d'études générales examinant divers aspects de l'histoire, de la société et de la culture des Shang, à partir de l'analyse des inscriptions oraculaires et des autres données archéologiques. Ces travaux permirent, entre autres contributions, de restituer le panthéon religieux des rois Shang, qui incluait un large éventail de divinités, d'esprits ancestraux ainsi que des figures comme Yi Yin.

L'un des principaux représentants du domaine fut Chen Mengjia 陳夢家 (1911-1966), qui hérita de la méthode inaugurée par Wang Guowei 王國維 (1877-1927), consistant à établir des séries de correspondances entre les noms mentionnés dans les inscriptions Shang et ceux rapportés dans les textes transmis. Chen Mengjia s'intéressa de près à la structure et à la composition de la hiérarchie religieuse des Shang, qui comprenait notamment la catégorie des « ministres anciens » (*jiu chen* 舊臣), d'après l'expression que l'on retrouve dans les inscriptions oraculaires<sup>23</sup>. Le savant estimait, tout comme ses prédécesseurs Luo Zhenyu 羅振玉 (1866-1940) et Wang Guowei, que Yi Yin comptait parmi ces « ministres anciens » vénérés par les rois Shang, tels que le personnage appelé Xian Wu 咸戊 dans les inscriptions et Wu Xian 巫咸 dans un chapitre du *Classique* connu sous le nom de *Shangshu* 尚書 (*Livre*

---

<sup>23</sup> Chen Mengjia 1956 (1988), p. 362. Voir également *Jianming jiaguwen cidian (zengding ben)*, p. 662.

*des Documents*)<sup>24</sup>. Toutefois, le rapprochement entre Xian Wu 咸戊 et Wu Xian 巫咸 n'est pas totalement assuré ; de nombreux spécialistes le réfutent aujourd'hui. Au reste, bien que les inscriptions Shang attestent effectivement d'offrandes de sacrifices à Xian Wu, une dizaine de pièces seulement en témoignent<sup>25</sup>. Or, dans le cas de Yi Yin, ce sont plus de 200 pièces oraculaires qui font référence à ce personnage<sup>26</sup>. De ce fait, même si on ne peut exclure l'éventualité que les grands ministres des Shang aient fait l'objet d'un culte, à titre individuel ou collectif comme le suggère l'expression *jiu chen* 舊臣, Yi Yin est le seul d'entre eux à avoir été clairement identifié<sup>27</sup>.

Depuis les études inaugurales des érudits du début du 20<sup>ème</sup> siècle, beaucoup de chercheurs soulignèrent la fréquence des mentions de Yi Yin dans les inscriptions. Ils tentèrent d'éclaircir ce phénomène pour le moins exceptionnel dans la mesure où, en dehors de sacrifices dévolus aux divinités de la nature, la religion des rois Shang consistait essentiellement en un culte des ancêtres<sup>28</sup>. Pour expliquer l'inclusion de Yi Yin dans ce panthéon très sélectif, Chang Kwang-chih émit un certain nombre d'hypothèses. D'après ce spécialiste, Yi Yin appartenait non seulement à la classe supérieure formée par les « prêtres » *wu* 巫, mais il se trouvait également à la tête d'un lignage qui partageait le pouvoir à parts égales avec celui de Cheng Tang 成湯, le premier roi de la dynastie<sup>29</sup>. C'est pourquoi Yi Yin aurait bénéficié d'un nom de temple (*miao hao* 廟號) et de jours dédiés pour les sacrifices, à l'instar des ancêtres royaux<sup>30</sup>. Même si la plupart de ces hypothèses furent remises en question par la suite, elles ouvrirent toutefois des pistes de réflexions pour les chercheurs. David Keightley proposa, quant à lui, de comparer les sacrifices offerts à Yi Yin à ceux destinés aux esprits nommés Nao 夔 et Wang Hai 王亥, qui portaient le titre de « grand

<sup>24</sup> Luo Zhenyu 1927 (2006), p. 362, Wang Guowei 1927 (1994), p. 51, et Chen Mengjia 1956 (1988), p. 361.

<sup>25</sup> Le *Yinxu jiagu keci leizuan* recense onze occurrences du nom Xian Wu 咸戊, figurant sur neuf pièces divinatoires (*Yinxu jiagu keci leizuan*, p. 938). Par ailleurs, Shima Kunio a noté que contrairement à Yi Yin qui est susceptible de recevoir des sacrifices divers et variés, Xian Wu ne fait l'objet que d'un seul type de sacrifice, à savoir le sacrifice *you* 侑 (Shima Kunio 2006, p. 471). Voir Chang Yuzhi 2010, p. 416-418.

<sup>26</sup> Nous reviendrons sur le détail de ce chiffre dans le troisième chapitre de l'étude.

<sup>27</sup> Plusieurs spécialistes estiment que Yi Yin jouissait d'un statut tel qu'il était probablement considéré comme supérieur aux autres « ministres anciens », les *jiu chen* 舊臣 (voir par exemple Yao Xiaosui et Xiao Ding 1985, p. 64-65). Au sujet des noms de ministres et de conseillers cités dans les inscriptions oraculaires, voir Han Jiangsu et Jiang Linchang 2010.

<sup>28</sup> Sur ce sujet, nous renvoyons aux écrits posthumes de Ding Shan (Ding Shan 1988, p. 47-56) et aux travaux de Jin Jingfang (Jin Jingfang 1983, p. 65-66).

<sup>29</sup> Chang Kwang-chih 1980, p. 175-188.

<sup>30</sup> Chang Kwang-chih 1973 (1983) et Chang Kwang-chih 1976, p. 100.

ancêtre » (*gao zu* 高祖) dans les inscriptions, mais qui étaient honorés en dehors du système cultuel réservé aux ancêtres des rois Shang<sup>31</sup>. Selon cette interprétation, Yi Yin aurait donc été un esprit puissant du panthéon religieux, mais qui n'appartenait pas à la lignée des souverains de la dynastie<sup>32</sup>.

En partant du seul témoignage des inscriptions oraculaires, le statut exact et le rôle historique joué par Yi Yin restent difficiles à déterminer, étant donné la nature très particulière de ces sources, qui relatent principalement les activités divinatoires et sacrificielles de la cour des Shang entre le milieu du 13<sup>ème</sup> siècle avant notre ère et la fin de la dynastie.

Le personnage de Yi Yin étant bien familier dans la littérature transmise, les spécialistes s'y sont naturellement référés pour tenter d'éclairer le contenu des inscriptions Shang. Beaucoup de ces travaux furent publiés sous la forme d'articles académiques<sup>33</sup>, inspirés par la méthode de Wang Guowei reposant sur la mise en parallèle des inscriptions oraculaires et des textes transmis. Or, si Wang Guowei put obtenir de bons résultats en sélectionnant les sources transmises relatives à l'histoire des Shang, dans le cas particulier de Yi Yin, la situation est quelque peu délicate.

En effet, les textes transmis en lien avec ce personnage sont extrêmement variés et la majorité d'entre eux relèvent en bonne partie de la fiction. Ainsi, tandis que les inscriptions oraculaires témoignent du culte rendu à Yi Yin à la fin des Shang, les écrits transmis nous renseignent surtout sur la légende qui s'est construite autour de lui ; il s'agit là de deux catégories de sources très distinctes. Or, l'un des problèmes majeurs dans une partie des études consacrées à la figure de Yi Yin est le manque de distance critique vis-à-vis de la littérature transmise, qui est souvent exploitée en vue de dessiner le portrait supposé historique du personnage<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> L'identification de ces deux esprits est toutefois sujette à discussion. Certains spécialistes les ont notamment rapprochés de personnages nommés dans la littérature transmise, où ils sont qualifiés d'ancêtres lointains de la lignée des Shang. Sur ces hypothèses, voir Eno, *in* Lagerwey et Kalinowski (éd.) 2009, p. 58-60.

<sup>32</sup> À la différence de Chang Kwang-chih, David Keightley pense ainsi que Yi Yin ne possédait ni un nom de temple, ni une place spécifique dans le calendrier sacrificiel (Keightley, *in* Loewe et Shaughnessy (éd.) 1999, p. 253-254).

<sup>33</sup> Voir par exemple Li Yumin 1983, Luo Xiaosheng 1986, Cai Zhemao 1987 et 1996, Liu Zonghan 2000 et Li Zhonglin 2005. Nous ne détaillerons pas un à un le contenu de ces articles, qui se comptent par dizaines voire centaines, et qui nécessiteraient très souvent d'explicitier des éléments contextuels dont la description nous ferait sortir du cadre de la présente introduction. Nous discuterons et commenterons donc ces travaux au cours de l'étude, en temps voulu.

<sup>34</sup> Pour quelques exemples de ce type d'analyses fortement tributaires des textes transmis, voir Cai Zhemao 1996, p. 244-253 et p. 267.

Cependant, loin de nous l'idée de nier l'utilité du recours aux sources transmises, le point essentiel étant de savoir comment interpréter ces dernières et quelle valeur leur accorder. Pour clarifier notre propos, nous prendrons comme exemple l'étude récente de Han Jiansu et de Jiang Linchang, qui ont effectué une revue complète des personnages historiques de l'époque Shang – parmi lesquels Yi Yin –, à partir des inscriptions oraculaires et des textes de la tradition<sup>35</sup>. Ces spécialistes se sont gardés d'interpréter les premières à travers le prisme des seconds, ces deux types de sources étant bien présentés séparément. Mais de manière concomitante, les récits et anecdotes de la littérature transmise sont très souvent envisagés en dehors du contexte spécifique qui leur a donné naissance, voire interprétés comme des témoignages historiques, ce qui révèle un biais épistémologique. De fait, même si ces écrits reposent en partie sur une base historique, comment en évaluer la teneur précise ?

Malgré la quantité conséquente d'articles portant sur Yi Yin, les monographies qui lui sont dédiées ne dépassent pas la dizaine, la plupart d'entre elles ayant été réalisées dans le cadre de mémoires de master ou de thèses de doctorat. En langue occidentale, nous avons uniquement recensé la thèse de Mayvis Marubbio, qui a entrepris un examen des différentes sources, transmises aussi bien qu'exhumées, relatives à Yi Yin. Cette recherche, assez exhaustive et alors inédite dans le champ de la sinologie occidentale, illustre cependant l'écueil évoqué ci-dessus. Les textes transmis et les inscriptions oraculaires sont mis sur le même plan, les uns servant à interpréter les autres, et inversement. Mayvis Marubbio s'est massivement appuyée sur la littérature transmise pour broser le portrait de la figure historique de Yi Yin. Cette approche consistant à combiner des sources d'époques et de natures différentes, pose un problème méthodologique et occulte la dimension légendaire acquise par le personnage au cours du temps, empêchant par conséquent de retracer précisément les étapes de l'élaboration de la biographie fictive de Yi Yin. L'étude présente par ailleurs une autre limite, mais qui n'est pas imputable à son auteur. En effet, la thèse a été soutenue en 2000, soit environ une dizaine d'années avant la découverte et la publication des manuscrits de l'Université Tsinghua, dont une partie concerne précisément la légende de Yi Yin. Ceci explique pourquoi elle ne tient compte que d'un seul texte exhumé en rapport avec cette figure, à savoir le manuscrit « Jiu zhu 九主 » (« Les neuf souverains ») du corpus de Mawangdui, mis au jour en 1973.

En Chine, la parution des manuscrits de Chu conservés à l'Université Tsinghua, a suscité un regain d'intérêt pour Yi Yin. Ces dernières années, le personnage a ainsi fait l'objet

---

<sup>35</sup> Han Jiansu et Jiang Linchang 2010.

de plusieurs mémoires de master. La majorité de ces travaux, très descriptifs dans l'ensemble, traitent spécifiquement des manuscrits en question, qui sont étudiés du seul point de vue paléographique<sup>36</sup>. D'autres études adoptent en revanche une perspective plus large et incluent l'ensemble des témoignages relatifs à Yi Yin, en distinguant assez clairement les inscriptions Shang des écrits transmis. Dans un mémoire achevé en 2016 par exemple, Wen Haoyue a rassemblé de façon exhaustive les documents exhumés à ce jour en lien avec Yi Yin et qui couvrent la période allant des Shang aux Han<sup>37</sup>. Ce travail constitue une bonne introduction à ces sources et aux quelques débats académiques au sujet de l'identité de Yi Yin, mais il laisse néanmoins peu de place à l'interprétation même des sources. Le mémoire de master de Cao Junqi, soutenu en 2019, a poussé plus loin l'analyse des documents<sup>38</sup>. Après avoir classé les sources textuelles en fonction des critères chronologique et typologique, l'étudiante a tenté de restituer le processus d'émergence de certains motifs relatifs aux « histoires de Yi Yin » (*Yi Yin gushi* 伊尹故事 en chinois moderne) qui circulaient durant la période pré-impériale, en tenant compte de l'arrière-plan historique et social. Les récits consacrés à Yi Yin sont donc examinés selon une perspective diachronique qui, d'après nos observations, fait défaut dans de nombreux travaux antérieurs<sup>39</sup>. Toutefois, bien que ce mémoire intègre les manuscrits de Chu, il nous semble que son auteur n'a pas pleinement tiré parti de ces écrits inédits, dont le contenu diffère à bien des égards des textes transmis. Enfin, il faut évoquer la publication récente d'une monographie par Xu Wenxian, entièrement consacrée aux cinq manuscrits du corpus de Tsinghua dont Yi Yin est le protagoniste<sup>40</sup>. Il s'agit pour l'essentiel d'une étude paléographique, qui présente l'avantage de synthétiser l'ensemble des hypothèses des spécialistes concernant la lecture des graphies de ces écrits de Chu, mais qui ne s'occupe que très peu de l'interprétation du contenu des textes.

Pour dresser le portrait de Yi Yin à travers les âges, il convient à l'évidence de débiter par une analyse des inscriptions Shang, mais celles-ci doivent être envisagées, du moins dans un premier temps, isolément des textes transmis. Ceci en raison du facteur chronologique avant tout : en effet, des inscriptions oraculaires du 13<sup>ème</sup> ou du 12<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, de surcroît produites dans un contexte très particulier, ne peuvent pas être lues de la même manière que des écrits composés près de mille ans plus tard dans un tout autre cadre social et

<sup>36</sup> Voir par exemple Zhao Shanshan 2013, Li Shuang 2016, Wang Kun 2016, Hong Junyu 2017.

<sup>37</sup> Wen Haoyue 2016.

<sup>38</sup> Cao Junqi 2019.

<sup>39</sup> Signalons quelques exceptions, telles que Cai Zhemaoyao 1996, Feng Zhili 2010, Jing Lingling 2017.

<sup>40</sup> Xu Wenxian 2021.



culturel, et dont certains furent transmis par copies successives jusqu'à nos jours. Cette règle, qui a valeur générale, s'applique d'autant plus dans le cas de Yi Yin, qui est très vraisemblablement une figure historique ayant progressivement acquis une stature légendaire. Précisons par ailleurs que, faute de pouvoir retrouver le « Yi Yin historique » – gardons à l'esprit que les premières sources le mentionnant, certes très anciennes, ont été inscrites environ trois siècles après sa mort supposée –, nous nous attacherons à reconstituer le portrait du personnage légendaire qui, tout bien considéré, n'est pas moins significatif que celui de la figure historique<sup>41</sup>.

Plusieurs interrogations ont guidé notre recherche, dont l'entreprise fut grandement motivée par la découverte des manuscrits du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. En premier lieu, nous nous sommes demandé comment s'est construite la légende associée à Yi Yin, au cours de la période pré-impériale. En second lieu, nous avons souhaité analyser le contenu des manuscrits de Chu qui représentent des reflets de cette légende. En dernier lieu, la question a été de comprendre ce qu'incarne précisément le personnage dans ces écrits inédits, et de savoir si le portrait qui s'en dégage, concorde ou contraste avec les anecdotes des textes transmis. En somme, comment les manuscrits des Royaumes combattants complètent-ils notre connaissance du récit exemplaire de Yi Yin et nous aident-ils à mieux en saisir la signification d'un point de vue philosophique ? Dans quelle mesure cette légende est-elle employée dans un but d'*édification*<sup>42</sup> ? Il apparaîtra au cours de l'étude que la biographie légendaire de Yi Yin a servi des finalités multiples, que nous tâcherons d'exposer en détail.

## Plan de la thèse et méthode

La présente étude vise à esquisser un panorama – aussi complet que possible au stade actuel – de la légende de Yi Yin à l'époque pré-impériale. Nous nous appuierons sur les sources disponibles, qui incluent les manuscrits des Royaumes combattants récemment publiés, n'ayant pas encore fait l'objet d'études spécifiques en France. À maints égards, ces écrits sur bambou possèdent des particularités qu'il nous a paru nécessaire d'aborder, afin que le lecteur

---

<sup>41</sup> Nous souscrivons à l'avis de Jacques Le Brun, qui écrit : « Personnages historiques ou personnages littéraires, peu importe, leur acte en fait des exemples et suscite d'inlassables discours. » (Le Brun 2009, p. 8).

<sup>42</sup> Au sens figuré, le mot « édification » désigne des « sentiments de vertu et de piété qu'on inspire par de bons exemples ou de sages discours » (dictionnaire Littré) et signifie également, par extension, « instruction ». Pour ce qui ressortit de la légende de Yi Yin, les deux acceptions du terme sont valables.

puisse comprendre la valeur de ces documents, mais aussi les problèmes intrinsèques à leur étude. C'est pourquoi la première partie de la thèse porte sur la nature des principales sources employées dans notre recherche. Nous y présentons le contexte général des découvertes des manuscrits, puis la méthode de reconstitution et de lecture de ces textes sur bambou en écriture de l'ancien royaume de Chu. La seconde partie de notre recherche se penche spécifiquement sur la figure de Yi Yin. Nous y passons en revue l'ensemble des témoignages relatifs à ce personnage pour la période pré-impériale : d'une part les sources épigraphiques et transmises, d'autre part les manuscrits des Royaumes combattants, qui sont édités, traduits et annotés. La troisième partie est quant à elle consacrée à l'interprétation de ces manuscrits, dans lesquels Yi Yin se voit prêter plusieurs visages, pour le moins distincts. Suivant une approche intertextuelle, nous proposons d'observer et de questionner les variations – dont certaines semblent parfois contradictoires – que connut la figure de Yi Yin à travers les écrits et au cours des siècles.

Enfin, du fait que les manuscrits des Royaumes combattants se situent au cœur de notre étude, il nous faut préciser l'approche que nous adopterons pour les examiner. De prime abord, nous éviterons de les interpréter par le biais de catégories forgées *a posteriori*, notamment celles établies par les érudits de la dynastie Han, qui vécurent deux ou trois siècles après la composition de ces textes manuscrits. Même si des écrits comme le *Zhuangzi* 莊子, le *Xunzi* 荀子 et le *Han Feizi* 韓非子 montrent que des érudits des 4<sup>ème</sup> et 3<sup>ème</sup> siècles avant notre ère pouvaient se réclamer des enseignements d'un maître<sup>43</sup>, les rapports entre les différents cercles lettrés étaient très complexes, les uns étant parfois issus des autres et tous recevant des influences en provenance d'horizons divers. Ainsi, la perception que les lettrés des Han avaient de ces lignages philosophiques ne correspond pas nécessairement à la réalité de l'époque, étant donné l'éloignement temporel et la différence de cadre socio-politique. Nous essaierons dans un premier temps de comprendre ces textes pour eux-mêmes, tandis que l'intervention des textes transmis se fera dans un second temps. En outre, nous privilégierons la comparaison synchronique (de type horizontal), partant du principe que des textes sensiblement contemporains, qui participent d'une sphère culturelle commune, sont davantage susceptibles de s'éclairer entre eux que des écrits très éloignés dans le temps.

---

<sup>43</sup> Li Feng 2013, p. 207. Les termes *ru* 儒 « confucéens » et *mo* 墨 « moïstes » notamment, sont employés dans les textes de cette époque.

---

**PREMIÈRE PARTIE.**  
**LES MANUSCRITS SUR BAMBOU DU PAYS DE CHU**



---

# CHAPITRE I :

## LE CONTEXTE DE DÉCOUVERTE

### ET LA RECONSTITUTION DES MANUSCRITS SUR BAMBOU

#### I. Aperçu historique

Les manuscrits que nous nous proposons d'examiner appartiennent à un corpus qui est actuellement conservé à l'Université Tsinghua à Pékin et dont la publication est en cours depuis une douzaine d'années. Leur étude s'inscrit dans un contexte scientifique particulier, très favorable pour tous les chercheurs qui s'intéressent à l'antiquité chinoise. Depuis plus d'un siècle en effet, plusieurs centaines de milliers d'inscriptions et de manuscrits ont été mis au jour, couvrant une longue période qui inclut la phase finale de la dynastie Shang (env. 1250-1046 av. n. è.), la période des Zhou occidentaux (1046-771 av. n. è.) et celle des Zhou orientaux (771-221 av. n. è.), ainsi que l'époque des premiers empires des Qin (221-206 av. n. è.) et des Han (206 av. n. è.-220 de n. è.).

Plusieurs étapes jalonnent l'histoire de ces découvertes, qui débutèrent durant les premières décades du 20<sup>ème</sup> siècle, avec la mise au jour d'inscriptions oraculaires de l'époque Shang et de documents administratifs de la dynastie Han. Le domaine des études relatives à la Chine antique s'en trouva alors bouleversé<sup>1</sup>. Or, ce n'était là que les prémices d'un phénomène qui s'amplifia au cours du siècle, et qui se poursuit jusqu'à nos jours. À partir des années 1950 et davantage encore depuis les années 1980, d'immenses ensembles de livres et de documents dont la majorité datent de la période des Royaumes combattants (481-221 av. n. è.) et des dynasties Qin et Han, furent exhumés tour à tour. Leur nombre conséquent, leur diversité, ainsi que leur valeur sur le plan historique et épistémologique, expliquent pourquoi ils occupent désormais une place essentielle dans le champ des humanités chinoises. Néanmoins, ces découvertes qui se sont produites à l'époque contemporaine ne sont pas entièrement inédites, dans la mesure où la littérature transmise témoigne de précédents qui

---

<sup>1</sup> Nous renvoyons à la très célèbre conférence donnée par Wang Guowei à l'Université Tsinghua, où il exposa la « méthode de double vérification » (*erchong zhengju fa* 二重證據法) qu'il avait élaborée. Cette méthode de recherche consiste à s'appuyer à la fois sur les sources exhumées et les sources transmises par la tradition, la concordance entre les unes et les autres permettant d'éclairer les faits historiques (Wang Guowei 1927 (1994), p. 1-58).

remontent au début de l'ère impériale et qui concernent, en l'occurrence, des manuscrits des Royaumes combattants.

L'histoire des manuscrits en Chine se divise ainsi en deux grandes périodes, qui sont délimitées par une frontière chronologique située au tournant du 20<sup>ème</sup> siècle. Pour la période ancienne, les sources historiques mentionnent deux événements majeurs, lors desquels des écrits sur fiches de bambou des Royaumes combattants furent mis au jour de façon inopinée. Le premier eut lieu il y a plus de 2000 ans, à l'époque des Han occidentaux (206 av. n. è.-9 de n. è.), le second plusieurs siècles plus tard, sous les Jin occidentaux (265-316).

## A. La période de la Chine ancienne

### 1. L'époque des Han occidentaux (206 av. n. è.-9 de n. è.)

Si l'on en croit Ban Gu 班固 (32-92), l'auteur du *Han shu* 漢書 (*Histoire des Han*), c'est sous le règne de l'empereur Jing des Han (Han Jingdi 漢景帝, r. 156-141 av. n. è.) ou sous celui de son successeur l'empereur Wu (Han Wudi 漢武帝, r. 141-87 av. n. è.), que des écrits anciens firent leur apparition à la cour<sup>2</sup>. On rapportait alors que ces derniers avaient été retrouvés à Qufu 曲阜, la ville natale de Confucius (Kongzi 孔子, 551-479 av. n. è.) où le roi Gong de Lu (Lu Gongwang 魯恭王, m. 128 av. n. è.) s'était installé après que son père l'empereur Jing l'eut apanagé dans la région en l'an 154 avant notre ère, au lendemain de la révolte des Sept Royaumes<sup>3</sup>. Le roi Gong avait décidé de démolir la maison de Confucius pour agrandir son palais. Les murs de la demeure, sur le point d'être détruits, révélèrent alors des dizaines de manuscrits anciens qui y avaient été soigneusement entreposés. Ceci leur valut le nom d'« écrits du mur [de la maison] de Confucius » (*Kongbi shu* 孔壁書)<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Cet épisode est raconté, de manière quelque peu différente, dans plusieurs textes transmis. La version communément admise est celle de l'historien Ban Gu (voir Nylan 1995 p. 28-36). Les témoignages divergent notamment au sujet de la date précise de la découverte qui se situerait pour certains à la fin du règne de l'empereur Jing, pour d'autres au début de celui de Wu. Pour un résumé de la question, voir Pian Yuqian 2006, p. 177.

<sup>3</sup> Loewe 2008, p. 141-142 et Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard 2017, p. 56.

<sup>4</sup> Dans le « Traité des Arts et des Lettres » inclus dans le *Han shu*, Ban Gu écrit : 古文尚書者，出孔子壁中。武帝末，魯共王壞孔子宅，欲以廣其宮，而得古文尚書及禮記、論語、孝經凡數十篇，皆古字也。共王往入其宅，聞鼓琴瑟鍾磬之音，於是懼，乃止不壞。 « *Le Livre des Documents en écriture ancienne* provient du mur [de la maison] de Confucius. À la fin du règne de l'empereur Wu, le roi Gong de Lu fit démolir la maison de Confucius, car il désirait agrandir son palais. On y trouva alors le *Livre des*

Pour expliquer cette trouvaille, le récit traditionnel raconte que des descendants de Confucius auraient caché ces écrits dans la demeure de leur aïeul, afin de les protéger de l'autodafé ordonné par le Premier Empereur de Qin (Qin Shi Huangdi 秦始皇帝) en l'an 213 avant notre ère. La décision de détruire les écrits jugés non conformes s'accompagnait d'un « Édît sur la dissimulation des documents » (« Xie shu lü 挾書律 »). Cette loi interdisait notamment la détention de textes relevant des traditions des « Cent Écoles de pensée » (*zhuzi baijia* 諸子百家), qui avaient largement circulé des siècles durant à travers tous les pays vaincus par Qin, lesquels étaient nommés les « Six Royaumes », *liu guo* 六國. Le legs des courants philosophiques qui avaient fleuri durant près de trois siècles avant l'unification impériale, était ainsi officiellement aboli.

En mettant à l'abri les manuscrits anciens qui étaient en leur possession, les descendants de Confucius auraient donc sauvé de la destruction l'héritage de leur illustre ancêtre. On s'interroge naturellement sur l'historicité de cette anecdote qui visait manifestement à accroître la valeur des écrits en question. Ceci étant, si cette anecdote mérite d'être citée, c'est parce qu'elle est liée de près au contexte d'élaboration de la notion de *guwen* 古文 ou « écriture ancienne », qui apparaît fondamentale dès lors qu'on s'intéresse aux livres et aux documents des Royaumes combattants.

La suite du récit traditionnel fait intervenir Kong Anguo 孔安國 (156-74 av. n. è.), un personnage réputé aussi bien pour sa filiation prestigieuse – il descendait en effet de Confucius – que pour sa vaste érudition. Après la découverte des écrits censés provenir de la demeure de son aïeul, Kong Anguo fut chargé de les déchiffrer et de les remettre en ordre. Parmi ces textes se trouvait un *guwen Shangshu* 古文尚書 ou *Livre des Documents en écriture ancienne*, qui comprenait seize chapitres de plus que la version officielle de l'ouvrage en vingt-neuf chapitres. Cette dernière version était l'œuvre d'un savant nommé Fu Sheng 伏生 (268-178 av. n. è.), qui avait reconstitué l'ouvrage de mémoire et à l'aide de manuscrits qu'il avait pris soin de dissimuler à l'époque de la dynastie Qin<sup>5</sup>.

---

*Documents en écriture ancienne*, le *Livre des Rites*, les *Entretiens* de Confucius, le *Classique de la piété filiale*. L'ensemble représentait plusieurs dizaines de chapitres, tous en graphies anciennes. Lorsqu'il entra dans la maison, le roi Gong entendit le son des tambours, des cithares, des cloches et des pierres musicales. Pris de peur, il mit alors fin à ses projets, [la maison] ne fut pas détruite. » (*Han shu* 30, p. 1706). Xu Shen offre un témoignage similaire dans sa postface au *Shuowen jiezi* (SWJZ XV.1, p. 317). Pour une traduction de cette postface, voir Bottéro 1996, p. 17-42.

<sup>5</sup> Fu Sheng 伏生 fut témoin de nombreux événements historiques. Né à la fin des Royaumes combattants,

Pour le distinguer du texte établi par Kong Anguo qui était appelé *guwen Shangshu*, celui de Fu Sheng fut nommé *jinwen Shangshu* 今文尚書 ou *Livre des Documents en écriture moderne*. Le choix du terme « écriture ancienne » (*guwen* 古文) n'était pas anodin : il signalait l'ancienneté attribuée aux écrits ainsi qualifiés, que leurs défenseurs faisaient remonter à des temps reculés de l'histoire. Leur étaient opposés les textes en « écriture moderne » (*jinwen* 今文), dont la dénomination rappelait, par contraste, leur dimension plus actuelle mais aussi plus officielle. Le terme « écriture moderne » peut en effet désigner l'écriture courante des Han, c'est-à-dire l'« écriture des scribes » (*lishu* 隸書) qui descend en ligne droite de celle de Qin. Malgré les prétentions des tenants des textes *guwen*, leurs adversaires eurent l'avantage sur eux durant la majeure partie des Han, avant de finalement déchoir vers la fin de la période<sup>6</sup>.

Alors que la signification du terme *jinwen* est plutôt claire, celle du terme *guwen* apparaît plus ambiguë : comment comprendre l'épithète *gu* 古 (« ancien »), à quelle époque du passé renvoie-t-il ? D'après Xu Shen 許慎 (58-147), l'auteur du dictionnaire *Shuowen jiezi* 說文解字<sup>7</sup>, « l'écriture ancienne » (*guwen*) était celle employée par Confucius lorsqu'il composa les « Six Classiques » et par Zuo Qiuming 左丘明 (556-451 av. n. è.) dans son commentaire de la *Chronique des Printemps et Automnes* (*Chunqiu* 春秋) ; elle fut finalement abandonnée à l'époque des Qin (221-206)<sup>8</sup>. Le lettré faisait donc remonter le *guwen* aux

---

il assista à l'établissement et à la chute de la dynastie Qin, ainsi qu'aux premiers règnes des Han. C'est durant la période des Qin que, par crainte de voir disparaître le *Shangshu* sous le coup des proscriptions du Premier Empereur, il trouva le moyen de préserver le texte grâce à sa mémoire et quelques écrits en sa possession. Après la fondation de la dynastie Han, il présenta à la cour sa restitution de l'ouvrage, qui fut élevée au rang d'édition officielle du *Shangshu*.

<sup>6</sup> La célèbre controverse entre les partisans des textes en « écriture ancienne » et ceux des textes en « écriture moderne » ressortit avant tout à des luttes d'influences à la cour des Han, qui furent assez intenses tout au long de la dynastie. Quant aux idées promues par les uns et les autres, les divergences étaient en réalité moins profondes que ce qu'il paraît (Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard 2017, p. 317-319). Au sujet de cette toile de fond historique sous les Han, nous renvoyons aux travaux de Michael Nylan (Nylan 1994 et Nylan 1995). Pour une historiographie du débat, voir Ess (van) 1999.

<sup>7</sup> Le *Shuowen jiezi* est le plus ancien dictionnaire étymologique composé en Chine. Il rassemble un total de 9353 caractères, que l'auteur a classés en fonction de 540 graphèmes récurrents dans l'écriture chinoise. L'une des spécificités du *Shuowen jiezi* est de donner pour chaque caractère en « écriture des scribes » (*lishu* 隸書) son équivalent en « écriture sigillaire » (*zhuan* 篆書), c'est-à-dire l'écriture officielle de la dynastie Qin. Le cas échéant, Xu Shen a ajouté les graphies en écriture ancienne (*guwen* 古文), soit celles des écritures des « Six Royaumes ». Pour une explication de la nature du *Shuowen jiezi* et de sa place dans la tradition lettrée chinoise, voir Chen Shihui 2011, p. 17-50. Pour une présentation de l'ouvrage en français, voir Bottéro 1996, p. 48-77.

<sup>8</sup> (.....) 至孔子書六經，左丘明述春秋傳，皆以古文，厥意可得而說。« (.....) Quant à Confucius, qui composa les *Six Classiques*, et Zuo Qiuming, qui présenta la *Chronique des Printemps et Automnes*, ils ont



alentours du 6<sup>ème</sup> et du 5<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. À la suite des recherches inaugurales de Wang Guowei au début du 20<sup>ème</sup> siècle, il est aujourd'hui admis que le terme *guwen* 古文 se rapportait spécifiquement aux écritures des « Six Royaumes » (*liu guo* 六國), c'est-à-dire les principales écritures régionales de l'époque des Royaumes combattants, à l'exception de celle du pays de Qin qui imposa la sienne après avoir unifié l'ensemble du monde chinois<sup>9</sup>.

Par conséquent, lorsque les lettrés des Han évoquaient les textes en « écriture ancienne », ils faisaient référence à des manuscrits anciens qui avaient été produits au sein de l'un des royaumes vaincus par Qin. Dans le cas du *Shangshu* édité par Kong Anguo à partir des manuscrits supposément retrouvés dans la maison de son aïeul, le qualificatif *guwen* 古文 qui lui fut accolé suggérait l'antériorité de ce texte vis-à-vis de celui reconstitué par Fu Sheng. Mais en réalité, l'emploi de ce terme induit en erreur car il fait oublier que le texte présenté par Kong Anguo à la cour était en écriture des scribes (*lishu*), tout comme celui de Fu Sheng. En effet, afin de rendre son travail accessible à ses contemporains, dont une bonne partie ne savait pas lire les écritures pré-impériales, le descendant de Confucius avait transcrit les manuscrits anciens – qui étaient probablement en écriture du pays de Lu – en graphies courantes des Han<sup>10</sup>. En somme, le texte du *Shangshu* de Kong Anguo et celui transmis par Fu Sheng étaient l'un comme l'autre rédigés en « écriture moderne » (*jinwen* 今文)<sup>11</sup>.

Aucun des écrits censés provenir de la demeure de Confucius n'a survécu à la postérité. Malgré les incertitudes autour de ce récit, plusieurs témoignages de la littérature transmise confirment que des manuscrits des « Six Royaumes » avaient bien refait surface à l'époque Han. Xu Shen en l'occurrence, recense dans son dictionnaire *Shuowen jiezi* environ cinq cents graphies en « écriture ancienne » (*guwen* 古文), tirées d'après lui des « écrits du mur [de la maison] de Confucius » et d'autres manuscrits anciens qui avaient été remis à la cour impériale<sup>12</sup>.

---

tous deux utilisé l'écriture ancienne dont on peut expliquer le sens. » (SWJZ XV.1, p. 316 ; trad. d'après Bottéro).

<sup>9</sup> Wang Guowei 1923 (2001), p. 186-187. Pour un résumé récent de la question, voir Zhang Fuhai 2007, p. 1-7. Cette dernière étude propose une synthèse sur la somme de graphies *guwen* 古文 redécouvertes sous les Han, ainsi que des réflexions autour de la signification de cette notion à l'époque.

<sup>10</sup> Ce procédé consistant à transcrire une « écriture ancienne » (*guwen* 古文) en « écriture des scribes » (*lishu* 隸書), est désigné par le terme *liding* 隸定. Sur les notions de *liding* 隸定 et de *guwen* 古文, voir Xu Zaiguo 2002, p. 1-9.

<sup>11</sup> En fait, les textes en « écriture ancienne » redécouverts sous les Han ont systématiquement été transcrits en écriture standard de l'époque. Le choix du terme *guwen* 古文 est avant tout politique. Il s'agissait, pour les partisans de ces écrits, de revendiquer l'ancienneté – et par conséquent la légitimité – de leur tradition par rapport à celle établie au début des Han.

<sup>12</sup> C'est dans sa postface que Xu Shen précise la provenance des centaines de graphies anciennes réunies

Bien que cette attribution soit incertaine, les paléographes modernes ont observé que la plupart des graphies en « écriture ancienne » du *Shuowen jiezi* sont bien attestées dans des inscriptions des Zhou orientaux, en particulier celles des pays de Lu et de Qi, dont les écritures témoignent de nombreuses similitudes en raison de leur proximité géographique et culturelle<sup>13</sup>. Ainsi, quelles que soient les circonstances exactes de la découverte des écrits qui furent associés à la demeure de Confucius ou aux autres textes réapparus à la même époque, Xu Shen eut certainement accès à des manuscrits en écriture de Lu ou de Qi, ou tout au moins à des témoignages écrits qui avaient conservé des graphies anciennes<sup>14</sup>.

Même si les « écrits du mur [de la maison] de Confucius » bénéficièrent d'une grande renommée du fait de leur origine présumée, ils ne représentaient cependant pas un exemple isolé. D'autres événements analogues se produisirent à la faveur de l'abolition, en 191 avant notre ère, de « l'Édit sur la dissimulation des documents » instauré sous la dynastie Qin. Un climat favorable à la « redécouverte » des textes anciens prédominait : les empereurs encourageaient alors les détenteurs d'écrits des « Six Royaumes » à se présenter à la cour<sup>15</sup>. Du temps des souverains Wen 文 et Jing 景 (de l'an 179 à l'an 141), l'empire connut un renouveau culturel et littéraire, qui ouvrit la voie à l'établissement d'un corpus canonique d'inspiration confucéenne sous le règne de leur successeur, l'empereur Wu 武 (141-87)<sup>16</sup>.

C'est à cette époque qu'une copie en « écriture ancienne » (*guwen* 古文) du *Commentaire de Zuo de la Chronique des Printemps et Automnes* (*Chunqiu Zuo shi zhuan* 春秋左氏傳), communément appelé *Commentaire de Zuo* (*Zuozhuan* 左傳), serait réapparue<sup>17</sup>. Une version de cet ouvrage attribué par la tradition à Zuo Qiuming 左丘明, qui aurait été un

---

dans son ouvrage. Voir Bottéro 1996, p. 33-35.

<sup>13</sup> Très tôt, Wang Guowei avait démontré, au moyen d'une comparaison rigoureuse et systématique, que les graphies *guwen* rapportées dans le *Shuowen jiezi* sont surtout similaires à celles des « Six Royaumes » (Wang Guowei 1923 (2001), p. 182-187). Toutefois, les découvertes récentes ont amené les spécialistes actuels à apporter quelques nuances à cette interprétation (Zhang Fuhai 2007, p. 327-331).

<sup>14</sup> Sur la question de la provenance des graphies *guwen* du *Shuowen jiezi*, voir Zhang Fuhai 2007, p. 303-327.

<sup>15</sup> Pour un résumé de ces redécouvertes à l'époque des Han, voir Zhang Fuhai 2007, p. 7-14.

<sup>16</sup> Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard 2017, p. 295-297.

<sup>17</sup> La tradition a préservé deux autres commentaires de la *Chronique des Printemps et Automnes*, le *Commentaire de maître Gongyang* (*Chunqiu Gongyang zhuan* 春秋公羊傳) et le *Commentaire de maître Guliang* (*Chunqiu Guliang zhuan* 春秋穀梁傳), qui appartenaient à la tradition en « écriture moderne » et étaient hautement estimés durant la majeure partie de la dynastie Han. Lorsque la tradition en « écriture ancienne » devint la nouvelle orthodoxie, ils s'effacèrent au profit du *Commentaire de Zuo* (Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard 2017, p. 318). Pour une présentation de ces trois commentaires, voir Cheng A., in Loewe (éd.) 1993, p. 67-76.

contemporain de Confucius au pays de Lu où il vivait lui aussi, aurait été offerte à la cour par Zhang Cang 張蒼 (m. 151 av. n. è.), un ministre érudit dont les ancêtres venaient des territoires de l'ancien royaume de Wei 魏<sup>18</sup>. Cette découverte inaugurerait une longue tradition exégétique du commentaire qui connut une grande fortune à partir de la fin des Han, alors que la tradition *guwen* avait fini par prévaloir à la cour<sup>19</sup>.

La ferveur pour les textes anciens toucha également les princes de la lignée impériale. Liu De 劉德 (?-130 av. n. è.), fils de l'empereur Jing (Han Jingdi 漢景帝), également connu sous le nom de « roi Xian de Hejian » (Hejian Xian wang 河間獻王), aurait été un amateur d'écrits anciens<sup>20</sup>. Il aurait constitué une bibliothèque comparable à celle de la cour impériale, qui comportait non seulement des copies anciennes du *Shangshu*, du *Livre des Odes de la tradition de Mao* (*Maoshi* 毛詩) et du *Zuozhuan*, mais également des ouvrages relatifs aux rites (*li* 禮), tels que les *Officiers des Zhou* (*Zhou guan* 周官) autrement appelés *Rites des Zhou* (*Zhou li* 周禮), le *Livre des Rites* (*Liji* 禮記), et encore d'autres écrits semblables<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Zhang Fuhai 2007, p. 10.

<sup>19</sup> Le lettré Liu Xin 劉歆 (50 av. n. è. - 23 de. n. è.), qui remplit notamment la fonction de bibliothécaire des Archives impériales, joua un rôle crucial dans l'édification de la tradition des textes en écriture ancienne (*Han shu* 36, p. 1967).

<sup>20</sup> Le *Han shu* rapporte : 河間獻王德以孝景前二年立，修學好古，實事求是。從民得善書，必為好寫與之，留其真，加金帛賜以招之。繇是四方道術之人不遠千里，或有先祖舊書，多奉以奏獻王者，故得書多，與漢朝等。是時，淮南王安亦好書，所招致率多浮辯。獻王所得書皆古文先秦舊書，周官、尚書、禮、禮記、孟子、老子之屬，皆經傳說記，七十子之徒所論。« Le roi Xian de Hejian, [Liu] De, fut établi à la deuxième année du règne de [l'empereur] Xiaojing (en 155 av. n. è.). Il s'adonnait à l'étude et aimait l'ancien, dans une quête de la vérité par l'examen des faits. Il récupéra auprès du peuple des écrits excellents, ne manquant pas de doter ceux qui aimaient écrire et gardant auprès de lui les vrais [érudits]. Il offrait toujours plus d'or et de soie pour inciter les gens [à lui présenter des écrits]. Aux quatre coins du royaume, des hommes à techniques, sans s'effrayer de la distance, [se rendirent] en grand nombre [à la cour du] roi Xian afin de lui offrir des écrits anciens hérités de leurs ancêtres. Le roi Xian obtint alors une multitude d'écrits, rivalisant avec la cour des Han. En ce temps-là, le roi de Huainan, An, affectionnait lui aussi les écrits, [mais] il rassemblait surtout des discussions superficielles. Les livres réunis par le roi Xian étaient de vieux ouvrages en écriture ancienne de la période antérieure à [la dynastie] Qin, tels que les *Officiers des Zhou*, le *Livre des Documents*, les *Rites*, le *Livre des Rites*, le *Mencius*, le *Laozi*. Tous ces écrits étaient des classiques et leurs commentaires, des propos et des notes, qui avaient été discutés par les soixante-dix disciples du Maître (Confucius). » (*Han shu* 53, p. 2410 ; notre traduction).

<sup>21</sup> La transmission des textes en rapport avec les traditions rituelles (*li* 禮) est très complexe, en raison de la coexistence de plusieurs lignées de transmission dont celle du *Liji* 禮記, qui est la seule à avoir survécu à la postérité. Le *Han shu* mentionne également la découverte du *Li gujing* 禮古經 (*Classique ancien des Rites*) qui fut exhumé à l'époque de l'empereur Wu, près de la ville de Qufu où les écrits de la maison de Confucius avaient été mis au jour (*Han shu* 30, p. 1709-1710). Les découvertes de manuscrits au cours des dernières dizaines d'années ont relancé les débats autour de la formation des textes rituels. D'après Xing Wen, le terme *li* 禮 « rite » est un concept large, qui ne renvoie pas nécessairement à des ouvrages spécifiques (Xing Wen 2014).

Un peu plus tard sous le règne de l'empereur Xuan (Han Xuandi 漢宣帝, r. 74-49 av. n. è.), des manuscrits du *Classique des Mutations* (*Yijing* 易經) ou *Mutations des Zhou* (*Zhou yi* 周易), des *Rites* (*Li* 禮) et de la *Chronique des Printemps et Automnes* (*Chunqiu* 春秋) auraient été retrouvés dans une habitation située dans la préfecture de Henei 河內<sup>22</sup>. Enfin, un texte nommé *Classique des Mutations en écriture ancienne* (*guwen Yijing* 古文易經), de provenance inconnue, serait apparu dans la collection de la bibliothèque impériale à l'époque des empereurs Cheng (Han Chengdi 漢成帝, r. 33-7 av. n. è.) et Ai (Han Aidi 漢哀帝, r. 7-1 av. n. è.)<sup>23</sup>.

Les témoignages traditionnels n'évoquent pas de découvertes de manuscrits anciens à l'époque des Han orientaux (25-220) et des Trois Royaumes (220-280). Le mouvement de renouveau littéraire que la cour avait activement soutenu sous les Han occidentaux et qui avait contribué à la redécouverte de manuscrits anciens, avait perdu en vigueur. De surcroît, les lettrés se détournaient toujours plus des activités de l'Académie impériale, qui consistaient selon eux en des exégèses verbeuses et stériles. Mais l'intérêt pour les lettres n'avait pas tari pour autant, la nouvelle impulsion étant dirigée vers le retour à l'ancien et la quête d'authenticité<sup>24</sup>. L'étude des textes se concentrait désormais dans des cadres privés, comme dans les écoles fondées par les érudits Ma Rong 馬融 (79-166) et Zheng Xuan 鄭玄 (127-200), qui attirèrent de nombreux disciples auprès d'eux.

---

<sup>22</sup> L'anecdote est évoquée dans le chapitre « Zheng shuo 正說 » du *Lunheng* 論衡 (*Balance des discours*) de Wang Chong 王充 (27-97) : 至孝宣皇帝之時，河內女子發老屋，得逸易、禮、尚書各一篇，奏之。宣帝下示博士，然後易、禮、尚書各益一篇，而尚書二十九篇始定矣。« Du temps de l'empereur Xiaoxuan, une jeune femme de Henei restaurait sa vieille maisonnée, lorsqu'elle y trouva un chapitre perdu des *Mutations*, un des *Rites* et un du *Livre des Documents*, qu'elle offrit à la cour. L'empereur Xuan les montra à des lettrés au vaste savoir (*boshi*) et ordonna ensuite à chacun d'entre eux de s'occuper d'un des chapitres. Les vingt-neuf chapitres du *Livre des Documents* commencèrent alors à être fixés. » (*Lunheng* 81.3, p. 1124 ; notre traduction). La mention de « vingt-neuf chapitres du *Livre des Documents* » se réfère probablement à la version reconstituée par Fu Sheng, ce qui signifie que la copie du texte évoquée dans cette anecdote ne relevait pas de la tradition en « écriture ancienne » (*guwen* 古文).

<sup>23</sup> Pour un résumé de ces découvertes, voir Li Ling 2004 (2008), p. 89-91.

<sup>24</sup> Cheng A. 1997, p. 309-310.

## 2. La tombe de Jizhong

Il faut attendre l'époque des Jin occidentaux (265-316) pour que de nouveaux écrits réapparaissent, dans un contexte tout à fait différent des découvertes précédentes. L'*Histoire des Jin* (*Jin shu* 晉書) nous apprend ainsi qu'en l'an 280 ou 281, un dénommé Fou Zhun 不準 trouva par hasard un ensemble de manuscrits, alors qu'il pillait une tombe royale ancienne. Il s'agit de la première découverte d'écrits à l'intérieur d'une tombe, qui sera d'ailleurs suivie, à partir du 20<sup>ème</sup> siècle, par de nombreux événements analogues. En effet, une grande partie des manuscrits mis au jour à l'époque contemporaine proviennent de sépultures, et non pas de vestiges d'habitations à la manière des « écrits du mur [de la maison] de Confucius ».

Les textes exhumés sous les Jin sont appelés « écrits du tombeau de Ji » (*Jizhong shu* 汲冢書), d'après le nom de la commanderie de Ji 汲 (située dans l'actuelle province du Henan) où ils furent retrouvés. D'après le récit, Fou Zhun se serait introduit dans la tombe d'un souverain de l'ancien royaume de Wei 魏, le roi Xiang (Wei Xiangwang 魏襄王, r. 319-296 av. n. è.) ou, plus probablement, le roi Anxi (Wei Anxiwang 魏安釐王, r. 276-243 av. n. è.)<sup>25</sup>. Les autorités auraient arrêté le voleur et récupéré les écrits de la sépulture, qui furent ensuite envoyés à la capitale. Les manuscrits étaient fort endommagés, la tombe ayant fait l'objet de plusieurs pillages. L'empereur Wu des Jin (Jin Wudi 晉武帝, r. 266-290) sollicita alors les lettrés les plus réputés de son temps pour entreprendre la reconstitution, la lecture et l'édition de ces manuscrits qui avaient été composés environ six siècles auparavant. Le travail réalisé aboutit à un corpus très conséquent de 75 chapitres (*pian* 篇) regroupés en 16 titres, ce qui représentait un total de plus de 100 000 caractères<sup>26</sup>.

L'ouvrage le plus connu de ce corpus est le *Jinian* 紀年, une chronique du pays de Wei communément nommée *Annales de bambou* (*Zhushu jinian* 竹書紀年), en référence au

<sup>25</sup> Le nom de ce roi est en effet cité dans la « Biographie de Shu Xi » (« Shu Xi zhuan 束皙傳 ») du *Jin shu* 晉書, qui rapporte : 初, 太康二年, 汲郡人不準盜發魏襄王墓, 或言安釐王冢, 得竹書數十車。其紀年十三篇, 記夏以來至周幽王為犬戎所滅, 以事接之, 三家分, 仍述魏事至安釐王之二十年。蓋魏國之史書, 大略與春秋皆多相應。 « Autrefois, à la deuxième année de l'ère Taikang, un homme de la commanderie de Ji [nommé] Fou Zhun pilla la tombe du roi Xiang de Wei ; d'aucuns disent le tombeau du roi Anxi. Il y trouva dix charrettes d'écrits sur bambou, parmi lesquels treize chapitres des *Annales*, qui consignent [les événements historiques] depuis les Xia jusqu'à la destruction du roi You des Zhou par les Quanrong, puis toutes les affaires qui suivirent, de la partition [de Jin] entre les mains des trois familles (Han, Zhao et Wei) aux affaires de Wei, qui sont décrites jusqu'à la vingtième année du roi Anxi. Il s'agit des écrits historiques du royaume de Wei, qui s'accordent dans les grandes lignes avec la *Chronique des Printemps et Automnes*. » (*Jin shu* 51, p. 1432 ; notre traduction).

<sup>26</sup> L'ensemble du récit de cette découverte est rapporté dans la biographie de Shu Xi, qui fut l'un des lettrés chargés de restituer ces écrits (voir *Jin shu* 51, p. 1433).

support d'écriture du manuscrit. Ces annales ont été reproduites jusqu'à nos jours, mais il en existe différentes versions relativement complètes, qui rendent l'histoire de leur transmission assez complexe<sup>27</sup>. Un seul autre texte du corpus, la narration pseudo-historique de la *Biographie de Mu, Fils du Ciel* (*Mu Tianzi zhuan* 穆天子傳), a été transmis de manière ininterrompue jusqu'à l'époque moderne. La collection de Jizhong comprenait encore d'autres écrits à caractère historique, tels que le *Liangqiu cang* 梁丘藏 qui est une autre chronique de Wei, trois chapitres des *Propos sur les principautés* (*Guoyu* 國語) en lien avec l'histoire des pays de Chu et de Jin, ainsi que des textes titrés *Documents des Zhou* (*Zhou shu* 周書) et *Discussions sur les affaires de Chu* (*Lun Chu shi* 論楚事).

En outre, plusieurs écrits de la tombe de Jizhong relevaient de la tradition divinatoire. Les textes évoquent une version du *Yijing* 易經, qui était accompagnée d'un commentaire (le *Gua xia Yijing* 卦下易經 ou *En aval des hexagrammes du Classique des Mutations*), un texte intitulé *Oracles des Mutations des hexagrammes du Yin-Yang* (*Yi zhou yin-yang gua* 易繇陰陽卦), ainsi que des écrits comme le *Gongsun Duan* 公孫段 et le *Shi chun* 師春, traitant également de l'art divinatoire<sup>28</sup>. Tous ces textes ont, semble-t-il, disparu assez rapidement, sans doute dès la fin de la période des Jin occidentaux, qui fut marquée par une grave crise politique au lendemain de la mort de l'empereur Wu en l'an 290 de notre ère.

Les aléas de l'histoire empêchèrent la transmission de la majeure partie des écrits pré-impériaux exhumés sous les Han et les Jin occidentaux. Les témoignages rapportent que le contexte des Han occidentaux fut propice à la redécouverte d'écrits anciens, qui avaient été composés quelques siècles plus tôt, avant l'unification impériale. Certes, les récits traditionnels qui relatent les circonstances de ces trouvailles sont parfois peu vraisemblables. Néanmoins, des témoignages indirects disséminés au sein de la littérature transmise, ainsi que les données archéologiques et paléographiques modernes, montrent que des écrits des « Six Royaumes » avaient bien refait surface à la cour et dans les milieux lettrés des Han. Les manuscrits de Jizhong de l'époque des Jin occidentaux représentent quant à eux un précédent dans l'histoire des découvertes de manuscrits déposés dans des tombes<sup>29</sup>. Ces événements,

<sup>27</sup> Pour un résumé, voir Nivison, in Loewe (éd.) 1993, p. 39-47.

<sup>28</sup> Pour la liste complète des manuscrits de Jizhong, ainsi qu'un résumé exhaustif des autres découvertes de manuscrits avant le 20<sup>ème</sup> siècle, voir Li Ling 2004 (2008), p. 92-97.

<sup>29</sup> D'après l'*Histoire des Qi du Sud* (*Nan Qi shu* 南齊書), des fiches de bambou inscrites auraient été retrouvées dans une tombe au cours de cette dynastie (479-502). Voir *Nan Qi shu* 21, p. 398.

autrefois isolés, sont devenus récurrents à l'époque contemporaine, à la faveur du développement de l'archéologie.

## **B. La période moderne et contemporaine**

Depuis le début du 20<sup>ème</sup> siècle, les fouilles archéologiques ont permis d'exhumer un volume considérable de manuscrits de la Chine ancienne. On identifie deux cas de figure : soit les manuscrits ont été entreposés dans des tombes, le dépôt étant donc volontaire, soit ils ont été mis en rebut, le dépôt étant dans ce cas involontaire<sup>30</sup>. De manière générale, les manuscrits placés dans les tombes expriment des choix et des goûts individuels<sup>31</sup>, alors que ceux mis en rebut concernent plutôt les activités d'un groupe de personnes, d'une collectivité, ou encore d'un corps administratif. À ce jour, environ 130 tombes fouillées scientifiquement ont révélé des milliers de livres et de documents qui sont datés entre le 5<sup>ème</sup> siècle avant notre ère et le début de l'ère chrétienne, tandis qu'une centaine de sites ou de lieux abandonnés (bâtiments, puits...) ont livré des centaines de milliers de documents<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Venture 2021, p. 9.

<sup>31</sup> Thote 2019, p. 30.

<sup>32</sup> Pour les tombes, nous reprenons le chiffre donné par Alain Thote, qui indique ne prendre en compte que « les tombes fouillées scientifiquement et sur lesquelles les archéologues ont fourni des informations suffisamment fiables » (Thote 2019, p. 14, n. 9). La base de données de l'Institut d'études chinoises de l'Université de Heidelberg (<http://projects.zo.uni-heidelberg.de/manuscript/index.php/>) recense un total de 237 sites (tombes, puits, sites d'habitat ou de défense, etc.) et corpus, en incluant tous ceux qui ont livré au moins un document sur bambou, sur bois, sur soie, ou une inscription sur jade ou un ostracon. Ce chiffre intègre les corpus provenant de sites qui n'ont pas été fouillés scientifiquement, ainsi que ceux qui n'ont pas été publiés.

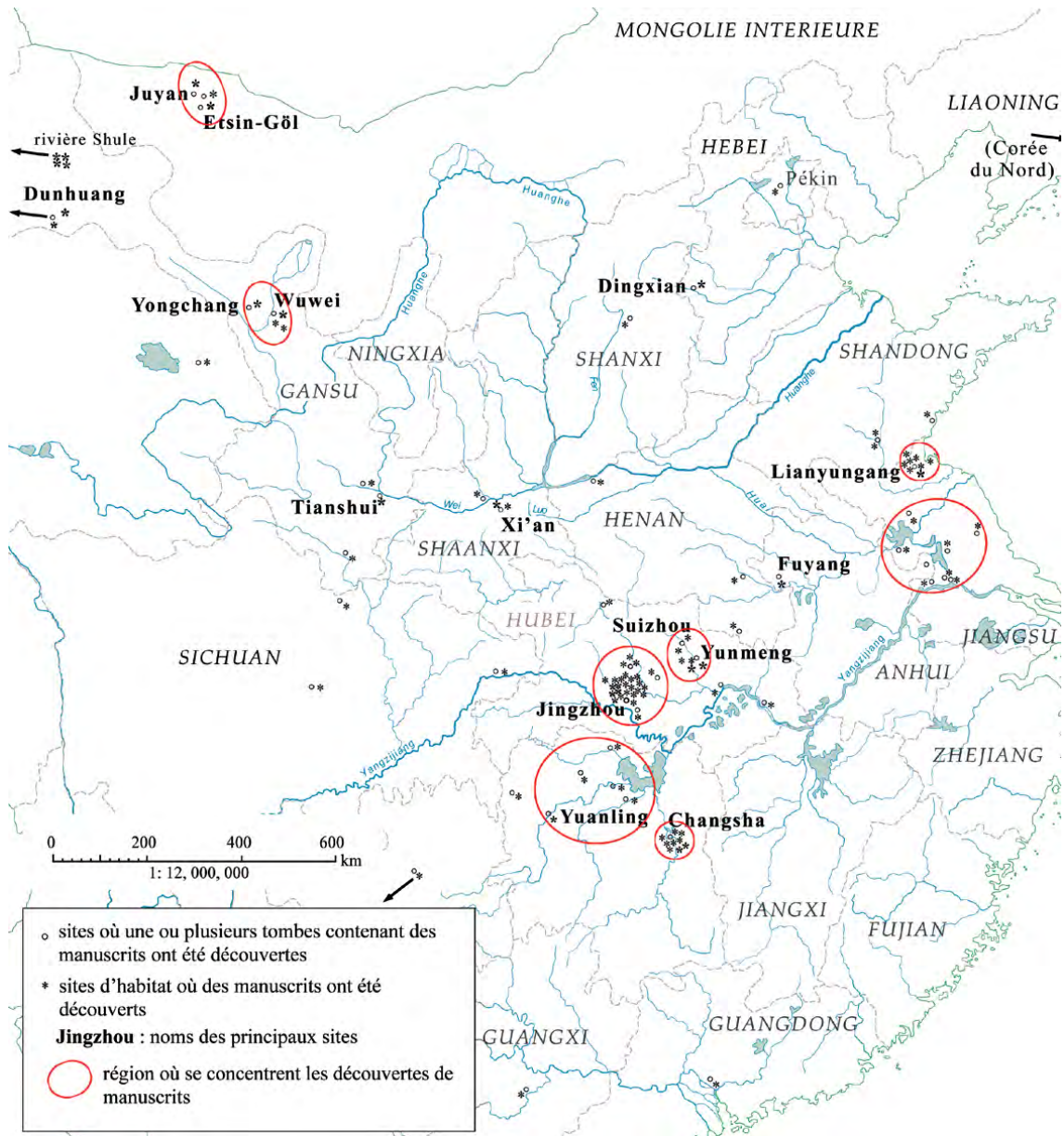


Figure 1 : Carte des sites, tombes et habitats, où des manuscrits ont été découverts (source : Thote 2019)

L'ensemble de ces textes exhumés peuvent être classés selon leur nature ou selon leur fonction. Selon leur nature, on distingue les *textes littéraires* des *textes documentaires*<sup>33</sup>. La première catégorie englobe d'une part les textes philosophiques, historiques, littéraires, soit les écrits susceptibles d'être assimilés aux « belles-lettres » comme les nomme Olivier Venture, d'autre part les textes techniques en rapport avec des domaines comme l'art militaire, la loi, la médecine, ou encore la divination. La deuxième catégorie inclut les documents

<sup>33</sup> Nous suivons ici la division opérée par Olivier Venture qui reprend l'usage des papyrologues et nomme également ces deux catégories « livres » et « documents » (Venture 2021).



funéraires, mais aussi les archives administratives, les registres, les décrets et messages officiels, etc. En règle générale, les textes littéraires sont destinés à la pérennité, contrairement aux textes documentaires ; la valeur qui leur était accordée avant qu'ils ne soient enterrés n'était donc pas la même. Si l'on considère les textes d'après leur fonction, il faut distinguer d'un côté ceux qui sont produits à l'occasion des funérailles et qui sont donc de nature documentaire, de l'autre ceux qui appartenaient au défunt de son vivant et qui ont été sélectionnés pour l'accompagner dans l'au-delà, et qui sont de nature littéraire ou documentaire.

Ces catégories sont utiles pour appréhender les écrits exhumés de la Chine ancienne, mais elles sont loin d'être absolues<sup>34</sup>. La frontière qui les sépare est parfois très mince : un même texte pourra souvent être rangé dans plusieurs catégories à la fois, d'autant plus que les différents domaines relevant de compétences techniques ou de la culture littéraire n'étaient pas séparés dans la Chine ancienne<sup>35</sup>. Rappelons que les *shi* 士 de l'époque des Royaumes combattants étaient justement réputés pour la diversité de leurs savoirs. C'est pourquoi à cette époque, il n'est pas rare de voir réunis, au sein d'une même tombe, des textes relatifs à toutes sortes de disciplines<sup>36</sup>.

Le corpus examiné dans notre étude se compose exclusivement de *textes littéraires* qui furent rédigés aux alentours du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère et qui avaient été déposés volontairement dans des tombes. Nous pourrions nous limiter à une présentation des corpus de manuscrits littéraires, mais nous manquerions alors de les situer dans un contexte général qui permet d'autant mieux d'évaluer leur signification sur le plan scientifique. C'est pourquoi nous proposons de retracer un bref historique des grandes découvertes de manuscrits anciens depuis le 20<sup>ème</sup> siècle, qui ne prétendra pas à l'exhaustivité. Nous suivrons ici un ordre

---

<sup>34</sup> De fait, les critères choisis pour établir une typologie des manuscrits déterminera les différentes catégories qui en seront dégagées. Marc Kalinowski identifie trois catégories, qui reposent sur les rapports entre les écrits, la procédure funéraire et les défunts des sépultures ayant livré les manuscrits en question. Il distingue ainsi les « pièces de circonstances », les « archives personnelles » et les « ouvrages et écrits divers », ces derniers comprenant les écrits issus des traditions intellectuelles et des traditions techniques, ainsi que les textes relatifs à la loi et à son application (Kalinowski 2003, p. 907-917). Alain Thote définit pour sa part six catégories, en fonction du contenu des textes et du lien éventuel entre ce contenu et la vie du défunt. Sa classification inclut les « inventaires et textes en rapport avec les funérailles », les « archives personnelles », les « textes littéraires », les « textes techniques ou relevant des sciences occultes », les « recueils de lois et de règlements », et les « documents divers » comme les cartes géographiques et les cartes de visite (Thote 2019, p. 28-30).

<sup>35</sup> Venture 2021, p. 318.

<sup>36</sup> Ce phénomène est particulièrement saillant dans les tombes de l'époque Han.

chronologique, sans tenir compte des critères géographiques ou typologiques, afin de donner au lecteur une vue panoramique des événements. L'exposé se divise en quatre périodes<sup>37</sup>.

### 1. Du début du 20<sup>ème</sup> siècle à 1949

Du début du 20<sup>ème</sup> siècle jusqu'à 1949, de nombreux savants européens et chinois menèrent des fouilles dans les provinces actuelles du Xinjiang, du Gansu et de la Mongolie intérieure, mettant au jour des milliers de documents, majoritairement en bois et parfois en bambou, qui avaient été abandonnés dans d'anciens sites d'habitation ou de défense. Comme le souligne Olivier Venture, « Ce qui caractérise cette nouvelle ère de découvertes, outre la quantité des documents exhumés, c'est que celles-ci ne sont plus uniquement le fait du hasard, mais qu'elles sont le résultat d'une démarche scientifique visant à trouver dans le sol des traces du passé. »<sup>38</sup>

À partir des premières années du 20<sup>ème</sup> siècle, les explorations débutèrent dans la région du bassin du Tarim. Les sites de Niya 尼雅 et de Loulan 樓蘭 tout d'abord, livrèrent des documents de l'époque des Han orientaux (25-220), des Wei (220-265) et des Jin occidentaux (265-316)<sup>39</sup>. À leur suite, ceux de Dunhuang 敦煌 et de Juyan 居延 révélèrent exclusivement des documents de la dynastie Han (206 av. n.è.-220 de n. è.)<sup>40</sup>. L'ensemble de ces corpus comprenait une très large majorité de textes documentaires : écrits administratifs, extraits d'édits impériaux, correspondances privées, etc. De tels documents, sans équivalent dans la littérature transmise, offrent une vision concrète du fonctionnement de l'administration et un aperçu de la vie quotidienne dans ces régions frontalières de l'empire chinois, qui avaient été intégrées depuis l'époque de Wu des Han (r. 141-87 av. n. è.)<sup>41</sup>. Toutefois, malgré leur nombre conséquent, leur état souvent fragmentaire pose des limites à l'analyse.

Outre ces documents exhumés dans les marges de l'empire et produits par l'administration ou dans un cadre privé, une découverte marquante de la première moitié du

---

<sup>37</sup> Nous reprenons ici les quatre périodes dégagées par Li Ling (Li Ling 2004 (2008), p. 97). Pour un résumé des découvertes de manuscrits des Royaumes combattants, de la période des Qin et des Han au 20<sup>ème</sup> siècle, voir Pian Yuqian 2006, p. 6-26. Le même ouvrage propose aussi un inventaire exhaustif des corpus de manuscrits exhumés entre 1900 et 2002 (Pian Yuqian 2006, p. 379-478).

<sup>38</sup> Venture 2021, p. 62.

<sup>39</sup> Sur ces documents, voir Lin Meicun 1985 et Meng Fanren 1995. Au sujet des découvertes archéologiques dans l'ancien pays de Loulan, voir Hansen 2012, p. 25-55.

<sup>40</sup> Sur les documents Han de Dunhuang, voir Jao Tsung-i et Li Junming 1995. Le corpus de Juyan, avec ses 11000 fiches, est le plus conséquent qui fut découvert à cette époque. Pour une étude ancienne mais très complète des documents de Juyan, voir Loewe 1967. Voir également Loewe 1986.

<sup>41</sup> Yu Yingshi 2008, p. 405-411.

20<sup>ème</sup> siècle est celle des trois manuscrits sur soie de Zidanku 子彈庫 dont un seul, qu'on appelait alors le « Manuscrit sur soie de Chu » (*Chu boshu* 楚帛書) ou l'« Almanach de Chu », était identifié. Le contexte précis de la découverte de ces manuscrits reste inconnu. Ceux-ci proviendraient de la fouille illégale d'une tombe, entre 1934 et 1942, à l'est de la ville de Changsha 長沙 dans le Hunan, qui correspond au sud du territoire de l'ancien royaume de Chu. En 1946, un collectionneur d'art chinois aurait acheté les manuscrits, qui auraient ensuite été acquis par un Américain, dans des circonstances assez troubles. En 1965, Arthur M. Sackler se procura les documents, qui sont depuis lors conservés dans la galerie éponyme située à Washington.

Du fait de leur histoire mouvementée et de la fragilité de leur support, les manuscrits de Zidanku sont sévèrement détériorés ; un seul des trois est complet. Mais ils n'en demeurent pas moins les premiers écrits des Royaumes combattants ainsi que les plus anciens textes sur soie mis au jour à l'époque moderne. Ils représentent un type d'écrit tout à fait différent des documents exhumés dans le nord et le nord-ouest de la Chine, non seulement sur le plan chronologique, mais aussi sur le plan matériel et sur celui du contenu. En l'occurrence, le choix du support et le soin accordé à leur élaboration indiquent que ces manuscrits étaient destinés à être précieusement gardés. Composés de trois textes et d'une série d'illustrations, ces écrits sur soie témoignent de la vision du monde et des croyances religieuses à Chu à l'époque des Royaumes combattants. Ils comportent tout d'abord une cosmogonie décrivant l'aménagement de l'espace et du temps, puis un texte portant sur les désordres naturels et les observances à respecter pour les éviter, ainsi qu'une liste de prescriptions à suivre pour chaque mois de l'année. Ces manuscrits couvrent ainsi des domaines qui n'étaient pas dissociés dans la Chine ancienne, que nous désignerions aujourd'hui par les termes « mythologie », « cosmologie » et « science calendaire ». La richesse de contenu de ces écrits sur soie a donné lieu à de très nombreuses études durant ces dernières dizaines d'années<sup>42</sup>.

## 2. De 1949 à 1970

La période allant de 1949 à 1970 marque le début des découvertes, par des archéologues, de manuscrits déposés dans des tombes, dont une partie est de nature littéraire.

---

<sup>42</sup> De façon non exhaustive, nous renvoyons, en chinois, à Li Ling 1985, Jao Tsung-i et Zeng Xiantong 1985. En anglais, voir Barnard 1973, ainsi que Li Ling 2017a (Falkenhausen (von) trad. 2021) et Li Ling 2017b. En français, voir Kalinowski 2004.

En 1957, 148 lattes de bambou inscrites furent exhumées dans la tombe M1 de Changtaiguan 長臺關, près de la ville de Xinyang 信陽 dans la province du Henan. Le défunt de la sépulture était certainement un membre de la haute aristocratie de Chu, qui fut enterré vers l'an 300 avant notre ère<sup>43</sup>. Les spécialistes eurent alors de grandes difficultés à lire ces lattes qui étaient fortement endommagées, et dont une partie présente quelques analogies avec des textes transmis comme le *Mozi* 墨子 et le *Kongzi jiyu* 孔子家語<sup>44</sup>. D'autre part, 29 lattes de ce corpus dressent la liste des objets qui furent entreposés dans la tombe lors des funérailles du défunt<sup>45</sup>. Ce type de documents, qui sont appelés « inventaires funéraires » (*qiance* 遣策), ne sont pas évoqués dans la littérature transmise, alors qu'ils représentent la majorité des écrits retrouvés dans les tombes de Chu<sup>46</sup>. Ils sont en revanche absents dans les tombes à manuscrits de Qin, mais redeviennent prédominants dans celles de l'époque Han.

Deux ans après la découverte de Changtaiguan, un ensemble comportant près de 500 fiches de bambou de l'époque Han fut mis au jour dans la tombe M6 de Mozuizi 磨嘴子, à proximité de la ville de Wuwei 武威 dans le centre du Gansu<sup>47</sup>. Ce corpus, qui date du règne de Wang Mang 王莽 (r. 9-23) ou du début des Han orientaux, est bien conservé. Il est connu pour avoir livré trois copies partielles de l'ouvrage nommé *Cérémonial*, le *Yili* 儀禮<sup>48</sup>. Des fragments de manuels appelés « livres des jours » (*rishu* 日書), un genre d'écrit très en vogue à l'époque des Royaumes combattants, des Qin et des Han, mais inexistant dans la littérature transmise, comptent également parmi les découvertes notables de cette tombe<sup>49</sup>.

Le premier corpus à avoir été exhumé dans la région du district de Jiangling 江陵 (province du Hubei), qui correspond au cœur de l'ancien royaume de Chu, est celui de Wangshan 望山. En 1965, un corpus de plus de 200 lattes de bambou en écriture de Chu a été retrouvé dans la tombe M1 de ce site archéologique. Ces documents consistent pour l'essentiel en des rapports de séances divinatoires et des descriptions des sacrifices offerts en

<sup>43</sup> Venture 2021, p. 24-25.

<sup>44</sup> Li Ling 2004 (2008), p. 191-208.

<sup>45</sup> *Wenwu cankao ziliao* 1957, 9, p. 21-30, *Xinyang Chu mu*, et *Chu di chutu Zhanguo jiance heji (er) : Geling Chu mu zhujian – Changtaiguan Chu mu zhujian*.

<sup>46</sup> Venture 2021, p. 28. Comme l'observe Marc Kalinowski, l'intérêt de ces « pièces de circonstances » exclusivement liées aux funérailles du défunt, « est surtout archéologique et lexicographique, permettant d'identifier dans bien des cas les objets concrets auxquels correspondent les termes stipulés dans les listes » (Kalinowski 2003, p. 908).

<sup>47</sup> *Kaogu* 1960, 5, p. 10-12, et *Wuwei Han jian*.

<sup>48</sup> Sur le *Yili* de Mozuizi, voir Venture 2014.

<sup>49</sup> Pour une présentation en anglais des documents de Mozuizi, voir Loewe 1965. Sur les *rishu* 日書, voir la somme éditée par Donald Harper et Marc Kalinowski (Harper et Kalinowski 2017).

l'honneur du défunt de la tombe<sup>50</sup>. Bien qu'ils constituent des témoignages précieux pour notre connaissance de la religion de Chu, leur étude est limitée par leur état de dégradation assez avancé.

La vingtaine d'années qui a suivi la fondation de la République Populaire de Chine a donné lieu à plusieurs découvertes majeures de manuscrits sur bambou du royaume de Chu. À l'exception des écrits de Mozuizi, les corpus exhumés durant cette période sont souvent irrémédiablement détériorés. Outre les dommages qu'ils ont subis en ayant passé plus de deux mille ans sous terre, ces manuscrits ont surtout souffert des défauts propres aux méthodes de préservation des matériaux fragiles alors en vigueur, qui étaient beaucoup moins efficaces qu'aujourd'hui. Par conséquent, une grande partie du contenu de ces écrits sur bambou ne pourra probablement jamais être correctement lue.

### 3. Des années 1970 à 1990

Un saut qualitatif et quantitatif s'est produit entre les années 1970 et les années 1990 dans le domaine d'étude des manuscrits. En l'occurrence, de volumineux corpus de la dynastie Han, au contenu plus varié que ceux découverts au début du 20<sup>ème</sup> siècle, furent mis au jour par les archéologues.

En 1972 tout d'abord, la tombe M1 du site de Yinqueshan 銀雀山 se trouvant à Linyi 臨沂 dans la province du Shandong, révéla un ensemble de près de 5000 lattes de bambou de l'époque des Han occidentaux (milieu du 2<sup>ème</sup> siècle avant notre ère)<sup>51</sup>. Cette tombe est célèbre pour avoir livré les plus anciennes versions de manuels de stratégie militaire de la Chine ancienne, tels que *L'art de la guerre de Sunzi* (*Sunzi bingfa* 孫子兵法), *L'art de la guerre de Sun Bin* (*Sun Bin bingfa* 孫臏兵法), *Les six stratégies secrètes* (*Liu tao* 六韜) et le *Wei Liaozi* 尉繚子. On y trouve également des textes en rapport avec les techniques de défense militaire, à la manière de certains chapitres du *Mozi* ou du *Guanzi* 管子, ainsi que des fragments de textes littéraires, des manuels de divination et un calendrier<sup>52</sup>. Le corpus de

---

<sup>50</sup> Par ailleurs, un inventaire funéraire inscrit sur une soixantaine de fiches fut découvert la même année dans la tombe M2 du même site (*Wenwu* 1966, 5, p. 33-55). Voir également *Wangshan Chu jian*, ainsi que Huang P. 1998 en anglais.

<sup>51</sup> *Wenwu* 1974, 2, p. 15-26.

<sup>52</sup> Pour une édition des manuscrits, voir *Yinqueshan Han mu jian (yi)* et *Yinqueshan Han mu jian (er)*, 2010. Parmi les textes littéraires du corpus, les spécialistes ont notamment identifié des passages analogues à ceux présents dans l'ouvrage transmis sous le nom de *Yanzi Chunqiu* 燕子春秋 (*Printemps et Automnes de Yanzi*). L'un des manuscrits du corpus rapporte également un dialogue entre Yi Yin et le prince Tang, mais qui est

Yinqueshan est assez représentatif de la variété des écrits qui pouvaient être déposés dans une même tombe à l'époque des Han.

La découverte des sépultures de Mawangdui 馬王堆, aujourd'hui situées au cœur de la ville de Changsha 長沙 dans le Hunan, est l'un des événements majeurs de la période. Le site, fouillé entre 1972 et 1973, est composé de trois tombes de grande taille, qui appartenaient à des aristocrates ayant vécu au début des Han occidentaux<sup>53</sup>. La tombe M3 en particulier, a révélé un important ensemble de documents, consistant en près de 600 lattes de bambou, plus d'une quinzaine de tablettes en bois, ainsi qu'une vingtaine de pièces sur soie inscrites. Parmi les manuscrits de cette tombe, se trouvaient notamment une copie du *Yijing* 易經 et deux du *Laozi* 老子, qu'accompagnaient d'autres textes philosophiques. On notera par ailleurs la présence d'un écrit, le « Jiu zhu 九主 » (« Les neuf maîtres ») consistant en un dialogue entre Yi Yin et le prince Tang. En outre, la même tombe comportait des chroniques historiques, ainsi qu'un grand nombre de textes techniques en lien avec l'astronomie, l'hémérologie, la médecine et les arts de la longue vie, la divination et la magie<sup>54</sup>. À l'instar du corpus de Yinqueshan, celui de Mawangdui se caractérise également par sa très grande diversité. Au reste, de même que les trois « Manuscrits sur soie de Chu », les écrits de ce corpus sont parfois complétés par des illustrations. Ces manuscrits, qui sont bien conservés dans l'ensemble, offrent un aperçu des savoirs, des goûts philosophiques et littéraires de l'élite de l'époque Han<sup>55</sup>.

En 1973, l'imposante tombe de Liu Xiu 劉脩 (? – 55 av. n. è.), qui portait le titre de roi Huai du royaume de Zhongshan (Zhongshan Huai wang 中山懷王), fut exhumée à Bajiaolang 八角廊, près de Dingxian 定縣 dans la province du Hebei. Un ensemble comportant un

---

très peu intelligible en raison du mauvais état des fiches concernées.

<sup>53</sup> Les chercheurs ont pu identifier les défunts. La tombe M1, dans laquelle on retrouva des inventaires funéraires, était la mieux préservée des trois. Elle appartenait à Xin Zhui 辛追 (m. 168 av. n. è.), qui portait le titre de marquise de Dai 戴. La tombe M2, qui avait été sévèrement pillée, était celle de son mari Li Cang 利蒼 (m. 186 av. n. è.), marquis de Dai et chancelier du royaume de Changsha 長沙. La tombe M3 était probablement celle de leur fils. Voir *Wenwu* 1974, 7, p. 39-48, *Changsha Mawangdui yi hao Han mu* et *Changsha Mawangdui er san hao Han mu (di yi juan)*.

<sup>54</sup> Tout ce qui relevait des arts mantiques occupait une place importante dans la culture des Han. Sur ce sujet, voir Kalinowski 2005b.

<sup>55</sup> Nous n'avons mentionné que quelques titres représentés dans ce corpus. Pour une édition complète de ces manuscrits, voir *Changsha Mawangdui Han mu jianbo jicheng*. Outre une très abondante littérature en langue chinoise, la sinologie occidentale a produit un certain nombre de travaux portant sur les différents écrits de Mawangdui. Nous citerons, de façon non exhaustive et par ordre chronologique : Shaughnessy 1996, Yates 1997, Chang et Feng 1998, Kalinowski 1998, Harper 1998, Lai Guolong 2003, Csikszentmihalyi 2004, Waring 2020. Pour une présentation globale du corpus, voir Kalinowski 2005a.

millier de fiches de bambou avait été déposé auprès du défunt<sup>56</sup>. Du fait qu'il inclut majoritairement des textes littéraires, ce corpus est particulièrement intéressant pour les spécialistes, mais son très mauvais état général limite fortement les possibilités de recherches. Parmi les écrits qui ont pu être identifiés, on en dénombre une trentaine relevant de la tradition confucéenne, dont une copie ancienne du *Lunyu* 論語, des fragments analogues à plusieurs chapitres du *Xunzi* 荀子, du *Jardin des anecdotes* (*Shuoyuan* 說苑), des *Propos de l'école de Confucius* (*Kongzi jiyu*), ou encore du *Livre des Rites de Dai l'ancien* (*Da Dai Liji* 大戴禮記). La plus ancienne version du *Wenzi* 文子 fut également mise au jour dans ce corpus<sup>57</sup>. La découverte de Bajiaolang a remis en question certaines conceptions traditionnelles, selon lesquelles une partie de ces écrits étaient des apocryphes postérieurs à la dynastie Han.

En 1977, un ensemble d'environ 1200 lattes des Han occidentaux a été découvert dans la tombe M1 de Shuanggudui 雙古堆, à proximité de la ville de Fuyang 阜陽 (province de l'Anhui). Tout comme le corpus de Dingxian, ces manuscrits sont sévèrement détériorés<sup>58</sup>. Parmi les écrits notables qui y ont été distingués, on compte des fragments du *Livre des Odes* (*Shijing* 詩經) et du *Yijing* 易經<sup>59</sup>, des annales historiques, ainsi qu'une copie du *Cangjie pian* 倉頡篇, un manuel d'apprentissage des caractères qui, disparu depuis la dynastie Tang, était jusqu'alors uniquement connu à travers des mentions dans la littérature transmise<sup>60</sup>. La collection comporte également un traité de pharmacopée, un texte décrivant des exercices respiratoires, un autre rapportant des prescriptions médicales, ou encore des manuels d'hémérologie.

Quelques années plus tard, entre 1983 et 1986, le site de Zhangjiashan 張家山 dans le district de Jiangling (Hubei) révéla plus de deux mille fiches de bambou, qui avaient été déposées dans plusieurs tombes, notamment celles nommées M247, M327 et M336 ; la première en ayant livré plus d'un millier à elle seule<sup>61</sup>. Ces manuscrits composés durant les premières décennies des Han occidentaux, sont divers et variés. Outre des inventaires

<sup>56</sup> Wenwu 1981, 8, p. 1-10.

<sup>57</sup> Wenwu 1981, 8, p. 11-12. Pour une présentation en anglais de la tombe, du défunt et du corpus de Dingxian, voir Els (van) 2009.

<sup>58</sup> Wenwu 1978, 8, p. 12-31.

<sup>59</sup> Edward Shaughnessy a proposé une présentation et une traduction du *Zhouyi* exhumé à Fuyang (Shaughnessy 2014, p. 189-280).

<sup>60</sup> Wenwu 1983, 2, p. 21-23.

<sup>61</sup> Pour la tombe M247, voir Wenwu 1985, 1, p. 1-8, ainsi que l'édition des manuscrits dans *Zhangjiashan Han mu zhujian [er si qi hao mu] : shiwen xiudingben*. Pour les tombes M327 et M336, voir Wenwu 1992, 9, p. 1-11, où elles sont erronément appelées « M127 » et « M136 ».

funéraires, on y recense de nombreux textes techniques : des extraits de codes de lois ainsi que d'autres écrits en rapport avec les activités judiciaires, des textes militaires, des traités médicaux, un recueil de problèmes de calculs, ainsi que des « livres des jours », des manuels d'hémérologie et des calendriers<sup>62</sup>.

Entre les années 1970 et 1990, la majorité des corpus des Han furent exhumés dans le sud de la Chine, même si en parallèle, les sites déjà connus du nord-ouest continuèrent à être fouillés<sup>63</sup>. Il convient par ailleurs de mentionner la découverte, en 1975, de plus d'un millier de fiches de bambou de Qin, dans la tombe M11 de Shuihudi 睡虎地, située dans le district de Yunmeng 雲夢 (province du Hubei)<sup>64</sup>. Ces écrits, datant de la fin des Royaumes combattants aux premières années de l'empire, avaient été déposés dans la tombe d'un fonctionnaire local, qui serait mort en 217 avant notre ère<sup>65</sup>. La majorité d'entre eux ont trait aux activités du défunt de son vivant. On trouve ainsi dans ce corpus un recueil de lois et des textes juridiques divers (manuels de procédure judiciaire, traités de jurisprudence, exemples d'application de la loi, etc.), un écrit relatif à l'éthique du fonctionnaire, mais aussi des annales ainsi que des « livres des jours »<sup>66</sup>. L'ensemble de ces documents offrent un tableau inédit sur le fonctionnement du système administratif et judiciaire de Qin<sup>67</sup>.

Durant cette troisième période de découvertes archéologiques, outre les manuscrits des Qin et des Han, de vastes corpus des Royaumes combattants furent également exhumés dans l'ancien territoire de Chu<sup>68</sup>.

En 1977, la somptueuse sépulture du marquis Yi de Zeng (Zenghou Yi 曾侯乙) fut mise au jour sur le site de Leigudun 擂鼓墩, dans la ville de Suizhou 隨州 au nord du Hubei<sup>69</sup>.

<sup>62</sup> Pour avoir un aperçu de la variété des écrits de Zhangjiashan, voir en anglais Li Xueqin et Xing Wen 2001, Ōba Osamu 2001, Cullen 2004, Milburn 2011, et enfin Barbieri-Low et Yates 2015, qui propose une présentation et une traduction de tous les textes légaux de la tombe M247.

<sup>63</sup> Les sites de Juyan et de Dunhuang furent explorés à plusieurs reprises entre les années 1970 et les années 1990, révélant de nouveaux ensembles de manuscrits sur bois et sur bambou de la dynastie Han.

<sup>64</sup> La tombe M11 fait partie d'un groupe de quatorze sépultures datant de la fin de la période des Royaumes combattants et des Qin, qui furent exhumés entre 1975 et 1976. Voir *Yunmeng Shuihudi Qin mu*.

<sup>65</sup> *Wenwu* 1976, 6, p. 1-10.

<sup>66</sup> Pour l'édition des manuscrits de Shuihudi, on se rapportera à *Qin jian du heji - shiwen zhushi xiudingben*. Les textes de lois et les règlements administratifs de Shuihudi ont été traduits par Anthony Hulsewé (Hulsewé 1985). Sur les *rishu* de Shuihudi, voir Kalinowski 1986 et Kalinowski 2008a.

<sup>67</sup> En l'occurrence, il apparaît que l'application de la loi à Qin était bien moins terrible que ce qui est dépeint selon la vision traditionnelle, essentiellement héritée de la dynastie Han (Hulsewé 1985, p. 6-9).

<sup>68</sup> Pour un résumé des découvertes de manuscrits de Chu au 20<sup>ème</sup> siècle, voir Chen Wei 2012 p. 29-56. Pour une présentation d'ensemble de la plupart de ces tombes, voir Hu Pingsheng et Li Tianhong 2005, p. 56-217.



Datée de 433 avant notre ère, cette tombe riche en objets funéraires très luxueux, a également livré les plus anciens manuscrits de l'époque des Royaumes combattants. Un inventaire funéraire, inscrit sur 240 lattes de bambou en écriture de Chu, avait été entreposé dans la sépulture. Ces documents consistent en des listes de chars, probablement ceux qui étaient présents lors des funérailles. La principauté de Zeng 曾 était un satellite du royaume de Chu, dont elle était très proche géographiquement et culturellement<sup>70</sup>.

Dans le district de Jiangling où se trouvent notamment les sites de Wangshan et de Zhangjiashan, celui de Jiudian 九店 commença à être fouillé dans les années 1980. Au total, près de 600 tombes de la période des Zhou orientaux (770-221 av. n. è.) furent mises au jour durant cette dizaine d'années<sup>71</sup>. La tombe M56 du site révéla, en 1981, un lot de fiches de bambou datées de la phase finale des Royaumes combattants. La majeure partie de ce corpus est composée d'un « livre des jours » du pays de Chu<sup>72</sup>. Dans les années suivantes, de nouveaux ensembles de lattes, parfois fortement détériorés, furent exhumés dans d'autres tombes du même site<sup>73</sup>.

En 1986, à Baoshan 包山 près de la municipalité de Jingmen 荊門 située dans le cœur historique de Chu, un groupe de 448 lattes de bambou (dont 278 étaient inscrites) fut découvert dans la tombe M2 du site<sup>74</sup>. Le défunt, un dénommé Shao Tuo 邵陀, occupait le poste de « Ministre de Gauche » (*zuoyin* 左尹) à Chu. La date de son décès correspondrait, d'après les documents, à l'an 316 avant notre ère. Les manuscrits de Baoshan témoignent des activités de Shao Tuo durant les dernières années de sa vie. Outre un inventaire funéraire, le corpus inclut des textes administratifs et juridiques en lien avec les fonctions occupées par ce ministre de Chu, ainsi que des comptes-rendus de séances divinatoires et de sacrifices offerts aux divinités, en vue d'obtenir la guérison de la maladie dont le défunt souffrait de son vivant<sup>75</sup>.

<sup>69</sup> *Wenwu* 1979, 7, p. 1-24, et *Zeng hou Yi mu*. Pour une présentation en français de la tombe du marquis Yi de Zeng, voir Thote 1986.

<sup>70</sup> Parmi les nombreux objets funéraires exhumés dans cette sépulture de Leigudun, une cloche en bronze porte une inscription qui témoigne des liens étroits entre Zeng et le pays de Chu, et qui a d'ailleurs permis de dater la tombe. Au sujet des découvertes archéologiques qui ont éclairé l'histoire de la principauté de Zeng, voir Venture 2017.

<sup>71</sup> *Jiangling Jiudian Dong Zhou mu*.

<sup>72</sup> Kalinowski 2008b (Kalinowski, in Lagerwey (dir.) 2008), p. 151-154.

<sup>73</sup> *Jiudian Chu jian*.

<sup>74</sup> *Wenwu* 1988, 5, p. 1-14. Voir également *Baoshan Chu mu*, ainsi que Cook C. 2006, p. 47-63 (en anglais).

<sup>75</sup> Pour une édition du corpus, voir *Baoshan Chu jian*. Au sujet des documents juridiques de Baoshan, voir Weld 1999. Sur le thème des registres divinatoires et sacrificiels à Baoshan et dans les manuscrits de Chu plus

La même année, la tombe M1 du site de Fangmatan 放馬灘, à proximité de la ville de Tianshui 天水 (province du Gansu), livra une collection comportant plus de 450 fiches de bambou<sup>76</sup>. Dans un premier temps, la tombe avait été datée de la fin des Royaumes combattants, mais l'examen paléographique des documents fait désormais pencher en faveur d'une date postérieure à l'unification impériale<sup>77</sup>. La majeure partie du corpus consiste en des traités divinatoires. Il comprend par ailleurs un écrit relatant une résurrection, ainsi que sept cartes topographiques dessinées sur des tablettes en bois<sup>78</sup>.

En 1987, la tombe M36 de Shibancun 石板村, située dans le district de Cili 慈利 (province du Hunan) et datée du milieu des Royaumes combattants, révéla un lot comptant plus de 4500 fragments de bambou, qui devaient former un corpus d'un millier de lattes à l'origine<sup>79</sup>. Le très mauvais état de conservation de ces fiches – aucune d'entre elles n'est complète – explique pourquoi le travail de reconstitution de ce corpus n'est toujours pas terminé, une quarantaine d'années après la découverte. Les paléographes ont reconnu dans ces fragments des textes historiques semblables au *Guoyu* 國語 (*Propos sur les Principautés*) et aux chapitres du *Zhanguo ce* 戰國策 (*Stratagèmes des Royaumes combattants*), relatifs aux conflits qui opposèrent les royaumes de Wu 吳 et de Yue 越. Le corpus inclut également des manuels de stratégie militaire ainsi que des inventaires funéraires<sup>80</sup>.

La situation des fiches de Shibancun est donc semblable à celle des manuscrits de Changtaiguan : ces deux corpus des Royaumes combattants, exhumés dans le territoire de l'ancien Chu, sont trop endommagés pour pouvoir être correctement étudiés. En comparaison, les manuscrits des Qin et des Han découverts à la même période sont globalement mieux conservés et se prêtent donc davantage à l'analyse.

---

généralement, voir Kalinowski 2008b, p. 139-151. Pour une étude approfondie du sujet, voir Zhong Liang 2022.

<sup>76</sup> Wenwu 1989, 2, p. 1-11 et p. 31, ainsi que *Tianshui Fangmatan Qin jian*, p. 111-158.

<sup>77</sup> *Qin jiandu heji*, p. 5.

<sup>78</sup> *Tianshui Fangmatan Qin jian*. Sur les textes divinatoires de Fangmatan, voir Kalinowski 2011.

<sup>79</sup> Wenwu 1990, 10, p. 37-47.

<sup>80</sup> Pour une présentation des fiches de Cili, voir Zhang Chunlong 2004.

#### 4. Depuis les années 1990

Le contexte allant des années 1990 jusqu'à nos jours fut extrêmement favorable pour l'archéologie et la paléographie chinoises, qui bénéficièrent des immenses progrès réalisés dans les méthodes de fouilles et les techniques de préservation des documents anciens.

Plusieurs vastes corpus de la période Qin-Han furent exhumés durant ces trente dernières années. En 1993, la tombe M30 de Zhoujiatai 周家臺 dans la ville de Shashi 沙市 (Hubei) a livré un ensemble de plus de 500 lattes de bambou et tablettes en bois de la dynastie Qin. Ce corpus comprend des textes médicaux, des « livres des jours », ainsi que des calendriers<sup>81</sup>. L'année suivante, un lot d'environ 150 lattes de bambou et tablettes en bois de la fin des Han occidentaux, fut découvert dans la tombe M6 du site de Yinwan 尹灣, près de Lianyungang 連雲港 dans la province du Jiangsu. Cette collection comporte des documents administratifs, des cartes de visites, des textes divinatoires, des calendriers, ainsi qu'un poème et le journal personnel de l'occupant de la tombe<sup>82</sup>.

En 1999, la tombe M1 de Huxishan 虎溪山, située dans le district de Yuanling 沅陵 (Hunan), a révélé un corpus comprenant environ un millier de fiches de bambou. Le défunt de la tombe, mort en 162 avant notre ère, portait le titre de marquis de Yuanling 沅陵. Les manuscrits concernent l'administration du territoire et de la population qui étaient sous son autorité. La sépulture renfermait aussi des documents divers, tels que des recettes de cuisine et des « livres des jours »<sup>83</sup>. Un an après, un ensemble composé de plusieurs centaines de fragments de lattes de bambou et de quatre tablettes en bois inscrites, fut retrouvé dans la tombe M8 de Kongjiapo 孔家坡, à Suizhou (Hubei). Ce corpus daté du début des Han occidentaux inclut des « livres des jours », un calendrier daté de l'an 142 avant notre ère, ainsi que des courriers adressés aux fonctionnaires de l'au-delà (*gaodi ce* 告地冊)<sup>84</sup>.

Outre les découvertes effectuées en contexte archéologique, un certain nombre de corpus significatifs tant du point de vue qualitatif que quantitatif, proviennent de tombes fouillées clandestinement. Le plus souvent, les manuscrits ainsi retrouvés sont vendus sur le marché des antiquités, avant d'être acquis par des institutions ou des particuliers qui les offrent

<sup>81</sup> Wenwu 1999, 6, p. 26-47. Pour l'édition des manuscrits de Zhoujiatai, voir *Guanju Qin Han mu jiandu*. Pour un aperçu de ces écrits, voir Xia De'an [Donald Harper] 2007.

<sup>82</sup> Wenwu 1996, 8, p. 4-25 et p. 32-36. Pour l'édition des manuscrits, voir *Yinwan Han mu jiandu*. Sur le poème de Yinwan, voir Lavoix 2014.

<sup>83</sup> Wenwu 2003, 1, p. 36-55, et *Yuanling Huxishan yi hao Han mu*.

<sup>84</sup> Wenwu 2001, 9, p. 22-31, et *Suizhou Kongjiapo Han mu jiandu*.

ensuite à ces dernières. Pour la période des Qin et des Han, les manuscrits de l'Institut Yuelu (*Yuelu shuyuan* 岳麓書院) à Changsha et ceux de l'Université de Pékin (*Beijing daxue* 北京大學) relèvent de ce cas de figure.

Les lattes conservées à l'Institut Yuelu furent achetées en 2007 sur le marché des antiquités de Hong Kong. L'ensemble comptait alors plus de 2000 fiches, auxquelles s'ajoutèrent, l'année suivante, 76 fiches qui furent remises par un collectionneur à l'institution de Changsha. Le corpus, daté de l'époque de la dynastie Qin, est composé d'une grande majorité de fiches de bambou et d'une trentaine de tablettes en bois ; plus de la moitié des documents sont intégraux. Son contenu est semblable à celui des autres collections de même époque : il s'agit pour l'essentiel de textes documentaires. Il comprend des recueils d'affaires criminelles et des articles de lois, un texte relatif à l'exercice du fonctionariat, un traité divinatoire (en rapport avec l'oniromancie), des calendriers, ainsi qu'un recueil de problèmes de calculs similaire à celui de la tombe M247 de Zhangjiashan<sup>85</sup>.

La collection de l'Université de Pékin, acquise en 2009, représente quant à elle la dernière grande découverte de manuscrits de l'époque des Han occidentaux. Elle comprend plus de 3300 fiches de bambou – dont environ 1600 sont complètes – bien conservées dans l'ensemble, et qui sont datées de l'an 100 avant notre ère environ<sup>86</sup>. Son contenu est extrêmement riche et varié, à l'instar des autres grands corpus des Han. On y recense des textes historiques et philosophiques (dont une copie du *Laozi* 老子), des œuvres littéraires dont un long poème, un manuel d'apprentissage des caractères, des écrits en lien avec la cosmologie, l'art divinatoire, mais aussi des almanachs, des manuels d'hémérologie et des traités médicaux<sup>87</sup>.

Il convient par ailleurs de signaler la présence, toujours à l'Université de Pékin, d'un ensemble de manuscrits de la dynastie Qin, qui furent offerts à l'établissement en 2010. Ce corpus comporte près de 800 pièces, incluant une majorité de fiches de bambou (dont près de la moitié sont inscrites sur les deux faces), ainsi que quelques tablettes et fiches en bois<sup>88</sup>. Pour ce qui est du contenu, on y trouve des recueils de mathématiques, des textes de lois, des « livres des jours » et d'autres écrits techniques, mais aussi un traité relatif à la bonne

<sup>85</sup> Pour l'édition de la collection, dont sept volumes ont été publiés à ce jour, voir *Yuelu shuyuan cang Qin jian*, 2010-2017. Pour une présentation en anglais de la collection, voir Lau et Staack 2016, p. 11-14. Le même ouvrage propose une traduction des recueils d'affaires judiciaires du corpus.

<sup>86</sup> *Wenwu* 2011, 6, p. 49-56.

<sup>87</sup> Cinq volumes du corpus ont déjà été édités (le troisième comprenant deux tomes), tandis que les deux derniers le seront prochainement (voir *Beijing daxue cang Xi Han zhushu*). Voir aussi Xu Dong 2019. Pour une présentation en anglais suivie de réflexions autour des manuscrits exhumés illégalement, voir Foster 2017.

<sup>88</sup> *Wenwu*, 2012, 6, p. 32-44. Voir également Hu Dongbo 2010.

conduite des fonctionnaires comparable à celui de Shuihudi, ainsi que – fait rare dans les manuscrits de Qin – plusieurs œuvres littéraires<sup>89</sup>.

En dernier lieu, il faut mentionner les découvertes dans des puits où, depuis la fin du 20<sup>ème</sup> siècle, de très vastes collections de documents officiels furent mises au jour. Ceci reflète une pratique courante dans les bureaux administratifs des époques anciennes, qui consistait à se débarrasser des archives en les jetant dans les puits<sup>90</sup>. Parmi les corpus notables retrouvés dans ces conditions, il faut mentionner celui du puits n°1 de Liye 里耶, un bourg actuellement situé dans le district de Longshan 龍山 (province du Hunan), qui était un siège de préfecture à l'époque de la dynastie Qin. En 2002, ce sont plus de 36000 lattes et tablettes en bois et en bambou (dont 17000 portaient des écritures) qui furent exhumées de ce puits, où elles avaient été mises au rebut vers l'an 208 avant notre ère<sup>91</sup>. Ces archives, qui forment le plus grand corpus de documents officiels des Qin, offrent de nombreux exemples concrets relatifs au fonctionnement de l'administration et du système judiciaire au début de l'empire<sup>92</sup>.

Signalons par ailleurs, de même que pour les manuscrits découverts dans les tombes, que les plus anciens documents mis au jour dans des puits datent de l'époque des Royaumes combattants. Cependant, ces derniers n'ont pas encore fait l'objet de publications. On citera par exemple les documents des puits de Tuzishan 兔子山 près de la ville de Yiyang 益陽 (Hunan), qui consistent en un lot comptant plus de 13 000 fiches et tablettes. Ces écrits produits par l'administration locale documentent une très longue période allant de la fin des Royaumes combattants aux Trois Royaumes<sup>93</sup>.

C'est également durant cette dernière période qui s'est ouverte au début des années 1990, que plusieurs grandes collections de manuscrits de Chu ont refait surface. Ces découvertes ont conduit les spécialistes à s'interroger sur la pratique du dépôt de manuscrits dans les tombes de l'ancien pays de Chu.

---

<sup>89</sup> Wenwu, 2012, 6, p. 65-73. Ces manuscrits de Qin viennent d'être publiés, voir *Beijing daxue cang Qin jiandu*.

<sup>90</sup> Les nappes phréatiques au fond des puits se sont avérées constituer un très bon environnement pour la conservation des matériaux périssables. Pour quelques observations au sujet des textes mis au rebut, voir Venture 2021, p. 76-79.

<sup>91</sup> Wenwu 2003, 1, p. 4-35, et *Liye fajue baogao*, p. 38-46.

<sup>92</sup> Pour l'édition du corpus de Liye, voir *Liye Qin jian (yi)* et *Liye Qin jian (er)*. Pour une présentation en anglais des documents de Liye, voir Yates 2012.

<sup>93</sup> Voir Wenwu, 2016, 5, p. 32-48, et Wenwu, 2021, 6, p. 70-81. Des découvertes similaires ont été faites dans des puits se trouvant à Xiangxiang 湘鄉 dans le Hunan (Luo Qiangwu 2015) et à Gaotai 高臺 dans le Hubei (Jiang Lujing et Liu Jianye 2016).

### C. Les dépôts de manuscrits dans les tombes du pays de Chu

De manière continue depuis une quarantaine d'années environ, des collections relativement conséquentes de livres et de documents des Royaumes combattants, ont été exhumées dans des tombes situées dans la région centre-sud de la Chine, qui faisait partie à cette époque du royaume de Chu. La découverte de ces écrits a amplement élargi et enrichi les domaines d'étude relatifs à l'histoire de cette période.

Les plus anciens exemples de dépôts de manuscrits de la Chine ancienne sont attestés dans les tombes de Chu, qui ont livré la quasi-totalité des écrits des Royaumes combattants. Ce royaume comprenait les bassins de la Han 漢 et de la Huai 淮, les régions des cours moyen et inférieur du fleuve Bleu ; la capitale se trouvait quant à elle dans l'actuelle province du Hubei. À l'instar de Qin à l'ouest et de Yan au nord-est, Chu avait considérablement étendu son territoire, au point de constituer le plus vaste pays chinois après l'an 334 avant notre ère. Sa superficie s'est cependant réduite de façon significative à partir de 278, à la suite de l'invasion de sa capitale par les armées de Qin. Les aristocrates quittèrent alors leurs terres ancestrales pour s'établir tout d'abord au nord du royaume, puis plus à l'est dans la région de Shouxian 壽縣 (province de l'Anhui), en l'an 241.

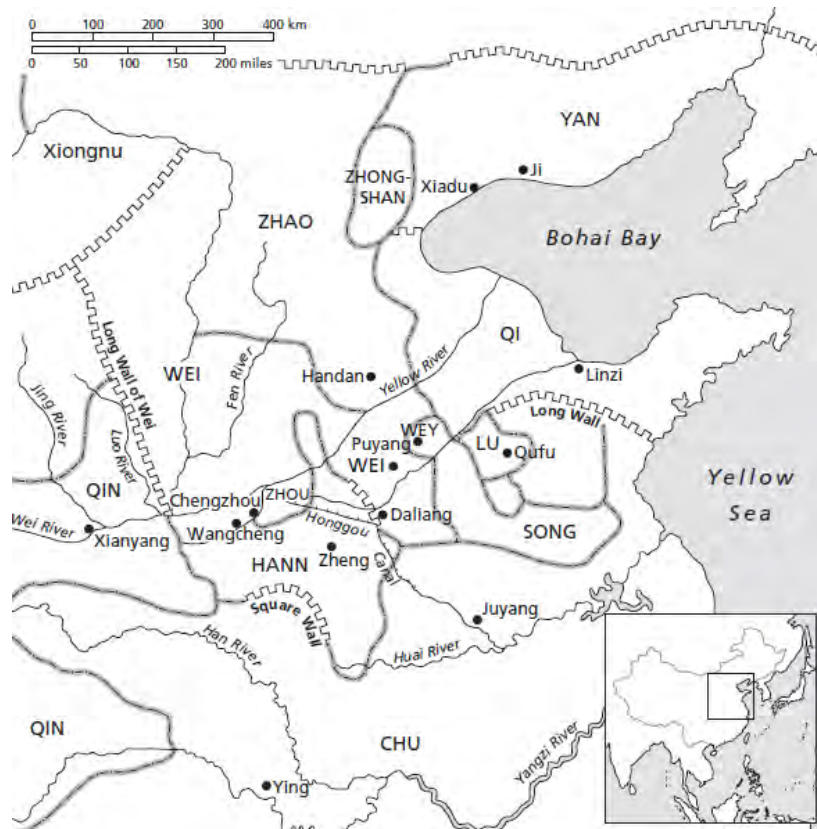


Figure 2 : La Chine des Royaumes combattants (source : Li Feng 2013)

Dans la vision traditionnelle, la position excentrée de Chu vis-à-vis des pays de la Plaine centrale lui valut une réputation de royaume « semi-barbare », à l’instar de Qin et de Yan qui avaient eux aussi repoussé leurs frontières au-delà du pays ancestral chinois<sup>94</sup>. Ce tableau dépeint par l’historiographie traditionnelle a été fortement remis en question par les données archéologiques. Les découvertes de l’époque contemporaine ont en effet mis en lumière une homogénéité entre les pays de la Plaine centrale et ceux de la périphérie, tout au moins pour ce qui relève de la culture des élites politiques et intellectuelles<sup>95</sup>. Malgré des variations régionales incontestables, l’ensemble de ces pays appartenaient – en tant qu’héritiers de la culture des Zhou –, à la même aire civilisationnelle.

L’archéologie de Chu en particulier, montre que ce royaume avait atteint un haut degré de raffinement, notamment dans le domaine artistique, marqué à la fois par un esprit de conservatisme et d’innovation<sup>96</sup>. Un soin particulier était accordé à l’aménagement des sépultures, dont la structure était très complexe. À partir du 6<sup>ème</sup> siècle, les cercueils extérieurs (*guo* 槨) commencèrent à être divisés en plusieurs compartiments pouvant servir à entreposer de nombreux objets<sup>97</sup>. Les premiers manuscrits déposés dans les tombes sont attestés dès le siècle suivant.

La configuration particulière des sépultures de Chu ainsi que le climat humide aux alentours du cours moyen du fleuve Bleu, ont offert des conditions très favorables pour la conservation d’écrits sur matières organiques. Mais les tombes à manuscrits demeurent néanmoins très rares. Pour la période allant du 5<sup>ème</sup> au 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, on en dénombre une quarantaine sur le territoire de Chu et des principautés relevant de la même sphère culturelle. Ceci représente un chiffre infime au regard de la dizaine de milliers de

---

<sup>94</sup> Entre ces trois royaumes périphériques, celui de Qin souffrit plus que les deux autres de cette image péjorative, son peuple étant souvent décrit comme « arriéré » dans la littérature transmise. Lothar von Falkenhausen a mis en évidence le biais de la représentation forgée par la tradition, en démontrant que la culture de Qin, loin d’être fruste, était au contraire la digne héritière de la culture des Zhou en plusieurs domaines (Falkenhausen (von) 2006, p. 213-243). Pour une nouvelle lecture de l’histoire de Qin et de sa position par rapport aux autres pays du monde chinois d’alors, à la lumière des sources transmises et exhumées, voir Pines 2004. Sur les nouvelles sources écrites du pays de Qin, voir Venture 2013. Pour une synthèse récente sur l’histoire de Qin, voir Pines, Shelach, Falkenhausen (von) et Yates (éd.) 2014, en particulier l’introduction générale (p. 1-34) et l’article de Zhao Huacheng (p. 53-71) intégré dans cet ouvrage collectif.

<sup>95</sup> Lothar von Falkenhausen a examiné cette question tout au long de son étude sur la société chinoise du premier millénaire avant notre ère (Falkenhausen (von) 2006). Les principales thèses de sa démonstration sont résumées à la fin de cet ouvrage (Falkenhausen (von) 2006, p. 401-404).

<sup>96</sup> Voir So J. 1999. Pour un aperçu de la culture de Chu du point de vue archéologique, voir Xu Shaohua 1999. Cette double dimension se manifeste également dans l’écriture.

<sup>97</sup> Thote *in* Lagerwey (dir.) 2008, p. 68-69. La traduction du terme *guo* 槨 fait l’objet de débats (Venture 2021, p. 20, n. 18). Nous reprenons ici la traduction d’Alain Thote.

tombes exhumées dans cette région<sup>98</sup>. La pratique consistant à inclure des écrits parmi les objets destinés à accompagner le défunt après la mort n'était donc nullement généralisée à l'ensemble du royaume. Au demeurant, on ne peut exclure l'éventualité que le dépôt de manuscrits ait existé dans d'autres pays que Chu à la même époque ; les documents enterrés ailleurs se seraient désagrégés au cours du temps. Ceci étant, même si la pratique a possiblement été davantage répandue que ce que l'archéologie révèle, elle semble bien avoir été plus courante à Chu<sup>99</sup>.

Quant à l'ancienneté de cette pratique, on serait tenté de la faire remonter au 5<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, du fait qu'aucun manuscrit n'a été retrouvé dans une tombe antérieure à cette époque<sup>100</sup>. Comme le souligne Alain Thote, le dépôt de manuscrits dans les tombes est sans doute lié à l'essor de la culture écrite, mais ce phénomène s'inscrit également dans le cadre d'une évolution des coutumes funéraires à partir du 6<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. Auparavant, le mobilier funéraire comportait essentiellement des objets servant au culte des ancêtres du défunt ou à celui du défunt lui-même ; sa composition était alors strictement codifiée. Puis à partir du 6<sup>ème</sup> siècle, on constate l'intégration progressive et croissante dans les tombes, d'objets personnels ou du quotidien – parmi lesquels les manuscrits –, aux côtés des objets rituels<sup>101</sup>. Le dépôt de manuscrits participe vraisemblablement de cette évolution. En somme, bien qu'on ne puisse affirmer que cette pratique soit née au 5<sup>ème</sup> siècle, il faut considérer que celle-ci a dû se développer à cette époque, tout en restant néanmoins relativement limitée.

À l'époque des Royaumes combattants, le dépôt de manuscrits dans les tombes ne paraît pas revêtu d'un caractère rituel, à la manière des vases sacrificiels par exemple. Il apparaît également que les écrits n'étaient pas des marqueurs de prestige, contrairement aux objets rituels : ceci est confirmé par le fait que les « tombes à manuscrits » ne sont pas nécessairement les plus richement pourvues<sup>102</sup>. D'autre part, le choix des textes destinés à être

---

<sup>98</sup> Venture 2021, p. 20. Alain Thote observe que dans les cimetières de Chu, la proportion de tombes à manuscrits varie entre 0 % et 0,5 % seulement. Sur le site de Changsha en l'occurrence, seules deux des 2019 tombes de l'époque des Royaumes combattants renfermaient des fiches de bambou (Thote 2019, p. 17, n. 13).

<sup>99</sup> Ceci est signalé par le fait que les quelques tombes à manuscrits de Qin datées des Royaumes combattants sont quasiment toutes situées sur les territoires de l'ancien pays de Chu (Venture 2021, p. 28-35).

<sup>100</sup> Kalinowski 2003.

<sup>101</sup> Thote 1999 et Thote 2019.

<sup>102</sup> Il n'y a donc pas de corrélation immédiate entre la taille des tombes et celle des corpus le cas échéant, même si aux 5<sup>ème</sup> et 4<sup>ème</sup> siècles, les tombes à manuscrits sont celles des élites, des membres de la famille royale en particulier. C'est aux alentours du 3<sup>ème</sup> siècle que le dépôt des manuscrits s'étend à des tombes de taille moyenne, comme celle de Jiudian ou celle de Guodian que nous présentons dans la partie suivante. L'essor relatif du phénomène coïncide avec une évolution des types d'écrits déposés dans les tombes. Voir Thote 2007.



enterrés ne répondait pas à des codes précis, mais reflétait plutôt les affinités personnelles du défunt (peut-être parfois celles de son entourage aussi) ou ses activités de son vivant. Les divers exemples de « tombes à manuscrits » montrent par ailleurs qu'il n'existait pas de normes spécifiques quant à l'endroit où les écrits devaient être entreposés. Ces derniers pouvaient être placés dans un ou plusieurs compartiments à proximité du défunt, ou sinon directement contre celui-ci. Nous retiendrons donc que le dépôt de manuscrits, loin d'être une pratique systématique ou même récurrente, relevait probablement d'une volonté exprimée par le défunt de son vivant, ou d'une initiative de la part des organisateurs des funérailles.

En outre, les types d'écrits choisis pour être enterrés varient fortement d'une tombe à l'autre. Il s'agit aussi bien de pièces de circonstances (listes et documents en rapport avec les funérailles par exemple) que d'archives personnelles (registres divinatoires et sacrificiels, chroniques familiales...), ou encore de textes techniques (articles de lois, traités militaires, manuels d'astrologie...), ou d'écrits relevant plus généralement des « belles-lettres »<sup>103</sup>. Cette dernière catégorie est assez large. Elle inclut notamment des chroniques historiques, des traités politiques, des textes philosophiques, mais aussi des poèmes et des répertoires musicaux. Le point commun entre tous ces écrits est qu'ils ressortissent à un fonds culturel commun à l'ensemble des pays chinois, qui fut systématisé plus tard au début de l'ère impériale<sup>104</sup>.

D'autre part, ces écrits étaient très propices à être copiés et diffusés, davantage que des textes liés à un contexte rédactionnel particulier, d'ordre individuel, familial ou professionnel, tels que les archives judiciaires, les registres sacrificiels ou les inventaires funéraires par exemple. Il est d'ailleurs notable que les corpus des « belles-lettres » des Royaumes combattants excluent *a priori* tout autre type d'écrits : textes littéraires et textes documentaires n'étaient pas mêlés<sup>105</sup>. Les manuscrits littéraires de Chu ne coexistent pas avec des documents tels que les listes funéraires ou les archives personnelles, ni même avec des

---

D'après Li Ling, la situation change à nouveau à partir des Han : les tombes à manuscrits (Mawangdui, Shuanggudui, Bajiaolang par exemple) sont souvent de taille conséquente. Sur ce point et au sujet des dépôts de manuscrits plus généralement, voir Li Ling 2004 (2008), p. 78-99.

<sup>103</sup> Nous avons souligné plus haut qu'il existe différentes typologies des livres et documents exhumés des Royaumes combattants, les spécialistes occidentaux en ayant proposé quelques-unes (voir plus haut p. 29, n. 34). Du côté des chercheurs chinois, la classification de ces écrits reposent souvent sur les catégories traditionnelles, voir par exemple Li Ling 2004 (2008), p. 209-228, ainsi que Liu Guozhong et Li Junming 2011, p. 83-87. À propos de cette question du classement des textes, voir Venture 2021, p. 244-248.

<sup>104</sup> Du point de vue de la classification établie par les lettrés des Han, ces écrits se rattacherait principalement à trois des six catégories mentionnées dans le « Traité des Arts et des Lettres » de Ban Gu : les six arts (*liu yi* 六藝), les maîtres (*zhuzi* 諸子) et la poésie (*shifu* 詩賦).

<sup>105</sup> Ceci est valable si l'on considère, à la suite d'Olivier Venture, que les documents funéraires doivent être traités à part (Venture 2021, p. 80-81).

écrits techniques comme les textes légaux ou hémérologiques. Ceci signifie qu'aux yeux des personnes qui ont sélectionné les manuscrits à placer dans les tombes (que ce soit le défunt lui-même ou les organisateurs des funérailles), il ne convenait pas de mélanger ces différents genres de littérature. Alors que cette règle s'applique pour les manuscrits de Chu, la situation évolua par la suite, en particulier sous les Han, dont les corpus de manuscrits témoignent d'une grande diversité interne.

Depuis une trentaine d'années, de vastes collections de manuscrits des « belles-lettres » de l'époque des Royaumes combattants ont été mises au jour. Étant donné la place que ces textes occupent dans notre étude, il convient de les présenter plus précisément.

## II. Les manuscrits littéraires des Royaumes combattants

On dénombre à ce jour environ 400 manuscrits littéraires des Royaumes combattants, qui remontent au plus tôt au 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère et qui ont été retrouvés lors de fouilles scientifiques ou illégales. Dans l'absolu, ce chiffre paraît important, mais au regard du nombre total de livres et de documents exhumés de la Chine ancienne, il est plutôt faible en réalité. Les « tombes à manuscrits » sont rares, *a fortiori* celles à « manuscrits littéraires » ; la volonté de déposer des œuvres littéraires aux côtés des défunts n'était manifestement pas si répandue.

Rappelons d'autre part que dans les tombes de Chu, les manuscrits des « belles-lettres » représentent toujours le contenu exclusif des corpus auxquels ils appartiennent ; on peut qualifier ces derniers de « bibliothèques spécialisées ». Les textes littéraires et les textes documentaires ayant une visée très différente, cela n'est pas surprenant. Mais ce phénomène est peut-être aussi en rapport avec le statut social du défunt. À cet égard, Alain Thote a observé la concomitance entre l'apparition de ces écrits dans les tombes et l'émergence de la nouvelle classe sociale des *shi* 士, ces hommes lettrés aux multiples compétences<sup>106</sup>. Par conséquent, si les sépultures des grands aristocrates des Royaumes combattants n'ont pas livré de manuscrits littéraires, c'est sans doute car ce genre d'écrits n'étaient pas spécifiquement liés à leur rang ou à leur fonction, à la différence des *shi* 士. La majorité des nobles possédaient certainement des livres, mais ne les emportaient pas dans l'au-delà. En revanche,

---

<sup>106</sup> Thote 2019.

ils pouvaient être accompagnés dans la tombe de rapports de séances divinatoires ou de comptes-rendus de grands sacrifices, qui témoignent de pratiques alors réservées à l'élite.

Ceci étant, l'analyse du cadre historique et social qui entoure les corpus de manuscrits littéraires est très limitée, du fait que la plupart d'entre eux sont issus de fouilles clandestines. En l'absence de contexte archéologique, des informations telles que l'identité et le statut social de l'occupant de la tombe ne peuvent être déterminées. En outre, les doutes concernant la provenance des corpus exhumés illégalement ont amené des chercheurs à interroger l'authenticité de ces écrits. Certes, des exemples de contrefaçons de manuscrits sont avérés, mais le cas échéant, ils sont rapidement et aisément identifiés<sup>107</sup>. On ne saurait donc écarter *a priori* des manuscrits au seul motif qu'ils n'ont pas fait l'objet de fouilles scientifiques. Le travail d'authentification de ces écrits revient aux archéologues, aux paléographes et aux philologues, ainsi qu'aux chimistes qui emploient la méthode de datation par le carbone 14.

Par ailleurs, le support universellement employé pour les manuscrits littéraires de Chu était le bambou découpé en fiches, qui prenaient initialement la forme de *claires*. « Les claires sont des supports constitués de lattes étroites disposées verticalement et reliées entre elles par des fils horizontaux »<sup>108</sup>. Pour appréhender les manuscrits en question, il convient donc de distinguer trois entités : la claire, le manuscrit et le texte. La *claire* est un objet qui ne porte pas nécessairement d'écriture, tandis que le *manuscrit* est toujours inscrit ; le *texte* peut quant à lui exister indépendamment du support matériel.

À l'heure actuelle, trois corpus de manuscrits littéraires des Royaumes combattants ont été entièrement, ou presque entièrement, publiés. Ce sont les collections de Guodian 郭店, du musée de Shanghai (*Shanghai bowuguan* 上海博物館) et de l'Université Tsinghua 清華, qui représentent des découvertes d'une importance comparable – si ce n'est supérieure – à celles des Han et des Jin occidentaux décrites précédemment. La valeur de ces écrits est d'autant plus significative que la majorité d'entre eux n'ont pas d'équivalent parmi les textes transmis, avec lesquels ils entretiennent cependant des liens assez étroits.

---

<sup>107</sup> L'épisode le plus éloquent est sans doute celui du corpus qui fut acquis en 2009 par l'Université du Zhejiang et qui comprenait notamment de longs passages du *Zuozhuan*. La polémique éclata peu après l'annonce de cette « découverte », mais ne dura pas longtemps car les éléments prouvant l'inauthenticité des documents étaient nombreux. L'ensemble de la communauté scientifique estime aujourd'hui que ces manuscrits sont des contrefaçons. Voir Xing Wen 2012a et 2012b, ainsi que Yang Dechun 2013.

<sup>108</sup> Venture 2021, p. 96.

## A. La tombe de Guodian

### 1. Contexte archéologique

Parmi les trois corpus présentés ici, celui de Guodian est le seul à avoir été exhumé scientifiquement. Les fouilles du site ont débuté en octobre 1993, après que les autorités de la ville de Jingmen, au centre de l'actuelle province du Hubei, apprirent que des pillages de tombes s'étaient produits aux alentours du village de Guodian. Les archéologues étaient déjà familiers de cette région, qui correspond au territoire de Ying 郢, la capitale de Chu durant la majeure partie de l'histoire du royaume. Tout comme le site de Jiudian 九店 exhumé en 1981, celui de Guodian appartient au complexe funéraire de Jishan 紀山 qui réunit 22 cimetières aristocratiques. Les nobles de Chu y furent enterrés jusqu'à l'annexion de Ying par les armées du royaume de Qin en l'an 278 avant notre ère.

Le site de Guodian se compose d'une dizaine de sépultures de petite et de moyenne tailles, dont une seule contenait des manuscrits. Cette tombe, nommée M1, est datée au plus tôt du milieu du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, au plus tard de l'an 278 avant notre ère<sup>109</sup>. De forme rectangulaire, elle se divise en plusieurs compartiments, en accord avec les usages du pays de Chu à cette époque<sup>110</sup>. Une longue rampe située du côté est, permet d'accéder à la fosse, qui mesure 6 mètres de long et 4,6 mètres de large, pour une profondeur de 7,4 mètres. Le cercueil extérieur (*guo* 槨), avec ses 3,4 mètres de long et ses 2 mètres de large, comporte trois parties : une première qui renferme le cercueil intérieur (*guan* 棺), une seconde servant de compartiment latéral et une autre à hauteur de la tête du défunt, où se trouvait un ensemble de lattes de bambou. L'occupant de la tombe était en position allongée, la tête orientée vers l'est, comme le voulaient les coutumes funéraires de Chu.

La structure relativement simple de la tombe contraste avec la richesse du matériel funéraire, qui est notamment composé de vaisselles, de pièces en bois laqué, de miroirs en bronze avec incrustations d'or et d'argent, les objets les plus précieux ayant sans doute, au demeurant, été dérobés par les pillards<sup>111</sup>. D'après les archéologues qui ont mené les fouilles,

---

<sup>109</sup> *Wenwu* 1997, 7, p. 35-48.

<sup>110</sup> Thote 1999.

<sup>111</sup> Par ailleurs, les archéologues ont retrouvé du matériel qui avait été abandonné par les pillards, dont des armes et des pièces de char, ainsi que divers objets de la vie quotidienne et des pièces ornementales. Pour une description complète du matériel funéraire, voir le rapport de fouilles (*Wenwu* 1997, 7, p. 35-48).

la configuration et le contenu de la tombe indiquent que son propriétaire appartenait à la noblesse inférieure de Chu.

L'identité du défunt a fait l'objet de spéculations. De façon très audacieuse, Li Xueqin a émis une hypothèse à ce sujet, en s'appuyant sur les quatre caractères qui sont inscrits au bas d'une coupe en bois laqué de la tombe (fig. 3) et qui se transcrivent de la façon suivante : *donggong zhi (X)* 東宮之(X). D'après le chercheur, la dernière graphie correspondrait au caractère *shi* 師, qui signifie « maître », « précepteur » ou « commandant ». L'inscription se lirait donc *donggong zhi shi* 東宮之師, « précepteur du Palais de l'Est ». Du fait que dans la littérature transmise, l'expression « Palais de l'Est » (*dong gong* 東宮) désigne l'héritier présomptif du trône, le propriétaire de la coupe de Guodian aurait donc été le précepteur du prince héritier de Chu. Suivant cette piste, Li Xueqin a suggéré que le défunt de la tombe serait le tuteur du prince Heng 橫 de Chu, devenu le roi Qingxiang 頃襄 (r. 298-263 av. n. è.) après être monté sur le trône.

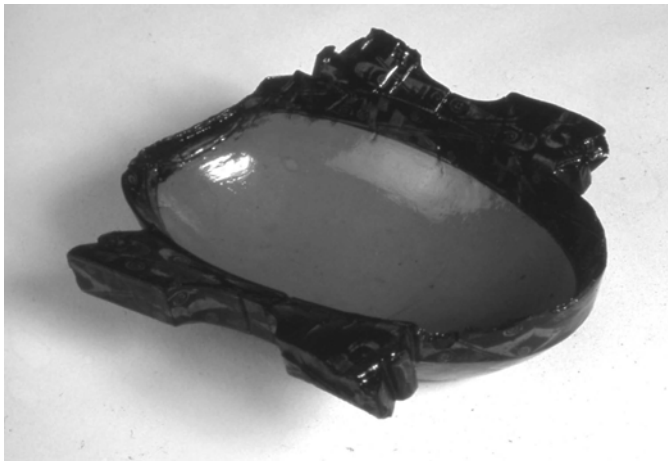


Figure 3 : Coupe en bois laqué de Guodian et inscription (source : Allan 2015a et Li Ling 2002a)

L'interprétation de Li Xueqin résout en apparence le problème de l'identité de l'occupant de la tombe, qui était manifestement un homme de lettres. Mais peu de spécialistes furent convaincus par l'hypothèse qui est, de fait, très conjecturale<sup>112</sup>. Plus tard en 2014, la découverte d'une autre coupe inscrite a montré que la graphie de Guodian devait certainement être lue *bei* 杯 « coupe ». L'inscription de la tombe M1 devrait donc se transcrire *donggong*

<sup>112</sup> La lecture *shi* 師 apparaît très forcée, tandis que rien ne prouve *a priori* que l'expression « Palais de l'Est », employée dans les textes transmis des Han pour désigner le prince héritier, avait la même signification quelques siècles auparavant au pays de Chu.

*zhi bei* 東宮之杯 « coupe du Palais de l'Est »<sup>113</sup>. Elle pourrait signifier que le défunt de la tombe M1 avait un rapport avec le « Palais de l'Est », où il exerçait peut-être. Néanmoins, ni les textes transmis, ni les manuscrits de Chu ne nous renseignent au sujet de l'existence d'une telle institution dans ce royaume à cette époque<sup>114</sup>. Une autre possibilité se présente alors : le « Palais de l'est » ne désignerait pas un bâtiment politique ou religieux, mais plutôt l'atelier de fabrication de la coupe.

## 2. Description du corpus

Un lot de 804 lattes de bambou (dont 731 inscrites), mesurant entre 15 et 32,5 cm et portant la trace de deux ou trois encoches chacune<sup>115</sup>, a été exhumé de la tombe M1 de Guodian. Au moment de la fouille, les lattes étaient encore en assez bon état, même si les cordons qui servaient à les relier s'étaient complètement décomposés. En fonction de critères tels que la longueur des fiches, le style d'écriture et le contenu, les éditeurs du corpus ont identifié dix-huit textes, qu'ils ont nommés eux-mêmes du fait qu'aucun titre ne figure sur les documents<sup>116</sup>.

Dès la publication de la collection, les chercheurs ont porté leur attention sur trois manuscrits qui constituent les plus anciennes versions partielles du texte connu sous l'appellation *Laozi* 老子 (ou *Daode jing* 道德經, le *Classique de la Voie et de la Vertu*). Les éditeurs ont distingué plusieurs manuscrits car les divers passages correspondant au *Laozi* sont inscrits sur des lattes de longueur différentes, qui peuvent être regroupées en trois ensembles. Les trois textes appartenaient donc à trois claies différentes. Nommés respectivement « Laozi jia 老子甲 » (« Laozi A »), « Laozi yi 老子乙 » (« Laozi B ») et « Laozi bing 老子丙 » (« Laozi C »)<sup>117</sup>, ils équivalent en tout à 31 des 81 chapitres du *Laozi*

<sup>113</sup> Pan Deng 2015. En fait, la lecture *bei* 杯 « coupe » était celle qui avait été proposée dans le rapport de fouilles préliminaires de la tombe (*Wenwu* 1997, 7, p. 41). L'hypothèse première est donc désormais confirmée.

<sup>114</sup> Nous remercions Zhong Liang pour nous avoir confirmé que l'expression *donggong* 東宮 n'est pas attestée dans les registres divinatoires et sacrificiels de Chu.

<sup>115</sup> Ces encoches taillées dans le bambou servaient à maintenir les cordons reliant les fiches les unes aux autres.

<sup>116</sup> La première édition des manuscrits de Guodian date de 1998 (*Guodian Chu mu zhujian*, abrégé en GDZJ), et la seconde, qui sert aujourd'hui de référence, de 2011 (*Chu di chutu Zhanguo jiance heji (yi) : Guodian Chu mu zhushu*, abrégé en GDZS). Pour une présentation et une traduction intégrale du corpus en anglais, voir Cook S. 2012. Pour une étude de ces manuscrits du point de vue philologique et philosophique, voir Chan S. (éd.) 2019.

<sup>117</sup> Les trois manuscrits comprennent respectivement 39, 18 et 14 fiches.

transmis. D'après certains spécialistes, ces écrits représenteraient une étape intermédiaire dans le processus de formation du texte, qui aurait atteint sa forme définitive au plus tard au début du 2<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, comme en témoigne le manuscrit des Han retrouvé à Mawangdui, qui correspond pour l'essentiel au *Laozi* transmis<sup>118</sup>. Il est notable par ailleurs que le « Laozi C » appartenait probablement à la même claie de lattes qu'un autre texte que les éditeurs titrèrent « Tai yi sheng shui 太一生水 » (« Le Grand Un engendre l'eau »). Cet écrit, qui rapporte l'une des plus anciennes cosmogonies chinoises, est inexistant dans la littérature transmise<sup>119</sup>.

Outre les manuscrits « Laozi », deux autres textes de Guodian étaient déjà connus avant cette découverte. Premièrement, le manuscrit « Ziyi 緇衣 » (« Les robes noires ») est équivalent au chapitre du même nom qui fait partie du *Liji* compilé à l'époque Han. Le manuscrit et le texte transmis se recoupent largement, bien que l'ordre des paragraphes diffère d'une version à l'autre. Une copie du « Ziyi » a également été retrouvée dans le corpus du musée de Shanghai, traité ci-après<sup>120</sup>. Deuxièmement, le manuscrit « Wu xing 五行 » (« Les cinq conduites ») n'a pas survécu à la postérité, mais une version de ce texte figure dans la collection de Mawangdui où elle était, au demeurant, associée à l'un des deux « Laozi » de cette bibliothèque funéraire<sup>121</sup>. D'autre part, les fiches du « Ziyi » et du « Wu xing » de Guodian présentent la même configuration et ont été copiées par le même scripteur : elles faisaient certainement partie de la même claie. Le « Ziyi » consiste en une série de citations attribuées à Confucius, au sujet de thèmes éthiques tels que le rôle du souverain et de l'homme de bien (*junzi* 君子), les relations entre les élites et le peuple. Le « Wu xing » est un traité portant sur le perfectionnement individuel, qui décrit le chemin emprunté par l'homme de bien pour cultiver sa nature morale et s'accorder avec tout ce qui l'entoure. L'existence de deux copies du « Ziyi » dans des corpus des Royaumes combattants et de deux copies du

<sup>118</sup> La principale différence entre le manuscrit de Mawangdui et le *Laozi* transmis est l'inversion entre les deux parties (*de* 德 « vertu » et *Dao* 道 « Voie ») du texte. Sur les manuscrits « Laozi » de Guodian, voir par exemple Cui Renyi 1998, Chen Guying (éd.) 1999, Allan et Williams (éd.) 2000. Pour une étude et une traduction en anglais de ces textes, voir Henricks 2000.

<sup>119</sup> William Boltz considère que le « Laozi C » et le « Tai yi sheng shui » ne forment qu'un seul et même texte dans le corpus de Guodian (Boltz 1999).

<sup>120</sup> SBCJ 2001. Il s'agit à l'heure actuelle du seul texte transmis pour lequel nous possédons deux copies des Royaumes combattants.

<sup>121</sup> Dans le corpus de Mawangdui, le « Wu xing » est assorti d'un long commentaire, ce qui signale que ce texte était assez largement diffusé au moins jusqu'au début des Han. Pour une étude et une traduction des deux manuscrits « Wu xing » et du commentaire de la version de Mawangdui, voir Csikszentmihalyi 2004. Dirk Meyer a également proposé une analyse et une traduction du « Wu xing » de Guodian (Meyer D. 2012).

« Wu xing » dans des collections d'époques différentes, pourrait révéler la valeur significative de ces textes aux yeux de la classe lettrée, entre le 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère et le début de la période impériale.

Tous les autres écrits de Guodian sont inédits. Les manuscrits « Lu Mu gong wen Zi Si 魯穆公問子思 » (« Le duc Mu de Lu interroge Zi Si ») et « Qiongda yi shi 窮達以時 » (« Succès et échecs dépendent du moment ») étaient eux aussi probablement réunis au sein d'une même claie. Ils ont par ailleurs été copiés par le même scripteur que le « Ziyi » et le « Wu xing »<sup>122</sup>. Le « Lu Mu gong wen Zi Si » met en scène Zi Si, le petit-fils de Confucius et maître de Mencius, s'entretenant avec le duc Mu du pays de Lu – dont il fut le précepteur –, au sujet des qualités attendues chez un conseiller loyal. Le « Qiongda yi shi » est un texte plus théorique, qui se concentre sur la notion de « moment » (*shi* 時). Ce terme connote l'idée de moment opportun, qui est extérieur à la volonté humaine car dépendant entièrement du Ciel. Outre les efforts personnels, le « moment » constitue un facteur déterminant dans les succès et les échecs individuels<sup>123</sup>.

Les manuscrits « Tang Yu zhi dao 唐虞之道 » (« La Voie de Tang et de Yu ») et « Zhongxin zhi dao 忠信之道 » (« La Voie de la loyauté et de l'honnêteté ») ont été copiés par la même main. Sous une forme narrative, le « Tang Yu zhi dao » fait office de plaidoyer dont les auteurs défendent le principe de l'abdication du trône en faveur d'un sage, principe qui est considéré comme supérieur à celui de la transmission héréditaire. L'idée est illustrée par l'exemple du souverain légendaire Yao 堯 qui céda le trône au sage Shun 舜, alors que celui-ci était de condition modeste<sup>124</sup>. Le « Zhongxin zhi dao » est un court traité au sujet de deux vertus cardinales de l'homme de bien : la loyauté (*zhong* 忠) et l'honnêteté (*xin* 信). Ces deux qualités représentent la manifestation extérieure de deux autres qualités nourries de l'intérieur : le sens de l'humain (*ren* 仁) et la rectitude (*yi* 義)<sup>125</sup>.

Les éditeurs du corpus de Guodian ont identifié quatre longs manuscrits copiés par le même scribe, sur des fiches de configuration identique. Il s'agit des manuscrits « Cheng zhi wen zhi 成之聞之 » (« Parfaire et entendre »), « Zun deyi 尊德義 » (« Honorer la vertu et la rectitude »), « Xing zi ming chu 性自命出 » (« La nature provient du mandat ») et « Liu de

<sup>122</sup> Sur l'identification des mains dans le corpus de Guodian, voir Li Ling 2002a.

<sup>123</sup> Pour une analyse et une traduction du « Qiong da yi shi », voir Meyer D. 2012.

<sup>124</sup> Pour une étude et une traduction du « Tang Yu zhi dao », voir Allan 2015a. Sur le thème de l'abdication dans les manuscrits, voir ce dernier ouvrage ainsi que Pines 2005 et Pines 2006.

<sup>125</sup> Pour une analyse et une traduction du « Zhong xin zhi dao », voir Meyer D. 2012.



六德 » (« Les six vertus »). Le « Cheng zhi wen zhi » décrit le perfectionnement individuel comme la base du bon gouvernement : l'homme de bien qui s'attache à développer ses qualités morales saura diriger le peuple avec sagesse. Le « Zun deyi » traite de l'art de gouverner, qui consiste à ordonner les relations humaines et à éduquer le peuple tout en étant à son écoute. Le long texte discursif du « Xing zi ming chu » explique comment la nature humaine (*xing* 性) s'exprime en faisant émerger les émotions (*qing* 情), dès lors que l'esprit (*xin* 心) entre en contact avec les « choses » (*wu* 物) du monde extérieur<sup>126</sup>. À l'instar du « Ziyi », une copie du « Xing zi ming chu » a été retrouvée dans le corpus du musée de Shanghai, signalant ainsi que ce texte, pourtant inconnu de la littérature transmise, circulait dans les cercles érudits du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. Enfin, le manuscrit « Liu de » s'intéresse aux fondements de la concorde sociale, qui repose sur l'harmonie et la réciprocité dans les relations entre mari et femme, père et fils, souverain et ministre.

Les quatre manuscrits « Yucong 語叢 » (« Collections de propos ») se distinguent au sein des écrits de Guodian, en raison de leur configuration atypique<sup>127</sup> et de l'hétérogénéité de leur contenu. Ils consistent en une série d'adages et de sentences relativement courts, portant sur des thèmes divers. Le lien logique entre les différents énoncés est souvent difficile à saisir. Les trois premiers manuscrits « Yucong » (nommés « Yucong yi 語叢一 », « Yucong er 語叢二 » et « Yucong san 語叢三 ») sont assez proches entre eux. Tous trois ont été copiés avec beaucoup de soin, par la même main, qui a veillé à ne pas inscrire plus d'une dizaine de graphies par fiche<sup>128</sup>. On ne constate aucune volonté d'économiser l'espace dans ces manuscrits. La grande taille des graphies, très espacées entre elles, contraste avec la petite dimension des fiches, tandis que les espaces laissés vacants sont nombreux. Ces trois textes évoquent notamment la nature humaine, la culture morale, la relation du prince et du conseiller, soit autant de thèmes qui sont discutés plus en détail ailleurs dans le corpus. Ainsi, malgré la différence formelle de ces trois « Yucong » avec les autres manuscrits de Guodian, la proximité thématique avec ces derniers ne fait pas de doute. Les spécialistes ont proposé

<sup>126</sup> Pour une analyse et une traduction du « Xing zi ming chu », voir Meyer D. 2012. Voir également Chan S. 2019a.

<sup>127</sup> Les fiches de ces manuscrits, les plus courtes du corpus de Guodian, mesurent entre 15 à 17 cm environ. Elles sont d'une dimension bien inférieure à la moyenne des fiches du pays de Chu.

<sup>128</sup> Les spécialistes considèrent que le quatrième manuscrit « Yucong » (« Yucong si 語叢四 ») doit être séparé des trois autres, du fait qu'il n'a visiblement pas été copié par le même scripteur et que son contenu est différent, voir Ding Sixin 2000, p. 214-218. Quelques chercheurs pensent même que les trois premiers « Yucong » ne formaient à l'origine qu'un seul manuscrit, qui était composé de trois sections ordonnées suivant une progression logique. Voir Ding Sixin et Liu Chen 1999, p. 14, ainsi que Zhu Zhe 2000, p. 402.

différentes interprétations pour expliquer la nature et la fonction des « Yucong », qui sont des textes très singuliers, non seulement par rapport au reste de la collection dont ils font partie, mais aussi au regard de l'ensemble des manuscrits littéraires de Chu<sup>129</sup>.

La mise au jour des fiches de Guodian représente un tournant dans l'histoire des découvertes des manuscrits des Royaumes combattants. Il s'agit du premier ensemble complet d'écrits des « belles-lettres » à avoir été retrouvé en bon état à l'époque contemporaine. Étant donné que ces manuscrits de Chu présentent de nombreuses analogies avec les textes transmis et d'autres écrits exhumés, l'ensemble de la discipline paléographique chinoise et plus particulièrement celle ayant trait à l'écriture de Chu, ont largement bénéficié de cette découverte<sup>130</sup>. De surcroît, les manuscrits de Guodian partagent de nombreux liens, directs ou indirects, avec les textes canonisés au début de la dynastie Han et ceux relevant des traditions des « Cent Écoles de pensée » (*zhuzi baijia* 諸子百家). Ainsi, outre leur apport pour le domaine de la paléographie, ces textes exhumés permettent de jeter un regard nouveau sur l'histoire des idées durant les siècles qui ont précédé – et préparé – l'unification impériale.

## B. La collection du Musée de Shanghai

### 1. Histoire de la découverte

Un an après la découverte des écrits de Guodian, un ensemble de lattes de bambou provenant de fouilles clandestines, apparut sur le marché des antiquités de Hong Kong. Le paléographe Cheung Kwong-yue 張光裕 envoya à Ma Chengyuan 馬承源, alors directeur du musée de Shanghai, des copies manuscrites de plusieurs dizaines de ces lattes. Plusieurs spécialistes ayant confirmé l'authenticité des documents, le musée de Shanghai acheta tout d'abord un premier lot comprenant plus de 1200 lattes, puis un second composé d'environ 500 lattes, grâce au support de mécènes<sup>131</sup>. D'autres fiches qui appartenaient au même ensemble mais

---

<sup>129</sup> Pour un aperçu en anglais des questionnements soulevés par ces manuscrits, voir par exemple Harbsmeier 2011, Krijgsman 2014, Chan S. 2019b.

<sup>130</sup> Sur le déchiffrement des manuscrits, voir Chen Wei 2002 et Li Ling 2002a, ainsi que Liu Zhao 2003a. La seconde édition du corpus de Guodian (parue en 2011) prend en compte les nouvelles interprétations relatives à la lecture de ces manuscrits, qui ont été publiées depuis la première édition de 1998 (voir GDZS).

<sup>131</sup> SBZS 2001, p. 1-4.

qui avaient été dispersées en différents lieux, furent retrouvées plus tard<sup>132</sup>. D'autres, en revanche, sont probablement définitivement perdues.

Bien que nous ne disposions d'aucun contexte archéologique pour ce corpus, plusieurs éléments semblent néanmoins le rattacher à la découverte de Guodian. Premièrement, pour ce qui est de la chronologie, les lattes acquises par le musée de Shanghai sont arrivées à Hong Kong quelques mois seulement après la mise au jour de la tombe M1 de Guodian. Deuxièmement, sur le plan paléographique, il s'agit de fiches en écriture de Chu datant du milieu à la fin des Royaumes combattants, tout comme celles de Guodian. Un certain nombre de spécialistes ont ainsi émis l'hypothèse que les manuscrits du musée de Shanghai provenaient de fouilles illégales organisées peu de temps après l'annonce de la découverte de Guodian<sup>133</sup>. De fait, les pilleurs de tombes connaissaient depuis longtemps cette région du cours moyen du fleuve Bleu riche en sépultures anciennes. L'hypothèse n'est donc pas improbable, même s'il semble impossible de la vérifier.

Comparées aux lattes de Guodian, celles de Shanghai étaient bien endommagées à leur arrivée au musée<sup>134</sup>. D'une part, elles avaient souffert lors des multiples trajets en direction de Hong Kong, et d'autre part, une fois sur place, elles n'avaient pas reçu de traitement adéquat. Leur mauvais état n'empêcha cependant pas de procéder à un examen au carbone 14, qui fut réalisé sur des lattes vierges. Les analyses chimiques firent ainsi remonter la collection à  $2257 \pm 65$  AP, ce qui concorde avec la datation proposée par les paléographes sur la base de l'analyse des graphies. Ces écrits sont donc effectivement contemporains de ceux de Guodian.

Une fois sauvés de la désagrégation, les manuscrits devaient désormais être mis en ordre et lus. Les difficultés s'accumulaient : les lattes de bambou étaient tantôt incomplètes, tantôt illisibles et, en sus de cela, fort nombreuses. En outre, parmi l'équipe de spécialistes mobilisés en cette occasion, seul le professeur Li Ling avait une connaissance poussée de l'écriture de Chu. Mais il ne pouvait évidemment pas reconstituer à lui tout seul un corpus comportant près de 2000 lattes de bambou<sup>135</sup>. Tous ces éléments contextuels expliquent pourquoi jusqu'à

---

<sup>132</sup> L'Université de chinois de Hong Kong (*Xianggang zhongwen daxue* 香港中文大學) en l'occurrence, avait acheté une dizaine de lattes de ce corpus. Il s'agit de fiches appartenant aux manuscrits « Ziyi », « Zhouyi », « Zigao », « Kongzi jian Ji Huanzi » (voir Chen Wei 2012 p. 53-54, Liu Guozhong et Li Junming 2011, p. 15). Pour l'édition des fiches de Hong Kong, voir Chen Songchang (éd.) 2001.

<sup>133</sup> Voir notamment Qiu Xigui 2004a. Li Ling pense que les manuscrits proviennent de la tombe de Guojiagang 郭家崗 (Li Ling 2004 (2008), p.114). Sarah Allan a repris cette hypothèse (Allan 2015a, p. 52-55).

<sup>134</sup> Étant donné que la majorité des fiches étaient encore immergées dans de l'eau boueuse à leur arrivée au musée, il fallut d'abord les déshumidifier pour pouvoir ensuite les délier (SBZS 2001, p. 1-4).

<sup>135</sup> Li Ling a témoigné des difficultés rencontrées pendant ce travail. Voir Li Ling 2004 (2008), p. 168-170.

aujourd'hui encore, de multiples problèmes relatifs à la lecture et à l'interprétation de ces manuscrits subsistent.

Le travail qui aboutit à l'édition officielle de ce corpus fut donc loin d'atteindre un niveau optimal, et par la suite, il rendit d'autant plus ardue la tâche des spécialistes qui souhaitaient analyser ces écrits à partir de l'exploration préalable effectuée par les éditeurs. La collection, dont la parution a débuté en 2001, comporte neuf volumes réunissant 59 textes, tandis qu'une partie des fiches de la collection n'a pas encore été publiée. Malgré les défauts de cette édition, celle-ci présente l'avantage d'être accompagnée de photos agrandies des fiches de bambou, qui permettent d'observer de près l'état du support et le détail des graphies. Cette pratique est depuis lors devenue habituelle dans les éditions officielles des corpus de manuscrits.

## 2. Contenu de la collection

La collection du musée de Shanghai est environ trois fois plus volumineuse que celle de Guodian. Les lattes de cet ensemble mesurent entre 23,8 cm et 57,2 cm. Elles sont donc plus longues en moyenne que celles de Guodian, même si, tout comme celles-ci, elles étaient reliées entre elles au moyen de deux ou trois cordons, comme le signalent les traces d'encoches encore visibles. La richesse de contenu de ce corpus est à la hauteur de sa taille, d'autant plus que la grande majorité de ses écrits n'ont pas d'équivalent dans la littérature transmise. Il ne sera pas question ici de faire une description exhaustive des 59 manuscrits qui composent ce corpus, mais nous en proposerons une présentation synthétique afin que le lecteur puisse en obtenir une vision globale<sup>136</sup>.

Commençons par les manuscrits déjà connus de la littérature transmise. Cette collection a livré une copie du « Ziyi 緇衣 », à l'instar du corpus de Guodian, mais également la plus ancienne version du *Yijing* 易經<sup>137</sup>. Avant la découverte du musée de Shanghai, deux tombes de l'époque Han avaient chacune livré une version de ce dernier texte<sup>138</sup>. Le nombre de copies

---

<sup>136</sup> De nombreux manuscrits de cet imposant corpus n'ont pas encore fait l'objet de publications en langues européennes. Nous citerons donc, le cas échéant, les quelques études auxquelles on pourra se référer, ainsi que les articles d'auteurs chinois qui ont été traduits en anglais.

<sup>137</sup> SBZS 2003. Dans cette édition, le texte est nommé par son titre alternatif (*Zhou yi* 周易 ou *Mutations des Zhou*). Sur les versions manuscrites du « Ziyi » en comparaison de la version transmise, voir Hu Zhihong 2008.

<sup>138</sup> Ces deux autres copies proviennent des corpus de Mawangdui et de Shuanggudui. Edward Shaughnessy est l'auteur d'une étude portant sur l'histoire du *Classique des Mutations*, qui tient compte de ces

anciennes du *Yijing* signale la valeur accordée à cet écrit qui fut canonisé au début de l'ère impériale. Le corpus de Shanghai possède par ailleurs un manuscrit nommé « Wu wang jian zuo 武王踐阼 » (« Le roi Wu monte sur le trône »), qui rapporte un entretien entre le roi Wu des Zhou (Zhou Wu wang 周武王) et son ministre Shi Shangfu 師尚父<sup>139</sup>. Les éditeurs ont choisi ce titre en référence à un chapitre du *Da Dai Liji* 大戴禮記, un ouvrage compilé vers le début de l'époque impériale qui inclut une autre version du texte.

Outre le « Ziyi », les corpus de Guodian et du musée de Shanghai ont un autre texte en commun. Le manuscrit « Xing zi ming chu 性自命出 » de Guodian correspond à celui que les éditeurs de la collection du musée de Shanghai intitulèrent « Xing qing lun 性情論 » (« Discussions sur la nature et les émotions »). Ce traité très élaboré sur la nature humaine (*xing* 性), qui mêle des conceptions philosophiques et physiologiques, n'a pourtant pas été transmis par la tradition ; les traités bibliographiques anciens n'attestent pas non plus de titres susceptibles de s'y référer. Au demeurant, la comparaison entre deux copies d'un même texte exhumées à Chu, comme dans le cas du « Ziyi » et du « Xing zi ming chu » (ou « Xing qing lun »), enrichit de manière substantielle notre connaissance de l'écriture de ce pays à l'époque des Royaumes combattants<sup>140</sup>.

Plusieurs écrits du musée de Shanghai présentent des analogies avec des textes transmis, sans leur être strictement équivalents non plus. Ainsi, le manuscrit « Min zhi fumu 民之父母 » (« Le père et la mère du peuple ») dans lequel Confucius expose à son disciple Zixia 子夏 les qualités attendues chez un souverain, recoupe en grande partie les chapitres « Kongzi xian ju 孔子閒居 » (« Confucius en son particulier ») et « Lun Li 論禮 » (« Discussions sur les rites »), qui furent respectivement intégrés dans le *Liji* et le *Kongzi jiyu*. Du fait que le « Min zhi fu mu » apparaît mieux structuré et plus complet que les passages parallèles dans ces deux textes transmis, les éditeurs du corpus considèrent que le manuscrit du Chu a pu servir de base à ces derniers<sup>141</sup>.

D'une manière similaire, le manuscrit « Nei Li 內禮 » (« Les rites de l'intérieur »), qui discute de la piété filiale et des relations entre le souverain et le ministre, le père et le fils,

---

différents manuscrits (Shaughnessy 2014). Le corpus du musée de Shanghai possède par ailleurs un autre texte à caractère divinatoire, le « Bushu 卜書 » (« Documents divinatoires »), qui est inconnu de la littérature transmise (SBZS 2012, voir également Caboara 2017).

<sup>139</sup> SBZS 2008. Sur le « Wu wang jian zuo », voir Zhou Boqun 2018.

<sup>140</sup> Feng Shengjun a réalisé une étude comparative très exhaustive des copies de ces deux textes dans les corpus de Guodian et du musée de Shanghai (Feng Shengjun 2007). Sur ces manuscrits, voir aussi Li Ling 2002b.

<sup>141</sup> SBZS 2002.

l'aîné et le cadet, ressemble fortement au chapitre « Zengzi li xiao 曾子立孝 » (« Zengzi établit la piété filiale ») qui se trouve dans le *Da Dai Liji*. Le manuscrit et le texte transmis ont certainement une origine commune, même s'ils diffèrent de façon subtile mais très significative<sup>142</sup>. En l'occurrence, le manuscrit des Royaumes combattants insiste sur l'importance de la notion de réciprocité entre supérieurs et inférieurs, tandis que le texte édité sous les Han décrit ces relations dans une dimension unilatérale, en soulignant avant tout les devoirs des inférieurs envers les supérieurs<sup>143</sup>.

Les quelques exemples ci-dessus montrent que les écrits du musée de Shanghai entretiennent des liens étroits avec les ouvrages édités à l'époque des Han, en particulier ceux en rapport avec la figure de Confucius ou les traditions rituelles, tels que le *Liji*, le *Da Dai Liji* ou encore le *Kongzi jiyu*. Ces derniers ouvrages ont été compilés au début de la période impériale, dans le cadre de l'établissement du canon d'inspiration confucéenne au cours des second et premier siècles avant notre ère. Ce qu'on peut nommer « l'orthodoxie confucéenne » s'imposa cependant plus tard<sup>144</sup>. Les manuscrits des « belles-lettres » de Chu donnent justement une idée du type d'écrits sur lesquels ont pu s'appuyer les lettrés des Han.

D'autre part, le corpus du musée de Shanghai compte encore bien d'autres écrits, dont le contenu est évocateur pour toute personne familière de la littérature transmise. Ces manuscrits peuvent être regroupés par thèmes.

Un premier groupe réunit les textes dont Confucius est le protagoniste et qui, bien que sans contrepartie dans la tradition transmise, s'apparentent eux aussi aux textes compilés dans le *Liji*, le *Da Dai Liji* et le *Kongzi jiyu*. Dans les manuscrits en question, Confucius est souvent dépeint comme un conseiller au service d'un prince ou d'un ministre, à qui il expose sa vision du bon gouvernement et de l'éducation morale. Ses interlocuteurs sont des personnages qui sont mentionnés dans les textes historiques anciens. Le « Lu bang da han 魯邦大旱 » (« La grande sécheresse de l'État de Lu »), le « Xiang bang zhi dao 相邦之道 » (« La voie du ministre d'État »), le « Ji Kangzi wen yu Kongzi 季庚子問於孔子 » (« Ji Kangzi interroge Confucius ») et le « Kongzi jian Ji Huanzi 孔子見季桓子 » (« Confucius s'entretient avec Ji Huanzi ») relèvent de cette catégorie<sup>145</sup>. D'autres manuscrits montrent

<sup>142</sup> SBZS 2004.

<sup>143</sup> Sur ce sujet, voir Chen Hui, Liao Mingchun et Li Rui 2014, p. 193-210.

<sup>144</sup> Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard 2017, p. 297.

<sup>145</sup> Pour le « Lu bang da han 魯邦大旱 », voir SBZS 2002, pour le « Xiang bang zhi dao 相邦之道 », voir SBZS 2004, pour le « Ji Kangzi wen yu Kongzi 季庚子問於孔子 », voir SBZS 2006, et pour le « Kongzi jian Ji

plutôt Confucius dans son rôle de maître<sup>146</sup>. Le « Zigao 子羔 », le « Zhong gong 中弓 », le « Junzi wei li 君子為禮 » (« L'homme de bien pratique les rites »), le « Dizi wen 弟子問 » (« Interrogations des disciples »), le « Yan Yuan wen yu Kongzi 顏淵問於孔子 » (« Yan Yuan interroge Confucius »), le « Zi dao e 子道餓 » mettent ainsi en scène Confucius et ses disciples discutant de sujets tels que l'origine des souverains du passé, la voie du perfectionnement individuel, ou encore l'art de gouverner<sup>147</sup>. Malgré l'absence de contexte archéologique pour ces écrits, leur contenu permet néanmoins d'établir que le propriétaire de la bibliothèque funéraire à laquelle ils appartenaient, appréciait particulièrement les enseignements rattachés à la figure de Confucius<sup>148</sup>.

Un second groupe de manuscrits concerne l'histoire du pays de Chu, dont de nombreux récits et anecdotes sont rapportés dans cette collection. Ces écrits consistent généralement en des dialogues entre un roi de Chu (dont le nom n'est pas toujours précisé) et l'un de ses conseillers, au sujet de questions d'ordre politique et moral. Ce groupe comprend des manuscrits tels que le « Zhuang wang ji cheng 莊王既成 » (« Après les succès du roi Zhuang »), le « Shen gong chen Ling wang 申公臣靈王 » (« Le duc de Shen, ministre du roi Ling »), le « Ping wang wen Zheng Shou 平王問鄭壽 » (« Le roi Ping interroge Zheng Shou »), le « Ping wang yu Wang Zimu 平王與王子木 » (« Le roi Ping et Wang Zimu »), le « Zhengzi jia sang 鄭子家喪 » (« Le deuil de la famille du prince de Zheng »), le « Junren zhe hebi an zai 君人者何必安哉 » (« Comment le prince peut-il être en paix ? »), le « Wang ju 王居 » (« Le lieu d'établissement du roi »), ainsi que le « Cheng wang wei Chengpu zhi xing 成王為城濮之行 » (« La tournée d'inspection du roi Cheng à Chengpu »), le « Ling wang sui Shen 靈王遂申 » (« Le roi Ling s'avance vers Shen »), le « Bangren bu cheng 邦人不稱 » (« Les habitants du pays ne font pas d'éloge »), le « Chen gong zhi bing 陳公治兵 »

---

Huanzi 孔子見季桓子 », voir SBZS 2007. Sur ce dernier manuscrit, voir Cook S. 2020.

<sup>146</sup> Sur les écrits relatifs à Confucius et ses disciples dans le corpus de Shanghai, voir Guo Qiyong 2018. Sur le personnage de Confucius dans les manuscrits, voir Cook S. 2017.

<sup>147</sup> Pour le « Zigao 子羔 », voir SBZS 2002, pour le « Zhong gong 中弓 », voir SBCJ 2003, pour le « Junzi wei li 君子為禮 » et le « Dizi wen 弟子問 », voir SBZS 2006, pour le « Yan Yuan wen yu Kongzi 顏淵問於孔子 » et le « Zi dao e 子道餓 », voir SBZS 2011.

<sup>148</sup> À propos de la relation des manuscrits du corpus avec les enseignements de Confucius, voir Liu Guozhong et Li Junming 2011, p. 11-12. Il convient par ailleurs de signaler l'existence d'autres écrits du même corpus, tels que le « San de 三德 » (SBZS 2006), le « Yong Yue 用曰 » et le « Tianzi jian zhou 天子建州 » (SBZS 2007), qui sont des traités moraux ne faisant pas intervenir Confucius mais s'inscrivant toutefois dans la tradition philosophique associée à cette figure.

(« Le duc de Chen organise les armées »)<sup>149</sup>. Tous ces textes inédits sont en lien direct avec l'histoire de Chu ; ce sont probablement des productions littéraires propres à ce pays. Les portraits des souverains sont assez variés dans ces écrits : certains s'illustrent par leur clairvoyance, d'autres par leur faiblesse morale, d'autres encore par leur incapacité à gouverner. De même, différents types de conseillers sont incarnés : les uns préconisent des méthodes de gouvernement par la vertu, les autres sont critiques et expriment au roi des remontrances, les uns se montrent plutôt conciliants, les autres se distinguent par leur noblesse d'âme et leur intégrité. Ces textes servaient sans doute de modèles – ou parfois de contre-modèles – de comportement à l'attention des rois et des conseillers de Chu.

Un troisième groupe rassemble les textes historiques à portée plus générale. Le manuscrit « Rongcheng shi 容成氏 » notamment, est un long récit pseudo-historique qui commence avec le règne des premiers souverains légendaires, se poursuit avec les dynasties Xia et Shang, et se termine au début de la dynastie Zhou. Cette toile de fond historique permet aux auteurs du récit d'exposer les avantages et les inconvénients des différents modèles de transmission du pouvoir<sup>150</sup>. Le corpus de Shanghai inclut par ailleurs des traités politiques tels que le « Cong zheng 從政 » (« S'appliquer à l'art de gouverner ») qui se présente comme un manuel de gouvernement orienté vers les questions morales, et le « Cao Mo zhi zhen 曹沫之陣 » (« Les ordres de bataille de Cao Mo ») qui s'intéresse davantage à la gestion de l'État au regard des affaires militaires<sup>151</sup>.

Ensuite, outre les textes à caractère philosophique et historique, le corpus du musée de Shanghai a aussi livré des écrits poétiques. Plusieurs genres sont représentés : les « odes » *shi* 詩 avec le « Jiao jiao ming niao 交交鳴鳥 » (« Le gazouillement des oiseaux ») et le « Duo

<sup>149</sup> Pour les manuscrits « Zhuang wang ji cheng 莊王既成 », Shen gong chen Ling wang 申公臣靈王 », « Ping wang wen Zheng Shou 平王問鄭壽 » et « Ping wang yu Wang Zimu 平王與王子木 », voir SBZS 2007, pour le « Zhengzi jia sang 鄭子家喪 » et le « Junren zhe hebi an zai 君人者何必安哉 », voir SBZS 2008, pour le « Wang ju 王居 », voir SBZS 2011, et pour le « Cheng wang wei Chengpu zhi xing 成王為城濮之行 », le « Ling wang sui Shen 靈王遂申 », le « Bangren bu cheng 邦人不稱 », le « Chen gong zhi bing 陳公治兵 », voir SBZS 2012. Au sujet du « Wang ju 王居 », les spécialistes se sont rendus compte que ce manuscrit et le « Zhi shu nai yan 志書乃言 » publié dans le même volume, ne forment en réalité qu'un seul texte (voir Fudan Jida dushuhui 2011b).

<sup>150</sup> SBZS 2002. Pour une étude et une traduction en anglais de ce manuscrit, voir Pines 2010 et Allan 2015a. Nous discuterons à nouveau de ce manuscrit au cours de l'étude, étant donné que l'un de ses passages a trait à la fondation des Shang.

<sup>151</sup> SBZS 2004. Pour une présentation en anglais de ce manuscrit, voir Caldwell 2014. Une version du « Cao Mo zhi zhen 曹沫之陣 » a été retrouvée dans le corpus de l'Université de l'Anhui dont la publication a débuté récemment. Sur ce dernier manuscrit, voir *Anhui daxue cang Zhanguo zhujian (er)*.



xin 多薪 » (« Les nombreux fagots »), les poèmes longs *ci* 辭 avec le « Li song 李頌 » (« L'hymne du prunier ») et le « Liu li 鷓鴣 » (« Le hibou »), les « rhapsodies » *fu* 賦 avec le « Lan fu 蘭賦 » (« Rhapsodie sur l'orchidée ») et le « You Huang jiang qi 有皇將起 » (« L'auguste s'apprête à se lever »)<sup>152</sup>. Aucun de ces poèmes n'a survécu à la postérité, mais il est notable que trois d'entre eux (le « Jiao jiao ming niao », le « Duo xin » et le « Li Song ») soient cités dans un autre manuscrit de la collection, le « Kongzi shi lun 孔子詩論 » (« Confucius explique les odes »). Ce texte au contenu également inédit rapporte les explications de Confucius à propos du sens profond d'une série de chants poétiques anciens<sup>153</sup>.

Enfin, parmi les écrits remarquables du musée de Shanghai, il faut citer le « Heng xian 恒先 » (« L'antériorité de la constance ») et le « Fan wu liu xing 凡物流形 » (« Toutes choses se propagent à travers les formes »), deux textes très élaborés qui représentent désormais les plus anciens textes cosmogoniques chinois, aux côtés du « Tai yi sheng shui 太一生水 » de Guodian et des manuscrits sur soie de Zidanku 子彈庫<sup>154</sup>. Ces écrits exhumés reflètent la pluralité des récits portant sur la genèse du monde à l'époque pré-impériale. Ils décrivent de façon théorique l'apparition du monde en plusieurs étapes, à partir d'une unité originelle.

Étant donné son ampleur et sa diversité, la collection du musée de Shanghai a permis de franchir un cap dans l'étude des manuscrits des Royaumes combattants et d'établir un immense terrain de recherches. Cependant, de la reconstitution des documents jusqu'au déchiffrement des graphies et à l'interprétation des textes, les spécialistes ont été confrontés à de nombreux défis, en raison de l'état fragmentaire d'une partie des lattes de bambou du corpus ; certaines d'entre elles sont soit manquantes soit endommagées, et par conséquent peu intelligibles. C'est pourquoi, depuis le début de la publication du corpus en 2001, les nouvelles hypothèses de lecture des graphies, de reconstitution ou d'arrangement des lattes, se sont multipliées. Des spécialistes ont même publié leurs propres éditions, complètes ou partielles, des manuscrits, tandis que d'autres ont consacré des monographies entières à l'étude de certains d'entre eux<sup>155</sup>. De manière générale, les chercheurs se sont concentrés sur

<sup>152</sup> Pour le « Jiao jiao ming niao 交交鳴鳥 » et le « Duo xin 多薪 », voir SBZS 2004, pour le « Li song 李頌 », le « Liu li 鷓鴣 », le « Lan fu 蘭賦 » et le « You Huang jiang qi 有皇將起 », voir SBZS 2011.

<sup>153</sup> SBZS 2001. Au sujet de ce manuscrit, voir Jiang Guanghui 2008 et Staack 2010.

<sup>154</sup> Pour le « Heng xian 恒先 », voir SBZS 2003, pour le « Fan wu liu xing 凡物流形 », voir SBZS 2008. Sur ces deux manuscrits, voir en anglais Cao Feng 2017b. Sur le « Heng xian », voir également Ding Sixin 2016, Wang Zhongjiang 2019 et Chan S. 2020 ; sur le « Fan wu liu xing », voir Chan S. 2015 et Perkins 2015.

<sup>155</sup> On pense notamment à la série dirigée par Ji Xusheng, voir *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu*

la dimension paléographique et philologique des manuscrits, au détriment de leur dimension philosophique et littéraire. Ceci est quelque peu regrettable mais s'explique par le fait qu'un déchiffrement correct des manuscrits constitue le préalable à toute interprétation du contenu.

## C. La collection de l'Université Tsinghua

### 1. Le plus vaste ensemble de manuscrits littéraires de Chu

En 2008, un donateur anonyme offrit un ensemble de fiches des Royaumes combattants à l'Université Tsinghua à Pékin. Issus de fouilles illégales, ces documents étaient apparus quelques temps auparavant sur le marché des antiquités de Hong Kong, à l'instar de ceux du musée de Shanghai. Mais contrairement à ces derniers, les manuscrits de Tsinghua sont aujourd'hui en bien meilleur état, grâce à une prise en charge très efficace depuis leur arrivée à Pékin<sup>156</sup>. Les fiches de bambou furent ainsi bien préservées du pourrissement. Un laboratoire de recherches, le « Centre de recherche et de conservation des documents exhumés » (*Chutu wenxian yanjiu yu baohu zhongxin* 出土文獻研究與保護中心), fut même créé pour l'occasion<sup>157</sup>.

Comme pour tout manuscrit provenant de fouilles non-scientifiques, il a fallu vérifier leur authenticité. Les paléographes tout d'abord, ont établi qu'ils avaient été copiés vers le milieu ou la fin des Royaumes combattants, soit aux environs des 4<sup>ème</sup> et 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère<sup>158</sup>. De même que pour les écrits de Guodian et du musée de Shanghai qui leur sont contemporains, les manuscrits de Tsinghua auraient probablement été exhumés dans la province du Hubei (ou éventuellement dans le Hunan), comme le signale le fait qu'ils sont en écriture de Chu. Un examen au carbone 14 a ensuite permis de les dater de 2372±30 AP, corroborant ainsi l'évaluation des paléographes. En outre, des tests complémentaires réalisés sur des fiches vierges ont révélé un taux d'humidité de 400%, qui serait impossible à atteindre pour des documents forgés à époque moderne. L'authenticité des manuscrits de Tsinghua a donc été confirmée à tous points de vue.

---

*zhushu duben*, 2003-2017.

<sup>156</sup> Pour une description détaillée de la procédure alors mise en place, voir les témoignages de Liu Guozhong 2011, p. 37-41, ainsi que Liu Guozhong et Li Junming 2011, p. 67-74. Sur la question de la conservation des fiches de bambou en général, voir Zhao Guifang 2010.

<sup>157</sup> Sur ce sujet, voir Li Xueqin 2009a, Liu Guozhong 2009a et 2009b.

<sup>158</sup> QHZJ 2010, p. 2, Liu Guozhong 2011, p. 35-37.

Avec un total de 2388 fiches, dont plus des deux-tiers (environ 1700 à 1800) sont complètes<sup>159</sup>, les manuscrits de Tsinghua forment le plus vaste lot de manuscrits des Royaumes combattants à ce jour. Les lattes de ce corpus, mesurant entre 10 cm et 46 cm environ, sont en moyenne un peu plus courtes que celles du musée de Shanghai, mais plus longues que celles de Guodian. Les éditeurs du corpus ont par ailleurs relevé quelques caractéristiques codicologiques notables pour les écrits de Tsinghua.

En premier lieu, la configuration des lattes et le style d'écriture sont très homogènes ; leur appartenance à la même bibliothèque funéraire ne fait pas de doute<sup>160</sup>. En second lieu, la présence d'un titre sur le verso des lattes est plus fréquente que pour les manuscrits du musée de Shanghai, tandis que ceux de Guodian n'en portent aucun. En dernier lieu, la majorité des fiches de Tsinghua présentent sur leur verso une numérotation indiquant leur position au sein du manuscrit auquel elles appartiennent. Cet élément facilite grandement l'arrangement des lattes, même s'il arrive que les numérotations soient erronées<sup>161</sup>.

Le travail de reconstitution du corpus de Tsinghua est toujours en cours. L'édition de la collection a débuté en 2010 ; 12 volumes, comprenant 56 textes, ont déjà été publiés. L'ensemble devrait compter environ 64 textes en tout, d'après les estimations des éditeurs. Ceci représente un nombre légèrement plus élevé que pour la collection du musée de Shanghai qui inclut, au demeurant, davantage de textes incomplets voire fragmentaires. De plus, les manuscrits de Tsinghua sont assez longs en moyenne. En effet, plusieurs d'entre eux occupent une soixantaine de lattes, tandis que les trois plus longs textes édités jusqu'à présent comptent entre 124 et 138 lattes<sup>162</sup>.

## 2. Présentation de la collection

À l'instar des corpus de Guodian et du musée de Shanghai, celui de Tsinghua comporte une majorité de textes inédits, qui témoignent toutefois de liens étroits avec la littérature transmise. Cette collection inclut de nombreux textes historiques, qui prennent la forme de chroniques, de récits ou de dialogues. La dimension philosophique est dans l'ensemble moins apparente

---

<sup>159</sup> À cela s'ajoute une centaine de fiches, pour lesquelles les spécialistes n'ont remarqué la présence de caractères que dans un second temps. Le nombre total de fiches pour ce corpus se rapproche donc de 2500.

<sup>160</sup> Chen Wei 2012, p. 56, et Liu Guozhong 2011, p. 233-236.

<sup>161</sup> Sur cette question, voir Jia Lianxiang 2015, p. 184-197, ainsi que Venture 2021, p. 237-238.

<sup>162</sup> Il s'agit des manuscrits « Xinian 繫年 » (QHJZ 2011), « Wu ji 五紀 » (QHJZ 2021) et « San Buwei 參不韋 » (QHJZ 2022).

que dans les écrits de Guodian et du musée de Shanghai. Mais elle n'en est pas absente pour autant : elle est en fait davantage mêlée au récit historique, à la manière du *Shangshu*.

À cet égard, les éditeurs de Tsinghua ont observé très tôt des analogies entre les écrits de ce corpus et le *Shangshu*. Le travail des paléographes a ainsi révélé un manuscrit qui portait le titre suivant : « Zhou Wu wang you ji Zhou gong suo zi yi dai wang zhi zhi 周武王有疾周公所自以代王之志 » (« Le roi Wu des Zhou étant malade, le duc de Zhou prit l'initiative d'appliquer la volonté du roi »)<sup>163</sup>. Bien que ce titre soit inconnu de la tradition, il se trouve que ce manuscrit est une version du chapitre portant le titre « Jin teng 金縢 » (« Le cordon d'or ») dans le *Shangshu*<sup>164</sup>.

La découverte des écrits de Tsinghua a d'ailleurs réactualisé les débats autour de la tradition du *guwen Shangshu* (*Livre des Documents en écriture ancienne*). En effet, plusieurs titres inscrits sur les manuscrits de ce corpus correspondent à ceux de chapitres qui sont inclus dans l'ouvrage transmis, mais qui sont traditionnellement considérés comme des textes apocryphes. Ceci étant, en dehors de cette identité de titres, les manuscrits de la collection et les textes transmis présentent des différences notables de contenu, confortant par conséquent le point de vue traditionnel. Certains spécialistes estiment que les manuscrits pourraient représenter les versions originales des chapitres apocryphes du *guwen Shangshu*, auxquels ils auraient éventuellement pu servir de base. Ainsi, les trois manuscrits de Tsinghua portant le titre « Fu Yue zhi ming 傳說之命 » (« Investiture de Fu Yue ») correspondraient au texte initial des chapitres « Yue ming 說命 » (« Investiture de Yue ») du *guwen Shangshu*<sup>165</sup>. De même pour le manuscrit « She ming 攝命 » (« Investiture de She »), qui serait peut-être la version d'origine du chapitre « Jiong ming 罔命 » (« Investiture de Jiong »)<sup>166</sup>. Sur ce point, la découverte de Tsinghua évoque naturellement celle des « écrits du mur [de la maison] de Confucius » (*Kongbi shu* 孔壁書) sous les Han occidentaux, qui avait notamment livré, si l'on en croit les témoignages traditionnels, une version ancienne du *Shangshu*.

Outre les manuscrits en relation directe avec la tradition du *Shangshu*, le corpus comprend également des copies de textes connus à travers les *Documents perdus des Zhou* (*Yi*

<sup>163</sup> QHZJ 2010.

<sup>164</sup> Pour une comparaison entre le manuscrit et le texte transmis, voir Meyer D. 2017, ainsi que Ribbing Gren 2017.

<sup>165</sup> Pour ces trois manuscrits que les éditeurs renommèrent « Yue ming shang 說命上 », « Yue ming zhong 說命中 » et « Yue ming xia 說命下 », voir QHZJ 2012.

<sup>166</sup> Pour le « She ming 攝命 », voir QHZJ 2018, ainsi que Shaughnessy 2020a.

*Zhou shu* 逸周書), un ouvrage qui fut probablement compilé entre la fin du 4<sup>ème</sup> siècle et le 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère. Une tradition voudrait que le *Yi Zhou shu* rassemble des écrits qui furent jugés indignes de figurer dans la section « Zhou shu 周書 » (« Documents des Zhou ») du *Shangshu*. Ceci expliquerait pourquoi les lettrés ont, de tout temps, plutôt négligé cet ouvrage. D'après une autre tradition, celui-ci rapporterait les « Documents des Zhou » retrouvés dans la tombe de Jizhong à l'époque des Jin occidentaux, d'où le titre qui lui est parfois attribué, à savoir *Jizhong Zhou shu* 汲冢周書 (*Documents des Zhou de Jizhong*)<sup>167</sup>. Quelle que soit l'origine exacte de l'ouvrage communément appelé *Yi Zhou shu*, la présence dans la collection de Tsinghua de manuscrits tels que le « Huang men 皇門 » (« La porte auguste »), le « Cheng wu 程寤 » (« L'éveil à Cheng »), le « Zhai gong zhi gu ming 祭公之顧命 » (« Les prescriptions et la sollicitude du duc Zhai »), le « Ming xun 命訓 » (« Prescriptions et enseignements »), montre que des érudits du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère accordaient de la valeur à ces écrits qui furent écartés de la tradition officielle du *Shangshu* établie quelques siècles plus tard par les lettrés des Han<sup>168</sup>.

Au demeurant, le corpus de Tsinghua inclut des textes totalement inexistant dans la tradition, mais qui rappellent fortement les écrits du *Shangshu* et du *Yi Zhou shu*, tant pour ce qui a trait au style qu'en ce qui concerne le contenu. C'est le cas pour plusieurs manuscrits dont le récit se déroule à l'époque des Shang ou au début des Zhou, tels que le « Yin Gaozong wen yu san shou 殷高宗問於三壽 » (« Gaozong des Yin interroge les trois immortels »), le « Bao xun 保訓 » (« Les enseignements pour se préserver ») et le « Qi ye 耆夜 » (« La soirée [après la victoire] sur Qi »), le « Rui Liangfu bi 芮良夫毖 » (« Les avertissements de Rui Liangfu »), le « Si gao 四告 » (« Les quatre discours d'adieu ») ou encore le « Feng xu zhi ming 封許之命 » (« Le décret d'octroi de Xu »)<sup>169</sup>.

<sup>167</sup> Shaughnessy, in Loewe (éd.) 1993, p. 229-232.

<sup>168</sup> Pour le « Huang men 皇門 » et le « Zhai gong zhi gu ming 祭公之顧命 » (qui est nommé « Zhai gong 祭公 » dans l'ouvrage transmis), voir QHZJ 2010 ; pour le « Ming xun 命訓 », voir QHZJ 2015. Li Xueqin évalue à une vingtaine le nombre de manuscrits du corpus en rapport avec le *Yi Zhou shu*, voir Li Xueqin 2011. Pour une présentation du « Ming xun », voir Shaughnessy 2016.

<sup>169</sup> Pour le « Yin Gaozong wen yu san shou 殷高宗問於三壽 », voir QHZJ 2015 ainsi que Li Junming 2015 ; pour le « Bao xun 保訓 » et le « Qi ye 耆夜 », voir QHZJ 2010. Pour une présentation et une traduction en anglais du « Bao xun », voir Allan 2015a. Pour le « Rui Liang fu bi 芮良夫毖 », voir QHZJ 2012 ; pour le « Si gao 四告 », voir QHZJ 2020 ; pour le « Feng xu zhi ming 封許之命 », voir QHZJ 2015. Le « Bao Xun » a été le premier texte identifié au sein de la collection, dès la phase de lecture préliminaire des documents, voir Li Xueqin 2009b.

Les manuscrits à caractère historique de Tsinghua couvrent également la période des Zhou orientaux. Plusieurs d'entre eux rapportent des récits et des dialogues mettant en scène des figures historiques – des princes et des conseillers le plus souvent – de cette période. Ces écrits se rapprochent des textes consignés dans le *Guoyu* et le *Zuozhuan*, relatifs aux événements qui se sont produits au cours des quelques siècles ayant précédé l'unification impériale, durant lesquels le pays chinois était divisé en différentes entités politiques.

Les personnages historiques de la principauté de Zheng 鄭, qui joua un rôle prépondérant au début des Printemps et Automnes, sont bien représentés dans le corpus, comme en témoignent les manuscrits « Zheng Wu furen gui ruzi 鄭武夫人規孺子 » (« L'épouse de Wu de Zheng corrige l'héritier du trône »), « Zheng Wengong wen Taibo 鄭文公問太伯 » (« Le duc Wen de Zheng interroge Tai Bo ») et « Zichan 子產 ». Ce dernier manuscrit dresse un portrait très élogieux de l'éminent conseiller de Zheng, qui vécut au 6<sup>ème</sup> siècle avant notre ère<sup>170</sup>.

Les manuscrits « Zifan Ziyu 子犯子餘 » (« Zifan et Ziyu ») et « Jin Wengong ru yu Jin 晉文公入於晉 » (« Le duc Wen de Jin entre à Jin ») concernent quant à eux de célèbres personnages de l'histoire de la principauté de Jin 晉, à savoir l'hégémon Wen de Jin (Jin Wengong 晉文公, 697-628 av. n. è.) et ses conseillers. Le manuscrit « Zhao Jianzi 趙簡子 » rapporte des dialogues auxquels participe Zhao Jianzi, un grand ministre de Jin ayant exercé aux alentours de l'an 500 avant notre ère<sup>171</sup>.

Les éditeurs ont observé par ailleurs que les écrits de Tsinghua, bien qu'ils soient en écriture de Chu, portent la trace de l'écriture dite des « Trois Jin » (*san Jin* 三晉). Ils ont ainsi émis l'hypothèse que certains manuscrits de la collection sont des copies produites à Chu, à partir de textes en provenance de régions situées plus au nord. Du point de vue paléographique, la dénomination « écriture des Trois Jin » englobe aussi bien celle des trois pays descendant de la principauté de Jin (Han 韓, Zhao 趙 et Wei 魏) que celle de Zheng 鄭 et celle du royaume de Zhongshan 中山, mais aussi celle employée dans les terres gouvernées par la maison royale des Zhou 周.

En dehors de Zheng et de Jin qui semblent prévaloir dans le corpus, d'autres pays de la période des Zhou orientaux sont représentés : Qi 齊 avec le manuscrit « Guan zhong 管仲 »

<sup>170</sup> Pour ces manuscrits relatifs à l'histoire de Zheng, voir QHZJ 2016. Au sujet du « Zheng Wengong wen Taibo 鄭文公問太伯 », voir Shaughnessy 2020b.

<sup>171</sup> Pour ces trois derniers manuscrits, voir QHZJ 2017.

qui relate un entretien entre l'hégémon Huan de Qi (Qi Huan gong 齊桓公, m. 643 av. n. è.) et son grand ministre Guan Zhong, Yue 越 avec le « Yue gong qi shi 越公其事 » (« Les affaires du duc de Yue ») qui retrace les hauts faits du roi Goujian de Yue (Yue wang Goujian 越王句踐, m. 464 av. n. è.), mais aussi Chu 楚 avec le « Chu ju 楚居 » (« Les lieux d'établissement (des rois) de Chu »), qui rapporte une généalogie des souverains du royaume<sup>172</sup>.

Enfin, le long manuscrit (138 fiches) que les éditeurs ont nommé « Xinian 繫年 » (« Les Annales ») en référence au *Zhushu jinian* 竹書紀年 (*Annales de bambou*), est une chronique en 23 sections qui consigne les événements majeurs de l'histoire chinoise depuis la fondation de la dynastie Zhou jusqu'au début du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. Le texte se divise en trois parties principales. La première (sections 1 à 3) couvre la période des Zhou occidentaux (env. 1046-771), la seconde (sections 4 à 19) celle des Printemps et Automnes (771-481) et la troisième (sections 20 à 23) celle de la première phase des Royaumes combattants, entre le milieu du 5<sup>ème</sup> siècle et le début du 4<sup>ème</sup> avant notre ère<sup>173</sup>. Les événements de la période des Zhou orientaux racontés dans cette chronique concernent principalement le pays de Chu, en particulier ses relations avec le pays de Jin<sup>174</sup>.

De toute évidence, le défunt de la tombe d'où provient la collection de Tsinghua prisait les textes à caractère historique. Ces écrits, en majeure partie inédits, s'apparentent à des degrés divers à ceux transmis par les Han au sein d'ouvrages comme le *Shangshu*, le *Guoyu* ou le *Zuozhuan*. L'hypothèse selon laquelle le propriétaire des manuscrits de Tsinghua occupait une fonction en lien avec les écrits historiques, certes plausible, ne peut pas être

<sup>172</sup> Pour le « Guan zhong 管仲 », voir QHZJ 2016, pour le « Yue gong qi shi 越公其事 », voir QHZJ 2017, pour le « Chu ju 楚居 », voir QHZJ 2010. Pour une analyse du « Yue gong qi shi 越公其事 », voir Pines 2022. Ce dernier écrit revêt aujourd'hui d'autant plus d'importance qu'un manuscrit au contenu très proche a été retrouvé – en contexte archéologique cette fois-ci – en 2020, dans une tombe des Royaumes combattants du site de Zaolinpu 棗林鋪 à Jingzhou (province du Hubei). Le manuscrit en question, nommé « Wu wang Fuchai qishi fa Yue 吳王夫差起師伐越 » (« Le roi Fuchai de Wu leva une armée et attaqua Yue »), fait partie d'un lot comprenant 535 fiches de bambou. À propos de cette découverte, voir Zhao Xiaobin 2021a. Pour une courte présentation de ce manuscrit qui n'a pas encore été publié et une comparaison avec celui de Tsinghua, voir Zhao Xiaobin 2021b. Cette découverte de Zaolinpu constitue un argument supplémentaire en faveur de l'authenticité de la collection de Tsinghua.

<sup>173</sup> Pines 2014, p. 290-291.

<sup>174</sup> Le volume 2 de la collection est exclusivement consacré à ce manuscrit (QHZJ 2011). D'après les spécialistes, le texte du « Xinian » a probablement été rédigé sous le règne du roi Su de Chu (Chu Su wang 楚肅王, r. 380-370) ou celui de Xuan de Chu (Chu Xuan wang 楚宣王, r. 369-340), voir Guo Yongbing 2016. Au sujet de ce manuscrit, voir Pines 2014 et Milburn 2016, qui proposent une présentation générale du « Xinian ». Pour une étude complète du manuscrit et de ses implications du point de vue historiographique, voir Pines 2020.

confirmée en l'état. De l'analyse du corpus de Tsinghua, il ressort néanmoins que le possesseur de ces manuscrits – qui était *a priori* l'occupant de la tombe d'où ceux-ci furent extraits – appréciait les récits et les dialogues mettant en scène de grandes figures, notamment les éminents ministres et conseillers du passé, parmi lesquels Yi Yin.

Ensuite, il convient de noter la présence, dans cette riche collection, d'autres types d'écrits qui ont surtout été publiés à partir du huitième volume. Ces textes consistent principalement en des manuels de gouvernement et des textes portant sur le perfectionnement individuel, les deux thèmes étant le plus souvent liés l'un à l'autre. Ils ressemblent davantage, dans une certaine mesure, aux écrits du musée de Shanghai et de Guodian.

Ainsi les manuscrits « Bang jia chu wei 邦家處位 » (« Le pays et la maison royale occupent leur position »), « Tianxia zhi dao 天下之道 » (« La voie sous le Ciel »), « Yu Xia Yin Zhou zhi zhi 虞夏殷周之治 » (« Le gouvernement de Yu, des Xia, des Yin et des Zhou »), « Cheng ren 成人 » (« Parfaire l'être humain ») et « Zhi zheng zhi dao 治政之道 » (« La voie du gouvernement »), se présentent comme des traités à l'usage des princes. Sous forme discursive ou dialogique, il s'agit d'établir les principes du bon gouvernement, qui repose tant sur la qualité individuelle du souverain que sur le souci du peuple et la solidité des institutions<sup>175</sup>. Le manuscrit « Xin shi wei zhong 心是謂中 » (« L'esprit, ce qu'on appelle le "milieu" ») discute essentiellement de la voie du perfectionnement individuel, tandis que les deux manuscrits « Nai ming 迺命 » (« Votre mandat ») s'intéressent surtout au comportement attendu d'un ministre vis-à-vis de son prince<sup>176</sup>.

D'autres manuscrits associent par ailleurs ordre politique et ordre naturel, témoignant de la prégnance de la pensée cosmologique à l'époque où ils ont été composés<sup>177</sup>. En l'occurrence, nous citerons le « Ba qi wu wei wu si wu xing zhi shu 八氣五味五祀五行之屬 » (« Les catégories des huit souffles, des cinq saveurs, des cinq sacrifices et des cinq

---

<sup>175</sup> Pour le « Bang jia chu wei 邦家處位 », le « Tianxia zhi dao 天下之道 » et « Yu Xia Yin Zhou zhi zhi 虞夏殷周之治 », voir QHZJ 2018. Pour le « Cheng ren 成人 » et le « Zhi zheng zhi dao 治政之道 », voir QHZJ 2019. Ce dernier manuscrit est désormais rattaché au « Zhi bang zhi dao 治邦之道 » (QHZJ 2018), avec lequel il ne forme vraisemblablement qu'un seul et même texte.

<sup>176</sup> Pour le « Xin shi wei zhong 心是謂中 », voir QHZJ 2018, pour les deux « Nai ming » 迺命, voir QHZJ 2019.

<sup>177</sup> Ce phénomène s'observe également dans plusieurs manuscrits associés à Yi Yin. Nous reviendrons plus en détail sur cette question dans le dernier chapitre de notre étude.



éléments »<sup>178</sup>), le « Wu ji 五紀 » (« Les cinq régulateurs ») qui traitent des lois naturelles et de leur influence sur la sphère humaine. Le manuscrit « San Buwei 參不韋 » rapporte quant à lui un dialogue entre un émissaire de l'empereur céleste et le roi Qi 啟 des Xia 夏, fils de Yu le Grand. L'envoyé, qui se nomme San Buwei, a pour mission d'enseigner au souverain les principes fondamentaux opérant dans la nature, sur lesquels il convient de s'appuyer pour gouverner<sup>179</sup>.

Enfin, à la différence des deux autres corpus, la collection de Tsinghua comporte aussi quelques textes à caractère technique. La découverte du document « Suan biao 算表 » (« Table de calcul »), qui est le plus ancien exemplaire d'une table de multiplication sur base décimale au monde, a attiré l'attention de nombreux spécialistes<sup>180</sup>. Les manuscrits « Si shi 四時 » (« Les quatre saisons ») et « Si sui 司歲 » (« Le directeur de l'année ») sont en rapport avec l'astronomie et l'hémérologie<sup>181</sup>. Ces deux écrits peuvent être lus en parallèle au « Xing cheng 行稱 » (« Évaluation des actions »), qui énumère une série de recommandations concernant la conduite des affaires politiques, en fonction de la dimension faste ou néfaste des jours<sup>182</sup>. En lien avec l'art mantique, on notera la présence des manuscrits « Shifa 筮法 » (« Méthode de divination par l'achillée ») et « Bie gua 別卦 » (« Distinctions entre les hexagrammes »)<sup>183</sup>. Pour finir cet aperçu, il faut mentionner le « Bing fang 病方 » (« Ordonnances contre les maladies »), qui représente à ce jour le plus ancien écrit exhumé rapportant des recettes de pharmacopée<sup>184</sup>.

<sup>178</sup> La traduction du terme *xing* 行 dans l'expression *wu xing* 五行 est sujette à discussion. Marcel Granet préférait le mot « phase » (voir Granet 1934 (1968), p. 310 et p. 313-314), de même qu'Angus Graham qui soulignait par ailleurs que l'anglais ne possède pas d'équivalent exact du terme *xing* (Graham 1986, p. 90). De nos jours, *xing* 行 est le plus souvent rendu par « agent » ou « élément » quand il s'agit de nommer les *wu xing* 五行 dans leur dimension physique et matérielle.

<sup>179</sup> Pour le « Ba qi wu wei wu si wu xing zhi shu 八氣五味五祀五行之屬 », voir QHZJ 2018. Le onzième volume de la collection a été consacré au « Wu ji 五紀 » (QHZJ 2021) et le douzième au « San Buwei 參不韋 » (QHZJ 2022).

<sup>180</sup> QHZJ 2013.

<sup>181</sup> Pour le « Si shi 四時 » et le « Si sui 司歲 » qui appartenaient à la même claie de fiches de bambou, voir QHZJ 2020.

<sup>182</sup> Pour le « Xing cheng 行稱 », voir QHZJ 2020.

<sup>183</sup> Pour le « Shifa 筮法 » et le « Bie gua 別卦 », voir QHZJ 2013. Au sujet du « Shifa », voir Cook et Zhao 2017.

<sup>184</sup> Le « Bing fang 病方 » et le « Xing cheng 行稱 » susmentionné faisaient certainement partie de la même claie de fiches, voir QHZJ 2020.

Les trois corpus de manuscrits des « belles-lettres » présentés ci-dessus ont chacun leurs spécificités, qui reflètent probablement les goûts personnels de leur propriétaire. L'occupant de la tombe M1 de Guodian avait un intérêt certain pour les écrits philosophiques, notamment ceux qui relèveraient, selon les catégories établies plus tard par les lettrés des Han, du confucianisme et du taoïsme. Le défunt de la tombe d'où proviennent les manuscrits du musée de Shanghai appréciait lui aussi la philosophie, en particulier les écrits en lien avec la personne de Confucius et les enseignements qui lui sont associés. Il s'intéressait par ailleurs aux anecdotes historiques du pays de Chu et aux arts, tels que la poésie et la musique. Le propriétaire des manuscrits conservés à l'Université Tsinghua avait quant à lui une prédilection pour l'histoire et la pensée politique, mais il possédait aussi des traités philosophiques plus généraux et des textes issus des traditions techniciennes. Cette dernière collection est non seulement plus vaste que les deux autres, mais son contenu est également plus varié<sup>185</sup>. Ceci étant, en l'absence de contexte archéologique pour les corpus du musée de Shanghai et de Tsinghua, nous devons nous en tenir à ces simples suppositions.

#### **D. Deux corpus récemment mis au jour**

Les manuscrits littéraires de ces trois corpus, en particulier celui de Tsinghua, le plus récemment découvert, font toujours l'objet de nombreuses études de la part des spécialistes de la Chine ancienne. À cela s'ajoutent deux autres corpus de manuscrits littéraires mis au jour ces dernières années et qui ouvrent de nouvelles pistes de recherches.

Entre 2014 et 2015, une collection composée de plus de 400 lattes de bambou fut exhumée dans la tombe M106 de Xiajiatai 夏家台, située dans la ville de Jingzhou 荊州 dans la province du Hubei. Il s'agit, à l'instar des corpus de Changtaiguan et de Shibancun dont le contenu est soit limité, soit très endommagé, d'une très importante découverte de manuscrits littéraires des Royaumes combattants en contexte archéologique<sup>186</sup>. Ces manuscrits n'ont pas encore été publiés, mais d'après les premières études à ce sujet, ils compteraient des versions anciennes de textes qui furent transmis dans deux *Classiques* majeurs de la tradition chinoise,

---

<sup>185</sup> Les manuscrits de Tsinghua apparaissent plus divers que ceux des deux autres collections, mais il s'agit pareillement de textes qui visent à la pérennité et n'ont donc pas de fonction documentaire.

<sup>186</sup> Il faut désormais ajouter à cette liste les corpus récemment mis au jour à Zaolinpu 棗林鋪 (voir plus haut p. 67, n. 172) et Wangjiazui 王家嘴 (voir ci-dessous p. 71, n. 189 et 190), qui n'ont pas encore été édités.

à savoir le *Shangshu* et le *Shijing*<sup>187</sup>. La présence de *rishu* 日書 (« livres des jours ») a également été signalée. La tombe qui contenait ces écrits étant de taille relativement modeste, son occupant était sans doute, d'après les archéologues, un membre de la noblesse inférieure du pays de Chu.

L'autre corpus récemment mis au jour provient en revanche de fouilles illégales. Acquis par l'Université de l'Anhui en 2015, il comporte 1167 lattes de bambou mesurant entre 21 cm et 48 cm environ, et qui sont globalement en très bon état. Des analyses au carbone 14 font remonter ces fiches à la première moitié du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, tandis que les paléographes ont observé que l'écriture est celle du pays de Chu<sup>188</sup>.

Parmi les manuscrits déjà identifiés, il faut mentionner des écrits philosophiques en lien avec les enseignements de Confucius. Le texte portant le titre « Zhongni yue 仲尼曰 » (« Confucius dit ») présente de nombreux parallèles avec le *Lunyu*<sup>189</sup>, mais aussi des analogies avec des passages du *Liji* et du *Da Dai Liji*. La collection compte également une version du « Cao Mo zhi zhen 曹沫之陣 » (« Les ordres de bataille de Cao Mo »), un texte inconnu de la littérature transmise mais dont une version figure dans le corpus du musée de Shanghai<sup>190</sup>. Par ailleurs, les spécialistes en charge de la reconstitution des manuscrits ont annoncé la découverte de chroniques historiques du pays de Chu, qui occupent plus de 440 fiches et qui sont en attente de publication. Enfin, cet ensemble de fiches a également révélé d'anciennes copies d'odes (*shi* 詩) dont une partie correspond à celles qui furent ultérieurement compilées dans le *Shijing*<sup>191</sup>. Toujours en lien avec l'histoire de la poésie ancienne, des écrits analogues aux *Élégies de Chu* (*Chuci* 楚辭) comptent parmi les découvertes notables au sein de cette collection<sup>192</sup>. La publication de ce corpus, dont le troisième volume est en attente, a débuté en 2019.

<sup>187</sup> Tian Yong et Wang Mingqin 2016.

<sup>188</sup> Huang Dekuan 2017.

<sup>189</sup> En rapport avec le *Lunyu*, il faut aussi évoquer la découverte de la tombe M798 de Wangjiazui 王家嘴, en 2021. Cette tombe de Chu a révélé un ensemble de 800 fiches environ, dont 330 environ font partie d'un texte qui a été titré « Kongzi yue 孔子曰 », en référence aux trois premiers caractères introduisant chaque énoncé, qui rapporte des propos attribués à Confucius. Voir Zhao Xiaobin 2023. Sur la tombe en question, voir Jingzhou bowuguan 2023.

<sup>190</sup> Pour le « Zhongni yue 仲尼曰 » et le « Cao Mo zhi zhen 曹沫之陣 », voir *Anhui daxue Zhanguo zhujian* (er). La tombe M798 de Wangjiazui mentionnée dans la note précédente a également livré un texte composé d'odes anciennes, dont certaines se retrouvent dans le *Shijing*. Voir Jiang Lujing et Xiao Yujun 2023.

<sup>191</sup> *Anhui daxue Zhanguo zhujian* (yi).

<sup>192</sup> Pour une présentation synthétique des écrits qui n'ont pas encore été publiés, voir Huang Dekuan 2017.

Nous avons replacé les manuscrits littéraires des Royaumes combattants qui font l'objet de notre étude dans le contexte historique de leur découverte. L'aspect matériel de ces écrits mérite également notre attention. En effet, ces derniers sont inscrits sur des lattes de bambou qui étaient initialement reliées par des cordons, lesquels se sont désagrégés avec le temps. Par conséquent, avant d'entamer la lecture de ces textes anciens du pays de Chu, les paléographes doivent tout d'abord entreprendre un travail de reconstitution.

### III. Le travail préliminaire des paléographes

#### A. L'établissement d'un texte

L'étape de reconstitution des écrits sur bambou comprend deux dimensions : la restitution du manuscrit en tant qu'objet matériel – soit *l'unité codicologique* –, et celle de son contenu – soit *l'unité textuelle*<sup>193</sup>. Ces deux dimensions se recoupent en partie seulement : l'objet matériel est unique et possède une durée de vie limitée, tandis que le texte peut en principe être reproduit à l'infini, son existence étant indépendante de son support. La tâche de l'éditeur d'un manuscrit consiste à reconstituer les deux unités, l'une devant coïncider avec l'autre.

Les manuscrits sur bambou nécessitent un traitement spécifique car au moment de la découverte, les lattes sont très souvent gorgées d'eau, collées les unes aux autres, parfois abîmées voire disloquées. Les spécialistes doivent donc d'abord les séparer et les nettoyer, avant d'entamer la reconstitution des manuscrits. Cette étape peut s'avérer ardue, en fonction non seulement de l'état des lattes, mais aussi de la nature du texte qui y est inscrit.

Pour les textes littéraires, la reconstitution est généralement plus difficile que pour les autres types d'écrits, à moins que le texte inscrit sur bambou soit connu de la littérature transmise ou que les lattes du manuscrit soient numérotées. Lorsque de tels indices facilitant le travail de reconstitution manquent, plusieurs propositions d'arrangement des lattes coexistent souvent, sans aboutir nécessairement à un consensus. Les critères pris en compte pour la reconstitution des manuscrits sur bambou sont de deux ordres, externes et internes. Les critères externes font référence au manuscrit en tant qu'unité codicologique, tandis que les critères internes font référence au manuscrit en tant qu'unité textuelle.

---

<sup>193</sup> Sur cette distinction entre « unité codicologique » et « unité textuelle », voir Kalinowski 2003 et Kalinowski 2005a.

## 1. Les critères externes

Les critères externes de reconstitution des manuscrits incluent les éléments en rapport avec la configuration matérielle des fiches de bambou. Lorsque l'aspect extérieur de ces dernières est identique ou du moins très similaire, on peut supposer qu'elles faisaient peut-être partie de la même claie de bambou.

Le critère externe le plus immédiat est la longueur des lattes, qui varie sensiblement à l'époque des Royaumes combattants, du fait de l'absence de normes établies concernant la taille des supports d'écriture<sup>194</sup>. Ce n'est cependant pas un critère absolu, dans la mesure où les fiches qui composent un manuscrit n'ont pas toujours exactement la même longueur ; de légères variations de taille sont acceptables. Pour ce qui est des corpus de manuscrits littéraires, les lattes les plus courtes mesurent une dizaine de centimètres seulement, les plus longues dépassent la cinquantaine de centimètres.

L'aspect des extrémités supérieure et inférieure des lattes peut aussi constituer un indice pour la reconstitution, même si le plus souvent, celles-ci ont juste été égalisées et taillées horizontalement de façon à former des angles droits. Mais dans certains cas, l'apparence des extrémités est un trait suffisamment distinctif pour permettre de différencier des manuscrits entre eux<sup>195</sup>. Cet élément combiné à la longueur des lattes, a notamment amené les paléographes à identifier les trois manuscrits « Laozi 老子 » de Guodian :







	« Laozi A » J4	« Laozi B » J9	« Laozi C » J2
Extrémité supérieure de la fiche			
Extrémité inférieure de la fiche			

Tableau 1 : Extrémités des lattes des trois manuscrits « Laozi » de Guodian

<sup>194</sup> Hu Pingsheng 2000. De telles normes n'apparaissent qu'à partir de l'époque des Han.

<sup>195</sup> Jia Lianxiang 2015, p. 77-78.

Les lattes des manuscrits « Laozi A » et « Laozi B » sont à peu près de même longueur (32,3 cm et 30,6 cm respectivement), mais la forme de leurs extrémités diffère (arrondie dans un cas, plate dans l'autre). De l'autre côté, les manuscrits « Laozi B » et « Laozi C » sont inscrits sur des lattes dont les extrémités sont taillées horizontalement, mais dont la longueur diffère (30,6 cm et 26,5 cm). Il convient donc de distinguer trois unités codicologiques.

Le cas échéant, la trace laissée par les encoches qui servaient à maintenir les cordons reliant les lattes entre elles, est un autre critère utile pour la reconstitution des manuscrits sur bambou. La position de ces encoches, qui étaient au nombre de deux ou trois par fiche à l'époque des Royaumes combattants, permet de savoir si des lattes étaient susceptibles d'être attachées les unes aux autres au sein d'une même claie<sup>196</sup>.

L'observation de ces trois éléments (longueur, extrémités des lattes et encoches) permet de circonscrire les fiches ayant possiblement appartenu à une même claie. Voici les huit fiches du court manuscrit « Lu Mu gong wen Zi Si 魯穆公問子思 » de Guodian<sup>197</sup> :



Figure 4 : Les fiches du « Lu Mu gong wen Zi Si »

<sup>196</sup> Liu Guozhong 2011, p. 59-60, Liu Guozhong et Li Junming 2011, p. 79.

<sup>197</sup> Comme noté précédemment, ce manuscrit a été distingué, en fonction des critères internes de reconstitution, du « Qionгда yi shi 窮達以時 » qui présente les mêmes caractéristiques codicologiques.

On constate que les huit fiches sont sensiblement de même longueur, leurs extrémités (signalées en rouge) ont la même forme trapézoïdale, tandis que les marques des encoches (signalées en bleu), au nombre de deux par fiche, coïncident entre elles.

La numérotation des lattes de bambou est aussi un critère majeur, bien que non systématique, pour la reconstitution des manuscrits. Le phénomène était déjà connu à l'époque des premières découvertes de manuscrits au 20<sup>ème</sup> siècle, grâce à l'exemple des manuscrits du *Yili* 儀禮 exhumés à Mozuizi 磨嘴子, dont la majorité des lattes sont numérotées dans leur partie inférieure, au recto principalement mais parfois au verso<sup>198</sup>. Néanmoins, ce phénomène étant alors assez marginal, il a été quelque peu négligé, au point de n'être identifié que tardivement pour deux manuscrits du corpus de Guodian<sup>199</sup>. L'existence de la collection de Tsinghua a mis en évidence ce critère externe, étant donné que la numérotation des fiches y est plus fréquente que dans les autres corpus<sup>200</sup>.

La numérotation, qui était inscrite avant ou après la copie du texte, figure généralement sur le dos des fiches<sup>201</sup>. Ici encore, il ne semble pas y avoir eu de procédure universellement suivie par les scripteurs. Quoi qu'il en soit, ces derniers pouvaient s'appuyer sur cette numérotation pour vérifier que les manuscrits étaient complets et que les fiches étaient dans le bon ordre. Pour les paléographes d'aujourd'hui, elle constitue un élément fiable pour retrouver l'ordre d'origine des lattes des manuscrits.



Figure 5 : Numérotation au dos des six premières lattes du manuscrit « Huang men 皇門 » (Tsinghua)

Un autre critère externe – et non des moindres – n'a été découvert que récemment. Il y a une douzaine d'années, Sun Peiyang, alors étudiant en licence à l'Université de Pékin, a découvert que les lattes de bambou présentaient parfois des lignes obliques qui avaient été gravées ou tracées sur leur verso<sup>202</sup>. Le cas échéant, cette opération avait été réalisée au début du processus de fabrication du support d'écriture. On commençait donc par graver (ou tracer)

<sup>198</sup> *Wuwei Han jian*, p. 64. Voir aussi Cheng Pengwan 2017, p. 165-166.

<sup>199</sup> Il s'agit des manuscrits « Zun de yi » et « Cheng zhi wen zhi ». Voir Huang Jie 2013b.

<sup>200</sup> Sur la numérotation des manuscrits de Tsinghua, voir Jia Lianxiang 2015, p. 183-197.

<sup>201</sup> Jia Lianxiang 2015, p. 196-197.

<sup>202</sup> Sun Peiyang 2011. Voir également Staack 2015.

une ligne oblique sur le pourtour de chaque section du bambou, puis on découpait la canne. On taillait ensuite verticalement chaque section, afin d'obtenir de fines lattes. Le texte était alors inscrit sur les lattes qui étaient disposées suivant leur ordre d'origine dans la section de bambou d'où elles provenaient. Une fois le manuscrit relié, elles s'ajustaient facilement les unes aux autres et le support d'écriture ainsi obtenu était relativement stable<sup>203</sup>. Pour le paléographe chargé de reconstituer un manuscrit sur bambou, la présence de ces lignes représente un critère important pour retrouver la disposition initiale des fiches.



Figure 6 : Ligne gravée au dos des lattes 85 à 90 du « Xinian 繫年 » (Tsinghua)

Un dernier critère externe à prendre en compte est le style d'écriture individuel. Comme les individus modernes, les scribes des Royaumes combattants avaient chacun leur propre manière de tracer les graphies, mais ils bénéficiaient en outre d'un plus grand espace de liberté dans leur pratique de l'écriture<sup>204</sup>. Un scribe pouvait avoir une manière spécifique d'agencer les graphèmes au sein d'une graphie, privilégier certains graphèmes plutôt que d'autres, favoriser l'emploi de certaines variantes graphiques, etc. Le style d'écriture constitue donc un élément relativement sûr et facile à identifier, mais il ne s'agit toutefois pas d'un critère décisif. En effet, un même scribe peut avoir copié plusieurs textes qui étaient réunis au sein d'une même claie ; ce serait par exemple le cas du « Tang Yu zhi dao » et du « Zhong xin zhi dao » de Guodian. De l'autre côté, il arrive aussi que plusieurs scribes aient participé à la copie d'un manuscrit, comme l'illustre par exemple le manuscrit « Kongzi jian Ji Huanzi » du musée de Shanghai<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> Voir Jia Lianxiang 2015, p. 100-102, et Venture 2021, p. 100.

<sup>204</sup> Sur cette question de la variabilité de l'écriture à l'époque des Royaumes combattants, voir Galambos 2006.

<sup>205</sup> Pour l'analyse des mains dans les manuscrits, voir Li Songru 2015.



L'ensemble de ces critères externes permettent d'identifier dans un premier temps les fiches susceptibles d'avoir appartenu à une même claie. Dans un second temps, il faut examiner les critères internes de reconstitution.

## 2. Les critères internes

Les critères internes de reconstitution concernent la lecture du texte à proprement parler. Mais avant même l'interprétation des graphies, il convient d'observer tout d'abord quelques éléments ayant trait à la *mise en texte*, c'est-à-dire la manière le texte occupe l'espace sur le support.

En premier lieu, la disposition des graphies et des colonnes est un élément à analyser. La taille des graphies, leur nombre par latte, la distance qui les sépare, mais aussi la présence d'une marge au début et à la fin de chaque fiche, diffèrent d'un manuscrit à l'autre et doivent donc être examinés. Il en va de même pour les signes de ponctuation ou les balises, le cas échéant<sup>206</sup>. Leur utilisation était loin d'être standardisée : ils pouvaient varier d'un corpus à un autre, d'un texte à un autre, voire d'un passage à un autre dans un même texte<sup>207</sup>. De plus, l'emploi des signes n'était pas généralisé à l'époque des Royaumes combattants. Pour ce qui est des manuscrits relevant des belles-lettres des corpus de Guodian, de Shanghai et de Tsinghua, environ un tiers ne comportait aucun signe<sup>208</sup>.

Situés le plus souvent sur le côté droit de la colonne de texte, les signes employés dans les manuscrits des Royaumes combattants étaient de formes diverses : point, tiret fin ou épais, crochet, carré, long trait horizontal, etc. Ils pouvaient aussi bien servir à ponctuer le texte (c'est-à-dire à guider la lecture) qu'à y placer des repères pour en identifier rapidement les différents paragraphes ou différentes sections. Un signe donné pouvait être employé pour délimiter des membres de phrases, des phrases, des sections, soit des portions de textes de longueur diverse. Il pouvait aussi signaler la fin d'un texte<sup>209</sup>. Voici quelques exemples :

---

<sup>206</sup> Les balises sont des repères qui servent à faire ressortir la structure logique d'un texte, à en distinguer les passages. Nous reprenons ici les termes employés par Olivier Venture (« balises », « signes de ponctuation »). Voir Venture 2021, p. 219 et sq.

<sup>207</sup> Sur cette question, voir la synthèse de Guan Xihua 2002, p. 337. En langue française, voir Venture et Drège 2014.

<sup>208</sup> Zhang Feng 2016, p. 422.

<sup>209</sup> Ils permettaient aussi de séparer les éléments au sein d'une énumération (leur fonction est alors équivalente aux « demi-virgules », *dunhao* 頓號, du chinois moderne), comme dans les inventaires funéraires. En témoignent par exemple les documents de la tombe M2 de Baoshan (voir Chen Wei 1996, p. 23-25).







Fin de phrase	Fin de sous-section	Fin de section	Fin de chapitre	Fin de texte	Fin de texte
					
« Yucong yi » J42	« Ziyi » J19	« Laozi A » J32	« Wu xing » J4	« Tai yi sheng shui » J14	« Tang Yu zhi dao » J29

Tableau 2 : Exemples de signes de ponctuation et de balises dans les manuscrits de Guodian

Par conséquent, la présence de signes identiques sur un certain nombre de lattes indique que celles-ci étaient susceptibles d'appartenir au même texte<sup>210</sup>. Mais ce critère n'est pas décisif, dans la mesure où l'usage des signes n'est pas toujours homogène au sein d'un même texte<sup>211</sup>.

Une fois que les éléments relatifs à la mise en texte ont été examinés, les paléographes ont en principe progressé dans le regroupement des lattes. Il s'agit ensuite de confirmer si des lattes préalablement circonscrites font bien partie de la même unité textuelle, de vérifier leur ordre dans le cas où elles sont numérotées, ou de le restituer dans le cas où elles ne portent pas de numérotation.

Lors de la phase de lecture, on prête attention à la présence éventuelle d'un titre, aux noms de personnages, aux termes récurrents (notions et concepts particuliers notamment) dans le texte. Néanmoins, ces éléments peuvent parfois induire en erreur. Nous verrons ainsi, avec l'exemple du « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian 鮑叔牙與隰朋之諫 » qui suivra, que l'identification d'un titre ne permet pas nécessairement de bien circonscire une unité textuelle. Toujours pendant la lecture, l'emploi de procédés littéraires comme le parallélisme, d'expressions figées ou de formules déjà connues dans la littérature transmise, aide souvent à restituer la logique interne d'un texte. De fait, la comparaison avec les textes transmis fait souvent ressortir des analogies qui facilitent la lecture du texte exhumé.

<sup>210</sup> D'après Li Songru, on peut parfois associer un scribe à une utilisation particulière des signes de ponctuation ou des balises (Li Songru 2015, p. 169).

<sup>211</sup> Le manuscrit « Laozi A » de Guodian illustre ce phénomène. Voir Venture 2021, p. 221.

Dans la pratique, les paléographes s'occupent de lire le texte inscrit sur chaque latte ou chaque groupe de lattes identifié au préalable au moyen des critères externes, puis de définir l'interprétation correcte pour chaque graphie. Or, les choix de lecture portant sur les graphies problématiques – qui peuvent être très nombreuses dans un manuscrit de Chu – déterminent la manière dont un texte est lu et donc restitué. Un mouvement dialectique s'opère ainsi entre l'interprétation des graphies et le travail de reconstitution<sup>212</sup>.

L'ensemble de ces paramètres devant être pris en compte, tout ceci explique pourquoi les spécialistes discutent parfois l'attribution d'une ou de plusieurs fiches à un manuscrit, ou ne tombent pas d'accord sur l'ordre de ces dernières, ce qui donne alors lieu à des hypothèses de reconstitutions concurrentes<sup>213</sup>.

La reconstitution des manuscrits sur bambou est un travail fastidieux, consistant à circonscrire et à lire un nombre *a priori* indéterminé de lattes qui faisaient initialement partie de la même claie. L'ensemble des critères externes et internes doivent être analysés conjointement, même si ce sont les seconds qui confirment en dernier lieu l'appartenance d'une latte à un manuscrit. Souvent, le manuscrit en tant qu'objet matériel et son contenu correspondent l'un à l'autre : l'unité codicologique et l'unité textuelle coïncident entre elles. Mais ce n'est pas toujours le cas. Se pose alors la question de l'identification d'un texte.

### 3. L'identification d'un texte

Malgré des similitudes parfois frappantes, les manuscrits littéraires diffèrent notablement des textes transmis des Han, qui se présentent sous la forme d'ouvrages relativement longs et homogènes. Les corpus de manuscrits anciens n'attestent que rarement de l'existence de tels ouvrages ; les découvertes comme les copies du *Yijing* font figure d'exception. Très souvent, les textes manuscrits correspondent à ce que nous percevons comme des « chapitres » du point de vue de la littérature transmise. C'est pourquoi les chercheurs estiment que les découvertes de manuscrits éclairent le processus de transmission textuelle qui a mené à l'établissement d'un corpus littéraire au début de l'ère impériale.

---

<sup>212</sup> En l'occurrence, la présence de graphies erronées ou redondantes, l'inversion de graphies à l'intérieur du texte, peuvent induire en erreur. Sur le rapport complexe entre lecture des graphies et hypothèses de reconstitution, voir Chen Jian 2016a.

<sup>213</sup> Sur cette question, voir Chen Wei 2012, p. 82-103, ainsi que Li Ling 2004 (2008), p. 169-170.

Plusieurs hypothèses ont été émises à ce propos. Parmi celles ayant eu le plus d'écho, nous retiendrons pour la Chine celle de Li Ling, d'après qui la plupart des textes circulaient de façon indépendante à l'époque des Royaumes combattants. Ce n'est qu'à partir des Han qu'ils auraient été peu à peu rassemblés pour former, selon un principe d'accumulation, des ouvrages tels que ceux qui nous sont parvenus<sup>214</sup>. En Occident, William Boltz considère qu'il existait à l'origine un corpus composé de « blocs textuels » (de courts textes, des sections ou des paragraphes) dans lequel les lettrés puisaient pour composer leurs textes. Ceci expliquerait d'après lui la « nature composite » des textes de la Chine ancienne<sup>215</sup>. Le point commun entre ces deux hypothèses est que les manuscrits littéraires des Royaumes combattants sont perçus comme un échantillon représentatif de ce qui formait la base à partir de laquelle les ouvrages transmis depuis l'époque Han ont été élaborés. De fait, aucun élément ne permet *a priori* d'envisager la trajectoire inverse, qui consisterait à penser que le contenu des manuscrits est extrait d'ouvrages préexistants.

La relation entre les manuscrits littéraires et les textes transmis est complexe. Nous avons noté plus haut que les manuscrits « Laozi A », « Laozi B » et « Laozi C » de Guodian rapportent chacun des énoncés que l'on retrouve dans le *Laozi* transmis. Or, la configuration des lattes de ces trois manuscrits indique qu'ils n'appartenaient pas à la même claie, suggérant ainsi qu'ils n'étaient pas nécessairement destinés à être lus l'un à la suite de l'autre, comme un ensemble uniforme<sup>216</sup>. À l'inverse de ces trois « Laozi », le « Ziyi 緇衣 » et le « Wu xing 五行 » ont été copiés par la même main sur des fiches formellement identiques : ils attestent d'une unité sur le plan codicologique. Cependant, même s'ils faisaient sans doute partie de la même claie, ils correspondent vraisemblablement à deux textes distincts. Le premier, qui rapporte une série de propos attribués à Confucius, est connu de la littérature transmise, tandis que le second est de nature théorique et possède un parallèle dans le corpus de Mawangdui. Du fait que les spécialistes connaissaient déjà les deux textes, la question fut aisément tranchée. Mais en l'absence de parallèles précis dans la littérature transmise ou dans d'autres corpus exhumés, la situation est parfois plus problématique.

Prenons l'exemple des manuscrits que les éditeurs du corpus de Shanghai ont appelé « Kongzi shi lun 孔子詩論 », « Lu bang da han 魯邦大旱 » et « Zigao 子羔 »<sup>217</sup>. Si l'on

<sup>214</sup> Li Ling 2004 (2008), p. 227-431.

<sup>215</sup> Boltz, *in* Kern (éd.) 2005, p. 50-78.

<sup>216</sup> La présence d'un doublon dans les « Laozi A » et « Laozi C » (lattes n°10 à n° 13 du « Laozi A » et lattes n°11 à n°14 du « Laozi C ») corrobore l'interprétation.

<sup>217</sup> Le « Kongzi shi lun 孔子詩論 » a été publié dans le premier volume de la collection (SBZS 2001), le

s'attache aux critères externes de reconstitution, ces trois manuscrits sont identiques. En effet, les lattes qui les composent sont de mêmes dimensions et de forme arrondie aux extrémités<sup>218</sup>. Tous trois ont été copiés par le même scribe, qui avait en outre certaines habitudes d'écriture<sup>219</sup>. De prime abord, on pourrait croire que toutes les lattes concernées formaient un seul manuscrit qui portait le titre « Zigao 子羔 », d'après les deux caractères figurant au verso de l'une des fiches de l'ensemble<sup>220</sup>. Toutefois, deux éléments suggèrent qu'il convient mieux de subdiviser le groupe en trois textes – ou unités textuelles – distinctes.

Le premier élément concerne la ponctuation. Les textes titrés « Zigao » et « Lu bang da han » par les éditeurs, possèdent chacun une latte où figure un long trait horizontal qui n'est suivi d'aucune graphie ensuite. Ce type de signe indique la fin d'un texte ou d'une section. Il n'apparaît pas dans le « Kongzi shi lun », mais celui-ci étant incomplet, l'existence d'un tel signe, sur une fiche perdue, n'est pas exclue. De plus, ce texte emploie un système de ponctuation qui le différencie des deux autres, notamment plusieurs types de signes servant à délimiter des sections.

Le second élément a trait au contenu lui-même. L'unique point commun entre les trois manuscrits circonscrits par les éditeurs est le personnage de Confucius. En dehors de cela, le récit, les interlocuteurs du Maître et les thèmes abordés dans les trois textes divergent. Le « Lu bang da han » rapporte une discussion entre Confucius et un prince de Lu, qui demande au Maître les causes de la grande sécheresse qui affecte son pays. D'après Confucius, cette calamité tire son origine de la mauvaise administration de l'État. Le « Zigao » met en scène le Maître et son disciple Zigao discutant de l'ascendance divine des ancêtres dynastiques, auxquels est comparé le sage Shun 舜 qui, malgré son extraction modeste, s'est montré beaucoup plus méritant, au point de se voir céder le trône. Enfin, le « Kongzi shi lun » rassemble des commentaires d'odes (*shi* 詩) attribués à Confucius, qui explicite le sens caché des métaphores employées dans ces poèmes.

Il paraît difficile d'envisager que le « Zigao », le « Lu bang da han » et le « Kongzi shi lun » ne constituaient qu'une seule unité textuelle. La plupart des spécialistes partagent l'avis des éditeurs, qui ont par ailleurs émis l'hypothèse que les trois unités étaient regroupées au

---

« Lu bang da han 魯邦大旱 » et le « Zigao 子羔 » dans le second (SBZS 2002).

<sup>218</sup> De nombreuses fiches de ces manuscrits sont endommagées, les quelques-unes qui ne le sont pas mesurent environ 55 cm.

<sup>219</sup> Les deux graphies devant être lues *Kongzi* 孔子 et *zhe* 者 respectivement sont écrites de la même manière assez particulière dans ces trois manuscrits.

<sup>220</sup> Le « Lu bang da han » et le « Kongzi shi lun » ont été nommés par les éditeurs, du fait qu'aucun titre ne figure sur les fiches concernées.

sein d'une même claie portant le titre « Zigao »<sup>221</sup>. Ceci signifierait *a priori* que le « Zigao » était situé au début de la claie et que son titre aurait servi à nommer l'ensemble des trois textes. La claie de fiches une fois enroulée, le titre « Zigao » aurait été visible, sans avoir à ouvrir le rouleau. L'hypothèse est cohérente si l'on accepte l'ordre des fiches établi par les éditeurs. Mais d'après la reconstitution qui fait désormais consensus chez les chercheurs<sup>222</sup>, la latte n°5 au dos de laquelle sont inscrits les caractères *Zigao* 子羔 se trouve vers la fin du manuscrit : une fois la claie enroulée, la fiche au dos de laquelle figure le titre était donc cachée. Par conséquent, même si l'on admet que les trois textes faisaient partie d'une même claie, la présence d'un titre sur l'un d'entre eux s'explique difficilement.

À contre-courant de la majorité des paléographes, Li Ling considère ici que les aspects formels des manuscrits ont été sous-estimés. Les trois textes circonscrits par les éditeurs n'en formeraient qu'un à l'origine, qui porterait le titre « Zigao » et dont le contenu serait entièrement cohérent. D'après le chercheur, le « Zigao » consiste en un long texte composé d'anecdotes en rapport avec Confucius : un dialogue avec son disciple Zigao, un entretien avec le souverain de Lu, et enfin ses réflexions au sujet du sens des odes<sup>223</sup>. L'exemple du manuscrit « Zigao » illustrerait notamment le principe de logique cumulative avancé par Li Ling pour éclairer la formation des textes anciens.

Certes, le « Zigao », le « Lu bang da han », et le « Kongzi shi lun » font intervenir Confucius, mais leur contenu aussi bien que leur forme sont tout de même assez hétérogènes. Le « Zigao » et le « Lu bang da han » constituent des dialogues relativement courts. Le premier promeut le principe de l'abdication du trône, tandis que le second discute du bon et du mauvais gouvernement. Le « Kongzi shi lun » consiste en un long discours à la première personne et participe donc de la tradition des odes pré-impériales. Aussi, les arguments proposés par Li Ling nous paraissant insuffisants, nous penchons en faveur de l'interprétation des éditeurs du corpus<sup>224</sup>.

<sup>221</sup> SBZS 2002, p. 183.

<sup>222</sup> Nous allons discuter précisément de la reconstitution de ce manuscrit dans la section suivante.

<sup>223</sup> Li Ling 2002b, p. 13-17.

<sup>224</sup> Sarah Allan perçoit une sorte de fil conducteur entre les trois textes. Le « Kongzi shi lun » est en rapport avec la tradition poétique qui a abouti à la composition du *Shijing* à la fin de l'antiquité. Or, plusieurs odes de ce *Classique* évoquent les naissances miraculeuses des ancêtres dynastiques qui sont relatées dans le « Zigao ». Ce thème du « Zigao » est rapproché de celui des sacrifices au Ciel qui est discuté dans le « Lu bang da han » : les deux textes font donc référence à des phénomènes surnaturels. Ceci étant, même si la spécialiste souligne de possibles liens thématiques entre les trois écrits, elle estime que ceux-ci constituent bien trois textes (Allan 2015a, p. 142-145).

L'exemple du « Zigao », du « Lu bang da han » et du « Kongzi shi lun » montre comment les critères internes de reconstitution permettent de confirmer ou d'infirmer ce que les critères externes suggèrent. Il illustre également la distinction à opérer entre la « clai », le « manuscrit » et le « texte », qui se recoupent parfois, mais pas nécessairement. Au-delà de l'identification d'un texte, la mise en ordre des fiches peut également poser problème. Pour les manuscrits très endommagés comme ceux du musée de Shanghai, la tâche s'avère particulièrement ardue, à l'exemple de la reconstitution du « Zigao ».

## B. Deux exemples de reconstitution

### 1. Le manuscrit « Zigao 子羔 »

Les éditeurs du corpus du musée de Shanghai ont réuni, en fonction de critères tels que la forme des extrémités des fiches et le style d'écriture, quatorze lattes de bambou, dont la plupart étaient très abîmées. Ils nommèrent ce texte « Zigao 子羔 » d'après les deux graphies inscrites au dos de la cinquième latte de leur reconstitution, et le distinguèrent des deux autres appelés « Kongzi shi lun » et « Lu bang da han », comme nous venons de le voir.










Zigao 子羔	 Fiche n°1	 Fiche n°5 (verso)	 Fiche n°8
Shun 舜	 Fiche n°6	 Fiche n°7	 Fiche n°8
zhe 者	 Fiche n°1	 Fiche n°5	 Fiche n°13

Tableau 3 : Exemples de graphies du manuscrit « Zigao »

Peu de temps après la publication, plusieurs spécialistes ont rapidement remis en question le travail des éditeurs, considérant que les lattes du « Zigao » avaient été correctement circonscrites, mais devaient être arrangées autrement. Dans un premier temps, Chen Jian a restitué trois lattes à partir de fragments, puis a proposé une reconstitution partielle du manuscrit, qu'il a divisé en deux groupes de fiches. Le premier groupe comprend la première latte de l'arrangement des éditeurs, suivie de la sixième et de la seconde qui sont considérées comme deux fragments d'une même latte. Voici la transcription en caractères modernes du passage ainsi reconstitué<sup>225</sup> :

(孔子) 曰：「有虞氏之樂正瞽瞍之子也。」

子羔曰：「何故以得爲帝？」

孔子曰：「昔者{禪? }<sup>226</sup>而弗世也，善與善相授也，故能治天下，平萬邦。使無有小大肥磽，使皆【1】得其社稷百姓而奉守之。堯見舜之德賢，故讓之。」

子羔曰：「堯之得舜也，舜之德則誠善【6】歟？抑堯之德則甚明歟？」

孔子曰：「均也。舜穡於童土之田，則☐」【2】

[Confucius] dit : « [Shun était] le fils du maître de musique Gusou, du lignage You Yu. »

Zigao demanda : « Pourquoi a-t-il pu devenir souverain ? »

Confucius répondit : « Autrefois, on [abdiquait ?] sans transmettre [le trône] par voie héréditaire. [Les hommes] bons se léguaient mutuellement [le pouvoir]. Aussi étaient-ils capables de gouverner le monde et de pacifier la multitude des pays. Ils faisaient en sorte que toutes [les terres], grandes ou petites, fertiles ou stériles, 【1】 acquièrent un autel du dieu du sol et des moissons, sur lequel les chefs de clans veillaient respectueusement. Yao s'aperçut que Shun possédait vertu et sagesse, c'est pourquoi il lui céda le trône.

<sup>225</sup> Chen Jian 2003.

<sup>226</sup> Bai Yulan pense qu'une graphie *shan* 禪 « abdiquer [le trône] » (ou toute autre graphie synonyme de *shan* 禪) a été omise avant le syntagme *er fu shi* 而弗世 « sans transmettre [le trône] par voie héréditaire ». La phrase ainsi reconstituée, *shan er fu shi* 禪而弗世, serait équivalente à *shan er fu chuan* 禪而不傳 « abdiquer sans transmettre », qui figure notamment dans le manuscrit « Tang Yu zhi dao » de Guodian. Sur le plan syntaxique, un verbe doit en principe se trouver entre la locution temporelle *xizhe* 昔者 et la particule *er* 而, ce qui suggère en effet qu'une graphie manque à cet endroit. Toutefois, du fait que *shan* 禪 (ou tout synonyme de *shan* 禪) n'apparaît nullement dans ce manuscrit, un doute demeure quant à la graphie omise. Ceci étant, l'énoncé, plus généralement l'ensemble du manuscrit, laisse supposer qu'il est bien question d'abdication du trône en faveur d'un sage.



Zigao demanda : « Si Yao a pu obtenir Shun, est-ce parce que celui-ci était véritablement bon **【6】** ? Ou est-ce Yao qui était remarquablement clairvoyant ? »

Confucius répondit : « Pour ces deux raisons. Alors que Shun labourait les champs au milieu de terres désolées [.....] » **【2】**

L'insertion de la sixième latte entre la première et la seconde permet de recomposer un énoncé qui se lit de manière continue. Les répliques entre le maître et son disciple s'enchaînent de façon cohérente. Dans leur travail préliminaire, les éditeurs avaient signalé que les deux premières lattes du manuscrit ne pouvaient pas se lire l'une après l'autre, et qu'il devait donc manquer une ou plusieurs fiches entre elles. Le problème semble désormais résolu.

À la suite de Chen Jian, d'autres spécialistes se sont penchés sur la restitution du « Zigao »<sup>227</sup>. Qiu Xigui s'est spécifiquement interrogé sur la logique interne du texte reconstitué par les éditeurs, dans lequel le récit de la rencontre entre les souverains légendaires Yao et Shun précède celui de la naissance des ancêtres dynastiques. Du fait que les textes transmis en lien avec la mythologie ancienne placent la naissance de ces ancêtres avant le règne de Yao et Shun, le chercheur a jugé plus pertinent de suivre la même chronologie dans le manuscrit, qu'il a donc suggéré de faire débiter de la manière suivante :

子羔問於孔子曰：「三王者之作也，皆人子也，而其父賤而不足稱也歟？抑亦誠天子也歟？」

孔子曰：「善，而問之也。久矣，其莫閼（禹之母，有莘氏**【9】**之）女也，觀於伊而得之，懷三**【11a】**年而劃於背而生，生而能言，是禹也。」**【10】**

Zigao interrogea Confucius : « Lorsque les trois rois naquirent<sup>228</sup>, étaient-ils tous fils d'un être humain, leur père, dont l'extraction modeste ne le rendait pas digne d'être nommé ? Ou étaient-ils véritablement Fils du Ciel ? »<sup>229</sup>

Confucius répondit : « Que ta question est excellente ! Il y a bien longtemps que quelqu'un n'a pas [.....] [La mère de Yu] était une femme [du lignage You Shen], **【9】** qui tomba enceinte alors qu'elle se mirait dans le fleuve Yi. Elle porta [Yu] pendant

---

<sup>227</sup> Voir notamment Li Xueqin 2004 et Qiu Xigui 2004b.

<sup>228</sup> L'expression *san wang* 三王 « les trois rois » désigne ici Yu 禹, Xie 契 et Hou Ji 后稷, ancêtres légendaires respectifs des dynasties Xia 夏, Shang 商 et Zhou 周 (SBZS 2002, p. 193).

<sup>229</sup> Dans le contexte du manuscrit, le terme *tianzi* 天子 « Fils du Ciel » ne désigne pas le « souverain », mais doit être compris littéralement. Il fait référence à l'origine céleste des ancêtres dynastiques et s'oppose ainsi à *renzi* 人子, qui désigne l'homme d'ascendance humaine (Qiu Xigui 2004b).

trois 【11a】 ans et lorsqu'une incision apparût sur son dos, elle enfanta. [Un homme] capable de parler dès la naissance, c'était bien Yu ! 【10】

Les lattes que les éditeurs avaient positionnées dans la dernière partie du texte se retrouvent ici au début, introduisant le premier thème du dialogue. En dehors de quelques graphies manquantes sur la neuvième latte, la lecture du passage est fluide. L'ouverture du dialogue avec la phrase « Zigao demande à Confucius » (*Zigao wen yu Kong zi yue* 子羔問於孔子曰) est tout à fait satisfaisante, car celle-ci n'apparaît qu'une seule fois dans le manuscrit. Toutes les répliques suivantes sont introduites par des formules plus concises : « Zigao dit » (*Zigao yue* 子羔曰) ou « Confucius dit » (*Kongzi yue* 孔子曰).

Alors que les éditeurs avaient choisi de réunir deux fragments (n°11a et n°11b) pour reconstituer la onzième latte, Qiu Xigui propose de rattacher le premier fragment à la fiche n°10. La graphie *san* 三 « trois » serait alors immédiatement suivie de *nian* 年 « an, année », pour former le syntagme minimal « trois ans » (*san nian* 三年). La nouvelle latte ainsi restituée complète la description de la naissance de Yu. Dans cette nouvelle reconstitution, le maître et son disciple discutent ensuite de la rencontre entre Yao et Shun, ce qui donne l'occasion à Confucius de faire l'éloge de ce dernier :

子羔曰：「如舜在今之世，則何若？」

孔子曰：【8】「亦紀先王之由道，不逢明王，則亦不大仕。」

孔子曰：「舜其可謂受命之民矣！舜，人子也【7】而三天子事之。」【14】

Zigao demanda : « Si Shun vivait à notre époque, qu'en serait-il ? »

Confucius répondit : 【8】 « Si l'on s'en tient aux principes suivis par les anciens rois, sans sa rencontre avec un roi éclairé, [Shun] n'aurait pas occupé de haute fonction. »

Confucius dit : « On peut dire de Shun que c'est un homme du commun qui a reçu le mandat ! Shun était le fils d'un être humain 【7】 et pourtant, les trois Fils du Ciel<sup>230</sup> se sont mis à son service. » 【14】

La septième fiche, dont il manque la partie inférieure, est ici associée à la quatorzième, qui est très courte. Les deux fragments mis l'un à la suite de l'autre forment une latte intégrale

---

<sup>230</sup> Il s'agit des « trois rois » mentionnés plus haut dans le texte, à savoir Yu 禹, Xie 契 et Hou Ji 后稷 (voir plus haut n. 226).

qui clôt le manuscrit, comme l'indique la présence d'un signe de ponctuation après la dernière graphie (*zhi* 之), qui est suivie d'un espace vacant.



Figure 7 : Dernière fiche (n°14) du manuscrit « Zigao »

Si la reconstitution du « Zigao » a posé des difficultés, c'est parce que ce manuscrit est incomplet et que la plupart des lattes restantes sont fragmentaires. À ce jour, les spécialistes estiment que la reconstitution de Qiu Xigui est la plus proche du manuscrit d'origine, dans la mesure où elle est cohérente du point de vue paléographique et restitue des séquences logiques du point de vue du contenu. La règle suivant laquelle les critères internes confirment la validité des critères externes s'applique également pour la reconstitution des fiches. Lorsque deux fragments sont susceptibles d'être joints l'un à l'autre, il faut alors vérifier si le texte qui résulte de cette combinaison est consistant. En dernier lieu, l'exemple du « Zigao » montre que même si un manuscrit est très endommagé, la comparaison avec la littérature transmise – qui a permis ici de retrouver le fil conducteur du texte –, peut se révéler très utile.

## 2. Le manuscrit « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian 鮑叔牙與隰朋之諫 »

Contrairement au manuscrit « Zigao », les problèmes liés à la reconstitution du « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian 鮑叔牙與隰朋之諫 » ne relevaient pas du mauvais état des fiches, mais plutôt de l'hétérogénéité des critères internes.

Le cinquième volume de la collection du musée de Shanghai inclut deux manuscrits qui sont appelés respectivement « Jing Jian nei zhi 競建内之 » et « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian 鮑叔牙與隰朋之諫 »<sup>231</sup>. Le « Jing Jian nei zhi », qui regroupe dix fiches complètes pour la plupart, tire son nom des quatre caractères inscrits au verso de la première d'entre elles. Le « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian », qui comprend neuf lattes, a été titré d'après les caractères inscrits au recto de la dernière d'entre elles. La présence de deux titres a naturellement poussé les éditeurs à identifier deux manuscrits qui n'avaient, de surcroît, manifestement pas été copiés par la même main.



« Jing Jian nei zhi » (verso J1)



« Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian » (recto J9)

Figure 8 : Titres inscrits sur les manuscrits « Jing Jian nei zhi » et « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian »

Cependant, plusieurs éléments ont amené à interroger la pertinence de cette distinction. D'une part, les fiches du « Jing Jian nei zhi » et celles du « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian » ont les mêmes dimensions et présentent la même configuration. D'autre part, les deux écrits mettent en scène le duc Huan de Qi, recevant des critiques de la part de ses ministres Bao Shuya et Xi Peng<sup>232</sup>. C'est pourquoi, peu de temps après la publication du volume du corpus, plusieurs spécialistes ont avancé que le « Jing Jian nei zhi » et le « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian » ne formaient en réalité qu'un seul et même texte<sup>233</sup>.

<sup>231</sup> SBZS 2005.

<sup>232</sup> Huang Ruxuan 2007.

<sup>233</sup> Voir notamment Chen Jian 2006, Su Jianzhou 2006, Ji Xusheng 2007.

Dans la reconstitution qui est aujourd'hui admise à l'unanimité, le manuscrit débute par les lattes qui étaient initialement attribuées au « Jing Jian nei zhi » (abrégé « JJ » ci-après). La dernière fiche de cet ensemble est immédiatement suivie par la quatrième et la cinquième du groupe que les éditeurs avaient désigné comme le manuscrit « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian » (abrégé « BSY » ci-après). Les lattes mises l'une à la suite de l'autre reconstituent une partie des remontrances adressées au duc Huan de Qi par ses deux ministres :

又以豎刁與易牙為相。二人也朋黨，羣疇摟朋，取與厭公。穀而類 【JJ10】 之，不以邦家為事，縱公之所欲。鞭民獵樂，篤歡附忤，疲弊齊邦，日盛于縱，弗顧前後。百 【BSY4】 姓皆怨憎，奄然將喪，公弗詰蠲。 【BSY5】

Or, vous avez pour ministres Shu Diao et Yi Ya. Tous deux sont de connivence : ils collaborent avec des individus du même genre et prennent soin de vous contenter. Ils sèment le désordre en s'associant à leurs semblables 【JJ10】 sans se consacrer à servir le pays, tandis qu'ils vous laissent jouir en toute liberté de vos plaisirs. Ils aiment brutaliser le peuple, se complaisent dans la corruption et épuisent le pays de Qi. Jour après jour, ils se montrent toujours plus indulgents [à votre égard], sans se soucier de vos prédécesseurs ou de vos descendants. Les chefs 【BSY4】 de clans sont emplis de ressentiment et d'inimitié : le pays court à sa perte, [mais] vous ne daignez y mettre un terme. 【BSY5】

Le début du passage, qui correspond à la dixième fiche du « Jing Jian nei zhi », dénonce les mauvais agissements des ministres Shu Diao et Yi Ya. Le syntagme *xiao er lei* 穀而類 est formé d'un premier verbe (*xiao* 穀, « semer le désordre ») qui précède la particule de liaison *er* 而, elle-même suivie d'un verbe (*lei* 類 « s'associer à »), lequel doit en principe introduire un complément direct (un nom ou un pronom) désignant une ou plusieurs personnes. Or, la première graphie de la quatrième latte du « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian » correspond au pronom de la troisième personne *zhi* 之, qui convient tout à fait à cet endroit. L'énoncé est ainsi recomposé : *xiao er lei zhi* 穀而類之 « semer le désordre en s'associant à leurs semblables »<sup>234</sup>.

La suite de la quatrième latte du « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian » s'inscrit dans la continuité de celle du « Jing Jian nei zhi », où il s'agit toujours de décrire les méfaits de Shu

<sup>234</sup> Le pronom *zhi* 之 ne désignant ici aucune personne en particulier, nous le traduisons en fonction de l'environnement linguistique immédiat.

Diao et Yi Ya. Afin de confirmer davantage l'arrangement proposé (JJ10 suivie de BSY4), comparons-le au passage initialement reconstruit par les éditeurs (BSY3 suivie de BSY4) :

乃命有司書籍，復老弱不刑，畝繆短，田繆長，百量鍾。命 **【BSY3】** 之，不以邦家為事，縱公之所欲。鞭民獵樂，篤歡附忼，疲弊齊邦，日盛于縱，弗顧前後。百 **【BSY4】** 姓 (.....) **【BSY5】**

Puis il ordonna au directeur des registres de ne pas punir les personnes âgées ou faibles, de mesurer les champs au moyen d'une petite corde, les terres arables au moyen d'une longue corde, et de faire équivaloir cent mesures à une unité *zhong*. Il lui ordonna **【BSY3】** de ne pas se consacrer à servir le pays et de laisser le duc jouir en toute liberté de ses plaisirs. Il aimait brutaliser le peuple, se complaisait dans la corruption et épuisait le pays de Qi. Jour après jour, il se montrait toujours plus indulgent [à l'égard du duc], sans se soucier de ses prédécesseurs ou de ses descendants. Les chefs **【BSY4】** de clans (.....) **【BSY5】**

L'énoncé est manifestement confus. Le sujet, qui n'est pas clairement identifiable, évoque la mise en place de réformes justes et profitables pour la population, puis il ordonne (*ming* 命) de négliger les affaires de l'État, avant de condamner l'incompétence du prince ou de ses ministres. L'enchaînement des idées apparaît incohérent. Ceci confirme d'autant mieux la pertinence de rattacher les fiches du « Jing Jian nei zhi » à celles du « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian » comme dans le passage cité plus haut. Mais, si l'on considère que ces deux textes n'en formaient qu'un à l'origine, il faut expliquer la présence de deux titres sur les fiches. Les spécialistes ont envisagé plusieurs possibilités.

Chen Jian estime que le titre original du manuscrit est « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian 鮑叔牙與隰朋之諫 », « Les remontrances de Bao Shuya et de Xi Peng ». Les caractères *Jing Jian nei zhi* 競建內之, que l'on peut traduire par « Jing Jian l'a mis à l'intérieur », auraient été écrits par erreur<sup>235</sup>. Lin Zhipeng considère pour sa part que la formule *Jing Jian nei zhi* signifie que le manuscrit en question a été reçu, révisé et déposé dans des archives par un dénommé Jing Jian. Il ajoute que la pratique d'inscrire sur un manuscrit le nom de la personne qui en a la charge est connue à Chu, notamment dans les documents administratifs du corpus de Baoshan<sup>236</sup>. Dans le même sens, Li Shoukui propose de lire les quatre graphies *Jing Jian*

<sup>235</sup> Chen Jian 2006.

<sup>236</sup> Lin Zhipeng 2006.

*ru zhi* 競建入之, soit « Jing Jian l'a intégré »<sup>237</sup>. Il s'agirait d'une annotation précisant qu'un dénommé Jing Jian a intégré (*ru* 入) le manuscrit « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian » dans une collection d'écrits sur bambou<sup>238</sup>.

Étant donné la structure de la phrase *Jing Jian nei zhi* 競建内之, il est probable que le caractère *nei* 内 qui précède le pronom de la troisième personne *zhi* 之, possède une fonction verbale. Il conviendrait alors de le lire comme un équivalent de *ru* 入 « intégrer » comme le suggère Li Shoukui, ou sinon de *na* 納 (« recevoir ») qui lui est aussi lié étymologiquement. Les caractères *Jing Jian* 競建 correspondent vraisemblablement à un nom de personne. La phrase signifierait donc « Jing Jian l'a intégré » ou « Jing Jian l'a reçu ».

Du fait qu'aucun personnage ainsi désigné n'apparaît dans le texte, on peut supposer c'est une personne extérieure au récit. Ce nom ne figure pas dans la littérature transmise non plus. Jing Jian pourrait donc être le nom de l'individu qui a réceptionné et entreposé le manuscrit en un lieu donné. Outre le fait que l'usage est attesté dans les manuscrits de Baoshan, il faut se rappeler que les rédacteurs et les copistes des livres et des documents des Royaumes combattants appartenaient à la même catégorie sociale, ce qui rend l'hypothèse plausible. Pour autant, les écrits de Baoshan demeurent très différents du texte de Shanghai. Par conséquent, à supposer que l'interprétation de Li Shoukui et de Lin Zhipeng soit exacte, le « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian » représenterait un cas isolé au sein d'un corpus regroupant une soixantaine de manuscrits. Compte tenu de ces éléments, l'éventualité d'une inscription par erreur du titre « Jing Jian nei zhi » peut également être envisagée.

En raison de la configuration matérielle particulière des manuscrits sur bambou, la reconstitution de ces écrits pose des problèmes multiples. De manière générale, les critères internes de reconstitution priment sur les critères externes, mais certains d'entre eux sont parfois susceptibles d'induire en erreur, comme nous venons de le constater avec l'exemple du « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian ». Pour circonscrire précisément une unité textuelle, il faut donc procéder à la lecture détaillée du manuscrit. C'est l'étape qui suit le premier travail des éditeurs et des paléographes. Or, cette tâche peut s'avérer très compliquée, du fait que les textes exhumés des Royaumes combattants proviennent de Chu, le royaume méridional de l'époque qui, comme les autres grands pays contemporains, possédait sa propre écriture. Nous discutons des difficultés propres à l'analyse des graphies de Chu dans le chapitre suivant.

<sup>237</sup> Les graphies *nei* 内 et *ru* 入 partagent en effet une étymologie commune.

<sup>238</sup> Li Shoukui 2007.





---

## **CHAPITRE II :**

### **LES GRAPHIES DE CHU DES ROYAUMES COMBATTANTS**

#### **I. L'écriture à l'époque des Royaumes combattants**

La lecture des manuscrits des Royaumes combattants requiert d'une part de connaître les caractéristiques de l'écriture de cette époque, d'autre part de comprendre la méthode employée par les paléographes pour lire et interpréter les *graphies*<sup>1</sup> du pays de Chu, où les écrits en question furent composés.

##### **A. Place dans l'histoire de l'écriture chinoise**

Durant la période pré-impériale, l'écriture chinoise ne cessa d'évoluer en fonction des changements politiques et sociaux qui l'affectèrent de diverses manières. Les plus anciens documents écrits chinois connus à ce jour datent du milieu du 13<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, soit des derniers siècles de la dynastie Shang (env. 1600-1046 av. n. è.). L'écriture était alors l'apanage d'une élite. La dynastie Zhou qui remplaça les Shang aux alentours de l'an 1046 avant notre ère, hérita de la tradition scripturaire de ses prédécesseurs, tandis que l'usage de l'écriture était toujours réservé à une classe privilégiée. Ainsi, au cours des premiers siècles de son existence, l'écriture chinoise évolua tout en restant relativement homogène, bien que les documents de cette période attestent de styles d'écriture distincts, qui peuvent être rattachés à différents groupes de scribes<sup>2</sup>.

La trajectoire évolutive de l'écriture chinoise, jusqu'alors assez linéaire, se complexifia à partir de la période des Printemps et Automnes (771-481), alors que le territoire s'était morcelé en plusieurs dizaines (voire centaines) de principautés. À mesure que celles-ci acquéraient leur indépendance vis-à-vis de la maison royale des Zhou, elles s'approprièrent

---

<sup>1</sup> La « graphie » ou « caractère » (zi 字) est un signe qui constitue l'unité de base de l'écriture chinoise. Nous définirons plus précisément cette notion dans la suite du chapitre.

<sup>2</sup> Dans le domaine des inscriptions Shang en l'occurrence, l'identification des styles d'écriture propres à certains groupes de scribes permet de dater les documents. Voir Li Xueqin et Peng Yushang 1996, p. 60-327.

également l'emploi de l'écriture. C'est dans ce contexte que plusieurs branches de l'écriture chinoise émergent.

La tendance se fit plus forte à l'époque des Royaumes combattants (481-221), qui se caractérise par la dislocation du monde chinois en de multiples royaumes indépendants. Entre le 5<sup>ème</sup> et le 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, l'écriture chinoise connut les plus grands changements de son histoire, du fait qu'elle avait emprunté une trajectoire spécifique dans chaque région. En outre, en conséquence des besoins croissants de l'administration à partir du 5<sup>ème</sup> siècle, l'écriture se diffusa en dehors des cercles aristocratiques. Les officiers des cours royales, pour qui le maniement de l'écrit était indispensable, provenaient de milieux divers : certains d'entre eux appartenaient à la petite noblesse, d'autres descendaient de familles nobles déchues, d'autres encore étaient issus de milieux roturiers. L'écriture n'était plus un privilège de classe<sup>3</sup>, et au fur et à mesure qu'elle se généralisait, elle se diversifiait toujours davantage.

À l'époque des Royaumes combattants, les différences perceptibles dans l'écriture d'une région à une autre ne relèvent pas de simples variations de styles. Elles reflètent le développement de branches suffisamment distinctes pour être qualifiées d'« écritures des Royaumes combattants »<sup>4</sup>.

Les paléographes distinguent généralement cinq grandes traditions scripturaires : celles des pays de Qin 秦, de Qi 齊, de Chu 楚, de Yan 燕, et enfin celle de Jin 晉 qui comprend notamment les écritures de Han 韓, Zhao 趙 et Wei 魏<sup>5</sup>. Ils emploient aussi l'expression « écritures des Six Royaumes » (*liuguo wenzi* 六國文字) pour désigner les six branches (Qi, Chu, Yan, Han, Zhao et Wei) qui tombèrent en désuétude après l'unification du monde chinois, réalisée en 221 avant notre ère par le pays de Qin. Cette expression écarte donc la branche scripturaire du pays vainqueur, cette dernière ayant servi de standard lors du processus d'uniformisation de l'écriture qui s'est opéré au lendemain de la fondation impériale. En dépit de quelques évolutions, l'écriture chinoise n'a fondamentalement pas changé depuis lors. Les caractères chinois actuels sont donc les descendants directs de ceux de

<sup>3</sup> Qiu Xigui 1988 (2013), p. 57-58, Liu Guozhong et Li Junming 2011, p. 54-59. L'émergence de cette nouvelle classe participe plus généralement d'une restructuration de la société, qui s'est amorcée dès le 6<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, comme nous l'avons souligné dans l'introduction. Pour ce qui relève de l'évolution historique et des principales caractéristiques de l'écriture chinoise, nous nous appuyons fréquemment sur la monographie de Qiu Xigui, qui fait figure de référence dans le domaine. Voir Qiu Xigui 1988 (2013).

<sup>4</sup> Venture 2006.

<sup>5</sup> Comme nous l'avons évoqué précédemment, la branche scripturaire des *san Jin* 三晉, les « Trois Jin », inclut aussi les écritures de la principauté de Zheng 鄭, du royaume de Zhongshan 中山 et des territoires administrés par les Zhou 周.

Qin. C'est pourquoi, pour un lecteur sinophone moderne, l'écriture de Qin apparaît plus accessible que celle des autres pays.

D'autre part, en comparaison avec les « écritures des Six Royaumes », l'écriture de Qin est également plus proche de celle de l'époque des Zhou occidentaux. L'histoire et la géographie éclairent ce phénomène. Entre le 8<sup>ème</sup> et le 3<sup>ème</sup> siècle, le territoire de Qin recouvrait ce qui avait constitué le cœur du pays de la dynastie Zhou, depuis son établissement au milieu du 11<sup>ème</sup> siècle jusqu'au déplacement de sa capitale au début du 8<sup>ème</sup> siècle. En l'an 771 avant notre ère, à la suite de multiples révoltes et attaques des populations Rong 戎 du nord-ouest, la cour royale fut contrainte de fuir ses terres pour s'installer plus à l'est, dans une nouvelle capitale située aux alentours de l'actuelle ville de Luoyang 洛陽. Les princes feudataires de Jin et de Qin se donnèrent pour mission de récupérer les territoires perdus. Ils furent récompensés par les Zhou, qui leur octroyèrent une partie des terres reconquises. C'est ainsi que les princes de Qin vinrent à occuper les terres ancestrales des souverains Zhou.

La tradition scripturaire de Qin témoigne des liens culturels étroits entre ce pays et les Zhou. En effet, les scribes de Qin restèrent longtemps attachés aux formes d'écriture standards (*zhengti* 正體), qui descendaient directement de celles employées sur les inscriptions des vases en bronze de la période des Zhou occidentaux. Ce n'est qu'à partir du 4<sup>ème</sup> siècle que les formes d'écriture vernaculaires (*suti* 俗體) apparurent de manière croissante à Qin, à la suite des réformes politiques et institutionnelles instaurées par le Chancelier Shang Yang 商鞅 (390-338 av. n. è.), qui augmentèrent considérablement la production de documents écrits<sup>6</sup>. Dans les autres royaumes, l'écriture vernaculaire avait connu un essor plus précoce, dès les 7<sup>ème</sup> et 6<sup>ème</sup> siècles<sup>7</sup>.

Quant aux « écritures des Six Royaumes », leur dénomination générique est susceptible d'induire en erreur car elles ne forment pas un ensemble homogène. En dehors des écritures de Han, Zhao et Wei qui proviennent de celle de Jin 晉, ces différentes branches n'ont pas plus de rapports entre elles que chacune d'elle avec celle de Qin. De fait, durant la période des

<sup>6</sup> Qiu Xigui 1988 (2013), p. 57-58.

<sup>7</sup> Comme l'a mis en évidence Qiu Xigui, les formes d'écriture vernaculaire n'ont cependant pas été créées sous les Zhou orientaux. En effet, ces formes, bien qu'alors minoritaires, sont déjà utilisées dans les premières sources écrites attestées en Chine, c'est-à-dire à l'époque des Shang et des Zhou occidentaux. Voir Qiu Xigui 1989 (2012).

Zhou orientaux, les écritures des pays évoluèrent chacune à leur manière et à leur rythme : les unes de façon assez stable au cours du temps, les autres plus intensément et plus rapidement<sup>8</sup>.

Ceci étant, malgré leurs divergences notables, les écritures des Royaumes combattants ne sont nullement devenues des systèmes scripturaires différents<sup>9</sup>. Non seulement ces écritures descendaient d'un ancêtre commun, mais en outre, elles ne cessèrent d'être en contact, à la faveur des échanges diplomatiques, commerciaux et culturels permanents entre les pays. Ce phénomène ressort bien dans les manuscrits littéraires de Chu, dont une partie témoigne d'une origine extérieure à ce royaume. Plusieurs manuscrits de Guodian en l'occurrence, sont probablement des copies de textes composés par des érudits de Qi ou de Lu, tandis que certains manuscrits de Tsinghua portent la trace des écritures des « trois Jin » et auraient donc un lien avec les royaumes de Han, Zhao ou Wei ou d'autres pays voisins<sup>10</sup>.

En somme, on retiendra qu'après la période des Zhou occidentaux, l'écriture chinoise s'est scindée en plusieurs branches, qui se sont clairement distinguées à partir du 5<sup>ème</sup> siècle et dont la plupart se sont éteintes suite à l'unification impériale. Hormis l'écriture de Qin qui est l'ancêtre direct de celle d'aujourd'hui<sup>11</sup>, les « écritures des Royaumes combattants » représentent donc des ramifications sans postérité au sein de l'arbre généalogique de l'écriture chinoise. Ce contexte unique dans l'histoire de l'écriture chinoise explique pourquoi les

<sup>8</sup> Qiu Xigui 1988 (2013), p. 62-63.

<sup>9</sup> Haeree Park a montré, à travers une série de comparaisons diachroniques et synchroniques, qu'aucune écriture régionale ne s'est développée de manière totalement indépendante. La spécialiste considère que ces traditions scripturaires dérivent d'une sorte de « méta-système » d'une écriture qui était basée sur une langue parlée standard, mise en place vers le 9<sup>ème</sup> siècle avant notre ère ; ceci correspondant à la datation traditionnelle du plus ancien lexique de caractères, le *Shi Zhou pian* 史籀篇 (Park 2016). Cette dernière conclusion peut être discutée, en particulier l'affiliation au *Shi Zhou pian* dont il ne subsiste que des fragments et dont la datation pose problème.

<sup>10</sup> Sur ce sujet, nous renvoyons aux études très complètes de Feng Shengjun qui a comparé les manuscrits de Guodian et du musée de Shanghai (Feng Shengjun 2007), de Li Songru qui a examiné ceux de Shanghai (Li Songru 2015) et de Wang Yongchang, qui a rédigé une thèse sur ceux de Tsinghua (Wang Yongchang 2018). Par ailleurs, puisque ces textes exhumés peuvent témoigner d'influences venant de traditions scripturaires exogènes, cela signifie qu'à cette époque, les scribes d'une région donnée (ou du moins, une partie d'entre eux) pouvaient lire les écrits composés dans d'autres pays. Les textes transmis des Royaumes combattants corroborent cette interprétation. En effet, ils ne mentionnent pas d'éventuelles difficultés rencontrées par les lettrés pour lire d'autres écritures, alors qu'ils évoquent en revanche l'absence d'intercompréhension entre les locuteurs de dialectes différents, ce qui s'apparente au demeurant à la situation linguistique actuelle en Chine.

<sup>11</sup> L'écriture officielle établie en 220 avant notre ère après l'avènement de l'empire, est connue sous le nom de « petite sigillaire » (*xiao zhuàn* 小篆) ou « écriture sigillaire de Qin » (*Qin zhuàn* 秦篆). En parallèle, l'« écriture des scribes » ou « écriture de chancellerie » (*lishu* 隸書), qui commença à émerger dans le pays de Qin aux alentours du 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, était employée dans l'administration et la vie courante. Cette dernière se généralisa au cours de la dynastie Han. L'écriture dite « régulière » (*kaishu* 楷書), encore en usage de nos jours, se développa plus tard, entre les 3<sup>ème</sup> et 4<sup>ème</sup> siècles de notre ère.

graphies des « Six Royaumes » ne peuvent pas être lues de façon immédiate : elles doivent faire l'objet d'un *déchiffrement*.

En règle générale, le terme « déchiffrement » est utilisé pour les écritures qui ont disparu avec la langue parlée qu'elles servaient à noter, sans laisser de descendance directe, comme le sumérien par exemple. Il est aussi employé pour les écritures qui, comme l'égyptien hiéroglyphique ou le maya ancien, se sont éteintes alors que la langue parlée correspondante a continué à exister et à évoluer. Dans le cas des écritures des Royaumes combattants, il s'agit de graphies régionales, dépourvues de descendance directe mais apparentées à des formes antérieures et postérieures. On peut donc parler de « déchiffrement » des graphies de cette époque, du moins pour ce qui relevait des premiers stades de leur étude. À l'heure actuelle, une bonne partie d'entre elles ayant déjà été déchiffrée, le travail consiste souvent à les lire et à les interpréter. Nous résumons les principales étapes de l'histoire de l'écriture chinoise durant l'ère pré-impériale au moyen du schéma suivant :

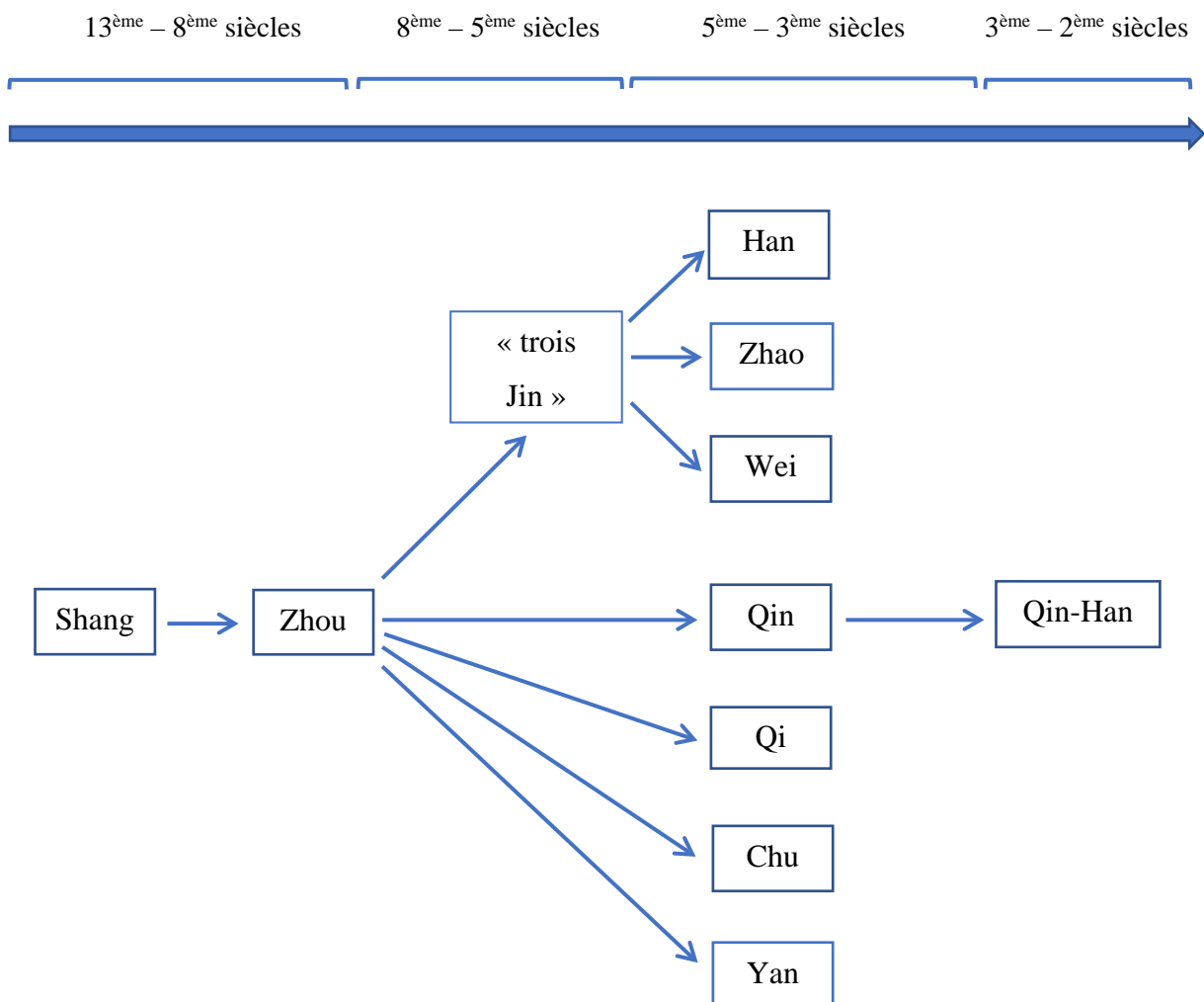





Figure 9 : Évolution de l'écriture chinoise jusqu'au début de la période impériale

## B. Aspects généraux

Dans les dictionnaires et les travaux des paléographes, les graphies des Royaumes combattants sont systématiquement transcrites en caractères modernes, afin de les rendre intelligibles pour un lecteur familier de l'écriture chinoise<sup>12</sup>. Ce travail de transcription des graphies anciennes se divise en trois étapes. Il faut tout d'abord identifier les différents composants. Ensuite, ceux-ci sont transcrits au moyen de graphèmes de l'écriture moderne. Enfin, on détermine comment la graphie ancienne doit être lue, c'est-à-dire quel mot elle est susceptible de noter<sup>13</sup>. Le caractère moderne supposé correspondre à la graphie ancienne est indiqué entre parenthèses. La graphie <sup>14</sup> par exemple, est transcrite  en écriture moderne et est lue *qi* 氣. Ceci est rendu de la manière suivante dans les travaux spécialisés :  (氣).

Les principes qui régissent les écritures des Royaumes combattants sont fondamentalement les mêmes que ceux des périodes précédentes. C'est pourquoi, malgré leurs dissemblances, ces écritures partagent de nombreuses caractéristiques communes. Toutes les tendances évolutives amorcées dès l'époque des Printemps et Automnes se sont poursuivies sous les Royaumes combattants. Plus que des développements indépendants propres à chaque branche scripturaire, ce sont surtout les trajectoires individuelles des graphies qui ont varié selon les régions. Les procédés décrits dans cette section sont donc valables pour l'ensemble des écritures des Royaumes combattants. Cependant, nous privilégierons les exemples tirés des manuscrits de Chu, qui sont plus abondants et en lien direct avec notre étude.

### 1. L'essor des formes vernaculaires

Entre le 5<sup>ème</sup> et le 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, le phénomène le plus saillant qui se produit dans l'écriture est l'utilisation accrue de graphies vernaculaires issues de la simplification de formes préexistantes. Cette tendance à la simplification s'est traduite par une dimension plus abstraite des graphies, dont les traits, généralement moins nombreux, se sont allongés et sont devenus moins courbes. L'évolution des graphies considérées comme des « pictogrammes »

<sup>12</sup> Ces graphies sont donc rendues en « écriture régulière » (*kaishu* 楷書).

<sup>13</sup> La notion de « mot » fait l'objet de débats. Nous l'utilisons ici dans son sens commun (voir Venture 2021, p. 157).

<sup>14</sup> Guodian « Laozi A » J35.

(*xiangxing* 象形) est tout à fait éloquente, lorsque l'on compare les formes les plus anciennement attestées à celles du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère :







<i>ma</i> 馬 « cheval »		<i>nü</i> 女 « femme »		<i>che</i> 車 « char »	
Shang (env. 1250-1050)	Chu (4 <sup>ème</sup> s.)	Shang (env. 1250-1050)	Chu (4 <sup>ème</sup> s.)	Shang (env. 1250-1050)	Chu (4 <sup>ème</sup> s.)
					
HJ 7350	Guodian « Qionгда yi shi » J8	HJ 13867	Shangbo « Ziyi » J15	HJ 584	Baoshan J271


Tableau 4 : Évolution de graphies entre l'époque Shang et les Royaumes combattants

De l'époque des Shang aux Royaumes combattants, soit durant près d'un millénaire, les trois graphies ci-dessus ont assez fortement changé d'apparence. Le caractère *ma* 馬 « cheval » a quasiment perdu tout aspect pictographique à Chu. La partie supérieure de la forme, qui figurait la tête et la crinière du cheval, s'est réduite à quelques traits, tandis que deux traits horizontaux symbolisent l'ensemble du corps de l'animal. Sans connaître les étapes d'évolution du caractère *ma* 馬, il serait difficile de reconnaître au premier coup d'œil la graphie de Chu, d'autant plus que celle-ci ne ressemble pas à la forme moderne (馬), qui descend de celle de Qin : 𠂇<sup>15</sup>. La forme de Qin, certes assez abstraite, semble toutefois moins éloignée de la forme originelle, dans la mesure où la figuration des pattes et de la queue du cheval a été conservée.

Comparé à ce premier exemple, le caractère *nü* 女 « femme » a moins évolué, même si on constate la même tendance à la simplification du tracé. Dans la graphie des Shang, le trait qui symbolise le corps de la femme agenouillée de profil, est composé de plusieurs angles figurant une jambe pliée. Dans l'écriture de Chu, ce trait est remplacé par un simple trait oblique. En revanche, la représentation du haut du corps au moyen des bras qui s'entrecroisent a peu changé. À l'époque des Shang, cette partie ne comporte qu'un seul trait courbe, qui a été décomposé en deux traits par les scripteurs de Chu, probablement pour en faciliter l'exécution. Un premier trait incurvé servait à représenter les deux bras de la femme,

<sup>15</sup> Shuihudi « Wei li zhi dao » J30. Pour un aperçu des étapes de l'évolution de la graphie *ma* 馬, voir *Shuowen xinzheng*, p. 741.

qui étaient ensuite reliés par un second trait. Il apparaît donc que la simplification des graphies ne se traduit pas nécessairement par une réduction du nombre de traits.

Quant au caractère *che* 車 « char », la graphie ancienne figure la caisse du véhicule vu du dessus, tandis que les roues sont dessinées de face. Cette manière de figurer le char est assez courante dans les arts rupestres antiques de nombreuses régions du monde. En Chine, elle s'est progressivement singularisée pour aboutir à une forme commune aux différents pays des Royaumes combattants, qui descend d'une forme simplifiée attestée dès les Zhou occidentaux :  <sup>16</sup>. Cette graphie simplifiée n'a gardé qu'une seule partie du char, à savoir l'une des roues, qui est accompagnée de l'essieu. Ce type de représentation relevant d'un procédé analogue à la synecdoque, qui serait ici appliqué au domaine de l'écriture, possède une dimension à la fois pictographique et symbolique.

Ces trois exemples illustrent différents types d'évolution des graphies, mais ils reflètent tous un souci d'économie dans le tracé, qui est caractéristique des formes vernaculaires (*suti* 俗體) dont le but était de rendre l'écriture plus fonctionnelle. Toutefois, l'évolution des graphies durant la période pré-impériale ne se limite pas à une substitution totale des formes standards (*zhengti* 正體) par les formes vernaculaires (*suti*). Il s'agit plutôt d'un changement de ratio entre les deux types de formes : les graphies vernaculaires ont été de plus en plus utilisées et se sont progressivement imposées. Elles ont alors coexisté avec les formes standards, qu'elles ont parfois influencées et dans certains cas, remplacées<sup>17</sup>. Ceci étant, le fait que les plus anciens documents écrits attestent déjà de l'existence de formes vernaculaires montre qu'à l'origine, celles-ci n'ont pas été élaborées pour se substituer aux formes standards.

Outre une propension à la simplification du tracé, les graphies des Royaumes combattants ont également évolué dans leur composition. On constate ainsi que les formes des Royaumes combattants, en comparaison de celles des périodes précédentes, possèdent souvent un ou plusieurs élément(s) en plus ou en moins<sup>18</sup>. Les graphies étaient donc susceptibles d'être reconfigurées de multiples manières. C'est pourquoi l'analyse d'une graphie des Royaumes combattants consiste essentiellement à comprendre comment celle-ci s'est restructurée au cours du temps.

<sup>16</sup> JC 3478.

<sup>17</sup> Sur cette question, voir Qiu Xigui 1988 (2013), p. 62-64.

<sup>18</sup> Chen Jian 2016b, p.6.



## 2. Innovation et continuité

La position quelque peu périphérique et la taille du pays de Chu a favorisé, dans une certaine mesure, le développement de traits culturels spécifiques dès la période des Printemps et Automnes. Ces particularités se perçoivent également dans l'écriture<sup>19</sup>. Mais cette évolution générale a coexisté avec le maintien de traditions parfois très anciennes. Tout comme Qin mais d'une autre manière, la culture de Chu était empreinte de tendances conservatrices aussi bien que novatrices.

Du point de vue archéologique, l'histoire de Chu est la mieux documentée de son époque. Les fouilles entreprises dans l'ancien territoire de ce royaume ont notamment révélé une grande quantité d'écrits divers, inscrits sur des matériaux périssables (bambou, bois, soie) ou pérennes (pierre, métal, jade...). Au cours de l'examen paléographique, il importe de tenir compte de la nature du support d'écriture, qui conditionne en partie l'aspect des caractères. L'instrument utilisé pour tracer ou graver influence aussi le rendu final. Une graphie gravée sur la pierre aura des contours plus anguleux que celle tracée au pinceau sur du bambou.

On observe par ailleurs une corrélation entre la nature du support et les formes d'écriture. Les formes standards sont ainsi souvent associées aux inscriptions sur pierre ou sur métal, qui ont un caractère assez solennel. Les formes vernaculaires sont quant à elle utilisées sur le bambou ou le bois, pour des écrits qui peuvent être destinés à la postérité, mais qui présentent un caractère moins solennel que les inscriptions<sup>20</sup>. En raison de la forte augmentation du nombre d'écrits sur matériaux périssables à partir du 5<sup>ème</sup> siècle, ce sont les formes vernaculaires qui ont influencé les formes standards, y compris celles figurant sur les inscriptions sur pierre ou sur métal, et non l'inverse.

Les manuscrits de Chu témoignent d'une nette évolution de l'écriture dans cette région entre les 5<sup>ème</sup> et 3<sup>ème</sup> siècles avant notre ère. Néanmoins, en comparant des graphies courantes de Chu à leur forme ancestrale de l'époque des Zhou occidentaux, les similitudes demeurent apparentes. Les graphies de Chu peuvent également ressembler à celles de Qin attestées un peu plus tardivement : ceci montre qu'une partie des formes pré-impériales sont restées relativement stables au cours du temps et à travers l'espace. Observons quelques exemples de graphèmes et de graphies ayant peu évolué sur le plan spatio-temporel :

---

<sup>19</sup> Gardons à l'esprit que lorsque nous parlons de « particularités de l'écriture de Chu », il s'agit de tendances générales, susceptibles d'être réévaluées si de nouveaux manuscrits venaient à être exhumés dans les autres régions (voir Guo Yongbing 2016).

<sup>20</sup> He Linyi 2003 (2017), p. 42-43.













Graphème	Zhou occidentaux (env. 1050-771)	Chu (4 <sup>ème</sup> siècle)	Qin (3 <sup>ème</sup> siècle)
阜 <i>fu</i> , la « butte »			
糸 <i>mi</i> , le « fil »			
竹 <i>zhu</i> , le « bambou »			
石 <i>shi</i> , la « pierre »			

Tableau 5 : Graphèmes de l'écriture chinoise à différentes époques













Graphie	Zhou occidentaux (env. 1050-771)	Chu (4 <sup>ème</sup> siècle)	Qin (3 <sup>ème</sup> siècle)
歲 <i>sui</i> « année »	 JC 2838	 Baoshan J226	 Shuihudi « Xiaolü » J20
無 <i>wu</i> particule de négation	 JC 2837	 Baoshan J249	 Shuihudi « Rishu B » J40
事 <i>shi</i> « servir »	 JC 5424	 Baoshan J131	 Shuihudi « Yushu » J11
家 <i>jia</i> « maison, famille »	 JC 2660	 Baoshan J200	 Shuihudi « Rishu B » J18

Tableau 6 : Graphies de l'écriture chinoise à différentes époques

Les graphèmes et les graphies de Chu, comparés aux formes ancestrales des Zhou occidentaux, sont plus abstraits et comportent tantôt moins, tantôt plus de traits. Les graphies

de Qin, bien que légèrement postérieures à celles de Chu, apparaissent dans l'ensemble plus fidèles aux formes anciennes, du fait de la proximité géographique et culturelle de Qin avec les Zhou, comme souligné précédemment. Mais globalement, de l'époque des Zhou occidentaux aux Royaumes combattants, les graphies chinoises ont subi des transformations relativement profondes, qui ont affecté leur composition de diverses manières. Discutons maintenant de la nature de ces transformations.

### C. Changements dans la composition graphique

Le déchiffrement des graphies des Royaumes combattants est basé sur une approche comparative. Sur le plan synchronique, la comparaison consiste à rapprocher une graphie inconnue des formes contemporaines équivalentes (que ce soient des variantes graphiques autochtones ou des formes allochtones) ou, à défaut, de celles qui possèdent des graphèmes en commun. Sur le plan diachronique, il s'agit de comparer la graphie en question à des formes semblables attestées à d'autres époques<sup>21</sup>. La règle générale étant que plus la trajectoire d'évolution reconstituée pour une graphie est complète, plus son identification est assurée. Or, pour restituer cette trajectoire, il faut être attentif aux principes à l'œuvre dans l'évolution de l'écriture chinoise, qui ont influencé de diverses manières les graphies dans leur composition, et ce particulièrement au cours des Royaumes combattants.

Même si depuis l'époque des Han, des réflexions autour de la structure des caractères chinois se sont développées avec des lettrés comme Xu Shen 許慎<sup>22</sup>, la définition et l'analyse des principes qui ont conditionné l'évolution des graphies anciennes sont le fait des paléographes modernes. Dans cette section, nous nous appuyerons sur la classification de ces principes établie par He Linyi, en raison de sa pertinence et de sa clarté<sup>23</sup>. D'après ce chercheur, les changements dans la structure et la composition des graphies des Royaumes combattants sont de deux ordres : la simplification ou la complexification d'un côté, la diversification ou l'uniformisation de l'autre.

---

<sup>21</sup> À ce sujet, on pourra consulter la préface de Yu Xingwu dans son ouvrage *Jiaguwenzi shilin* 甲骨文字釋林 (*Jiaguwenzi shilin*, p. 1-11).

<sup>22</sup> Sur Xu Shen et son œuvre, voir Bottéro 1996, p. 15-82.

<sup>23</sup> He Linyi 2003 (2017).













## 1. Principes de simplification et de complexification

Les graphies des Royaumes combattants sont caractérisées par une forte variabilité, qui est due non seulement aux trajectoires particulières empruntées dans chaque région, mais aussi à l'absence de standard d'écriture. Les manuscrits de Chu montrent notamment qu'une même graphie était susceptible de s'écrire de plusieurs manières, une forme donnée pouvant apparaître comme la forme simple d'une autre plus complexe, et inversement.

Lorsque le cas se présente, il faut se demander si le rapport entre ces deux formes (simple et complexe) est de nature synchronique ou diachronique. Dans le premier cas, cela signifie que les deux formes sont des variantes l'une de l'autre, qu'elles ont coexisté à la même époque. Dans le second, cela signifie qu'une graphie originelle s'est « simplifiée » (*jianhua* 簡化) ou « complexifiée » (*fanhua* 繁化)<sup>24</sup> au cours du temps.

### a) La simplification

Le principe de simplification ne modifie pas radicalement l'aspect premier de la graphie, qui conserve le plus souvent ses composants essentiels. Pour confirmer qu'il y a bien eu simplification de la graphie, il faut pouvoir comparer celle-ci avec une forme plus ancienne. Observons quelques exemples de simplifications de graphies :

Graphie	Zhou occidentaux (env. 1050-771)	Chu (4 <sup>ème</sup> siècle) : Forme A	Chu (4 <sup>ème</sup> siècle) : Forme B
<i>jing</i> 競	 JC 260	 Baoshan J68	 Baoshan J23
<i>ze</i> 則	 JC 10175	 Guodian « Yucong san » J4	 Guodian « Zhongxin zhi dao » J1
<i>shu</i> 蜀	 JC 4341	 Shangbo « Kongzi shi lun » J16	 Guodian « Laozi A » J21
<i>nian</i> 年	 JC 3724	 Guodian « Qionгда yi shi » J5	 Guodian « Ziyi » J32

<sup>24</sup> Nous traduisons ici les termes employés par He Linyi.




<i>deng</i> 登	 JC 4216	 Baoshan J15	 Baoshan J26
---------------	----------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------

Tableau 7 : Exemples de simplifications de graphies

La simplification d'une graphie peut s'opérer de différentes façons. Elle consiste parfois en la suppression d'un graphème qui était dupliqué à l'origine, comme l'illustre l'exemple de la graphie *jing* 競, dont la forme initiale inclut deux éléments *jing* 竟. L'écriture de Chu atteste de deux manières d'écrire *jing* 競 : l'une correspondant à la forme initiale (forme A) qui est restée la plus courante, et l'autre qui en est une forme simplifiée (forme B).

Le cas de la graphie *ze* 則 montre qu'une forme peut être simplifiée par la suppression totale d'un graphème, qui n'était pourtant pas reduplicué. L'élément *dao* 刀 est en effet absent dans la forme B de Chu, alors que la forme A a conservé la structure de celle des Zhou occidentaux, à laquelle correspond d'ailleurs le caractère moderne. La forme A prédomine dans les écrits de Chu, même si la forme B y est assez souvent employée aussi.

Le troisième exemple témoigne du même phénomène de simplification par la suppression d'un graphème, mais de manière moins manifeste que pour la graphie *ze* 則. En effet, le composant situé dans la partie médiane de *shu* 蜀, qui correspond à *bao* 勺 dans le caractère moderne et que l'on voit dans la graphie des Zhou occidentaux et dans la forme A de Chu, a disparu dans la forme B, sans que l'aspect général s'en trouve grandement modifié. Les deux formes coexistent dans les écrits de Chu, même si la forme B semble avoir été un peu plus utilisée.

L'évolution de *nian* 年 illustre le principe selon lequel un graphème peut être simplifié par la suppression de plusieurs traits qui le constituent. Ainsi le composant inférieur de la graphie *nian* 年, qui correspond à *qian* 千, a été réduit à un simple trait dans la forme B de Chu. L'économie dans le tracé est manifeste dans cette dernière forme. Toutefois, la forme A, plus proche de l'origine, est demeurée plus fréquente à Chu.

Dans le cas de *deng* 登 enfin, on observe qu'un graphème relativement complexe à l'origine, peut être simplifié sans que cela affecte fortement l'aspect global de la graphie. La forme A de *deng* 登 à Chu a préservé l'élément médian du caractère, soit l'élément *dou* 豆, qui correspond à un pictogramme d'un type de coupe répandu dans l'antiquité. Dans la forme

B de Chu, la partie inférieure de *dou* 豆, qui figure le pied de la coupe, a été omise. Cette dernière forme est très largement employée dans les manuscrits de Baoshan.

Le processus de simplification altère de façon assez marquée la forme initiale d'une graphie. À travers les exemples traités ci-dessus, on constate que bien souvent, la forme simplifiée d'une graphie coexiste avec une autre plus proche de celle d'origine, qui a parfois continué à prévaloir. On peut donc les considérer comme des variantes, dont l'usage était visiblement assez libre, au regard du témoignage des manuscrits. Un même caractère pouvait varier d'un corpus à un autre, d'un manuscrit à un autre au sein d'un même corpus, voire à l'intérieur d'un même manuscrit<sup>25</sup>.

### b) La complexification

Le principe de complexification est l'inverse de la simplification : il concerne les formes qui sont devenues plus complexes par rapport à une forme initiale.

À l'époque des Royaumes combattants, la complexification des graphies a été, dans les grandes lignes, aussi courante que leur simplification. Or, on pourrait supposer *a priori* qu'un développement de l'écriture vernaculaire se traduit principalement par une simplification des formes, le but étant d'écrire plus rapidement. Cependant, on peut considérer à l'inverse qu'un développement des formes vernaculaires aboutit à une complexification des graphies, suivant une volonté de lever l'ambiguïté entre certaines d'entre elles. Une graphie serait ainsi déclinée sous plusieurs formes différentes, pour des besoins de spécifications lexicales ou grammaticales. En outre, l'élargissement de l'accès à l'écriture peut favoriser la complexification des formes, du fait qu'en l'absence de standards d'écriture, ces dernières seraient davantage susceptibles de varier en fonction des individus ou des groupes de scribes. En tous les cas, l'écriture de Chu atteste bien de l'existence du phénomène de complexification. Voici quelques exemples :

---

<sup>25</sup> Parmi les cinq exemples discutés, les graphies *jing* 競 et *deng* 登 apparaissent dans leurs formes simples et complexes dans le corpus de Baoshan, qui est très homogène. Il en va de même pour la graphie *shu* 蜀 dont les deux formes figurent dans les manuscrits du musée de Shanghai, tandis que les formes A et B de *nian* 年 et de *ze* 則 sont attestées dans les manuscrits de Guodian. Sur la variabilité des formes dans les écritures des Royaumes combattants, voir Galambos 2006.
















Graphie	Zhou occidentaux (env. 1050-771)	Chu (4ème siècle) : Forme A	Chu (4ème siècle) : Forme B
<i>tian</i> 天	 JC 2829	 Guodian « Tang Yu zhi dao » J15	 Guodian « Laozi A » J30
<i>ming</i> 命	 JC 5425	 Baoshan J16	 Baoshan J156
<i>mu</i> 目	 JC 7494	 Guodian « Wu xing » J47	 Guodian « Wu xing » J45
<i>ya</i> 牙	 JC 4213	 Guodian « Tang Yu zhi dao » J6	 Guodian « Ziyi » J9
<i>jia</i> 家	 JC 633	 Guodian « Tang Yu zhi dao » J26	 Guodian « Wu xing » J29

Tableau 8 : Exemples de complexifications de graphies

Dans le premier exemple, la graphie *tian* 天 témoigne de deux formes sensiblement différentes à Chu. La forme A demeure quasiment identique à celle des Zhou occidentaux. La forme B en est proche, mais un court trait horizontal a été ajouté dans la partie supérieure. Les deux formes sont attestées à peu près à parts égales dans l'écriture de Chu.

Pour ce qui est de la graphie *ming* 命, une forme est rendue complexe par l'ajout de deux traits parallèles dans la partie inférieure (forme B). Ce graphème composé de deux traits parallèles apparaît assez fréquemment dans les graphies de Chu, mais ne semble pas avoir de signification particulière. La forme A de *ming* 命 est restée majoritaire à Chu, même si la forme B était relativement courante.

La graphie *mu* 目, qui représente à l'origine un œil dessiné à la verticale, a gagné en abstraction dans l'écriture de Chu. En outre, la forme B possède un élément du toit (*mian* 宀) dans la partie supérieure. Ce graphème supplémentaire ne paraît pas jouer un rôle spécifique : il n'apporte aucune information concernant le sens ou la prononciation de la graphie<sup>26</sup>. Cette

<sup>26</sup> Dans l'écriture de Chu en l'occurrence, certains composants graphiques tels que *mian* 宀, *kou* 口 ou *jiu*

forme augmentée de l'élément du toit a probablement été très marginale à Chu : une seule occurrence est attestée jusqu'à présent.

En revanche, il arrive que l'élément additionnel possède un lien sémantique avec la graphie qu'il modifie. Ainsi la graphie *ya* 牙, qui signifie « dent », atteste d'une forme complexe (forme B) où figure l'élément *chi* 齒, qui est la plus ancienne forme attestée pour *chi* 齒 « dents ». Dans le cas présent, l'élément *chi* 齒 est redondant. Il sert probablement à confirmer le sens de la graphie. Cette forme B a d'ailleurs été privilégiée à Chu pour écrire *ya* 牙 « dent ».

Dans le dernier exemple, la forme première de *jia* 家 « maison, famille » inclut l'élément *mian* 宀 (le « toit ») au-dessus de l'élément *shi* 豕 (le « porc »)<sup>27</sup>. Dans l'écriture de Chu, une forme complexe de la graphie comporte un élément *zhua* 爪 (la « griffe ») en plus, qui est parfois augmenté d'un second élément *mian* 宀 (forme B). Elle comprend donc les deux graphèmes originels (*mian* 宀 et *shi* 豕), un élément *zhua* 爪 qui n'a *a priori* aucune fonction sémantique ou phonétique<sup>28</sup>, ainsi qu'un second élément *mian* 宀, dont le rôle sémantique supposé semble superflu dans la mesure où ce dernier est déjà présent dans la forme initiale. Dans les manuscrits de Chu, la plupart des formes de *jia* 家 incluent l'élément *zhua* 爪, tandis que la variante comportant un second élément *mian* 宀 n'est attestée qu'une seule fois.

Le processus de complexification consiste en l'ajout de traits ou de graphèmes qui semblent accessoires dans bien des cas, mais qui peuvent parfois être des indicateurs sémantiques. En règle générale, les formes complexes se reconnaissent assez aisément du fait que les éléments additionnels sont souvent les mêmes. Du reste, comme pour la simplification, elles ont le plus souvent coexisté avec des formes simples moins éloignées de celles d'origine.

Les principes de simplification et de complexification, qui étaient déjà à l'œuvre dès les premiers temps de l'écriture chinoise, ont largement contribué à faire varier les formes dans l'écriture de Chu. Lorsque la graphie initiale est bien identifiée, ses formes simples et complexes sont relativement faciles à reconnaître. La simplification et la complexification constituent un premier type de changements dans la composition des graphies. La

---

白 par exemple, sont souvent ajoutés aux formes sans avoir de fonction clairement déterminée.

<sup>27</sup> La graphie moderne en est la descendante directe.

<sup>28</sup> L'élément *zhua* 爪 est fréquemment employé dans les graphies de Chu comme un élément additionnel sans rôle sémantique ou phonétique.












diversification et l'uniformisation représentent un second type de changements. Également attestés dans toutes les écritures des Royaumes combattants, ils sont toutefois un peu plus difficiles à percevoir, du fait qu'ils altèrent davantage l'aspect originel des graphies.

## 2. Principes de diversification et d'uniformisation

### a) La diversification

Nous traduisons par « diversification » le terme employé par He Linyi, *yihua* 異化<sup>29</sup>, qui décrit un principe selon lequel une graphie est transformée au moyen de modifications dans la position de ses composants. Les graphèmes pouvant se reconfigurer de diverses manières, une même graphie est susceptible de donner naissance à plusieurs formes assez divergentes entre elles. Comme pour la simplification et la complexification, ce phénomène existait déjà à l'époque des Shang et des Zhou occidentaux, mais s'est intensifié au cours des Royaumes combattants. Examinons quelques exemples :

Graphie	Zhou occidentaux (env. 1050-771)	Chu (4ème siècle) : Forme A	Chu (4ème siècle) : Forme B
<i>ke</i> 可	 JC 4324	 Guodian « Tang Yu zhi dao » J15	 Guodian « Laozi A » J21
<i>zhen</i> 貞	 JC 1751	 Baoshan J20	 Guodian « Ziyi » J3
<i>duo</i> 多	 JC 4112	 Guodian « Yucong yi » J89	 Guodian « Laozi A » J14

<sup>29</sup> Le terme *yihua* 異化 correspond initialement à la traduction du terme « dissimilation » dans les langues européennes qui, appliqué dans le domaine linguistique, est défini de la manière suivante : « Processus inverse de l'assimilation, par lequel deux phonèmes identiques ou présentant des caractères communs tendent à se différencier s'ils se trouvent dans le voisinage l'un de l'autre, ... » (*Trésor de la Langue Française*). Les égyptologues utilisent par ailleurs l'expression « dissimilation graphique » pour décrire un processus similaire, suivant lequel la forme de certaines graphies est modifiée lorsque celles-ci se trouvent dans le voisinage de graphies identiques. Étant donné que le terme « dissimilation » ne convient pas pour décrire le principe d'évolution de l'écriture chinoise que nous allons expliciter ici, nous préférons ne pas le reprendre pour empêcher toute confusion.

<i>shen</i> 甚	 Xinshou p. 625	 Guodian « Tang Yu zhi dao » J24	 Guodian « Laozi A » J15
<i>hao</i> 好	 JC 4331	 Guodian « Laozi A » J8	 Guodian « Laozi A » J32

Tableau 9 : Exemples de diversifications de graphies (1)

Un cas simple de diversification consiste en la transformation d'une forme selon un effet « miroir », comme l'illustre le premier exemple de la graphie *ke* 可. La forme A de Chu est semblable à celle des Zhou occidentaux, tandis que dans la forme B, l'élément de droite se trouve placé à gauche de l'élément *kou* 口. Une seule occurrence de cette forme B est attestée dans les écrits de Chu.

Dans la graphie *zhen* 貞, la partie inférieure de la forme initiale a disparu dans les deux formes de Chu. Celles-ci diffèrent l'une de l'autre car dans la forme B, l'élément *mu* 目 « œil » a changé d'orientation, le pourtour prenant la forme d'un ovale horizontal et les deux traits situés à l'intérieur passant du sens horizontal au sens vertical. La forme A, plus proche de celle d'origine, est majoritaire à Chu.

La disposition des graphèmes l'un par rapport à l'autre peut également changer. Les éléments de la forme A de la graphie *duo* 多 sont placés l'un au-dessus de l'autre, comme dans la forme d'origine, alors que dans la forme B, ils sont juxtaposés l'un à côté de l'autre. C'est cette dernière forme qui prédomine dans les textes de Chu.

L'exemple de la graphie *shen* 甚 montre que deux graphèmes sont susceptibles d'échanger leur place. Dans la forme B de Chu, les éléments que nous pouvons transcrire *ba* 八 et *kou* 口 ont été intervertis. La disposition des graphèmes dans la forme A demeure identique à celle des Zhou occidentaux. Mais la forme B semble avoir été plus courante dans l'écriture de Chu.

Enfin, pour la graphie *hao* 好, les éléments *nü* 女 et *zi* 子 ont échangé leur place dans la forme A de Chu, par rapport à la forme des Zhou occidentaux<sup>30</sup>. Dans la forme B, ces deux éléments sont écrits l'un au-dessus de l'autre, l'élément *nü* 女 se trouvant dans la partie

<sup>30</sup> Bien que visiblement rare, une forme semblable à la forme A de Chu, où l'élément *nü* 女 se trouve à gauche de *zi* 子, est attestée à l'époque des Zhou occidentaux (voir JC 88 par exemple).

supérieure. C'est cette dernière forme qui prévaut à Chu. La forme A est plutôt minoritaire, tandis qu'une troisième forme, identique à celle des Zhou occidentaux (avec l'élément *zi* 子 à gauche), est attestée, bien qu'à une fréquence moindre<sup>31</sup>.

Ces quelques exemples montrent que les formes peuvent se reconfigurer de multiples manières, les composants n'ont en règle générale pas de place absolument fixe. L'orientation des traits aussi bien que la position des graphèmes les uns par rapport aux autres étaient susceptibles de changer<sup>32</sup>. On remarque également que les graphies ayant divergé vis-à-vis de la forme originelle coexistent avec celles qui en sont restées plus proches. Du reste, la récurrence du phénomène de diversification dans l'écriture de Chu signale que ces reconfigurations ne posaient pas de problème de lecture pour les érudits de l'époque. Ces formes peuvent donc être considérées comme des variantes graphiques.

Du point de vue de l'écriture chinoise moderne, ce phénomène de reconfiguration surprend dans une certaine mesure. Il semble atypique de prime abord, alors qu'il était très courant à l'époque pré-impériale. Les écritures des Royaumes combattants attestent par ailleurs de cas plus complexes de diversification graphique, où un élément est substitué par un autre qui lui est similaire. En témoignent les trois exemples suivants :









Graphie	Zhou occidentaux (env. 1050-771)	Chu (4ème siècle) : Forme A	Chu (4ème siècle) : Forme B
<i>mao</i> 冒	 JC 2831	 Guodian « Qiongda yi shi » J3	 Guodian « Tang Yu zhi dao » J26
<i>miao</i> 廟	 JC 4288	 Guodian « Tang Yu zhi dao » J5	 Guodian « Xing zi ming chu » J50
<i>ren</i> 仁		 Guodian « Tang Yu zhi dao » J15	 Guodian « Laozi C » J3

Tableau 10 : Exemples de diversifications de graphies (2)

<sup>31</sup> Voir par exemple Guodian « Yucong san » J11.

<sup>32</sup> Ceci étant, on observe en parallèle que certains éléments occupent une position assez stable dans les graphies des Royaumes combattants (voir p. 115-116 ci-dessous).

Pour commencer, les formes A et B de la graphie *mao* 冒 à Chu se différencient dans leur partie inférieure. Lorsqu'on les compare à la graphie des Zhou occidentaux, on s'aperçoit que dans la forme A, l'élément *mu* 目 a simplement changé d'orientation, à l'instar de ce que nous avons observé avec l'exemple de la graphie *zhen* 貞 dans le tableau précédent. Dans la forme B, qui n'est attestée qu'une seule fois à Chu, cet élément a été remplacé par *zi* 自. Le fait que les composants *mu* 目 et *zi* 自 soient très proches sur le plan graphique explique pourquoi l'un a facilement pu prendre la place de l'autre.

L'exemple de la graphie *miao* 廟 représente un autre cas de figure, où un élément phonétique se substitue à un autre ayant une prononciation identique ou similaire. À l'époque des Zhou occidentaux, la forme la plus courante pour *miao* 廟 était composée des graphèmes *guang* 广 et *chao* 淖, celui-ci jouant probablement un rôle phonétique. La forme A de Chu en est la descendante légèrement évoluée. Dans la forme B en revanche, l'élément *chao* 淖 a été remplacé par l'élément 苗 *miao*, qui indique également la prononciation du caractère. Cette seconde forme est majoritaire dans les manuscrits de Chu<sup>33</sup>.

Pour ce qui est du troisième exemple, étant donné que la graphie *ren* 仁 (qui signifie « bienveillance, vertu d'humanité ») n'est pas connue dans les inscriptions des Zhou occidentaux, on ne peut pas savoir *a priori* quelle forme de Chu est la plus ancienne, d'autant plus que ni l'une ni l'autre ne correspond au caractère moderne<sup>34</sup>. En tous les cas, ces deux formes illustrent le phénomène de diversification. La forme A inclut les éléments *xin* 心 (le « cœur ») et *ren* 人 (« l'être humain »), tandis que dans la forme B, l'élément *xin* 心 est associé à *shen* 身 (le « corps »). L'alternance entre les composants *ren* 人 et *shen* 身 a dû se faire aisément, en raison de leur étymologie commune. Ces derniers étaient donc proches sur le plan graphique, mais aussi sur les plans sémantique et phonétique. Dans les écrits de Chu, la forme B est la plus souvent utilisée.

Du fait de sa récurrence et des nombreuses possibilités de reconfiguration qu'il offrait, le principe de diversification a fortement contribué à la multiplication des formes entre le 5<sup>ème</sup> siècle et le 3<sup>ème</sup> siècle. Mais parallèlement à ce phénomène, les écritures des Royaumes combattants ont également beaucoup convergé. D'après He Linyi, il s'agit même de la

<sup>33</sup> Cependant, la graphie *miao* 廟 n'est pas spécifique à l'écriture de Chu : on la trouve aussi dans les inscriptions du royaume de Zhongshan et elle est rapportée comme « graphie ancienne » (*guwen* 古文) dans le *Shuowen jiezi*. Voir JC 09735.2b, p. 5141 et SWJZ IX.2, p. 191.

<sup>34</sup> La graphie *ren* 仁, constituée des éléments *ren* 人 et *er* 二, apparaît en revanche dans les inscriptions de Zhongshan (voir JC 2840).

principale tendance suivie par l'écriture chinoise durant les quelques siècles qui ont précédé la fondation impériale.

b) L'uniformisation

Le principe d'uniformisation (*tonghua* 同化), tel que défini par He Linyi, repose sur l'observation qu'en dépit de leurs trajectoires particulières, les graphies des Royaumes combattants ont globalement conservé leurs caractéristiques fondamentales tout au long de la période. Il y aurait donc davantage de ressemblances que de dissemblances entre ces écritures. Ceci expliquerait pourquoi la standardisation de l'écriture sur la base de celle de Qin a pu se réaliser relativement rapidement à la fin du 3<sup>ème</sup> siècle avant notre : les écritures qui devaient être unifiées n'étaient pas radicalement différentes. De fait, de nombreuses graphies des Royaumes combattants sont restées proches de leur forme ancestrale. Mais elles ont aussi parfois convergé entre elles. On observe en effet un phénomène d'homogénéisation des traits et des graphèmes, comme l'illustrent les exemples ci-dessous :



























Graphie	Zhou occidentaux (env. 1050-771)	Qi (4 <sup>ème</sup> -3 <sup>ème</sup> s.)	« Trois Jin » (4 <sup>ème</sup> -3 <sup>ème</sup> s.)	Chu (4 <sup>ème</sup> s.)	Qin (3 <sup>ème</sup> s.)
<i>jin</i> 金	 JC 4133	 JC 4649	 JC 9735	 Baoshan J272	 Shuihudi « Rishu B » J83
<i>wo</i> 我	 JC 1930	 JC 102	 JC 9719	 Shangbo « Ziyi » J10	 Shuihudi « Rishu A » J29
<i>shi</i> 是	 JC 2724	 JC 11259	 <i>Huobi</i> 414	 Shangbo « Rongcheng shi » J32	 Shuihudi « Xiaolü » J30
<i>shi</i> 事	 JC 2838	 JC 9703	 JC 10478	 Baoshan J161	 Shuihudi « Rishu A » J130

Tableau 11 : Évolution de graphies de l'époque des Zhou occidentaux à la dynastie Qin

Pour commencer, les formes de la graphie *jin* 金 dans les écritures des Royaumes combattants se ressemblent assez fortement ; elles sont dans la continuité de celle des Zhou occidentaux. Les deux traits horizontaux qui se situaient initialement à gauche du graphème  ont été redupliqués et repositionnés à l'intérieur de celui-ci. La graphie avait déjà évolué dans cette direction dès la fin des Zhou occidentaux, où des formes telles que  et  sont attestées. Les formes de Qi, des « Trois Jin » et de Chu se rapprochent de la première, tandis que celle de Qin rappelle davantage la seconde. Il faut par ailleurs signaler l'existence d'une forme assez fréquente dans les manuscrits de Chu, qui se présente ainsi : <sup>35</sup>. Dans cette dernière, les courts traits situés de part et d'autre du trait vertical et central de la graphie se sont rejoins deux à deux, formant ainsi deux traits verticaux parallèles à celui du centre. Dans l'écriture de Chu, les deux formes ( et ) ont coexisté.

La graphie *wo* 我 témoigne également d'une continuité apparente entre l'époque des Zhou occidentaux et la fin de l'époque pré-impériale<sup>36</sup>. La structure de toutes ces formes est globalement similaire. Même si la courbure et la longueur des traits changent légèrement d'une forme à l'autre, leur nombre reste le même<sup>37</sup>. On remarquera par ailleurs que le caractère moderne est très proche de ces formes, en particulier celle de Qin. Dans les manuscrits de Chu, la graphie a néanmoins subi des variations parfois assez importantes<sup>38</sup>.

Ensuite, la graphie *shi* 是 est restée assez stable au cours du temps. On note cependant une tendance commune aux formes des Royaumes combattants. L'élément en forme de croix, situé en-dessous du graphème du soleil (*ri* 日) dans la forme des Zhou occidentaux, s'est simplifié en un trait horizontal simple. En outre, dans les écritures des « Trois Jin », de Chu et de Qin, ce trait horizontal a été relié à la partie inférieure de la graphie<sup>39</sup>. À Chu, la forme a peu varié dans l'ensemble.

Enfin, la graphie *shi* 事 a emprunté des trajectoires quelque peu différentes à l'époque des Royaumes combattants. Le tracé de la partie supérieure et du composant médian (*kou* 口)

<sup>35</sup> Baoshan J108. Cette forme apparaît notamment dans les manuscrits de Baoshan, de Wangshan et de Guodian.

<sup>36</sup> Pour rappel, les manuscrits de Shuihudi dont nous avons sélectionné quelques graphies pour représenter l'écriture de Qin, ont été composés entre la fin des Royaumes combattants et le début de l'empire.

<sup>37</sup> On note simplement que le trait oblique du coin inférieur droit de la graphie est remplacé par un point dans la forme de Qi.

<sup>38</sup> Voir *Chuxi jianbo wenzhibian*, p. 1060-1061.

<sup>39</sup> La forme de Qi étant quelque peu altérée, il est impossible de confirmer si le trait horizontal rejoint l'élément inférieur de la graphie ou non.

varie notablement. L'inclination des traits change d'une forme à l'autre, tandis que l'élément *kou* 口 et l'élément supérieur sont tantôt liés, tantôt séparés<sup>40</sup>. Cependant, l'aspect général de la graphie reste relativement homogène. Dans les écrits de Chu où elle apparaît fréquemment, elle a parfois subi quelques variations<sup>41</sup>.

Le principe d'uniformisation, ou plutôt le principe de conservation à l'œuvre dans les écritures des Royaumes combattants, se manifeste aussi dans le fait que la forme de nombreux graphèmes est demeurée assez fixe au cours des siècles, depuis les premiers documents écrits de la fin des Shang jusqu'à ceux composés peu de temps avant l'unification impériale. Voici quelques exemples de graphèmes très courants de l'écriture chinoise :


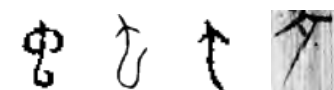
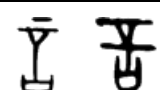
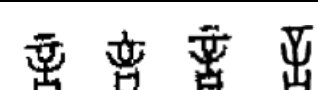
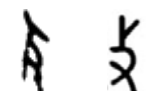
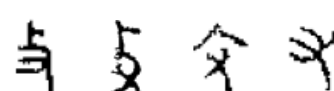



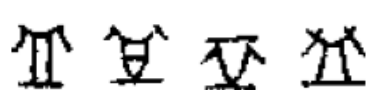
Graphème	Écriture Shang (13 <sup>ème</sup> -11 <sup>ème</sup> siècles)	Écritures des Royaumes combattants (5 <sup>ème</sup> -3 <sup>ème</sup> siècles)
<i>chong</i> 虫		
<i>yan</i> 言		
<i>pu</i> 支		
<i>shi</i> 食		
<i>min</i> 皿		

Tableau 12 : Évolution des graphèmes des Shang aux Royaumes combattants

Pour finir, il convient de souligner que même si les composants changeaient fréquemment de position au sein des graphies des Royaumes combattants, certains d'entre eux étaient presque toujours placés au même endroit. Ce phénomène s'observe dans les écritures de tous les pays, quelle que soit la nature du support. Par exemple, les éléments *yu* 玉, *yan* 言, *shi* 食, *mu* 目 et *ren* 人 se situent généralement à gauche de la graphie, tandis que les éléments

<sup>40</sup> Comme souvent, la forme de Qin est très proche de celle des Zhou occidentaux.

<sup>41</sup> Voir *Chuxi jianbo wenzibian*, p. 288-291.

*hu* 虍, *cao* 艸, *zhu* 竹, *mian* 𠂇 et *xue* 穴 se trouvent le plus souvent dans la partie supérieure<sup>42</sup>. La tendance à l'homogénéisation des tracés, des graphèmes et des formes a donc touché l'ensemble des écritures chinoises, tout en coïncidant avec un mouvement de diversification des graphies. Si les écritures des Royaumes combattants n'avaient fait que se différencier, le processus de standardisation des graphies sous la dynastie Qin aurait probablement été plus long<sup>43</sup>.

La simplification, la complexification, la diversification et l'uniformisation constituent les principes de base qui ont permis la reconfiguration des graphies des Royaumes combattants, tant dans leur structure que dans leur composition. Mais ces graphies ont subi bien d'autres transformations encore. L'étape du déchiffrement à proprement parler consiste à identifier quels types de changements les ont affectées. La seconde partie de ce chapitre est consacrée à une présentation du travail d'interprétation de ces caractères anciens.

## II. Le déchiffrement des graphies de Chu

Bien que l'écriture chinoise témoigne d'une continuité historique plurimillénaire et soit encore utilisée à l'heure actuelle, une grande partie des graphies des Royaumes combattants a dû faire l'objet d'un déchiffrement au moment de leur découverte. Certains problèmes paléographiques ont mis des années à être compris, tandis que d'autres demeurent insolubles. De fait, les graphies en question ne peuvent pas être lues au premier coup d'œil par un lecteur du chinois (moderne ou même classique) et requièrent souvent une analyse complexe.

Précisons tout d'abord ce qui est entendu par le terme « graphie » (ou « caractère »), qui correspond à *zi* 字 en chinois. Le *zi* 字 représente l'unité minimale de l'écriture chinoise. C'est un signe écrit utilisé pour noter un mot de la langue, auquel un sens et une prononciation sont associés. L'écriture chinoise ne constitue donc pas un système de signes détaché de l'oralité. Elle est étroitement liée à la langue parlée, mais par rapport à d'autres systèmes d'écriture, elle se caractérise par la prégnance de sa dimension graphique. Le *zi* 字,

<sup>42</sup> Du reste, la position de nombreux composants dans les graphies des Royaumes combattants est restée identique dans l'écriture unifiée au début de l'empire.

<sup>43</sup> Ce phénomène a conduit à l'émergence, dès la fin de la période pré-impériale, des premières formes de l'écriture des scribes (*lishu* 隸書), qui se caractérise notamment par la convergence partielle ou complète de composants originellement distincts. Sur cette question, voir He Linyi 2003 (2017), p. 299.



qui « représente la totalité du signe linguistique, sa *face phonique* et sa *face sémantique* »<sup>44</sup>, est donc indissociable de sa *face graphique*.

Pour entreprendre le déchiffrement d'un *zi* 字 de l'époque des Royaumes combattants, il faut dans un premier temps le transcrire en écriture moderne. Ce procédé est nommé en chinois *liding* 隸定, en référence au travail pionnier de l'érudit des Han, Kong Anguo, qui aurait transcrit en écriture courante de son époque (*lishu* 隸書, « écriture des scribes »), les manuscrits qui avaient été retrouvés dans la demeure de son aïeul Confucius et qui étaient probablement en écriture du pays de Lu<sup>45</sup>. De nos jours, même si les graphies anciennes sont transcrites en *kaishu* 楷書 (« écriture régulière ») et non pas en *lishu*, le terme *liding* est employé de façon conventionnelle pour désigner ce principe de transcription<sup>46</sup>.

Dans un second temps, l'analyse se poursuit au moyen de la comparaison, qui sera diachronique si on compare la graphie avec des formes d'autres époques, synchronique si on la compare avec des formes contemporaines. Le paléographe tente ainsi d'interpréter la face graphique de la forme examinée, trouvant parfois des indices qui concernent sa face phonétique. En théorie, ces premiers éléments et l'observation de l'environnement linguistique immédiat permettent d'expliquer la face sémantique de la graphie. Le déchiffrement des graphies tient donc compte de trois aspects : graphique (*xing* 形), sémantique (*yi* 意) et phonétique (*yin* 音)<sup>47</sup>. Lorsque tous trois sont clarifiés et cohérents entre eux, on considère que la démonstration paléographique est complète.

Or, l'analyse de ces trois aspects se révèle souvent complexe. Dans les faits, étant donné que les graphies sont de nature différente et que chacune possède une histoire particulière, il existe plusieurs voies pour les déchiffrer<sup>48</sup>. La graphie examinée peut provenir d'une *confusion graphique*, correspondre à un *usage scriptural particulier* ou encore à un *emprunt phonétique*. Dans cette partie, nous discuterons d'abord de ces trois phénomènes, qui relèvent de problèmes généraux en paléographie chinoise. Puis nous aborderons dans une seconde

<sup>44</sup> Alleton 1970 (2002), p. 14.

<sup>45</sup> Voir plus haut, p. 18 et sq.

<sup>46</sup> Le terme désigne la transcription de l'ensemble des graphies pré-impériales, toutes époques confondues. Voir Xu Zaiguo 2002, p. 1.

<sup>47</sup> Voir *Jiaguwenzi shilin*, p. 1-11. Pour des réflexions générales au sujet de la nature de l'écriture chinoise, voir Qiu Xigui 1988 (2013), p. 9-20, ainsi que Chen Shihui et Tang Yuhui 2011, p. 13-16.

<sup>48</sup> Pour une description détaillée des différentes méthodes de déchiffrement, voir He Linyi 2003 (2017), p. 321-371, Qiu Xigui 1988 (2013), p. 242-260, Liu Yun 2012, p. 47-80, ainsi que Huang Dekuan 2006, p. 249-273.

partie le thème de la pratique du déchiffrement, qui nécessite souvent d'être attentif à plusieurs éléments de façon simultanée.

Nous accompagnerons notre présentation de cas d'étude, que nous jugeons d'autant plus utiles du fait que beaucoup de travaux n'explicitent pas la démarche employée pour interpréter une graphie, les spécialistes partant souvent du principe que les lecteurs sont déjà initiés dans le domaine. De plus, les illustrations concrètes sont importantes car la paléographie chinoise suit une logique cumulative : chaque graphie représente un exemple unique, marqué par une trajectoire évolutive spécifique. Les règles générales existent évidemment, mais elles ne peuvent pas être systématiquement appliquées de la même manière.


## A. Problèmes généraux

### 1. La confusion graphique

Lorsque les scribes des Royaumes combattants rédigeaient des écrits à usage courant (documents administratifs ou juridiques, rapports de séances divinatoires par exemple), la dimension esthétique n'était sans doute pas leur préoccupation première. En effet, les textes en question n'étaient pas destinés à la pérennité, contrairement aux textes à visée commémorative inscrits sur le bronze ou la pierre, ou sinon à ceux relevant des « belles-lettres ». La quête d'efficacité et de rapidité chez les scribes chargés de produire des documents du quotidien, associée à la large diffusion de l'écrit à partir du 5<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, a naturellement contribué à l'extension du phénomène de confusion graphique.

Une *confusion graphique* a lieu lorsque deux caractères qui ne partagent ni une étymologie commune, ni un quelconque lien graphique, sémantique ou phonétique, convergent vers une forme similaire, au point de coïncider entre eux. Un exemple connu en paléographie chinoise est celui de la confusion entre les formes anciennes de *bian* 弁 et de *shi* 史, qui ont pu être différenciées grâce à la comparaison diachronique et à l'analyse sémantique. Pour saisir le phénomène, il convient d'abord de retracer l'étymologie de la graphie *bian* 弁.

a) Les formes anciennes de la graphie *bian* 弁

La graphie *bian* 弁 est généralement rattachée à une forme attestée dans des inscriptions datant du milieu des Zhou occidentaux :  <sup>49</sup>. Celle-ci est transcrite de différentes manières : 弁, 昇, 𠄎<sup>50</sup>. Elle est composée en bas de l'élément *gong* 升 qui représente deux mains levées, en haut d'un élément figurant un objet qui n'est pas clairement identifié. En tous les cas, l'environnement linguistique immédiat de la graphie dans les inscriptions des Zhou indique qu'il s'agit d'un toponyme ou d'un ethnonyme.

Une forme semblable apparaît un peu plus tard dans les inscriptions de Houma 侯馬, qui ont été exhumées dans l'ancien pays de Jin 晉 et qui remontent aux alentours du 5<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, soit entre la fin des Printemps et Automnes et le début des Royaumes combattants<sup>51</sup>. Elle est écrite sous la forme de plusieurs variantes :










Forme n°1	Forme n°2	Forme n°3	Forme n°4	Forme n°5	Forme n°6	Forme n°7
						
Houma 1:21	Houma 85:10	Houma 1:36	Houma 1:30	Houma 1:82	Houma 1:77	Houma 200:69

Tableau 13 : Variantes de la graphie *bian* 弁 dans les inscriptions de Houma (écriture de Jin)

Ces formes sont proches de celle des Zhou occidentaux (  ). On retrouve dans la partie supérieure le graphème susceptible d'être transcrit 由, l'unique différence étant que le crochet du trait vertical du milieu est tourné vers la gauche dans la graphie des Zhou (  ) et

<sup>49</sup> Inscription « Shi you gui 師酉簋 », JC 4288. Il existerait des formes plus anciennes de cette graphie, mais leur lien avec celle-ci n'est pas établi (*Shuowen xinzheng*, p. 690-691).

<sup>50</sup> Voir respectivement *Yin Zhou jinwen jicheng yinde*, p. 449, *Xin jinwenbian*, p. 290, et *Yin Zhou jinwen jicheng shiwen*, p. 407.

<sup>51</sup> Le corpus de Houma, exhumé en 1965 dans la province du Shanxi, rassemble un ensemble de serments d'allégeance prêtés entre les dirigeants du clan Zhao 趙 (un des grands lignages ministériels du pays de Jin 晉) et leurs vassaux. À la fin du 6<sup>ème</sup> siècle, les Zhao, ainsi que les clans Han 韓 et Wei 魏, détenaient le pouvoir effectif dans la principauté. Les inscriptions de Houma reflètent donc les relations d'influences et rapports de force entre ces familles éminentes et leurs dépendants, pendant cette période très instable politiquement. Leur datation a suscité de nombreux débats. Les estimations des spécialistes oscillent entre le 6<sup>ème</sup> et le début du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. Sur ce problème, voir Williams 2013. Pour une présentation en anglais de ces inscriptions, voir Weld 1997.

vers la droite dans celle de Houma (𠄎). Ce genre de différence n'est pas significatif. La partie inférieure a davantage changé. En effet, l'élément *gong* 井 de la graphie des Zhou occidentaux s'est simplifié en un élément *you* 又, qui représente une seule main (celle de droite) au lieu de deux. Il est probable que dans certaines graphies de Houma, l'élément qui représentait la main gauche à l'origine, ait été remplacé par deux courts traits horizontaux placés sous l'élément 由 (formes n°3 et n°4). Il se peut également que la prolongation du trait vertical traversant l'élément 由, dans la forme n°6, corresponde à une trace de l'élément de la main gauche disparu. En outre, le forme n°7 est une variante sans la figuration des mains, qui sont sans doute substituées par les deux traits horizontaux également.

Malgré la fréquence de ces variantes dans le corpus de Houma, leur interprétation posa problème dans un premier temps. Les éditeurs ne proposèrent pas de lecture<sup>52</sup>. Si l'on se réfère au *Shuowen jiezi*, ces formes pourraient être rapprochées de deux caractères intégrés dans ce dictionnaire ancien : *bian* 弁, variante de *bian* 冕, dont le sens premier serait « coiffe cérémonielle » (*mian* 冕), ou *qi* 昇, qui signifierait « soulever à deux mains » (*ju* 舉)<sup>53</sup>. Mais aucune des deux hypothèses ne convient dans le contexte des inscriptions, où la graphie apparaît souvent dans des énoncés tels que le suivant :

□而敢或𠄎(?) 改亶及換, 俾不守二宮者□其明亟覘之, 麻𠄎非是。

[.....] et celui qui osera X modifier [sa disposition] sincère, qui ne préservera alors plus les deux palais<sup>54</sup> [.....] aussitôt ils l'apercevront distinctement et l'extermineront.<sup>55</sup>

Pour résoudre ce problème, Li Jiahao compara les formes de Houma à une « graphie ancienne » (*guwen* 古文) du caractère *bian* 變 (« changer, altérer ») qui est rapportée dans un dictionnaire de graphies de l'époque des Song : 𠄎<sup>56</sup>. On reconnaît ici l'élément *pu* 支 à droite, qui apparaît dans plusieurs variantes de Houma (𠄎 par exemple). En revanche, la

<sup>52</sup> *Houma mengshu (zengding ben)*, p. 35.

<sup>53</sup> SWJZ VIII.2, p. 174 et III.1, p. 53.

<sup>54</sup> D'après les éditeurs du corpus, l'expression *er gong* 二宮 (« les deux palais ») désigne, du point de vue des commanditaires de l'inscription, le temple des ancêtres de la première génération et celui des aïeuls. La formule 麻𠄎非是 serait synonyme de l'expression *mei zhi bi shi* 昧雉彼視, qui est souvent employée dans le *Chunqiu Gongyang zhuan* 春秋公羊傳 où elle signifie « exterminer, détruire ». Voir *Houma mengshu (zengding ben)*, p. 35. Il s'agit d'une formule d'imprécation très courante dans les documents de Houma, où elle est écrite de différentes manières. Voir Zhu Dexi et Qiu Xigui 1972 (1995), ainsi que Williams 2014 en anglais.

<sup>55</sup> Inscription 156:1 de Houma, voir *Houma mengshu (zengding ben)*, p. 34-36.

<sup>56</sup> *Guwen sisheng yun*, p. 61. Voir Li Jiahao 1979, p. 391-395.

partie gauche de la graphie *guwen* est assez différente de celles de Houma : d'un côté nous avons en bas l'élément du « feu » *huo* 火 (𤇀), de l'autre celui de la « main » *you* 又 (又). Mais ce type de corruption graphique est courant pour les formes *guwen* recensées dans les dictionnaires transmis. Les variantes de Houma sont donc tout à fait susceptibles de correspondre à la forme 𤇀 dont témoigne l'ouvrage des Song.

Li Jiahao proposa ainsi de lire la graphie *bian* 弁 (ou 昇, 𠄎) de Houma comme un emprunt pour écrire le mot noté au moyen du caractère *bian* 變, dont elle était proche phonétiquement à époque ancienne<sup>57</sup>. Du point de vue strictement paléographique, cette démonstration est satisfaisante. Mais pour en confirmer la validité, il faut vérifier si la lecture envisagée (*bian* 變) convient dans l'environnement linguistique immédiat où figure la graphie de Houma. Reprenons l'énoncé cité ci-dessus :

𠄎而敢或 𠄎 (變) 改亶及換，俾不守二宮者 𠄎 其明亟之，麻麥非是。

[.....] et celui qui osera *altérer* et modifier [sa disposition] sincère, qui ne préservera alors plus les deux palais [.....] aussitôt ils l'apercevront distinctement et l'extermineront.

La lecture de 𠄎 comme un équivalent de *bian* 變 « changer, altérer » est tout à fait appropriée dans ce contexte, d'autant plus que la graphie est immédiatement suivie de *gai* 改, qui signifie « changer, modifier »<sup>58</sup>. Toutes les formes de Houma énumérées plus haut apparaissent dans le même type d'énoncés. Au cours des Royaumes combattants, la graphie évolua encore, de façon à se confondre avec une autre.

#### b) La confusion avec *shi* 史

Les manuscrits montrent que la graphie *bian* 弁 continua à être employée pour écrire *bian* 變 « changer », tout en se rapprochant de plus en plus de la forme employée pour noter le caractère *shi* 史 à Chu, qui est susceptible d'être transcrite ainsi : 𠄎. Cette forme, alors très courante, pouvait se lire de diverses manières : *shi* 史 « scribe, annaliste », *shi* 事 « affaires (à

<sup>57</sup> Nous reviendrons plus précisément sur la notion d'emprunt phonétique.

<sup>58</sup> Li Jiahao a appuyé sa démonstration d'arguments supplémentaires, qu'il n'est pas nécessaire de détailler dans le cadre de notre présentation. Voir Li Jiahao 1979, p. 393-394.

exécuter) ; servir ; assistant », *li* 吏 « officier, employé gouvernemental », ou encore *shi* 使 « envoyer en mission ; utiliser ; faire en sorte que »<sup>59</sup>. Comparons quelques formes de *bian* 弁 et de *shi* 史 (史) dans les manuscrits de Chu :













Graphie	Baoshan		Guodian		Musée de Shanghai	
<i>bian</i> 弁	 J245	 J240	 « Wu xing » J32	 « Xing zi ming chu » J43	 « Kongzi shi lun » J22	 « You Huang jiang qi » J4
<i>shi</i> 史 (史)	 J161	 J168	 « Laozi A » J35	 « Zun deyi » J22	 « Cong zheng » J17	 « Zigao » J1

Tableau 14 : Comparaison entre les formes *bian* 弁 et *shi* 史 dans les manuscrits de Chu

Les formes des deux graphies sont quasiment identiques. La principale nuance tient en la présence, dans la graphie *bian* 弁, de deux traits de part et d'autre du composant de la partie supérieure, qui s'inscrivent dans la continuité de la forme des Zhou occidentaux<sup>60</sup>. Observons l'évolution des formes *bian* 弁 et *shi* 史 :





Graphie	Zhou occidentaux (env. 1050-771)	Fin des Printemps et Automnes (5 <sup>ème</sup> siècle)
<i>bian</i> 弁	 JC 4288	 Houma 85:10
<i>shi</i> 史	 JC 4241	 Houma 85:3

Tableau 15 : Comparaison entre les graphies *bian* 弁 et *shi* 史 à l'époque des Zhou occidentaux et à la fin des Printemps et Automnes

<sup>59</sup> Ces quatre graphies qui ont toutes un lien avec la notion d'écrit, partagent une étymologie commune. D'après Wang Guowei, elles sont dérivées d'une graphie originelle qui représente un manuscrit de bambou et un pinceau, deux objets symbolisant la fonction du scribe (*shi* 史). Voir Wang Guowei 1923 (2001), p. 159-166.

<sup>60</sup> Sur cette question, voir Zhang Guiguang 1999 et 2002.

Dans les inscriptions des Zhou occidentaux, la graphie *bian* 弁 figure deux mains soulevant un objet qui est traversé par un élément vertical et dont le rebord est incurvé (𠄎). La graphie *shi* 史 représenterait quant à elle une main tenant un pinceau, attribut majeur du scribe. Ces deux graphies, qui n’avaient à l’origine aucun lien sémantique ou phonétique, ont convergé au fil du temps jusqu’à se confondre, l’une pouvant être utilisée pour l’autre. Par conséquent, lorsque ces formes apparaissent dans un texte, il faut déterminer la lecture adéquate en observant le contexte où elles sont employées<sup>61</sup>. Prenons comme exemple un énoncé du manuscrit « Xing qing lun 性情論 » de la collection du musée de Shanghai :

其聲 𠄎，則心從之矣；其心 𠄎，則其聲亦然。

Quand la voix *X*, alors l’esprit s’y conforme ; quand l’esprit *X*, alors la voix fait de même.<sup>62</sup>

Dans cet exemple, la graphie 𠄎 est identique aux formes pour *shi* 𠄎(史) présentées plus haut : elle ne possède pas les deux traits caractéristiques du caractère *bian* 弁 utilisé comme emprunt *bian* 變. Ainsi, sur le plan strictement paléographique, elle doit être rendue *shi* 𠄎(史). Or, aucune des lectures associées à la graphie *shi* 𠄎(史), à savoir *shi* 事 « affaires ; servir », *li* 吏 « officier », ou encore *shi* 使 « envoyer en mission ; utiliser », ne convient dans l’énoncé. En revanche, si l’on choisit de lire la graphie comme un équivalent de *bian* 變 « changer », la phrase devient beaucoup plus intelligible. La graphie 𠄎(史) est donc erronée. Une transcription précise de la phrase donnerait ceci :

其聲 𠄎<弁一變>，則心從之矣；其心 𠄎<弁一變>，則其聲亦然。

Quand la voix *change*, alors l’esprit s’y conforme ; quand l’esprit *change*, alors la voix fait de même.


Examinons un autre exemple tiré du manuscrit « Ji Kangzi wen yu Kongzi 季庚子問於孔子 », qui provient aussi du corpus du musée de Shanghai :

且夫列今之先人，世三代之傳 𠄎，豈敢不以其先人之傳志告？

Puisque les aïeux de Liejin ont servi comme *X* pendant trois générations, se pourrait-il que ce dernier ose ne pas transmettre les instructions exprimant leurs volontés ?<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Pour plus de détails, voir Zhang Guiguang 2004 et Chen Sipeng 2008.

<sup>62</sup> « Xing qing lun » J20, SBZS 2001, p. 90 et p. 249-250.

La graphie  qui apparaît ici est équivalente aux formes de *bian* 弁 : les deux courts traits de part et d'autre de l'élément de la partie supérieure sont bien présents. Or, la lecture *bian* 弁 (變) n'est pas du tout satisfaisante dans cet énoncé, contrairement à la lecture *shi* 史 (史). Il s'agit donc d'une faute de la part du copiste, qui aurait dû écrire *shi* 史 (史). L'énoncé doit être transcrit de la façon suivante :

且夫列今之先人，世三代之傳弁<史(史)>，豈敢不以其先人之傳志告？

Puisque les aïeux de Liejin ont servi comme *scribes* pendant trois générations, se pourrait-il que ce dernier ose ne pas transmettre les instructions exprimant leurs volontés ?

La confusion entre les graphies *bian* 弁 (變) et *shi* 史 (史), loin de constituer une exception, illustre un problème très fréquent dans les manuscrits en écriture de Chu. Certaines graphies, bien que manifestement différentes à l'origine, ont convergé sur le plan formel et se sont confondues au point d'induire en erreur les copistes. Ce type de phénomène met en évidence la nécessité d'examiner l'environnement linguistique immédiat d'une graphie pour en déterminer la lecture la plus appropriée<sup>64</sup>.

## 2. Les usages scripturaux particuliers

À la faveur des nombreuses découvertes effectuées sur le territoire de Chu au cours des dernières décennies, la connaissance de cette tradition scripturaire a bien progressé, révélant notamment l'existence de graphies qui étaient *a priori* employées exclusivement dans cette région. L'origine de ces dernières est parfois obscure, étant donné qu'on ne peut les rattacher à aucun caractère de l'écriture moderne, ni même à des formes contemporaines ou des périodes antérieures. Pour illustrer ce phénomène, nous prendrons l'exemple d'une graphie dont la lecture est désormais acceptée par l'ensemble des paléographes.

En 1957, cinq objets en bronze imitant la forme de tiges de bambou et ornés d'inscriptions incrustées d'or, furent découverts dans le district de Shou 壽 dans la province de l'Anhui. Connus sous le nom de « Laissez-passer du seigneur de E » (*E jun qi jie* 鄂君啟節), ces objets furent exhumés dans l'ancien territoire du petit État de E 鄂, qui était dirigé par

<sup>63</sup> « Ji Kangzi wen yu Kongzi » J14, SBZS 2005, p. 56 et p. 221-222.

<sup>64</sup> Il arrive dans certains cas que, malgré un contexte clair, la question demeure difficile à trancher. Voir Chen Sipeng 2008, p. 404-406.



une branche secondaire de la famille royale de Chu à l'époque des Royaumes combattants. Les deux pays étaient donc étroitement liés, et c'est dans ce contexte qu'il faut interpréter les inscriptions sur ces objets. Ces écrits notifient au souverain de E les droits particuliers que le roi de Chu lui accordait, à savoir l'exonération de taxes pour le transport de marchandises par voie terrestre ou fluviale. Ces « laissez-passer » sont datés de l'an 323 av. n. è., qui correspond au règne du roi Huai de Chu (Chu Huai wang 楚懷王, r. 328-299)<sup>65</sup>.



Figure 10 : « Laissez-passer du seigneur de E » (« E jun qi jie » 鄂君啟節)

Ces textes très formels emploient à plusieurs reprises le syntagme suivant : *sui X fan* 歲罷返 « année X retour ». La deuxième graphie, qui est transcrite 罷, n'est attestée ni dans les inscriptions des Shang ni dans celles des Zhou occidentaux. Elle ne trouve aucun équivalent non plus dans l'écriture standardisée au début de la dynastie Qin. En revanche, elle apparaît dans les écrits de Baoshan, qui furent exhumés près de trente ans après ces « laissez-passer » :





			
Baoshan J200	Baoshan J203	Baoshan J205	Baoshan J206

Tableau 16 : La graphie 罷 dans les manuscrits de Baoshan

<sup>65</sup> Falkenhausen (von), in Kern (éd.) 2005, p. 79-123.

Dans le corpus de Baoshan, l'environnement linguistique immédiat de la graphie suggère que celle-ci désigne un type de sacrifice<sup>66</sup>. Malgré la récurrence de la forme à Baoshan, son interprétation dans le contexte des « Laissez-passer du seigneur de E », où il n'est visiblement pas question de sacrifices, continua à faire l'objet de débats<sup>67</sup>. Il fallut attendre la découverte des manuscrits de Guodian en 1993 pour résoudre le problème. La graphie 罷 y figure dans plusieurs énoncés, tels que :

「淑人君子，其儀罷也。」能爲罷，然後能爲君子，慎其獨也。

« L'homme de bien vertueux, dont la conduite est X. » Celui qui est capable de X est ensuite capable de devenir un homme de bien ; il veille à son indépendance<sup>68</sup>.

周而又☐萬物母。罷缺罷盈，以紀爲萬物經。

Elle parcourt un cycle et de nouveau [.....] La mère des dix mille êtres. X se vide et X s'emplit, opérant telle la trame des dix mille êtres.<sup>69</sup>

罷言之善，足以終世。

La bonté d'une parole X suffit pour se maintenir durant toute une génération.<sup>70</sup>

Le premier passage, tiré du manuscrit « Wu xing 五行 », est particulièrement éclairant. Ceci car le corpus de Mawangdui comporte une version du même texte, qui fut donc copiée à une époque où les usages de l'écriture étaient plus proches de ceux dont témoignent les textes transmis. De plus, la première phrase du passage (« L'homme de bien vertueux, dont la conduite est X. ») se trouve être la citation d'une ode qui fut transmise dans le *Shijing*. Comparons les trois occurrences de ce vers tel qu'il figure dans le manuscrit de Chu, dans celui de l'époque Han et dans le texte transmis :

<sup>66</sup> D'après les éditeurs du corpus, la graphie correspond plus précisément à un sacrifice destiné aux ancêtres des générations les plus proches et appartenant à la lignée directe (*Baoshan Chu jian*, p. 53).

<sup>67</sup> Yu Xingwu propose de lire 罷 comme une variante du caractère *neng* 能, qui serait un emprunt phonétique pour *ying* 贏 (Yu Xingwu 1963). Pour Guo Moruo, cette graphie n'est pas un emprunt et doit plutôt se lire *neng* 能 (Guo Moruo 1958). Zhu Dexi et Li Jiahao interprètent la graphie comme équivalente à *yi* 翼, qui possède l'élément *yu* 羽 en commun (Zhu Dexi et Li Jiahao 1989). Chen Weiwu opte quant à lui pour la lecture *neng* 能, caractère qui servirait là d'emprunt phonétique pour *nai* 乃 (Chen Weiwu 1997).

<sup>68</sup> « Wu xing » J16, GDZS, p. 48 et planche 41.

<sup>69</sup> « Tai yi sheng shui » J6-J7, GDZS, p. 22 et planche 17.

<sup>70</sup> « Yucong si » J25/3, GDZS, p.168 et planche 125. On doit la reconstitution de cette fiche à Chen Jian (Chen Jian 2004).

Guodian (4 <sup>ème</sup> siècle av. n. è.)	淑人君子，其儀罷也。
Mawangdui (168 av. n. è.)	叔人君子，其宜一是。
<i>Shijing</i> (texte transmis)	淑人君子、其儀一兮。 L'homme de bien vertueux est invariable dans sa conduite. <sup>71</sup>

Tableau 17 : Comparaison d'une phrase commune aux manuscrits et au *Shijing*

L'énoncé est quasiment identique dans les trois versions : seuls les trois derniers caractères diffèrent quelque peu. La graphie qui suit la particule *qi* 其 s'écrit soit *yi* 儀 (Guodian, texte transmis), soit *yi* 宜 (Mawangdui). Cette divergence n'est pas surprenante dans la mesure où les caractères *yi* 義, *yi* 儀 et *yi* 宜 étaient souvent interchangeable à époque ancienne. *Yi* 義 et *yi* 儀 partagent une étymologie commune, tandis que *yi* 義 « justice, rectitude » est souvent glosé au moyen du caractère *yi* 宜 « convenable, approprié » dans les textes anciens<sup>72</sup>. Ensuite, les trois versions de la phrase se terminent par *ye* 也, *shi* 是 et *xi* 兮 respectivement, qui sont des particules finales de fonction similaire en chinois classique et qu'on peut donc considérer comme équivalentes. Pour finir, la graphie 罷 de Guodian correspond au caractère *yi* 一 aussi bien à Mawangdui que dans le texte transmis. On peut en déduire que la graphie 罷 est synonyme de *yi* 一 « un, unique, uniforme, unifié, unitaire, identique »<sup>73</sup>. La phrase *qi yi yi ye* 其儀一也 signifie littéralement : « sa conduite est unifiée ». L'énoncé de Guodian doit donc être transcrit et lu ainsi :

「淑人君子，其儀罷(一)也。」能爲罷(一)，然後能爲君子，慎其獨也。

« L'homme de bien vertueux est *invariable* dans sa conduite. » Celui qui est capable d'être *invariable* [dans sa conduite] est ensuite capable de devenir un homme de bien ; il veille à son indépendance.

L'identification de la graphie 罷 comme équivalente à *yi* 一 se vérifie pareillement dans les deux autres passages des manuscrits de Guodian cités plus haut :

周而又☐萬物母。罷(一)缺罷(一)盈，以紀爲萬物經。

<sup>71</sup> Ode « Shi jiu 鳴鳩 », *Shijing* LXIV.3, p. 400 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>72</sup> Dans les textes de Mawangdui en l'occurrence, *yi* 宜 doit être lu *yi* 義 en de nombreux endroits.

<sup>73</sup> Wang Zhiping 2008.

Elle parcourt un cycle et de nouveau [.....] La mère des dix mille êtres. *Une fois* elle se vide, *une fois* elle s’emplit, opérant telle la trame des dix mille êtres.

罷(一)言之善，足以終世。

La bonté d’une seule parole suffit pour se maintenir durant toute une génération.

La lecture de la graphie convient également dans les « Laissez-passer du seigneur de E ». Le syntagme *sui X fan* 歲罷返 devrait donc être lu : *sui yi fan* 歲一返, ce qui signifie « rentrer au bout d’une année ». Au vu de la nature de l’inscription, cette formule fait référence à la durée de l’exemption de taxes accordée par le roi de Chu au seigneur de E.

Bien que le sens associé à la graphie 罷 soit désormais clair, il n’en va pas de même pour son étymologie. Il reste en effet à établir le rapport entre les graphies 罷 et yi 一 « un ».

Yan Shixuan considère ainsi que les deux éléments composant la graphie 罷, à savoir *yu* 羽 et *neng* 能, jouent un rôle phonétique<sup>74</sup>. Pour Wang Zhiping, l’élément *neng* 能 était phonétiquement proche de *yi* 一 à époque ancienne. Les arguments phonétiques avancés par ces deux spécialistes ne sont guère satisfaisants, dans la mesure où même à époque ancienne, les prononciations de *neng* 能 et *yi* 一 étaient déjà très éloignées. Zheng Gang estime, à l’inverse, que les éléments *yu* 羽 et *neng* 能 possèdent tous deux une fonction sémantique. La graphie 罷 serait équivalente à *xiong* 熊 qui, dans le dialecte de Chu, devait se lire *yi* 一 selon lui<sup>75</sup>. Cette hypothèse peine à convaincre, étant donné que la connaissance des dialectes de la Chine pré-impériale est encore très limitée. Un lien éventuel entre *xiong* 熊 et *yi* 一 est donc très incertain.

Qiu Xigui a quant à lui mis en évidence un élément d’ordre culturel. D’après le spécialiste, la graphie 罷 avait effectivement à l’origine un lien sémantique avec *xiong* 熊, qui désigne l’ours, animal tutélaire de la famille royale de Chu, comme le signale la présence de ce caractère dans les noms des souverains de ce royaume. D’autre part, les « Manuscrits sur soie de Chu » attestent d’une appellation *Da xiong* 大罷(熊) pour désigner Fuxi 伏羲, héros civilisateur de la mythologie qui était lui aussi associé à l’ours dans la culture de Chu. Partant de ces occurrences, Qiu Xigui a émis l’hypothèse que les gens de ce pays ont volontairement adopté la prononciation du caractère *yi* 一 pour lire les graphies 罷 et 罷 (toutes deux

<sup>74</sup> Yan Shixuan 2000, p. 105.

<sup>75</sup> Zheng Gang 2004, p. 117-118.

descendantes de *xiong* 熊), ce qui se fit d'autant plus aisément que *xiong* 熊 et *yi* 一 auraient été phonétiquement proches dans leur dialecte. Ceci expliquerait pourquoi, dans les manuscrits de Chu, la graphie 罷 apparaît comme équivalente à *yi* 一. Ce choix aurait été motivé par une volonté de masquer le souvenir de l'ours exprimé par les graphies 罷 et 罷, qui renvoyait à une dimension archaïque de la culture de Chu, dont les élites des Royaumes combattants auraient souhaité se détacher. En lisant ces graphies de la même manière que *yi* 一 « un », les gens de Chu signalaient ainsi qu'ils prisait « l'unité » (en tant que principe philosophique) plutôt qu'un « simple » animal tutélaire<sup>76</sup>.

D'une autre manière, He Linyi a souligné la relation phonétique entre le composant *yu* 羽 de la graphie 罷 et le caractère *hu* 壺, qui est étymologiquement lié au caractère *yi* 壹, lequel correspond à la forme alternative dite « complexe » de *yi* 一 dans l'écriture de Qin<sup>77</sup>. Le chercheur estime ainsi que *yu* 羽 jouerait un rôle phonétique dans la graphie 罷, dont la prononciation devait se rapprocher de celle de *yi* 壹 et de *yi* 一<sup>78</sup>. Reprenant cette hypothèse, Li Ling a comparé le rapport entre les graphies 罷 et *yi* 一 dans l'écriture de Chu, à celui entre *yi* 壹 et *yi* 一 dans l'écriture de Qin. La graphie 罷 représenterait selon lui la forme « complexe » de *yi* 一 à Chu<sup>79</sup>.

Parmi toutes les interprétations, celle de Qiu Xigui mériterait d'être explorée davantage, notamment pour ce qui relève de la signification culturelle connotée par certaines graphies. La proposition de He Linyi, appuyée par l'argument de Li Ling, nous paraît globalement plus pertinente que les autres. Ceci étant, alors que les graphies de Qin (*yi* 壹 et *yi* 一) sont clairement homophones et que le rapport phonétique entre *yu* 羽 et *yi* 一 est assez probant, la question de la prononciation de 罷 n'est pas encore complètement élucidée.

L'exemple de la graphie 罷 révèle un aspect singulier de la paléographie chinoise. Il arrive parfois que les paléographes parviennent à interpréter la face sémantique d'une graphie sans réussir à comprendre son étymologie. Ceci se produit notamment lorsque le sens de la graphie a été induit grâce à l'environnement linguistique immédiat et la comparaison avec d'autres textes, transmis ou non.

<sup>76</sup> Pour les détails de cette interprétation, voir Qiu Xigui 2011 (2012), p. 551-561.

<sup>77</sup> Cet usage perdure jusqu'à nos jours.

<sup>78</sup> He Linyi 2001, p.162.

<sup>79</sup> Li Ling 2002a, p. 42-43.

### 3. L'emprunt phonétique

#### a) Définition

Le principe de l'emprunt phonétique est familier pour tout lecteur du chinois classique. Il n'est d'ailleurs pas spécifique à l'écriture chinoise. Les systèmes d'écriture qui ne sont pas exclusivement basés sur la notation des unités phonétiques de la langue (soit les systèmes non-alphabétiques ou non-syllabiques) y ont souvent recours. Par ailleurs, l'emprunt phonétique ne semble pas correspondre à un développement second dans l'histoire de l'écriture chinoise : il est attesté dès les premières inscriptions des Shang datant du milieu du 13<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. Étant donné la récurrence du phénomène dans les manuscrits des Royaumes combattants, il convient d'en rappeler les contours généraux. Nous reprenons principalement ici les conclusions de Qiu Xigui et de He Linyi qui, à défaut de faire l'unanimité dans le domaine, sont néanmoins partagées par la majorité des paléographes<sup>80</sup>.

L'expression « caractère d'emprunt » est la traduction du terme chinois *jiajiezi* 假借字, qui est composé d'une part des caractères *jiajie* 假借 signifiant « emprunter et prêter », d'autre part de *zi* 字, lequel désigne, comme nous l'avons vu, le signe écrit servant à noter un mot de la langue, auquel sont associés un sens et une prononciation. Le terme *jiajiezi* 假借字 renvoie à un usage spécifique des *zi* 字 qui composent la langue chinoise écrite.

Ce concept remonte vraisemblablement à l'érudit des Han, Liu Xin 劉歆 (50 av. n. è.-23 de n. è.), qui aurait identifié six principes directeurs dans l'écriture chinoise, les *liu shu* 六書 ou « six types de caractères ». Ban Gu 班固 (32-92) aurait ensuite hérité de cette classification, qu'il rapporta dans son « Traité des Arts et des Lettres » inclus dans le *Han shu*. Xu Shen 許慎 (58-147) adopta à son tour cette théorie, qu'il interpréta cependant selon sa propre vision<sup>81</sup>. Il est par ailleurs le seul lettré de cette époque dont la définition des *liushu* 六書 nous soit parvenue. Dans son dictionnaire *Shuowen jiezi*, Xu Shen évoque le concept de *jiajie* 假借 en ces termes<sup>82</sup> :

<sup>80</sup> Qiu Xigui 1988 (2013) et He Linyi 2003 (2017).

<sup>81</sup> Sur les différentes séries de *liushu* et la conception qu'en avait Xu Shen en particulier, voir Bottéro 1998.

<sup>82</sup> Yao Xiaosui 1995, p. 74-82. Le *Shuowen jiezi* représente la première théorisation portant sur le système de l'écriture chinoise. La théorie des *liu shu* 六書, quoique parfois remise en question par les spécialistes modernes, sert jusqu'à nos jours de cadre référentiel pour analyser les caractères chinois. Pour une description de ces six principes, voir Chen Shihui 2011 p. 25-45. Pour une discussion sur la pertinence de cette théorie et sa

假借者，本無其字，依聲托事，令長是也。

Les emprunts *jiajie*. Il n’y avait pas à l’origine de caractère pour les représenter et c’est par le biais de leur prononciation qu’on a désigné ce qu’ils indiquaient. *Ling* 令 et *zhang* 長 en sont deux exemples.<sup>83</sup>

Comme l’a observé Françoise Bottéro, les exemples cités par Xu Shen montrent que les *jiajie* désigneraient « les différents sens progressivement attribués à un même caractère pour des raisons d’homophonie ». Le procédé correspond davantage à un « mode d’utilisation des caractères » qu’à un mode de création à proprement parler<sup>84</sup>. Le principe du *jiajiezi* 假借字 est semblable à celui du rébus, qui consiste à faire deviner les syllabes d’un mot à partir de syllabes ou de mots homophones. Il s’agit d’employer un caractère uniquement pour sa valeur phonétique, c’est pourquoi le terme « emprunt phonétique » est utilisé pour traduire la notion chinoise.

Les plus anciens documents écrits chinois témoignent de ce phénomène. On peut notamment mentionner l’exemple de la graphie *wu* 無. Celle-ci représenterait à l’origine une personne en train de danser, tenant dans ses mains deux objets, qui sont traditionnellement interprétés comme des queues de bœuf. Dans les inscriptions des Shang, la graphie *wu* 無 apparaît dans des contextes où il est question d’invoquer la pluie au moyen d’un sacrifice, qui était probablement accompagné de l’exécution d’une danse. Elle signifierait donc « danser ». Sous les Zhou, *wu* 無 a été emprunté pour noter un mot de négation. C’est alors que la graphie 舞, composée de *wu* 無 et de l’élément *chuan* 舛 figurant deux pieds, a été utilisée pour désigner le sens originel de *wu* 無, à savoir « danser »<sup>85</sup>. Toutefois, jusqu’à la fin de la période pré-impériale, la forme *wu* 無 pouvait encore être utilisée pour signifier « danser ». Dans ce cas, le caractère *wu* 無 se trouvait donc associé à deux mots et à deux sens : celui d’origine et celui du mot pour lequel il avait été emprunté.

C’est peut-être ce type d’exemple qui amena Xu Shen à affirmer, au sujet des *jiajie*, qu’« il n’y avait pas à l’origine de caractère pour les représenter ». Or, bien souvent, il est

---

réévaluation par les paléographes modernes, voir Qiu Xigui 1988 (2013), p. 102-113, ainsi que Bottéro 1996, p. 15-81.

<sup>83</sup> Trad. Bottéro. Comme cela a été relevé par de nombreux chercheurs, les exemples *ling* 令 et *zhang* 長 ne correspondent pas au phénomène décrit par Xu Shen. Mais jusqu’à présent, les raisons de ce qui apparaît comme une erreur de la part du lettré des Han, demeurent inexplicables.

<sup>84</sup> Bottéro 1996, p. 51.

<sup>85</sup> *Jiaguwen zidian*, p. 630.

difficile de déterminer le sens initial d'un caractère qui est inféré à partir de la forme des graphies, et celui qui aurait été attribué ultérieurement. La distinction entre « sens premier » et « sens second » peut donc sembler un peu artificielle. Il est même tout à fait concevable qu'une graphie ait pu servir à noter deux mots dès l'origine. Les documents anciens soutiennent d'ailleurs cette interprétation : la différenciation des graphies s'est faite au cours du temps, dans le but de distinguer des mots qui étaient écrits au moyen d'un même caractère depuis une époque reculée.

Par conséquent, la notion de *jiajiezhi* doit être maniée avec précaution. En l'absence de trajectoire évolutive précise pour une graphie, on ne peut postuler *a priori* quel serait son « sens premier » et son « sens second » le cas échéant. Pour autant, cela ne remet pas en cause l'existence du procédé de l'emprunt phonétique, qui est bien attesté durant la période pré-impériale. Le phénomène est particulièrement saillant dans les écritures des Royaumes combattants, qui ne suivaient pas de standards clairement établis.

### b) Un exemple dans l'écriture de Chu

Pour illustrer notre propos, examinons les formes de la graphie qui est transcrite *bian* 𠄎 en écriture moderne et qui est assez fréquente dans les manuscrits de Chu. Elle se présente de la manière suivante :












<i>bian</i> 𠄎	 Shangbo « Rongcheng shi » J29	 Guodian « Cheng zhi wen zhi » J32	 Guodian « Zun deyi » J14	 Guodian « Laozi A » J1	 Guodian « Laozi C » J8
------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------



Tableau 18 : La graphie *bian* 𠄎 dans les manuscrits de Chu

La graphie 𠄎 se compose dans sa partie inférieure de l'élément de la « main » 又, et dans sa partie supérieure de *bian* 𠄎, qui signifie « mesure » et désigne aussi un nom propre. D'après la majorité des spécialistes, la graphie *bian* 𠄎 descend de la forme suivante : 𠄎. Cette dernière, qui figure dans les inscriptions des Shang, représenterait une main saisissant un fouet, afin de signifier l'action de « fouetter ». Elle pouvait aussi désigner un nom de



personne<sup>86</sup>. Une variante , incluant l'élément phonétique *bing* 丙, est également attestée ; il s'agirait de la forme première du caractère *geng* 更.

Sous les Zhou occidentaux, la graphie aurait évolué vers la forme , qui est composée de l'élément de l'action effectuée par le bras, *pu* 支 (en remplacement de celui de la main, *you* 又), et de l'élément phonétique *mian* 免 (sous une forme simplifiée) qui aurait remplacé *bing* 丙, dont il était proche sur le plan graphique<sup>87</sup>. La forme  restait alors proche de celle de *geng* 更, qui se présentait ainsi : . Ces deux dernières formes des Zhou occidentaux ont tendu à se confondre, étant donné leur proximité graphique et phonétique. La forme  était en outre parfois accompagnée de l'élément de l'être humain (*ren* 人) : . Beaucoup plus tard, à l'époque des Han vraisemblablement, la forme susceptible d'être rendue *geng* 更 (ou 便) aurait été augmentée du composant sémantique du « cuir » (*ge* 革), aboutissant ultimement au caractère *bian* 鞭, le « fouet »<sup>88</sup>.

La forme qui est transcrite *bian* 𠄎 dans les manuscrits de Chu est issue de l'évolution de la forme . En dehors de Chu, elle trouve d'autres équivalents dans les écritures contemporaines, notamment celles des « trois Jin », de Qi et de Yan. Les formes de ces trois dernières régions se ressemblent et sont également proches de la « graphie ancienne » (*guwen* 古文) de *bian* 鞭 qui est recensée dans le *Shuowen jiezi* et qui se transcrit de la manière suivante : .







Zhou occidentaux (env. 1050-771)	Royaumes combattants (5 <sup>ème</sup> -3 <sup>ème</sup> siècle)				Forme <i>guwen</i> 古文 du <i>Shuowen jiezi</i>
	Jin	Qi	Yan	Chu	
 JC 2831	 <i>Xihui</i> 2950	 <i>Taolu</i> 3.521.5	 <i>Taohui</i> 4.62	 Guodian « Laozi A » J1	

Tableau 19 : Comparaison entre les formes de la graphie *bian* 𠄎 (鞭)

<sup>86</sup> *Jianming jiaguwen cidian*, p. 275. Dans certaines inscriptions oraculaires cependant, la signification de la graphie n'est pas claire (*Jiaguwen zidian*, p. 259).

<sup>87</sup> Liu Zhao 2011, p. 87.

<sup>88</sup> *Shuowen xingzheng*, p. 188-189. Voir aussi Liu Zhao 2011, p. 115.

L'analyse paléographique de la graphie *bian* 𠄎 (鞭) est claire dans l'ensemble. Toutefois, dans les manuscrits de Chu, ainsi que dans les inscriptions de Jin, de Qi et de Yan probablement, le sens de « fouet » ne convient pas du tout. C'est en examinant l'environnement linguistique immédiat de la graphie que les paléographes en ont déduit que celle-ci servait d'emprunt pour des caractères homophones ou proches sur le plan phonétique, tels que *bian* 辨 « distinguer, discerner » et *bian* 辯 « discuter, argumenter ». Voici quelques exemples tirés des écrits de Chu :

皋陶既已受命，乃為𠄎（辨）陰陽之氣（.....）

Lorsque Gao Yao reçut le mandat, il *distingua* les souffles *yin* des souffles *yang* (.....)<sup>89</sup>

制為君臣之義，著為父子之親，分為夫婦之𠄎（辨）。

On fixe les devoirs entre le prince et le ministre, on exalte l'affection entre le père et le fils, on *distingue* les attributions entre l'époux et l'épouse.<sup>90</sup>

教以𠄎（辯）說，則民褻陵長貴以忘。

Si on leur enseigne *l'argumentation* et [l'art de] la persuasion, alors le peuple deviendra irrespectueux et irrévérencieux, oubliant [ses devoirs envers] les aînés et les nobles.<sup>91</sup>

Les expressions « distinguer les souffles *yin* et *yang* » (*bian yinyang zhi qi* 辨陰陽之氣), et « distinguer les attributions de l'époux et de l'épouse » (*fu fu zhi bian* 夫婦之辨) sont bien connues dans les textes transmis<sup>92</sup>. Dans la troisième phrase, la présence de *shui* 說 « persuader » à la suite de *bian* 𠄎 et plus globalement l'ensemble de l'énoncé, amène à interpréter *bian* 𠄎 comme un emprunt pour *bian* 辯 « argumenter ». L'utilisation de *bian* 𠄎 dans ces divers environnements linguistiques confirme sa fonction d'emprunt phonétique. La graphie est aussi employée dans le manuscrit « Laozi C » de Guodian :

<sup>89</sup> « Rongcheng shi » J29, SBZS 2002, p. 273 et planche 121.

<sup>90</sup> « Cheng zhi wen zhi » J31-J32, GDZS, p. 74-75 et planche 61.

<sup>91</sup> « Zun deyi » J13-J14, GDZS, p. 89 et planche 71.

<sup>92</sup> L'énoncé suivant figure par exemple dans le *Zhou li* 周禮 : 占夢掌其歲時觀天地之會，辨陰陽之氣。 « Le devin des songes s'occupe des saisons de l'année. Il examine les instants de réunion du Ciel et de la Terre. Il distingue les souffles *yin* des souffles *yang*. » (*Zhou li* XIV.26, p. 1968 ; trad. d'après Biot), et dans le *Huainanzi* 淮南子 : 制君臣之義，父子之親，夫婦之辨，長幼之序，朋友之際，此之謂五。 « Quant à instaurer les devoirs entre le prince et le ministre, l'affection entre le père et le fils, les attributions entre l'époux et l'épouse, la hiérarchie entre jeunes et vieux, le lien entre amis et compagnons, c'est ce qu'on appelle [le principe] des cinq [relations]. » (*Huainanzi* 20.5, p. 1388 ; trad. d'après Le Blanc et Mathieu).

故吉事尚左，喪事尚右。是以𠄎（偏）將軍居左，上將軍居右，言以喪禮居之也。

Dans les rituels fastes, la place d'honneur est à gauche. Dans les rituels néfastes, elle est à droite. Le général *en second* occupe la gauche, le général en chef la droite. Cela signifie qu'ils sont placés selon les rites funèbres.<sup>93</sup>

Dans le cas présent, le texte transmis du *Laozi* rapporte un énoncé quasiment identique dans lequel le caractère *pian* 偏, dont l'un des sens est « adjoint, second », apparaît là où le manuscrit emploie la graphie *bian* 𠄎<sup>94</sup>. C'est pourquoi la lecture *pian* 偏 pour la graphie *bian* 𠄎 est très probable. Le même énoncé figure dans les «Laozi A » et «Laozi B » de Mawangdui : le premier utilise *bian* 便 comme emprunt phonétique pour *pian* 偏, et le second *pian* 偏, de même que le texte transmis.

Dans tous les exemples cités, l'usage de *bian* 𠄎 en tant qu'emprunt phonétique est assuré, car l'environnement linguistique immédiat de la graphie est limpide et des parallèles peuvent même parfois être établis avec les textes transmis. Au demeurant, une fois qu'un caractère d'emprunt a été identifié, les graphies qui lui sont étymologiquement liées et qui servent aussi d'emprunts, sont d'autant plus faciles à repérer. C'est le cas de la graphie *bian* 卞, qui correspond à la partie supérieure de *bian* 𠄎 et qui apparaît dans les exemples suivants, provenant d'un autre manuscrit de Guodian :

君子不卞（變）如道。

L'homme de bien ne *varie* pas, tel la Voie.<sup>95</sup>

男女，卞（辨）生焉，父子，親生焉，君臣，義生焉。

Les *distinctions* naissent de [la relation entre] l'homme et de la femme, l'affection de [celle entre] le père et le fils, la rectitude de [celle entre] le prince et le ministre.<sup>96</sup>

L'exemple de *bian* 𠄎 illustre le principe de l'emprunt phonétique de manière assez simple. Cependant, lorsqu'on ne dispose pas de parallèles avec les textes transmis ou d'autres manuscrits, le mot représenté par le caractère d'emprunt est parfois difficile à identifier, ce

<sup>93</sup> « Laozi bing » J8-J9, GDZS, p. 18 et planche 13.

<sup>94</sup> L'énoncé du texte transmis est le suivant : 故吉事尚左，凶事尚右。是以偏將軍居左，上將軍居右。« Dans les rituels fastes, la place d'honneur est à gauche. Dans les rituels néfastes, elle est à droite. Ainsi le général en second occupe la gauche, le général en chef la droite. » (*Laozi* 31, p. 127 ; trad. d'après Liou Kia-hway).

<sup>95</sup> « Liu de » J5, GDZS, p. 124 et planche 88.

<sup>96</sup> « Liu de » J33-J34, GDZS, p. 125 et planche 91.

qui donne souvent lieu à des hypothèses de lecture concurrentes. D'autre part, la transcription erronée d'une forme, en particulier de son élément phonétique le cas échéant, peut également induire en erreur lors de l'interprétation paléographique.

### c) Les caractères interchangeableables

En dernier lieu, il convient d'évoquer la notion de *tongjiazi* 通假字, qui peut être considérée comme une sous-catégorie des *jiajiezi* 假借字, mais qui n'a été théorisée que tardivement<sup>97</sup>. Le terme *tongjiazi* 通假字, que nous traduisons par « caractère interchangeable », est composé des caractères *tongjia* 通假 qui signifient littéralement « transposer et emprunter », et de *zi* 字 « caractère, graphie ». Il dénote un procédé au moyen duquel une graphie uniquement retenue pour sa fonction phonétique, est utilisée pour noter un mot auquel correspond habituellement une autre graphie. Dans ce cas, un mot est susceptible d'être noté au moyen de plusieurs caractères (au moins deux, parfois plus) qui sont homophones ou très proches sur le plan phonétique. Ces derniers sont dits « interchangeables » car leur relation est réciproque : le caractère A est employé pour noter le mot écrit au moyen du caractère B, et inversement le caractère B est employé pour noter le mot écrit au moyen du caractère A.

L'usage des *tongjiazi* est récurrent dans les manuscrits de Chu. Il était sans doute en vigueur dans les autres pays, mais pas nécessairement non plus, ou du moins peut-être pas à une telle fréquence. Au reste, à une époque où les usages scripturaux n'étaient pas standardisés, les scribes jouissaient d'une liberté relative dans le choix des caractères employés pour rendre les mots de la langue.

À titre d'exemple, le phénomène d'interchangeabilité est bien identifié dans les manuscrits de Chu, avec les formes comprenant les graphèmes *hua* 化 et *wei* 為 par exemple. Du fait que leur prononciation était proche à époque ancienne, les graphies incluant *hua* 化 pouvaient servir à noter celles incluant *wei* 為, tandis que celles composées de *wei* 為 pouvaient servir à noter celles composées de *hua* 化. Cependant, même si les graphies formées à partir de *hua* 化 ou de *wei* 為 étaient *potentiellement* interchangeables, leur réciprocity ne semble pas avoir été totalement systématique. En l'occurrence, dans les textes exhumés dont nous disposons, les graphies composées de *wei* 為 servaient apparemment plus

<sup>97</sup> Qiu Xigui 1988 (2013), p. 111.

souvent à noter celles composées de *hua* 化 que l'inverse<sup>98</sup>. Examinons quelques exemples tirés des manuscrits « Yijing » et « Laozi » de Chu :

Graphies interchangeables	Transcription
<i>gui</i> 媯 et <i>hua</i> 化	術（道）互（恆）亡為也，侯王能守之，而萬勿（物）牘（將）自媯（化）。 La Voie est constante dans le non-agir. Si les ducs et les rois pouvaient y adhérer, tous les êtres du monde se transformeraient d'eux-mêmes. <sup>99</sup>
<i>wei</i> 蠱 et <i>hua</i> 化	我無事而民自富（富）。我亡（無）為而民自蠱（化）。 Si je n'entreprends aucune affaire, le peuple s'enrichit de lui-même. Si je pratique le non-agir, le peuple se transforme de lui-même. <sup>100</sup>
<i>huo</i> 賁 et <i>hui</i> 撝	亡（无）不利，賁（撝）厯（謙）。 Rien qui ne soit avantageux, faire preuve de modestie. <sup>101</sup>

Tableau 20 : Exemples de *tongjiazi* 通假字 dans les manuscrits de Chu

Les graphèmes *hua* 化 et *wei* 為 pouvaient chacun être utilisés seul ou accompagnés d'autres éléments (*xin* 心, *chong* 虫, *shou* 手 par exemple) pour remplacer une forme composée de l'autre graphème. Le phénomène d'interchangeabilité entre les formes incluant ces deux graphèmes s'observe également dans les versions du « Yijing » et du « Laozi » de Mawangdui<sup>102</sup>.

Les scribes du pays de Chu recouraient souvent aux emprunts phonétiques et aux caractères interchangeables. L'exemple de *bian* 𠄎 montre qu'une même graphie pouvait remplacer plusieurs autres ayant une prononciation similaire, tandis que celui des graphies comportant

<sup>98</sup> Voir *Jianbo gushu tongjiazi daxi*, p. 491 et p. 495-496.

<sup>99</sup> Guodian « Laozi A » J13. Le « Laozi C » témoigne d'un passage similaire, qui se rapproche davantage de celui du *Laozi* transmis : 道常无名。(.....) 王侯若能守，萬物將自賓。《La Voie n'a pas de nom。(.....) Si les rois et les ducs pouvaient y adhérer, tous les êtres du monde leur rendraient hommage.》(*Laozi* 32, p. 130 ; trad. d'après Liou Kia-hway).

<sup>100</sup> Guodian « Laozi A » J31-32. On lit dans le texte transmis : 我無為，人自化(.....) 我無事，人自富。《Si je pratique le non-agir, les hommes se transforment d'eux-mêmes。(.....) Si je n'entreprends aucune affaire, les hommes s'enrichissent d'eux-mêmes.》(*Laozi* 57, p. 232 ; trad. Liou Kia-hway).

<sup>101</sup> « Zhouyi » J12, SBZS 2003, p. 152.

<sup>102</sup> Voir *Jianbo gushu tongjiazi daxi*, p. 491 et p. 495-496.

les éléments *hua* 化 et *wei* 為 illustre les divers rapports de réciprocité entre les caractères. Face à des cas plus compliqués que ceux que nous avons présentés, les paléographes modernes doutent souvent de la lecture des graphies qui ont vraisemblablement été retenues pour leur valeur phonétique. Les possibilités d'interprétations peuvent alors être nombreuses, le fait que le système phonétique du chinois archaïque soit encore assez mal connu jouant pour beaucoup. C'est pourquoi en paléographie chinoise, le seul critère phonétique ne suffit pas pour valider une démonstration, bien que certains travaux l'avancent parfois comme unique argument<sup>103</sup>. Une hypothèse de lecture pour une graphie doit nécessairement reposer sur des éléments paléographiques et doit être – dans l'idéal – soutenue par un parallèle trouvé dans la littérature transmise ou un autre texte exhumé.

Nous venons d'examiner trois phénomènes majeurs à l'œuvre dans les écritures des Royaumes combattants : la confusion graphique, les usages scripturaux particuliers et l'emprunt phonétique. Abordons maintenant trois cas qui permettront de comprendre plus concrètement l'application des principes propres à la paléographie chinoise.

## B. Pratique du déchiffrement

### 1. L'utilisation conjointe de plusieurs sources

La graphie *Shun* 舜 apparaît dans huit manuscrits littéraires de Chu dont le récit met en scène un personnage légendaire bien connu de la littérature chinoise. En raison de sa qualité morale exceptionnelle, *Shun* 舜 se vit remettre le trône par le souverain Yao 堯. Du point de vue paléographique, l'exemple de la graphie *Shun* 舜 illustre bien comment l'interprétation de certaines graphies de Chu nécessite de solliciter des sources multiples. Il montre aussi comment les manuscrits permettent de confirmer l'authenticité de « graphies anciennes » (*guwen* 古文) qui sont recensées dans le *Shuowen jiezi*. Observons d'abord quelques formes de la graphie *Shun* 舜 dans les écrits de Chu :

---

<sup>103</sup> Sur cette question, voir Chen Shihui et Tang Yuhui 2011, p. 126-127, et Liu Yun 2012, p. 123-135.









Forme A							Forme B
n°1	n°2	n°3	n°4	n°5	n°6	n°7	n°8
							
« Liang chen » J1	« Bao xun » J6	« Zigao » J2	« Rongcheng shi » J14	« Guishen zhi ming » J1	« Junzi wei li » J12	« Qionгда yi shi » J2	« Tang Yu zhi dao » J10

 Tableau 21 : La graphie *Shun* 舜 dans les manuscrits de Chu du 4<sup>ème</sup> siècle

Ces formes provenant des trois principaux corpus de manuscrits littéraires de Chu<sup>104</sup>, sont globalement homogènes. Elles sont composées de trois parties disposées verticalement. Les formes n°1 et n°8 se distinguent davantage des autres : la première au niveau de la partie inférieure qui n'inclut pas le composant *tu* 土 attesté dans les autres formes, la huitième au niveau de la partie supérieure qui est composée de l'élément 夕 et non de l'élément 厶, contrairement aux autres formes. La forme n°1 consiste en une simplification des autres formes, dans laquelle le composant inférieur aurait disparu<sup>105</sup>. La forme n°8, en revanche, interpelle davantage. Elle peut être considérée comme une forme spécifique de la graphie *Shun* 舜, que nous appelons « forme B », tandis que les autres (n°1 à n°7) seraient les variantes d'une même forme, que nous nommons « forme A ».

Hormis ces différences graphiques, on peut se demander quels arguments permettent d'affirmer que ces variantes doivent être lues *Shun* 舜. Sur le plan textuel, l'environnement linguistique immédiat joue un rôle capital, dans la mesure où ces formes figurent dans des passages qui évoquent la légende des souverains Yao et Shun<sup>106</sup>. Sur le plan paléographique, même si ces formes sont très éloignées du caractère moderne (舜), elles rappellent en revanche la « graphie ancienne » (*guwen* 古文) recensée dans le *Shuowen jiezi*. Comparons les formes A et B de *Shun* 舜 aux différentes formes rapportées dans ce dictionnaire étymologique des Han :

<sup>104</sup> Dans ce tableau 21, les formes n°1 et n°2 figurent dans les manuscrits de Tsinghua, les quatre suivantes (n°3 à n°6) dans ceux du musée de Shanghai, et les deux dernières (n°7 et n°8) dans ceux de Guodian.

<sup>105</sup> La partie inférieure de cette forme semble prolonger l'élément médian *huo* 火.

<sup>106</sup> La graphie Yao 堯 étant bien identifiée, l'interprétation des passages en question ne fait pas de doute. Sur la graphie Yao 堯, voir *Shuowen xinzheng*, p. 911-912.









Graphies de Chu		Forme <i>guwen</i> 古文 du	Forme <i>xiaozhuan</i> 小篆	Forme moderne
Forme A	Forme B	<i>Shuowen jiezi</i>	du <i>Shuowen jiezi</i>	
				

Tableau 22 : Différentes formes de la graphie *Shun* 舜

La similitude entre les graphies de Chu et la forme *guwen* du *Shuowen jiezi* confirme l'identification de la graphie. Ces dernières sont très similaires : elles ont en commun l'élément *tu* 土 situé dans la partie inférieure, ainsi que l'élément *huo* 火 dans la partie médiane. On retrouve également cet élément *huo* 火 dans la forme en écriture « petite sigillaire » (*xiaozhuan* 小篆) du *Shuowen jiezi*, tandis que ce dernier est totalement absent de la forme moderne. On constate par ailleurs que la graphie *guwen* ressemble particulièrement à la forme B de Chu. La concordance avec le *Shuowen jiezi* montre que la forme B, bien que minoritaire dans les manuscrits, était bien l'une des variantes pour écrire le caractère *Shun* 舜 à l'époque des Royaumes combattants. Par conséquent, l'argument paléographique combiné à l'argument textuel assurent la lecture de la graphie.

Mais il reste à expliquer l'origine de la différence entre les formes A et B de Chu. Comprendre la relation de l'une avec l'autre aiderait à reconstituer en partie la trajectoire d'évolution de cette graphie qui n'est pas attestée avant les Royaumes combattants. À ce jour, la démonstration la plus complète est celle du paléographe Ji Xusheng, dont l'interprétation est admise par la majorité des spécialistes<sup>107</sup>.

D'après Ji Xusheng, la forme A () doit être transcrite ainsi : . Cette forme se compose en haut du graphème *yun* 允 que l'on peut décomposer en *si* 厶 et *ren* 人, au centre de *huo* 火 et en bas de *tu* 土<sup>108</sup>. Dans la forme B () , les deux parties du graphème *yun* 允

<sup>107</sup> En Occident, la thèse de Ji Xusheng est suivie par Adam Smith (Smith A. 2017), mais réfutée par Jonathan Smith (Smith J. 2018). Néanmoins, les arguments avancés par ce dernier manquent de solidité ; ils ont d'ailleurs été critiqués dans un second article d'Adam Smith (Smith A. 2018).

<sup>108</sup> D'après le chercheur, l'élément *huo* 火 serait une corruption de l'élément *ren* 人, auquel auraient été adjoints de part et d'autre deux traits ornementaux (*Shuowen xinzheng*, p. 911). Cela est possible car ce phénomène est assez courant en paléographie chinoise. De plus, l'élément *tu* 土 apparaît fréquemment en combinaison avec *ren* 人 dans les graphies anciennes.



se seraient séparées : la partie supérieure (*si* 亼) aurait évolué vers une forme 夕, tandis que la partie inférieure (*ren* 人) se serait confondue avec l'élément *huo* 火 situé en-dessous. Ceci expliquerait pourquoi l'élément *huo* 火 semble être partiellement redupliqué dans cette forme B (𠂔) et qu'il l'est complètement dans la forme *guwen* (𠂔)<sup>109</sup>. En somme, la forme B dériverait de la forme A (𠂔)<sup>110</sup>.

Bien qu'elle ne soit attestée que dans un seul manuscrit de Chu<sup>111</sup>, la forme B confirme l'authenticité de la forme *guwen* du *Shuowen jiezi*. En outre, elle se rattache également à d'autres « graphies anciennes » recensées dans des dictionnaires beaucoup plus tardifs que le *Shuowen jiezi*, à savoir le *Hanjian* 汗簡 et le *Guwen sishengyun* 古文四聲韻 qui furent compilés à l'époque des Song du Nord (960-1127)<sup>112</sup> :

Forme B de Chu	Forme <i>guwen</i> du <i>Shuowen jiezi</i>	Forme <i>guwen</i> du <i>Hanjian</i>	Forme <i>guwen</i> du <i>Guwen sishengyun</i>	Transcription moderne
				

Tableau 23 : La graphie *Shun* 舜 dans les manuscrits et dans les dictionnaires de graphies anciennes

<sup>109</sup> La forme n°1 (𠂔) de Chu semble aussi inclure un élément *huo* 火 redupliqué.

<sup>110</sup> Wei Yihui considère que c'est l'inverse : la forme A aurait évolué à partir de la forme B, qui serait donc plus ancienne (Wei Yihui 2004). Jonathan Smith partage cet avis (Smith J. 2018). Adam Smith estime, à l'instar de Ji Xusheng, que la forme A précède la forme B (Smith A. 2017).

<sup>111</sup> Cette forme B figure à dix reprises, toujours sous la même apparence, dans le manuscrit « Tang Yu zhi dao » de Guodian.

<sup>112</sup> Après le *Shuowen jiezi*, le *Hanjian* 汗簡 et le *Guwen sishengyun* 古文四聲韻 constituent deux autres sources transmises de référence pour les graphies *guwen*. Le *Hanjian* est l'œuvre de Guo Zhongshu 郭忠恕 (?-977). Il s'agit d'un recueil de « graphies anciennes » en sept volumes réunissant un total de 2961 graphies. Dans sa préface, l'auteur mentionne 71 sources, parmi lesquelles le *Shuowen jiezi*, le *Santi Shijing* 三體石經, ainsi que des « Classiques en écriture ancienne » (*guwen jing* 古文經), des « livres perdus » (*gu yishu* 古佚書) et d'autres inscriptions encore. Environ 95% de ces sources ont disparu. Les recherches des spécialistes contemporains ont permis de compléter l'ouvrage qui comporte désormais 3073 graphies supplémentaires, lesquelles ont été recueillies dans des sources diverses. Le *Guwen sishengyun* 古文四聲韻 a été compilé par Xia Song 夏竦 (985-1051) qui, inspiré par l'œuvre de Guo Zhongshu, se mit à son tour en quête de graphies *guwen*, qu'il rassembla dans un ouvrage en cinq volumes incluant environ 9000 graphies anciennes, parmi lesquelles celles du *Hanjian*. Ce dictionnaire cite un total de 98 sources, dont la grande majorité n'a pas survécu à la postérité non plus. Il propose davantage de variantes pour un même caractère que le *Hanjian*. Au sujet des différentes sources de graphies *guwen* transmises, voir *Chuanchao guwenzhibian*, p. V-XX.

Il est notable que la forme B (參) soit celle qui ait été conservée dans les dictionnaires transmis, alors qu'elle semble minoritaire dans les manuscrits de Chu. Si l'on suit l'hypothèse de Ji Xusheng, ces dictionnaires auraient conservé une forme plus tardive de la graphie *Shun* 舜, en comparaison de la forme A (𣎵) qui est plus ancienne et largement attestée dans les écrits de Chu. De surcroît, le fait que cette forme A figure dans les trois grands corpus de manuscrits littéraires des Royaumes combattants, signale son universalité dans le pays de Chu.

Un dernier point à examiner est le rapport entre la graphie et le mot qu'elle sert à noter, c'est-à-dire le nom de l'empereur Shun. Afin d'étayer ses arguments, Ji Xusheng a souligné la ressemblance entre la forme A (𣎵) et une autre graphie de Chu correspondant à *yun* 允, attestée dans les « Manuscrits sur soie de Chu », où elle se présente sous la forme suivante : 𣎵<sup>113</sup>. Cette forme inclut en bas l'élément *shen* 身, qui a évolué à partir de l'élément *ren* 人 auquel il est lié étymologiquement. Il s'agit de l'une des manières d'écrire *yun* 允 dans les manuscrits de Chu<sup>114</sup>. Dans l'une des occurrences des manuscrits sur soie, la graphie est précédée de *Di* 帝, « souverain ». Or, dans l'ouvrage transmis *Shanhaijing* 山海經 (*Classique des monts et des mers*), le nom *Di Jun* 帝俊 désigne justement le souverain Shun. Grâce à ce parallèle textuel, les paléographes ont pu déterminer que la graphie 𣎵 du « Chu boshu » devait probablement se lire *qun* 𣎵, qui est dérivée de *yun* 允<sup>115</sup>, et par conséquent *jun* 俊. Le nom donné au souverain Shun dans le manuscrit sur soie est donc 帝允 (俊一俊).

Les graphies *qun* 𣎵, *jun* 俊 et *Shun* 𣎵 (舜) sont liées sur le plan graphique, sur le plan phonétique (elles incluent toutes trois le composant *yun* 允), mais aussi sur le plan sémantique (elles servent à noter le nom du souverain mythique)<sup>116</sup>. Elles partagent une étymologie commune : la graphie *Shun* 𣎵 (舜) est donc issue d'un phénomène de différenciation (*fenhua* 分化) à partir de la graphie *yun* 允. La démonstration de Ji Xusheng a mis en évidence le rapport étymologique entre ces graphies, éclairant de façon concomitante l'emploi du caractère *jun* 俊 pour nommer Shun dans le *Shanhaijing*.

<sup>113</sup> *Changsha Chu boshu wenzibian*, p. 38.

<sup>114</sup> *Chuxi jianbo wenzibian*, p. 785.

<sup>115</sup> *Shuowen xinzheng*, p. 466.

<sup>116</sup> Au sujet du lien phonétique et sémantique entre ces graphies, voir Smith A. 2017 et Smith A. 2018. À partir de l'analyse des formes de la graphie *Shun* 舜 à époque ancienne, Adam Smith propose une réflexion autour de la notion de *guwen*, en particulier la manière dont les découvertes de manuscrits nous permettent désormais de l'appréhender.

Pour finir, il convient de relever la présence de l'élément du « pied inversé », *sui* 攴, dans la graphie *qun* 𠂔, qui n'est pas attesté à Chu mais qui apparaît dans le *Shuowen jiezi* sous la forme suivante : 𠂔. Si cette graphie est bien liée au nom de Shun, ceci pourrait éclairer l'origine de l'élément *chuan* 舛, qui figure deux pieds, dans le caractère moderne 舜, ainsi que dans la forme *xiaozhuan* du *Shuowen jiezi* : 𠂔 (舜)<sup>117</sup>. La découverte de formes transitionnelles entre les formes de Chu (𠂔, 𠂔) d'une part, et les formes 舜 (舜) et 舜 d'autre part, pourrait confirmer l'hypothèse. Ceci étant, le composant *chuan* 舛 qui apparaît dans la forme *Shun* 舜 à partir des Han, peut aussi bien avoir un rôle phonétique, comme le supposait Xu Shen. Autre possibilité, l'élément *sui* 攴 de la forme *qun* 𠂔 peut correspondre à la corruption de l'élément *shen* 身 que l'on trouve dans la forme 𠂔.

## 2. Les trois critères fondamentaux dans l'identification d'une graphie

On rappellera qu'une graphie (*zi* 字) possède trois dimensions : graphique (*xing* 形), phonétique (*yin* 音) et sémantique (*yi* 義). Lorsque les trois dimensions d'une graphie sont expliquées de manière cohérente, on considère que la démonstration est complète. Nous prendrons comme cas d'étude une graphie des Royaumes combattants, qui a été transcrite de deux manières : tout d'abord par la forme 遊, puis plus tard par la forme 遊. La trajectoire évolutive de cette graphie à l'époque pré-impériale a pu être restituée grâce à une analyse qui a combiné la comparaison diachronique et la comparaison synchronique, ainsi que les parallèles textuels. Examinons tout d'abord comment cette graphie se présente dans les manuscrits de Chu :

<sup>117</sup> Adam Smith pense que la graphie *qun* 𠂔 représente la forme première du caractère *qun* 逡 « reculer », qui comporte l'élément sémantique du « pied inversé » (*sui* 攴). C'est dans un second temps que *qun* 𠂔 aurait été employée comme partie phonétique de la graphie *jun* 俊, qui fut employée pour écrire le nom de Shun. La forme *xiaozhuan* du *Shuowen jiezi* et la forme moderne auraient gardé la trace de l'élément du « pied inversé » à travers l'élément des « deux pieds », *chuan* 舛 (Smith A. 2017, p. 77). Une occurrence ancienne de la forme *xiaozhuan* apparaît par ailleurs dans le manuscrit « Cangjie pian 倉頡篇 » de la collection de l'Université de Pékin (voir Smith A. 2018, p. 427).






Manuscrits de Zidanku			Corpus de Baoshan	
				
B 10.30	B 3.19	B 3.32	J80	J142

Tableau 24 : La graphie 遊 (ou 遊) dans les manuscrits de Chu

Dans un premier temps, la graphie avait été transcrite par la forme 遊, qui comporte un graphème *chuo* 𠄎 (associant les éléments *chi* 彳 et *zhi* 止), un graphème *yan* 𠄎 et un graphème *yang* 羊. L'identification de ces éléments semble aller de soi. Cependant, cette forme n'a pas de descendance dans l'écriture moderne, et son environnement linguistique immédiat dans les « Manuscrits sur soie de Chu » comme dans ceux de Baoshan, ne permet pas de déduire son sens.

Ce sont les écrits de Guodian qui ont permis d'élucider la question. La graphie apparaît en effet dans les manuscrits « Laozi » et « Ziyi » de ce corpus, qui ont tous deux des parallèles dans la littérature transmise. Comparons les énoncés où figure la graphie 遊 dans ces manuscrits, avec les passages transmis équivalents :

Guodian « Laozi C »	為之者敗之，執之者遊之。聖人無為，故無敗也；無執，故〔無遊也〕。 Qui agit échoue. Qui retient X. Le sage n'agit pas et n'échoue pas. Il ne retient rien et [ne X] donc [rien]. <sup>118</sup>
<i>Laozi</i> transmis	為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。 Qui agit échoue. Qui retient perd. Le sage n'agit pas et n'échoue pas. Il ne retient rien et ne <i>perd</i> donc rien. <sup>119</sup>

Guodian « Ziyi »	子曰：大人不親其賢，而信其所賤，教此以遊，民此以煩。 Le Maître dit : « Si le grand homme ne s'attache pas par l'affection ceux dont il estime les vertus et les talents, s'il donne sa confiance à des hommes qu'il sait être méprisables, il les X par ses enseignements et le peuple en éprouvera du dégoût. » <sup>120</sup>
---------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<sup>118</sup> « Laozi C » J11, GDZS, p. 18 et planche 13. Une partie de ce passage se retrouve sur la onzième fiche du « Laozi A » : 是以聖人亡為故亡敗，亡執故亡遊。 « Le sage n'agit pas et n'échoue pas. Il ne retient rien et ne X donc rien. » (« Laozi A » GDZS, p. 2 et planche 4).

<sup>119</sup> *Laozi* 64, p. 260 ; trad. Liou Kia-hway.

<sup>120</sup> « Ziyi » J17-J18, GDZS, p. 27 et planche 23.

<p>« Ziyi » (Liji)</p>	<p>子曰：「大人不親其所賢，而信其所賤，民是以親失，而教是以煩。 Le Maître dit : « Si le grand homme ne s'attache pas par l'affection ceux dont il estime les vertus et les talents, s'il donne sa confiance à des hommes qu'il sait être méprisables, le peuple <i>perdra</i> ainsi son affection [pour lui] et n'aura que du dégoût pour les enseignements. »<sup>121</sup></p>
----------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Tableau 25 : Comparaison entre les manuscrits « Laozi » et « Ziyi » de Guodian et les textes transmis parallèles

La comparaison est sans équivoque : la graphie transcrite 遊 est synonyme de *shi* 失 « perdre, s'échapper »<sup>122</sup>. L'interprétation du sens de la graphie se confirme davantage au regard des manuscrits sur soie de Zidanku et des documents de Baoshan évoqués plus haut :

日月星辰，亂遊（失）其行。(Zidanku)

Le soleil, la lune, les étoiles et les constellations sont perturbés et *dévient de leur chemin*.<sup>123</sup>

既發契，執勿遊（失）。(Baoshan)

Une fois émis [l'acte] d'arrestation, le coupable fut saisi sans qu'il puisse *s'échapper*.<sup>124</sup>

L'exemple de la graphie 遊 rappelle quelque peu celui de la graphie 罷 (équivalente à *yi* 一 « un ») examinée précédemment<sup>125</sup>. Mais contrairement à cette dernière dont l'étymologie demeure incertaine, d'autant plus qu'elle semble avoir été spécifique à l'écriture de Chu, l'origine de 遊 est désormais connue. Les transformations subies par cette graphie

<sup>121</sup> Liji 33.15, p. 1327 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>122</sup> GDZJ, note 28 p. 114. Un autre énoncé figurant sur les fiches n°5 et n°6 du « Laozi B » de Guodian emploie pareillement la graphie 遊 : 何謂寵辱？寵為下也。得之若驚，遊之若驚，是謂寵辱驚。 « Qu'entend-on par “faveur et disgrâce” ? La faveur abaisse. L'obtient-on, on est surpris. La perd-on, on est encore surpris. Tel est le sens de “faveur et disgrâce surprennent également”. » (« Laozi B » J5 et J6, GDZS, p. 13 et planche 9). Le passage correspondant du *Laozi* transmis se présente ainsi : 何謂寵辱？辱為下。得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。 « Qu'entend-on par “faveur et disgrâce” ? La disgrâce abaisse. Obtient-on (la faveur), on est surpris. La perd-on, on est encore surpris. Tel est le sens de “faveur et disgrâce surprennent également”. » (*Laozi* 13, p. 48-49 ; trad. d'après Liou Kia-hway).

<sup>123</sup> Voir Li Ling 1985, p. 50.

<sup>124</sup> Baoshan J80 (*Baoshan Chu jian*, p. 22). Voir également Chen Wei 1996, p. 38-39 et p. 206. La phrase est tirée d'un compte-rendu d'une affaire juridique, lors de laquelle un homme accusa un autre d'avoir blessé son frère cadet.

<sup>125</sup> Voir plus haut, p. 124-129.

mettent en lumière l'évolution très prononcée de certaines graphies à l'époque des Royaumes combattants.

La graphie 遊 représente certes un parfait synonyme de *shi* 失, mais ces deux formes ne possèdent pas de graphème en commun. De plus, aucun des graphèmes de 遊 (*chuo* 辵, *yan* 𠂔 et *yang* 羊) ne semble avoir de lien phonétique avec le caractère *shi* 失. L'hypothèse de la variante graphique, du caractère d'emprunt ou du caractère interchangeable, se trouve donc écartée. Partant de ce constat, il faut analyser de plus près la forme 遊 et la comparer à d'autres formes identifiées dans des documents contemporains ou d'époques antérieures. D'après Zhao Ping'an, la graphie de Chu correspond à une graphie qui est attestée dans les inscriptions Shang et qui est transcrite 𠂔 en écriture moderne<sup>126</sup>. Cette dernière adopte les formes suivantes :





			
HJ 5927	HJ 17066	HJ 5935	HJ 13362

Tableau 26 : La graphie 𠂔 dans les inscriptions Shang

Cette graphie inclut dans sa partie supérieure l'élément du « pied » *zhi* 止 et dans sa partie inférieure l'élément *zhi* 𠂔, qui représenterait des entraves utilisées pour attacher des prisonniers ou des esclaves. Compte tenu des divers contextes dans lesquels cette graphie apparaît dans les inscriptions oraculaires, les spécialistes estiment que celle-ci signifie « s'enfuir, s'échapper (pour un esclave) »<sup>127</sup>.

D'après Zhao Ping'an, cette graphie de l'époque Shang (𠂔) constituerait la forme primitive de celle des Royaumes combattants (遊), qui en serait une forme corrompue. En évoluant, le composant *zhi* 止 se serait confondu avec le composant *yan* 𠂔 et, de même, *zhi* 𠂔 se serait rapproché de *yang* 羊 sur le plan formel<sup>128</sup>. L'élément *chuo* 辵, qui renvoie à l'idée de marche, aurait ensuite été ajouté dans un but sémantique – phénomène assez courant

<sup>126</sup> Zhao Ping'an 2000.

<sup>127</sup> L'association entre l'élément du pied *zhi* 止 orienté vers l'extérieur et placé au-dessus de l'élément *zhi* 𠂔 figurant des entraves, symboliserait l'action de se libérer d'un joug, d'où le sens de « s'enfuir (pour un esclave) » pour cette graphie (Hu Houxuan 1976). Voir aussi *Jiaguwenzi gulin*, p. 2583-2585.

<sup>128</sup> Plusieurs graphies Shang montrent que l'élément de la partie inférieure de *zhi* 𠂔 est susceptible d'être simplifié ainsi : 𠂔. Ceci explique d'autant mieux la confusion avec l'élément *yang* 羊.

dans les écritures des Royaumes combattants. De fait, la rapide évolution de l'écriture à cette époque a parfois entraîné les graphèmes à converger voire à se confondre, comme nous l'avons observé avec l'exemple des graphies *bian* 弁 et *shi* 史<sup>129</sup>.

Par conséquent, la forme de Chu est susceptible d'être transcrite en écriture moderne de deux façons. Une transcription des éléments tels qu'ils apparaissent sur les manuscrits serait 遊, composée de *yan* 𠂔, *yang* 羊 et *chuo* 辵. Mais une transcription de la graphie avant qu'elle n'évolue vers la forme 遊 donnerait plutôt 逵, c'est-à-dire une combinaison entre l'élément *chuo* 辵 et la forme 𠂔 (*zhi* 止 et *zhi* 𠂔) équivalente à celle des Shang.

Le lien étymologique entre la forme des Shang 𠂔 et celle des Royaumes combattants (遊 ou 逵) est bien établi. L'environnement linguistique immédiat de ces formes et la comparaison avec les textes transmis montrent qu'elles servent toutes deux à noter le mot écrit au moyen du caractère moderne *shi* 失 « perdre, s'échapper ». Bien qu'une graphie *shi* 失 soit attestée dans les inscriptions des Zhou occidentaux, elle correspondait soit à un nom de lignage, soit à un nom personnel<sup>130</sup>. Par conséquent, l'emploi de *shi* 失 dans le sens de « perdre » est visiblement assez tardif. On l'identifie au plus tôt dans les manuscrits de Qin du 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, où la graphie apparaît sous la forme suivante : 𠂔<sup>131</sup>. Lors de l'unification de l'écriture après la fondation impériale, la graphie *shi* 失 associée au sens de « perdre, s'échapper » fut sélectionnée au détriment de celle dont témoignent les manuscrits de Chu et qui descend de la forme figurant dans les inscriptions oraculaires des Shang.

Pour conclure, bien que la graphie 遊 (ou 逵) soit tombée en désuétude au début de l'ère impériale, les parallèles textuels et l'analyse paléographique (en particulier la comparaison diachronique) ont permis de l'identifier et d'en retracer l'étymologie. Les trois dimensions de la graphie – forme, prononciation et sens – sont désormais intelligibles. Une transcription précise de la graphie de Chu devrait s'écrire de la façon suivante : 逵 (遊—失) ou 逵 (逵—失).

<sup>129</sup> Voir plus haut p. 121-124.

<sup>130</sup> XJWB, p. 1611 et *Guwenzi puxi shuzheng*, p. 3349. La graphie *shi* 失 apparaît aussi dans l'inscription sur pierre nommée « Zu Chu wen 詛楚文 » (« Imprécations contre Chu »), qui fut produite au pays de Qin à la fin des Royaumes combattants et découverte plus tard sous les Song du Nord. Elle y prend une connotation morale et doit être comprise comme équivalente à *yi* 佚 « oisif, dissolu ». Sur cette inscription, voir Guo Moruo 1947 (1982), Chavannes 1893, et Chavannes 1895-1905, tome 2, p. 544-549.

<sup>131</sup> Shuihudi « Qin lü » J115.

### 3. La forme des graphies et l'environnement linguistique immédiat

Les exemples décrits précédemment illustrent la nécessité de se référer à l'*environnement linguistique immédiat* (*cili* 詞例) pour interpréter une graphie. Cet environnement permet parfois de déduire le sens de la graphie, comme le cas de 遊 (ou 遼) vient de le montrer. Dans d'autres situations, il permet de confirmer comment une graphie doit être lue, comme nous l'avons vu avec les formes susceptibles d'être lues *bian* 弁 ou *shi* 史. Nous allons maintenant examiner comment l'environnement linguistique immédiat aide parfois à distinguer des formes quasi identiques du fait de leur origine commune.

Les graphies *jian* 見 « voir » et *shi* 視 « regarder » sont attestées dès les premiers documents écrits des Shang, qui témoignent de leur proximité sur le plan graphique. Cette ressemblance est toujours bien apparente dans les inscriptions des Zhou occidentaux ainsi que dans les manuscrits de Chu, comme on le constate dans le tableau suivant :







Graphie	Shang (env. 1250-1050)	Zhou occidentaux (env. 1050-771)	Chu (4 <sup>ème</sup> siècle)
<i>jian</i> 見	 HJ 12466	 JC 5812	 Guodian « Xing zi ming chu » J12
<i>shi</i> 視	 HJ 6193	 JC 5305	 Guodian « Laozi B » J3

Tableau 27 : Évolution des graphies *jian* 見 et *shi* 視

La continuité entre ces formes au cours des siècles est évidente. Aux trois époques, la graphie *jian* 見 est composée de l'élément de « l'œil » (*mu* 目) et d'un corps humain vu de profil en position agenouillée (qui correspond à l'élément *jie* 卩). La graphie *shi* 視 inclut également l'élément de « l'œil » placé au-dessus d'un corps humain observé de profil, mais en position debout cette fois-ci (*ren* 人). Jusque dans les années 1990, les deux formes étaient considérées comme de simples variantes. Les paléographes n'avaient pas noté l'attribution de chacune à un sens bien précis, en raison de la proximité graphique et sémantique entre *jian* 見 « voir » et *shi* 視 « regarder ». Dans les inscriptions oraculaires des Shang notamment, les



deux formes ont longtemps été confondues. C'est à la suite de la découverte des manuscrits de Guodian que Qiu Xigui a compris qu'il fallait distinguer une forme correspondant à *jian* 見 et une autre correspondant à *shi* 視<sup>132</sup>. Comparons deux énoncés des manuscrits « Laozi » et « Ziyi » avec leur équivalent dans la littérature transmise :

Guodian « Laozi C »	𠄎之不足 𠄎	On le regarde sans le voir. <sup>133</sup>
<i>Laozi</i> transmis	視不足見	
Guodian « Ziyi »	未 𠄎 聖，如其弗克 𠄎	Tant qu'on n'a pas vu de sage, on désespère de ne jamais en voir. <sup>134</sup>
« Ziyi » ( <i>Liji</i> )	未見聖，若己弗克見	

Tableau 28 : Parallèles entre les manuscrits « Laozi » et « Ziyi » de Guodian et les textes transmis

La distinction à faire entre *jian* 見 « voir » et *shi* 視 « regarder », dans la phrase du « Laozi C », ressort visiblement dès lors qu'on compare celle-ci au texte transmis. Sur le plan paléographique, la graphie *jian* 見 est bien écrite avec l'élément de la personne en position agenouillée ( 𠄎 ), tandis que la graphie *shi* 視 inclut bien celui de la personne debout ( 𠄎 )<sup>135</sup>. Dans l'énoncé du « Ziyi », la graphie *jian* 見 est écrite deux fois, avec la forme composée de *mu* 目 « l'œil » et de l'élément figurant la personne en position agenouillée. Ces parallèles entre les manuscrits et les textes transmis ont amené à comprendre, de façon rétrospective, que cette nuance graphique signalant une différence sémantique était déjà en vigueur à l'époque des Shang et des Zhou occidentaux<sup>136</sup>.

Outre la proximité graphique et sémantique entre *jian* 見 « voir » et *shi* 視 « regarder », un autre facteur explique pourquoi, avant la découverte de Guodian, les paléographes n'avaient pas complètement distingué les deux graphies. En effet, une autre forme correspondant au caractère *shi* 視 était alors déjà connue dans les inscriptions du début des Zhou occidentaux.



<sup>132</sup> Qiu Xigui 1999.

<sup>133</sup> « Laozi C » J5, GDZS, p. 18 et planche 13. *Laozi* 35, p. 141 ; notre traduction.

<sup>134</sup> « Ziyi » J19, GDZS, p. 27 et planche 23. *Liji* 33.15, p. 1327 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>135</sup> GDZJ, p. 114, n. 6.

<sup>136</sup> Voir Qiu Xigui 1999.

Elle se présente ainsi : , et doit être transcrite 覘<sup>137</sup>. Elle comporte un composant sémantique représentant la personne en position agenouillée (, soit *jian* 見) et un composant phonétique (*shi* 氏). Cependant, pour toute la période des Zhou occidentaux, une seule occurrence de cette forme est attestée.

Dans les inscriptions de Houma du début du 5<sup>ème</sup> siècle, on trouve également un idéophonogramme pour noter *shi* 視, composé du même élément phonétique *shi* 氏, mais qui est cette fois-ci accompagné de l'élément de la personne debout<sup>138</sup>. Cette forme possède par ailleurs une variante incluant l'élément phonétique *di* 氏<sup>139</sup>. Un peu plus tard, les manuscrits de Qin rapportent quant à eux la forme ancestrale du caractère moderne *shi* 視, qui est composée de *jian* 見 (la personne agenouillée) et de l'élément phonétique *shi* 示<sup>140</sup>. Nous récapitulons ces formes dans le tableau suivant :






Zhou occidentaux (env. 1050-771)	Fin des Printemps et Automnes - Royaumes combattants		
	« Trois Jin » (début 5 <sup>ème</sup> s.)		Qin (3 <sup>ème</sup> s.)
 JC 6014	 Houma 152 :5	 Houma 3 :12	 Shuihudi « Feng zhen shi » J68

Tableau 29 : Évolution de la graphie *shi* 視

En somme, à l'époque des Shang et des Zhou occidentaux, la graphie *shi* 視 s'écrivait le plus souvent avec l'élément de la personne debout situé en-dessous de l'élément de « l'œil » (*mu* 目 et *ren* 人). Elle ressemblait alors beaucoup à la graphie *jian* 見, qui figurait un œil au-dessus d'une personne agenouillée (*mu* 目 et *jie* 卩). Les manuscrits de Chu, en particulier ceux de Guodian, ont relativement bien préservé la distinction entre les deux formes, même si des confusions graphiques se sont parfois produites<sup>141</sup>. Cette possibilité de confusion éclaire

<sup>137</sup> JC 6014 et XJWB, p. 1239. Dans l'inscription « He zun 何尊 » où figure la graphie  (覘), l'environnement linguistique immédiat indique que celle-ci signifie « regarder, prendre modèle sur ». Voir *Yin Zhou jinwen jicheng yinde*, p. 347, ainsi que *Jinwen gulin bu*, p. 2832.



<sup>138</sup> Celui-ci correspond donc à la forme première (attestée dès les Shang) de *shi* 視.

<sup>139</sup> *Houma mengshu (zengding ben)*, p. 354.

<sup>140</sup> Voir *Shuihudi Qin jian wenzhibian*, p. 138-139.

<sup>141</sup> Qiu Xigui a ainsi remarqué que dans le manuscrit « Wu xing » de Guodian, *jian* 見 est écrit de la même façon que *shi* 視. Dans ce manuscrit, la forme composée des éléments *mu* 目 et *jie* 卩 sert à noter tantôt

pourquoi dès la fin des Printemps et Automnes, dans la région des « Trois Jin » notamment, mais aussi plus tard dans le pays de Qin, l'usage d'un idéophonogramme pour écrire *shi* 視, s'est peu à peu répandu. Avec l'unification impériale, les deux graphies *jian* 見 et *shi* 視 ont été standardisées sur la base des conventions de l'écriture de Qin.

Ainsi, si nous employons aujourd'hui la graphie composée des éléments *shi* 示 et *jian* 見 pour noter *shi* 視, alors que celle-ci fut très minoritaire durant toute la période pré-impériale, c'est parce qu'il s'agissait de la forme courante dans le royaume de Qin à partir du 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. À partir du moment où des formes particulières incluant un élément phonétique se sont imposées pour écrire *shi* 視, la distinction entre les deux formes représentant la personne debout et la personne agenouillée (pour noter *shi* 視 et *jian* 見 respectivement) n'était plus nécessaire<sup>142</sup>. La seconde forme (  ) a été abandonnée au profit de la première (  ) qui, en évoluant, est devenue la forme *jian* 見 dans l'écriture moderne.

---

*jian* 見, tantôt *shi* 視 (« Wu xíng » J23 et J29, GDZS, p. 49, planches 42 et 43). Dès cette époque, la nuance entre les deux graphies était déjà assez floue. Voir Qiu Xigui 2000 (2012).

<sup>142</sup> C'est ce que signalent les formes servant à noter *shi* 視 dans les corpus de Houma et de Qin. Par ailleurs, lorsqu'on observe les formes de *jian* 見 et de *shi* 視 dans les manuscrits de Qin, il n'est souvent pas évident de savoir si l'élément situé sous l'œil figure la personne debout ou agenouillée. La distinction n'était clairement pas utile à Qin, dans la mesure où l'idéophonogramme employé pour le caractère *shi* 視 était entré dans l'usage. Voir *Qin jiandu wenzhibian*, p. 263-264.



---

**DEUXIÈME PARTIE.**  
**LE PERSONNAGE DE YI YIN**



---

## CHAPITRE III :

### LA CONSTRUCTION DU PERSONNAGE DE YI YIN DE L'ÉPOQUE DES SHANG AU DÉBUT DE LA PÉRIODE IMPÉRIALE

Le corpus de manuscrits sur bambou de l'Université Tsinghua comporte cinq textes inédits en rapport avec Yi Yin 伊尹, figure exemplaire de la tradition historique et culturelle chinoise. Afin de mettre en évidence le contenu de ces écrits exhumés, il convient de les situer dans un contexte global, en examinant les témoignages relatifs à ce personnage dans les sources antérieures à la découverte de la collection de Tsinghua. Dans les textes transmis, Yi Yin est dépeint comme l'excellent ministre qui a aidé le prince Tang 湯 (parfois appelé Cheng Tang 成湯, « Tang le Victorieux ») à renverser le tyran Jie 桀 de la dynastie Xia 夏, puis à fonder la dynastie Shang 商. Il compte ainsi parmi les ministres modèles des temps anciens, aux côtés de personnages tels que Taigong Wang 太公望 et le duc de Zhou 周公, qui sont quant à eux associés à l'établissement de la dynastie Zhou 周.

De façon générale, le souvenir de la dynastie Shang est moins vivace que celui des Zhou dans la littérature transmise. Mais au début du 20<sup>ème</sup> siècle, les découvertes de vestiges archéologiques des Shang suscitèrent un regain d'intérêt pour cette période, qui représentait jusqu'alors un horizon très lointain. Ces découvertes révélèrent notamment les plus anciens documents écrits chinois, qui furent retrouvés dans la région d'Anyang 安陽, que les Shang occupèrent à partir du règne de Pan Geng 盤庚 (vers 1300 av. n. è.) jusqu'à celui de Di Xin 帝辛 au milieu du 11<sup>ème</sup> siècle avant notre ère<sup>1</sup>. Les fouilles menées aux alentours d'Anyang livrèrent des dizaines de milliers d'inscriptions oraculaires sur os de bovins et sur carapaces de tortues, datant de la seconde moitié du 13<sup>ème</sup> au milieu du 11<sup>ème</sup> siècle avant notre ère.

Depuis lors, les études sur cette période reculée de l'histoire chinoise connurent un immense essor, tandis que de nombreux sites archéologiques antérieurs à la période d'Anyang furent explorés, conduisant les spécialistes à faire remonter les débuts de la dynastie Shang aux environs de l'an 1600 avant notre ère<sup>2</sup>. Pour les historiens et les paléographes, les

---

<sup>1</sup> Au sujet de la généalogie royale des Shang, voir Keightley 1978, p. 185-186.

<sup>2</sup> Les dates précises des Shang sont difficiles à déterminer car « si l'on possède une liste de rois, la durée

inscriptions de la fin des Shang sont particulièrement précieuses, car elles permettent non seulement de vérifier la validité des quelques témoignages transmis sur cette dynastie, mais elles enrichissent aussi considérablement nos connaissances sur cette période. En effet, même si ces inscriptions témoignent essentiellement de la vie religieuse à la cour des Shang, elles renseignent également sur de nombreux autres aspects de l'histoire de cette dynastie, tels que les institutions, l'organisation sociale et politique, ou encore les activités militaires et les relations avec les peuples étrangers<sup>3</sup>.

Les études portant sur la période des Shang débutèrent en Chine avec le savant Wang Guowei 王國維 (1877-1927), qui compara la généalogie des rois reconstituée à partir des inscriptions oraculaires, à celle rapportée par l'historien des Han, Sima Qian 司馬遷<sup>4</sup>. En dehors de ces souverains, de nombreux autres personnages furent identifiés dans les inscriptions oraculaires. Il est ainsi avéré que les rois de la fin des Shang s'adressaient et offraient des sacrifices à l'esprit de Yi Yin, tout comme ils le faisaient pour leurs aïeux proches et lointains. Le fait que Yi Yin ait été honoré selon les mêmes modalités que les souverains de la dynastie plaide en faveur de son historicité. D'un autre côté, les textes transmis, dont la plupart furent composés plus d'un millénaire après la mort de Yi Yin, illustrent pleinement la *stature légendaire* acquise par ce personnage<sup>5</sup>.

Grâce à l'analyse conjointe des inscriptions oraculaires et des textes transmis, nous pouvons donc observer le processus de construction du personnage de Yi Yin, qui est passé de l'histoire à la légende. Pour mieux apprécier cette évolution, nous tâcherons tout d'abord de discerner la figure historique dont l'existence peut être induite à partir des inscriptions oraculaires. Puis dans un second temps, nous étudierons le développement de la légende de Yi Yin après la période des Shang et obtiendrons ainsi un portrait général du personnage, tel qu'il pouvait se présenter avant la découverte des manuscrits des Royaumes combattants.

---

de leur règne reste mal connue et on ignore l'année de fondation de la dynastie » (Thote 2013). À propos de cette question, voir Keightley, in Loewe et Shaughnessy (éd.) 1999, p. 247-249, et *Xia Shang Zhou duandai gongcheng 1996-2000 nian jieduan chengguo baogao*, p. 65. Pour une discussion autour de la chronologie de la Chine antique, voir Lee Yun Kuen 2002.

<sup>3</sup> Pour une présentation des inscriptions oraculaires et de la culture Shang, voir Keightley 1978, Chang Kwang-chih 1980.

<sup>4</sup> Afin de replacer la période des Shang dans une perspective historique, Wang Guowei a passé en revue les nomenclatures dans les inscriptions oraculaires. Il a ainsi identifié les noms de 31 rois et ancêtres de la lignée royale des Shang, qui font l'objet de sacrifices dans les inscriptions oraculaires. Cette liste recoupe pour l'essentiel celle donnée par Sima Qian au début des Han. Voir Wang Guowei 1916 (2009), p. 47-56, Wang Guowei 1923 (2001), p. 259-303 et p. 780, Wang Guowei 1927 (1994).

<sup>5</sup> Nous adaptons ici l'expression « stature mythique », qui est employée par Gilles Boileau pour évoquer Yi Yin. Voir Boileau 2013, p. 391.



## I. Yi Yin dans les inscriptions oraculaires des Shang

Les inscriptions oraculaires montrent que les rois Shang ont rendu un culte à Yi Yin durant la majeure partie de la phase finale de la dynastie. Il n'existe à ce jour aucune inscription contemporaine de Yi Yin, qui aurait vécu au début des Shang si l'on en croit la tradition. Les inscriptions de la période d'Anyang représentent donc les témoignages les plus anciens et les plus directs sur ce personnage. Les premières références à Yi Yin se trouvent parmi les inscriptions oraculaires de l'époque du roi Wu Ding 武丁 (env. 1250-1192 av. n. è.), tandis que les dernières mentions dans ces documents remontent au règne du roi Wu Yi 武乙 (env. 1147-1113) ou à celui de son successeur Wen Ding 文丁 (env. 1112-1102). Aucune inscription datant du temps des deux derniers rois Shang, Di Yi 帝乙 (1101-1076) et Di Xin 帝辛 (1075-1046), n'a été retrouvée jusqu'à présent.

Au reste, faute de documents antérieurs aux deux derniers siècles des Shang, on ne peut pas connaître l'ancienneté du culte dédié à Yi Yin, même si l'on peut supposer que Wu Ding et ses successeurs perpétuèrent les pratiques de leurs prédécesseurs. Mais à l'inverse, on ne peut pas non plus exclure l'hypothèse que Yi Yin ait été intégré au sein du calendrier sacrificiel des Shang à l'époque de Wu Ding, pour des raisons qu'il resterait à élucider.

Au total, ce sont environ 220 *pièces divinatoires*<sup>6</sup> des Shang qui mentionnent, à une ou plusieurs reprises chacune, le nom de Yi Yin ou sinon l'une des nombreuses appellations de ce personnage<sup>7</sup>. Ce chiffre paraît assez conséquent, mais pour mieux en prendre la mesure, il faut le comparer au nombre d'occurrences d'autres divinités et esprits du panthéon religieux de cette époque. En effet, les Shang rendaient un culte à de nombreux dieux, esprits et puissances de la nature, ainsi qu'à leurs ancêtres prédynastiques et dynastiques<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Il nous a semblé plus pertinent de dénombrer le nombre de *pièces* plutôt que le nombre d'*énoncés* faisant référence à Yi Yin, étant donné que celui-ci est parfois désigné dans plusieurs énoncés figurant sur la même pièce. Notre décompte signifie donc que Yi Yin a été cité lors de 220 séances divinatoires, d'après les corpus disponibles à ce jour. Par ailleurs, que ce soit pour notre estimation ou celle du *Yinxu jiagu keci leizuan*, les chiffres donnés ne peuvent être totalement précis, car dans certains cas, l'état très fragmentaire des pièces empêche d'être certain qu'il est bien question de Yi Yin ou d'une même séance divinatoire.

<sup>7</sup> Notre estimation diffère de celle de Han Jianguo et de Jiang Linchang, qui dénombrent 130 stances divinatoires où figure le nom de Yi Yin (Han Jianguo et Jiang Linchang 2010, p. 188). Ceci s'explique par le fait que les deux chercheurs ne tiennent compte que des inscriptions où Yi Yin est désigné au moyen d'un nom formé à partir du caractère Yi 伊. Or, comme nous allons le voir dans la section suivante, Yi Yin portait également d'autres noms dans les inscriptions de cette époque.

<sup>8</sup> Sur la religion d'État et le panthéon religieux des Shang en particulier, voir Eno, *in* Lagerwey et Kalinowski (éd.) 2009, p. 41-102.

D'après le *Yinxu jiagu keci leizuan* 殷墟甲骨刻辭類纂 qui classifie l'ensemble du vocabulaire employé dans les principaux corpus d'inscriptions oraculaires (soit près de 50 000 pièces et environ 200 000 énoncés)<sup>9</sup>, Yi Yin, sous ses différentes dénominations, est cité dans plus de 300 *énoncés divinatoires*. Le fondateur dynastique, appelé Cheng 成, Tang 唐 (湯) ou Da Yi 大乙, apparaît pour sa part dans plus de 650 énoncés divinatoires<sup>10</sup>. Le dieu du Fleuve, He 河, et celui de la Montagne, Yue 岳, qui étaient les deux principales puissances de la nature vénérées par les Shang, sont nommés 586 et 466 fois respectivement<sup>11</sup>. Enfin, l'ouvrage dénombre 147 occurrences pour Nao 夔 et 101 pour Wang Hai 王亥, les deux « grands ancêtres » (*gaozu* 高祖) auxquels David Keightley compare Yi Yin<sup>12</sup>. Par conséquent, Yi Yin est donc mentionné plus de deux fois moins que le roi Cheng Tang, près de deux fois moins que les puissances du Fleuve et de la Montagne, mais deux voire trois fois plus que les deux grands esprits ancestraux des Shang.

On en déduit que l'esprit de Yi Yin occupait une place significative dans le panthéon religieux de l'époque, son importance étant comparable à celle de certaines divinités majeures auxquelles les rois Shang offraient un culte de façon régulière. L'examen du contenu des inscriptions mettra davantage en évidence ce phénomène, mais avant de passer à cette étape, il nous faut passer en revue les différentes appellations de Yi Yin dans ces documents.

## A. Dénominations de Yi Yin

La quasi-totalité des dénominations de Yi Yin dans les inscriptions oraculaires sont inconnues dans la littérature transmise. À l'exception du nom Yi Yin 伊尹, il n'existe en réalité pas de correspondance exacte entre les appellations du personnage dans les inscriptions oraculaires et celles employées dans les textes transmis.

<sup>9</sup> *Yinxu jiagu keci leizuan*, p. 3.




<sup>10</sup> Ici aussi, il existe une légère marge d'erreur, du fait que le nom Cheng 成 pouvait parfois être écrit *xian* 咸. Mais ce caractère *xian* 咸 ne doit pas systématiquement être lu *cheng* 成 dans les inscriptions Shang. Le *Yinxu jiagu keci leizuan* comptabilise 63 occurrences de la graphie *xian* 咸.

<sup>11</sup> Il s'agirait, d'après la plupart des spécialistes, du dieu du fleuve Jaune et de celui du mont Song 嵩, situé au centre du Henan dans la vallée du fleuve Jaune, soit dans la région où les Shang avaient établi leurs capitales avant de s'installer à Anyang vers l'an 1300 avant notre ère. Sur ces deux divinités du panthéon des Shang, voir Eno, in Lagerwey et Kalinowski (éd.) 2009, p. 62-64.

<sup>12</sup> Keightley, in Loewe et Shaughnessy (éd.) 1999, p. 254.

## 1. Yi Yin 伊尹 et Yi 伊

Le nom Yi Yin 伊尹 est bien attesté dans les inscriptions oraculaires. L'identification des deux caractères *yi* 伊 et *yin* 尹, l'un à la suite de l'autre, a révélé la présence de ce personnage dans la mémoire collective au plus tôt dès la fin des Shang, soit environ trois cents ans après sa mort, ou quelques siècles avant que les plus anciens textes transmis qui nous soient parvenus aient commencé à être mis par écrit.

Les graphies *yi* 伊 et *yin* 尹 sont écrites de la manière suivante dans les inscriptions :  <sup>13</sup>. Leur lecture ne pose aucun problème. La première graphie () est composée à gauche de l'élément de « l'être humain », *ren* 人, et à droite du graphème *yin* 尹. La seconde graphie correspond à ce même graphème *yin* 尹, qui inclut l'élément de la main droite (*you* 又) accompagné d'un trait vertical ( | ) représentant, selon les différentes interprétations, un bâton ou un pinceau<sup>14</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, l'objet figuré symboliserait l'idée d'autorité ou de pouvoir. Dans les inscriptions Shang, la graphie *yin* 尹 désigne un office à la cour<sup>15</sup>, tandis que l'expression *duo yin* 多尹 (« les nombreux *yin* »), qui est souvent employée dans ces documents, signale le nombre considérable et le rôle capital de ces officiers dans l'administration<sup>16</sup>. Dans le *Shuowen jiezi*, Xu Shen indique que *yin* 尹 signifie « celui qui contrôle les affaires » et glose le caractère en lui donnant comme équivalent le caractère *zhi* 治 « gouverner, administrer »<sup>17</sup>.

Malgré l'ancienneté de ce titre, les fonctions précises des *yin* 尹 ne sont pas clairement déterminées. D'après Wang Guowei et Chen Mengjia, ces officiers étaient des scribes chargés d'affaires diverses, leur point commun étant d'être associés à la pratique de l'écrit<sup>18</sup>. En revanche, pour Qu Wanli, Li Xueqin ou encore Shima Kunio, les *yin* 尹 étaient plus que de simples officiers de cour : ils exerçaient des fonctions de gouverneur ou d'administrateur<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> HJ 27656.

<sup>14</sup> *Xinbian jiaguwen zidian*, p. 156, *Guwenzi puxi shuzheng*, p. 3695.

<sup>15</sup> *Jiaguwen zidian*, p. 286. La graphie *yin* 尹 est par ailleurs liée étymologiquement à *jun* 君, qui est formée à partir du graphème *yin* 尹 auquel a été adjoint l'élément de la bouche (*kou* 口). À la différence du chinois classique où elle a le sens de « seigneur, prince », la graphie *jun* 君 désignait sous Shang un nom d'office à peu près équivalent à celui des *yin* 尹. Il est d'ailleurs possible que *jun* 君 ne soit à l'origine qu'une variante graphique de *yin* 尹 (*Jiaguwen jianming cidian : buci fenlei duben*, p. 60).

<sup>16</sup> *Jianming jiaguwen cidian (zengding ben)*, p. 243.

<sup>17</sup> SWJZ III.2, p. 58.

<sup>18</sup> Wang Guowei 1923 (2001), p. 165-166, Chen Mengjia 1956 (1988), p. 517.

<sup>19</sup> Li Xueqin 1983, Qu Wanli 1984, p. 118, Shima Kunio 2006, p. 460-471. De nombreux chercheurs

Cette dernière interprétation s'accorde davantage avec la définition du *Shuowen jiezi*, mais en l'état actuel des connaissances, la question reste difficile à trancher. D'autres spécialistes estiment que la graphie *yin* 尹 correspond à un titre donné aux chefs de lignage à l'époque des Shang. D'après eux, Yi Yin aurait donc été le chef du clan Yi 伊<sup>20</sup>. Le contenu des inscriptions ne permet cependant pas de confirmer une telle hypothèse.

Quel que soit le point de vue adopté et quand bien même les *yin* 尹 auraient occupé un haut rang dans la hiérarchie politique des Shang, il est certain qu'aucun d'entre eux ne fut aussi important que Yi Yin. De fait, les *yin* 尹 ne faisaient pas l'objet de sacrifices de la part des rois Shang, à la différence de Yi Yin.

Quant à la graphie *yi* 伊, son sens est vraisemblablement proche de celui de *yin* 尹, dont elle dérive sur le plan graphique. L'appellation Yi Yin 伊尹 étant attribuée à un individu en particulier, si l'on considère que la graphie *yin* 尹 désigne un titre, on peut supposer que la graphie *yi* 伊 correspond à un nom propre (nom personnel, nom de famille, nom de lignage, voire toponyme), ou encore au nom d'un organe administratif.

D'hier à aujourd'hui, la graphie *yi* 伊 a le plus souvent été interprétée comme un nom de lignage (*shi* 氏)<sup>21</sup>, mais actuellement, une partie des spécialistes estiment que Yi 伊 est un nom de *zu* 族, qui correspond à une unité familiale plus large que le *shi* 氏<sup>22</sup>. Du point de vue graphique, l'élément de « l'être humain » (*ren* 人) dans la graphie *yi* 伊 pourrait indiquer qu'il s'agit d'un nom de *zu* 族. L'usage serait similaire à celui de certaines graphies composées de l'élément de la « femme » (*nü* 女) et employées pour des noms de grands clans familiaux à époque ancienne, comme par exemple *ji* 姬, *si* 姒, *jiang* 姜. Toutefois, l'élément de « l'être humain » ne semble pas avoir été utilisé pour former ce type de noms propres. Cette hypothèse doit donc être écartée. Au reste, les inscriptions Shang ne témoignent pas de l'existence d'un clan Yi 伊 à cette époque. Dans l'éventualité où Yi 伊 aurait été un nom de clan sous les Shang, on s'attendrait à trouver, en dehors de Yi Yin 伊尹, d'autres membres du

---

considèrent que le statut des *yin* 尹 était très élevé sous les Shang, mais les points de vue divergent quant aux attributions spécifiques du poste. En dehors des travaux cités ci-dessus, voir Wang Guimin 1986, Fan Minzhou 1995, Zhong Bosheng 1999. D'après les auteurs du *Jiaguwen zidian*, le caractère *yin* 尹 correspondrait même à la fonction de « grand ministre » (*Jiaguwen zidian*, p. 286).

<sup>20</sup> Zhang Zhenglang 1979, Cai Zhemao 2000, Liu Zonghan 2000.

<sup>21</sup> Le lettré Kong Yingda 孔穎達 de l'époque Tang par exemple, considérait que *yi* 伊 était le *shi* 氏 de Yi Yin (*Shijing : Maoshi zhengyi*, p. 1461).

<sup>22</sup> Voir par exemple Xiao Liangqiong 2001, p. 14.

même clan dans les inscriptions oraculaires. Or, il n'en est rien. Certes, un clan Yi 伊 est bien identifié dans les inscriptions sur bronze des Zhou occidentaux, mais on ne peut établir de lien entre ce clan Yi 伊 des Zhou et Yi Yin 伊尹 des Shang<sup>23</sup>. Ainsi, bien qu'à une époque aussi reculée de l'histoire, il paraisse peu probable que Yi Yin ait joui d'un si haut rang dans la hiérarchie des Shang sans être issu d'une ascendance renommée, Yi 伊 ne correspondait sans doute pas à son nom clanique.

Une seconde interprétation, fortement tributaire des textes transmis et de leurs commentaires, consiste à comprendre Yi 伊 comme un nom personnel. D'après Zhang Zhenglang, Yi Yin se prénomait Yi 伊 et portait le titre de *yin* 尹 « chef de clan ». Il aurait appartenu à un lignage dénommé You Shen 有莘, dont l'alliance avec les Shang fut notamment scellée par le mariage d'une de ses membres avec le prince Cheng Tang<sup>24</sup>. Même si cette possibilité est envisageable, sa principale limite reste le fait que le nom You Shen 有莘 ne figure pas dans les inscriptions oraculaires, mais uniquement dans les textes transmis, comme nous aurons l'occasion de le voir<sup>25</sup>. Huang Tingqi a choisi pour sa part de ne pas rattacher Yi Yin au lignage You Shen, mais considère par défaut que Yi 伊 doit être le *nom personnel* de Yi Yin, étant donné qu'aucune famille ou aucun clan Yi 伊 n'est attesté pour la période Shang.

Une troisième hypothèse a été proposée par des spécialistes tels que Qi Wenxin et Liu Zonghan, qui comprennent le nom Yi 伊 comme un toponyme à l'origine, plus précisément un nom de pays. Yi Yin serait donc originaire d'un pays nommé Yi 伊<sup>26</sup>. Cette hypothèse paraît tout à fait plausible en théorie, mais de même que celle qui suggère d'interpréter Yi 伊 comme un nom de clan, le problème est que les inscriptions Shang – où l'on trouve pourtant de nombreux toponymes – ne mentionnent aucun pays portant ce nom.

Enfin, d'autres explications beaucoup plus spéculatives ont été proposées. Shirakawa Shizuka par exemple, a rapproché la graphie *yi* 伊 de *yi* 毘, qui sert d'élément phonétique dans le caractère *yi* 醫 « soigner, guérir ». Le chercheur estime que dans les inscriptions Shang, la graphie *yi* 伊 était un emprunt phonétique pour *yi* 醫. Le nom Yi Yin 伊尹 ferait ainsi référence à la fonction de guérisseur que le personnage aurait eue de son vivant.

<sup>23</sup> Huang Tingqi 2013.

<sup>24</sup> Zhang Zhenglang 1979, p. 69.

<sup>25</sup> Les tentatives de rattacher le nom You Shen 有莘 au nom Xian 先 qui figure dans les inscriptions oraculaires, comme le fait Chen Hong par exemple, ne sont guère convaincantes (Chen Hong 2020).

<sup>26</sup> Qi Wenxin 1992, p. 177, Liu Zonghan 2000, p. 96.

L'interprétation de Shirakawa, bien que reprise entre autres par Donald Harper et Mayvis Marubbio<sup>27</sup>, paraît peu solide car elle ne repose que sur un argument phonologique, assez conjectural au demeurant. De plus, l'examen du contenu des inscriptions ne permet nullement d'attribuer une fonction de guérisseur à Yi Yin. Le prisme de la littérature transmise a clairement orienté cette hypothèse, du fait que dans les textes en question, Yi Yin est parfois associé à la médecine et au corps des *wu* 巫, qui exerçaient notamment comme guérisseurs.

Aucune des interprétations rapportées ci-dessus n'est vraiment probante. Compte tenu de l'ensemble des inscriptions oraculaires, Yi 伊 ne semble être ni un nom porté par un groupe d'individus (nom de famille ou de clan), ni un toponyme. Reste alors l'hypothèse du nom personnel, mais celle-ci nécessiterait d'être étayée par des arguments supplémentaires, qui font défaut à l'heure actuelle.

Le problème de l'origine et de la signification du nom Yi Yin 伊尹 n'a donc pas encore été résolu. Le second caractère du nom est plus facile à interpréter. Les officiers *yin* 尹 étaient nombreux à la cour des Shang et bénéficiaient de prérogatives relativement étendues. Yi Yin avait manifestement acquis un statut plus élevé que les autres *yin*, en particulier après sa mort, comme le suggère son traitement dans les inscriptions que nous lirons dans la suite de ce chapitre. Pour ce qui est de *yi* 伊, la seule affirmation possible à ce stade est que dans les inscriptions Shang, cette graphie, lorsqu'elle est employée seule, désigne exclusivement Yi Yin<sup>28</sup>. En l'occurrence, Yi Yin est même plus souvent appelé Yi 伊 que Yi Yin 伊尹 dans ces documents<sup>29</sup>.

Très tôt, des érudits comme Luo Zhenyu et Wang Guowei avaient affirmé que Yi 伊 devait être l'abréviation du nom Yi Yin<sup>30</sup>. L'interprétation du caractère *Yi* 伊 en tant que nom personnel va dans ce sens. Mais elle se heurte au fait qu'il est peu concevable qu'une figure aussi respectée que Yi Yin ait pu être appelée par son nom personnel dans des textes composés dans un cadre rituel et, par conséquent, très solennel. Une autre possibilité semble alors envisageable : se pourrait-il que Yi 伊 ait été un terme honorifique (dont le sens exact

<sup>27</sup> Harper 1982, p. 44, et Marubbio 2000, p. 113. Donald Harper considère notamment que les *yin* 尹 étaient des officiants dédiés aux affaires religieuses à l'époque des Shang et que Yi Yin était honoré en tant qu'ancêtre de ce corps de religieux.

<sup>28</sup> Voir *Xinbian jiaguwen zidian*, p. 484, et *Jianming jiaguwen cidian*, p. 224.







<sup>29</sup> Le *Yinxu jiagu keci leizuan* recense 37 énoncés divinatoires où figure le nom Yi Yin 伊尹, pour 87 occurrences du nom Yi 伊.

<sup>30</sup> Luo Zhenyu 1927 (2006), p. 362, et Wang Guowei 1927 (1994), p. 50.

resterait à déterminer), qui était exclusivement attribué à Yi Yin ? Cette explication permettrait d'éclairer pourquoi la graphie *yi* 伊 était si souvent utilisée pour nommer Yi Yin dans des contextes divinatoires ou sacrificiels, alors que ce n'était pas le cas pour la graphie *yin* 尹 qui, utilisée seule, désignait un titre dans l'appareil politique et institutionnel des Shang. Outre Yi Yin 伊尹 et Yi 伊, les inscriptions Shang attestent de nombreuses autres appellations pour le même personnage.

## 2. Autres dénominations de Yi Yin

### a) Identification

Le nom Yi Yin 伊尹 et sa forme abrégée Yi 伊 ont été aisément identifiés grâce aux parallèles avec les textes transmis. Un autre nom, assez proche de Yi Yin 伊尹 sur le plan graphique, apparaît dans les inscriptions oraculaires, où il se présente de la façon suivante :  <sup>31</sup>. On reconnaît immédiatement la seconde graphie : il s'agit de *yin* 尹, qui s'écrit de la même manière que dans *yi yin*  . La première graphie fut rendue *yin* 寅 dans un premier temps<sup>32</sup>. Wang Guowei et à sa suite Dong Zuobin 董作賓 (1895-1963) choisirent de transcrire les deux graphies *yin yin* 寅尹, qui devaient selon eux se lire *yi yin* 伊尹, du fait que la graphie *yin* 寅 serait un emprunt phonétique pour *yi* 伊<sup>33</sup>. Dans un second temps, Guo Moruo 郭沫若 (1892-1978) s'aperçut que la forme  ne correspondait pas à *yin* 寅 mais plutôt à *huang* 黄, la ressemblance entre les deux graphies expliquant facilement la confusion<sup>34</sup>. Le savant nota par ailleurs que la graphie *huang* 黄 servait souvent d'emprunt phonétique pour *heng* 衡 dans les documents Shang. Or, le caractère *heng* 衡 entre justement en composition dans ce qui est, d'après la tradition transmise, l'une des appellations de Yi Yin, à savoir E Heng 阿衡. Cette concordance servit d'argument supplémentaire pour établir que les graphies   devaient se

<sup>31</sup> HJ 1303.

<sup>32</sup> Cette lecture fut proposée par Sun Yirang 孫詒讓 (1848-1908) et Luo Zhenyu (voir Shima Kunio 2006, p. 460).

<sup>33</sup> Wang Guowei 1927 (1994), p. 51 et Dong Zuobin 1933 (1977), p. 416.

<sup>34</sup> Guo Moruo 1954, p. 162-163. Wang Guowei et Dong Zuobin ont tous deux suivi la lecture de Guo Moruo. Pour une synthèse des différentes interprétations, voir Shima Kunio 2006, p. 460-461.

lire *huang yin* 黄尹 et qu'elles correspondaient à un autre nom de Yi Yin dans les inscriptions<sup>35</sup>.

Outre le rapprochement entre les graphies *huang* 黄 et *heng* 衡, plusieurs arguments étayent l'hypothèse selon laquelle le nom Huang Yin 黄尹 désignerait Yi Yin. Tout d'abord, le contexte d'apparition de ces deux noms, susceptibles d'être abrégés en Huang 黄 et Yi 伊 respectivement, est très semblable. Huang Yin comme Yi Yin occupaient manifestement une place très élevée dans le panthéon religieux des Shang. Leur traitement est semblable à celui réservé aux ancêtres des souverains de la dynastie, alors qu'ils n'appartenaient probablement pas à la lignée royale. D'autre part, tous deux se sont vu attribuer des pouvoirs sur les éléments de la nature, qui étaient habituellement associés aux ancêtres royaux ou aux divinités du panthéon<sup>36</sup>.

En dernier lieu, il convient d'observer la distribution et la fréquence d'utilisation des noms Huang Yin et Yi Yin dans les corpus d'inscriptions. Le principal critère pour classer les inscriptions Shang est le style d'écriture (*zi ti* 字體), qui est propre à un groupe de devins ayant souvent exercé durant plusieurs règnes. Les périodes d'activité des différents groupes de devins se recoupent assez souvent. Le tableau suivant classe les dénominations de Yi Yin en deux séries. La première, que nous appellerons la « série Yi », recense le nombre d'occurrences du nom Yi Yin et de toute autre appellation formée à partir du caractère *yi* 伊. La seconde, la « série Huang », répertorie quant à elle le nombre d'occurrences du nom Huang Yin et de toute autre appellation formée à partir du caractère *huang* 黄<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Pour un résumé de la question, on pourra consulter l'article de Qin Xiaohua, qui a comparé et montré la proximité entre les graphies *yin* 寅 et *huang* 黄. En l'occurrence, toutes les graphies qui étaient autrefois transcrites *yin yin* 寅尹 devraient être transcrites *huang yin* 黄尹 (Qin Xiaohua 2008).

<sup>36</sup> Chen Mengjia 1956 (1988), p. 362, Wan Weiti 1982, et Lin Hongming 2014.

<sup>37</sup> Nous passerons en revue toutes ces dénominations dans la suite de cette section.



Groupe de devins <sup>38</sup>	Période d'exercice (règnes)	Série Yi 伊	Série Huang 黄
Zi 子	Wu Ding 武丁	4	0
Dui 自	Wu Ding 武丁	0	2
Dui-Bin 自賓	Wu Ding 武丁	0	2
Dui-Li 自曆	Wu Ding 武丁	1	0
Bin 賓	Wu Ding 武丁 à Zu Geng 祖庚	0	94
Li 曆	Wu Ding 武丁 à Zu Geng 祖庚	75	0
Chu 出	Zu Geng 祖庚 à Zu Jia 祖甲	6	1
Li-Wu 歷無	Zu Jia 祖甲 à Kang Ding 康丁	5	0
He 何	Zu Jia 祖甲 à Wen Ding 文丁	4	0
Wu ming 無名	Lin Xin 廩辛 à Wen Ding 文丁	26	0

Tableau 30 : Distribution complémentaire des dénominations de Yi Yin au sein des groupes de devins

À l'exception du groupe Chu 出 qui atteste de six dénominations pour la série Yi 伊 et une pour la série Huang 黄<sup>39</sup>, on constate que chaque groupe de devins utilisait l'un ou l'autre type d'appellations. En l'occurrence, les deux ensembles d'inscriptions qui rapportent le plus grand nombre d'énoncés divinatoires en lien avec Yi Yin, à savoir le groupe Bin 賓 et le groupe Li 曆, n'attestent chacun que d'un seul type de dénominations : celles formées à partir de *huang* 黄 pour le premier et celles formées à partir de *yi* 伊 pour le second. On constate donc un phénomène de distribution complémentaire entre les deux séries.

Par ailleurs, le tableau semble mettre en évidence une évolution d'ordre chronologique. Alors que les deux types de noms ont coexisté de l'époque du roi Wu Ding à celle du roi Zu Jia (1180-1161), les noms de la série Yi 伊 ont été exclusivement employés à partir de ce dernier règne. C'est pourquoi certains paléographes estiment que le nom Huang Yin a été remplacé par le nom Yi Yin entre le règne de Wu Ding et celui de Zu Geng<sup>40</sup>. Mais il faut

<sup>38</sup> Pour les périodes d'exercice des groupes de divins, nous nous appuyons sur Huang Tianshu 2007, p. 9.

<sup>39</sup> Pour les premières, voir HJ 25091, HJ 25010, HJ 26914, HJ 23561, HJ 23562 et HJ 23563 ; pour la seconde, voir HJ 23546.

<sup>40</sup> C'était notamment l'hypothèse avancée par Qiu Xigui (Qiu Xigui 1983, p. 23).

nuancer cette interprétation, car même si les noms formés à partir de *yi* 伊 ont prévalu à la fin de la période, la distribution des appellations reflète aussi une différence d'ordre géographique. Ainsi, chaque branche scripturaire, qui était représentée par plusieurs devins localisés dans une zone donnée, privilégiait une certaine manière de désigner Yi Yin.

L'ensemble des éléments présentés ci-dessus ont amené la majorité des spécialistes à considérer que Huang Yin et Yi Yin sont une seule et même personne<sup>41</sup>. Certains chercheurs ont préféré en revanche distinguer les deux personnages. Tang Lan en l'occurrence, estimait que le personnage qui est nommé Huang Yin dans les inscriptions oraculaires était bien celui appelé E Heng 阿衡 dans les textes transmis, mais que ni l'un ni l'autre ne correspondaient à Yi Yin<sup>42</sup>. Chen Mengjia, qui partageait le même avis, émit l'hypothèse que Huang Yin (E Heng des textes transmis) était peut-être le fils de Yi Yin<sup>43</sup>. Plus récemment, d'autres chercheurs, adoptant cette ligne d'interprétation, ont proposé diverses interprétations au sujet de l'identité de Huang Yin, mais celles-ci sont souvent peu étayées<sup>44</sup>.

D'après nous, bien que la question puisse se poser au départ, les arguments en faveur de l'identification de Huang Yin avec Yi Yin sont très cohérents. D'une part, les noms Huang Yin 黄尹 et Yi Yin 伊尹, très similaires entre eux, sont employés dans des proportions semblables dans les inscriptions<sup>45</sup> et distribués en fonction des différents groupes de devins. D'autre part, aucune pièce divinatoire ne témoigne de l'utilisation conjointe des deux appellations, ce qui signifierait, le cas échéant, qu'il s'agit bien de deux esprits. En outre, Huang Yin et Yi Yin sont invoqués dans le même type de contexte et bénéficiait des mêmes traitements – assez exceptionnels au demeurant – de la part des membres de la cour des Shang.

<sup>41</sup> Nous citons, de manière non exhaustive, Wang Weiti 1982, Qiu Xigui 1983, Cai Zhemao 1987 et 1996, Shima Kunio 2006, p. 250, Lin Hongming 2014.

<sup>42</sup> Tang Lan 1939 (2015), p. 335.

<sup>43</sup> Chen Mengjia 1956 (1988), p. 364. Qu Wanli a adopté le point de vue de Tang Lan et de Chen Mengjia, (voir *Shangshu jishi*, p.210). Pour une synthèse des interprétations au sujet de Huang Yin et de Yi Yin, voir Shima Kunio 2006, p. 460-472.

<sup>44</sup> On citera l'hypothèse de Wen Mingrong, Guo Zhenlu et Liu Yiman qui considèrent que Yi Yin et Huang Yin étaient deux chefs de clans au début des Shang (Wen Mingrong, Guo Zhenlu et Liu Yiman 1986), ou encore celle de Qi Wenxin qui pense que Huang Yin était originaire du pays de Huang 黃, et Yi Yin de celui de Yi 伊 (Qi Wenxin 1992). Niu Changli a suivi cette dernière interprétation (Niu Changli 2014). Dans tous ces exemples, l'argumentation n'est jamais strictement fondée sur l'analyse des inscriptions oraculaires.

<sup>45</sup> Nous avons dénombré 121 pièces où apparaît le nom Yi Yin (ou l'une de ses variantes) et 99 pièces pour le nom Huang Yin (ou l'un de ses variantes).

b) Diversité

Le rapprochement entre les deux dénominations (Huang Yin et Yi Yin) va encore plus loin. Les deux séries de noms, qui débutent respectivement par 伊 Yi et par Huang 黄, sont en effet strictement parallèles, comme nous pouvons le constater dans le tableau suivant :

Série Yi 伊	Série Huang 黄
Yi Yin 伊尹	Huang Yin 黄尹
Yi 伊	Huang 黄
Yi Shi <sup>a</sup> 伊奭	Huang Shi <sup>a</sup> 黄奭
Yi Ding (ren) 伊丁(人), Yi Yin Ding 伊尹丁	Huang Ding (ren) 黄丁(人)
Yi Shi <sup>b</sup> 伊示	Huang Shi <sup>b</sup> 黄示

Tableau 31 : Les deux séries de noms de Yi Yin dans les inscriptions Shang

Il est très peu probable que cette symétrie soit purement fortuite. L'interprétation de tous ces noms est cependant assez complexe, en raison du faible nombre d'occurrences de certaines d'entre elles. La principale question étant de savoir s'il s'agit de noms alternatifs de Yi Yin (et de Huang Yin) ou non.

Pour commencer, les noms Yi Shi<sup>a</sup> 伊奭 et Huang Shi<sup>a</sup> 黄奭 ne figurent chacun qu'une dizaine de fois dans les inscriptions<sup>46</sup>. Guo Moruo pensait que l'appellation Yi Shi<sup>a</sup> 伊奭 ne désignait pas Yi Yin, mais plutôt son épouse, étant donné que la graphie *shi* 奭 est parfois employée dans les appellations des ancêtres féminins de la lignée royale<sup>47</sup>. D'après Chen Mengjia, Yi Shi<sup>a</sup> 伊奭 pouvait aussi bien être un autre nom de Yi Yin que celui de son épouse<sup>48</sup>. Tang Lan, Zhang Zhenglang et plus récemment Cai Zhemao, ont affirmé quant à eux que Yi Shi<sup>a</sup> 伊奭 et Yi Yin 伊尹 sont la même personne. Ils considèrent ainsi que la graphie *shi* 奭 est un titre faisant référence aux fonctions occupées par Yi Yin à la cour des Shang. Tang Lan comprend cette graphie dans le sens d'« assister », Zhang Zhenglang dans celui de « compagnon » ; le nom Yi Shi<sup>a</sup> 伊奭 rappellerait donc le rôle de Yi Yin en tant que

<sup>46</sup> Nous avons relevé six pièces pour le nom Yi Shi<sup>a</sup> 伊奭, et neuf pour le nom Huang Shi<sup>a</sup> 黄奭.

<sup>47</sup> Guo Moruo 1937 (1965), p. 561-562. Cette hypothèse a été suivie par des spécialistes comme Chang Yuzhi (Chang Yuzhi 2010, p. 408). Pour une réfutation de cette hypothèse, voir Cai Zhemao 1996, p. 260.

<sup>48</sup> Chen Mengjia 1956. Rééd. 1988, p. 364.

ministre du souverain<sup>49</sup>. Bien que l'étymologie et la signification de *shi* 奭 soient assez obscures, nous estimons que Yi Shi<sup>a</sup> 伊奭 doit être une autre dénomination de Yi Yin. En effet, de même que pour Huang Yin, le contenu des inscriptions qui emploient le nom Yi Shi<sup>a</sup> 伊奭 est très semblable à ce dont témoignent les inscriptions qui évoquent Yi Yin. Suivant le même principe, Huang Shi<sup>a</sup> 黄奭 serait aussi une autre appellation de Huang Yin 黄尹. En outre, si l'on considère, comme c'est notre cas, que Yi Yin et Huang Yin sont la même personne, alors Huang Shi<sup>b</sup> 黄奭 serait, tout comme Yi Shi<sup>a</sup> 伊奭, un nom alternatif de Yi Yin.

Ensuite, les occurrences des noms Yi Ding 伊丁, Yi Yin Ding 伊尹丁 et Yi Ding ren 伊丁人 sont également peu nombreuses<sup>50</sup>. D'après Qiu Xigui et Cai Zhemao, la graphie transcrite *ding* 丁 correspond plutôt à *fang* 方 et devrait être lue *beng* 禋 dans les occurrences concernées<sup>51</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, les deux lectures envisagées, *yi ding (ren)* 伊丁(人) et *yi beng (ren)* 伊禋(人), auraient un rapport avec le culte rendu à Yi Yin. Le nom Yi Ding (ren) 伊丁(人) rappellerait que les cérémonies en l'honneur de Yi Yin se tenaient les jours *ding* 丁 ; il pourrait alors être interprété comme un « nom de temple » (*miao hao* 廟號). À l'époque des Shang en effet, les ancêtres de la lignée royale possédaient chacun un *miao hao* qui indiquait le nom du jour consacré aux sacrifices qui leur étaient dévolus. Yi Yin aurait donc bénéficié d'un privilège initialement réservé aux ancêtres royaux<sup>52</sup>. Le nom Yi Beng (ren) 伊禋(人) ferait quant à lui allusion à l'autel des sacrifices dédié à Yi Yin, comme le suggère le caractère *beng* 禋 qui désigne un « endroit dans la cour du temple (où étaient offerts certains sacrifices aux ancêtres) »<sup>53</sup>. Par conséquent, quelle que soit l'hypothèse adoptée, l'appellation Yi Ding (ren) 伊丁(人), susceptible d'être lue Yi Beng (ren) 伊禋(人), signifierait la place particulière de Yi Yin au sein du panthéon religieux des Shang. La même

<sup>49</sup> Tang Lan 1939 (2015), p. 335. Cai Zhemao pense que *shi* 奭 est synonyme de *e* 阿 et *bao* 保, que l'on retrouve dans les noms E Heng 阿衡 et Bao Heng 保衡, qui désignent Yi Yin dans la littérature transmise. Pour Zhang Zhenglang, l'utilisation du terme *shi* 奭 (« compagnon, conjoint ») pour appeler Yi Yin rappelle l'analogie entre le couple formé par le mari et la femme, et celui du souverain et du ministre, que l'on retrouve souvent dans les textes transmis. Voir Zhang Zhenglang 2012, p. 1-9 (l'article que nous citons fut initialement publié en 1945). Plus tard, Zhang Zhenglang a interprété la graphie *shi* 奭 comme un emprunt pour *jiu* 舅 « oncle maternel » (Zhang Zhenglang 1979).

<sup>50</sup> Parmi les 220 pièces identifiées, cinq utilisent l'une de ces dénominations.

<sup>51</sup> Qiu Xigui 1983, p. 23, Cai Zhemao 1987, p. 783. Voir également Chang Yuzhi 2010, p. 404.

<sup>52</sup> Yao Xiaosui et Xiao Ding 1985, p. 65. À propos des sacrifices offerts le jour *ding*, voir Chang Kwang-chih 1973 (1983) et Chang Kwang-chih 1980, p. 176-188. L'hypothèse a été reprise par Wang Hui<sup>b</sup> (Wang Hui<sup>b</sup> 2003).

<sup>53</sup> Définition du *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*.

interprétation s'applique pour la dénomination Huang Ding (ren) 黄丁 (人), qui pourrait également être lue Huang Beng (ren) 黄昉 (人).

Le nom suivant, Yi Shi<sup>b</sup> 伊示, serait également en lien avec la nomenclature religieuse des Shang, comme l'indique la graphie *shi* 示 qui représenterait à l'origine une tablette ancestrale ou un autel sacrificiel. Par extension sémantique, la graphie *shi* 示 est utilisée pour désigner les divinités, les esprits des ancêtres de la lignée royale ainsi que ceux de figures illustres telles que Yi Yin<sup>54</sup>. La présence de la graphie *shi* 示 dans le nom Yi Shi<sup>b</sup> 伊示 dénoterait donc le statut très particulier de Yi Yin aux yeux des rois Shang<sup>55</sup>. Yi Shi<sup>b</sup> 伊示 se trouve par ailleurs être l'abréviation d'une autre dénomination, qui se présente sous différentes formes : Yi Yin Jiu Shi 伊尹 鬲示, Yi Jiu Shi 伊鬲示, Jiu Shi 鬲示<sup>56</sup>.

L'interprétation de la graphie 鬲, qui se compose des graphèmes *jiu* 臼 et *gui* 龜, est sujette à discussions. Pour Zhang Zhenglang, il s'agit d'une sorte de titre honorifique conféré à Yi Yin, qui était considéré comme « l'oncle maternel » (*jiu* 舅) de la famille royale<sup>57</sup>. Partant de cette hypothèse, Cai Zhemao a suggéré d'analyser la graphie 鬲 comme un emprunt phonétique pour *jiu* 舅 « oncle maternel », qui inclut également le graphème *jiu* 臼<sup>58</sup>. Dans ce cas, Yi Yin aurait occupé une place exceptionnelle dans la hiérarchie sacrificielle des Shang parce qu'apparenté à la lignée royale. Bien qu'un lien entre les graphies 鬲 et *jiu* 舅 soit plausible sur le plan paléographique, cette hypothèse est avant tout tributaire de la littérature transmise, qui mentionne parfois un lien entre Yi Yin et l'épouse de Tang<sup>59</sup>. C'est pourquoi les arguments en faveur de la lecture *jiu* 舅 pour la forme 鬲 sont insuffisants à

<sup>54</sup> *Jiaguwen zidian*, p. 10-11, *Xinbian jiaguwen zidian*, p. 8.

<sup>55</sup> D'après Chang Yuzhi, l'expression Yi Shi<sup>b</sup> 伊示 était employée pour signifier qu'un sacrifice était offert devant la tablette ancestrale de Yi Yin (Chang Yuzhi 2010, p. 407).

<sup>56</sup> Ces quatre appellations ne figurent pas plus d'une dizaine de fois dans les inscriptions. Pour Chang Yuzhi, les appellations Yi Yin Jiu Shi 伊尹 鬲示 et Yi Shi<sup>b</sup> 伊示 n'ont pas de rapport entre elles. La première correspondrait à deux noms énumérés l'un après l'autre : Yi Yin 伊尹 (dont Yi Shi<sup>b</sup> 伊示 serait un équivalent) et Jiu Shi 鬲示, qui désigneraient les ancêtres royaux de façon générique (Chang Yuzhi 2010, p. 405-406). Néanmoins, l'interprétation des caractères *Jiu Shi* 鬲示 est incertaine, d'autant plus que la série de quatre appellations (Yi Yin Jiu Shi 伊尹 鬲示, Yi Jiu Shi 伊鬲示, Jiu Shi 鬲示 et Yi Shi<sup>b</sup> 伊示) suggère fortement que celles-ci sont des variantes, abrégées à des degrés divers, d'une seule et même dénomination.

<sup>57</sup> Zhang Zhenglang 1979, p. 69. Cette interprétation a été adoptée par Chen Hong 2020.

<sup>58</sup> Cai Zhemao 1987, p. 756-765. Mayvis Marubbio reprend l'interprétation de Cai Zhemao dans sa thèse (Marubbio 2000, p. 53). Liu Zonghan interprète la graphie 鬲 comme un emprunt phonétique pour *jiu* 舊 « ancien, vieux », terme qui aurait été utilisé pour marquer l'ancienneté du clan Yi 伊 dont Yi Yin était le chef (Liu Zonghan 2000).

<sup>59</sup> Nous reviendrons plus en détail sur cette question dans la seconde partie du présent chapitre.

l'heure actuelle. Il faut donc considérer que l'étymologie de cette graphie n'est pas encore comprise. Néanmoins, cela ne remet pas en cause le fait que les appellations Yi Yin Jiu Shi 伊尹 鬲示, Yi Jiu Shi 伊鬲示, Yi Shi<sup>b</sup> 伊示 et Jiu Shi 鬲示 soient employées pour désigner Yi Yin dans les inscriptions Shang<sup>60</sup>. Ajoutons pour finir qu'à supposer que Yi Yin et Huang Yin soient une même personne, l'appellation Huang Shi<sup>b</sup> 黄示, qui est également attestée dans les inscriptions, serait encore une autre manière de nommer le personnage.

Yi Yin est appelé de diverses manières dans les inscriptions Shang, mais l'origine et la signification de toutes ses dénominations n'ont pas encore été élucidées. Si l'on estime que Huang Yin est un autre nom de Yi Yin dans les inscriptions oraculaires, alors on dénombrerait plus d'une quinzaine de noms et d'appellations (parfois abrégées) pour ce personnage : Yi Yin 伊尹, Yi 伊, Yi Shi<sup>a</sup> 伊奭, Yi Yin Ding 伊尹丁, Yi Ding 伊丁, Yi Ding ren 伊丁人, Yi Shi<sup>b</sup> 伊示, Yi Jiu Shi 伊鬲示, Yi Yin Jiu Shi 伊尹鬲示, Jiu Shi 鬲示, Huang Yin 黄尹, Huang 黄, Huang Shi<sup>a</sup> 黄奭, Huang Ding 黄丁, Huang Ding ren 黄丁人, Huang Shi<sup>b</sup> 黄示<sup>61</sup>. En revanche, si l'on considère que Yi Yin et Huang Yin sont deux personnes distinctes, alors on compterait tout de même environ dix appellations de Yi Yin.

Il est par ailleurs notable que parmi cette longue liste, seul le nom Yi Yin 伊尹 a été conservé dans la littérature transmise. L'abréviation Yi 伊 ainsi que tous les noms alternatifs de Yi Yin 伊尹 ont cessé d'être utilisés après les Shang<sup>62</sup>, de même que le nom Huang Yin 黄尹 (et tous ceux de la « série Huang 黄 »), dont les occurrences étaient pourtant loin d'être rares dans les inscriptions oraculaires. Deux éléments pourraient expliquer ce phénomène. Tout d'abord, comme nous l'avons remarqué plus haut, les noms de la série Yi ont commencé à être employés de façon exclusive pour nommer Yi Yin pendant ou après le règne de Zu Jia. Les Zhou auraient ainsi perpétué l'usage en vigueur à la fin des Shang. Ensuite, il apparaît que la graphie *yi* 伊 (que celle-ci ait été un nom personnel ou non) désignait uniquement Yi

<sup>60</sup> Cai Zhemao ajoute à cette liste une autre appellation, susceptible d'être transcrite *Qiu shi* 求示, qui serait liée à *Jiu Shi* 鬲示 sur le plan phonétique et qui se trouverait donc être un équivalent de l'appellation Jiu Shi 鬲示. Voir Cao Zhemao 1987, p. 769-772, ainsi que Lin Hongming 2014. Cai Zhemao a récemment poursuivi son analyse de la graphie 鬲 dans les inscriptions oraculaires (voir Cai Zhemao 2020).

<sup>61</sup> Le nom Yi Yu 伊聿 pour désigner Yi Yin a également été identifié (voir par exemple HJ 32791), mais comme l'a montré Qiu Xigui, les graphies *yu* 聿 et *yi* 尹 sont interchangeables dans les inscriptions oraculaires et partagent probablement une étymologie commune (Qiu Xigui 1988 (2012), p. 412-414).

<sup>62</sup> Dans la littérature transmise, on compte néanmoins une exception pour l'abréviation Yi 伊, qui figure dans le titre du chapitre apocryphe « Yi xun 伊訓 » (« Instructions de Yi ») du *Shangshu*,

Yin, alors que la graphie *huang* 黃 avait plusieurs significations : elle correspondait à un nom personnel, à un nom de clan, et elle désignait aussi une couleur, étant par exemple utilisée dans des termes comme *huang niu* 黃牛. Par conséquent, si le nom Yi Yin a été préféré à Huang Yin, c'est peut-être en raison de son caractère plus spécifique.

En tous les cas, la diversité et la récurrence des dénominations de Yi Yin reflètent assurément la grande attention que lui portaient les souverains et les membres de la cour des Shang, entre le règne de Wu Ding et celui de Wen Ding. Examinons maintenant le contenu des inscriptions relatives à ce personnage.

## B. Évolution du culte de Yi Yin à la fin des Shang

Les inscriptions oraculaires des Shang en lien avec Yi Yin s'étendent du règne de Wu Ding à celui de Wen Ding, soit du milieu du 13<sup>ème</sup> siècle à la fin du 12<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. La plus grande partie d'entre elles datent de l'époque de Wu Ding, qui occupa le trône pendant plus d'une cinquantaine d'années et accordait visiblement une grande importance à la pyro-ostéomancie<sup>63</sup>. Afin de tracer l'évolution du culte de Yi Yin durant cette période, nous diviserons les pièces divinatoires en trois ensembles, en fonction des groupes de devins auxquelles elles sont rattachées<sup>64</sup>.

Le premier groupe comprend les inscriptions du début et du milieu du règne de Wu Ding (deuxième moitié du 13<sup>ème</sup> siècle av. n. è.), le second celles de la fin du règne de Wu Ding (autour de l'an 1200) à celui de Zu Geng (1191-1181), et le dernier celles produites à partir de la fin du règne de Zu Geng jusqu'à l'époque de Wen Ding (env. 1112-1102). Nous suivrons donc un ordre chronologique, bien qu'une partie de ces pièces ne puissent être datées avec une précision extrême. Il est par exemple difficile de déterminer si une inscription remonte à la fin de l'époque de Wu Ding ou plutôt à celle de son successeur Zu Geng. Au reste, il faudra garder à l'esprit que les périodes d'activité des groupes de devins et les règnes des souverains ne se recoupent pas entièrement<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Venture, *in* Lagerwey (dir.) 2008, p. 84-85. Olivier Venture rappelle par ailleurs que « plus de la moitié des supports inscrits datent du règne de Wu Ding, le reste se partageant entre les règnes de ses huit successeurs, qui régnèrent du début du XII<sup>e</sup> siècle au milieu du XI<sup>e</sup> siècle avant notre ère environ. » (Venture, *in* Lagerwey (dir.) 2008, p. 82). Voir aussi Eno, *in* Lagerwey et Kalinowski (éd.) 2009, p. 84.

<sup>64</sup> Les groupements effectués par les paléographes diffèrent sensiblement, mais s'accordent dans les grandes lignes. Il arrive cependant que des doutes subsistent quant à l'appartenance d'une inscription à tel ou tel groupe de devins.

<sup>65</sup> En effet, une branche scripturaire, représentée par plusieurs générations de devins, correspond souvent

## 1. Le début et le milieu du règne de Wu Ding

Le premier ensemble d'inscriptions comporte 40 pièces divinatoires associées à des groupes de devins qui exercèrent principalement entre le début et le milieu du règne de Wu Ding<sup>66</sup>. La majorité d'entre elles proviennent du groupe appelé « Bin 1 » (*bin yi* 賓一), qui était alors très actif. Sur la quarantaine d'inscriptions, Yi Yin est le plus souvent désigné par une dénomination de la série Huang (Huang Yin 黃尹 ou Huang Shi<sup>a</sup> 黃奭). Il est cependant appelé Yi 伊 ou Yi Yin 伊尹 sur cinq pièces, dont quatre n'ont pas été gravées en contexte royal, mais à la cour d'un prince de sang royal<sup>67</sup>. Nous avons sélectionné quelques énoncés divinatoires de ce premier ensemble, afin de constituer un échantillon représentatif des inscriptions dans lesquelles l'esprit de Yi Yin pouvait être mentionné :

1. 三十牛于黃尹。<sup>68</sup>

[Offrir] trente bœufs à Huang Yin.

2. 貞：侑于西邑，侑于黃尹。<sup>69</sup>

Soumission à l'oracle : on offrira un sacrifice *you* à la ville occidentale<sup>70</sup>, on offrira un sacrifice *you* à Huang Yin.

---

à plusieurs règnes, tandis que plusieurs groupes de devins coexistent sous un même règne. Pour une présentation de la question de la périodisation des inscriptions Shang, on pourra se rapporter à la préface de Huang Tianshu 2007 ainsi qu'à celle de Yang Yuyan 2005. Les études de référence sur ce sujet sont Fang Shuxin 1992, Li Xueqin et Peng Yushang 1996, Huang Tianshu 2007.

<sup>66</sup> Ce sont les groupes (ou sous-groupes) nommés « Dui xiao zi 自小字 », « Dui-Bin 自賓 », « You 出 », « Dui-Li 自曆 », « Bin yi 賓一 » et « Zi 子 ». Nous n'entrons pas dans les détails relatifs à l'identification des groupes de devins, car cette question sort du cadre de notre étude. Sur ce sujet, voir Li Xueqin et Peng Yushang 1996, ainsi que Huang Tianshu 2007.

<sup>67</sup> Les inscriptions en question appartiennent au « groupe du prince », *zi zu* 子組. À ce sujet, voir Li Xueqin et Peng Yushang 1996, p. 316-320.

<sup>68</sup> HJ 14659.

<sup>69</sup> HJ 7865.

<sup>70</sup> Il existe un débat à propos de ce terme *xi yi* 西邑, « ville (ou capitale) occidentale », qui serait soit un nom de lieu, soit celui d'une divinité (pour un résumé des avis, voir Xu Wenxian 2022, p. 94). Les auteurs du *Jianming jiaguwen cidian* estiment que *xi yi* 西邑 est synonyme de *Tang yi* 唐邑, « la ville de Tang », d'après le nom du fondateur des Shang (*Jianming jiaguwen cidian*, p. 202). Cai Zhemao pense que *xi yi* 西邑 désignait à l'origine la capitale de la dynastie Xia, avant d'être employé sous les Shang pour nommer de façon générique les esprits des anciens rois des Xia (Cai Zhemao 2016). Nous verrons ce terme réapparaître dans deux des manuscrits consacrés à Yi Yin, où il correspond au nom de la capitale des Xia. À cet égard, l'association entre ce terme *xi yi* 西邑 et Huang Yin dans l'inscription oraculaire est notable. Si l'usage du terme *xi yi* 西邑 dans les inscriptions Shang est analogue à celui qui en est fait dans les textes des Royaumes combattants (comme l'entend notamment Cai Zhemao), ceci irait dans le sens d'un lien particulier entre Yi Yin et le pays des Xia, tel que cela est décrit dans les manuscrits et la littérature transmise. Toutefois, la signification exacte de *xi yi* 西邑 à l'époque des Shang reste à élucider.



3. 侑犬于黄奭，卯三牛。<sup>71</sup>

On offrira un sacrifice *you* avec (un ou plusieurs ?) chien(s) [en l'honneur] de Huang Shi<sup>a</sup>, on immolera trois bœufs.

4. 癸丑，子卜：来丁𩚑伊尹至𠄎<sup>72</sup>

Le jour *guichou*, le prince a réalisé la craquelure : « Au prochain jour *ding*, on offrira un sacrifice *shan* à Yi Yin jusqu'à [.....]. »

5. 𠄎卯，子卜：〔来〕丁𩚑四牢𠄎伊尹。<sup>73</sup>

Le jour [...] *mao*, le prince a réalisé la craquelure : « Au [prochain] jour *ding*, on offrira un sacrifice *shan* avec quatre bœufs sacrificiels [...] Yi Yin. »

6. 貞：燎黄尹豶。<sup>74</sup>

Soumission à l'oracle : offrir un sacrifice *liao* à Huang Yin, avec un porc mâle.

7. 己未卜，爭貞：黄尹𩚑王。<sup>75</sup>

Craquelures réalisées le jour *jiwei*. Zheng a soumis à l'oracle : Huang Yin nuira au roi.

8. 癸未〔卜〕，古貞：黄尹保我史。<sup>76</sup>

[Craquelures réalisées] le jour *guiwei*. Gu a soumis à l'oracle : Huang Yin protégera nos scribes.

Ces quelques énoncés divinatoires donnent un aperçu du traitement réservé à Yi Yin à l'époque du roi Wu Ding. L'esprit de Yi Yin faisait l'objet d'offrandes animales de toutes sortes : bœuf, chien, porc (énoncés n°1, n°3, n°5, n°6). Les sacrifices étaient parfois très abondants, comme le signale le premier énoncé évoquant « trente bœufs » (*sanshi niu* 三十牛), et pouvaient inclure des animaux exclusivement dédiés aux offrandes, comme l'indique l'emploi du terme *lao* 牢 dans le cinquième énoncé<sup>77</sup>.

<sup>71</sup> HJ 9774. *Mao* 卯 est l'une des douze branches terrestres du cycle sexagésimal chinois, mais dans les inscriptions Shang, la graphie est aussi employée pour évoquer l'immolation des victimes sacrificielles (animales mais aussi humaines). Elle désignait en outre un type de sacrifice dédié aux ancêtres de la lignée royale et qui incluait probablement des victimes animales ou humaines (Li Lixin 2003, p. 188).

<sup>72</sup> HJ 21574.

<sup>73</sup> HJ 21573.

<sup>74</sup> HJ 3477.

<sup>75</sup> HJ 6946. Au sujet de la graphie 𩚑 qui signifie « nuire à, causer du tort », voir *Jianming jiaguwen cidian*, p. 416.

<sup>76</sup> HJ 3481.

<sup>77</sup> Dans les inscriptions Shang, le caractère *lao* 牢 désigne les bœufs spécialement élevés pour le sacrifice, voir *Jiaguwen zidian*, p. 82-83. Les bœufs sacrificiels avaient une plus grande valeur que les bœufs standards

Yi Yin se voyait également offrir de nombreux types de sacrifices : *you* 侑 (n°2 et n°3), *shan* 𩇑 (n°4 et n°5), *liao* 燎 (n°6). Ces trois sacrifices, très courants à l'époque des Shang, sont souvent mentionnés dans les pièces divinatoires en rapport avec Yi Yin<sup>78</sup>. Mais leur nature et leurs modalités précises restent assez obscures, de même que de nombreux autres sacrifices Shang. La plupart du temps, plusieurs interprétations coexistent pour un même sacrifice. La complexité du système religieux de cette époque ainsi que l'absence de témoignages dans la littérature transmise à ce sujet, expliquent cette situation<sup>79</sup>.

Le sacrifice *you* 侑 occupait une place importante dans la religion officielle des Shang. Il était généralement adressé aux ancêtres prédynastiques et dynastiques, mais Yi Yin pouvait également en bénéficier. Entre le début et le milieu du règne de Wu Ding, c'est le sacrifice *you* 侑 qui fut le plus fréquemment offert à Yi Yin : 10 des 40 pièces divinatoires retenues pour cette période y font référence<sup>80</sup>. Les spécialistes sont partagés quant à sa signification précise, mais ils considèrent généralement que ce sacrifice visait à appeler les esprits à consommer les offrandes dont ils étaient gratifiés<sup>81</sup>. Il aurait notamment servi à invoquer la protection des esprits et à obtenir de bonnes récoltes<sup>82</sup>. En tous les cas, il s'agissait d'un sacrifice majeur pour les Shang, qui l'associaient parfois à des offrandes animales impliquant deux, trois ou quatre bœufs, des moutons, ou encore un ou plusieurs chiens comme dans l'énoncé n°3 ci-dessus.

Sur les 40 pièces divinatoires de cette première période, quatre mentionnent le sacrifice *shan* 𩇑<sup>83</sup>. Deux d'entre elles appartiennent au groupe Zi 子, qui regroupe des inscriptions produites à la cour d'un grand prince contemporain de Wu Ding<sup>84</sup>. Le sacrifice *shan* 𩇑 aurait été le plus répandu à la fin des Shang<sup>85</sup>. Le fait qu'il puisse être accompagné de quatre bœufs spécialement élevés pour les sacrifices (*si lao* 四牢), comme l'indique l'énoncé n°5, illustre la grande valeur dont il était revêtu. La nature exacte de ce sacrifice, qui était surtout réservé aux

(*niu* 牛).

<sup>78</sup> Pour un aperçu relativement complet des sacrifices offerts à Yi Yin, voir Cai Zhemao 1996, p. 254-267, Chang Yuzhi 2010, p. 399-416, Wen Haoyue 2016, p. 15-35, Cao Junqi 2019, p. 17-26.

<sup>79</sup> À ce propos, on pourra se référer à la thèse de Li Lixin, qui passe en revue l'ensemble des sacrifices évoqués dans les inscriptions Shang et fait le point sur la question (Li Lixin 2003).

<sup>80</sup> HJ 3461, HJ 3462, HJ 3463, HJ 3464, HJ 3497, HJ 3498, HJ 7260, HJ 7865, HJ 9774, HJ 12627.

<sup>81</sup> Liu Fenghua 2009.

<sup>82</sup> *Jiaguwen jianming cidian : buci fenlei duben*, p. 231.

<sup>83</sup> HJ 19771, HJ 21208, HJ 21573 et HJ 21574.

<sup>84</sup> Il s'agit en l'occurrence des deux pièces que nous citons dans notre liste (HJ 21573 et HJ 21574).

<sup>85</sup> Li Lixin observe que dans les inscriptions Shang, les occurrences du sacrifice *shan* 𩇑 sont les plus nombreuses. Ce sacrifice fut offert durant toute la période finale des Shang, où il se trouvait souvent combiné à d'autres sacrifices (voir Li Lixin 2003, p. 171).

ancêtres royaux, fait encore l'objet de débats. Une première hypothèse consiste à l'interpréter comme une cérémonie incluant des libations, comme le suggérerait la présence de l'élément du vase sacrificiel (*you* 酉) dans la graphie<sup>86</sup>. Une seconde hypothèse revient à lire la graphie *shan* 𩇑 comme une forme primitive de la graphie *rong* 彤, qui signifie « le second jour d'un grand sacrifice »<sup>87</sup>. Le sacrifice *shan* 𩇑 aurait donc été organisé le lendemain d'une cérémonie importante. Une dernière hypothèse propose de comprendre l'élément *shan* 𩇑 de la graphie *shan* 𩇑 comme la forme originelle de la graphie *tong* 彤, qui désigne le son émis par un tambour. L'élément de gauche de la graphie représenterait alors l'instrument à percussion qui était frappé lors des sacrifices *shan* 𩇑, les tambours étant dotés d'une profonde signification religieuse dans la Chine ancienne<sup>88</sup>.

Yi Yin pouvait aussi se voir offrir le sacrifice *liao* 燎 (énoncé n°6). Ce sacrifice, qui est associé à Yi Yin à quatre reprises sur les 40 pièces sélectionnées, était assez courant à l'époque des Shang, notamment sous le règne de Wu Ding. L'aspect initial de la graphie *liao* 燎, qui figurerait du bois entouré de flammes ou d'étincelles, laisse supposer que le feu jouait un rôle dans ce sacrifice, qui consistait peut-être en un holocauste<sup>89</sup>.

Tous les sacrifices présentés ci-dessous étaient périodiquement offerts par les rois Shang, qui les dédiaient la plupart du temps aux ancêtres de leur lignée. Ces grands sacrifices faisaient souvent participer des victimes animales, qui pouvaient être très nombreuses.

Les deux derniers énoncés ne concernent pas des sacrifices offerts à Yi Yin, mais plutôt les pouvoirs que les Shang lui attribuaient. Ils suggèrent en effet que l'esprit de Yi Yin pouvait exercer une influence sur les membres de la cour, et sur la personne royale en particulier. L'énoncé n°7 évoque la possibilité que Yi Yin « nuise au roi », la nature du tort causé à ce dernier n'étant cependant pas précisée. Dans le huitième énoncé, il est question de la protection que Yi Yin pouvait accorder aux « scribes » (*shi* 史) des Shang. Outre le souverain lui-même, Yi Yin était donc susceptible d'affecter des personnes exerçant à la cour – notamment celles dont les activités étaient en lien avec l'écrit – et d'influer ainsi sur le bon

<sup>86</sup> Cette hypothèse, initialement avancée par Luo Zhenyu, est encore suivie par certains paléographes de nos jours. Voir *Jiaguwenzi gulin*, p. 2702.

<sup>87</sup> Il s'agit de l'interprétation de Ye Yusen. Voir *Jiaguwenzi gulin*, p. 2703.

<sup>88</sup> Cette hypothèse est développée dans Li Lixin 2011. Ce spécialiste a notamment montré l'association, dans plusieurs énoncés divinatoires, entre le sacrifice *shan* 𩇑 et les tambours ou d'autres objets utilisés comme percussions. Pour un résumé des différentes interprétations pour ce sacrifice, voir *Jiaguwenzi gulin*, p. 2702-2707, ainsi que Cao Junqi 2019, p. 18-19.

<sup>89</sup> *Xinbian jiaguwen zidian*, p. 638-639.

déroulement des affaires royales. Par conséquent, sous le règne de Wu Ding, Yi Yin était régulièrement gratifié d'offrandes lors des sacrifices, qui avaient pour but d'honorer son esprit mais aussi de l'apaiser afin qu'il ne nuise pas au roi ou à ses officiers. Sur ce point, les pouvoirs prêtés à Yi Yin étaient comparables à ceux des ancêtres de la lignée royale.

## 2. De la fin du règne de Wu Ding au règne de Zu Geng

Le second ensemble d'inscriptions, le plus vaste des trois, comporte 138 pièces divinatoires qui sont attribuées aux groupes de devins Bin 賓 et Li 曆, qui furent en activité entre le règne de Wu Ding et celui de Zu Jia. On retrouve ici le groupe Bin, dont le premier sous-groupe (« Bin 1 », *bin yi* 賓一) est inclus dans l'ensemble d'inscriptions du début et du milieu du règne de Wu Ding. Le second ensemble comprend deux autres sous-groupes Bin, qui sont nommés « Bin classique » (*dian bin* 典賓)<sup>90</sup> et « Bin 3 » (*bin san* 賓三), et qui exercèrent entre le milieu ou la fin du règne de Wu Ding et l'époque de son successeur Zu Geng. Le groupe Li 曆 se divise quant à lui en deux sous-groupes : « Li 1 » (*li yi* 曆一) et « Li 2 » (*li er* 曆二), dont les inscriptions datent de la même période environ. La majorité des énoncés divinatoires en rapport avec Yi Yin proviennent des sous-groupes « Bin classique » et « Li 2 ».

Par ailleurs, les dénominations de Yi Yin sont strictement réparties entre les groupes Bin et Li. Les devins du groupe Bin appelaient Yi Yin par un nom formé à partir du caractère *huang* 黃 : Huang Yin 黄尹, Huang Shi<sup>a</sup> 黄奭, Huang Shi<sup>b</sup> 黄示, Huang Ding ren 黄丁人. Ceux du groupe Li le désignaient au moyen d'une dénomination de la série Yi 伊 : Yi Yin 伊尹, Yi 伊, Yi Shi<sup>a</sup> 伊奭, Yi Yin Ding 伊尹丁, Yi Ding 伊丁, Yi Shi<sup>b</sup> 伊示, Yi Jiu Shi 伊鬮示. La diversification de ces appellations – distribuées de manière parallèle entre les groupes Bin et Li – n'est sans doute pas fortuite et reflète peut-être une évolution du statut de Yi Yin. Avant de discuter plus en détail de cette question, observons une première série d'énoncés divinatoires :

### 9. 貞：侑于黄尹 宰。<sup>91</sup>

Soumission à l'oracle : on offrira un sacrifice *you* à Huang Yin, avec un mouton sacrificiel.

<sup>90</sup> Ce sous-groupe est également appelé « Bin 2 », *bin er* 賓二.

<sup>91</sup> HJ 3467. Tout comme la graphie *lao* 牢 signifie « bœuf sacrificiel », la graphie 宰 désigne les moutons élevés en vue du sacrifice. Voir *Xinbian jiaguwen zidian*, p. 50-51.

10. 貞：侑于黃尹二羌。<sup>92</sup>  
 Soumission à l'oracle : on offrira un sacrifice *you* à Huang Yin, avec deux Qiang.
11. 貞：侑于黃尹十伐十牛。<sup>93</sup>  
 Soumission à l'oracle : on offrira un sacrifice *you* à Huang Yin, avec dix victimes humaines et dix bœufs.
12. 丁酉貞：侑于伊丁。<sup>94</sup>  
 Soumission à l'oracle le jour *dingyou* : on offrira un sacrifice *you* à Yi Ding.
13. (王) 占曰：其(侑)黃示。<sup>95</sup>  
 [Le roi] a examiné les craquelures et a dit : « Que l'on offre [un sacrifice *you*] à Huang Shi<sup>b</sup> ».
14. 乙酉貞：侑歲于伊 示。<sup>96</sup>  
 Soumission à l'oracle le jour *yiyou* : on offrira des sacrifices *you* et *sui* à Yi Jiu Shi.
15. 癸□卜：侑伊五示。<sup>97</sup>  
 Craquelures réalisées le jour *gui*[...] : on offrira un sacrifice *you* à Yi Yin et aux cinq ancêtres.
16. □戌卜：侑歲于伊廿示又三。<sup>98</sup>  
 Craquelures réalisées le jour [...] *xu* : on offrira des sacrifices *you* et *sui* à Yi et aux vingt-trois ancêtres.
17. 癸丑卜：侑于伊尹。  
 丁巳卜：侑于十立(位)伊又九。<sup>99</sup>  
 Craquelures réalisées le jour *guichou* : on offrira un sacrifice *you* à Yi Yin.  
 Craquelures réalisées le jour *dingsi* : on offrira un sacrifice *you* aux dix ancêtres, Yi et les neuf.
18. 伊賓。  
 勿賓。<sup>100</sup>  
 Inviter Yi à prendre part [au sacrifice].

<sup>92</sup> HJ 563.

<sup>93</sup> HJ 916.

<sup>94</sup> HJ 32802.

<sup>95</sup> HJ 3505.

<sup>96</sup> HJ 33329.

<sup>97</sup> HJ 32722.

<sup>98</sup> HJ 34123.

<sup>99</sup> HJ 32786.

<sup>100</sup> TN 2417.

Il ne faut pas l'inviter à prendre part [au sacrifice].

Yi Yin est toujours le dédicataire de sacrifices richement pourvus et peut encore se voir offrir des animaux exclusivement destinés aux sacrifices, tels que des moutons sacrificiels (énoncé n°9). Par ailleurs, les inscriptions témoignent ici de sacrifices humains offerts à Yi Yin : le dixième énoncé mentionne deux hommes du peuple Qiang 羌, tandis que le suivant évoque dix victimes humaines<sup>101</sup>. Les sacrifices humains sont attestés dès les plus anciennes inscriptions Shang, mais ceux à destination de Yi Yin n'apparaissent qu'à partir des groupes Bin et Li, soit entre le milieu et la fin du règne de Wu Ding. On compte une douzaine d'inscriptions témoignant de victimes humaines offertes à Yi Yin<sup>102</sup>, ce qui montre que cette pratique – d'ordinaire réservée aux ancêtres royaux – était désormais en vigueur pour ce dernier.

À la même époque, le sacrifice *sui* 歲 fut intégré au culte rendu à Yi Yin. D'après Guo Moruo, ce sacrifice tirait son nom du fait qu'il était exécuté une fois par an à l'origine, le caractère *sui* 歲 désignant notamment la durée du cycle agricole<sup>103</sup>. Cette interprétation, qui est toujours suivie par de nombreux spécialistes, a cependant été remise en question<sup>104</sup>. Bien que sa signification initiale ne soit pas encore clairement déterminée, ce sacrifice occupait assurément une place centrale dans la religion officielle des Shang. Il fut régulièrement accompli durant toute la phase finale de la dynastie et était de grande ampleur, impliquant souvent de nombreuses victimes humaines et animales, parfois sacrifiées par dizaines<sup>105</sup>. Seules les pièces divinatoires du groupe Li témoignent de l'association de Yi Yin avec le sacrifice *sui* 歲, à 19 reprises qui plus est, ce qui représente un chiffre non négligeable. Par ailleurs, dans la plupart des cas, ce sacrifice est combiné à d'autres sacrifices dont celui nommé *you* 侑<sup>106</sup>, que Yi Yin pouvait déjà recevoir dès le début du règne de Wu Ding. Le choix de Yi Yin comme possible destinataire du sacrifice *sui* 歲 signale l'élévation de son

<sup>101</sup> Le terme employé pour désigner les victimes humaines est *fa* 伐 (*Jiaguwen zidian*, p. 893-894). À l'époque des Shang, la graphie pouvait signifier « attaquer », « décapiter », et correspondait aussi à un type de sacrifice qui impliquait probablement des victimes humaines qui avaient été décapitées (Li Lixin 2003, p. 188-189). On rappellera à ce propos qu'un certain nombre de tombes de la période d'Anyang ont révélé des amoncellements de crânes humains, ce qui corrobore le témoignage des inscriptions de cette période.

<sup>102</sup> HJ 916, HJ 970 HJ 971, HJ 32103+32228, HJ 32229, HJ 32215+34124, HJ 32896+33192, HJ 33191, TN 532, TN 2032, TN2145, TN 2342.

<sup>103</sup> Guo Moruo 1929 (1982).

<sup>104</sup> Pour un résumé des différentes interprétations, voir Li Lixin 2003, p. 169.

<sup>105</sup> Li Lixin 2003, p. 169-170.

<sup>106</sup> Voir HJ 32103+32228, HJ 32215+34124, HJ 32746, HJ 32788+33612, HJ 32789, HJ 32790, HJ 32795, HJ 33273, HJ 33329, HJ 34123, HJ 34240, TN 01062, TN 1110.

statut dans le panthéon religieux des Shang, entre les règnes de Wu Ding et de Zu Geng. Outre le *sui* 歲 et le *you* 侑<sup>107</sup>, une dizaine d'autres sacrifices étaient offerts à Yi Yin, dont ceux appelés *shan* 𩇛 et *liao* 燎, déjà évoqués précédemment<sup>108</sup>.

Un phénomène nouveau apparaît dans les inscriptions à partir de la fin du règne de Wu Ding. Yi Yin est désormais étroitement associé aux ancêtres de la lignée royale. Ce lien se traduit de différentes manières.

Premièrement, c'est à cette époque que les dénominations telles que Yi Ding 伊丁 (énoncé n°12) et Huang Ding 黃丁<sup>109</sup> commencent à être utilisées pour désigner Yi Yin. Or, comme nous l'avons noté précédemment, ces noms alternatifs peuvent être interprétés comme des « noms de temple » (*miao hao* 廟號) précisant le jour dédié aux sacrifices en l'honneur de Yi Yin, à l'instar des ancêtres comme Shang Jia 上甲 ou Da Yi 大乙 par exemple. De même, les dénominations Huang Shi<sup>b</sup> 黃示 d'une part (énoncé n°13), Yi Shi<sup>b</sup> 伊示 et 伊𩇛示 d'autre part (énoncé n°14)<sup>110</sup>, qui ne sont pas attestées dans le premier groupe de pièces divinatoires étudié, sont significatives. En effet, nous avons souligné plus haut que la graphie *shi* 示, qui figurerait une tablette ancestrale ou un autel sacrificiel à l'origine, sert notamment à désigner les esprits des ancêtres de la lignée royale dans les inscriptions oraculaires. Son utilisation dans l'une des dénominations de Yi Yin révèle donc une assimilation de celui-ci, à un certain degré tout au moins, aux ancêtres Shang<sup>111</sup>.

Deuxièmement, les énoncés n°15, n°16 et n°17 montrent que des sacrifices étaient présentés, de façon conjointe, à Yi Yin et plusieurs ancêtres de la lignée royale, ces derniers étant nommés au moyen de la graphie *shi* 示 évoquée à l'instant. Dans les inscriptions Shang, cette graphie sert notamment à désigner collectivement plusieurs esprits ancestraux, en commençant par Shang Jia 上甲, le premier ancêtre prédynastique des Shang<sup>112</sup>. Les spécialistes considèrent que ces listes d'ancêtres étaient fixes. Le groupe de « cinq ancêtres »

<sup>107</sup> Dans les groupes Bin et Li, le sacrifice *you* est de loin le plus fréquent. Sur les 139 pièces divinatoires considérées, 65 (soit presque la moitié) mentionnent ce sacrifice.

<sup>108</sup> Afin de ne pas nous éloigner de notre sujet, nous ne détaillons pas l'ensemble de ces sacrifices et renvoyons à Cao Junqi 2019, p. 17-26. Pour notre présentation, nous avons choisi de nous restreindre aux sacrifices les plus fréquemment évoqués en rapport avec Yi Yin, qui sont d'ailleurs souvent richement pourvus.

<sup>109</sup> Pour un exemple de cette appellation, voir HJ 22.

<sup>110</sup> Pour des exemples de l'emploi de la dénomination Yi Shi<sup>b</sup> 伊示 que nous n'avons pas retenus dans notre liste principale, voir HJ 32847, HJ 32848 et HJ 32389+32440+32482+32847.

<sup>111</sup> Nous avons examiné ces différentes dénominations de Yi Yin plus haut dans ce chapitre (voir p. 168-170).

<sup>112</sup> *Jiaguwen zidian*, p. 10-11, *Xinbian jiaguwen zidian*, p. 8.

ou *wu shi* 五示 (énoncé n°15) serait ainsi composé de Shang Jia 上甲 et de quatre ancêtres dynastiques : Da Yi 大乙 (Cheng Tang), Da Ting 大丁, Da Jia 大甲 et Zu Yi 祖乙<sup>113</sup>. La série de vingt-trois ancêtres (*nian shi you san* 廿示又三) mentionnés dans l'énoncé suivant, irait de Shang Jia 上甲 à Pan Geng 盤庚 ou sinon de Da Jia 大甲 à Kang Ding 康丁, suivant les différentes interprétations<sup>114</sup>.

Les énoncés n°15 et n°16, où Yi Yin est nommé juste avant les cinq et les vingt-trois *shi* 示 respectivement, suggèrent qu'il était distingué des ancêtres royaux, tout en leur étant associé lors du sacrifice. L'énoncé n°17 en revanche, laisse supposer que Yi Yin pouvait être inclus au sein d'un groupe d'ancêtres Shang. L'énoncé rapporte en effet l'exécution d'un sacrifice en l'honneur de dix ancêtres (*shi wei* 十位), qui sont ensuite appelés « Yi et les neuf » (*Yi you jiu* 伊又九). Les neuf ancêtres en question correspondraient peut-être à une liste débutant avec Da Yi 大乙 et se terminant avec Zu Ding 祖丁<sup>115</sup>. Néanmoins, étant donné que le terme employé dans l'énoncé est *wei* 位<sup>116</sup>, et non pas *shi* 示 qui se réfère aux ancêtres royaux, il se peut aussi que les dix esprits en question soient Yi Yin et neuf de ses ancêtres. Une telle mention des ancêtres de la lignée de Yi Yin représenterait alors un cas isolé dans les inscriptions Shang.

Troisièmement, un dernier élément illustre le lien établi entre Yi Yin et les ancêtres Shang à partir de la fin du règne de Wu Ding. L'énoncé n°18 évoque ainsi un contexte où l'on demande s'il faut inviter Yi Yin à un sacrifice, ce qui est exprimé au moyen du terme *bin* 賓<sup>117</sup>. La majorité des paléographes, à la suite de Chen Mengjia, interprètent la graphie *bin* 賓 dans le sens d'« associer, inviter à prendre part à un sacrifice ». L'énoncé divinatoire ne précise cependant pas le nom des ancêtres royaux que l'esprit de Yi Yin pouvait accompagner lors du sacrifice<sup>118</sup>.

<sup>113</sup> *Xinbian jiaguwen zidian*, p. 9.

<sup>114</sup> Pour la première hypothèse, voir Keightley 1978, p. 185. Pour la seconde, voir Chen Mengjia 1956 (1988), p. 465.

<sup>115</sup> Zhang Zhenglang 1979.

<sup>116</sup> Sur la pièce divinatoire, c'est la graphie *li* 立, soit la forme initiale de *wei* 位 (« place, position »), qui est inscrite.

<sup>117</sup> Voir Chen Mengjia 1956 (1988), p. 363, et *Jiaguwenzi shilin*, p. 206-207. La graphie correspondant à *bin* 賓 dans les inscriptions oraculaires se présente ainsi : 賓. Elle est comprise comme équivalente au terme *pei xiang* 配享, qui signifie « avoir sa tablette adjointe dans les temples de Confucius (personne sage et vertueuse) ou des Empereurs (personne qui a bien mérité de son pays) et avoir part à leurs sacrifices » (*Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*).

<sup>118</sup> Pour la période circonscrite ici, nous n'avons trouvé que deux pièces divinatoires où le terme *bin* 賓 est associé à Yi Yin (TN 2417 et HJ 34349). Les pièces au contenu similaire, qui font partie du troisième



Entre la fin du règne de Wu Ding et celui de Zu Geng, les membres de la cour royale prêtaient toujours de nombreux pouvoirs à l'esprit de Yi Yin, comme on peut l'observer dans les énoncés divinatoires suivants :

19. 上甲崇王。(.....)

黄〔尹〕崇王。<sup>119</sup>

Shang Jia infligera des malheurs au roi. (.....)

Huang [Yin] infligera des malheurs au roi.

20. □午卜，設貞：有疾趾，惟黄尹〔𠄎〕。<sup>120</sup>

Craquelures réalisées le jour [...]wu, Ke a soumis à l'oracle : [le roi] souffrira aux orteils, c'est Huang Yin qui [lui nuira].

21. 貞：舌方出，惟黄尹𠄎我。<sup>121</sup>

Soumission à l'oracle : le pays de Gong va déployer [ses armées], c'est Huang Yin qui nous nuira.

22. 乙巳貞：其奉禾于伊□<sup>122</sup>

Soumission à l'oracle le jour yisi : que l'on offre à Yi [...] un sacrifice hu pour obtenir une récolte.

23. 甲戌卜：其奉雨于伊奭。<sup>123</sup>

Craquelures réalisées le jour jiaxu : que l'on offre à Yi Shi<sup>a</sup> un sacrifice hu pour obtenir la pluie.

24. 丙午卜：惟岳𠄎雨。

惟河𠄎。

惟夔𠄎。

丁未卜：惟伊𠄎雨。<sup>124</sup>

---

ensemble d'inscriptions, sont plus explicites (voir la section suivante).

<sup>119</sup> HJ 811.

<sup>120</sup> HJ 13682.

<sup>121</sup> HJ 6083.

<sup>122</sup> TN 93. La graphie hu 奉, qui signifie « effectuer une prière rituelle » (*Xinbian jiaguwen zidian*, p. 681), désigne aussi un type de sacrifice visant à obtenir des bienfaits de la part des divinités et des ancêtres (Li Lixin 2003, p. 210). La graphie située après yi 伊 est susceptible d'être rendue yi 宜, mais son interprétation dans ce contexte pose problème.

<sup>123</sup> HJ 34214.

<sup>124</sup> HJ 32881+41655.

Craquelures réalisées le jour *bingwu* : c'est Yue qui nuira à la pluie.

C'est He qui nuira [à la pluie].

C'est Nao qui nuira [à la pluie].

Craquelures réalisées le jour *dingwei* : c'est Yi qui nuira à la pluie.

25. 乙丑貞：寧風于伊奭。<sup>125</sup>

Soumission à l'oracle le jour *yichou* : [demander] à Yi Shi<sup>a</sup> d'apaiser le vent.

26. 壬子卜：侑于岳。

壬子卜：侑于伊尹。<sup>126</sup>

Craquelures réalisées le jour *renzi* : on offrira un sacrifice *you* à Yue.

Craquelures réalisées le jour *renzi* : on offrira un sacrifice *you* à Yi Yin.

Comme au début et au milieu du règne de Wu Ding, les Shang pensaient que Yi Yin pouvait exercer une influence sur le roi, lui infliger toutes sortes de malheurs à l'instar des ancêtres de la lignée royale (énoncé n°19), et affecter directement sa santé (énoncé n°20). L'esprit de Yi Yin jouait également un rôle dans le déroulement des affaires militaires, comme le montre l'énoncé n°21 qui évoque son soutien à un pays (*fang* 方) en conflit avec les Shang. De plus, ces inscriptions mentionnent de nouveaux attributs de Yi Yin, notamment son action sur les récoltes (énoncé n°22), la pluie et le vent (énoncés n°23 à n°25)<sup>127</sup>. Yi Yin possédait des pouvoirs comparables à ceux du dieu de la Montagne, Yue 岳, et du dieu du Fleuve, He 河, qui sont les deux puissances de la nature les plus fréquemment invoquées dans les inscriptions oraculaires<sup>128</sup>. L'énoncé n°24 rapporte ainsi que les membres de la cour, cherchant la cause possible du manque ou de l'absence de pluie, citent tour à tour Yue 岳, He 河, le « grand ancêtre » Nao 夔 et enfin Yi Yin<sup>129</sup>. Les Shang reconnaissaient donc à Yi Yin des pouvoirs analogues à ceux des plus grandes divinités de la nature et des « grands ancêtres », lesquels étaient d'ailleurs souvent associés dans les inscriptions oraculaires<sup>130</sup>. Par conséquent, l'esprit de Yi Yin était au moins aussi puissant que ces derniers et il fallait l'honorer d'une même façon, comme en témoigne l'énoncé n°26 qui évoque en parallèle un premier sacrifice *you* en

<sup>125</sup> HJ 34151.

<sup>126</sup> HJ 34192.

<sup>127</sup> Les facultés attribuées à Yi Yin par les Shang expliqueraient, d'après certains chercheurs, pourquoi Yi Yin a été dépeint comme un *wu* 巫 (« prêtre », « guérisseur ») doté de pouvoirs extraordinaires dans les récits des Royaumes combattants et des Han (voir Xu Xinxi 1990, Gong Weiyang 1992, Hu Qiwei 2017 par exemple). Nous reviendrons sur cette question dans la deuxième partie de ce chapitre.

<sup>128</sup> Voir plus haut p. 158.

<sup>129</sup> L'esprit de Yi Yin semble avoir été davantage associé à la pluie qu'au vent (Cao Junqi 2019, p. 26).

<sup>130</sup> Eno, in Lagerwey et Kalinowski (éd.) 2009, p. 63.

l'honneur du dieu de la Montagne et un second dédié à Yi Yin. À partir de la fin du règne de Wu Ding, Yi Yin pouvait donc être mentionné aux côtés de divinités majeures du panthéon, au même titre que les plus éminents ancêtres des Shang<sup>131</sup>.

### 3. De la fin du règne de Zu Geng au règne de Wen Ding

Le dernier ensemble, qui compte 42 pièces divinatoires, est composé d'inscriptions provenant des groupes de devins Chu 出, He 何, Li-Wu 歷無 et Wu ming 無名, qui exercèrent de la fin du règne de Zu Geng (env. 1191-1181) au début de celui de Wen Ding (env. 1112-1102). Cela représente donc une période assez longue, mais durant laquelle la pyro-ostéomancie fut moins pratiquée à la cour des Shang. C'est pourquoi les inscriptions, y compris celles en rapport avec Yi Yin, sont moins nombreuses. Durant cette période, celui-ci est presque toujours désigné par une appellation de la série Yi 伊<sup>132</sup> ; il est le plus souvent nommé Yi 伊 ou Yi Yin 伊尹<sup>133</sup>. En dehors de Yi Shi<sup>a</sup> 伊奭, les autres dénominations, notamment celles composées des caractères *ding* 丁 et *shi* 示, sont absentes. L'association étroite voire l'assimilation de Yi Yin aux ancêtres royaux, très marquée dans le second ensemble d'inscriptions, semble donc avoir disparu. Néanmoins, l'esprit de Yi Yin fait encore l'objet de sacrifices parfois très conséquents et se voit toujours attribuer de grands pouvoirs :

27. 伊尹歲十羊。<sup>134</sup>

Offrir un sacrifice *sui* à Yi Yin, avec dix moutons.

28. 癸丑卜：上甲歲，伊賓。<sup>135</sup>

Craquelures réalisées le jour *guichou* : on offrira un sacrifice *sui* à Shang Jia, on invitera Yi à y prendre part.

29. 貞：其卯羴，伊賓。

[貞]：王其用[羴]于大乙，卯夷牛。王受佑。<sup>136</sup>

<sup>131</sup> En l'occurrence, de nombreux esprits ancestraux des Shang ne se voyaient pas prêter autant de pouvoirs que Yi Yin (Du Yong 2015).

<sup>132</sup> Rappelons que dans ce groupe de pièces divinatoires, le nom Huang Yin n'est attesté qu'une seule fois (voir plus haut p. 165, tableau 30).

<sup>133</sup> Certains énoncés de cet ensemble témoignent de noms alternatifs de Yi Yin, commençant par Yi 伊 et suivie d'une graphie qui n'a pas encore été déchiffrée (voir par exemple HJ 26914, HJ 23561, TN 768). Par ailleurs, plusieurs pièces étant très endommagées, il est impossible de savoir si Yi Yin y est appelé Yi 伊 ou par un autre nom de la série Yi.

<sup>134</sup> HJ 27655.

<sup>135</sup> HJ 27057.

Soumission à l'oracle : Que l'on exécute (un ou plusieurs ?) Qiang et que l'on invite Yi à prendre part au sacrifice.

[Soumission à l'oracle] : Que le roi offre (un ou plusieurs ?) [Qiang] à Da Yi ; on devra immoler un buffle. Le roi recevra des bienfaits.

30. ☐伊尹，亡大雨。<sup>137</sup>

[.....] Yi Yin, il n'y aura pas de grande pluie.

31. 其寧風伊☐

☐ (寧風伊) 甗一小牢。<sup>138</sup>

Que l'on [demande] à Yi [.....] d'apaiser le vent.

[.....] [Demander à Yi] Shi<sup>a</sup> [d'apaiser le vent] [en lui offrant] un petit bœuf sacrificiel.

Durant cette troisième période, la variété des sacrifices dédiés à Yi Yin a diminué. Le sacrifice *sui* 歲, qui lui était associé dès la fin du règne de Wu Ding, lui est cependant toujours offert. Les sacrifices *you* 侑 et *shan* 鬯, autrefois si souvent pratiqués, ont quant à eux été quasiment abandonnés<sup>139</sup>. Malgré la réduction générale des sacrifices, le nombre de victimes animales, le cas échéant, pouvait encore être assez élevé, comme le montre l'énoncé n°27.

Par ailleurs, les rois Shang invitaient toujours Yi Yin à prendre part (*bin* 賓) aux sacrifices réservés aux ancêtres royaux, tels que Shang Jia 上甲 (énoncé n°28) et Da Yi 大乙, c'est-à-dire Cheng Tang (énoncé n°29). Même si le culte de Yi Yin avait décliné, son association aux ancêtres prestigieux de la lignée royale perdurait<sup>140</sup>. Au reste, du fait que la littérature transmise rapporte que Yi Yin fut le ministre de Cheng Tang, plusieurs spécialistes ont émis l'hypothèse que le lien entre ces deux personnages se perçoit dans les inscriptions oraculaires. Chang Kwang-chih ou encore David Keightley pour ne citer qu'eux, estiment que Cheng Tang et Yi Yin étaient spécifiquement associés lors des sacrifices, tandis que Sarah Allan ne partage pas cet avis<sup>141</sup>. D'autres chercheurs ont noté la proximité de Yi Yin avec les

<sup>136</sup> HJ 26955.

<sup>137</sup> HJ 27657.

<sup>138</sup> HJ 30259.

<sup>139</sup> Dans ce groupe d'inscriptions, nous n'avons relevé que deux occurrences du sacrifice *you* 侑 qui est d'ailleurs combiné au sacrifice *sui* 歲 dans les deux cas (HJ 27306 et HJ27653). Pour le sacrifice *shan* 鬯, voir HJ 27666.

<sup>140</sup> Sur les 42 pièces divinatoires examinées, neuf rapportent que Yi Yin fut invité à prendre part aux sacrifices offerts aux ancêtres royaux.

<sup>141</sup> Voir Chang Kwang-chih 1980, p. 177, Keightley, in Loewe et Shaughnessy (éd.) 1999, p. 254, et Allan 2015b.

deux ancêtres Shang Jia et Da Yi (Cheng Tang) à la fois, dont semblent effectivement témoigner les inscriptions oraculaires<sup>142</sup>.

Il convient par ailleurs de souligner que les sacrifices réservés à ces deux derniers esprits ancestraux étaient très nombreux et richement pourvus, du fait de leur position prédominante dans la hiérarchie sacrificielle des Shang, Shang Jia 上甲 en tant que premier ancêtre prédynastique et Da Yi 大乙 en tant que premier ancêtre dynastique. De plus, les Shang présentaient des sacrifices à leurs ancêtres en suivant un ordre préétabli<sup>143</sup>. Le plus souvent, la liste commençait avec Shang Jia ou Da Yi.

Au stade actuel, il semble difficile de confirmer une relation particulière entre Yi Yin et Da Yi dans le panthéon religieux des Shang, à partir du seul contenu des inscriptions oraculaires. Toutefois, l'association de Yi Yin à deux figures ancestrales prestigieuses des Shang – le fondateur de la lignée et le fondateur de la dynastie – n'est sans doute pas anodine. Ceci pourrait signifier que pour les Shang, Yi Yin était lui aussi une figure fondatrice. Cette hypothèse nous semble d'autant plus plausible que, de même que les sacrifices étaient souvent dédiés à une série d'ancêtres dont Shang Jia ou Da Yi prenaient la tête, Yi Yin pouvait lui aussi être cité en tant que premier dédicataire d'un sacrifice, comme nous l'avons vu plus haut avec les énoncés n°15, n°16 et n°17.

Pour terminer notre analyse, les énoncés n°30 et n°31 indiquent qu'à cette époque, le pouvoir d'influencer le vent et la pluie était encore attribué à Yi Yin. Bien que le culte rendu à Yi Yin se soit exprimé avec moins de vigueur que pendant la seconde période, ce dernier demeurait toujours un esprit puissant, que les membres de la cour des Shang sollicitaient, vénéraient et craignaient en même temps. Néanmoins, le déclin des sacrifices offerts à Yi Yin durant cette période qui s'étend jusqu'au règne de Wen Ding, montre que le culte associé à cet esprit s'estompa, voire disparut, à la fin des Shang, comme le signale par ailleurs l'absence de pièces divinatoires le mentionnant à l'époque des deux derniers souverains, Di Yi 帝乙 et Di Xin 帝辛.

Ceci étant, l'évolution générale du culte de Yi Yin s'accorde, dans les grandes lignes tout au moins, avec ce que nous connaissons de l'histoire de la pyro-ostéomancie durant la phase finale des Shang. Le culte de Yi Yin fut le plus développé à l'époque de Wu Ding et du court règne de son successeur Zu Geng, à l'instar de nombreux autres cultes dédiés aux esprits

<sup>142</sup> Voir par exemple *Xiaotun nandi jiagu kaoshi*, p. 64-65, Cai Zhemaoy 1987, p. 784-786, et Liu Fenghua 2009, p. 68.

<sup>143</sup> C'est ce que nous avons évoqué, dans la section précédente, lors de notre explication relative à la graphie *shi* 示 qui sert à désigner collectivement plusieurs esprits ancestraux.

ancestraux et autres divinités. Qu'il s'agisse des offrandes qui étaient présentées à Yi Yin, des pouvoirs qui lui étaient prêtés, ou des demandes qui lui étaient faites, tout ceci s'inscrit dans le cadre de la pratique religieuse à la cour des Shang dont témoignent les inscriptions datant du milieu du 13<sup>ème</sup> siècle au milieu du 12<sup>ème</sup> siècle avant notre ère environ. Le culte de Yi Yin semble s'être effacé de la religion officielle à l'époque de Di Yi et de Di Xin, dont les règnes se caractérisent par l'abandon de nombreux cultes et une réduction significative des sujets de divination. Durant les cinquante dernières années de la dynastie (première moitié du 11<sup>ème</sup> siècle), les demandes d'oracles concernaient encore parfois les rites, le vent et la pluie, mais elles portaient davantage sur la guerre et la chasse, et encore plus sur le caractère faste ou néfaste de la décade à venir<sup>144</sup>.

### **C. La place de Yi Yin au sein de la hiérarchie sacrificielle des Shang**

Les Shang, au plus tôt depuis l'époque de Wu Ding et jusqu'au règne de Wen Ding, adressaient régulièrement des sacrifices, parfois très opulents, à Yi Yin. À la fois vénéré et redouté, celui-ci était un esprit puissant, qui était cependant moins sollicité que les plus grands esprits ancestraux comme Shang Jia et Cheng Tang, ou les dieux du Fleuve et de la Montagne (He 河 et Yue 岳)<sup>145</sup>. En revanche, les Shang faisaient plus souvent appel à lui qu'aux deux « grands ancêtres » (*gao zu* 高祖), Nao 夔 et à Wang Hai 王亥, à qui ils prêtaient pourtant aussi de nombreux pouvoirs<sup>146</sup>.

Ce statut exceptionnel de Yi Yin dans les inscriptions interpelle et soulève la question de son lien éventuel avec le clan royal Zi 子. Les inscriptions oraculaires ne permettent nullement de déterminer les fonctions exactes de Yi Yin de son vivant, ni sa relation avec les ancêtres royaux, notamment Cheng Tang. Pour expliquer la position de Yi Yin au sein du panthéon religieux Shang, plusieurs hypothèses, qui s'appuient chacune à des degrés divers sur les inscriptions oraculaires et la littérature transmise, ont été avancées. Nous retiendrons ici celles qui ont été les plus discutées par les spécialistes.

---

<sup>144</sup> Venture, *in* Lagerwey (dir.) 2008, p. 86. Pour quelques réflexions concernant la nature et les raisons de cette évolution, voir Eno 2009, p. 83-85.

<sup>145</sup> Au sujet du nombre d'occurrences de ces noms dans les inscriptions, voir p. 158.

<sup>146</sup> Eno, *in* Lagerwey et Kalinowski (éd.) 2009, p. 60.

Pour commencer, il convient de mentionner les recherches de Chang Kwang-chih, qui a tenté de reconstruire la structure du lignage des Shang, lequel aurait été subdivisé en deux branches nommées respectivement « groupe *yi* 乙 » et « groupe *ding* 丁 ». D'après ce savant, le trône revenait alternativement à ces deux groupes, tandis que le calendrier fixait les dates des sacrifices destinés aux ancêtres de chacun d'entre eux. Cheng Tang aurait appartenu au groupe *yi* 乙, dont les membres recevaient des sacrifices aux jours *yi* 乙, *jia* 甲, *wu* 戊, *ji* 己, *geng* 庚 et *xin* 辛. Yi Yin aurait été l'ancêtre du groupe *ding* 丁, dont les membres étaient honorés les jours *ding* 丁, *bing* 丙, *ren* 壬, *geng* 庚 et *xin* 辛<sup>147</sup>. Les dénominations Yi Ding 伊丁 et Yi Ding (ren) 伊丁人 rappelleraient ainsi les jours spécifiquement dédiés au culte de Yi Yin. Toutefois, même si les inscriptions montrent que les cérémonies en l'honneur de Yi Yin se tenaient souvent les jours *ding*, il est difficile de confirmer un rapport entre ce personnage et ce jour précis du calendrier. En effet, de façon générale, les Shang privilégiaient souvent les jours *ding* pour leurs sacrifices. Les arguments de Chang Kwang-chih manquent donc de nous convaincre<sup>148</sup>.

L'idée selon laquelle le trône alternait entre les membres des deux groupes descendant de Cheng Tang et de Yi Yin respectivement, a toutefois inspiré d'autres chercheurs. Jiang Linchang par exemple, estime que les deux personnages étaient deux chefs de clan qui se partageaient le pouvoir. Le statut de Yi Yin aurait donc été équivalent, ou du moins analogue, à celui d'un roi<sup>149</sup>. Ceci éclairerait pourquoi Yi Yin occupait une position si élevée au sein de la hiérarchie culturelle des Shang. Mais en l'état actuel des connaissances, il est impossible de valider cette interprétation.

Une seconde hypothèse consiste à présumer qu'il existait à l'époque des Shang un clan Yi 伊, qui aurait été une branche collatérale du lignage royal. C'est notamment le point de vue soutenu par Xiao Liangqiong et Du Yong<sup>150</sup>. L'intégration de Yi Yin dans le calendrier sacrificiel des Shang ne serait donc pas surprenante, étant donné son apparentement à la famille régnante. Les chercheurs qui choisissent cette explication se basent essentiellement sur les inscriptions des Zhou occidentaux, qui mentionnent bien un clan Yi 伊, comme nous l'avons déjà signalé. Cette interprétation s'accorderait par ailleurs avec le principe exprimé

<sup>147</sup> Chang Kwang-chih 1973 (1983), p. 172-196.

<sup>148</sup> Pour une critique de l'interprétation de Chang Kwang-chih, voir Li Zhonglin 2005.

<sup>149</sup> Jiang Linchang 2006.

<sup>150</sup> Xiao Liangqiong 2001 et Du Yong 2015. Xiao Liangqiong pense que Yi Yin est le fondateur de cette branche collatérale, qui serait née suite à une alliance matrimoniale avec la famille royale des Shang. Sur ce point, cette hypothèse rejoint la troisième interprétation qui sera évoquée ci-dessous.

dans des textes plus tardifs tels que le *Zuozhuan*, dont les auteurs affirment qu'on ne peut offrir de sacrifices qu'à ses propres ancêtres<sup>151</sup>. Les rois Shang n'auraient donc pu rendre un culte à Yi Yin qu'à la seule condition que celui-ci ait appartenu à leur clan. Or, aucune donnée actuelle ne permet de rattacher Yi Yin au clan Yi 伊 de l'époque des Zhou et en outre, rien ne nous assure que le principe décrit dans le *Zuozhuan* était déjà valable à l'époque des Shang, soit environ mille ans avant la composition de cet ouvrage<sup>152</sup>.

Une troisième possibilité envisagée repose sur l'appartenance supposée de Yi Yin au lignage nommé You Shen 有侁 (parfois écrit 有莘) ou Shen 侁 (également écrit 莘), qui aurait été une branche du lignage de la dynastie Xia, dont faisait partie l'épouse de Cheng Tang<sup>153</sup>. Une alliance matrimoniale entre cette maison des You Shen et Cheng Tang aurait permis le renversement des Xia et l'établissement des Shang. Yi Yin serait donc un parent par alliance de la famille régnante des Shang, ce qui expliquerait son statut particulier dans le calendrier sacrificiel<sup>154</sup>. Cette hypothèse s'appuie essentiellement sur des textes transmis qui évoquent l'appartenance de l'épouse de Cheng Tang au lignage You Shen 有侁, dont descendaient les souverains des Xia. Tout ceci n'est pas du tout corroboré par les inscriptions oraculaires. Certes, une graphie *xian* 先, susceptible d'être une variante de *shen* 侁, est attestée dans ces inscriptions, où elle sert notamment à noter un nom de clan ou de lignage<sup>155</sup>. Mais aucun élément ne permet de rattacher Yi Yin à ce clan ou lignage *xian* 先 (ou *shen* 侁). Si plusieurs spécialistes ont adhéré à cette lecture, c'est sans doute parce que celle-ci permet d'établir une continuité entre les textes transmis et les inscriptions oraculaires<sup>156</sup>. De plus, cette hypothèse renvoie à une tradition plus tardive, qui voulait qu'une dynastie rende hommage à celle

<sup>151</sup> 神不歆非類，民不祀非族。« Les âmes des morts n'agrèent pas les offrandes de ceux qui ne sont pas leurs descendants. Le peuple ne présente d'offrandes qu'à ses ancêtres. » (*Zuozhuan*, « Xi gong 僖公 » 10.3, p. 334 ; trad. Couvreur). La même idée est énoncée dans un autre passage, voir *Zuozhuan*, « Xi gong 僖公 » 31.5, p. 487.

<sup>152</sup> Chang Yuzhi 2010, p. 399, Zhang Yongshan 2000.

<sup>153</sup> Chen Hong 2020.

<sup>154</sup> Cai Zhemao estime que Yi Yin, en raison de son apparentement à l'une des épouses de Tang, était considéré comme l'oncle maternel des princes royaux (Cai Zhemao 1987).

<sup>155</sup> *Jiaguwenzi gulin*, p. 824-829.

<sup>156</sup> Mayvis Marubbio adopte cette interprétation, tout en la développant de manière assez spéculative. Elle affirme par exemple que les offrandes dédiées à Yi Yin permettaient de maintenir le lien entre la lignée des Xia et celle des Shang (Marubbio 2000, p. 55). Une autre hypothèse principalement basée sur la littérature transmise est celle de Liu Zonghan, qui pense que Yi Yin et les rois Shang étaient apparentés du fait qu'ils descendaient du souverain mythique Shao Hao 少皞. Cette suggestion est très problématique, dans la mesure où elle relie des personnages historiques à des figures légendaires, à partir de témoignages textuels assez tardifs au demeurant (Liu Zonghan 2000).



qu'elle avait vaincue. En somme, la possibilité d'une relation directe ou indirecte entre Yi Yin et la lignée des Shang ne peut pas être exclue *a priori*, mais pour ce qui est d'un lien avec la dynastie Xia, dont l'historicité même est encore discutée, rien ne peut être affirmé.

Compte tenu des sources disponibles, il est donc difficile de confirmer l'existence d'une parenté, directe ou indirecte, entre Yi Yin et la famille des Shang. Mais comment expliquer la place privilégiée de Yi Yin dans le panthéon royal ? D'après David Keightley, les divinités et les ancêtres vénérés par les Shang se répartissent en six catégories : la divinité suprême Di 帝, les puissances de la nature, les « anciens seigneurs »<sup>157</sup>, les ancêtres prédynastiques, les ancêtres dynastiques masculins et les ancêtres dynastiques féminins<sup>158</sup>. Yi Yin aurait appartenu à la catégorie des « anciens seigneurs » qui réunissait des esprits recevant un traitement privilégié de la part des rois Shang, sans faire pour autant partie de la lignée royale. À l'inverse de Chang Kwang-chih, David Keightley pense que les « anciens seigneurs », à la différence des ancêtres dynastiques, n'avaient pas de noms de temple et n'étaient pas honorés selon un calendrier fixe. Cette hypothèse se contente donc d'inclure Yi Yin dans une catégorie spécifique au sein du panthéon religieux des Shang, mais dont les contours précis demeurent assez flous.

Sur la base exclusive du contenu des inscriptions oraculaires, il est certain que les Shang traitaient Yi Yin d'une manière semblable à leurs plus illustres ancêtres et aux principaux dieux et esprits de leur panthéon. Bien que l'appartenance de Yi Yin à la lignée royale ne puisse être démontrée, un élément, mis en évidence par Robert Eno, pourrait néanmoins appuyer cette hypothèse<sup>159</sup>. Nous avons fait état de quelques inscriptions, produites en contexte non-royal (à la cour d'un prince Shang) et mentionnant Yi Yin<sup>160</sup>. Or, les princes de la famille régnante n'offraient visiblement de sacrifices qu'à leurs esprits ancestraux ; leurs pièces divinatoires ne citent par exemple ni les dieux He 河 et Yue 岳, ni la divinité suprême Di 帝. Les cultes rendus par les princes Shang, ainsi que leurs demandes d'oracles se

<sup>157</sup> Nous traduisons ici l'expression anglaise « former Lords » utilisée par David Keightley, qui traduit le terme chinois *xian gong* 先公 communément employé dans les travaux académiques relatifs aux inscriptions oraculaires.

<sup>158</sup> Keightley in Loewe et Shaughnessy 1999, p. 253-255.

<sup>159</sup> Eno, in Lagerwey et Kalinowski (éd.) 2009, p. 61, n. 50.

<sup>160</sup> Il s'agit de quatre pièces divinatoires du groupe Zi 子 (HJ 21573, HJ 21574, HJ 21575, HJ 21576).

limitaient majoritairement – voire exclusivement – à ce qui était en relation avec leur propre lignage<sup>161</sup>.

Par conséquent, la question de l'apparentement direct ou indirect de Yi Yin au clan Zi 子 ne doit pas être totalement écartée. Du moins, il est plausible que les souverains Shang, à partir de l'époque de Wu Ding ou peut-être avant, aient rattaché Yi Yin à leur culte ancestral, non seulement pour le vénérer, mais sans doute aussi pour accroître leur propre prestige et renforcer la légitimité dynastique.

Quoi qu'il en soit, le souvenir de la place de Yi Yin au sein du panthéon religieux Shang a traversé les âges, comme en témoignent deux allusions dans des textes bien plus tardifs, qui furent composés vers la fin des Royaumes combattants. La première figure dans le poème « Interrogations au Ciel » (« Tianwen 天問 ») du *Chuci* 楚辭, qui est traditionnellement attribué à Qu Yuan 屈原 (env. 343-278), ministre du royaume de Chu :

初湯臣摯後茲承輔

何卒官湯尊食宗緒

Au tout début, Tang fit de Zhi (Yi Yin) son servant,

Puis le considéra comme son assistant.

Et ministre de Tang, comment, finalement,

Reçut-il, dans l'honneur, les nourritures ancestrales en présent ?<sup>162</sup>

La seconde allusion se trouve dans le *compendium* philosophique du *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 qui fut compilé sous le patronage de Lü Buwei 呂不韋 (mort en 235 avant notre ère), célèbre marchand originaire du pays de Han devenu chancelier de Qin :

祖伊尹世世享商。

Yi Yin fut traité comme un ancêtre et de génération en génération, il partagea les offrandes des Shang.<sup>163</sup>

Ces deux mentions, certes très brèves, montrent que jusqu'à la veille de la fondation impériale, les érudits avaient en mémoire les honneurs tout à fait remarquables dont avait bénéficié Yi Yin de la part des rois Shang.

<sup>161</sup> Eno, in Lagerwey et Kalinowski (éd.) 2009, p. 77-81.

<sup>162</sup> *Chuci*, « Tian wen », p. 99 ; trad. d'après Mathieu.

<sup>163</sup> *Lüshi chunqiu* XV.1.2, p. 844 ; notre traduction.

L'ensemble des éléments présentés dans cette partie suggèrent le rôle majeur que Yi Yin a dû jouer à la cour de son vivant<sup>164</sup>. La lecture des inscriptions oraculaires révèle que plus de trois siècles après sa mort, Yi Yin était vénéré au même titre que les plus grands esprits ancestraux et divinités du panthéon religieux de la famille royale. Il avait acquis de fait une stature légendaire qui semble avoir gagné en ampleur après l'époque des Shang et dont nous allons maintenant analyser les étapes de développement.

## II. La stature légendaire de Yi Yin après l'époque des Shang

La notoriété de Yi Yin, apparente dès les plus anciennes sources écrites chinoises, s'est maintenue au point que tout lettré traditionnel de la période impériale connaissait cette figure dont le souvenir avait été entretenu notamment grâce aux textes transmis de la période des Royaumes combattants et des Han. L'examen de cette littérature frappe par la diversité des dénominations de Yi Yin, phénomène déjà constaté avec les inscriptions Shang mais qui se manifeste autrement ici. En effet, la quasi-totalité des appellations attribuées à Yi Yin dans les textes reçus ne correspondent pas à celles attestées dans les inscriptions oraculaires.

Dans cette partie, nous commencerons par dresser un inventaire des dénominations du personnage après les Shang, qui mettra en lumière une évolution des usages à partir de l'époque des Zhou occidentaux. Nous passerons ensuite en revue les témoignages relatifs à Yi Yin dans la littérature transmise, afin de dégager les différentes étapes de la construction de la légende associée à cette figure, au cours du premier millénaire avant notre ère.

### A. Dénominations de Yi Yin

#### 1. Yi Yin 伊尹 et Yin 尹

Parmi la quinzaine de dénominations de Yi Yin identifiées dans les inscriptions oraculaires, seul le nom Yi Yin 伊尹 a été conservé après la période des Shang. Il s'agit en outre de la

---

<sup>164</sup> Ainsi que le souligne Gilles Boileau, « Ce statut inhabituel laisse supposer que de son vivant, ce personnage (Yi Yin) jouissait d'un grand pouvoir, dont l'origine et les modalités sont difficiles à cerner. Si les textes plus tardifs le mentionnant ne sont pas factuels, il ne faut pas exclure la transmission, sous forme éventuellement brouillée, de ce qu'on pourrait appeler une stature mythique, reflet d'un pouvoir reconnu et honoré d'abord par les Shang eux-mêmes puis après eux. » (Boileau 2013, p. 391).

dénomination la plus employée dans la littérature transmise, ce qui implique *a priori* que les Zhou l'ont héritée des Shang et l'ont transmise à leur tour.

Au milieu du 11<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, le dernier roi Shang fut renversé par les Zhou. Les souverains de la nouvelle dynastie conservèrent l'autorité sur leur territoire jusqu'au début du 8<sup>ème</sup> siècle, époque à laquelle les principautés qui composaient le pays commencèrent à affirmer leur indépendance. Cette première période de la dynastie Zhou est connue sous le nom de « Zhou occidentaux » (*Xi Zhou* 西周, env. 1046-771 av. n. è.). Deux types de documentations nous renseignent sur cette période : d'une part des inscriptions sur vases en bronze qui constituent des sources de première main, d'autre part des textes transmis par copies successives jusqu'à nos jours, qui représentent des sources de seconde main.

Le nom Yi Yin 伊尹 n'apparaît nullement dans les inscriptions sur vases en bronze des Zhou occidentaux, pourtant très nombreuses. Mais ceci n'étonne pas dans la mesure où les dédicataires de ces inscriptions étaient le plus souvent les ancêtres des commanditaires, dont la plupart étaient apparentés de près ou de loin à la maison royale. Les inscriptions sur bronze des Zhou avaient un but essentiellement commémoratif. Elles servaient à chanter les louanges des ancêtres des commanditaires et parfois aussi celles de la lignée royale, comme en témoignent plusieurs inscriptions qui retracent la généalogie des rois Zhou<sup>165</sup>. De façon plus marginale, quelques-unes évoquent les périodes antérieures à l'établissement de cette dynastie. On citera l'exemple d'une inscription faisant l'éloge de Yu le Grand (Da Yu 大禹), figure semi-légendaire qui aurait vécu bien avant l'époque des Zhou, et que la tradition considère comme le fondateur de la première dynastie royale des Xia<sup>166</sup>. Le souvenir des Shang n'apparaît en revanche qu'à travers des allusions à leur défaite face aux Zhou<sup>167</sup>. Aucune inscription des Zhou occidentaux ne mentionne les souverains ou les personnages éminents de la dynastie vaincue.

Du côté de la littérature transmise, le *Shangshu*, dont les plus anciennes parties ont vraisemblablement été composées au début de la période des Zhou occidentaux, fait référence à Yi Yin à plusieurs reprises. Par conséquent, même si le nom de Yi Yin ne figure pas sur les inscriptions des Zhou, ceux-ci en avaient bien conservé la mémoire. Toutefois, étant donné

<sup>165</sup> On pense notamment au « Shi Qiang pan 史牆盤 » (voir Shaughnessy 1991) et au « Mao gong ding 毛公鼎 » (voir Dobson 1962, p. 209-220).

<sup>166</sup> Il s'agit du « Bin gong xu 鬯公盥 » (voir Cook C. 2012, Xing Wen (trad. Chen Shu) 2012, ainsi que Chen Shu 2012).

<sup>167</sup> Voir par exemple le « Da Yu Ding 大盂鼎 » (Dobson 1962, p. 221-226) et le « Shi Qiang pan 史牆盤 » (Shaughnessy 1991).

que le *Shangshu* résulte d'une compilation de textes écrits et remaniés à différentes époques, sa datation fait l'objet de débats, qu'il convient d'évoquer ici afin de déterminer l'ancienneté des mentions de l'appellation Yi Yin 伊尹 dans cet ouvrage transmis.

En règle générale, les spécialistes estiment que la quasi-totalité des chapitres du *Shangshu* ayant trait à l'histoire des périodes antérieures aux Zhou, auraient été élaborés au plus tôt à l'époque des Royaumes combattants. Pour ce qui nous intéresse, la « Préface » (*xu* 序) du *guwen Shangshu* 古文尚書<sup>168</sup> attribue à Yi Yin sept textes qui sont inclus dans la section « Documents des Shang » (« Shang shu 商書 ») et qui portent les titres suivants : « Ru jiu 汝鳩 », « Ru fang 汝方 », « Tang shi 湯誓 », « Yi xun 伊訓 », « Si ming 肆命 », « Cu hou 徂后 », « Tai Jia 太甲 » (en trois chapitres) et « Xian you yi de 咸有一德 »<sup>169</sup>.

Quatre d'entre eux, le « Ru jiu 汝鳩 », le « Ru fang 汝方 », le « Si ming 肆命 » et le « Cu hou 徂后 », sont absents de la version transmise du *Shangshu*<sup>170</sup>, où figure en revanche un chapitre « Tang shi 湯誓 ». Or, ce dernier chapitre, dans sa version actuelle du moins, rapporte un serment qui aurait été prononcé par Cheng Tang devant ses hommes, alors que ce dernier s'apprêtait à attaquer le tyran Jie des Xia. Le texte ne mentionnant pas Yi Yin, nous ne pouvons le compter parmi les témoignages textuels en lien direct avec ce personnage. Quant aux chapitres « Yi xun 伊訓 », « Tai Jia 太甲 » et « Xian you yi de 咸有一德 », le *Shangshu* transmis comporte des textes ainsi titrés, mais qui sont considérés comme des apocryphes ne datant probablement que des premiers siècles de notre ère<sup>171</sup>. Par conséquent, malgré leur

<sup>168</sup> La datation et l'origine de cette « Préface » sont sujettes à discussion. D'après la tradition, celle-ci serait l'œuvre de Kong Anguo, qui aurait édité le *guwen Shangshu*, comme nous l'avons vu précédemment. Or, cet ouvrage a disparu à la fin de la dynastie Han pour réapparaître au 4<sup>ème</sup> siècle de notre ère, cette fois-ci accompagné d'une préface attribuée à Kong Anguo. Cette version en « écriture ancienne » a servi de texte standard du *Shangshu* pendant plusieurs siècles, avant que des lettrés de l'époque Song, notamment Zhu Xi 朱熹, soulèvent la question de son authenticité. Les débats se poursuivirent jusqu'à l'époque moderne, de nombreux érudits estimant que la plupart de ces chapitres dits en « écriture ancienne » étaient des apocryphes postérieurs à l'époque de Kong Anguo (Shaughnessy, in Loewe (éd.) 1993, p. 383). Sur la distinction entre le *guwen Shangshu* et le *jinwen Shangshu*, voir plus haut p. 19-21.

<sup>169</sup> Cette liste est la même que celle donnée par Sima Qian dans ses « Annales des Shang » (« Yin benji » 殷本紀) du *Shiji* 史記. Cette identité suggère que la « Préface » du *Shangshu* en « écriture ancienne » (*guwen Shangshu*) qui nous est parvenue, bien que probablement apocryphe, est néanmoins basée sur des sources remontant au moins à la dynastie Han.

<sup>170</sup> La version transmise du *Shangshu* correspond à la réunion des chapitres dits en « écriture moderne » (*jinwen* 今文) et en « écriture ancienne » (*guwen* 古文) de l'ouvrage. L'édition annotée du *Shangshu* de Qu Wanli présente séparément ces deux catégories de chapitres et offre une introduction synthétique sur la question (voir *Shangshu jishi*).

<sup>171</sup> Shaughnessy, in Loewe (éd.) 1993, p. 377.

rapport avec la figure de Yi Yin, ces écrits de composition tardive ne constituent pas des témoignages anciens de l'époque des Zhou occidentaux<sup>172</sup>.

Outre ces textes dont Yi Yin serait l'auteur d'après la « Préface » du *Shangshu*, le nom Yi Yin 伊尹 apparaît dans le chapitre « Jun shi 君奭 », qui est intégré dans la section « Zhou shu 周書 » (« Documents des Zhou ») de l'ouvrage. Les spécialistes estiment que les chapitres de cette section sont les plus anciens du *Shangshu*, mais seuls quelques-uns d'entre eux – parmi lesquels le « Jun shi 君奭 » –, remonteraient au début des Zhou occidentaux<sup>173</sup>.

Ce chapitre rapporte des paroles attribuées au duc de Zhou (Zhou gong 周公) s'adressant à son demi-frère le duc de Shao (Shao gong 召公), qui est appelé « seigneur Shi » (jun Shi 君奭) dans le texte. Le duc de Zhou, modèle d'intégrité et de loyauté dans la tradition chinoise, rappelle à son demi-frère les devoirs et les responsabilités des princes de la maison royale, qui faisaient alors également office de conseillers à la cour<sup>174</sup>. Il illustre son propos en prenant l'exemple des rois et des ministres de la dynastie Shang, qui est désignée ici sous le nom de Yin 殷, d'après l'usage habituel dans les textes des Zhou (y compris les inscriptions sur bronze) :

公曰：君奭！我聞在昔，成湯既受命，時則有若伊尹，格于皇天。在太甲，時則有若保衡。在太戊，時則有若伊陟、臣扈，格于上帝；巫咸，又王家。在祖乙，時則有若巫賢。在武丁，時則有若甘盤。率惟茲有陳，保又有殷。故殷禮陟配天，多歷年所。

<sup>172</sup> Nous avons déjà discuté du débat historique portant sur l'authenticité et l'ancienneté du *guwen Shangshu*, dont font partie le « Yi xun 伊訓 », le « Tai Jia 太甲 » et le « Xian you yi de 咸有一德 » (voir plus haut, p. 19-21 et n. 168 ci-dessus). Ces chapitres étaient considérés depuis l'époque des Song comme des écrits apocryphes, mais de nombreux spécialistes s'accordent désormais pour les faire remonter aux alentours de la fin des Royaumes combattants (voir *Shangshu jishi*, p. 4-7), notamment à la lumière de manuscrits du 4<sup>ème</sup> siècle qui relèvent possiblement de cette tradition ancienne du *Shangshu*. Ceci étant, qu'ils aient été composés durant les Royaumes combattants ou au début de l'époque impériale, aucun élément ne permet de dater ces textes de la période des Zhou occidentaux.

<sup>173</sup> Les chapitres du *Shangshu* qui auraient été composés au début des Zhou occidentaux sont les suivants : « Da gao 大誥 », « Kang gao 康誥 », « Jiu gao 酒誥 », « Luo gao 洛誥 », « Duo shi 多士 », « Jun shi 君奭 », « Duo fang 多方 ». Pour la question de la datation de ces chapitres, voir Dubs 1958, p. 223-231, Creel 1970a, p. 449-453, et Shaughnessy, in Loewe (éd.) 1993, p. 379. Au sujet de la datation du chapitre « Jun shi » en particulier, voir Liu Qiyu 2015, p. 1602-1603. En dehors des chapitres susmentionnés, d'autres sont aussi probablement des compositions de l'époque des Zhou. Voir Zhang Jinyu 2004, p. 4-7.

<sup>174</sup> À propos du contexte historique de ce discours du « Jun shi », voir Shaughnessy 1989 et Shaughnessy 1993.

Le duc dit : « Seigneur Shi, j'ai entendu dire que dans l'antiquité, lorsque Cheng Tang eut reçu le Mandat, il y eut à ce moment-là un homme comme Yi Yin, qui se conformait à l'auguste Ciel ; sous Tai Jia, un homme comme Bao Heng ; sous Tai Wu, des hommes tels que Yi Zhi et Chen Hu, qui se conformaient au Souverain d'en-haut, et un homme tel que Wu Xian<sup>a175</sup>, gouverneur de la maison royale ; sous Zu Yi, un homme tel que Wu Xian<sup>b</sup> ; sous Wu Ding, un homme tel que Gan Pan. Tous ces ministres rendirent des services signalés, conservèrent et réglèrent [la dynastie] Yin. C'est pourquoi dans les rites des Yin, ils furent promus et associés au Ciel, durant une longue suite d'années. »<sup>176</sup>

Le duc de Zhou encourage le duc de Shao à imiter les grands ministres de la dynastie Shang. Il insiste sur le rôle indispensable du ministre vis-à-vis du souverain, qui ne peut bien gouverner qu'en étant assisté par des hommes de valeur. Ainsi Cheng Tang a-t-il bénéficié de l'aide de Yi Yin. Le roi et son ministre sont ici tous deux rattachés à l'instance suprême du Ciel. En tant que bénéficiaire du Mandat que le Ciel lui a conféré, Cheng Tang en incarne la puissance d'action, alors que Yi Yin est le sage qui se conforme à son autorité morale (*ge yu huang Tian* 格于皇天). Le texte suggère par ailleurs que la concomitance entre l'obtention du Mandat céleste par Tang et la présence de Yi Yin à ses côtés n'est pas le fruit du hasard, comme si le Ciel avait délégué le ministre auprès du prince.

Le chapitre « Jun shi » du *Shangshu* représente la seule attestation du nom Yi Yin 伊尹 dans un texte daté des Zhou occidentaux. Le passage examiné montre qu'au temps des premiers souverains de la dynastie Zhou, Yi Yin était encore reconnu pour ses mérites et sa valeur morale, et étroitement associé au fondateur de la dynastie Shang, Cheng Tang. Notons par ailleurs que la dernière phrase du passage, signalant que les conseillers qui sont cités « furent promus et associés au Ciel » dans les « rites des Yin », pourrait se référer à la pratique consistant à offrir des sacrifices aux ministres (Yi Yin de façon certaine, ainsi que d'autres dont l'identité n'est pas déterminée), qui était en vigueur sous les Shang.

En outre, le chapitre « Jun shi » met en évidence le rôle politique de Yi Yin et révèle une dimension peu marquée dans les inscriptions des Shang. En effet, alors que ces dernières attestent de l'existence d'un culte de Yi Yin durant cette période, elles ne procurent pas d'informations quant aux fonctions remplies par ce personnage à la cour, du fait qu'elles ont

<sup>175</sup> Comme nous l'avons évoqué dans l'introduction de notre étude (p. 8-9), certains spécialistes pensent que le personnage nommé Wu Xian 巫咸 ici, serait celui qui est appelé Xian Wu 咸戊 dans les inscriptions oraculaires des Shang.

<sup>176</sup> *Shangshu* « Jun Shi », p. 209 ; trad. d'après Couvreur.

essentiellement trait à la vie et aux croyances religieuses d'alors. La connaissance que les Zhou avaient de Yi Yin était très certainement un legs des Shang, par l'intermédiaire de traditions autres que celles véhiculées par les inscriptions oraculaires. Ceci étant, on ne peut pas non plus exclure la possibilité que les Zhou aient quelque peu façonné le portrait de Yi Yin selon des conceptions qui leur étaient propres.

Le nom Yi Yin 伊尹, déjà bien attesté à la fin des Shang et hérité par les Zhou, est abondamment employé dans les textes reçus. Il figure notamment dans le chapitre « Wang hui jie 王會解 » du *Yi Zhou shu* 逸周書, un ouvrage analogue au *Shangshu* quant au contenu, mais dont la datation fait l'objet de débats<sup>177</sup>. On le retrouve aussi dans les écrits attribués aux « maîtres des Cent Écoles » (*zhuzi baijia* 諸子百家) et à leurs disciples. La majorité de ces textes, sous leur forme actuelle, ont été transmis depuis l'époque des Han, mais leur date de composition remonte à la période allant du 5<sup>ème</sup> au 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. Ainsi, bien qu'ils aient certainement subi des modifications au cours du temps, ils constituent pour l'essentiel un patrimoine littéraire des Royaumes combattants. Le nom Yi Yin 伊尹 apparaît dans les textes majeurs de cette époque : le *Lunyu* 論語, le *Mozi* 墨子, le *Mencius* 孟子, le *Zhuangzi* 莊子, le *Guanzi* 管子, le *Zhanguo ce* 戰國策, le *Xunzi* 荀子, le *Han Feizi* 韓非子, le *Zhushu jinian* 竹書紀年, le *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, le *Chuci* 楚辭<sup>178</sup>.

Un dernier point au sujet du nom Yi Yin 伊尹 mérite d'être souligné. L'appellation Yi 伊, qui correspond à l'abréviation de Yi Yin 伊尹 et qui présente de nombreuses occurrences dans les inscriptions oraculaires des Shang<sup>179</sup>, n'est quasiment pas attestée dans la littérature transmise<sup>180</sup>. En revanche, quelques textes transmis emploient l'abréviation Yin 尹 pour nommer Yi Yin, alors que dans les inscriptions des Shang et des Zhou, la graphie *yin* 尹 désigne invariablement un office. Yi Yin est ainsi appelé Yin 尹 dans deux chapitres apocryphes du *Shangshu* évoqués plus haut, le « Tai jia shang 太甲上 » et le « Xian you yi de 咸有一德 », ainsi que dans le chapitre « Ziyi 緇衣 » du *Liji*, qui témoigne justement de

<sup>177</sup> Voir Shaughnessy, in Loewe (éd.) 1993, p. 229-232, ainsi que Zhang Jinyu 2004, p. 7-8. Voir également plus haut, p. 65.

<sup>178</sup> Nous reviendrons sur ces textes et en citerons quelques passages dans la partie suivante qui est consacrée au développement de la légende de Yi Yin.

<sup>179</sup> Voir plus haut, p. 159-163.

<sup>180</sup> Comme signalé plus haut, la seule occurrence est celle du titre du chapitre « Yi xun 伊訓 » du *Shangshu*.



parallèles avec les deux derniers chapitres susmentionnés. De plus, nous aurons l'occasion de constater que cette dénomination Yin 尹 pour Yi Yin figure dans deux des manuscrits qui font l'objet de notre étude.

Huang Tingqi a émis une hypothèse au sujet de l'utilisation de l'appellation Yin 尹 dans les textes des Royaumes combattants. Il a tout d'abord observé que dans les inscriptions des Zhou occidentaux – notamment celles en lien avec des cérémonies d'investiture –, la graphie *yin* 尹 est parfois employée seule pour désigner un officier dont on connaît l'identité exacte. Dans ce cas, *yin* 尹 sert donc d'abréviation pour appeler une personne par sa fonction, alors son nom est omis. Le chercheur a par ailleurs noté que l'usage consistant à désigner un individu, non pas par son nom de famille ou son nom personnel, mais par son office ou son titre uniquement, était assez répandu à l'époque des Zhou occidentaux. Dans plusieurs chapitres anciens du *Shangshu* par exemple, le terme *gong* 公 (« le duc ») renvoie spécifiquement au duc de Zhou, tandis que le terme *wang* 王 (« le roi ») désigne le roi Cheng des Zhou (Zhou Cheng wang 周成王). Ainsi, lorsque l'identité de la personne évoquée ne faisait aucun doute, il ne semblait pas nécessaire de la nommer précisément. D'après Huang Tingqi, cet usage s'appliquerait de la même façon dans le cas de Yi Yin, car celui-ci était suffisamment connu pour être simplement appelé Yin 尹 dans les écrits des Royaumes combattants<sup>181</sup>.

Étant donné que Yi Yin n'est pas nommé Yin 尹 dans les inscriptions Shang et que, depuis l'époque des Zhou occidentaux tout au moins, une personne pouvait être désignée au moyen de son titre ou de son office uniquement, l'interprétation de Huang Tingqi est pertinente. Au reste, l'utilisation de Yin 尹 pour appeler Yi Yin signifie que les auteurs des Royaumes combattants ignoraient certainement que celui-ci n'avait jamais été nommé ainsi sous les Shang, le terme *yin* 尹 se référant exclusivement à une catégorie d'officiers de la cour à cette époque. Ces auteurs ne connaissaient pas non plus les autres dénominations de Yi Yin sous les Shang, telles que Yi Shi<sup>a</sup> 伊奭, Huang Shi<sup>a</sup> 黃奭 ou encore Huang Yin 黃尹, comme l'indique le fait qu'ils ne semblent jamais les avoir utilisées dans leurs écrits.

---

<sup>181</sup> Huang Tingqi 2013.

## 2. Bao Heng 保衡 et E Heng 阿衡

### a) Occurrences des dénominations

La littérature transmise témoigne de deux appellations assez proches l'une de l'autre, qui désigneraient *a priori* Yi Yin : tout d'abord Bao Heng 保衡 qui apparaît dans le chapitre « Jun Shi 君奭 » du *Shangshu*, ensuite E Heng 阿衡 qui figure dans l'ode « Chang fa 長發 » du *Shijing*, poème dont la composition remonterait aussi à l'époque des Zhou occidentaux. Examinons à nouveau le début du passage du chapitre « Jun Shi » cité plus haut :

Le duc dit : « Seigneur Shi, j'ai entendu dire que dans l'antiquité, lorsque Cheng Tang eut reçu le Mandat, il y eut à ce moment-là un homme comme Yi Yin, qui se conformait à l'auguste Ciel ; sous Tai Jia, un homme comme Bao Heng (.....)

Tai Jia 太甲, qui est clairement identifié dans les inscriptions oraculaires, aurait été le petit-fils de Cheng Tang<sup>182</sup>. Le « Jun shi » mentionne que pour régner, il aurait bénéficié de l'aide de Bao Heng 保衡, qui n'est autre que Yi Yin si l'on en croit les commentateurs anciens. Le lettré des Han, Zheng Xuan 鄭玄 (127-200), offrit une explication pour ce changement de dénomination d'une phrase à l'autre. D'après lui, Yi Yin 伊尹 était bien le nom (ou le titre) du ministre de Cheng Tang, le caractère *yin* 尹 ayant le sens de « gouverner ». Lorsque le jeune prince Tai Jia monta sur le trône, Yi Yin fut appelé Bao Heng 保衡, le caractère *bao* 保 signifiant « garder, protéger » et le caractère *heng* 衡 « balance ; mesurer », dénotant ainsi l'idée d'équilibre<sup>183</sup>. Yi Yin se serait donc vu conférer un nouveau nom, car il endossait désormais un autre rôle politique. Pour Cheng Tang, il avait principalement été un assistant, tandis que pour Tai Jia, il avait surtout été un protecteur. Plus tard, à l'époque des Tang, Kong Yingda 孔穎達 (574-648) considérait de même que Yi Yin 伊尹 et Bao Heng 保衡 étaient deux appellations données à Yi Yin à différents moments de

<sup>182</sup> Plusieurs textes transmis et les témoignages des inscriptions Shang semblent s'accorder sur ce point. Voir Keightley 1978, p. 185-186.

<sup>183</sup> Le commentaire de Zheng Xuan énonce : 至太甲改曰保衡, 保, 安也, 言天下所取安, 所取平。 « Arrivé [au règne de] Tai Jia, on changea [le nom de Yi Yin] pour Bao Heng. *Bao*, c'est "apaiser" ; [ce nom] exprime ce par quoi on apaise, on pacifie [le pays]. » (*Shangshu zhengyi*, p. 224 ; notre traduction). Un doute subsiste au sujet du caractère *heng* 衡, qui peut être compris comme une épithète ou comme un nom personnel.

sa vie<sup>184</sup>. Ainsi, pour les commentateurs anciens, Yi Yin aurait exercé en tant que ministre à la cour des Shang durant les règnes de Cheng Tang et de Tai Jia.

Bien que le nom Bao Heng 保衡 soit attesté dans un texte aussi ancien que le « Jun Shi », il a été très peu utilisé dans la littérature transmise des Royaumes combattants et des Han. Nous n'avons recensé que deux occurrences dans les textes : l'une dans un chapitre tardif et probablement apocryphe du *Shangshu*, le « Yue ming xia 說命下 », l'autre dans le *Zhushu jinian*<sup>185</sup>. La première occurrence retient notre attention en raison d'une analogie avec un passage du *Mengzi* : le contexte narratif des deux anecdotes est très semblable et les propos attribués à Bao Heng 保衡 dans le « Yue ming xia » font écho à ceux attribués à Yi Yin dans le *Mengzi*<sup>186</sup>. Ce parallèle signifie que Bao Heng désigne probablement Yi Yin dans les textes transmis, mais c'est surtout l'existence d'une autre appellation qui conforte cette interprétation.

<sup>184</sup> Kong Yingda écrit : 保衡、伊尹一人也，異時而別號。 « Bao Heng et Yi Yin sont une seule et même personne, qui fut appelée différemment selon les époques. » (*Shangshu zhengyi*, p. 224 ; notre traduction).

<sup>185</sup> *Shangshu jishi* « Yue ming xia », p. 318, *Zhushu jinian, juan shang*, p. 52. Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer ce dernier texte, qui aurait été découvert en 280 ou 281 de notre ère dans une tombe d'un roi de Wei 魏 ayant vécu au 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère (voir plus haut, p. 25-26). Ces *Annales* sont une chronique historique qui débute avec les empereurs mythiques et se termine en l'an 299 avant notre ère (Nivison, in Loewe (éd.) 1993, p. 39-47). Le manuscrit sur bambou retrouvé sous les Jin occidentaux a vraisemblablement disparu au cours des Tang, mais des transcriptions successives ont assuré la transmission du texte, dont il faut cependant distinguer la « version ancienne » (*guben* 古本) de la « version moderne » (*jinben* 今本). La version ancienne consiste en la réunion de citations du *Zhushu jinian* qui furent rapportées dans divers ouvrages transmis. La version moderne serait quant à elle apparue aux alentours du 14<sup>ème</sup> siècle, entre la fin de la dynastie Yuan et le milieu des Ming. Alors que de nombreux lettrés des Qing ne lui accordaient que peu de crédit, plusieurs historiens contemporains s'y sont intéressés. Certains d'entre eux estiment ainsi que la majeure partie de la version moderne des *Annales sur bambou* est authentique (voir par exemple Chen Li 1985, Shaughnessy 1986, et Nivison 1999). Pour un résumé des discussions, voir Shao Dongfang 2010, p. 1-16. L'appellation Bao Heng 保衡 figure justement dans cette version moderne.

<sup>186</sup> Les deux textes transmis relatent une anecdote qui se déroule quelques temps avant la fondation des Shang et dans laquelle Yi Yin (ou Bao Heng), après de longues hésitations, se résout à prêter ses services au prince Tang. Le « Yue ming xia » rapporte ainsi : 昔先正保衡作我先王，乃曰：予弗克俾厥后惟堯、舜，其心愧恥，若撻于市。一夫不獲，則曰：時予之辜。佑我烈祖，格于皇天。 « Autrefois Bao Heng, l'ancien chef [des officiers], forma mon aïeul (Cheng Tang). Il disait : “Si je ne parviens pas à faire de ce seigneur un autre Yao, un autre Shun, mon cœur en éprouvera autant de honte que si j'étais battu de verges sur la place publique.” Si un homme du peuple avait manqué de quelque chose, il aurait dit : “C'est ma faute.” Grâce à lui, mon illustre aïeul se conforma à l'auguste Ciel. » (*Shangshu jishi* « Yue ming xia », p. 318 ; trad. d'après Couvreur). De l'autre côté, le *Mengzi* prête le discours suivant à Yi Yin : 與我處畎畝之中，由是以樂堯舜之道，吾豈若使是君為堯舜之君哉？吾豈若使是民為堯舜之民哉？吾豈若於吾身親見之哉？ « Plutôt que rester aux champs et jouir de la Voie de Yao et de Shun, ne vaut-il pas mieux tenter de faire de ce prince un souverain digne de Yao et Shun ? Et de faire de ce peuple un peuple digne de Yao et Shun ? Et s'il m'était donné de voir de mes yeux ces transformations ? » (*Mengzi* V.A.7, p. 654 ; trad. d'après Lévy).

L'appellation *E Heng* 阿衡 apparaît dans une ode du *Shijing* 詩經, qui réunit plusieurs centaines de poèmes composés, d'après les spécialistes, entre la période des Zhou occidentaux et celle des Printemps et Automnes<sup>187</sup>. Les poèmes les plus anciens seraient ceux appartenant à la section des « odes sacrificielles » appelées *song* 頌<sup>188</sup>. Cette section se divise en trois parties : les odes sacrificielles des Zhou (« Zhou song 周頌 »), celles du pays de Lu (« Lu song 魯頌 ») et celles des Shang (« Shang song 商頌 »). Les études philologiques et linguistiques ont montré que ces odes sacrificielles sont vraisemblablement plus anciennes que celles des autres sections de l'ouvrage, mais la datation et l'origine de celles des Shang en particulier, sont sujettes à discussion.

D'après le commentaire du *Shijing* de la tradition de Mao (*Mao zhuan* 毛傳), les odes sacrificielles des Shang proviennent du pays de Song 宋, l'une des principautés des Printemps et Automnes réputée en raison de l'ascendance de ses seigneurs, qui descendaient de la lignée royale des Shang. Ces odes étaient, en l'occurrence, dédiées aux ancêtres lointains des princes de Song. À l'heure actuelle, certains chercheurs font remonter ces poèmes à une période plus ancienne, considérant que ceux-ci auraient été transmis depuis l'époque des Shang jusqu'aux Printemps et Automnes. Néanmoins, la majorité des spécialistes pensent que ces odes sacrificielles sont des compositions des Printemps et Automnes, qui relèvent de la tradition du pays de Song et donc, possiblement en amont, de celle des Shang<sup>189</sup>.

L'ode sacrificielle qui nous intéresse ici porte le titre « Chang fa 長發 ». Elle retrace les origines du clan royal des Shang et devait être chantée lors de cérémonies organisées par les princes de Song en l'honneur de leurs prestigieux et lointains aïeux. L'ode « Chang fa » débute par un éloge des ancêtres fondateurs de la lignée des Shang, qui décrit les hauts faits des plus illustres d'entre eux. Vient ensuite le récit de l'avènement de Cheng Tang, qui fut choisi par le Ciel pour instaurer un nouvel ordre, après avoir vaincu le souverain Jie des Xia et soumis les seigneurs rebelles. On trouve le passage suivant dans la dernière partie de l'ode :

昔在中葉，有震且業。  
允也天子，降予卿士。  
實維阿衡，實左右商王。

<sup>187</sup> Zhang Jinyu 2004, p. 2-3.

<sup>188</sup> Dobson 1964.

<sup>189</sup> Zhang Jinyu 2004, p. 3.

Autrefois, au milieu de la période<sup>190</sup>, [le monde] avait été ébranlé et mis en péril.  
 Mais le Ciel traita [Tang] comme son fils et lui envoya un ministre.  
 Ce fut E Heng, qui véritablement seconda le roi des Shang.<sup>191</sup>

D'après les commentateurs traditionnels, le ministre de Tang appelé E Heng ici est Yi Yin<sup>192</sup>. Le nom E Heng 阿衡 est composé de *e* 阿 dont l'un des sens est « pilier »<sup>193</sup>, et de *heng* 衡 qui signifie « balance ; mesurer ». À l'instar de Bao Heng, E Heng serait également une autre dénomination attribuée à Yi Yin, en raison des fonctions qu'il assura à la cour des Shang. La similitude entre les noms Bao Heng et E Heng, qui incluent tous deux le caractère *heng* 衡<sup>194</sup>, nous interpelle. Cependant, puisque le nom Yi Yin ne figure nullement dans l'ode « Chang fa », il faut se demander si l'appellation E Heng désigne bien la même personne.

Le portrait du ministre de Tang qui est dépeint dans cette ode rejoint la description du chapitre « Jun Shi » examiné plus haut. Ce chapitre du *Shangshu* comme l'ode du *Shijing* évoquent un homme qui était non seulement le parfait bras droit du souverain<sup>195</sup>, mais qui possédait aussi un lien étroit avec le Ciel. Par ailleurs, l'ensemble de la littérature transmise associe de manière systématique Cheng Tang à Yi Yin, et jamais à un autre ministre<sup>196</sup>. Tous ces éléments convergents nous incitent à penser que Bao Heng 保衡 (« protecteur et balance ») et E Heng 阿衡 (« pilier et balance ») sont deux dénominations alternatives de Yi Yin dans la littérature transmise.

Autre point notable de l'ode du *Shijing*, E Heng (Yi Yin) est le seul ministre mentionné dans l'ode, tout comme – rappelons-le –, il fut le seul ministre à avoir reçu un traitement égal à celui des ancêtres royaux lors des sacrifices pratiqués par les Shang. Ainsi, à l'instar des inscriptions oraculaires, le poème associe spécifiquement Yi Yin aux ancêtres pré-dynastiques et dynastiques de la lignée. Par conséquent, même si la mise par écrit de l'ode « Chang fa » date probablement de l'époque des Zhou occidentaux, la place accordée à Yi Yin dans ce

<sup>190</sup> Il faut sans doute comprendre l'expression « milieu de la période » (*zhong ye* 中葉) en fonction de la naissance du lignage des Shang, soit plusieurs siècles avant la fondation dynastique. La « période » en question couvre donc à la fois les temps pré-dynastiques et dynastiques des Shang.

<sup>191</sup> *Shijing* IV.3.4, ode 304, p. 1039 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>192</sup> *Maoshi zhengyi*, p. 1460-1461.

<sup>193</sup> *Guxun huizuan*, p. 2416.

<sup>194</sup> Pour E Heng comme pour Bao Heng, le caractère *heng* 衡 pourrait être une épithète qualifiant Yi Yin ou un nom personnel.

<sup>195</sup> Le poème rapporte littéralement qu'il était « à la droite et à la gauche du roi Shang » (*zuoyou Shang wang* 左右商王). L'expression « gauche et droite », qui signifie « seconder, assister », est employée dans les textes anciens pour qualifier le rôle des ministres auprès du souverain.

<sup>196</sup> Nous aurons l'occasion de constater cela dans la suite de ce chapitre.

poème corrobore le témoignage des inscriptions Shang. La continuité entre les Shang et les Zhou ressort ainsi.

Outre l'occurrence du *Shijing*, Yi Yin est nommé E Heng dans deux chapitres apocryphes du *Shangshu* : le « Tai Jia shang 太甲上 » et le « Yue ming xia 說命下 », où l'appellation Bao Heng est aussi utilisée<sup>197</sup>. Au reste, la dénomination E Heng semble avoir été plutôt en vogue sous les Han. Elle apparaît en effet dans plusieurs textes majeurs de cette époque : le *Shiji* 史記, le *Fayan* 法言 de Yang Xiong 揚雄 (53 av. n. è.-18 de n. è.), le *Shuowen jiezi*, le *Han shu*, ainsi que le *Fengsu tongyi* 風俗通義<sup>198</sup>.

### b) Origine des dénominations

Comparées à celles du nom Yi Yin 伊尹, les occurrences de Bao Heng 保衡 et de E Heng 阿衡 sont peu nombreuses, malgré l'ancienneté apparente de ces appellations. Il faut maintenant s'interroger sur l'origine et la signification de ces dénominations, qui ne sont nullement attestées dans les inscriptions oraculaires des Shang.

Nous avons noté plus haut que les commentateurs anciens considèrent que Bao Heng 保衡 et E Heng 阿衡 sont deux noms alternatifs, ou plutôt deux titres, de Yi Yin. Zheng Xuan et à sa suite Kong Yingda comprenaient l'appellation Bao Heng 保衡 comme un autre titre donné à Yi Yin lorsque celui-ci assura la régence à l'époque de Tai Jia 太甲. Le terme *bao* 保 « protecteur, gardien », qui correspond à un titre officiel dans la Chine ancienne, ferait ainsi référence à la fonction exercée par Yi Yin à ce moment-là<sup>199</sup>. L'identification de E Heng avec Yi Yin remonterait quant à elle à l'historien Sima Qian, qui affirmait que « Yi Yin avait pour nom personnel E Heng » (*Yi Yin ming E Heng* 伊尹名阿衡)<sup>200</sup>. Un peu plus tard, Zheng Xuan interprétait E Heng comme un titre officiel porté par Yi Yin, tout comme Bao Heng. Il proposait en outre de gloser le caractère *e* 阿 au moyen de *yi* 倚 « s'appuyer, reposer sur », et le caractère *heng* 衡 au moyen de *ping* 平 « pacifier »<sup>201</sup>. L'appellation E Heng renverrait

<sup>197</sup> *Shangshu jishi* « Tai Jia shang », p. 315 et « Yue ming xia », p. 319.

<sup>198</sup> Voir *Shiji* 3.5, p. 123, *Fayan* 13.9, p. 559, *SWJZ* VIII.1, p. 159, *Han shu* 22, p. 1071, *Fengsu tongyi* I.5, p. 357.

<sup>199</sup> Dans le chapitre apocryphe « Tai Jia zhong 太甲中 » du *Shangshu*, Tai Jia parle de Yi Yin en employant le terme *shi bao* 師保, qui signifie « précepteur » (*Shangshu jishi* « Tai Jia zhong », p. 316).

<sup>200</sup> *Shiji* 3.5, p. 123 ; trad. d'après Chavannes.

<sup>201</sup> 阿, 倚。衡, 平也。伊尹, 湯所依倚而取平。 « E, [c'est] "s'appuyer". Heng, c'est "pacifier". Yi Yin est celui sur qui Tang s'est appuyé afin de pacifier [le pays]. » (*Maoshi zhengyi*, p. 627 ; notre traduction).

donc à l'image d'un support permettant d'assurer la stabilité ; dans le contexte politique, on pourrait la traduire par « pilier de l'État ».

Les érudits et les spécialistes modernes ont suivi les commentateurs anciens, en essayant de saisir la signification précise de ces titres. À l'époque des Han, Zheng Xuan avait rapproché la dénomination Bao Heng 保衡 du titre « Bao 保 », qui représentait l'un des trois offices appelés de façon générique « les Trois ducs » (*san gong* 三公)<sup>202</sup>. D'après le chapitre « Zhou guan 周官 » (« Officiers des Zhou ») du *Shangshu*, les « Trois ducs », à savoir le *Tai shi* 太師 « grand commandant » (ou « grand maître »), le *Tai fu* 太傅 « grand assistant » et le *Tai bao* 太保 « grand protecteur », étaient les plus grands officiers de la cour des Zhou.

Cette piste fut récemment reprise par Mayvis Marubbio, qui défendit la thèse d'un lien entre les titres Bao Heng 保衡 et Bao 保. La spécialiste s'appuyait notamment sur des passages tirés du *Mozi* et du *Zhanguo ce*, qui relatent que Yi Yin aurait été élevé au rang de « Trois ducs », *san gong* 三公<sup>203</sup>. Elle en conclut que les Zhou auraient attribué ce titre à Yi Yin, car celui-ci avait exercé les plus hautes fonctions dans l'appareil gouvernemental des Shang, ayant cumulé des fonctions équivalentes à celles du *Tai shi* 太師, du *Tai fu* 太傅 et du *Tai bao* 太保<sup>204</sup>. L'hypothèse est envisageable, mais encore faudrait-il en savoir davantage concernant les fonctions exercées par Yi Yin de son vivant. Au reste, contrairement à ce qu'affirme Mayvis Marubbio, le ministre de Tang n'est pas associé aux deux autres titres (*Tai shi* 太師 et *Tai fu* 太傅) dans les textes transmis<sup>205</sup>.

D'autre part, il convient de rappeler que des paléographes ont rapproché les appellations Bao Heng 保衡 et E Heng 阿衡 du nom Huang Yin 黃尹, qui est attesté dans les inscriptions oraculaires des Shang et qui constitue un autre nom de Yi Yin<sup>206</sup>. Dans ces inscriptions, la graphie *huang* 黃 pouvait en effet servir d'emprunt phonétique pour *heng* 衡, ceci laissant

<sup>202</sup> *Shangshu zhengyi*, p. 442.

<sup>203</sup> *Mozi* 10.3, p. 97, *Zhanguo ce* 21.12, p. 1108.

<sup>204</sup> Les inscriptions des Shang n'attestent pas du tout de cette nomenclature, même si on y retrouve le terme *san gong* 三公. Or, celui-ci ne correspond pas à un titre mais sert à désigner un groupe d'esprits ancestraux. Sur cette question, voir Cai Zhemao 2015.

<sup>205</sup> Dans son argumentation (Marubbio 2000, p. 151-153), Mayvis Marubbio cite – de façon erronée – un passage du *Mozi* qui décrit Yi Yin comme un *shipu* 師僕 ou « maître des domestiques » (*Mozi* 10.3, p. 97), et nullement comme un « maître » (*shi* 師), encore moins comme un *Tai shi* 太師. Elle rapporte également un passage du *Hou Han shu* (*Histoire des Han postérieurs*) évoquant simplement le fait que Yi Yin a « assisté » (*fu* 輔) les Shang ; celui-ci n'est donc qualifié ni d'« assistant » (*fu* 傅), ni de *Tai fu* 太傅 (*Hou Han shu* 29, p. 1024).

<sup>206</sup> Voir plus haut p. 163-164.

supposer un lien entre les dénominations de Yi Yin dans les textes transmis (Bao Heng et E Heng) et celles dans les inscriptions oraculaires (Huang Yin 黃尹, Huang Shi<sup>a</sup> 黃奭, etc.).

Par conséquent, même si traditionnellement, la graphie *heng* 衡 « balance ; mesurer » commune aux appellations Bao Heng et E Heng, a plutôt été comprise comme une épithète qualifiant Yi Yin, on ne peut exclure l'éventualité qu'elle corresponde en réalité à un nom personnel, qui était écrit Huang 黃 à l'origine. Dans ce cas, le nom écrit Huang Yin 黃尹 dans les inscriptions des Shang aurait évolué pour devenir Bao Heng 保衡 et E Heng 阿衡 à partir des Zhou occidentaux, par l'adjonction des termes *bao* 保 (« protecteur ») et *e* 阿 (« pilier ») au nom Heng 衡<sup>207</sup>. Suivant cette interprétation, Huang 黃 et Heng 衡 seraient donc des noms personnels, tandis que yin 尹, bao 保 et e 阿 correspondraient à des noms d'office. Malgré leur pertinence, ces interprétations portant sur la signification des diverses désignations de Yi Yin nécessiteraient toutefois d'être étayées par des arguments supplémentaires.

Ceci étant, les anecdotes évoquant les dénommés Bao Heng 保衡 et E Heng 阿衡, ainsi que le rôle et la personnalité qui leur sont attachés, incitent à penser qu'il s'agit bien de Yi Yin. Celui-ci aurait donc été désigné de différentes façons dès les plus anciens textes transmis. Ce phénomène, perçu ici dans le cadre de la littérature transmise, est analogue à ce que nous avons observé dans les inscriptions oraculaires, où Yi Yin 伊尹 et Huang Yin 黃尹<sup>208</sup> reçoivent les mêmes sacrifices et sont dotés des mêmes attributs. L'usage des Shang consistant à nommer Yi Yin de plusieurs manières, se serait donc perpétué aux époques ultérieures, mais au moyen d'autres appellations<sup>209</sup>.

<sup>207</sup> Comme nous l'avons précisé précédemment, plusieurs spécialistes tels que Tang Lan, Chen Mengjia et Qu Wanli, estiment que Huang Yin et Bao Heng sont une même personne, mais qu'il ne s'agit pas de Yi Yin.

<sup>208</sup> Tous les esprits désignés au moyen d'un nom de la série Yi 伊 ou de la série Huang 黃.

<sup>209</sup> Ou, d'une autre manière, on peut supposer que c'est la nature du service rendu par le conseiller qui s'est transmise et stabilisée, puis a été attribuée à différents personnages. Des confusions sont donc susceptibles de se produire au fil du temps, une même dénomination pouvant ainsi être employée pour désigner des figures distinctes à l'origine. En l'occurrence, il se peut que l'appellation Bao Heng 保衡 ait aussi été donnée à un ministre du roi Wu Ding 武丁, comme en témoigne notamment le manuscrit « Liang chen 良臣 » du corpus de Tsinghua (QHZZ 2012, p. 157).



## 3. Yi xiaochen 伊小臣 et Xiaochen 小臣

En dehors de Bao Heng 保衡 et E Heng 阿衡 dont l'origine remonte probablement aux Zhou occidentaux, l'une des appellations courantes de Yi Yin dans la littérature transmise est Xiaochen 小臣, dont la traduction serait « petit officier », « officier subalterne » ou encore « petit serviteur »<sup>210</sup>. Ce terme est connu dès l'époque des inscriptions Shang, mais ce n'est qu'à partir des Zhou orientaux qu'il servit à désigner Yi Yin. La première attestation de l'appellation Xiaochen 小臣 pour nommer Yi Yin apparaît dans plusieurs inscriptions des Printemps et Automnes, qui furent mises au jour durant la dynastie Song 宋 (960-1276).

La période des Song du Nord (960-1126) fut propice à la découverte de bronzes pré-impériaux, à l'initiative de nombreux lettrés férus d'antiquités. On doit à ces derniers de nombreux ouvrages, où ils prirent soin de consigner et de reproduire les bronzes anciens, ainsi que les inscriptions figurant sur ces objets. L'un de ces ouvrages, le *Xuanhe bogutu* 宣和博古圖 de Wang Fu 王黼 (1079-1126), mentionne l'existence de cloches appelées *Qi hou bozhong* 齊侯罇鐘, et propose des reproductions des objets et de leurs inscriptions qui comportent jusqu'à 500 caractères<sup>211</sup>. Un peu plus tard, sous les Song du Sud (1127-1279), le *Xiaotang ji gulu* 嘯堂集古錄 de Wang Qiu 王球 (12<sup>ème</sup> s.) et le *Lidai zhong ding yiqi kuanshi fatie* 歷代鐘鼎彝器款識法帖 de Xie Shangong 薛尚功 (12<sup>ème</sup> s.), recensent également ces cloches<sup>212</sup>. À l'heure actuelle, celles-ci sont plutôt connues sous le nom de « Shu Yi bo 叔夷罇 » et « Shu yi zhong 叔夷鐘 », d'après le nom de leur commanditaire, un dénommé Shu Yi 叔夷, qui est cité dans les inscriptions<sup>213</sup>.

Les cloches, aujourd'hui toutes disparues, auraient été découvertes en 1123 sur le territoire de l'ancienne principauté de Qi 齊, près de la ville de Linzi 臨淄 au centre de la province du Shandong 山東. L'ensemble aurait été composé à l'origine d'une cloche de type

<sup>210</sup> Le terme *chen* 臣 signifie à la fois « serviteur », « officier » et « ministre » (voir *Guxun Huizuan*, p. 1877).

<sup>211</sup> *Chongxiu Xuanhe bogutu*, p. 846-851.

<sup>212</sup> *Xiaotang ji gulu*, p. 73-77, *Lidai zhong ding yiqi kuanshi fatie*, p. 557-566.

<sup>213</sup> Pour l'édition moderne de ces inscriptions, voir JC 285 (« Shu Yi bo 叔夷罇 ») et JC 276 (« Shu yi zhong 叔夷鐘 »). Ces cloches sont aussi appelées *Shu shi bo* 叔尸罇 et *Shu shi zhong* 叔尸鐘, *Shu gong bo* 叔弓罇 et *Shu gong zhong* 叔弓鐘, selon la lecture choisie pour la seconde graphie du nom du commanditaire. La plupart des spécialistes ont adopté la lecture *Yi* 夷, à la suite de Guo Moruo (voir Guo Moruo 1934 (1982), p. 203-209).

*bo* 罇 et de plusieurs de type *zhong* 鐘<sup>214</sup>, qui étaient toutes ornées d'inscriptions. D'après Guo Moruo, leur commanditaire Shu Yi 叔夷 descendait du duc Mu de Song (Song Mu gong 宋穆公, m. 720 av. n. è.) et fut ministre à la cour du duc Ling de Qi (Qi Ling gong 齊靈公, r. 581-554)<sup>215</sup>. Les cloches dateraient donc de la première moitié du 6<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. Elles constituent de précieux documents historiques, d'autant plus que les inscriptions d'une telle longueur étaient rares sous les Printemps et Automnes<sup>216</sup>. D'après les copies qui nous sont parvenues, l'inscription figure dans son intégralité sur la cloche *bo* 罇, mais en partie seulement sur les cloches *zhong* 鐘. Le *Lidai zhong ding yiqi kuanshi fatie* rapporte que le texte a été reproduit une première fois en entier sur les sept premières cloches *zhong* et une seconde fois, de façon incomplète, sur les six suivantes<sup>217</sup>.

L'inscription commémore les succès de Shu Yi alors que celui-ci exerçait à la cour de Qi. Outre une description des accomplissements du ministre – en particulier sa victoire sur le pays de Cai 蔡 – et des récompenses reçues de la part du duc de Qi, le texte est l'occasion pour cet homme originaire du pays de Song de louer ses ancêtres lointains, c'est-à-dire les souverains de la dynastie Shang. Un passage de l'inscription célèbre ainsi la mémoire de son aïeul Cheng Tang, qui bénéficia de l'aide de son ministre Yi Yin :

尸（夷） 箕（典）其先舊及其高祖，虞虞（赫赫）成唐（湯），又（有）敢（嚴）才（在）帝所。塽（溥）受天命，劓（翦）伐顛（夏）后，斃（敗）桀（厥）纘（靈）師。伊少（小）臣佳（唯）輔（輔），咸有九州，處禹（禹）之堵（土）。<sup>218</sup>

[Moi] Yi, je prends modèle sur mes prédécesseurs et mon grand ancêtre, le majestueux Cheng Tang, qui siège avec gravité dans la résidence [du Souverain] Di. [Cheng Tang] reçut le Mandat céleste, lança une expédition punitive contre le seigneur des Xia, dont il

<sup>214</sup> Le *Xuanhe bogutu* recense quatre cloches *zhong*, le *Xiaotang ji gulu* cinq, et le *Lidai zhong ding yiqi kuanshi fatie* treize.

<sup>215</sup> Guo Moruo 1934 (1982), p. 203-204.

<sup>216</sup> À titre comparatif, la célèbre inscription du « Mao gong ding 毛公鼎 » de l'époque des Zhou occidentaux comporte 500 caractères.

<sup>217</sup> *Lidai zhong ding yiqi kuanshi fatie*, p. 561-566. Dans cet ouvrage, le texte fondu sur la cloche *bo* comprend 492 caractères, tandis que celui réparti sur les sept premières cloches *zhong* en comporte 501.

<sup>218</sup> « Shu Yi bo 叔夷罇 », JC 285. Nous nous basons sur la transcription du *Yin Zhou jinwen jicheng yinde*, p. 13-14. Voir aussi *Yin Zhou jinwen jicheng shiwen*, p. 250-253.

démolit les armées prodigieuses. Grâce au « petit officier » Yi qui l'avait assisté, il prit complètement possession des neuf provinces et occupa les terres de Yu.<sup>219</sup>

Après la conquête des Shang par les Zhou, les descendants de la lignée royale déchue reçurent en apanage les terres du pays de Song, où ils purent perpétuer leur culte ancestral. À l'instar de l'ode « Chang fa » qui était probablement chantée lors des sacrifices dédiés aux ancêtres lointains des ducs de Song, l'inscription des cloches de Shu Yi illustre à nouveau comment les membres de cette lignée avaient entretenu la mémoire de leurs aïeux de la dynastie Shang. Aussi Shu Yi, en tant que descendant du duc Mu de Song, se réclamait naturellement de l'héritage de Cheng Tang, qui avait vécu environ mille ans plus tôt. Dans le passage cité ci-dessus, le ministre de Qi rappelle les œuvres de son illustre ancêtre, tout en se comparant implicitement à lui. De même que Cheng Tang avait renversé le roi des Xia, lui avait puni le prince de Cai. Dans son éloge, Shu Yi souligne aussi les contributions de Yi Yin, sans qui le prince Tang n'aurait pu imposer son autorité sur l'ensemble du territoire.

Nous avons observé précédemment, avec le chapitre « Jun shi » du *Shangshu* et l'ode « Chang fa » du *Shijing*, que les Zhou occidentaux considéraient que Yi Yin avait joué un rôle politique majeur dans la fondation dynastique des Shang. L'inscription des cloches de Shu Yi montre que l'image de Yi Yin en tant qu'auxiliaire du souverain s'est maintenue aux époques ultérieures, en particulier chez les descendants lointains des Shang du pays de Song.

Examinons maintenant la dénomination de Yi Yin dans l'inscription de Shu Yi : 伊少臣. Ces trois graphies sont transcrites *Yi xiaochen* 伊少(小)臣<sup>220</sup>. Cette appellation n'est attestée ni dans les inscriptions oraculaires des Shang ni dans les textes transmis des Zhou occidentaux. On peut donc se demander à juste titre s'il s'agit bien de Yi Yin. Or, comme nous l'avons observé dans la première partie de ce chapitre, le caractère *Yi* 伊, qui correspond vraisemblablement à un nom personnel, est très souvent employé seul pour nommer Yi Yin dans les inscriptions Shang. Il paraît donc fort probable que dans l'appellation *Yi xiaochen* 伊小臣, le caractère *Yi* 伊 désigne spécifiquement Yi Yin. De plus, la description du personnage dans l'inscription de Shu Yi s'accorde tout à fait avec le contenu du chapitre « Jun shi » et de

<sup>219</sup> D'après la tradition, les « neuf provinces » (*jiu zhou* 九州) sont les neuf circonscriptions instituées par Yu le Grand (Da Yu 大禹), fondateur des Xia.

<sup>220</sup> JC 285.

l'ode « Chang fa » : il est question, dans tous ces textes, du ministre qui a soutenu Cheng Tang dans son accession au pouvoir.

Notre attention se porte ensuite sur le terme *xiaochen* 小臣, qui désignait un office à l'époque des Shang, mais qui se trouve associé pour la première fois à Yi Yin. À l'époque des Shang, les *xiaochen* 小臣 formaient une catégorie d'officiers bien représentés à la cour<sup>221</sup>. Ils pouvaient assumer diverses tâches et missions, et leur position dans la hiérarchie variait également : certains avaient un statut élevé, d'autres un statut assez bas. Cette différence s'explique probablement par l'ascendance clanique de chacun<sup>222</sup>. La situation fut globalement la même durant la période suivante. Plusieurs inscriptions datant du début ou du milieu des Zhou occidentaux, furent commandées par des *xiaochen* au statut élevé, tandis que d'autres *xiaochen* ne bénéficiaient pas de tels privilèges<sup>223</sup>. C'est à partir de la fin des Zhou occidentaux que la définition se restreignit : les *xiaochen* n'occupaient alors plus que le bas de l'échelle sociale. Le phénomène se poursuivit sous les Printemps et Automnes, période durant laquelle les *xiaochen* avaient un statut clairement inférieur, même s'ils pouvaient encore se voir attribuer de nombreuses charges. Durant les Royaumes combattants enfin, le titre *xiaochen* ne correspondait plus qu'à un office subalterne de l'appareil administratif<sup>224</sup>.

L'utilisation de ce terme pour qualifier Yi Yin dans l'inscription de Shu Yi surprend, d'une part parce qu'il ne fut jamais appelé ainsi dans les inscriptions Shang, d'autre part parce qu'à l'époque où les cloches furent fondues, les *xiaochen* ne pouvaient déjà plus jouir d'une position éminente au sein de la hiérarchie. D'après nous, il s'est certainement produit une confusion chez les auteurs de l'inscription.

De toute évidence, les princes de Song avaient gardé le souvenir des grandes œuvres de leurs ancêtres lointains, mais ils ne connaissaient pas le titre exact porté par Yi Yin de son vivant. Se rappelant peut-être que les *xiaochen* pouvaient bénéficier d'un statut très élevé à l'époque des Shang, il se peut qu'ils aient choisi d'attribuer ce titre, de manière rétrospective, à celui qui avait été le ministre de leur aïeul Cheng Tang. Même si cette hypothèse ne peut être confirmée à l'heure actuelle, il nous paraît peu probable que dans l'inscription des cloches de Shu Yi, le terme *xiaochen* 小臣 doive être compris selon l'usage des Printemps et Automnes. L'acception attachée à ce terme dans l'inscription se rapproche certainement

<sup>221</sup> *Jianming jiauwen cidian*, p. 73-74.

<sup>222</sup> Sur le statut des *xiaochen* sous les Shang, voir Zhou Yan 2000 et Wang Jinfeng 2014.

<sup>223</sup> *Jinwen changyong zidian*, p. 75, *Jianming jinwen cidian*, p. 34, ainsi que Zhang Yachu et Liu Yu 2004, p. 45.

<sup>224</sup> Pour une synthèse sur l'évolution du statut des *xiaochen* à l'époque pré-impériale et un récapitulatif des différentes interprétations de ce titre, voir Zhou Yan 2000.

davantage de celle des Shang ou des Zhou occidentaux<sup>225</sup>. C'est pourquoi dans notre traduction de l'inscription, nous écrivons « petit officier » entre guillemets, afin de souligner que la signification de ce terme, dans ce contexte précis, est assez incertaine.

Dans la littérature transmise des Royaumes combattants, le terme *xiaochen* 小臣 sert parfois à désigner Yi Yin. Cet emploi est vraisemblablement lié à la dénomination Yi xiaochen 伊小臣, dont atteste l'inscription de Shu Yi de la première moitié du 6<sup>ème</sup> siècle.

Les occurrences de l'appellation *xiaochen* 小臣 dans les textes transmis des Royaumes combattants sont moins nombreuses que celles de Yi Yin 伊尹, mais à peu près égales à celles de Bao Heng 保衡 et de E Heng 阿衡. En comparaison avec les textes où figurent ces deux dernières, les écrits où Yi Yin est nommé *xiaochen*, posent moins de problèmes de datation. Il s'agit en l'occurrence du *Mozi*, du *Chuci* et du *Lüshi chungiu*<sup>226</sup>. La date de composition d'une grande partie du *Mozi* se situe entre le 5<sup>ème</sup> et le 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, tandis que le *Chuci* et le *Lüshi Chungiu* sont des œuvres du 3<sup>ème</sup> siècle. Les commentateurs anciens de ces ouvrages s'accordent sur le fait que le terme *xiaochen* désigne Yi Yin<sup>227</sup>. En effet, le contexte où ce terme apparaît est suffisamment explicite pour confirmer qu'il s'agit bien de Yi Yin<sup>228</sup>. Après les Royaumes combattants, le terme *xiaochen* fut moins apprécié que les appellations Bao Heng et E Heng<sup>229</sup>.

D'autre part, bien que l'utilisation de *xiaochen* pour nommer Yi Yin s'inscrive dans la continuité de l'usage de l'inscription de Shu Yi, l'acception du terme a manifestement évolué d'une période à l'autre. Dans l'inscription des Printemps et Automnes, le terme *xiaochen* 小臣 doit sans doute être compris comme à l'époque des Shang (ou des Zhou occidentaux), où il se référait à une fonction importante à la cour. Mais dans les textes des Royaumes combattants où Yi Yin est qualifié de *xiaochen*, celui-ci est dépeint sous les traits d'un simple cuisinier ou d'un domestique qui se met au service de Cheng Tang avant de devenir son

<sup>225</sup> Voir par exemple Huang Tingqi 2013. En revanche, des spécialistes ont avancé que le terme *xiaochen* 小臣 dans cette inscription devait être interprété selon son acception de l'époque des Printemps et Automnes. Voir par exemple Chen Qiyong 1981, p. 114.

<sup>226</sup> Les passages concernés de ces textes transmis seront cités et examinés dans la partie suivante du chapitre.

<sup>227</sup> Voir Wu Ping et Hui Daqiang (éd.) 2008, p. 97, et *Lüshi chungiu*, p. 208.

<sup>228</sup> De plus, un passage du *Lüshi chungiu* énumérant les noms des grands ministres des temps anciens désigne une première fois Yi Yin au moyen de son nom (Yi Yin 伊尹), puis une seconde fois au moyen du terme *xiaochen* 小臣 (*Lüshi chungiu* XVII.5.5, p. 1093).

<sup>229</sup> Dans la littérature des Han, nous n'avons recensé qu'une seule occurrence de cette appellation pour désigner Yi Yin (voir *Xin xu* V.1, p. 220).

ministre. Ceci montre que les auteurs qui ont attribué un statut modeste à Yi Yin dans ces textes, comprenaient le terme *xiaochen* selon l'acception des Royaumes combattants.

Par conséquent, de même que leurs prédécesseurs des Printemps et Automnes, les érudits des Royaumes combattants ne connaissaient pas non plus la position exacte de Yi Yin à la cour des Shang. Mais de surcroît, ils ont attribué le titre de *xiaochen* au personnage, afin de lui donner des caractéristiques spécifiques et promouvoir de cette manière leurs propres conceptions philosophiques. Nous reviendrons plus précisément sur cette question dans la suite du chapitre.

#### 4. Yi Zhi 伊摯 et Zhi 摯

Le nom Yi Zhi 伊摯 et sa forme abrégée Zhi 摯 ne sont pas attestés avant les Royaumes combattants. Leurs occurrences ne sont pas nombreuses non plus : elles figurent dans le *Mozi*, le *Sunzi bingfa* et le *Chuci*<sup>230</sup>. Du fait que Yi Zhi 伊摯 est composé de Yi 伊 qui serait possiblement un nom propre, Zhi 摯 est traditionnellement interprété comme le nom personnel de Yi Yin<sup>231</sup>. Cette hypothèse, certes plausible, est cependant peu étayée.

Du point de vue paléographique, la graphie *zhi* 摯 est dérivée de *zhi* 執, qui est attestée dans les inscriptions oraculaires des Shang où elle signifie « arrêter un criminel ». À partir de l'époque des Zhou, la graphie a également pris le sens d' « accomplir une mission », « exécuter une tâche ». La graphie *zhi* 摯, quant à elle, aurait été créée entre les Printemps et Automnes et les Royaumes combattants, au moyen de l'ajout du graphème de la main (*shou* 手) à la forme *zhi* 執. La nouvelle graphie *zhi* 摯 permettait de former le sens d' « attraper par la main »<sup>232</sup>. L'étymologie du caractère *zhi* 摯 est donc relativement claire, mais il reste à déterminer pourquoi ce dernier a été utilisé pour nommer Yi Yin dans plusieurs textes des Royaumes combattants.

D'après l'historien Kirimoto Tōta, le choix de *Zhi* 摯 pour désigner Yi Yin aurait un rapport avec la graphie *zhi* 贄, qui est également dérivée de *zhi* 執 et qui signifie « présenter un cadeau à un supérieur »<sup>233</sup>. Les auteurs des Royaumes combattants auraient choisi le nom *Zhi* 摯 en référence à l'anecdote selon laquelle Yi Yin serait parti à la rencontre de Cheng

<sup>230</sup> *Mozi* 9.6, p. 77, *Sunzi bingfa* XIII.5, p. 300-301, *Chuci* « Tian wen », p. 97 et p. 99.

<sup>231</sup> *Shangshu zhengyi*, p. 442, *Han shu renbiao kao* 2, p. 69.

<sup>232</sup> *Zhanguo guwen zidian - Zhanguo guwen shengxi*, p. 1380-1381.

<sup>233</sup> Les caractères *zhi* 贄 et *zhi* 摯 sont interchangeables. Voir *Jianbo gushu tongjiazhi daxi*, p. 914.

Tang en portant des vases tripodes *ding* 鼎 sur son dos, afin de témoigner sa déférence envers le prince<sup>234</sup>. Kirimoto Tōta considère que cette anecdote serait une allusion à la règle de bienséance appelée *zhi* 贄, qui voudrait qu'un officier (*shi* 士) rendant visite à un autre officier ou à un supérieur, se présente muni d'un cadeau. Cette interprétation, bien qu'intéressante, n'a pas été suivie par les chercheurs, sans doute en raison de son caractère pour le moins conjectural<sup>235</sup>.

Par conséquent, en l'état actuel des connaissances, les motivations du choix du nom *Zhi* 摯 pour Yi Yin dans des textes des Royaumes combattants, demeurent obscures. La nature précise de *Zhi* 摯, en tant que prénom, appellation ou encore surnom, est également incertaine, même s'il s'agit en toute vraisemblance d'un nom personnel.

Pour conclure, nous retiendrons qu'à l'exception du nom Yi Yin 伊尹, toutes les dénominations du personnage attestées sous les Shang disparurent par la suite, laissant la place à de nouvelles. Les appellations Bao Heng 保衡 et E Heng 阿衡, apparues sous les Zhou occidentaux, correspondent probablement à des titres donnés à Yi Yin à cette époque, et qui sont peut-être liés aux noms de la série Huang 黄 propres aux inscriptions Shang. Le terme *xiaochen* 小臣, dont la première occurrence figure dans une inscription du 6<sup>ème</sup> siècle avant notre ère (sous la forme Yi xiaochen 伊小臣), devint peu à peu l'une des appellations du personnage, de même que le nom alternatif Yi Zhi 伊摯.

L'attribution de noms et appellations multiples à un même personnage n'est pas spécifique à Yi Yin. Sarah Allan a déjà exploré ce phénomène dans son étude consacrée à Taigong Wang 太公望, le « ministre-fondateur » de la dynastie Zhou<sup>236</sup>. La spécialiste a notamment observé que les variations des désignations pour Taigong Wang n'étaient pas aléatoires. Ainsi, le nom Taigong Wang et son abréviation Taigong 太公 figurent dans ce que Sarah Allan regroupe sous le terme de « légendes », c'est-à-dire les textes de nature littéraire. En revanche, le nom, ou plutôt le titre, Shi Shangfu 師尚父, est employé dans les textes à

<sup>234</sup> Afin de soutenir son hypothèse, le chercheur s'appuie uniquement sur un chapitre du *Yi li* 儀禮, soit un ouvrage dont la datation est incertaine et qui a été compilé sur une assez longue période (Boltz, *in* Loewe (éd.) 1993, p. 234-244). Pour évoquer cette hypothèse de l'historien japonais, nous nous appuyons sur ce qu'en rapporte Cai Zhemao (Cai Zhemao 1996, p. 249-250).

<sup>235</sup> Huang Tingqi a repris cette hypothèse tout en émettant quelques réserves (Huang Tingqi 2013).

<sup>236</sup> Le nom Taigong Wang 太公望, qui se traduit « Grand duc Wang », signifie littéralement le « Grand duc attendu ». Le même personnage est aussi appelé Taigong 太公, Lü Wang 呂望, Lü Shang 呂尚, ou encore Shi Shangfu 師尚父. Voir Allan 1973 (2016). On le connaît également sous le nom de Jiang Ziya 姜子牙.

caractère historique. La mise en évidence d'une nomenclature relative aux dénominations d'un personnage est très pertinente, mais la distinction entre textes « légendaires » et « historiques » peut se discuter. De fait, dans le contexte de la littérature chinoise, la frontière entre ces deux catégories est poreuse, voire inexistante ; de nombreux textes se situeraient à cheval entre ces deux catégories.

Ceci étant, il est tout à fait envisageable que l'attribution des dénominations ait été conditionnée par le contexte narratif où le personnage concerné apparaît. Dans le cadre de notre étude, nous observons qu'en dehors du nom Yi Yin 伊尹 qui est utilisé dans les textes de toute nature et de toute époque, le choix d'autres dénominations est fortement lié à la manière dont le personnage est mis en scène. Ainsi les appellations Bao Heng 保衡 et E Heng 阿衡, figurant respectivement dans un chapitre ancien du *Shangshu* et dans une ode sacrificielle dédiée aux ancêtres des Shang, ont surtout été reprises dans des récits et des chroniques historiques où Yi Yin est dépeint comme le ministre sage de Cheng Tang<sup>237</sup>. Le terme *xiaochen* 小臣 est uniquement employé dans des textes philosophiques relevant des traditions des « Cent écoles », dans lesquels Yi Yin est décrit comme un homme vertueux qui, malgré son statut social inférieur, est promu au rang de ministre<sup>238</sup>. Le nom Yi Zhi 伊摯 est également utilisé dans des textes philosophiques, mais dans des passages où Yi Yin incarne avant tout le ministre qui a aidé Cheng Tang à renverser le tyran de la dynastie Xia.

Même si aucune règle absolue ne peut être établie, il semble bien que le choix des noms et des appellations de Yi Yin dépende du cadre narratif dans lequel celui-ci est placé et du rôle qui lui est assigné. De ce fait, la variété des dénominations de Yi Yin dans la littérature transmise reflète la variété des récits et des anecdotes associés au personnage<sup>239</sup>, et témoigne ainsi du processus de construction de la légende par accumulation de faits.

## B. Le développement de la légende

Pour comprendre le développement de la légende de Yi Yin, il convient de l'inscrire dans son contexte historique, qui est marqué par l'instauration progressive d'un nouvel ordre politique

---

<sup>237</sup> À savoir certains chapitres dits « apocryphes » du *Shangshu*, des passages du *Zhushu jinian*, du *Shiji* ainsi que du *Han shu*.

<sup>238</sup> Nous examinerons précisément ce thème plus bas dans ce chapitre.

<sup>239</sup> Cette diversité des dénominations s'observe également dans les manuscrits consacrés à Yi Yin, que nous lirons au chapitre suivant.



et social à partir de la période des Printemps et Automnes. Plusieurs mutations majeures se produisirent alors, la plus importante d'entre elles étant que l'octroi d'une charge n'était plus réservé aux nobles. Il n'existait plus de lien nécessaire entre l'ascendance et la position. La scène politique avait également changé : les lettrés et les savants de l'époque évoluaient en relation étroite avec le pouvoir, mais sans jouer nécessairement un rôle actif dans les affaires de l'État<sup>240</sup>. Or, ce sont eux les principaux auteurs des textes littéraires qui furent transmis jusqu'à nos jours.

Les membres de cette classe éduquée privilégièrent la forme du récit et de l'anecdote historique, qui leur permettait d'incarner, à travers des figures du passé, les idées qu'ils défendaient<sup>241</sup>. L'élaboration de ces récits mena souvent à la construction de légendes. C'est pourquoi de manière générale, les textes transmis ayant trait à des histoires et des personnages du passé ne peuvent pas être considérés comme les vestiges d'une mythologie ancienne. Ils constituent plutôt un ensemble d'écrits destinés à illustrer des conceptions politiques ou philosophiques, et à répondre à des problématiques précises de l'époque de leurs auteurs<sup>242</sup>.

En outre, le fait que les divers récits et anecdotes des Royaumes combattants partagent des éléments narratifs en commun indique qu'ils furent composés et adaptés en vue de promouvoir des idées philosophiques, et non de consigner de manière fidèle des événements du passé. Sarah Allan a déjà relevé les similitudes entre les descriptions de Taigong Wang 太公望 et de Yi Yin 伊尹, deux figures historiques qui ont inspiré de riches légendes<sup>243</sup>. Leur stature légendaire, bien que très ancienne, s'est assurément consolidée au cours des Royaumes combattants.

Pour ce qui est de l'histoire de Yi Yin, plusieurs thèmes récurrents se dégagent. Dans sa thèse, Mayvis Marubbio s'est principalement concentrée sur deux d'entre eux : l'association de Yi Yin aux vases *ding* 鼎 et le titre de *san gong* 三公 (« Trois ducs ») qui lui est donné. Elle a également examiné les symboles et les thèmes attachés au personnage, notamment le mûrier et la cuisine. Malgré sa pertinence, cette sélection paraît néanmoins quelque peu

<sup>240</sup> Lewis, in Loewe et Shaughnessy (éd.) 1999, p. 587-649.

<sup>241</sup> Sarah Allan a amplement étudié cette question (voir Allan 2016).

<sup>242</sup> Nous souscrivons au point de vue de Michael Puett, qui a montré que les récits mythologiques des Royaumes combattants ne sont pas les vestiges d'une « mythologie orale » héritée des temps anciens. De ce fait, il serait vain de chercher à reconstruire une mythologie originelle possédant un caractère unitaire et homogène (Puett 1998).

<sup>243</sup> Allan 1973 (2016), p. 183-184. Mark Lewis emploie à ce sujet le terme de « mythe historique » (« historical myth »), considérant que le duc de Zhou représente le premier exemple de personnage historique à avoir été intégré dans le champ du mythe. Bien que le récit associé à Yi Yin soit peut-être plus ancien, l'historien souligne que la figure du duc de Zhou, en tant qu'archétype du ministre, a eu la prééminence dans la tradition transmise (Lewis, in Lagerwey et Kalinowski (éd.) 2009, p. 582).

arbitraire, dans la mesure où certains thèmes tels que celui de la promotion des sages – pourtant particulièrement saillant –, ne sont pas examinés dans ce travail.

Par ailleurs, comme nous l'avons noté précédemment, Mayvis Marubbio omet la dimension littéraire – et donc possiblement fictive – des textes examinés<sup>244</sup>. Elle ne distingue donc pas le personnage historique du personnage légendaire, le témoignage historique du récit légendaire. Le Yi Yin historique se voit ainsi attribuer les fonctions de cuisinier, de « guérisseur » (*wu* 巫)<sup>245</sup>, alors qu'aucun élément provenant des inscriptions oraculaires des Shang n'autorise à tirer de telles conclusions. Certes, les textes transmis ne sont sans doute pas dépourvus de base historique, mais pour bien les évaluer, il apparaît nécessaire de comprendre leur contexte de production.

Ces considérations expliquent pourquoi, afin d'éviter toute confusion, nous préférons le terme « légende » aux expressions « légende historique » ou « mythe historique »<sup>246</sup>. Notre analyse de la légende de Yi Yin telle que celle-ci se dessine au cours des Royaumes combattants, ne vise nullement à dresser un portrait historique du personnage. Tout élément qui n'est pas attesté dans les inscriptions oraculaires des Shang est considéré par défaut comme relevant de la légende, sans exclure toutefois une éventuelle historicité qu'il resterait à démontrer. Notre objectif consiste donc à observer comment la légende de Yi Yin s'est construite et quels en sont les différents degrés de signification.

D'après nous, les récits et les anecdotes relatifs à Yi Yin dans la littérature transmise se rapportent à quatre thèmes principaux qui semblent être apparus graduellement, à mesure que la légende se développait. Le premier thème, conçu au moins dès les Zhou occidentaux, est celui de la bipartition du pouvoir entre Cheng Tang et Yi Yin. Le second, qui semble prendre forme dès les Printemps et Automnes, est celui du dévouement du ministre ; il est illustré par l'épisode de la régence de Yi Yin. Le thème de la promotion des sages, exemplifié par l'histoire des origines et de la nomination de Yi Yin au rang de ministre, est élaboré plus tard, au début des Royaumes combattants. Puis à la fin de la période, le récit sur les origines de Yi Yin emprunte une nouvelle direction, avec l'émergence du thème de la prédestination qui est figuré par le récit de la naissance miraculeuse de Yi Yin.

---

<sup>244</sup> Cette approche des textes ressort dans des affirmations telles que « the *historical texts*, when taken together with the evidence of the oracle-bone inscriptions, confirm the historicity of Yi Yin » (Marubbio 2000, p. 71).

<sup>245</sup> Marubbio 2000, p. 161.

<sup>246</sup> À la différence de Mark Lewis notamment (voir n. 243 ci-dessus).

## 1. La bipartition du pouvoir : le « ministre-fondateur »

Sarah Allan a dénombré dans la littérature transmise de l'époque pré-impériale et des Han, trente-six passages (dont quatre doublons), où Taigong Wang 太公望 est nommé en parallèle avec d'autres vénérables ministres qui furent au service de rois et d'hégémons du passé. Dans la somme des passages identifiés, c'est le nom de Yi Yin 伊尹 qui revient le plus souvent aux côtés de celui de Taigong Wang, à vingt-trois reprises précisément<sup>247</sup>. Cela signifie que pour les érudits des Royaumes combattants et des Han, Yi Yin était l'un des plus illustres ministres des temps anciens. Il incarnait le « ministre-fondateur » par excellence des Shang, à l'instar de Taigong Wang pour les Zhou.

Les plus anciens textes transmis des Zhou occidentaux (inclus dans le *Shangshu* et le *Shijing*) soulignent le rôle essentiel de Yi Yin dans l'établissement de la dynastie Shang, en tant que soutien et bras droit de Tang. Cette image de Yi Yin s'est transmise jusqu'aux Royaumes combattants, période où elle a même été particulièrement mise à l'honneur, comme dans le troisième chapitre du livre « Shang xian 尚賢 » (« Exalter les sages ») du *Mozi* 墨子, dont la composition remonte au 5<sup>ème</sup> ou au 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère<sup>248</sup> :

是故昔者，堯有舜，舜有禹，禹有皋陶，湯有小臣，武王有閔天、泰顛、南宮括、散宜生。得此推而上之，以而天下和，庶民阜（.....）

Dans le passé, en effet, Yao eut Shun, Shun eut Yu, Yu eut Gao Yao, Tang eut le petit officier, le roi Wu eut Hong Yao, Tai Dian, Nangong Gua et San Yisheng. [Les souverains] ayant obtenu cela (la compagnie des sages), les promurent et les élevèrent à une charge, l'harmonie régna alors dans le monde et les gens du peuple prospérèrent. (.....)<sup>249</sup>

Si les souverains exemplaires du passé ont pu instaurer la paix dans le monde et favoriser le bien-être de la population, c'est grâce à la présence d'un bon ministre à leurs côtés.

<sup>247</sup> Vient ensuite, en troisième position, le ministre de l'hégémon Huan de Qi (Qi Huan gong 齊桓公), Guan Zhong 管仲, dont le nom apparaît quatorze fois avec celui de Taigong Wang (Allan 1973 (2016), p. 182).

<sup>248</sup> Le second livre du *Mozi*, qui porte le titre « Shang xian 尚賢 », se divise en trois parties correspondant aux chapitres 8, 9 et 10. Les chapitres 8 à 37 (réunis dans les livres 2 à 9) sont considérés comme les parties centrales de l'ouvrage. D'après la tradition, cette trentaine de chapitres date de la période formative du courant et réunirait les enseignements de Mozi et de ses premiers disciples, qui étaient unanimement reconnus par l'ensemble de la communauté moïste, entre le 5<sup>ème</sup> et le 3<sup>ème</sup> siècle. Voir Knechtges, *in* Knechtges et Chang (éd.) 2010, p. 677-681, et Graham *in* Loewe (éd.) 1993, p. 336-341.

<sup>249</sup> *Mozi* 10.7, p. 99 ; trad. d'après Ghiglione.

Le ministre est le garant de l'harmonie sociale. C'est pourquoi, pour les disciples moïstes, « exalter les sages » (*shang xian* 尚賢) est l'un des fondements majeurs du bon gouvernement<sup>250</sup>. Dans cette énumération du *Mozi*, Yi Yin, sous l'appellation de *xiaochen* 小臣, est mis en valeur au même titre que les éminents ministres des temps anciens : Shun qui aida Yao à gouverner avant de lui succéder, Yu qui servit Shun avant de monter sur le trône à son tour, et Gao Yao qui fut le ministre de Yu, le fondateur de la dynastie Xia. On remarque que Yi Yin est appelé ici « petit officier », alors que les autres ministres sont tous désignés par leur nom. Ceci signifie que l'usage de ce terme pour nommer Yi Yin était déjà en vigueur à l'époque où ce passage du *Mozi* fut élaboré.

Le *Mengzi* 孟子 affirme comme le *Mozi* la nécessité pour les souverains de s'appuyer sur les sages pour exercer leur autorité. Les auteurs du chapitre « Gongsun Chou xia 公孫丑下 » (« Gongsun Chou II ») prennent l'exemple de Yi Yin pour illustrer ce principe :

故將大有為之君，必有所不召之臣。欲有謀焉則就之，其尊德樂道，不如是不足與有為也。故湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而王。

Aussi un prince qui vise aux plus hautes actions doit disposer de ministres qu'il n'a point à convoquer. Lorsqu'il désire les consulter, il les approche. Si son respect de la vertu et son amour de la Voie ne sont pas ce qu'on peut en attendre, il est inutile d'avoir affaire à lui. Voilà pourquoi Tang se rendit auprès de Yi Yin, apprit de lui et le fit ensuite ministre. Il devint ainsi roi sans effort.<sup>251</sup>

Sans le soutien de Yi Yin, Tang n'aurait pu remplir sa mission. Les auteurs du *Mengzi* s'accordent ici avec ceux du *Mozi*, insistant de surcroît sur le respect dû au ministre sage. Non seulement un souverain a besoin de celui-ci pour administrer le pays, mais il doit aussi le traiter comme il convient. Étant donné que la sagesse prime sur le rang pour Mengzi, c'est au prince de se rendre auprès du sage et non l'inverse. Aussi Tang manifesta sa déférence envers Yi Yin en devenant tout d'abord son disciple, puis le nomma ministre. Un prince avisé est celui qui sait reconnaître la supériorité du sage.

---

<sup>250</sup> Il s'agit en l'occurrence de la première des dix thèses de la doctrine moïste (Graham, *in* Loewe (éd.) 1993, p. 336).

<sup>251</sup> *Mengzi* II.B.2, p. 260 ; trad. d'après Lévy.

Le *Xunzi* 荀子, un peu plus tardif que le *Mozi* et le *Mengzi*, s'inscrit dans la continuité de ces deux ouvrages. Le chapitre « Chen Dao 臣道 » (« La Voie des ministres ») du *Xunzi* énumère cinq catégories de ministres qui sont classés en fonction de leurs qualités morales. Yi Yin appartient à la première catégorie, celles des « ministres saints » (*sheng chen* 聖臣) :

殷之伊尹，周之太公，可謂聖臣矣。

Yi Yin des Yin et le Grand duc des Zhou peuvent être nommés « ministres saints ». <sup>252</sup>

En tant que ministres respectifs des fondateurs des dynasties Shang et Zhou, Yi Yin et Taigong Wang (ici nommé Taigong 太公) incarnent des modèles que tous les conseillers doivent imiter. Un autre passage de l'ouvrage, rapporté dans le chapitre « Jie bi 解蔽 » (« Éliminer les obstacles »), relate comment le prince Tang accéda au pouvoir grâce à Yi Yin :

成湯監於夏桀，故主其心而慎治之，是以能長用伊尹而身不失道，此其所以代夏王而受九有也。

Cheng Tang ayant observé Jie des Xia, maîtrisa donc son esprit et veilla à bien le diriger. Il put ainsi employer Yi Yin très longtemps et ne s'écarta point de la Voie. Pour ces raisons, il prit la place du roi des Xia et reçut les neuf provinces. <sup>253</sup>

Les auteurs du *Xunzi* affirment également que Cheng Tang est monté sur le trône grâce à Yi Yin. Néanmoins, ils expriment un point de vue quelque peu différent des auteurs du *Mozi* et du *Mengzi*, qui appellent directement à promouvoir et à honorer les sages. Dans le *Xunzi*, il est seulement question de les employer (*yong* 用) : le ministre, aussi vertueux soit-il, ne bénéficie pas de traitement particulier de la part du souverain. Ce sont donc la clairvoyance du prince et sa capacité à attirer les sages qui sont valorisées ici, plutôt que le devoir de révéler les hommes dotés d'une grande qualité morale.

Le *Han Feizi* 韓非子 et le *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, composés au 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, offrent de même des témoignages sur l'immense soutien apporté par Yi Yin à Cheng Tang lors de la conquête du pouvoir :

---

<sup>252</sup> *Xunzi* XIII.1, p. 249 ; notre traduction.

<sup>253</sup> *Xunzi* XXI.2, p. 389 ; trad. d'après Kamenarovic. L'expression *jiu you* 九有, qui signifie littéralement les « neuf possessions », apparaît dans plusieurs textes transmis (*Shijing*, *Shangshu* et *Mozi* notamment) où elle est synonyme des « neuf provinces » (*jiu zhou* 九州). On la trouve souvent dans des écrits en rapport avec la dynastie Shang, ce qui suggère qu'elle remonterait à cette époque.

湯得伊尹，以百里之地，立為天子。

Tang obtint Yi Yin et alors qu'il ne possédait à l'origine qu'un fief de cent lieues de côté, il devint Fils du Ciel.<sup>254</sup>

湯得伊尹而有夏民。

Tang obtint Yi Yin et soumit le peuple des Xia.<sup>255</sup>

Grâce à Yi Yin, Tang est parvenu à imposer son autorité sur les Xia. Un passage du chapitre « Shen da 慎大 » (« Demeurer vigilant dans la grandeur ») du *Lüshi chunqiu* décrit plus explicitement encore l'alliance formée par Tang et Yi Yin en vue de renverser le tyran. Le prince et son ministre s'engagent solennellement l'un envers l'autre :

湯與伊尹盟，以示必滅夏。(.....) 盡行伊尹之盟，不避旱殃。

Tang et Yi Yin échangèrent un serment, afin de manifester la nécessité d'anéantir les Xia. (.....) [Tang] respecta entièrement le serment échangé avec Yi Yin, sans que l'épreuve de la sécheresse pût y faire obstacle.<sup>256</sup>

Ainsi, de Mozi aux auteurs du *Lüshi chunqiu* en passant par Mengzi et Xunzi, les penseurs des Royaumes combattants attribuèrent à Yi Yin une place prééminente dans l'histoire. Près d'un millénaire auparavant, les Shang avaient intégré Yi Yin dans leur panthéon religieux, comme en attestent les inscriptions oraculaires qui ne nous renseignent pas, en revanche, au sujet des fonctions remplies par ce personnage de son vivant. C'est dans le chapitre « Jun Shi 君奭 » du *Shangshu*, composé à l'époque des Zhou occidentaux, que l'image du « ministre-fondateur » se dessine pour la première fois. À travers leurs récits, les érudits des Royaumes combattants donnèrent du relief à cette image, d'autant plus qu'ils se préoccupaient avant tout de la valeur exemplaire du personnage<sup>257</sup>.

Dans tous les passages examinés et quelle que soit l'orientation philosophique de leurs auteurs, Cheng Tang et Yi Yin sont intimement associés dans la conquête des Xia et dans l'exercice du gouvernement. Les deux personnages sont tels un couple dont les attributions et les responsabilités de chaque membre sont clairement distinctes, suivant un principe de

---

<sup>254</sup> *Han Feizi* 14.1, p. 105 ; trad. d'après Levi.

<sup>255</sup> *Lüshi Chunqiu* XXIV.2.1, p. 1592 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>256</sup> *Lüshi chunqiu* XV.1.2, p. 844 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>257</sup> Les lettrés de l'époque Han héritèrent à leur tour de ce portrait de Yi Yin, qu'ils dépeignirent comme un ministre loyal et dévoué. Voir par exemple *Shiji* 3.5, p. 122-123, *Shuoyuan* VIII.3, p. 208, *Han shu* 99A, p. 4090, *Xin xu* VI, p. 230, et *Fengsu tongyi* VII, p. 393.

bipartition du pouvoir<sup>258</sup>. Marcel Granet avait déjà mis en évidence cet aspect, tout en soulignant l'analogie entre le couple conjugal et celui formé par le ministre et le prince. Comme le Ciel et la Terre, l'homme et la femme, le prince et son ministre sont à la fois opposés et complémentaires, ceci supposant « une organisation dualiste de la société »<sup>259</sup>.

Dans le cas présent, l'association entre le prince et le ministre met un terme à une situation de désordre préalable. De ce fait, le thème du ministre-fondateur s'avère nécessairement lié à celui du changement dynastique<sup>260</sup>. Avant d'aider le prince à régner sur son nouveau territoire et sa population, le ministre lui prête d'abord main-forte pour renverser la dynastie en place, comme cela est figuré dans la légende de Yi Yin. Le ministre-fondateur représente donc un pivot au sein du cycle dynastique : il annonce (voire précipite) la fin d'un pouvoir déclinant et participe à la fondation d'un nouvel ordre politique<sup>261</sup>.

## 2. Le dévouement du ministre : la régence

Les textes transmis étudiés jusqu'à présent ont en commun la place essentielle accordée à Yi Yin au moment de la fondation des Shang. À partir des Royaumes combattants, ou peut-être dès les Printemps et Automnes, un nouveau thème mettant en évidence la qualité morale du personnage, se développe. Malgré la renommée et l'autorité qu'il possédait, Yi Yin n'aurait nullement convoité le trône. De courtes anecdotes historiques relatées dans le *Guoyu* et le *Zuozhuan* illustrent ce thème.

Le *Guoyu* réunit des séries d'entretiens et de discours attribués à des souverains, des ministres et des conseillers d'une période allant du milieu des Zhou occidentaux à la fin des Printemps et Automnes. Il aurait été compilé à partir d'écrits datant du 5<sup>ème</sup> et du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère<sup>262</sup>. Deux passages de la section des « Propos de Jin » (*Jin yu* 晉語) de l'ouvrage évoquent assez brièvement Yi Yin :

昔夏桀伐有施，有施人以妹喜女焉。妹喜有寵，於是乎與伊尹比而亡夏。

---

<sup>258</sup> Boileau 2013, p. 22.

<sup>259</sup> Granet 1926 (1994), p. 134.

<sup>260</sup> Allan 1973 (2016), p. 180.

<sup>261</sup> Ce thème ressort particulièrement dans plusieurs manuscrits du 4<sup>ème</sup> siècle qui font l'objet de notre étude et que nous lirons au chapitre suivant.

<sup>262</sup> Chang I-jen, Boltz et Loewe, in Loewe (éd.) 1993, p. 264.

Autrefois, Jie des Xia attaqua les You Shi<sup>263</sup>. Les membres des You Shi lui donnèrent Mo Xi en mariage. Mo Xi obtint les faveurs [de Jie] et agit de concert<sup>264</sup> avec Yi Yin pour faire disparaître les Xia.<sup>265</sup>

伊尹放太甲，而卒以為明王。

Yi Yin bannit Tai Jia, qui devint finalement un souverain éclairé.<sup>266</sup>

Ces deux passages rapportent des événements historiques relativement précis. Yi Yin aurait ainsi contribué au renversement de Jie des Xia en s'alliant avec une dénommée Mo Xi, favorite du tyran. L'implication directe de Yi Yin dans la chute des Xia semble être une sorte d'extension de ce qui est décrit dans le chapitre « Jun Shi » du *Shangshu*, dans l'ode « Chang fa » du *Shijing* ou encore dans l'inscription des cloches de Shu Yi, qui présentent tous Yi Yin comme l'auxiliaire de Tang dans la conquête dynastique. Les auteurs du premier passage du *Guoyu* suggèrent en outre que le ministre se trouvait à la cour des Xia lorsqu'il fomenta un complot avec Mo Xi. Cet éventuel rapport entre Yi Yin et les Xia expliquerait, d'après certains spécialistes, le statut privilégié de Yi Yin dans la hiérarchie sacrificielle des Shang<sup>267</sup>. Ceci étant, plutôt que de forcer le lien entre la littérature transmise et les inscriptions oraculaires, il nous semble préférable d'interpréter l'épisode raconté dans le *Guoyu* comme une étape supplémentaire dans le développement de la légende<sup>268</sup>.

Le second passage du *Guoyu* se réfère à l'exil supposé de Tai Jia, petit-fils et successeur de Tang, sur décision de Yi Yin. Les inscriptions des Shang ne suggèrent aucun lien particulier entre Yi Yin et Tai Jia. En revanche, comme nous l'avons vu plus haut, le chapitre « Jun shi » du *Shangshu* indique que Yi Yin aurait été « le protecteur et la balance » (Bao Heng 保衡) de Tai Jia, ce qui signifie que le ministre représentait une force d'équilibre pour

<sup>263</sup> You Shi 有施 est un nom de lignage.

<sup>264</sup> Le mot *bi* 比 signifie à la fois « agir de concert, joindre ses forces » (ce sens est attesté dès les inscriptions Shang) et « se rapprocher de, être intime avec ». Étant donné l'ambiguïté du terme, il se peut que le texte fasse allusion à une liaison entre Yi Yin et Mo Xi. Une évocation semblable figure dans la « version ancienne » des *Annales sur bambou* (voir *Zhushu jinian*, p. 6).

<sup>265</sup> *Guoyu* VII.2, p. 250 ; notre traduction.

<sup>266</sup> *Guoyu* X.2, p. 347 ; notre traduction.

<sup>267</sup> Au sujet de Mo Xi en particulier, des spécialistes pensent avoir identifié ce personnage dans les inscriptions oraculaires des Shang, où apparaît le caractère transcrit 媯, qui est susceptible de se lire comme un emprunt phonétique pour *mo* 妹 et qui correspond à un nom personnel. De plus, l'esprit portant ce nom est parfois associé à Yi Yin dans les sacrifices. Sans exclure totalement l'hypothèse, celle-ci ne peut cependant pas être entièrement adoptée, faute d'arguments tangibles.

<sup>268</sup> La relation entre Yi Yin et les Xia représente un aspect non négligeable de la légende, que nous observerons aussi dans les manuscrits de Chu et dont nous discuterons dans la première partie du cinquième chapitre.



le jeune souverain. Ainsi, tout comme l'épisode de l'alliance entre Yi Yin et Mo Xi a probablement été élaboré à partir d'anecdotes préexistantes, celui de l'exil forcé de Tai Jia paraît avoir été forgé sur la base de mentions textuelles comme celle du « Jun shi ».

L'épisode de l'exil de Tai Jia est également repris dans le *Zuozhuan*. La datation de ce texte, qui est traditionnellement considéré comme un commentaire du *Chunqiu* 春秋, pose quelques problèmes. Certains spécialistes estiment que la majorité des textes constituant la base de l'ouvrage remontent aux Printemps et Automnes<sup>269</sup>. Cependant, même si l'hypothèse est plausible, le texte tel qu'il nous a été transmis a probablement été compilé plus tard, aux alentours du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. Le passage suivant concerne Yi Yin :

今壹不免其身，以棄社稷，不亦惑乎？鯀殛而禹興；伊尹放大甲而相之，卒無怨色。

À présent, ne pas pardonner une seule faute à sa propre personne, et abandonner ainsi nos autels du dieu du sol et des moissons, n'est-ce pas s'illusionner ? Gun fut mis à mort, puis Yu fut élevé aux plus hautes dignités. Yi Yin bannit Tai Jia puis fut son ministre, sans que jamais [Tai Jia] lui montrât du ressentiment.<sup>270</sup>

Les passages du *Guoyu* et du *Zuozhuan* révèlent un phénomène d'amplification de la stature légendaire de Yi Yin au cours du temps. À l'époque où ces textes ont été composés, Yi Yin était devenu un protagoniste majeur dans la chute des Xia, le principal ministre de Tang, qui possédait en outre un droit de regard sur l'occupation du trône. Rappelons, pour éclairer le contexte de développement de ces anecdotes, que celles-ci furent élaborées à une époque où les ministres avaient gagné en influence au sein des cours princières, au point de pouvoir empiéter sur les décisions royales.

Les auteurs du *Mengzi* ont repris et étoffé l'épisode de l'exil de Tai Jia, qui est relaté, de façon assez détaillée, à deux reprises dans le texte transmis. On lit dans le chapitre « Wan Zhang shang 萬章上 » (« Wan Zhang I ») :

---

<sup>269</sup> Pines 1997.

<sup>270</sup> *Zuozhuan*, « Xiang gong 襄公 » 21.5, p. 1060-1061 ; trad. d'après Couvreur.

伊尹相湯以王於天下。湯崩，大丁未立，外丙二年，仲壬四年，大甲顛覆湯之典刑，伊尹放之於桐。三年，大甲悔過，自怨自艾，於桐處仁遷義，三年以聽伊尹之訓己也，復歸于亳。

Yi Yin fut le ministre de Tang, qu'il fit régner sur le monde. Après la mort de Tang, Tai Ding ne monta pas sur le trône<sup>271</sup>. Wai Bing régna deux ans, Zhong Ren quatre ans. Tai Jia bouleversa les statuts et les lois de Tang, Yi Yin le bannit à Tong. Trois ans plus tard, Tai Jia s'était repenti et réformé, il demeurait bienveillant et commençait à pratiquer la justice à Tong, si bien qu'au bout de trois ans, s'étant soumis aux instructions de Yi Yin, il fut rétabli à Bo.<sup>272</sup>

Après la mort de Cheng Tang, Yi Yin continua à exercer sous les règnes de Wai Bing et de Zhong Ren. Vint ensuite Tai Jia, qui se montra indigne du trône et fut condamné à l'exil par Yi Yin. Le prince ne revint à la capitale que trois ans plus tard, après avoir corrigé sa conduite en se conformant aux « instructions de Yi Yin » (*Yi Yin zhi xun* 伊尹之訓). Il apparaît ici que Yi Yin, jugeant des capacités de l'héritier présomptif, pouvait confirmer ou infirmer la légitimité à gouverner de celui-ci. Le ministre représente donc ici le garant du trône. Son autorité morale interpelle justement l'un des disciples de Mengzi, qui s'interroge sur le bien-fondé de ses initiatives :

公孫丑曰：「伊尹曰：『予不狎于不順。』放太甲於桐，民大悅。大甲賢，又反之，民大悅。賢者之為人臣也，其君不賢，則固可放與？」

孟子曰：「有伊尹之志則可，無伊尹之志則篡也。」

Gongsun Chou demanda : « Yi Yin dit : “Je ne supporte pas l'intimité d'un rebelle.” Il bannit Tai Jia à Tong ; le peuple s'en réjouit grandement. Lorsque Tai Jia se fut assagi, il le fit revenir ; le peuple s'en réjouit grandement. Quand un sage est au service d'un prince qui ne l'est point, peut-il vraiment l'exiler ? »

Mengzi répondit : « Avec les mêmes intentions que Yi Yin, il le peut. Sans les intentions de Yi Yin, c'est de l'usurpation. »<sup>273</sup>

Gongsun Chou demande si un ministre peut se permettre de chasser l'héritier du trône, même lorsque le peuple approuve l'initiative. Mengzi exclut toute forme de règle préétablie :

---

<sup>271</sup> Tai Ding, le fils aîné de Tang, serait mort avant son père.

<sup>272</sup> *Mengzi* V.A.6, p. 649 ; trad. d'après Lévy.

<sup>273</sup> *Mengzi* VII.A.31, p. 925 ; trad. d'après Lévy.

l'exil du prince est justifié si la décision relève d'un individu qui se préoccupe uniquement du bien commun. Yi Yin est, à ce titre, l'antithèse d'un usurpateur. Le penseur fait ainsi prévaloir l'intentionnalité sur l'acte en lui-même. Par ailleurs, bien que ce passage ainsi que le précédent ne soient pas explicites à ce sujet, ils laissent supposer qu'en l'absence de roi sur le trône, la direction du gouvernement incombait à Yi Yin, qui assura ainsi une régence. Le ministre disposait donc d'une autorité souveraine, sans en avoir le titre.

La vision de Mengzi ne faisait pas l'unanimité de son temps. Les auteurs du *Zhushu jinian* en l'occurrence, relatent les événements d'une toute autre manière. Ils interprètent l'exil de l'héritier du trône comme une usurpation du pouvoir orchestrée par Yi Yin. Les annales du règne de Tai Jia se présentent ainsi :

元年辛巳，王即位，居亳，命卿士伊尹。伊尹放太甲于桐，乃自立。

七年，王潛出自桐，殺伊尹，天大霧三日，乃立其子伊陟、伊奮，命復其父之田宅而中分之。

La 1<sup>e</sup> année, [une année] *xinsi*, le roi accéda au trône et résida à Bo. Il nomma Yi Yin premier ministre. Yi Yin bannit Tai Jia à Tong et s'empara du pouvoir.

La 7<sup>e</sup> année, le roi sortit secrètement de Tong et mit à mort Yi Yin. Le ciel fut couvert d'une grande brume durant trois jours. Alors Tai Jia établit les fils de Yi Yin, Yi Zhi et Yi Fen dans leur position. Il ordonna de restituer les terres et demeures de Yi Yin, et de les partager par moitié entre eux.<sup>274</sup>

Le récit du *Zhushu Jinian* est aux antipodes de celui du *Mengzi*. Les auteurs de ces annales affirment la légitimité de Tai Jia à régner, considérant que celui-ci fut victime d'un complot fomenté par Yi Yin, désireux de s'emparer du trône (*zi li* 自立). Parvenu à s'échapper du lieu où il était retenu, Tai Jia fit exécuter le ministre déloyal. Cependant, l'apparition d'une brume – sans doute interprétée comme un signe envoyé par le Ciel – le pousse à faire preuve d'indulgence envers les fils du ministre. Bien que Yi Yin soit accusé ici de félonie, sa mise à mort semble être désapprouvée par le Ciel ; la position des auteurs du *Zhushu jinian* apparaît donc teintée d'une certaine ambiguïté.

De telles divergences entre les récits du *Mengzi* et du *Zhushu jinian* signifient très probablement que la lecture des événements dépend non pas d'une quelconque réalité

---

<sup>274</sup> *Zhushu jinian*, *juan shang*, p. 64 ; trad. d'après Biot.

historique, mais plutôt d'une position philosophique<sup>275</sup>. Les anecdotes historiques sont adaptées en fonction des visions politiques de leurs auteurs. Pour ce qui est du *Zhushu Jinian*, Sarah Allan estime que l'idéologie soutenue par les rédacteurs de cette chronique historique du royaume de Wei 魏 était proche de celle des penseurs qualifiés *a posteriori* de « légistes » (*fajia* 法家), qui étaient fermement attachés au principe héréditaire et qui défendaient le caractère absolu de la fonction souveraine<sup>276</sup>. Cette position éclairerait la ligne d'interprétation adoptée dans les annales du règne de Tai Jia. Étant donné que les récits de la littérature transmise ne rapportent pas nécessairement des faits authentiques – quand bien même il s'agirait d'une chronique historique comme le *Zhushu Jinian* –, l'hypothèse de Sarah Allan paraît pertinente. La marginalité du récit du *Zhushu jinian* vis-à-vis des témoignages du *Guoyu*, du *Zuozhuan* et du *Mengzi*<sup>277</sup>, reflète certainement le conflit entre d'une part les tenants de l'absolutisme adeptes de la loi (*fa* 法) et d'autre part les défenseurs du pouvoir des conseillers, dont la plupart se réclamaient de l'héritage de Confucius (les *ru* 儒).

L'épisode de l'exil de Tai Jia et de la régence de Yi Yin, interprété à la manière du *Mengzi*, a connu un vif succès à l'époque des Han. Sima Qian, dans son chapitre « Annales des Yin » (« Yin benji 殷本紀 ») du *Shiji*, exprime ainsi que Yi Yin n'a agi qu'en vue de pousser Tai Jia à réformer sa conduite. Celui-ci, une fois remis dans le droit chemin, fut rétabli dans sa fonction royale tandis que Yi Yin abandonna la régence<sup>278</sup>. D'autres textes majeurs des Han, tels que le *Hanshi waizhuan* 韓詩外傳, le *Han shu* et le *Lunheng* 論衡, dressent le même portrait élogieux de Yi Yin, qui est présenté comme le protecteur du trône et un ministre loyal envers la famille régnante et le pays<sup>279</sup>.

Le récit de l'exil de Tai Jia a permis aux auteurs des Royaumes combattants – à l'exception de ceux du *Zhushu jinian* –, d'illustrer le thème du dévouement de Yi Yin. Un ministre digne de ce nom est prêt à assumer la responsabilité de déposséder l'héritier du trône de ses privilèges et à tenir les rênes du gouvernement de façon provisoire. Tel fut le modèle incarné par Yi Yin,

<sup>275</sup> Mayvis Marubbio et David Nivison comprennent cependant le récit du *Zhushu Jinian* comme un témoignage historique (Marubbio 2000, p. 70-71, Nivison 1999).

<sup>276</sup> Allan 2016, p. 131-134. Cai Zhemao rappelle à cet égard le contexte historique qui a donné naissance au *Zhushu jinian* et qui est marqué par plusieurs usurpations du trône perpétrées par des ministres (Cai Zhemao 1996, p. 252-253).

<sup>277</sup> Le récit relaté dans les chapitres apocryphes « Yi xun 伊訓 » et « Tai Jia 太甲 » du *Shangshu* est semblable à celui du *Mengzi* (voir *Shangshu jishi*, p. 314-316).

<sup>278</sup> *Shiji* 3.12-13, p. 128-129.

<sup>279</sup> *Hanshi waizhuan* 2.21, p. 788, *Han shu* 68, p. 2937, *Lunheng* LV.7, p. 792-793.

dont l'autorité était égale voire supérieure à celle du souverain, en cas de défaillance morale de ce dernier.

Ainsi, dans la littérature transmise, Yi Yin est non seulement le ministre-fondateur de la dynastie Shang, mais aussi le régent d'un souverain inapte à gouverner. À l'époque des Royaumes combattants, la légende de Yi Yin s'est enrichie d'un nouvel épisode, qui évoque la condition du personnage avant sa nomination en tant que ministre.

### 3. La promotion des sages : de l'humble extraction au rang de ministre

Contrairement aux thèmes du ministre-fondateur et de la régence impliquant que Yi Yin exerce déjà une fonction à la cour, des textes des Royaumes combattants assignent au personnage deux nouvelles fonctions que celui-ci aurait occupées avant de devenir l'auxiliaire de Tang. Yi Yin aurait soit été un serviteur attaché à la future épouse du prince, soit un cuisinier. Deux chapitres du livre « Shang xian 尚賢 » du *Mozi* lui attribuent les deux rôles à la fois :

伊摯，有莘氏女之私臣，親為庖人。湯得之，舉以為己相，與接天下之政，治天下之民。

Yi Zhi comptait parmi les serviteurs personnels d'une dame du lignage You Shen et travaillait comme cuisinier pour la maisonnée. Tang l'obtint, le promut et en fit son propre ministre ; il lui conféra la tâche de gouverner le monde et d'en diriger tous les peuples.<sup>280</sup>

昔伊尹為莘氏女師僕，使為庖人。湯得而舉之，立為三公，使接天下之政，治天下之民。

Autrefois, Yi Yin était le maître des domestiques d'une dame du lignage Shen, qui l'employait comme cuisinier. Tang l'obtint puis le promut, l'établissant [au rang des] « Trois ducs » ; il lui conféra la tâche de gouverner le monde et d'en diriger tous les peuples.<sup>281</sup>

---

<sup>280</sup> *Mozi* 9.6, p. 77 ; trad. d'après Ghiglione.

<sup>281</sup> *Mozi* 10.3, p. 97 ; trad. d'après Ghiglione.

Dans ces deux passages, Yi Yin est présenté comme un homme d'ascendance modeste. À l'origine, il n'aurait été que le « serviteur personnel » (*si chen* 私臣) ou le « maître des domestiques » (*shi pu* 師僕) d'une dame du lignage You Shen 有莘 (ou Shen 莘), dont il était aussi le cuisinier. Tang décida de l'employer, puis de le nommer « ministre » (*xiang* 相) ou de lui conférer le titre de « Trois ducs », selon les versions du récit. En dépit de son extraction, Yi Yin put donc accéder au plus haut rang de l'administration.

De même, le chapitre « Ben wei 本味 » (« Les saveurs fondamentales ») du *Lüshi chunqiu*, majoritairement consacré à la légende de Yi Yin, décrit celui-ci comme un domestique qui se fit connaître du prince, alors même qu'il était au service des You Shen :

湯聞伊尹，使人請之有佚氏。有佚氏不可。伊尹亦欲歸湯。湯於是請取婦為婚。  
有佚氏喜，以伊尹為媵送女。

Ayant entendu parler de Yi Yin, Tang le fit demander auprès du lignage You Shen. Les You Shen ne le permirent pas. Yi Yin désirait également se rendre auprès de Tang. Là-dessus, Tang décida de demander la main d'une jeune fille pour en faire son épouse. Les You Shen en furent ravis et choisirent Yi Yin pour accompagner la jeune fille.<sup>282</sup>

Tang prétexte de vouloir prendre femme chez les You Shen 有佚<sup>283</sup> pour faire venir à lui Yi Yin, qui est chargé d'escorter la future épouse du prince. La scène rappelle celle du *Mozi*, mais les auteurs du *Lüshi chunqiu* insistent davantage sur la détermination de Tang à obtenir les services de Yi Yin, et sur celle de Yi Yin à servir Tang. Leur volonté de se rejoindre est entièrement réciproque.

Le récit de la condition de Yi Yin avant sa rencontre avec le prince fait intervenir de nouveaux personnages dans la légende : la maison des You Shen et en particulier l'une de ses membres, dont Yi Yin aurait été le domestique (parfois le cuisinier) et qui aurait été promise à Tang. Aucun témoignage antérieur aux Royaumes combattants ne permet de relier Yi Yin à une famille portant le nom You Shen, même si quelques spécialistes ont tenté de trouver une base historique à cet épisode de la légende, comme nous l'avons signalé précédemment<sup>284</sup>.

<sup>282</sup> *Lüshi chunqiu* XIV.2.2, p. 739-740 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>283</sup> Le nom You Shen est écrit de différentes manières dans les textes transmis : 有佚, 有莘, 有姚. Le caractère *you* 有 étant un préfixe, le lignage est parfois appelé Shen.

<sup>284</sup> Voir plus haut p. 161 et p. 188-189.

Plus encore que la version de la légende faisant de Yi Yin un domestique au service des You Shen, celle le dépeignant comme un cuisinier à l'origine, a connu un vif succès à l'époque des Royaumes combattants. La première mention dans la littérature transmise de cette nouvelle identité prêtée à Yi Yin remonte aux passages du *Mozi* cités plus haut<sup>285</sup>. Ce portrait est repris dans le *Zhuangzi*, dont les auteurs rapportent que Tang recruta Yi Yin comme cuisinier :

一雀適羿，羿必得之，威也；以天下為之籠，則雀無所逃。是故湯以胞人籠伊尹，秦穆公以五羊之皮籠百里奚。

Qu'un passereau passe à portée de tir d'un Yi, celui-ci l'abattra à coup sûr. Mais le résultat sera mince. Que l'on se serve du monde comme une cage, alors le passereau n'aura nulle part où s'enfuir. C'est ainsi que Tang encagea Yi Yin en en faisant son cuisinier et que le duc Mu de Qin encagea Baili Xi avec cinq peaux de moutons.<sup>286</sup>

D'après les disciples de Zhuangzi, Yi Yin a perdu sa liberté dès qu'il s'est mis au service du prince, ce qui s'accorde avec le ton général de l'ouvrage, qui prône le désengagement de la vie politique afin de préserver sa nature originelle. Parce qu'il était attaché de la sorte au prince, Yi Yin était tel un prisonnier enchaîné par le devoir. L'anecdote du *Zhuangzi* ne précise cependant pas le statut de Yi Yin avant qu'il ne devienne le cuisinier attitré de Tang.

Le *Han Feizi*, en revanche, évoque à plusieurs reprises le poste de cuisinier occupé par Yi Yin, en suggérant par ailleurs qu'il ne s'agissait pas de sa condition initiale. Yi Yin se serait volontairement fait cuisinier, afin d'approcher Tang et de lui offrir ses conseils en matière de gouvernement :

故伊尹以中國為亂，道為宰于〈干〉湯。

Ainsi Yi Yin, en raison des troubles qui secouaient les principautés du Milieu, entra en relation avec le prince Tang en se faisant intendant.<sup>287</sup>

---

<sup>285</sup> Le premier chapitre du livre « Shang xian 尚賢 », qui est probablement plus ancien que les deux autres cités précédemment, rapporte : 湯舉伊尹於庖廚之中，授之政，其謀得。 « Tang promut Yi Yin [alors que celui-ci travaillait] dans les cuisines ; il lui confia le gouvernement et ses plans se réalisèrent. » (*Mozi* 8.6, p. 67 ; trad. d'après Ghiglione).

<sup>286</sup> *Zhuangzi* 23.17, p. 207 ; trad. d'après Levi.

<sup>287</sup> *Han Feizi* 36.12, p. 356 ; trad. d'après Levi. D'après les commentateurs, le caractère *yu* 于 est erroné et doit être lu *gan* 干 (voir *Han Feizi*, p. 356).

Han Feizi souligne la vertu d'abnégation de Yi Yin : un homme qui aspire à servir l'État doit être prêt à accepter une fonction dégradante dans le seul but de rencontrer le souverain. Il valorise donc avant tout la capacité d'un ministre à se sacrifier pour son seigneur et son pays. Cette vision est à l'opposé de celle des auteurs du *Lüshi chunqiu*, qui sont à peu près contemporains de Han Feizi, mais qui affirment justement que Yi Yin a accédé au rang de ministre malgré son statut de cuisinier :

伊尹，庖廚之臣也；傳說，殷之胥靡也。皆上相天子，至賤也。

Yi Yin était serviteur dans les cuisines, Fu Yue travaillait comme forçat pour les Yin (les Shang). Ils furent tous deux élevés au rang de ministre du Fils du Ciel, [alors qu'ils] partaient de la plus basse condition<sup>288</sup>.

L'adaptation du récit dans le *Lüshi Chunqiu* est en accord avec l'idéologie globale de cet ouvrage composé par des lettrés pour qui le recrutement des sages, quelle que soit leur condition initiale, constituait l'un des fondements les plus sûrs du bon gouvernement.

Tous les passages que nous venons de lire montrent que la version de la légende de Yi Yin faisant de celui-ci un cuisinier ou un domestique élevé au rang de ministre, était largement répandue sous les Royaumes combattants. Ce nouveau portrait de Yi Yin s'accordait parfaitement avec le thème de la promotion des sages, qui fut particulièrement prisé à cette époque. Parmi les textes qui nous sont parvenus, seul le *Mengzi* est en désaccord avec cette adaptation de la biographie de Yi Yin. Dans un dialogue avec son disciple Wan Zhang, Mengzi réfute fermement la version du récit où Yi Yin apparaît comme un cuisinier :

萬章問曰：「人有言伊尹以割烹要湯，有諸？」

孟子曰：「否，不然。伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道焉。（……）吾未聞枉己而正人者也，況辱己以正天下者乎？聖人之行不同也，或遠或近，或去或不去，歸潔其身而已矣。吾聞其以堯舜之道要湯，未聞以割烹也。」

Wan Zhang, interrogeant Mengzi, dit : « Il est des gens qui racontent que Yi Yin attira l'attention de Tang grâce à la cuisine. Est-ce vrai ? »

Mengzi répondit : « Non, il n'en est rien. Yi Yin cultivait la terre dans les campagnes [du pays] de You Shen et faisait ses délices de la Voie de Yao et Shun. (……) Je n'ai

---

<sup>288</sup> *Lüshi chunqiu* XXII.5.2, p. 1514 ; trad. d'après Kamenarovic, On retrouve des témoignages similaires en d'autres endroits de l'ouvrage (voir *Lüshi chunqiu* XVII.5.5 et XVIII.8.1).



jamais entendu dire que quelqu'un se soit abaissé lui-même pour rectifier les autres, comment *a fortiori* quelqu'un qui se serait déshonoré pourrait-il rectifier le monde entier ? Les saints agissent chacun à leur façon : il en est qui se tiennent éloignés [de la cour], d'autres s'en rapprochent, les uns s'en vont, les autres restent. Il leur suffit de garder leur intégrité. J'ai entendu dire qu'il (Yi Yin) attira l'attention de Tang grâce à la Voie de Yao et Shun, jamais que ce fût au moyen de la cuisine. »<sup>289</sup>

Pour Mengzi, Yi Yin vivait comme un ermite avant de rencontrer le prince Tang : il cultivait simplement la terre ainsi que sa vertu, tout en s'abreuvant des enseignements des rois sages du passé. Le penseur insiste sur le fait qu'un sage digne de ce nom ne peut certainement pas consentir à s'humilier pour approcher le prince, en se rabaisant au rang de cuisinier en l'occurrence. Son opposition à cette version de la légende signale, de fait, que celle-ci devait rencontrer un certain succès à son époque. Mais en dépit des objections de Mengzi, le récit sur les origines modestes du ministre de Tang a prévalu chez les penseurs d'alors. Le rôle de cuisinier qui lui fut prêté, plus que celui de serviteur ou d'accompagnateur de l'épouse de Tang, fut même particulièrement apprécié. Deux nouvelles anecdotes se sont ainsi greffées au récit, telles des extensions de la version de la légende faisant de Yi Yin un cuisinier.

La première anecdote décrit Yi Yin transportant sur son dos des vases tripodes *ding* 鼎, alors qu'il se rend auprès du prince Tang. La plus ancienne mention de cet épisode de la légende figure dans le *Zhanguo ce* 戰國策 :

伊尹負鼎俎而干湯，姓名未著而受三公。

Yi Yin, portant sur son dos des vases tripodes et un présentoir sacrificiel, entra en relation avec Tang. Ses nom et prénom n'étaient pas encore connus qu'il avait déjà reçu [le titre de] « Trois ducs ». <sup>290</sup>

Yi Yin est ici muni de vases *ding* 鼎 qui sont utilisés pour cuire la viande destinée aux sacrifices, et d'un présentoir (*zu* 俎) servant à dresser la nourriture offerte aux ancêtres et aux esprits. Le passage suggère que c'est ainsi qu'il parvint à attirer l'attention de Tang. Han Feizi reprend la même image, en précisant que ces objets constituaient bien le matériel de cuisine de Yi Yin :

<sup>289</sup> *Mengzi* V.A.7, p. 652-655 ; trad. d'après Lévy.

<sup>290</sup> *Zhanguo ce* 21.12, p. 1108 ; notre traduction.

上古有湯至聖也，伊尹至智也。夫至智說至聖，然且七十說而不受，身執鼎俎為庖宰，昵近習親，而湯乃僅知其賢而用之。

Dans la haute antiquité, nul ne fut plus saint que Tang, nul ne fut plus avisé que Yi Yin. Pourtant, l'homme le plus avisé parla soixante-dix fois à l'homme le plus saint, mais en vain. Il fallût que, muni de vases tripodes et d'un présentoir sacrificiel, il se fit intendant de cuisine, pour que Tang, l'ayant en familiarité, découvrit sa sagesse et l'employât.<sup>291</sup>

Comme observé précédemment, pour Han Feizi, la cuisine était un prétexte pour Yi Yin qui souhaitait se rapprocher du prince. Ainsi, ce que Mengzi estime être un déshonneur représente au contraire un signe de sagesse et d'humilité pour Han Feizi. Par comparaison avec l'interprétation de Mengzi, celle de Han Feizi est davantage passée à la postérité. Plusieurs passages du *Shiji* notamment, décrivent Yi Yin se déguisant en cuisinier afin d'entrer dans les bonnes grâces du prince<sup>292</sup>.

D'autre part, la mention d'instruments destinés à la préparation de la cuisine sacrificielle, n'est sans doute pas anodine non plus. Elle peut signaler l'expertise du personnage en la matière ou encore faire allusion au culte de Yi Yin à l'époque des Shang, dont les érudits de la fin des Royaumes combattants avaient conservé un lointain et vague souvenir.

La deuxième anecdote élaborée à partir du récit où Yi Yin est un cuisinier concerne la maîtrise des cinq saveurs (*wu wei* 五味). Au sein de la littérature transmise, la première référence à cette notion figure dans le chapitre « Ben wei » du *Lüshi Chunqiu*. Ce chapitre dresse « une image archétypale du conseiller-cuisinier », d'après l'expression de Roel Sterckx<sup>293</sup>. Yi Yin explique ainsi au prince la notion de « suprêmes saveurs » (*zhi wei* 至味), qui est obtenue par l'harmonisation des saveurs individuelles :

凡味之本，水最為始。五味三材，九沸九變，火為之紀。

---

<sup>291</sup> Han Feizi 3.1, p. 22 ; trad. d'après Levi.

<sup>292</sup> Sima Qian reprend en quelques endroits cette version de l'histoire de Yi Yin, comme le montre le passage suivant : 伊尹為庖，百里奚為虜，皆所由干其上也。故此二子者，皆聖人也，猶不能無役身而涉世如此其汙也，則非能仕之所設也。 « Yi Yin s'est fait cuisinier et Baili Xi esclave, tous deux parce qu'ils voulaient entrer en relation avec un supérieur. Tous deux étaient des sages dans l'obligation de se livrer à des travaux serviles et ils durent ainsi s'avilir, mais celui qui est capable de servir ne trouve pas cela avilissant. » (*Shiji* 63.19, p. 2620 ; trad. d'après Pimpaneau). Voir aussi *Shiji* 3.5, p. 122, *Shiji* 74.5, p. 2850.

<sup>293</sup> Sterckx 2003, p. 77.

À l'origine de la saveur, on trouve tout d'abord l'eau. Quant aux cinq saveurs, aux trois matériaux<sup>294</sup>, aux neuf bouillons et aux neuf changements, c'est le feu qui est leur régulateur.<sup>295</sup>

Outre cette brève mention du *Lüshi Chunqiu*, les « cinq saveurs » ne sont pas associées à Yi Yin dans les autres textes des Royaumes combattants. En revanche, elles le sont de façon assez récurrente dans les textes des Han, probablement à la faveur du développement de la vision cosmologique durant cette période. Yi Yin devient alors un expert dans le « mélange » ou « l'harmonie » des cinq saveurs (*diao wu wei* 調五味, *he wu wei* 和五味)<sup>296</sup>.

Après les fonctions de ministre-fondateur et de régent, les érudits des Royaumes combattants ont étoffé le portrait de Yi Yin avec de nouvelles anecdotes en lien avec son passé, avant sa rencontre avec Cheng Tang. En dehors du *Mengzi* qui le présente comme un sage reclus, Yi Yin est devenu un domestique au service de la fiancée de Tang ou sinon un modeste cuisinier. Il s'agit en tous les cas de souligner le dévouement de Yi Yin, sa détermination à participer aux affaires politiques et plus généralement sa qualité morale, qui lui valurent d'être promu au rang de ministre. Si les érudits des Royaumes combattants ont tant exalté le mérite de ministres tels que Yi Yin et Taigong Wang tout en soulignant leur supposée basse extraction, c'était manifestement dans le but de se comparer implicitement à eux. La grande majorité des membres de la classe des *shi* 士 n'appartenaient pas aux franges supérieures de la société, mais estimaient mériter eux aussi l'attention du prince et espéraient accéder à de hautes fonctions.

Au reste, l'anecdote faisant de Yi Yin un cuisinier interpelle par sa récurrence. Elle s'inscrit de toute évidence dans le cadre plus général de la littérature philosophique des Royaumes combattants, dans laquelle les images artisanales employées comme métaphores de l'art de gouverner, étaient très appréciées<sup>297</sup>. Pour les penseurs de cette époque, ces images permettaient de figurer l'exercice du gouvernement comme un art dont la maîtrise requiert de l'entraînement, de la rigueur et de la concentration, mais qui n'est pas pour autant l'apanage de la classe noble.

<sup>294</sup> Ce sont l'eau, le bois et le feu.

<sup>295</sup> *Lüshi chunqiu* XIV.2.4, p. 740 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>296</sup> Voir par exemple *Huainanzi* 20.12, p. 1408, *Hanshi waizhuan* 7.5, p. 830, *Han shu* 65, p. 2871.

<sup>297</sup> Les chercheurs ont parfois expliqué la prépondérance des analogies artisanales dans le *Mozi*, par le fait que Mozi lui-même serait issu du milieu artisan. Cet argument est toutefois peu pertinent, dans la mesure où ce type d'analogies se retrouve à des degrés divers dans tous les textes des Royaumes combattants.

#### 4. La prédestination : une naissance miraculeuse

La partie de la légende relative au passé de Yi Yin avant qu'il ne devienne ministre, a continué à se développer avec la création d'un nouvel épisode. Le personnage se vit alors attribuer une naissance miraculeuse, faisant de lui un homme hors-du-commun à proprement parler. La première mention de la naissance de Yi Yin figure dans le poème « Tian wen 天問 » du *Chuci*, qui est traditionnellement daté de la fin du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère :

成湯東巡有莘爰極，

何乞彼小臣而吉妃是得？

水濱之木得彼小子，

夫何惡之媵有莘之婦？

Quand Tang le Victorieux inspecta le levant, il atteignit le [pays des] You Shen.

Pourquoi, alors qu'il ne demanda qu'un petit officier, obtint-il une bonne épouse ?

Dans un arbre poussant au bord du courant, on avait trouvé un petit enfant.

Pourquoi celui-ci fut-il haï au point de devoir escorter la dame You Shen ?<sup>298</sup>

Après avoir décrit la rencontre entre Tang et le « petit officier » alors chargé d'escorter la dame de You Shen promise au prince, l'auteur du poème évoque la naissance d'un petit enfant. Celui-ci n'est autre que Yi Yin, qui fut recueilli « dans un arbre poussant tout au bord du courant ». Pour comprendre cette allusion, il faut se référer à nouveau au chapitre « Ben wei » du *Lüshi chunqiu*, qui rapporte un récit plus explicite et plus complet :

有佻氏女子採桑，得嬰兒于空桑之中，獻之其君。其君令嬀人養之。察其所以然，曰：「其母居伊水之上，孕，夢有神告之曰：『臼出水而東走，毋顧。』」明日，視臼出水，告其鄰，東走十里，而顧其邑盡為水，身因化為空桑。」，故命之曰伊尹。此伊尹生空桑之故也。

Pendant qu'elle cueillait des feuilles de mûrier, une femme du lignage You Shen trouva un nourrisson dans le creux d'un mûrier et le présenta à son seigneur. Son seigneur ordonna à un cuisinier de l'élever. Après avoir cherché pourquoi le nourrisson se trouvait dans l'arbre, il dit : « Sa mère vivait sur les berges de la rivière Yi. Elle tomba enceinte et rêva d'un esprit qui lui annonça : “Lorsque de l'eau jaillira de ton mortier, enfuis-toi vers l'est sans te retourner.” Le jour suivant, elle vit de l'eau jaillir du mortier,

<sup>298</sup> *Chuci*, « Tian wen », p. 97 ; trad. d'après Mathieu.

en avertit le voisinage et s'enfuit vers l'est à une distance de dix *li*. Puis elle se retourna pour regarder la ville, qui avait été engloutie par les eaux. Son corps se transforma alors en mûrier creux. » On ordonna donc de l'appeler « Yi Yin ». C'est ainsi que Yi Yin naquit dans un mûrier creux.<sup>299</sup>

Ce récit du *Lüshi chunqiu* revêt une dimension merveilleuse qui est absente des autres textes examinés jusqu'à présent<sup>300</sup>. La naissance de Yi Yin est entourée de mystère. À l'instar d'autres héros civilisateurs de la mythologie chinoise, sa mère est fécondée miraculeusement, alors qu'elle vit simplement près de l'eau<sup>301</sup>. Elle est associée au mortier, un ustensile qui sert à préparer de la nourriture, des médicaments, mais aussi des offrandes. Enceinte de Yi Yin, elle aperçoit en rêve un esprit (peut-être celui de la rivière), qui lui donne des instructions à suivre lors de la survenue prochaine d'événements extraordinaires. Ayant désobéi, elle est punie en étant transformée en mûrier creux. Yi Yin, qui a survécu, est retrouvé par une femme des You Shen. Il n'est pas précisé si la mère de Yi Yin appartenait aussi à ce lignage, mais d'après le récit, l'enfant miraculé aurait été élevé par l'un de leurs cuisiniers. La relation entre Yi Yin et les You Shen, ainsi que l'association du personnage avec la cuisine, se retrouvent donc encore ici.

Dans ce récit de la naissance miraculeuse de Yi Yin, le motif du mûrier, qui apparaît au début de la scène et lors de la transformation de la mère du personnage, possède une signification particulière. Il s'agit plus spécifiquement ici du « mûrier creux » (*kong sang* 空桑), qui correspond au nom d'un lieu légendaire dans plusieurs histoires anciennes. *Kong sang* 空桑 est parfois le nom d'une montagne mythique, mais c'est aussi celui de la grotte où Confucius aurait été mis au monde, si l'on en croit un récit apocryphe<sup>302</sup>. De façon plus générale, le symbole du mûrier est souvent associé à la tradition Shang dans la littérature<sup>303</sup>. Un mythe ancien raconte notamment que Tang se serait sacrifié dans un bosquet de mûriers (*sanglin* 桑林) pour mettre fin à la sécheresse<sup>304</sup>. L'image de l'eau, qui tantôt s'écoule dans la rivière, tantôt jaillit du mortier, et provoque des inondations, est également très présente dans

<sup>299</sup> *Lüshi chunqiu* XIV.2.2, p. 739 ; trad. Kamenarovic.

<sup>300</sup> Riche en symboles, il a naturellement intéressé les spécialistes de la mythologie chinoise ancienne. À ce propos, voir Yuan Ke 1993, Marubbio 2000, Boileau 2013. Pour un résumé des différentes interprétations du mythe de la naissance de Yi Yin, nous renvoyons à Cao Junqi 2019, p. 12.

<sup>301</sup> Le récit laisse entendre qu'elle aurait été fécondée par l'esprit de la rivière.

<sup>302</sup> Henricks 1995.

<sup>303</sup> Il s'agit en l'occurrence de l'arbre du tertre ancestral des Shang et de leurs descendants (voir Li Guoqiang 2013, p. 60-61). Sur l'association entre Yi Yin et le mûrier, voir Marubbio 2000, p. 82-87, Boileau 2013, p. 87-90.

<sup>304</sup> Voir Allan 1984b, Allan 1991, p. 41-56, et Li Guoqiang 2013, p. 60-66.

l'anecdote du *Liushi chunqiu*. Elle rappelle d'autres mythes tels que celui de Yu le Grand, qui aurait mis un terme aux inondations ravageant le pays. Un parallèle avec le récit de Yi Yin qui serait né après que sa ville natale fut immergée par les eaux, n'est pas à exclure. Yu le Grand et Yi Yin se sont illustrés, chacun à leur manière, en rétablissant l'ordre dans le royaume.

Gilles Boileau s'est intéressé à ce mythe de la naissance de Yi Yin, dans le cadre d'une analyse des symboles attachés aux *wu* 巫 féminins de l'antiquité, dont les fonctions précises sont encore mal comprises, mais qui jouaient manifestement un rôle majeur dans les activités religieuses à l'époque des Shang. Ce chercheur a ainsi mis en lumière une série d'analogies entre les *wu* 巫, le mûrier, l'eau, les notions de fertilité et de mort, ainsi que celles de féminité et de sexualité. D'après lui, le portrait de la mère de Yi Yin se rapproche fortement de celui des *wu* 巫 féminins dans les textes anciens, qui établissent une relation intime entre ces dernières et la nature, les divinités ainsi que les catastrophes naturelles<sup>305</sup>. La naissance de Yi Yin, survenue après l'inondation de sa ville natale, symboliserait le passage de la nature à la culture, du désordre à l'ordre. Le désordre est provoqué par la transgression de la mère de Yi Yin, tandis que l'ordre sera rétabli par celui-ci, une fois qu'il se sera mis au service du prince conquérant Tang.

En somme, l'épisode de la naissance de Yi Yin est vraisemblablement lié à un ensemble de symboles relevant de la tradition Shang, qui furent transmis jusqu'à la fin des Royaumes combattants et sans doute interprétés – parfois amplifiés, parfois déformés – par les lettrés d'alors. Des spécialistes contemporains ont tenté d'identifier une réalité historique derrière ces récits légendaires, en postulant par exemple que Yi Yin occupait la fonction de *wu* 巫 à la cour des Shang<sup>306</sup>. Mais en l'état actuel des connaissances, ces hypothèses demeurent assez spéculatives.

Selon nous, l'élaboration de l'épisode de la naissance de Yi Yin vers la fin des Royaumes ne semble pas fortuite. Alors que le récit qui attribuait une basse extraction à Yi Yin permettait de soutenir le principe de l'ascension au mérite, celui de sa naissance miraculeuse amena à renforcer la singularité du personnage, qui apparaissait désormais avoir été prédestiné à accomplir des œuvres remarquables. Comme l'observait déjà Marcel Granet, « À mesure que l'on avance dans l'histoire, le rôle du conseiller va grandissant. Plus les faits se présentent

<sup>305</sup> Boileau 2013 p. 76-80.

<sup>306</sup> Chen Mengjia 1936 et Hu Qiwei 2017 plus récemment. Pour un résumé de la question portant sur la place des *wu* 巫 dans les inscriptions oraculaires des Shang, voir Boileau 2013, p. 33-37.

sous l'aspect historique, plus apparaît, chez le Ministre, un caractère quasi divin. »<sup>307</sup> C'est ainsi que les biographies des grands conseillers et ministres des temps anciens furent enrichies d'éléments prodigieux, qui signalaient que ces personnages étaient voués, dès la venue au monde, à un destin exceptionnel. La naissance miraculeuse se substitue ainsi, d'une certaine manière, à la naissance aristocratique.

Les récits et les anecdotes qui mettent en scène Yi Yin forment l'un des plus riches *exempla* des ministres anciens dans la littérature transmise des Royaumes combattants. La légende de Yi Yin célébrait la mémoire de cette figure éminente, mais elle illustre également, de manière générale, l'autorité à la fois naturelle et acquise des ministres. Il s'agissait, pour les érudits de l'époque, d'affirmer la nécessité pour le prince d'employer de bons ministres. Ainsi, même si les textes que nous examinons relèvent en grande partie (voire exclusivement) de la fiction, ils sont, de ce fait même, révélateurs du contexte historique dans lesquels ils ont été produits, adaptés et diffusés<sup>308</sup>.

Nous venons de retracer la construction de l'histoire de Yi Yin, dont la stature légendaire, visiblement acquise dès l'époque des Shang, s'est consolidée durant les périodes suivantes. Plusieurs étapes jalonnent l'élaboration du récit.

L'image du ministre-fondateur, héritée des premiers temps de la dynastie Zhou, fut entretenue par les penseurs des Royaumes combattants, qui y voyaient l'une des meilleures figurations du principe de la bipartition du pouvoir entre le souverain et le ministre. L'épisode de l'exil de Tai Jia et de la régence de Yi Yin, possiblement développé dès les Printemps et Automnes, mettait en évidence le dévouement et la loyauté du ministre. À partir des Royaumes combattants, la légende s'enrichit de plusieurs épisodes en rapport avec la situation du personnage avant sa rencontre avec Cheng Tang. Un visage inédit de Yi Yin se dessina alors : celui-ci était devenu un homme de condition modeste ou un ermite, qui fut nommé ministre par le prince en raison de son immense qualité morale. Ce nouveau portrait permettait d'exemplifier le thème de la promotion des sages, que les penseurs des Royaumes combattants exploitèrent abondamment. Puis vers la fin de la période, la légende gagna une nouvelle dimension, avec l'élaboration du récit de la naissance miraculeuse du personnage, qui fut alors revêtu d'une aura extraordinaire.

À la veille de l'ère impériale, la légende de Yi Yin était donc très riche et variée. Néanmoins, malgré l'abondance apparente des récits et des anecdotes relatifs à Yi Yin offerts

---

<sup>307</sup> Granet 1926 (1994), p. 402.

<sup>308</sup> Le Brun 2009, p. 22.

par la littérature transmise, celle-ci est loin d'être exhaustive à ce propos. En effet, des témoignages postérieurs à l'époque des Royaumes combattants signalent l'existence d'une tradition textuelle associée à la figure de Yi Yin, qui n'est pas passée à la postérité.

### **C. La tradition textuelle associée à Yi Yin après les Royaumes combattants**

Nous avons noté précédemment que parmi les sept textes attribués à Yi Yin dans la « Préface » du *guwen Shangshu*, quatre d'entre eux (le « Ru jiu 汝鳩 », le « Ru fang 汝方 », le « Si ming 肆命 » et le « Cu hou 徂后 ») ont disparu, tandis que trois autres (le « Yi xun 伊訓 », le « Tai Jia 太甲 » en trois parties, et le « Xian you yi de 咸有一德 »), qui nous sont parvenus, sont considérés comme des apocryphes<sup>309</sup>. On retrouve cette liste de textes dans les ouvrages des historiens de l'époque Han, Sima Qian 司馬遷 (145-86 av. n. è.) et Ban Gu 班固 (32-92), ainsi que dans les écrits des commentateurs tels que Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) et Ma Rong 馬融 (79-166).

Mais hormis ces écrits perdus dont Yi Yin aurait été l'auteur, les textes des Han témoignent de l'existence d'une tradition textuelle attachée à ce personnage. Ceci est attesté par le plus ancien catalogue bibliographique chinois à avoir été transmis, à savoir le « Traité des Arts et des Lettres » (« Yiwen zhi 藝文志 ») de Ban Gu. L'origine de ce traité remonte au lettré Liu Xiang 劉向 (77-6 av. n. è.), qui fut notamment responsable de la Bibliothèque impériale.

En l'an 26 avant notre ère, Liu Xiang reçut pour mission de rassembler tous les textes rares dispersés à travers l'empire, afin de reconstituer une collection d'écrits qui avaient disparu au cours de la dynastie Qin ou lors de la guerre civile ayant précédé la fondation des Han. Après avoir recopié les textes qu'il avait pu réunir, Liu Xiang composa un catalogue, le « Bie lu 別錄 » (ou « Les Notices particulières »), dans lequel chaque écrit recensé était accompagné d'une note explicative au sujet de sa provenance et de son auteur. Son fils, Liu Xin 劉歆 (50 av. n. è.-23 de n. è.), révisa et compléta le « Bie lu 別錄 » sous la forme d'un catalogue nommé « Qi lue 七略 » (ou « Les Sept Résumés »). L'œuvre du fils représentait

---

<sup>309</sup> Voir plus haut p. 193.



semble-t-il un condensé de celle de son père : le « Qi lüe » comptait sept volumes (*juan* 卷), tandis que le « Bie lu » en comportait vingt-et-un<sup>310</sup>. Les « Sept Résumés » furent repris plus tard par l'historien Ban Gu dans son *Han shu*<sup>311</sup>. Le « Bie lu » et le « Qi lüe » étant perdus depuis longtemps, nous avons connaissance du contenu de la collection de la Bibliothèque impériale des Han uniquement à travers le « Traité des Arts et des Lettres »<sup>312</sup>.

Ce traité nous informe ainsi de l'existence, au premier siècle de notre ère, d'ouvrages relevant d'une tradition philosophique associée à Yi Yin. Ceci est précisément évoqué dans une section du catalogue consacrée aux enseignements des « maîtres » (*zhu zi lüe* 諸子略), qui sont classés en dix catégories et dont deux mentionnent un ouvrage portant le nom de *Yi Yin* 伊尹. La seconde catégorie de la section des « maîtres », qui regroupe les écrits de la « tradition taoïste » (*dao jia* 道家), rapporte ainsi :

伊尹五十一篇。

*Yi Yin* : cinquante-et-un chapitres.<sup>313</sup>

Ces cinquante-et-un chapitres (*pian* 篇)<sup>314</sup> d'un ouvrage nommé *Yi Yin* 伊尹 sont cités au début d'une liste de trente-sept ouvrages (représentant « trente-sept traditions », *san shi qi jia* 三十七家) dont certains titres nous sont connus, tels que le *Laozi* 老子, le *Zhuangzi* 莊子, le *Wenzi* 文子 ou encore le *Liezi* 列子<sup>315</sup>. La grande majorité des titres de ces ouvrages correspondent au nom d'une figure historique (ou supposée comme telle), dont Ban Gu précise l'identité en note. On remarque par ailleurs que ces titres ne sont pas classés en fonction d'un ordre chronologique. Ainsi les écrits attribués au ministre-fondateur des Zhou,

<sup>310</sup> Drège 1991, p. 96.

<sup>311</sup> Sur Liu Xiang et Liu Xin, voir Nienhauser (éd.) 1986, p. 583-586, ainsi que Hulsewé, in Loewe (éd. 1993), p. 129-130. À propos du travail classificatoire des Liu père et fils, et de sa transmission par Ban Gu, voir Drège 1991, p. 20 et p. 95-99.

<sup>312</sup> Au sujet du « Traité des Arts et des Lettres » de Ban Gu et des similitudes et différences entre ce traité bibliographique et les « Sept Résumés », voir Drège 1991, p. 102-108. Pour une étude générale du « Traité des Arts et des Lettres », voir Li Ling 2011.

<sup>313</sup> *Han shu* 30, p. 1729. Ban Gu ajoute en note : 湯相。 « Ministre de Tang. ».

<sup>314</sup> Le mot *pian* 篇, ici traduit par « chapitre », correspond à une « unité textuelle » pour Marc Kalinowski (Kalinowski 2005a). Du point de vue matériel, un *pian* correspond le plus souvent, dans le cadre du « Traité des Arts et des Lettres », à une liasse de fiches (ou de tablettes) de bambou ou de bois (Drège 1991, p. 106).

<sup>315</sup> Dans le « Qi lüe » de Liu Xin, le *Yi Yin* était également classé dans la catégorie des « Projets et Plans militaires » (*bingquan mou* 兵權謀) de la section des « Écrits militaires » (*bingshu* 兵書). Ban Gu ayant supprimé la double affiliation de certains ouvrages, il préféra conserver le titre *Yi Yin* uniquement dans la section des « maîtres » de son catalogue (Drège 1991, p. 103).

Taigong 太公, précèdent ceux qui sont rattachés à Xin Jia 辛甲, un ministre qui aurait exercé à la fin des Shang. De même, l'ouvrage d'un dénommé Gongzi Mou 公子牟 est cité après le *Zhuangzi* 莊子, alors que la tradition considère que Gongzi Mou aurait vécu avant *Zhuangzi*<sup>316</sup>. Par conséquent, la position de l'ouvrage nommé *Yi Yin* en tête de liste est significative : elle reflète sans doute la valeur accordée à ces écrits par les auteurs du traité.

Le second ouvrage portant le nom de *Yi Yin* 伊尹 est mentionné dans la dixième catégorie de la section des « maîtres » du « Traité des Arts et des Lettres ». Cette catégorie réunit les écrits qui relèvent de la « tradition des anecdotiers » (*xiaoshuo jia* 小說家) :

伊尹說 二十七篇。

*Les histoires de Yi Yin* : vingt-sept chapitres.

L'historien Ban Gu porte le jugement suivant sur ces écrits :

其語淺薄, 似依託也。

Ces propos sont superficiels et ressemblent à des allégations.<sup>317</sup>

Comme pour la seconde catégorie de la section, les écrits associés à Yi Yin sont placés en tête d'une énumération qui regroupe ici quinze ouvrages associés à « quinze traditions » (*shiwu jia* 十五家). Ban Gu indique en note que selon lui, les textes rangés dans cette catégorie des « anecdotes » (*xiaoshuo* 小說) sont de qualité inférieure à ceux des neuf autres catégories. L'historien estime de surcroît qu'une partie d'entre eux relèvent d'« allégations » (*yituo* 依託), ce qui signifie que ces textes auraient été forgés et attribués à un penseur ou à un autre personnage historique<sup>318</sup>. Ces écrits ne rapporteraient donc pas les enseignements d'un sage, mais auraient été rattachés *a posteriori* à une figure prestigieuse du passé<sup>319</sup>.

D'après Ban Gu, ces « anecdotes » circulaient dans les milieux populaires et bien qu'ayant une certaine utilité, elles ne participaient assurément pas de la tradition raffinée de

---

<sup>316</sup> *Han shu* 30, p. 1729 et p. 1730.

<sup>317</sup> *Han shu* 30, p. 1744 ; notre traduction.

<sup>318</sup> En suivant l'usage de la tradition gréco-latine, on pourrait attribuer les textes en question à un « Pseudo-Yi Yin ». Sur cette question des textes « apocryphes » cités dans le « Traité des Arts et des Lettres », voir Zhao Jia 2011.

<sup>319</sup> C'est pourquoi Ban Gu pense que les traditions des « maîtres » peuvent être ramenées à neuf catégories plutôt que dix (*Han shu* 30, p. 1746).

l'élite lettrée<sup>320</sup>. Du point de vue de l'historien contemporain, dans la mesure où aucun des titres classés dans cette catégorie des *xiaoshuo* 小說 n'a passé l'épreuve du temps, il est impossible de se prononcer au sujet de leur éventuelle nature apocryphe, et encore moins de juger de leur qualité. Toutefois, le fait qu'aucun de ces textes n'ait été transmis par la tradition est sans doute révélateur. Cela laisse supposer que l'avis de l'historien des Han fut largement partagé par les membres de la classe lettrée de l'époque impériale, qui n'ont pas trouvé nécessaire de transmettre ces écrits aux générations futures.

Par conséquent, si l'on en croit le témoignage du « Traité des Arts et des Lettres », la Bibliothèque impériale des Han comprenait deux ouvrages nommés d'après Yi Yin (*Yi Yin* et *Yi Yin shuo*), qui représentaient un total de soixante-dix-huit chapitres<sup>321</sup>. À cela s'ajoutent, pour la même époque, sept textes faisant partie du *guwen Shangshu*, dont Yi Yin aurait été l'auteur. Ainsi, aux alentours du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, il existait au minimum quatre-vingt-cinq textes, qui étaient soit attribués à Yi Yin, soit associés à ses enseignements. Alors que ce chiffre représente un corpus assez conséquent, aucun de ces écrits n'a été transmis à la postérité.

Ces textes relevant de ce qu'on pourrait nommer la « tradition de Yi Yin » ont visiblement disparu au lendemain des Han ou durant la longue période de division qui a suivi la chute de cette dynastie. C'est du moins ce dont témoigne le *Sui shu* 隋書 (*Histoire des Sui*), publié en l'an 636 au début de la dynastie Tang 唐 (618-907). Cet ouvrage comporte une section nommée « Jingji 經籍 » (« Livres classiques »)<sup>322</sup>, qui est l'équivalent du « Traité des Arts et des Lettres » pour cette époque. Ce catalogue compile les données bibliographiques

<sup>320</sup> *Han shu* 30, p. 1745.

<sup>321</sup> Marubbio ajoute à cette liste le *Tang ye jingfa* 湯液經法 (*Canon des décoctions*) qui est cité dans la section des « Recettes et Procédés » (*fangji lue* 方技略) du « Traité des Arts et des Lettres » (*Han shu* 30, p. 1777). Elle se réfère à un commentaire ancien qui attribue ce texte à Yi Yin et que Donald Harper mentionne dans son travail de thèse (Harper 1982). Marubbio indique cependant ne pas avoir retrouvé le commentaire évoqué par Harper (Marubbio, p. 7, note 8). D'après nos vérifications, Ban Gu ne précise pas le nom de l'auteur supposé du *Tang ye jingfa* dans son ouvrage. C'est pourquoi nous supposons que Marubbio a confondu le titre *Tang ye jingfa* (listé dans le « Traité des Arts et des Lettres ») avec la mention du terme *tang ye* 湯液 « décoction » qui figure dans la compilation d'anciens traités d'acupuncture et de moxibustion de Huangfu Mi 皇甫謐 (215-282), appelée *Huangdi sanbu xian yan jia yi jing* 黃帝三部鍼灸甲乙經 (*Livres A et B d'acupuncture et de moxibustion en trois sections de l'empereur Jaune*). Dans la préface de l'ouvrage, Huangfu Mi prête à Yi Yin l'invention des décoctions (*tang ye* 湯液). Cette occurrence tardive et isolée (probablement due à l'association entre Yi Yin et la cuisine dans la légende) ne peut pas être comptée parmi les textes relevant de la tradition consacrée à Yi Yin.

<sup>322</sup> Voir *Sui shu* 32-35, p. 903-1104. Pour une présentation du traité bibliographique du *Sui shu*, voir Drège 1991, p. 120-130.

disponibles pour l'ensemble de la période allant des Han postérieurs (25-220) à la dynastie Sui (581-618). Or, il ne contient aucun titre d'ouvrages ou de textes faisant référence à Yi Yin. Il faut en déduire que les écrits évoqués par Ban Gu étaient inconnus des lettrés du début des Tang ou que, tout au moins, ils ne figuraient pas dans la Bibliothèque impériale de cette époque.

Les cinq manuscrits du corpus de Tsinghua qui font l'objet de notre étude représentent donc les premiers textes de la tradition associée à Yi Yin, à avoir été découverts depuis la fin des Han. Après leur publication, des spécialistes ont spontanément avancé la possibilité que ces cinq manuscrits rapportent des écrits perdus, qui auraient fait partie du *Yi Yin* 伊尹 et du *Yi Yin shuo* 伊尹說 cités dans le « Traité des Arts et des Lettres ». Mais cette hypothèse, bien que ne pouvant être totalement exclue, ne peut pas se vérifier à l'heure actuelle. Aussi convient-il de considérer ces manuscrits comme des textes composés à l'époque des Royaumes combattants, qui ont peut-être été transmis jusqu'à l'époque Han, mais pas au-delà. Le chapitre suivant en propose une présentation et une traduction annotée.

---

## **CHAPITRE IV :**

### **LES MANUSCRITS DES ROYAUMES COMBATTANTS**

#### **EN LIEN AVEC YI YIN**

Nous venons d'observer qu'aucun des 85 textes attribués ou associés de près à Yi Yin, et catalogués dans le « Traité des Arts et des Lettres » ou cités dans la « Préface » du *guwen Shangshu*, n'a survécu au-delà de cette période, malgré la notoriété apparente du personnage dans la littérature transmise. Les cinq manuscrits des Royaumes combattants dont Yi Yin est le protagoniste, offrent donc un aperçu inédit de ce qui ressortit à une « tradition textuelle » attachée à cette figure devenue légende.

Alors que nous avons abordé le contexte de découverte et le contenu général des manuscrits de Tsinghua dans le premier chapitre de notre étude, nous allons maintenant nous pencher plus précisément sur les manuscrits relatifs à Yi Yin de ce corpus. Dans une première partie introductive, nous ferons une présentation générale de ces manuscrits, sur le plan codicologique et paléographique, ainsi que sur le plan textuel. Dans une seconde partie, nous discuterons des caractéristiques codicologiques et paléographiques de chaque manuscrit, qui sera ensuite transcrite et traduite. Nous y résumerons également les interprétations qu'en font les spécialistes. La dernière partie du chapitre traitera de deux autres manuscrits de Chu, qui ne portent pas exclusivement sur Yi Yin, mais qui constituent toutefois des témoignages secondaires sur ce personnage.

## **I. Les cinq manuscrits consacrés à Yi Yin : présentation générale**

### **A. Aspects codicologiques et paléographiques**

Le corpus de manuscrits de Chu conservé à l'Université Tsinghua depuis 2008, comprend environ 2400 fiches de bambou qui sont datées, d'après des examens au carbone 14, de 2372±30 AP, ce qui correspond au milieu des Royaumes combattants. Un total de 56

manuscrits, soit plus des trois quarts du corpus, ont déjà fait l'objet d'une publication. Cet ensemble conséquent inclut cinq manuscrits dont Yi Yin est le protagoniste et qui sont communément nommés ainsi : « Chi jiu zhi ji Tang zhi wu 赤鳩之集湯之屋 »<sup>1</sup> (« Les tourterelles rouges rassemblées sur le toit de la demeure de Tang »), « Yin zhi 尹至 » (« L'arrivée de Yin »), « Yin gao 尹誥 » (« Déclaration de Yin »), « Tang chu yu Tang qiu 湯處於湯丘 » (« Tang s'était installé à Tangqiu ») et « Tang zai Chi men 湯在啻門 » (« Tang se trouvait à la porte de Di »)<sup>2</sup>. Ces manuscrits ont été publiés entre 2010 et 2015<sup>3</sup>.

Les cinq manuscrits circonscrits par les éditeurs de ce corpus sont complets<sup>4</sup>. Ils sont de longueur inégale : le plus court est composé de quatre fiches seulement, le plus long de vingt-et-une. En revanche, la configuration des fiches est homogène : celles-ci mesurent toutes 45 centimètres environ et portent la marque de trois encoches qui servaient à maintenir les cordons les reliant entre elles. Sur leur verso figurent aussi des lignes obliques, qui ont probablement été tracées sur la tige de bambou au début du processus de fabrication du support d'écriture, et qui représentent un indice utile pour rétablir l'ordre des fiches<sup>5</sup>. Celles-ci comptent en moyenne une trentaine de graphies chacune. En outre, trois des cinq manuscrits sont numérotés sur leur verso, tandis qu'un seul d'entre eux porte un titre. Les données codicologiques relatives aux manuscrits sont synthétisées dans le tableau suivant :

Titre	Nombre de fiches	Longueur des fiches (cm)	Nombre de graphies <sup>6</sup>	Présence d'un titre	Numérotation des fiches	Ponctuations ou balises
« Chi jiu »	15	45	460	Oui	Oui	Oui
« Yin zhi »	5	45	155	Non	Oui	Oui
« Yin gao »	4	45	109	Non	Oui	Oui
« Chi men »	21	44.4-44.5	588	Non	Non	Oui
« Tang qiu »	19	44.4-44.5	567	Non	Non	Oui

Tableau 32 : Les caractéristiques codicologiques des manuscrits de la tradition de Yi Yin

<sup>1</sup> Titre abrégé en « Chi jiu » ci-après.

<sup>2</sup> Ces deux derniers titres sont abrégés en « Tang qiu » et « Chi men » ci-après.

<sup>3</sup> QHZJ 2010, QHZJ 2012, QHZJ 2015.

<sup>4</sup> On ne dénombre pas plus de deux ou trois graphies manquantes par manuscrit.

<sup>5</sup> Voir plus haut p. 75-76.

<sup>6</sup> Il s'agit du nombre total de graphies *inscrites* sur les fiches de chaque manuscrit. Les agrégats qui combinent deux caractères en un (*hewen* 合文) et les caractères accompagnés d'un signe (situé dans leur coin inférieur droit) indiquant qu'ils doivent être redoublés (*chongwen* 重文), ne sont donc comptés qu'une seule fois chacun. Par contre, les graphies qui ont été ajoutées entre deux graphies préexistantes lors de corrections secondaires, notamment dans le « Tang chu yu Tang qiu » et le « Tang zai Chi men », sont comptabilisées.

En fonction de leurs caractéristiques codicologiques et paléographiques, ces cinq manuscrits peuvent se diviser en deux groupes. Le premier comprend les manuscrits « Chi jiu zhi ji Tang zhi wu 赤鳩之集湯之屋 », « Yin zhi 尹至 » et « Yin gao 尹誥 », qui ont été copiés par le même scribe. Le second est composé des manuscrits « Tang zai Chi men 湯在啻門 » et le « Tang chu yu Tang qiu 湯處於湯丘 », qui ont été écrits par la même main.

### 1. Les manuscrits du scribe A

Le premier groupe de manuscrits a été identifié en deux temps. Tout d'abord, lors de la publication du premier volume du corpus, les éditeurs ont remarqué les similitudes entre les manuscrits qu'ils ont nommés « Yin zhi » et « Yin gao ». En effet, les lattes de ces deux manuscrits sont de mêmes dimensions, présentent une configuration identique et ont manifestement été copiées par la même personne<sup>7</sup>. Peu de temps après, Sun Peiyang s'est appuyé sur l'observation des lignes obliques au dos des fiches de bambou en question, pour établir que les deux manuscrits constituaient deux unités textuelles appartenant à la même claie<sup>8</sup>. Ces deux manuscrits auraient apparemment été fabriqués à partir de la même tige de bambou et copiés l'un après l'autre, le « Yin zhi » devant précéder le « Yin gao ». Au reste, la proximité de leur contenu suggère qu'ils étaient destinés à être lus conjointement.

Dans un second temps, après la sortie du troisième volume de la collection de Tsinghua en 2013, Xiao Yunxiao a montré que l'un des manuscrits de ce volume, le « Chi jiu zhi ji Tang zhi wu », devait également faire partie de la même claie de bambou. De fait, du point de vue codicologique, les fiches de ce dernier manuscrit sont identiques à celles du « Yin zhi » et du « Yin gao » et sont l'œuvre du même copiste (que nous appelons « scribe A »), comme le montre la similitude des graphies. Le tableau suivant en offre quelques exemples :

---

<sup>7</sup> QHZJ 2010, p. 127.

<sup>8</sup> Sun Peiyang 2011.
















Graphie	« Chi jiu »	« Yin zhi »	« Yin gao »
<i>bu</i> 不	 J6	 J5	 J2
<i>Xia</i> 夏	 J7	 J4	 J3
<i>Tang</i> 湯	 J1	 J4	 J2
<i>wo</i> 我	 J10	 J3	 J3
<i>tian</i> 天	 J10	 J3	 J1

Tableau 33 : Graphies du « scribe A » dans les manuscrits « Chi jiu », « Yin zhi » et « Yin gao »

À la suite de Sun Peiyang, Xiao Yunxiao a également déterminé, en analysant la position des lignes obliques qui traversent la partie supérieure du verso des lattes concernées, que le « Chi jiu » devait se trouver au début de la claie. En effet, la ligne située au verso de la dernière fiche (n°15) du « Chi jiu » se poursuit sur la première du « Yin zhi », tandis que les nœuds de ces deux fiches coïncident parfaitement les uns avec les autres<sup>9</sup>. Les lattes des trois manuscrits, une fois retournées et placées les unes à la suite des autres selon leur ordre de numérotation<sup>10</sup>, se présentent ainsi :

<sup>9</sup> Xiao Yunxiao 2013.

<sup>10</sup> Ici, l'ordre signalé par la numérotation au dos des fiches correspond à celui décrit par la ligne oblique, mais ce n'est pas toujours le cas pour les manuscrits sur bambou. Étant donné que ces lignes étaient tracées ou gravées avant la copie du manuscrit, la numérotation ne s'accorde pas systématiquement avec elles. Ceci signifie par ailleurs que les scribes inscrivaient le texte sur le support de bambou sans tenir compte de la ligne oblique (Jia Lianxiang 2015, p. 100-102, et Venture 2021, p. 100).



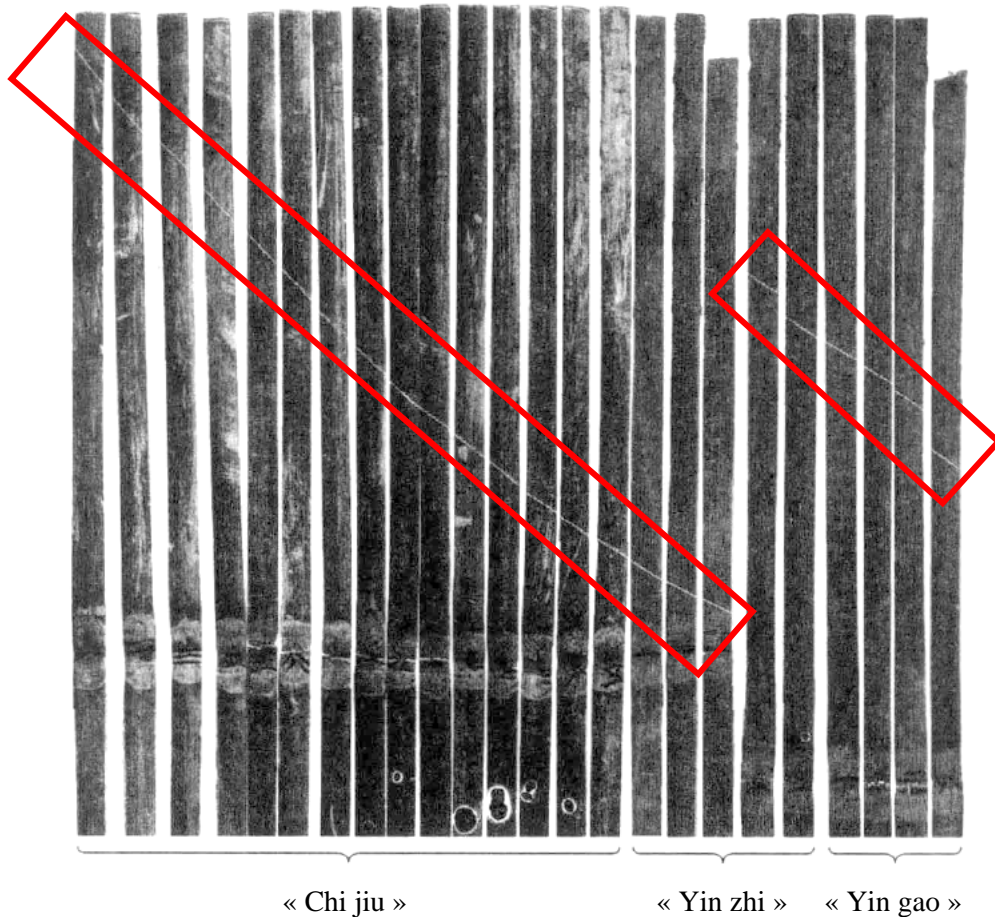


Figure 11 : Verso de la partie supérieure des fiches des manuscrits « Chi jiu », « Yin zhi » et « Yin gao » (source : Xiao Yunxiao 2013)

Une même ligne continue traverse les quinze fiches du manuscrit « Chi jiu » et les trois premières du « Yin zhi », tandis qu'une nouvelle ligne débute sur la quatrième fiche du « Yin zhi » et se poursuit sur celles du « Yin gao »<sup>11</sup>. Par conséquent, si l'on s'en tient strictement aux aspects codicologiques et paléographiques, la relation entre les trois manuscrits en question est évidente. La claie sur laquelle ces trois unités textuelles étaient réunies porterait ainsi le titre « Chi jiu zhi ji Tang zhi wu 赤鳩之集湯之屋 », d'après les graphies inscrites au dos de la dernière fiche du manuscrit éponyme.

Néanmoins, autant le « Yin zhi » et le « Yin gao » sont très proches dans le fond comme dans la forme, autant le « Chi jiu » en diffère assez nettement à tous les points de vue. Cette discordance notable entre les critères codicologiques et paléographiques d'un côté, et les

<sup>11</sup> Xiao Yunxiao en déduit que les fiches du « Chi jiu » et les trois premières du « Yin zhi » proviennent de la même tige de bambou, de même pour les deux dernières du « Yin zhi » et les quatre du « Yin gao » (Xiao Yunxiao 2013).

critères textuels de l'autre, a donné lieu à différentes hypothèses de la part des chercheurs, dont nous discuterons en détail dans la suite du chapitre.

## 2. Les manuscrits du scribe B

Le deuxième groupe de manuscrits est composé du « Tang chu yu Tang qiu » et du « Tang zai Chi men », qui ont été publiés dans le cinquième volume de la collection en 2015. Les lattes de ces deux manuscrits sont de même configuration et ont été inscrites par le même copiste (appelé « scribe B »)<sup>12</sup>, comme l'illustre la comparaison entre les formes ci-dessous :











Graphie	« Tang chu yu Tang qiu »	« Tang zai Chi men »
<i>sheng</i> 生	 J10	 J7
<i>wei</i> 為	 J9	 J9
<i>shi</i> 事	 J9	 J12
<i>tian</i> 天	 J4	 J19
𡗗 <sup>13</sup>	 J16	 J17

Tableau 34 : Graphies du « scribe B » dans les manuscrits « Chi men » et « Tang qiu »

Peu de temps après la publication des deux manuscrits, Jia Lianxiang a observé, en s'appuyant sur des critères codicologiques tels que la longueur et la largeur des fiches, mais aussi la forme et la position des nœuds du bambou, que les vingt premières fiches du « Chi

<sup>12</sup> QHZJ 2015, p. 134.

<sup>13</sup> Cette graphie, commune aux deux manuscrits, n'est attestée nulle part ailleurs dans les écrits de Chu. Généralement transcrite 𡗗, elle pourrait être un emprunt pour *zhi* 滯, d'après l'interprétation de Huang Jie (cité sous son pseudonyme « Mu Silang 暮四郎 » dans Li Shuang 2016, p. 116-117 et p. 138) et de Shan Yuchen (Shan Yuchen 2015).

men » provenaient de la même section de bambou. En revanche, la dernière fiche (n°21) de ce manuscrit serait issue de la même section que les dix-sept premières du « Tang qiu »<sup>14</sup>. On constate en effet sur l'image suivante que le nœud de la dernière fiche du « Chi men » coïncide avec celui des dix-sept premières fiches du « Tang qiu » :

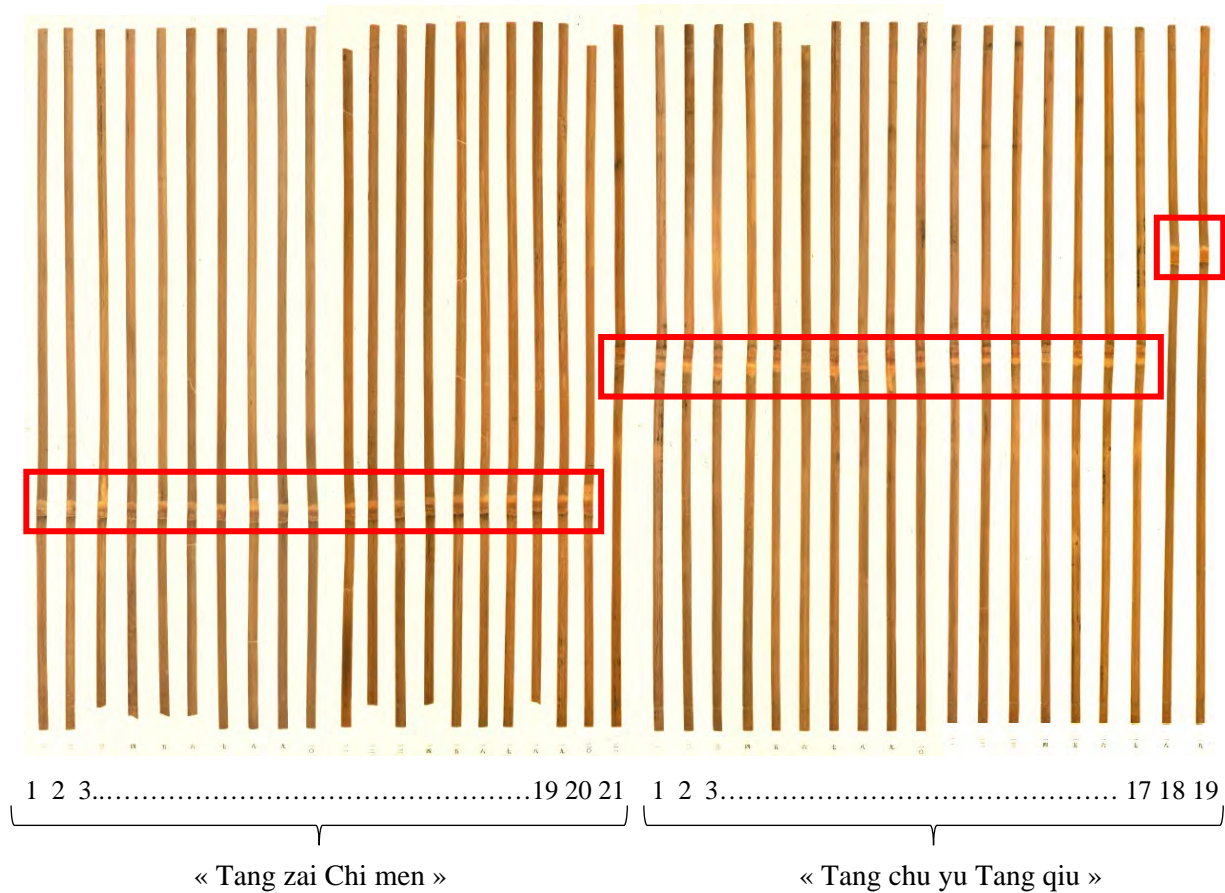


Figure 12 : Verso des fiches des manuscrits « Chi men » et « Tang qiu »

Les deux dernières fiches du manuscrit « Tang qiu » (n°18 et n°19) auraient quant à elles été fabriquées à partir d'une autre section de bambou. Toujours d'après Jia Lianxiang, la position des encoches qui servaient à maintenir les attaches des fiches entre elles, indiquerait que les deux manuscrits appartenaient à la même claie, dans laquelle le « Chi men » serait donc suivi du « Tang qiu »<sup>15</sup>. Enfin, comme pour les manuscrits « Chi jiu », « Yin zhi » et « Yin gao », la configuration matérielle du « Chi men » et du « Tang qiu » suggère que ces deux unités textuelles ont probablement été copiées l'une à la suite de l'autre.

<sup>14</sup> Qinghua daxue chutu wenxian dushuhui 2015.

<sup>15</sup> Qinghua daxue chutu wenxian dushuhui 2015.

## B. Bref aperçu du contenu

Les caractéristiques codicologiques et paléographiques des cinq manuscrits relatifs à Yi Yin laissent supposer que ceux-ci formaient à l'origine deux caies de fiches de bambou : une première réunissant le « Chi jiu », le « Yin zhi » et le « Yin gao », une seconde le « Chi men » et le « Tang qiu ». Si nous pouvons considérer ces cinq écrits comme un ensemble unitaire, c'est notamment parce que Yi Yin en est le personnage central, tandis que Cheng Tang y apparaît plutôt comme un personnage secondaire. Par ailleurs, chaque manuscrit présente, à des degrés divers, des analogies avec les témoignages transmis sur ces deux figures historiques. Pourtant, ces cinq textes diffèrent sensiblement entre eux à tous les niveaux, à l'exception du « Yin zhi » et du « Yin gao » qui sont très proches l'un de l'autre.

Ce corpus de cinq manuscrits se caractérise en effet par une grande diversité interne. Le vocabulaire, la syntaxe et le style littéraire du « Yin zhi » et du « Yin gao » témoignent assurément d'une volonté archaïsante de la part des auteurs. Mais malgré les apparences, plusieurs éléments signalent que ces deux textes ne sont pas si anciens que ce qui semblerait de prime abord. Par contraste, le « Chi jiu », le « Chi men » et le « Tang qiu » reflètent, de façon pleine et entière, les spécificités linguistiques et littéraires des écrits de l'époque des Royaumes combattants<sup>16</sup>.

Le contenu des manuscrits est également très varié. Le « Yin zhi » et le « Yin gao » prennent pour toile de fond la chute de la dynastie Xia et relatent des événements connus à travers la littérature transmise. Ils s'apparentent plutôt à des dialogues à caractère historique. Le récit du « Chi jiu » se passe quelques temps avant la conquête des Xia, mais la mise en scène et le développement général de l'histoire ne trouvent aucun équivalent dans les textes de la tradition. Les éléments surnaturels y occupent une place importante. Le « Tang qiu » se déroule pareillement avant la fin de la dynastie Xia, mais présente davantage de similitudes avec les textes transmis. Les principaux thèmes de ce manuscrit rappellent à bien des égards les écrits philosophiques des Royaumes combattants. Le « Chi men » enfin, se distingue par son absence de contexte historique. Il possède une forte teneur philosophique, mais à la différence du « Tang qiu », les thèmes y sont discutés de manière plus abstraite, les notions évoquées semblent dotées d'une dimension implicite voire symbolique, et nécessitent d'être examinées de près.

---

<sup>16</sup> Voir Allan 2012, Liu Chengqun 2016b, QHZJ 2015, p. 134 et p. 141.

À cette pluralité de contenu fait écho la variété des portraits de Yi Yin. Les différents rôles attribués au personnage dans la littérature transmise se retrouvent en partie dans les manuscrits. Dans le « Yin zhi » et le « Yin gao », Yi Yin adopte le visage d'un conseiller, d'un espion et d'un stratège au service du prince Tang, dont il est un fidèle allié. Dans le « Chi jiu », il fait office de cuisinier mais ne semble pas très proche de Tang. Il apparaît à nouveau sous les traits d'un cuisinier dans le « Tang qiu », où ses qualités de conseiller lui valent là la plus grande estime de la part du prince. Dans le « Chi men », Yi Yin revêt l'identité d'un instructeur ou d'un guide pour Tang, qui lui demande de lui prodiguer ses enseignements.

## II. Transcription et traduction des cinq manuscrits

Pour chaque manuscrit, nous aborderons tout d'abord ses caractéristiques codicologiques et paléographiques, puis nous en proposerons une transcription et une traduction annotées. Afin d'en rendre la lecture plus commode, chaque texte sera divisé en paragraphes, qui s'accorderont dans une certaine mesure avec les ponctuations ou balises inscrites sur les manuscrits. La transcription et la traduction de chaque paragraphe seront rendues ainsi :

曰故（古）又（有）赤鷓（鳩）集于湯之廛（屋）湯發（射）之獲（獲）之

曰古有赤鳩集于湯之屋。湯射之，獲之。

On raconte que dans les temps anciens, des tourterelles rouges s'étaient rassemblées sur le toit de la demeure de Tang. Tang décocha une flèche et en captura une.

Le texte encadré (en police « SimSun ») correspond à la transcription « brute », c'est-à-dire la transcription des graphies de Chu au moyen de graphèmes et de caractères modernes. Les graphies entre parenthèses correspondent à des propositions de lecture, qui sont de deux ordres : il s'agit soit de graphies connues comme équivalentes (*you* 又 se lit *you* 有)<sup>17</sup>, soit de cas où la graphie de Chu est sans équivalent direct en chinois classique (鷓 est susceptible d'être lue *jiu* 鳩). On indiquera les signes de ponctuation et les balises au moyen de symboles

<sup>17</sup> Dans l'exemple choisi, *you* 有 (composée des graphèmes *you* 又 et *rou* 肉) est l'une des multiples lectures de la graphie *you* 又, comme c'était déjà l'usage dans les inscriptions Shang.

reproduisant leur aspect initial, ainsi que les numéros de fiches. Cette transcription brute sera accompagnée de notes paléographiques et codicologiques.

En regard de la transcription brute, le texte sera transcrit de manière « fluide » (en police « KaiTi »). Nous conserverons alors uniquement les lectures adoptées pour les graphies de Chu et ajouterons des ponctuations modernes afin de faciliter la compréhension du texte. Puis nous traduirons le texte en français. La transcription fluide et la traduction seront complétées de notes relatives à la traduction et à l'interprétation du texte.

Après la transcription et la traduction de chaque manuscrit, nous résumerons les principales interprétations des spécialistes portant sur la nature et la signification générale du texte concerné, ainsi que les hypothèses au sujet de sa relation avec les autres manuscrits.

## A. Le « Chi jiu zhi ji Tang zhi wu 赤鳩之集湯之屋 »

### 1. Aspects codicologiques et paléographiques

Les quinze fiches du manuscrit « Chi jiu » sont très bien conservées dans l'ensemble. Seule l'extrémité inférieure de la première et de la seconde fiches sont abîmées ; la dernière graphie sur chacune d'elles a visiblement disparu<sup>18</sup>. Les graphies ressortent nettement sur les photographies publiées par les éditeurs<sup>19</sup>, de même que les signes de ponctuation qui sont de deux types.

Le premier consiste en un court trait horizontal situé en bas à droite de certaines graphies. À la lecture du texte, on s'aperçoit que ces signes, assez nombreux au demeurant, servent à marquer des pauses à l'intérieur du récit. Là où l'un de ces signes apparaît, le paléographe qui souhaitera rendre le texte accessible pour un lecteur du chinois moderne, placera un signe de ponctuation (virgule, point, point d'interrogation...) ou passera à la ligne. Le second type de signe, qui ressemble à un crochet en forme de « L », n'est utilisé qu'une seule fois, après la dernière graphie inscrite sur la quinzième fiche du manuscrit. La présence de ce signe et l'espace vacant qui suit, signalent qu'il s'agit de la fin du texte. Les deux types de signes se présentent ainsi :

---

<sup>18</sup> QHZJ 2012, p. 166.

<sup>19</sup> QHZJ 2012, p. 107-117.





Premier type de signe	 J4	 J11	 J14
Second type de signe	 J15		



Figure 13 : Signes de ponctuation et dernière fiche (n°15) du manuscrit « Chi jiu »

Le titre, inscrit au dos de la dernière fiche du manuscrit, est également très lisible :

	赤 鷖 (鳩) 之 集 湯 之 塵 (屋)
-------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------

Tableau 35 : Titre inscrit au dos de la fiche n°15 du manuscrit « Chi jiu »

Globalement, la lecture du manuscrit ne pose pas de grandes difficultés. Quelques graphies, certes partiellement effacées, restent identifiables, l'environnement linguistique immédiat permettant souvent de les reconnaître. D'autres graphies en revanche, qui ne sont pas attestées dans d'autres documents contemporains de Chu, sont sujettes à discussion. Pour ces cas précis et comme habituellement avec les manuscrits de Chu, il n'existe pas de consensus concernant leur interprétation, même s'il arrive qu'une hypothèse en particulier prévale sur les autres. Nous examinerons trois exemples de graphies qui ont été analysées par les spécialistes et que nous avons réunies dans le tableau suivant :




	Graphie	Lecture des éditeurs	Notre choix de lecture
graphie n°1	 J1	鵠	鶻 (鳩)
graphie n°2	 J5	痲 (昧)	痲 (痿)
graphie n°3	 J14	鸞 (鷹一薦(存))	鸞 (存)

Tableau 36 : Exemples de graphies du manuscrit « Chi jiu »

La graphie n°1 est composée à gauche du graphème de « l'oiseau » *niao* 鳥 et à droite du graphème *jiu* 咎, qui a probablement une fonction phonétique. D'après les éditeurs, il s'agirait d'un emprunt phonétique pour *hu* 鵠 « grue » qui inclut l'élément *gao* 告, lequel est relativement proche du graphème *jiu* 咎 sur le plan phonétique<sup>20</sup>. Au-delà de l'argument phonologique, ce choix de lecture repose surtout sur un passage du poème « Tian wen 天問 » du *Chuci*, qui associe la grue (*hu* 鵠) aux personnages de Cheng Tang et Yi Yin<sup>21</sup>. Malgré la pertinence du rapprochement, l'argument ne nous convainc pas entièrement dans la mesure où l'apparition d'une grue est évoquée en plusieurs endroits du *Chuci* et, au demeurant, dans de

<sup>20</sup> QHZJ 2012, p. 168.

<sup>21</sup> *Chuci* « Tianwen », p. 97. Voir Li Xueqin 2013, qui rapporte une observation de Liu Guozhong à ce propos.



nombreuses œuvres littéraires chinoises. Le motif de la grue ne semble donc pas spécifiquement lié à Yi Yin et à Tang. En outre, le lien phonétique entre les graphies 鶻 et *hu* 鶻 peut être discuté.

Comme le remarque Hou Naifeng, le graphème *jiu* 咎 est beaucoup plus proche phonétiquement du graphème *jiu* 九, que l'on retrouve dans la graphie *jiu* 鳩 « tourterelle ». Les dictionnaires de rimes anciens indiquent en effet que *jiu* 咎 et *jiu* 九 partagent la même initiale et la même rime<sup>22</sup>. De plus, les textes anciens attestent de nombreux exemples où des caractères incluant le graphème *jiu* 咎 sont interchangeable avec d'autres composés de *jiu* 九, ce qui confirme la proximité phonétique entre les deux éléments. Hou Naifeng avance par ailleurs que, bien que le poème « Tian wen » associe la grue à Yi Yin et Tang, d'autres textes transmis évoquent la tourterelle dans des anecdotes mettant en scène le fondateur des Shang<sup>23</sup>. Il indique enfin que dans le contexte du « Chi jiu » où le prince demande à Yi Yin de cuisiner l'oiseau en question, il semble plus plausible qu'il s'agisse d'une tourterelle et non d'une grue. Cette interprétation paraît plus satisfaisante que celle des éditeurs, car elle est soutenue à la fois par des arguments d'ordre paléographique, phonétique et sémantique.

Ceci étant, il faut signaler que le manuscrit « Kongzi shi lun 孔子詩論 » de la collection du musée de Shanghai témoigne d'une graphie qui est transcrite ainsi : 鶻, et que l'environnement linguistique immédiat incite fortement à lire *jiu* 鳩<sup>24</sup>. Mais comme l'a observé Wang Ning, cette graphie 鶻 (鳩) comporte le graphème *qiu* 咎, qui se trouve être interchangeable avec *jiu* 咎<sup>25</sup>. Cela indique une possible interchangeabilité entre les deux graphies 鶻 et 鶻, équivalentes du point de vue phonétique et susceptibles de noter toutes deux un même mot, qui est désigné en chinois classique par le caractère *jiu* 鳩, « tourterelle ».

Pour toutes ces raisons, la lecture *jiu* 鳩 « tourterelle » pour la graphie 鶻 qui en serait l'un des équivalents dans l'écriture de Chu, a été adoptée par la majorité des spécialistes.

<sup>22</sup> Voir Hou Naifeng 2013 (2015).

<sup>23</sup> Toutefois, les références citées par Hou Naifeng sont non seulement isolées, mais aussi relativement tardives. Au sujet de la tourterelle *jiu* 鳩 en tant que signe annonciateur d'un heureux présage, voir Allan 2015b, p. 433-435.

<sup>24</sup> SBZS 2001, p. 151.

<sup>25</sup> Le nom du personnage légendaire Gao Yao (ministre de Shun) est écrit 皋陶 ou 咎繇 dans les textes transmis. Dans le manuscrit « Rongcheng shi 容成氏 » du corpus du musée de Shanghai, il s'écrit 咎秀 (fiche n°34) ou 咎咎 (fiche n°33). Cet exemple montre que les graphies 咎 et 咎 sont interchangeables. Voir Wang Ning 2013.

La graphie n°2 a été transcrite par les éditeurs de la façon suivante : 疾, soit une forme composée des graphèmes *ne* 疒 (élément de la « maladie ») et *wei* 未, que l'on identifie ici sans trop de difficultés. Les paléographes n'ont pas remis en question cette transcription, mais ont débattu autour de l'interprétation de la graphie. Observons tout d'abord l'énoncé où celle-ci figure :

小臣乃疾而寢於路。視而不能言。<sup>26</sup>

Le petit officier, alors *X*, s'étendit sur le chemin. Il voyait mais ne pouvait plus parler.

Partant du principe que le graphème *wei* 未 joue un rôle phonétique, les éditeurs proposent de lire la graphie 疾 comme un emprunt phonétique pour le caractère *mei* 昧 « aveugle » ou pour *mei* 寐 « être allongé, être alité, s'endormir »<sup>27</sup>. Ils notent cependant que la première option paraît peu probable, dans la mesure où la suite de l'énoncé rapporte justement que Yi Yin pouvait voir mais ne pouvait pas parler.

Huang Jie adhère à la seconde hypothèse des éditeurs, considérant que la graphie 疾 (*mei* 寐) signifie « s'endormir » dans le contexte du manuscrit. Cette lecture est d'ailleurs attestée dans les manuscrits de Chu<sup>28</sup>. Cependant, cette interprétation, correcte du point de vue paléographique et phonétique, rend l'énoncé peu intelligible : comment le petit officier pouvait-il voir en étant endormi ? Pour expliquer cette incohérence apparente, le paléographe suppose que Yi Yin, une fois endormi, rêva qu'il « voyait mais ne pouvait plus parler » (*shi er bu neng yan* 視而不能言)<sup>29</sup>. L'histoire se poursuit avec une rencontre entre Yi Yin et des corbeaux, qui aurait donc lieu en songe. Or, rien n'indique dans le récit que la scène en question se déroule ainsi. L'interprétation de Huang Jie, bien qu'assez audacieuse, ne peut pas être adoptée.

Bai Yulan a émis l'hypothèse que la graphie 疾 serait un emprunt pour *hu* 忽, du fait que l'élément phonétique de 疾 (soit *wei* 未) était proche de l'élément phonétique de *hu* 忽 (soit *wu* 勿) à époque ancienne<sup>30</sup>. D'après le spécialiste, la graphie 疾 (lue *hu* 忽) signifierait ici « perdre connaissance, avoir l'esprit troublé ». Yi Yin se serait donc évanoui avant de

<sup>26</sup> « Chi jiu » J5-J6.

<sup>27</sup> QHZJ 2012, p. 169.

<sup>28</sup> Voir *Jianbo gushu tongjiazi daxi*, p. 850.

<sup>29</sup> Huang Jie 2013a.

<sup>30</sup> Bai Yulan 2014.

s'étendre sur la route. Cette hypothèse soulève le même problème que celle de Huang Jie : comment le petit officier aurait-il pu continuer à voir s'il venait de perdre connaissance ?

Une autre possibilité a été avancée par Feng Shengjun, pour qui la graphie 痲, qui est composée de l'élément de la « maladie » (*ne* 疒), doit désigner un mal physique empêchant Yi Yin de marcher et de parler, comme le suggère la suite de l'énoncé. La graphie 痲 pourrait alors être un emprunt phonétique pour *wei* 痿 « être paralysé », qui est constitué du graphème *wei* 委, dont la prononciation ancienne était très proche de *wei* 未<sup>31</sup>. Parmi les différentes interprétations évoquées ci-dessus, celle de Feng Shengjun nous semble être la plus convaincante sur le plan paléographique et phonétique, ainsi qu'au regard de l'environnement linguistique immédiat.

D'après les éditeurs, la graphie n°3 correspond au caractère *zhi* 薦, qui serait lu *jian* 薦, lequel est une variante de *jian* 荐. La graphie 𠄎 serait alors susceptible d'être lue *cun* 存, qui constitue le graphème principal de *jian* 荐<sup>32</sup>. Les éditeurs s'appuient certainement aussi sur l'exemple d'une graphie semblable à celle du « Chi jiu », qui figure dans un énoncé du « Yucong si 語叢四 » de Guodian, sous la forme suivante : 𠄎 (*zhi* 薦)<sup>33</sup>. L'énoncé du manuscrit trouve un parallèle dans le texte transmis du *Zhuangzi*<sup>34</sup>, qui emploie justement le caractère *cun* 存 là où le manuscrit utilise *zhi* 薦. Ces deux caractères seraient donc interchangeables<sup>35</sup>. La graphie 𠄎 (*zhi* 薦) du « Chi jiu » pourrait donc être lue *cun* 存.

À cela s'ajoute une question soulevée par Yang Mengsheng, qui comprend la graphie 𠄎 comme une forme simplifiée de la graphie suivante de Chu : 𠄎<sup>36</sup>. Celle-ci sert à noter le mot écrit au moyen du caractère *wen* 文 en chinois classique<sup>37</sup>. La graphie 𠄎 ressemble effectivement à la forme 𠄎, à la différence qu'elle n'inclut pas d'élément de la « main » (*you*

<sup>31</sup> Feng Shengjun 2013, cité dans Li Shuang 2016, p. 86-87.

<sup>32</sup> QHZJ 2012, p. 170.

<sup>33</sup> GDCJ, p. 105 et p. 218, n. 7.

<sup>34</sup> L'énoncé du « Yucong si » est le suivant : 竊鉤者誅，竊邦者為諸侯。諸侯之門，義士之所薦（存）。 « Qui vole une agrafe est puni de mort, qui vole un pays devient prince. [Or,] c'est devant la porte des princes que les hommes droits se tiennent. » (GDZS « Yucong si », p. 168). Il a été mis en relation avec le passage suivant du *Zhuangzi* : 彼竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門，而仁義存焉。 « Qui vole une agrafe est puni de mort, qui vole un royaume devient prince. [Or,] c'est devant la porte des princes que la justice et la bonté prospèrent. » (*Zhuangzi* 10, p. 86-87 ; trad. d'après Levi).

<sup>35</sup> GDCJ, p. 217-218.

<sup>36</sup> GDZS « Yucong er », planche 109.

<sup>37</sup> Sur le déchiffrement de cette graphie, voir Li Tianhong 2000.

又) dans sa partie inférieure. Or, les variantes d'une même graphie avec ou sans élément *you* 又 sont courantes dans l'écriture de Chu. Yang Mengsheng en déduit que la graphie 𠄎 pourrait elle aussi se lire *wen* 文, plutôt que *cun* 存. Le spécialiste note par ailleurs que dans le contexte du « Chi jiu », la graphie 𠄎, qui figure sur la fiche n°14, est précédée par les deux caractères *er ling* 二陵, « deux monticules »<sup>38</sup>. Or, ce syntagme apparaît en deux autres endroits du manuscrit (sur les fiches n°8 et n°12), où il précède la graphie *tun* 屯 (« tertre, monticule ») dans l'expression *er ling tun* 二蔭(陵)屯. Ces occurrences ont amené Yang Mengsheng à supposer que les deux graphies 𠄎 (lue *wen* 文) et *tun* 屯, qui sont très proches sur le plan phonétique, servent à noter un même mot, en l'occurrence *tun* 屯. La graphie 𠄎 (文) serait donc un emprunt phonétique pour *tun* 屯.

Comme l'a souligné Chen Jian, il n'est pas rare que dans les manuscrits de Chu, plusieurs graphies soient utilisées pour écrire un même mot. Ce phénomène se produit parfois dans un même manuscrit, voire même sur une même fiche de bambou. C'est pourquoi Chen Jian estime, à la suite de Yang Mengsheng, que la graphie 𠄎 (qu'il choisit toutefois de lire *cun* 存 comme les éditeurs) et la graphie *tun* 屯 représentent le même mot. D'après lui, ces deux graphies sont des emprunts phonétiques pour le caractère *sun* 筍, qui signifie « jeune pousse de bambou » et qui désignerait dans le « Chi jiu » l'écorce de bambou. En effet, les énoncés où figurent les graphies 𠄎 (*cun* 存) et *tun* 屯 évoquent des douleurs dont souffre le souverain des Xia après la formation inopinée de deux monticules dans sa chambre<sup>39</sup>. Pour Chen Jian, ces écorces de bambou seraient à l'origine des maux qui affectent le roi.

Même si le phénomène consistant à employer plusieurs graphies pour noter un même mot est connu à Chu, les hypothèses de Yang Mengsheng et Chen Jian ne sont pas entièrement convaincantes, dans la mesure où la lecture *cun* 存 « se trouver, rester » pour la graphie 𠄎 est tout à fait intelligible au regard de l'environnement linguistique immédiat :

乃塈地，有二陵𠄎（存），乃斬之。<sup>40</sup>

Puis la terre fut retournée et les deux monticules qui se trouvaient là, démolis.

<sup>38</sup> Yang Mengsheng 2013b.

<sup>39</sup> Chen Jian 2017b.

<sup>40</sup> « Chi jiu » J14.

L'interprétation des trois graphies analysées ici n'est pas totalement assurée, mais cela n'empêche pas d'obtenir une bonne compréhension du récit. La proportion de graphies problématiques dans le « Chi jiu » est somme toute assez faible, en comparaison d'autres manuscrits de Chu. Le texte est clair, car il est complet et la très grande majorité de ses graphies sont bien identifiées. Du reste, il est écrit dans la langue des Royaumes combattants, ce qui suggère qu'il s'agit *a priori* d'une composition de cette époque<sup>41</sup>.

## 2. Traduction annotée

---

<sup>41</sup> Allan 2015b.

曰故（古）又（有）赤鷩（鳩）<sup>42</sup> 集于湯之塵（屋）湯𦏧（射）<sup>43</sup> 之臚（獲）之 乃  
 命少（小）臣曰脂（旨）盪（羹）<sup>44</sup> 之我汧（其）宮（享）之湯𨔵（往）<sup>45</sup> 【1】  
 少（小）臣既盪（羹）之湯句（后）妻紆荒胃（謂）少（小）臣曰嘗我於而（尔）盪  
 （羹）少（小）臣弗敢嘗曰句（后）汧（其）〔殺〕<sup>46</sup> 【2】我紆荒胃（謂）少（小）  
 臣曰尔不我嘗𦏧（吾）不亦殺尔少（小）臣自堂下受（授）紆荒盪（羹）紆荒受少  
 （小）臣而【3】嘗之■ 乃邵（昭）然四荒（荒）之外亡（無）不見也■ 少（小）臣  
 受汧（其）余（餘）而嘗之亦邵（昭）然四𦏧（海）之外亡（無）不見也■ 【4】

<sup>42</sup> Sur la lecture de la graphie 鷩, voir notre présentation plus haut, p. 252-253.

<sup>43</sup> La graphie 𦏧 apparaît à plusieurs reprises dans le manuscrit « Zhu ci 祝辭 » (« Formules incantatoires ») publié dans le même volume du corpus de Tsinghua (QHJZ 2012, p. 164). Elle est interprétée comme une variante de la graphie 𦏧, qui correspond au caractère *she* 射 dans l'écriture de Chu.

<sup>44</sup> La graphie 盪 est une forme simplifiée de *geng* 羹, qui s'écrit plus habituellement *geng* 羹 et qui est attestée dans des inscriptions sur bronze des Printemps et Automnes (voir JC 2675, JC2715 et JC 2716), où elle désigne un plat offert durant un sacrifice (*Yin Zhou jinwen jicheng yinde*, p. 599). À propos de la graphie *geng* 羹, voir Chen Jian 2007 (2013).

<sup>45</sup> Seule l'extrémité inférieure de la première fiche est endommagée, il manque certainement une graphie en cet endroit (QHJZ 2012, p. 107). La présence du verbe *wang* 往 « aller, se rendre » avant la graphie manquante indique que celle-ci doit correspondre à un nom de lieu, probablement celui qui est désigné dans la suite du récit par la graphie 𨔵, et qui correspond au lieu où Tang s'est absenté un moment (fiche n°5). Voir Huang Jie 2013a.

<sup>46</sup> La seconde fiche est abîmée après la graphie *qi* 其. Nous suivons l'avis des éditeurs qui considèrent, d'après le contexte, que la graphie manquante est *sha* 殺 (QHJZ 2012, p. 107 et p. 167).

曰古有赤鳩集于湯之屋<sup>47</sup>，湯射之，獲之<sup>48</sup>。乃命小臣<sup>49</sup>曰：「旨羹之，我其享之。」

湯往<sup>□</sup>，小臣既羹之。湯后妻紆荒<sup>50</sup>謂小臣曰：「嘗我於尔羹<sup>51</sup>。」小臣弗敢嘗曰：「后其〔殺〕我。」紆荒謂小臣曰：「尔不我嘗，吾不亦殺尔？」

小臣自堂下授紆荒羹，紆荒受小臣而嘗之。乃昭然，四荒之外，無不見也。小臣受其餘而嘗之，亦昭然，四海之外，無不見也。

On raconte que dans les temps anciens, des tourterelles rouges s'étaient rassemblées sur le toit de la demeure de Tang. Tang décocha une flèche et en captura une. Puis il donna l'ordre qui suit au petit officier : « Fais-en un délicieux ragoût, que je puisse l'offrir en sacrifice. »

Tang se rendit à [.....] et le petit officier prépara sans délai le ragoût. Ren Huang, l'épouse du seigneur Tang, lui dit : « Fais-moi goûter ton ragoût. » Le petit officier, qui n'osait pas le lui faire goûter, lui répondit : « Le seigneur me [tuera]. » Ren Huang lui rétorqua : « Si tu ne me laisses pas le goûter, ne vais-je pas te tuer moi aussi ? »

Le petit officier, du bas de la grande salle, donna le ragoût à Ren Huang, qui le reçut de ses mains puis le goûta. Tout s'illumina aussitôt et jusqu'au-delà des quatre confins, il n'était rien qu'elle ne discernât. Le petit officier en reçut les restes puis les goûta. Et pour lui aussi, tout s'illumina aussitôt et jusqu'au-delà des quatre mers, il n'était rien qu'il ne discernât.

<sup>47</sup> Le caractère *wu* 屋 signifie « maison, demeure », mais aussi « toit de maison, plafond », qui en serait d'ailleurs le sens premier. Duan Yucai 段玉裁, dans son commentaire du *Shuowen jiezi*, note : 屋者、室之覆也。引申之凡覆於上者皆曰屋。《*Wu* (désigne) ce qui recouvre une maison. Par extension, tout ce qui est recouvert [d'un toit] au-dessus est appelé *wu*. » (*Shuowen jiezi zhu* 8.1, p. 400 ; notre traduction). Dans le contexte du manuscrit, il paraît plus pertinent de comprendre le caractère *wu* 屋 dans le sens de « toit de maison ».

<sup>48</sup> La particule *zhi* 之 est employée deux fois dans la phrase *Tang she zhi huo zhi* 湯射之獲之. D'après les éditeurs, la première occurrence de *zhi* 之 joue le même rôle que la particule de liaison *er* 而. Bien que cette interprétation soit plausible en théorie, nous préférons celle de Huang Jie, qui ne juge pas nécessaire de gloser le caractère *zhi* 之. En effet, si l'on place une ponctuation après le premier *zhi* 之, la particule peut être comprise comme le pronom personnel de la troisième personne, qui désignerait ici les tourterelles prises pour cible par Tang. La seconde occurrence de *zhi* 之 est lue de la même manière (Huang Jie 2013a).

<sup>49</sup> Au sujet de l'appellation *xiaochen* 小臣, voir plus haut, p. 204-210.

<sup>50</sup> Ren Huang 紆荒 est le nom de l'épouse du prince Tang dans ce texte. Ce personnage est connu à travers plusieurs anecdotes des textes transmis (voir *Mozi* 9.7 et 10.3, *Chuci* « Tianwen », *Lüshi chunqiu* XIV.2.1, par exemple), mais uniquement par le nom de sa lignée d'origine, à savoir celle des You Shen 有佺, que nous avons déjà croisée dans plusieurs passages de la littérature transmise.

<sup>51</sup> La structure de la phrase *chang wo yu er geng* 嘗我於尔羹 est atypique. La place de la préposition *yu* 於 après le pronom *wo* 我 interpelle, on s'attendrait plutôt à {*chang yu wo er geng* 嘗於我尔羹} ou {*chang wo er geng* 嘗我尔羹}.

湯昇 (返)<sup>52</sup> 駉<sup>53</sup> 少 (小) 臣饋湯恚 (怒) 曰管 (孰) 洧 (渝—偷)<sup>54</sup> 虐 (吾) 盪  
 (羹) 少 (小) 臣患 (懼) 乃逃于顛 (夏) 湯乃禱 (?)<sup>55</sup> 之少 (小) 臣乃痠 (痿)<sup>56</sup>  
 而歸 (寢) 【5】於迢 (路) 見 (視) 而不能言眾駉 (烏) 灑 (將) 飢 (食) 之𦉳  
 (巫) 駉 (烏) 曰是少 (小) 臣也■ 不可飢 (食) 也顛 (夏) 句 (后) 又 (有) 疾灑  
 (將) 襍 (撫)<sup>57</sup> 楚于飢 (食) 【6】亓 (其) 祭 ■

<sup>52</sup> Les éditeurs notent, sans vraiment l'expliquer, que la graphie 昇 correspond ici à *fan* 樊, qui sert d'emprunt phonétique pour *fan* 返. Cette lecture n'a pas été remise en question depuis lors. Chen Jian a effectué une analyse poussée de cette graphie à l'époque pré-impériale. D'après le spécialiste, la graphie a le sens de *dao* 到 « arriver, aller » dans les écrits de Chu (Chen Jian 2009). Nous retrouverons la même forme, mais lue autrement, dans le manuscrit « Rongcheng shi », qui sera traduit à la fin de ce chapitre (voir p. 362, n. 380).

<sup>53</sup> La lecture exacte de la graphie 駉 est incertaine. Les éditeurs proposent d'y voir un emprunt phonétique pour *ting* 廷 « palais » (QHZZ 2012, p. 169). On notera la présence, dans cette graphie, de l'élément 呈 qui entre en composition dans *Ying* 郢, caractère employé dans les documents de Chu pour désigner la capitale (ou une capitale secondaire) du royaume (*Zhanguo guwen zidian*, p. 804).

<sup>54</sup> Hou Naifeng a effectué une analyse assez complète de la graphie *pan* 洧, qui comporte l'élément phonétique *zhou* 舟. Il suggère de l'interpréter comme une variante de la graphie *yu* 渝, dont la forme ancienne inclut l'élément *zhou* 舟 et qui constituerait ici une variante de *tou* 偷 « voler » (Hou Naifeng 2016).

<sup>55</sup> La partie droite de cette graphie est très peu lisible. La partie gauche correspond à l'élément *shi* 示, qui renvoie aux notions de rites et de sacrifices. La transcription la plus correcte nous semble être celle de Yang Mengsheng, que nous reprenons ici (Yang Mengsheng 2013b). Les spécialistes s'accordent sur le fait que la présence du composant *shi* 示 dans cette graphie ainsi que le contexte du récit, indiquent que cette dernière doit avoir le sens de « lancer un sort, jeter une malédiction ». Pour un résumé des différentes hypothèses à propos de cette forme, voir Li Shuang 2016, p. 84-85.

<sup>56</sup> Sur la lecture de la graphie 痠, voir notre présentation plus haut, p. 254-255.

<sup>57</sup> La forme 襍 est composée de l'élément *shi* 示 qui fait référence aux rites et aux sacrifices, et des graphèmes *cao* 艸 et *wu* 無, ce dernier ayant probablement une fonction phonétique. Ceci a conduit les éditeurs et d'autres spécialistes à leur suite, à tracer un lien entre cette graphie et le caractère *fu* 撫 « apaiser ». Dans le contexte du « Chi jiu », la graphie désignerait un sacrifice ou un rituel destiné à apaiser les souffrances (*chu* 楚) du souverain des Xia (voir notamment Yang Mengsheng 2013b). Dans les manuscrits de Chu, on trouve une forme similaire dans les documents exhumés de la tombe M1 de Tianxingguan 天星觀 (province du Hubei). La graphie, qui inclut les composants *shi* 示 et *wu* 無, se présente ainsi : 𦉳 (襍). Elle apparaît dans un registre divinatoire (Tianxingguan 1.2). La structure de l'énoncé indique que la graphie renvoie au nom d'une divinité (*Chu xi jianbo wenzhibian (zengding ben)*, p. 37), ou tout au moins au destinataire d'une prière, à qui une offrande est promise. Nous remercions Zhong Liang de nous avoir éclairée à ce propos.



湯返駉，小臣饋。湯怒曰：「孰偷吾羹？」小臣懼乃逃于夏。湯乃禱(?)之，小臣乃瘳而寢於路，視而不能言。

眾鳥將食之，巫鳥曰：「是小臣也，不可食也。夏后有疾，將撫楚，于食其祭。」

[Lorsque] Tang revint de [...] <sup>58</sup>, le petit officier lui présenta [les restes du ragoût]. Tang s'emporta : « Qui a volé mon ragoût ? » Pris de peur, le petit officier s'enfuit vers [le pays des] Xia. Tang lui [jeta un sort] (?) <sup>59</sup> au même instant. Le petit officier, alors frappé de paralysie, s'étendit sur le chemin. Il voyait mais ne pouvait plus parler.

Une nuée de corbeaux s'appêtait à le dévorer, lorsqu'un corbeau-guérisseur intervint : « C'est le petit officier, vous ne pouvez pas le manger. Le seigneur des Xia est malade et se prépare à offrir un sacrifice pour apaiser ses souffrances, allez plutôt manger ses offrandes. »

---

<sup>58</sup> La graphie 駉, qui apparaît sur le manuscrit, n'a pas été clairement identifiée. L'environnement linguistique immédiat laisse supposer qu'il s'agit d'un toponyme. Voir n. 53 ci-dessus.

<sup>59</sup> Au sujet du sens supposé de la graphie 禱, voir n. 55 ci-dessus.

眾駮（烏）乃餘（訊）罽（巫）駮（烏）曰顛（夏）句（后）之疾女（如）可（何）罽（巫）駮（烏）乃言曰帝命二黃它（蛇）與二白兔尻（居）句（后）之婦（寢）室【7】之棟亅（其）下舍（舍）句（后）疾是凶（使）句（后）瘞（疾）疾<sup>60</sup>而不智（知）人■帝命句（后）土為二蔕（陵）屯共尻（居）句（后）之牀下亅（其）【8】走（上）𠂔（析）<sup>61</sup>句（后）之體是思（使）句（后）之身蠹（疴）蠹（蠹）不可罽（極—及）于笱（席）■眾駮（烏）乃進（往）罽（巫）駮（烏）乃歎（歎—宅）<sup>62</sup>少（小）臣之胸（喉）渭（胃）<sup>63</sup>【9】少（小）臣乃起（起）而行至于顛（夏）■句（后）■（夏后夏后）曰尔佳（惟）曩（疇）■少（小）臣曰我天罽（巫）夏句（后）乃餘（訊）少（小）臣曰女（如）尔天罽（巫）【10】而智（知）朕疾少（小）臣曰我智（知）之顛（夏）句（后）曰朕疾女（如）可（何）■

<sup>60</sup> Les graphies qui se suivent ici, 瘞 et 疾, incluent toutes deux le graphème *ji* 疾, qui renvoie à l'idée de maladie. D'après les éditeurs, la première graphie, qui inclut en supplément l'élément du cœur, *xin* 心, signifierait ici « rapide », qui est l'une des acceptions de *ji* 疾. La seconde graphie devrait être comprise dans son sens premier de « maladie ». Sarah Allan suppose que la forme composée de l'élément *xin* 心 désigne spécifiquement une maladie du cœur (Allan, 2015b, p. 425).

<sup>61</sup> D'après les éditeurs, la graphie 𠂔 est un pictogramme représentant une hache et correspondant à la forme originelle du caractère *xi* 析 « fendre, diviser, séparer ». Elle servirait ici d'emprunt phonétique pour le caractère *ci* 刺 « piquer », du fait que *xi* 析 et *ci* 束 (qui entre en composition dans *ci* 刺) étaient interchangeables à époque ancienne (QHJZ 2012, p. 169). En effet, les caractères *xi* 析 et *ci* 刺 étaient proches phonétiquement à époque ancienne, mais l'environnement linguistique immédiat de la graphie 𠂔 dans le manuscrit nous incite à conserver la lecture *xi* 析, que nous traduisons par « blesser » au vu du contexte du récit.

<sup>62</sup> Pour interpréter la graphie 歎, les éditeurs s'appuient sur sa partie gauche qui correspond à une forme simplifiée du graphème *ze* 宅. Ils proposent de la comprendre comme un emprunt phonétique pour le caractère *zhai* 宅 (QHJZ 2012, p. 170).

<sup>63</sup> La graphie 胸 inclut l'élément de la chair (*rou* 肉) accompagné de *gou* 句, qui a un rôle phonétique. Elle est interprétée en tant qu'emprunt phonétique pour *hou* 喉, tandis que la graphie suivante, qui est transcrite 渭, serait une variante graphique du caractère *wei* 胃 (QHJZ 2012, p. 170). Dans les manuscrits de Chu, la forme 胸 est attestée dans les documents de Wangshan et de Tianxinguan, mais la signification qui lui est attachée est incertaine (*Zhanguo guwen zidian*, p. 342). On la retrouve dans un manuscrit médical de Mawangdui de l'époque Han, où elle sert à noter le mot « anus » (MWDJC 5, p. 265). Ce sens ne semble pas convenir dans le contexte du récit du « Chi jiu ».

眾烏乃訊巫烏曰：「夏后之疾如何？」巫烏乃言曰：「帝命二黃蛇與二白兔居后之寢室之棟。其下，舍后疾，是使后瘳疾而不知人。帝命后土為二陵屯共居后之牀下<sup>64</sup>。其上，析后之體，是使后之身痾蠹<sup>65</sup>，不可及于席。」

眾烏乃往。巫烏乃宅小臣之喉胃，小臣乃起而行，至于夏后。夏后曰：「尔惟疇？」小臣曰：「我天巫。」夏后乃訊小臣曰：「如尔天巫，而知朕疾？」小臣曰：「我知之。」夏后曰：「朕疾如何？」

La nuée de corbeaux interrogea donc le corbeau-guérisseur : « Qu'en est-il de la maladie du seigneur des Xia ? » Le corbeau-guérisseur leur répondit ainsi : « L'empereur céleste a ordonné à deux serpents jaunes et deux lièvres blancs de s'établir sur la poutre faîtière de la chambre à coucher du seigneur. En s'inclinant, [ces animaux] ont accablé [de souffrances] le seigneur. Ceci a provoqué la brusque maladie du seigneur, qui ne reconnaissait alors plus personne. L'empereur céleste a [aussi] ordonné au Seigneur de la Terre de former deux monticules disposés l'un à côté de l'autre sous la couche royale. En s'élevant, [ces deux monticules] ont blessé le corps du seigneur. Ceci a provoqué des douleurs et des démangeaisons au seigneur, qui ne pouvait plus se déplacer jusqu'à sa natte. »

La nuée de corbeaux finit par s'en aller. Le corbeau-guérisseur se nicha alors dans le gosier du petit officier, qui se releva ensuite, se mit en route et arriva auprès du seigneur des Xia. Celui-ci lui demanda : « Qui es-tu ? » Le petit officier répondit : « Je suis un guérisseur céleste. » Le seigneur des Xia l'interrogea ainsi : « Puisque tu es un guérisseur céleste, connais-tu ma maladie ? » Le petit officier affirma : « Je la connais. » Le seigneur des Xia le questionna : « Qu'en est-il de ma maladie ? »

<sup>64</sup> Les spécialistes ont rencontré des difficultés pour interpréter ce passage, en particulier le sens de la graphie *tun* 屯 dans l'expression *er ling tun* 二陵屯 « deux monticules », qui est partiellement répétée plus tard dans le texte sous la forme *er ling cun* 二陵存. La question est notamment de savoir si les caractères *tun* 屯 et *cun* 存 (assez proches sur le plan phonétique) servent à noter deux mots distincts ou si l'un d'eux (voire les deux) représente un emprunt phonétique. Au sujet de l'interprétation de la graphie qui est lue *cun* 存, voir plus haut p. 255-256.

<sup>65</sup> D'après le *Shuowen jiezi*, le caractère *e* 痾 signifie « maladie, douleur », tandis que le sens premier du caractère *he* 蠹 serait « piqure d'insecte ». En fonction du contexte, nous choisissons de traduire le syntagme *e he* 痾蠹 par « douleurs et démangeaisons ».

少（小）臣曰帝命二黃它（蛇）與二白兔尻（居）句（后）之牀（寢）【11】室之棟  
 元（其）下舍（舍）句（后）疾是思（使）句（后）慙■恂■（棼棼眩眩）<sup>66</sup>而不智  
 （知）人■帝命句（后）土為二蔭（陵）屯共尻（居）句（后）之牀下【12】元  
 （其）走（上）𠂔（析）句（后）之身是思（使）句（后）𠂔（昏）𠂔（亂）甘心句  
 （后）女（如）𠂔（徹）塵（屋）殺黃它（蛇）與白兔壘（塚）<sup>67</sup>墜（地）斬蔭  
 （陵）■句（后）之疾元（其）瘳【13】𠂔（夏）句（后）乃從少（小）臣之言𠂔  
 （徹）塵（屋）殺二黃它（蛇）與一白兔■乃壘（塚）墜（地）又（有）二蔭（陵）  
 𠂔（存）<sup>68</sup>乃斬之元（其）一白兔【14】不𠂔（得）是𠂔（始）為埤（畢）<sup>69</sup>𠂔  
 （覆）<sup>70</sup>者（諸）塵（屋）以𠂔（禦）白兔𠂔【15】

<sup>66</sup> D'après les éditeurs, la graphie 慙 est une variante de *fen* 棼, qui apparaît notamment dans le *Shangshu* où elle signifie « désordre, confusion », tandis que la graphie *xun* 恂 est un emprunt phonétique pour *xuan* 眩, « troublé, désorienté » (QHJZ 2012, p. 170).

<sup>67</sup> Les éditeurs ont émis deux hypothèses de lecture pour cette graphie. Selon une première ligne d'interprétation, celle-ci serait transcrite 壘. Cette forme composée d'un élément phonétique *bi* 必 devrait être lue *fa* 發. Selon une seconde ligne d'interprétation, la graphie inclurait un élément *yi* 弋 (« attraper, tirer à l'arc ») qui, associé à celui de la terre *tu* 土, correspondrait à l'une des formes connues pour le caractère *shu* 叔 à l'époque Shang. Dans un cas comme dans l'autre, la graphie aurait le sens de « creuser ». En s'appuyant sur la seconde hypothèse des éditeurs, Liu Lexian estime que la graphie comporte les éléments *shu* 赤 et *tu* 土 (soit 壘) et représente une variante du caractère *tou* 塚 « creuser, passer à travers » (Liu Lexian 2013).

<sup>68</sup> Sur la lecture de la graphie 𠂔, voir notre présentation plus haut p. 255-256, ainsi que la note 64 ci-dessus.

<sup>69</sup> L'interprétation de la graphie *pi* 埤, qui comporte l'élément phonétique *bei* 卑, est sujette à discussion. En raison de l'environnement linguistique immédiat, tous les spécialistes s'accordent sur le fait qu'il est question d'un type de construction ou d'un objet mis en place pour se prémunir des incursions du lièvre blanc. Les diverses propositions de lecture, dont la plupart considèrent la graphie comme un emprunt phonétique, vont dans ce sens, mais aucune d'elles n'est véritablement convaincante. À titre provisoire, nous suivons l'interprétation de Bai Yulan, qui pense que la graphie *pi* 埤 est un emprunt phonétique pour le caractère *bi* 畢 (ou *bi* 畢), qui désigne un filet servant à capturer des lièvres ou des oiseaux. Le paléographe cite en outre plusieurs exemples illustrant l'interchangeabilité entre des graphies incluant l'élément *bei* 卑 et d'autres composées de *bi* 畢 (Bai Yulan 2014). Pour un résumé des différentes hypothèses de lecture pour la graphie, voir Xu Wenxian 2021, p. 218-219.

<sup>70</sup> D'après les éditeurs, la graphie 𠂔 doit être transcrite *ding* 丁 et aurait ici le sens de « faire obstruction ». L'interprétation de Guo Yongbing pour cette graphie est plus satisfaisante sur les plans paléographique et sémantique. Ainsi, la graphie 𠂔, qui prend la forme du caractère *shan* 山 (« montagne ») renversé de haut en bas (𠂔), serait un idéogramme synonyme de *fu* 覆 « recouvrir ». Il s'agirait de l'une des graphies propres à l'écriture de Chu (Guo Yongbing 2013).

小臣曰：「帝命二黃蛇與二白兔居后之寢室之棟。其下，舍后疾，是使后棼棼眩眩而不知人。帝命后土為二陵屯共居后之牀下。其上，析后之身，是使后昏亂甘心<sup>71</sup>。后如徹屋，殺黃蛇與白兔，塚地斬陵，后之疾其瘳。」

夏后乃從小臣之言，徹屋，殺二黃蛇與一白兔。乃塚地，有二陵存，乃斬之。其一白兔不得，是始為畢覆諸屋，以禦白兔。

Le petit officier répondit : « L'empereur céleste a ordonné à deux serpents jaunes et deux lièvres blancs de s'établir sur la poutre faîtière de votre chambre à coucher. En s'inclinant, [ces animaux] vous ont accablé [de souffrances]. Ceci a provoqué en vous un trouble et vous ne reconnaissiez alors plus personne. L'empereur céleste a [aussi] ordonné au Seigneur de la Terre de former deux monticules disposés l'un à côté de l'autre sous la couche royale. En s'élevant, [ces deux monticules] vous ont blessé le corps. Ceci provoqua la confusion et l'égarement dans votre esprit tourmenté. Seigneur, si vous abattez le toit, tuez les serpents jaunes et les lièvres blancs, retournez la terre pour démolir les monticules, vous guérirez de la maladie. »

Le seigneur des Xia suivit aussitôt les recommandations du petit officier. Il fit abattre le toit, tuer les deux serpents jaunes et l'un des lièvres blancs. Puis la terre fut retournée et les deux monticules qui se trouvaient là, démolis. L'un des lièvres blancs s'était échappé. C'est ainsi qu'on commença à recouvrir de filets le toit des maisons, afin de se prémunir contre le lièvre blanc.

---

<sup>71</sup> L'expression *gan xin* 甘心 peut signifier « avoir l'esprit agité, tourmenté », comme c'est par exemple le cas dans l'ode « Bo xi 伯兮 » du *Shijing* (*Shijing* I.5.8, ode 62, p. 187-188). Voir également *Guxun huizuan*, p. 1473.

### 3. Interprétation des spécialistes

Le manuscrit « Chi jiu » est tout à fait atypique au sein de la littérature chinoise. Certes, les protagonistes du récit, à savoir Yi Yin, Cheng Tang et son épouse, ainsi que le dernier souverain de la dynastie Xia, sont bien connus dans la tradition chinoise. Mais le déroulement général de l'histoire, et en particulier l'épisode central lors duquel Yi Yin se trouve possédé par un « corbeau-guérisseur » (*wu wu* 巫鳥), confèrent au récit un caractère prodigieux. Il s'agit, en l'occurrence, du premier récit de possession dans la littérature pré-impériale<sup>72</sup>.

L'histoire du « Chi jiu » est construite autour d'une série de phénomènes et d'événements surnaturels : la vision miraculeuse provoquée par le ragoût, la malédiction lancée par Tang à l'encontre de Yi Yin qui en perd l'usage de la parole, le dialogue entre la nuée de corbeaux et le « corbeau-guérisseur » qui prend ensuite possession de Yi Yin, ou encore l'intervention divine à l'origine des souffrances infligées au souverain des Xia. Tous ces éléments indiquent qu'il faut sans doute y voir une dimension allégorique, mais qui est quelque peu difficile à saisir.

À ce titre, le récit du « Chi jiu » s'apparente à ce que nous nommerions une *fable*, c'est-à-dire un « récit, le plus souvent symbolique, dans lequel l'imagination intervient pour une grande part »<sup>73</sup>. Plus spécifiquement, une fable consiste en un « récit légendaire ou mythique relatif à l'histoire d'un peuple, d'une religion, d'une civilisation », un « apologue, [un] court récit en prose ou en vers par lequel on exprime une vérité générale, le plus souvent morale, sous le voile de la fiction »<sup>74</sup>. Cette définition est valable dans le cas du « Chi jiu » si l'on considère que ce récit fictif sert à expliquer – sans considération morale toutefois –, l'origine d'une pratique (à savoir l'installation de filets sur le toit des maisons) qui aurait peut-être alors existé.

L'originalité du « Chi jiu » a suscité de nombreuses interrogations chez les spécialistes. Les éditeurs du manuscrit ont postulé, de manière assez vague, qu'il s'agirait d'une version régionale de la « légende de Yi Yin » (*Yi Yin chuanshuo* 伊尹傳說) produite dans l'ancien pays de Chu<sup>75</sup>. Li Xueqin a par ailleurs émis l'hypothèse que le « Chi jiu » ressemble peut-être aux écrits du *Yi Yin shuo* 伊尹說, l'ouvrage perdu dont le titre est mentionné dans la catégorie de la « tradition des anecdotiers » (*xiaoshuo jia* 小說家) figurant dans le « Traité

---

<sup>72</sup> Comme le note Sarah Allan (Allan 2015b).

<sup>73</sup> *Trésor de la Langue Française*.

<sup>74</sup> *Dictionnaire de l'Académie*, 9<sup>ème</sup> édition.

<sup>75</sup> QHZJ 2012, p. 166.

des Arts et des Lettres » du *Han shu*<sup>76</sup>. Li Xueqin et d'autres spécialistes à sa suite ont ainsi suggéré que les mots employés par Ban Gu pour décrire ces « anecdotes » – des « propos superficiels » d'une qualité inférieure aux écrits des penseurs, d'après l'historien des Han<sup>77</sup> –, pouvaient assez bien qualifier le « Chi jiu ».

De même, Li Shoukui affirme que le « Chi jiu » relève totalement de la « tradition des anecdotiers » qui réunirait des textes caractérisés par la simplicité de la langue et du contenu<sup>78</sup>. Liu Chengqun partage cet avis et considère par ailleurs, comme Li Xueqin, que le « Chi jiu » est une adaptation du royaume de Chu, comme le signaleraient les nombreux éléments relatifs à la tradition des *wu* 巫 dans le récit. Le récit ferait donc partie de l'ensemble des légendes de Yi Yin qui circulaient à l'époque pré-impériale. Plus tard, les lettrés de l'époque Han l'auraient intégré, soit dans l'ouvrage qu'ils nommèrent *Yi Yin* 伊尹 et rangèrent parmi les écrits de la « tradition des taoïstes », soit dans celui qu'ils appelèrent *Yi Yin shuo* 伊尹說 et classèrent au sein de la « tradition des anecdotiers »<sup>79</sup>.

D'autres spécialistes se sont montrés plus prudents dans leurs conclusions, en rappelant que la tradition n'a rien conservé des textes mentionnés par Ban Gu dans son traité. De ce fait, on ne peut établir de lien direct entre les ouvrages *Yi Yin* 伊尹, *Yi Yin shuo* 伊尹說, et le manuscrit de Chu. Aussi Yao Xiao'ou propose de rattacher de façon plus générale le « Chi jiu » à la littérature des *xiaoshuo* 小說 qui s'est développée durant la période des « Six dynasties » (*liu chao* 六朝, 220-589), c'est-à-dire bien après le 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère<sup>80</sup>. Suivant la même ligne interprétative, Huang Dekuan et Tan Shengli considèrent que le récit du « Chi jiu » représente le plus ancien exemple de *xiaoshuo* 小說 et permet donc d'étudier la naissance de ce genre littéraire, dont l'existence à l'époque pré-impériale était jusqu'alors insoupçonnée<sup>81</sup>.

Sans tracer de connexion avec les différents genres de la littérature impériale, Sarah Allan suggère une autre hypothèse. La spécialiste compare le récit de Chu au genre de l'*historiola*, qui a été défini par David Frankfurter comme une narration faisant appel à un paradigme mythologique dans l'optique de renforcer l'efficacité de rituels magiques<sup>82</sup>. Le

<sup>76</sup> Li Xueqin 2012. Sur le *Yi Yin shuo*, voir plus haut, p. 238-239.

<sup>77</sup> *Han shu* 30, p. 1744.

<sup>78</sup> Li Shoukui 2015a.

<sup>79</sup> Liu Chengqun 2016b.

<sup>80</sup> Yao Xiao'ou 2014.

<sup>81</sup> Huang Dekuan 2013, Tan Shengli 2013.

<sup>82</sup> Définition de David Frankfurter (Frankfurter 1995) rapportée par Sarah Allan (Allan 2015b), qui signale par ailleurs que Gil Raz a repris et appliqué le concept pour l'étude des histoires associées aux rituels

« Chi jiu » consisterait en un récit qui met en scène des personnages familiers de la littérature, en vue de procurer un arrière-fond légendaire à un rituel lié à la construction des maisons. D'après Sarah Allan, le récit était raconté dans un contexte spécifique, où il servait à renforcer la portée du rituel qu'il accompagnait. Les auteurs du « Chi jiu » n'auraient donc pas adapté une légende préexistante en rapport avec Yi Yin, mais auraient emprunté le modèle légendaire incarné par ce personnage, afin d'écrire un récit dont l'objectif était bien prédéfini. Cependant, Sarah Allan reconnaît qu'au stade actuel, il est impossible de déterminer si le « Chi jiu » relève bien du genre de l'*historiola* et si ce récit était raconté en complément d'une pratique rituelle ou non.

Cette dernière interprétation paraît un peu plus aboutie que les autres, même si l'association du texte à une sorte de rite propitiatoire peut sembler conjecturale. Par ailleurs, rapprocher le « Chi jiu » de récits composés plusieurs siècles plus tard n'est pas dénué de sens non plus, malgré la distance temporelle. En effet, les contes *xiaoshuo* 小說 des Six dynasties ont été élaborés à partir d'un fonds plus ancien, avant d'être mis par écrit puis transmis par la suite. Ceci étant, même en comparaison des histoires analogues des époques ultérieures, le « Chi jiu » n'en demeure pas moins un récit très singulier.

## B. Le « Yin zhi 尹至 »

### 1. Aspects codicologiques et paléographiques

Les cinq fiches du manuscrit « Yin zhi » ne sont quasiment pas endommagées. Les graphies se distinguent assez bien dans l'ensemble ; quelques-unes sont effacées en partie, mais restent néanmoins reconnaissables. Seule la première graphie de la seconde latte est trop effacée pour pouvoir être identifiée<sup>83</sup>. Les signes de ponctuation sont les mêmes que dans le « Chi jiu » : un premier type de signe en forme de court trait horizontal sert à marquer des pauses, et un second semblable à un crochet indique la fin du texte. Les fiches sont également numérotées sur leur verso, mais contrairement au « Chi jiu », le manuscrit ne porte pas de titre. Le titre actuel, « Yin zhi 尹至 » (« L'arrivée de Yin »), a été choisi par les éditeurs qui se sont basés sur l'énoncé introductif, où est annoncée l'arrivée de Yi Yin auprès de Tang.

---

magiques de la tradition taoïste de l'époque impériale (Raz 2012).

<sup>83</sup> QHZJ 2010, p. 127.



Le manuscrit « Yin zhi » est court, mais sa lecture est assez complexe. Bien que la majorité de ses graphies se transcrive sans trop de difficultés, l'interprétation de certaines d'entre elles divise les chercheurs. Les graphies en question posent d'autant plus problème que le vocabulaire et la syntaxe employés dans ce texte sont archaïsants. De ce fait, l'environnement linguistique immédiat, parfois lui-même peu intelligible, ne s'avère pas d'une grande utilité pour comprendre ces graphies.

Pour illustrer notre propos, nous allons examiner un court énoncé composé de huit caractères, qui soulève deux questions : celle de l'interprétation paléographique et celle de la ponctuation. L'énoncé rapporte une réplique de Yi Yin, qui décrit au prince Tang les méfaits du souverain des Xia et les mauvais traitements que celui-ci inflige à la population. Les huit graphies se présentent ainsi :









n°1	n°2	n°3	n°4	n°5	n°6	n°7	n°8
							
佳	載	盡	惠	瘳	臙	亡	箕

Tableau 37 : Énoncé du manuscrit « Yin zhi » (fiches n°2 et n°3)

Les spécialistes s'accordent sur la transcription « brute » des graphies, c'est-à-dire l'identification des graphèmes qui les composent. Les graphies sont écrites assez clairement et seules les deux dernières (n°7 et n°8) sont très légèrement effacées. Les avis des paléographes divergent surtout au sujet de leur interprétation et de la manière de ponctuer l'énoncé. Nous résumons leurs propositions dans le tableau suivant. Étant donné que la transcription « brute » des graphies (佳載盡惠瘳臙亡箕) fait l'unanimité, nous donnons directement la transcription « fluide », c'est-à-dire la lecture adoptée pour chaque graphie ainsi que les choix de ponctuation moderne :

Noms des spécialistes	Transcription « fluide » de l'énoncé
Éditeurs de Tsinghua	惟災虐極暴癘，亡典。 <sup>84</sup>
Song Huaqiang	惟載虐德，暴動亡腆。 <sup>85</sup>
Chen Minzhen	惟茲虐德，暴動無典。 <sup>86</sup>
Huang Huaixin	惟賊瘡德，暴癘無典。 <sup>87</sup>
Shen Jianhua	惟災虐疾，暴癘荒殄。 <sup>88</sup>
Jeunes chercheurs de Fudan	惟災：虐德、暴癘、亡典。 <sup>89</sup>
Wang Hui <sup>a</sup>	惟災：虐德、暴眾、亡典。 <sup>90</sup>
Sun Feiyan	惟災虐、德暴、童忘典。 <sup>91</sup>
Liu Bo	惟災虐、德暴、僮無典。 <sup>92</sup>
Xing Wen	惟災虐德暴，動亡典。 <sup>93</sup>
Liu Xinfang	惟災虐、德暴同亡。 <sup>94</sup>
Ji Xusheng	惟滋虐德、暴動、無典。 <sup>95</sup>
Feng Shengjun	唯滋（？）虐德，暴懂無典。 <sup>96</sup>
Wu Kejing	惟滋虐德、暴癘、亡典。 <sup>97</sup>
Xu Wenxian	惟茲：虐、賊、暴、貪、無典。 <sup>98</sup>

Tableau 38 : Transcription « fluide » d'un énoncé du manuscrit « Yin zhi » (fiches n°2 et n°3)

<sup>84</sup> QHZJ 2012, p. 128.

<sup>85</sup> Song Huaqiang 2011.

<sup>86</sup> Chen Minzhen 2011b.

<sup>87</sup> Huang Huaixin 2011.

<sup>88</sup> Shen Jianhua 2011.

<sup>89</sup> Fudan daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin yanjiusheng dushuhui 2011.

<sup>90</sup> Wang Hui<sup>a</sup> 2012.

<sup>91</sup> Sun Feiyan 2011.

<sup>92</sup> Liu Bo 2011.

<sup>93</sup> Xing Wen 2011.

<sup>94</sup> D'après Liu Xinfang, la dernière graphie de l'énoncé (簣) doit se lire au début de la phrase suivante.

Liu Xinfang 2011.

<sup>95</sup> Ji Xusheng 2013.

<sup>96</sup> Feng Shengjun 2014.

<sup>97</sup> Wu Kejing 2016.

<sup>98</sup> Xu Wenxian 2021.

La première graphie, qui se transcrit *zhui* 隹, est lue *wei* 惟. À l'époque pré-impériale, la particule explétive *wei* 惟 du chinois classique, souvent placée en début de phrase, était le plus souvent écrite sans l'élément du « cœur » à gauche. Pour ce qui est de la seconde graphie, *zi* 𠂔, qui désigne à l'origine la « viande coupée en gros morceaux » et qui correspond en toute probabilité à un emprunt phonétique ici, plusieurs interprétations coexistent. Les éditeurs et de nombreux paléographes à leur suite la comprennent comme un emprunt pour *zai* 災 (« calamité, désastre »), qui en est proche sur le plan phonétique et dont le sens convient bien au regard de l'environnement linguistique immédiat<sup>99</sup>. Cependant, l'emploi de *zi* 𠂔 comme emprunt pour *zai* 災 n'est pas attesté dans les manuscrits de Chu<sup>100</sup>. C'est pourquoi d'autres hypothèses d'emprunts phonétiques ont été avancées : *zai* 載 qui signifie « accomplir, se propager » (Song Huaqiang), *zi* 茲 qui est un pronom ou un adjectif démonstratif (Chen Minzhen), *zi* 滋 « croître », « se multiplier » (Ji Xusheng, Feng Shengjun), ou encore *zei* 賊 « traître, offenser » (Huang Huaixin)<sup>101</sup>.

La troisième graphie, 𧈧, est composée d'un graphème 虍 en haut et de deux graphèmes *chong* 虫 en bas. Presque tous les spécialistes l'interprètent comme équivalente à *nüe* 虐 « cruel, tyrannique, maltraiter », car le dictionnaire *Shuowen jiezi* indique que la « forme ancienne » (*guwen* 古文) de *nüe* 虐 s'écrivait ainsi : 𧈧, c'est-à-dire 虐 en écriture moderne<sup>102</sup>. Seul Huang Huaixin propose une autre lecture, à savoir *nüe* 瘡, qui inclut le même graphème *nüe* 虐 associé à l'élément de la « maladie » (*ne* 疒) et qui désigne une sorte de maladie infectieuse. La quatrième graphie, *de* 德, correspond à la forme courante du caractère *de* 德 à l'époque pré-impériale, y compris dans les écrits de Chu. La majorité des paléographes ont adopté cette lecture. Néanmoins, la graphie *de* 德 étant susceptible d'être

<sup>99</sup> Sur le plan paléographique, la graphie 𠂔 est composée de l'élément 隹, qui apparaît dans les inscriptions oraculaires des Shang où il est susceptible d'être lu *zai* 災 (voir Chen Minzhen 2011b et Shen Jianhua 2011).

<sup>100</sup> Le dictionnaire de Bai Yulan ne recense pas la graphie *zi* 𠂔 comme un emprunt phonétique pour *zai* 災 (*Jianbo gushu tongjiazhi daxi*, p. 49).

<sup>101</sup> L'interprétation de Song Huaqiang est soutenue par un passage du manuscrit « Yue ming zhong 說命中 », qui fait aussi partie de la collection de Tsinghua et qui atteste de la même graphie transcrite *zi* 𠂔. Les éditeurs considèrent qu'elle sert d'emprunt phonétique pour *zai* 載 « accomplir, se propager » (QHJZ 2012, p. 40 et p. 125). Les autres propositions de lecture pour la graphie *zi* 𠂔 ne sont pas connues comme emprunts dans les manuscrits de Chu, si l'on se réfère au dictionnaire de Bai Yulan, qui choisit pour sa part de comprendre la graphie en question comme un emprunt pour *zi* 滋, à l'instar de Ji Xusheng et de Feng Shengjun (voir *Jianbo gushu tongjiazhi daxi*, p. 49).

<sup>102</sup> SWJZ V.1, p. 98.

utilisée pour sa valeur phonétique, les éditeurs la considèrent comme un emprunt pour *ji* 極, qui serait ici synonyme de *ji* 疾 « maladie », tandis que Shen Jianhua pense que *de* 惠 remplace ici, de façon directe, le caractère *ji* 疾.

La cinquième graphie, 𢇇, est probablement une variante du caractère *bao* 暴 « violent » dans l'écriture de Chu, à laquelle a été adjoint l'élément de la « maladie » (*ne* 疒). La graphie suivante, qui est transcrite 𢇈, soit l'élément du « corps », *shen* 身, accompagné de celui des « jeunes gens », *tong* 童, a suscité davantage d'interrogations. Certains spécialistes y voient une variante graphique de *zhong* 癰 « enflé (à propos des pieds) » (éditeurs, Shen Jianhua), sinon de *tong* 童 « enfant, jeunes » (Sun Feiyan), ou encore de *tong* 僮 « jeune serviteur » (Liu Bo)<sup>103</sup>. La graphie a également été interprétée comme un idéogramme désignant les femmes enceintes (Wu Kejing). D'autres paléographes estiment que la graphie est un emprunt phonétique, par exemple pour *dong* 動 « mouvement, agitation » (Song Huaqiang, Chen Minzhen, Xing Wen, Ji Xusheng), pour *chong* 憧 « hésitant, indécis » (Feng Shengjun), pour *zhong* 眾 « foule, masse » (Wang Hui<sup>a</sup>), ou encore pour *tong* 同 « ensemble » (Liu Xinfang). Les possibilités d'interprétations sont variées et dépendent très souvent de la manière dont la phrase entière est lue. L'option de l'emprunt phonétique pour *dong* 動 paraît assez convaincante, dans la mesure où *tong* 童, qui entre en composition dans la graphie 𢇈, est attesté comme emprunt phonétique pour *dong* 動 dans les manuscrits de Chu<sup>104</sup>. Cependant, l'environnement linguistique immédiat nous incite à préférer la lecture *tong* 童 « enfant, jeunes ».

La septième graphie, *wang* 亡, est très facile à identifier. Dans les écrits de Chu ainsi que dans les documents plus anciens, elle sert le plus souvent de particule de négation et peut être considérée comme équivalente à *wu* 無 en chinois classique<sup>105</sup>. C'est pourquoi la plupart des paléographes l'interprètent ainsi, choisissant soit de conserver la graphie comme telle

<sup>103</sup> La graphie *tong* 僮 est notamment employée dans les manuscrits de Baoshan pour désigner les jeunes hommes qui n'ont pas encore atteint l'âge adulte (Liu Bo 2011). Dans la mesure où les éléments du corps (*shen* 身) et de la personne (*ren* 人) partagent une étymologie commune et sont interchangeables dans l'écriture de Chu, la graphie 𢇈 est susceptible d'être lue *tong* 僮.

<sup>104</sup> *Jianbo gushu tongjiazhi daxi*, p. 969-970.

<sup>105</sup> Les formes *wang* 亡 et *wu* 無 sont toutes deux attestées dans les manuscrits de Chu, où elles coexistent parfois au sein d'un même corpus. Un énoncé de la fiche n°11 du « Laozi A » de Guodian utilise la graphie *wang* 亡, là où la fiche n°11 du « Laozi C », sur laquelle est inscrit le même énoncé, emploie *wu* 無 (GDZS, p. 2 et p. 18, planches 4 et 13). Voir également plus haut, p. 144-145, tableau 25.

dans leur transcription (*wang* 亡), soit d'en donner son équivalent (*wu* 無). Toutefois, du fait que dans les écrits de Chu, la graphie *wang* 亡 sert parfois d'emprunt phonétique, quelques spécialistes suggèrent de la lire ici comme un substitut pour *wang* 忘 « oublier » (Sun Feiyan) ou *huang* 荒 « dévaster, ravager » (Shen Jianhua). Enfin, la dernière graphie, *dian* 筭, est comprise par la majorité des chercheurs comme une variante de *dian* 典 « règles, code », qui est augmentée de l'élément du « bambou » (*zhu* 竹). Des possibilités d'emprunts phonétiques ont également été proposées, notamment *tian* 腆 « bon, excellent » (Song Huaqiang) ou *tian* 殄 « anéantir, épuiser » (Shen Jianhua).

Sans entrer dans le détail de l'argumentation développée pour chacune de ces graphies, on comprend que l'énoncé du « Yin zhi » peut être lu de bien des façons. Ceci est d'autant plus apparent lorsqu'on observe les différences de ponctuation. La lecture qui est adoptée pour une graphie influence nécessairement la manière de ponctuer la phrase, et inversement. Comparons et traduisons trois des interprétations présentées dans le tableau précédent :

Song Huaqiang	惟載虐德，暴動亡 腆。	On traite avec cruauté les [hommes] vertueux, la violence jaillit et il n'y a rien de bon.
Jeunes chercheurs de Fudan	惟災：虐德、暴躡、 亡典。	C'est un désastre : les [hommes] vertueux sont maltraités, les enfants violentés, les règles anéanties.
Sun Feiyan	惟災虐、德暴、童忘 典。	C'est un cruel désastre, les [hommes] vertueux sont malmenés, les jeunes gens oublient les règles.



Tableau 39 : Traduction d'une phrase du manuscrit « Yin zhi »

Le sens général des trois phrases est le même : l'immoralité règne au sein de la société, qui est en proie à toutes sortes de désordres. On constate toutefois des nuances assez prononcées entre les trois interprétations. Celle de Song Huaqiang consiste en une description assez globale, qui insiste sur la cruauté et la violence du règne de Jie. Celle des jeunes chercheurs de l'Université Fudan prend la forme d'une énumération des symptômes du « désastre » dont Yi Yin a été le témoin au pays des Xia. Celle de Sun Feiyan se rapproche de cette dernière interprétation, tout en soulignant la déchéance morale des jeunes gens du pays. Du point de vue du contenu, les trois manières de lire l'énoncé se valent. Du point de vue du rythme de la phrase, les propositions de Song Huaqiang et des chercheurs de Fudan semblent

plus satisfaisantes, car elles respectent le goût pour les structures et les expressions parallèles qui caractérisent la langue chinoise ancienne.

Le sens attaché à plusieurs graphies du « Yin zhi » fait encore l’objet d’interprétations. Mais au-delà des aspects paléographiques, c’est également le style de la langue qui rend ce texte relativement difficile à comprendre. La structure assez concise des phrases, le faible nombre de marqueurs grammaticaux dans certaines d’entre elles, ainsi que le vocabulaire archaïsant qui y est utilisé, expliquent la variété des interprétations.

## 2. Traduction annotée

佳（惟）尹自顛（夏）（徂）白（亳）<sup>106</sup> 𠄎<sup>107</sup> 至才（在）湯（湯。湯）曰各  
（格）女（汝）亓（其）又（有）吉志

<sup>106</sup> Les éditeurs interprètent la graphie *bai/bo* 白 comme un emprunt phonétique pour le caractère *Bo* 亳 (QHZZ 2010, p. 128. Voir aussi Shen Jianhua 2011). D’après la tradition, *Bo* 亳 est le nom de la première capitale des Shang, où le prince Tang était déjà établi avant même la conquête des Xia : 伊尹去湯適夏。既醜有夏，復歸于亳。 « Yi Yin quitta Tang pour aller à [la cour de] Xia. Le souverain Xia le remplit d’indignation et il revint à Bo. » (*Shiji* 3.5, p. 123 ; trad. Chavannes).

<sup>107</sup> Nous suivons ici l’hypothèse de Guo Yongbing, qui estime que la graphie 𠄎, composée des éléments *xi* 夕 et *lu* 录, descend d’une forme qui n’a été identifiée que dans les inscriptions oraculaires des Shang jusqu’à présent. La forme en question inclut les deux mêmes graphèmes (*xi* 夕 et *lu* 录) et désigne un moment précis dans la nuit. Le paléographe suppose par ailleurs que la graphie primitive de l’époque Shang aurait été conservée à Chu. D’autres exemples dans les écrits de Chu montrent en effet que l’écriture de cette région témoigne de tendances conservatrices (Guo Yongbing 2012).

惟尹<sup>108</sup>自夏徂亳，袞至在湯。湯曰：「格<sup>109</sup>！汝其有吉志<sup>110</sup>？」

Yin, de retour [du pays] des Xia, se rendit à Bo et arriva en pleine nuit auprès de Tang, qui lui dit : « Approche ! Apportes-tu de bonnes nouvelles ? »

---

<sup>108</sup> Sur l'appellation *Yin* 尹 pour désigner Yi Yin, voir plus haut p. 196-197.

<sup>109</sup> Le caractère *ge* 格 apparaît fréquemment dans le *Shangshu*, où il est utilisé dans le sens de *lai* 來 « venir ». Il est précisément employé lorsque le roi s'adresse à ses sujets, comme c'est par exemple le cas dans le chapitre « Tang shi 湯誓 » du *Shangshu* : 王曰：「格爾眾庶 (.....)」 « Le roi dit : “Approchez, peuple nombreux (.....)” » (*Shangshu* « Tang shi », p. 79 ; trad. Couvreur). Dans les inscriptions de l'époque des Zhou occidentaux, la graphie *ge* 各 est souvent utilisée pour signifier « arriver ».

<sup>110</sup> L'expression *ji zhi* 吉志 n'est pas attestée dans la littérature de l'époque pré-impériale et des Han.

尹曰句（后）我速（來）越（越）<sup>111</sup> 今昀<sup>二</sup>（旬日）<sup>112</sup> 余兗（微）<sup>113</sup> 元（其）  
 又（有）顛（夏）衆【1】〔不〕<sup>114</sup> 吉好元（其）又（有）句（后）氏（昏—厥）  
 志元（其）倉（喪）<sup>115</sup> ■ 龍（寵）二玉弗晷（虞）元（其）又（有）衆民洿（沅—  
 允）<sup>116</sup> 曰余返（及）女（汝）皆芒（亡）佳（惟）載（載）蠹（虐）惠（德）瘳  
 （暴）臙（童）【2】亡箕（典）<sup>117</sup> 顛（夏）又（有）恙（祥）才（在）西才（在）  
 東見章于天元（其）又（有）民銜（衛—率）<sup>118</sup> 曰佳（惟）我棘（速）<sup>119</sup> 禡（禍）  
 咸曰憲（曷）<sup>120</sup> 今東恙（祥）不章（彰）■ 今【3】元（其）女（如）恊（台）■

<sup>111</sup> La graphie *yue* 越 note ici une préposition probablement équivalente à *yu* 於, qui introduit dans cette phrase l'adverbe de temps *jin* 今 « aujourd'hui » (Liao Mingchun 2010).

<sup>112</sup> La graphie 昀 est suivie d'un signe composé de deux traits horizontaux (二), qui indique qu'elle doit être redoublée (*chongwen* 重文) ou lue comme un agrégat de deux graphies (*hewen* 合文). Dans le cas présent, le second choix est la plus probable : la graphie 昀 représente la combinaison des deux caractères *xun ri* 旬日 « dix jours ».

<sup>113</sup> Ji Xusheng propose de comprendre la graphie 兗 comme équivalente au caractère *wei* 微 qui signifierait, dans le cas présent, « espionner ». Le *Shuowen jiezi* atteste du caractère *wei* 職, qui est dérivé de *wei* 微 et dont le sens est « espionner, observer discrètement » (voir Ji Xusheng 2013).

<sup>114</sup> D'après Li Songru, la première graphie de la seconde latte, partiellement effacée, correspond à la négation *bu* 不 (Li Songru 2010). Cette hypothèse, cohérente sur le plan paléographique et au regard de l'environnement linguistique immédiat, est acceptée par l'ensemble des spécialistes.

<sup>115</sup> Shen Jianhua considère que le caractère *cang* 倉 est un emprunt phonétique pour *sang* 喪 (Shen Jianhua 2011). Le critère phonologique ainsi que l'environnement linguistique immédiat rendent admissible cette interprétation. Néanmoins, l'utilisation de *cang* 倉 pour écrire *sang* 喪 n'est pas attestée à l'époque pré-impériale (voir *Jianbo gushu tongjiazhi daxi*, p. 1045-1046), alors qu'une graphie servant à noter *sang* 喪 est déjà bien identifiée dans les manuscrits de Chu (*Chu wenzhibian*, p. 79). Cela n'exclut pas la possibilité que *cang* 倉 soit un emprunt pour *sang* 喪 dans le cas présent, mais l'interprétation demeure relativement hypothétique.

<sup>116</sup> Sun Feiyan interprète la graphie 洿 (*yan* 沅) comme un équivalent de *yun* 允 (« vraiment, sincèrement, honnêtement »). L'usage est attesté dans les manuscrits de Yinqueshan de l'époque Han (Sun Feiyan 2011).

<sup>117</sup> Pour l'interprétation de l'énoncé à partir de la graphie 佳 (惟), voir la section précédente du présent chapitre, p. 268-274.

<sup>118</sup> La graphie 銜(衛) correspond au caractère *shuai* 率 dans l'écriture de Chu. À propos de l'origine de cette graphie, voir Li Shoukui et Xiao Pan 2015, p. 37. Dans le *Shangshu*, le caractère *shuai* 率, outre le sens de « conduire, diriger », signifie également « tout, tous ; partout, complètement ».

<sup>119</sup> Les éditeurs indiquent que dans l'écriture de Chu, le caractère *su* 速 s'écrit avec le graphème *shu* 束 redupliqué (棘). La graphie 棘 (*su* 速) est ici comprise dans le sens de « susciter, attirer » (*zhao* 召 en chinois moderne). Voir QHZJ 2010, p. 129.

<sup>120</sup> La graphie 憲, qui inclut l'élément phonétique *hai* 害, est susceptible d'être lue *he* 曷, qui sert à introduire une interrogation (Shen Jianhua 2011). La prononciation de *hai* 害 et de *he* 曷 étant assez proche à époque ancienne, cette lecture convient mieux que celle proposée par les éditeurs, *hu* 胡, qui pouvait aussi être utilisée pour poser une question.



尹曰：「后，我來越今旬日。余微其有夏，衆〔不〕吉好其有后，厥志其喪。寵二玉，弗虞其有衆。民允曰：『余及汝皆亡！』惟載虐德、暴童，亡典。夏有祥，在西在東見章于天。其有民率曰：『惟我速禍。』咸曰：『曷今東祥不彰？』今其如台<sup>121</sup>？」

Yin dit : « Seigneur, j'ai mis dix jours pour venir jusqu'à [vous] aujourd'hui. J'ai espionné [le pays] des Xia, dont les hommes [ne] sont [pas] en bon accord avec leur seigneur, qui ruine leurs espoirs. [Celui-ci] accorde ses faveurs aux deux jades sans se soucier de ses hommes<sup>122</sup>. Le peuple a affirmé avec sincérité : "Nous allons tous périr avec vous !" <sup>123</sup> [À travers le pays] se propagent la cruauté envers les [hommes] vertueux et la violence contre les enfants ; les règles sont anéanties. Un prodige est advenu [au pays] des Xia, une clarté est apparue à l'ouest comme à l'est<sup>124</sup>. Partout le peuple s'est exclamé : "Le malheur s'abat sur nous." Il a demandé d'une seule voix : "Le prodige à l'est n'est-il pas manifeste à présent ?" Qu'allez-vous faire maintenant ? »

<sup>121</sup> L'expression *qi ru tai* 其如台 apparaît dans le *Shangshu*, notamment dans le chapitre « Tang shi 湯誓 », où elle est utilisée pour introduire une question.

<sup>122</sup> Les « deux jades » évoqués ici sont probablement les deux favorites du tyran Jie, que l'on retrouve dans le manuscrit « Rongcheng shi » (voir plus bas, p. 356-357) et dans le *Lüshi chungqiu*. En l'occurrence, l'énoncé du « Yin zhi » trouve un parallèle dans le chapitre « Shen da 慎大 » de l'ouvrage transmis, dont nous discuterons en détail dans le chapitre suivant.

<sup>123</sup> Un passage analogue figure dans le chapitre « Tang shi 湯誓 » du *Shangshu*, qui sera abordé ultérieurement. On notera ici (ainsi que dans le « Yin gao ») la distinction entre les termes *zhong* 衆 et *min* 民, qui désignent manifestement deux entités différentes. Dans le « Yin zhi » ainsi que dans plusieurs chapitres du *Shangshu*, le terme *zhong* 衆 nomme un groupe assez circonscrit, composé des hommes qui sont directement au service du prince. Il s'agirait d'après Wang Ning de ceux exerçant des fonctions militaires (Wang Ning 2011), tandis que pour Feng Shengjun, ce sont ceux occupant des fonctions civiles (Feng Shengjun 2022, p. 103). Ce dernier spécialiste s'appuie notamment sur un passage du chapitre « Qu li xia 曲禮下 » du *Liji*, dans lequel les « cinq officiers » ou « cinq ministres » (*wu guan* 五官) sont chargés d'administrer les « cinq multitudes » (*wu zhong* 五衆) qui forment le peuple du pays (voir *Liji* 2A.49, p. 132). Étant donné que dans le « Yin zhi », la fonction précise des *zhong* 衆 n'est pas explicite, nous choisissons le terme « hommes » qui permet de signaler la proximité entre ce groupe de personnes et le souverain. Le terme *min* 民 désignerait, par contraste, le peuple de manière générale, soit l'ensemble des habitants du pays des Xia qui, malgré leur statut de sujets, infléchissent le destin du royaume en approuvant ou en blâmant le comportement du souverain à leur égard. Au sujet de la notion de *min* 民, voir Pines 2009, p. 187-218.

<sup>124</sup> La mention de signes célestes dans le « Yin zhi » rappelle un passage du chapitre « Shen da » du *Lüshi chungqiu*, dont nous discuterons précisément plus tard.

湯曰女（汝）告我顛（夏）𧄸（診）<sup>125</sup> 銜（衛—率）若寺（時）■ 尹曰若寺（時）■  
 湯罍（盟）慙（慎—質）<sup>126</sup> 返（及）尹孳（茲）<sup>127</sup> 乃柔（務）大縻（縻）<sup>128</sup>

<sup>125</sup> Les éditeurs interprètent la graphie 𧄸, qui inclut l'élément *yin* 𧄸, comme un emprunt phonétique pour *yin* 隱, qui aurait ici le sens de « compassion » (QHJZ 2010, p. 130). Or, la même graphie 𧄸 figure sur la latte n°23 du manuscrit « Yin Gaozong wen yu san shou 殷高宗問於三壽 » (cinquième volume de la collection de Tsinghua), dans un contexte qui évoque également la conquête des Xia par les Shang (QHJZ 2015, p. 151). Les éditeurs de ce dernier manuscrit proposent d'interpréter la graphie 𧄸 comme un équivalent de *zhen* 診 « observer, examiner » (QHJZ 2015, p. 159). Cette lecture convient mieux pour le « Yin zhi » que l'hypothèse première des éditeurs.

<sup>126</sup> Dans l'écriture de Chu, la graphie 慙, qui correspond à une forme ancienne de *shen* 慎, est susceptible d'être lue *zhi* 質. Chen Jian a mis en évidence les liens entre ces différentes formes (Chen Jian 2001), tandis que Su Jianzhou a analysé l'exemple particulier du manuscrit présent (Su Jianzhou 2010).

<sup>127</sup> Dans les manuscrits de Chu, la graphie 孳 est souvent employée comme équivalente au caractère *zi* 茲, qui apparaît notamment dans le *Shangshu*, où il sert d'article ou de pronom démonstratif (QHJZ 2010, p. 130).

<sup>128</sup> Pour la fin de cet énoncé, nous adoptons l'interprétation proposée par Huang Ren'er et Zhao Simu. Ces derniers interprètent *rou* 柔 comme un emprunt phonétique pour *wu* 務, du fait que ces graphies étaient proches phonétiquement à époque ancienne. La graphie *ying* 縻 serait quant à elle un emprunt pour *yong* 縻, qui lui ressemble aussi bien sur le plan graphique que sur le plan phonétique. En outre, les deux paléographes notent que des textes transmis tels que le *Shuowen jiezi* ou le *Zhou li* indiquent que *yong* 縻 est le nom d'un sacrifice offert pour conjurer un malheur (Huang Ren'er et Zhao Simu 2011). Du point de vue narratif, le fait que Tang et Yi Yin offrent un sacrifice après avoir scellé leur alliance et avant d'attaquer Jie, paraît cohérent.

湯曰：「汝告我夏診率若時？」尹曰：「若時。」湯盟質及尹，茲乃務大禋。

Tang dit : « M'informes-tu que le moment est venu d'observer [la situation] dans notre [pays des] Xia et d'y diriger [mes hommes] ? » Yin dit : « Le moment est venu. » Tang prêta serment avec Yin<sup>129</sup>, puis offrit aussitôt le grand sacrifice *yong*.

---

<sup>129</sup> Le parallèle entre le manuscrit « Yin zhi » et le chapitre « Shen da » du *Lüshi chunqiu* se poursuit pareillement avec l'évocation du serment passé entre Tang et Yi Yin.

湯逄 (往) 【4】 延 (征) 弗𪚩 (𪚩—附<sup>130</sup>) 鞮 (執—摯) 屺 (宅—度)<sup>131</sup> 鞮  
 (執)<sup>132</sup> 憲 (德) 不憲 (慥—僭) 自西戡 (戡—翦)<sup>133</sup> 西邑岑 (戎—戡)<sup>134</sup> 元  
 (其) 又 (有) 顛 𠄎 (夏夏) 𠄎 (播)<sup>135</sup> 民內 (入) 于水 (沙) 曰罍 (戰) 帝曰<sup>136</sup>  
 一勿遽 (遺) 𠄎 【5】

<sup>130</sup> Les éditeurs considèrent que la graphie 𪚩 est une variante de la graphie *fu* 𪚩, dont les différentes formes à l'époque des Royaumes combattants ont été mises en évidence par Shan Yuchen (Shan Yuchen 2008). Le sens du caractère *fu* 𪚩, « canard sauvage » ne convenant pas du tout au vu de l'environnement linguistique immédiat, il s'agit très probablement d'un emprunt phonétique. Les jeunes chercheurs de Fudan pensent que 𪚩 (*fu* 𪚩) est susceptible ici de remplacer le caractère *fu* 附 « joindre à, se rallier à » (Fudan dushuhui 2011). Cette lecture est plus convaincante que celle des éditeurs, qui proposaient de comprendre *fu* 𪚩 comme un emprunt phonétique pour la graphie *fu* 服, alors que celle-ci est communément écrite *bei* 備 dans l'écriture de Chu. Il faut cependant signaler que la forme du « Yin zhi » est un hapax ; l'interprétation demeure donc provisoire.

<sup>131</sup> Dans les manuscrits de Chu, la graphie 屺 est la forme courante de *zhai* 宅, qui peut parfois être lue comme *du* 度. Les éditeurs interprètent *du* 度 dans le sens de « combiner un plan » (*mou* 謀), mais l'environnement linguistique immédiat nous conduit plutôt à la comprendre dans son sens courant de « mesure, modération ».

<sup>132</sup> La graphie *zhi* 鞮 apparaît à deux reprises dans cette phrase. Elle est bien identifiée dans les manuscrits, où elle équivaut au caractère *zhi* 執. Les éditeurs soulignent que dans le cas présent, elle peut aussi être lue *Zhi* 摯, qui correspond justement au nom personnel de Yi Yin dans la tradition transmise (voir plus haut p. 210-212). Ils estiment ainsi que la graphie *zhi* 鞮 doit être lue *Zhi* 摯 dans ces deux occurrences du « Yin zhi » (QHJZ 2010, p. 130). Or, la structure de la phrase laisse plutôt penser que la première graphie *zhi* 鞮 renvoie au nom de Yi Yin (*Zhi* 摯), tandis que la seconde correspond au verbe *zhi* 執 « saisir, maintenir ». En outre, l'expression *zhi de* 執德 est bien attestée dans les textes transmis (Ji Xusheng 2013).

<sup>133</sup> Au sujet de l'interprétation de la graphie 戡 qui figure aussi sur la seconde latte du manuscrit « Yin gao », voir plus bas p. 288-290.

<sup>134</sup> D'après les éditeurs, la graphie 岑 est équivalente à 戎 qui, d'après le *Shuowen jiezi*, correspond à la « forme ancienne » (*guwen* 古文) du caractère *kan* 戡 « renverser, subjuguier » (QHJZ 2010, p. 130).

<sup>135</sup> Les éditeurs signalent que d'après le *Shuowen jiezi*, la graphie 𠄎 est la « forme ancienne » (*guwen* 古文) de *pan* 番, qui est susceptible d'être lue *bo* 播 « s'enfuir, s'exiler » (QHJZ 2010, p. 130). Cependant, le caractère *bo* 播 a aussi le sens de « disperser », qui nous paraît plus adapté au regard de l'énoncé.

<sup>136</sup> La lecture de la dernière phrase du manuscrit, où figure deux fois la graphie *yue* 曰, est assez problématique. Les éditeurs suggèrent d'interpréter la première graphie *yue* 曰 comme équivalente à la préposition *yi* 以. Cependant, nous préférons lire les deux graphies *yue* 曰 selon leur sens premier. Quant à la graphie *shui* 水 qui précède *yue* 曰, il s'agirait d'une corruption graphique de *sha* 沙 qui correspond, dans le récit du chapitre « Shen da » du *Lüshi chunqiu*, au nom du lieu (Da Sha 大沙) où le tyran Jie fut tué par Tang (QHJZ 2010, p. 130-131). Étant donné les nombreuses analogies entre le « Yin zhi » et le chapitre « Shen da », l'hypothèse des éditeurs est plausible.

湯往征弗附，摯度，執德不僭。自西翦西邑，戡其有夏。夏<sup>137</sup>播民入于沙，  
曰：「戰！」

帝曰：「一勿遺！」

Il partit en campagne contre ceux qui ne s'étaient pas encore ralliés. Zhi (Yi Yin) organisa [l'attaque], maintenant sa vertu sans outrepasser ses prérogatives. En partant de l'ouest, [Tang] détruisit la capitale occidentale et réprima son [seigneur des] Xia. [Le seigneur des] Xia dispersa ses sujets à Sha et leur dit : « Au combat ! »

L'empereur céleste dit [à Tang et ses hommes] : « Il ne faut en épargner aucun ! »

---

<sup>137</sup> Xia 夏 désigne probablement, par métonymie, Jie, le tyran des Xia, tout comme dans le manuscrit « Yin gao » ainsi que dans le chapitre « Tang shi 湯誓 » du *Shangshu*.

### 3. Interprétation des spécialistes

Le « Yin zhi » se distingue du « Chi jiu », aussi bien pour ce qui relève de la forme que pour ce qui concerne le contenu. Yi Yin n’y apparaît pas sous les traits d’un cuisinier qui est puni par Tang, mais figure au contraire comme un conseiller avisé qui encourage son prince à lever les armes contre le tyran.

#### a) Le « Yin zhi » et le genre des *shu* 書

Le récit du « Yin zhi » s’accorde entièrement avec les témoignages de la tradition transmise relatant la chute des Xia et l’action menée conjointement par le prince Tang et Yi Yin, en vue de destituer le souverain de cette dynastie. La similitude entre le « Yin zhi » et les écrits rassemblés dans le *Shangshu*, n’a pas manqué d’interpeler les chercheurs. Cependant, ces derniers ont émis des avis nuancés quant au rapport du « Yin zhi » avec les chapitres de l’ouvrage classique.

Li Xueqin a souligné les ressemblances entre le « Yin zhi » et les textes du *Shangshu*, notamment au niveau des usages linguistiques et du style littéraire. D’après lui, ce manuscrit de même que le « Yin gao » dont il sera question plus loin, pourraient être considérés comme des écrits de la section des « Documents des Shang » (« Shang shu 商書 ») ou de celle des « Documents des Xia » (« Xia shu 夏書 ») du *Shangshu*<sup>138</sup>. D’autres chercheurs sont allés plus loin dans le rapprochement entre le « Yin zhi » et le *Shangshu*.


Ainsi Zhu Xiaohai a affirmé que le manuscrit en constitue l’un des fameux « chapitres perdus » (*yishu* 佚書)<sup>139</sup>, dont les titres sont cités dans la « Préface » de l’ouvrage (« Shu xu 書序 ») attribuée à Kong Anguo<sup>140</sup>. Le « Yin zhi 尹至 » correspondrait au chapitre qui est nommé « Yi zhi 疑至 » dans cette « Préface » et qui est donné comme un texte relatif à l’histoire des Shang. Suivant cette ligne d’interprétation, étant donné que plusieurs titres de chapitres du *Shangshu* se réfèrent à des noms personnels, les deux caractères *yi zhi* 疑至 seraient des emprunts phonétiques pour Yi Zhi 伊摯, qui est l’un des noms de Yi Yin dans la

<sup>138</sup> Li Xueqin 2010 et Li Xueqin 2011.

<sup>139</sup> Sur l’histoire complexe du *Shangshu* déjà évoquée précédemment, nous renvoyons à la synthèse de Liu Qiyu (Liu Qiyu 1989). En anglais, voir Nylan 2001, p. 120-167.

<sup>140</sup> Sur cette « Préface », voir plus haut p. 193, n. 168. Pour plus de détails sur ce sujet et en particulier la question des « chapitres perdus » qui y sont cités, voir l’introduction de Qu Wanli dans *Shangshu*, p. 4-7, ainsi que Liu Qiyu 1989, p. 108-111. Les titres de ces « chapitres perdus » ont également été mentionnés par l’historien Sima Qian et le commentateur Zheng Xuan (voir *Shangshu*, p. 288-289).

littérature transmise<sup>141</sup>. Or, le texte du « Yi zhi 疑至 » n'ayant pas du tout été conservé – même à travers des citations dans d'autres ouvrages –, cette thèse apparaît très conjecturale. C'est pourquoi Zhu Xiaohai nuance son propos en précisant que le « Yin zhi 尹至 » serait l'une des versions d'un chapitre non transmis, que l'auteur de la « Préface » du *Shangshu* appela « Yi zhi 疑至 »<sup>142</sup>.

Cette hypothèse, certes plausible en théorie mais insuffisamment étayée, a été adoptée par Wang Ning qui a tenté de la renforcer au moyen d'arguments d'ordre paléographique. D'après lui, le caractère *yi* 疑 proviendrait de la corruption graphique d'une des « formes anciennes » (*guwen* 古文) du caractère *yin* 尹 :  (𠄎)<sup>143</sup>. Cette dernière forme se serait confondue avec *yi* 彗, qui en était proche sur le plan graphique. Puis ce caractère *yi* 彗 aurait été remplacé par *si* 肆, qui lui servait d'emprunt phonétique et dont l'une des variantes s'écrivait *yi* 肆. Ce caractère *yi* 肆 se serait confondu à son tour avec le caractère *yi* 疑<sup>144</sup>. Cette interprétation pose problème. En effet, la forme *guwen* qui est sollicitée n'est attestée que dans le *Shuowen jiezi*<sup>145</sup> et on ne la retrouve pas dans les manuscrits de Chu. Or, pour que la démonstration soit valable, il faudrait prouver que cette forme ancienne a bien été employée pour écrire le caractère *yin* 尹 à l'époque des Royaumes combattants<sup>146</sup>.

L'hypothèse de Wang Ning n'a donc pas été suivie par les autres chercheurs, à la différence de celle de Zhu Xiaohai, qui a été reprise partiellement par Shen Jianhua. Cette dernière spécialiste estime ainsi que le « Yin zhi 尹至 » est bien un chapitre perdu du *Shangshu*, mais qu'il ne s'agit pas du « Yi zhi 疑至 » évoqué dans la « Préface » de l'ouvrage<sup>147</sup>.

Malgré la similitude manifeste entre le manuscrit « Yin zhi » et les écrits compilés dans le *Shangshu* transmis, il paraît difficile d'établir des liens directs entre eux. Affirmer que le « Yin zhi » est un chapitre perdu du *Classique* relève de la spéculation, bien que cette éventualité ne puisse être totalement écartée. Ceci a conduit Sarah Allan à s'interroger sur les

<sup>141</sup> À propos de ce nom, voir plus haut, p. 210-212.

<sup>142</sup> Zhu Xiaohai 2010.

<sup>143</sup> SWJZ III.2, p. 58.

<sup>144</sup> Wang Ning 2015c.

<sup>145</sup> Elle figure dans les dictionnaires *Han Jian* et *Guwen sishengyun* de l'époque des Song, mais ces derniers reprennent en partie les formes recensées dans le *Shuowen jiezi*.

<sup>146</sup> Wang Ning applique le même type de raisonnement pour les autres manuscrits relatifs à Yi Yin, afin de montrer que chacun d'eux correspond à un chapitre perdu dont le titre est mentionné dans la « Préface » du *Shangshu* (Wang Ning 2015c). Ses démonstrations reposent sur des présupposés bien trop fragiles.

<sup>147</sup> Shen Jianhua 2011.

caractéristiques communes aux textes du *Shangshu* et aux manuscrits tels que le « Yin zhi » et le « Yin gao », et plus globalement sur la notion de *shu* 書, terme du chinois classique qui est habituellement traduit par « document » en français<sup>148</sup>.

D'après Sarah Allan, il faut distinguer la notion de *shu* 書 en elle-même, de son utilisation dans le titre du *Shangshu* et du *Yi Zhou shu*, deux ouvrages qui ont été édités et nommés par des lettrés se réclamant de la tradition confucéenne (*ru* 儒). Les *shu* 書 seraient avant tout des compositions littéraires consistant en des discours attribués à des rois ou à des ministres des temps anciens, qui étaient mis par écrit avant d'être lus à haute voix lors de cérémonies officielles<sup>149</sup>. Ces textes auraient ensuite évolué jusqu'à constituer une forme littéraire spécifique. Avec le temps, toute composition qui adoptait la forme des *shu* 書 anciens en prêtant des paroles fictives aux rois et aux ministres du passé, fut qualifiée de la sorte<sup>150</sup>.

Du fait que les *shu* 書 étaient devenus un genre littéraire, il est probable qu'un grand nombre d'écrits de cette nature aient circulé à l'époque des Royaumes combattants, sans avoir été intégrés par la suite au sein du *Shangshu* ou du *Yi Zhou shu*<sup>151</sup>. Sarah Allan en conclut que même si certains manuscrits du corpus de Tsinghua sont possiblement des chapitres perdus ou des versions alternatives de textes qui furent inclus dans ces deux ouvrages transmis au début des Han, aucune conclusion ne peut être fermement établie à ce propos. Nous souscrivons globalement à cette interprétation et considérons que le « Yin zhi » (de même que le « Yin gao ») relèvent du genre littéraire des *shu* 書, c'est-à-dire des compositions littéraires qui prennent pour toile de fond un cadre historique et qui rapportent des discours attribués à des figures illustres (souverains et ministres).

---

<sup>148</sup> Allan 2012.

<sup>149</sup> Allan 2012, p. 557.

<sup>150</sup> La fréquence des citations introduites par l'expression « Shu yue 書曰 » (« les "Documents" disent ») dans les textes des philosophes tels que le *Mozi*, le *Mengzi*, le *Xunzi* ainsi que dans des chapitres du *Liji*, signale que le terme *shu* 書 désignait une catégorie d'écrits assez précisément délimitée, qui représentaient en outre une source d'autorité.

<sup>151</sup> Allan 2012, p. 551.



## b) Les hypothèses au sujet de la datation du manuscrit

Les avis des chercheurs concernant la datation du « Yin zhi » sont assez partagés, la question étant de savoir si les traits anciens dont témoigne ce manuscrit sont dus à la transmission d'un texte à travers les siècles, ou plutôt à une volonté archaïsante de la part de ses auteurs.

Pour Liu Chengqun, la structure des phrases, l'emploi des particules grammaticales et le vocabulaire employés dans le « Yin zhi », ainsi que dans le « Yin gao », renvoient à la langue des Zhou occidentaux ; les deux manuscrits auraient été composés au plus tard au milieu de cette période. Le chercheur illustre son hypothèse à l'aide d'une série d'exemples<sup>152</sup>. De fait, comme nous l'avons déjà noté plus haut, le « Yin zhi » est écrit dans un style ancien. L'utilisation du pronom de la troisième personne *jue* 厥, du caractère *ge* 格 comme verbe (pour signifier « approcher »), de la préposition *yu* 于 plutôt que *yu* 於<sup>153</sup>, ou encore du syntagme *qi ru tai* 其如台 pour les interrogations, sont caractéristiques d'un état archaïque de la langue chinoise. Ces usages se retrouvent bien dans le *Shangshu*, mais on ne peut pas totalement s'appuyer sur ces éléments pour dater un texte de la Chine ancienne, l'imitation de l'ancien étant un phénomène connu dans la littérature chinoise, et en particulier dans le genre des *shu* 書<sup>154</sup>.

Ainsi la majorité des chapitres des sections « Yu shu 虞書 » (« Documents de Yu »), « Xia shu 夏書 » (« Documents des Xia ») et « Shang shu 商書 » (« Documents des Shang ») du *Shangshu*, qui ont trait à des périodes reculées de l'histoire chinoise, attestent de nombreux traits linguistiques anciens, alors qu'ils ne sont sans doute pas antérieurs aux Royaumes combattants. En effet, si Li Xueqin compare le « Yin zhi » aux écrits des sections « Xia shu 夏書 » et « Shang shu 商書 » du *Shangshu*, il ne pense cependant pas que ce texte remonte à la haute antiquité chinoise. La plupart des spécialistes s'accordent sur ce dernier point. Xia Dazhao et Huang Dekuan ont notamment souligné que la composition du « Yin zhi », qui rapporte un dialogue très vivant entre Yi Yin et Cheng Tang, exclut l'hypothèse d'une origine très lointaine. Il s'agit plus vraisemblablement selon eux d'un texte composé entre la fin des

<sup>152</sup> Voir Liu Chengqun 2016b, p. 101.

<sup>153</sup> Au sujet de l'utilisation des formes *yu* 于 et *yu* 於 dans les manuscrits de Tsinghua, voir Feng Yicheng [Olivier Venture] 2016.

<sup>154</sup> Kai Vogelsang a mené une étude statistique qui compare le vocabulaire employé dans les chapitres du *Shangshu* habituellement considérés comme datant des Zhou occidentaux, à celui figurant sur les inscriptions sur bronze de la même époque. D'après le spécialiste, les chapitres transmis ne sont pas aussi anciens que les inscriptions (Vogelsang 2002). Ses conclusions, qui de nombreux spécialistes ne partagent pas (voir par exemple Allan 2012, p. 549), rappellent néanmoins que l'analyse linguistique ne permet pas à elle seule de dater un texte.

Printemps et Automnes et le milieu des Royaumes combattants, soit entre le 5<sup>ème</sup> et le 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère<sup>155</sup>.

Alors que Xia Dazhao et Huang Dekuan se sont fondés sur la forme littéraire et le contenu du « Yin zhi » dans leur analyse, Huang Tingqi a examiné le manuscrit sous l'angle linguistique. Il a ainsi observé que les deux appellations désignant Yi Yin dans ce texte, à savoir Yin 尹 et Zhi 摯, sont relativement tardives. De fait, comme nous l'avons vu dans le troisième chapitre de notre étude, ces deux dénominations n'étaient employées ni sous les Shang ni sous les Zhou occidentaux ; elles sont certainement apparues à l'époque des Royaumes combattants<sup>156</sup>. Dans le *Shangshu* transmis plus précisément, la dénomination Yin 尹 figure seulement dans les chapitres « Tai jia shang 太甲上 » et « Xian you yi de 咸有一德 », qui sont tous deux considérés comme des apocryphes<sup>157</sup>. Le caractère *zhi* 摯 n'y est, quant à lui, jamais employé pour désigner Yi Yin<sup>158</sup>.

Par conséquent, l'usage des appellations de Yi Yin dans le « Yin zhi » laisse plutôt penser que ce manuscrit est une œuvre des Royaumes combattants, malgré des archaïsmes apparents. Pour ce qui est du contenu, l'anecdote historique relatée dans le « Yin zhi » est en lien avec des épisodes que l'on retrouve dans la littérature transmise, notamment dans le chapitre « Tang shi 湯誓 » (« Harangue de Tang ») du *Shangshu*<sup>159</sup>, le *Zhushu jinian* et les « Annales des Shang » du *Shiji*. Le « Yin zhi » s'inscrit donc pleinement dans la tradition relative à l'histoire de la fondation de la dynastie Shang.

Par ailleurs, comme l'ont noté les éditeurs du manuscrit, la mise en scène de l'anecdote et plusieurs phrases du « Yin zhi » rappellent tout particulièrement des passages du chapitre « Shen da 慎大 » du *Lüshi chunqiu*. Les éditeurs supposent même que les auteurs du « Shen da » se sont appuyés sur le « Yin zhi » (ou du moins sur un écrit similaire) pour élaborer leur

<sup>155</sup> Xia Dazhao et Huang Dekuan 2014.

<sup>156</sup> Huang Tingqi 2012 et 2013. Voir également notre chapitre III, p. 196-197 et p. 210-212.

<sup>157</sup> C'est sans doute le peu d'occurrences de Yin 尹 pour désigner Yi Yin dans les textes transmis, qui a amené Huang Lijuan à suggérer que dans les manuscrits « Yin zhi » et « Yin gao », la graphie *yin* 尹 devrait être lue *yi* 伊 (Huang Lijuan 2011).

<sup>158</sup> De ce fait, il semble donc peu probable que le « Yin zhi » corresponde au chapitre « Yi zhi 疑至 » (qui était à l'origine nommé « Yi zhi 伊摯 » d'après Zhu Xiaohai), dont le titre est cité dans la « Préface » du *Shangshu*. Si tel était le cas, il faudrait comprendre pourquoi la graphie *Yin* 尹 se serait confondue avec la graphie *yi* 疑 dans le titre « Yi zhi 疑至 », alors qu'elle serait restée inchangée dans les chapitres « Tai jia shang 太甲上 » et « Xian you yi de 咸有一德 ». En outre, l'utilisation du nom Zhi 摯 (écrit *zhi* 至) pour désigner Yi Yin dans ce titre, ne s'expliquerait pas non plus.

<sup>159</sup> Avec le chapitre « Pan Geng 盤庚 », le « Tang shi 湯誓 » est généralement considéré comme l'un des chapitres authentiques de la section « Documents des Shang » (« 商書 Shang shu ») du *Shangshu*. Sa composition remonterait à l'époque des Zhou occidentaux (Shaughnessy, in Loewe (éd.) 1993, p. 378).

chapitre<sup>160</sup>. De fait, le texte transmis et le manuscrit partagent des points communs, qui ne peuvent certainement pas être fortuits.

### C. Le « Yin gao 尹誥 »

#### 1. Aspects codicologiques et paléographiques

Les quatre fiches du manuscrit « Yin gao » sont en très bon état. La plupart des graphies sont lisibles, en dehors de la première de la quatrième fiche, qui est effacée à moitié<sup>161</sup> mais que les paléographes sont parvenus à identifier grâce à l’environnement linguistique immédiat. Le premier type de ponctuation que l’on observe dans le « Yin zhi » et le « Chi jiu » et qui marque des pauses à l’intérieur du texte, est absent du « Yin gao ». En revanche, le second type de ponctuation en forme de crochet est bien présent. Il est situé vers le milieu de la quatrième fiche et est suivi d’un long espace vacant, ce qui confirme qu’il sert à signaler la fin du texte :

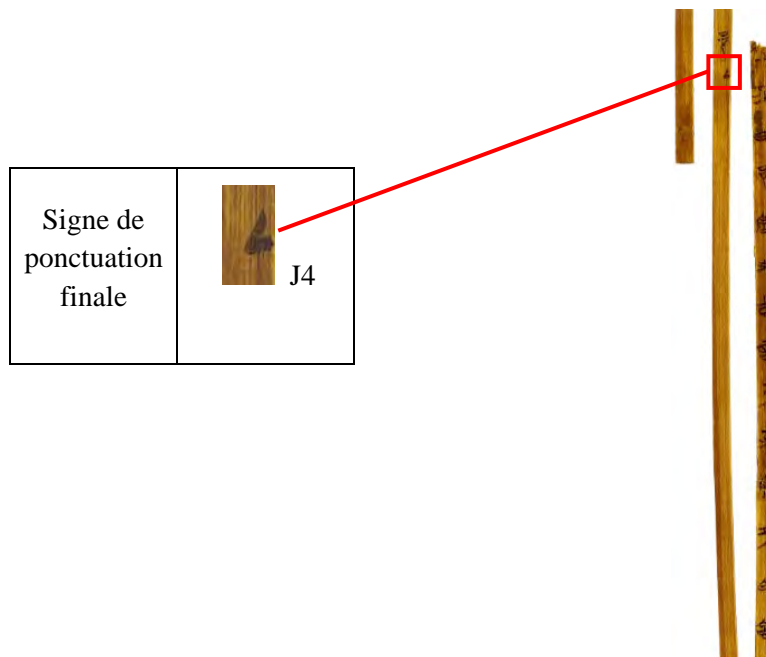


Figure 14 : Signe de ponctuation du manuscrit « Yin gao »

<sup>160</sup> QHZJ 2010, p. 127.

<sup>161</sup> QHZJ 2010, p. 132.

Une numérotation est présente sur le verso des fiches du « Yin gao », tandis qu’aucun titre n’y apparaît. Pour nommer le manuscrit, les éditeurs se sont appuyés sur un parallèle avec un texte transmis, dont nous discuterons plus en détail ci-après. Dans l’ensemble, la lecture du « Yin gao » pose le même type de problèmes que le « Yin zhi » : si le texte est parfois difficile à interpréter, c’est avant tout en raison de la nature de sa langue, qui témoigne d’archaïsmes tant au niveau de la structure qu’à celui du vocabulaire. Nous prendrons ici l’exemple d’une graphie que l’on retrouve à la fois dans le « Yin gao » et le « Yin zhi », dans le contexte suivant :














« Yin gao » (J2)	Reproduction des graphies					
	Transcription « brute »	我	戠	減	顛	
	Transcription « fluide »	我	X	減	夏	
	Traduction	Nous avons X et anéanti les Xia.				
« Yin zhi » (J5)	Reproduction des graphies					
	Transcription « brute »	自	西	戠	西	邑
	Transcription « fluide »	自	西	X	西	邑
	Traduction	En partant de l’ouest, [Tang] X la capitale occidentale.				




Tableau 40 : Comparaison entre deux énoncés du « Yin gao » et du « Yin zhi »



La majorité des graphies de ces deux énoncés sont très faciles à identifier : elles sont caractéristiques de l’écriture de Chu et descendent de manière assez directe des formes de l’époque des Zhou occidentaux voire des Shang. Du fait de leur proximité avec des formes plus anciennes, ces graphies de Chu ressemblent souvent à celles de l’écriture moderne basée sur celle de Qin, qui s’était relativement peu éloignée du modèle des Zhou occidentaux<sup>162</sup>. On reconnaît ainsi aisément les graphies  (zi 自) et  (yi 邑), tandis que la graphie  (顛) correspond à l’une des manières d’écrire le caractère *xia* 夏 sous les Royaumes combattants<sup>163</sup>. La seconde graphie de l’énoncé du « Yin gao » et la troisième de


<sup>162</sup> Voir plus haut p. 95.

<sup>163</sup> Voir *Zhanguo guwen zidian*, p. 467-468.

celui du « Yin zhi » sont identiques : . Les spécialistes s'accordent pour transcrire cette forme de la façon suivante : 戠, mais sont partagés quant à son interprétation.

Les éditeurs pensent que la graphie 戠 est équivalente à la « forme ancienne » (*guwen* 古文) du caractère *jie* 捷 « vaincre, attaquer » qui s'écrivait , d'après les dictionnaires de graphies anciennes. Cette dernière est transcrite ainsi : 戠<sup>164</sup>. Shen Jianhua a pour sa part comparé la graphie 戠 à la forme , qui est composée des graphèmes *ge* 戈 et *cai* 才, et qui est recensée dans le *Shuowen jiezi* où elle est glosée au moyen du caractère *shang* 傷 « blesser »<sup>165</sup>. La graphie de ce dictionnaire ancien est attestée à l'époque des Zhou occidentaux sous la forme suivante :  (戠)<sup>166</sup>.

En fait, la lecture de la forme du « Yin gao » et du « Yin zhi » renvoie à une autre question, à savoir l'interprétation d'une graphie connue dans les inscriptions oraculaires, qui se présente ainsi : , et qui est également transcrite . D'après Chen Jian, il s'agit d'une forme archaïque qui notait le mot désigné au moyen du caractère *jian* 翦 « tailler, extirper, détruire » en chinois classique<sup>167</sup>. La démonstration très détaillée du paléographe pour retracer l'origine et l'évolution de cette graphie, a convaincu de nombreux spécialistes.


Les chercheurs de Fudan estiment ainsi que la graphie de Chu (戠) est une forme dérivée de celle des Shang (戠) et devrait donc se lire *jian* 翦. Ils ont écarté l'hypothèse des éditeurs (*jie* 捷), notamment en raison de l'existence dans les écrits de Chu, de la graphie  qui est généralement interprétée comme équivalente à 戠, soit la « forme ancienne » du caractère *jie* 捷. L'interprétation est également cohérente au regard de l'environnement linguistique immédiat, la graphie 戠 étant suivie de *mie* 滅 (滅) « anéantir » dans l'énoncé du « Yin gao ». En effet, l'expression *jian mie* 翦滅 « détruire et anéantir », que l'on peut traduire par « exterminer », est assez souvent employée dans les textes transmis, contrairement à l'expression *jie mie* 捷滅.

L'interprétation de la graphie 戠 comme équivalente au caractère *jian* 翦 est convaincante aussi bien sur le plan paléographique que textuel. C'est pourquoi la plupart des

<sup>164</sup> QHZJ 2010, p. 133. Pour la forme ancienne en question, voir *Chuanchao guwenzibian*, p. 1220.

<sup>165</sup> SWJZ XII.2, p. 267. Shen Jianhua 2011.

<sup>166</sup> Notamment dans l'inscription du « Shi Qiang pan 史牆盤 » (JC 10175).

<sup>167</sup> Cette graphie , qui est composée des graphèmes *ge* 戈 (la « hallebarde ») et *che* 中 (le « végétal »), signifiait « élaguer (un arbre), tailler (la végétation) » à l'origine. Voir Chen Jian 2007.

spécialistes l'ont adoptée<sup>168</sup>. Liang Liyong a par ailleurs observé que la seule différence entre la graphie des Shang (𠄎) et celle de Chu (戠) est la présence dans cette dernière de l'élément de la « bouche » (*kou* 口) qui tient souvent lieu, dans l'écriture de Chu, de graphème additionnel n'entraînant pas de modification sémantique<sup>169</sup>. Vérifions la lecture de la graphie dans les deux énoncés du « Yin gao » et du « Yin zhi » :

我戠(翦)滅夏

Nous avons *exterminé* les Xia.

自西戠(翦)西邑

En partant de l'ouest, [Tang] *détruisit* la capitale occidentale.<sup>170</sup>

Les deux phrases décrivent le même événement : l'attaque lancée par le prince Tang contre les Xia. La lecture qui est proposée pour la graphie 戠 convient parfaitement, même s'il faut reconnaître que celle choisie initialement par les éditeurs (*jie* 捷 « vaincre, attaquer ») serait également satisfaisante. Des spécialistes se sont d'ailleurs interrogés sur la question de l'origine commune à plusieurs graphies relevant du champ lexical de la guerre, telles que *jian* 翦, *jie* 捷, *jian* 殲, *liu* 劉, ou encore *sha* 殺. D'après Liu Hongtao ainsi que Chen Minzhen, ces graphies dériveraient toutes, à des degrés divers, de la graphie 𠄎 de l'époque Shang<sup>171</sup>.

<sup>168</sup> Voir par exemple Liu Hongtao 2013, ainsi que Chen Minzhen 2011b et 2011c. Chen Minzhen a récapitulé les différentes interprétations de la graphie 𠄎 de l'époque Shang (Chen Minzhen 2011b).

<sup>169</sup> Liang Liyong 2012.

<sup>170</sup> La localisation précise des premiers établissements Shang et de ceux susceptibles d'être rattachés aux Xia (ou du moins l'entité politique qui fut appelée ainsi *a posteriori*) fait l'objet de discussions parmi les spécialistes. Il semble par ailleurs que la première capitale des Shang était située très près de la zone occupée par les Xia ; la distinction entre les différentes cultures archéologiques dans la zone correspondant à l'actuelle province du Henan est un problème complexe. Pour un bref résumé de la question, voir Lee Yun Kuen 2002, p. 19-25. De ce fait, la référence à une attaque des Shang contre la « capitale occidentale » des Xia « en partant de l'ouest », tel que le mentionne le « Yin zhi », est sujette à interprétation du point de vue géographique. Rappelons par ailleurs que ce manuscrit a été composé plus de mille ans après la fondation des Shang et n'a *a priori* pas vocation à constituer un témoignage historique. Pour une tentative de mise en relation entre les manuscrits et les données archéologiques, voir par exemple Chen Minzhen 2018. Notons à nouveau, en dernier lieu, que le terme *xi yi* 西邑 est attesté dans les inscriptions Shang (voir plus haut, p. 172, n. 70).

<sup>171</sup> Liu Hongtao 2013 et Chen Minzhen 2011b.

## 2. Traduction annotée

佳（惟）尹既返（及）湯咸又（有）一憲（德）尹念天之敷（敗）西邑顛（夏）  
 曰顛（夏）自憲（絕）<sup>172</sup> 汙（其）又（有）民亦佳（惟）氏（昏—厥）衆非民  
 亡（無）與獸（獸—守）邑【1】氏（昏—厥）辟复（作）愆（怨）于民■（民民）  
 𠄎（逋—復）之甬（用）麗（離）心我戢（戣—翦）<sup>173</sup> 滅（滅）顛（夏）今句（后）  
 誓（曷）<sup>174</sup> 不藍（監）鞮（執—摯）<sup>175</sup> 告湯曰我克纘（協）<sup>176</sup> 我吝（友）今【2】  
 佳（惟）民遠邦 遘（歸）志湯曰於（鳴）虐■（呼吾）可（何）复（作）于民  
 卑（比）我衆勿韋（違）朕言鞮（執—摯）曰句（后）汙（其）季（賚）之汙（其）  
 又（有）顛（夏）之【3】（金）玉田<sup>177</sup> 邑舍之吉言乃至（致）衆于白（亳）中  
 （中）邑<sup>178</sup> ㄣ【4】

<sup>172</sup> La graphie qui est transcrite 憲 par les éditeurs, est composée du graphème 𠄎 à droite de sa partie médiane. Les éditeurs l'interprètent comme une variante de *jue* 蕪, qui devrait ici être lue *jue* 絕 « couper, rompre, ruiner » (QHJZ 2010, p. 133). Dans l'écriture de Chu, la forme 𠄎 s'écrit le plus souvent 𠄎] ou 𠄎. La graphie 憲 pourrait donc relever d'une autre tradition scripturaire. Néanmoins, nous n'avons pas trouvé de forme similaire dans les autres écritures de cette époque, y compris celle des « Trois Jin ».

<sup>173</sup> Au sujet de l'interprétation de la graphie 戢 qui apparaît également dans le « Yin Zhi », nous renvoyons à la section précédente, p. 288-290.

<sup>174</sup> Pour la lecture de 誓 comme équivalente de *he* 曷, voir p. 276, n. 120. Le « Yin zhi » témoigne d'une variante de cette graphie, qui est augmentée de l'élément 心 dans sa partie inférieure.

<sup>175</sup> Dans ce contexte, la graphie 鞮, variante de *zhi* 執, doit certainement se lire *Zhi* 摯 qui correspond au nom personnel de Yi Yin dans la littérature transmise. Nous l'avons déjà rencontré à deux reprises dans le « Yin zhi » (voir plus haut p. 280, n. 132).

<sup>176</sup> La graphie qui est transcrite 纘 ressemble à une forme connue dans les inscriptions des Zhou occidentaux (JC 247 par exemple) et des Printemps et Automnes (JC 196 par exemple), où elle correspond au caractère *xie* 協. Voir *Jiaguwenzi shilin*, p. 275-281.

<sup>177</sup> La graphie *jin* 金 est partiellement effacée (QHJZ 2010, p. 42) Chen Jian a suggéré que la graphie que les éditeurs avaient initialement transcrite *ri* 日, correspond en fait à *tian* 田, le trait vertical traversant la graphie en son centre étant très peu visible à l'œil nu. Cette hypothèse apparaît cohérente au regard de l'environnement linguistique ; elle est mentionnée dans Ren Pan et Cheng Shaoxuan 2011.

<sup>178</sup> Pour cette phrase, nous suivons la ponctuation proposée par Chen Minzhen (Chen Minzhen 2011a). Comme l'a noté Zhang Chongli, le syntagme *Bo zhong yi* 亳中邑 a probablement le même sens que *Bo yi zhong* 亳邑中, étant donné qu'en chinois classique, le caractère *zhong* 中 peut être placé avant le terme qu'il détermine, en l'occurrence le mot *yi* 邑 (« capitale ») dans cet énoncé (Zhang Chongli 2014).



惟尹<sup>179</sup> 既及湯，咸有一德。尹念天之敗西邑夏，曰：「夏自絕其有民，亦惟厥衆<sup>180</sup>。非民，無與守邑？<sup>181</sup> 厥辟作怨于民，民復之用離心，我翦滅夏。今后曷不監？」

摯告湯曰：「我克協我友。今惟民，遠邦歸志。」

湯曰：「嗚呼！吾何作于民比我衆，勿違朕言？」

摯曰：「后，其賚之！其有夏之金玉田邑舍之。」

「吉言！」

乃致衆于亳中邑。

Une fois que Yin eut rejoint Tang, tous deux furent dotés d'une vertu complète. Yin, se remémorant comment le Ciel avait démoli la capitale occidentale des Xia, dit : « Le [seigneur des] Xia s'est séparé de son peuple, mais aussi de ses hommes. Sans peuple, avec qui protège-t-on une capitale ? Ce souverain a suscité du ressentiment chez le peuple, qui en réponse s'est détourné de lui ; nous avons [alors] exterminé les Xia. À présent Seigneur, comment ne pas s'en garder ? »

Zhi (Yi Yin) s'adressa à Tang : « Nous sommes capables de rassembler nos [pays] amis. Quant au peuple [des Xia], il a quitté le pays et aspire à y retourner. »

Tang dit : « Hélas ! Comment dois-je agir envers le peuple afin qu'il suive nos hommes et ne s'oppose pas à mes ordres ? »

Zhi dit : « Seigneur, gratifiez-les ! Abandonnez-leur l'or, le jade, les champs et les villes des Xia. »

[Tang répondit :] « Quelles bonnes paroles ! »

[II] fit alors venir [ses] hommes à la capitale Bo.

<sup>179</sup> Tout comme dans le « Yin zhi », Yi Yin est ici appelé Yin.

<sup>180</sup> Sur la distinction entre *min* 民 et *zhong* 衆, voir plus haut p. 277, n. 123.

<sup>181</sup> Pour ponctuer cette phrase, nous nous appuyons sur un énoncé semblable qui se trouve dans le chapitre « Zhouyu shang 周語上 » (« Propos des Zhou I ») du *Guoyu* : 衆非元后，何戴？后非衆，無與守邦。« Si les hommes n'ont pas de souverain suprême, qui soutiendront-ils ? Si le souverain n'a pas d'hommes [sous ses ordres], il n'aura personne avec qui protéger le pays. » (*Guoyu* I.13, p. 32 ; notre traduction). Le même énoncé apparaît dans le chapitre « Da Yu mo 大禹謨 » (« Conseils du Grand Yu »), qui est traditionnellement rangé parmi les écrits apocryphes du *Shangshu* (voir *Shangshu* « Da Yu mou », p. 311).

### 3. Interprétation des spécialistes

Le manuscrit « Yin gao » ressemble fortement au « Yin zhi », dans la forme comme dans le fond. Il consiste également en un dialogue entre Yi Yin et Tang, mais qui se déroule après la chute des Xia. Le contenu global du « Yin gao » est relativement facile à saisir. Les chercheurs se sont beaucoup interrogés sur la nature du texte, en particulier sur sa relation avec un autre, dont seul le titre a été conservé dans la littérature transmise. Lors de la publication du « Yin gao », les éditeurs ont ainsi affirmé que le manuscrit constituerait la version « authentique » du « Xian you yi de 咸有一德 », que la tradition considère comme un chapitre apocryphe du *Shangshu*<sup>182</sup>. Cette hypothèse repose essentiellement sur la première phrase du manuscrit que voici :

惟尹既及湯，咸有一德。

Une fois que Yin eut rejoint Tang, tous deux furent dotés d'une vertu complète.

Cette phrase trouve un parallèle dans le chapitre « Ziyi 緇衣 » du *Liji* dont, rappelons-le, deux versions ont été découvertes dans les corpus de Guodian et du musée de Shanghai. Le texte transmis et ses versions manuscrites rapportent l'énoncé de la manière suivante :

« Ziyi » ( <i>Liji</i> )	《尹吉》曰：「惟尹躬及湯，咸有壹德。」 <sup>183</sup> Le « Yin ji » dit : « Une fois que Yin eut rejoint Tang, tous deux furent dotés d'une vertu complète. »
« Ziyi » (Guodian)	尹 𠄎 (誥) 員 (云)：「佳 (惟) 尹允及湯，咸又 (有) 一惠 (德)。」 <sup>184</sup> Le « Yin gao » dit : « Une fois que Yin eut rejoint Tang, tous deux furent dotés d'une vertu complète. »
« Ziyi » (musée de Shanghai)	尹 𠄎 (誥) 員 (云)：「佳 (惟) 尹叟及康(湯)，咸 (咸) 又 (有) 一惠 (德)。」 <sup>185</sup> Le « Yin gao » dit : « Une fois que Yin eut rejoint Tang, tous deux furent dotés d'une vertu complète. »

Tableau 41 : Comparaison d'un énoncé commun au « Yin gao » et au « Ziyi »

<sup>182</sup> QHJZ 2010, p. 132, et Li Xueqin 2011.

<sup>183</sup> *Liji* 33.10, p. 1325, notre traduction. Le titre « Xian you yi de 咸有一德 » est également mentionné par Sima Qian dans les « Annales des Shang » du *Shiji*.

<sup>184</sup> Guodian « Ziyi » J5, GDZS, p. 27.

<sup>185</sup> Shangbo « Ziyi » J3, SBZS 2001, p. 177.

L'analogie est manifeste : la phrase est, à peu de choses près, identique dans les trois occurrences. Elle est également très semblable à celle du « Yin gao ». On remarque par ailleurs que le « Ziyi » et ses versions manuscrites évoquent un texte qui est nommé « Yin ji 尹吉 » dans le « Ziyi » transmis, et « Yin gao 尹誥 » dans les deux manuscrits. Or, il se trouve qu'à l'époque des Han orientaux, l'érudite Zheng Xuan avait suggéré que le titre « Yin ji 尹吉 » cité dans le « Ziyi » devait se lire « Yin gao 尹誥 » : le caractère *ji* 吉 serait une corruption du caractère *gao* 告, qui remplacerait ici *gao* 誥. Les manuscrits de Guodian et de Shanghai confirment l'interprétation de Zheng Xuan.

Le commentateur des Han estimait en outre que le texte appelé « Yin ji [gao] 尹吉 〈告一誥〉 » dans le « Ziyi » devait correspondre à celui portant le titre « Xian you yi de 咸有一德 », qui avait déjà disparu à son époque et dont le nom était connu à travers une mention dans la « Préface » du *guwen Shangshu*<sup>186</sup>. Pour étayer cette affirmation, Zheng Xuan se fondait évidemment sur l'apparition de l'énoncé *xian you yi de* 咸有壹德 dans ce même texte du « Ziyi ».

Ces témoignages traditionnels ont clairement orienté les spéculations autour du manuscrit de Tsinghua. Le parallèle entre le premier énoncé du manuscrit et celui du « Ziyi » a même déterminé le choix du titre « Yin gao 尹誥 » par les éditeurs. Ceux-ci ont en effet postulé que le manuscrit correspond au texte cité dans le « Ziyi » et qu'il constitue donc la version originale du chapitre « Xian you yi de 咸有一德 » du *Shangshu*<sup>187</sup>. De nombreux chercheurs ont défendu ce point de vue, parmi lesquels Liao Mingchun, Liu Guangsheng, Du Yong, Ji Xusheng et Li Shoukui. Tous soutiennent que le manuscrit de Tsinghua est un chapitre « perdu » du *Shangshu*, qui était nommé tantôt « Yin gao 尹誥 » comme dans le « Ziyi », tantôt « Xian you yi de 咸有一德 » comme dans le *Classique*<sup>188</sup>. Il s'agirait, pour

<sup>186</sup> Zheng Xuan écrit : 《尹告》，伊尹之誥也。《書序》以爲《咸有壹德》，今亡。《Le “Yin gao” est la déclaration de Yi Yin. La “Préface du *Shangshu*” le nomme “Xian you yi de”. Il est aujourd'hui perdu.》 (*Shisan jing zhushu, Liji zhengyi* 33.10, p. 1648 ; notre traduction). On remarquera que dans le « Ziyi » transmis et ce commentaire, la graphie *yi* 一 qui est utilisée dans les versions de Guodian et du musée de Shanghai ainsi que dans le *Shangshu* transmis, est écrite *yi* 壹. D'autre part, le fait que Zheng Xuan signale que ce texte est perdu, explique pourquoi la tradition a rangé le chapitre « Xian you yi de 咸有一德 » du *Shangshu* transmis parmi les textes apocryphes de l'ouvrage.

<sup>187</sup> QHZJ 2010, p. 133.

<sup>188</sup> Liao Mingchun 2010, Liu Guangsheng 2012, Du Yong 2012, Ji Xusheng 2013, Li Shoukui 2015a. Dans ces articles, les spécialistes tentent d'évaluer la valeur des témoignages de la « Préface » du *Shangshu* attribuée à Kong Anguo et du *Shiji* de Sima Qian, au regard de la découverte du « Yin gao ».

reprenre l'expression de Li Shoukui, d'un « [texte] authentique en “écriture ancienne” du *Shangshu* » (*zhen Guwen Shangshu* 真古文《尚書》)<sup>189</sup>.

D'après ces spécialistes, le lien entre le manuscrit de Tsinghua et le « Xian you yi de » (ou « Yin gao ») serait également démontré par le fait que le manuscrit et la version transmise du « Ziyi » ont un deuxième énoncé en commun, qui se présente ainsi dans l'un et dans l'autre texte :

尹念天之敗西邑夏<sup>190</sup>

Yin se remémora comment le Ciel avait démoli la capitale occidentale des Xia.

《尹吉》曰：「惟尹躬天見于西邑夏 (.....)」<sup>191</sup>

Le « Yin ji » dit : « Yin, se tournant vers le Ciel, apercevait les Xia dans leur capitale occidentale (.....) »

Tout comme l'énoncé examiné précédemment, le texte transmis attribue la citation à un texte portant le titre « Yin ji 尹吉 » qui devrait donc, d'après Zheng Xuan, se lire « Yin gao 尹誥 ». En revanche, contrairement à l'exemple précédent, ce second énoncé n'apparaît pas dans les versions manuscrites du « Ziyi ». La similitude entre la phrase du manuscrit de Tsinghua et celle citée dans le texte transmis se situe à partir du caractère *tian* 天 : 天之敗西邑夏 (manuscrit) et 天見于西邑夏 (texte transmis).

Les commentateurs traditionnels ont souligné quelques problèmes liés à la lecture du passage du texte transmis. Zheng Xuan avait suggéré que le caractère *jian* 見 « voir, apercevoir », était peut-être une corruption du caractère *bai* 敗 « démolir, défaire, ruiner ». Le manuscrit, qui fait usage de la graphie *bai* 敗 (écrite 𠄎 à Chu), paraît donc confirmer cette hypothèse. Le commentateur des Han pensait aussi que le caractère *tian* 天 « Ciel » était une corruption de *xian* 先 « avant, précédent ». Ici, le manuscrit semble plutôt indiquer que Zheng Xuan s'est trompé. Quoi qu'il en soit, les deux énoncés sont assurément proches l'un de l'autre, mais ils divergent assez nettement dans leur suite immédiate :

尹念天之敗西邑夏，曰：「夏自絕其有民，亦惟厥衆。(.....)」<sup>192</sup>

<sup>189</sup> Li Shoukui 2015a.

<sup>190</sup> « Yin gao » J1.

<sup>191</sup> *Liji* 33.16, p. 1328, notre traduction.

<sup>192</sup> « Yin gao » J1.

Yin, se remémorant comment le Ciel avait démoli la capitale occidentale des Xia, dit : « Le [seigneur des] Xia s'est séparé de son peuple, mais aussi de ses hommes. (.....) »

《尹吉》曰：「惟尹躬天見于西邑夏，自周有終，相亦惟終。」

Le « Yin ji » dit : « Yin, se tournant vers le Ciel, apercevait les Xia dans leur capitale occidentale. [Les souverains de cette dynastie] poursuivirent le cours [de leur mission] jusqu'à son terme et leurs ministres firent de même. »<sup>193</sup>

Le texte diffère sensiblement après le syntagme *xi yi Xia* 西邑夏, « la capitale occidentale des Xia ». Dans le manuscrit, Yi Yin déplore la situation du pays des Xia, tandis que dans le texte transmis, il émet un jugement positif au sujet des souverains Xia et de leurs ministres. L'analogie entre le manuscrit de Tsinghua et la citation incluse dans le « Ziyi » transmis se limite uniquement à une partie de l'énoncé. Malgré une éventuelle histoire commune, l'énoncé du manuscrit et celui du « Ziyi » sont donc loin d'être identiques. Ainsi, bien qu'un certain nombre de spécialistes soutiennent que le manuscrit de Tsinghua représente l'original du texte que les différentes versions du « Ziyi » appellent « Yin ji 尹吉 » (texte transmis) ou « Yin gao 尹誥 » (manuscrits), et que les compilateurs du *Shangshu* auraient titré « Xian you yi de 咸有一德 », une telle assertion mérite d'être réévaluée.

Dans ce contexte, plusieurs chercheurs ont questionné la pertinence de ce rapprochement entre le manuscrit et le texte transmis portant le titre « Yin gao » ou « Xian you yi de ». Leur principal argument est qu'on ne peut présumer, sur la base d'une ou deux phrases en commun seulement, que l'écrit de Tsinghua serait la version authentique du « Xian you yi de » ayant disparu dès l'époque des Han.

Des spécialistes ont ainsi critiqué le choix du titre par les éditeurs, affirmant que la quasi identité entre la première phrase du manuscrit et celle attribuée dans le « Ziyi » au texte nommé « Yin ji [gao] 尹吉 〈告一誥〉 », constitue un argument bien trop mince pour établir qu'il est question du même texte. Le titre « Yin gao » paraît d'autant plus inapproprié que le manuscrit en question ne relève pas du genre des *gao* 誥 (« déclaration ») dont témoigne le *Shangshu*<sup>194</sup>. En effet, les chapitres « Tang gao 湯誥 », « Da gao 大誥 », « Kang gao 康誥 »

<sup>193</sup> *Liji* 33.16, p. 1328 ; notre traduction. Pour ce passage du « Ziyi », nous ne reprenons pas la traduction de Séraphin Couvreur, qui s'est fortement appuyé sur les commentaires anciens, dont celui de Zheng Xuan que nous venons de discuter.

<sup>194</sup> Voir Lu Peping 2014, Yang Shanqun 2016, Zhang Bing 2016. Lu Peping a notamment souligné qu'il est assez courant de trouver des phrases similaires, voire identiques, dans des textes pourtant bien distincts.

du *Shangshu* transmis, rapportent tous des discours prononcés par le prince devant ses ministres, alors que dans le manuscrit de Tsinghua, la parole est essentiellement donnée à Yi Yin. Il apparaît de fait que les éditeurs ont tiré des conclusions quelque peu hâtives, en se fondant sur des similitudes somme toute assez superficielles. Même si le « Xian you yi de » inclus dans le *Shangshu* transmis est vraisemblablement un apocryphe, pour autant, rien ne permet de déterminer que le manuscrit de Tsinghua en serait la version originale et donc un « [texte] authentique en “écriture ancienne” du *Shangshu* ».

C’est pourquoi, Zhang Bing propose d’analyser le manuscrit de Tsinghua et le « Xian you yi de » du *Shangshu* comme deux textes indépendants l’un de l’autre<sup>195</sup>. De manière similaire, Yang Shanqun estime que le manuscrit est une composition littéraire de l’époque des Royaumes combattants, qui ne correspond ni au texte nommé « Yin ji [gao] 尹吉〈告—誥〉 » dans le « Ziyi », ni au chapitre « Xian you yi de » du *Shangshu*<sup>196</sup>. Lu Puping pense quant à lui que le manuscrit a été élaboré à partir d’extraits provenant de textes divers<sup>197</sup>. Ces trois spécialistes préconisent donc de distinguer le manuscrit de Tsinghua du « Xian you yi de », et insistent sur le fait que la découverte du premier ne remet pas nécessairement en question la valeur historique et littéraire du second<sup>198</sup>.

En somme, même si la perspective de se trouver face à l’un des fameux textes perdus du *Shangshu* en « écriture ancienne » est attrayante, peu d’éléments soutiennent une telle interprétation. Le choix du titre pour ce manuscrit n’est clairement pas approprié. Il faudra donc garder à l’esprit que si nous reprenons le titre « Yin gao » dans notre étude, c’est avant tout par commodité, l’usage étant devenu commun chez les spécialistes. La nature de ce manuscrit et sa place au sein de la littérature chinoise ancienne, en particulier sa relation avec le « Xian you yi de » du *Shangshu*, demeurent sujettes à discussions. Les affirmations des éditeurs du corpus et d’autres spécialistes à leur suite ont parfois entraîné de vives réactions

<sup>195</sup> Zhang Bing 2016.

<sup>196</sup> Yang Shanqun 2016. Ce chercheur a également interrogé la validité du point de vue généralement admis depuis l’époque des Song, selon lequel le « Xian you yi de » du *Shangshu* serait un apocryphe (Yang Shanqun 2012). Sur ce sujet, voir aussi Liu Jianguo 2004, p. 31-61, Zhang Yan 2006, Yang Shanqun 2011.

<sup>197</sup> Lu Puping 2014. Dans le même sens, Huang Huaixin considère que le manuscrit ne possède pas de fil conducteur et qu’il consiste en des « notes » concernant le personnage de Yi Yin (Huang Huaixin 2011).

<sup>198</sup> Pour Yu Wanli en revanche, il existe un lien étroit entre le manuscrit et le « Xian you yi de » du *Shangshu* : le premier serait un texte classique (*jing* 經), tandis que le second en serait le commentaire (*zhuan* 傳) composé par Kong Anguo (Yu Wanli 2012). Cette interprétation pourrait éclairer les quelques analogies entre le manuscrit et le texte transmis, mais elle repose sur des arguments très peu solides.

au sein du monde académique<sup>199</sup>. Ceci étant, bien que la relation du « Yin gao » avec les textes transmis demeure floue, ce manuscrit ainsi que le « Yin zhi », relèvent assurément du genre littéraire des *shu* 書 compris au sens large du terme<sup>200</sup>. Ces écrits sont probablement des compositions des Royaumes combattants, qui furent élaborées dans le cadre du développement de la légende de Yi Yin<sup>201</sup>. En outre, les parallèles assez nombreux entre les deux manuscrits et les textes transmis reflètent des liens assez étroits, qui devront être davantage explorés et pourront être éclairés par d'éventuelles découvertes futures.

#### 4. Liens entre le « Chi jiu », le « Yin zhi » et le « Yin gao »

Après avoir lu les trois manuscrits copiés par le scribe A, il convient de s'interroger sur la relation entre ces écrits qui constituaient très vraisemblablement trois unités textuelles réunies au sein d'une même claie de fiches de bambou.

D'après Xiao Yunxiao qui a mis en évidence le lien codicologique entre ces trois manuscrits, ceux-ci auraient été ordonnés au sein de la claie en fonction de la progression chronologique des événements qu'ils relatent<sup>202</sup>. Dans le « Chi jiu » tout d'abord, Yi Yin quitte la cour du prince Tang pour se rendre à celle du souverain des Xia. Le « Yin zhi » débute ensuite avec l'arrivée de Yi Yin auprès de Tang, après avoir séjourné au pays des Xia. Dans le « Yin gao » enfin, les Xia ont été vaincus. Xiao Yunxiao a aussi comparé le chapitre « Shen da 慎大 » du *Lüshi chunqiu* au « Yin zhi » et au « Chi jiu ». En dépit de la différence de langage et de style entre ces deux derniers manuscrits, l'histoire qui y racontée ainsi que le vocabulaire qui y est employé, trouvent en effet des analogies avec le récit du chapitre « Shen da ». Ceci pose évidemment la question du lien entre les manuscrits et le texte transmis : l'un d'entre eux a-t-il servi de base aux autres ? Ces trois textes s'appuient-ils sur un autre texte plus ancien, qui nous est inconnu ?

D'autres spécialistes ont tenté d'interpréter le rapport entre le « Chi jiu » et les deux autres manuscrits. Pour Li Shoukui, puisque les trois manuscrits appartenaient à la même claie,

<sup>199</sup> Des spécialistes comme Zhang Bing et Yang Shanqun mentionnés plus haut, ont souligné l'importance du « Xian you yi de » sans dénier celle du manuscrit de Tsinghua. Mais d'autres chercheurs sont allés jusqu'à avancer que celui-ci était une contrefaçon (voir par exemple Zhang Yan 2015). Pour un aperçu de ce débat, voir Jiang Guanghui et Fu Zan 2014. Comme nous l'avons évoqué dans le premier chapitre de notre étude, malgré les arguments scientifiques démontrant l'authenticité des manuscrits de Tsinghua, quelques chercheurs extérieurs au domaine de la paléographie continuent à douter de la valeur de ces documents issus de fouilles illégales.

<sup>200</sup> Allan 2012. Voir plus haut, p. 282-284.

<sup>201</sup> Xia Dazhao et Huang Dekuan 2014.

<sup>202</sup> Xiao Yunxiao 2013.

cela signifie qu'ils étaient perçus comme relevant d'une même catégorie d'écrits<sup>203</sup>. Ce qui nous paraît aujourd'hui constituer des dissemblances de premier ordre entre le « Chi jiu » et les deux autres manuscrits, était peut-être tout à fait secondaire aux yeux des personnes qui les ont regroupés. Liu Chengqun a suivi cette ligne d'interprétation, en ajoutant que pour le propriétaire des manuscrits, le « Chi jiu » était un *shu* 書 au même titre que le « Yin zhi » et le « Yin gao ». Il estime ainsi que la principale divergence entre les trois écrits se situe au niveau de leur date de composition : le « Yin zhi » et le « Yin gao » remonteraient aux Zhou occidentaux, tandis que le « Chi jiu » aurait été composé à l'époque des Zhou orientaux<sup>204</sup>.

Wang Ning a poussé encore plus loin l'hypothèse selon laquelle le « Chi jiu », le « Yin zhi » et le « Yin gao » feraient partie de la même catégorie d'écrits. D'après lui, le « Chi jiu 赤鳩 » correspondrait au texte nommé « Ru jiu ru fang 女鳩女方 » dans la « Préface » du *Shangshu*. Il suppose que le premier caractère *ru* 女 de ce dernier titre, remplacerait le caractère *ru* 茹 qui désigne le nom de la garance, plante dont les racines rouges étaient utilisées pour produire une teinture de cette couleur. Le second caractère *ru* 女 devrait quant à lui se lire *ru* 如, qui serait compris ici dans le sens de *zhi* 至 « arriver ». Enfin, le caractère *fang* 方 serait lu *fang* 房 « maison, pièce ». Ainsi, le titre { *Ru jiu ru fang* 女(茹)鳩女(如)方(房) }, qui se traduirait par « Les tourterelles rouges arrivent dans la chambre », serait synonyme du titre « Chi jiu zhi ji Tang zhi wu 赤鳩之集湯之屋 », « Les tourterelles rouges rassemblées sur le toit de la demeure de Tang ». Le « Ru jiu ru fang 女鳩女房 » et le « Chi jiu » constitueraient deux versions d'un même récit, qui étaient probablement assez éloignées l'une de l'autre, ceci expliquant entre autres la différence de titres<sup>205</sup>. Cette démonstration pose plusieurs problèmes. D'une part, elle ne rend pas compte du fait que dans la « Préface », les caractères *ru jiu ru fang* 女鳩女方 désignent certainement des noms de personnes, comme le signale le verbe *yu* 遇 « rencontrer » qui les précèdent<sup>206</sup>. D'autre part, les hypothèses de lectures proposées pour ces caractères reposent sur des arguments paléographiques ou textuels pour le moins fragiles. Le rapprochement entre le titre du manuscrit et celui mentionné dans le *Shangshu* est manifestement forcé.

<sup>203</sup> Li Shoukui 2015a.

<sup>204</sup> Liu Chengqun 2016b.

<sup>205</sup> Wang Ning 2015c. D'après Wang Ning, les trois manuscrits « Yin zhi », « Yin gao » et « Chi jiu » seraient chacun une version d'un des textes dont le titre est cité dans la « Préface » du *Shangshu*.

<sup>206</sup> *Shangshu*, « Shu xu », p. 293. Les quatre caractères *ru jiu ru fang* 女鳩女房 sont habituellement considérés comme deux titres éponymes, choisis d'après le nom de deux personnages, à savoir Ru jiu 女鳩 et Ru fang 女房, que Yi Yin aurait rencontrés alors qu'il revenait à Bo après son séjour au pays des Xia.



En somme, le rapport entre le « Chi jiu », le « Yin zhi » et le « Yin gao » reste assez flou, bien que leur relation sur le plan codicologique soit confirmée. Cet exemple rappelle celui des manuscrits « Zigao », « Kongzi shi lun » et « Lu bang da han » du corpus du musée de Shanghai, dont nous avons traité précédemment<sup>207</sup>. De même que ces trois derniers manuscrits font intervenir Confucius, les trois textes de Tsinghua mettent en scène Yi Yin. Mais à la différence des écrits de Shanghai, ceux de Tsinghua suivent une progression chronologique qui s'accorde globalement avec les témoignages de la tradition transmise et semblent donc davantage liés entre eux que ceux du musée de Shanghai. Par conséquent, malgré la grande divergence de genre et de style entre le « Chi jiu » et les deux autres textes, la réunion des trois manuscrits au sein d'une même claie reste significative. Ceci étant, comme l'a souligné Sarah Allan, l'exemple de la collection de Tsinghua ne doit pas nous laisser croire que les trois unités textuelles étaient toujours copiées et transmises ensemble<sup>208</sup>.

Sarah Allan a par ailleurs émis l'hypothèse que les regroupements de manuscrits tels que les trois de Shanghai relatifs à Confucius et ceux de Tsinghua relatifs à Yi Yin, obéissaient à des critères relativement lâches, ce qui témoigne d'une étape transitionnelle dans l'histoire textuelle de la Chine ancienne. Une première étape, que l'on observe grâce aux manuscrits littéraires des Royaumes combattants, aurait consisté à réunir plusieurs textes en fonction d'un ou plusieurs thèmes (ou personnages) communs. La seconde étape se serait produite au début de l'ère impériale et aurait amené à organiser des textes qui avaient jusque-là été transmis de façon assez disparate, en les compilant au sein d'ouvrages au contenu assez homogène. En effet, tels que l'ont mis en évidence des chercheurs tels que Li Ling et William Boltz, les découvertes de corpus littéraires des Royaumes combattants montrent qu'à cette époque, les textes circulaient comme des unités indépendantes et n'avaient pas de contours fixes<sup>209</sup>. Ce n'est que sous les Han, avec le travail d'édition effectué par Liu Xiang 劉向 pour ne citer que lui, que les textes ont été plus clairement circonscrits, afin d'être intégrés dans des ouvrages dont une partie est parvenue jusqu'à nos jours.

<sup>207</sup> Lors de notre discussion au sujet de l'identification des textes dans les corpus de manuscrits (voir plus haut, p. 79-83).

<sup>208</sup> Allan 2015b. On pensera par exemple au « Ziyi » qui était certainement réuni au sein de la même claie de bambou que le « Wu xing » dans le corpus de Guodian. En revanche, le « Ziyi » du musée de Shanghai n'était semble-t-il pas attaché à un autre manuscrit de cette collection. Le « Wu xing » de Mawangdui est quant à lui associé à l'un des deux « Laozi » de ce corpus des Han.

<sup>209</sup> Li Ling 2004 (2008), ainsi que Boltz *in* Kern (éd.) 2005, p 50-78.

## D. Le « Tang zai Chi men 湯在音門 »

### 1. Aspects codicologiques et paléographiques

Avec ses vingt-et-une fiches, le « Tang zai Chi men » est le plus long des cinq manuscrits consacrés à Yi Yin. Il est très bien préservé dans l'ensemble. Près d'une dizaine de fiches sont légèrement abîmées dans leur extrémité supérieure ou inférieure, mais cela n'engendre *a priori* aucune lacune textuelle<sup>210</sup>. Les graphies apparaissent très nettement pour la plupart. On note la trace dans le « Chi men » tout comme dans le « Tang qiu » qui a été écrit par la même main, de corrections secondaires : pendant la copie ou la relecture du manuscrit, le scripteur s'est aperçu qu'il avait oublié certaines graphies. Ce phénomène apparaît à trois reprises :




Fiche n°6	Fiche n°7	Fiches n°19 et n°20
		
罷(一)惡罷(一)好■少(小)臣	三月乃形■	少(小)臣倉(答)曰唯皮(彼)

Tableau 42 : Corrections secondaires dans le manuscrit « Chi men »

Sur les fiches n°6, n°7 et n°20, les caractères *hao* 好, *nai* 乃 et *wei* 唯 ont été insérés dans l'intervalle situé entre la graphie précédente et la suivante. On remarque, en particulier dans le second et le dernier exemples, la graphie ajoutée est légèrement plus petite que celles qui l'entourent, le scribe ayant sans doute veillé à ne pas nuire à la lisibilité du texte.

<sup>210</sup> QHZJ 2015, p. 141.

D'autre part, le « Chi men » comporte un nombre important de signes de ponctuation, qui prennent tous la forme d'un court trait horizontal. Le même signe est employé après la dernière graphie de la fiche n°21, où il est suivi d'un espace vacant qui signale la fin du texte. Le titre actuel a été choisi par les éditeurs, qui se sont basés sur la phrase introductive du texte. Ces derniers ont également souligné la présence de rimes au sein du « Chi men », notamment dans les propos qui sont prêtés à Yi Yin<sup>211</sup>.

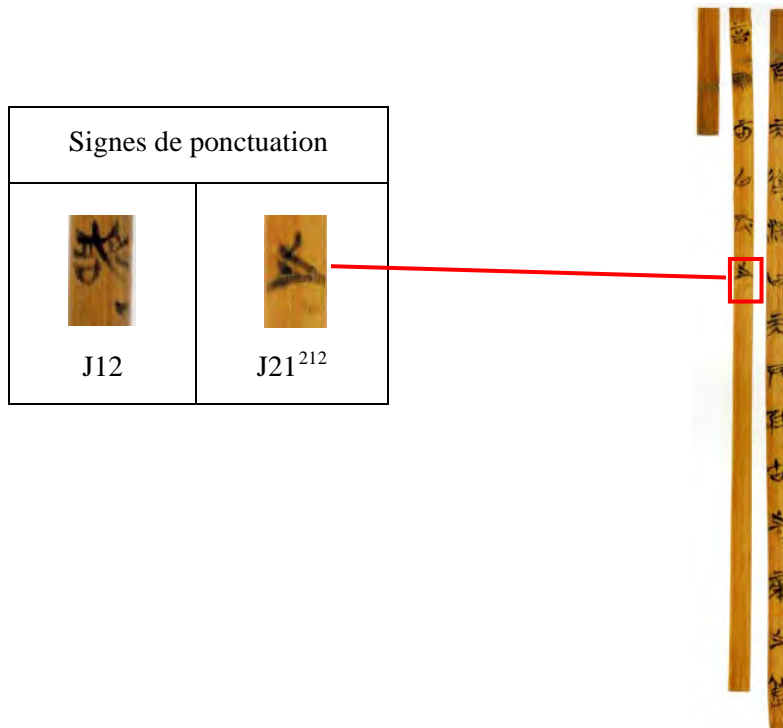









Figure 15 : Signes de ponctuation du manuscrit « Tang zai Chi men »

Même si aucune numérotation ne figure sur les fiches, la reconstitution du manuscrit a été relativement aisée, du fait que celui-ci est complet et que sa lecture ne pose pas de grandes difficultés. La majorité des graphies sont déjà bien identifiées dans l'écriture de Chu, seule l'interprétation de quelques-unes d'entre elles est encore discutée par les paléographes. Nous prendrons comme exemple l'une de ces graphies, qui apparaît à la fois dans le « Chi men » et dans le « Tang qiu ». Cette dernière, qui est habituellement transcrite 𠄎, est employée dans les deux énoncés suivants :

<sup>211</sup> QHZJ 2015, p. 141.

<sup>212</sup> Le signe de ponctuation est un peu effacé.

« Chi men » (fiche n°16)						
Reproduction des graphies						
Transcription « brute »	正 	化	亂	以	亡	崇
Transcription « fluide »	政政	X	亂	以	無	常
Traduction	Un art de gouverner X et désordonné, qui n'obéit à aucune norme constante (.....)					













« Tang qiu » (fiche n°16)								
Reproduction des graphies								
Transcription « brute »	不	備	化	文	器	不	彫	鏤
Transcription « fluide »	不	服	X	文	器	不	雕	鏤
Traduction	Ils ne revêtaient pas de X et leurs vases ne portaient pas de décors surchargés.							

Tableau 43 : Comparaison entre deux énoncés du « Chi men » et du « Tang qiu »

En dehors de la graphie transcrite 化, ces deux énoncés se lisent facilement. La première graphie de l'énoncé du « Chi men », *zheng* 正 (政), est suivie d'un signe de redoublement (≡) qui indique qu'elle doit être lue deux fois, soit *zheng zheng* 政政. L'environnement linguistique immédiat de cette forme redoublée suggère que le premier *zheng* 政 se situe en fin de phrase, tandis que le suivant introduit la phrase citée ici, à savoir : 政 X 亂以無常 « Un art de gouverner X et désordonné, qui n'obéit à aucune norme constante ». L'énoncé du « Tang qiu » forme quant à lui une seule phrase, qui doit probablement être ponctuée au milieu : 不服 X 文, 器不雕鏤 « Ils ne revêtaient pas de X et leurs vases ne portaient pas de décors surchargés. »

Les deux énoncés ont en commun la graphie qui est écrite  dans le « Chi men » et  dans le « Tang qiu ». Les éditeurs des manuscrits interprètent cette graphie comme

composée de deux éléments *hua* 化 et la transcrivent ainsi : 化化. Dans l'écriture de Chu, la graphie *hua* 化 se présente généralement de cette manière : 𠄎<sup>213</sup>. En dehors du fait que les éléments *ren* 亠 et *bi* 匕 ne sont pas juxtaposés mais placés l'un au-dessus de l'autre dans la forme du « Chi men » et du « Tang qiu », celle-ci correspond en toute probabilité au graphème *hua* 化 redoublé.

D'autre part, les éditeurs comparent la graphie  à une autre qui est attestée sur une inscription du pays de Qin : , où elle est lue *huo* 禍 « désastre, malheur »<sup>214</sup>. Ils proposent en revanche d'interpréter l'occurrence du « Tang qiu » comme un emprunt phonétique pour *guo* 過 « excessif, démesuré »<sup>215</sup>. Les deux lectures sont plausibles, dans la mesure où même si les graphies *huo* 禍 et *guo* 過 sont attestées dans l'écriture de Chu<sup>216</sup>, les manuscrits témoignent aussi de formes composées du graphème *hua* 化, qui sont utilisées comme emprunt phonétique pour les caractères *huo* 禍 et *guo* 過<sup>217</sup>.

Selon Li Shoukui, la graphie incluant deux éléments *hua* 化 peut être transcrite 𠄎𠄎 ou 化化<sup>218</sup>. Rappelant qu'à l'époque pré-impériale, les graphèmes sont susceptibles d'être redoublés sans que cela implique une modification sur le plan sémantique, le paléographe considère que la graphie 𠄎𠄎 est équivalente à la graphie *hua* 化. De ce fait, 𠄎𠄎 pourrait remplacer toute graphie proche de *hua* 化 sur le plan phonétique. Li Shoukui suggère ainsi d'interpréter la forme 𠄎𠄎 comme un emprunt phonétique pour *hua* 華 qui, dans le contexte du « Tang qiu », signifierait « chamarré, ostentatoire »<sup>219</sup>.

De même, des spécialistes comme Huang Jie et Wang Ning s'accordent au sujet de la transcription de la graphie du « Chi men » et du « Tang qiu », et de sa lecture en tant

<sup>213</sup> Guodian « Laozi A » J6.


<sup>214</sup> Voir QHZJ 2015, p. 147. Il s'agit de l'inscription « Zu Chu wen 詛楚文 ». Nous avons rapidement évoqué cette inscription sur pierre de Qin qui fut découverte sous les Song du Nord, dans le second chapitre de notre étude (voir p. 147, n. 130). Au sujet de cette inscription, voir Guo Moruo 1947 (1982), Chavannes 1893, et Chavannes 1895-1905, tome 2, p. 544-549.



<sup>215</sup> QHZJ 2015, p. 139.





<sup>216</sup> *Chu wenzibian*, p. 18 et p. 96.

<sup>217</sup> *Jianbo gushu tongjiazhi daxi*, p. 489-491.

<sup>218</sup> Li Shoukui 2015b. La première transcription est plus fidèle à la forme originelle.

<sup>219</sup> Chen Jian comprend aussi la graphie des manuscrits de Tsinghua comme équivalente à *hua* 華, mais il l'explique d'une autre manière. D'après lui, la graphie  serait une variante légèrement corrompue d'une « forme ancienne » du caractère *yu* 虞, dont témoignent les dictionnaires de graphies anciennes des Song : 𠄎 (Han jian), 𠄎 (Guwen sishengyun). Cette graphie 𠄎 (*yu* 虞) serait un emprunt phonétique pour le caractère *hua* 華 (Chen Jian 2017a).

qu’emprunt phonétique ; la question étant de savoir quelle graphie a été substituée. Là où les éditeurs interprètent la graphie  comme un emprunt pour *huo* 禍 dans le « Chi men », Huang Jie propose de lire *guo* 過. Wang Ning, pour sa part, pense que la graphie  remplace le caractère *hua* 嘩 « crier, clamer » dans le « Chi men », tandis qu’il faudrait lire *hua* 華 dans le « Tang qiu ». Pour appuyer cette dernière lecture initialement proposée par Li Shoukui, il cite des exemples tirés de la littérature transmise, où l’expression *hua wen* 華文, « motifs chamarrés », apparaît<sup>220</sup>.

À la différence des autres spécialistes, Shan Yuchen estime que la graphie  n’est pas composée de deux graphèmes *hua* 化, mais plutôt de deux éléments de « l’être humain » (*ren* 人) et de deux éléments du « pied » (*zhi* 止) : . Il s’agirait selon lui d’une variante de la graphie *cong* 從 qui comporte généralement deux éléments *ren* 人, un élément *zhi* 止 et un élément *chi* 彳, et qui se présente ainsi dans l’écriture de Chu : <sup>221</sup>. Dans les deux manuscrits de Tsinghua, la graphie *cong* 從 servirait d’emprunt phonétique pour la graphie *zhong* 重 « lourd, chargé »<sup>222</sup>. Cette interprétation est problématique car la graphie *cong* 從, bien attestée dans les manuscrits de Chu, n’y est jamais employée comme substitut de *zhong* 重. En outre, la graphie *zhong* 重 est le plus souvent écrite de la façon suivante à Chu : .<sup>223</sup>

Voici un récapitulatif des différentes transcriptions et interprétations de la graphie des manuscrits « Chi men » et « Tang qiu » :

	 (« Chi men »)	 (« Tang qiu »)
Éditeurs de Tsinghua	化化 (禍)	化化 (過)
Li Shoukui	 ou 化化	 ou 化化 (華)
Huang Jie	化化 (過)	化化
Wang Ning	化化 (嘩)	化化 (華)
Shan Yuchen	 (從一重)	 (從一重)


Tableau 44 : Interprétations de la graphie 化化 des manuscrits « Chi men » et « Tang qiu »

<sup>220</sup> Huang Jie a proposé sa lecture dans un forum de discussions sur internet, où il utilise le pseudonyme Mu Silang (voir Li Shuang 2016, p. 137). Au sujet de l’avis de Wang Ning, voir Wang Ning 2015a et 2015b.

<sup>221</sup> Baoshan J91. Pour les formes de cette graphie à Chu, voir *Chu wenzibian*, p. 502-503. Pour les variantes dans les écritures des Royaumes combattants, voir *Zhanguo wenzibian*, p. 570.

<sup>222</sup> Shan Yuchen 2015.

<sup>223</sup> *Chu wenzibian*, p. 506.

Tel que l'ont noté la majorité des spécialistes, la graphie  est composée de deux graphèmes *hua* 化, où les éléments *ren* 亻 et *bi* 匕 sont placés l'un au-dessus de l'autre, le changement de position des composants n'étant pas significatif dans les écritures des Royaumes combattants<sup>224</sup>. En dehors de l'interprétation de Shan Yuchen, toutes les propositions paraissent convenir, dans la mesure où la graphie 化化 peut tout à fait être un emprunt pour *huo* 禍, *guo* 過, ainsi que pour *hua* 華 et *hua* 嘩<sup>225</sup>. En complément de l'argument paléographique et phonétique, c'est l'environnement linguistique immédiat de la graphie 化化 qui nous permet de trancher :

政化化(禍)亂以無常(.....) (« Chi men »)

Un art de gouverner *destructeur* et désordonné, qui n'obéit à aucune norme constante(.....)

不服化化(華)文, 器不雕鏤 (« Tang qiu »)

Ils ne revêtaient pas d'habits *chamarrés* et leurs vases ne portaient pas de décors surchargés.

Étant donné qu'une graphie donnée est susceptible de servir d'emprunt phonétique pour plusieurs caractères<sup>226</sup>, nous choisissons d'interpréter la graphie 化化 comme un emprunt pour *huo* 禍 dans l'énoncé du « Chi men » et pour *hua* 華 dans le « Tang qiu ». Ces lectures sont satisfaisantes au regard du contexte, d'autant plus que les expressions *huo luan* 禍亂 et *hua wen* 華文 sont toutes deux bien attestées dans la littérature transmise.

## 2. Traduction annotée

<sup>224</sup> Voir plus haut, p. 109-111.

<sup>225</sup> *Jianbo gushu tongjiazhi daxi*, p. 489.

<sup>226</sup> Ce phénomène peut se produire dans un même manuscrit. C'est ce que nous avons observé avec la forme *bian* 卞, qui sert d'emprunt phonétique à la fois pour *bian* 變 et pour *bian* 辨 dans le manuscrit « Liu de » de Guodian (voir plus haut, p. 135). Ainsi, un même scribe est susceptible d'employer une même forme pour noter deux mots différents.

貞（正）月己吝（亥）<sup>227</sup> 湯才（在）帝（帝）門<sup>228</sup> 緝（問）於少（小）臣古之先帝  
亦有良言青（情）至於今虎（乎）少（小）臣倉（答）【1】曰又（有）才（哉）■ 女  
（如）亡（無）又（有）良言清（情）至於今則可（何）以成人可（何）以成邦■ 可  
（何）以成墜（地）■ 可（何）以成【2】天■

<sup>227</sup> Olivier Venture a observé que l'utilisation des graphies 貞（正）月 pour désigner le premier mois de l'année, ne correspond pas aux usages habituels des manuscrits de Chu. De même, la forme 吝 incluant l'élément de la bouche (*kou* 口) pour écrire *hai* 亥 est atypique dans le contexte scripturaire de Chu (Venture 2019, p. 57-59).

<sup>228</sup> Les éditeurs pensent que l'élément *kou* 口 qui entre en composition dans la graphie *Di* 帝, n'a pas de fonction particulière. C'est pourquoi ils interprètent cette forme comme une variante de *di* 帝 (QHJZ 2015, p. 143). Dans l'écriture de Chu, l'élément de la bouche (*kou* 口) est souvent adjoint aux graphies sans entraîner de modification sur le plan sémantique.



正月己亥，湯在啻門<sup>229</sup>，問於小臣：「古之先帝亦有良言情至於今乎？」

小臣答曰：「有哉！如無有良言情<sup>230</sup>至於今，則何以成人？何以成邦？何以成地？何以成天？」

Le jour *jihai* du premier mois de l'année, Tang, qui se trouvait à la porte de Di, interrogea le petit officier : « Les souverains du passé avaient-ils d'excellents principes susceptibles d'être appliqués dans le présent ? »

Le petit officier répondit : « Oui, assurément ! Sans ces excellents principes susceptibles d'être appliqués dans le présent, comment parfaire l'être humain ? Comment parfaire le pays ? Comment parfaire la Terre ? Comment parfaire le Ciel ? »

---

<sup>229</sup> Cao Feng considère que la date et le lieu donnés ici ont probablement une signification symbolique et ne correspondent donc pas nécessairement à une date et un lieu précis dans l'histoire (Cao Feng 2019, p. 110-111). Étant donné que les auteurs du manuscrit semblent avoir volontairement dissocié le dialogue du « Chi men » de tout contexte spécifique – il est impossible de le situer au sein de la chronologie de la légende de Yi Yin –, l'interprétation de Cao Feng nous paraît pertinente.

<sup>230</sup> Comme le soulignent les éditeurs, dans les textes anciens, *qing* 情 a parfois le sens de « vraiment, en effet, effectivement » (QHZZ 2015, p. 143). Compte tenu de la présence de la locution temporelle *zhi yu jin* 至於今 (dont la traduction littérale serait « jusqu'à aujourd'hui ») après le caractère *qing* 情, il nous semble convenable de traduire celui-ci comme un verbe dénotant l'idée de « rendre effectif », d'où notre choix du verbe « appliquer » en français.

湯或（又）**禘**（問）於少（小）臣曰幾言成人■ 幾言成邦■ 幾言成陞（地）■ 幾言成天■  
少（小）臣**會**（答）曰 【3】五以成人惠（德）以 光之■ 四以成邦五以**相**（相）之■  
九以成陞（地）五以**壘**（將）（之）■ 九以成天六【4】以行之■

湯又問於小臣曰：「幾言成人？幾言成邦？幾言成地？幾言成天？」

小臣答曰：「五以成人，德以光之。四以成邦，五以相之。九以成地，五以將〔之〕。九以成天，六以行之。」

Tang interrogea à nouveau le petit officier : « Combien y a-t-il de principes pour parfaire l'être humain ? Combien y a-t-il de principes pour parfaire le pays ? Combien y a-t-il de principes pour parfaire la Terre ? Combien y a-t-il de principes pour parfaire le Ciel ? »

Le petit officier répondit<sup>231</sup> : « Il en existe cinq pour parfaire l'être humain<sup>232</sup>, la vertu sert à les faire briller. Il en existe quatre pour parfaire le pays<sup>233</sup> et cinq pour les assister<sup>234</sup>. Il en existe neuf pour parfaire la Terre<sup>235</sup> et cinq pour [les] soutenir<sup>236</sup>. Il en existe neuf pour parfaire le Ciel<sup>237</sup> et six pour les activer<sup>238</sup>. »

---

<sup>231</sup> Les éléments de réponse donnés par Yi Yin ci-dessous seront examinés en détail dans le septième chapitre de notre étude. À ce stade, nous nous contenterons de rapporter les commentaires (assez vagues au demeurant) des éditeurs au sujet des différentes notions évoquées.

<sup>232</sup> Les « cinq [principes] pour parfaire l'être humain » renvoient probablement aux « souffles des cinq saveurs » (*wu wei zhi qi* 五味之氣) qui seront décrits par la suite (fiche n°6) comme les agrégats essentiels à partir desquels l'être humain est formé (QHJZ 2015, p. 143).

<sup>233</sup> Les « quatre [principes] pour parfaire le pays » correspondent aux « quatre esprits » (*si shen* 四神), également appelés les « quatre gouverneurs » (*si zheng* 四正), qui sont mentionnés sur la onzième fiche du manuscrit (QHJZ 2015, p. 143).

<sup>234</sup> Les « cinq pour les assister » sont probablement les cinq domaines présentés plus bas dans le texte, à savoir la vertu (*de* 德), les devoirs (*shi* 事), les corvées (*yi* 役), l'art de gouverner (*zheng* 政) et les châtiments (*xing* 刑) (QHJZ 2015, p. 144).

<sup>235</sup> Les « neufs [principes] pour parfaire la Terre » font référence aux « neuf esprits » (*jiu shen* 九神), également nommés les « authentiques de la Terre » (*di zhen* 地真), dont il est question sur la dix-huitième fiche du manuscrit (QHJZ 2015, p. 144).

<sup>236</sup> Les « cinq pour [les] soutenir » sont cités plus tard dans le texte (fiche n°19) : ce sont l'eau (*shui* 水), le feu (*huo* 火), le métal (*jin* 金), le bois (*mu* 木) et la terre (*tu* 土), soient les « cinq éléments » (*wu xing* 五行) de la cosmologie chinoise (QHJZ 2015, p. 144).

<sup>237</sup> Les « neuf [principes] pour parfaire le Ciel » sont les « neuf esprits » (*jiu shen* 九神), également appelés les « neuf immensités » (*jiu hong* 九宏), qui sont évoqués plus bas dans le texte (fiche n°20) (QHJZ 2015, p. 144).

<sup>238</sup> Les « six pour les activer » sont cités sur la vingtième fiche du manuscrit, où il est question de six repères temporels : le jour (*zhou* 晝), la nuit (*ye* 夜), le printemps (*chun* 春), l'été (*xia* 夏), l'automne (*qiu* 秋) et l'hiver (*dong* 冬) (QHJZ 2015, p. 144).

湯或（又）𦉳（問）於少（小）臣曰人可（何）𦉳（得）以生■可（何）多以長管（孰）少（小）而老■𦉳（胡）<sup>239</sup>猷（猶）是人而【5】罷（一）亞（惡）罷（一）好<sup>240</sup>■少（小）臣倉（答）曰唯皮（彼）五味之𦉳（氣）是哉（裁）以為人亅（其）末𦉳（氣）是胃（謂）玉種（種）鼠（一）月𦉳（始）【6】𦉳（揚）二月乃裹三月乃刑（形）■四月乃𦉳（固）■五月或（又）收六月生肉七月乃𦉳（肌）■八月乃正【7】九月𦉳（解）<sup>241</sup>章（彰）■十月乃成■

<sup>239</sup> Pour la lecture de la graphie 𦉳 qui inclut l'élément *gu* 古 et doit être lue *hu* 胡, nous reprenons l'hypothèse de Chen Jian (Chen Jian 2015).

<sup>240</sup> Au sujet de la graphie 罷 qui est l'une des manières d'écrire le caractère *yi* 一 « un, unité, une fois », voir plus haut, p. 124-129.

<sup>241</sup> L'interprétation de la graphie 𦉳 est assez problématique, bien que les deux graphèmes qui la composent (絲 et 解) sont aisément identifiables. Les éditeurs considèrent que le graphème 絲, qui correspond à la forme initiale du caractère *lian* 聯, constitue l'élément phonétique de la graphie 𦉳. Sur cette base, ils proposent de lire celle-ci comme un emprunt pour *xian* 顯. Cette hypothèse n'est pas suffisamment étayée, même s'il faut admettre que la présence d'un caractère *xian* 顯 (« se manifester ») avant le caractère *zhang* 章(彰) (« distinguer, mettre en valeur ») conviendrait assez bien. Mais faute d'arguments paléographiques convaincants, nous préférons interpréter la graphie 𦉳 comme une variante de *jie* 解.

湯又問於小臣曰：「人何得以生？何多以長？孰少而老？胡猶是人，而一惡一好？」

小臣答曰：「唯彼五味之氣，是栽<sup>242</sup>以爲人。其末氣，是謂玉種。一月始揚<sup>243</sup>，二月乃裹，三月乃形，四月乃固，五月或收，六月生肉，七月乃肌，八月乃正，九月解章，十月乃成。」

Tang interrogea à nouveau le petit officier : « Que doit obtenir l'être humain pour sa naissance ? Que doit-il augmenter pour sa croissance ? Comment passe-t-il de la jeunesse à la vieillesse ? Comment une même personne est-elle tantôt en bonne santé, tantôt en mauvaise santé ? »

Le petit officier répondit : « Les souffles des cinq saveurs, c'est ce qu'on plante pour former un être humain. Le souffle le plus subtil, c'est ce qu'on nomme la "graine de jade". Au premier mois, [celle-ci] commence à germer. Puis au second, l'enveloppe se dessine. Puis au troisième, [le corps] prend forme. Puis au quatrième, il s'affermit. Au cinquième, il se contracte de nouveau. Au sixième, la chair se développe. Puis au septième, la peau se constitue. Puis au huitième, [le corps] est complet. Au neuvième, les traits se distinguent. Puis au dixième, [le corps] est parachevé.

---

<sup>242</sup> Nous interprétons la graphie *zai* 哉 comme un emprunt pour *zai* 栽. Outre son usage comme interjection, le caractère *zai* 哉 a parfois le sens de *shi* 始 « commencement, début » (*Guxun huizuan*, p. 346), mais les éditeurs notent aussi que dans le manuscrit, *zai* 哉 pourrait remplacer le caractère *zai* 栽, qui signifie « planter, cultiver » (QHJZ 2015, p. 144). L'environnement linguistique immédiat du caractère *zai* 哉, en particulier l'utilisation de l'image de la « graine de jade » immédiatement après, nous fait pencher en faveur de cette dernière hypothèse.

<sup>243</sup> D'après les éditeurs, la graphie 𦵏 qui apparaît ici est composée d'un élément *bao* 勺 et d'un élément phonétique *yang* 易. Elle pourrait être une variante de *yang* 揚 « diffuser, se répandre » (QHJZ 2015, p. 144). Étant donné que le passage où cette graphie est employée décrit les différentes étapes de la génération d'un être humain, nous avons choisi de traduire la graphie 𦵏 (揚) par « germer », afin de mettre en évidence la métaphore qui est connotée par l'expression « graine de jade » (*yu zhong* 玉種) dans la phrase précédente.

民乃時生■ 亓（其）𤇑（氣）𤇑（潛）𤇑（解）<sup>244</sup> 發（發）紃（治）■ 是亓（其）為  
 長𤇑（且）好才（哉）■ 亓（其）𤇑（氣）𤇑（奮）【8】昌是亓（其）為 𤇑（當）  
 𤇑（壯）<sup>245</sup> 𤇑（氣）𤇑（融）<sup>246</sup> 交 𤇑（以）備是亓（其）為力■ 𤇑（氣）戚（促）  
 乃老𤇑（氣）𤇑（徐）<sup>247</sup> 乃猷（猶）𤇑（氣）逆𤇑（亂）以方（妨）【9】是亓  
 （其）為疾央（殃）𤇑（氣）屈乃久（終）百志皆窮（窮）■

<sup>244</sup> La graphie 𤇑, qui comporte les graphèmes 角, 牛 et 糸, est probablement équivalente au caractère *jie* 解 (Li Shuang 2016, p. 131). Or, la graphie 𤇑 figurant au début de la même latte est également lue *jie* 解 (voir ci-dessus, p. 312, n. 241). Ceci signifierait que deux variantes de la même graphie, assez semblables entre elles (la première composée de 絲 et 解, la seconde de 角, 牛 et 糸), seraient écrites sur la même latte. Parmi les manuscrits de Chu, l'emploi de différentes variantes d'une graphie dans un même manuscrit est attesté. Il n'est donc pas impossible que les deux formes doivent se lire *jie* 解.

<sup>245</sup> Les éditeurs considèrent que le graphème *xiang* 相, qui entre en composition dans la graphie 𤇑, joue un rôle phonétique. Il s'agirait selon eux d'un emprunt phonétique pour *zhuang* 壯 (QHJZ 2015, p. 145). Cette lecture est incertaine, même si elle est plutôt satisfaisante au regard de l'environnement linguistique immédiat. La présence des éléments de la « force » (*li* 力) et du « bras » (*pu* 攴) pourraient également avoir une fonction sémantique et renvoyer à l'idée de « puissance, vigueur » (*zhuang* 壯). On retrouve par ailleurs le terme *dang* 當壯 dans des textes transmis tels que le *Guanzi* 管子, le *Shangjun shu* 商君書 ou encore le *Shiji*.

<sup>246</sup> La forme 𤇑 inclut d'une part le graphème 𤇑 qui correspond à la forme ancienne du caractère *qi* 氣 et qui apparaît à plusieurs reprises dans ce texte, d'autre part l'élément phonétique 久 qui correspond à la forme initiale du caractère *zhong* 終, que l'on retrouve d'ailleurs sur la dixième latte du manuscrit. Partant de cette analyse, les éditeurs proposent d'interpréter la graphie comme un emprunt phonétique pour *rong* 融 (QHJZ 2015, p. 145). Cette hypothèse convient sur le plan phonétique, mais aussi sur le plan paléographique dans la mesure où le graphème 𤇑 (*qi* 氣) figurant dans la graphie 𤇑 (*rong* 融) servirait à spécifier que celle-ci se rapporte au mouvement des souffles (*qi* 氣) qui « se mêlent » (*rong* 融). La présence de la graphie 𤇑 交 après 𤇑 (*rong* 融) corrobore cette hypothèse.

<sup>247</sup> La graphie 𤇑 comprend de même le graphème 𤇑 (*qi* 氣), auquel est adjoint l'élément *yu* 余 qui joue sans doute un rôle phonétique. Les éditeurs suggèrent de lire la forme comme une variante de *xu* 徐, qui signifierait ici « ralentir, (se) relâcher ». La graphie serait exclusivement employée pour qualifier un état particulier des souffles (*qi* 氣), ce qui expliquerait la présence du graphème 𤇑 (*qi* 氣) dans cette graphie (QHJZ 2015, p. 145). L'utilisation de graphies spécifiques afin de noter des idées très précises est attesté dans l'écriture de Chu. Cette interprétation est donc tout à fait plausible. Par conséquent, dans cet énoncé de la neuvième fiche du manuscrit, les deux graphies composées du graphème 𤇑 (*qi* 氣), à savoir 𤇑 (*rong* 融) et 𤇑 (*xu* 徐), servent à dépeindre différents états des souffles (*qi* 氣).

民乃時生。其氣潛解發治，是其為長且好哉。其氣奮昌，是其為當壯。氣融交以備，是其為力。氣促乃老，氣徐乃猶<sup>248</sup>。氣逆亂以妨，是其為疾殃。氣屈乃終，百志<sup>249</sup>皆窮。」

Les hommes naissent ainsi le moment venu. Leurs souffles qui se trouvaient à l'état latent se libèrent et se mettent en ordre : c'est ainsi que [les hommes] grandissent et se fortifient. Leurs souffles se déploient ardemment : c'est ainsi qu'ils deviennent vigoureux et puissants. Leurs souffles se mêlent puis se complètent : c'est ainsi qu'ils acquièrent de l'énergie. Lorsque les souffles sont comprimés, ils déclinent. Lorsque les souffles ralentissent, ils sont instables. Leurs souffles se rebellent puis se contrarient : c'est ainsi que [les hommes] tombent malade et dépérissent. Lorsque les souffles se rétractent, ils atteignent leur terme, toutes les tensions se relâchent. »

---

<sup>248</sup> Les éditeurs comprennent la graphie *you* 猷 qui est inscrite sur le manuscrit, dans le sens de « s'arrêter, achever » (QHJZ 2015, p. 145). Nous préférons la lire *you* 猶 (de même que sur la cinquième fiche), dont l'une des significations possibles est « instable, hésitant » (voir *Guxun huizuan*, p. 1427).

<sup>249</sup> Dans la littérature transmise, l'expression *bai zhi* 百志, dont la traduction littérale serait les « cent aspirations » ou les « cent désirs », figure dans le chapitre « Da zhuan 大傳 » (« Le grand traité ») du *Liji* : 庶民安故財用足，財用足故百志成。 « Le peuple étant tranquille, les ressources de tout genre abondaient. Les ressources abondant, tous les désirs étaient satisfaits. » (*Liji* 16.23, p. 917 ; trad. Couvreur), ainsi que dans le chapitre « Da Yu mo 大禹謨 » du *Shangshu* : 疑謀勿成，百志惟熙。 « Quand vous doutez s'il convient ou non de faire une chose, ne l'entreprenez pas. Que toutes vos aspirations se manifestent avec éclat. » (*Shangshu* « Da Yu mo », p. 310 ; trad. d'après Couvreur). Dans le contexte du manuscrit, l'expression *bai zhi* 百志 se rapporte à une dimension davantage physiologique que psychologique. Or, il existe dans la médecine chinoise traditionnelle une notion qui est appelée *wu zhi* 五志 « les Cinq vouloirs », et qui désigne « les cinq tensions ou orientations internes en chacun des organes » (*Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*). Même si cette notion n'avait peut-être pas encore été élaborée à l'époque où le « Chi men » fut composé, l'idée de « tension vitale » qu'elle véhicule nous semble appropriée dans le contexte du manuscrit. C'est pourquoi nous proposons cette traduction.

湯或（又）**禘**（問）於少（小）臣夫四以成邦五以**榘**（相）之【10】可（何）也■  
少（小）臣**倉**（答）曰唯皮（彼）四神是胃（謂）四正（政）五以相之**惠**（德）事**送**  
（役）正（政）**型**（刑）■



湯又問於小臣：「夫四以成邦，五以相之，何也？」

小臣答曰：「唯彼四神，是謂四正，五以相之，德，事、役、政、刑。」

Tang interrogea à nouveau le petit officier : « Qu'en est-il des quatre [principes] pour parfaire le pays et des cinq pour les assister ? »

Le petit officier répondit : « Ces quatre esprits, ce sont ceux que l'on nomme les “quatre gouverneurs”. Les cinq qui les assistent sont [d'une part] la vertu, [d'autre part] les devoirs, les corvées, l'art de gouverner et les châtements. »<sup>250</sup>

---

<sup>250</sup> Nous n'avons pas trouvé dans les textes transmis d'énumération en rapport avec les cinq domaines mentionnés ici. Néanmoins, une liste comportant quatre d'entre eux figure dans un passage de la « Douzième année du duc Xuan » (« Xuan gong shi'er nian 宣公十二年 ») du *Zuozhuan*, qui rapporte un discours attribué à un dénommé Wuzi de Sui (Sui Wuzi 隨武子) : 會聞用師，觀釁而動，德、刑、政、事、典禮，不易，不可敵也，不為是征。 « Moi Hui, j'ai entendu dire que, pour faire la guerre, on ne commence que lorsqu'on voit un prince en faute. Si dans un pays la vertu, les châtements, l'art de gouverner, les devoirs et les observances sont en vigueur, il n'est pas permis de le traiter en ennemi ; il n'y a pas de raison de lui faire la guerre. » (*Zuozhuan*, « Xuan gong 宣公 » 12.2, p. 722 ; trad. d'après Couvreur). Nous remercions Madame Valérie Lavoix pour nous avoir signalé l'existence de ce passage. Nous reviendrons sur les cinq domaines évoqués dans le manuscrit et expliquerons pourquoi nous choisissons de distinguer la « vertu » (*de* 德) des quatre autres (devoirs, corvées, art de gouverner et châtements).

湯或（又）**隣**（問）於【11】少（小）臣**媿**（美）**惠**（德）**系**（奚）若亞（惡）**惠**（德）**奚**若■**崑**（美）事**系**（奚）若亞（惡）事**系**（奚）若■**崑**（美）役**系**（奚）若亞（惡）役**系**（奚）若**崑**（美）【12】正（政）**系**（奚）若亞（惡）正（政）**系**（奚）若■**崑**（美）型（刑）**系**（奚）若亞（惡）型（刑）**系**（奚）若■少（小）臣**倉**（答）**惠**（德）**濬**明執**訐**（信）以義成此胃（謂）【13】**崑**（美）**惠**（德）可以**寤**（保）成■**惠**（德）**支**（變）亟執**譌**以亡成此胃（謂）亞（惡）**惠**（德）唯（雖）成或（又）**澀**（瀆）■<sup>251</sup>**記**（起）事又（有）獲民長【14】萬（賴）之此胃（謂）**崑**（美）事■**記**（起）事亡（無）獲**痲**（病）民亡（無）古（故）此胃（謂）亞（惡）事■**記**（起）**送**（役）時訓（順）民備（服）不**侖**（庸）<sup>252</sup>此胃（謂）【15】**崑**（美）役■**記**（起）**送**（役）不時大弼（費）於邦此胃（謂）亞（惡）**送**（役）■正（政）**柬**（簡）以成此胃（謂）**崑**（美）正**三**（政政）**化**（華）<sup>253</sup>**亂**（亂）以亡（無）**崇**（常）民【16】**咸**解（懈）體自**卹**<sup>254</sup>此胃（謂）亞（惡）正（政）■型（刑）情<sup>255</sup>**呂**（以）不方（妨）此胃（謂）**崑**（美）型**三**（刑刑）**瀯**（滯）<sup>256</sup>以亡（無）**崇**（常）此胃（謂）亞（惡）型（刑）■

<sup>251</sup> D'après les éditeurs, la graphie **澀** serait peut-être un emprunt phonétique pour *du* 瀆, dont l'un des sens est « corruption, désordre » (QHZJ 2015, p. 146). En l'absence d'une interprétation plus satisfaisante, nous adoptons cette hypothèse à titre provisoire.

<sup>252</sup> Les éditeurs proposent de lire la graphie *yong* 侖 comme un emprunt phonétique pour *yong* 庸, qui est parfois glosée au moyen du caractère *lao* 勞 qui signifie « peiner, se fatiguer, travailler » (QHZJ 2015, p. 146).

<sup>253</sup> Au sujet de l'interprétation de la graphie **化**, voir plus haut, p. 304-307.

<sup>254</sup> Les éditeurs considèrent que la graphie *xu* 卹 est une variante de *xu* 恤 (QHZJ 2015, p. 147). Cependant, étant donné que les deux graphies sont quasiment synonymes (« compatir, avoir de la compassion »), il nous paraît plus convenable de lire la graphie *xu* 卹 telle quelle.

<sup>255</sup> La graphie *qing* 情 est lue comme un emprunt phonétique pour *qing* 輕 par les éditeurs, bien que ceux-ci notent qu'il ne s'agit pas de la forme courante de ce caractère, qui est habituellement écrit **翚** dans l'écriture de Chu (QHZJ 2015, p. 147). Plutôt que de suivre cette hypothèse très incertaine, mais faute de pouvoir proposer une lecture alternative, nous choisissons de lire la graphie *qing* 情 comme telle, sans l'interpréter comme un emprunt phonétique.

<sup>256</sup> Dans un premier temps, cette graphie avait été transcrite **瀯** par les éditeurs, qui y voyaient un emprunt phonétique pour *zhong* 重, tout en relevant que dans l'écriture de Chu, cette dernière est habituellement écrite **重** (QHZJ 2015, p. 147). Par la suite, l'ensemble des spécialistes ont avancé que la graphie du « Chi men » doit plutôt être rendue **瀯**, soit un élément *li* 立 accompagné d'un autre assez courant dans les manuscrits, qui est susceptible d'être lu *shi* 逝 ou *shi* 噬. Du fait que ce dernier élément joue probablement un rôle phonétique, la graphie **瀯** pourrait être un emprunt pour *zhi* 滯, comme l'ont suggéré Huang Jie (cité sous son pseudonyme « Mu Silang » dans Li Shuang 2016, p. 116-117 et p. 138) et Shan Yuchen (Shan Yuchen 2015). Pour un résumé de la question, voir Li Shuang, 2016, p. 116-118 et p. 138-139. Par ailleurs, tout comme la graphie **化** que nous avons analysée, la graphie **瀯** figure également dans le manuscrit « Tang qiu » (J16).

湯又問於小臣：「美德奚若？惡德奚若？美事奚若？惡事奚若？美役奚若？惡役奚若？美政奚若？惡政奚若？美刑奚若？惡刑奚若？」

小臣答：「德濬明執信以義成，此謂美德，可以保成。德變亟執訛以亡成，此謂惡德，雖成又瀆。起事有獲，民長賴之，此謂美事。起事無獲，病民無故，此謂惡事。起役時順，民服不庸，此謂美役。起役不時，大費於邦，此謂惡役。政簡以成，此謂美政。政華亂以無常，民咸懈體自卹，此謂惡政。刑情以不妨，此謂美刑。刑滯以無常，此謂惡刑。」

Tang interrogea à nouveau le petit officier : « Qu'en est-il d'une vertu bienfaisante ? Qu'en est-il d'une vertu malfaisante ? Qu'en est-il de devoirs bienfaisants ? Qu'en est-il de devoirs malfaisants ? Qu'en est-il de corvées bienfaisantes ? Qu'en est-il de corvées malfaisantes ? Qu'en est-il d'un art de gouverner bienfaisant ? Qu'en est-il d'un art de gouverner malfaisant ? Qu'en est-il de châtiments bienfaisants ? Qu'en est-il de châtiments malfaisants ? »

Le petit officier répondit : « Une vertu perspicace et éclairée qui s'exerce avec honnêteté et mène à parfaire la rectitude, est ce que l'on nomme une "vertu bienfaisante", qui permet de parfaire la protection [du pays]. Une vertu changeante et impétueuse qui s'exerce avec duplicité et conduit à la ruine [du pays], est ce que l'on nomme une "vertu malfaisante" qui, bien que parfaite [en apparence], est corrompue. Des devoirs instaurés qui portent leurs fruits et dont le peuple jouit durablement, sont ce que l'on nomme des "devoirs bienfaisants". Des devoirs instaurés qui ne portent aucun fruit et dont le peuple souffre sans raison, sont ce que l'on nomme des "devoirs malfaisants". Des corvées instaurées en accord avec les saisons et auxquelles le peuple se soumet sans effort, sont ce que l'on nomme des "corvées bienfaisantes". Des corvées instaurées en temps inopportun et qui occasionnent de grandes dépenses pour le pays, sont ce que l'on nomme des "corvées malfaisantes". Un art de gouverner qui se parfait avec simplicité, est ce que l'on nomme un "art de gouverner bienfaisant". Un art de gouverner destructeur et désordonné, qui n'obéit à aucune norme constante, [amenant] le peuple tout entier à se relâcher et à s'apitoyer sur son sort, est ce que l'on nomme un "art de gouverner malfaisant". Des châtiments appropriés à la situation et qui ne suscitent pas d'opposition, sont ce que l'on nomme des "châtiments bienfaisants". Des châtiments arbitraires qui n'obéissent à aucune norme constante, sont ce que l'on nomme des "châtiments malfaisants". »

湯或（又）【17】緝（問）於少（小）臣九以成墜（地）五以壘（將）之可（何）也■  
 少（小）臣倉（答）曰唯皮（彼）九神是胃（謂）墜（地）真<sup>257</sup>五以壘（將）之  
 【18】水火金木土以成五凸（曲）以穗（植）五穀（穀）■湯或（又）緝（問）於少  
 （小）臣夫九以成天六以行之可（何）也■少（小）【19】臣倉（答）曰唯皮（彼）  
 九神是胃（謂）九宏六以行之晝夜芑（春）顯（夏）𦉳（秋）各（冬）各時（司）  
 不解（懈）此佳（惟）事首亦【20】佳（惟）天道■湯曰天尹唯古先☰（之先）帝之  
 良言則可（何）以改（改）之■【21】

<sup>257</sup> Plusieurs paléographes considèrent *zhen* 真 comme une corruption graphique de la forme ancienne du caractère *zhi* 祇, qui est équivalent à *qi* 祇, « esprit de la Terre » (voir par exemple Guodian « Laozi B » J12, GDZS, p. 13 et p. 16). Toutefois, les arguments paléographiques en faveur de cette interprétation manquent de nous convaincre. Nous préférons donc conserver une traduction littérale du terme *di zhen* 地真 (« les authentiques de la Terre »), bien que celui-ci ne soit pas connu dans les textes transmis. Pour un résumé des différentes hypothèses, voir Li Shuang 2016, p. 139-140.

湯又問於小臣：「九以成地<sup>258</sup>，五以將之，何也？」

小臣答曰：「唯彼九神，是謂地真，五以將之，水、火、金、木、土<sup>259</sup>，以成五曲<sup>260</sup>，以植五穀。」

湯又問於小臣：「夫九以成天，六以行之，何也？」

小臣答曰：「唯彼九神，是謂九宏<sup>261</sup>，六以行之，晝、夜、春、夏、秋、冬，各司不懈。此惟事首，亦惟天道。」

湯曰：「天尹，唯古之先帝之良言，則何以改之！」

Tang interrogea à nouveau le petit officier : « Qu'en est-il des neuf [principes] pour parfaire la Terre et des cinq pour les soutenir ? »

Le petit officier répondit : « Ces neuf esprits, ce sont ceux que l'on nomme les "authentiques de la Terre". Les cinq qui les soutiennent sont l'eau, le feu, le métal, le bois et la terre, grâce auxquels on parfait les cinq directions et on cultive les cinq céréales. »

Tang interrogea à nouveau le petit officier : « Qu'en est-il des neuf [principes] pour parfaire le Ciel et des six pour les activer ? »

Le petit officier répondit : « Ces neuf esprits, ce sont ceux que l'on nomme les "neuf immensités". Les six qui les activent sont le jour, la nuit, le printemps, l'été, l'automne et l'hiver. Chacun occupe sa fonction sans répit. Ceci constitue la base des affaires, c'est aussi la voie du Ciel. »

Tang dit : « Céleste Yin ! Voilà les excellents principes des souverains du passé : comment donc pourrait-on les modifier ! »

---

<sup>258</sup> Les éditeurs signalent un lien éventuel entre les « neuf [principes] pour parfaire la Terre » évoqués ici et les « neuf terres » (*jiu di* 九地) ou les « neuf provinces » (*jiu zhou* 九州) qui sont souvent mentionnées dans la littérature transmise (QHJZ 2015, p. 147).

<sup>259</sup> Les éditeurs observent que les cinq éléments (*wu xing* 五行) de la cosmologie chinoise sont ici énumérés selon leur cycle de domination (*wu xing xiang ke* 五行相剋) et non pas selon leur cycle de génération (*wu xing xiang sheng* 五行相生). Voir QHJZ 2015, p. 147.

<sup>260</sup> D'après les éditeurs, le caractère *qu* 曲, dont l'un des sens est « coin, bord », est peut-être synonyme de *fang* 方 « direction ». Du fait que dans la cosmologie chinoise, les cinq éléments sont associés aux cinq repères spatiaux (les quatre directions et le centre) et aux cinq céréales (évoquées dans la suite immédiate du texte), cette interprétation nous paraît plausible.

<sup>261</sup> Faute de description explicite, un doute plane quant à la signification des « neuf [principes] pour parfaire le Ciel », qui sont associés aux « neuf esprits » (*jiu shen* 九神) correspondant à « neuf immensités » (*jiu hong* 九宏). Ces « neuf immensités » sont absentes de la littérature transmise. Les éditeurs suggèrent une analogie avec le *Chuci*, qui fait référence à « neuf cieux » (*jiu tian* 九天) et « neuf esprits » (*jiu shen* 九神). Voir QHJZ 2015, p. 147.

### 3. Interprétation des spécialistes

Comme nous l'avons souligné plus haut, l'identification des graphies du « Chi men » ne pose pas de difficultés notables, mais c'est le contenu du texte en lui-même qui suscite le plus d'interrogations. Le manuscrit adopte la forme d'un dialogue entre Tang et Yi Yin, qui est ici appelé *xiaochen* 小臣, de même que dans le « Chi jiu ». Le prince sollicite les enseignements de son sujet à propos des « excellents principes des souverains du passé ». L'exposé de Yi Yin n'est pas extrêmement détaillé, le caractère elliptique de ses paroles étant renforcé par l'utilisation de chiffres (quatre, cinq, six et neuf) qui ont probablement une portée symbolique, ainsi que par l'allusion à des « esprits » (*shen* 神) dont il ne révèle pas l'identité.

La question de la nature du « Chi men » a donné lieu à de multiples interprétations. Pour les éditeurs, il s'agit d'une composition littéraire des Royaumes combattants qui, à travers la mise en scène de Tang et Yi Yin, traite de conceptions philosophiques relatives au Ciel et à l'être humain (*Tian ren guan* 天人觀)<sup>262</sup>. Ils supposent par ailleurs que le manuscrit faisait partie des écrits associés à Yi Yin qui sont cités dans le « Traité des Arts et des Lettres » du *Han shu*<sup>263</sup>. Le « Chi men » relèverait, d'après eux et d'autres chercheurs encore, de la « tradition taoïste » (*daojia* 道家), dans laquelle les procédés visant à « nourrir le principe vital » (*yang sheng* 養生) au moyen du contrôle des souffles (*qi* 氣), occupent une place centrale<sup>264</sup>.

Certains spécialistes n'ont pas manqué de noter que l'utilisation du terme « tradition taoïste » pour qualifier un texte datant des alentours du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, était inappropriée et anachronique. Li Shoukui en l'occurrence, préfère considérer que le « Chi men » évoque des thèmes (celui du *qi* 氣 par exemple) qui furent certes surtout discutés par le courant dit « taoïste », mais pas exclusivement non plus<sup>265</sup>. Cao Feng partage ce point de vue. Il estime que le manuscrit traite de notions qui, bien qu'associées ultérieurement à la « tradition taoïste », relèvent également d'un fonds commun aux penseurs qui se réclamaient des enseignements de Confucius. D'après lui, le « Chi men » aurait été composé à l'époque des Royaumes combattants, voire à la fin des Printemps et Automnes<sup>266</sup>.

<sup>262</sup> QHZJ 2015, p. 141.

<sup>263</sup> Voir plus haut p. 236-240.

<sup>264</sup> Yuan Qing par exemple, pense que le « Chi men » serait l'un des 51 textes de l'ouvrage nommé *Yi Yin* 伊尹, qui est rangé dans la catégorie « tradition taoïste » du « Traité des Arts et des Lettres » (Yuan Qing 2019).

<sup>265</sup> Li Shoukui 2015a.

<sup>266</sup> Cao Feng 2018a.

Pour ce qui est du contenu à proprement parler, le principal fil conducteur du « Chi men » réside dans la continuité qui est établie entre l'équilibre du corps et l'esprit humain d'une part, et l'exercice politique d'autre part. Les efforts déployés en vue du perfectionnement individuel rejaillissent sur le plan collectif, garantissant ainsi la stabilité du pays<sup>267</sup>. Cette approche adoptée par les auteurs du manuscrit a amené des chercheurs à rapprocher le « Chi men » du courant associé aux figures de Huangdi 黃帝 (l'empereur Jaune) et de Laozi 老子, et qui est communément désigné par le nom « Huang-Lao 黃老 ». D'après Kuo Li-hua, la manière dont la relation entre les « saveurs » (*wei* 味) et les « souffles » (*qi* 氣) s'exprime dans le manuscrit, rappelle les développements de la pensée du Huang-Lao<sup>268</sup>. Cao Feng souligne quant à lui que des éléments assez caractéristiques du Huang-Lao, à savoir l'analogie entre l'ordre humain et l'ordre naturel, mais aussi la figure du conseiller en tant que maître initiateur du souverain, sont présents dans le « Chi men »<sup>269</sup>. Nous reviendrons sur la question du lien probable entre la figure de Yi Yin et le Huang-Lao<sup>270</sup>.

En dernier lieu, il convient d'évoquer l'interprétation de Dirk Meyer<sup>271</sup>. Ce chercheur s'est concentré sur une analyse formelle du manuscrit, partant du principe que la forme du « Chi men » est plus significative que son contenu en lui-même. Pour comprendre ce texte, il faudrait se détacher de la méthode traditionnelle qui consiste à isoler les notions-clés d'un texte et à les expliquer dans le contexte philosophique des Royaumes combattants. Du fait que le rythme du texte, la présence de nombreuses rimes et de structures parallèles indiquent que le « Chi men » était sans doute destiné à être lu à haute voix, Dirk Meyer considère que ce texte était utilisé dans une visée « performative »<sup>272</sup>. Il propose ainsi de dégager les stratégies employées par les auteurs du texte, en vue de produire et de véhiculer du sens. La structure très élaborée du « Chi men » aurait permis de faire saisir au lecteur (ou plutôt à l'auditeur), de façon intuitive, la dimension totalisante des principes cosmiques qui régissent le monde humain. La récitation du texte était donc signifiante sur le plan philosophique, mais s'accordait aussi avec une logique rituelle dont l'objectif était de mettre en lumière les principes organisateurs du monde, à la manière de la narration d'un mythe.

<sup>267</sup> Cao Feng 2016b.

<sup>268</sup> Kuo Li-hua 2017.

<sup>269</sup> Cao Feng 2018a, p. 47.

<sup>270</sup> Dans la section II.C.3 du chapitre VII (p. 498-502).

<sup>271</sup> Meyer D. 2018.

<sup>272</sup> Dirk Meyer s'inscrit donc dans la ligne d'interprétation développée par Martin Kern.

L'approche de Dirk Meyer met en évidence le grand degré d'élaboration formelle du « Chi men », qui devait vraisemblablement être porteuse de sens aux yeux de ses auteurs. Cependant, il nous semble que ce point de vue conduit le spécialiste à négliger le contenu du texte, qu'il juge *a priori* inintelligible pour le lecteur moderne et même secondaire par rapport à la forme. Or, il nous semble que si les auteurs du manuscrit ont choisi de structurer leur texte d'une telle manière, c'est probablement parce qu'ils souhaitaient renforcer la teneur de leurs idées, qui devaient être compréhensibles pour le public érudit auquel ils s'adressaient.

## E. Le « Tang chu yu Tang qiu 湯處於湯丘 »

### 1. Aspects codicologiques et paléographiques

Les dix-neuf fiches du « Tang qiu » sont globalement en très bon état. Seule l'extrémité supérieure de la sixième fiche est endommagée, mais la partie manquante ne portait pas de graphie<sup>273</sup>. Le manuscrit est donc complet. La grande majorité des graphies apparaissent clairement : quelques-unes, certes légèrement effacées, restent toutefois lisibles. Comme dans le « Chi men », le scripteur a ajouté les graphies qu'il avait omises, soit au cours de la copie du manuscrit, soit lors d'une relecture. Quatre graphies ont été insérées de cette manière :





Fiche n°8	Fiche n°9	Fiche n°16	Fiche n°19
			
正(政)目(以)執(設)九事	亓(其)事虎(乎)我(我) (怠)	此目(以)自(自) (愛)也■	君(君) 既(既) 濬(濬) 明(明)

Tableau 45 : Corrections secondaires dans le manuscrit « Tang qiu »

<sup>273</sup> QHJZ 2015, p. 63.





Comme dans le « Chi men », un seul type de ponctuation, en forme de court trait horizontal, est utilisé dans ce manuscrit. Les signes servent à marquer des pauses à l'intérieur et à la fin du texte. Le titre « Tang chu yu Tang qiu » a été choisi par les éditeurs en fonction de la phrase introductive du manuscrit. La plupart des graphies ne posent pas de problèmes d'interprétation majeurs, même si jusqu'à présent, quelques-unes d'entre elles, ainsi que certains énoncés du texte, font l'objet de débats. À titre d'exemple, examinons le passage suivant :

古先<sup>二</sup>(之先)聖人所以自悉(愛) ■ 不<sup>叟</sup>(使) 𠄎(X) 不<sup>屋</sup>(處) 矣(疑) ■ <sup>274</sup>

古之先聖人所以自愛，不使 X，不處疑。

Les saints d'autrefois s'aimaient eux-mêmes ainsi : ils ne faisaient pas X et ne demeuraient pas dans le doute.

La première partie de l'énoncé, jusqu'à *zi ai* 自愛, se lit aisément. La graphie *xian* 先 est suivie d'un signe composé de deux courts traits horizontaux superposés (<sup>二</sup>), qui indique qu'elle doit être redoublée ou lue comme un agrégat de caractères. L'environnement linguistique immédiat suggère qu'il s'agit plutôt du second cas : 先<sup>二</sup> correspond sans doute à la combinaison des caractères *zhi* 之 et *xian* 先, soit *zhi xian* 之先. Ceci est confirmé par le fait que dans les documents des Royaumes combattants, en particulier dans les manuscrits de Chu, la graphie *zhi* 之 est souvent agrégée dans des graphies *hewen* 合文 <sup>275</sup>. En outre, la graphie du « Tang qiu » figure également dans le manuscrit « Zun de yi 尊德義 » de Guodian, sous la forme suivante :  <sup>276</sup>. La graphie *xian* 先 est suivie ici d'un seul trait horizontal, mais le contexte montre qu'elle représente certainement un agrégat de caractères qui doit se lire *xian zhi* 先之 <sup>277</sup>.

Venons-en maintenant à la seconde partie de l'énoncé, à partir du premier caractère *bu* 不. Celui-ci est suivi de <sup>叟</sup>(使) <sup>278</sup>, puis d'une graphie qui se présente ainsi : . La transcription proposée par les éditeurs (𠄎) est correcte. On reconnaît à gauche le graphème *hun* 昏 et à droite celui de « l'oreille », *er* 耳. Cette graphie est bien identifiée dans les

<sup>274</sup> « Tang qiu » J15.

<sup>275</sup> Voir *Zhanguo wenzibian*, p. 990-991.

<sup>276</sup> GDZS, planche 72.

<sup>277</sup> GDZJ, p. 175.

<sup>278</sup> Sur cette graphie, voir plus haut p. 121-124.

écritures des Royaumes combattants<sup>279</sup> : le graphème *hun* 昏 a une fonction phonétique, tandis que *er* 耳 (« l'oreille ») a une fonction sémantique. La graphie rappelle par ailleurs la « forme ancienne » (*guwen* 古文) qui est rapportée dans le *Shuowen jiezi* pour le caractère *wen* 聞 : 𦇧<sup>280</sup>. Elle correspond le plus souvent au caractère *wen* 聞 « entendre », mais aussi à *wen* 問 « demander, interroger » qui lui est liée étymologiquement. Dans le manuscrit « Tang qiu », les éditeurs adoptent la lecture *wen* 問 pour la graphie 𦇧<sup>281</sup>.

Bien que cette interprétation soit tout à fait plausible en théorie, elle se heurte au fait que dans le même manuscrit, une autre forme est employée pour noter *wen* 問. Cette dernière, qui est transcrite 𦇧, apparaît à six reprises dans un énoncé ne laissant aucun doute quant à sa lecture :

湯或(又) 𦇧(問)於少(小)臣

湯又問於小臣

Tang interrogea à nouveau le petit officier

Comme c'est souvent le cas dans les manuscrits de Chu, la même graphie (𦇧) est utilisée dans le « Tang qiu » pour noter les caractères *wen* 問 « demander » et *wen* 聞 « entendre » :




<i>wen</i> 問						
	J11	J13	J14	J16	J17	J18
<i>wen</i> 聞						
	J4		J5		J10	

Tableau 46 : Les occurrences de la graphie 𦇧 (問/聞) dans le manuscrit « Tang qiu »

<sup>279</sup> Deux graphies coexistent dans les écritures régionales de l'époque : celle qu'on retrouve dans les manuscrits de Chu (𦇧 et ses variantes) et celle dont descend la forme moderne (聞). Pour un aperçu des deux graphies, voir *Zhanguo guwen zidian*, p. 1311 et p. 1366, ainsi que *Zhanguo wenzhibian*, p. 788.

<sup>280</sup> Dans la forme *guwen* du *Shuowen jiezi*, l'élément de l'oreille se trouve à gauche. Les deux variantes (𦇧 et 𦇧) coexistent à Chu, voir *Chu xi jianbo wenzhibian*, p. 1000-1002.

<sup>281</sup> QHZJ 2015, p. 136.

La graphie 𠄎 est écrite de façon homogène et distincte de la forme 𠄎 (𠄎), dans laquelle on ne trouve pas l'élément *er* 尔<sup>282</sup>. Dans les manuscrits de Chu, il arrive que des formes différentes soient utilisées pour noter un même caractère. Mais dans cet exemple, la récurrence de la forme 𠄎 pour écrire les caractères *wen* 問 et *wen* 聞 suggère que la forme 𠄎, qui ne figure qu'une seule fois dans le manuscrit, doit être lue d'une autre manière.

D'après Huang Jie, la graphie 𠄎 serait une variante de *hun* 昏, qui aurait le sens de « insensé, sot » dans le « Tang qiu ». La forme précédente, à savoir 𠄎, correspondrait quant à elle à *shi* 事 « confier une tâche »<sup>283</sup>. L'énoncé se lirait donc ainsi :



古之先聖人所以自愛，不事昏，不處疑

Les saints d'autrefois s'aimaient eux-mêmes ainsi : ils ne confiaient pas de tâches aux insensés et ne demeuraient pas dans le doute.

Wang Ning a suivi l'hypothèse de Huang Jie, mais en comprenant le caractère *hun* 昏 dans le sens de « confus, désordonné » et la graphie 𠄎 (qu'il lit également *shi* 事) dans celui d'« agir, entreprendre »<sup>284</sup>. Selon son interprétation, les « saints d'autrefois » n'agissaient donc pas de manière confuse. La proposition des deux spécialistes est cohérente du point de vue paléographique et sémantique. Nous nous en inspirons pour notre traduction :

Les saints d'autrefois s'aimaient eux-mêmes ainsi : ils ne confiaient pas de tâches aux personnes irréfléchies et ne demeuraient pas dans le doute.

## 2. Traduction annotée

<sup>282</sup> La graphie 𠄎 descend de la forme du caractère *wen* 聞 dans les inscriptions des Zhou occidentaux, dans laquelle on trouve un élément proche de *er* 尔 dans la partie supérieure :  (JC 62),  (JC 4340).

<sup>283</sup> Huang Jie a expliqué son interprétation sur internet sous son pseudonyme Mu Silang (voir Li Shuang 2016, p. 115). Nous avons vu dans le second chapitre de notre étude (p. 121-122) que la graphie 𠄎 qui correspond au caractère *shi* 史 à Chu, est susceptible d'être lue de plusieurs manières : *shi* 事, *li* 吏, *shi* 使.

<sup>284</sup> Wang Ning 2015a.

湯屋 (處)<sup>285</sup> 於湯 (唐) 垚 (丘)<sup>286</sup> 取妻於又 𠄎 鄩 (有莘有莘) 嬀 (媵) 以少 𠄎 臣 𠄎  
 (小臣小臣) 善爲飩 (食) 烹 (烹)<sup>287</sup> 之和又 (有) 鄩 (莘) 之女飩 (食) 之鬻 (絕) 飭 (芳) 【1】  
 旨<sup>288</sup> 以蝕 (粹)<sup>289</sup> 身體 𠄎 (順) 𠄎 (平)<sup>290</sup> 九交 (竅) 發明以道 (導) 心菘 (嗑—益) 惜 (舒)  
 快以 𠄎 (恆) ■

<sup>285</sup> La graphie 屋 est composée du graphème 尸 qui correspond à la forme du caractère *chu* 處 dans l'écriture de Chu, et de l'élément de la terre (*tu* 土) qui est susceptible d'être adjoint sans entraîner de modification sémantique. Le graphème 尸 peut également être lu *ju* 居, comme en atteste par exemple le manuscrit « *Yijing* 易經 » (ou « *Zhou yi* 周易 ») du Musée de Shanghai (SBZS 2003, p. 158 et 171).

<sup>286</sup> L'expression *Tang qiu* 湯垚 est lue *Tang qiu* 唐丘 par les éditeurs. Ceux-ci estiment que cette désignation est synonyme de *Tang tu* 唐土 « le territoire de Tang », qui renvoie à un toponyme dans les inscriptions oraculaires des Shang (QHJZ 2015, p. 136). Cependant, il n'existe qu'une seule occurrence de cette expression dans les inscriptions des Shang (voir *Jianming jiaguwen cidian*, p. 494). L'interprétation des éditeurs ne pouvant donc pas être assurée, nous préférons conserver la lecture *Tang qiu* 唐丘.

<sup>287</sup> La graphie *xiang* 烹 est susceptible d'être lue *peng* 烹 « frire et assaisonner ; cuire à l'eau » ou *xiang* 享 « offrir un sacrifice ». Étant donné qu'aucun sacrifice n'est évoqué dans le récit mais qu'il est question de plats cuisinés par Yi Yin et goûtés par le couple princier, nous préférons la première lecture.

<sup>288</sup> On notera qu'une variante du caractère *zhi* 旨 écrite avec l'élément de la chair (*rou* 肉) en supplément, apparaît sur la première fiche du manuscrit « *Chi jiu* ». Voir plus haut p. 258 et QHJZ 2012, p. 107.

<sup>289</sup> La graphie *duo* 蝕, qui inclut l'élément phonétique *chu* 出, est interprétée comme un emprunt phonétique pour *cui* 粹 (QHJZ 2015, p. 136).

<sup>290</sup> La lecture des graphies transcrites 𠄎 et 𠄎 est problématique. La première 𠄎 comporte l'élément sémantique du corps, *shen* 身, et l'élément phonétique *xun* 巽. Les éditeurs proposent de la lire comme un emprunt phonétique pour *quan* 痊 « guérir, se rétablir » (QHJZ 2015, p. 137). Dans la mesure où cela signifierait que l'épouse de Tang était malade avant de goûter la nourriture de Yi Yin, nous préférons la lecture adoptée par Shan Yuchen, qui comprend la graphie 𠄎 comme un emprunt phonétique pour *shun* 順 (Shan Yuchen 2015). Nous émettons cependant quelques doutes concernant cette interprétation car même si à époque ancienne, *xun* 巽 a pu être employée pour noter *shun* 順, l'usage n'est pas connu dans l'écriture de Chu, où c'est généralement la graphie *xun* 訓 qui sert à écrire *shun* 順. La onzième fiche du même manuscrit en donne d'ailleurs un exemple. Par conséquent, si l'hypothèse de Shan Yuchen est valable, il faudrait en déduire que la forme 𠄎, qui inclut l'élément du corps (*shen* 身), aurait été spécifiquement utilisée pour décrire l'état physique de l'épouse de Tang. Pour ce qui est de la graphie 𠄎 qui est composée de l'élément phonétique *bing* 并 et de l'élément sémantique *li* 力, les éditeurs l'interprètent comme un emprunt phonétique pour *ping* 平 « équilibrer, égaliser, recouvrer la santé » (QHJZ 2015, p. 137). Or, la graphie *ping* 平 est déjà bien attestée dans les manuscrits de Chu, mais aucune autre solution convaincante n'a été proposée par les paléographes. Nous suivons donc l'interprétation des éditeurs avec beaucoup de réserve.

湯處於唐丘，娶妻於有莘。有莘媵以小臣<sup>291</sup>。小臣善為食烹之和<sup>292</sup>。有莘之女食之，絕芳旨以粹，身體順平，九竅發明以導，心益舒快以恒<sup>293</sup>。

Tang s'était installé à Tangqiu. Il prit femme [dans le lignage] You Shen. Les You Shen la firent escorter par le petit officier. Le petit officier excellait dans l'harmonie culinaire. Lorsque la dame [du lignage] You Shen dégustait ses plats, qui étaient savoureux au plus haut point et exquis, son corps suivait son cycle naturel. Ses neuf orifices laissaient passer la lumière, si bien qu'ils se désencombraient. La sérénité gagnait toujours plus son esprit, si bien qu'elle se maintenait dans la joie.

---

<sup>291</sup> Sur l'appellation *xiaochen* 小臣, nous renvoyons au troisième chapitre de notre étude (voir plus haut, p. 204-210).

<sup>292</sup> L'association des termes *shi* 食 « nourriture, aliment » et *peng* 烹 « frire et assaisonner ; cuire à l'eau » est atypique. Nous n'avons pas trouvé d'occurrence similaire dans la littérature pré-impériale. L'expression *shi peng zhi he* 食烹之和 signifie littéralement « harmonie dans la cuisine des aliments ».

<sup>293</sup> Pour ces deux dernières propositions, nous adoptons l'interprétation de San Yiling, qui considère que *dao* 道 doit être lu *dao* 導, qui signifierait ici « désencombrer, libérer ». Le paléographe note par ailleurs que la graphie 𠄎, qui correspond d'après le *Shuowen jiezi* à la « forme ancienne » (*guwen* 古文) du caractère *yi* 益, est probablement équivalente à *yi* 益, dont l'un des sens est « peu à peu, progressivement ». Il propose également de placer une virgule à la suite des caractères *yi dao* 以道(導), et non pas avant, comme l'avaient suggéré les éditeurs. Voir San Yiling 2015.

湯亦飮(食)之曰允此可【2】以和民虎(乎)少(小)臣會(答)曰可乃與少(小)臣忒(謀一計)<sup>294</sup> 懋(謀)鄧(夏)邦未成,少(小)臣又(有)疾三月不出湯反【3】復(復)見少(小)臣遘(歸)必夜方惟 齷(聞)之乃籛(箴)■君天王是又(有)臺(臺)儻(僕)今少(小)臣又(有)疾女(如)思(使)嘒(召)<sup>295</sup> 少【4】闕(閒)於疾朝而 繇(訊)之不猷(猶)受君賜吟(今)君逞(往)不以時遘(歸)必夜繇(適)奉(逢)道遙(路)之祿<sup>296</sup> 民人【5】齷(聞)之亓(其)胃(謂)虜(吾)君可(何)■

<sup>294</sup> Les éditeurs estiment que la graphie 忒, dont le sens premier serait « vilipender », est interchangeable avec *ji* 基, qui signifierait ici « combiner un plan » (QHZJ 2015, p. 137). Cette interprétation convient sur le plan sémantique et paléographique, mais celle de Zhou Fei semble plus pertinente. Ce dernier propose un rapprochement avec une forme qui est transcrite *qi* 謀 et qui est attestée dans l'inscription sur bronze du « Shi Yuan gui 師袁簋 » (JC 4313), où elle est lue *ji* 計. Du fait que dans les manuscrits, les éléments du « cœur » (*xin* 心) et de la « parole » (*yan* 言) sont interchangeables, la graphie 基 pourrait être équivalente à *qi* 謀 et se lire de même *ji* 計 (Qinghua daxue chutu wenxian dushuhui 2015). Dans le manuscrit, il faudrait donc lire le syntagme *ji mou* 基(計)懋(謀), qui se traduit par « combiner un plan » et qui est connu dans la littérature transmise.

<sup>295</sup> Étant donné que la graphie 嘒 est composée de l'élément phonétique *shao* 勺 et de l'élément sémantique de la bouche (*kou* 口), les éditeurs proposent de l'interpréter comme un emprunt phonétique pour *zhao* 召 « convoquer ». Pour appuyer leur proposition, ils s'appuient sur un exemple tiré du manuscrit « Zhao wang hui shi 昭王毀室 » du musée de Shanghai, dans lequel la graphie *shao* 勺 est lue *zhao* 詔 (QHZJ 2015, p. 137).

<sup>296</sup> La graphie 祿 n'est pas attestée dans d'autres manuscrits des Royaumes combattants. Les éditeurs supposent que cette graphie, qui inclut l'élément sémantique *shi* 示 en rapport avec les rites et les sacrifices, ainsi que l'élément phonétique *shu* 术, serait un emprunt phonétique pour *sui* 祟, « démon, apparition néfaste, signe de mauvaise augure » (QHZJ 2015, p. 137). Cette lecture est incertaine, mais compte tenu de l'environnement linguistique immédiat, il est tout à fait plausible que la graphie 祿 désigne un type de démon ou d'esprit malfaisant (voir San Yiling 2015).

湯亦食之，曰：「允！此可以和民乎？」

小臣答曰：「可。」乃與小臣計謀夏邦。未成，小臣有疾，三月不出。湯反復見小臣，歸必夜。

方<sup>297</sup>惟聞之，乃箴：「君天王，是有臺僕<sup>298</sup>。今小臣有疾，如使召，小聞於疾，朝而訊之，不猶受君賜？今君往不以時，歸必夜，適逢道路之林，民人聞之，其謂吾君何？」

Lorsque Tang goûta à son tour ces plats, il s'exclama : « Bien ! Cela pourra-t-il apporter l'harmonie au sein du peuple ? »<sup>299</sup>

Le petit officier répondit : « Oui. » Alors [Tang] et le petit officier complotèrent contre le pays des Xia. Avant de parvenir à leurs fins, le petit officier tomba malade. Il demeura trois mois durant sans sortir. Tang lui rendait souvent visite, ne revenant qu'à la nuit.

Fang Wei l'ayant appris, lui fit ses remontrances : « Mon prince est d'ascendance céleste, cet homme est un serviteur de basse condition. Le petit officier est actuellement malade. Si vous le faites mander, lorsque la maladie lui laissera un peu de répit, il se présentera à l'audience et [vous pourrez] le questionner. Cela ne serait-il pas déjà une faveur de votre part ? Or, vous lui rendez visite aux moments inopportuns et ne revenez qu'à la nuit. Si par hasard vous rencontriez un démon des chemins et que les gens du peuple l'apprenaient, que diraient-ils de mon prince ? »

---

<sup>297</sup> La graphie *fang* 方 constituerait, d'après les éditeurs, un emprunt phonétique pour *peng* 彭 (QHZZ 2015, p. 137). Cette corrélation phonétique repose sur un parallèle entre ce passage du « Tang qiu » et un épisode consigné dans le chapitre « Gui Yi 貴義 » du *Mozi* (*Mozi*, 47.3). Dans l'anecdote du texte transmis, Tang reçoit des remontrances de la part d'un dénommé Peng 彭, dont les propos rappellent en effet ceux de Fang Wei 方惟 dans le manuscrit.

<sup>298</sup> L'expression *tai pu* 臺僕 n'est pas attestée dans la littérature transmise. Les éditeurs ont cependant noté que dans le *Zuozhuan*, les termes *tai* 臺 et *pu* 僕 renvoient à deux classes inférieures de la société. Les *tai* 臺 occupent la classe la plus basse parmi une liste de dix catégories sociales, tandis que les *pu* 僕 sont des serviteurs. Pour le passage en question, voir *Zuozhuan*, « Zhao gong 昭公 » 7.1, p. 1284.

<sup>299</sup> Cette première partie du « Tang qiu », de l'arrivée de Yi Yin auprès de Tang jusqu'à la découverte de ses talents culinaires et de ses connaissances relatives à l'art de gouverner, trouve des échos dans la littérature transmise, sur lesquels nous reviendrons ultérieurement.

湯曰善才(哉)子之員(云)先■(先人)又(有)言能亓(其)事而旻(得)丌(其)飮(食)是名曰昌【6】未能亓(其)事而旻(得)其飮(食)是名曰喪■必思(使)事與飲(食)相壹(當)■今少(小)臣能廛(展)章(彰)百義以和【7】利萬民以攸(修)四時之正(政)以執(設)九事之人以長奉社稷(稷)虐(吾)此是爲見之女(如)我弗見【8】夫人母(毋)以我爲劓(怠)於亓(其)事虎(乎)我劓(怠)於亓(其)事而不智(知)喪虐(吾)可(何)君是爲■



湯曰：「善哉，子之云！先人有言：『能其事而得其食，是名曰昌；未能其事而得其食，是名曰喪，必使事與食相當。』今小臣能展彰百義<sup>300</sup>，以和利萬民，以修四時之政，以設九事之人，以長奉社稷，吾此是為見之。如我弗見，夫人毋以我為怠於其事乎？我怠於其事而不知喪，吾何君是為？」

Tang répondit : « Voilà qui est excellent ! Vous avez [bien] parlé. Les anciens avaient un adage : “Accomplir son devoir puis en recevoir un salaire, c’est cela qu’on nomme ‘remarquable’. Avoir manqué à son devoir puis en recevoir un salaire, c’est cela qu’on nomme ‘déplorable’.” Il faut faire en sorte que l’accomplissement du devoir et le salaire soient mutuellement proportionnés. Or, le petit officier s’est illustré dans les grands principes : il a apporté l’harmonie et les richesses à l’ensemble du peuple, il a restauré les institutions des quatre saisons, il a établi les hommes préposés aux neuf [types d’] affaires<sup>301</sup>, il a excellé dans la présentation des offrandes aux dieux du sol et des moissons. C’est pour cela que je lui rends visite. Si je ne lui rendais pas visite, mon épouse ne penserait-elle pas que je néglige mon devoir ? Et si je négligeais mon devoir sans savoir ce qui est déplorable, quel prince ferais-je donc ? »

<sup>300</sup> On trouve l’expression *bai yi* 百義 (qui est très rare dans les textes transmis) dans le chapitre « Shang tong zhong 尚同中 » (« Exalter la conformité B ») du *Mozi* : 子墨子言曰：「方今之時，復古之民始生未有正長之時，蓋其語曰：『天下之人異義。』是以一人一義，十人十義，百人百義。其人數茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義，而非人之義，故交相非也。」 « Maître Mozi dit : “Un examen rétrospectif [suggère que] dans l’Antiquité, lors de la naissance de l’humanité, il n’existait pas encore de dirigeants ou de chefs. On disait alors que ‘les principes justes diffèrent d’une personne à une autre’. Par conséquent, à une personne correspondait un principe ; à dix personnes, dix principes ; à cent personnes, cent principes. Les définitions des principes justes se multipliaient en fonction du nombre de personnes. Par conséquent, chacun défendait ses principes et critiquait ceux d’autrui, avec le résultat qu’on se critiquait mutuellement.” » (*Mozi* 12.1, p. 116 ; trad. d’après Ghiglione). Cao Feng estime que l’expression *bai yi* 百義 dans le « Tang qiu » doit être comprise comme dans le *Mozi*. Yi Yin serait donc parvenu à concilier l’ensemble des principes soutenus par les hommes (Cao Feng 2018b, p. 48-49).

<sup>301</sup> Les éditeurs rapprochent la mention des « hommes préposés aux neuf [types d’] affaires » (*jiu shi zhi ren* 九事之人) aux « neuf affaires » (*jiu shi* 九事) évoquées dans un passage du *Zhou li*, d’après lequel ces dernières constituent l’un des domaines dont s’occupe l’officier en charge des documents écrits : 司書掌邦之六典、八灋、八則、九職、九正、九事邦中之版 (.....). « L’officier en charge des écrits est préposé aux grands documents officiels appelés les six constitutions, les huit règlements, les huit statuts, les tableaux des neuf professions, des neufs produits réguliers, des neuf affaires (.....). » (*Zhou li* XII.5, p. 479 ; trad. d’après Biot). Mais le texte transmis ne précise pas en quoi consistent exactement ces « neuf affaires ». Les commentateurs traditionnels pensent que celles-ci renvoient aux « neuf tributs » (*jiu shi* 九式) qui sont énumérés dans la première partie de la même section de l’ouvrage (voir *Zhou li*, p. 479). Ceci étant, à supposer que les « neuf affaires » du *Zhou li* se réfèrent aux « hommes préposés aux neuf [types d’] affaires » du « Tang qiu », on peut également rapprocher les « affaires » en question des « neuf professions » (*jiu zhi* 九職) mentionnées dans le même passage du texte transmis, qui correspondent à neuf classes de travail (cultivateurs, bûcherons, artisans, etc.), dont les tâches sont organisées par le « Grand Intendant », *da zai* 大宰 (voir *Zhou li* II.1, p. 78-79).

方惟曰善才(哉)【9】君天王之言也■唯(雖)臣死而或(又)生此言■弗或(又)可  
 旻(得)而𦉳(聞)也■湯曰善才(哉)子之員(云)也【10】唯(雖)余孤之與卡=(上下)  
 交剗(豈)敢以衾(貪)𦉳(譽)<sup>302</sup>女(如)幸<sup>303</sup>余闕<sup>304</sup>於天畏(威)朕佳(惟)逆訓(順)  
 是恚(圖)■湯或(又)𦉳(問)【11】於少(小)臣又(有)顯(夏)之惠(德)可(何)若  
 才(哉)少(小)臣倉(答)又(有)顯(夏)之惠(德)吏(使)貨(過)以惑瞽(春)𦉳(秋)  
 改則民人諷(趣一趨)貢(忒)型(刑)【12】亡(無)𦉳(攸)恋(赦)民人皆緇(瞽)<sup>305</sup>  
 禺(偶)𦉳(麗一離)■虽(夏)王不旻(得)亅(其)恚(圖)■

<sup>302</sup> Les éditeurs considèrent que la graphie 𦉳 est une variante de *ju* 舉 « lever », qu'ils comprennent dans le sens de « lever une armée ». Tang exprimerait ici qu'il n'est pas prêt à déployer ses armées et à marcher contre les Xia par simple désir de conquête (QHZJ 2015, p. 138). Cependant, cette interprétation n'est pas cohérente au regard de l'environnement linguistique immédiat, selon lequel Tang n'évoque pas le projet d'attaquer les Xia, mais explique les raisons de ses visites répétées à Yi Yin. C'est pourquoi nous proposons d'interpréter la graphie 𦉳 comme une variante de *yu* 譽 « gloire, louange » plutôt que *ju* 舉 « lever [une armée] ». Cette lecture convient sur le plan sémantique et est attestée dans les manuscrits de Chu (voir *Jianbo gushu tongjiazi daxi*, p. 296).

<sup>303</sup> La graphie est partiellement effacée, mais il s'agit probablement de celle qui est transcrite 𦉳 et qui apparaît dans les manuscrits du musée de Shanghai, où elle est interprétée comme une forme du caractère *xing* 幸 dans l'écriture de Chu (voir Chen Jian 2005 (2013), ainsi que *Shuowen xinzheng*, p. 768-769).

<sup>304</sup> Concernant l'interprétation de la graphie 闕, nous suivons l'avis de Shan Yuchen, qui estime que celle-ci est équivalente à *han* 問, qui signifie « connaître clairement » (Shan Yuchen 2015).

<sup>305</sup> D'après les éditeurs, la graphie 緇, qui comprend l'élément phonétique *mao* 矛, serait un emprunt phonétique pour le caractère *mao* 瞽 (QHZJ 2015, p. 138).

方惟曰：「善哉，君天王之言也！雖臣死而又生，此言弗又可得而聞也。」

湯曰：「善哉，子之云也！雖余孤之與上下<sup>306</sup>交，豈敢以貪譽？如幸余聞於天威，朕惟逆順是圖。」

湯又問於小臣：「有夏之德何若哉？」

小臣答：「有夏之德，使過以惑。春秋改則，民人趨忒。刑無攸赦，民人皆瞽偶離，夏王不得其圖。」

Fang Wei s'exclama : « Voilà qui est excellent ! Ce sont là les paroles d'un prince d'ascendance céleste ! Quand bien même je devais mourir et revenir à la vie, je n'aurai pas la chance d'entendre à nouveau de tels propos. »

Tang dit : « Voilà qui est excellent ! Vous avez [bien] parlé ! Même si je suis le seul à communiquer avec le Ciel et la Terre, comment oserais-je en tirer gloire ? Si j'avais le bonheur de connaître clairement l'autorité du Ciel, mon seul dessein serait de [savoir] si je m'y conforme ou non. »

Tang interrogea à nouveau le petit officier : « Qu'en est-il de la vertu du roi des Xia ? »

Le petit officier répondit : « La vertu du roi des Xia est perturbée par ses fautes. [Le roi] change selon les saisons, les gens du peuple sont agités et déconcertés. Il inflige des châtements sans aucune indulgence ; les gens du peuple, complètement égarés, se regroupent pour fuir. Le roi des Xia ne peut accomplir ses desseins. »

---

<sup>306</sup> L'expression *shangxia* 上下, qui signifie littéralement « le haut et le bas », désigne sans doute ici le Ciel et la Terre, de la même manière que dans la citation suivante du *Lunyu* : 禱爾于上下神祇。 « Pour toi, nous offrons cette prière aux Esprits du Ciel et à ceux de la Terre. » (*Lunyu* VII.35 ; trad. Ryckmans). Cette expression associée à ce sens en particulier existait déjà à l'époque des inscriptions oraculaires, où son équivalent *xiashang* 下上 était aussi employé (*Jianming jiaguwen cidian*, p. 32 et p. 45-46).

湯或(又) 𩇛(問)於少(小)臣 虜(吾) 戎(戡) 虽(夏)女(如) 紂(台)少(小)臣  
 倉(答)句(后)古(固) 【13】 共(恭)天畏(威)敬祀 𩇛(淑)慈我民若自 吏(事)朕身也  
 傑(桀)之疾句(后) 𩇛(將)君又(有) 虽(夏)才(哉) ■ 湯或(又) 𩇛(問)於少(小)臣古  
 【14】 先 𠄎(之先) 聖人可(何)以自悉(愛) ■ 少(小)臣倉(答)古先 𠄎(之先) 聖人  
 所以自悉(愛) ■ 不 吏(事) 𩇛(昏)<sup>307</sup> 不 𩇛(處)矣(疑) ■ 飮(食)時不旨(嗜) 𩇛(珍)<sup>308</sup>  
 五味 【15】 皆哉(𩇛)<sup>309</sup>不又(有)所 𩇛(滯)<sup>310</sup>不備(服) 𩇛(華)文<sup>311</sup> 器不 𩇛(雕) 𩇛不  
 𩇛(虐)殺與民分利此以自悉(愛)也 ■

<sup>307</sup> Nous avons discuté en détail de la lecture de cette graphie 𩇛 dans la section précédente, voir p. 325-327.

<sup>308</sup> Selon les éditeurs, la graphie 𩇛 inclurait un composant phonétique *yao* 𩇛 dont la forme serait abrégée ici, et pourrait être un emprunt pour *tao* 饕 « avide, glouton » (QHJZ 2015, p. 139). Or, la graphie 𩇛 est plus probablement composée de l'élément phonétique 𩇛 accompagné de l'élément sémantique *shi* 食. On retrouve notamment le composant phonétique 𩇛 dans l'une des variantes de la graphie *shen* 慎 attestée dans les manuscrits des Royaumes combattants (voir Chen Jian 2001). Sur cette base, Xu Ke propose d'interpréter la graphie 𩇛 comme un emprunt phonétique pour *zhen* 珍, dont la prononciation était proche de *shen* 慎 à époque ancienne (Xu Ke cité dans Li Shuang 2016, p. 115-116).

<sup>309</sup> Les éditeurs pensent que la graphie *zai* 哉 est un emprunt phonétique pour *zai* 𩇛 « préparer, agrémenter [un plat] » (QHJZ 2015, p. 139).

<sup>310</sup> Sur cette graphie problématique qui figure également dans le manuscrit « Chi men », voir plus haut p. 318, n. 256.

<sup>311</sup> Nous avons discuté de l'interprétation de la graphie 𩇛 plus haut. Voir p. 304-307.

湯又問於小臣：「吾戡夏如台？」

小臣答：「后固恭天威，敬祀，淑慈我民，若自事朕身也。桀之疾，后将君有夏哉！」

湯又問於小臣：「古之先聖人，何以自愛<sup>312</sup>？」

小臣答：「古之先聖人所以自愛，不事昏，不處疑。食時不嗜珍，五味皆飶，不有所滯。不服華文，器不雕鏤<sup>313</sup>。不虐殺，與民分利，此以自愛也。」

Tang interrogea à nouveau le petit officier : « Comment m’y prendre pour réprimer les Xia ? »

Le petit officier répondit : « Seigneur, vous devez respecter l’autorité du Ciel, honorer les sacrifices, vous montrer bon et charitable envers notre peuple, comme si vous vous occupiez de vous-même. Jie est malade : Seigneur, vous êtes sur le point de gouverner les Xia ! »

Tang interrogea à nouveau le petit officier : « Comment les saints d’autrefois s’aimaient-ils eux-mêmes ? »

Le petit officier répondit : « Les saints d’autrefois s’aimaient eux-mêmes ainsi : ils ne confiaient pas de tâches aux personnes irréfléchies et ne demeuraient pas dans le doute. Ils se nourrissaient au moment adéquat et ne prisait pas les mets précieux. Leurs plats étaient agrémentés des cinq saveurs, aucune ne faisant obstacle aux autres. Ils ne revêtaient pas d’habits chamarrés et leurs vases ne portaient pas de décors surchargés. Ils n’infligeaient pas cruellement la peine de mort et partageaient les richesses avec le peuple. C’est ainsi qu’ils s’aimaient eux-mêmes. »

---

<sup>312</sup> L’expression *zi ai* 自愛 « s’aimer soi-même » est attestée dans la littérature transmise. Elle possède une connotation positive chez Xunzi : 子曰：「回，知者若何？仁者若何？」顏淵對曰：「知者自知，仁者自愛。」子曰：「可謂明君子矣。」 « Confucius demanda [à Yan Hui] : “Hui ! Comment se comporte un homme de savoir ? Comment se comporte un homme bienveillant ?” “Le premier, répondit Yan Hui, se connaît et le second s’aime.” “Voilà ce qu’on peut nommer un homme de bien éclairé.”, s’exclama Confucius. » (*Xunzi* XIX.6, p. 533 ; trad. d’après Kamenarovic) ; de même dans le *Laozi* : 聖人自知不自見，自愛不自貴。 « Le Saint se connaît mais ne s’exhibe point. Il s’aime mais ne se prise point. » (*Laozi* 72, p. 286 ; trad. d’après Liou Kia-hway). En revanche, « l’amour de soi-même » est perçu négativement par les disciples moïstes qui combattent ce qu’ils considèrent relever d’un sentiment égoïste, au profit de ce qu’ils appellent l’« amour universel » (*jian’ai* 兼愛).

<sup>313</sup> On trouve un énoncé semblable dans un passage du *Zuozhuan* : *qi bu tong lou* 器不彤鏤. Les lettrés de l’époque des Qing pensaient que le caractère *tong* 彤 devait être une corruption pour *diao* 彫, qui est une variante de *diao* 雕. Voir *Zuozhuan*, « Ai gong 哀公 » 1.6, p. 1608. Le témoignage du manuscrit confirme leur hypothèse.

湯或(又) 𩇑(問)於少(小)臣爲君系(奚)【16】若爲臣系(奚)若少(小)臣倉(答)爲君悉(愛)民爲臣共(恭)命湯或(又) 𩇑(問)於少(小)臣悉(愛)民女(如) 紂(台)少(小)臣倉(答)曰遠又(有)【17】所亟(極) 𩇑(勞)又(有)所思 𩇑(飢)<sup>314</sup>又(有)所飮(食) 采(深) 淵(淵)是淒(濟)高山是 兪(逾)遠民皆亟(極)是非悉(愛)民虎(乎)湯或(又) 𩇑(問)於少(小)【18】臣共(恭)命女(如) 紂(台)少(小)臣倉(答)君既濬明既受君命退不 𩇑(顧)死生是非共(恭)命虎(乎) ■【19】

<sup>314</sup> Chen Wei souligne que du point de vue paléographique, la graphie 𩇑 est une variante de *ji* 飢, et non pas de *ji* 饑 comme l'ont suggéré les éditeurs, bien que les deux caractères soient synonymes (Chen Wei 2015).

湯又問於小臣：「為君奚若？為臣奚若？」

小臣答：「為君愛民，為臣恭命。」

湯又問於小臣：「愛民如台？」

小臣答曰：「遠有所極，勞有所思，飢有所食。深淵是濟，高山是逾，遠民皆極，是非愛民乎？」<sup>315</sup>

湯問於小臣：「恭命如台？」

小臣答：「君既濬明，既受君命，退不顧死生，是非恭命乎？」

Tang interrogea à nouveau le petit officier : « Comment un prince se comporte-t-il ? Comment un ministre se comporte-t-il ? »

Le petit officier répondit : « Un prince aime le peuple, un ministre respecte les ordres. »

Tang interrogea à nouveau le petit officier : « Comment aimer le peuple ? »

Le petit officier lui répondit : « [Il faut] s'en rapprocher lorsqu'il s'éloigne, s'en préoccuper lorsqu'il travaille, le nourrir lorsqu'il a faim. En traversant les gouffres profonds, en franchissant les hautes montagnes, on se rapprochera de tous les peuples lointains. N'est-ce pas cela, aimer le peuple ? »

Tang interrogea à nouveau le petit officier : « Comment respecter les ordres ? »

Le petit officier répondit : « Si le prince est perspicace et éclairé, dès que [le ministre] aura reçu ses ordres, il se retirera [pour s'exécuter] sans se soucier de la vie et de la mort. N'est-ce pas cela, respecter les ordres ? »

---

<sup>315</sup> Le sens des deux phrases *yuan you suo ji* 遠有所極 et *yuan min jie ji* 遠民皆極 sont sujettes à interprétation, en particulier la graphie que nous lisons *ji* 極 et qui est écrite *ji* 𠄎 sur le manuscrit. Les éditeurs comprennent la première occurrence de cette graphie comme un synonyme de *ai* 愛 « aimer », sur la base d'un commentaire du *Fangyan* 方言. Cette interprétation rend la phrase plus intelligible, mais elle s'avère peu probable du fait que la graphie *ai* 愛 apparaît – sous sa forme habituelle dans l'écriture de Chu – plusieurs fois dans ce manuscrit, dont une fois sur la même fiche (n°18) et deux fois sur la précédente (n°17) qui plus est. Les éditeurs interprètent la seconde occurrence de la graphie *ji* 𠄎 comme une variante de *ji* 極, qui est généralement glosée au moyen du caractère *zhi* 至 « atteindre, se rapprocher, jusqu'à ». Nous choisissons, dans les deux cas, de lire la graphie *ji* 極 et de la comprendre dans le sens de *zhi* 至.

### 3. Interprétation des spécialistes

Le manuscrit « Tang qiu » met en scène le prince Tang et Yi Yin peu de temps avant la conquête des Xia. Yi Yin y est appelé *xiaochen* 小臣 « petit officier », tout comme dans le « Chi men » et le « Chi jiu ». La forme aussi bien que le contenu du « Tang qiu » indiquent qu'il s'agit d'une composition littéraire de l'époque des Royaumes combattants<sup>316</sup>. Les éditeurs et d'autres chercheurs à leur suite, ont relevé de nombreuses analogies avec les textes transmis, notamment le chapitre « Gui yi 貴義 » du *Mozi*, le chapitre « Ben wei 本味 » du *Lüshi chunqiu*, ainsi que les « Annales des Shang » du *Shiji*.

En l'occurrence, le passage du manuscrit où Fang Wei reproche au prince d'aller à l'encontre des bienséances en allant en personne chez le petit officier, trouve un parallèle avec le chapitre du *Mozi*. Dans le texte transmis, alors que Tang s'apprête à rendre visite à Yi Yin, il reçoit des remontrances de la part d'un « jeune du lignage Peng » :

昔者，湯將往見伊尹，令彭氏之子御，彭氏之子半道而問曰：「君將何之？」湯曰：「將往見伊尹。」彭氏之子曰：「伊尹，天下之賤人也。君若欲見之，亦令召問焉，彼受賜矣。」湯曰：「非女所知也。今有藥於此，食之則耳加聰，目加明，則吾必說而強食之。今夫伊尹之於我國也，譬之良醫善藥也，而子不欲我見伊尹，是子不欲吾善也。」因下彭氏之子，不使御。彼苟然，然後可也。

Dans le passé, Tang, qui s'apprêtait à aller rendre visite à Yi Yin, ordonna à un jeune du lignage Peng de le conduire en char. À mi-chemin, le jeune Peng lui demanda : « Où entendez-vous aller ? » Tang répondit : « Je m'apprête à aller rendre visite à Yi Yin. » Le jeune Peng remarqua : « Yi Yin est l'un des hommes les plus humbles au monde. Si vous souhaitez lui rendre visite, vous pourriez plutôt le convoquer chez vous ; il se sentira privilégié. » Tang répliqua : « Tu ne comprends pas la situation. S'il existait un médicament efficace pour renforcer l'ouïe et la vue, j'en serais sans doute ravi et j'en consommerais de fortes doses. Or, Yi Yin est pour mon État semblable à un excellent médecin et à un bon médicament. Si tu ne souhaites pas que je rende visite à Yi Yin,

---

<sup>316</sup> QHZJ 2015, p. 134. La grande majorité des spécialistes partagent ce point de vue. De façon très spéculative, Ma Wenzeng pense que le manuscrit est une copie d'un texte dont l'original remonterait à l'époque des Shang et qui aurait été composé par Yi Yin lui-même (Ma Wenzeng 2015).



c'est que tu ne souhaites pas mon bien. » Il fit alors descendre du char le jeune Peng et ne le laissa plus conduire jusqu'à ce qu'il eut compris. »<sup>317</sup>

Malgré les différences entre l'épisode du « Tang qiu » et celui du *Mozi*, la structure de l'anecdote est assez similaire dans l'ensemble. Le prince rend visite à Yi Yin, afin d'obtenir les conseils de ce sage d'ascendance très modeste. L'un de ses subordonnés juge son comportement inconvenant. Tang réfute les critiques et soutient au contraire qu'un souverain digne de ce nom doit solliciter les avis de celui qui « s'est illustré dans les grands principes » (« Tang qiu ») et qui est tel « un excellent médecin et un bon médicament » (*Mozi*).

Les points communs entre le manuscrit et le texte transmis, ainsi que le fait que tous deux soient sensiblement contemporains, a conduit certains spécialistes à supposer l'existence d'un lien généalogique entre eux<sup>318</sup>. Bien que la relation exacte entre les deux écrits ne puisse être déterminée, il peut être établi que la littérature relative à la légende de Yi Yin à l'époque des Royaumes combattants comptait une anecdote dans laquelle Tang part à la rencontre de Yi Yin et reçoit des critiques venant de l'un de ses subordonnés. L'épisode fut adapté de diverses manières par les érudits des Royaumes combattants, comme l'illustrent à la fois le manuscrit et le texte transmis.

Ceci explique par ailleurs pourquoi les éditeurs ont suggéré que le « Tang qiu » était peut-être l'un des « textes perdus » (*yi pian* 佚篇) de la tradition textuelle associée à Yi Yin, dont témoigne le « Traité des Arts et des Lettres » du *Han shu*<sup>319</sup>. Pour sa part, Li Shoukui a observé des analogies entre le contenu du « Tang qiu » et les courants philosophiques qui furent dénommés « taoïsme », « confucianisme » et « moïsme » à l'époque des Han. Il estime ainsi que les écrits qui avaient été réunis dans l'ouvrage nommé *Yi Yin shuo* 伊尹說, que Ban Gu rangea dans la catégorie de la « tradition des anecdotiers » de son traité, devaient s'apparenter au « Tang qiu ». D'après ce spécialiste, la catégorie des « anecdotiers » ne se référerait pas à un courant de pensée spécifique, mais regroupait des écrits qui ne trouvaient pas leur place dans les autres sections du catalogue<sup>320</sup>.

En dernier lieu, de même que pour le manuscrit « Chi men », certains chercheurs considèrent que le « Tang qiu » témoigne d'une étape préliminaire dans la formation du courant de pensée appelé « Huang-Lao 黃老 », qui connut son essor durant la première partie

---

<sup>317</sup> *Mozi* 47.3, p. 686 ; trad. d'après Ghiglione.

<sup>318</sup> Voir par exemple Shen Jianhua 2016.

<sup>319</sup> QHZJ 2015, p. 134.

<sup>320</sup> Li Shoukui 2015a.

de la dynastie Han<sup>321</sup>. Plusieurs éléments du récit du « Tang qiu » suggèrent en effet l'existence d'un lien entre les enseignements associés à la figure de Yi Yin et les idées qui furent développées au sein du Huang-Lao<sup>322</sup>.

## F. La relation entre les cinq manuscrits d'après les spécialistes

Les manuscrits que nous venons de présenter et de traduire offrent un aperçu de la tradition textuelle attachée à la figure de Yi Yin à l'époque des Royaumes combattants. Parmi les 56 manuscrits de Tsinghua publiés à ce jour, les cinq écrits relatifs à Yi Yin constituent un échantillon d'importance non négligeable. Peu de personnages sont autant mis en valeur dans les manuscrits littéraires des Royaumes combattants<sup>323</sup>. La découverte des textes associés au ministre du prince Tang confirme donc l'impression donnée par le catalogue bibliographique du *Han shu*. Jusqu'à l'époque des Han en effet, les écrits en lien avec Yi Yin occupaient une place significative dans la littérature chinoise.

Comme nous l'avons souligné, les cinq manuscrits de Tsinghua se divisent en deux groupes, si l'on se réfère au scribe qui les a copiés et à leur claque d'origine : le « Chi jiu », le « Yin zhi » et le « Yin gao » d'un côté, le « Chi men » et le « Tang qiu » de l'autre. Outre cette distinction, les chercheurs se sont interrogés sur la relation entre ces écrits exhumés, au-delà du fait que Yi Yin en est le personnage principal.

Li Shoukui a pris pour point de départ les catégories traditionnelles héritées des Han, dont il a tenté de dessiner les contours. Aussi a-t-il qualifié le « Yin zhi » et le « Yin gao » de *shu* 書, qu'il définit de manière générale comme des textes en rapport avec l'histoire des trois dynasties royales (Xia, Shang, Zhou), composés dans une langue archaïque et rapportant des discours solennels, le plus souvent des admonitions. Le « Yin zhi » et le « Yin gao », qui circulaient vers le milieu des Royaumes combattants, seraient semblables aux écrits qui sont regroupés dans la section « Documents des Shang » du *Shangshu*. Comme nous l'avons déjà signalé, ce spécialiste estime par ailleurs que le « Yin gao » constitue la version

---

<sup>321</sup> QHZJ 2015, p. 134. Voir par exemple Liu Chengqun 2016a, Cao Feng 2018b.

<sup>322</sup> Voir plus bas, p. 498-502.

<sup>323</sup> Les personnages les plus représentés dans les corpus de manuscrits littéraires de cette époque sont Confucius 孔子 dans la collection du musée de Shanghai, Yi Yin et les figures fondatrices de la dynastie Zhou telles que Zhou gong 周公, Shi Shangfu 師尚夫 et Wen wang 文王, pour celle de Tsinghua.

« authentique » du texte qui est appelé « Xian you yi de 咸有一德 » dans la « Préface » du *Shangshu*<sup>324</sup>. Le manuscrit « Chi jiu » relèverait quant à lui du genre des « anecdotes » (*xiaoshuo* 小說), qui se caractérise par la simplicité du langage (en contraste avec les *shu* 書) et du fond. Le « Tang qiu » et le « Chi men » enfin, auraient peut-être appartenu au *Yi Yin shuo* 伊尹說, qui est mentionné dans le « Traité des Arts et des Lettres » et qui réunissait des écrits au contenu assez hétérogène<sup>325</sup>.

Li Shoukui essaie donc, à la lumière des manuscrits associés à Yi Yin, de comprendre la logique sous-jacente aux catégories définies par les lettrés des Han. Il se sert ainsi du témoignage des manuscrits des Royaumes combattants pour expliquer des concepts nés ultérieurement. Sur le plan méthodologique, il évite l'écueil encore assez répandu, qui consiste à employer de façon rétrospective les dénominations des Han pour éclairer des écrits élaborés environ deux siècles auparavant.

Kuo Li-hua a identifié trois catégories d'écrits au sein des cinq manuscrits relatifs à Yi Yin. La première inclut le « Yin zhi » et le « Yin gao », soit les textes en lien avec le *Shangshu*. La seconde comprend les récits qui s'inspirent de faits historiques, soit le « Chi jiu » ainsi qu'une partie du « Tang qiu ». La troisième regroupe les écrits plus théoriques, qui exposent des concepts philosophiques, soit une partie du « Tang qiu » et le « Chi men » dans son intégralité<sup>326</sup>. D'après la spécialiste, la tradition philosophique associée au personnage de Yi Yin, particulièrement bien représentée par le « Chi men » et le « Tang qiu », mais aussi par le manuscrit « Jiu zhu 九主 » de Mawangdui, se caractérise par l'analogie qui est établie entre les notions de « saveurs » (*wei* 味), de « souffles » (*qi* 氣), et l'art de gouverner. Cette étroite corrélation entre des concepts naturalistes et l'ordre socio-politique montre, d'après Kuo Li-hua, que le « Chi men » et le « Tang qiu » relèvent d'une forme primitive du Huang-Lao.

En comparaison de Li Shoukui, Kuo Li-hua s'est davantage éloignée des catégories traditionnelles pour se concentrer sur le type de contenu des manuscrits. Néanmoins, sa définition de la deuxième catégorie, comprenant le « Chi jiu » et une partie du « Tang qiu » qui sont basés selon elle sur des événements historiques, mérite d'être questionnée. Dans l'éventualité où les deux manuscrits en question s'appuieraient bien sur des faits historiques, ce ne serait que de façon très indirecte. Même si le « Chi jiu » et la première partie du « Tang qiu » prennent pour toile de fond un cadre supposé historique, celui-ci apparaît somme

<sup>324</sup> Li Shoukui 2015a.

<sup>325</sup> Li Shoukui 2015a.

<sup>326</sup> Kuo Li-hua 2017.

toute assez secondaire au regard de la dimension légendaire du récit. En revanche, Kuo Li-hua distingue de façon assez pertinente dans sa classification les deux parties qui composent le « Tang qiu » : la seconde est en effet plus théorique que la première et se rapproche davantage du contenu du « Chi men ».

D'après Cao Feng, les cinq manuscrits forment une série complète d'écrits en rapport avec Yi Yin, malgré leur différence apparente de style. À l'instar de Xiao Yunxiao qui a souligné la continuité entre les récits du « Chi jiu », du « Yin zhi » et du « Yin gao »<sup>327</sup>, Cao Feng pense que les cinq manuscrits retracent l'histoire allant de la conquête des Xia à la fondation des Shang. La série débiterait avec le récit du « Tang qiu », qui se déroule avant l'attaque lancée contre les Xia. Tang sollicite les avis de Yi Yin pour comprendre comment « apporter l'harmonie au peuple » (*he min* 和民) et mener à bien ses projets. Puis dans le « Chi jiu », le conseiller se rend volontairement auprès du souverain des Xia, afin de servir d'espion pour le compte de Tang, selon l'interprétation de Cao Feng. Viendrait ensuite le récit du « Yin zhi » dans lequel Yi Yin présente au prince un rapport au sujet de la situation de l'ennemi. Tang et son conseiller décident alors de partir à la conquête des Xia. La scène du « Yin gao » prend place après le renversement dynastique. Yi Yin exhorte le nouveau souverain à tirer les leçons de la chute du tyran et à distribuer des largesses au peuple. Contrairement aux quatre autres manuscrits, le « Chi men » est dépourvu d'éléments narratifs permettant de le situer au sein de la chronologie des événements. Ce texte au contenu très abstrait traite des concepts d'« être humain » (*ren* 人), de « pays » (*bang* 邦), de « Terre » (*di* 地), de « Ciel » (*tian* 天), et fait référence à des notions fondamentales de la cosmologie chinoise telles que les « souffles » (*qi* 氣) et les « cinq éléments » (*wu xing* 五行)<sup>328</sup>. D'après Cao Feng, on retrouve dans ces cinq manuscrits les différents rôles et thèmes associés à Yi Yin dans la littérature transmise. En somme, le chercheur insiste sur la cohérence de cet ensemble d'écrits : il n'y aurait donc pas lieu de dissocier le « Chi jiu » des autres écrits en raison du seul fait qu'il en diffère notablement sur le plan formel.

Étant donné qu'ils font partie du même corpus, on peut supposer en effet que les cinq manuscrits relatifs à Yi Yin forment un tout homogène. Cependant, l'interprétation de Cao Feng nous semble trop tributaire des textes transmis, en particulier pour ce qui concerne sa lecture du récit du « Chi jiu », où rien n'indique que Yi Yin part au pays des Xia en tant qu'espion. Au contraire, après avoir été puni par Tang, le *xiaochen* trouve refuge chez les Xia,

<sup>327</sup> Xiao Yunxiao 2013.

<sup>328</sup> Cao Feng 2018, p. 49-50.

dont il aide le souverain à guérir. Bien que le « Chi jiu » partage des points communs avec les autres écrits en lien avec Yi Yin, il ne s'inscrit pas dans le cadre de la légende historique que nous avons dégagée dans le chapitre précédent. Par ailleurs, même si nous constatons une certaine continuité temporelle entre les différents récits rapportés dans les manuscrits, il nous semble que cela s'explique surtout par le fait que ces écrits ont trait à un épisode majeur de la légende de Yi Yin, à savoir sa collaboration avec le prince Tang en vue de renverser les Xia et de fonder un nouvel ordre. Sans exclure la possibilité que la réunion de ces cinq manuscrits ait répondu à un souci de cohérence, les critères à l'origine de ce regroupement ne relèvent pas nécessairement d'une volonté de respecter une chronologie des événements.

Pour conclure, plusieurs éléments indiquent que la constitution d'une série de cinq manuscrits consacrés à Yi Yin n'est pas accidentelle. Le « Chi jiu », le « Yin zhi » et le « Yin gao » doivent être envisagés comme un ensemble d'unités textuelles qui étaient possiblement destinées à être lues à la suite, comme le suggère leur réunion au sein d'une même claie. Il en va tout autant pour le « Chi men » et le « Tang qiu », mais il demeure difficile de déterminer quelle était la relation précise entre ces écrits, que ce soit aux yeux de leur scripteur et de leur propriétaire, ou à ceux des personnes qui ont choisi de les déposer dans la tombe où ils ont séjourné pendant plus de deux mille ans. Ces manuscrits ont-ils été regroupés dans le but d'illustrer la légende de Yi Yin sous ses divers aspects ? Ou étaient-ils pourvus d'une autre visée qui nous échappe ? Quel était le rapport entre les deux claies de bambou inscrites par les scribes A et B ? Ces écrits étaient-ils associés à d'autres manuscrits du même corpus qui, bien que sans rapport avec la légende de Yi Yin, discutent de thèmes analogues ?

En l'état actuel de nos connaissances, ces questions restent sans réponse. Mais nous pouvons tout de même envisager ces cinq manuscrits comme un ensemble cohérent d'écrits qui offrent un aperçu de la tradition d'enseignement rattachée à la figure de Yi Yin, aux alentours des 4<sup>ème</sup> et 3<sup>ème</sup> siècles avant notre ère. Les textes relatifs à Yi Yin que les lettrés des Han ont eu l'occasion d'observer étaient sans doute semblables à ces quelques écrits de Tsinghua, mais rien ne permet de vérifier si ceux-ci faisaient bien partie de la collection de la Bibliothèque impériale des Han.

En dehors des cinq écrits que nous venons d'examiner, deux autres manuscrits littéraires des Royaumes combattants font référence au personnage de Yi Yin. Il convient, pour terminer ce chapitre, de les présenter à leur tour.

### III. Témoignages secondaires relatifs à Yi Yin dans les manuscrits

#### A. Le « Liang chen 良臣 »

##### 1. Aspects codicologiques et paléographiques

Les noms de Tang et Yi Yin sont mentionnés dans le manuscrit « Liang chen 良臣 » (« Les ministres éminents ») qui a été publié dans le troisième volume du corpus de Tsinghua, soit en même temps que le « Chi jiu »<sup>329</sup>. Ce manuscrit, qui est en très bon état, comporte onze fiches numérotées sur leur verso et mesurant 32,8 cm de longueur chacune<sup>330</sup>. Les graphies sont entièrement lisibles et l'espace vacant laissé à la fin de la onzième fiche signale que le texte se termine à cet endroit. Le titre « Liang chen » a été attribué par les éditeurs.

Le manuscrit comprend deux types de signes de ponctuation, qui sont employés de façon très régulière. Le premier type de signe consiste en un trait horizontal très court (parfois semblable à un point) qui sert à introduire et à distinguer les nombreux noms énumérés dans le manuscrit. Ces signes se trouvent soit au début d'une suite de noms, soit entre deux noms. En utilisant la ponctuation du chinois moderne, ils seraient remplacés soit par un double point (« : »), soit par une demi-virgule (« 、 », *dun hao* 頓號). Le second type de ponctuation est moins courant dans les manuscrits de Chu : il s'agit de traits horizontaux assez épais qui traversent la fiche dans sa largeur. Ces signes sont des balises qui permettent de délimiter les vingt courtes sections du manuscrit<sup>331</sup>. Dans la majorité des cas, l'espace entre deux graphies séparées par l'une des balises n'est pas plus important que celui entre les autres graphies, ce qui indique que ces signes ont probablement été inscrits lors d'une relecture. Ce même type de signe apparaît à la fin de la dernière section, où il sert à marquer la fin du texte.

---

<sup>329</sup> QHZJ 2012, p. 156.

<sup>330</sup> Les éditeurs ont noté que le manuscrit « Zhu ci 祝辭 » (« Formules incantatoires ») publié dans le même volume que le « Liang chen », a été copié par le même scribe que celui-ci, sur des fiches de même configuration. Les deux manuscrits constituaient donc probablement deux unités textuelles au sein d'une même claie. Le « Zhu ci » est composé de cinq fiches, dont chacune rapporte une formule incantatoire. Les éditeurs du corpus ont distingué les deux textes en fonction de leur différence de contenu (QHZJ 2012, p. 156).

<sup>331</sup> Yang Mengsheng a insisté sur la particularité de ce mode de ponctuation, qui aide à placer des repères bien visibles au sein du texte. Il a notamment comparé le « Liang Chen » aux manuscrits « Yucong » de Guodian, dont l'aspect formel a certainement été pensé dans le but d'en faciliter la lecture. Voir Yang Mengsheng 2013a.

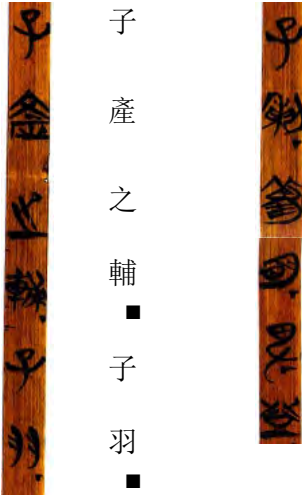


Premier type de signe		Second type de signe	
 <p>子 產 之 輔 ■ 子 羽 ■</p> <p>子 刺 ■ 菊 (蔑) 明 ■ 卑 登</p> <p>J10</p>	 <p>保 隼 (衡) ■ 文 王</p> <p>J2</p>	 <p>魯 (後) 出 邦 ■ 奠 (鄭) 定 公</p> <p>J9</p>	
子產之輔：子羽、子刺、蔑明、卑登		保衡。文王	
		後出邦。鄭定公	

Tableau 47 : Signes de ponctuation et balises dans le manuscrit « Liang chen »

À l’instar d’autres manuscrits de la même collection, le « Liang chen » présente des caractéristiques de l’écriture des « Trois Jin »<sup>332</sup>. Par ailleurs, les éditeurs ont observé que les auteurs de ce texte ont particulièrement mis en valeur le ministre Zichan 子產 (mort en 522 av. n. è.) de la principauté de Zheng 鄭, qui vécut durant la fin de la période des Printemps et Automnes. Or, l’écriture de Zheng fait justement partie de la branche scripturaire des « Trois Jin ». C’est pourquoi les éditeurs ont suggéré que les auteurs du « Liang chen » avaient peut-être un lien spécifique avec la principauté de Zheng<sup>333</sup>.

## 2. Traduction partielle

Nous traduisons ici les deux premières fiches du manuscrit, où se trouve la référence à Yi Yin.

<sup>332</sup> QHZJ 2012, p. 156. Liu Gang a identifié dans le « Liang chen » un certain nombre de graphies ainsi que certains usages scripturaire caractéristiques de la région où était utilisée l’écriture des « trois Jin » (Liu Gang 2013). À propos des traces de l’écriture des « Trois Jin » dans les manuscrits de Tsinghua, voir la thèse de Wang Yongchang portant sur ce sujet (Wang Yongchang 2018).

<sup>333</sup> Rappelons ici que plusieurs manuscrits du corpus de Tsinghua ont trait à l’histoire de cette principauté, tandis qu’un autre est entièrement consacré à la figure de Zichan. Ce sont les manuscrits nommés « Zheng Wu furen gui ruzi 鄭武夫人規孺子 », « Zheng Wen gong wen Taibo (A et B) 鄭文公問太伯 (甲、乙) » et « Zichan 子產 », qui ont été publiés dans le sixième volume de la collection (voir QHZJ 2016).

黃帝之帀（師）女和■ 黠人■ 保侗■ ■ 堯之相夔☰（舜舜）又（有）禹☰（禹禹）  
又（有）白（伯）扈（夷）■ 又（有）稛（益）■ 又（有）史皇■ 又（有）咎【1】  
囡（囚）■ 康（唐一湯）又（有）伊君（尹）■ 又（有）伊陟■ 又（有）臣  
廂（扈）■ 武丁■ 又（有）敖（傅）鳩（說）■ 又（有）保奭（衡）■ 【2】



黃帝之師：女和、黠人、保侗。

堯之相舜，舜有禹，禹有伯夷，有益，有史皇，有咎囚。

湯有伊尹，有伊陟，有臣扈。

武丁有傳說，有保衡。

Les maîtres de Huangdi<sup>334</sup> furent Nü He, Zhang Ren et Bao Dong.<sup>335</sup>

Yao prit Shun comme ministre, Shun eut Yu, Yu eut Bo Yi, Yi<sup>336</sup>, Shi Huang<sup>337</sup> et Jiu Qiu<sup>338</sup>.

Tang eut Yi Yin, Yi Zhi<sup>339</sup> et Chen Hu<sup>340</sup>.

Wu Ding eut Fu Yue et Bao Heng<sup>341</sup>.

---

<sup>334</sup> Les conseillers sont ici qualifiés de « maîtres » (*shi* 師). On retrouve le même usage dans le manuscrit « Cheng 稱 » de Mawangdui et dans le chapitre « Gujin renbiao 古今人表 » du *Han shu*. Nous reviendrons plus précisément sur le rôle de « maître » du prince Tang qui fut attribué à Yi Yin (voir plus bas, p. 488-492).

<sup>335</sup> Les éditeurs remarquent que les trois noms cités diffèrent de ceux donnés dans le « Gujin renbiao » du *Han shu*. Le manuscrit « Jing fa 經法 » de Mawangdui cite un dénommé Guo Tong 果童, l'un des ministres de Huangdi, qui pourrait être le même personnage que celui qui est appelé Bao Dong 保侗 ici (QHJZ 2012, p. 158).

<sup>336</sup> D'après plusieurs textes transmis comme le *Mengzi*, le *Chuci* ou encore le *Zhushu jinian*, même si Yu avait cédé le trône à son ministre Yi 益, les princes feudataires auraient préféré se tourner vers son fils, Qi 啟.

<sup>337</sup> Dans la tradition, Shi Huang est associé à Huangdi et à l'invention de l'écriture ; il pourrait s'agir de Cang Jie 倉頡 (QHJZ 2012, p. 158).

<sup>338</sup> Le nom de ce personnage est écrit de différentes manières dans les textes : Jiu Yao 咎繇, Jiu Tao 咎陶, Gao Yao 皋陶.

<sup>339</sup> D'après le *Zhushu jinian*, Yi Zhi 伊陟 serait le fils de Yi Yin.

<sup>340</sup> Les noms des ministres Yi Zhi et Chen Hu apparaissent aussi dans le chapitre « Jun shi 君奭 » du *Shangshu*, où ils sont considérés comme des ministres du roi Tai Wu 太戊, le successeur de Tai Jia 太甲, et non pas comme des conseillers de Tang (voir plus haut p. 194-195). Le témoignage du « Liang chen » s'accorde sur ce point avec la « Préface » du *Shangshu* (voir Li Xueqin 2012).

<sup>341</sup> Nous avons vu que Bao Heng 保衡 est l'une des appellations de Yi Yin dans la littérature transmise, mais certains spécialistes soutiennent qu'il s'agit de deux personnages distincts. Le témoignage du « Liang chen » irait dans ce sens. Cependant, alors que Bao Heng est associé à Wu Ding dans le manuscrit, le *Shangshu* rapporte qu'il aurait servi le souverain Tai Jia. Or, Wu Ding a régné plusieurs siècles après Tai Jia. Cette discordance des témoignages textuels peut être interprétée de différentes manières. Premièrement, les auteurs du « Liang chen » ont peut-être commis une erreur dans la généalogie des rois et de leurs ministres. Deuxièmement, il se peut que deux personnages nommés Bao Heng aient existé, l'un à l'époque de Tang et de Tai Jia, l'autre sous le règne de Wu Ding. Troisièmement, on peut envisager la possibilité que « Bao Heng » n'est pas un nom personnel, mais plutôt un titre qui fut attribué à plusieurs conseillers des rois Shang. Au sujet de l'appellation Bao Heng et de son rapport avec Yi Yin en particulier, voir plus haut p. 198-199.

### 3. Interprétation des spécialistes

Le manuscrit « Liang chen » consiste en une énumération de noms d'illustres rois et ducs, suivis de ceux de leurs conseillers, ministres (*xiang* 相) et maîtres (*shi* 師), de l'époque légendaire de Huangdi 黃帝 à la période des Printemps et Automnes. La liste suit un ordre chronologique jusqu'au règne du roi Cheng des Zhou (Cheng wang 成王), puis à partir du 7<sup>ème</sup> siècle qui coïncide avec le morcellement de la Chine en plusieurs principautés, les noms des souverains et de leurs conseillers sont cités selon les pays<sup>342</sup>. Le nom de Zichan apparaît à trois reprises, alors que celui-ci n'a pas exercé la fonction souveraine dans la principauté de Zheng<sup>343</sup>. Il est tout d'abord mentionné en tant que ministre du duc Ding de Zheng (Zheng Ding gong 鄭定公, m. 514 av. n. è.), puis il est associé aux noms de ses « maîtres » (*shi* 師) et de ceux qui lui servirent d'« assistants » (*fu* 輔).

La majorité des figures légendaires ou historiques qui sont désignées dans le « Liang chen » sont connues de la tradition, même si les spécialistes ont observé quelques divergences entre la littérature transmise et le manuscrit<sup>344</sup>. En dehors de ces noms, le manuscrit ne donne aucune information au sujet de ces personnages. Le rôle respectif des souverains et de leurs conseillers n'est pas du tout décrit en détail, la relation entre les uns et les autres étant le plus souvent simplement définie au moyen du verbe *you* 有 « avoir », comme dans l'énoncé 湯有伊尹 « Tang eut Yi Yin ».

Parmi les noms de souverains énumérés dans le manuscrit, le duc Ai de Lu (Lu Ai gong 魯哀公, env. 521-468 av. n. è.) et le roi Goujian de Yue (Yue wang Goujian 越王句踐, env. 520-465 av. n. è.) sont ceux qui vécurent le plus tardivement. Par conséquent, le « Liang chen » aurait été composé au plus tôt entre la fin du 6<sup>ème</sup> siècle et la première moitié du 5<sup>ème</sup> siècle, ou sinon, et plus vraisemblablement, vers le milieu des Royaumes combattants<sup>345</sup>.

La sobriété du « Liang chen » a été relevée par les chercheurs, qui se sont interrogés sur la nature et la fonction de ce texte. Les éditeurs du corpus ont observé la similitude entre ce dernier et un paragraphe du chapitre « Shang xian xia 尚賢下 » (« Exalter les sages III ») du

<sup>342</sup> À l'exception du roi Gong de Chu (Chu Gong wang 楚共王, 600-560 av. n. è.), qui est nommé à la fin de la liste, indépendamment des autres souverains de ce même royaume évoqués en amont dans le texte. D'après les éditeurs, le scribe aurait ajouté ce passage après s'être aperçu de son oubli (QHJZ 2012, p. 156).

<sup>343</sup> Zichan appartenait néanmoins à la lignée princière.

<sup>344</sup> QHJZ 2012, p. 156.

<sup>345</sup> Han Yujiao 2013.

*Mozi*, qui propose une liste de noms de souverains de l'antiquité et de leurs célèbres conseillers. La structure de ce paragraphe composé de courtes phrases construites autour du verbe *you* 有 « avoir », rappelle effectivement le « Liang chen ». En l'occurrence, on y trouve l'énoncé suivant : 湯有小臣 « Tang eut le petit officier. »<sup>346</sup>

Han Yujiao a rapproché le « Liang chen » d'un passage du chapitre « Zun shi 尊師 » (« Honorer les maîtres ») du *Lüshi chunqiu*, qui présente aussi une énumération de noms de souverains et de leurs ministres. À la différence du chapitre « Shang xian xia » du *Mozi*, le « Zun shi » compare la relation entre le prince et son conseiller à celle de maître à disciple, comme l'illustre la phrase suivante : 湯師小臣。 « Tang eut pour maître le petit officier. »<sup>347</sup> D'après la spécialiste, la structure très simple du « Liang chen » s'explique par le fait qu'il s'agirait d'une sorte de « résumé », dont les noms devaient pouvoir être aisément mémorisés afin d'être répétés lors d'exercices oratoires<sup>348</sup>. Cependant, même si le texte exhumé avait vraisemblablement une fonction mnémotechnique, son utilisation pour l'art oratoire ne peut pas être confirmée<sup>349</sup>.

Néanmoins, même si la fonction exacte du « Liang chen » est difficile à déterminer, la présence de cet écrit dans la collection de Tsinghua apparaît tout à fait cohérente. En effet, beaucoup de personnages qui y sont nommés figurent dans d'autres textes de ce corpus, dont la majeure partie met en scène d'illustres souverains, princes, ministres et conseillers de la période pré-impériale. On peut donc à juste titre se demander dans quelle mesure le « Liang chen » pouvait servir de liste de référence ou de résumé mnémotechnique, qui était associé de façon complémentaire aux autres manuscrits du corpus.

<sup>346</sup> *Mozi* 10.7, p. 99.

<sup>347</sup> *Lüshi chunqiu* IV.3.1, p. 204. Yang Dong et Liu Shuhui sont allés plus loin dans la comparaison entre le « Liang chen » et le chapitre « Zun shi », en émettant l'hypothèse que le texte transmis a été composé sur la base du manuscrit (Yang Dong et Liu Shuhui 2015).

<sup>348</sup> Han Yujiao 2013. Cette spécialiste suggère par ailleurs que les manuscrits « Liang chen » et « Zhu ci », qui étaient probablement réunis au sein de la même claie dans la collection de Tsinghua, ont pour point commun leur fonction mnémotechnique.

<sup>349</sup> Yang Mengsheng a poussé davantage les spéculations autour du « Liang chen », en supposant que'il s'agissait d'un matériau d'apprentissage pour les « scribes » (*shi* 史), qui étaient recrutés selon des critères analogues à ceux décrits dans le manuscrit « Shi lü 史律 » (« Règlement des scribes ») de la tombe M247 de Zhangjiashan (Hubei), datant du début des Han occidentaux (Yang Mengsheng 2013a). Bien qu'un certain nombre de manuscrits de Tsinghua relèvent en effet des domaines d'attribution des scribes, tels que l'historiographie et la divination, le parallèle proposé entre d'une part le « Liang chen », un écrit copié dans l'un des royaumes du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, et d'autre part le « Shi lü », un texte élaboré dans un contexte socio-politique très différent (pendant la phase d'établissement du pouvoir impérial Han), n'est pas très convaincant.

## B. Le « Rongcheng shi 容成氏 »

### 1. Aspects codicologiques et paléographiques

Un passage du manuscrit « Rongcheng shi » est consacré au récit de la chute des Xia et de la fondation des Shang. Contrairement aux cinq manuscrits étudiés précédemment, le protagoniste de ce passage est le prince Tang et non pas Yi Yin.

Avec ses 53 fiches dont celles qui sont intégrales mesurent environ 44,5 cm de longueur, le « Rongcheng shi » est l'un des plus longs écrits du musée de Shanghai<sup>350</sup>. En comparaison d'autres manuscrits de cette collection, le « Rongcheng shi » est en bon état, bien qu'incomplet. Les paléographes estiment qu'il manquerait une fiche au début du manuscrit, plusieurs (deux ou trois) à la fin, et peut-être une (voire plus) au milieu. En outre, une dizaine de fiches sont assez sévèrement endommagées, tandis que certaines ont été reconstituées à partir de fragments. Le texte se lit toutefois de manière continue dans l'ensemble : on peut donc considérer que la majeure partie du « Rongcheng shi » a pu être restituée.

Les graphies du manuscrit sont lisibles pour la plupart, tandis que certaines d'entre elles sont partiellement effacées. Les lattes intégrales comportent entre 42 et 45 graphies, le document originel devait donc en compter environ 2300 au total. Deux signes de ponctuation seulement apparaissent sur le manuscrit (sur les fiches n°25 et n°39), ce qui est quelque peu étonnant étant donné la longueur du texte. Au reste, trois graphies qui correspondent en toute probabilité au titre du manuscrit, figurent au dos de la 53<sup>ème</sup> fiche :

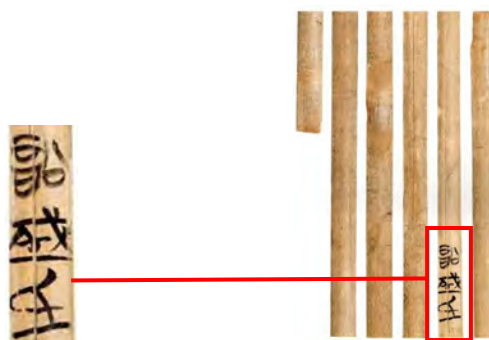


Figure 16 : Titre inscrit au verso de la fiche n°53 du manuscrit « Rongcheng shi »

Ces trois graphies se transcrivent ainsi : *song cheng di* 訟成氏. Pour déterminer leur lecture, Li Ling, qui fut chargé par le musée de Shanghai de la reconstitution du manuscrit, s'est appuyé à la fois sur le contenu du manuscrit et sur la littérature transmise.

<sup>350</sup> SBZS 2002, p. 91-146 et p. 247-293.

Le texte inscrit sur ce manuscrit consiste en un récit qui évoque les temps reculés de l'histoire chinoise, depuis l'époque légendaire jusqu'à l'avènement de la dynastie Zhou. La première fiche énumère une série de noms de souverains légendaires, dont une partie coïncide avec celle donnée dans le chapitre « Qu qie 胙篋 » du *Zhuangzi*<sup>351</sup>. Or, la liste du *Zhuangzi* commence avec le nom du souverain Rongcheng shi 容成氏, qui évoque immédiatement les trois graphies citées ci-dessus : *song cheng di* 訟成氏. Dans les manuscrits de Chu, les graphies *rong* 容 et *song* 訟 sont interchangeable<sup>352</sup>, tandis que *shi* 氏 et *di* 氏 partagent une étymologie commune, la seconde étant dérivée de la première<sup>353</sup>. De ce fait, la lecture *Rongcheng shi* 容成氏 pour les trois graphies inscrites sur le manuscrit, convient parfaitement.

Cependant, en dehors du verso de la fiche n°53, les graphies *song cheng di* 訟成氏 ne figurent nulle part ailleurs dans l'écrit en question. Ceci a amené Li Ling à suggérer que ces trois graphies correspondent au titre du manuscrit, auquel il manquerait la première fiche, sur laquelle le souverain des temps primordiaux Rongcheng shi 容成氏 était vraisemblablement cité<sup>354</sup>. En effet, lorsque les manuscrits de Chu portent un titre, celui-ci reprend généralement un mot (souvent un nom), un syntagme ou un énoncé apparaissant au début du texte.

De même que pour de nombreux écrits de la collection de Shanghai, la reconstitution du « Rongcheng shi » a fait l'objet de discussions. Après le premier arrangement des fiches établi par Li Ling pour l'édition du corpus<sup>355</sup>, d'autres reconstitutions alternatives ont rapidement été proposées. À l'heure actuelle, la majorité des spécialistes suivent l'ordre déterminé par Chen Jian, qui est à la fois convaincant sur le plan paléographique et cohérent pour ce qui est du contenu<sup>356</sup>. En parallèle, les paléographes ont aussi émis de nombreuses hypothèses au sujet de la reconstitution de passages spécifiques du manuscrit ou de l'interprétation de certaines graphies problématiques<sup>357</sup>.

<sup>351</sup> Les paléographes ont identifié les noms mentionnés dans le « Rongcheng shi » grâce à une analyse des graphies (en particulier leurs éléments phonétiques) et à la comparaison avec les textes transmis. Pour plus de détails, voir SBZS 2002, p. 250-251, ainsi que Qiu Dexiu 2003, p. 133-149, et Allan 2015a, p. 188-191.

<sup>352</sup> Dans les manuscrits de Chu, la graphie *song* 頌, qui est composée de l'élément phonétique *gong* 公, est souvent empruntée pour noter le caractère *rong* 容 (*Jianbo gushu tongjiazhi daxi*, p. 1003-1004). Or, les graphies *song* 頌 et *song* 訟, qui comportent toutes deux le même composant phonétique *gong* 公, sont interchangeable (*Jianbo gushu tongjiazhi daxi*, p. 1003). Par conséquent, la graphie *song* 訟 est tout à fait susceptible d'être utilisée pour écrire *rong* 容.


<sup>353</sup> *Shuowen xinzheng*, p. 860-861.


<sup>354</sup> SBZS 2002, p. 249.

<sup>355</sup> SBZS 2002, p. 91-146 et p. 247-293.

<sup>356</sup> Chen Jian 2003 (2004).

<sup>357</sup> Les reconstitutions de Li Ling et de Chen Jian sont les deux principales à être suivies par les

Pour ce qui relève des questions paléographiques, nous remarquons que le nom Yi Yin 伊尹 est écrit de façon assez singulière dans le « Rongcheng shi » : <sup>358</sup>. La seconde graphie correspond sans aucun doute à *yin* 尹. La première est quant à elle composée des éléments *shui* 水 à gauche et *si* 四 à droite ; elle doit donc se transcrire 泗. Dans le contexte où elles sont utilisées, ces deux graphies 泗尹 doivent en toute probabilité être lues *yi yin* 伊尹.

À propos de la graphie *si* 泗, Li Ling a observé qu'elle trouve un équivalent sur la fiche n°26 du même manuscrit : . Cette graphie inclut les éléments *shui* 水 et *si* 死, et se transcrit donc *si* 澌, ou plutôt 𣶒 si l'on respecte la disposition des graphèmes<sup>359</sup>. Compte tenu de l'environnement linguistique immédiat et en particulier de la graphie *luo* 洛 qui la suit, cette graphie 澌 (𣶒) doit certainement se lire *yi* 伊. En effet, Yi 伊 et Luo 洛 sont les noms de deux cours d'eau situés dans le cœur historique du pays chinois, et qui sont fréquemment mentionnés de façon conjointe dans la littérature transmise. D'après Li Ling, les graphies *si* 泗 et *si* 澌, qui sont très proches phonétiquement, servaient toutes deux à écrire le nom qui était habituellement noté au moyen du caractère *yi* 伊<sup>360</sup>.

Revenons maintenant sur la forme *si* 泗 et comparons-la à celles de la graphie *yi* 伊 dans les manuscrits de Chu :




« Rongcheng shi » (J37)	« Zigao » (J11)	« Liang chen » (J2)
		
<i>si</i> 泗	<i>yi</i> 伊	<i>yi</i> 伊

Tableau 48 : Les graphies *si* 泗 et *yi* 伊 dans les manuscrits de Chu

spécialistes. On peut aussi mentionner celles de Chen Ligui 2002, de Wang Zhiping 2002, ainsi que celle de Guo Yongbing 2006, qui suggère quelques modifications pour la proposition de Chen Jian. Pour un résumé des discussions portant sur la reconstitution intégrale ou partielle du manuscrit, voir Wang Yu 2008, Shan Yuchen 2016, p. 1-11, Lin Zhipeng 2018, p. 161-167. Pour une traduction intégrale et une analyse du manuscrit en anglais, voir Pines 2010 et Allan 2015a, p. 181-262. Ces deux dernières études proposent une série de références des travaux en chinois traitant de la reconstitution, la lecture et l'analyse du contenu du « Rongcheng shi ».

<sup>358</sup> SBZS 2002, p. 129.

<sup>359</sup> SBZS 2002, p. 118.

<sup>360</sup> SBZS 2002, p. 279.

On identifie aisément la forme du « Zigao » (𠄎), incluant le graphème *yin* 尹 dans la partie droite et l'élément *ren* 人 à gauche. La forme du « Liang chen » (𠄎) est légèrement différente : le graphème *yin* 尹 ressemble moins à sa forme commune dans l'écriture de Chu. Il est composé d'un élément ovale accompagné de part et d'autre de deux traits verticaux. Aucun de ces deux traits verticaux ne traverse l'élément ovale, tandis que dans la forme du « Zigao », un trait en forme de boucle passe au milieu de l'ovale. Observons à présent les formes des graphies *yin* 尹 et *si* 四 dans les manuscrits de Chu :









	Baoshan	Guodian	Musée de Shanghai	Tsinghua
Graphie <i>si</i> 四	 J256	 « Laozi A » J9	 « Min zhi fumu » J13	 « Xinian » J61
Graphie <i>yin</i> 尹	 J132 (verso)	 « Ziyi » J5	 « Ziyi » J3	 « Xinian » J81

Tableau 49 : Comparaison entre les formes *si* 四 et *yin* 尹 dans les manuscrits de Chu

Les graphies *si* 四 et *yin* 尹, bien que distinctes, présentent des similitudes. Elles sont toutes deux composées d'un élément ovale, qui est traversé par deux traits verticaux dans le cas de *si* 四, et par un trait semblable à une boucle dans le cas de *yin* 尹. Si on compare ces graphies aux deux manières d'écrire *yi* 伊 (𠄎 et 𠄎), on constate que dans la forme 𠄎, le graphème *yin* 尹 est écrit très clairement, alors que dans la forme 𠄎, il se rapproche quelque peu de la graphie *si* 四. Cette forme 𠄎 représenterait une étape intermédiaire entre les formes 𠄎 et *si* 泗. Les graphèmes *yin* 尹 et *si* 四 peuvent donc potentiellement se confondre.

Compte tenu de la manière dont évoluent et s'assimilent les composants graphiques dans l'écriture de Chu, la graphie *yi* 伊 a pu converger vers une forme telle que *si* 泗. Une fois que cette forme *si* 泗 aurait commencé à être utilisée, *si* 澌 serait apparue dans un second temps, en tant qu'emprunt phonétique de cette dernière. Cette hypothèse explique la coexistence de deux graphies très proches phonétiquement à époque ancienne (*si* 泗 et *si* 澌), pour noter une autre graphie assez éloignée cependant sur le plan phonétique (*yi* 伊)<sup>361</sup>.

<sup>361</sup> On trouve une forme analogue à *si* 澌 dans le *Shuowen jiezi* qui recense, à l'entrée du caractère *yi* 伊, une « forme ancienne » (*guwen* 古文) qui inclut le graphème *si* 澌 : 𠄎. Ceci confirme que la forme *si* 澌 (employée pour écrire *yi* 伊) n'était sans doute pas un cas isolé à l'époque des Royaumes combattants.

## 2. Traduction partielle

Nous traduisons ici le passage du « Rongcheng shi » qui concerne Yi Yin.

傑（桀）不述丌（其）先王之道自爲□【35A】<sup>362</sup>不量丌（其）力之不足記（起）  
 帀（師）目（以）伐昏（岷）山是（氏）<sup>363</sup>取丌（其）兩女暫（琰）麤（琬）<sup>364</sup>  
 媿（媿？）<sup>365</sup>北逖（去）丌（其）邦 暫（暨）<sup>366</sup>爲丹（丹）宮 簞（築）爲璿室  
 玳（飾）爲粲（瑤）臺（臺）<sup>367</sup>立爲玉閨（門）<sup>368</sup>丌（其）喬（驕）【38】  
 大（泰）女（如）是媿（狀）■【39】

<sup>362</sup> Dans l'édition du manuscrit, Li Ling avait proposé de reconstituer la fiche n°35 à partir de deux fragments. La plupart des spécialistes estiment qu'il s'agit d'une erreur. Nous suivons ici Chen Jian, qui rattache le fragment de fiche désormais nommé n°35A à la fiche n°38. Voir Chen Jian 2003 (2004). Le nombre exact de graphies manquantes sur la fiche n°35A est indéterminé.

<sup>363</sup> Les trois graphies *hunshan shi* 昏山是 doivent probablement être lues *minshan shi* 岷山氏, en raison de la proximité phonétique de *hun* 昏 et de *min* 岷 à époque ancienne (SBZS 2002, p. 280). De plus, *Minshan* 岷山 désigne un nom de lieu qu'on trouve écrit de différentes manières dans les textes transmis. Pour plus de précisions concernant les occurrences de ce nom de lieu dans la littérature, voir Yu Kai 2004.

<sup>364</sup> Au vu du contexte, les graphies 暫 et 麤 sont probablement des emprunts phonétiques pour *yan* 琰 et *wan* 琬 qui correspondent, selon la « version ancienne » du *Zhushu jinian* et le *Lüshi chunqiu*, aux noms de deux femmes du lignage Minshan qui auraient été enlevées par le tyran Jie (SBZS 2002, p. 280, et Yu Kai 2004).

<sup>365</sup> Li Ling a transcrit cette graphie très peu lisible ainsi : 媿 (SBZS 2002, p. 280). Peu d'hypothèses de lecture ont été proposées depuis lors. Nous suivons l'avis de Zhou Fengwu, qui a suggéré d'interpréter la graphie 媿 comme une variante de *wo* 媿 « servante, prendre comme servante » (cité dans Lin Zhipeng 2018, p. 179).

<sup>366</sup> La graphie 暨 est légèrement effacée. D'après Xiao Yong [Guo Yongbing], elle inclut l'élément phonétique *qi* 祈 et serait un emprunt phonétique pour *xi* 暨, « enduire, appliquer (un produit), décorer ». Sur cette base, le spécialiste considère que la graphie 丹 située plus loin dans la même phrase, doit être lue *dan* 丹 « cinabre, vermillon ; peindre en rouge ». L'énoncé 暨爲丹宮 signifierait que Jie a fait recouvrir son palais de cinabre ou l'a fait peindre en rouge (Xiao Yong 2008). Cette interprétation est plus convaincante que celle des éditeurs et d'autres paléographes, qui lisent le syntagme 丹宮 comme équivalent à *qing gong* 傾宮 (ou *qing gong* 頃宮), en s'appuyant uniquement sur des textes transmis qui rapportent que Jie aurait fait construire un palais (*gong* 宮) portant le nom de Qing 傾 (voir SBZS 2002, p. 280).

<sup>367</sup> Pour ce qui est de l'énoncé 玳爲粲臺, les éditeurs ont observé que la graphie 玳 figure sur les fiches de bambou de la tombe du marquis Yi de Zeng (Zeng hou Yi 曾侯乙), où elle est équivalente à *shi* 飾 « orner, parer », comme l'ont démontré Qiu Xigui et Li Jiahao. Les deux graphies 粲臺 correspondent quant à elles aux caractères *yao* 瑤 et *tai* 臺, la graphie 粲 étant probablement une variante de *yao* 瑤, de même pour la graphie 臺 vis-à-vis de *tai* 臺. Outre cet argument paléographique, la « version ancienne » du *Zhushu jinian* relate que Jie aurait décider de « parer » son palais en y faisant bâtir une « terrasse de jade précieux » (*shi yao tai* 飾瑤臺).

<sup>368</sup> La « version ancienne » du *Zhushu jinian* raconte que le tyran Jie aurait fait « ériger une porte de jade » (*li yu men* 立玉門) dans son palais. Ainsi les deux graphies 玉閨 du manuscrit doivent très certainement se lire *yu men* 玉門. La graphie 閨, composée de l'élément de la « porte », *men* 門, et de celui du « jade », *yu* 玉, désigne sans doute une porte spécifiquement construite en jade, comme l'a noté Li Ling (SBZS 2002, p. 280).



桀不述其先王之道，自爲□不量其力之不足，起師以伐岷山氏，取其兩女琰琬媿 (?)<sup>369</sup>，北去其邦。墜爲丹宮，築爲璿室<sup>370</sup>，飾爲瑤臺，立爲玉門。其驕泰如是狀！

Jie ne se conformait pas à la Voie de ses prédécesseurs, lui-même se prenait [.....] Ne mesurant pas que ses forces étaient insuffisantes, il leva ses armées pour attaquer le lignage Minshan<sup>371</sup>. Il épousa deux de leurs filles, Yan et Wan<sup>372</sup> [dont il reçut les services] (?), et quitta leur pays par le nord. Il [ordonna] de recouvrir [son] palais de cinabre, d'y construire une salle ornée de jaspé, de le parer d'une terrasse en jade précieux et d'y ériger une porte en jade<sup>373</sup>. Voilà comment son orgueil et son extravagance se manifestaient !<sup>374</sup>

---

<sup>369</sup> Pour traduire le caractère *wo* 媿 dont l'interprétation est hypothétique (voir p. 356, n. 365 ci-dessus), nous nous appuyons notamment sur l'énoncé suivant qui est rapporté dans le *Shuowen jiezi* : 孟軻曰：「舜為天子，二女媿。」 « Meng Ke (Mencius) dit : “Lorsque Shun devint Fils du Ciel, il reçut les services des deux filles [de Yao].” » (SWJZ XII.2, p. 262).

<sup>370</sup> Le terme *xuan shi* 璿室, « salle ornée de jaspé », fait probablement allusion aux appartements occupés par les femmes dans le palais, comme le suggère le terme *xuan gong* 璿宮 qui signifie « gynécée ».

<sup>371</sup> Les monts Min, d'où le lignage en question tire son nom, se situent le long de la frontière qui sépare les provinces actuelles du Sichuan et du Gansu. Si ce toponyme correspond au lieu évoqué dans le manuscrit, il faut donc comprendre que le souverain Jie s'est rendu à l'ouest du pays des Xia.

<sup>372</sup> Les deux femmes sont certainement les « deux jades » évoqués dans le « Yin zhi » (voir plus haut p. 277).

<sup>373</sup> L'embellissement du palais vise manifestement à accueillir les deux femmes épousées par Jie. Dans la littérature chinoise ancienne, le goût du luxe et l'attrait pour les femmes comptent parmi les traits caractéristiques des souverains décadents.

<sup>374</sup> Pour des détails à propos des parallèles existant entre ce passage du manuscrit et les textes transmis, voir Yu Kai 2004.

湯暱（聞）之於是啓（乎）斲（慎）戒降（陞）<sup>375</sup> 馭（馭—賢）惠（德）惠而不賀（瑕）<sup>376</sup> 眘（訾）<sup>377</sup> 三十扈（夷）<sup>378</sup> 而能<sup>379</sup> 之女（如）是而不可狀（然）句（後）從而攻之（……）【39】（……）湯於是啓（乎）謹（徵）九州之帀（師）目（以）震（下？）<sup>380</sup> 四溟（海—海）之內於是啓（乎）天下之兵大起（起）於是啓（乎）羿（剿）<sup>381</sup> 宗鹿（麗—離）<sup>382</sup> 族殘（殘）羣女（安—焉）備服【41】

<sup>375</sup> Su Jianzhou a montré que la graphie initialement transcrite *sheng* 陞 par Li Ling correspond en fait à *jiang* 降 (Su Jianzhou 2003b). Ces deux graphies ont eu tendance à se confondre du fait de leur similitude. Dans le cas présent, l'environnement linguistique immédiat indique que le copiste a probablement commis une erreur en écrivant *jiang* 降 au lieu de *sheng* 陞.

<sup>376</sup> La graphie qui est transcrite 賀 ressemble à une graphie identifiée dans les manuscrits de Tsinghua, notamment le « Bao xun 保訓 », où elle est transcrite *jia* 假 et interprétée comme une forme simplifiée de *jia* 假 (QHZZ 2010, p. 59, p. 143, p. 147). Sur la base de plusieurs énoncés tirés de la littérature transmise, le spécialiste employant le pseudonyme « Fei Hu 飛虎 » sur internet, propose de lire ici *xia* 瑕 (« faute, défaut »), qui est composé du graphème *jia* 假 (son avis est mentionné dans Shan Yuchen 2016, p. 213).

<sup>377</sup> D'après Bai Yulan, la graphie 眘, qui inclut l'élément phonétique *ci* 此, est susceptible d'être lue *zi* 眘, « examiner, prendre en considération, évaluer » (Bai Yulan 2004).

<sup>378</sup> Des sources anciennes indiquent que le caractère *yi* 扈 est une forme ancienne de *yi* 夷. C'est pourquoi He Linyi choisit de transcrire la graphie du manuscrit directement au moyen de cette forme *yi* 夷 (He Linyi 2004), de même que Shan Yuchen (Shan Yuchen 2016, p. 214). Nous suivons cette interprétation de façon provisoire. Au sujet de l'utilisation de la forme *yi* 扈 pour écrire *yi* 夷, voir Bai Yulan 2017, p. 521-522.

<sup>379</sup> Qiu Dexiu et Zhang Chongli estiment, d'après l'environnement linguistique, que *neng* 能 doit ici être comprise dans le sens de *nai* 耐 « supporter, endurer », qui est l'une des acceptions de cette graphie (Qiu Dexiu 2003 et Zhang Chongli 2009).

<sup>380</sup> La lecture de cette graphie pose problème. Nous suivons la transcription de He Linyi (震) qui nous paraît être la plus correcte parmi toutes celles qui ont été suggérées. Pour expliquer le sens de la graphie, le spécialiste s'appuie sur une glose ancienne qui interprète 震 comme un synonyme de *xia* 下 « descendre » (He Linyi 2004). La validité de cette glose est cependant incertaine.

<sup>381</sup> Chen Jian a rapproché la graphie 羿 d'une forme ancienne attestée dans les inscriptions oraculaires des Shang, et servant à noter le mot désigné par le caractère *zhao* 罩 « nasse de bambou » en chinois classique. Au vu de l'environnement linguistique immédiat de la graphie 羿 dans le « Rongcheng shi », le chercheur propose de l'interpréter comme un emprunt phonétique pour *chao* 剿, « exterminer, anéantir » (Chen Jian 2009, p. 156-157). Cette graphie est par ailleurs connue dans les manuscrits de Chu, où elle signifie habituellement *dao* 到 « arriver, aller » (Chen Jian 2009). C'est en l'occurrence son sens dans le manuscrit « Chi jiu » que nous avons lu plus haut (voir plus haut p. 260, n. 52).

<sup>382</sup> Dans les textes transmis comme dans les documents exhumés, les graphies *lu* 鹿 et *li* 麗, qui partagent une origine commune, sont souvent employées l'une pour l'autre. La graphie *li* 麗 est interchangeable avec *li* 離, dont elle est très proche phonétiquement (Fan Changxi 2007). Cet usage est relativement courant, nous l'avons d'ailleurs rencontré dans les manuscrits « Yin gao » et « Tang qiu » (voir plus haut, p. 292 et p. 334).

湯聞之。於是乎慎戒陞賢，德惠而不瑕。訾三十夷<sup>383</sup>而能之，如是而不可。然後從<sup>384</sup>而攻之。(.....)<sup>385</sup>湯於是乎徵九州之師，以下(?)四海之內。於是乎天下之兵大起。於是乎剿宗、離族，殘群焉服。

Tang apprit cela. Alors il se montra prudent et promut des sages, fut vertueux et bienfaisant sans faillir. Il examina [les avis de] trente compagnons et patienta ; ce fut ainsi jusqu'à ce qu'il ne pût plus se contenir. Alors seulement il se mit à la poursuite de [Jie] pour l'attaquer. (.....) Tang passa alors en revue les armées des neuf provinces, afin de [conquérir] (?) ce qui se trouve entre les quatre mers. Alors les soldats du monde entier se levèrent en masse. Alors ils exterminèrent la famille [de Jie] et dispersèrent son clan, [tandis que] ses proches qui avaient survécu se soumirent.

---

<sup>383</sup> Le caractère *yi* 夷 possède de nombreux sens, dont l'un est « compagnon », comme en témoigne l'énoncé suivant qui est tiré du chapitre « Quli shang 曲禮上 » du *Liji* : 凡為人子之禮，冬溫而夏清，昏定而晨省，在醜、夷不爭。 « Pour tous les fils de famille, la règle est de chauffer le lit de leurs parents en hiver, de le rafraîchir en été, de disposer la literie le soir, de saluer leurs parents le matin, et d'éviter les querelles avec leurs compagnons et leurs égaux. » (*Liji* 1A.33, p. 16 ; trad. Couvreur).

<sup>384</sup> Comme l'a observé Sun Feiyan, la graphie *cong* 從 signifie vraisemblablement « poursuivre, pourchasser » dans ce contexte. Le spécialiste soutient son interprétation au moyen de plusieurs énoncés provenant des textes transmis (Sun Feiyan 2010).

<sup>385</sup> Le passage omis ici, qui comprend la fin de la fiche n°39, la fiche n°40 et le début de la fiche n°41, offre une description de l'assaut de Tang lancé contre Jie. Voir SBZS 2002, p. 280-282, et Chen Jian 2003 (2004).

𡗗 (堂—當) 是𡗗 (時) 𡗗 (強) 溺 (弱) 不綸 (紉/給—辭) 湯 (讓) <sup>386</sup> 衆  
 寡 (寡) 不聖 (聽) 訟 (容) <sup>387</sup> 天墜 (地) 四𡗗 (時) 之事不攸 (修) 湯乃  
 尊 (博) <sup>388</sup> 爲正 (征) 𡗗 (籍) <sup>389</sup> 𡗗 (以) 正 (征) 闢 (關) 埗 (市) 民乃宜  
 肩 (怨) 𡗗 (虐) 疾𡗗 (始) 生於是【36】𡗗 (乎) 又 (有) 諗 (暗) 𡗗 (跛)  
 𡗗 (眇) 𡗗 (癯) 𡗗 (□?) 𡗗 (儻) <sup>390</sup> 𡗗 (始) 𡗗 (起)

<sup>386</sup> Alors que Li Ling propose la lecture *ci yang* 辭揚 pour les deux graphies 綸湯 (SBZS 2002, p. 278), Dong Shan et Li Guangji pensent qu'il faut lire *ci rang* 辭讓, qui est un syntagme bien connu de la littérature transmise (Dong Shan 2008 et Li Guangji 2008).

<sup>387</sup> La majorité des spécialistes lisent ici *ting song* 聽訟, « écouter les litiges ». Cependant, dans ce contexte qui évoque l'absence de respect mutuel entre les groupes opposés au sein de la société, nous préférons lire *ting rong* 聽容 « accepter et tolérer », à la suite de Li Guangji (Li Guangji 2008). Nous rappelons par ailleurs que la graphie *song* 訟 figure au dos de la fiche n°53 du manuscrit, où elle est justement lue *rong* 容. En outre, le syntagme *ting rong* 聽容 est composé de deux verbes, tout comme *ci rang* 辭讓 dans l'énoncé précédent. Les deux propositions du début de la fiche n°36 (*qiang ruo bu ci rang, zhong gua bu ting rong* 強弱不辭讓, 眾寡不聽容) seraient donc strictement parallèles.

<sup>388</sup> La graphie *fu* 尊 apparaît assez souvent dans les manuscrits de Chu, où elle est notamment interchangeable avec les graphies *fu* 輔, *bo* 溥 ou encore *bo* 博, qui sont toutes liées sur le plan étymologique. Ces différentes lectures ont été proposées pour cet énoncé du « Rongcheng shi ». Notre préférence se dirige vers le caractère *bo* 博 (« élargir, étendre »), dont le sens convient mieux dans le contexte de ce passage. Voir Chen Jian 2003 (2004).

<sup>389</sup> Li Ling interprète les deux graphies 正𡗗 comme équivalentes à *zheng ji* 征籍 « lever des impôts ». La graphie 𡗗 apparaît dans une inscription sur un vase en bronze de la tombe du roi de Zhongshan, où elle est lue *ji* 籍 (SBZS 2002, p. 278).

<sup>390</sup> Li Ling remarque que les sept handicaps énumérés dans ce passage font écho à une série similaire mentionnée sur les fiches n°2 et n°3 du même manuscrit (SBZS 2002, p. 279). Deux des sept graphies désignant ces handicaps sont difficiles à identifier. La forme 𡗗 tout d'abord, est transcrite comme telle par Li Ling, qui la considère comme une possible erreur de la part du scribe ; ce qui nous paraît peu probable au regard de son tracé très singulier. Nous suivons l'hypothèse de Liu Zhao, qui propose d'y voir la forme originelle du caractère *miao* 眇, qui signifie « borgne ». La graphie 𡗗, de type idéogrammatique (*huiyi* 會意), représenterait un œil (*mu* 目) dont une partie serait éclairée et l'autre obscurcie. Liu Zhao signale aussi que le caractère *miao* 眇 « borgne », qui n'existe pas dans les écritures pré-impériales, apparaît souvent dans les textes transmis, au sein d'énumérations semblables à celle du « Rongcheng shi » (Liu Zhao 2003b). La seconde graphie problématique est transcrite 𡗗 (soit les éléments *mou* 某 et *kou* 口) et lue *fu* 疒 par Su Jianzhou (Su Jianzhou 2003a). Cette lecture *fu* 疒 « bossu » ne nous semble pas convaincante, d'autant plus qu'elle serait redondante avec la graphie qui suit (*lou* 儻 « bossu »). Nous n'avons pas de lecture à proposer dans le cas présent.

當是時，強弱不辭讓，衆寡不聽容，天地四時之事不修。湯乃博爲征籍，以征關市。民乃宜怨，虐疾始生。於是乎有喑、聾、跛、眇、癯、□、僂始起。

À ce moment-là, les forts ne cédaient pas en faveur des faibles, les grands n'écoutaient pas les petits, les affaires du Ciel, de la Terre et des quatre saisons n'étaient pas réglées. Tang élargit donc les registres des taxes, afin d'imposer les passes et les marchés. Le peuple en éprouva un ressentiment légitime et des épidémies surgirent. Alors les muets, les sourds, les estropiés, les borgnes, les goitreux, les [...], et les bossus se soulevèrent.

湯乃恭（謀）戒求毆（馭一賢）乃立泗（伊）尹<sup>391</sup> 𠄎（以）爲着（差一佐）泗  
 （伊）尹既巳（已）受命乃執（戢）<sup>392</sup>兵欽（禁）癘（暴）<sup>393</sup> 𦉳（永）<sup>394</sup> 𦉳（得）于民  
 述（遂）迷（弭）天<sup>395</sup> 【37】（下？） 𠄎 惻（賊）逃（盜），夫是𠄎（以）𦉳（得）  
 衆而王天下 【42】

<sup>391</sup> Au sujet des graphies utilisées dans ce manuscrit pour écrire le nom de Yi Yin, voir plus haut, p. 354-355.

<sup>392</sup> De nombreux spécialistes ont été convaincus par l'interprétation de Sun Feiyan, qui propose de lire *zhi* 執 comme un emprunt phonétique pour *ji* 戢 « recueillir [des armes], cacher [des armes] ». Les deux caractères sont en effet très proches sur le plan phonétique, tandis que l'expression *ji bing* 戢兵 est connue dans les textes transmis (Sun Feiyan 2009).

<sup>393</sup> Rapportant une hypothèse attribuée à Dong Shan, Chen Jian estime que la graphie *qin* 欽 est un emprunt pour *jin* 禁. L'utilisation de *qin* 欽 pour noter *jin* 禁 est attestée dans les manuscrits de Chu (voir Chen Jian 2003 (2004), ainsi que *Jianbo gushu tongjiazi daxi*, p. 1388). La graphie suivante, composée des éléments *ne* 𠄎 et *bao* 暴, et interprétée comme une variante de *bao* 暴, apparaît dans le manuscrit « Yin zhi » (voir plus haut, p. 272). Au reste, Sun Feiyan souligne que les syntagmes *jin bao* 禁暴 et *ji bing* 戢兵 sont parfois employés conjointement dans les textes transmis (Sun Feiyan 2009).

<sup>394</sup> Nous suivons ici l'interprétation de Sun Feiyan, qui considère que la graphie *yang* 𦉳 est équivalente à *yong* 永 (Sun Feiyan 2009, voir aussi *Jianbo gushu tongjiazi daxi*, p. 1040).

<sup>395</sup> Li Ling lit les trois graphies qui précèdent de la manière suivante : *shu* (*sui*) *mi* *er* 述(遂)迷而 (SBZS 2002, p. 279). Nous suivons son avis pour la graphie *shu* 述, qui est ici lue *sui* 遂. Pour la seconde graphie, nous adoptons l'hypothèse de Chen Jian, qui considère que la graphie *mi* 迷 est un emprunt phonétique pour *mi* 弭, qui signifierait ici « pacifier ». Quant à la graphie qui est transcrite *er* 而 par Li Ling, il s'agit en fait de *tian* 天. Comme l'a montré Chen Jian, les deux graphies *er* 而 et *tian* 天 sont largement employées dans le « Rongcheng shi », et bien qu'elles puissent se confondre dans l'écriture de Chu, elles sont bien distinguées dans ce manuscrit (Chen Jian 2008). D'autre part, si la fiche n°37 se situe bien avant la fiche n°42 (dont la partie supérieure est endommagée), on peut supposer que la première graphie de cette dernière fiche était *xia* 下, ce qui permettrait de reconstruire l'expression *Tian xia* 天下 « sous le Ciel ».

湯乃謀戒求賢，乃立伊尹以為佐。伊尹既已受命，乃戢兵欽禁暴，永得於民，遂弭天〔下?〕 賊盜。夫是以得衆而王天下。

Tang s'avisa alors de se montrer prudent et fit appel à des sages. Il établit alors Yi Yin comme conseiller. Une fois que Yi Yin eut reçu ses ordres, il confisqua aussitôt les armes, interdit la violence et obtint [le soutien] perpétuel du peuple. Ensuite, il pacifia [le monde ?] [.....] les brigands et les voleurs. C'est ainsi que [Tang] obtint [le soutien] des hommes et régna dans le monde.

### 3. Interprétation des spécialistes

La reconstitution du passage traduit ci-dessus a été particulièrement discutée par les spécialistes. Le cœur du problème concerne la position des fiches n°36 et n°37, qui sont justement celles évoquant Yi Yin. Bien que tous les spécialistes s'accordent sur le fait que ces deux fiches ont trait à l'histoire de la dynastie Shang, les avis sont partagés quant à leur position précise dans le manuscrit. Chen Jian, au lieu de les placer entre les fiches n°35 et n°38 comme l'avait initialement fait Li Ling, estime que celles-ci doivent se situer à la fin du passage relatif au prince Tang, soit entre les fiches n°41 et n°42<sup>396</sup>. Nous avons choisi de suivre l'arrangement de Chen Jian, qui nous paraît plus convaincant. Le texte inscrit sur les fiches n°36 et n°37 dépeint une situation sociale peu harmonieuse au lendemain de la conquête des Xia. Tang instaure alors des mesures qui lui valent le mécontentement de la population. Après avoir pris conscience de son erreur, il décide de désigner comme « conseiller » (*zuo* 佐) Yi Yin, qui se charge de rétablir la concorde.

Dans la reconstitution de Li Ling, cet épisode se déroule avant la chute du tyran des Xia. Le principal argument des spécialistes qui adhèrent à cette hypothèse est que Yi Yin était déjà le conseiller de Tang avant la conquête, comme en témoignent les textes transmis ainsi que les manuscrits « Yin zhi » et « Tang qiu » en l'occurrence. Or, selon nous, le fait que Yi Yin soit nommé en tant que *zuo* 佐 ne signifie pas nécessairement qu'il n'était pas déjà au service de Tang avant la chute des Xia. En outre, les mesures prises par Tang dans le passage, telles que l'augmentation des taxes, relèvent davantage des prérogatives d'un roi que de celles d'un prince. Les Xia avaient certainement déjà été renversés à ce moment-là. Enfin, comme l'a observé Yuri Pines, cette description des mauvais débuts de Tang en tant que souverain, est parallèle au passage relatif à Shun dans le « Rongcheng shi » : face aux difficultés qu'il rencontre pour gouverner, Shun sollicite l'aide des sages et parvient ainsi à établir l'ordre dans le pays<sup>397</sup>.

Après sa publication en 2002, le « Rongcheng shi » a immédiatement attiré l'attention des chercheurs. De fait, il s'agissait alors du premier long récit à caractère historique à avoir été

<sup>396</sup> Toutefois, Chen Jian reconnaît à juste titre que l'arrangement de Li Ling ainsi que le sien, laissent chacun des zones d'incertitude qui n'ont pas encore pu trouver d'éclairage satisfaisant. Voir Chen Jian 2003 (2008). En effet, chaque proposition présente des avantages et des inconvénients, aussi bien pour ce qui relève de la cohérence du récit (l'unité textuelle) que pour ce qui concerne la reconstitution du manuscrit (l'unité codicologique).

<sup>397</sup> Pines 2010, p. 520-521.



retrouvé parmi les manuscrits littéraires des Royaumes combattants. Depuis lors, d'autres écrits assez similaires ont été découverts. On pensera aux quelques textes historiques de la collection de Tsinghua, plus particulièrement le « Xinian 繫年 », qui prend la forme d'une chronique avec pour point de départ l'établissement de la dynastie Zhou<sup>398</sup>.

L'une des spécificités du « Rongcheng shi » est de s'intéresser aux temps les plus reculés de l'histoire chinoise. De ce point de vue, il s'agit d'un écrit tout à fait notable au sein du corpus littéraire chinois. Le récit commence avec l'évocation d'un âge d'or qui remonte à l'époque du souverain légendaire Rongcheng shi et de ses nombreux successeurs. Viennent ensuite les souverains Yao 堯, Shun 舜, et enfin Yu 禹, le fondateur de la dynastie Xia. Les règnes de ces sages souverains sont décrits l'un à la suite de l'autre. Le récit se poursuit avec la chute de la dynastie Xia et l'avènement des Shang qui, après une trentaine de générations, sont renversés à leur tour par les Zhou<sup>399</sup>.

Un autre aspect notable du manuscrit est le parti pris de ses auteurs, dont la vision philosophique est assumée. Selon eux, l'évolution historique est synonyme de décadence progressive, aussi bien sur le plan politique et social, que sur le plan moral. La cause principale de ce déclin est l'abandon, après le règne de Yu, du principe de la cession du trône en faveur d'un sage quelle que soit son ascendance. Lorsque la transmission du trône se fonde sur le mérite et non sur l'hérédité, le pays est bien gouverné, chacun est employé à la place qui lui convient, et la société prospère dans son ensemble. Pour les auteurs du « Rongcheng shi », le temps des Xia, des Shang et des Zhou est marqué par une période faste au début de chaque dynastie, chacune ayant été fondée par des hommes valeureux qui ont obtenu l'adhésion de la population grâce à leur vertu charismatique et à leurs brillants conseillers.

À travers le récit de l'histoire des temps passés, les auteurs du « Rongcheng shi » affirment implicitement la supériorité du principe de la transmission du pouvoir sur la base du mérite individuel. La succession au trône par voie héréditaire n'est qu'un pis-aller qui annonce nécessairement un déclin futur. Ceci révèle une position idéologique relativement peu représentée dans la littérature transmise<sup>400</sup>, mais que l'on retrouve en revanche dans d'autres manuscrits littéraires des Royaumes combattants. Les auteurs du « Tang Yu zhi dao 唐虞之道 » (corpus de Guodian) et du « Zigao 子羔 » (collection du musée de Shanghai) en

---

<sup>398</sup> QHZJ 2011. Voir plus haut p. 67.

<sup>399</sup> Pour un résumé des différentes parties du manuscrit, voir SBZS 2002, p. 249, et Allan 2015a, p. 185-186.

<sup>400</sup> Pines parle ainsi de la dimension « subversive » de ce manuscrit (Pines 2010, p. 504).

particulier, soutiennent aussi de façon relativement explicite le principe de l'abdication en faveur du sage<sup>401</sup>.

En ce qui concerne la datation du « Rongcheng shi », étant donné que les idées qui y sont exprimées s'inscrivent dans le contexte historique du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, sa composition remonte vraisemblablement à cette époque. Ce récit aurait donc été rédigé peu de temps avant la mise en terre du manuscrit, si l'on suit la datation approximative communément admise pour les écrits du musée de Shanghai qui proviennent, rappelons-le, de fouilles illégales.

Qu'on le considère comme un texte précurseur des « Annales » (*ben ji* 本紀) du *Shiji* de Sima Qian<sup>402</sup>, ou plutôt comme un écrit philosophique inspiré de références historiques variées<sup>403</sup>, le « Rongcheng shi » représente indéniablement une œuvre à la fois riche et originale, qui a donné lieu à de nombreuses études<sup>404</sup>. De surcroît, il convient de souligner la singularité du « Rongcheng shi » vis-à-vis des cinq manuscrits dont Yi Yin est le protagoniste dans la collection de Tsinghua. Alors que les autres écrits prennent la forme de dialogues (« Yin zhi », « Yin gao », « Chi men ») ou de récits entrecoupés de dialogues (« Chi jiu », « Tang qiu »), le « Rongcheng shi » constitue un récit dans son intégralité. La succession des événements y est notamment mise en valeur au moyen de mots de liaison tels que *yushi* 於是 et *nai* 乃, qui suggèrent par ailleurs que ce texte était peut-être destiné à être récité.

Les cinq manuscrits consacrés à Yi Yin et les deux passages de manuscrits qui l'évoquent offrent un aperçu des différentes adaptations dont la légende de Yi Yin a fait l'objet au sein des cercles érudits des Royaumes combattants. Dès la première lecture, l'aspect le plus saillant de ces quelques écrits est leur diversité de forme et de contenu, qui ressort tout particulièrement dans le portrait du personnage de Yi Yin. Nous proposons donc, dans la troisième partie de notre étude, d'examiner les multiples visages que les auteurs des manuscrits ont prêtés à Yi Yin. Nous pourrions ainsi mettre en évidence les points de convergence et divergence entre ces écrits inédits et les textes transmis, et mieux appréhender le développement et la signification de la légende qui s'est construite autour de cette figure de la haute antiquité chinoise.

<sup>401</sup> À propos de ces manuscrits et du thème de la cession du trône chez les penseurs du 4<sup>ème</sup> siècle, voir notamment Pines 2005a et 2005b, ainsi qu'Allan 2015a.

<sup>402</sup> Pines 2010, p. 527.

<sup>403</sup> Allan 2015a, p. 182.

<sup>404</sup> Pour des synthèses récentes au sujet de ce manuscrit, voir Sun Feiyan 2014 et Shan Yuchen 2016.

---

**TROISIÈME PARTIE.**  
**LE PORTRAIT MULTIFORME DE YI YIN**  
**DANS LES MANUSCRITS DU 4<sup>ÈME</sup> SIÈCLE AVANT NOTRE ÈRE**

---

Les sept manuscrits littéraires qui mettent en scène Yi Yin nous amènent à jeter un regard nouveau sur la formation de la légende attachée à ce personnage, bien que dans l'ensemble, le témoignage des textes exhumés ne contredise pas de façon radicale celui des textes transmis<sup>1</sup>. Plusieurs éléments de la légende, déjà connus à travers la littérature transmise, se retrouvent en effet dans les manuscrits. Yi Yin y endosse tantôt un rôle d'espion en mission au pays des Xia, tantôt un rôle de cuisinier au service du prince Tang. Mais quelle que soit la fonction qui lui est attribuée, il apparaît en tous les cas comme le personnage sans qui la fondation de la dynastie Shang n'aurait pu aboutir. Ceci étant, du fait que ces manuscrits sont sans équivalent dans la littérature transmise et que cinq d'entre eux relèvent intégralement d'une tradition textuelle associée à Yi Yin qui n'a pas survécu au-delà de l'époque des Han, il convient d'en analyser le contenu en détail.

Dans notre chapitre dédié à la construction de la figure de Yi Yin, nous avons dégagé quatre grands thèmes qui forment une sorte de noyau fondamental de la légende dans les sources transmises et qui se sont développés successivement au cours du temps. Le thème de la bipartition du pouvoir remonterait ainsi à la période des Zhou occidentaux, celui du dévouement du ministre probablement à celle des Printemps et Automnes, celui de la promotion des sages au début des Royaumes combattants, et en dernier lieu, celui de la prédestination a vraisemblablement été élaboré quelques temps avant la fondation impériale.

Si l'on applique cette analyse de la légende à notre corpus de manuscrits, on s'aperçoit que le thème de la bipartition du pouvoir y prédomine largement, tandis que celui de la promotion des sages y apparaît en filigrane. Le thème du dévouement du ministre qui est illustré dans la littérature transmise par l'épisode de la régence de Yi Yin, et celui de la prédestination qui est figuré par la naissance miraculeuse du personnage, sont, quant à eux, absents des manuscrits<sup>2</sup>. Au demeurant, ces écrits témoignent en revanche de thèmes qui sont inconnus de la littérature transmise. On pensera par exemple à la possession du *xiaochen* 小臣 dans le « Chi jiu zhi ji Tang zhi wu » ou encore aux enseignements relatifs à la *culture de soi*<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Comme l'ont déjà souligné les spécialistes du domaine, les témoignages des manuscrits de l'époque pré-impériale s'accordent globalement avec les textes transmis. De ce fait, l'hypothèse selon laquelle des lettrés des Han, notamment Liu Xiang 劉向, auraient considérablement modifié (voire totalement réécrit) les écrits pré-impériaux qu'ils s'occupèrent de recueillir et d'éditer, doit être réfutée (Pines 2009, p. 6).

<sup>2</sup> Sur ce point, nous ne partageons donc pas l'avis de Cao Feng, qui estime que toutes les caractéristiques associées au personnage de Yi Yin dans la littérature transmise se retrouvent dans les manuscrits (Cao Feng 2018b, p. 47).

<sup>3</sup> Par « culture de soi », nous entendons ici toutes sortes d'idées et de pratiques dont le but est « de former et de développer l'individu à travers des exercices éthiques et spirituels » (Despeux, *in* Lagerwey (dir.) 2008, p. 242). Jusqu'à présent, ce thème a été relativement peu étudié dans le cadre de la philosophie des Royaumes combattants, en raison d'un certain manque de témoignages textuels à ce propos (Graziani, *in* Lagerwey et

dispensés par Yi Yin dans le « Tang zai Chi men », où le *xiaochen* fait office d'instructeur du prince. Le tableau suivant résume les différents visages prêtés à Yi Yin dans la légende, et leurs occurrences dans les manuscrits :

	Ministre-fondateur	Régent	Un sage promu	Un homme prédestiné	Yi Yin possédé	Le maître du prince
« Chi jiu »					X	
« Yin zhi »	X					
« Yin gao »	X					
« Chi men »						X
« Tang qiu »	X		X			X
« Liang chen »						X
« Rongcheng shi »	X					

Tableau 50 : Les visages prêtés à Yi Yin dans les manuscrits

Par conséquent, la relation des manuscrits aux textes transmis est caractérisée à la fois par la ressemblance et la dissemblance. D'une part, les nombreuses analogies entre les uns et les autres reflètent vraisemblablement des tendances et des thèmes dominants dans la littérature pré-impériale<sup>4</sup>. Nous pouvons, en effet, raisonnablement supposer que les motifs les plus récurrents dans les textes transmis et les manuscrits devaient compter parmi les plus en vogue au sein des cercles lettrés des 4<sup>ème</sup> et 3<sup>ème</sup> siècles avant notre ère. D'autre part, même si les manuscrits s'inscrivent dans une tradition commune à celle de la littérature que nous héritons de l'époque des Han, les écrits exhumés et transmis présentent des différences assez sensibles, tant sur le plan formel que sur celui du contenu. Pour mieux appréhender la relation entre les deux types d'écrits, nous tracerons un parallèle avec les observations faites lors de notre synthèse sur les écritures des Royaumes combattants. Ainsi, de même que l'écriture de Chu et celle des autres pays à l'exception de Qin, constituent des ramifications sans postérité au sein de l'arbre généalogique scripturaire chinois, les textes exhumés dans l'ancien pays de

---

Kalinowski (éd.) 2009, p. 460). L'un des objectifs de cette section consiste justement à montrer qu'une partie des enseignements attribués à Yi Yin ressortit à ce qu'on peut nommer l'art de la culture de soi au cours des siècles qui précédèrent la fondation impériale.

<sup>4</sup> À cet égard, nous avons noté dans le premier chapitre de notre étude, que la forte représentation de textes comme le *Yijing* ou le « Ziyi » dans les corpus de manuscrits littéraires, témoigne certainement de l'importance dont ces écrits étaient alors revêtus.

---

Chu qui n'ont pas été transmis par les lettrés des Han, appartiennent à des branches sans descendance de la tradition littéraire pré-impériale.

L'objectif de ce dernier volet de l'étude sera d'examiner les manuscrits circonscrits et de les comparer aux témoignages des textes transmis, afin d'approfondir notre compréhension de l'élaboration de la légende de Yi Yin à l'époque des Royaumes combattants. Nous constaterons alors la variété des adaptations de cette légende, en particulier le caractère multiforme de la figure de Yi Yin d'un récit à l'autre. Les questions suivantes guideront notre analyse. Que représente Yi Yin dans les manuscrits ? Comment ces écrits inédits éclairent-ils la construction de la légende durant les Royaumes combattants ? Quelles conceptions philosophiques s'expriment à travers les différentes réécritures de ce récit ?

Pour répondre à ces questions, nous emprunterons trois axes qui correspondent à trois thèmes majeurs dans les manuscrits. En premier lieu, le contexte du changement dynastique qui a amené les Shang à remplacer les Xia est prépondérant dans ces écrits. En effet, à l'exclusion du « Chi men » qui se distingue par l'absence d'indice temporel permettant de le situer au sein de la chronologie de la légende, tous les autres manuscrits relatent des épisodes qui se déroulent quelques temps avant, ou sinon peu de temps après, l'établissement des Shang. En second lieu, Yi Yin est aussi un expert dans l'art culinaire, à travers lequel il véhicule sa connaissance de l'art politique au prince. En dernier lieu, il apparaît comme un expert dans la culture de soi. Ainsi, Yi Yin est non seulement le conseiller du prince, mais aussi son instructeur.

Cette dernière partie de notre étude se divisera en trois chapitres. Dans un premier temps, nous analyserons comment la légende de Yi Yin a été employée comme instrument d'édification politique, afin d'expliquer – plutôt, de justifier – le renversement des Xia et l'instauration d'un nouveau pouvoir. Puis nous observerons comment la légende a servi des fins d'édification morale et spirituelle, Yi Yin apparaissant alors comme le maître de Tang. Le second chapitre de la partie examinera comment le conseiller se sert de son art culinaire pour instruire le prince. Dans un dernier chapitre, nous verrons comment Yi Yin guide le prince Tang vers la voie du perfectionnement individuel. Puis en parallèle, nous observerons le phénomène de dissonance propre au « Chi jiu », qui ne fait pas écho aux grands thèmes mis en relief dans les autres manuscrits.

---

## CHAPITRE V :

### YI YIN, PILIER DU CHANGEMENT DYNASTIQUE

D'après l'historiographie chinoise traditionnelle, la dynastie Xia, établie par Yu le Grand (Da Yu 大禹) vers la fin du troisième millénaire avant notre ère, fut la première des « Trois dynasties » (*san dai* 三代) de l'ère pré-impériale. C'est sous cette dynastie, au lendemain de la mort de son fondateur, que fut instauré le principe de la transmission du trône par voie héréditaire. Après plusieurs siècles de règne, aux alentours de l'an 1600 avant notre ère, les Shang renversèrent les Xia<sup>1</sup>. Le transfert du pouvoir des Xia aux Shang est considéré par l'historiographie traditionnelle comme le premier changement dynastique dans l'histoire chinoise, inaugurant par ailleurs une longue série d'épisodes analogues, lors desquels la famille régnante se voit destituée du pouvoir au profit d'une autre, après une période de luttes longues et violentes<sup>2</sup>.

Les manuscrits du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère qui forment notre corpus offrent, à l'instar des textes transmis, des témoignages en rapport avec cet épisode crucial dans la mémoire historique et culturelle chinoise. De fait, le remplacement des Xia par les Shang est présenté comme la première rupture dans le système de la transmission héréditaire du pouvoir. Il fallait donc justifier ce renversement. Ceci était d'autant plus nécessaire que du point de vue traditionnel, le bien-fondé de la dévolution du pouvoir repose essentiellement sur la notion de « succession correcte », *zhengtong* 正統, terme correspondant à celui de « légitimité » en français<sup>3</sup>. Toutefois, alors que la notion de « légitimité » est attachée à celle de « loi » – que

---

<sup>1</sup> En l'absence de témoignages écrits antérieurs à la période Shang, la question de l'existence de la dynastie Xia fait toujours l'objet de débats chez les historiens et les archéologues. Les dates officiellement admises aujourd'hui en Chine, 2070-1600 av. n. è., sont celles déterminées par les chercheurs du « Projet de chronologie Xia Shang Zhou » ou « Xia Shang Zhou duandai gongcheng 夏商周斷代工程 ». Voir *Xia Shang Zhou duandai gongcheng 1996-2000 nian jieduan chengguo baogao*, p. 86-88. En Occident, David Pankenier s'est appuyé sur une chronologie reconstituée à partir du *Guben Zhushu jinian* 古本竹書紀年 pour proposer une datation légèrement plus tardive, à savoir 1989-1558 av. n. è. (Pankenier 1983-1985). Sur cette question, voir Lee Yun Kuen 2002, ainsi que Li Liu 2004, p. 226-236.

<sup>2</sup> L'historiographie chinoise traditionnelle étant fondée sur la succession des dynasties, les changements dynastiques servaient de points de repère temporels pour les lettrés impériaux et le sont encore dans une certaine mesure pour les historiens actuels.

<sup>3</sup> Vandermeersch 1983, p. 12. Comme l'a souligné Damien Chaussende, même si le terme *zhengtong* 正統 n'est visiblement apparu qu'au début de la période des Han postérieurs (25-220 de n. è.), il renvoie à une

celle-ci soit de nature divine ou civile<sup>4</sup> –, la notion de *zhengtong* 正統 se réfère plus spécifiquement à l'idée de *conformité* de la succession au trône.

Cette notion de « conformité » est étroitement liée à la théorie du « Mandat céleste » (*tian ming* 天命), qui a vraisemblablement pris forme à l'époque des premiers souverains de la dynastie Zhou, à l'occasion de leur conquête des Shang. Selon cette théorie, le Ciel (*Tian* 天), instance suprême douée de volonté propre, octroie à un prince sage et vertueux la mission d'exercer son autorité sur les hommes. Les descendants de ce souverain héritent à leur tour de ce Mandat, mais à la seule condition qu'ils s'en montrent dignes. Dans le cas contraire, le Ciel retire son Mandat pour le remettre à un autre prince capable d'honorer la mission qui lui est solennellement confiée<sup>5</sup>.

Dans le présent chapitre, nous proposons d'étudier le récit de la fondation de la dynastie Shang, sur la base de notre corpus de manuscrits et avec l'appui des textes transmis ainsi que des autres manuscrits littéraires. Ce récit est inséparable de la figure de Yi Yin, qui aurait joué un rôle primordial dans le renversement des Xia et l'établissement des Shang, au même titre, si ce n'est plus encore, que le prince Tang lui-même. La lecture des manuscrits que nous avons sélectionnés nous conduit à poser deux questions : comment le renversement du souverain de la lignée héréditaire des Xia se justifie-t-il ? Quel est le rôle de Yi Yin dans cet événement ?

Pour y répondre, nous retiendrons deux thèmes qui associent de près le conseiller au transfert du pouvoir des Xia aux Shang. D'une part, Yi Yin est le héraut du changement dynastique : il est « celui qui annonce la venue de quelqu'un ou de quelque chose, ou qui en chante les louanges »<sup>6</sup>. Il est le messager qui confirme que les conditions propices au renversement des Xia sont réunies. D'autre part, la relation privilégiée entre Yi Yin et Tang conditionne en bonne partie la réussite de la conquête. L'épisode du changement dynastique met ainsi en valeur un modèle de gouvernement dans lequel le ministre apparaît comme l'*alter ego* du prince.

Nous explorerons ces deux thèmes en nous appuyant principalement sur les manuscrits « Yin zhi », « Yin gao », « Tang qiu » et « Rongcheng shi ». Nous discuterons aussi du récit

---

conception bien plus ancienne (Chaussende 2010, p. 29-30).

<sup>4</sup> L'adjectif « légitime » provient du latin *legitimus*, qui signifie « établi par la loi » « conforme aux règles, régulier » (*Trésor de la Langue Française*). Dans le langage courant, le terme « légitime » est souvent employé dans le sens de ce « qui est conforme à l'équité ; qui est fondé sur le droit naturel, la morale, la loi divine », « qui est dicté, justifié, explicable par le bon droit, le bon sens, la raison » (*Trésor de la Langue Française*).

<sup>5</sup> Sur la théorie du Mandat céleste, voir Vandermeersch 1983, p. 12-14, ainsi que Shaughnessy, in Loewe et Shaughnessy (éd.) 1999, p. 314-315.

<sup>6</sup> *Trésor de la Langue Française*.



du « Chi jiu », qui se déroule durant la période de transition entre les Xia et les Shang, mais qui témoigne d'un traitement très spécifique de la légende. Par conséquent, même si ce manuscrit se trouvait très certainement en tête d'une claie de fiches de bambou qui incluait également le « Yin zhi » et le « Yin gao »<sup>7</sup>, il convient de l'envisager à part, tout au moins dans le cadre de la présente étude.

## I. Les conditions préalables au renversement des Xia

Le changement dynastique constitue une rupture dans l'ordre établi, qui implique le plus souvent une dimension brutale voire violente, et qui nécessite de ce fait d'être légitimée. Les auteurs des manuscrits relatifs à Yi Yin mettent en exergue plusieurs arguments qui soutiennent le renversement des Xia, à savoir l'existence d'un lien entre ces derniers et Yi Yin, ainsi que la déchéance morale du souverain de cette dynastie. Pour comprendre la teneur de ces arguments, nous partirons du témoignage des manuscrits, que nous confronterons ensuite à celui des textes transmis.

### A. Yi Yin, les Xia et les Shang

#### 1. Le séjour de Yi Yin au pays des Xia

De nombreux textes pré-impériaux, transmis ou exhumés, évoquent une relation particulière entre Yi Yin et les Xia. La nature de cette relation varie cependant d'un texte à l'autre. Le récit du manuscrit « Yin zhi » commence par une scène qui marque d'emblée la centralité de Yi Yin. Celui-ci se rend en pleine nuit à Bo 亳, ville où Tang s'est installé avant de prendre le pouvoir et qui deviendra la capitale des Shang.

Le syntagme *zi Xia* 自夏 employé dans le « Yin zhi » pour signifier que Yi Yin se trouvait chez les Xia avant de partir à la rencontre de Tang<sup>8</sup>, est assez ambigu. Il peut en effet être interprété de deux manières : soit Yi Yin *vient* du pays des Xia où il était avant de rejoindre Tang pour la première fois, soit il *revient* auprès de celui-ci après avoir passé

---

<sup>7</sup> Voir plus haut, p. 243-246.

<sup>8</sup> Voir plus haut, p. 274-275 (« Yin zhi » J1).

quelque temps au pays des Xia. Étant donné que le prince ne semble pas surpris par l'arrivée de Yi Yin et en attend de « bonnes nouvelles » (*ji zhi* 吉志), la seconde possibilité semble plus probable.

Autre point notable, la scène se déroule durant la nuit, laissant supposer que Yi Yin souhaite s'entretenir en secret avec Tang, ou sinon qu'il s'est enfui du pays des Xia. Quoiqu'il en soit, le fait que Yi Yin et le prince se rejoignent en pleine nuit implique une certaine proximité entre les deux personnages. De toute évidence, Yi Yin apparaît comme un homme qui a acquis la confiance de Tang et dont le séjour chez les Xia avait un objectif bien déterminé. Mais le but de la mission de Yi Yin et les circonstances exactes de sa visite dans ce pays ne sont pas explicitées dans le texte manuscrit.

Pour éclairer le récit, il convient de se référer aux textes transmis qui font allusion à cet épisode de la légende. La « version moderne » des *Annales de bambou* (*Jinben Zhushu jinian* 今本竹書紀年)<sup>9</sup> procure des éléments significatifs dans la section « Di Gui 帝癸 », dont le titre correspond au nom posthume de Jie 桀, le dernier souverain des Xia. Le texte énumère quelques activités de Tang, ici appelé par son nom personnel Lü 履, durant le règne de Jie :

十五年，商侯履遷于亳。

十七年，商使伊尹來朝。

二十年，伊尹歸于商，及汝鳩、汝方，會于北門。

La 15<sup>e</sup> année, Lü, prince de Shang, transporta sa résidence à Bo.

La 17<sup>e</sup> année, les Shang ordonnèrent à Yi Yin de se rendre à la cour.

La 20<sup>e</sup> année, Yi Yin revint [au pays des] Shang. Il se concerta avec Ru Jiu et Ru Fang, qui se réunirent avec lui à la porte du Nord.<sup>10</sup>

On remarque ici des points communs avec le récit du « Yin zhi », notamment le nom de la ville (Bo 亳) où résidait Tang avant la conquête, ainsi que la présence de Yi Yin à ses côtés. D'après ces Annales, lors de la dix-septième année de règne de Jie, le prince aurait invité Yi Yin à sa cour, probablement pour lui confier une mission, ce que nous induisons du fait que le

<sup>9</sup> Comme nous l'avons signalé précédemment, l'histoire du *Zhushu jinian* 竹書紀年 est complexe, du fait qu'il en existe deux versions dites « ancienne » (*guben* 古本) et « moderne » (*jinben* 今本), qui témoignent de divergences assez notables. Alors que des lettrés de l'époque Qing doutaient de la validité de la version moderne, des spécialistes contemporains estiment que le contenu de ce texte est en grande partie authentique. Par conséquent, les deux versions doivent être prises en considération. Pour plus de détails, voir plus haut p. 199, n. 185.

<sup>10</sup> *Zhushu jinian*, *juan shang*, p. 59 ; trad. d'après Biot.

ministre revienne (*gui* 歸) à Bo trois ans plus tard. Un passage de la « Préface » du *Shangshu* apporte quelques précisions à ce propos<sup>11</sup> :

伊尹去亳適夏，既醜有夏，復歸于亳。入自北門，乃遇汝鳩、汝方，作汝鳩、汝方。

Yi Yin quitta Bo pour aller à [la cour des] Xia. Le souverain des Xia le remplit d'indignation et il revint à Bo. Il entra par la porte du Nord et rencontra alors Ru Jiu et Ru Fang. Il composa le « Ru Jiu » et le « Ru Fang »<sup>12</sup>.

Les témoignages du *Zhushu jinian* et de la « Préface » du *Shangshu* se recoupent en grande partie. Dans les deux textes, Yi Yin, de retour (*gui* 歸) à Bo, retrouve à la porte du Nord les dénommés Ru Jiu et Ru Fang, qui sont probablement deux autres conseillers de Tang. La « Préface » mentionne en outre l'objet du séjour de Yi Yin, qui est parti rencontrer le souverain du pays des Xia, dont il a constaté le manque de vertu. Ainsi, lorsque le *Zhushu jinian* suggère que Yi Yin a quitté Bo pendant trois ans, il faut certainement comprendre qu'il s'est rendu au pays des Xia, ce qui est d'autant plus plausible que les événements sont rapportés dans la section consacrée au règne de Jie.

Les informations tirées du *Zhushu jinian* et de la « Préface » du *Shangshu* permettent également d'interpréter le sens du syntagme *zi Xia* 自夏 dans le « Yin zhi ». L'expression signifie très vraisemblablement que Yi Yin est de *retour* à Bo, après avoir effectué une mission au pays des Xia pour le compte de Tang. Le chapitre « Annales des Yin » du *Shiji* adopte un récit des événements semblable à ces différents textes, reprenant quasiment comme tel le passage de la « Préface » du *Shangshu*<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Sur la « Préface » du *Shangshu*, voir plus haut p. 193, n. 168.

<sup>12</sup> *Shangshu* « Shu xu », p. 293. Nous reprenons ici la traduction de Chavannes pour un passage quasi identique figurant dans le *Shiji* (voir note suivante).

<sup>13</sup> Voir *Shiji* 3.5, p. 123. Sima Qian s'est sans doute appuyé sur la « Préface » du *Shangshu* pour ce passage. La tradition rapporte en effet que l'historien aurait étudié auprès de Kong Anguo, éditeur du *guwen Shangshu* et auteur d'une « Préface » (*xu* 序) et d'un « Commentaire » (*zhuan* 傳) de l'ouvrage (voir *Shangshu jishi*, p. 6-7). Ces écrits reconstitués et composés par Kong Anguo, et vus plus tard par Sima Qian, ont vraisemblablement disparu dès la fin des Han. Les textes transmis que la tradition attribue au descendant de Confucius sont en réalité des apocryphes forgés à l'époque des Jin orientaux (317-420). Cependant, la similitude entre certains passages du *Shiji* et la « Préface » du *Shangshu* transmis jusqu'à nos jours, laisse supposer que même si celle-ci est certainement une composition du 4<sup>ème</sup> siècle de notre ère, son auteur a dû s'appuyer sur un ou plusieurs textes préexistants (de la période pré-impériale ou du début des Han). Nous avons déjà évoqué cette question lorsque nous avons observé que la liste des textes attribués à Yi Yin dans le *Shiji* correspond à celle donnée dans la « Préface » (voir plus haut p. 193, n. 168 et n. 169).

Le *Zhushu jinian*, la « Préface » du *Shangshu* et le *Shiji*, de même que le manuscrit « Yin zhi », s'accordent sur le fait que Yi Yin a passé du temps auprès du souverain des Xia, sur ordre du prince Tang. D'après le chapitre « Yong jian 用間 » (« De l'emploi des espions ») du *Sunzi bingfa*, Yi Yin aurait été envoyé en territoire ennemi en tant qu'espion :

昔殷之興也，伊摯在夏；周之興也，呂牙在殷。故惟明君賢將，能以上智為間者，必成大功。此兵之要，三軍之所恃而動也。

Autrefois, les Yin durent leur triomphe à la présence de Yi Zhi à la cour des Xia, les Zhou à celle de Lü Ya chez les Yin. C'est pourquoi seul un prince éclairé et un général avisé sont capables de recruter leurs espions chez des hommes à l'intelligence supérieure, de sorte qu'ils accomplissent des exploits, tant il est vrai que leur rôle est essentiel et que sur eux reposent les mouvements des trois armées.<sup>14</sup>

Ce passage du *Sunzi bingfa* prête à Yi Yin un rôle d'agent double. Ceci n'étonne guère dans la mesure où le recours aux espions pour assurer la victoire militaire est vivement préconisé par les auteurs de cet ouvrage.

## 2. Les multiples allégeances de Yi Yin

Outre les textes évoqués ci-dessus, la littérature transmise témoigne par ailleurs d'une interprétation selon laquelle Yi Yin n'aurait pas été envoyé par Tang en mission au pays des Xia, mais y serait attaché d'une autre manière. En l'occurrence, le chapitre « Yan er 燕二 » du *Zhanguo ce* relate un épisode dans lequel Yi Yin se serait échappé à plusieurs reprises de la cour de Tang et de celle de Jie :

伊尹再逃湯而之桀，再逃桀而之湯。果與鳴條之戰，而以湯為天子。

Yi Yin a fui Tang deux fois pour se rendre auprès de Jie, et a fui Jie deux fois pour se rendre auprès de Tang. Il a finalement participé à la guerre de Ming Tiao, faisant de Tang le Fils du Ciel.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> *Sunzi bingfa* XIII.5, p. 300-301 ; trad. d'après Levi. L'expression « les trois armées » (*san jun* 三軍) désigne les troupes de façon générale.

<sup>15</sup> *Zhanguo ce* 30.2, p. 1590 ; notre traduction. D'après Chen Hong, le manuscrit divinatoire « Guicang 歸藏 » du corpus de Wangjiatai 王家台 datant de l'époque des Qin, fait de même allusion à la fuite de Yi Yin dans le passage suivant : 昔者口小臣卜逃唐而枚占仲虺。« Autrefois, [...] le petit officier pratiqua la divination [car il songeait à] fuir Tang ; il consulta les sorts auprès de Zhong Hui. » (voir Chen Hong 2020 ainsi que Wang

Cet énoncé suggère que Yi Yin aurait servi à tour de rôle les deux princes Tang et Jie, trouvant refuge chez l'un lorsqu'il quittait la cour de l'autre<sup>16</sup>. Le *Zhanguo ce* rapporte de nombreuses anecdotes historiques, qui sont racontées dans l'ouvrage par des conseillers et des stratèges éminents de la période des Royaumes combattants<sup>17</sup>. Ces anecdotes y sont clairement employées dans une visée illustrative. Aussi celle que nous venons de lire s'éclaire aisément dès lors que l'on observe le contexte où elle figure. Le conseiller qui évoque les fuites successives de Yi Yin cherche à convaincre le prince auquel il s'adresse, de l'utilité de « fuir » (*tao* 逃) dans certaines circonstances, sans que cela ne représente un déshonneur. Le retrait est parfois nécessaire pour mieux avancer. Cet exemple montre bien le principe à l'œuvre dans les textes littéraires des Royaumes combattants, dans lesquels une anecdote historique est déclinée en plusieurs versions, qui sont adaptées en fonction des idées défendues par leurs auteurs.

Le passage du *Zhanguo ce* n'explique pas les motifs des fuites de Yi Yin. Au demeurant, le terme employé, *tao* 逃, revêt une certaine ambiguïté. Il signifie « fuir, s'enfuir, s'évader », laissant planer le doute sur la situation de Yi Yin au moment où il quittait la cour de Tang ou celle de Jie. Il pouvait s'y trouver en tant qu'espion, y être retenu prisonnier, ou encore y exercer comme conseiller. Étant donné que la fin de l'énoncé indique que la présence de Yi Yin aux côtés de Tang mena celui-ci à la victoire, il paraît plus probable qu'il ait rempli une fonction de conseiller. Yi Yin se serait mis au service de chacun des deux princes successivement, avant de choisir de se rallier à Tang, ouvrant ainsi la voie à la fondation de la dynastie Shang.

Pour solliciter l'exemple de Yi Yin à des fins rhétoriques, les auteurs du *Zhanguo ce* se sont appuyés sur l'une des versions de la légende qui circulait à l'époque des Royaumes combattants. Ceci est confirmé par l'existence d'une version analogue dans le chapitre « Gaozi xia 告子下 » (« Gaozi II ») du *Mengzi*, qui signale que Yi Yin se serait rendu à de nombreuses reprises à la cour de Tang comme à celle de Jie :

五就湯、五就桀者，伊尹也。

---

Hui<sup>b</sup> 2003).

<sup>16</sup> Relevons cependant que des commentateurs ont émis des doutes quant à la présence des six caractères *zai tao Tang er zhi Jie* 再逃湯而之桀 (« [Yi Yin] a fui Tang deux fois pour se rendre auprès de Jie ») dans le texte d'origine (voir *Zhanguo ce*, p. 1595, n. 40).

<sup>17</sup> Pour une présentation de l'ouvrage, voir Tsuen-hsuei Tsien, in Loewe (éd.) 1993, p. 1-11. Pour une traduction en langue anglaise, voir Crump (1970) 1996.

Se rapprochant cinq fois de Tang, cinq fois de Jie, ce fut Yi Yin.<sup>18</sup>

Dans l'ouvrage éponyme, Mengzi mentionne plusieurs fois Yi Yin, qu'il admire pour son caractère conciliant lui ayant permis de prêter ses services au prince, quand bien même celui-ci fût dénué de sagesse et de vertu. D'après le penseur, Yi Yin estimait que sa plus grande responsabilité était de mettre à profit ses talents en vue du bien commun. C'est pourquoi il aurait accepté d'exercer à la cour du prince Tang, mais aussi à celle du tyran Jie. Sur ce point, le *Mengzi* s'accorde avec le chapitre « Yan er » du *Zhanguo ce*, ainsi qu'avec le *Guiguzi* 鬼谷子, qui rapporte un énoncé très similaire :

故伊尹五就湯，五就桀，而不能有所明，然後合于湯。

Ainsi Yi Yin se rapprocha cinq fois de Tang et cinq fois de Jie, qui fut incapable de le comprendre. Il rejoignit finalement Tang.<sup>19</sup>

Le *Guiguzi*, tout comme le *Zhanguo ce*, réunit des anecdotes en lien avec les activités des stratèges et des diplomates des Royaumes combattants<sup>20</sup>. Pour les auteurs de ces deux ouvrages, l'exemple de Yi Yin prouve donc la nécessité de s'adapter aux circonstances. Pour les auteurs du *Mengzi* en revanche, il s'agit plutôt de souligner la possibilité pour un conseiller d'abandonner une cour princière et d'en rejoindre une autre, sans que cela ne remette en cause sa crédibilité morale. La carrière de Mengzi lui-même illustre bien ce principe<sup>21</sup>.

Pour une bonne partie des *shi* 士 des Royaumes combattants, la loyauté envers le prince n'était pas inconditionnelle<sup>22</sup>. Au contraire, elle dépendait avant tout de la capacité du souverain à répondre aux attentes des hommes qui acceptaient de se mettre à son service. Suivant cette conception, la relation entre le prince et son conseiller ne s'inscrivait pas dans un cadre purement hiérarchique, à la différence des autres relations interpersonnelles telles

<sup>18</sup> *Mengzi* VI.B.6, p. 829 ; notre traduction.

<sup>19</sup> *Guiguzi* VI.4, p. 95 ; notre traduction.

<sup>20</sup> Sur le *Guiguzi*, on se rapportera à l'introduction de la traduction anglaise la plus récente de l'ouvrage, réalisée par Wu Hui (voir Wu Hui (trad.), Wu Hui et Swearingen (éd.) 2016, p. 1-31).

<sup>21</sup> Voir Pines 2009, p. 164, ainsi que Pines 2013, p. 80-89.

<sup>22</sup> Cette position, partagée par la plupart des érudits des Royaumes combattants, résulte sans doute de l'évolution des rapports entre le prince et le ministre que l'on observe dès la période des Printemps et Automnes. Voir Pines 2002b, p. 136-163.

que celle entre le père et le fils. Cette conception est exprimée avec force dans le manuscrit « Yucong san 語叢三 » du corpus de Guodian<sup>23</sup> :

父無惡。君猶父也，其弗惡也，猶三軍<sup>24</sup>之旃也，正也。所以異於父，君臣不相載<sup>25</sup>也，則可已。不悅，可去也。不義而加諸己，弗受也。<sup>26</sup>

Il n'y a pas d'aversion contre le père. Le prince est comme le père, il n'est pas tenu en aversion, tel l'étendard des trois armées, qui est bien droit. Ce qui différencie [le prince] du père, c'est [le fait] que si le prince et le ministre ne se soutiennent pas l'un l'autre, alors [le ministre] peut se désister. Si [le ministre] est insatisfait, il peut se retirer. Si [le prince] le charge [de tâches] contraires à la rectitude, [le ministre] les refuse.

Les auteurs des quelques textes lus jusqu'à présent ont chacun adapté le thème du lien entre Yi Yin et les Xia, en fonction des idées qu'ils souhaitaient véhiculer. Certains textes énoncent que Tang a envoyé Yi Yin enquêter sur la situation du pays des Xia, tandis que d'autres rapportent que le ministre était le conseiller de Jie avant de se rallier à Tang. Le rôle conféré à Yi Yin dans l'un et dans l'autre cas diffère, mais le point commun entre les différentes versions est que le personnage se trouvait au pays des Xia peu de temps avant la conquête. En l'occurrence, c'est son arrivée auprès de Tang qui préfigure la chute du tyran, tel que cela est affirmé dans le chapitre « Chu si 楚四 » du *Zhanguo ce* :

昔伊尹去夏入殷，殷王而夏亡。(.....) 夫賢者之所在，其君未嘗不尊，國未嘗不榮也。

Autrefois, lorsque Yi Yin quitta les Xia et entra chez les Yin, les Yin prirent le pouvoir et les Xia le perdirent。(.....) Là où se trouve le sage, le prince ne manquera pas d'être honoré et le pays ne manquera pas de prospérer.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> Sauf précision de notre part, nous suivons la transcription et la lecture des graphies proposées dans la dernière édition officielle des manuscrits de Guodian, publiée en 2011 (GDZS).

<sup>24</sup> Au sujet de la graphie qui est ici lue *jun* 軍, voir Liu Zhao 2003a, p. 208.

<sup>25</sup> Le manuscrit présente ici la graphie *cai* 才, que nous lisons, à la suite de Li Ling, comme un emprunt phonétique pour *zai* 載 (Li Ling 1999, p. 529).

<sup>26</sup> GDZS « Yucong san 語叢三 » J1 à J5, p. 158.

<sup>27</sup> *Zhanguo ce* 17.9, p. 837 ; notre traduction.

### 3. Les sollicitations de Tang

Yi Yin incarne l'élément déclencheur du renversement des Xia et de la fondation subséquente des Shang. Il confirme la légitimité du prince Tang à gouverner les hommes et c'est pourquoi sa seule présence suffit à infléchir le destin du pays tout entier. Néanmoins, l'existence d'un lien entre Yi Yin et les Xia n'est pas établie dans tous les textes. C'est ce qui ressort d'un autre passage du *Mengzi*, dans lequel Yi Yin est dépeint comme un sage reclus qui n'a accompagné aucun prince, que ce fut Tang ou Jie. Initialement désintéressé par les affaires de la cité, Yi Yin finit cependant par changer d'avis :

湯三使往聘之。既而幡然改曰：「與我處畎畝之中，由是以樂堯舜之道，吾豈若使是君為堯舜之君哉？吾豈若使是民為堯舜之民哉？吾豈若於吾身親見之哉？（……）」思天下之民匹夫匹婦有不被堯舜之澤者，若已推而內之溝中。其自任以天下之重如此，故就湯而說之，以伐夏救民。

Lorsque Tang lui eut envoyé par trois fois des messagers l'inviter, il se fit en lui (Yi Yin) un changement d'attitude : « Plutôt que rester aux champs et jouir de la Voie de Yao et de Shun, ne vaut-il pas mieux tenter de faire de ce prince un souverain digne de Yao et de Shun ? Et de faire de ce peuple un peuple digne de celui de Yao et de Shun ? Et s'il m'était donné de voir de mes yeux ces transformations ? (……) » Il (Yi Yin) songeait que s'il y avait des hommes et des femmes parmi les peuples sous le Ciel qui n'avaient bénéficié des bienfaits de Yao et de Shun, ce serait comme les avoir poussés et jetés dans les fossés. Sa responsabilité à l'égard du monde devenait si lourde qu'il se rapprocha aussitôt de Tang pour le convaincre d'attaquer les Xia et de sauver le peuple.<sup>28</sup>

Dans cette version de la légende, Tang prend l'initiative de solliciter Yi Yin, dont il connaît les talents et la vertu. Le sage, qui vit alors en marge de la société, décline la proposition, avant de se résoudre à aider le prince à libérer le peuple de l'emprise du tyran des Xia. Dans cette anecdote, Yi Yin se sent investi d'une mission envers le prince et le peuple, qu'il souhaite initier à la « Voie de Yao et Shun » (*Yao Shun zhi dao* 堯舜之道). Cette version du récit est en contradiction avec celle, également rapportée dans le *Mengzi* et citée plus haut, d'après laquelle Yi Yin se serait rendu auprès des deux souverains Jie et Tang, et ce à

<sup>28</sup> *Mengzi* V.A.7, p. 654-655 ; trad. d'après Lévy.



plusieurs reprises. Chacune des versions du *Mengzi* fait écho à une vision bien précise quant au rôle du conseiller sage.

L'une des deux versions met en évidence l'indépendance du conseiller vis-à-vis du prince, tandis que l'autre souligne l'impératif, pour le sage, de s'engager dans les affaires politiques. En tant que détenteur des savoirs hérités des grands rois du passé, Yi Yin a le devoir d'éduquer le prince et de porter secours au peuple opprimé. Cette adaptation de la légende, aussi divergente qu'elle puisse paraître au regard des autres versions<sup>29</sup>, est totalement cohérente dans le cadre de la philosophie de Mengzi. Celui-ci affirmait en effet la primauté de la vertu sur le rang, c'est-à-dire la supériorité du sage sur le prince. Par conséquent, un prince digne de ce nom se doit d'inviter les sages à sa cour et de déployer les moyens nécessaires pour en obtenir l'aide et le soutien.

Même si en comparaison des autres textes cités précédemment (« Yin zhi », *Zhushu jinian*, « Préface » du *Shangshu* et *Zhanguo ce*), le *Mengzi* paraît ici assez marginal, il le devient moins dès lors que l'on s'intéresse à certains écrits de l'époque Han. Ainsi, le manuscrit « Jiu zhu 九主 » (« Les neuf maîtres ») du corpus de Mawangdui datant de la première moitié du second siècle avant notre ère, débute par le récit des tentatives réitérées de Tang en vue de gagner les services de Yi Yin :

湯乃自御，五<sup>30</sup>至伊尹；乃是其能，五達伊尹。伊尹<sup>31</sup>見之（……）<sup>32</sup>

Alors Tang conduisit lui-même un char et se rendit cinq fois auprès de Yi Yin. Étant alors assuré des talents de Yi Yin, il le rejoignit cinq fois. Lorsque Yi Yin le rencontra（……）

<sup>29</sup> Mengzi semble assez souvent à contre-courant dans sa manière d'adapter les légendes communes aux cercles lettrés des Royaumes combattants. Nous avons notamment observé que le penseur réfute fermement le récit selon lequel Yi Yin aurait exercé en tant que cuisinier de cour avant d'être promu par Tang au rang de ministre, alors que cette version de la légende était bien répandue à cette époque (voir plus haut p. 228-229).

<sup>30</sup> Dans le manuscrit, le caractère *zi* 自 est suivi de *wu* 吾, qui est accompagné d'un signe de redoublement (*chongwen* 重文) signalant que le caractère doit être lu deux fois, soit *wu wu* 吾吾. Les paléographes estiment que *wu* 吾 est employé ici comme emprunt phonétique pour deux caractères, une première fois pour *yu* 御 « conduire un char », une seconde fois pour *wu* 五 « cinq ». D'autres manuscrits du même corpus attestent de ce phénomène, où une graphie suivie d'un signe de redoublement, sert d'emprunt phonétique pour deux caractères distincts (voir MWDJC 4, p. 99, n. 3). Du point de vue phonétique et sémantique, les lectures *yu* 御 et *wu* 五 pour *wu* 吾 conviennent, même si l'on peut raisonnablement se demander pourquoi le scribe a employé cette dernière graphie (*wu* 吾) pour écrire le chiffre « cinq » (*wu* 五).

<sup>31</sup> Dans le manuscrit, les graphies *yi* 伊 et *yin* 尹 sont chacune suivies d'un signe de redoublement, qui indique que le nom Yi Yin doit être lu deux fois, une première fois en tant que complément du verbe *da* 達, une seconde en tant que sujet du verbe *jian* 見.

<sup>32</sup> MWDJC 4, p. 97.

De même que le *Mengzi*, ce passage évoque les multiples visites de Tang à Yi Yin. Mais il insiste, davantage que les textes transmis, sur la détermination du prince, qui contrevient cinq fois aux règles de bienséance, en allant jusqu'à conduire lui-même son char pour partir à la rencontre du sage dont il respecte tant les talents. Cette adaptation de la légende se rapproche sensiblement de l'une des anecdotes relatées dans le *Shiji* :

或曰，伊尹處士，湯使人聘迎之。五反，然後肯往從湯，言素王及九主之事。

Une autre tradition dit : Yi Yin était un lettré en retrait. Tang envoya des gens l'inviter à se présenter [à la cour]. Ils s'en retournèrent cinq fois, mais enfin il se résolut à venir et à accompagner Tang. Il l'instruisit à propos du « Roi simple »<sup>33</sup> et des neuf maîtres.<sup>34</sup>

Cette version de la légende rappelle celle du *Mengzi*, qui raconte que Tang a envoyé des messagers pour solliciter l'aide de Yi Yin. D'autre part, l'expression *huo yue* 或曰, qui est employée par l'historien et qui signifie littéralement « on dit aussi que » (Édouard Chavannes traduit « une autre tradition dit »), laisse entendre qu'il s'agit d'un récit alternatif coexistant avec d'autres versions. Cette expression qui est, du reste, relativement fréquente dans le *Shiji*, montre que Sima Qian avait la volonté de transmettre plusieurs versions des récits relatifs à l'histoire des temps anciens.

En somme, les écrits de l'époque des Royaumes combattants, aussi bien transmis qu'exhumés, témoignent de trois interprétations au sujet de la relation entre Yi Yin, le dernier roi de la dynastie Xia et le fondateur des Shang. Une première version relate que Tang a envoyé Yi Yin observer la situation du pays des Xia ; il s'agit notamment de celle adoptée par les auteurs du manuscrit « Yin zhi ». Dans une seconde version, Yi Yin a servi successivement à la cour des souverains Jie et Tang, avant de se rallier finalement à ce dernier. Une dernière version, qui exclut tout lien préalable entre les Xia et Yi Yin, affirme que celui-ci a décidé d'apporter son aide à Tang, mais seulement après avoir été invité à plusieurs reprises.

---

<sup>33</sup> La dénomination *su wang* 素王 (« Roi simple ») désigne Confucius.

<sup>34</sup> *Shiji* 3.5, p. 122 ; trad. d'après Chavannes. La découverte de Mawangdui et en particulier celle du manuscrit que nous venons de citer, éclaire la mention des « neuf maîtres » (*jiu zhu* 九主) dans ce passage du *Shiji*. En effet, le manuscrit de Mawangdui rapporte un discours de Yi Yin à l'attention de Tang, dans lequel le conseiller dresse le portrait de neuf types de souverains, qui se distinguent en fonction de leur qualité morale et de leur capacité à gouverner. L'analogie entre le témoignage de Sima Qian et le contenu du manuscrit de Mawangdui a influencé les éditeurs de ce corpus dans le choix du titre du manuscrit (*Mawangdui Han mu boshu* (yi), p. 31). Il semble tout à fait plausible que les « neuf maîtres » évoqués par l'historien de l'époque Han correspondent aux neuf catégories de souverains décrits dans le manuscrit de Mawangdui, qui fut composé seulement moins d'un siècle avant le *Shiji*.

Ces différentes versions de la légende présentent chacune de légères nuances qui sont significatives et qui s'éclairent à la lumière des conceptions philosophiques portées par leurs auteurs. Ceci étant, l'ensemble des écrits s'accordent sur le fait que la conquête des Xia n'aurait pu aboutir sans le soutien de Yi Yin, dont la présence aux côtés du prince Tang enclenche le processus du changement dynastique. Ceci est exprimé très clairement par les auteurs du chapitre «Zan neng 贊能» («Louer les hommes capables») du *Lüshi chunqiu*, qui affirment que la compagnie d'un seul et unique sage suffit à assurer la victoire au prince :

賢者善人以人，中人以事，不肖者以財。得十良馬，不若得一伯樂；得十良劍，不若得一歐冶；得地千里，不若得一聖人。舜得皋陶而舜受之，湯得伊尹而有夏民，文王得呂望而服殷商。

Ce qu'un sage trouve bon chez les autres, c'est leur humanité. Ce qu'un homme moyen aime chez autrui, ce sont les services qu'il peut rendre. Ce qu'un homme indigne apprécie chez les autres, c'est leur richesse. Obtenir dix bons chevaux ne vaut pas d'obtenir [les conseils d'] un seul Bole. Obtenir dix bonnes épées ne vaut pas d'en obtenir une [sortant des mains d'] un seul Ou Ye. Obtenir un territoire de mille *li* ne vaut pas d'obtenir un seul sage. Ainsi Shun obtint Gao Yao et reçut [la tâche de gouverner]. Tang obtint Yi Yin et soumit le peuple des Xia. Le roi Wen obtint Lü Wang et soumit les Yin-Shang.<sup>35</sup>

## **B. La justification du renversement dynastique**

### **1. Les crimes du tyran des Xia**

La mention du séjour de Yi Yin à la cour du souverain Jie quelques temps avant la conquête permet de tracer une continuité entre les Xia et les Shang. L'enjeu étant, rappelons-le, de justifier ce qui constitue le premier renversement dynastique selon la vision chinoise traditionnelle. En effet, l'arrivée à Bo de Yi Yin, de retour du pays des Xia, revêt visiblement une charge symbolique, car elle indique que le transfert du pouvoir des Xia aux Shang peut désormais s'opérer en toute légitimité. De plus, le temps passé par Yi Yin chez les Xia l'a conduit à être le témoin des crimes du souverain Jie. Dans le récit du «Yin zhi», après être

---

<sup>35</sup> *Lüshi chunqiu* XXIV.2.1, p. 1591-1592 ; trad. d'après Kamenarovic.

arrivé auprès de Tang en pleine nuit, le conseiller alerte le prince au sujet de la gravité de la situation au pays des Xia<sup>36</sup>.

La longue durée du trajet (dix jours) effectué par Yi Yin pour rejoindre Tang manifeste sa détermination à agir. Sa déférence envers le prince est signalée par le terme *hou* 后, qui signifie « seigneur, souverain ». Le fait que Yi Yin emploie ce terme pour s'adresser à Tang aussi bien que pour désigner le souverain des Xia, montre qu'il les place tous deux au même rang, malgré leur différence de statut. Par ailleurs, certains spécialistes comme Ji Xusheng estiment que le « Yin zhi » correspond à la version de la légende dans laquelle Tang a envoyé Yi Yin espionner le pays des Xia ; ceci car ils choisissent de lire la graphie 兕 figurant après le pronom de la première personne *yu* 余 sur la première fiche du manuscrit, comme équivalente à *wei* 微 dont l'un des sens est justement « espionner »<sup>37</sup>. Sur ce point, le « Yin zhi » s'accorderait donc avec le *Zhushu jinian*, la « Préface » du *Shangshu*, le *Sunzi bingfa* et le *Shiji*, dont nous avons lu des passages précédemment.

Dans son rapport adressé à Tang, Yi Yin souligne la déchéance morale du souverain des Xia qui, d'une part comble de faveurs ses favorites, ici nommées les « deux jades » (*er yu* 二玉), d'autre part fait preuve de cruauté envers les personnes vertueuses et les enfants. Le peuple, abandonné par son souverain et en proie au désespoir, sent la fin venir. Ce portrait de Jie ne présente pas de spécificités notables en comparaison des autres descriptions de ce personnage dans la littérature transmise. De manière plus générale encore, il s'apparente aux nombreux portraits de souverains dévoyés, dont témoignent les récits historiques ainsi que la littérature chinoise ancienne dans son ensemble.

Dans la tradition chinoise, le mauvais souverain est toujours dénoncé pour son absence de vertu, le désordre social et politique résultant, de façon directe, de sa dépravation morale. L'exemple de Jie fait ainsi partie d'un réservoir de précédents historiques, parmi lesquels se trouvent d'un côté les souverains qui se sont illustrés grâce à leurs qualités remarquables, de l'autre ceux qui sont restés dans les annales en raison de leur comportement indigne. Ce principe de « la louange et du blâme » (*baobian* 褒貶), qui possède un but à la fois moral et

<sup>36</sup> Voir plus haut, p. 276-277 (« Yin zhi » J1 à J3).

<sup>37</sup> À propos de la graphie qui est lue *wei* 微, voir plus haut p. 276, n. 113. Même s'il est fort probable que ce choix de lecture a été motivé par la littérature transmise, la lecture est tout à fait acceptable sur le plan paléographique.

didactique, se retrouve en toile de fond dans l'ensemble de la littérature chinoise, que celle-ci soit à caractère historiographique ou non<sup>38</sup>.

Dans un article consacré à Sui Yangdi 隋煬帝 (r. 604-618), second et dernier empereur de la dynastie Sui (581-618), Arthur Wright décrit ce qu'il nomme la « caractérologie traditionnelle d'un mauvais souverain » dans la tradition littéraire chinoise<sup>39</sup>. Les derniers souverains d'une dynastie répondent spécifiquement à ce portrait qui comporte quatre facettes, à savoir la tyrannie, la complaisance envers soi-même, la licence sexuelle et le manque de vertu personnelle<sup>40</sup>. Ces quatre aspects renvoient à la notion d'excès : excès dans l'exercice du pouvoir, dans l'accumulation de richesses matérielles, ainsi que dans ce qui relève du comportement individuel. Ils se retrouvent, dans des proportions assez importantes, dans tous les portraits des mauvais souverains de l'histoire chinoise<sup>41</sup>.

Ce principe de la « louange et du blâme » est ancien<sup>42</sup>. Au plus tôt, il remonte peut-être à l'époque des premiers rois Zhou, où il servait notamment de support à la théorie du Mandat céleste. De fait, afin de légitimer la dynastie nouvellement établie, il fallait plaider la déchéance morale des Shang qui venaient d'être renversés<sup>43</sup>. Ce modèle de justification historique et morale du changement dynastique s'applique pareillement au récit de la fondation des Shang. Les quatre aspects relevés par Arthur Wright se retrouvent bien dans le portrait de Jie des Xia. Le « Yin zhi » évoque non seulement le gouvernement tyrannique du souverain (« [À travers le pays] se propagent la cruauté envers les [hommes] vertueux et la violence contre les enfants ; les règles sont anéanties »), mais fait aussi allusion à sa licence sexuelle (« il accorde ses faveurs aux deux jades »).

Le portrait de Jie dans le manuscrit « Rongcheng shi » reflète quant à lui les quatre facettes à la fois<sup>44</sup>. La complaisance envers soi-même dont fait preuve Jie s'exprime à travers

<sup>38</sup> Il s'agit du principe de l'exégèse de Confucius recueillie par le *Zuozhuan*. Sur la composition du *Chunqiu* 春秋 et du *Zuozhuan*, voir *Shiji* 14, p. 647-650, et *Han shu* 30, p. 1715.

<sup>39</sup> « Traditional characterology of a bad ruler » (Wright 1960, p. 61-65).

<sup>40</sup> Wright 1960, p. 62.

<sup>41</sup> Comme l'a souligné Damien Chaussende, bien que ces descriptions fassent appel à un certain nombre de stéréotypes littéraires ou rhétoriques, elles sont certainement le reflet d'une certaine réalité (Chaussende 2010, p. 56-57).

<sup>42</sup> C'est notamment ce que les exégètes mettent en lumière dans le *Chunqiu*. Sur ce sujet, voir l'introduction de la traduction du *Zuozhuan* par Durrant, Li Wai-yeet et Schaberg, notamment les pages XVII à XXXII et XXXVIII à XLII (Durrant, Li Wai-yeet et Schaberg 2016).

<sup>43</sup> Pour tracer la « caractérologie traditionnelle du dernier souverain dynastique », Arthur Wright prend justement comme exemple Zhou Xin 紂辛, le dernier souverain des Shang qui fut destitué par le roi Wu des Zhou. Le principe pourrait même être plus ancien encore, mais la limitation des sources ne permet pas de le vérifier.

<sup>44</sup> Voir plus haut, p. 356-357 (« Rongcheng shi » J35A-J38-J39).

son goût du luxe (il fait orner son palais de jades précieux), tandis que son manque de vertu personnelle se traduit par sa démesure aussi bien que par sa fatuité et son arrogance. En outre, le tyran ne se préoccupe que de Yan et Wan, les « deux jades » du « Yin zhi ». Le dernier souverain des Xia réunit donc toutes les tares du mauvais souverain, sa destitution apparaissant alors comme une nécessité. Les auteurs du « Rongcheng shi » insistent sur l'immoralité de Jie, alors que ceux du « Yin zhi » mettent en évidence les conséquences néfastes de son attitude sur son peuple. Il en va de même dans le « Tang qiu ».

## 2. La perte du soutien du peuple

Dans la seconde partie du « Tang qiu », le prince Tang interroge Yi Yin à propos de la situation au pays des Xia<sup>45</sup>. Le *xiaochen* explique alors au prince comment la conduite individuelle du roi Jie rejaillit directement sur le peuple, qui est désespéré face à tant d'inconstance et de cruauté. D'après Yi Yin, la « vertu du roi des Xia » (*you Xia zhi de* 有夏之德)<sup>46</sup> est totalement délétère.

Le terme *de* 德, que nous traduisons par « vertu » (compris dans le sens du latin *virtus*), est employé de façon neutre dans le contexte du « Tang qiu ». À l'origine, la notion de *de* 德 désigne la puissance personnelle, la force d'âme d'un individu, qui se traduit par l'influence que celui-ci exerce sur autrui. Elle peut être comprise selon une connotation positive ; c'est notamment le sens qu'on retrouve dans les inscriptions des Zhou occidentaux<sup>47</sup>. Dans les manuscrits, la notion de *de* 德 est tantôt revêtue de la même dimension positive (comme dans le « Yin gao » ou le « Chi men » par exemple), tantôt d'une dimension plutôt neutre (comme dans le « Tang qiu »). Le *de* 德 que manifeste le tyran Jie est profondément vicié et ne peut donc qu'affecter l'ensemble de ses sujets, dont le destin est immanquablement attaché à celui du souverain.

La réponse de Yi Yin à la question de Tang dans le « Tang qiu » suggère qu'il a observé de ses propres yeux la situation du pays des Xia, même si les auteurs du manuscrit ne le précisent pas. Le conseiller insiste ainsi sur le désarroi des gens du peuple, qui n'annoncent pas leur propre perte comme dans le « Yin zhi », mais qui, au contraire, « se regroupent pour

<sup>45</sup> Voir plus haut, p. 334-335 (« Tang qiu » J12-J13).

<sup>46</sup> Dans le manuscrit comme dans la littérature transmise, les noms de dynastie sont parfois précédés de *you* 有 qui joue un rôle de préfixe. En outre, comme dans la « Préface » du *Shangshu* (voir plus haut, p. 375), le terme *you Xia* 有夏 sert, par procédé de synecdoque, à désigner le souverain des Xia.

<sup>47</sup> Voir par exemple JC 109 (« Jing Ren zhong 井人鐘 ») et JC 10175 (« Shi Qiang pan 史牆盤 »).

fuir ». Dès lors que les sujets se sont départis du devoir de loyauté envers le roi, celui-ci « ne peut accomplir ses desseins ». C'est ainsi que dans le manuscrit « Yin gao », Yi Yin s'adresse à Tang au lendemain de la conquête des Xia et lui rappelle le sort qui attend le souverain dévoyé : le Ciel ordonnera inéluctablement sa destitution<sup>48</sup>.

Parce qu'il a brisé le lien qui l'unissait au peuple, Jie a perdu toute légitimité à régner. Le souverain est entièrement responsable devant son peuple, dont l'obéissance n'est pas sans condition. Un peuple malmené et trahi par son souverain ne peut que s'en détacher, ceci ouvrant la voie à une conquête extérieure. Yi Yin s'appuie donc sur le contre-exemple incarné par le tyran Jie pour avertir Tang des dangers que celui-ci encourrait s'il venait à susciter l'inimitié du peuple.

On remarquera par ailleurs qu'en expliquant les raisons pour lesquelles le Ciel a défait les Xia, Yi Yin établit un lien de causalité entre les plaintes du peuple et la volonté du Ciel. La conception selon laquelle le Ciel se conforme aux désirs et aux sentiments du peuple constitue l'un des principaux postulats de la théorie du Mandat céleste. Elle est clairement exposée dans les trois chapitres « Tai shi 泰誓 » (« Les grandes harangues ») du *Shangshu*, qui sont traditionnellement considérés comme des chapitres en « écriture ancienne » de ce *Classique*. Ils compteraient donc parmi les textes apocryphes reconstitués au 4<sup>ème</sup> siècle de notre ère, à partir de citations tirées d'écrits de la période pré-impériale<sup>49</sup>. Par conséquent, même si ces chapitres sont de composition relativement tardive, leur contenu provient, en partie tout au moins, de sources anciennes. En l'occurrence, les deux énoncés suivants qui figurent dans les chapitres « Tai shi shang 泰誓上 » et « Tai shi zhong 泰誓中 », se retrouvent respectivement dans le *Zuozhuan* et dans le *Mengzi*, où ils sont donnés comme des citations d'un texte ancien nommé « Tai shi 泰誓 » (ou « Da shi 大誓 » dans le *Zuozhuan*) :

民之所欲，天必從之。

<sup>48</sup> Voir plus haut, p. 292-293 (« Yin gao » J1-J2).

<sup>49</sup> Le *Shangshu* actuel comprend cinquante-huit chapitres, qui furent transmis de l'époque des Jin orientaux (317-420) jusqu'à nos jours. Ce texte fut apporté à la cour pour la première fois par un lettré nommé Mei Ze 梅賾 (4<sup>ème</sup> s. de n. è.), qui le présenta comme le *guwen Shangshu* édité par Kong Anguo au début des Han. L'authenticité de ce texte fut remise en question à partir de la dynastie Song et il est aujourd'hui admis que vingt-cinq des cinquante-huit chapitres seraient l'œuvre de Mei Ze lui-même. La plupart des chercheurs actuels considèrent que le *Shangshu* en « écriture ancienne » attribué à Kong Anguo a disparu à la fin des Han pour réapparaître plus tard, sous une autre forme reconstituée et partiellement réécrite par Mei Ze sur la base de documents dont il disposait. Sur l'histoire du *Shangshu*, voir plus haut, p. 19-21. Pour un résumé de la question, voir *Shangshu jishi*, p. 14-19.

Ce que le peuple désire, le Ciel s'y conforme nécessairement.<sup>50</sup>

天視自我民視，天聽自我民聽。

Le Ciel voit par les yeux de mon peuple, et entend par les oreilles de mon peuple.<sup>51</sup>

D'après la tradition, les chapitres « Tai shi » rapportent les discours prononcés par le roi Wu des Zhou (Zhou Wu wang 周武王), alors que celui-ci s'apprêtait à châtier Zhou 紂, le dernier souverain des Shang, pour ses méfaits. La vision véhiculée dans ces deux énoncés fait écho aux passages relatifs aux motifs du renversement de Jie<sup>52</sup>. La vertu (*de* 德) du souverain, qui se manifeste à travers sa conduite individuelle, détermine l'attachement du peuple à son égard, et par conséquent son maintien au pouvoir. De même, le comportement des hommes en société dépend ultimement de l'exemple montré par le souverain, tel que l'entendent les auteurs du manuscrit « Zun deyi 尊德義 » de Guodian :

禹以人道治其民，桀以人道亂其民。桀不易禹民而後亂之，湯不易桀民而後治之。Yu employa la Voie de l'homme pour instaurer l'ordre au sein de son peuple, Jie l'employa pour y semer le trouble. Jie n'a pas échangé le peuple de Yu [contre un autre] pour y semer le trouble, Tang n'a pas échangé le peuple de Jie [contre un autre] pour le ramener à l'ordre.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> *Shangshu* « Tai shi shang », p. 319, ainsi que *Zuozhuan*, « Xiang gong 襄公 » 30.2, p. 1184, *Zuozhuan* « Zhao gong 昭公 » 1.1, p. 1204, *Guoyu* II.11, p. 76, et *Guoyu* XVI.1, p. 470.

<sup>51</sup> *Shangshu* « Tai shi zhong », p. 320 ; trad. Couvreur. *Mengzi* V.A.5, p. 646.

<sup>52</sup> Les récits relatant la chute de Jie sont toutefois moins explicites que ceux des chapitres « Tai shi » du *Shangshu*, quant au rôle du Ciel. De fait, ce sont les textes en rapport avec le renversement des Shang et la fondation des Zhou qui mettent le mieux en évidence la théorie du Mandat céleste. Ceci n'est pas étonnant dans la mesure où cette théorie a certainement été élaborée au début des Zhou. C'est pourquoi les textes relatifs à Yi Yin, qui relèvent certes de la littérature des Royaumes combattants héritière de la tradition des Zhou, mais qui renvoient à une période de l'histoire antérieure aux Zhou, se réfèrent moindrement à la théorie du Mandat céleste. Ces textes évoquent de façon plutôt indirecte l'intervention du Ciel lors des événements qui mirent fin à la dynastie Xia.

<sup>53</sup> GDZS « Zun deyi » J5-J6, p. 88. Chen Wei a relevé la similitude entre ce passage du « Zun deyi » et le chapitre « Fei ming zhong 非命中 » (« Contre le fatalisme B ») du *Mozi* : 昔者桀之所亂，湯治之；紂之所亂，武王治之。此世不渝而民不改，上變政而民易教。其在湯武則治，其在桀紂則亂。« Dans le passé, là où Jie avait semé le trouble, Tang ramena l'ordre ; là où Zhou avait semé le trouble, Wu ramena l'ordre. Les temps n'avaient pas changé et le peuple non plus, [mais lorsque] les supérieurs modifient leur façon de gouverner, le peuple est facile à éduquer. Sous les règnes de Tang et de Wu, l'ordre régnait ; sous ceux de Jie et de Zhou, les troubles prédominaient. » (*Mozi* 36.1, p. 414 ; notre traduction). Voir Chen Wei 2001, p. 111. Un passage similaire figure également dans le *Shuoyuan* 說苑 de Liu Xiang (voir GDZS, p. 91).



La nature humaine n'a pas fondamentalement changé entre le règne de Jie et celui de Tang ; seulement, l'un et l'autre se sont comportés différemment. Comme l'exemplifie l'histoire de Jie, un souverain qui n'est pas soutenu par son peuple est condamné à la perte.

Le témoignage des manuscrits montre que les crimes du dernier souverain des Xia et leurs conséquences terribles sur le peuple, constituent les principaux arguments en faveur du changement dynastique. L'épisode de la chute de Jie occupe une place relativement importante dans la légende de Yi Yin, du fait de l'implication du personnage dans le déroulement des événements. En effet, comme en témoignent les dialogues des manuscrits « Yin zhi », « Yin gao » et « Tang qiu », Yi Yin, ayant constaté de lui-même la corruption morale du tyran, se fait le messager des plaintes du peuple des Xia. Un dernier élément – non moins significatif – vient entériner la condamnation du souverain Jie.

### 3. L'apparition de signes célestes et les symboles solaires

Yi Yin représente la caution morale du renversement dynastique, dont la nécessité se manifeste aussi à travers l'apparition de signes dans le Ciel. Toujours dans le « Yin zhi », après avoir exposé l'état de désolation du pays des Xia, Yi Yin informe Tang de la survenue d'un phénomène anormal dans le Ciel, où ont été aperçus deux prodiges (*xiang* 祥) (aussi appelés « clartés », *zhang* 章), un à l'ouest et un à l'est. Le peuple des Xia les interprète comme un mauvais présage et s'interroge sur la signification du signe qui est apparu à l'est, alors qu'il ne semble pas surpris de la présence du signe à l'ouest<sup>54</sup>.

Le texte ne précise pas la nature de ces présages. Un passage du chapitre « Shen da 慎大 » (« Demeurer vigilant dans la grandeur ») du *Lüshi Chunqiu* éclaire le « Yin zhi ». Dans le texte transmis, Yi Yin se rend à la cour de Jie après avoir décidé avec Tang de renverser le tyran. La scène se déroule de la manière suivante :

伊尹又復往視曠夏，聽於末嬉。末嬉言曰：「今昔<sup>55</sup>天子夢西方有日，東方有日，兩日相與鬪，西方日勝，東方日不勝。」伊尹以告湯。

Yi Yin retourna observer l'état de désolation des Xia et prêta l'oreille aux propos de Mo Xi<sup>56</sup>. « Cette nuit, le Fils du Ciel a rêvé qu'il y avait un soleil à l'ouest et un soleil à l'est.

<sup>54</sup> Voir plus haut, p. 276-277 (« Yin zhi » J3).

<sup>55</sup> En s'appuyant sur des commentaires anciens, Chen Qiyou comprend le terme *jin xi* 今昔 dans le sens de « la nuit dernière », là où d'autres commentateurs y voient une erreur graphique (il faudrait lire *jin xi* 今夕 d'après eux). Voir *Lüshi chunqiu*, p. 851, n. 26.

Les deux soleils ont rivalisé. Celui de l'ouest l'a emporté, celui de l'est a perdu. » Yi Yin s'en fut rapporter cela à Tang.<sup>57</sup>

Mo Xi, la concubine principale de Jie, raconte à Yi Yin que le souverain Jie aurait vu en songe deux soleils, situés respectivement à l'ouest et à l'est, en train de s'affronter. Compte tenu du contexte du récit, on déduit aisément que la scène est une métaphore de la lutte entre les princes Jie et Tang, le premier étant figuré par le soleil de l'ouest et le second par celui de l'est. Mo Xi attribue la victoire au soleil de l'ouest et prédit ainsi le succès futur de Jie. Ses propos doivent probablement être compris comme une menace indirecte à l'encontre de Yi Yin, qu'elle devine avoir été envoyé par Tang.

Les deux soleils évoqués dans ce passage du *Lüshi chunqiu* correspondent très vraisemblablement aux deux signes apparus dans le Ciel dans le récit du « Yin zhi ». Si dans le texte manuscrit, il en va de même que dans le texte transmis, le signe de l'ouest représenterait Jie et celui de l'est le prince Tang. Il faudrait alors comprendre que le peuple des Xia s'étonne de l'apparition d'un prodige à l'est car il ne se doute pas de l'arrivée imminente de Tang pour le délivrer du joug du tyran. Les soleils dans le chapitre « Shen da » et les signes célestes dans le « Yin zhi » symbolisent donc Jie et Tang<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Le portrait de Mo Xi varie selon les textes transmis. Dans un passage du *Guoyu*, celle-ci est décrite, à l'inverse du *Lüshi chunqiu*, comme une alliée de Yi Yin : 昔夏桀伐有施，有施人以妹喜女焉。妹喜有寵，於是乎與伊尹比而亡夏。 « Autrefois, Jie des Xia attaqua les You Shi. Les membres des You Shi lui donnèrent Mo Xi en mariage. Mo Xi obtint les faveurs [de Jie] et agit de concert avec Yi Yin pour faire disparaître les Xia. » (*Guoyu* VII.2, p. 250 ; notre traduction). Dans le *Xunzi*, Mo Xi apparaît comme l'une des mauvaises influences présentes dans l'entourage de Jie des Xia : 昔人君之蔽者，夏桀、殷紂是也。桀蔽於末喜、斯觀，而不知關龍逢，以惑其心而亂其行 (.....) « Parmi les princes de l'antiquité qui rencontrèrent des obstacles, il y a Jie des Xia et Zhou des Yin. Jie rencontra comme obstacles Mo Xi et Si Guan, il ne sut reconnaître la valeur de Guan Long Feng et le doute fut en son cœur autant que le désordre dans ses actes. (.....) » (*Xunzi* XXI.2, p. 388 ; trad. d'après Kamenarovic).

<sup>57</sup> *Lüshi chunqiu* XV.1.2, p. 844 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>58</sup> Les directions cardinales associées aux soleils sont certainement revêtues d'une dimension symbolique. Selon la cosmologie chinoise, à l'image de la position du soleil dans le Ciel aux différents moments de la journée, l'ouest est synonyme de déclin, tandis que l'est figure la naissance, le début d'un cycle. De ce point de vue, l'association des Xia à l'ouest et des Shang à l'est paraît cohérente. Cette association symbolique entre les points cardinaux, la position du soleil et le cycle de l'existence, a culminé avec le développement de la cosmologie corrélatrice, dont les plus anciens témoignages se trouvent dans le « Yueling 月令 » (« Ordonnances mensuelles »), qui fut compilé au 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère et dont la plus ancienne recension figure dans le *Lüshi chunqiu* (Kalinowski 2004, p. 89-90). Elle est, au demeurant, attestée dans de nombreuses cultures à travers le monde (Brown 1983).

La métaphore du soleil pour faire référence au souverain est bien connue dans la littérature transmise. Elle est notamment employée dans des récits ayant trait à la chute de la dynastie Xia, comme dans la section « Di Gui 帝癸 » consacrée au règne de Jie dans le *Zhushu jinian* :

二十九年，商師取顧。三日並出。費伯昌出奔商。冬十月，鑿山穿陵，以通于河。  
La 29<sup>e</sup> année [du règne de Jie], les troupes des Shang s'emparèrent de Gu. Trois soleils se levèrent ensemble. Le comte de Fei, [nommé] Chang, sortit et s'enfuit vers Shang. Pendant l'hiver, à la dixième lune, on perça des montagnes et on creusa des collines pour arriver au fleuve Jaune.<sup>59</sup>

Il est question ici de trois soleils jaillissant simultanément dans le Ciel, après l'assaut mené par le prince Tang contre le pays de Gu. Les trois astres symbolisent ici les forces en présence incarnées par les différents chefs, à savoir Tang, Jie, et le dénommé Chang 昌, comte de Fei (Fei bo 費伯).

La métaphore du soleil est également utilisée dans le chapitre « Tang shi 湯誓 » du *Shangshu*. Le passage suivant décrit les méfaits perpétrés par le souverain Jie, mais contrairement aux textes examinés précédemment, ce n'est pas Yi Yin, mais Tang, qui émet les accusations :

夏王率遏衆力，率割夏邑。有衆率怠弗協，曰：「時日曷喪？予及汝皆亡！」夏德若茲，今朕必往。

Le roi des Xia épuise les forces de ses hommes ; il dépeuple la capitale des Xia. Tous ses hommes, fatigués et en désunion avec lui, disent : « Quand donc ce soleil périra-t-il ? Nous allons tous périr avec vous ! » Telle est la vertu [du roi des] Xia, je me dois désormais de marcher contre lui.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> *Zhushu jinian, juan shang*, p. 60 ; trad. d'après Biot. Cet épisode est raconté d'une autre manière dans une anecdote du *Bowu zhi* 博物志, un recueil d'histoires merveilleuses compilées par Zhang Hua 張華 (232-300) : 夏桀之時，費昌之河上，見二日：在東者爛爛將起；在西者沉沉將滅，若疾雷之聲。昌問於馮夷曰：「何者為殷？何者為夏？」馮夷曰：「西夏東殷。」於是費昌徙，疾歸殷。 « À l'époque de Jie des Xia, Chang de Fei, qui allait vers le fleuve Jaune, aperçut deux soleils. Celui de l'est, brillant de mille feux, commençait à se lever ; celui de l'ouest, s'enfonçant dans les profondeurs, commençait à sombrer. On aurait dit qu'un violent tonnerre résonnait. Chang demanda à Feng Yi : "Lequel représente les Yin ? Lequel représente les Xia ?" Feng Yi répondit : "Les Xia sont à l'ouest et les Yin à l'est." Là-dessus, Chang de Fei déménagea, s'empressant de rejoindre les Yin. » (*Bowu zhi* 7.245, p. 83 ; notre traduction).

<sup>60</sup> *Shangshu* « Tang shi », p. 79-80 ; trad. d'après Couvreur.

Ce discours de Tang vise à justifier son attaque contre Jie, qui est désigné par le terme « soleil » (*ri* 日), ceci faisant écho à l'image du soleil dans le rêve raconté par Mo Xi dans le chapitre « Shen da », ainsi qu'aux « signes célestes » dans le « Yin zhi ». Un énoncé très similaire figure dans les « Annales des Yin » du *Shiji*, qui attribue les paroles suivantes au prince Tang :

夏王率止衆力，率奪夏國。有衆率怠不和，曰：「是日何時喪？予與女皆亡！」  
夏德若茲，今朕必往。

Le roi des Xia réprime les forces de ses hommes ; il dépouille le royaume de Xia. Tous ses hommes, fatigués et en désaccord avec lui, disent : « Quand donc ce soleil périra-t-il ? Nous allons tous périr avec vous ! » Telle est la vertu [du roi des] Xia, je me dois désormais de marcher contre lui.<sup>61</sup>

Malgré des différences de vocabulaire, les passages du « Tang shi » et du « Yin benji » sont identiques en substance. Le « Tang shi » étant considéré comme l'un des chapitres authentiques de la section « Documents des Shang » (« Shang shu 商書 ») du *Shangshu*, Sima Qian s'est probablement appuyé sur ce texte (ou un autre semblable tout au moins) pour rédiger ses annales.

La comparaison entre le « Yin zhi » et les textes transmis met en évidence un élément commun à plusieurs versions du récit relatif au renversement des Xia, à savoir l'image du soleil pour figurer le souverain. Dans un premier cas, les deux soleils (chapitre « Shen da » du *Lüshi chunqiu*) ou « prodiges » (« Yin zhi ») qui apparaissent dans le Ciel de façon concomitante, symbolisent l'affrontement entre le souverain Jie et le prince Tang. Dans un second cas, la coexistence de trois soleils représente la lutte entre les princes (*Zhushu jinian*). Dans un troisième cas enfin, le peuple des Xia, épuisé et excédé, souhaite voir le « soleil », c'est-à-dire le roi Jie, périr (*Shangshu* et *Shiji*)<sup>62</sup>.

En dernier lieu, on notera que parmi tous les textes cités ci-dessus, le passage du chapitre « Shen da » rassemble de façon synthétique différents éléments de la légende de Yi Yin, que

<sup>61</sup> *Shiji* 3.7, p. 124 ; trad. d'après Chavannes.

<sup>62</sup> Cette image s'est perpétuée dans les textes de l'époque Han. Ainsi le *Hanshi waizhuan* 韓詩外傳 et le *Xin xu* 新序 relatent une anecdote où Yi Yin adresse, en tant que ministre à la cour de Jie, des remontrances au souverain, qu'il compare au soleil. Face à l'indifférence de Jie, Yi Yin annonce la disparition prochaine du soleil (voir *Hanshi waizhuan* II.21, p. 788, *Xin xu* VI.1, p. 230).

l'on retrouve dans les manuscrits et dans plusieurs textes transmis<sup>63</sup>. Mais les auteurs du *Lüshi chunqiu* étoffent l'anecdote au moyen d'un élément supplémentaire. Avant le départ de Yi Yin pour le pays des Xia, le prince Tang l'aurait volontairement blessé, afin de lui permettre de gagner la confiance du souverain Jie et d'accomplir sa mission :

欲令伊尹往視曠夏，恐其不信，湯由親自射伊尹。

Désirant envoyer Yi Yin observer l'état de désolation des Xia, mais craignant que (Jie) s'en défiât, Tang tira lui-même des flèches contre lui.<sup>64</sup>

Derrière cet ajout se trouve probablement une volonté de construire un récit structuré et cohérent. Il fallait en effet expliquer comment le conseiller des Shang avait pu se rendre à la cour des Xia sans éveiller de soupçons et être pris pour un traître<sup>65</sup>.

Les spécialistes ont également souligné la convergence plus particulière entre le récit du manuscrit « Yin zhi » et celui du chapitre « Shen da », qui laisserait supposer que ces deux textes ont été composés à partir de sources semblables, si ce n'est identiques<sup>66</sup>. Quoi qu'il en soit, la comparaison entre tous ces textes permet d'apprécier comment les érudits des Royaumes combattants ont adapté la légende associée au personnage de Yi Yin, tout en respectant une structure narrative générale. Les manuscrits en rapport avec la tradition de Yi Yin comportent chacun des éléments de cette trame commune, attestant de ce fait du succès de cette légende au sein des cercles lettrés de l'époque<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> Voir *Lüshi chunqiu* XV.1.2, p. 843-844. Dans le passage du chapitre « Shen da », Yi Yin reste au pays des Xia pendant trois ans, puis revient faire son rapport au prince Tang, en mentionnant notamment les deux favorites du roi. La description de la détresse du peuple, de son inimitié envers le souverain et du châtement céleste qui en découle, est globalement très similaire aux autres témoignages textuels.

<sup>64</sup> *Lüshi chunqiu* XV.1.2, p. 843 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>65</sup> Outre le soin accordé à la trame narrative du récit, les auteurs du *Lüshi chunqiu* ont également élaboré une histoire qui reflétait leur vision politique. Aussi cette anecdote représente un échantillon de plusieurs idées largement promues dans l'ouvrage, telles que le souci du bien-être du peuple, la sélection de ministres vertueux, ou encore la nécessité pour le prince d'écouter les recommandations de ses conseillers avisés. Pour un aperçu de la philosophie des auteurs du *Lüshi chunqiu*, on pourra se référer à Knoblock et Riegel 2000, p. 46-54.

<sup>66</sup> D'après les éditeurs du corpus de Tsinghua, étant donné que le *Lüshi chunqiu* est légèrement plus tardif que les manuscrits de Chu, il se peut que les auteurs du chapitre « Shen da » se soient appuyés sur le « Yin zhi » (ou sur un texte analogue) pour élaborer leur texte (QHJZ 2010, p. 127). C'est également la thèse soutenue par Chen Hong, qui considère que les auteurs du chapitre « Shen da » se sont inspirés des trois manuscrits « Chi jiu », « Yin zhi » et « Yin gao », dont ils ont repris les éléments narratifs (Chen Hong 2020).

<sup>67</sup> Pour ce qui est du *Lüshi chunqiu*, il semblerait que cet ouvrage ait conservé la trace de courants de pensée n'ayant laissé que des témoignages éparses et lacunaires dans la tradition transmise. Ce serait en l'occurrence le cas d'un courant qui était associé à la figure de Yi Yin (Knoblock et Riegel 2000, p. 54). Suivant cette interprétation, les deux ouvrages répertoriés sous les titres *Yi Yin* 伊尹 et *Yi Yin shuo* 伊尹說 dans le « Traité des Arts et des Lettres » du *Han shu*, seraient susceptibles d'être rattachés à cette école.

Nous retiendrons que les textes exhumés et transmis relatifs à la fondation des Shang rapportent trois arguments pour justifier le renversement des Xia. Sur le plan moral, les crimes perpétrés par le souverain Jie d'une part et le désarroi du peuple qui en résulte d'autre part, constituent deux éléments essentiels incitant Tang, encouragé par Yi Yin, à passer à l'action. Sur le plan religieux, l'apparition concomitante de deux soleils manifeste la volonté du Ciel, qui répond aux attentes du peuple, de faire advenir un nouveau souverain sur le trône.

## II. La relation entre Tang et Yi Yin : le ministre, *alter ego* du prince

Dans l'épisode du changement dynastique, la présence de Yi Yin auprès de Tang confirme la légitimité de l'acte, non seulement car le conseiller du prince a séjourné au pays des Xia où il été le témoin direct des crimes de Jie, mais aussi parce qu'il a su interpréter les signes envoyés par le Ciel. Son œuvre se poursuit lorsqu'il aide le prince à conquérir le pouvoir et à établir un nouveau gouvernement. Les manuscrits offrent des témoignages significatifs à ce sujet et permettent d'analyser la nature de la relation entre Tang et Yi Yin et, au-delà, la conception de la relation du prince au conseiller qui est promue dans ces écrits.

### A. L'alliance du prince et du conseiller

#### 1. Le récit de la conquête

Les auteurs du manuscrit « Yin zhi » relatent la conquête des Xia, qui est lancée dès lors que Tang comprend la nécessité de renverser le tyran. Le prince demande ainsi à son conseiller si le « moment est venu » (*ruo shi* 若時) d'intervenir<sup>68</sup>.

Le terme traduit ici par « moment », *shi* 時, est une notion fondamentale de la philosophie chinoise, qui renvoie à l'idée d'opportunité, de circonstances propices à la réalisation d'un événement. La notion de *shi* 時 rappelle en ce sens celle de *kairos* chez les Grecs anciens. Le *kairos*, qui est personnifié sous la forme d'un jeune homme ailé, désigne le

---

<sup>68</sup> Voir plus haut, p. 278-281 (« Yin zhi » J4-J5).

moment opportun, l'occasion à saisir<sup>69</sup>. Dans le récit du « Yin zhi », l'arrivée du « moment » signifie que toutes les conditions sont réunies pour la mise en œuvre du changement dynastique. À ce titre, le rôle de messager de Yi Yin est primordial, car c'est lui qui identifie le *moment* et signale au prince qu'il est temps d'agir. Marcel Granet avait observé à ce propos que les conseillers du prince sont ceux qui « indiquent au maître l'occasion favorable où le prestige peut réaliser son efficace sous la forme d'une gloire traduite en avantages matériels et moraux »<sup>70</sup>.

Dans le « Yin zhi », une fois que Tang a saisi la portée des paroles de Yi Yin, il se prépare avec celui-ci en vue de la conquête. Les deux personnages s'engagent solennellement l'un envers l'autre en prêtant serment avant de procéder à un sacrifice ; les divinités doivent être informées de leurs intentions. Après que le rituel a été exécuté, l'attaque contre les Xia peut être lancée. Les auteurs du manuscrit suggèrent que même si Yi Yin est l'instigateur de la conquête, il n'en oublie pas moins de respecter les conventions qui régissent la relation entre le prince et son sujet (« Zhi organisa [l'attaque], maintenant sa vertu sans outrepasser ses prérogatives »). Au sein de la littérature transmise, c'est à nouveau le chapitre « Shen da » du *Lüshi chunqiu* qui se rapproche particulièrement du récit du « Yin zhi » :

湯與伊尹盟，以示必滅夏。(.....) 商涸旱，湯猶發師，以信伊尹之盟，故令師從東方出於國，西以進。未接刃而桀走，逐之至大沙，身體離散，為天下戮，不可正諫。

Tang et Yi Yin échangèrent un serment, afin de manifester la nécessité d'anéantir les Xia. (.....)<sup>71</sup> Au pays des Shang survint à ce moment une cruelle sécheresse. Tang leva néanmoins une armée afin de tenir la parole qu'il avait donnée à Yi Yin. Il ordonna donc à ses troupes de sortir du pays par l'est, afin de pénétrer [en territoire ennemi] par l'ouest. Avant même qu'il fut nécessaire de croiser le fer, Jie avait pris la fuite. Il fut poursuivi jusqu'à Da Sha, son corps fut dépecé et il devint l'opprobre du monde. On ne pouvait lui adresser aucune critique ni aucune remontrance.<sup>72</sup>

À l'instar du récit du « Yin zhi », le prince Tang, convaincu par l'exposé de Yi Yin, décide d'agir et scelle une alliance avec son conseiller. Le texte transmis, en revanche, ne

<sup>69</sup> *Vocabulaire européen des philosophies*, p. 814-815.

<sup>70</sup> Granet 1926 (1994), p. 85-86.

<sup>71</sup> Le passage omis ici correspond à celui cité plus haut, qui raconte l'arrivée de Yi Yin au pays des Xia et l'entretien du conseiller avec Mo Xi (voir plus haut, p. 389-390).

<sup>72</sup> *Lüshi chunqiu* XV.1.2, p. 844 ; trad. d'après Kamenarovic.

relate pas la pratique d'un sacrifice. D'autre part, les Xia sont encore associés à l'ouest ici, tandis que les Shang le sont à l'est. Puis de même que dans le manuscrit, l'attaque des Xia se fait par l'ouest. Enfin, rappelons la similitude entre le toponyme *Da Sha* 大沙 qui correspond à l'endroit où Jie a péri d'après les auteurs du « Shen da », et le nom qui est lu *Sha* 沙 à la fin du « Yin zhi »<sup>73</sup>. Ceci a incité les éditeurs du « Yin zhi », ainsi que d'autres paléographes à leur suite, à considérer que les deux toponymes désignent le même lieu.

On constate à nouveau à quel point le récit du chapitre « Shen da » apparaît plus dense que les autres témoignages écrits. En l'occurrence, la description de la mort de Jie, qui est absente du « Yin zhi », est assez détaillée ici. Les auteurs du texte transmis soulignent ainsi le risque de fin brutale auquel s'exposent les mauvais souverains.

Parmi les manuscrits relatifs à Yi Yin, le « Rongcheng shi » relate plus longuement que le « Yin zhi » la conquête des Xia et présente celle-ci comme l'ultime recours envisagé par Tang pour mettre un terme au chaos provoqué par Jie<sup>74</sup>. Après avoir fait état de la corruption morale du tyran, les auteurs du « Rongcheng shi » soulignent comment le prince Tang prit soin de s'entourer de bons conseillers, s'efforçant d'être exemplaire lui-même. Il attendit le bon moment pour renverser le tyran. La référence aux « armées des neuf provinces » (*jiu zhou zhi shi* 九州之師) et aux « soldats du monde entier » qui « se levèrent en masse » (*Tianxia zhi bing da qi* 天下之兵大起) suggère qu'un nombre considérable d'hommes s'étaient ralliés à Tang. Les auteurs du manuscrit entendent ainsi que, même si le prince a destitué le souverain en place, son entreprise était pleinement soutenue par les forces armées. À travers la détermination des soldats à aider Tang, c'est aussi l'assentiment du peuple qui s'exprime.

Le « Rongcheng shi » trouve ici un parallèle avec le passage suivant du chapitre « Gu yue 古樂 » (« De la musique ancienne ») du *Lüshi chunqiu* :

殷湯即位，夏為無道，暴虐萬民，侵削諸侯，不用軌度，天下患之。湯於是率六州以討桀罪。

Lorsque Tang accéda au trône<sup>75</sup>, la dynastie des Xia s'était dévoyée. Elle opprimait et maltraitait les populations, elle attaquait et lésait les princes feudataires, elle avait perdu

<sup>73</sup> Voir plus haut, p. 280, n. 136.

<sup>74</sup> Voir plus haut, p. 358-359 (« Rongcheng shi » J39-J41).

<sup>75</sup> L'expression *ji wei* 即位 signifie « monter sur le trône », mais aussi « prendre place ». Il faudrait donc comprendre que les auteurs expriment ici que Tang avait alors pris la tête du pays des Shang, qui n'était pas sous l'autorité directe des Xia.



toute mesure. Le monde entier en souffrait. À la tête des forces de six provinces, Tang entreprit de châtier les crimes de Jie.<sup>76</sup>

De même que dans le « Rongcheng shi », Tang est capable de mobiliser d'immenses forces armées en vue de la conquête. Le récit du premier renversement dynastique de l'histoire chinoise, tel qu'il est relaté dans le « Yin zhi », le « Rongcheng shi » et le *Lüshi chungiu*, n'omet pas la dimension très brutale des événements. Ceci s'explique d'autant mieux que ces textes ont été écrits à un moment où le contexte guerrier imposait aux penseurs de méditer profondément sur les conditions du recours à la violence.

## 2. La légitimation de la violence

### a) La vision de Mengzi et de Mozi

Les conditions de l'exercice de la violence constituèrent une question essentielle pour les penseurs des Royaumes combattants, à une époque où les conflits entre pays, les luttes politiques internes et les troubles sociaux, étaient récurrents voire permanents<sup>77</sup>. Ces philosophes ont ainsi réfléchi au cadre dans lequel la violence pouvait, ou devait, être employée. Pour une partie d'entre eux, l'usage de la violence était autorisé uniquement dans certaines circonstances. Le discours de Mengzi à ce propos est tout à fait éloquent :

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君，可乎？」曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」

Le roi Xuan de Qi demanda [à Mengzi] : « Est-il vrai que Tang a banni Jie et que Wu a attaqué Zhou ? »

Mencius répondit : « On l'affirme dans les chroniques. »

[Le roi] dit : « Est-il permis à un sujet d'assassiner un prince ? »

[Mengzi] répondit : « Celui qui viole la bienveillance est appelé brigand, celui qui viole la justice est appelé scélérat. Un brigand et scélérat, on l'appelle "simple particulier".

---

<sup>76</sup> *Lüshi chungiu* V.5.11, p. 286 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>77</sup> Dans la suite des travaux de René Girard, en particulier *La Violence et le Sacré* (1972), Mark Lewis a examiné en détail la question de l'usage, de la représentation et de la signification de la violence dans la Chine des Royaumes combattants. Voir Lewis 1990.

J'ai entendu dire que l'on avait châtié le simple particulier Zhou, non pas qu'on avait assassiné un prince. »<sup>78</sup>

Mengzi estime qu'un tyran ne vaut pas mieux qu'un vulgaire bandit. Quand bien même celui-ci serait assassiné, ce n'est pas un régicide, car le souverain qui a failli à sa mission ne mérite plus d'être traité comme tel. Renverser un tyran représente donc un acte nécessaire, qui ne peut être condamné sur le plan moral. À ce titre, la destitution et l'exécution du souverain Jie apparaît entièrement légitime aux yeux de Mengzi.

Les disciples moïstes se sont particulièrement penchés sur la question du recours à la violence. Ils sont notamment connus pour leur opposition à la guerre de conquête et leurs actions en vue de protéger les petites principautés des assauts lancés par leurs puissants voisins. Les trois chapitres du livre V du *Mozi*, nommés « Contre la guerre offensive » (« Fei gong 非攻 »), discutent longuement de ce sujet. Les auteurs de ces textes dénoncent vigoureusement les actions bellicistes. Pour autant, ils n'excluent pas entièrement l'usage de la violence, qui s'avère impératif dans certains cas. Dans l'un des passages du livre, Mozi répond à des critiques de ses adversaires, appelant à distinguer la notion de « guerre offensive » de celle d'« expédition punitive » :

今逮夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：「以攻伐之為不義，非利物與？昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立為聖王，是何故也？」子墨子曰：「子未察吾言之類，未明其故者也。彼非所謂攻，謂誅也。」

Quand désormais, les princes belliqueux s'obstinent dans leurs stratégies rhétoriques visant à critiquer Maître Mozi, ils disent : « Vous estimez que les guerres d'attaque sont injustes et qu'elles ne comportent aucun effet avantageux ? Or, dans le passé, Yu mena des campagnes militaires contre les You Miao, Tang attaqua Jie et le roi Wu attaqua Zhou. Pour quelles raisons, alors, tous les trois furent-ils élevés au statut de Saints Rois ? »

Maître Mozi dit : « Vous n'examinez pas les catégories de mon discours et n'en comprenez pas encore clairement les raisons. Dans leur cas, ce n'est pas ce qu'on appelle une "guerre offensive", c'est une "expédition punitive". »<sup>79</sup>

<sup>78</sup> *Mengzi* I.B.8, p. 145 ; trad. d'après Lévy.

<sup>79</sup> *Mozi* 19.4, p. 220 ; trad. d'après Ghiglione.

Arrivé à l'épisode du renversement de Jie des Xia, Mozi relate les événements de la manière suivante :

「逮至乎夏王桀，天有誥命，日月不時，寒暑雜至，五穀焦死，鬼呼國，鶴鳴十夕餘。天乃命湯於鑿宮：『用受夏之大命。夏德大亂，予既卒其命於天矣，往而誅之，必使汝堪之。』湯焉敢奉率其眾，是以鄉有夏之境，帝乃使陰暴毀有夏之城。少少，有神來告曰：『夏德大亂，往攻之，予必使汝大堪之。予既受命於天，天命融隆火于夏之城間西北之隅。』湯奉桀眾以克有夏，屬諸侯於薄，薦章天命，通于四方，而天下諸侯莫敢不賓服，則此湯之所以誅桀也。」

« Passons maintenant au roi Jie des Xia. Le Ciel émet un avertissement : le soleil et la lune n'apparaissent plus régulièrement, le froid et la chaleur survenaient d'une manière confuse, les cinq céréales mouraient desséchées, les esprits criaient dans le pays, les grues gémissaient pendant plus de dix nuits. Dans le Palais richement orné, le Ciel ordonna ainsi à Tang : "Reprends le grand Mandat que les Xia avaient reçu, puisque leur vertu (*de* 德) est gravement troublée. J'ai désormais mis fin à leur Mandat céleste. Lance une expédition punitive contre eux ! Assurément, je ferai en sorte que tu les soumettes." Ainsi, Tang osa s'exécuter et à la tête de ses hommes, il franchit les frontières des Xia. L'Empereur céleste envoya des forces occultes afin de détruire les villes fortifiées des Xia. Peu de temps après apparut un dieu, qui annonça [à Tang] : "La vertu (*de* 德) des Xia est gravement troublée. Lance une guerre contre eux ! Assurément, je ferai en sorte que tu les soumettes complètement. J'ai déjà reçu le Mandat céleste. Le Ciel a ordonné à Rong<sup>80</sup> de faire descendre le feu dans l'angle situé au nord-ouest des fortifications des Xia." Tang dirigea les hommes de Jie pour conquérir les Xia. Il convoqua les seigneurs à Bo, où il présenta publiquement son Mandat céleste et le fit connaître dans les quatre régions, de sorte qu'aucun seigneur du monde n'osa lui manquer de respect ou lui désobéir. C'est donc ainsi que Tang lança une expédition punitive contre Jie. »<sup>81</sup>

En menant une attaque contre Jie, Tang n'a fait qu'obéir au décret du Ciel, qui a décidé de retirer son Mandat à la dynastie Xia, dont le souverain refusait de se réformer. Aidé par le Ciel, Tang est parti châtier le tyran après avoir rassemblé tous les hommes qui s'étaient ralliés

<sup>80</sup> Il s'agit de Zhurong 祝融, divinité de la mythologie chinoise associée au feu.

<sup>81</sup> *Mozi* 19.4, p. 220 ; trad. d'après Ghiglione.

à lui, y compris ceux qui étaient au service de Jie. Le récit rejoint ici celui du « Rongcheng shi » qui rapporte que les « soldats du monde entier » ont soutenu le prince dans son entreprise. Cette anecdote illustre bien la théorie du Mandat céleste, tandis que le rôle déterminant du Ciel dans le changement dynastique est clairement établi. Bien que quelques éléments de l'anecdote, tels que la personnification du Ciel et l'intervention des dieux, soient assez caractéristiques de la vision religieuse des moïstes, ces derniers s'accordent avec Mengzi et ses disciples, ainsi qu'avec les auteurs du « Rongcheng shi » et du « Yin zhi », sur la légitimité du recours à la violence pour destituer un mauvais souverain.

### b) La vision de Zhuangzi

À l'opposé de Mengzi et de Mozi, Zhuangzi n'approuve l'usage de la violence sous aucun prétexte. Selon lui, le renversement d'un roi est foncièrement illégitime, dans la mesure où cet acte est avant tout motivé par l'esprit de convoitise des conquérants. Cette idée est développée dans le chapitre « Rang wang 讓王 » (« Abdications royales ») du *Zhuangzi*, dont les auteurs mettent en scène le prince Tang partant en quête d'un successeur à qui céder (*rang* 讓) le trône :

湯遂與伊尹謀伐桀。剋之，以讓卞隨。卞隨辭曰：「后之伐桀也謀乎我，必以我為賊也；勝桀而讓，必以我為貪也。吾生乎亂世，而无道之人再來漫我以其辱行，吾不忍數聞也。」乃自投稠水而死。湯又讓瞽瞍曰：「知者謀之，武者遂之，仁者居之，古之道也。吾子胡不立乎？」瞽瞍辭曰：「廢上，非義也；殺民，非仁也；人犯其難，我享其利，非廉也。吾聞之曰：『非其義者，不受其祿；无道之世，不踐其土。』況尊我乎！吾不忍久見也。」乃負石而自沈於廬水。

Tang planifia avec Yi Yin l'attaque contre Jie. Vainqueur, il voulut céder le rôle à Bian Sui, qui refusa en disant : « Il faut que vous me considériez comme un bandit pour avoir cherché conseil auprès de moi au moment d'agresser Jie, et comme un être cupide pour, l'ayant vaincu, me proposer le trône. Je suis né dans une époque en proie aux troubles, et me suis vu par deux fois éclaboussé de son propre déshonneur par un homme sans vertu. Je ne puis supporter d'en entendre davantage ! » Il se noya dans la rivière Zhou.

Tang offrit le trône à Wu Guang, en lui déclarant : « L'homme avisé planifie, l'homme brave exécute, l'homme bienveillant occupe le pouvoir, la tradition en a été fixée par les anciens. Pourquoi vous refuseriez-vous à monter sur le trône ? » Wu Guang déclina son

offre en ces termes : « Démettre son prince c'est félonie, tuer ses sujets c'est cruauté, récolter les fruits des efforts d'autrui c'est malhonnêteté. J'ai entendu dire qu'on ne devait pas accepter les prébendes d'un prince injuste ni fouler le sol d'un État inique. Comment pourrais-je accepter d'être honoré ? Je ne saurais plus longtemps me faire complice d'une pareille infamie. » Il s'attacha une pierre au cou et se noya dans la rivière Lu.<sup>82</sup>

Tang est ici sévèrement condamné pour sa conquête des Xia et l'accaparement de leurs biens. On assiste donc à un renversement de perspectives par rapport à tous les autres textes, que ce soit le « Yin zhi » où Yi Yin signale que « le moment est venu » de destituer Jie, le « Rongcheng shi » qui affirme que Tang patienta avant d'attaquer le tyran, le *Mengzi* qui dénie à Jie la qualité de souverain, ou encore le *Mozi* qui raconte en détail le transfert du Mandat céleste des Xia aux Shang. Pour les auteurs du *Zhuangzi*, les sages Bian Sui et Wu Guang, qui se voient proposer le trône par le prince conquérant, se sentent souillés moralement par cette requête, et vont même jusqu'à se suicider. Dans la continuité de ce passage, en un autre endroit du même chapitre, Yi Yin est justement dépeint comme l'exact opposé de Bian Sui et de Wu Guang. Du fait qu'il a prêté main-forte au prince Tang dans son entreprise de conquête, Yi Yin aurait montré qu'il « ne recule pas devant la violence et serait prêt à se couvrir de boue » (*qiang li ren gou* 強力忍垢)<sup>83</sup> pour parvenir à ses fins.

Comme souvent, les auteurs du *Zhuangzi* se situent à contre-courant de leurs contemporains. Leurs choix lexicaux sont révélateurs du jugement qu'ils portent sur la conquête des Xia. Les termes *ke* 剋 « vaincre, triompher, dominer (un adversaire) » et *sheng* 勝 « vaincre, l'emporter sur, surpasser » suggèrent une volonté de domination de la part de Tang, qui est donc implicitement décrit comme un conquérant avide de puissance. Le caractère *fa* 伐, qui signifie « attaquer, combattre, envahir », comporte ici une connotation assez péjorative, tel que le reflète le choix de traduction de Jean Levi (« agresser »). Ce terme est empreint de la même connotation péjorative dans les passages du *Mengzi* et du *Mozi* cités précédemment. D'autre part, Tang est accusé de félonie (*fei shang* 廢上, littéralement « destituer son supérieur »), d'assassinat et d'appropriation indue. Pour tous ces motifs, le renversement dynastique apparaît totalement illégitime aux yeux des disciples de *Zhuangzi* qui en font, au mieux un acte séditieux, au pire un acte infâme.

<sup>82</sup> *Zhuangzi* 28.17, p. 258 ; trad. d'après Levi. La même anecdote figure dans le chapitre « Li su 離俗 » du *Lüshi chunqiu* (XXIX.1.2, p. 1234).

<sup>83</sup> *Zhuangzi* 28.17, p. 258.

À l'inverse, les termes employés dans les autres textes qui relatent l'épisode de la conquête des Xia, suggèrent que les actions menées par Tang étaient justes. Leurs auteurs utilisent des termes tels que *zheng* 征 « mener une campagne militaire contre, soumettre, pacifier » (« Yin zhi »), *kan* 戡 « réprimer, pacifier » (« Yin zhi »), *tao* 討 « châtier, réprimer (les rebelles) » (*Lüshi chunqiu*), *zhu* 誅 « lancer une expédition punitive » (*Mengzi* et *Mozi*). Malgré la violence dénotée par ces termes<sup>84</sup>, ceux-ci laissent entendre que la conquête, qui a permis de destituer un tyran, constituait un mal nécessaire.

En dehors du *Zhuangzi* qui adopte le point de vue opposé à celui de la majorité de ses contemporains et qui interroge les fondements même du pouvoir, l'ensemble des récits relatifs à la fondation de la dynastie Shang s'accordent sur le rôle clé joué par Yi Yin, en tant qu'instigateur de la conquête et soutien du prince Tang. La violence déployée pour renverser le gouvernement inique des Xia est le fruit de l'alliance entre le prince et le conseiller, qui incarnent l'un comme l'autre le principe de souveraineté.

### 3. Le dédoublement de la fonction souveraine

Dans l'épisode de la conquête des Xia, la fonction souveraine se trouve scindée en deux. Yi Yin représente la dimension active de la souveraineté, car il est celui qui incite le prince à attaquer le tyran Jie. Tang en représente la dimension passive, du fait qu'il repose sur les avis de son conseiller pour agir ; il a besoin de celui-ci pour accéder à la fonction souveraine<sup>85</sup>. Cette double incarnation du pouvoir par Tang et Yi Yin<sup>86</sup> s'observe également à travers les prérogatives dont chacun dispose. Dans le manuscrit « Tang qiu », Tang, expliquant à son interlocuteur Fang Wei les raisons de ses visites répétées à Yi Yin, fait état des nombreux mérites de son ministre<sup>87</sup>.

Le prince Tang souligne les actions concrètes de Yi Yin dans le pays des Shang. À l'inverse du roi des Xia qui malmène son peuple, Yi Yin a instauré des mesures qui apportent

<sup>84</sup> L'intensité de l'attaque se perçoit à travers l'usage des termes utilisés, qui appartiennent au champ lexical de la destruction : *jian* 翦 « détruire, extirper » (« Yin zhi » et « Yin gao »), *mie* 滅 « détruire, anéantir » (« Yin gao », « Shen da »), *jiao* 剿 « exterminer » (« Rongcheng shi »).

<sup>85</sup> Cette dialectique qui implique à la fois stabilité et réactivité, et qui permet d'achever la conquête, se retrouve dans d'autres cultures, où le souverain symbolise la pérennité du pouvoir tandis que le ministre est responsable des affaires gouvernementales. Gilles Boileau fait remarquer que Georges Dumézil et l'anthropologue Maurice Bloch ont chacun mis en évidence ce double aspect de la souveraineté dans le cadre de la mythologie scandinave (voir Boileau 2013, p. 22).

<sup>86</sup> Gilles Boileau a employé à ce propos l'expression « pouvoir *bifron* » (Boileau 2013, p. 386).

<sup>87</sup> Voir plus haut, p. 332-333 (« Tang qiu » J7-J8).

« l'harmonie et les richesses à l'ensemble du peuple » (*he li wan min* 和利萬民). Il a rétabli les institutions des quatre saisons (*si shi zhi zheng* 四時之政), là où le tyran des Xia « change selon les saisons » (*chunqiu gai ze* 春秋改則)<sup>88</sup>. Alors que Jie comble de faveurs les personnes qu'il affectionne, Yi Yin, lui, assigne les hommes aux « neuf [types d'] affaires » (*jiushi zhi ren* 九事之人)<sup>89</sup>. En dernier lieu, la participation de Yi Yin dans les offrandes montre son implication pleine et directe dans les sacrifices rituels de la cour.

Yi Yin mène donc une politique opposée à celle des Xia. La liste des accomplissements qui lui sont attribués signale qu'il possède en réalité des prérogatives comparables à celle d'un souverain. Le conseiller agit comme un substitut de Tang dans l'établissement du nouveau gouvernement ; il est en quelque sorte l'*alter ego* du prince<sup>90</sup>.

Le dédoublement de la fonction souveraine implique par ailleurs que le prince et le ministre puissent incarner chacun à leur tour l'un des deux pôles – actif ou passif – du couple qu'ils forment. Alors que dans la légende, Yi Yin apparaît le plus souvent comme l'élément actif, il arrive également que cette place soit dévolue à Tang. Cette configuration se retrouve encore dans le manuscrit « Tang qiu », dont le passage final consiste en un dialogue où le prince et son ministre s'entretiennent à propos des attributions respectives du prince et du conseiller<sup>91</sup>.

Yi Yin décrit là un modèle de gouvernement qui confère le rôle actif au souverain, dont la mission est d'« aimer le peuple » (*ai min* 愛民). Par son action, le prince doit faire preuve de sollicitude et de bienveillance à l'égard de ses sujets. Il influencera alors l'orientation générale de la politique du pays, et le ministre se contentera quant à lui de « respecter les ordres » (*gong ming* 恭命). Tout comme pour le peuple, la loyauté du ministre n'est pas inconditionnelle, mais elle est totale dès lors que le souverain remplit sa tâche.

Dans cette vision idéale, la qualité morale du souverain représente donc la condition *sine qua none* du gouvernement par la vertu. Le manuscrit « Liu de 六德 » de Guodian reflète une conception similaire, selon laquelle le ministre d'un bon souverain sera prêt à le suivre même au prix de sa vie :

<sup>88</sup> Voir plus haut p. 334-335 (« Tang qiu » J12).

<sup>89</sup> Sur les « neuf [types d'] affaires », voir plus haut p. 333, n. 301.

<sup>90</sup> Marcel Granet écrivait ainsi : « Devenu alors le Héraut de la Dynastie, le Ministre est encore l'*alter ego* du Chef. (...) la personnalité du chef et celle du conseiller sont faites des mêmes éléments traditionnels. » (Granet 1926 (1994), p. 295-296).

<sup>91</sup> Voir plus haut, p. 338-339 (« Tang qiu » J16 à J19).

非我血氣之親，畜我如其子弟。故曰：苟淒夫人之善施勞其𠄎（？）恣（？）之力弗敢憚也，危其死弗敢愛也，謂之〔臣〕以忠事人多<sup>92</sup>。忠者，臣德也。

Bien que [le souverain] ne me soit pas apparenté par le sang, il pourvoit à mes besoins comme si j'étais son fils ou son frère cadet. C'est pourquoi l'on dit : « Pour peu que [quelque chose] soit bon pour les hommes, même s'il doit épuiser les forces de ses entrailles, il n'osera s'en effrayer ; même s'il doit risquer la mort, il n'osera chérir [sa propre vie]. Est appelé [ministre] celui qui sert les autres avec loyauté. La loyauté est la vertu du ministre.<sup>93</sup>

Ce passage s'accorde avec le dialogue du « Tang qiu » où Yi Yin affirme pouvoir se dévouer entièrement à Tang, alors même que celui-ci, dans un autre passage du même manuscrit, vante les innombrables mérites de son ministre. Dans ce modèle représenté par Tang et Yi Yin, le pouvoir est donc partagé entre les deux personnages, qui l'incarnent de façon complémentaire et dont les rôles sont susceptibles de s'intervertir. D'une part, Yi Yin, en tant que force d'impulsion, pousse le prince Tang à passer à l'action. D'autre part, en tant que détenteur de la sagesse ne disposant pas du privilège du rang, il aspire à n'avoir qu'à se conformer aux ordres de son prince. La souveraineté est donc partagée entre Yi Yin qui figure l'autorité morale, et Tang qui figure l'autorité politique.

## B. La place du sage au sein du gouvernement

### 1. La nature commune au prince et au conseiller

C'est l'entente parfaite entre Tang et Yi Yin qui assure le succès de leur entreprise commune. La cohésion du couple formé par les deux personnages perdue après la fondation dynastique, comme l'énonce la phrase d'ouverture du manuscrit « Yin gao » :

惟尹既及湯，咸有一德。

Une fois que Yin eut rejoint Tang, tous deux furent dotés d'une vertu complète.<sup>94</sup>

<sup>92</sup> Nous suivons l'avis de plusieurs spécialistes, tels que Scott Cook et Chen Jian, qui estiment que *duo* 多 correspond ici à une particule grammaticale équivalente à *zhe* 者 en chinois classique (voir Cook 2012, p. 799, n. 49).

<sup>93</sup> GDZS « Liu de » J15 à J17, p. 124.

<sup>94</sup> « Yin gao » J1.



L'énoncé *xian you yi de* 咸有一德, dont nous avons déjà discuté précédemment<sup>95</sup>, est commenté de la façon suivante par Zheng Xuan 鄭玄, grand érudit de l'époque Han :

咸, 皆也。君臣皆有壹德不貳, 則無疑惑也。

*Xian* signifie « tous ». Lorsque le prince et le ministre sont dotés d'une vertu complète sans désaccord, il n'y a ni soupçon ni confusion.<sup>96</sup>

Le terme *de* 德, que nous traduisons ici par « vertu » (compris selon sa connotation positive), se réfère, comme nous l'avons noté plus haut, à la force d'âme, une sorte d'efficace qui se manifeste à travers la conduite individuelle et qui rejaillit sur autrui. Dans le contexte du « Yin gao », il est question d'une vertu parfaite, possédée en commun par Tang et Yi Yin qui partagent les mêmes valeurs morales et participent ainsi d'une même nature. La phrase introductive du manuscrit « Yin gao » se retrouve quasiment à l'identique dans le « Ziyi », dans un énoncé où Confucius déclare que la sincérité constitue le fondement de la relation entre le prince et le conseiller :

子曰：為上可望而知也，為下可述而志也，則君不疑於其臣，而臣不惑於其君矣。

《尹吉》曰：「惟尹躬及湯，咸有壹德。」

Le Maître a dit : « Lorsque qu'on peut connaître [les sentiments] du prince en l'observant et inscrire [ceux] des ministres en [lisant] leurs rapports, alors le prince n'a aucun soupçon à l'égard de ses ministres, les ministres ne sont pas dans la confusion à cause de leur prince. Le “Yin ji” dit : “Une fois que Yin eut rejoint Tang, tous deux furent dotés d'une vertu complète.” »<sup>97</sup>

Dans ce passage, Confucius prend pour exemple le couple formé par Tang et Yi Yin, afin d'illustrer l'idée d'une harmonie entre le souverain et son ministre, dont la confiance mutuelle repose sur l'authenticité des paroles et des actes. Le terme *de* 德 désigne ici une

<sup>95</sup> Voir plus haut, p. 294-295.

<sup>96</sup> *Shisan jing zhushu, Liji zhengyi* 33.10, p. 1648 ; notre traduction. La « vertu » (*de* 德) s'oppose à la « confusion » (*huo* 惑) dans le passage suivant du *Lunyu* : 子張問崇德辨惑。子曰：「主忠信，徙義，崇德也。愛之欲其生，惡之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。（...）」 « Zi Zhang demanda comment “exalter la vertu” et comment “identifier la confusion”. Le Maître dit : “Exalter la vertu, c'est mettre la loyauté et l'honnêteté au-dessus de tout, et chercher la justice. Quand on aime quelqu'un, on lui souhaite de vivre ; quand on hait quelqu'un, on souhaite sa mort ; mais imaginez qu'on lui souhaite tout à la fois de vivre et de mourir : voilà un cas de ‘confusion’.” (.....) » (*Lunyu* 12.10, p. 853 ; trad. d'après Ryckmans).

<sup>97</sup> *Liji* 33.10, p. 1325 ; trad. d'après Couvreur. L'énoncé correspondant dans les deux versions manuscrites du « Ziyi » (Guodian et musée de Shanghai) est quasiment identique à celui du texte transmis (voir GDZS « Ziyi » J3-J4-J5, p. 27, et SBZS 2001 « Ziyi » J2 et J3, p. 175-177).

« vertu » qui est, pour reprendre l'expression de Marcel Granet, « possédée à titre collégial »<sup>98</sup>. Dans le chapitre « Ben wei » du *Lüshi chunqiu* qui est l'un des principaux textes transmis consacrés à la légende de Yi Yin, la rencontre entre Tang et son conseiller est décrite en ces termes :

湯聞伊尹，使人請之有侏氏。有侏氏不可。伊尹亦欲歸湯。湯於是請取婦為婚。有侏氏喜，以伊尹為媵送女。故賢主之求有道之士，無不以也；有道之士求賢主，無不行也，相得然後樂。不謀而親，不約而信，相為殫智竭力，犯危行苦，志懽樂之，此功名所以大成也。固不獨。士有孤而自恃，人主有奮而好獨者，則名號必廢熄，社稷必危殆。

Ayant ouï parler de Yi Yin, Tang le fit demander auprès du lignage You Shen, mais sans résultat. Yi Yin désirait également se rendre auprès de Tang. Là-dessus, Tang décida de demander la main d'une jeune fille [de ce lignage] pour en faire son épouse. Les You Shen en furent ravis et choisirent Yi Yin pour accompagner la jeune fille. Ainsi le souhait d'un souverain sage de rencontrer un homme qui suit la Voie ne peut-il demeurer vain, et le vœu d'un homme qui suit la Voie d'approcher un souverain sage ne saurait rester sans suite. Ils se rencontrent et en sont heureux. Ils se sentent familiers sans s'être concertés, ils sont en confiance sans être liés par un pacte. Ensemble de toute leur intelligence et de toute leur force, ils bravent le danger et affrontent les difficultés. Leur esprit est en joie. C'est ainsi que surviennent grandement le succès et la gloire, et certes pas en demeurant chacun de son côté. Il est des *shi* seuls qui n'ont confiance qu'en eux-mêmes, il est des souverains isolés qui entendent le rester. Leur gloire, leur renom ne peuvent en être que ternis et rabaissés, et les autels des dieux du sol et des moissons ne peuvent qu'être en grand danger.<sup>99</sup>

Dans cette version de la légende, Yi Yin et le prince désirent se rejoindre l'un tout autant que l'autre, car ils partagent les mêmes aspirations alors même qu'ils ne se sont pas encore rencontrés. Une fois qu'ils sont parvenus à se réunir, ils éprouvent un sentiment de complétion et s'accordent naturellement entre eux, leur communauté de cœur et d'esprit les amenant à accomplir de grandes œuvres. L'un ne peut agir sans le secours de l'autre, de leur entente dépend la concorde au sein de l'ensemble de la société. Les auteurs du *Lüshi chunqiu* mettent ici en évidence le principe d'une dépendance mutuelle – et toute naturelle – entre le

---

<sup>98</sup> Granet 1926 (1994), p. 87.

<sup>99</sup> *Lüshi chunqiu* XIV.2.2, p. 739-740 ; trad. d'après Kamenarovic.

prince et son conseiller, qui constitue au demeurant l'une des principales thèses défendues tout au long de cet ouvrage composé sous le patronage du chancelier du pays de Qin en personne.

Un aspect frappant de ce passage du chapitre « Ben wei » est le profond sentiment de complicité qui lie Tang et Yi Yin : « Ensemble de toute leur intelligence et de toute leur force, ils bravent le danger et affrontent les difficultés. Leur esprit est en joie. » Le prince et son conseiller sont tous deux « dotés d'une vertu complète ». Or, l'existence de cette complicité suppose l'abolition des barrières sociales. Le principe hiérarchique s'efface donc devant celui de la cohésion du couple constitué par le souverain et le conseiller. Cette idée est clairement exprimée dans les manuscrits « Yucong yi 語叢一 » et « Yucong san 語叢三 » de Guodian, qui comparent la relation du prince au conseiller à celle entre amis :

君臣、朋友，其擇者也。

Le prince et le ministre, les amis, sont ceux que l'on choisit.<sup>100</sup>

友，君臣之道也。長弟，孝之方也。

[La relation entre] amis, c'est la voie du prince et du ministre. [La relation entre] aînés et cadets, c'est le domaine [où s'exerce] la piété filiale.<sup>101</sup>

父，有親有尊；長弟，親道也。友君臣，無親也。

Le père est celui dont on est proche et qu'on honore. [Les relations] entre aînés et cadets relèvent de la voie de la parenté. [Celles] entre amis, entre prince et ministres, ne relèvent pas de la parenté.<sup>102</sup>

La description du rapport entre Tang et Yi Yin dans les manuscrits et dans plusieurs textes transmis, fait écho à ce qui est énoncé de façon théorique dans les manuscrits « Yucong »<sup>103</sup>. En effet, lorsque Tang fait fi des bienséances pour aller rendre visite à Yi Yin

<sup>100</sup> GDCJ « Yucong yi » J87, p. 197.

<sup>101</sup> GDCJ « Yucong san » J6-J7, p. 209.

<sup>102</sup> GDCJ « Yucong yi » J78-J80-J81, p. 197. Pour la reconstitution du passage, voir GDZS « Yucong yi », p. 142.

<sup>103</sup> Les affirmations des auteurs des manuscrits « Yucong » ne sont toutefois pas complètement isolées. Le *Yanzi chunqiu* 晏子春秋, à peu près contemporain des manuscrits, exprime ainsi : 故君者擇臣而使之，臣雖賤，亦得擇君而事之。 « Ainsi le prince choisit le ministre et l'emploie. Le ministre, même lorsqu'il est d'extraction modeste, peut également se prévaloir de choisir son prince et de le servir. » (*Yanzi chunqiu* III.28, p. 238 ; notre traduction). Jusqu'à l'époque des Han, des lettrés continueront à affirmer que le ministre choisit le prince à qui il souhaite prêter ses services, au même titre que le prince choisit son ministre. Cette conception se retrouve notamment dans le *Da Dai Liji* : 君擇臣而使之，臣擇君而事之。 « Le prince choisit son ministre et l'emploie,

(« Tang qiu »), conduit un char pour le rencontrer (« Jiu zhu »), envoie des messagers pour le solliciter (*Mengzi*, *Shiji*), lorsque tous deux « se sentent familiers sans s'être concertés » (chapitre « Ben wei » du *Lüshi chunqiu*), cela signifie que leur relation n'implique pas de principe de subordination. Certains textes, tels que le *Mengzi*, vont jusqu'à inverser le rapport hiérarchique qui existe *a priori* entre les deux personnages, en avançant que Tang fut disciple de Yi Yin<sup>104</sup>. Les nombreuses anecdotes relatives à la légende de Yi Yin mettent en valeur l'idéal d'une relation qui se fonde sur une sorte de familiarité respectueuse entre le souverain et son ministre. Il s'agissait, pour les auteurs de ces écrits, non seulement de présenter un modèle de gouvernement dans lequel le souverain partageait le pouvoir avec ses ministres, mais aussi d'assurer un rôle central à ces derniers.

## 2. La quête des sages

Une grande partie des *shi* 士 de l'époque des Royaumes combattants, fiers de leurs talents et de leurs savoirs, aspiraient à participer aux affaires de l'État. Il leur fallait pour cela convaincre le souverain de la nécessité de les employer. À cet égard, il n'est pas étonnant que de nombreux écrits de cette époque, composés par des membres de cette classe, clament le caractère indispensable des *shi* au sein du gouvernement<sup>105</sup>.

Cet aspect est particulièrement saillant dans la légende de Yi Yin, dont la nomination au rang de ministre constitue un épisode notable<sup>106</sup>. Les auteurs de ces écrits laissent souvent entendre que si Tang fut un grand souverain, c'est parce qu'il sut s'entourer d'hommes de talent. Ainsi le manuscrit « Rongcheng shi » décrit comment le prince tira une leçon du contre-exemple représenté par le souverain Jie des Xia, qui s'illustrait par son arrogance et sa persistance dans l'erreur. Bien avant la conquête des Xia, l'une des premières actions de Tang consista à promouvoir les sages (*sheng xian* 陞賢)<sup>107</sup>.

Cependant, après la défaite de Jie, le souverain nouvellement établi sur le trône dut faire face aux nombreux troubles provoqués par le tyran. Mais au lieu de remédier à ce problème, il imposa des mesures qui suscitèrent davantage de mécontentement au sein du peuple. Tang fit

---

le ministre choisit son prince et le sert. » (*Da Dai Liji* VI.2.15, p. 115 ; notre traduction),

<sup>104</sup> *Mengzi* II.B.2, p. 260.

<sup>105</sup> Sur ce thème tel qu'il est illustré dans les textes transmis et dans les manuscrits, ainsi que sur le contexte historique ayant favorisé son émergence, voir Pines 2002a.

<sup>106</sup> Voir plus haut, p. 225-231.

<sup>107</sup> Voir plus haut, p. 358-359 (« Rongcheng shi » J39).

alors de nouveau appel à des sages, en l'occurrence Yi Yin<sup>108</sup>. Les auteurs du « Rongcheng shi » soulignent ainsi les limites de Tang en tant que souverain, qui ne parvint pas à instaurer l'ordre dans le royaume, malgré sa bonne volonté. Ce n'est qu'après avoir promu Yi Yin au rang de « conseiller » (*zuo* 佐) que la concorde fut rétablie.

Par conséquent, même si à la différence des autres manuscrits, Yi Yin n'est pas le protagoniste de ce passage du « Rongcheng shi », il apparaît une fois de plus comme le pilier du gouvernement. L'exemple de Tang montre qu'aux yeux des auteurs du manuscrit, le souverain n'est pas tenu d'exceller lui-même dans l'art de gouverner. Sa principale qualité est de se montrer diligent dans la quête des hommes vertueux et capables de l'aider dans sa mission. Une conception similaire ressort dans le passage suivant du chapitre « Jie bi 解蔽 » (« Éliminer les obstacles ») du *Xunzi* :

成湯監於夏桀，故主其心而慎治之，是以能長用伊尹而身不失道，此其所以代夏王而受九有也。

Cheng Tang ayant observé Jie des Xia, maîtrisa donc son esprit et veilla à bien le diriger. Il put ainsi employer Yi Yin très longtemps et ne s'écarta point de la Voie. Pour ces raisons, il prit la place du roi des Xia et reçut les neuf provinces.<sup>109</sup>

Ici aussi, le contre-exemple du roi Jie incite Tang à se perfectionner moralement et à garder Yi Yin à ses côtés. *Xunzi* suggère ici que le fondement d'un bon gouvernement repose sur la capacité du souverain à rechercher la compagnie des sages, tel que l'expriment les auteurs du manuscrit « Yucong si 語叢四 » de Guodian :

早舉<sup>110</sup>賢人，是謂浸<sup>111</sup>行。賢人不在側，是謂迷惑。不舉<sup>112</sup>智謀，是謂自欺。早舉智謀，是謂重基。

Promouvoir au plus tôt les sages, c'est ce qu'on nomme « la pratique graduelle ». Ne pas avoir de sages à ses côtés, c'est ce qu'on nomme « l'égarement et la confusion ». Ne

<sup>108</sup> Voir plus haut, p. 360-363 (« Rongcheng shi » J36-J37-J42).

<sup>109</sup> *Xunzi* XXI.2, p. 389 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>110</sup> C'est la graphie *yu* 與 qui apparaît sur le manuscrit à l'origine. Nous suivons l'hypothèse de Li Ling, qui propose de l'interpréter comme équivalente à *ju* 舉, laquelle correspond à une lecture relativement courante pour cette forme dans les manuscrits de Chu (Li Ling 1999, p. 480).

<sup>111</sup> La transcription et la lecture de cette graphie pose problème. Parmi les différentes interprétations proposées, celle de Liu Zhao, qui transcrit la graphie *jin* 寢 et la lit *jin* 浸, nous paraît être la plus cohérente du point de vue paléographique et sémantique (Liu Zhao 2003a, p. 229).

<sup>112</sup> Pour cette graphie, voir n. 110 ci-dessus.

pas promouvoir de stratèges perspicaces, c'est ce qu'on nomme « se tromper soi-même ». Promouvoir au plus tôt des stratèges perspicaces, c'est ce qu'on nomme « fortifier la base ». <sup>113</sup>

Les idées exprimées ici correspondent à celles que Tang a su appliquer, bien que, si l'on en croit le « Rongcheng shi », il aurait un peu tardé pour mandater Yi Yin. Le bon prince est celui qui comprend la nécessité d'employer des conseillers avisés, mais ceci implique qu'il soit lui-même doué de discernement, c'est-à-dire capable de reconnaître la qualité des hommes. Le principe de la « promotion des sages » est donc mis en évidence de multiples manières dans les anecdotes et les récits de l'époque des Royaumes combattants, la légende de Yi Yin comptant parmi les plus fameux exemples. Ce principe est affirmé avec force à de nombreuses reprises dans les manuscrits de Guodian, comme dans le passage du « Yucong si » ci-dessus, ou encore dans celui du « Wu xing 五行 » qui suit :

君子知而舉之，謂之尊賢；知而事之，謂之尊賢。（前，王公之尊賢）<sup>114</sup>者也。  
後，士之尊賢者也。

L'homme de bien reconnaît [le sage] et le promeut, on nomme ceci « honorer les sages ». [L'homme de bien] reconnaît [le sage] et le sert, on nomme ceci « honorer les sages ». [D'une part,] il s'agit [des rois et des ducs qui honorent les sages]. D'autre part, il s'agit des *shi* qui honorent les sages. <sup>115</sup>

Comme nous l'avons évoqué précédemment, le « Wu xing » était déjà connu avant la découverte du corpus de Guodian en 1993. En effet, une copie du même texte avait été retrouvée, une vingtaine d'années auparavant, dans la tombe de Mawangdui qui est datée de l'an 168 avant notre ère. Les deux copies du texte, malgré la distance temporelle qui les sépare, sont assez proches entre elles <sup>116</sup>. La version des Han témoigne toutefois d'une spécificité notable : elle est accompagnée d'un commentaire, selon l'usage qui s'est amplement développé à partir du début de l'époque impériale. La première phrase du passage que nous avons sélectionné (« L'homme de bien reconnaît [le sage] et le promeut, on nomme ceci « honorer les sages. ») est commentée de la façon suivante dans le texte de Mawangdui :

<sup>113</sup> GDZS « Yucong si 語叢四 » J12-J13-J14, p. 168.

<sup>114</sup> Les six caractères supposés manquants ici sont complétés à partir du passage correspondant dans la version du « Wu xing » du corpus de Mawangdui (voir MWDJC 4, p. 59, ainsi que GDCJ, p. 154).

<sup>115</sup> GDZS « Wu xing 五行 » J43-J44, p. 50.

<sup>116</sup> Mark Csikszentmihalyi a consacré une étude complète au « Wu xing », en proposant une traduction en anglais des deux versions manuscrites du texte (Csikszentmihalyi 2004).

君子知而舉之也者，猶堯之舉舜〔也，湯〕之舉伊尹也。

L'homme de bien qui reconnaît [le sage] et le promeut, [est] tel Yao qui promut Shun, [Tang] qui promut Yi Yin.<sup>117</sup>

Pour les lettrés du début des Han, la promotion de Yi Yin par le prince Tang représentait un précédent exemplaire, au même titre que Shun qui fut nommé ministre avant de se voir céder le trône par le souverain Yao.

### 3. Le bouleversement des bienséances

Certaines versions de la légende dépeignent Yi Yin sous les traits d'un cuisinier avant sa rencontre avec le prince et sa désignation au plus haut rang au sein du gouvernement. Ceci permettait de donner davantage de relief au récit et de souligner que le prince qui est capable de choisir ses conseillers sans tenir compte de leur condition sociale, manifeste sa propre qualité morale ainsi que sa légitimité à régner<sup>118</sup>.

Cette conception ressort particulièrement dans le manuscrit « Tang qiu » où le prince, ayant goûté la nourriture préparée par Yi Yin, saisit immédiatement les implications sur le plan politique du talent exceptionnel de son cuisinier<sup>119</sup>. Le prince et son cuisinier s'associent alors en vue de la conquête des Xia. Mais le projet se trouve compromis lorsque la maladie frappe le « petit officier »<sup>120</sup>. Tang se déplace alors lui-même au chevet de son conseiller-cuisinier, allant à l'encontre des bienséances qui régissent la relation entre le prince et le sujet. Ceci ne manque pas d'interpeler un dénommé Fang Wei, probablement un proche ou un conseiller de Tang, qui lui adresse des remontrances<sup>121</sup>.

Fang Wei reproche au prince de ne pas suivre les conventions selon lesquelles un prince convoque ses sujets à sa cour plutôt que d'aller à leur rencontre. Il estime qu'en allant voir Yi Yin « aux moments inopportuns » (*bu yi shi* 不以時), le prince risque d'attirer sur lui des malheurs et de susciter des interrogations au sein du peuple. Tang, sans contredire directement son interlocuteur, signale l'importance de faire coïncider le salaire (*shi* 食) et l'exécution des devoirs (*shi* 事). Le rôle d'un souverain consiste justement à rétribuer ses sujets en fonction

---

<sup>117</sup> MWDJC 4, p 88.

<sup>118</sup> Marcel Granet écrivait à ce propos que le prestige du prince est « parfait quand il a la Vertu de découvrir et de s'attacher les talents ignorés et perdus » (Granet 1926 (1994), p. 83).

<sup>119</sup> La signification de la métaphore culinaire serait étudiée en détail dans le chapitre suivant.

<sup>120</sup> Voir plus haut, p. 330-331 (« Tang qiu » J3-J4).

<sup>121</sup> Voir plus haut, p. 330-333 (« Tang qiu » J4 à J7).

de leurs mérites. Tang sous-entend ainsi qu'il traite bien Yi Yin de manière appropriée, ce qui implique, dans le cas présent, de ne pas se plier au protocole.

D'après les auteurs du manuscrit « Liu de 六德 » de Guodian, la capacité à faire correspondre le salaire aux devoirs représente justement la qualité essentielle d'un bon souverain :

大材設諸大官，小材設諸小官，因而施祿焉，使之足以生，足以死，謂之君，以義使人多<sup>122</sup>。義者，君德也。

Les hommes de grand talent sont préposés à de grands offices, ceux de petit talent à de petits offices. Les émoluments leur sont distribués en conséquence, afin qu'ils aient suffisamment pour vivre et pour mourir. Est nommé « prince » celui qui emploie les hommes selon la rectitude. La rectitude est la vertu du prince.<sup>123</sup>

Un prince éclairé, qui s'attache à la rectitude (yi 義), s'assure que chacun de ses sujets occupe la place qui lui convienne et soit rétribué équitablement, sans qu'aucun autre critère n'influence son jugement. Dans la suite du « Tang qiu », Tang déclare ainsi que son comportement à l'égard de Yi Yin est en accord avec son devoir en tant que souverain<sup>124</sup>. Après avoir écouté les arguments de Tang, Fang Wei prend conscience de son erreur de jugement et reconnaît le bien-fondé des actions du souverain. Comme nous l'avions évoqué précédemment, le chapitre « Gui yi 貴義 » du *Mozi* rapporte une anecdote similaire, dans laquelle Tang s'entretient avec un « jeune du lignage Peng » (*Peng shi zhi zi 彭氏之子*)<sup>125</sup>.

Mais malgré leur ressemblance, les anecdotes du *Mozi* et du « Tang qiu » divergent en deux points notables. Tout d'abord, l'anecdote du manuscrit est plus étoffée que celle du texte transmis ; elle précise notamment le contexte qui amène Tang à rendre visite à Yi Yin. Ensuite, la chute de l'anecdote diffère sensiblement dans les deux textes. Dans le « Tang qiu », le prince convainc Fang Wei grâce à ses propos avisés, tandis que dans le *Mozi*, il se juge offensé et congédie aussitôt le jeune cocher. Pour expliquer cette différence, il convient d'examiner les spécificités du *Mozi*.

Dans le texte transmis, l'anecdote est racontée par Mozi lui-même, lors d'un échange avec un dénommé Mu He 穆賀, qui a été mandaté par le roi de Chu pour accueillir le maître.

<sup>122</sup> Au sujet de *duo* 多, voir plus haut, p. 404, n. 92.

<sup>123</sup> GDZS « Liu de 六德 » J13-J14-J15, p. 124.

<sup>124</sup> Voir plus haut, p. 332-333 (« Tang qiu » J8-J9).

<sup>125</sup> *Mozi* 47.3, p. 686. Voir plus haut p. 340-341.



Impressionné par Mozi, Mu He se demande toutefois si le roi sera réceptif aux discours d'un homme d'ascendance modeste. Mozi raconte alors à l'envoyé l'histoire de Tang et Yi Yin, afin de montrer qu'un souverain digne de ce nom cherche à approcher le sage, aussi humble soit celui-ci. D'après la tradition, Mozi aurait été issu du milieu artisan, tandis que les disciples moïstes sont connus pour avoir défendu activement la prééminence du talent personnel sur le statut social, comme le signale notamment le titre du deuxième livre de l'ouvrage transmis, « Exalter les sages » (« Shang xian 尚賢 »). Par conséquent, il n'est pas surprenant que Tang réagisse avec beaucoup de fermeté dans l'anecdote du *Mozi*, dont les auteurs avaient sans doute des revendications plus fortes que ceux du « Tang qiu ». Les auteurs du manuscrit, quant à eux, souhaitent davantage souligner la longanimité et l'éloquence du prince, dont le don de persuasion lui évite d'avoir recours à la punition.

À travers leur récit, les auteurs du « Tang qiu » et du *Mozi* affirment l'idée qu'un prince éclairé comprend la nécessité de s'entourer d'hommes sages et capables. Parmi les penseurs des Royaumes combattants, il faut également citer Mengzi, qui a soutenu avec force le principe de la supériorité de la vertu sur le rang, tel que ceci est énoncé dans le passage suivant :

故將大有為之君，必有所不召之臣，欲有謀焉則就之，其尊德樂道，不如是不足與有為也。故湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而王。桓公之於管仲，學焉而後臣之，故不勞而霸。今天下地醜德齊，莫能相尚，無他，好臣其所教，而不好臣其所受教。湯之於伊尹，桓公之於管仲，則不敢召。

Aussi un prince qui vise aux plus hautes actions doit disposer de ministres qu'il n'a point à convoquer. Lorsqu'il désire les consulter, il les approche. Si son respect de la vertu et son amour de la Voie ne sont pas ce qu'on peut en attendre, il est inutile d'avoir affaire à lui. Voilà pourquoi Tang se rendit auprès de Yi Yin, apprit de lui et le fit ensuite ministre. Il devint ainsi roi sans effort. Il en fut de même des rapports du duc Huan avec Guan Zhong, qui lui assura sans peine l'hégémonie. Aujourd'hui le monde se partage entre pays d'égale vertu et de dimension semblable sans que l'un ne parvienne à s'imposer aux autres, cela pour nulle autre raison que [la faveur des princes] va aux ministres qu'ils instruisent et non à ceux dont ils auraient à recevoir des

instructions. Tang à l'égard de Yi Yin, ou le duc Huan en ce qui concerne Guan Zhong, se gardaient de les convoquer.<sup>126</sup>

Un prince avisé ne se permet pas d'appeler un sage à sa cour ; de ce point de vue, la conduite de Tang s'avère donc totalement appropriée. Seul celui qui sera capable de s'incliner devant le sage parviendra à établir son autorité sur les hommes. Mengzi rejoint donc ici Mozi et les auteurs du « Tang qiu », qui louent Tang pour sa déférence à l'égard de Yi Yin. Mais il va plus loin encore, en affirmant que Tang s'instruisit d'abord auprès de Yi Yin avant de le nommer ministre (*xue yan er hou chen zhi* 學焉而後臣之). Ceci fait écho au chapitre « Zun shi 尊師 » (« Honorer les maîtres ») du *Lüshi chunqiu* :

湯師小臣。

Tang eut pour maître le petit officier.<sup>127</sup>

Un prince éclairé recherche la compagnie du sage, à l'instar du disciple qui se met en quête d'un maître<sup>128</sup>. La qualité morale exceptionnelle de Yi Yin explique pourquoi celui-ci joua un rôle capital durant la conquête des Xia et l'établissement de la nouvelle dynastie. Les textes transmis aussi bien qu'exhumés laissent entendre que le prince Tang n'aurait pu accomplir sa mission sans la participation active de Yi Yin, qui représentait visiblement plus qu'un simple conseiller.

### C. Le récit du « Chi jiu » à contre-courant

Nous terminerons ce chapitre par une réflexion autour des spécificités du manuscrit « Chi jiu », par comparaison avec les autres récits de la légende de Yi Yin. La plupart des manuscrits qui relatent l'épisode du changement dynastique des Xia aux Shang, possèdent chacun une manière propre de relater les événements. Mais globalement, ils ne souffrent pas de contradictions notables entre eux, pour ce qui est de la signification du récit. Il s'agit, en tous les cas, de justifier moralement la prise de pouvoir par le prince Tang. À cet égard, le manuscrit du « Chi jiu » fait figure d'exception.

---

<sup>126</sup> Mengzi II.B.2, p. 260-261 ; trad. d'après Lévy.

<sup>127</sup> *Lüshi chunqiu* IV.3.1, p. 204, notre traduction.

<sup>128</sup> Le portrait de Yi Yin en tant qu'instructeur du prince sera examiné dans les chapitres suivants de l'étude.

Le début de la fable, qui évoque Tang et le pays des Xia, signale que l'histoire se déroule durant la période de transition entre les dynasties Xia et Shang. Cependant, aucun élément ne montre que le contexte est celui du changement dynastique. Le cadre narratif semble plutôt être celui d'une coexistence entre les deux pouvoirs. Par ailleurs, plusieurs éléments du récit, que nous avons déjà rencontrés dans les manuscrits et dans les textes transmis, figurent dans le récit du « Chi jiu », où ils y sont adaptés d'une manière pour le moins originale<sup>129</sup>.

Dans ce manuscrit, Yi Yin est présenté comme un cuisinier au service de Tang, ce qui correspond à l'un des motifs majeurs de la légende à l'époque des Royaumes combattants. Cependant, Yi Yin ne cumule pas la fonction de conseiller ici. Il apparaît comme un simple préposé à la cuisine, qui désobéit au prince sous la contrainte exercée par l'épouse de ce dernier. Le tempérament de Yi Yin et de Tang, ainsi que la relation qu'ils entretiennent, sont très différents de ce que nous avons pu lire dans les autres récits.

L'évocation de la fuite de Yi Yin rappelle toutefois des témoignages tels que celui du chapitre « Yan er » du *Zhanguo ce*, qui énonce que « Yi Yin a fui Tang deux fois pour se rendre auprès de Jie, puis a fui Jie deux fois pour se rendre auprès de Tang. »<sup>130</sup> Mais à la différence du texte transmis, le motif de la fuite est précisé dans le manuscrit. Yi Yin tente d'échapper aux foudres du prince<sup>131</sup>. Il est ensuite paralysé par le sort lancé par Tang, puis devient la cible d'une nuée de corbeaux qui menacent de le dévorer.

Après avoir été sauvé par le « corbeau-guérisseur » (*wu wu* 巫烏) qui prend possession de lui, Yi Yin arrive auprès du « seigneur des Xia » (*Xia hou* 夏后), dont le nom personnel n'est pas mentionné<sup>132</sup>. On retrouve ici l'épisode du séjour de Yi Yin au pays des Xia, évoqué dans de nombreux textes. Dans la fable du « Chi jiu » cependant, Yi Yin ne s'y rend ni en tant qu'espion ni en tant que conseiller, mais y trouve refuge. S'en suit alors un dialogue, dans lequel Yi Yin, possédé par le corbeau-guérisseur, révèle au seigneur des Xia les causes de sa

<sup>129</sup> Voir plus haut, p. 258-261 (« Chi jiu » J1 à J6).

<sup>130</sup> *Zhanguo ce* 30.2, p. 1590.

<sup>131</sup> Sarah Allan a également observé que cet épisode de la fuite de Yi Yin au pays des Xia est évoqué dans plusieurs récits de l'époque. Elle relie le passage du « Chi jiu » à celui du chapitre « Shen da » du *Lüshi Chunqiu* (cité précédemment), qui raconte que Tang a volontairement blessé Yi Yin, afin que celui-ci puisse se réfugier auprès du souverain des Xia sans éveiller de soupçons. La spécialiste suppose ainsi que les auteurs du *Lüshi Chunqiu* ont essayé de concilier plusieurs versions de l'anecdote de la fuite de Yi Yin chez les Xia, parmi lesquelles celle du « Chi jiu » (Allan 2015b).

<sup>132</sup> Voir plus haut, p. 262-263 (« Chi jiu » J9 à J11).

maladie. Le souverain se plie aux recommandations du petit officier, mettant ainsi fin à la malédiction dont il était victime<sup>133</sup>.

Contrairement aux autres versions de la légende, Yi Yin n'est pas du tout témoin ici des méfaits du souverain des Xia qui n'est, au demeurant, nullement condamné du point de vue moral. Les auteurs du « Chi jiu » sont neutres à son sujet. Le seigneur semble même assez bien disposé envers Yi Yin. À tous points de vue, le « Chi jiu » ne constitue pas un récit exemplaire à visée politique ou morale.

En premier lieu, la représentation des personnages dans le « Chi jiu » étonne. Yi Yin n'y est pas dépeint comme le conseiller qui mène le prince Tang à la victoire sur le tyran Jie. La fable n'évoque aucune alliance entre le prince et le petit officier. Leur relation est au contraire assez conflictuelle, Yi Yin étant puni pour avoir désobéi à Tang. Alors que les autres témoignages rapportent que le prince a activement recherché la compagnie de Yi Yin<sup>134</sup>, dans le « Chi jiu », le personnage de Tang laisse une impression plutôt négative au lecteur, en raison de son manque de magnanimité et sa propension à la colère. Les qualités qui lui sont généralement attribuées dans les textes, telles que la clairvoyance, la perspicacité et la modestie, ne ressortent pas du tout dans le récit. Pareillement, l'épouse de Tang, ici nommée Ren Huang, est décrite comme une personne autoritaire et peu soucieuse des exigences de son mari. Quant à Yi Yin, il n'apparaît pas comme un homme particulièrement vertueux et sage, bien qu'il semble toutefois doté d'une nature ou d'une aura particulière qui pousse le « corbeau-guérisseur » à le sauver et à le conduire auprès du roi des Xia, qui ne manifeste ni cruauté ni arrogance. De manière générale, la relation entre le prince Tang, Yi Yin le *xiaochen* et Ren Huang, relève davantage du rapport de force que de l'entente harmonieuse.

En second lieu, il convient de s'intéresser au choix des animaux et des couleurs mentionnés dans le récit, qui n'est certainement pas anodin. Les tourterelles et les corbeaux, de couleur rouge pour les premières et noire pour les seconds, sont des symboles solaires, qui sont associés à Tang et à Yi Yin dans la fable. À l'inverse, les serpents et les lièvres, de couleur jaune et blanche respectivement, sont des symboles lunaires<sup>135</sup>, qui figurent dans la

<sup>133</sup> Voir plus haut, p. 264-265 (« Chi jiu » J11 à J15).

<sup>134</sup> On pensera notamment au chapitre « Ben wei » du *Lüshi chunqiu* qui décrit les grands moyens déployés par Tang – en particulier, la demande en mariage d'une dame du lignage You Shen – pour faire venir Yi Yin à sa cour (voir plus haut, p. 406).

<sup>135</sup> Sur l'association du lièvre et de la lune dans la mythologie, voir Mathieu 1990. D'autre part, dans l'art funéraire des Han, le motif du lièvre associé à la lune s'observe sur les bannières des tombes M1 et M3 de Mawangdui, où il est représenté en regard de celui du corbeau associé au soleil (voir *Mawangdui Han mu wenwu*, p. 21-22).

scène se déroulant à la cour des Xia. On remarque aussi l'intervention du Seigneur de la Terre (Houtu 后土) dans la chambre du roi. L'opposition entre les Shang et les Xia est ainsi illustrée par un ensemble d'éléments qui rappellent la cosmologie corrélatrice. Les Shang seraient associés à ce qui relève du *yang* 陽, les Xia à ce qui relève du *yin* 陰<sup>136</sup>. Ceci étant, en dépit de l'apparition de ces éléments dans le « Chi jiu », ce récit ne valorise nullement les Shang par rapport aux Xia.

Ainsi, plusieurs thèmes et éléments de la légende de Yi Yin telle que celle-ci a été élaborée à l'époque des Royaumes combattants, ressortent dans la fable du « Chi jiu », où ils semblent avoir été « déformés ». Dans le cadre de la mythologie de la Grèce ancienne, Paul Veyne a montré que cette « déformation » est justement caractéristique du *mythe*. Elle s'accorde en effet au « programme de vérité » qui est défendu par les auteurs du mythe en question<sup>137</sup>. Par conséquent, si nous pouvons considérer que le récit du « Chi jiu » représente un détournement au regard de ce qui était accepté comme la légende historique de Yi Yin par la communauté lettrée de l'époque des Royaumes combattants, il convient d'interroger la distinction entre « déformation » et « adaptation » d'une légende.

En effet, le choix de classer d'une part ce qui seraient des « adaptations » de la légende de Yi Yin (les manuscrits « Tang qiu », « Yin zhi » et « Yin gao » et les textes transmis comme le *Mozi*, le *Mengzi* ou le *Liushi chunqiu* par exemple), d'autre part ce qui serait une « déformation » de la légende (le « Chi jiu »), peut sembler arbitraire. Comment définir chacune de ces catégories et comment tracer une frontière entre elles ? Pour quelles raisons la version du *Mengzi* dans laquelle Yi Yin est un sage reclus, ou encore celle du *Zhushu jinian* où Yi Yin a usurpé le pouvoir, ne seraient-elles pas, au même titre que le « Chi jiu », des « déformations » de la légende faisant de Yi Yin un cuisinier et un ministre loyal ? L'emploi de ces dénominations comporte, dans une certaine mesure, une dimension subjective quant à ce qui relève en réalité de *compositions littéraires* qui ont été élaborées à partir d'un ensemble de thèmes légendaires relatifs à la figure de Yi Yin, et qui ont été utilisées afin de soutenir des conceptions philosophiques et des intérêts socio-politiques spécifiques.

<sup>136</sup> Sur l'association des Xia au *yin* 陰, voir Allan 1984a.

<sup>137</sup> Paul Veyne écrivait ainsi à propos du mythe : « Le mythe mêlait donc toujours le vrai et le faux ; le mensonge servait à orner la vérité afin de la faire avaler, ou bien il disait la vérité par énigme et allégorie, ou encore il était venu s'agglutiner à un fond de vérité. Mais on ne saurait mentir initialement. Le mythe transmettra, soit un quelconque enseignement utile, soit une doctrine physique ou téléologique sous le voile de l'allégorie, soit le souvenir d'événements du temps passé. (...) Le mythe est une copie du passé et cette copie est moins interpolée qu'altérée (Veyne 1983, p. 76 et p. 78).

À ce titre, le motif de Yi Yin cuisinier est employé dans le *Mozi* afin d'illustrer le principe de la promotion des sages, tandis que dans le *Han Feizi*, il sert à défendre l'idée qu'un conseiller digne de ce nom doit être prêt à se déshonorer pour servir le prince. Dans le *Mengzi* en revanche, même si Yi Yin n'est pas dépeint comme un modeste cuisinier, il est également promu par Tang en raison de sa qualité morale et de ses compétences. La conception commune au *Mozi*, au *Mengzi* et au *Han Feizi*, est que le souverain doit employer des sages dans son gouvernement. Cependant, les points de vue des penseurs divergent au sujet des modalités de l'élévation des conseillers et du traitement qui doit leur être accordé.

Le « Chi jiu » se situe manifestement en marge de ces trois textes transmis, pourtant déjà très différents entre eux. Même si le manuscrit fait également de Yi Yin un cuisinier, il n'incarne pas du tout un conseiller avisé. C'est dans cette mesure que l'on pourrait qualifier ce récit de « déformation » de la légende de Yi Yin. Or, étant donné que le portrait de Yi Yin en tant que cuisinier ou sage reclus dans les campagnes, est de toute évidence une création des érudits des Royaumes combattants, nous pourrions aussi considérer que la totalité de ces écrits (les passages concernés du *Mozi*, du *Mengzi*, du *Han Feizi*, ainsi que le « Chi jiu ») sont des « déformations » de la légende. Le développement du motif légendaire faisant de Yi Yin un homme modeste ou un ermite s'expliquerait probablement par la confusion qui a touché la signification du terme *xiaochen* 小臣<sup>138</sup>, dans le contexte historique et social propre aux Royaumes combattants.

En somme, même si le manuscrit « Chi jiu » se distingue, sur le plan littéraire, de tous les autres écrits mentionnés, c'est surtout sa visée qui fait de lui un récit très particulier. Plutôt qu'un texte philosophique analogue à ceux qui furent regroupés sous la dénomination *zhuzi baijia* 諸子百家 (« les Cent Écoles de pensée ») à l'époque des Han, le « Chi jiu » constitue vraisemblablement une sorte de fable étiologique. L'intention des auteurs du « Chi jiu » n'était ni de promouvoir un modèle de gouvernement ou des idées politiques, ni de pérenniser un texte dans un but d'édification. Il s'agissait probablement pour eux de justifier une pratique coutumière, au moyen d'une conte qui mettait en scène de grandes figures historiques connues d'un large public.

<sup>138</sup> Sur ce terme, voir plus haut, p. 209-210.

---

## CHAPITRE VI :

### YI YIN, MAÎTRE DANS L'ART CULINAIRE

La tradition littéraire accorde à Yi Yin un rôle essentiel dans le premier changement dynastique de l'histoire chinoise, du fait que ce conseiller du prince aurait diligemment soutenu, ou plutôt guidé, Cheng Tang dans la conquête des Xia et l'établissement d'un nouveau pouvoir. Parallèlement à ce portrait d'assistant et de stratège, Yi Yin apparaît également être l'instructeur du prince. Si Tang est parvenu à acquérir l'étoffe d'un souverain, c'est en effet grâce aux enseignements prodigués par son éminent conseiller<sup>1</sup>. Ceci explique la profonde déférence du prince à l'égard du « petit officier », telle que l'illustre l'anecdote du manuscrit « Tang qiu » qui relate les visites répétées de Tang au chevet de son cuisinier-conseiller, ainsi que d'autres témoignages analogues de la littérature transmise<sup>2</sup>.

Pour comprendre la nature de la relation entre Tang et Yi Yin, il faut la replacer dans le contexte d'une culture – dont les principaux transmetteurs à travers les âges ont été des érudits, des hommes de lettres –, dans laquelle la figure du « maître » (*shi* 師) est portée en haute estime. Le maître échappe en effet aux conventions hiérarchiques qui régissent habituellement les relations familiales et sociales. Voici ce qu'en disent les auteurs du chapitre « Xue ji 學記 » (« Mémoire sur les écoles ») du *Liji* :

君之所不臣於其臣者二：當其為尸，則弗臣也；當其為師，則弗臣也。大學之禮，雖詔於天子，無北面，所以尊師也。

Il y avait deux classes de sujets que le prince ne devait pas traiter comme tels : ceux qui assumaient le rôle de représentants du mort et ceux qui assuraient la fonction de maîtres. D'après les règles de la Grande école, lorsque le Maître parlait au Fils du Ciel, il ne tournait pas le visage vers le nord. C'était ainsi que les Maîtres étaient honorés.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Jean Levi écrit à ce propos : « si le ministre n'est que l'autre versant de la souveraineté, la figure du pédagogue qui coïncide avec celle de l' « adjoint » traduit la bifonctionnalité du pouvoir, norme et adhésion à cette norme. » (Levi 1989, p. 158).

<sup>2</sup> Nous avons traité de cet épisode lorsque nous avons abordé le thème de la quête des sages et celui du bouleversement des bienséances entre le prince et le conseiller. Voir plus haut, p. 408-414.

<sup>3</sup> *Liji* 18.15, p. 968 ; trad. d'après Couvreur et Levi.

Le maître, lorsqu'il s'adresse au souverain, ne se tourne pas vers le nord (*bei mian* 北面). Il n'est donc pas tenu de se conformer à la position de sujet (*chen* 臣) vis-à-vis du prince qui lui, « fait face au sud » (*nan mian* 南面). La même conception ressort dans le chapitre « Quan xue 勸學 » (« Exhortation à l'étude ») du *Lüshi chunqiu*, qui met en avant l'ancienneté du principe du respect dû aux maîtres :

古之聖王未有不尊師者也。尊師則不論其貴賤貧富矣。若此則名號顯矣，德行彰矣。故師之教也，不爭輕重尊卑貧富，而爭於道。

Parmi les Saints Rois des temps anciens, il n'en est aucun qui manquât de respecter les Maîtres. Le respect qu'on témoigne à un Maître ne regarde ni sa condition ni sa fortune. C'est ainsi que s'acquière la gloire et le renom et que s'illustre la pratique des vertus. L'enseignement des Maîtres ne débat donc point de légèreté ou d'importance, de respectable ou de méprisable, de richesse ou de pauvreté, mais bien de ce qui concerne la Voie elle-même.<sup>4</sup>

La légende de Yi Yin, en particulier la version où celui-ci est figuré comme un modeste cuisinier qui fut élevé au rang de ministre, illustre parfaitement l'idée selon laquelle « le respect qu'on témoigne à un Maître ne regarde ni sa condition ni sa fortune ». Pour les érudits de l'époque des Royaumes combattants, l'éducation du prince – dont ils étaient susceptibles de s'occuper – constituait un sujet de premier ordre. Les auteurs du chapitre « Bao fu 保傅 » (« Précepteurs et Maîtres ») du *Da Dai Liji*, consacré à l'instruction royale, expriment à ce propos :

天下之命，懸於天子，天子之善，在於早諭教與選左右，心未疑而先教諭，則化易成也。

Le destin du monde dépend du Fils du Ciel, et la vertu de celui-ci est tributaire d'une éducation précoce et du choix de son entourage. Alors que le doute n'a pas encore gagné son esprit, [le Fils du Ciel] reçoit une éducation qui lui permet d'achever la transformation [de sa personne] avec aisance.<sup>5</sup>

Ainsi, le bon gouvernement repose ultimement sur les maîtres du prince, car ceux-ci sont chargés d'instruire celui dont les décisions influent sur le destin du pays tout entier.

---

<sup>4</sup> *Lüshi chunqiu* IV.2.1, p. 195 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>5</sup> *Da Dai Liji* III.1.8, p. 56 ; trad. d'après Levi. Ce chapitre date probablement du début des Han (voir Grynpsas 1972, p. 56).



Dans les manuscrits qui font l'objet de notre étude, Yi Yin incarne le rôle de guide et d'instructeur du prince Tang, aussi bien avant qu'après la conquête de la dynastie Xia. Le manuscrit « Tang zai Chi men » en l'occurrence, met en scène Tang et Yi Yin qui s'entretiennent au sujet des enseignements des sages rois des temps anciens<sup>6</sup>. Tang sait, ou tout au moins suppose, que Yi Yin, qu'il appelle ici « petit officier » (*xiaochen* 小臣), connaît les « excellents principes » (*liang yan* 良言) qui étaient valorisés par les souverains du passé. En tant que détenteur des savoirs transmis par les sages d'antan, Yi Yin incarne donc une figure d'autorité pour le prince<sup>7</sup>. Il tient ce rôle tout au long du « Chi men », mais également dans le « Tang qiu ».

Dans ces deux manuscrits en effet, le personnage de Yi Yin est dépeint comme un maître dans deux domaines : l'art culinaire et l'art de la culture de soi<sup>8</sup>. Ces deux arts, certes assez éloignés l'un de l'autre en apparence, ne le sont pas tant que cela en réalité, car ils ont en commun une très forte dimension politique. Ils sont notamment liés de près à la question du gouvernement des hommes. La maîtrise de ces deux arts constitue, en somme, la clé pour accéder à la souveraineté universelle. Nous nous intéresserons dans ce chapitre au premier de ces deux arts, en observant comment Yi Yin fut associé à l'art d'harmoniser les saveurs, dont les subtilités s'apparentent étroitement à l'art politique.

Lors de notre analyse du développement de la légende de Yi Yin, nous avons vu que l'image de cuisinier-conseiller qui fut attachée à ce personnage, s'inscrit dans le thème de la promotion des sages, qui était tout particulièrement privilégié par les érudits des Royaumes combattants. Ainsi, à l'instar de Taigong Wang 太公望, de Guan Zhong 管仲 ou encore de Baili Xi 百里奚 qui étaient devenus dans leurs légendes respectives, le premier un boucher ou un pêcheur, le second un prisonnier ou un bandit, et le troisième un esclave ou un berger<sup>9</sup>, Yi Yin avait pris, quant à lui, les traits d'un cuisinier de cour<sup>10</sup>. Les manuscrits de notre corpus,

<sup>6</sup> Voir plus haut, p. 308-309 (« Chi men » J1-J2).

<sup>7</sup> C'est le même visage qui est prêté à Yi Yin dans le chapitre « Yi xun 伊訓 » (« Enseignements de Yi ») du *Shangshu*. Dans ce chapitre apocryphe, Yi Yin enseigne au jeune roi Tai Jia les préceptes hérités des sages du passé, affirmant à ce propos : 聖謨洋洋，嘉言孔彰。« Les conseils des sages ont une grande portée, leurs excellents principes sont très clairs. » (*Shangshu* « Yi xun », p. 315 ; trad. Couvreur). On notera la similitude entre les expressions *liang yan* 良言 et *jia yan* 嘉言 employées dans le manuscrit et le texte transmis respectivement.

<sup>8</sup> À propos de l'emploi de l'expression « culture de soi », voir plus haut, p. 368, n. 3.

<sup>9</sup> La littérature transmise comporte de nombreuses anecdotes mettant en scène ces figures exemplaires. Pour une liste des principaux textes concernés pour l'époque des Royaumes combattants et des Han, voir Allan 2016, p. 181-182.

<sup>10</sup> Nous avons observé précédemment que Yi Yin se voyait parfois assigner, en sus de sa fonction de

avant tout le « Tang qiu » mais aussi le « Chi jiu », ne font pas exception à cet égard. Ils nous permettent, en outre, de mieux saisir le sens de l'association entre Yi Yin et l'art d'accommoder les mets.

Nous débuterons par une mise en contexte qui servira à éclairer l'origine de l'analogie tracée entre l'art culinaire et l'art politique, qui est antérieure, de fait, à la légende de Yi Yin. Nous examinerons ensuite plus précisément les talents qui furent prêtés à Yi Yin en tant qu'expert dans l'art culinaire, dans les manuscrits ainsi que dans les textes transmis. Enfin, nous discuterons de la signification sur le plan politique de ce portrait qui fut décliné de diverses manières dans la littérature.

## I. Mise en contexte : la cuisine dans la Chine ancienne

### A. Les témoignages relatifs à la cuisine à l'époque pré-impériale

D'hier à aujourd'hui, la manière d'apprêter et de consommer les aliments constitue un art à part entière en Chine<sup>11</sup>. Un certain nombre de textes transmis, qui datent au plus tôt de la période des Printemps et Automnes sinon de celle des Royaumes combattants, témoignent de ce phénomène qui, malgré sa dimension somme toute assez universelle, se manifeste avec beaucoup de singularités dans la culture chinoise.

Intéressons-nous dans un premier temps au chapitre « Hong fan 洪範 » (« La grande règle ») du *Shangshu*. La tradition fait remonter ce texte au début des Zhou occidentaux, mais sa composition se situe plus vraisemblablement aux alentours des 5<sup>ème</sup> et 4<sup>ème</sup> siècles avant notre ère<sup>12</sup>. Le « Hong fan » expose les lois et les préceptes fondamentaux qui régissent la société des hommes, et qui sont classés en « neuf articles » (*jiu chou* 九疇). Le troisième

---

cuisinier, celle d'accompagnateur de l'épouse du prince Tang. Dans la tradition transmise, Mengzi est le seul penseur à avoir fermement réfuté la version de la légende faisant de Yi Yin un cuisinier.

<sup>11</sup> Sur ce sujet, on pourra consulter l'ouvrage édité par Chang Kwang-chih, dont les contributeurs examinent l'importance, du point de vue historique et anthropologique, de la nourriture en Chine (Chang Kwang-chih (éd.) 1977).

<sup>12</sup> C'est notamment la mention des « cinq éléments » (*wu xing* 五行) dans ce chapitre, qui pousse la majorité des critiques modernes à considérer que le texte est assez tardif, ou qu'il a subi des ajouts postérieurs. Pour une courte présentation du « Hong fan », voir Maspero 1927 (1965), p. 439-444. Marcel Granet a examiné plus en détail ce texte, en particulier les symboles numériques et la vision cosmologique qui en ressort. Voir Granet 1934 (1968), p. 139-173.

article énumère les « huit parties de l'administration » (*ba zheng* 八政), dont la première citée se trouve être la nourriture :

三、八政：一曰食，二曰貨，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰賓，八曰師。

Troisièmement, les huit parties de l'administration. La première a pour objet la nourriture, la deuxième les commodités de la vie, la troisième les sacrifices, la quatrième les travaux publics, la cinquième l'instruction du peuple, la sixième la procédure criminelle, la septième l'hospitalité, la huitième le service militaire.<sup>13</sup>

Le champ de la nourriture (*shi* 食), compris au sens large, recouvre le domaine de l'agriculture mais aussi celui de la préparation et de la consommation des aliments ; tout ceci étant une préoccupation majeure – de toute évidence, la première – pour les administrateurs du royaume. C'est à ce titre que les intendants de cuisine occupent une place essentielle à l'intérieur du gouvernement.

Pour illustrer notre propos, nous nous référerons au *Zhou li* 周禮, qui offre un tableau précis de l'ensemble des offices et des fonctions au sein du gouvernement des Zhou. Cette description, certes idéalisée, nous renseigne toutefois sur ce qui représentait l'administration parfaite aux yeux des spécialistes du rituel qui composèrent ce texte aux alentours des 4<sup>ème</sup> et 3<sup>ème</sup> siècles avant notre ère. La première section de l'ouvrage donne la liste des officiers et intendants de la maison royale, qui sont mentionnés par ordre de préséance. Ainsi, après les ministres affectés au commandement du palais, viennent immédiatement les préposés à l'accommodement de la nourriture et de la boisson. Ces derniers forment de surcroît plus de la moitié de l'effectif total des membres de l'administration<sup>14</sup>. Bien que la bureaucratie décrite dans cet ouvrage transmis n'existât probablement jamais en tant que telle, nous retiendrons néanmoins que pour les ritualistes de l'époque pré-impériale, les affaires liées à la cuisine étaient tout à fait primordiales<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> *Shangshu* « Hong fan », p. 120 ; trad. Couvreur.

<sup>14</sup> Ces listes se trouvent dans la section « Offices du Ciel et du Premier Ministre » (« Tianguan zhongzai 天官冢宰 ») de l'ouvrage (*Zhou li* I.5 à I.14, p. 25-31 et VII.2 à VIII.8, p. 235-313), qui a été traduit Édouard Biot (pour les parties concernées, voir Biot 1851, p. 6-8 et p. 70-92). Sur les 4133 offices dont il est question dans cette première section du *Zhou li*, 2271 concernent la préparation de la nourriture et de la boisson. Nous reprenons ici le chiffre donné par Chang Kwang-chih (Chang Kwang-chih 1973, p. 496), avec lequel s'accorde globalement David Knechtges, qui estime que le nombre d'officiers préposés à l'alimentation s'élève à 2263 dans cette section (Knechtges 1986, p. 49).

<sup>15</sup> Knechtges 1986, p. 49-50.

En sus du « Hong fan » et du *Zhou li* qui reflètent la centralité des questions relatives à la nourriture dans la conception politique des Zhou, plusieurs odes du *Shijing* témoignent du déroulement des cérémonies d'offrandes qui étaient dédiées aux ancêtres des dignitaires d'alors. Nous citerons en exemple l'ode « Chu ci 楚茨 » (« Les chardons couvraient les champs ») de la section des « odes mineures » (« Xiao ya 小雅 ») du *Classique*, qui décrit les différentes étapes de l'une de ces cérémonies, allant du choix et de la préparation des mets destinés aux défunts, à l'organisation du rituel, jusqu'au partage de la nourriture entre les vivants. Le poème compte six parties, dont la troisième se lit ainsi :

執爨蹠蹠，為俎孔碩。或燔或炙。君婦莫莫，為豆孔庶。為賓為客，獻醜交錯。  
禮儀卒度，笑語卒獲。神保是格，報以介福，萬壽攸酢。

Les serviteurs soignent les foyers avec grand respect et disposent les très larges présentoirs sacrificiels. Quelques-uns font rôtir [la viande], d'autres la font griller. L'épouse du Seigneur dispose avec calme et respect les vases plus petits. Les invités et les visiteurs s'offrent du vin mutuellement à la ronde. Tous [les détails] de la cérémonie sont observés conformément aux prescriptions ; les sourires et les paroles sont tout à fait comme il convient. Les mânes [des ancêtres] arrivent. Ils m'accordent en récompense une grande prospérité et dix mille années de vie.<sup>16</sup>

L'abondance et la qualité des offrandes qui sont choisies et disposées avec soin, favorisent l'entente et la concorde entre les participants à la cérémonie. Les ancêtres, honorés comme il se doit, accordent leur protection à leurs descendants. La manière de préparer les ingrédients et de les présenter dans des vaisselles spécifiquement destinées à cet usage, représente un moyen efficace pour communiquer avec les esprits des aïeux<sup>17</sup>. L'accommodement des offrandes et leur agrément par les mânes est un thème récurrent dans le *Shijing* qui illustre donc, en complément du « Hong fan » et du *Zhou li*, la signification religieuse, culturelle et sociale de la nourriture pour les élites de la Chine ancienne. Cuisiner pour sustenter les vivants et cuisiner pour satisfaire les défunts requéraient l'un comme l'autre une attention particulière, la nourriture étant dotée d'une efficacité particulière<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *Shijing* II.6.5, ode 209, p. 659 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>17</sup> Comme l'exprime Jean Levi, « Si les "manières de tables" sont des manières de penser – c'est-à-dire de classer – à plus forte raison les manières d'accommoder les mets, qui commandent aux manières de table ; et donc la cuisine sacrificielle ressortit elle aussi au langage. » (Levi, *in* Lagerwey (dir.) 2008, p. 230).

<sup>18</sup> L'ode « Xin nan shan » du *Shijing* exprime ainsi : 是烝是享，苾苾芬芬。祀事孔明，先祖是皇。報以介福，萬壽無疆。 « J'apporte et présente mes offrandes ; elles exhalent toutes une odeur agréable. Rien ne

Les textes transmis tels que le « Hong fan », le *Zhou li* et le *Shijing*, certes mis par écrit vers la fin de l'ère pré-impériale, se rapportent à une dimension très ancienne de la culture chinoise qui, faute d'être documentée par la littérature transmise, l'est cependant par les données archéologiques. En effet, les vaisselles rituelles occupent une large part du matériel funéraire dans les tombes de la période des Shang et des Zhou occidentaux. Elles étaient alors employées pour le service des défunts, qu'elles accompagnaient également dans l'au-delà. Les restes de nourriture qui ont parfois été retrouvés dans ces vases révèlent que ceux-ci n'avaient pas qu'une signification d'ordre symbolique : ils étaient bien utilisés pour les offrandes aux mânes des ancêtres, auxquelles était accordé le plus grand soin<sup>19</sup>.

D'autre part, ces vaisselles rituelles, en particulier celles de l'époque des Zhou occidentaux, portent des inscriptions qui témoignent du rôle prééminent des intendants préposés à la cuisine sacrificielle et à la nourriture destinée à la famille royale. Les catalogues de vases en bronze anciens recensent ainsi des inscriptions qui furent commandées par des « intendants des mets », ou *shanfu* 膳夫, lesquels étaient, si l'on en croit le *Zhou li*, chargés d'apprêter la nourriture consommée par les membres de la lignée royale<sup>20</sup>. Ces inscriptions montrent également que les *shanfu* disposaient d'une autorité politique qui leur octroyait le privilège de faire fondre des vases rituels en leur propre nom<sup>21</sup> ; cette prérogative était alors réservée à une partie de l'élite seulement. Ainsi, bien que la participation des intendants de cuisine aux affaires gouvernementales ne soit pas certaine pour la période des Shang – les sources écrites relatives à ce sujet faisant défaut –, le phénomène est en revanche attesté pour la période suivante<sup>22</sup>.

---

manque à la cérémonie ; aussi mes ancêtres [arrivent] avec majesté. Ils m'accorderont en récompense une grande prospérité, dix mille années de vie, une vie sans fin. » (*Shijing* II.6.6, ode 210, p. 667 ; trad. d'après Couvreur).

<sup>19</sup> Chang Kwang-chih 1973. Il semble néanmoins que dans certains cas, les vases étaient exclusivement employés pour leur valeur symbolique.

<sup>20</sup> 膳夫掌王之食飲膳羞，以養王及后、世子。« L'intendant des mets est préposé aux substances végétales, boissons, viandes assaisonnées ou ragoûts, plats délicats ou friandises, destinés à la nourriture du roi, de la reine et du prince héritier. » (*Zhou li* VII.2, p. 235 ; trad. d'après Biot). Outre ces *shanfu* de statut supérieur car affectés au service personnel de la famille royale, il existait aussi des *shanfu* ordinaires, de statut moins élevé. Sur la fonction des *shanfu* à la cour, voir Cao Wei 1993, ainsi que Boileau 2013, p. 261-262.

<sup>21</sup> Voir par exemple JC 2825, JC 4147, JC 4465.

<sup>22</sup> Sterckx 2006, p. 18-19. La polysémie d'un caractère tel que *zai* 宰, qui correspond à un titre officiel dès les inscriptions oraculaires des Shang, mais qui signifie aussi « dépecer (un animal), immoler (une victime) », pourrait signaler une corrélation entre la cuisine sacrificielle et l'activité politique. Cependant, comme l'a observé Yu Xingwu, le sens de « dépecer (un animal) » pour *zai* 宰 n'est pas clairement identifié dans les inscriptions Shang (*Jiaguwenzi gulin*, p. 2042-2043).

L'association entre cuisine et politique, au moins depuis les Zhou occidentaux si ce n'est depuis les Shang, constitue un pan très significatif du contexte historique et culturel qui a conduit à faire de l'art d'apprêter les mets, une métaphore pour l'art de gouverner les hommes. Examinons le développement de cette image au cours des Royaumes combattants.

## **B. La métaphore culinaire à l'époque des Royaumes combattants**

L'analogie entre l'art culinaire et l'art politique devient une image consacrée dans la littérature à partir des 5<sup>ème</sup> et 4<sup>ème</sup> siècles avant notre ère. Les auteurs des textes de cette époque appartenaient pour la plupart à la classe des *shi* 士, ces hommes qui pouvaient prétendre à servir dans les cours princières, mais dont l'érudition et les talents n'étaient pas le fruit d'une ascendance prestigieuse ; certains d'entre eux faisaient même plutôt partie des franges modestes de la société. Par conséquent, la récurrence des analogies artisanales dans les écrits des Royaumes combattants reflèterait, de façon indirecte, l'origine de leurs auteurs.

La corrélation entre cuisine et politique, ainsi combinée à un facteur d'évolution sociale, encouragea le développement de la métaphore culinaire entre le 5<sup>ème</sup> et le 3<sup>ème</sup> siècles avant notre ère. Les penseurs de cette période employèrent et déclinèrent la métaphore de diverses manières, en vue de véhiculer leurs idées politiques au moyen d'une image concrète et évocatrice aussi bien pour eux-mêmes que pour leur auditoire. Mengzi, dans un célèbre passage consigné dans l'ouvrage éponyme, compare le choix entre deux aliments à celui, d'ordre éthique et moral, auquel se trouve confronté l'homme de bien :

孟子曰：「魚，我所欲也。熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也。義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。」

Mengzi dit : « J'aime le poisson, mais j'aime aussi les pattes d'ours. Si je ne peux avoir les deux, je renonce au poisson et choisis les pattes d'ours. J'aime la vie, mais j'aime aussi la rectitude. Si je ne peux avoir les deux, je renonce à la vie et choisis la rectitude. »<sup>23</sup>

Le poisson (*yu* 魚), qui est un aliment assez ordinaire car facile à obtenir, représente ici la vie (*sheng* 生), c'est-à-dire la dimension physique et matérielle de l'existence. De l'autre

---

<sup>23</sup> *Mengzi* VI.A.10, p. 783 ; trad. d'après Lévy.

côté, les pattes d'ours (*xiong zhang* 熊掌<sup>24</sup>) figurent la rectitude (*yi* 義), qui constitue une finalité morale et spirituelle en soi pour l'homme de bien.

Alors que dans le *Mengzi*, l'image de la nourriture sert de métaphore pour les questions éthiques et morales qui préoccupent le sage, dans le *Laozi*, l'art de gouverner les hommes est comparé à l'activité culinaire :

治大國若烹小鮮。

On gouverne un grand État comme on fait frire de petits poissons.<sup>25</sup>

L'acte de gouverner est aussi simple que la friture de petits poissons, qu'il suffit de jeter dans l'huile et de remuer de temps en temps pour que l'un n'accroche pas à l'autre ; aucune étape préalable n'est nécessaire. À l'instar d'autres énoncés du *Laozi*, il s'agit ici d'affirmer le principe du « non-agir » (*wu wei* 無為) sur le plan politique : le recours massif aux lois et aux ordonnances pour gouverner est inutile – en réalité, nuisible –, car il entrave le cours naturel des choses et de la vie des hommes<sup>26</sup>.

D'une autre manière encore, la métaphore culinaire est illustrée dans le très éloquent discours du cuisinier Ding (*pao Ding* 庖丁), personnage célèbre du *Zhuangzi*. Dans l'anecdote en question, le cuisinier assimile l'art de la découpe du bœuf – qui ressortit au domaine de l'impur dans la culture d'alors –, à un exercice proprement spirituel. Le prince Wen Hui 文惠, loin de dénigrer cette activité, est au contraire plein d'admiration face à la démonstration exécutée par son cuisinier. Ayant posé son couteau, Ding décrit sa méthode en ces termes :

「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，道大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！(.....)」文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」

---

<sup>24</sup> La polysémie du terme *zhang* 掌, qui signifie à la fois « paume de la main, patte d'animal » et « gérer, diriger, contrôler » n'est sans doute pas anodine. Le mets rare et convoité que sont les pattes d'ours symbolise aussi, pour le sage, ce qui lui permet de *diriger* son existence en suivant le sens moral.

<sup>25</sup> *Laozi* 60, p. 244 ; trad. d'après Liou Kia-hway.

<sup>26</sup> Ainsi que le commente Liou Kia-hway, « De même que celui qui sait frire un petit poisson ne doit pas le remuer trop souvent, de même celui qui sait régir son État ne doit pas multiplier les ordonnances. Car quiconque remue trop souvent la friture risque de le mettre en miettes ; quiconque multiplie les lois de l'État risque d'opprimer son peuple. » (Liou Kia-hway 1967, p. 85).

« Vous savez, ce qui m'intéresse, ce n'est pas tant l'habileté technique que la Voie (*Dao* 道)<sup>27</sup>. Lorsque j'ai commencé à exercer j'avais tout le bœuf entier devant moi. Trois ans plus tard, je ne percevais plus que les éléments essentiels, désormais j'en ai une appréhension intuitive et non pas visuelle. Mes sens n'interviennent plus. L'esprit agit comme il l'entend et suit de lui-même les linéaments du bœuf. Lorsque ma lame tranche et sépare, elle suit les fentes et les interstices qui se présentent, ne touchant ni aux veines ni aux tendons, ni à l'enveloppe des os ni bien entendu à l'os lui-même. (.....) »  
 « Excellent ! s'écria le prince Wen Hui, en écoutant les paroles du cuisinier Ding, je viens enfin de saisir l'art de nourrir son principe vital ! »<sup>28</sup>

À mesure qu'il a progressé dans son art, le cuisinier a appris à se détacher des sens (en particulier celui de la vue) pour découper le bœuf, qu'il perçoit désormais uniquement au moyen de son esprit (*shen* 神). L'anecdote du cuisinier Ding ne promet ni une vision morale comme le *Mengzi*, ni une conception politique comme le *Laozi* ; elle ne sert pas non plus de motif littéraire pour illustrer le principe de promotion des hommes sages et talentueux, comme dans la légende de Yi Yin par exemple. L'art de débiter la viande illustre ici une « voie », une « méthode » (*Dao* 道), qui consiste à agir sans imposer sa volonté aux choses, lesquelles peuvent alors être appréhendées par l'esprit libéré de l'illusion des sens et des limitations intrinsèques à ces derniers.

De ces quelques exemples tirés de la littérature transmise, nous retiendrons que la métaphore culinaire, et plus généralement l'image de la préparation ou de la consommation de la nourriture, fut adaptée de différentes façons par les penseurs des Royaumes combattants. Outre cet emploi métaphorique, les tombes de cette époque comportaient d'importants ensembles de vaisselles qui reflètent la perpétuation des offrandes de nourriture et de boisson, dans la continuité des pratiques funéraires des Shang et des Zhou<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Dans ce contexte, Jean Levi traduit le mot *Dao* 道 « Voie » par « l'être intime des choses ». Le concept de « Voie » renvoie en effet au dynamisme naturel qui anime les êtres de l'intérieur, et qui permet leur accomplissement à travers les mutations.

<sup>28</sup> *Zhuangzi* 3.2, p. 28-29 ; trad. d'après Levi.

<sup>29</sup> Alain Thote a souligné que les assemblages de vaisselles rituelles représentent l'un des éléments les plus stables dans les tombes des Zhou orientaux, qui attestent pourtant de discontinuités assez importantes par rapport à la période précédente (Thote 1999). Cette continuité dans l'utilisation des vaisselles rituelles pour présenter les offrandes aux ancêtres, montre la permanence du souci, tout au long de la période pré-impériale, de nourrir les ancêtres afin de s'assurer leur protection. Au reste, ces croyances sont de nos jours toujours prégnantes dans le culte ancestral chinois, au sein des familles qui le pratiquent encore.



Dans ce contexte où la cuisine était dotée d'une profonde valeur sur le plan culturel, la légende de Yi Yin se révèle particulièrement significative, du fait que la métaphore culinaire y a été exploitée plus que dans n'importe quel autre récit de la littérature pré-impériale<sup>30</sup>. Mais en dépit de la dimension métaphorique assez manifeste du portrait de Yi Yin en tant que cuisinier-conseiller, dans des textes composés de surcroît plus d'un millénaire après la mort de ce dernier, des chercheurs ont émis des hypothèses au sujet des fonctions réelles que le conseiller du souverain avait exercées de son vivant. Ils interrogeaient donc la part d'historicité au sein du récit légendaire.

L'une des interprétations alors suggérées, consiste à voir en Yi Yin une sorte d'intendant en chef des cuisines royales des Shang ; ceci expliquerait sa proximité avec le roi ainsi que le statut très élevé dont il bénéficiait, comme en attestent les inscriptions oraculaires. Les siècles passant, les érudits auraient gardé en mémoire les fonctions occupées par Yi Yin de son vivant, mais en lui accordant le statut social que les intendants de cuisine avaient à leur époque<sup>31</sup>. C'est ainsi que Yi Yin serait peu à peu devenu le cuisinier aux modestes origines que nous connaissons à travers la légende et à laquelle se serait agrégée la métaphore culinaire héritée des temps anciens. Autrement dit, le processus d'évolution serait du même ordre que celui qui aurait amené Yi Yin, le supposé *xiaochen* 小臣 de haut statut des Shang, à devenir un simple conseiller voire un serviteur du prince Tang dans les récits des Royaumes combattants.

Il y aurait donc eu confusion entre le souvenir du personnage historique et le contexte social et culturel dans lequel vivaient les auteurs de la légende. À partir du seul témoignage des inscriptions oraculaires des Shang, il est impossible de prouver que Yi Yin ait porté le titre de *xiaochen* ou qu'il ait exercé de son vivant des fonctions en lien avec la cuisine<sup>32</sup>. Ceci étant, du fait que ces inscriptions nous renseignent uniquement sur le culte de Yi Yin à partir du règne de Wu Ding, il n'est pas étonnant de n'y trouver aucune trace relative au statut de ce personnage avant qu'il ne devienne conseiller.

Dans ce contexte, il convient de considérer qu'au stade actuel de nos connaissances, l'épisode de la légende de Yi Yin faisant de ce personnage un cuisinier devenu le ministre-

<sup>30</sup> Roel Sterckx écrit à ce propos qu'il s'agit du récit le plus original « établissant un lien entre l'autorité politique et le palais du souverain » (Sterckx 2003, p. 76).

<sup>31</sup> Au sujet de cette hypothèse, voir par exemple Du Yong 2015, Jing Lingling 2017.

<sup>32</sup> Du Zhengsheng 1992, p. 897-898. Voir également, dans notre chapitre III, l'examen d'un large échantillon des témoignages relatifs à Yi Yin dans les inscriptions oraculaires des Shang (plus haut, p. 171-186).

fondateur des Shang, reflète avant tout des développements philosophiques propres aux Royaumes combattants, et non pas une quelconque réalité historique<sup>33</sup>.

Observons maintenant de plus près les descriptions des talents culinaires qui sont prêtés à Yi Yin dans les manuscrits.

## II. Les vertus de la cuisine de Yi Yin

### A. Nourrir le corps et l'esprit

#### 1. Les bienfaits de la cuisine de Yi Yin

Parmi les manuscrits de la tradition textuelle associée à Yi Yin, le « Tang qiu » et le « Chi jiu » attribuent à Yi Yin – qui est appelé *xiaochen* 小臣 « petit officier » dans les deux récits –, le rôle de cuisinier au service du prince Tang. Le « Tang qiu » débute par une introduction contextuelle qui met en valeur le savoir-faire de Yi Yin en matière culinaire<sup>34</sup>. Tout comme dans le chapitre « Shang xian » du *Mozi*, le chapitre « Ben wei » du *Lüshi chunqiu* ou encore le poème « Tian wen » du *Chuci*, Yi Yin est mandaté pour escorter la future épouse de Tang, qui est issue du lignage You Shen<sup>35</sup>. De même que dans ces derniers textes transmis, les auteurs du « Tang qiu » soulignent les compétences exceptionnelles de Yi Yin dans le domaine culinaire, dont ils offrent une description assez complète.

Le « Tang qiu » énonce ainsi que Yi Yin « excelle » (*shan* 善) dans l'accommodement des ingrédients, qu'il sait parfaitement « harmoniser » (*he* 和) entre eux. La cuisine de Yi Yin est un appel aux sens : elle stimule à la fois l'odorat et le goût, comme le suggèrent les termes *fang* 芳 « parfumé, agréable » et *zhi* 旨 « exquis, délicieux ». En outre, les mets concoctés par Yi Yin procurent de multiples bienfaits sur le plan physiologique et psychologique. Après les avoir dégustés, la dame de You Shen se trouve dans un état de bien-être tel que ses « neuf orifices » (*jiu qiong* 九竅)<sup>36</sup> se libèrent. Selon la conception chinoise traditionnelle, les neuf orifices du corps assurent la communication entre le corps physique et l'environnement

---

<sup>33</sup> Du Zhengsheng 1992, p. 900 ; Jing Lingling 2017.

<sup>34</sup> Voir plus haut, p. 328-329 (« Tang qiu » J1-J2).

<sup>35</sup> Pour les passages concernés, voir plus haut, p. 225-226 et p. 232.

<sup>36</sup> Ces neuf orifices sont les narines, les yeux, les oreilles, la bouche, l'anus et le méat urinaire.

extérieur<sup>37</sup>. Leur bon fonctionnement est essentiel pour le maintien de l'individu en bonne santé.

La cuisine de Yi Yin fait donc office de médecine. Or, nourriture et médecine sont étroitement corrélées en Chine, certainement depuis une époque très reculée de l'histoire<sup>38</sup>. Plusieurs passages de la littérature transmise pré-impériale font allusion au lien entre l'équilibre alimentaire et l'équilibre physiologique. On citera en exemple l'ouverture du chapitre « Kai chun 開春 » (« Sur le début du printemps ») du *Lüshi chunqiu*, qui dépeint en ces termes le renouveau de la vie au printemps :

開春始雷則蟄蟲動矣，時雨降則草木育矣，飲食居處適則九竅百節千脈皆通利矣。Au début du printemps, le tonnerre commence à retentir et les animaux hibernants s'animent. Les pluies sont fréquentes et font pousser plantes et arbres. Si la nourriture, la boisson, l'habitat sont en bon ordre, les neuf orifices, les cent articulations et les mille vaisseaux sanguins favorisent la circulation.<sup>39</sup>

En écho au récit du « Tang qiu », ce passage établit une corrélation directe entre la qualité du régime alimentaire et le fonctionnement du système physiologique, qui inclut les neuf orifices ainsi que les autres liaisons et voies de communication du corps humain (articulations et vaisseaux sanguins). Ceci éclaire pourquoi dans le *Zhou li*, parmi la multitude d'intendants au sein de l'administration idéale des Zhou, se trouve un « médecin pour les aliments » (*shi yi* 食醫)<sup>40</sup> dont la mission est décrite de la manière suivante :

掌和王之六食、六飲、六膳、百羞、百醬、八珍之齊。(.....) 凡君子之食恒放焉。Il est chargé d'harmoniser les six aliments, les six genres de boissons, les six mets principaux, les cent mets délicats, les cent assaisonnements, les huit plats de choix, destinés au roi. (.....) En général, la nourriture de l'homme de bien est toujours conforme à cette règle.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> C'est par l'intermédiaire des neuf orifices que les souffles vitaux (*qi* 氣) venant de l'extérieur sont ingérés et expulsés par le corps.

<sup>38</sup> Chang Kwang-chih (éd.) 1977, p. 9-10.

<sup>39</sup> *Lüshi chunqiu* XXI.1.1, p. 1425 ; trad. Kamenarovic.

<sup>40</sup> Le terme *shi* 食 couvre le champ lexical de la nourriture. Il signifie, selon le contexte, « aliments », « nourriture », « plats », « manger », « avaler ».

<sup>41</sup> *Zhou li* IX.2, p. 318-322 ; trad. d'après Biot.

La fonction de ce médecin (*yi* 醫) est de veiller à l'accord (*he* 和, « l'harmonie ») entre les aliments et les mets consommés par le roi. Dans le récit du « Tang qiu », le rôle de Yi Yin vis-à-vis du couple princier est analogue à celui de ce « médecin pour les aliments » du *Zhou li*. Toujours dans le même ouvrage, la liste des intendants du gouvernement des Zhou comprend également des « médecins des épidémies » (*ji yi* 疾醫), qui procèdent de la manière suivante :

以五味、五穀、五藥養其病，以五氣、五聲、五色視其死生。兩之以九竅之變，參之以九藏之動。

Ils soignent et traitent ces maladies par les cinq saveurs, par les cinq espèces de grains, par les cinq substances médicinales. Ils examinent, par les cinq sortes de souffles, par les cinq espèces de sons, par les cinq couleurs, si les malades sont vivants ou morts. Ils font un second examen par les changements des neuf orifices, puis un troisième par les mouvements des neuf réceptacles.<sup>42</sup>

Tout comme le médecin dédié à la nourriture du roi, ces médecins des épidémies guérissent les malades en recourant aux aliments (les « cinq saveurs » et les « cinq espèces de grains ») ainsi qu'aux « substances médicinales » (*yao* 藥). Plusieurs indices, parmi lesquels les neuf orifices du corps, les renseignent sur l'état de santé des malades. Il est notable en tous les cas que l'ingestion d'aliments appropriés soit présentée comme le premier moyen utilisé pour soigner et rétablir l'équilibre physiologique de la personne.

D'autre part, le récit du « Tang qiu » signale les effets de la cuisine de Yi Yin sur le bien-être psychologique de la dame de You Shen (« La sérénité gagnait toujours plus son esprit, si bien qu'elle se maintenait dans la joie. »). Les bienfaits de la nourriture préparée par Yi Yin ne se limitent donc pas au corps. La santé de l'individu est ainsi comprise dans toutes ses dimensions : physique et physiologique d'une part, psychique et mentale d'autre part. La corrélation entre ces deux aspects indissociables l'un de l'autre est bien mise en évidence dans le passage suivant, tiré du premier traité sur « L'art de l'esprit » (« Xin shu shang 心術上 ») du *Guanzi* 管子 :

<sup>42</sup> *Zhou li* IX.3, p. 326-330 ; trad. d'après Biot. Les « neuf réceptacles » (*jiu zang* 九藏) comprennent « les cinq *zang* 藏 gardiens des esprits » (soit le cœur, le foie, les poumons, la rate et les reins) et « quatre *zang* qui représentent l'inscription dans la forme corporelle » (*Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*). Selon les interprétations, les quatre *zang* incluent soit l'estomac, le gros intestin, l'intestin grêle et la vessie, soit la tête, les oreilles associées aux yeux, les dents et la poitrine.

心之在體，君之位也。

九竅之有職，官之分也。

心處其道，九竅循理。

嗜欲充益，目不見色，耳不聞聲。

L'esprit se trouve dans le corps

En position de souverain.

Les fonctions qu'y ont les neuf orifices

Se répartissent comme autant d'offices<sup>43</sup>.

Quand l'esprit demeure dans la voie qui est la sienne,

Les neuf orifices fonctionnent selon leur ordre naturel.

Mais si les désirs et les appétits, arrivant à saturation, débordent de toute part,

Les yeux ne peuvent voir,

Les oreilles n'entendent rien.<sup>44</sup>

L'esprit (*xin* 心) qui règne en « souverain » (*jun* 君) dans le corps, veille au bon fonctionnement des neuf orifices en exerçant un contrôle sur « les désirs et les appétits » (*shi yu* 嗜欲), qui relèvent quant à eux des sens. Ceci implique évidemment la consommation de nourriture et de boisson<sup>45</sup>.

La comparaison entre la description de l'art culinaire de Yi Yin dans le manuscrit « Tang qiu » et les témoignages de la littérature transmise, montre que le « petit officier » se préoccupe, tel un médecin<sup>46</sup>, du bien-être physiologique et moral de la dame de You Shen et du prince lui-même, comme cela est relaté dans la suite du récit.

---

<sup>43</sup> Dans ce contexte, le terme *guan* 官 doit être compris dans le sens d'« office, charge », mais probablement aussi dans celui de « facultés sensorielles, organes des sens », de même que dans le passage du *Zhuangzi* cité précédemment.

<sup>44</sup> *Guanzi* 36.1, p. 759 ; trad. Graziani.

<sup>45</sup> Les comportements désordonnés en lien avec les plaisirs sensuels, notamment les excès de boisson, sont caractéristiques du portrait du mauvais souverain tel qu'il a été dégagé par Arthur Wright et dont nous avons discuté au chapitre précédent (Wright 1960 et voir plus haut, p. 385).

<sup>46</sup> On se rappellera à cet égard que le passage du chapitre « Gui yi » du *Mozi* qui présente un parallèle avec le « Tang qiu », compare Yi Yin à « un excellent médecin et à un bon médicament ». Là également, le choix de l'image n'est sans doute pas accidentel.

## 2. L'harmonie des saveurs

D'après les auteurs du « Tang qiu », le talent de Yi Yin réside dans sa maîtrise de « l'harmonie culinaire » (*shi peng zhi he* 食烹之和). Le terme *he* 和, qui apparaît aussi dans le passage du *Zhou li* relatif à l'art du « médecin pour les aliments » (« Il est chargé d'harmoniser les six aliments... »), est porteur de sens. Il renvoie à une notion fondamentale de la culture chinoise, qui est associée dans le cas présent à la nourriture et, de ce fait, au personnage de Yi Yin lorsque celui-ci incarne le rôle de cuisinier.

Pour mieux saisir cette affinité entre la figure de Yi Yin et la notion d'harmonie, il convient de se référer au chapitre « Ben wei » (« Les saveurs fondamentales ») du *Lüshi chunqiu*. Ce chapitre que nous avons déjà évoqué, représente, souvenons-nous, le plus long témoignage sur la légende de Yi Yin dans la littérature transmise<sup>47</sup>. Il rapporte un discours attribué à Yi Yin, qui révèle au prince Tang les principes de l'art culinaire. En voici un extrait :

凡味之本，水最為始。五味三材，九沸九變，火為之紀。時疾時徐，滅腥去臊除羶，必以其勝，無失其理。調和之事，必以甘酸苦辛鹹，先後多少，其齊甚微，皆有自起。鼎中之變，精妙微纖，口弗能言，志不能喻。若射御之微，陰陽之化，四時之數。故久而不弊，熟而不爛，甘而不濃，酸而不酷，鹹而不減，辛而不烈，澹而不薄，肥而不膩。

À l'origine de la saveur, on trouve tout d'abord l'eau. Quant aux cinq saveurs, aux trois matériaux, aux neuf bouillons et aux neuf changements, c'est le feu qui est leur régulateur. D'une façon parfois rapide et parfois lente, on efface l'odeur fétide, on vient à bout de l'odeur de viande crue, on se débarrasse de l'odeur de bouc. C'est sans laisser perdre le sens profond des choses qu'il faut les vaincre. Lorsqu'on mélange et qu'on harmonise, il faut savoir quand et comment utiliser le doux, l'acide, l'amer, l'âcre et le salé. Leur équilibre est extrêmement délicat, et [il convient d'être attentif à ce qu'on met] avant, après, et en quelle quantité. Les transformations qui s'opèrent dans le vase tripode sont subtiles, ténues, raffinées, impalpables. La bouche ne saurait pas mieux les

<sup>47</sup> Plusieurs spécialistes, dont Chen Qiyu, estiment que le chapitre « Ben wei » faisait partie de l'ouvrage portant le titre *Yi Yin shuo* 伊尹說 dans le « Traité des Arts et des Lettres » du *Han shu*. Cette hypothèse qui remonte à l'époque des Qing – en particulier aux commentaires du lettré Liang Yusheng 梁玉繩 (1744-1792) –, a été reprise au 20<sup>ème</sup> siècle par des auteurs comme Lu Xun 魯迅. Pour appuyer cette hypothèse, Lu Xun a mis en évidence un parallèle entre un passage du chapitre « Ben wei » et une citation qui est tirée d'un texte nommé *Yi Yin shu* 伊尹書 et qui figure dans un commentaire du *Shiji*. Pour un résumé de la question, voir Liu Chengqun 2016b, p. 105.

décrire que l'esprit les expliquer, comme les subtilités de la conduite des chars, comme les transformations du *yin* et du *yang*, comme la succession des quatre saisons. Alors cela dure sans que rien ne se gâte, cela cuit sans brûler, et le doux n'y est pas écœurant, l'acide n'y est pas aigre, le salé n'y est pas envahissant, l'âcre n'y emporte pas la bouche, le fade n'y est pas inexistant, le riche n'y est pas gras. <sup>48</sup>

Yi Yin apparaît ici comme un fin connaisseur des propriétés des « saveurs » (*wei* 味) qui sont au nombre de cinq dans la tradition chinoise : le doux, l'acide, l'amer, l'âcre et le salé <sup>49</sup>. Le cuisinier-conseiller maîtrise l'art de les « mélanger » (*tiao* 調) et de les « harmoniser » (*he* 和), parvenant ainsi à en faire ressortir toutes les subtilités. Il faut pour cela tenir compte des spécificités des différentes saveurs, afin que chacune d'elle s'exprime selon une juste mesure (« le doux n'y est pas écœurant, l'acide n'y est pas aigre... »).

À cet égard, la fonction de l'eau, qui se caractérise par son absence de goût, est primordiale car c'est elle qui permet de mêler les saveurs et d'atténuer les excès potentiels de certaines d'entre elles <sup>50</sup>. Par l'action de l'eau qui est soutenue par le feu faisant office de « régulateur » (*ji* 紀), les aliments impropres à la consommation sont *transformés* en des mets délicats et parfaitement équilibrés. On passe ainsi de l'état brut et sauvage à celui de culture et de raffinement, tout en se conformant à l'ordre naturel, comme le signalent les allusions aux « transformations du *yin* et du *yang* » et à « la succession des quatre saisons ». En ce sens, l'art du cuisinier est une œuvre civilisatrice.

Ce passage du chapitre « Ben wei » est suivi d'une liste très étoffée, qui recense des aliments rares et extraordinaires issus des quatre coins du pays, ceci illustrant l'étendue des savoirs prêtés à Yi Yin. Vient ensuite la conclusion du discours, dans laquelle le cuisinier révèle au prince que celui-ci ne pourra obtenir ces précieuses substances que par l'intermédiaire de tributs qui lui seront offerts par les peuples des confins du royaume. Mais pour en arriver là, le prince doit avant tout se perfectionner moralement :

<sup>48</sup> *Lüshi chunqiu* XIV.2.4, p. 740-741 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>49</sup> « Cinq » est le chiffre-maître de la cosmologie chinoise. Dans la théorie dite des « Cinq éléments » (*wu xing* 五行) dont l'élaboration conceptuelle remonte probablement aux alentours des 4<sup>ème</sup> et 3<sup>ème</sup> siècles avant notre ère, les différents aspects qui caractérisent les phénomènes et entités du monde perçus au moyen des sens, sont dénombrés par groupes de cinq. On parlera ainsi des « cinq saveurs », des « cinq sons », des « cinq couleurs », etc. Ce passage du chapitre « Ben wei » serait l'un des plus anciens écrits à avoir appliqué la théorie des Cinq éléments à l'analyse de la nourriture (Harper 1984).

<sup>50</sup> Comme l'observe Roel Sterckx, « L'ingrédient ultime qui donne au Tao sa saveur est l'eau, qui, bien qu'entièrement dépourvue de goût, a pourtant la capacité de modifier toutes les autres saveurs au sein d'un mélange harmonieux. La saveur efficace est sans saveur, comme le dit le *Laozi* au chapitre 63 (« Savoure le sans-saveur », *wei wu wei* 味無味). » (Sterckx 2003, p. 77).

非先為天子，不可得而具。天子不可彊為，必先知道。道者止彼在己，己成而天子成，天子成則至味具。故審近所以知遠也，成己所以成人也。聖人之道要矣，豈越越多業哉？

Il n'est pas possible de rassembler tout cela avant que d'être Fils du Ciel. Mais ce n'est point par la force que le Fils du Ciel y parviendra, et il lui faut d'abord connaître la Voie. C'est en soi-même que réside la Voie et il faut commencer par se parfaire soi-même pour se parfaire en tant que Fils du Ciel. Lorsque le Fils du Ciel s'est parfait, il connaît ces suprêmes saveurs. Car c'est en observant le proche qu'on connaît le lointain, et c'est en s'accomplissant soi-même qu'on permet aux autres de se parfaire. Là est l'axe de la Voie du Saint. Pourquoi aller chercher des complications ?<sup>51</sup>

Le talent de Yi Yin ne se limite donc pas au simple mélange d'ingrédients. Certes, il comprend entièrement le principe de « l'harmonie des saveurs », mais s'il excelle autant dans son art, c'est parce qu'il en maîtrise les fondements qui reposent sur le perfectionnement individuel. C'est en tous les cas dans cette direction qu'il guide le prince Tang, après avoir partagé avec lui les arcanes de l'art d'accommoder les aliments.

En outre, même si la nourriture est destinée à subvenir aux besoins du corps et à maintenir la sérénité de l'esprit, elle sert également à cultiver la moralité en l'homme. Cette fonction ressort clairement dans la légende de Yi Yin.

## **B. Nourriture et culture morale individuelle**

L'acte de bien se nourrir ressortit à un processus global, qui combine plusieurs aspects de l'existence, parmi lesquels la moralité individuelle. Cette conception apparaît dans la seconde partie du manuscrit « Tang qiu », lorsque Tang interroge le « petit officier » au sujet de la signification du principe consistant à « s'aimer soi-même » (*zi ai* 自愛)<sup>52</sup>.

Pour les souverains sages du passé, l'art de « s'aimer soi-même » consistait à maintenir une ligne de conduite irréprochable, aussi bien dans la manière de gouverner les hommes que dans celle de veiller sur sa propre personne, l'un et l'autre étant intrinsèquement liés. La qualité morale individuelle se mesure notamment par l'examen du soin accordé à la nourriture et à l'habillement qui, l'un comme l'autre, ne doivent pas verser dans l'excès. Un passage du

---

<sup>51</sup> *Lüshi chunqiu* XIV.2.4, p. 741 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>52</sup> Voir plus haut, p. 336-337 (« Tang qiu » J15-J16).



chapitre « Zhong ji 重己 » (« Accorder de l'importance à sa propre personne ») du *Lüshi chunqiu* fait écho à celui du « Tang qiu » :

先王不處大室，不為高臺，味不眾珍，衣不燂熱。燂熱則理塞，理塞則氣不達；  
味眾珍則胃充，胃充則中大鞞；中大鞞而氣不達，以此長生可得乎？

Les Anciens Rois ne se tenaient pas dans des salles trop vastes ni ne faisaient édifier de trop hautes terrasses. Ils ne cherchaient pas à rassembler les mets les plus précieux, ils ne revêtaient pas les étoffes les plus chaudes et les plus épaisses. [Les vêtements] trop chauds ou trop épais gênent la circulation, et si la circulation est empêchée, les souffles ne passent plus. Les nourritures trop précieuses encombrant l'estomac et un estomac encombré cause les pires ennuis. Or les embarras gastriques empêchent eux aussi les souffles de circuler. Comment, dans de telles conditions, vivrait-on longtemps ?<sup>53</sup>

Par rapport au « Tang qiu », les auteurs du *Lüshi chunqiu* insistent davantage sur les conséquences de mauvais choix alimentaires et vestimentaires, qui affectent la condition physique, en particulier la circulation des « souffles » (*qi* 氣). Cette description anticipe sur une question que nous aborderons dans le chapitre suivant, à savoir le rôle des souffles dans l'entretien du corps et de l'esprit. Observons, en attendant, les recommandations données par Yi Yin dans le « Tang qiu », à propos de la façon de se nourrir

Tout d'abord, il faut « se nourrir au moment adéquat » (*shi shi* 食時)<sup>54</sup>. Nous avons déjà rencontré la notion de « moment » (*shi* 時), qui est centrale dans le récit de la conquête des Xia, tel que cela est notamment rapporté dans le manuscrit « Yin zhi »<sup>55</sup>. Appliquée au domaine de la nourriture, cette notion signifie qu'il convient de se sustenter lorsque cela est préconisé, sans commettre d'écarts qui seraient symptomatiques d'un comportement désordonné et d'une incapacité à contrôler ses appétits. Le sage est donc celui qui comprend ce qui est approprié ou non et se conduit avec mesure et justesse. Sur ce point, la tradition a fait de Confucius un modèle. Les textes décrivent souvent comment le Maître s'appliquait à ne consommer un plat, dans des proportions raisonnables, qu'à la condition que celui-ci ait été préparé convenablement, comme le commande le rituel :

---

<sup>53</sup> *Lüshi chunqiu* I.3.3, p. 34 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>54</sup> Voir plus haut, p. 337 (« Tang qiu » J15).

<sup>55</sup> Voir plus haut, p. 394-395.

食不厭精，膾不厭細。食饁而餲，魚餒而肉敗，不食。色惡，不食。臭惡，不食。失飪，不食。不時，不食。割不正，不食。不得其醬，不食。肉雖多，不使勝食氣。(.....)

Même si le riz est fin, [le Maître] ne se gave pas. Même si la viande est délicate, il ne se gave pas. Si les mets sont moisissus ou rances, si le poisson est gâté et la viande avariée, il n'y touche pas. S'ils ont changé de couleur, il n'y touche pas. S'ils sentent mauvais, il n'y touche pas. S'ils sont mal cuits, il n'y touche pas. Si [les mets] ne sont pas servis à l'heure, il n'y touche pas. S'ils sont mal découpés, il n'y touche pas. Si la sauce n'est pas appropriée, il n'y touche pas. Même quand la viande est abondante, il ne doit pas manger plus de viande que de riz. (.....)<sup>56</sup>

Ce passage qui évoque l'art de bien se nourrir d'après Confucius, nous conduit au second point avancé par Yi Yin dans le « Tang qiu ». À l'instar du Maître qui n'abusait pas des bonnes nourritures, le souverain sage ne « prise pas les mets précieux » (*bu shi zhen* 不嗜珍)<sup>57</sup>. Il est question ici de modération et de frugalité, deux vertus souvent mises en avant dans la tradition chinoise<sup>58</sup>. Bien que ces vertus aient été promues par de nombreux penseurs des Royaumes combattants, elles sont généralement associées à la philosophie de Mozi. Le sixième livre de l'ouvrage éponyme qui fut composé par les disciples de ce maître, inclut en effet trois chapitres qui sont nommés « De la restriction dans les dépenses » (« Jie yong 節用 »), et dont le second décrit le régime alimentaire recommandé par les sages rois du passé :

古者聖王制為飲食之法曰：「足以充虛繼氣，強股肱，耳目聰明，則止。」不極五味之調，芬香之和，不致遠國珍怪異物。

En matière de boissons et de nourriture, les Saints Rois de l'Antiquité avaient institué la règle suivante : « On se bornera à se rassasier, à conserver ses souffles, à fortifier ses membres et à rendre l'ouïe fine et la vue perçante. » On ne poussait pas à l'extrême le mélange des cinq saveurs, ni l'harmonie des parfums et des fragrances. On ne faisait pas venir des pays lointains des produits précieux et exotiques.<sup>59</sup>

Il s'agit, là aussi, de ne pas se montrer excessif dans son comportement alimentaire. Le fait de ne pas « pousser à l'extrême le mélange des cinq saveurs, ni l'harmonie des parfums et

<sup>56</sup> *Lunyu* 10.8, p. 689-694 ; trad. d'après Ryckmans.

<sup>57</sup> Voir plus haut, p. 337 (« Tang qiu » J15).

<sup>58</sup> Chang Kwang-chih (éd.) 1977, p. 10.

<sup>59</sup> *Mozi* 21.3, p. 255 ; trad. d'après Ghiglione.

des fragrances » doit être compris comme une application du principe de frugalité dans le domaine de la nourriture. De façon significative, la dernière règle citée, « On ne faisait pas venir des pays lointains des produits précieux et exotiques », rappelle quelque peu le contenu du chapitre « Ben wei » discuté plus haut. Mais alors que dans le *Lüshi chunqiu*, Yi Yin énumère une série de mets rares que seul un souverain digne de ce nom peut recevoir sous forme de tributs envoyés par les peuples lointains, les disciples de Mozi critiquent au contraire l'attrait pour ces aliments, qui révèle un goût du luxe à proscrire selon eux<sup>60</sup>. Les auteurs du « Tang qiu » s'accordent plutôt avec les adeptes de la doctrine de Mozi, considérant que la modération dans la nourriture favorise la clarté de l'esprit et l'équité dans l'action. Du reste, ils précisent que le principe de modération suivi par les sages en matière de nutrition vaut aussi pour le choix des vêtements et des vaisselles : « Ils ne revêtaient pas d'habits chamarrés et leurs vases ne portaient pas de décors surchargés ».

Dernier point mis en avant dans le passage du « Tang qiu », Yi Yin affirme au sujet des souverains sages du passé que « leurs plats étaient agrémentés des cinq saveurs, aucune ne faisant obstacle aux autres ». C'est à nouveau la notion de *he* 和, « harmonie », qui est entendue ici. L'énoncé rappelle la description de l'art culinaire de Yi Yin dans le chapitre « Ben wei », qui souligne l'importance de doser les ingrédients afin qu'aucun goût ne prédomine sur les autres : « le doux n'y est pas écœurant, l'acide n'y est pas aigre, le salé n'y est pas envahissant, l'âcre n'y emporte pas la bouche, le fade n'y est pas inexistant, le riche n'y est pas gras ». En consommant des mets dans lesquels les saveurs sont équilibrées les unes par rapport aux autres, le prince sera naturellement amené à cultiver l'équanimité et l'impartialité envers les êtres et les choses, sans pour autant négliger leur individualité propre. Il n'aura donc pas d'inclination particulière pour certaines au détriment d'autres.

Nous comprenons ainsi les implications morales et politiques liées à la nourriture du roi. Le cuisinier étant chargé d'assurer l'équilibre alimentaire du souverain, en est aussi le garant moral. Ceci explique par ailleurs pourquoi dans la légende, Yi Yin ne consomme

<sup>60</sup> Donald Harper estime ainsi que les auteurs du « Ben wei » s'opposent précisément aux préconisations des disciples de Mozi concernant la nourriture, tandis que ces derniers critiqueraient certaines habitudes alimentaires qui étaient répandues dans les cercles aristocratiques de leur époque (Harper 1984, p. 40). Pour autant, la vision des auteurs du *Mozi* n'est pas absente du *Lüshi chunqiu*, comme en témoigne le passage suivant : 凡食無彊厚，味無以烈味重酒，是以謂之疾首。食能以時，身必無災。凡食之道，無飢無飽，是之謂五藏之葆。 « Il ne faut pas manger de mets trop riches ou trop épais et il faut éviter les saveurs trop fortes et les vins trop capiteux, car ce sont là des facteurs de maladies. Manger ce qu'il faut au bon moment permet d'éviter les maux du corps. La voie à suivre en matière de nutrition consiste à ne manger ni trop ni trop peu. Voilà comment garder les cinq viscères en bon état. » (*Lüshi chunqiu* III.2.5, p. 137 ; trad. d'après Kamenarovic).

habituellement pas les plats qu'il a concoctés : il est là pour nourrir le prince et participer au développement des qualités morales de la personne royale<sup>61</sup>.

Le souverain sage, qui sait se nourrir comme il convient, cultive sa moralité et l'acuité de son esprit. C'est pourquoi Yi Yin, au début de son discours sur l'art de « s'aimer soi-même », signale que les rois sages du passé « ne confiaient pas de tâches aux personnes irréfléchies et ne demeuraient pas dans le doute ». Ainsi, de même que l'odorat et le goût permettent de distinguer les saveurs, l'homme avisé exerce son jugement pour distinguer les hommes entre eux. La discrimination des saveurs et la capacité à évaluer les individus en fonction de leurs spécificités propres, se trouvent donc corrélés.

La légende de Yi Yin présente le personnage comme un cuisinier doté d'un talent remarquable, qui maîtrise parfaitement l'art d'harmoniser les saveurs. Le récit du « Tang qiu » montre comment les mets accommodés par Yi Yin contribuent à entretenir la stabilité du corps et la sérénité d'esprit de la dame de You Shen. Celle-ci personnifie en quelque sorte les principes de modération et d'équilibre que les sages du passé prenaient soin d'appliquer<sup>62</sup>. Mais les effets de la nourriture de Yi Yin ne se limitent pas au seul plan individuel : ils ont également une incidence sur le plan social et politique.

### III. L'art culinaire et l'art politique : la notion de *he* 和

#### A. Harmonie des saveurs et harmonie sociale

##### 1. La métaphore culinaire

Dans le récit du « Tang qiu », la description des bienfaits de la cuisine de Yi Yin sur la dame de You Shen est suivie de l'arrivée de Tang, qui déguste à son tour la nourriture préparée par le « petit officier »<sup>63</sup>. Le prince saisit immédiatement que le don de Yi Yin pour harmoniser les saveurs est susceptible d'apporter « l'harmonie au sein du peuple » (*he min* 和民)<sup>64</sup>. Le

---

<sup>61</sup> « Nourrir le corps du souverain devient un acte moral » (Sterckx 2003, p. 74).

<sup>62</sup> Vogt 2019, p. 241-242.

<sup>63</sup> Voir plus haut, p. 330-331 (« Tang qiu » J2-J3).

<sup>64</sup> L'expression *he min* 和民 « apporter l'harmonie au sein du peuple », qui est associée ici à la figure de Yi Yin, est bien attestée dans la littérature transmise, en particulier dans les chapitres consacrés à l'histoire des Zhou dans le *Shangshu* (« Documents des Zhou » ou « Zhou shu 周書 ») et dans le *Guoyu* (« Discours des

terme *he* 和 apparaît encore ici, alors que le début du récit faisait référence au talent de Yi Yin en matière d'« harmonie culinaire » (*shi peng zhi he* 食烹之和). Or, d'une part Yi Yin a été le pilier du changement dynastique qui a conduit au renversement des Xia et à la fondation des Shang ; c'est ce que nous avons notamment vu avec les manuscrits « Yin zhi » et « Yin gao ». D'autre part, la démonstration de ses talents culinaires au début du récit du « Tang qiu » lui donne l'occasion de signaler au prince sa connaissance en matière de gouvernement. Les différents thèmes et motifs associés à Yi Yin se rejoignent ainsi, malgré la variété des mises en scène.

L'analogie entre l'art culinaire et l'art politique est très explicite. À l'image du cuisinier qui harmonise les saveurs pour parvenir à un équilibre où chacune d'elles s'exprime sans déborder sur les autres, le souverain œuvre en faveur de l'harmonie sociale et politique, en tenant compte des multiples éléments qui composent la société, sans faire preuve d'aucune partialité. Dès lors que le prince Tang a compris la possibilité d'appliquer les principes de l'art culinaire de Yi Yin à l'échelle politique, il décide d'entreprendre la conquête des Xia avec l'aide de ce dernier, afin de restaurer l'harmonie sociale qui a été brisée par le tyran Jie.

La première partie du récit du « Tang qiu », de l'arrivée de Yi Yin auprès de Tang en tant qu'accompagnateur de la dame de You Shen, à la révélation de ses talents culinaires et de son art politique, fait écho au passage suivant du *Shiji* :

伊尹名阿衡。阿衡欲奸湯而無由，乃爲有莘氏媵臣，負鼎俎，以滋味說湯，致于王道。

Yi Yin avait pour nom personnel E Heng. E Heng désirait entrer en rapports avec Tang ; mais, n'en trouvant pas le moyen, il se mit au service de la suivante, fille du lignage You Shen, et portant sur son dos des vases tripodes et un présentoir sacrificiel, il expliqua à Tang les goûts savoureux et en arriva à parler de la Voie royale.<sup>65</sup>

Le récit du « Tang qiu », qui met en parallèle les notions d'harmonie des saveurs et d'harmonie au sein du peuple, rend plus intelligible le propos de Sima Qian, d'après qui Yi Yin « expliqua à Tang les goûts savoureux » avant de lui enseigner la « Voie royale ».

---

Zhou » ou « Zhou yu 周語 »). La fréquence des occurrences de cette expression dans des écrits qui décrivent la vision politique des souverains de cette dynastie, suggère que le récit du « Tang qiu », bien que se déroulant au début de la dynastie Shang, s'inscrit avant tout dans la tradition des Zhou. Sur cette question, voir Cao Feng 2018b.

<sup>65</sup> *Shiji* 3.5, p. 123 ; trad. d'après Chavannes.

L'historien des Han établit lui aussi une corrélation entre l'art culinaire et l'art politique de Yi Yin. Ceci explique en retour le début de l'anecdote qui met en scène Tang et Yi Yin dans le chapitre « Ben wei » du *Lüshi Chunqiu* :

湯得伊尹，祓之於廟，爇以燿火，釁以犧豝。明日，設朝而見之，說湯以至味，湯曰：「可對而為乎？」對曰：「君之國小，不足以具之，為天子然後可具。」

Lorsque Tang obtint Yi Yin, il le présenta dans le Temple ancestral, il l'éclaira de la flamme sacrée et l'oignit du sang d'une victime. Le lendemain, il le reçut devant la cour, où Yi Yin expliqua à Tang les suprêmes saveurs. « Peut-on effectivement réaliser cela ? », demanda Tang. « Le pays de Votre Seigneurie est petit et ne contient pas tous les éléments nécessaires, mais cela deviendra possible dès que Votre Seigneurie sera Fils du Ciel. », répondit Yi Yin.<sup>66</sup>

C'est après cette introduction que Yi Yin expose les fondements de l'art culinaire, qui repose essentiellement sur l'harmonie des saveurs. Qu'il soit question des « goûts savoureux » (*zi wei* 滋味) dans le *Shiji*, des « suprêmes saveurs » (*zhi wei* 至味) dans le « Ben wei », ou d'« harmonie culinaire » (*shi peng zhi he* 食烹之和) et des « cinq saveurs » (*wu wei* 五味) dans le « Tang qiu », toutes ces allusions renvoient à une analogie entre le mélange des saveurs et le gouvernement des hommes<sup>67</sup>.

La notion de *wei* 味 « saveur » en particulier est au centre de ce qu'on peut nommer une conception à la fois culinaire, sociale et politique, qui fut associée à la figure de Yi Yin à l'époque des Royaumes combattants. Au-delà de son sens premier de « saveur », le terme *wei* 味 est imprégné d'une connotation philosophique, d'autant plus qu'il est étroitement lié à la notion de *he* 和 « harmonie ». La conception de l'harmonie des saveurs, lorsqu'elle s'applique au domaine socio-politique, inclut principalement deux aspects complémentaires.

Premièrement, l'harmonie des saveurs se réfère à la notion d'équité. De même que le cuisinier s'attache à doser chaque saveur selon une proportion adéquate, le souverain fait en

<sup>66</sup> *Lüshi chunqiu* XIV.2.4, p. 740 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>67</sup> Dans le « Tang qiu », l'allusion à « l'harmonie culinaire » fait donc figure d'amorce aux enseignements politiques de Yi Yin. Il convient de souligner que ce manuscrit, qui débute avec la démonstration des talents culinaires de Yi Yin et se termine avec la transmission de ses savoirs au prince, représente un témoignage sans équivalent dans la littérature transmise, qui éclaire à la fois le passage du *Shiji* et celui du « Ben wei » cités ci-dessus. Cette convergence textuelle a poussé Cao Feng à émettre l'hypothèse que Sima Qian et les auteurs du chapitre « Ben wei » se sont inspirés d'un texte similaire au « Tang qiu » (Cao Feng 2018b).

sorte que chacun reçoive ce qui lui est dû. C'est pourquoi les rois sages du passé tenaient compte du labeur exercé par les habitants du royaume et « partageaient les richesses avec le peuple » (*yu min fen li* 與民分利), évitant ainsi de susciter des motifs de plainte et de querelle chez les hommes. Du reste, la notion d'équité se réfère également à la distribution de la viande sacrificielle, qui s'opérait selon des règles rituelles extrêmement codifiées dans la Chine ancienne<sup>68</sup>. Le partage de la viande, ordonné par le souverain, représentait un acte symbolique qui permettait de consolider les hiérarchies sociales, par l'affirmation du rôle imparti à chacun<sup>69</sup>.

Deuxièmement, l'harmonie des saveurs est une métaphore pour l'harmonie des relations humaines. À l'image d'un excellent mets dont la préparation vise à mettre en valeur chaque ingrédient en fonction de ses propriétés spécifiques, la société doit favoriser la coexistence sans heurts entre les différentes parties. Le rôle du prince est de concilier les hommes entre eux tout en respectant leurs caractéristiques individuelles. Le souverain sage, toujours d'après Yi Yin dans le « Tang qiu », est celui qui est capable de prendre soin de tous sans exception : « En traversant les gouffres profonds, en franchissant les hautes montagnes, on se rapprochera de tous les peuples lointains. »<sup>70</sup>

La sollicitude du roi sage se manifeste à l'échelle universelle. Le principe d'harmonie sociale inculqué au prince par Yi Yin correspond à un modèle qui englobe, considère et valorise les composantes d'un tout qui correspond, dans le cas présent, à la communauté des hommes, « les peuples lointains » étant même inclus. Cette œuvre est comparable au mélange des cinq saveurs, qui sont à la base de toutes les autres saveurs<sup>71</sup> et que le cuisinier s'occupe d'intégrer, de combiner et d'exalter selon leurs particularités propres.

## 2. « Apporter l'harmonie au peuple »

Alors que l'ouverture du « Tang qiu » introduit l'analogie entre cuisine et politique, la seconde partie du manuscrit se concentre sur le thème de l'art de gouverner, à travers un

<sup>68</sup> Boileau 2013, p. 250.

<sup>69</sup> Jean Levi a mis en évidence le lien entre la distribution de la nourriture en « cascades » et l'instauration de la hiérarchie sociale. Voir Levi, *in* Lagerwey (dir.) 2008, p. 183-186.

<sup>70</sup> Voir plus haut, p. 338-339 (« Tang qiu » J17-J18).

<sup>71</sup> Le *Sunzi* énonce : 味不過五，五味之變，不可勝嘗也。 « Les saveurs sont ne sont pas plus de cinq, mais leurs changements sont tels qu'il est impossible de toutes les goûter. » (*Sunzi bingfa* V.2, p. 89, notre traduction). Sur la signification du chiffre « cinq », voir plus haut, p. 435, n. 49.

dialogue entre le prince et son cuisinier-conseiller. Le discours de Yi Yin porte principalement sur les moyens d'« apporter l'harmonie au peuple » (*he min* 和民).

Mais le conseiller ne s'est pas contenté d'enseigner à Tang l'art de gouverner les hommes. Il a lui-même mis en pratique ses principes, suscitant un sentiment d'admiration profonde chez le prince<sup>72</sup>. Tang affirme ainsi que son conseiller est parvenu à intégrer et à mettre en valeur les « grands principes » (littéralement, les « cent principes », *bai yi* 百義) permettant d'assurer la stabilité et la prospérité du pays. En se montrant tolérant et magnanime, Yi Yin a apporté « l'harmonie et les richesses à l'ensemble du peuple » (*he li wanmin* 和利萬民), qui put jouir grâce à lui d'une plénitude morale et matérielle, point sur lequel le tyran des Xia avait complètement failli. Le prince insiste sur la capacité du « petit officier » à satisfaire le plus grand nombre, comme l'illustre également le fait que ce dernier a assigné les hommes à des tâches différentes, en fonction de leurs habilités propres.

Le passage du « Tang qiu » qui souligne le talent exceptionnel de Yi Yin pour instaurer la concorde sociale, peut être comparé à un paragraphe du « Rongcheng shi ». Dans ce dernier récit, le prince Tang, après sa victoire sur les Xia, doit faire face au chaos provoqué par le tyran Jie, mais dans un premier temps, il échoue dans sa mission, en imposant notamment diverses taxes à la population. Les querelles entre les hommes, le dérèglement du calendrier sacrificiel, l'apparition de maladies, les soulèvements populaires, sont autant de symptômes d'une société en péril<sup>73</sup>. Ce sombre tableau permet aux auteurs du « Rongcheng shi » de donner davantage d'éclat à Yi Yin qui, appelé par le prince Tang, parvient à restaurer la concorde sociale : « Une fois que Yi Yin eut reçu ses ordres, il confisqua aussitôt les armes, interdit la violence et obtint [le soutien] perpétuel du peuple. »<sup>74</sup>

Malgré les divergences narratives entre le « Tang qiu » et le « Rongcheng shi », les deux manuscrits dressent un portrait assez similaire de Tang, qui requiert l'aide de Yi Yin pour instaurer l'harmonie dans la société. Les auteurs du « Rongcheng shi » insistent particulièrement sur les maladresses du prince Tang dans sa manière de gouverner ; ce récit apparaissant à cet égard tout à fait singulier au sein de la littérature chinoise ancienne.

Parmi les manuscrits qui font l'objet de notre étude, seul le « Tang qiu » associe la notion d'harmonie (*he* 和) à l'art de Yi Yin, qui s'entend aussi bien sur le plan culinaire que sur le plan politique. Or, les penseurs des Royaumes combattants ont très souvent discuté cette notion, qui représentait pour eux une valeur cardinale. Pour terminer notre analyse du

<sup>72</sup> Voir plus haut, p. 332-333 (« Tang qiu » J7-J8).

<sup>73</sup> Voir plus haut, p. 360-361 (« Rongcheng shi » J36-J37).

<sup>74</sup> Voir plus haut, p. 362-363 (« Rongcheng shi » J37).



portrait de Yi Yin en tant que maître dans l'harmonie des saveurs, nous proposons de nous pencher plus précisément sur le sens de la notion de *he* 和, en la resituant dans le cadre philosophique plus général de l'époque.

## B. L'harmonie comme fondement du gouvernement

### 1. « Harmonie » et « conformité »

Afin de mieux cerner la signification du terme *he* 和, il convient de l'examiner en contraste avec un autre terme, *tong* 同, que nous traduirons par « union » ou « conformité ». Plusieurs textes transmis mettent en relation ces deux termes qui étaient notamment employés par Confucius, tantôt de façon complémentaire, tantôt en opposition. Nous prendrons pour exemple deux citations attribuées au Maître. La première est tirée du chapitre « Kongzi xian ju 孔子閒居 » (« Confucius en son particulier ») qui fut intégré au *Liji*, la seconde provient du *Lunyu* :

無體之禮，上下和同。

Lorsque le rite n'a pas de forme apparente, l'harmonie et la concorde règnent entre les supérieurs et les inférieurs.<sup>75</sup>

子曰：「君子和而不同，小人同而不和。」

Le Maître dit : « L'homme de bien cultive l'harmonie, mais pas la conformité. L'homme de peu cultive la conformité, mais pas l'harmonie. »<sup>76</sup>

Dans le premier exemple, les termes *he* 和 et *tong* 同 sont juxtaposés et leur combinaison décrit l'état de concorde parfaite entre « les supérieurs et les inférieurs » (*shang xia* 上下) qui n'ont pas besoin de s'appuyer sur la forme extérieure du rite pour consolider leurs liens. Dans le second exemple, les termes *he* 和 et *tong* 同 qualifient deux dispositions contraires, l'une positive et l'autre négative. « L'harmonie » est ce qui permet à des éléments hétérogènes de coexister sans pour autant renoncer à leur nature propre, tandis que la « conformité » les pousse vers une uniformité qui exclut l'altérité. Ainsi, de la même manière

---

<sup>75</sup> *Liji* 29.5, p. 1276 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>76</sup> *Lunyu* 13.23, p. 935 ; trad. d'après Ryckmans.

que l'art culinaire de Yi Yin consiste à valoriser les spécificités des différents saveurs au sein d'un ensemble cohérent, l'homme de bien, pour Confucius, respecte les individualités sans chercher à les assimiler au sein d'un tout monotone.

Pour mieux expliciter cette distinction entre « harmonie » (*he* 和) et « conformité » (*tong* 同), il faut se référer à un dialogue du *Zuozhuan*, qui représente la plus ancienne référence à la notion d'« harmonie des saveurs » (*he wei* 和味)<sup>77</sup> dans la littérature transmise et fait ainsi écho à l'épisode de la légende de Yi Yin où celui-ci est dépeint comme un cuisinier. Le passage en question rapporte un discours attribué à Yan Ying 晏嬰 ou « Maître Yan » (Yanzi 晏子, env. 578-500 av. n. è.), grand ministre et diplomate du pays de Qi 齊 durant les Printemps et Automnes, qui est également connu pour sa pensée politique<sup>78</sup>. Il répond ici à une interrogation du duc Jing de Qi (Qi Jing gong 齊景公, r. 548-490 av. n. è.) :

公曰：「和與同異乎？」對曰：「異。和如羹焉，水、火、醯、醢、鹽、梅，以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所謂可而有否焉，臣獻其否以成其可；君所謂否而有可焉，臣獻其可以去其否，是以政平而不干，民無爭心。故詩曰：『亦有和羹，既戒既平。醴餗無言，時靡有爭。』先王之濟五味、和五聲也，以平其心，成其政也。」

Le duc dit : « Y a-t-il une différence entre harmonie et conformité ? »

Yanzi répondit : « Il y a une différence. Un exemple d'harmonie (*he* 和), c'est le ragoût (*geng* 羹). L'eau, le feu, le vinaigre, les marinades, le sel et les prunes, qui assaisonnent le poisson cru, [concourent à former le ragoût]. On fait chauffer le tout avec du bois de chauffage. Le chef de cuisine harmonise (*he* 和) les différents ingrédients, les met dans la proportion voulue d'après leur saveur (*wei* 味), ajoute ce qui manque aux uns en les mêlant avec d'autres, fait disparaître ce que ceux-ci ont de trop en les tempérant avec ceux-là. Un homme de bien, en mangeant ce ragoût, apaise son esprit. Il en doit être ainsi entre le prince et le ministre. Quand, dans ce que le prince approuve, il se trouve quelque chose qui n'est pas à approuver, le ministre doit relever ce qui n'est pas à approuver, pour rendre entièrement exacte l'approbation faite par le prince. Quand, dans ce que le prince désapprouve, il se trouve quelque chose qui est à approuver, le ministre doit relever ce qui est à approuver, et le soustraire à la désapprobation du prince. De

<sup>77</sup> Cao Feng 2018b.

<sup>78</sup> Sur la pensée de Yan Ying, voir Pines 2013.

cette manière le gouvernement est juste sans transgresser [aucune règle], et ne trouve pas de résistance dans l'esprit du peuple. C'est pourquoi il est dit dans les *Odes* :

« Il y a aussi des ragoûts ; ils ont été préparés d'avance et bien assaisonnés.

J'attire mon aïeul par l'odeur des mets, sans recourir aux paroles ; et il ne s'élève pas de dispute. »<sup>79</sup>

Les anciens souverains combinaient les cinq saveurs et harmonisaient les cinq sons, afin d'apaiser leur esprit et de rendre leur gouvernement parfait. »<sup>80</sup>

Afin d'éclairer la différence entre l'harmonie et la conformité, Yan Ying prend l'exemple du ragoût *geng* 羹 qui illustre d'après lui l'idée d'harmonie. Il décrit la tâche du chef de cuisine (*zai fu* 宰夫) qui s'occupe d'« harmoniser » (*he* 和) les divers ingrédients en fonction de leur saveur (*wei* 味), en complétant les uns au moyen des autres. Ce discours évoque celui de Yi Yin dans le chapitre « Ben wei » du *Lüshi chunqiu*, où celui-ci explique que le mélange des saveurs est un art « extrêmement délicat, et [il convient d'être attentif à ce qu'on met] avant, après, et en quelle quantité. »<sup>81</sup> L'harmonie culinaire consiste donc à faire ressortir toutes les saveurs particulières, plutôt que de les assimiler les unes aux autres<sup>82</sup>.

Yan Ying souligne ensuite les effets bénéfiques du plat sur la santé morale de celui qui, « en mangeant ce ragoût, apaise son esprit (*xin* 心) », ce qui n'est pas sans rappeler la dame de You Shen dégustant les mets concoctés par Yi Yin dans le « Tang qiu » : « La sérénité gagnait toujours plus son esprit. ». Souvenons-nous également que dans ce dernier manuscrit, l'art de « s'aimer soi-même » cultivé par les sages rois du passé impliquait notamment de se nourrir de plats « agrémentés des cinq saveurs, aucune ne faisant obstacle aux autres ».

<sup>79</sup> L'ode citée ici a été transmise dans le *Classique des Odes* (voir *Shijing* IV.3.2, ode 302, p. 1027).

<sup>80</sup> *Zuo zhuan* « Zhao gong 昭公 » 20.8, p. 1419-1420 ; trad. d'après Couvreur. Pour une analyse de ce passage, voir Pines 2002b, p. 159-161, Sterckx 2003, p. 75-76, et Boileau 2013, p. 321-322.

<sup>81</sup> Voir plus haut, p. 434-435.

<sup>82</sup> Un passage du *Guoyu* montre que les notions d'harmonie et de conformité possèdent également une application dans le domaine physique : 夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之，若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金木水火雜，以成百物。是以和五味以調口 (.....) 夫如是，和之至也。 « Ainsi l'harmonie, lorsqu'elle atteint la plénitude, engendre les choses, tandis que la conformité les empêche de se perpétuer. Lorsqu'on équilibre ceci au moyen de cela, c'est ce qu'on appelle « l'harmonie », qui permet [aux choses] de fleurir et de croître, et de faire converger les [autres] choses vers elles. [Mais] si on augmente le même par le même, alors [les choses] cessent totalement [de se perpétuer]. C'est pourquoi les anciens rois, procédant au mélange de la terre avec le métal, le bois, l'eau et le feu, amenaient les « cent choses » à la complétion. C'est grâce à l'harmonie des cinq saveurs que l'on ajuste [le goût] pour la bouche (.....) Lorsqu'il en est ainsi, on atteint le point suprême de l'harmonie. » (*Guoyu* XVI.1, p. 470-472 ; notre traduction). C'est donc le principe de l'harmonie, et non celui de la conformité, qui règne dans la nature. Nous remarquons par ailleurs l'association des « cinq éléments » (*wu xing* 五行) aux « cinq saveurs » (*wu wei* 五味) dans ce passage.

Après avoir expliqué la méthode de préparation du ragoût, le ministre de Qi compare l'art du cuisinier à la relation entre le prince et le ministre, afin d'explicitier la différence entre l'harmonie et la conformité. À l'image des saveurs qui se complètent mutuellement, le ministre est une force d'équilibre pour le prince, dont il comble les excès ou les manquements. Le rapport du ministre au prince est donc proprement dialectique. Pour Yan Ying, le ministre ne doit donc pas se soumettre aveuglement aux avis de son prince, bien au contraire<sup>83</sup>. Celui-ci a justement besoin des conseils et des remontrances de son ministre pour atteindre l'équanimité et gouverner avec justesse. Par conséquent, dans sa démonstration qu'il renforce par la citation d'une ode, Yan Ying suggère que la relation idéale entre le prince et le ministre est fondée sur un principe d'égalité.

## 2. Le symbole du ragoût *geng* 羹

Le principe d'harmonie se trouve au fondement du bon gouvernement. Il s'applique à l'ensemble des relations familiales et sociales, incluant celle entre le prince et le ministre et celle entre le prince et ses sujets. Pour illustrer ce principe, Yan Ying se réfère au ragoût *geng* 羹, un plat qui est également mentionné dans l'ode avec laquelle il clôt son discours : « Il y a aussi des ragoûts ; ils ont été préparés d'avance et bien assaisonnés. » Cette double occurrence du ragoût *geng* suggère que ce plat tenait spécifiquement lieu d'image métaphorique pour figurer l'idée d'harmonie entre les hommes.

Intéressons-nous à l'ode citée par Yan Ying, qui fut transmise dans le *Shijing*, où elle porte le titre « Lie zu 烈祖 » ou « L'illustre ancêtre ». Elle fait partie de la section « Shang song 商頌 » (« Odes sacrificielles des Shang ») qui réunit les odes chantées lors des cérémonies religieuses présidées par les princes du pays de Song, à l'adresse de leurs lointains aïeux de la dynastie Shang<sup>84</sup>. Même s'il est peu probable que l'ode « Lie zu » remonte au temps des rois Shang, celle-ci doit tout de même refléter en partie la culture de cette époque<sup>85</sup>,

<sup>83</sup> Ce thème est parfaitement illustré dans le manuscrit « Lu Mu gong wen Zi Si 魯穆公問子思 » de Guodian, dans lequel Zi Si affirme : 亟稱其君之惡者，可謂忠臣矣。 « Celui qui expose ouvertement les fautes de son prince, peut être nommé “ministre loyal”. » (GDZS « Lu Mu gong wen Zi Si 魯穆公問子思 » J1-J2, p. 40).

<sup>84</sup> Zhang Jinyu 2004, p. 3.

<sup>85</sup> Mi Wenkai et Pei Puxian 1991, p. 1672.

dont avaient hérité les princes de Song qui se nomment – de façon significative –, les « descendants de Tang » (*Tang sun* 湯孫) dans le dernier vers de ce chant<sup>86</sup>.

L'ode « L'illustre ancêtre », qui fut composée en l'honneur de Cheng Tang, décrit un sacrifice offert au vénérable ancêtre à la cour princière. Les premiers vers de l'ode, dont quelques-uns correspondent à ceux cités par Yan Ying dans le *Zuozhuan*, se lisent ainsi :

嗟嗟烈祖，有秩斯祜。

申錫無疆，及爾斯所。

既載清酤，賚我思成。

亦有和羹，既戒既平。

醴假無言，時靡有爭。

Oh ! combien nous sommes redevables à notre illustre ancêtre ! Ses bienfaits sont continuels.

Renouvelés sans cesse, ils sont venus jusqu'à vous en ce lieu.

Déjà les coupes sont pleines de liqueurs pures ; mon aïeul exauce mes souhaits.

Il y a aussi des ragoûts ; ils ont été préparés d'avance et bien assaisonnés.

J'attire mon aïeul par l'odeur des mets, sans recourir aux paroles, et il ne s'élève pas de dispute.<sup>87</sup>

Afin de manifester leur gratitude à leur ancêtre et d'en obtenir la protection, les ducs de Song présentent à l'esprit de Tang des liqueurs ainsi que des plats qui sont appelés *he geng* 和羹, terme signifiant littéralement « ragoût harmonieux ». Ces mets aux saveurs parfaitement équilibrées représentent un moyen de convier l'esprit de l'aïeul à la cérémonie, tandis que « sans recourir aux paroles, il ne s'élève pas de dispute ». Le dernier vers du passage laisse ainsi entendre que l'odeur des mets, qui permet d'attirer les mânes des ancêtres, agit aussi sur l'esprit des participants à la cérémonie. La préparation et la consommation du *geng* possède donc une signification éminemment politique. Ceci explique, au demeurant, pourquoi le commentateur de l'époque Han, Zheng Xuan, notait que cette ode figure l'harmonie entre les princes feudataires<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> Les princes du pays de Song, du fait de leur prestigieuse ascendance, bénéficiaient encore d'une certaine renommée sous les Zhou. Le statut qui leur était reconnu manifestait également la volonté des premiers souverains Zhou d'intégrer les descendants de la lignée royale qu'ils avaient vaincue (Boileau 2013, p. 199-200).

<sup>87</sup> *Shijing* IV.3.2, ode 302, p. 1027 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>88</sup> *Shijing*, *Maoshi zhengyi*, p. 621.

Le ragoût *geng* est un plat mijoté, qui est composé de viande et de légumes parfois associés à des céréales. Il faisait partie des principaux mets offerts aux ancêtres dans l'antiquité chinoise<sup>89</sup>. Si ce plat a été choisi pour symboliser le concept d'harmonie entre les hommes, c'est sans doute parce qu'il figurait l'idée d'un accord subtil entre des ingrédients divers et variés, dont les saveurs et les propriétés s'imprègnent mutuellement. Comme l'a souligné Roel Sterckx, « Le pouvoir d'apprécier les saveurs ne dérive donc pas des caractéristiques intrinsèques des éléments individuels, mais ressort bien plutôt de leur combinaison. »<sup>90</sup>

On saisit donc mieux pourquoi Yan Ying, dans son discours, soutient son propos par la citation de cette ode « Lie zu », dont le sens devait bien être compris par son interlocuteur, le duc de Qi. En faisant appel au symbole du ragoût *geng*, le ministre soulignait que l'hétérogénéité des éléments était une condition nécessaire pour atteindre la concorde. Un prince digne de ce nom devait accueillir les avis divergents du sien et ne pas attendre de ses ministres que ceux-ci se conforment à ses opinions ou ses désirs<sup>91</sup>.

D'autres textes transmis témoignent de l'utilisation de l'image du *he geng* 和羹 pour figurer l'harmonie entre le souverain et le ministre. C'est le cas du passage suivant, qui est tiré du chapitre « Yue ming xia 說命下 » (« Décret de nomination de Yue III »)<sup>92</sup> du *Shangshu*, dans lequel le roi Wu Ding 武丁 (r. env. 1250-1192 av. n. è.) des Shang, s'adresse à son ministre Fu Yue 傅說 :

爾惟訓于朕志，若作酒醴，爾惟麴蘖；若作和羹，爾惟鹽梅。爾交脩予，罔予棄。予惟克邁乃訓。

Enseignez-moi quel doit être le but de mes efforts. Soyez pour moi ce que le ferment et le grain germé sont pour celui qui prépare des liqueurs, ce que le sel et les prunes sont

<sup>89</sup> *Hanyu da zidian*, p. 3130-3140. Sterckx 2003, p. 36. D'après le *Shuowen jiezi*, le *geng* 羹 consiste en un plat où les cinq saveurs sont en équilibre : 羹：五味盃羹也。« *Geng* [désigne] le ragoût où les cinq saveurs sont en harmonie. » (SWJZ III.2, p. 57 ; notre traduction).

<sup>90</sup> Sterckx 2003, p. 78. Comme l'observe encore Roel Sterckx, cette ode est souvent citée dans la littérature transmise pour signifier, de façon générale, l'harmonie entre des éléments divers (Sterckx 2005, p. 45).

<sup>91</sup> Les auteurs du *Lüshi chunqiu* déplorent, quant à eux, l'attitude des rois de leur temps, qui refusent toute contradiction : 凡能聽說者，必達乎論議者也。世主之能識論議者寡，所遇惡得不苟？« Pour être réellement capable d'entendre des conseils, il faut bien comprendre ce qu'est un échange d'opinions. Mais bien rares sont aujourd'hui les souverains capables de saisir ce qu'est un dialogue. Comment ceux qu'ils rencontrent ne seraient-ils pas prêts à s'avilir ? » (*Lüshi chunqiu* XIV.7.2, p. 815 ; trad. Kamenarovic).

<sup>92</sup> La version authentique de ce chapitre « Yue ming », qui est traditionnellement considéré comme un apocryphe de l'époque des Jin, aurait été retrouvée dans la collection de Tsinghua (voir QHZJ 2012, p. 121).

pour celui qui compose un ragoût. Avec vos collègues prenez soin de moi, ne m'abandonnez pas. Je pourrai mettre en pratique vos enseignements.<sup>93</sup>

Le souverain sollicite son ministre pour l'instruire, l'exhortant à être son support moral, tout comme le sel et les prunes servent à rectifier le goût du *he geng* 和羹. Par conséquent, l'image du ragoût symbolisait non seulement la relation idéale entre les princes à la cour (comme dans l'ode « Lie zu »), mais aussi celle entre un souverain et son ministre (comme dans ce chapitre du *Shangshu* et dans le discours de Yan Ying). En outre, au-delà des *Classiques* que sont le *Shijing* et le *Shangshu*, l'expression *he geng* est devenue une figure de style pour qualifier le ministre loyal et dévoué qui appuie sans relâche son prince et l'aide à instaurer l'ordre dans le pays<sup>94</sup>.

Bien que le *Shijing* et le *Shangshu* appartiennent à la littérature de l'époque des Zhou, la référence au *he geng* 和羹, aussi bien dans l'ode « Lie zu » qui chante les louanges de Tang et qui fut conservée au pays de Song, que dans le « Yue ming xia » qui met en scène le plus grand souverain de la phase finale des Shang, n'est sans doute pas fortuite. La question d'un lien particulier entre ce plat et la culture des Shang se pose alors. Deux interprétations sont envisageables. Il est possible que la métaphore du ragoût *geng* constitue un héritage de la culture des Shang, qui se serait transmis sous les Zhou. Mais à l'inverse, ce sont peut-être les Zhou qui ont associé cette image aux Shang, le ragoût *geng* symbolisant pour eux une forme de gouvernement antérieur au leur<sup>95</sup>.

Dans un cas comme dans l'autre, le « ragoût harmonieux » constitue vraisemblablement une image ancienne, qui se serait développée dans un contexte où les offrandes de nourriture aux ancêtres occupaient une part majeure des sacrifices, lesquels donnaient l'occasion non seulement de louer les mérites des aïeux de lignées prestigieuses, mais aussi de consolider les liens familiaux et sociaux entre les vivants<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> *Shangshu* « Yue ming xia », p. 318 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>94</sup> Comme l'a noté David Knechtges, cette image se retrouve jusque dans les poèmes de la dynastie Tang (Knechtges 1986, p. 51-52).

<sup>95</sup> Même si dans une certaine mesure, le *geng* a pu être attaché à la tradition Shang, cette association n'était certainement pas exclusive. Sur les inscriptions des vases « Geng'er ding 庚兒鼎 » datant des Printemps et Automnes et exhumés dans la région de Houma (Shanxi) par exemple, le ragoût *geng* 羹 est corrélé à la notion d'harmonie, tel que le suggère la phrase : *yong he yong geng* 用酥(和)用羹 « Qu'on utilise [ce vase] pour l'harmonie, qu'on l'utilise pour les ragoûts. » (voir JC 2715 et JC 2716).

<sup>96</sup> Gilles Boileau a proposé une analyse complète de l'origine et de la signification de l'image associée au ragoût *geng* 羹 (Boileau 2013, p. 161-172).

Parmi les manuscrits de la tradition textuelle consacrée à la figure de Yi Yin, le ragoût *geng* 羹 se trouve être un motif dans le récit du « Chi jiu », ce qui irait dans le sens d'une association de ce plat avec la culture des Shang. Fait notable cependant, dans cette fable, le ragoût ne symbolise nullement le principe de l'harmonie, à la différence de l'ode « Lie zu » du *Shijing* ou du chapitre « Yue ming xia » du *Shangshu*. Cette observation nous conduit à examiner la signification du ragoût *geng* 羹 et du motif de la cuisine plus généralement, dans le « Chi jiu ».

### C. La cuisine comme motif littéraire dans le « Chi jiu »

Dans le manuscrit « Tang qiu », Yi Yin est présenté comme un cuisinier qui use de son art d'accommoder les saveurs pour nourrir le corps et l'esprit de la dame de You Shen et du prince, à qui il enseigne ensuite la méthode pour « apporter l'harmonie au peuple ». Ce n'est pas le cas dans le « Chi jiu », qui partage à la fois des similitudes et des différences avec les autres textes. En effet, les auteurs de ce récit font de Yi Yin un petit officier qui est au service du prince Tang et de son épouse, mais plusieurs éléments divergent de façon significative vis-à-vis des autres témoignages relatifs à la légende<sup>97</sup>.

Premier point notable, Yi Yin est ici un simple cuisinier qui ne semble pas exceller dans l'art de mêler les saveurs. Le texte n'évoque en effet ni « l'harmonie », ni les « cinq saveurs », tandis qu'un seul ingrédient du ragoût, à savoir la tourterelle rouge abattue par Tang, est mentionné. Du reste, aucun détail ne suggère que la cuisine sert de métaphore politique ici. Yi Yin n'apparaît pas non plus comme un expert dans l'art de gouverner ; Tang n'a donc pas aucune raison de le promouvoir. Par conséquent, l'appellation *xiaochen* doit probablement être comprise selon son acception de l'époque des Royaumes combattants<sup>98</sup>. Ici, le terme semble seulement désigner un cuisinier qui prépare un plat dont l'une des propriétés est de rendre omniscient<sup>99</sup>.

Autre élément significatif, Yi Yin goûte le plat qu'il a concocté juste après l'épouse de Tang mais avant le prince. Il ne respecte donc pas l'ordre de préséances dans la consommation de la nourriture et en est sévèrement puni<sup>100</sup>. Ceci confirme à nouveau le statut

<sup>97</sup> Voir plus haut, p. 258-261 (« Chi jiu » J1 à J6).

<sup>98</sup> Voir plus haut, p. 207-208.

<sup>99</sup> C'est notamment le point de vue de Sarah Allan (Allan 2015b).

<sup>100</sup> En effet, l'ordre de consommation de la nourriture se modèle sur la hiérarchie sociale (Levi, *in* Lagerwey (dir.) 2008, p. 183-186). Sur la dimension rituelle liée au partage et à la distribution de la viande



inférieur de Yi Yin dans le « Chi jiu »<sup>101</sup>. D'autre part, le fait que Tang s'emporte avant même d'avoir goûté au plat, l'empêche de découvrir les propriétés merveilleuses de la nourriture préparée par son serviteur. Cet épisode entre donc en contradiction avec les autres récits de la légende, dans lesquels Yi Yin ne profite pas lui-même de sa cuisine, car son rôle consiste précisément à nourrir physiquement, spirituellement et moralement le souverain et son épouse.

Vient ensuite l'épisode de la fuite du « petit officier », qui fait écho aux témoignages du « Yin zhi », du *Zhushu jinian*, du *Zhanguo ce*, ou encore du *Mengzi*, au sujet du séjour de Yi Yin chez les Xia, voire de son allégeance envers le roi Jie<sup>102</sup>. Craignant la colère de Tang, Yi Yin s'échappe de la cour du prince, qui parvient néanmoins à lui jeter un sort. Cet incident révèle une nouvelle dimension du motif de la cuisine, qui apparaît dans le « Chi jiu » comme une source de discorde entre Tang et Yi Yin, plutôt qu'un moyen de les rapprocher. La cuisine n'est pas l'occasion pour Yi Yin d'enseigner à Tang le principe de l'harmonie des relations, mais provoque au contraire une rupture entre les deux personnages. Ceci étant, même si cette utilisation du motif culinaire dans la légende de Yi Yin est assez singulière, il faut se rappeler que la nourriture revêt une double signification. Bien apprêtée et bien partagée, elle est ce qui unit ; mal accommodée et mal distribuée, elle est ce qui divise<sup>103</sup>.

En dernier lieu, les propriétés extraordinaires de la cuisine de Yi Yin dans le « Chi jiu » constituent un autre élément atypique du récit. Le ragoût concocté par Yi Yin permet de décupler les capacités sensorielles de ceux qui ont l'occasion de le déguster, devant qui « tout s'illumine ». L'expression employée dans le manuscrit, *zhao ran* 昭然, est courante dans la littérature transmise, où elle peut être comprise au sens propre (« voir clairement ») comme au sens figuré (« comprendre clairement », « être éclairé », voire « avoir une illumination »). Par ailleurs, le récit suggère que le pouvoir surnaturel acquis par Ren Huang et Yi Yin provient de la consommation de la chair de tourterelle<sup>104</sup>. Ainsi, même si dans le « Chi jiu », la nourriture

---

sacrificielle, voir Boileau 2013, p. 272-276.

<sup>101</sup> Le fait de cuisiner uniquement pour autrui manifeste le dévouement du cuisinier, comme l'entendent les auteurs du *Lüshi Chunqiu* : 庖人調和而弗敢食，故可以為庖。若使庖人調和而食之，則不可以為庖矣。 « C'est parce qu'un cuisinier prépare et mélange les mets sans se permettre de les manger qu'on peut l'employer comme cuisinier. Celui qui mangerait ce qu'il a préparé et mélangé, on ne pourrait pas faire de lui un cuisinier. » (*Lüshi chunqiu* I.5.6, p. 56 ; trad. d'après Kamenarovic).

<sup>102</sup> Voir plus haut, p. 373-375 et p. 376-378.

<sup>103</sup> La nourriture inappropriée ou mal préparée est source de désordre. Le caractère rituel de la nourriture a été fortement associé à la figure de Confucius, ce qui signale l'importance de cet aspect dans la tradition chinoise (voir Sterckx 2006, p. 31-35).

<sup>104</sup> Huang Lijuan suppose qu'en tirant sur la tourterelle, Tang a lui aussi obtenu le pouvoir de voir au loin. C'est grâce à ce pouvoir nouvellement acquis qu'il serait parvenu à jeter un sort à Yi Yin qui prenait la fuite (Huang Lijuan 2020, p. 86-89).

ne contribue pas à renforcer la culture morale du prince, elle est cependant, comme dans les autres récits, un véhicule efficace, qui procure ici des capacités prodigieuses à ceux qui en profitent.

À la différence des autres textes transmis comme exhumés, le « Chi jiu » n'utilise pas l'image de la préparation et de la consommation de la nourriture comme une métaphore de l'harmonie sociale et politique, dont le souverain doit être le garant. La cuisine fait office de simple motif littéraire dans cette fable. Il s'agit de la tâche qui est assignée au protagoniste de l'histoire, mais aussi d'un élément central dans l'intrigue, qui bouleverse la succession des événements. Dans la continuité de nos précédentes observations, l'analyse du motif de la cuisine dans le « Chi jiu » confirme la nature très atypique de ce récit au regard des autres adaptations de la légende de Yi Yin.

L'accommodement de la nourriture est un art délicat, qui requiert de la part du cuisinier une forte acuité sensorielle. Or, la maîtrise des sens se trouve être l'une des principales étapes du processus de culture de soi qui mène, pour celui qui l'entreprend, à la sagesse. Cuisine, maîtrise des sens et perfectionnement du corps et de l'esprit sont donc étroitement liés, l'acte de préparation et de consommation de la nourriture relevant, en définitive, de la culture de soi. Aussi Yi Yin, du fait qu'il accommode des mets pour le souverain et qu'il inculque à celui-ci les principes de l'art culinaire, joue le rôle d'un guide dans la voie du perfectionnement moral et spirituel. Après cette discussion sur l'art culinaire et l'art politique de Yi Yin, il convient à présent d'examiner les savoirs relatifs à la culture de soi qui furent attachés à cette figure.

---

## CHAPITRE VII :

### YI YIN, MAÎTRE DANS LA CULTURE DE SOI

Le processus de *culture de soi*, dont on retrouve les premiers témoignages écrits dans la littérature des Royaumes combattants<sup>1</sup>, vise à atteindre l'état de sagesse et se traduit notamment par un contrôle total de sa personne et, dans une certaine mesure, des éléments du monde extérieur<sup>2</sup>.

Le développement des textes de la culture de soi s'inscrit dans le cadre de l'émergence de la pensée cosmologique<sup>3</sup>, aux alentours du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, à un moment de l'histoire chinoise où les guerres font rage, où règnent les luttes de pouvoir et le désordre social, et où se généralisent les méthodes de gouvernements fondées sur la loi. La pensée cosmologique, qui s'appuie en théorie sur les principes de la nature, connaît alors un vif succès, du fait qu'elle se présente comme une alternative à des systèmes apparaissant toujours plus coercitifs et artificiels. Plutôt que de recourir à la force pour instaurer l'ordre, la pensée cosmologique propose d'intérioriser la question, en promouvant « l'établissement d'une souveraineté universelle (.....), par l'atteinte de l'unité intérieure, la pacification de soi, l'installation d'un ordre strict et hiérarchisé entre les différentes composantes du soi »<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> La littérature de la culture de soi est toutefois encore assez incomplète pour cette époque. L'apport des découvertes de manuscrits se révèle, sur ce point, très significatif (Graziani, *in* Lagerwey et Kalinowski (éd.) 2009, p. 460). Sur le thème de la culture de soi dans les écrits des Royaumes combattants, voir Despeux, *in* Lagerwey (dir.) 2008, et Graziani, *in* Lagerwey et Kalinowski (éd.) 2009, p. 459-517.

<sup>2</sup> Romain Graziani définit la culture de soi, comprise dans son aspect le plus général, en ces termes : « self-cultivation consists of voluntary, personal, self-initiated practices that aim at moral achievement, cognitive enlightenment, vital flourishing, long life or immortality but also, and not infrequently, undisputed political domination. » (Graziani, *in* Lagerwey et Kalinowski (éd.) 2009, p. 462) Ce projet, qui implique la culture du corps et de l'esprit, a pour particularité de combiner « sensation du monde et pouvoir sur le monde » (Sterckx 2003, p. 88).

<sup>3</sup> Ce terme « cosmologique » se réfère à la pensée théorique et aux pratiques de l'école qui fut appelée « École du Yin-Yang » (*yinyang jia* 陰陽家) et que la tradition rattache à la figure de Zou Yan 鄒衍 (3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère), originaire du pays de Qi. La spécificité de ce courant est de s'être « surtout attaché à fixer, par le biais d'une logique relationnelle et par la manipulation d'indices numériques les régularités, les lois, qui régissent les rapports existants entre phénomènes humains, sociaux et cosmiques, ces derniers ayant rôle de principes déterminants » (Kalinowski 1980, note 2 p. 163). Sur ce courant de pensée, voir Granet 1934 (1968), ainsi que Needham 1956, p. 232-244, et Graham 1986 en anglais. Plus récemment, Sarah Allan a proposé d'examiner les origines de la notion de *yin-yang* 陰陽 à la lumière des manuscrits du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère (Allan 2019).

<sup>4</sup> Graziani 2003, p. 28-29.


Dans ce dernier chapitre, nous allons voir que les enseignements relatifs à la culture de soi forment une part non négligeable, voire un fil conducteur, de la philosophie incarnée par la figure de Yi Yin. Il s'agit d'un thème très bien représenté dans les manuscrits qui font l'objet de notre étude, en particulier le « Tang zai Chi men » et le « Tang chu yu Tang qiu », où Yi Yin prend la place d'un maître devant lequel s'incline le prince Tang soucieux d'accéder à la souveraineté. Nous discuterons ici de deux aspects majeurs de la culture de soi qui sont prépondérants dans ces manuscrits : tout d'abord le contrôle des souffles, puis la souveraineté universelle.

## I. Le contrôle des souffles au fondement de la culture de soi

### A. Les souffles constitutifs de l'être humain

#### 1. La notion de *qi* 氣

Le programme de la culture de soi commence par la maîtrise du *qi* 氣. Le terme est employé dans le manuscrit « Chi men », où il apparaît une première fois dans l'affirmation suivante attribuée à Yi Yin : « Les souffles des cinq saveurs, c'est ce qu'on plante pour former un être humain. »<sup>5</sup> L'échange entre Tang et Yi Yin ne porte ni sur l'art culinaire, ni sur l'art de gouverner, mais sur l'origine et l'évolution de la vie humaine. D'après Yi Yin, les « souffles des cinq saveurs » (*wu wei zhi qi* 五味之氣) sont les éléments constitutifs de la personne. Nous retrouvons de nouveau la notion de « cinq saveurs », mais qui est rapprochée de celle de « souffle », *qi* 氣. Avant d'examiner en quoi consistent les « souffles des cinq saveurs », il convient de comprendre le sens de la notion de *qi* 氣.

Intéressons-nous d'abord à l'étymologie de la graphie. La forme qui correspond au caractère moderne *qi* 氣, composé des graphèmes *qi* 气 et *mi* 米, n'est pas attestée très anciennement. En revanche, la forme *qi* 气 est identifiée dès l'époque des Shang. Les inscriptions oraculaires témoignent en effet de la graphie suivante : <sup>6</sup>, qui est interprétée

<sup>5</sup> Voir plus haut, p. 312-313 (« Chi men » J6).

<sup>6</sup> HJ 6057.

comme la figuration de vapeurs ou d'un lit de fleuve desséché<sup>7</sup>. Cette graphie était polysémique : elle signifiait « prier », mais aussi « terminer » ou encore « atteindre »<sup>8</sup>. On la retrouve, sous la même forme et associée aux mêmes sens, dans les inscriptions des Zhou occidentaux et des Printemps et Automnes<sup>9</sup>.

Les plus anciennes occurrences de graphies équivalentes au caractère moderne *qi* 氣 compris dans le sens de « souffle », remontent à l'époque des Royaumes combattants. Les manuscrits de Chu attestent de deux formes : d'une part 𤇗 qui comporte l'élément phonétique *ji* 既 et l'élément sémantique du « feu » *huo* 火<sup>10</sup>, et d'autre part 𤇗 qui inclut ce même élément *huo* 火 associé au graphème *qi* 气<sup>11</sup>. La forme *qi* 氣, qui comprend également l'élément *qi* 气 combiné à celui du « riz » (*mi* 米), est *a priori* plus tardive ; on en trouve les premiers exemples dans les manuscrits de Shuihudi qui furent exhumés dans une tombe de Qin<sup>12</sup>.

L'élément du « feu » *huo* 火, qui est commun aux deux formes de Chu, renvoie à l'idée de combustion, mais aussi à celle d'émanation ou d'exhalaison, qui serait également signifiée par l'élément *qi* 气, si l'on considère que celui-ci représente une sorte de fluide immatériel flottant. Suivant la même ligne d'interprétation, la graphie *qi* 氣 figurerait la vapeur issue de la cuisson d'une céréale et désignerait, par procédé d'analogie, l'air ou le souffle. De là, on comprend que le *qi* correspond à une matière subtile, presque imperceptible, mais dont les effets sont bien apparents.

<sup>7</sup> Voir *Xinbian jiaguwen zidian*, p. 27 et *Jiaguwen zidian*, p. 38, respectivement. Xu Shen considère que la graphie *qi* 气 représente des nuages (SWJZ I.1, p. 8).

<sup>8</sup> *Jiaguwenzi shilin*, p. 101-105. La graphie *qi* 气 attachée à ces différents sens fut ultérieurement remplacée par sa forme simplifiée, à savoir *qi* 乞.

<sup>9</sup> *Jinwen changyong zidian*, p. 46-47.

<sup>10</sup> *Chu xi jianbo wenzibian*, p. 597. On retrouve cette forme de Chu dans les dictionnaires de graphies de l'époque des Song : 𤇗 (*Chuanchao guwenzibian*, p. 698).

<sup>11</sup> *Zhanguo wenzibian*, p. 20. Les deux versions du manuscrit « Xing zi ming chu 性自命出 » (autrement appelé « Xing qing lun 性情論 ») témoignent chacune de l'une des deux formes utilisées pour noter le mot désigné au moyen du caractère *qi* 氣. La version de Guodian emploie la forme 𤇗 (GDZS, p. 99), tandis que celle du musée de Shanghai atteste de la forme 氣 (SBZS 2001, p. 220).

<sup>12</sup> *Shuihudi Qin jian wenzibian*, p. 112. C'est aussi la forme qui est recensée dans le dictionnaire *Shuowen jiezi*, qui rapporte par ailleurs la forme alternative suivante : 𤇗 (𤇗). Cette dernière ressemble à la graphie 𤇗 de Chu, à la différence que le composant du bas est *mi* 米 et non pas *huo* 火 (SWJZ VII.1, p. 144). Il est probable que cette forme alternative rapportée dans le dictionnaire des Han ait subi une altération sous l'influence de la forme 氣. Sur l'étymologie de la graphie *qi* 氣 et ses plus anciennes occurrences dans la littérature, voir Harper 1999, p. 861-862.

La notion de *qi* 氣 est devenue récurrente dans les discours philosophiques à partir du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère environ, dans le cadre du développement de la pensée cosmologique et des réflexions portant sur la nature physique et morale de l'être humain, ainsi que sur l'origine et le fonctionnement du monde. Or, toutes les choses du monde procèdent et participent du *qi*, qui incarne ce qui relie tous les êtres et tous les phénomènes entre eux. C'est un souffle (ou une énergie), un « dynamisme principal » qui n'est ni matière ni esprit, mais qui se trouve dans toute réalité matérielle ou immatérielle<sup>13</sup>. Il est susceptible d'être envisagé sous trois aspects : cosmique, physique et corporel, et moral<sup>14</sup>.

Sur le plan cosmique, les souffles sont à l'origine des choses et des phénomènes dans l'univers. Sans forme, ils se meuvent spontanément, provoquant par leur activité toutes les transformations dans le monde<sup>15</sup>. En somme, les souffles constituent le fondement matériel de tout ce qui se trouve dans l'univers ; ils sont présents, selon différents états et sous différentes formes, en chaque chose. Sur le plan physique et corporel, les souffles sont à l'origine de la formation de l'organisme humain et président aux changements dans le corps. Ils sont absolument nécessaires pour le maintien de l'activité vitale, du fait qu'ils opèrent la liaison entre l'être humain et l'environnement extérieur dont celui-ci dépend pour sa subsistance<sup>16</sup>. Sur le plan moral enfin, les souffles prennent part à la constitution de la nature morale de l'être humain, qui doit être nourrie au moyen d'actions justes et d'un bon comportement<sup>17</sup>.

Les souffles représentent donc le substrat premier qui permet aux êtres et aux phénomènes d'advenir à l'existence<sup>18</sup>. Dans le manuscrit « Shi wen 十問 » (« Les dix

<sup>13</sup> Robinet 1979, p. 129-130, et Robinet 1991, p. 14-15. Nicolas Zufferey écrit à propos du *qi*, que « S'il anime la matière, en un sens il est également la matière elle-même » (Zufferey 2014, p. 226).

<sup>14</sup> Nous reprenons ici les trois aspects dégagés par Elisabeth Rochat de la Vallée (Rochat de la Vallée 2003, p. 159).

<sup>15</sup> Max Kaltenmark explique ainsi : « dans le langage philosophique et scientifique, toute énergie est du *K'i* (*qi*) : ainsi le *Yin* et le *Yang* sont des *K'i* et de même les *Cinq Éléments* ou les symboles divinatoires (trigrammes ou hexagrammes, *koua*) du *Yi-king*. Le Ciel et la Terre ont chacun des *K'i*, des forces qui s'influencent et interfèrent pour animer les êtres vivants. » (Kaltenmark 1972, p. 62). Voir aussi Sapriel et Stoltz 2006, p. 48.

<sup>16</sup> Sapriel et Stoltz 2006, p. 142.

<sup>17</sup> On pense naturellement au fameux discours sur le « *qi* débordant » (*haoran zhi qi* 浩然之氣) qui est rapporté dans le *Mengzi* : 其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道。無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。 « En tant que souffle, c'est la chose la plus vaste et la plus résistante qui soit ; nourri de rectitude, sans être lésé, il emplit tout l'espace entre le Ciel et la Terre. C'est le souffle qui accorde à la Voie la rectitude. Sans lui, tout languit. C'est le produit d'actions morales accumulées, qui ne saurait être capté par des actes isolés. Il s'étirole s'il y a des choses qui heurtent la conscience dans notre conduite. » (*Mengzi* II.A.2, p. 200-202 ; trad. d'après Lévy).

<sup>18</sup> Il faut évoquer ici le manuscrit « Heng xian 恆先 » (« L'antériorité de la constance ») du corpus du musée de Shanghai, qui représente aujourd'hui l'un des plus anciens et plus riches témoignages sur la notion de *qi*. Cet écrit rapporte une cosmogonie mettant en évidence le rôle du *qi* qui, « auto-généré et auto-créé » (*zi*

questions ») du corpus de Mawangdui du 2<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, l'empereur Jaune (Huangdi 黃帝) interroge le souverain Rong Cheng 容成 au sujet du commencement et de la fin de la vie humaine. Ses questions rappellent celles posées par Tang à Yi Yin dans le dialogue du « Chi men » :

黃帝問於容成曰：「民始蒲淳流形，何得而生？流形成體，何失而死？何猶之人也，有惡有好，有夭有壽？欲聞民氣羸屈弛張之故。」

L'empereur Jaune demanda à Rong Cheng : « Au commencement, lorsque les hommes se dispersent abondamment et se propagent à travers les formes, qu'obtiennent-ils pour venir au monde ? Lorsqu'ils se sont propagés à travers les formes et que leur corps est abouti, que perdent-ils pour mourir ? Pourquoi, parmi les êtres humains, certains sont en mauvaise santé, d'autres en bonne santé ? Pourquoi certains meurent prématurément, d'autres à un âge avancé ? Je désirerais entendre les raisons pour lesquelles les souffles des hommes se déploient ou se rétractent, se relâchent ou se développent. »<sup>19</sup>

L'empereur Jaune souhaite comprendre l'origine de la vie et de la mort, ainsi que les variations de condition physique entre les hommes<sup>20</sup>. Il semble saisir que tout ceci est dû aux mouvements des *qi*, ce qui fait écho aux propos de Yi Yin dans le « Chi men », où celui-ci affirme que les souffles sont constitutifs de l'être humain. Néanmoins, alors que le « Shi wen » nomme uniquement les « souffles » (*qi* 氣), le « Chi men » évoque plus précisément les « souffles des cinq saveurs » (*wu wei zhi qi* 五味之氣)<sup>21</sup>. On envisage naturellement la possibilité d'un lien entre cette expression « souffles des cinq saveurs » et le rôle de maître dans « l'harmonie des saveurs » qui fut attribué à Yi Yin. Pour autant, l'association entre la

---

*sheng zi zuo* 自生自作), est à l'origine des existences (*you* 有). Voir SBZS 2003, p. 285-299. Pour une présentation et un récapitulatif des études autour de ce manuscrit, voir Cao Feng 2017b, p. 125-155.

<sup>19</sup> MWDJC 6, p. 143, notre traduction. Au sujet des similitudes entre les passages des manuscrits « Chi men » et « Shi wen », voir Chen Jian 2015 et Zhang Hanmo 2017, p. 188-202. Pour une traduction anglaise du manuscrit, voir Harper 1998.

<sup>20</sup> Le même type de questionnements figure également dans le manuscrit « Fan wu liu xing 凡物流形 » (« Toutes choses se propagent à travers les formes »), dont le corpus du musée de Shanghai possède deux copies et qui constitue, à l'instar du manuscrit « Heng xian » (voir n. 18 ci-dessus), l'une des plus anciennes cosmogonies chinoises. Voir SBZS 2008, p. 219-300. En outre, plusieurs énoncés du « Fan wu liu xing » sont particulièrement proches du « Shi wen », pour ce qui relève de l'expression et du contenu. Pour une présentation et une traduction en anglais du « Fan wu liu xing », voir Chan 2015 et Cao Feng 2017b, p. 87-123. Sur ce manuscrit, voir également Perkins 2015.

<sup>21</sup> Le manuscrit « Fan wu liu xing » mentionné dans la note précédente, évoque quant à lui « cinq souffles », *wu qi* 五氣 (SBZS 2008, p. 230).

notion de « souffle » et celle de « saveur » n'est ni propre au manuscrit « Chi men », ni spécifique aux écrits de la tradition de Yi Yin.

## 2. Équilibre des souffles et harmonie des saveurs

Les souffles, omniprésents et constamment en mouvement, amènent les êtres et les phénomènes à s'influencer et à interagir les uns avec les autres<sup>22</sup>. À l'échelle individuelle, l'être humain doit veiller à l'entretien de sa vitalité, en exerçant un contrôle sur les souffles absorbés de l'extérieur. Ceci passe en premier lieu par la nourriture, qui est l'un des principaux véhicules des souffles incarnés sous une forme matérielle<sup>23</sup>. De façon concrète, ceux-ci correspondent aux apports énergétiques qui proviennent de l'alimentation et qui sont assimilés puis transformés par l'organisme. Cette étroite corrélation entre la nourriture et les souffles est mise en évidence dans le passage final du dernier chapitre du *Lüshi Chunqiu* :

得時之稼，其臭香，其味甘，其氣章，百日食之，耳目聰明，心意叡智，四衛變疆，殪氣不入，身無苛殃。黃帝曰：「四時之不正也，正五穀而已矣。」

Les céréales récoltées à temps ont une odeur agréable, une saveur douce, un souffle éclatant. On en mangera pendant cent jours et on aura l'œil perspicace et l'oreille fine, l'esprit clair et net, les quatre membres fortifiés. Les souffles malsains n'entreront pas [dans le corps] et l'on ne contractera aucune maladie grave. L'Empereur Jaune a dit : « Si quelque chose ne va pas au cours des quatre saisons, qu'on commence par remettre de l'ordre dans la culture des cinq céréales. »<sup>24</sup>

Une bonne alimentation contribue à nourrir les souffles sains et à éloigner du corps les mauvais. Ceci éclaire le rapport entre « souffles » (*qi* 氣) et « saveurs » (*wei* 味) qui est souligné dans l'énoncé attribué à Yi Yin dans le « Chi men » : « Les souffles des cinq saveurs, c'est ce qu'on plante pour former un être humain. » Il existe un lien étroit entre nourriture et

<sup>22</sup> Rochat de la Vallée 2003, p. 161.

<sup>23</sup> Comme le souligne Isabelle Robinet, « Lorsque l'énergie *yin* prend une forme solide, le *k'i* (*qi*) est alors le pendant ou bien du corps matériel, *hing* (*xing*), ou bien des "saveurs", *wei*, terme qui désigne les aliments, éléments solides de la nutrition, par opposition à l'élément "aérien", le souffle. Le *k'i* est donc aussi, sous une forme plus particularisée, le souffle de la respiration. » (Robinet 1979, p. 130). De ce point de vue, aux *qi* à l'état solide qui sont présents dans les aliments, s'opposent ceux à l'état éthéré qui se manifestent à travers la respiration.

<sup>24</sup> *Lüshi chunqiu* XXVI.6.8, p. 1782 ; trad. d'après Kamenarovic.



activité vitale, du fait que les souffles apportés par les substances nutritives jouent un rôle majeur dans la constitution de l'organisme humain<sup>25</sup>.

Cette corrélation entre « saveurs » et « souffles » se retrouve également dans un passage du *Zuozhuan*, dans lequel un intendant de cuisine déplore la mauvaise conduite du duc de Jin qu'il est chargé de servir. L'intendant en incombe la responsabilité au maître de musique, au grand préfet ainsi qu'à lui-même. Tous trois auraient failli dans leur mission consistant à procurer ce qui convient aux oreilles, aux yeux et à la bouche du prince. Il décrit ainsi la fonction des saveurs, qui relèvent de ses attributions :

味以行氣，氣以實志，志以定言，言以出令。

Les saveurs servent à activer la circulation des souffles. Les souffles donnent à la détermination sa plénitude, par la détermination on fixe le sens de ses paroles, et par ses paroles on donne les ordres.<sup>26</sup>

Les saveurs, soit les substances nutritives, permettent de vivifier les souffles, qui agissent à leur tour sur l'esprit, lequel dirige la parole. C'est au moyen de la parole que le prince use du droit de commandement dont il dispose. On voit se dégager ici une « théorie physiologique associant le maniement des saveurs à la domination politique »<sup>27</sup>, qui éclaire par ailleurs l'attribution du rôle de cuisinier à Yi Yin dans la légende. Parce que celui-ci est maître dans le mélange des saveurs, il connaît les arcanes de la souveraineté politique. Grâce à ses plats soigneusement concoctés, il participe non seulement au maintien de l'activité vitale du prince, mais aussi au renforcement de sa capacité à gouverner en se conformant à la justice.

Une conception similaire est exprimée dans le passage suivant du *Guoyu*, dans lequel le roi Ding des Zhou (Zhou Ding wang 周定王, r. 606-586 av. n. è.) expose à un ambassadeur du pays de Jin l'esprit des rites et des cérémonies célébrés par la famille royale :

五味實氣，五色精心，五聲昭德，五義紀宜。飲食可饗，和同可觀，財用可嘉，則順而德建。

<sup>25</sup> Liu Tao 2021, p. 107. On retrouve la même idée dans un autre chapitre du *Lüshi chungiu* : 口必甘味，和精端容，將之以神氣。百節虞歡，咸進受氣。« En donnant à la bouche des saveurs douces, en harmonisant les essences et en observant un comportement équilibré, on prend pour guide son souffle spirituel (*shen qi* 神氣). Toutes les parties du corps sont alors apaisées et satisfaites et chacune reçoit le souffle qui lui convient. » (*Lüshi chungiu* III.2.5, p. 137 ; trad. d'après Kamenarovic).

<sup>26</sup> *Zuozhuan* « Zhao gong 昭公 » 9.5, p. 1312 ; trad. d'après Sterckx.

<sup>27</sup> Sterckx 2003, p. 75.

Les cinq saveurs donnent aux souffles leur plénitude, les cinq couleurs affinent l'esprit, les cinq notes donnent du lustre à la vertu (*de* 德), les cinq devoirs règlent les convenances. Le manger et le boire entretiennent le corps ; l'harmonie et la concorde se manifestent ainsi ; le bon emploi des richesses répand la joie. Ainsi les bonnes règles sont suivies, et la vertu (*de* 德) est renforcée<sup>28</sup>.

Ce passage signale que la « vertu » (*de* 德), qui est le véhicule au moyen duquel se manifeste la force vitale, est elle-même affermie lorsque le corps est correctement nourri par les aliments, de même que l'esprit l'est grâce aux bonnes influences. On relève également la mention de la notion d' « harmonie » (*he* 和) qui est juxtaposée ici à celle de « concorde » (*tong* 同), laquelle doit être comprise dans son acception positive<sup>29</sup>.

Comme nous l'avons déjà noté auparavant, nourriture et médecine participent du même domaine de savoirs dans la Chine ancienne. Or, il se trouve que la régulation des souffles est l'objet même de la médecine chinoise. Ainsi, l'entretien des souffles par l'absorption des saveurs ressortit aussi bien à l'art médical qu'à l'art culinaire. Le médecin et le cuisinier s'appuient sur des concepts théoriques similaires, utilisent les mêmes substances et recourent aux mêmes méthodes, l'un pour préparer un médicament, l'autre pour accommoder un mets<sup>30</sup>. À travers leur art, tous deux recherchent l'équilibre du corps et de l'esprit.

La figure de Yi Yin incarne justement cette corrélation entre l'art médical et l'art culinaire. En effet, outre son portrait de maître dans l'harmonie des saveurs, Yi Yin détient aussi, d'après le manuscrit « Chi men », des connaissances relatives à la régulation des souffles. Par ailleurs, nous avons observé précédemment que dans le *Mozi*, Tang compare Yi Yin à « un médecin et un médicament » qui sont nécessaires pour garantir sa santé. Rappelons à ce propos que dans le passage du « Tang qiu » qui fait écho en partie à l'anecdote du *Mozi*, Yi Yin contribue à nourrir physiquement et spirituellement l'épouse de Tang et le prince grâce à sa cuisine<sup>31</sup>. De surcroît, Yi Yin est aussi celui qui guérit le roi des Xia dans le récit du « Chi jiu », sur lequel nous reviendrons ultérieurement. Enfin, il apparaît que l'association entre Yi Yin et l'art médical a perduré au-delà de la période antique. Des traditions de

<sup>28</sup> *Guoyu* II.7, p. 60-61 ; trad. d'après De Harlez.

<sup>29</sup> Sur les notions de *he* 和 et de *tong* 同, voir plus haut, p. 445-448.

<sup>30</sup> Donald Harper note à ce propos que le goût, c'est-à-dire la saveur, des médicaments faisait partie des aspects pris en compte dans les anciens traités médicaux chinois (Harper 1984, p. 43).

<sup>31</sup> Voir plus haut, p. 340-341. Pour une comparaison entre les passages analogues du « Tang qiu » et du *Mozi*, voir Shen Jianhua 2016.

l'époque impériale le présentent en effet comme un expert en herboristerie et lui attribuent, entre autres choses, l'invention des décoctions médicinales<sup>32</sup>.

Si la compréhension de la nature des souffles (*qi* 氣) constitue une étape essentielle du processus de culture de soi, c'est notamment parce qu'elle relève d'un type de savoir qui échappe à l'homme du commun, le mouvement et l'action des souffles étant proprement imperceptibles à l'œil nu. Le manuscrit « Chi men » rapporte assez longuement les connaissances attribuées à Yi Yin en la matière.

## B. Les souffles, la vertu et la vie

### 1. Souffles et Vertu

La série de questions posées par Tang à Yi Yin dans le dialogue du « Chi men » tourne principalement autour de quatre thèmes : l'être humain, le pays, la Terre et le Ciel. Il s'agit, pour le prince, de saisir les principes dont se servaient les rois sages du passé pour « parfaire » (*cheng* 成), mener vers la complétion<sup>33</sup>, ces quatre champs de l'existence et du monde physique.

Le *xiaochen* commence par l'être humain. Aux « souffles des cinq saveurs » qui sont « ce qu'on plante pour former un être humain », correspondent les « cinq [principes] pour parfaire l'être humain ». Les premiers marqueraient le commencement de la vie humaine, tandis que les seconds en favoriseraient l'accomplissement<sup>34</sup>. On est toutefois frappé par la dimension assez laconique du passage. Les auteurs, en effet, ne précisent nullement en quoi

---

<sup>32</sup> La plus ancienne mention de ce nouveau rôle affecté à Yi Yin remonte aux écrits de Huangfu Mi 皇甫謐 (215-282). Voir plus haut, p. 239, n. 321. Au sujet du rapport entre nourriture et médecine à l'époque impériale, on pourra consulter Lo 2005.

<sup>33</sup> Le terme *cheng* 成 signifie « parfaire, accomplir, achever ». Il est souvent employé dans les textes de culture de soi, pour désigner le résultat du processus de perfectionnement individuel. Son usage dans le « Chi men » rappelle celui du manuscrit « Fan wu liu xing 凡物流形 » du musée de Shanghai, où l'on trouve l'énoncé suivant : 能寡言乎？能一乎？夫此之謂諄(妙)成。« Peux-tu être un homme de peu de mots ? Peux-tu [maintenir] l'Un ? Ceci sera alors appelé "le perfectionnement merveilleux" » (J18-J28). Voir SBZS 2008, p. 256 et p 270. Pour la lecture de ce passage et l'interprétation de la graphie *chao* 諄 qui est lue *miao* 妙, voir Yang Zesheng 2009 et Cao Feng 2010.

<sup>34</sup> Voir Cao Feng 2016b.

consistent les « cinq [principes] » en question, se contentant simplement de signaler que ceux-ci ont besoin de la « vertu » (*de* 德) pour « briller » (*guang* 光)<sup>35</sup>.

On rencontre à nouveau ici la notion de *de* 德 qui désigne le pouvoir, la force d'âme qui émane d'un individu et qui rejaillit à la fois sur autrui et sur le monde extérieur<sup>36</sup>. L'énoncé du « Chi men » suggère que le *de* 德 est, de façon plus générale, une sorte d'impulsion vitale grâce à laquelle l'être humain se manifeste pleinement. Cette acception du terme *de* 德 se retrouve notamment dans le *Zhuangzi* :

物得以生，謂之德。

Les êtres lui doivent leur existence : c'est ce qu'on appelle la Vertu.<sup>37</sup>

道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。

La Voie est la fine pointe de la Vertu, la vie le rayonnement de la Vertu, la nature intrinsèque le substrat de la vie.<sup>38</sup>

C'est au moyen de la « vertu » (*de* 德) que les êtres adviennent à l'existence de façon pleine et entière, ou « se parfont » (*cheng* 成), pour reprendre le vocabulaire du « Chi men ». En d'autres termes, la « vertu » est une force d'extériorisation du principe latent en toute forme d'existence matérielle et immatérielle, et qui porte le nom de *Dao* 道. Le premier chapitre intitulé « L'art de l'esprit » (« Xin shu shang 心術上 ») dans le *Guanzi* exprime le rapport entre *de* 德 et *Dao* 道 en ces termes :

德者，道之舍，物得以生生，知得以職道之精。故德者，得也。得也者，其謂所以然也。

La Vertu, elle, est une émanation du *Dao*.

Avec elle, les êtres engendrent et perpétuent la vie.

Avec elle, l'intelligence peut s'employer à la maîtrise du fonctionnement des choses.

C'est en ce sens que « Vertu » est synonyme d'obtention.

« Obtention » renvoie à cela même que l'on obtient pour se trouver ainsi en état de Vertu.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Voir plus haut, p. 310-311 (« Chi men » J4).

<sup>36</sup> Sur cette notion, voir plus haut, p. 386.

<sup>37</sup> *Zhuangzi* 12.8, p. 103 ; trad. d'après Levi, qui traduit le terme *de* 德 par « puissance créatrice » ou « vertu ».

<sup>38</sup> *Zhuangzi* 23.13, p. 206 ; trad. d'après Levi.

Le *Dao* est le fondement premier et constitutif de la vie et du monde. Il s'agit de la « Totalité une qui se déploie dans l'univers à travers toutes ses diversités »<sup>40</sup>, grâce à l'action de la « Vertu », qui accompagne les êtres tout au long de leur existence et leur permet d'achever leurs mutations. Les êtres, notamment l'être humain, dépendent donc de la « vertu » pour naître et se développer. L'action du *de* 德 est donc parallèle, ou plutôt complémentaire, à celle des *qi* 氣, les « souffles » qui forment le substrat matériel de l'être humain. Se pose alors la question de la relation entre la vertu et les souffles.

Si nous recoupons l'ensemble des témoignages présentés ci-dessus, nous comprenons que la vertu, en tant qu'« émanation du *Dao* », donne l'impulsion aux souffles qui peuvent alors interagir entre eux et, à l'échelle de l'être humain, faire la jonction entre celui-ci et le monde extérieur. Ainsi, les « souffles des cinq saveurs » constituent les éléments premiers à l'origine de l'émergence de la vie, qui requiert ensuite l'action de la vertu pour pouvoir se manifester pleinement. La vie, une fois apparue, est entretenue au moyen des souffles issus de l'environnement extérieur. Puis, dès lors que les souffles sont correctement régulés, ils nourrissent en retour la vertu. Le mouvement entre souffles et vertu est donc proprement dialectique, comme l'exprime un autre passage du *Guanzi* :

是故此氣也，不可止以力，而可安以德。不可呼以聲，而可迎以音。敬守勿失，是謂成德。德成而智出，萬物果得。

Voilà pourquoi ce Souffle

Ne peut être retenu par la force,

Mais peut être assagi par la Vertu.

On ne peut le faire venir en le hélant,

Mais on peut l'accueillir en disposant sa pensée.

Préserve-le soigneusement, veille à ne pas le perdre : c'est là ce que signifie « parfaire sa Vertu ».

Quand la Vertu se parfait, l'intelligence se déploie,

Et toutes les choses sont saisies au grand complet.<sup>41</sup>

Les souffles et la vertu sont complémentaires. Les souffles sont régulés par la vertu, qui se trouve elle-même sublimée par leur action.

---

<sup>39</sup> *Guanzi* 36.4, p. 770 ; trad. d'après Graziani, qui choisit le mot « Puissance » pour traduire la notion de *de*, et « Principe » pour rendre le terme *Dao*.

<sup>40</sup> Robinet 2002, p. 292.

<sup>41</sup> *Guanzi* 49.1, p. 931 ; trad. d'après Graziani.

Pour tenter d'interpréter les propos énoncés par Yi Yin dans le « Chi men », il faut donc solliciter les écrits contemporains du manuscrit, qui décrivent de façon relativement explicite les notions qui y sont évoquées. Néanmoins, le caractère pour le moins sibyllin du langage employé par Yi Yin rend son discours peu intelligible dans l'ensemble, les parallèles avec d'autres écrits (transmis ou non) étant somme toute assez limités.

À titre provisoire, nous retiendrons que d'après la vision des auteurs du « Chi men », les « souffles des cinq saveurs » représentent les éléments constitutifs fondamentaux à l'origine de l'existence humaine. Ces souffles, qui ne sont ni matière ni esprit, proviennent avant tout de la nourriture, comme le suggère la référence à la notion de « saveur ». À ces cinq souffles primordiaux correspondent « cinq [principes] pour parfaire l'être humain », principes dont le texte ne précise ni la nature ni la fonction exactes, mais dont on sait qu'ils s'épanouissent sous l'action de la « vertu » (*de* 德), laquelle constitue une force d'impulsion permettant le jaillissement de la vie.

## 2. Les souffles à l'origine de la vie

Les « souffles des cinq saveurs » forment le substrat premier de l'être humain, qui vient au monde au terme d'un long processus, durant lequel il ingère les substances nutritives (les « saveurs ») qui passent par le ventre maternel. Le « Chi men » offre une description de ce processus, qui s'engage à partir de l'apparition de la « graine de jade » (*yu zhong* 玉種), terme métaphorique désignant une forme quintessentielle des souffles<sup>42</sup>.

Le « souffle le plus subtil » (*mo qi* 末氣) généré à partir des « souffles des cinq saveurs » enclenche le processus de génération de l'être humain qui, d'après la vision chinoise traditionnelle, dure dix mois<sup>43</sup>. Les étapes de ce processus sont décrites une par une, du développement de l'embryon jusqu'à la croissance régulière du fœtus. La littérature transmise atteste de descriptions similaires, notamment dans le *Guanzi*, le *Wenzi* et le *Huainanzi*<sup>44</sup>. Ces trois textes présentent chacun leur propre chronologie du processus, mais partagent des similitudes avec celle exposée dans le « Chi men ». Le *Guanzi*, en l'occurrence, évoque l'intervention des « cinq saveurs » :

---

<sup>42</sup> Voir plus haut, p. 312-313 (« Chi men » J6 à J8).

<sup>43</sup> Zhang Hanmo 2017, p. 193.

<sup>44</sup> Cao Feng 2016b, p. 40-41.

人，水也。男女精氣合而水流形。三月如咀，咀者何？曰：五味。五味者何？曰五藏。(.....)五月而成，十月而生。

L'être humain est constitué d'eau. Lorsque les essences et les souffles de l'homme et de la femme s'unissent, l'eau se propage à travers les formes. Au troisième mois, [le fœtus] se met à absorber : qu'absorbe-t-il ? Cela est nommé les « cinq saveurs ». Que sont les cinq saveurs ? Elles sont nommées les « cinq viscères ». (.....) Au cinquième mois [le fœtus] est parachevé, au dixième mois il naît.<sup>45</sup>

C'est au troisième mois que le fœtus commence à ingérer les substances nutritives, une fois que son corps a pris forme, comme le qualifie le « Chi men ». Dans le passage du *Guanzi*, les cinq saveurs sont rattachées aux cinq viscères, à savoir le cœur, les poumons, le foie, la rate et les reins qui, par l'assimilation et l'émission de souffles, participent au bon fonctionnement de l'organisme. L'énoncé se poursuit avec une description de ces cinq organes qui engendrent à leur tour cinq composantes du corps humain<sup>46</sup>, lesquelles sont suivies de la formation des « neuf orifices » (*jiu qiong* 九竅).

À la différence du « Chi men », le *Guanzi* n'énumère pas les étapes de la formation de l'être humain mois par mois. Sur ce point, les descriptions du *Huainanzi* et du *Wenzi*, assez proches entre elles au demeurant, font davantage écho au manuscrit. Observons par exemple celle du *Huainanzi* :

(.....) 故曰：一月而膏，二月而肤，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而動，九月而躁，十月而生。

(.....) C'est pourquoi l'on dit qu'au premier mois, il y a les humeurs, au deuxième l'embryon, au troisième le fœtus, au quatrième la chair, au cinquième les tendons, au sixième les os, au septième le corps est parachevé, au huitième il remue, au neuvième il s'agite, au dixième il naît.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> *Guanzi* 39.1, p. 815-816 ; notre traduction.

<sup>46</sup> Les membranes, les os, le cerveau, la peau et la chair, qui sont des éléments externes du corps humain, en contraste avec les organes internes.

<sup>47</sup> *Huainanzi* 7.2, p. 505-506 ; trad. d'après Le Blanc et Mathieu. Le passage correspondant du *Wenzi* est le suivant : 老子曰：人受天地變化而生，一月而膏，二月血脈，三月而胚，四月而胎，五月而筋，六月而骨，七月而成形，八月而動，九月而躁，十月而生。形骸已成，五藏乃分。« Laozi a dit : “ Ses composants reçus du Ciel et de la Terre, l'homme vient au monde à l'issue d'une série de transformations : au premier mois, il y a les humeurs, au deuxième le réseau veineux, au troisième l'embryon, au quatrième le fœtus, au cinquième les tendons, au sixième les os, au septième sa forme est parachevée, au huitième il remue, au neuvième il s'agite, au dixième il naît. » » (*Wenzi* III.2, p. 115-116 ; trad. d'après Levi).

En dehors du *Guanzi*, du *Wenzi* et du *Huainanzi*, d'autres descriptions semblables figurent également dans les traités médicaux anciens, dont le contenu fut sensiblement enrichi par les découvertes de manuscrits<sup>48</sup>. À cet égard, il convient de citer le manuscrit « Tai chan shu 胎產書 » ou « Livre sur la génération du fœtus » du corpus de Mawangdui qui, comme son nom l'indique, discute de manière approfondie du processus donnant naissance à l'être humain<sup>49</sup>. Ce manuscrit complète le témoignage du « Chi men » et souligne l'influence des substances nutritives sur le fœtus dès le premier mois :

一月名曰流刑，食飲必精，酸羹必熟，毋食辛腥。

On nomme le premier mois « la propagation à travers les formes ». Assurément, la nourriture et la boisson doivent être raffinées, le ragoût au goût aigre doit être bien cuit, il ne faut pas ingérer de nourriture âcre ou rance.<sup>50</sup>

Il convient donc d'accorder la plus grande attention à la qualité des « cinq saveurs » qui sont ingérées par la mère et distribuées à l'embryon en cours de formation. La suite du passage décrit mois après mois chaque étape du processus, en accompagnant le propos de toutes sortes de recommandations, qui vont de la nourriture à privilégier ou à proscrire, au choix des vêtements ou des lieux à fréquenter pendant toute la durée de la grossesse<sup>51</sup>.

Les quelques descriptions du processus de génération de l'être humain que nous venons de lire, doivent évidemment se comprendre de façon concrète, *a fortiori* dans le cadre de traités médicaux comme ceux de Mawangdui<sup>52</sup>. Pour autant, la présence de ces passages dans des textes dont la teneur philosophique ne fait aucun doute, suggère que ces derniers comportent certainement aussi une dimension symbolique. Au-delà de l'activité physiologique aboutissant à la naissance, ces descriptions font office de modèles de représentation, qui reposent sur une analogie avec la constitution progressive de l'être humain. À l'image de ce processus dont chaque phase nécessaire arrive en temps voulu, le processus de culture de soi se réalise lui aussi étape par étape. Il s'agit dans un cas de donner naissance à

<sup>48</sup> Zhang Hanmo a établi une liste exhaustive des textes relatifs à la génération des êtres humains et en a fait une comparaison (Zhang Hanmo 2017).

<sup>49</sup> Voir Zhang Hanmo 2017.

<sup>50</sup> MWDJC 6, p. 93 ; notre traduction.

<sup>51</sup> Pour une présentation et une traduction en anglais du manuscrit, voir Harper 1998.

<sup>52</sup> À une époque plus tardive, des descriptions similaires se retrouvent dans les textes associés au courant taoïste de la « Grande Pureté » (*Shangqing* 上清), qui discutent notamment de la formation du corps humain à partir des souffles (Robinet 1979, p. 214-215).



un corps physique, dans l'autre d'engendrer un corps subtil, grâce à des exercices de transformation des souffles<sup>53</sup>.

Ici, toute personne familière de ce qui est désigné sous le nom de « religion taoïste » pensera immédiatement aux méthodes employées pour « nourrir le principe vital » (*yangsheng* 養生), que l'on trouve abondamment dans la littérature taoïste de la période impériale<sup>54</sup>. Le procédé le plus efficace pour nourrir le principe vital consiste justement à restituer la respiration de l'embryon dans le sein de sa mère. L'exercice s'effectue au moyen de l'absorption du souffle – ici compris comme l'air extérieur –, qui est transformé, raffiné par l'adepte au point de pouvoir se substituer à la nourriture ordinaire. « “Se nourrir de souffle”, c'est ce qu'on appelle la “Respiration Embryonnaire” », pour reprendre la formule d'Henri Maspero<sup>55</sup>.

Sur un autre plan encore, la génération de l'être humain et les mouvements des souffles induits par ce phénomène, peuvent aussi se comprendre comme une métaphore pour l'art de gouverner<sup>56</sup>. Le prince qui saisit la signification profonde des étapes de ce processus sera capable de s'en inspirer pour instaurer l'ordre socio-politique. Il fera ainsi parvenir son pays à un stade de parachèvement, à l'instar du fœtus humain qui, au bout du dixième mois, est complet dans sa forme<sup>57</sup>.

Quelle que soit l'interprétation que l'on fait de l'exposé du processus de génération de l'être humain : description d'une activité physiologique, métaphore de la culture de soi ou de la mise en ordre de la société et du gouvernement (ces différentes lectures étant certainement toutes valables), le « Chi men » représente à ce jour le premier témoignage relatif à ces conceptions, qui furent largement diffusées dans les textes composés ou édités par les lettrés des Han. En outre, ce manuscrit de Chu atteste aussi de l'ancienneté des discours sur l'entretien des souffles.

---

<sup>53</sup> Constance Cook a ainsi rapproché la description du « Chi men » avec la pratique, attestée dans les sources relatives au taoïsme médiéval, qui consiste à sublimer son corps et son esprit, afin de redonner naissance à un « nouveau-né », *chizi* 赤子 (Cook C. 2019). À propos de ce thème très apprécié dans le taoïsme médiéval, nous renvoyons à l'étude de Gil Raz (Raz 2014).

<sup>54</sup> Sur ce sujet, voir Maspero (1937) 1971.

<sup>55</sup> Maspero (1937) 1971, p. 500.

<sup>56</sup> Chen Hui [Shirley Chan] 2019.

<sup>57</sup> Kuo Li-hua considère que le phénomène de formation étape par étape du corps humain est également l'une des manifestations de la notion d'harmonie, *he* 和 (Kuo Li-hua 2019, p. 234-235).

### C. L'entretien des souffles

Les textes de culture de soi, qui discutent des méthodes pour maintenir la santé du corps et la quiétude de l'esprit, furent élaborés à une époque où le contexte guerrier, alors prépondérant, rendait nécessaires ce type de réflexions. Ces écrits s'apparentent souvent à des traités sur la physiologie humaine et font figure, entre autres choses, de précurseurs des textes médicaux des Han. Un passage du « Chi men » témoigne du développement de ces traditions dont l'un des objectifs est la préservation de l'intégrité physique et morale. Après avoir évoqué le rôle des souffles dans l'apparition de la vie, Yi Yin décrit ensuite les principaux états par lesquels ces derniers passent au cours de l'existence<sup>58</sup>.

Présents dès l'origine du monde, les souffles, une fois mis en branle, donnent naissance à l'être humain et l'accompagnent tout au long de sa vie. Leurs mouvements incessants déterminent les différentes phases de l'existence. De façon imperceptible, ils se déploient lors d'une première phase ascendante, durant laquelle l'être humain connaît l'apogée de sa forme physique. Lors d'une seconde phase descendante, les souffles perdent en vigueur et en fluidité, provoquant la maladie et finalement la mort, une fois qu'ils se sont épuisés<sup>59</sup>. L'être humain, à chaque étape de son existence, est constitué d'un agrégat de souffles dont la qualité conditionne son état. La vie comme la mort dépendent ultimement des souffles :

人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。

L'homme doit la vie à une condensation de souffle (*qi*). Tant qu'il se condense, c'est la vie ; mais dès qu'il se disperse, c'est la mort.<sup>60</sup>

L'un des aspects les plus importants de la culture de soi consiste à comprendre les principes de condensation et de dilatation des souffles. Pour préserver sa condition physique et sa condition mentale qui sont intrinsèquement liées, la maîtrise des souffles est essentielle<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Voir plus haut, p. 314-315 (« Chi men » J8 à J10).

<sup>59</sup> Robinet 1991, p. 15. Les descriptions du cycle de production des êtres (souvent mis en parallèle avec le cycle saisonnier) sont courantes dans les textes philosophiques chinois. On citera par exemple le *Lüshi chunqiu* : 物動則萌，萌而生，生而長，長而大，大而成，成乃衰，衰乃殺，殺乃藏。« Le mouvement de toutes choses entraîne leur germination, laquelle produit la vie, la vie entraîne la croissance, la croissance entraîne le parachèvement, le parachèvement entraîne la décadence, la décadence entraîne la mort, la mort entraîne l'ensevelissement. » (*Lüshi chunqiu* III.5.2, p. 172 ; trad. d'après Kamenarovic).

<sup>60</sup> *Zhuangzi* 22.1, p. 186 ; trad. d'après Cheng (Cheng A. 1997, p. 252). Le *Guanzi* exprime de façon plus simple : 有氣則生，無氣則死。« Lorsque les souffles sont présents, on vit ; lorsqu'ils sont absents, on meurt. » (*Guanzi* 12.1, p. 241 ; notre traduction).

<sup>61</sup> « Ils (les souffles) sont donc ce sur quoi travaille celui qui désire maintenir sa pleine capacité physique

Ceci explique pourquoi, parmi les procédés visant à « nourrir le principe vital » dans le taoïsme, les méthodes de contrôle des souffles sont au premier rang<sup>62</sup>.

D'autre part, la plénitude des souffles reçus à la naissance et développés durant la croissance, est maintenue grâce au soin accordé à l'alimentation aussi bien qu'à la culture de la morale personnelle. L'exercice des souffles rejoint donc ici l'art culinaire : à l'image du cuisinier qui recherche l'équilibre des saveurs, le pratiquant de la culture de soi s'efforce d'équilibrer ses souffles, tandis que l'ensemble de ces activités permettent de nourrir (et sont nourries par) sa nature morale.

À l'inverse, la disharmonie des souffles entraîne l'apparition de la maladie : « Les souffles se rebellent puis se contrarient : c'est là qu'ils tombent malade et dépérissent. » La maladie résulte du désordre des souffles, qui est dû à une carence d'ordre physique ou moral, ou sinon des deux à la fois. Dans la légende de Yi Yin, les conséquences de l'absence de vertu sur la santé physique sont illustrées par l'exemple de Jie des Xia. Cet aspect ressort notamment dans le « Tang qiu », où le prince Tang, après avoir écouté Yi Yin lui exposer les méfaits du tyran, demande à son conseiller comment y mettre un terme<sup>63</sup>.

Le conseiller dénonce alors le mauvais comportement de Jie, qui affecte sa condition physique et ne peut que faciliter sa destitution<sup>64</sup>. De même qu'il n'a pas su préserver sa propre personne, le tyran n'a pas fait preuve de bienveillance à l'égard de son peuple ; le soin accordé au corps est donc comparable à celui apporté au pays. Ceci renvoie également à l'affirmation attribuée à Yi Yin, selon laquelle les sages rois du passé comprenaient et mettaient en œuvre l'art de « s'aimer soi-même ». La santé physique et morale du prince n'est pas une affaire strictement individuelle : le bien-être de la multitude en dépend, car la société est « un ensemble organique dont les mécanismes fonctionnent sur le modèle biologique »<sup>65</sup>.

---

et mentale, demeurer dans la rectitude morale, qui n'est guère discernable de la santé du corps, puisqu'elles reposent l'une et l'autre sur le même mouvement : guider ses souffles à l'image du souffle cosmique. » (Rochat de la Vallée 2003, p. 158).

<sup>62</sup> Maspero (1937) 1971, p. 497.

<sup>63</sup> Voir plus haut, p. 336-337 (« Tang qiu » J13-J14).

<sup>64</sup> Néanmoins, dans les écrits que nous examinons, la maladie ne reflète pas toujours une déficience morale. Ainsi les auteurs du « Tang qiu » ont sans doute rendu Yi Yin malade afin de donner l'occasion au prince de lui rendre visite, tandis que la maladie du roi des Xia dans le « Chi jiu », bien qu'ayant été causée par les divinités, n'est pas explicitement liée à un manque de vertu personnelle.

<sup>65</sup> Kalinowski 1982, p. 200. Comme le rappelle au même endroit Marc Kalinowski (de même que d'autres spécialistes), le caractère *zhi* 治 désigne aussi bien l'action de soigner une maladie que celle de gouverner le corps social. À propos de la corrélation entre la santé morale du souverain et la santé physique du peuple dans le manuscrit « Chi men » en particulier, voir Chen Hui [Shirley Chan] 2019, p. 178-182.

Par conséquent, lorsque Yi Yin retrace l'évolution des mouvements des souffles au cours de l'existence, il signale au prince la primauté des *qi* pour le maintien du principe vital, l'appelant ainsi à y veiller soigneusement. Or, nous avons observé plus haut que la « vertu » (*de* 德) agit en complément des souffles, car c'est elle qui permet de les activer et de les réguler. À cet égard, un autre passage du « Chi men » ayant trait à la conduite du pays décrit la « vertu », cette efficace individuelle, comme l'élément-clé du gouvernement<sup>66</sup>. Le fondement de l'ordre politique repose sur la « vertu » du souverain. Cette vertu comporte un aspect réflexif qui s'exprime à travers la perspicacité et la clairvoyance, et un aspect éthique qui se révèle au moyen de l'honnêteté. La conjonction de ces deux aspects se traduit par la manifestation de la rectitude (*yi* 義), qualité qui revêt une dimension morale aussi bien qu'intellectuelle. Pour ne pas déchoir, le souverain doit suivre ces principes et garder son degré d'exigence morale au plus haut niveau.

Ainsi, de même que la vertu permet aux souffles constitutifs de l'être humain de s'épanouir, elle est aussi ce par quoi le souverain assure la protection de son pays, pour peu qu'il en fasse bon usage. Car en effet, comme le précise le « Chi men », la « vertu » est soit « bienfaisante » (*mei* 美) soit « malfaisante » (*e* 惡). L'étroite corrélation entre la vertu du souverain, l'état moral du peuple et plus généralement la situation du pays, est dépeinte de la manière suivante dans un chapitre du *Da Dai Liji* :

聖王之盛德，人民不疾，六畜不疫，五穀不災，諸侯無兵而正，小民無刑而治。

La vigoureuse vertu des Saints Rois préservait le peuple des maladies. Les six animaux domestiques ne connaissaient pas d'épidémie. Les cinq céréales donnaient une moisson sans calamité. Les princes feudataires ne recouraient pas aux armes et se comportaient avec justice. Le petit peuple ne subissait pas de châtements et se maintenait dans l'ordre.<sup>67</sup>

Pour conclure, la maîtrise des souffles (*qi* 氣) représente un pan essentiel du processus de culture de soi, du fait que ces derniers sont à l'origine de toute chose. Saisir leur fonctionnement et exercer un contrôle sur eux équivaut à comprendre une partie des secrets de l'univers. Yi Yin apparaît être un savant en la matière, en particulier dans le manuscrit « Chi men ». De plus, ce visage de maître dans la culture de soi rejoint celui de cuisinier-conseiller

<sup>66</sup> Voir plus haut, p. 318-319 (« Chi men » J13-J14).

<sup>67</sup> *Da Dai Liji* VIII.2.1, p. 142 ; trad. d'après Grynpsas. Sur la notion de *de* 德 au sens moral, voir Grynpsas 1972, p. 157-158.

que de nombreux textes lui prêtent. En effet, les « saveurs » (*wei* 味) issues de l'alimentation sont les principaux véhicules des souffles, car elles contribuent à nourrir le corps physique et la nature morale.

Du reste, si la figure de Yi Yin a pu être associée à la culture de soi, c'est aussi parce que ce projet de perfectionnement individuel mène à la souveraineté sur sa propre personne ainsi que sur le monde extérieur<sup>68</sup>. Or Yi Yin est aussi, souvenons-nous, le ministre-fondateur des Shang. C'est sans doute dans cette mesure que le personnage seyait tout à fait au rôle de maître dans la culture de soi. Nous proposons maintenant d'examiner une seconde dimension de la culture de soi, à savoir le rapport entre ce projet de perfectionnement de la personne et la souveraineté sur le monde extérieur.

## II. Culture de soi et souveraineté universelle

### A. Gouverner le corps et gouverner l'État

Le contrôle des souffles assure une condition optimale sur le plan physique et spirituel. La souveraineté intérieure ainsi acquise conduit, par voie de conséquence, à la souveraineté sur les êtres et sur le monde. Toujours dans le manuscrit « Chi men », le prince Tang, guidé semble-t-il par l'intuition de l'existence d'un lien analogique entre les sphère humaine, politique et cosmologique, interroge Yi Yin au sujet des principes pour « parfaire » (*cheng* 成) les quatre domaines constitutifs du monde que sont l'être humain (*ren* 人), le pays (*bang* 邦), la Terre (*di* 地) et le Ciel (*tian* 天)<sup>69</sup>. Les deux premiers champs représentent des microcosmes, tandis que les deux suivants, associés l'un à l'autre, forment le macrocosme<sup>70</sup>.

Cette série quaternaire est sans équivalent dans la littérature transmise, qui témoigne généralement d'une trinité composée du Ciel, de la Terre et de l'Homme. Les deux séries sont toutefois assez semblables, divergeant seulement en raison de la mention du « pays » dans la

---

<sup>68</sup> Marc Kalinowski écrit à ce propos que « Le perfectionnement individuel conduit au gouvernement idéal parce que ce dernier est avant tout l'expression d'un ordre social fait par l'homme et pour l'homme. » (Kalinowski 1980, p. 190).

<sup>69</sup> Voir plus haut, p. 310-311 (« Chi men » J3 à J5).

<sup>70</sup> Au sujet de l'assimilation du corps humain à l'univers et à l'État, voir Robinet 1991, p. 19-20.

première. Quoi qu'il en soit, l'une comme l'autre dénote un rapport hiérarchique entre les trois ou quatre éléments pris en compte<sup>71</sup>.

La série du « Chi men » établit une progression qui prend pour point de départ le domaine relevant du plan humain (l'être humain et le pays) et qui aboutit à celui relevant du plan cosmique (la Terre et le Ciel)<sup>72</sup>. Le processus de culture de soi vise à établir sa souveraineté sur ces différents plans intimement liés entre eux<sup>73</sup>. Ce rapport entre culture de soi et souveraineté est clairement exprimé dans le passage suivant du chapitre « Xian ji 先己 » (« Commencer par soi-même ») du *Lüshi chunqiu* :

湯問於伊尹曰：「欲取天下若何？」伊尹對曰：「欲取天下，天下不可取。可取，身將先取。」凡事之本，必先治身，蓄其大寶，用其新，棄其陳。腠理遂通，精氣日新，邪氣盡去，及其天年。此之謂真人。昔者先聖王，成其身而天下成，治其身而天下治。

Tang demanda à Yi Yin : « Que faut-il faire si l'on veut conquérir le monde ? » « Si l'on désire conquérir le monde, répondit Yi Yin, on ne le peut pas. Pour pouvoir faire des conquêtes, il faut commencer par se conquérir soi-même. » Le fondement de toute activité consiste nécessairement à instaurer l'ordre avant tout sur soi-même, usant de son Grand Trésor avec parcimonie, prenant ce qu'il a de neuf et rejetant ce qu'il a de vieux. Les réseaux subtils du corps seront libres d'entraves et communiqueront, les souffles quintessentiels se rénoveront au fil des jours et les souffles corrompus disparaîtront complètement ; il deviendra possible d'aller au bout du lot de la vie conféré par le Ciel. Un tel homme s'appelle un « homme véritable » (*zhen ren* 真人). Les Saints Rois de l'Antiquité se rendaient eux-mêmes parfaits et le monde était parfait ; ils instauraient l'ordre en eux-mêmes et l'ordre régnait sur le monde.<sup>74</sup>

Dans ce passage, Yi Yin apparaît, de même que dans le « Tang qiu », comme un maître dans la culture de soi et dans l'art politique. Il explique ici à Tang que la conquête intérieure précède toute conquête extérieure. Cette domination de soi s'exerce en préservant sa personne

<sup>71</sup> La chaîne tracée entre « l'être humain », le « pays », la « Terre » et le « Ciel » dans le « Chi men », rappelle quelque peu celle du *Laozi* : 人法地，地法天，天法道，道法自然。« L'être humain prend pour modèle la Terre, la Terre prend pour modèle le Ciel, le Ciel prend pour modèle la Voie, la Voie n'a d'autre modèle qu'elle-même. » (*Laozi* 25, p. 103 ; notre traduction).

<sup>72</sup> Liu Tao 2021.

<sup>73</sup> Sur la question des relations entre microcosme et macrocosme, voir Needham 1956, p. 294-303.

<sup>74</sup> *Lüshi chunqiu* III.3.1, p. 144 ; trad. d'après Kamenarovic.

(« le Grand Trésor »), et en régulant les souffles au moyen de l'absorption des « souffles quintessentiels » et l'expulsion des « souffles corrompus ». Ce n'est qu'après avoir acquis cette maîtrise du corps et de l'esprit qu'un homme parviendra à surplomber les choses extérieures. Ce passage du *Lüshi chunqiu* éclaire la raison pour laquelle dans un même manuscrit – le « Chi men » en l'occurrence –, il est question à la fois de maîtrise des souffles et de méthodes pour « parfaire le pays ». De fait, « instaurer l'ordre en soi-même et instaurer l'ordre dans l'État s'appuient sur des techniques relevant d'un même principe »<sup>75</sup>.

Le discours sur le contrôle de sa personne et de l'État ne s'étend pas davantage dans le chapitre du *Lüshi chunqiu* que nous venons de citer. Dans le manuscrit « Chi men » en revanche, Yi Yin, après avoir discuté les principes relatifs à l'être humain, le processus de génération et les mouvements des souffles au fil de l'existence, aborde ensuite ceux qui concernent le pays.

### 1. Les « quatre gouverneurs »

De même que Yi Yin dénombrait « cinq [principes] pour parfaire l'être humain », qui correspondent aux « souffles des cinq saveurs » à l'origine de la vie, il établit des corrélations entre certains chiffres et les principes qu'il souhaite inculquer au prince. Il fait ainsi allusion à « quatre esprits » (*si shen* 四神), autrement appelés « quatre gouverneurs » (*si zheng* 四正) et dont le rôle serait de « parfaire le pays »<sup>76</sup>. Mais il n'explicite pas davantage son propos ; l'identité précise de ces « quatre esprits » demeure inconnue. Liu Tao a relevé un passage du *Zuozhuan* relatif à des « esprits » (*shen* 神) qui sont justement nommés « gouverneurs » (*zheng* 正) comme dans le « Chi men » :

故有五行之官，是謂五官，實列受氏姓，封為上公，祀為貴神（……）木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。

Il y avait de même les officiers qui présidaient aux cinq éléments. On les appelait les cinq officiers. Ils avaient un rang à part, recevaient un titre héréditaire et un nom de famille. Ils étaient dignitaires du plus haut degré de la première classe. [Après leur mort,] on les honorait par des offrandes comme des esprits supérieurs. (……) Le gouverneur

<sup>75</sup> 治身與治國，一理之術也。(*Lüshi chunqiu* XVII.1.1, p. 1029 ; trad. d'après Kamenarovic). Comme le souligne Isabelle Robinet, il s'agit d'une « constante analogie qui lie le gouvernement de l'empire et l'empire lui-même à celui de l'individu et à l'ascèse personnelle » (Robinet 1979, p. 270-271).

<sup>76</sup> Voir plus haut, p. 316-317 (« Chi men » J10-J11).

qui présidait au bois s'appelait Goumang. Celui qui présidait au feu s'appelait Zhurong. Celui qui présidait aux métaux s'appelait Rushou. Celui qui présidait à l'eau s'appelait Xuanming. Celui qui présidait à la terre s'appelait Houtu.<sup>77</sup>

De fait, les dénominations *shen* 神 et *zheng* 正 qui figurent dans ce passage sont identiques à celles employées dans le « Chi men ». Toutefois, alors que dans le texte transmis les « esprits » sont au nombre de cinq car préposés aux « cinq éléments » (*wu xing* 五行), ils sont seulement quatre dans le manuscrit. Les séries quaternaire et quinaire se recoupent en partie en Chine, du fait que souvent, les séries de cinq équivalent à celles de quatre adjointes d'un élément supplémentaire. Celui-ci correspond, du point de vue spatial, au « centre » (*zhong* 中) qui est entouré des quatre directions et, du point de vue de la théorie des « cinq éléments », à la « terre » (*tu* 土). Suivant ce raisonnement, on peut supposer que les « quatre esprits » du « Chi men » coïncident avec les « cinq esprits » du *Zuozhuan*, ces derniers incluant un élément additionnel. L'hypothèse de Liu Tao est intéressante, mais dans la mesure où les « cinq éléments » (*wu xing* 五行) sont nommés en un autre endroit du « Chi men » où ils sont spécifiquement associés au domaine de la Terre (*di* 地), elle manque de nous convaincre. Les raisons de la double dénomination « quatre esprits » et « quatre gouverneurs » dans le manuscrit, reste donc à élucider.

Cao Feng a émis l'hypothèse que l'appellation « quatre gouverneurs » (*si zheng* 四正) se rattache aux « cinq qui les assistent », qui sont immédiatement énumérés dans la suite de l'énoncé du « Chi men » : la vertu, les devoirs, les corvées, l'art de gouverner et les châtiments. Étant donné que le premier élément cité (la « vertu », *de* 德) ne constitue pas une partie de l'administration contrairement aux quatre autres, il faudrait le retrancher de l'énumération. Resteraient alors les quatre domaines que sont les devoirs, les corvées, l'art de gouverner et les châtiments, auxquels seraient affectés les « quatre gouverneurs » (ou « quatre esprits »). Pour étayer son idée, le chercheur s'appuie notamment sur le passage suivant du chapitre « Jun chen xia 君臣下 » (« Le prince et les ministres II ») du *Guanzi* :

四肢六道，身之體也。四正五官，國之體也。四肢不通，六道不達，曰失。四正不正，五官不官，曰亂。

Les quatre membres et les six voies sont les principales parties du corps. Les « quatre gouverneurs » et les « cinq offices » sont les principales parties de l'État. Si les quatre

<sup>77</sup> *Zuozhuan* « Zhao gong 昭公 » 29.4, p. 1502 ; trad. d'après Couvreur.



membres ne fonctionnent pas ou si les six voies ne sont pas dégagées, on parle de « déficience ». Si les « quatre gouverneurs » ne gouvernent pas correctement ou si les « cinq offices » ne remplissent pas leur office, on parle de « désordre ».<sup>78</sup>

D'après Cao Feng, les « quatre gouverneurs » (*si zheng* 四正) et les « cinq offices » (*wu guan* 五官) du *Guanzi* correspondent aux « quatre gouverneurs » (*si zheng* 四正) et aux « cinq qui les assistent » (*wu yi xiang zhi* 五以相之) du « Chi men ». Les « quatre gouverneurs » chargés des devoirs, des corvées, de l'art de gouverner et des châtiments, seraient donc soutenus par ce que les auteurs du *Guanzi* appellent les « cinq offices ». Les « quatre gouverneurs » seraient l'incarnation, dans le monde humain, des « quatre esprits » (*si shen* 四神) qui président aux quatre grands domaines de l'administration<sup>79</sup>.

Cette interprétation paraît assez pertinente. Mais il convient néanmoins de souligner que d'après la tradition, les « cinq offices » (ou « cinq ministères ») sont occupés par les ministres de l'instruction publique (*situ* 司徒), de la guerre (*sima* 司馬), des travaux publics (*sikong* 司空), des offices civils (*sishi* 司士) et de la justice (*sikou* 司寇)<sup>80</sup>. Se pose alors la question de savoir si ces cinq ministères pourraient recouvrir les cinq domaines mentionnés dans le « Chi men ». Nous pourrions envisager que le ministre de l'instruction serait chargé de la « vertu » (*de* 德), c'est-à-dire de l'éducation morale du peuple ; celui de la guerre de l'art de gouverner, c'est-à-dire de l'administration (*zheng* 政), celui des travaux publics des corvées (*yi* 役), celui des offices civils des devoirs (*shi* 事) et celui de la justice des châtiments (*xing* 刑). Ces corrélations, certes plausibles, sont toutefois quelque peu spéculatives et requerraient l'appui d'arguments textuels supplémentaires.

## 2. Les « cinq pour les assister »

Yi Yin poursuit son discours avec une description des cinq domaines dont s'occupent les « quatre esprits » ou « quatre gouverneurs ». Nous partageons l'avis de Cao Feng, qui estime que la « vertu » (*de* 德) doit être considérée séparément, car elle renvoie à une dimension individuelle et non pas au champ des affaires gouvernementales<sup>81</sup>. Parmi les quatre domaines

<sup>78</sup> *Guanzi* 31.7, p. 585 ; notre traduction. Les éditeurs du corpus de Tsinghua avaient déjà mentionné ce passage du *Guanzi* dans leurs commentaires au manuscrit « Chi men » (QHJZ 2015, p. 146, n. 38).

<sup>79</sup> Cao Feng 2016a.

<sup>80</sup> *Liji* 2A.49, p. 132.

<sup>81</sup> Cao Feng 2017a.

énumérés par Yi Yin, les devoirs (*shi* 事) et les corvées (*yi* 役) se réfèrent aux tâches qui incombent aux ministres et aux gens du peuple de façon générale, tandis que l'art de gouverner (*zheng* 政) et les châtiments (*xing* 刑) sont les outils dont dispose le souverain pour faire régner l'ordre. Comme pour la « vertu », le « petit officier » présente chacun de ces quatre domaines dans leurs aspects positif et négatif<sup>82</sup>.

Yi Yin affirme ainsi que le bon gouvernement se caractérise par la régularité dans la gestion des affaires, l'instauration des travaux en temps opportun, la simplicité et la cohérence des réglementations, la justesse dans l'application de la loi et des châtiments en particulier<sup>83</sup>. Le souverain dont les décisions varient en fonction de considérations subjectives ou aléatoires, rendra son administration inefficace, perdant ainsi toute crédibilité aux yeux du peuple. Pour bien gouverner, le souverain doit suivre l'ordre naturel des choses, tel que celui-ci est incarné par les saisons qui se succèdent au cours de l'année et rythment le cycle d'existence des êtres.

Les règles de gouvernement énoncées par Yi Yin appellent le souverain à se conformer aux lois naturelles, comme le suggère l'emploi de termes tels que *shi* 時 « saisons »<sup>84</sup>, *qing* 情 qui signifie « situation » mais aussi « sentiment, disposition intime », et *chang* 常 qui dénote l'idée de « norme constante, loi immuable »<sup>85</sup>. D'après les auteurs du « Chi men », l'administration idéale doit se calquer sur l'ordre naturel, qui repose sur les principes de stabilité et de cohérence<sup>86</sup>. Ceci n'est pas sans évoquer le principe d'harmonie (*he* 和) qui commande d'agir en temps voulu et avec mesure ; de même que, sous les traits d'un cuisinier, Yi Yin se distingue par son talent pour équilibrer les saveurs.

Yi Yin enseigne donc au prince les principes du bon gouvernement qui furent rejetés voire bafoués par Jie des Xia, tel qu'il le dénonce dans le « Tang qiu »<sup>87</sup>. Le tyran a contrevenu aux lois naturelles (« il change selon les saisons », *chunqiu gai ze* 春秋改則) en agissant à l'encontre du principe de constance recommandé par Yi Yin. Par sa démesure, il a

<sup>82</sup> Voir plus haut, p. 318-319 (« Chi men » J14 à J17).

<sup>83</sup> Rappelons le discours du manuscrit « Tang qiu » à ce propos : « Ils (les anciens rois) n'infligeaient pas cruellement la peine de mort et partageaient les richesses avec le peuple. ». Voir plus haut, p. 337.

<sup>84</sup> « Dans toute la littérature ancienne, les institutions tirent leur légitimité de leur adéquation aux saisons. Le thème traverse toute la pensée chinoise. L'ordre du temps régit l'ordre social. » (Levi 1989, p. 123).

<sup>85</sup> La notion de « constance » *chang* 常 est centrale dans le *Laozi*, où elle est étroitement liée à celle de « Voie », *Dao* 道 : 道可道, 非常道 ; 名可名, 非常名. « La Voie qui peut s'énoncer n'est pas la Voie constante. Le nom qui peut la nommer n'est pas le nom constant. » (*Laozi* 1, p. 3 ; notre traduction).

<sup>86</sup> Comme l'a souligné Kuo Li-hua, ceci rejoint la conception du gouvernement par le « non-agir » (*wu wei* 無為) du *Laozi* : 道常无為而无不為. « La Voie trouve sa constance dans le non-agir. Or, par elle tout s'accomplit. » (*Laozi* 37, p. 146 ; trad. Anne Cheng). Voir Kuo Li-hua 2017.

<sup>87</sup> Voir plus haut, p. 334-335 (« Tang qiu » J12-13).

poussé le peuple à fuir. Sa chute était alors inévitable. Le contre-exemple incarné par Jie montre que pour établir la loi sociale, c'est la loi naturelle qui fait office de support idéologique, voire de « caution transcendante »<sup>88</sup>, à l'État. Cette conception du gouvernement ressort clairement dans le texte nommé « Jun zheng 君正 » (« Gouverner correctement ») du corpus de Mawangdui :

人之本在地，地之本在宜，宜之生在時，時之用在民，民之用在力，力之用在節。知地宜，須時而樹，節民力以使，則財生。賦斂有度則民富，民富則有恥，有恥則號令成俗而刑罰不犯。

Le fondement de l'homme se trouve dans la Terre, le fondement de la Terre se trouve dans la préparation [des sols], le fondement de la préparation [des sols] réside dans le cycle des saisons, la juste utilisation des saisons se trouve dans le peuple, l'efficacité du peuple se trouve dans sa force de travail, sa force de travail dans sa régulation. Qui sait préparer les sols, qui sait planter en temps voulu et veille à utiliser le peuple en épargnant ses forces, contribuera à l'accroissement des biens. Si par ailleurs les taxes et les impôts sont modérés, le peuple connaîtra l'abondance, le peuple vivant dans l'abondance, il aura le sens de la honte, et ayant le sens de la honte, les lois et les édits deviendront pour lui coutume, en sorte qu'il ne sera pas besoin de sévir en lui infligeant des châtiments et des peines.<sup>89</sup>

Pour les auteurs du « Chi men », « Si les corvées sont instaurées en accord avec les saisons, le peuple s'y soumet sans effort », tandis que pour ceux du « Jun zheng », « la juste utilisation des saisons se trouve dans le peuple, l'efficacité du peuple se trouve dans sa force de travail, sa force de travail dans sa régulation ». Tous soulignent la concordance nécessaire entre le cycle des saisons et les travaux imposés au peuple. Il s'agit donc de respecter les lois naturelles et de solliciter le peuple selon une juste mesure, sans avoir besoin de le contraindre. Le modèle de gouvernement présenté ici offre donc une alternative au modèle de gouvernement par la force.

Les enseignements de Yi Yin dans le « Chi men » embrassent un large éventail de thèmes, tels que le rôle des souffles au cours de l'existence humaine d'une part, et l'administration de l'État d'autre part. Ces deux thèmes sont tout à fait analogues dans la

---

<sup>88</sup> Nous empruntons ici l'expression de Jean Levi qui souligne l'assimilation, si ce n'est la confusion, entre loi sociale et loi naturelle dans les textes de cette époque (Levi, *in* Lagerwey (dir.) 2008, p. 221-222).

<sup>89</sup> MWDJC 4, p. 132 ; trad. d'après Levi.

vision chinoise, dans la mesure où l'un comme l'autre implique de saisir en profondeur les lois de la nature. Ceci explique en outre pourquoi, après « l'être humain » et le « pays », le prince Tang interroge Yi Yin au sujet des principes propres au Ciel et à la Terre.

## B. Le modèle de la Terre et du Ciel

Le projet de culture de soi débute par la maîtrise des souffles, se poursuit avec la mise en place d'un bon gouvernement et aboutit à la souveraineté à l'échelle du macrocosme qui comprend tout ce qui se trouve entre le « Ciel » (*tian* 天) et la « Terre » (*di* 地). Outre leur dimension physique, le Ciel et la Terre constituent deux espaces symboliques mais aussi deux forces complémentaires, l'une d'ordre spirituel et l'autre d'ordre matériel. Le Ciel incarne une puissance créatrice, qui initie et stimule la vie en chaque être<sup>90</sup>. La Terre représente quant à elle la réceptivité, les êtres étant nourris et transformés grâce à son influence. Les êtres évoluent entre ces deux espaces, où ils sont soumis au cycle de la génération et de la corruption. Ils se transforment au rythme des saisons, en fonction de leur constitution spécifique. La personne qui s'inscrit dans la voie du perfectionnement individuel prend pour modèle le Ciel et la Terre, dont les lois régissent à la fois l'homme et la société<sup>91</sup>. Examinons à présent les propos de Yi Yin au sujet de ces deux parties constituantes du cosmos.

### 1. Le modèle de la Terre

Après avoir nommé les principes pour « parfaire le pays », Yi Yin, en réponse à une nouvelle question posée par Tang, poursuit avec les principes en lien avec la Terre<sup>92</sup>. Il associe ainsi la Terre (*di* 地) à « neuf esprits » qui sont appelés *di zhen* 地真, « les [esprits] authentiques de la Terre », expression qui n'est pas attestée comme telle dans la littérature transmise. Les éditeurs du corpus de Tsinghua considèrent que les deux graphies doivent se lire *di qi* 地祇,

---

<sup>90</sup> La notion de « Ciel » en Chine comporte plusieurs acceptions. Dans le cas présent, le Ciel est perçu comme antonyme de la Terre, avec qui il forme « l'opposition première à partir de laquelle le dynamisme de la nature est mis en œuvre » (Kalinowski 1982, p. 176).

<sup>91</sup> Les auteurs du *Lüshi chunqiu* écrivaient ainsi : 故古之治身與天下者，必法天地也。« Aussi, les anciens, quand ils instauraient l'ordre, soit en eux-mêmes soit sur le monde, prenaient nécessairement modèle sur le Ciel et la Terre. » (*Lüshi chunqiu* II.3.3, p. 85 ; trad. Kalinowski).

<sup>92</sup> Voir plus haut, p. 320-321 (« Chi men » J17 à J19).

terme que l'on peut traduire par « divinités de la Terre »<sup>93</sup>. Même si cette lecture fait sens, la relation supposée entre les graphies *zhen* 真 et *qi* 祇 sur le plan paléographique, relève quelque peu de la spéculation. Mais à ce jour, très peu de spécialistes ont proposé des interprétations alternatives au sujet de l'expression *di zhen* 地真.

Zhao Ping'an a proposé un rapprochement avec les Manuscrits sur soie de Zidanku, où figure un nom propre qui se transcrit *Nü tian* 女填 et qui se lit *Nü zhen* 女真. Or, le nom *Nü zhen* 女真 est l'une des appellations de *Nü Wa* 女媧, divinité de la mythologie chinoise qui est traditionnellement associée à la Terre<sup>94</sup>. Sur la base de cette analogie avec les Manuscrits sur soie, le paléographe estime que l'expression *di zhen* 地真 du « Chi men » désigne effectivement des divinités de la Terre. Cette hypothèse ne contredit donc pas celle des éditeurs, mais les arguments paléographiques et textuels qui la soutiennent sont un peu plus étayés, bien qu'ils nécessiteraient de l'être davantage encore. En somme, même si l'origine et la signification de *di zhen* 地真 demeurent sujettes à interprétation, cette expression doit bien être comprise comme un autre nom donné aux « neuf esprits » (*jiu shen* 九神) qui président à la Terre, comme l'indiquent les auteurs du manuscrit.

D'autre part, le chiffre neuf ici associé à la Terre, évoque naturellement les « neuf provinces » (*jiu zhou* 九州), qui sont fréquemment mentionnées dans la littérature transmise<sup>95</sup>. La légende raconte que le héros-fondateur Yu le Grand, premier souverain de la dynastie Xia, divisa le monde en neuf provinces qu'il aménagea afin que les hommes puissent y vivre paisiblement. Tous les éléments qui participent à la structuration du monde se dénombrement par

<sup>93</sup> QHZJ 2015, p. 147.

<sup>94</sup> Zhao Ping'an 2015. Zhao Ping'an pense que l'emploi du terme *zhen* 真 dans le « Chi men » autorise à affilier le manuscrit au courant taoïste, car il s'agirait d'une référence à la notion de *zhen ren* 真人 « homme véritable », que l'on retrouve dans des textes comme le *Zhuangzi* ou le *Liezi*, où il désigne les hommes qui, ayant dépassé les limites du monde physique, sont parvenus à saisir l'Absolu, le *Dao* 道. Le terme *zhen ren* 真人 apparaît également dans un passage du chapitre « Xian ji 先己 » du *Lüshi chungiu* mettant en scène Tang et Yi Yin (voir plus haut, p. 474). Cette corrélation entre les expressions *di zhen* 地真 et *zhen ren* 真人 nous semble assez forcée. Cao Feng estime quant à lui que le courant dit « taoïste » n'étant pas encore constitué à l'époque où le « Chi men » a été composé, cette qualification s'avère inappropriée, bien que le manuscrit ait probablement pu servir de source d'inspiration à l'école taoïste qui s'est formée ultérieurement. Il remarque notamment que le *Baopuzi* 抱樸子, œuvre du lettré Ge Hong 葛洪 (283-343) dont une partie traite de thèmes propres au taoïsme, comporte un chapitre intitulé « Di zhen 地真 » (Cao Feng 2016a).

<sup>95</sup> Rappelons ici que l'inscription des cloches de Shu Yi 叔夷 (6<sup>ème</sup> siècle avant notre ère) qui relate les hauts faits de Tang fait aussi référence aux neuf provinces : 伊小臣唯輔，咸有九州，處禹之土。« Grâce au "petit officier" Yi qui l'avait assisté, [Tang] prit complètement possession des neuf provinces et occupa les terres de Yu ». Sur cette inscription, voir plus haut, p. 205-207.

neuf : les textes font allusion à neuf montagnes, neuf marais, neuf fleuves...<sup>96</sup> En outre, les neuf provinces établies par Yu le Grand sont rattachées à neuf repères spatiaux, qui incluent les cinq directions de base de la cosmologie chinoise (soit les quatre points cardinaux et le centre), auxquelles s'ajoutent les quatre directions intermédiaires<sup>97</sup>. Or, la suite de l'énoncé du « Chi men » mentionne justement « cinq directions » (*wu qu* 五曲). Par conséquent, il semble plausible que les « neuf esprits » (*jiu shen* 九神) qui gouvernent la Terre dans le « Chi men » se réfèrent aux « neuf provinces » (*jiu zhou* 九州) de la mythologie ancienne<sup>98</sup>.

Ceci nous mène à la fin du passage, dans lequel Yi Yin signale que les neuf esprits de la Terre sont soutenus par l'eau, le feu, le métal, le bois et la terre, qui correspondent précisément aux « cinq éléments » (*wu xing* 五行) de la cosmologie chinoise. Dans le système cosmologique de la Chine ancienne, ces éléments qui « forment un système différentiel constitué de repères classificatoires spatio-temporels »<sup>99</sup>, représentent des modalités du *qi* 氣 et sont, de ce fait, fondamentalement dynamiques<sup>100</sup>. La théorie dite des « cinq éléments » vise à intégrer, au sein d'un système unitaire de correspondances symboliques, l'ensemble des choses et des phénomènes perceptibles dans le monde.

La formalisation de cette théorie n'est vraisemblablement pas très ancienne et au moment où le « Chi men » fut écrit, elle se trouvait sans doute encore à un stade embryonnaire. Il est donc probable que les cinq éléments tels qu'ils sont cités dans ce manuscrit, doivent être compris selon leur acception première, dans un sens purement matériel. Leur association à la Terre (*di* 地), ainsi que l'ordre dans lequel ils sont énumérés (eau, feu, métal, bois et terre), confirment l'hypothèse. En effet, plusieurs textes transmis, notamment le *Zuo zhuan*, le *Huainanzi* et le *Da Dai Liji*, les classent dans le même ordre en y ajoutant un sixième, à savoir les « céréales », *gu* 穀. Le *Zuo zhuan* et le *Da Dai Liji* appellent cet ensemble *liu fu* 六府, c'est-à-dire les « six sources de richesses » nécessaires à la vie<sup>101</sup>. L'ordre donné aux éléments dans le « Chi men » suggère donc qu'il s'agit des cinq éléments matériels issus de la Terre, qui entrent en composition dans toutes choses et permettent la

<sup>96</sup> Au sujet de la légende de Yu le Grand, voir Granet 1934 (1968), p. 146 et sq.

<sup>97</sup> Voir *Huainanzi* 4.1, p. 311-313.

<sup>98</sup> C'est notamment l'avis de Cao Feng et de Liu Tao (Cao Feng 2016a et Liu Tao 2021).

<sup>99</sup> Robinet 1991, p. 17-18.

<sup>100</sup> Harper 1999, p. 861, et Zufferey 2014, p. 228.

<sup>101</sup> Voir *Zuo zhuan* « Wen gong 公 » 7.8, p. 564, *Huainanzi* 20.7, p. 1394, et *Da Dai Liji* IX.2.6, p. 165.

subsistance des hommes<sup>102</sup>. Ceci éclaire par ailleurs leur association aux cinq directions (*wu qu* 五曲) de l'espace, et aux cinq céréales produites par la Terre (*wu gu* 五穀), qui renvoient les unes comme les autres à la dimension physique de l'existence<sup>103</sup>.

## 2. Le modèle du Ciel

Après la Terre (*di* 地), Yi Yin complète sa présentation en nommant les principes qui régissent l'activité du Ciel (*tian* 天)<sup>104</sup>. À l'instar de la Terre, « neuf esprits » (*jiu shen* 九神) président au Ciel. Ils sont appelés les « neuf immensités » (*jiu hong* 九宏). Cette dernière expression est inconnue de la littérature transmise, qui témoigne en revanche de l'existence de « neuf cieux », selon la vision cosmologique traditionnelle. Les éditeurs ont suggéré une analogie avec les chants du *Chuci*, où il est question de « neuf cieux » (*jiu tian* 九天) et de « neuf esprits » (*jiu shen* 九神), que le commentateur de l'époque des Han postérieurs, Wang Yi 王逸 (89-158), interprète comme les « esprits des neuf cieux » (*jiu tian zhi shen* 九天之神)<sup>105</sup>. L'association entre neuf divinités et neuf cieux apparaît également dans d'autres textes de la dynastie Han<sup>106</sup>.

Ainsi, de même que les neuf esprits de la Terre règneraient sur les neuf provinces, neuf esprits gouverneraient les neuf cieux. Cette représentation cosmologique du monde se retrouve dans la littérature transmise, comme en témoigne par exemple l'ouverture du chapitre « Du commencement » (« You shi 有始 ») du *Lüshi chunqiu* :

天地有始。天微以成，地塞以形。天地合和，生之大經也。(.....) 天有九野，地有九州(.....)

Le Ciel et la Terre ont un commencement. Le Ciel parachève à partir de l'impalpable, la Terre donne forme à partir du tangible. L'union et l'harmonie entre le Ciel et la Terre

<sup>102</sup> Sur cette question, voir Cao Feng 2017a, p. 51-56. Pour un récapitulatif des différents cycles des cinq éléments dans la littérature ancienne, voir Wang Aihe 2000, p. 93-94. À propos de l'origine et de l'évolution de la notion de *wu xing*, voir Liu Qiyu 1998.

<sup>103</sup> Cao Feng 2017a, p. 48-51.

<sup>104</sup> Voir plus haut, p. 320-321 (« Chi men » J19 à J21).

<sup>105</sup> Voir QHZJ 2015, p. 147.

<sup>106</sup> Dans le *Shiji* et le *Han shu*, par exemple (voir Cao Feng 2016a). Concernant les occurrences des « neuf cieux » dans la littérature transmise, voir Liu Tao 2021.

constituent la grande trame de la vie. (.....) Le Ciel a neuf régions, la Terre a neuf provinces (.....)<sup>107</sup>

Le passage se poursuit avec l'énumération des neuf régions (*jiu ye* 九野) du Ciel et des neuf provinces (*jiu zhou* 九州) de la Terre. Le Ciel comprend neuf domaines qui répondent en miroir aux neuf provinces de la Terre, l'espace céleste et l'espace terrestre étant chacun divisé en neuf parties correspondant aux huit directions et au centre. Bien que le manuscrit « Chi men » ne soit pas plus explicite au sujet des neuf esprits présidant au Ciel et des neuf autres présidant à la Terre, l'analogie avec les neuf domaines célestes et les neuf provinces terrestres de la cosmologie ancienne paraît entièrement plausible.

En parallèle aux cinq éléments qui soutiennent la Terre, le manuscrit « Chi men » nomme six entités qui « activent » (*xing* 行) la puissance du Ciel. Il s'agit des quatre saisons auxquelles s'ajoutent le jour et la nuit, qui représentent deux aspects concrets du couple *yin-yang* 陰陽<sup>108</sup>. Le cycle du temps est marqué, d'une part par l'alternance des saisons au cours de l'année, d'autre part par celle du jour et de la nuit pendant la journée. Ces repères temporels constituent des aspects antithétiques et alternants à la fois, qui rythment « la succession des périodes d'obscurité (nuit, hiver) et des périodes lumineuses (jour, été) »<sup>109</sup>. Cette alternance constante et incessante est l'œuvre du Ciel, qui manifeste son action à travers elle. Aux cinq éléments de la Terre qui incarnent la dimension physique et spatiale des choses, font donc écho les six repères du Ciel qui en incarnent la dimension spirituelle et temporelle<sup>110</sup>. L'ensemble des êtres et des phénomènes ressortit à la combinaison de ces éléments célestes et terrestres ; toute chose ne peut en effet être appréhendée qu'au travers de l'espace et du temps.

Les quelques passages du manuscrit « Chi men » que nous venons d'examiner révèlent une représentation du monde dans laquelle le Ciel est lié au cycle temporel et au domaine de l'immatériel, tandis que la Terre est liée à la dimension spatiale et au domaine du matériel. De la rencontre entre ces deux entités naît l'être humain, qui se trouve à la jonction de « l'impalpable » et du « tangible », pour reprendre l'expression du *Lüshi chungiu*. Le projet de culture de soi vise à saisir la nature et le fonctionnement de ces principes structurant du

<sup>107</sup> *Lüshi chungiu* XIII.1.1, p. 657 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>108</sup> Robinet 1991, p. 15-17.

<sup>109</sup> Granet 1934 (1968), p. 110.

<sup>110</sup> « Le Ciel, c'est le règne de l'immanence, des Souffles essentiels ; c'est aussi l'univers abstrait des rythmes naturels et des cycles cosmiques. (.....) La Terre, c'est le règne du concret, de la différenciation ; tout ce qui a lieu et forme s'y regroupe. » (Kalinowski 1982, p. 180).



monde, qui s'inscrivent dans un cadre référentiel lui-même apparenté au champ social et politique, ainsi qu'au champ physiologique et moral.

Voici ce que nous pouvons induire à partir des quelques propos pour le moins elliptiques, qui sont prêtés à Yi Yin dans le « Chi men ». L'ensemble des thèmes évoqués dans ce manuscrit confirment le rôle de maître dans la culture de soi qui fut attribué à celui qui était simplement appelé « petit officier ». La description des principes à l'œuvre dans le monde possède un caractère sibyllin qui est d'autant plus renforcé par l'emploi de nombreux symboles numériques.

### 3. Les symboles numériques dans le « Tang zai Chi men »

Les principes favorisant l'accomplissement de l'être humain, du pays, de la Terre et du Ciel, sont au nombre de quatre, cinq, six ou neuf. Le chiffre cinq est associé à l'être humain, les chiffres quatre et cinq au pays, neuf et cinq à la Terre, neuf et six au Ciel. Les textes philosophiques chinois font souvent appel aux nombres, qui y revêtent une signification plus symbolique et qualitative, que quantitative. Marcel Granet, qui a largement exploré cette question, écrivait que les nombres « servent et valent en tant que *Rubriques emblématiques* », dont on use « pour exprimer les *qualités* de certains groupements ou pour indiquer une ordonnance *hiérarchique* »<sup>111</sup>. Les nombres sont employés pour dresser des listes au sein desquelles sont intégrés les différents termes qui relèvent d'un même champ de la connaissance et qui, « grâce à l'ordre qui leur est donné, s'induisent ou se rejettent, expriment la connivence ou l'écart »<sup>112</sup>. La fonction classificatoire des nombres ressort clairement dans le « Chi men », qui met en exergue les chiffres quatre, cinq, six ou neuf, que nous proposons maintenant de passer en revue.

Pour commencer, le chiffre neuf renvoie à l'idée de multitude. La représentation du Ciel et de la Terre en neuf domaines chacun dénote donc l'idée d'incommensurabilité de ces espaces qui forment le monde et à la jonction desquels l'ensemble des êtres naissent et évoluent. Le *Classique interne de l'empereur Jaune* (ou *Huangdi nei jing* 黃帝內經) exprime ainsi :

---

<sup>111</sup> Granet 1934 (1968), p. 128. « En raison de leur pouvoir descriptif, les Nombres, indices d'une analyse concrète, sont, à titre de classificateurs, appelés à identifier des groupements réels. Ils peuvent servir de rubriques, car ils sont significatifs des divers types d'organisation qui s'imposent aux choses quand elles se réalisent à leur rang dans l'Univers. » (Granet 1934 (1968), p. 137-138).

<sup>112</sup> Jullien 1990, p. 9.

天地之至數，始於一，終於九焉。一者天，二者地，三者人，因而三之，三三者九，以應九野。

Les chiffres suprêmes du Ciel et de la Terre commencent avec « un » et se terminent avec « neuf ». « Un » se rapporte au Ciel, « deux » à la Terre, « trois » à l'Homme. On s'appuie sur [le chiffre trois] et on le multiplie par trois : trois par trois donne neuf, qui entre en résonance avec les neuf régions<sup>113</sup>.

Le chiffre trois, qui succède au chiffre un qui incarne le principe d'unité, et au chiffre deux qui figure la dualité, annonce l'émergence de la pluralité des êtres et des phénomènes dans le monde<sup>114</sup>. Lorsqu'il est multiplié par lui-même, il donne neuf, chiffre emblématique de la totalité des choses comprises entre Ciel et Terre, lesquels sont donc symboliquement répartis en neuf divisions chacun.

Ensuite, la mention des « cinq qui soutiennent » les neuf esprits de la Terre et des « six qui activent » ceux du Ciel dans le « Chi men », se réfère certainement à l'association du chiffre cinq à la Terre et de six au Ciel<sup>115</sup>. La Terre, qui est perçue comme un espace en deux dimensions, se divise en cinq parties qui correspondent aux quatre points cardinaux et au centre. Le Ciel, envisagé selon une perspective en trois dimensions, comprend les quatre points cardinaux auxquels s'adjoignent le haut et le bas<sup>116</sup>.

Tandis que le Ciel et la Terre sont dirigés par neuf esprits chacun, le pays est présidé par quatre esprits (les « quatre gouverneurs ») qui sont probablement affectés aux quatre points cardinaux ou quatre territoires (*si fang* 四方), d'après la dénomination attestée depuis l'époque des Shang. Les quatre esprits sont associés à leur tour à quatre champs relatifs à l'organisation de la société, à savoir les devoirs, les corvées, l'art de gouverner et les châtiments, que vient compléter la « vertu » (*de* 德) qui ressortit davantage à l'homme.

Le chiffre cinq est particulièrement présent dans le manuscrit : il y est question des « cinq [principes] pour parfaire l'être humain », des « cinq pour les assister », des « cinq pour

<sup>113</sup> *Huangdi neijing suwen* 20.1, p. 85 ; notre traduction.

<sup>114</sup> Tel que l'exprime le célèbre énoncé du *Laozi* : 道生一，一生二，二生三，三生万物。« Le Dao engendre Un, Un engendre Deux, Deux engendre Trois, Trois engendre tous les êtres du monde. » (*Laozi* 42, p. 174 ; trad. Liou Kia-hway). « Trois engendre la pluralité des êtres, car c'est le "premier Nombre", la synthèse de "Un" qui représente la totalité, et de "Deux", le couple qui est contenu dans l'Unité. » (Granet 1934 (1968), p. 248). Voir également Robinet 1991, p. 19.

<sup>115</sup> Le Ciel génère les « six souffles » et la Terre produit les « cinq éléments » : 天之明，因地之性，生其六氣，用其五行，氣為五味 (.....) « Le Ciel, pour briller, s'appuie sur les propriétés naturelles de la Terre. Il engendre les six souffles et emploie les cinq éléments. Les souffles produisent les cinq saveurs (.....) » (*Zuozhuan* « Zhao gong 昭公 » 25.3, p. 1457 ; trad. d'après Couvreur).

<sup>116</sup> Allan 1991, p. 101.

les soutenir », des « souffles des cinq saveurs », ou encore des « cinq directions » et des « cinq céréales ». Cette récurrence du chiffre cinq n'est pas sans rappeler la théorie des « cinq éléments » (*wu xing* 五行), d'autant plus qu'une liste composée de l'eau, du feu, du métal, du bois et de la terre, est énumérée dans le texte, comme nous l'avons vu. Du reste, comme l'a observé Cao Feng, les neuf régions du Ciel et les neuf provinces de la Terre se rapportent elles aussi au chiffre cinq, du fait que sur le plan spatial, le chiffre neuf correspond aux quatre directions et au centre, qui sont complétés par les quatre directions intermédiaires<sup>117</sup>. Par conséquent, bien que le terme *wu xing* 五行 ne figure pas comme tel dans le « Chi men », la théorie des cinq éléments constitue néanmoins – ne serait-ce que sous une forme embryonnaire – une sorte de toile de fond sur laquelle s'inscrivent les principes directeurs du monde évoqués dans ce manuscrit<sup>118</sup>.

L'emploi de ces « rubriques emblématiques » que sont les nombres dans le « Chi men », participe à la hiérarchisation de l'espace, qui opère comme cadre structurel dynamique pour les choses s'inscrivant dans un cycle rythmé par la succession des saisons<sup>119</sup>. Ainsi le chiffre quatre renvoie aux quatre points cardinaux, cinq équivaut à ces quatre directions et au centre, six se réfère à ces quatre directions adjointes au haut et au bas, tandis que neuf structure l'intégralité de l'espace (les quatre points cardinaux, les quatre directions intermédiaires et le centre). L'espace ainsi délimité tel un diagramme ou une aire sacrificielle, est désigné au moyen de chiffres maîtres qui organisent le monde<sup>120</sup>.

Le sage qui comprend la signification de ces chiffres et des emblèmes qui leur sont associés, assure la communication entre lui-même, le pays, la Terre et le Ciel. Identifiant l'ensemble du cosmos à son propre corps, il parvient à englober la totalité des êtres et des phénomènes. Le chapitre « You shi 有始 » (« Du commencement ») du *Lüshi chunqiu* énonce à ce propos :

天地萬物，一人之身也，此之謂大同。衆耳目鼻口也，衆五穀寒暑也，此之謂衆異。則萬物備也。

<sup>117</sup> Cao Feng 2017a.

<sup>118</sup> À l'époque où le « Chi men » fut composé, le système des *wu xing* 五行 était assez souple, aussi bien au niveau des dénominations que des usages et significations. Il coexistait alors avec d'autres systèmes de corrélations. C'est sous les Han qu'il fut plus strictement formalisé, acquérant dans le même temps la prédominance sur les autres systèmes classificatoires (Wang Aihe 2000, p. 90-91).

<sup>119</sup> Granet 1934 (1968), p. 247.

<sup>120</sup> Levi, in Lagerwey (dir.) 2008, p. 216-217.

Le Ciel et la Terre, et les dix mille êtres, [sont tels] le corps d'un seul homme, c'est ce qu'on appelle la grande concorde. Tous les yeux, les oreilles, les nez, les bouches, et aussi bien les cinq céréales, le chaud et le froid, c'est ce qu'on appelle la multiple diversité. Alors les dix mille êtres sont au complet.<sup>121</sup>

Les apertures du visage, les substances nutritives et les variations saisonnières, soit les éléments constitutifs de l'être humain, du Ciel et de la Terre, se répondent les uns les autres, et de leurs interactions mutuelles résulte la « grande concorde » (*da tong* 大同).

En somme, les nombres rendent le monde intelligible et en révèlent les lois sous-jacentes, qui lui assurent à la fois stabilité et régularité. Nous reprendrons à nouveau les propos de Marcel Granet, qui a mis en évidence la fonction classificatoire et ordonnatrice des nombres dans la pensée chinoise : « Tout est harmonie, c'est-à-dire dosage, et les différents dosages ne sont qu'une même harmonie dont les modalités, *par ordre de complication croissante*, sont exprimées au moyen d'une suite de symboles numériques. Ces emblèmes régissent un *classement par catégories*, tout en figurant *la disposition interne* qui convient à chacune des réalisations (totales chaque fois et chaque fois spécifiques) de l'harmonie universelle »<sup>122</sup>. Les nombres, à travers leurs nombreuses potentialités, participent à l'harmonie du monde.

En discutant des principes qui président à l'être humain, au pays, à la Terre et au Ciel, Yi Yin conduit Tang, étape par étape, à la compréhension et à la maîtrise de lui-même, des êtres et des phénomènes. C'est donc l'accès à une forme de souveraineté véritable – c'est-à-dire sur soi-même et sur le monde – qui s'ouvre au prince. Par conséquent, bien que dans les manuscrits « Chi men » et « Tang qiu », le simple titre de « petit officier » soit conféré à Yi Yin, celui-ci y apparaît assurément comme l'instructeur du prince.

## C. Yi Yin et Tang, maître et disciple

### 1. Yi Yin, le « maître du souverain »

Dans le « Chi men » où Yi Yin apparaît comme un expert dans la culture de soi, ainsi que dans le « Tang qiu » où il s'illustre à travers sa connaissance de l'art culinaire et de l'art

---

<sup>121</sup> *Lüshi chunqiu* XIII.1.14, p. 659 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>122</sup> Granet 1934 (1968), p. 135-136.

politique, le conseiller fait figure de maître du prince, lequel se fait naturellement son disciple. Ce type de scènes, lors desquelles un conseiller ou un ministre doté de larges savoirs joue le rôle de « maître du souverain », *di shi* 帝師, se retrouve fréquemment dans les textes philosophiques de la Chine ancienne. Un passage du texte nommé « Cheng 稱 » (ou « Aphorismes ») qui est considéré comme l'un des « Écrits du Huang-Lao » (« Huang-Lao shu 黃老書 ») du corpus de Mawangdui<sup>123</sup>, affirme ainsi :

帝者臣，名臣，其實師也。王者臣，名臣，其實友也。霸者臣，名臣也，其實  
（賓也。危者）臣，名臣也，其實庸也。亡者臣，名臣也，其實虜也。

Le ministre d'un empereur est nommé « ministre », mais en réalité, c'est un maître. Le ministre d'un roi est nommé « ministre », mais en réalité, c'est un ami. Le ministre d'un hégémon est nommé « ministre », mais en réalité, [c'est un invité]. Le ministre d'un [prince en péril] est nommé « ministre », mais en réalité, c'est un domestique. Le ministre d'un [prince] en perdition est nommé « ministre », mais en réalité, c'est un esclave.<sup>124</sup>

La « désignation » (*ming* 名) d'une chose et sa « réalité » (*shi* 實) doivent être strictement distinguées. Le ministre d'un grand souverain et celui d'un tyran porteront pareillement le titre de « ministres ». Néanmoins, leur fonction réelle diffère totalement : le premier est un instructeur pour son prince, le second n'est qu'un serviteur, voire un esclave.

<sup>123</sup> Le corpus de Mawangdui comprend quatre écrits qui portent les titres suivants : « Jingfa 經法 », « Shiliu jing 十六經 », « Cheng 稱 » et « Dao yuan 道原 ». Dans un premier temps, Tang Lan avait émis l'hypothèse que ces textes correspondaient aux « Quatre Classiques de l'Empereur Jaune » (« Huangdi sijing 黃帝四經 ») qui sont mentionnés dans la catégorie « taoïste » (*daojia* 道家) du « Traité des Arts et des Lettres » du *Han shu* et qui n'ont pas survécu à la postérité (voir *Han shu Yiwen zhi tongshi*, p. 144, Tang Lan 1974, et Tang Lan 1975). De nombreux spécialistes avaient alors suivi cette hypothèse. Mais celle-ci a été remise en question ces dernières années. La majorité des chercheurs actuels estiment désormais que les arguments en faveur d'un rapprochement entre les quatre textes de Mawangdui et ceux cités dans le « Traité des Arts et des Lettres » sont insuffisants. Nous souscrivons à ce point de vue. Pour éviter l'assimilation avec l'ouvrage nommé dans le traité bibliographique des Han, les spécialistes privilégient désormais les appellations « Huang-Lao boshu 黃老帛書 » (« Écrits sur soie du Huang-Lao ») ou « Huang-Lao shu 黃老書 » (« Écrits du Huang-Lao »). Voir Li Ling 1998, p. 284-286 et MWDJC 4, p. 125-126. Pour une présentation de ces textes, voir Jan Yün-hua 1977, p. 69-78 et Peerenboom 1993, p. 1-18 en anglais, ainsi que Chen Ligui 1991, p. 40-50, en chinois. En français, on en trouve un résumé dans Pirazzoli-t-Serstevens et Bujard 2017, p. 299-300. Ces textes ont été traduits en français par Jean Levi (Levi 2009) et en anglais par Robin Yates (Yates 1997), ainsi que par Leo S. Chang et Yu Feng (Chang et Feng 1998).

<sup>124</sup> MWDJC 4, p. 176-177. On retrouve quasiment le même énoncé dans le chapitre « La voie du prince » (« Jun dao 君道 ») du *Shuoyuan* 說苑, ouvrage compilé et édité par Liu Xiang à l'époque des Han antérieurs. Voir *Shuoyuan* 1.20, p. 14.

L'énoncé suggère que plus un souverain est éclairé, plus il se montre réceptif aux instructions de son ministre. Il est alors assuré de parvenir au trône, tel que Mengzi l'exprimait au sujet du prince Tang :

故湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而王。

Voilà pourquoi Tang se rendit auprès de Yi Yin, apprit de lui et le fit ensuite ministre. Il devint ainsi roi sans effort.<sup>125</sup>

Les écrits dans lesquels le conseiller et le prince incarnent les rôles de maître et disciple, se caractérisent par différents aspects. Sur le plan formel, ces textes consistent en des dialogues entre d'un côté un prince qui est reconnu pour ses hauts faits et sa vertu, de l'autre un conseiller érudit et sage, dont les discours sont bien développés. La forme généralement assez stéréotypée de ces dialogues et la récurrence de certains thèmes laissent supposer que ce sont des compositions littéraires inspirées par la biographie d'éminents personnages historiques ou légendaires, plutôt que des témoignages de faits historiques à proprement parler<sup>126</sup>.

Sur le plan du contenu, ces textes rapportent les questions du prince qui portent le plus souvent sur les méthodes pour obtenir le pouvoir et s'y maintenir, pour instaurer l'ordre et la paix, ou encore pour acquérir la longévité. En face, le conseiller répond de façon très évasive, avec des propos simples en apparence, mais qui font appel à des emblèmes signifiants que le prince (ou de notre point de vue, le lecteur) tâche d'interpréter. Les discours du conseiller reflètent sa connaissance approfondie de la culture de soi, de l'art de gouverner, ainsi que des lois naturelles et cosmiques. Le prince qui bénéficie des enseignements d'un tel instructeur ne peut qu'accéder à la souveraineté.

La littérature transmise, de même que celle qui fut exhumée des tombes anciennes, attestent de nombreux dialogues de cette nature. Nous citerons par exemple les « Écrits du Huang-Lao » mentionnés ci-dessus, ou encore le manuscrit « Jiu zhu 九主 » déjà évoqué précédemment, qui consiste en un dialogue fictif entre Tang et Yi Yin au sujet des différents modèles et contre-modèles de souverains<sup>127</sup>.

<sup>125</sup> Mengzi II.B.2, p. 260 ; trad. d'après Lévy. Au sujet du thème de la relation entre un prince et son conseiller chez Mengzi, voir Yu Yingshi 1987, p. 100-103.

<sup>126</sup> Jing Lingling 2017, p. 192.

<sup>127</sup> Cao Feng a proposé une liste assez exhaustive des écrits témoignant de discours attribués aux maîtres des grands souverains de l'antiquité ; le genre est appelé *di shi* 帝師 (« maître du souverain ») en chinois. Voir Cao Feng 2018a.

Les écrits mettant en scène les « maîtres des souverains » (*di shi* 帝師) se sont probablement développés à la faveur du contexte spécifique à la période des Royaumes combattants, où les *shi* 士 pouvaient prétendre à de hauts postes et recevoir de larges émoluments ainsi que l'estime du prince. Réciproquement, promouvoir les sages était alors considéré comme l'une des principales qualités requises pour un souverain, qui manifestait son discernement et son pragmatisme en s'entourant d'hommes capables de l'éclairer au sujet de l'art de gouverner, des grandes questions du monde, ou encore de l'entretien de sa santé physique et morale. La littérature transmise rapporte de nombreuses anecdotes historiques relatives à des princes qui sollicitèrent les services d'hommes réputés sages et érudits, qu'ils traitèrent avec tous les honneurs<sup>128</sup>.

Yi Yin, en raison de la stature légendaire dont il bénéficiait depuis l'époque de la dynastie Shang et qui s'est amplifiée au cours des Zhou occidentaux et des Printemps et Automnes, compte parmi les figures que les érudits des Royaumes combattants élevèrent au rang de « maître du souverain ». Aussi les auteurs du chapitre « Zun shi 尊師 » du *Lüshi chunqiu* énoncent-ils :

湯師小臣。

Tang eut pour maître le petit officier.<sup>129</sup>

La dénomination *xiaochen* 小臣 met en évidence le statut modeste de Yi Yin, qui contraste avec le fait que celui-ci fit office d'instructeur du prince.

Pour ce qui est des manuscrits qui font l'objet de notre étude, le dialogue du « Tang qiu » illustre bien le rôle de maître attribué au petit officier. Yi Yin guide son prince vers la voie d'une souveraineté pleine et entière. Après avoir déploré la situation du pays des Xia et expliqué comment renverser les Xia, Yi Yin transmet à Tang les enseignements légués par les sages du passé, en particulier l'art de « s'aimer soi-même » et les missions respectives du prince et du ministre.

Le « Chi men » consiste quant à lui en un échange entre Tang et Yi Yin au sujet de thèmes fondamentaux tels que le rapport entre les souffles et la vie, les principes constitutifs

<sup>128</sup> Sur ce phénomène socio-historique spécifique à l'époque des Royaumes combattants, voir Yu Yingshi 1987, p. 51-83. Pour une série d'exemples historiques, voir Qian Mu 1956 (2011), p. 132-162.

<sup>129</sup> *Lüshi chunqiu* IV.3.1, p. 204.

de l'être humain, du pays, de la Terre et du Ciel. Le prince s'instruit volontiers auprès de son « petit officier », auquel il reconnaît visiblement le statut de maître. La réplique finale de Tang, en réaction aux propos qu'il vient d'entendre, est très significative à cet égard :

「天尹，唯古之先帝之良言，則何以改之！」

« Céleste Yin ! Voilà les excellents principes des souverains du passé : comment donc pourrait-on les modifier ! »<sup>130</sup>

L'appellation « Céleste Yin » (*Tian Yin* 天尹) montre que pour le prince, son conseiller n'est pas un homme du commun. Il lui confère une nature divine, probablement parce que Yi Yin est détenteur de savoirs rares et efficaces. Cette désignation *Tian Yin* 天尹 n'est pas attestée dans la littérature transmise, mais elle reflète l'imposant prestige dont jouissait ce personnage au sein de l'élite lettrée (du moins, une partie d'entre elle) de l'époque des Royaumes combattants. Au demeurant, cet exemple s'inscrit totalement dans le contexte socio-politique propre à la période des Zhou orientaux, durant laquelle la renommée des conseillers s'est accrue progressivement<sup>131</sup>.

Alors que dans les manuscrits « Yin zhi » et « Yin gao », Yi Yin apparaît comme l'artisan du changement dynastique, dans le « Tang qiu » et le « Chi men », il adopte les traits de l'instructeur du prince qui s'est fait son disciple. Le rôle spécifique de Yi Yin dans ces deux derniers manuscrits, en sus de leur contenu à proprement parler, soulève une question déjà examinée par plusieurs spécialistes, à savoir le lien entre le ministre-fondateur des Shang et le courant philosophique connu sous le nom de « Huang-Lao 黃老 ». Mais avant d'essayer d'y répondre, il nous faut préciser ce qui est entendu à travers ce terme « Huang-Lao ».

## 2. Le courant Huang-Lao

La dénomination « Huang-Lao 黃老 » est attestée à partir de l'époque des Han, en tout premier lieu dans le *Shiji* de Sima Qian<sup>132</sup>. Elle se réfère à un courant de pensée aux origines

<sup>130</sup> « Chi men » J21.

<sup>131</sup> Quant à l'allusion à la nature céleste de Yi Yin dans le « Chi men », on pensera notamment au passage du chapitre « Jun Shi » du *Shangshu*, dont les auteurs déclarent que « lorsque Cheng Tang eut reçu le Mandat, il y eut à ce moment-là un homme comme Yi Yin, qui se conformait à l'auguste Ciel » (*Shangshu* « Jun Shi », p. 209 ; trad. d'après Couvreur). Sur ce chapitre du *Shangshu*, voir plus haut p. 194-196. De même, on se souviendra de l'épisode de la naissance miraculeuse de Yi Yin, qui fut probablement élaboré vers la fin des Royaumes combattants (voir plus haut, p. 231-235).

<sup>132</sup> Seidel 1969, p. 20, et Csikszentmihalyi 1994, p. 14-18.



et aux contours relativement obscurs, même si, paradoxalement, les témoignages écrits semblent s'accorder sur la prédominance du Huang-Lao à la cour impériale durant la première partie de la dynastie Han (première moitié du second siècle avant notre ère)<sup>133</sup>. Sur ce point, l'apport des manuscrits durant ces dernières dizaines d'années n'est pas négligeable : la découverte d'écrits exhumés autorise désormais à faire remonter la naissance du courant à l'époque des Royaumes combattants, aux alentours du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère<sup>134</sup>.

Le terme « Huang-Lao » fait référence à l'Empereur Jaune (Huangdi 黃帝), souverain mythique des temps anciens, et Laozi 老子, considéré comme le père fondateur du courant qui fut communément dénommé « taoïsme » (*daojia* 道家) à partir du début de l'ère impériale<sup>135</sup>. Anna Seidel, dans sa célèbre étude sur le processus de divinisation de Laozi sous les Han, a dégagé les points de convergences et de divergences entre les deux figures<sup>136</sup>. Ils personnifient tous deux le principe de centralité et incarnent l'ascèse mystique qui permet d'accéder au contrôle sur l'extérieur par une mise en ordre de l'intérieur, c'est-à-dire en soi-même. Ils diffèrent en revanche dans leurs fonctions respectives. Laozi est toujours un maître, un conseiller, alors que l'Empereur Jaune est un disciple, un aspirant à la sagesse<sup>137</sup>. Ce dernier représente en outre le principe de souveraineté : il est celui qui, par une réappropriation de soi, accède à la toute-puissance. C'est pourquoi il est également celui qui, étant parvenu à unifier le pays au moyen de la conquête militaire, gouverne l'espace<sup>138</sup>.

Les hypothèses concernant la nature du Huang-Lao – s'agit-il d'une école de pensée, d'une tradition philosophique et religieuse, ou d'un phénomène d'ordre politique et

<sup>133</sup> Au sujet des partisans du Huang-Lao qui étaient activement soutenus par l'impératrice Dou (Dou Huanghou 竇皇后, env. 200-135), et de leur influence à la cour des Han durant les premières dizaines d'années de la dynastie, voir Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard 2017, p. 297-300. Sur les positions politiques des adeptes du Huang-Lao, voir Ess (van) 1993.

<sup>134</sup> La majorité des spécialistes distinguent désormais trois phases de développement pour ce courant : la phase précoce, la phase mature et la phase tardive (Cao Feng 2017, p. 2).

<sup>135</sup> Kaltenmark 1965, p. 21.

<sup>136</sup> Pour une présentation de l'origine et de la biographie prêtée à ces deux personnages légendaires, voir Seidel 1969, p. 7-26.

<sup>137</sup> Seidel 1969, p. 51. Jean Levi écrit à ce propos : « on pourrait dire encore, en employant les termes mêmes de la phraséologie taoïste, que Huangdi est à Laozi ce que le *De* [德] – la Vertu – est au Tao [道] : son efficace, ou bien encore la manifestation extérieure et tangible d'une force cachée, qui n'existe jamais que comme potentialité et latence » (Levi, *in* Lagerwey (dir.) 2008, p. 208).

<sup>138</sup> Csikszentmihalyi 1994, p. 75 et sq. À la faveur des découvertes des écrits de la tradition Huang-Lao, la figure de l'empereur Jaune (à propos de laquelle il existait relativement peu de littérature scientifique à époque moderne), a attiré l'attention de nombreux spécialistes. Voir Levi, *in* Lagerwey (dir.) 2008, p. 207-218 (en français), Peerenboom 1993, p. 84-92 et Csikszentmihalyi 1994, p. 58-95 (en anglais), ainsi que Chen Ligui 1991, p. 1-38 (en chinois).

idéologique ? – sont nombreuses<sup>139</sup>. La question s’est d’autant plus posée à mesure que des manuscrits susceptibles d’être rattachés au Huang-Lao furent mis au jour à partir des années 1970. Afin de ne pas dévier de notre sujet d’étude, nous nous en tiendrons à une description d’ordre général, qui reflète les principaux points faisant consensus chez les chercheurs.

Le Huang-Lao peut se définir comme un courant ou un mode de pensée<sup>140</sup>, qui puise essentiellement dans ce que les lettrés des Han nommèrent l’école « taoïste » » (*daojia* 道家) et l’école « légiste » » (*fajia* 法家)<sup>141</sup>. Ce courant allie enseignement mystique et théorie politique. Son objet principal consiste visiblement à adapter les idées et les conceptions philosophiques du taoïsme au domaine du politique, qui représente le premier champ de réflexion des légistes. L’association entre ces deux courants de pensée au début des Han est confirmée : en témoigne l’historien Sima Qian, qui réunit les biographies des penseurs dits « taoïstes » (Laozi 老子 et Zhuangzi 莊子) et celles des « légistes » (Shen Buhai 申不害, Han Fei 韓非) dans le même chapitre de son œuvre<sup>142</sup>.

Au demeurant, même si l’association peut surprendre de prime abord, rappelons que Han Fei (280-233 av. n. è.), grand théoricien du légisme, est également le premier commentateur du *Laozi*<sup>143</sup>. De fait, certaines idées fondamentales exprimées dans ce texte – notamment la vision du *Dao* 道 qui s’en dégage – ont servi de sources d’inspiration aux penseurs légistes et, par suite, aux auteurs des écrits affiliés au Huang-Lao.

Pour ce qui est des idées majeures du Huang-Lao, il convient de mentionner tout d’abord que la pensée de ce courant repose sur le postulat commun à tous les maîtres de l’antiquité chinoise, selon lequel l’ordre socio-politique est indissociable de l’ordre cosmique<sup>144</sup>.

Ensuite, le but recherché par les adeptes du Huang-Lao, même s’il est décrit en terme moral, est résolument pratique : la quête de l’efficacité prime. De façon plus spécifique encore, les écrits relevant de ce courant expriment souvent l’idée que le souverain sage est celui qui

<sup>139</sup> Pour un résumé de la question, voir Csikszentmihalyi 1994, p. 7-9 et Cao Feng 2017b, p. 9-15.

<sup>140</sup> Cao Feng préfère le terme « mode de pensée » pour décrire le Huang-Lao, qui ne constitue pas selon lui un courant à proprement parler, susceptible de se rattacher à un lignage précis de maîtres à disciples (Cao Feng 2017b, p. 18).

<sup>141</sup> Zufferey 2014, p. 209-213. Pour une présentation de ces deux courants de pensée, voir les études d’Isabelle Robinet pour le taoïsme (Robinet 1991) et de Léon Vandermeersch pour le légisme (Vandermeersch 1965).

<sup>142</sup> *Shiji* 63, p. 2603-2614 (traduction française dans Pimpaneau 2009, p. 33-41).

<sup>143</sup> *Han Feizi* 20 et 21, p. 130-170 (traduction française dans Levi 1999, p. 183-221).

<sup>144</sup> Pour une description synthétique des thèses du Huang-Lao, voir Pirazzoli-t’Serstevens et Bujard 2017, p. 300-303.

prend modèle sur la « Voie céleste » (*Tian dao* 天道) pour organiser les « affaires humaines » (*ren dao* 人事)<sup>145</sup>. Se conformant au *Dao* qui s'ordonne de lui-même, le souverain gouverne par le « non-agir » (*wuwei* 無為). Il rejoint ainsi le Saint taoïste qui a fusionné avec le *Dao* et s'abstient d'agir de façon intentionnelle, mais également le prince idéal des légistes qui, en s'appuyant sur la « loi » (*fa* 法) universelle et impartiale telle le *Dao*, se retire lui aussi du champ de l'action<sup>146</sup>. L'ordre étant ainsi établi, les « noms » et les « formes » (*xingming* 刑名), c'est-à-dire les désignations données aux choses et leur réalité effective, ainsi que les titres et les fonctions dans le domaine socio-politique, se répondent parfaitement<sup>147</sup>.

Cette quête de résonance et de concordance entre le plan cosmique et le plan humain explique la récurrence des allusions, dans les textes Huang-Lao, aux mouvements des astres, au cycle des saisons et aux phénomènes naturels plus généralement<sup>148</sup>. À l'échelle individuelle, il s'agit d'accorder son propre corps identifié à un microcosme, à l'ensemble de l'univers extérieur, le macrocosme. Cela passe par un perfectionnement du corps et de l'esprit à l'aide des méthodes préconisées pour « nourrir le principe vital » (*yang sheng* 養生), et par un retour sur soi-même qui s'effectue notamment « en visualisant les emblèmes signifiants et en actualisant les chiffres maîtres qui structurent le cosmos »<sup>149</sup>. Les écrits du Huang-Lao relèvent donc aussi de la littérature de la culture de soi.

Enfin, la pensée Huang-Lao se caractérise encore par sa convergence avec les autres courants définis par les lettrés des Han. En premier lieu, même si ses liens avec le taoïsme et le légisme sont manifestes, il ne consiste pas en un simple mélange des idées de ces deux courants. En effet, la conception instrumentale des choses dans le Huang-Lao le différencie sensiblement du taoïsme, tandis que des idées telles que le respect des sages conseillers, les qualités attendues chez un souverain, sont étrangères aux théories légistes. En second lieu,

<sup>145</sup> Hu Jiacong 1998.

<sup>146</sup> Là se trouve le point de rencontre entre les deux pensées, qui diffèrent pourtant fondamentalement quant à leur visée : l'une prône un retour à l'ordre naturel en cultivant la spontanéité (*ziran* 自然), tandis que l'autre cherche à instaurer l'ordre social en usant de la force des lois. L'assimilation entre la « loi » (*fa* 法) et le *Dao* 道, trait spécifique au Huang-Lao, ressort particulièrement dans les « Écrits du Huang-Lao » de Mawangdui.

<sup>147</sup> Le terme *xingming* 刑名 (形名) a d'abord été associé à des figures telles que Shen Buhai 申不害, Shen Dao 慎到, Shang Yang 商鞅 et Han Fei 韓非 (qualifiées rétrospectivement de penseurs « légistes »), qui insistaient sur la nécessité d'une adéquation entre le « nom », soit le titre, la fonction, et la « forme », soit la manière dont la fonction est remplie. L'attribution des châtements et des récompenses devait se faire en conséquence. Sur la notion de *xingming*, voir Creel 1970b, Makeham 1994, p. 67-84, Chen Ligui 1991, p. 51-77, et Cao Feng 2017b, p. 67-82.

<sup>148</sup> Liu Chengqun 2016a.

<sup>149</sup> Levi, in Lagerwey (dir.) 2008, p. 216-217.

outre le taoïsme et le légisme, la pensée cosmologique est constitutive du Huang-Lao, qui fut également nourri par les idées des disciples se réclamant de Confucius et de Mozi<sup>150</sup>. Ceci étant, les penseurs des Royaumes combattants se sont tous influencés mutuellement, et si les textes Huang-Lao semblent particulièrement bien refléter ce phénomène d'interpénétration des idées, c'est sans doute parce que cette tradition de pensée a émergé dans le contexte de grande effervescence intellectuelle propre à la phase médiane des Royaumes combattants.

Le Huang-Lao, de même que la pensée cosmologique dans une certaine mesure, serait donc l'une des émanations issues de la rencontre et de la confrontation des idées au sein des cercles lettrés du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. Après une première phase de développement qui s'étendit jusqu'à la fin des Royaumes combattants, ce courant aurait connu son apogée vers le 2<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, à un moment où les souverains de la dynastie Han nouvellement établie, se mirent en quête d'une superstructure idéologique à même de pérenniser leur pouvoir<sup>151</sup>. Au reste, il semble qu'au début de la dynastie Han, ce qui était appelé « taoïsme » (*daojia*) désignait en réalité le Huang-Lao, qui constituait une sorte de synthèse des courants de pensée pré-impériaux<sup>152</sup>.

Du point de vue formel, les écrits du Huang-Lao présentent plusieurs spécificités. Lorsqu'ils ne consistent pas en des discours abstraits recourant à un langage qui se présente, semble-t-il, comme volontairement ésotérique, ils prennent souvent la forme de dialogues entre un prince et son conseiller, où celui-ci prend la place de « maître du souverain » (*di shi* 帝師)<sup>153</sup>.

La littérature transmise comporte un certain nombre d'écrits qui se rattachent au courant Huang-Lao, parmi lesquels quelques chapitres du *Guanzi* et du *Han Feizi*, une part non négligeable du *Lüshi chunqiu* et du *Huainanzi*, mais aussi des ouvrages comme le *Wenzi* et le

<sup>150</sup> Tian Xudong 2012.

<sup>151</sup> Des textes transmis comme le *Shiji* ainsi que des textes manuscrits comme ceux de Mawangdui, témoignent de l'importance du Huang-Lao sous les Han, même s'il subsiste toujours un flou relatif quant à l'origine et l'évolution précises de ce courant (Liu Chengqun 2016a).

<sup>152</sup> Les chercheurs considèrent généralement que le portrait de « l'école taoïste » dans la « Discussion sur les points essentiels des Six Écoles » (« Lun liujia yaozhi 論六家要旨 ») qui est incluse dans le prologue du *Shiji*, décrirait spécifiquement le courant Huang-Lao (Cao Feng 2017b, p. 3-6). Il apparaît que pour Sima Tan 司馬談, le père de Sima Qian et auteur de cette « Discussion », le « taoïsme » – soit le Huang-Lao probablement – était supérieur aux autres courants dont il avait su emprunter les meilleurs aspects : « [Le taoïsme] s'appuie sur l'ordre universel du *yin* et du *yang*, en prenant le meilleur du confucianisme (*ru*) et du moïsme, et l'essentiel [de l'école] des noms et du légisme (.....). » (因陰陽之大順, 采儒墨之善, 撮名法之要 (.....), *Shiji* 130, p. 3994 ; notre traduction).

<sup>153</sup> Cao Feng 2018b, p. 47.

*Heguanzi* 鶡冠子. À cette liste s'ajoutent désormais plusieurs manuscrits de l'époque des Royaumes combattants et des Han<sup>154</sup>.

Le corpus de textes Huang-Lao fut dans un premier temps enrichi par des écrits sur soie exhumés à Mawangdui, tels que les quatre connus sous le nom de « Huang-Lao shu 黃老書 »<sup>155</sup>. De façon significative, ces quatre textes furent rédigés sur le même rouleau que l'une des deux versions du *Laozi* qui furent découvertes dans la tombe. Il apparaît donc que les scribes ayant copié ce manuscrit associaient la figure de l'empereur Jaune à celle de Laozi. Par ailleurs, plusieurs spécialistes estiment que le manuscrit « Jiu zhu 九主 » (« Les neuf maîtres ») du même corpus, qui met en scène Tang avec son conseiller Yi Yin, relève lui aussi du Huang-Lao<sup>156</sup>. Enfin, le manuscrit « Zhou xun 周馴 » (« Instructions de Zhou »), qui appartient à l'ensemble d'écrits sur bambou des Han antérieurs actuellement conservé à l'Université de Pékin, se rattacherait également à la tradition du Huang-Lao<sup>157</sup>.

Dans un second temps, plusieurs manuscrits des corpus littéraires mis au jour dans l'ancien pays de Chu, vinrent compléter la liste de textes du Huang-Lao. L'un d'eux, le « Tai yi sheng shui 太一生水 » (« L'Un donne naissance à l'eau ») provient du corpus de Guodian, tandis que trois autres, le « Fan wu liu xing 凡物流形 » (« Toutes choses se propagent à travers les formes »), le « San de 三德 » (« Les trois vertus ») et le « Heng xian 恒先 » (« L'antériorité de la constance »), font partie du corpus du musée de Shanghai<sup>158</sup>. Il faudrait désormais étendre cette liste au « Chi men » et au « Tang qiu » du corpus de Tsinghua. Mais avant de discuter précisément de cette affiliation, nous devons aborder, de façon plus générale, le lien entre la figure de Yi Yin et le Huang-Lao.

<sup>154</sup> Nous nous appuyons ci-après sur la présentation synthétique de Cao Feng (Cao Feng 2017b, p. 12-13).

<sup>155</sup> Sur ces écrits, voir p. 489, n. 123.

<sup>156</sup> Ling Xiang [Li Xueqin] 1974, Lian Shaoming 1993, Wei Qipeng 1993, et Cao Feng 2018a.

<sup>157</sup> Sur le « Zhou xun », voir *Beijing daxue cang Xi Han zhushu*, volume 3.

<sup>158</sup> Voir Cao Feng 2017b. La découverte de manuscrits relevant du Huang-Lao dans l'ancien pays de Chu, remet en question la vision traditionnelle, selon laquelle ce courant de pensée était principalement, voire exclusivement, diffusé dans le pays de Qi (Liu Chengqun 2016a, p. 12). Rappelons par ailleurs que le site de Mawangdui où ont été mis au jour les « Huang-Lao shu », se trouve sur le territoire de l'ancien Chu, ce qui soutiendrait une hypothèse en faveur de la présence continue de la pensée Huang-Lao dans cette région (Wu Guang 1985, p. 124).

### 3. Yi Yin et le courant Huang-Lao

L'association de Yi Yin au Huang-Lao remonte probablement aux lettrés des Han. Rappelons tout d'abord que les deux ouvrages nommés *Yi Yin* 伊尹 et *Yi Yin shuo* 伊尹說, qui étaient conservés dans la Bibliothèque Impériale des Han, sont classés respectivement en tête des catégories *daojia* 道家 et *xiaoshuo jia* 小說家 de la section des « maîtres » du catalogue « Traité des Arts et des Lettres » du *Han shu*<sup>159</sup>. Ban Gu conclut la catégorie consacrée au courant « taoïste » en écrivant<sup>160</sup> :

道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。

Le courant taoïste émane des scribes-annalistes, qui passèrent en revue et consignèrent par écrit la Voie (*Dao* 道) de la réussite et de l'échec, de la préservation et de la disparition, du malheur et du bonheur, des temps passés jusqu'à nos jours. Par la suite, ils surent en garder l'essentiel et en saisir la racine, ils veillèrent sur leur intégrité et le vide [de l'esprit], et se maintinrent dans l'humilité et la faiblesse. C'est là l'art du prince [qui siège] face au sud.<sup>161</sup>

L'historien estime que les « taoïstes » se préoccupent essentiellement de politique, en particulier des méthodes de gouvernement employées par le prince en exercice ; cette définition fait écho à ce que nous savons du courant Huang-Lao. En outre, la mention de l'ouvrage *Yi Yin* 伊尹 au début de cette catégorie *daojia* du traité, confirme l'association entre le Huang-Lao et le ministre-fondateur des Shang, qui fut vraisemblablement l'une des principales figures de référence de ce courant<sup>162</sup>. Outre cet élément dont témoigne le *Han shu*, on peut s'interroger sur les motifs ayant conduit à faire de Yi Yin l'un des représentants du Huang-Lao.

<sup>159</sup> Sur ces deux titres, voir plus haut, p. 236-239.

<sup>160</sup> Les remarques exprimées à la fin des sections du « Traité des Arts et des Lettres » sont probablement celles de Ban Gu et non celles de Liu Xin (Drège 1991, p. 98). Toutefois, comme l'a souligné Li Ling, il est assez difficile de savoir dans quelle mesure Ban Gu s'est inspiré de Liu Xin dans ses commentaires (Li Ling 2011, p. 4).

<sup>161</sup> *Han shu* 30, p. 1732 ; notre traduction. La biographie de Laozi écrite par Sima Qian rapporte que le maître occupait le poste de scribe-annaliste (*shi* 史) dans le gouvernement des Zhou (*Shiji* 63, p. 2603).

<sup>162</sup> Ce point de vue s'est transmis au cours des âges. Jusqu'à l'époque des Qing, un lettré comme Yao Zhenzong 姚振宗 (1842-1906) pouvait ainsi affirmer que Yi Yin était l'un des patriarches du courant taoïste (voir Yuan Qing 2019).

La stature légendaire de Yi Yin, établie depuis l'époque des Shang, a certainement orienté ce choix. Les grandes actions attribuées au personnage, en tant qu'instigateur du premier changement dynastique et ministre-fondateur, le rendaient tout à fait à même de devenir une figure du Huang-Lao. Il était assurément le ministre qui avait su guider son prince dans la bonne direction, grâce à ses conseils avisés. En outre, le fait que sous les Shang, Yi Yin était quasiment honoré au même titre que les ancêtres royaux (comme en attestent les inscriptions oraculaires), éclaire d'autant mieux comment il a pu devenir le « maître du souverain » environ un millénaire plus tard.

Autre élément notable, même si les disciples se réclamant de Confucius ou de Mozi considéraient Yi Yin comme un modèle, ils lui ont visiblement accordé moins d'attention en comparaison d'autres figures telles que les souverains Yao 堯, Shun 舜, Yu 禹, les rois Wen 文 et Wu 武 des Zhou ou le duc de Zhou, par exemple<sup>163</sup>. Ceci a sans doute facilité l'appropriation de Yi Yin par le courant Huang-Lao qui, à l'exception du souverain mythique Huangdi, a davantage privilégié les figures de ministres par rapport aux rois.

On remarquera à ce propos que les titres des premiers ouvrages recensés dans la liste de la catégorie « taoïste » du « Traité des Arts et des Lettres », reprennent les noms d'éminents ministres de l'antiquité. Ainsi les quatre ouvrages qui suivent le *Yi Yin* dans cette liste, sont : le *Taigong* 太公, d'après le titre de « Grand duc » attribué à Taigong Wang 太公望, ministre des fondateurs de la dynastie Zhou ; le *Xin Jia* 辛甲 qui porte le nom d'un ministre vertueux qui quitta la cour du tyran Zhou 紂 des Shang pour prêter ses services au roi Wen 文 des Zhou ; le *Yuzi* 鬻子, nommé d'après un grand général du début des Zhou qui reçut en apanage les terres de Chu ; et le *Guanzi* 管子 dont le titre renvoie à Guan Zhong 管仲, célèbre ministre de l'hégémon Huan de Qi. Au demeurant, la possible appartenance de ces titres au courant Huang-Lao constitue un argument supplémentaire pour les chercheurs qui estiment que les manuscrits « Chi men » et « Tang qiu » faisaient partie de l'ouvrage *Yi Yin* 伊尹, cité en tête de liste de cette même catégorie<sup>164</sup>.

<sup>163</sup> Il faut néanmoins nuancer cette observation. Yi Yin est un modèle de sagesse pour Mengzi, qui le cite en exemple aux côtés de Bo Yi 伯夷 et de Liuxia Hui 柳下惠, lorsqu'il évoque les différentes manières pour un conseiller d'envisager sa relation au pouvoir (*Mengzi* V.B.1, p. 669-675). En outre, le philosophe compare Yi Yin au duc de Zhou, car tous deux ont exercé la fonction de régent et n'ont pas siégé sur le trône, bien qu'ils en eussent la possibilité (*Mengzi* V.A.6, p. 646-652).

<sup>164</sup> Cependant, comme nous l'avons souligné auparavant, même si cette hypothèse ne peut pas être exclue *a priori*, aucun élément tangible ne permet de la confirmer à l'heure actuelle.

Pour continuer cette réflexion autour du lien entre Yi Yin et le Huang-Lao, nous allons passer en revue les quelques textes de la tradition associée à ce personnage qui présentent des affinités avec ce courant.

Dans l'ensemble, les manuscrits « Chi men » et « Tang qiu » répondent assez bien aux spécificités des écrits du Huang-Lao que nous avons dégagées plus haut. Tous deux consistent en des dialogues entre un prince et un conseiller, qui entretiennent une relation de maître à disciple. Sur le plan du contenu, l'art de gouverner son corps et celui de gouverner l'État y sont mis en parallèle, que ce soit à travers la métaphore culinaire dans le « Tang qiu » ou à travers l'énumération successive des principes « pour parfaire l'être humain » et « le pays » dans le « Chi men ». Ensuite, la « Voie céleste » (*Tian dao* 天道) sert de cadre de référence pour les « affaires humaines » (*ren dao* 人事), qui doivent être gérées en s'appuyant sur les lois naturelles, comme le signale la référence aux « saisons » (*shi* 時) dans les deux manuscrits.

L'art de gouverner, tel qu'il est décrit dans les deux textes exhumés, rappelle notablement les préceptes du Huang-Lao. Faire le bien, qui revient à « s'aimer soi-même » et à « aimer le peuple » selon l'expression du « Tang qiu », se traduit par des actions concrètes. Le prince doit attribuer les tâches et les corvées en temps voulu et sans excès. Le recours aux châtiments n'est pas exclu, mais ceux-ci doivent être appliqués avec mesure, en cas de nécessité. L'exercice du gouvernement repose sur l'efficacité et la simplicité. D'autre part, à la différence du « Tang qiu » qui discute en grande partie de l'art de gouverner, le « Chi men » porte principalement sur la culture de soi, qui s'exerce au moyen de la maîtrise des souffles et de l'intégration des nombres signifiants associés au microcosme et au macrocosme, et qui aboutit à la souveraineté sur soi-même, sur les êtres et sur le monde.

Un autre point marquant dans ces deux textes, ainsi que dans les autres manuscrits de la tradition textuelle consacrée à Yi Yin, est l'absence de référence aux « rites » (*li* 禮). En effet, les rites, qui ne sont qu'un expédient aux yeux des adeptes du Huang-Lao, se révèlent inutiles dès lors que le souverain modèle son action sur les lois naturelles. Du reste, la proximité entre ces deux manuscrits et le Huang-Lao est confirmée par les nombreux parallèles que nous avons relevés avec des textes transmis tels que le *Lüshi chunqiu*, le *Guanzi*, ou encore le *Huainanzi*.

Toutefois, malgré des analogies certaines, il convient de souligner que plusieurs notions assez récurrentes dans les textes Huang-Lao, notamment celle de *yin-yang* 陰陽 et celle de



« loi » (*fa* 法), sont absentes du « Chi men » et du « Tang qiu »<sup>165</sup>. La notion de *Dao* 道 « Voie », quant à elle, n'apparaît qu'une seule fois dans le « Chi men », dans l'expression *Tian Dao* 天道 « Voie du Ciel », tandis que celle de *wu xing* 五行 est évoquée indirectement à travers l'énumération des cinq éléments en question dans le même manuscrit. C'est pourquoi les spécialistes pensent généralement que la composition du « Chi men » et du « Tang qiu » remonte aux premiers temps du développement du Huang-Lao, à un moment où la terminologie qui caractérisera plus tard les écrits de ce courant, n'avait pas encore été clairement établie<sup>166</sup>.

Deux autres écrits relevant de la légende de Yi Yin sont susceptibles d'être rattachés au courant Huang-Lao. Il s'agit tout d'abord d'une partie du chapitre « Xian ji 先己 » (« Commencer par soi-même ») du *Lüshi chunqiu*, déjà cité précédemment<sup>167</sup>. Ce chapitre rapporte un discours de Yi Yin expliquant au prince Tang que le contrôle du corps et en particulier des souffles, sont le point de départ pour régner sur le monde. Ce texte emploie par ailleurs la notion de *zhen ren* 真人 « homme véritable », terme qu'on retrouve dans le *Zhuangzi*, le *Liezi*, le *Wenzi*, le *Heguanzi* et le *Huainanzi*, soit autant de textes associés de près ou de loin au Huang-Lao, ou sinon à ce qui est appelé le « taoïsme » de manière plus globale.

Ensuite, le manuscrit « Jiu zhu 九主 » de Mawangdui mis au jour en 1973, est aussi classé parmi les textes Huang-Lao. Plusieurs chercheurs ont émis l'hypothèse que ce texte était inclus dans l'ouvrage *Yi Yin* recensé dans le « Traité des Arts et des Lettres »<sup>168</sup>. Le « Jiu zhu » relate un échange entre Tang et Yi Yin, qui dresse le portrait de neuf types de souverains dont huit sont défailants à des degrés divers, tandis qu'un seul, qualifié de « prince modèle » (*fa jun* 法君)<sup>169</sup>, se montre digne de sa fonction. En outre, la conception de l'adéquation entre « les noms et les formes » (*xingming* 刑名) apparaît en toile de fond tout au long de ce texte.

<sup>165</sup> Le « Chi men » fait néanmoins allusion à la notion de *yin-yang* 陰陽, comme le signale la référence au jour et à la nuit (*zhou ye* 晝夜).

<sup>166</sup> Voir Liu Chengqun 2016a, Kuo Li-hua 2017, et Yuan Qing 2019. Liu Chengqun estime que les manuscrits « Tang qiu » et « Chi men » représentent une étape intermédiaire dans le développement du Huang-Lao, se situant à mi-chemin entre d'une part un texte comme le « Heng xian 恒先 » du corpus du musée de Shanghai et d'autre part certains chapitres du *Guanzi*, les « Huang-Lao shu » de Mawangdui et le *Heguanzi* (Liu Chengqun 2016a).

<sup>167</sup> Voir plus haut, p. 474.

<sup>168</sup> Voir Ling Xiang [Li Xueqin] 1974, Lian Shaoming 1993, Wei Qipeng 1993, et Yu Mingguang 1993.

<sup>169</sup> On notera ici l'utilisation du terme *fa* 法, qui signifie aussi bien « loi » que « modèle ».

Pour compléter cet inventaire, il faut évoquer le corpus de manuscrits Han de la tombe M1 de Yinqueshan, dont une trentaine de fiches concerne un dialogue entre Tang et Yi Yin<sup>170</sup>. Cependant, l'état de détérioration fort avancé de ces fiches de bambou empêche d'en avoir une compréhension claire. Les quelques phrases qui sont lisibles reflètent un certain nombre de similitudes avec le dialogue du « Jiu zhu »<sup>171</sup>. À cet égard, il est sans doute significatif que de tels textes aient été retrouvés dans les corpus de Mawangdui et de Yinqueshan, qui sont sensiblement contemporains. La présence de ces écrits dans des tombes datant de la première partie des Han antérieurs confirment non seulement la renommée du Huang-Lao durant cette période, mais aussi le statut de Yi Yin en tant que figure emblématique de ce courant.

Depuis le milieu de l'époque des Royaumes combattants au plus tôt, la légende de Yi Yin que les lettrés adaptèrent de multiples manières, comprenait une version dans laquelle le ministre de Tang était devenu un maître dans la culture de soi. Le personnage se vit attribuer des talents exceptionnels ainsi qu'un savoir universel, qui incluait la connaissance des principes directeurs du monde. C'est peut-être en s'inspirant de ces éléments que des auteurs ont dessiné un autre visage très singulier pour celui qui était désormais souvent appelé le « petit officier », *xiaochen* 小臣. On observe ce nouveau portrait de Yi Yin dans le « Chi jiu », où le personnage n'est pas un instructeur du prince, mais plutôt un intermédiaire entre le monde des esprits et le monde humain.

### III. Yi Yin et les forces divines dans le « Chi jiu »

Comme nous l'avons déjà observé à diverses reprises, la légende de Yi Yin fait l'objet d'un traitement très particulier dans le « Chi jiu ». Tang et Yi Yin y entretiennent une relation conflictuelle, la cuisine représente même un sujet de discorde entre eux. À cela s'ajoutent d'autres éléments narratifs qui font de Yi Yin un personnage hors-normes, capable de

<sup>170</sup> Cette trentaine de fiches appartient à un manuscrit extrêmement endommagé, que les éditeurs nommèrent « Jun chen wenda 君臣問答 » (« Questions et réponses entre princes et ministres »), du fait que le texte consiste en une suite de dialogues entre de grands souverains et conseillers des temps anciens. Pour la partie concernant Tang et Yi Yin, voir *Yinqueshan Han mu jian (er)*, p. 43-46 et p. 172-174. À propos de la collection de Yinqueshan, voir plus haut p. 33-34.

<sup>171</sup> Tian Xudong a émis l'hypothèse que cet écrit de Yinqueshan appartenait peut-être lui aussi, avec le « Jiu zhu » de Mawangdui, à l'ouvrage *Yi Yin* mentionné dans le « Traité des Arts et des Lettres » (Tian Xudong 2012, p. 38).

communiquer avec le monde des esprits. Examinons ces quelques éléments disséminés à travers tout le récit, en commençant par la première partie.

### A. Les tourterelles rouges, le « corbeau-guérisseur » et Yi Yin

La fable du « Chi jiu » débute avec l'apparition de tourterelles rouges sur le toit de la demeure du prince. Après en avoir capturé une (peut-être plusieurs) grâce à son arc, Tang ordonne à Yi Yin de lui concocter un ragoût (*geng* 羹) ; le « petit officier » s'exécute aussitôt. C'est alors qu'intervient Ren Huang, l'épouse du prince, qui le somme de lui faire goûter son plat, menaçant de le faire tuer en cas de refus. Yi Yin n'a d'autres choix que d'obéir<sup>172</sup>.

Le ragoût *geng* du « Chi jiu » a pour principal ingrédient la tourterelle rouge. C'est donc la consommation de la chair de cet oiseau, une fois cuisiné par Yi Yin, qui procure le don de voir au-delà des « quatre confins » et des « quatre mers ». Le motif de la tourterelle rouge (*chi jiu* 赤鳩) dans le « Chi jiu » est sans équivalent dans la littérature transmise, même si celui de la tourterelle en général semble avoir représenté un présage favorable<sup>173</sup>. La couleur rouge associée à l'animal n'est sans doute pas anodine, mais dans les textes transmis, cette couleur est associée à la dynastie Zhou et non aux Shang<sup>174</sup>. Pour autant, il n'est pas certain que les auteurs du « Chi jiu » se soient appuyés sur ce type de corrélations qui, au demeurant, n'étaient peut-être pas si anciennes à l'époque où ils composèrent la fable.

En somme, l'interprétation du motif de la tourterelle rouge se révèle assez délicate, faute d'éléments de comparaison précis dans la littérature<sup>175</sup>. Dans le cadre du « Chi jiu » néanmoins, ce motif ressortit à une série de symboles animaliers, qui sont tous associés au domaine du surnaturel.

<sup>172</sup> Voir plus haut, p. 258-259 (« Chi jiu » J3-J4).

<sup>173</sup> Allan 2015b, p. 434. Roel Sterckx rappelle que le *jiu* 鳩, qu'il traduit par « pigeon », est un animal du printemps, qui figure l'idée de renouveau (Sterckx 2002, p. 174).

<sup>174</sup> On notera par ailleurs que dans le « Yue ling 月令 » dont on trouve des recensions dans le *Lüshi chunqiu*, le *Liji* et le *Huainanzi*, les animaux à plumes sont associés à la couleur rouge (voir Graham 1986, p. 48). Toujours dans le *Lüshi Chunqiu*, la chute du dernier roi de la dynastie Shang est annoncée par l'arrivée d'un corbeau rouge (*chi wu* 赤烏) sur l'autel sacrificiel des Zhou (*Lüshi Chunqiu* XIII.2.1, p. 677).

<sup>175</sup> Sarah Allan a observé que le pouvoir surnaturel lié à la consommation de tourterelle rappelle la biographie du médecin Bian Que 扁鵲 relatée dans le *Shiji*. Gardien d'auberge à l'origine, Bian Que, dont le prénom, Que 鵲, signifie « pie, geai », reçoit de la part d'un vieillard des « livres de thérapeutique secrète » et un médicament qui lui procure le don de « voir les hommes de l'autre côté d'un mur » ainsi que « les différentes maladies et les concrétions immobiles des cinq viscères du corps ». C'est après cette expérience que Bian Que devint médecin (voir *Shiji* 105, p. 2785-2786). Une traduction de la biographie est proposée dans Pimpanneau 2009, p. 495-525.

L'animal le plus remarquable dans le « Chi jiu » est celui qui est appelé *wu wu* 巫鳥, le « corbeau-guérisseur ». C'est le seul personnage animal qui joue un rôle actif dans le récit. Il apparaît après la scène où le prince Tang, qui semble doté de pouvoirs magiques, a jeté un sort au *xiaochen*, lui faisant perdre l'usage de la parole. Lorsque celui-ci manque de se faire dévorer par une nuée de corbeaux, le « corbeau-guérisseur » intervient *in extremis* pour le sauver<sup>176</sup>. Yi Yin est donc connu dans le monde des esprits ; ceci lui confère un statut spécial, malgré son humble condition. Il entre sous la protection du « corbeau-guérisseur », personnage animal singulier qui est doué de parole et dont l'appellation interpelle.

Tout d'abord, le choix de l'animal qui vient en aide à Yi Yin ne paraît pas fortuit. Le corbeau occupe en effet une place significative dans la mythologie chinoise, et plus généralement dans la culture chinoise ancienne. À l'instar de l'oiseau rouge, le corbeau est un symbole solaire que l'on retrouve dans les œuvres littéraires ainsi que dans l'art<sup>177</sup>. De plus, le motif du soleil ainsi que celui de l'« oiseau sombre » (*xuan niao* 玄鳥) qui est parfois identifié à un corbeau, apparaissent dans les mythes de fondation de la lignée des Shang<sup>178</sup>.

Dans la Chine ancienne, le corbeau était perçu comme un animal doté d'une puissance singulière<sup>179</sup> et revêtait une forte charge symbolique sur le plan religieux. Ainsi l'auteur d'une ballade de l'époque Han dépeint l'envol des âmes *hun* 魂 et *po* 魄 d'un corbeau après sa mort ; l'attribution d'une âme aux animaux étant un phénomène très rare dans la littérature<sup>180</sup>. L'auteur d'un poème composé vers la même époque, s'identifie quant à lui à un corbeau<sup>181</sup>. Plusieurs siècles après encore, plusieurs manuscrits de Dunhuang traitent de la divination à partir de l'observation des croisements de corbeaux : ces oiseaux étaient donc les porteurs de messages envoyés d'un autre monde, qu'il fallait interpréter<sup>182</sup>.

<sup>176</sup> Voir plus haut, p. 260-261 (« Chi jiu » J5 à J7).

<sup>177</sup> Voir Sterckx 2002, p. 63 et p. 266, n. 65. Pour l'apparition de ce motif dans la littérature, voir par exemple *Shiji* 128, p. 3931, *Huainanzi* 7.2, p. 508, et *Shanhaijing* 14, p. 354. Pour l'art, voir par exemple les bannières de Mawangdui (*Mawangdui Han mu wenwu*, p. 19 et p. 23).

<sup>178</sup> Allan 1991, p. 43-54.

<sup>179</sup> Rémi Mathieu considère que l'une des fonctions du corbeau était de transformer la charogne dont il se nourrit en force vitale renouvelée (Mathieu 1984).

<sup>180</sup> Sterckx 2002, p. 200.

<sup>181</sup> Sur ce poème, voir Lavoix 2014.

<sup>182</sup> L'un de ces manuscrits est connu sous le nom de « Wuming zhan jixiong shu 烏鳴占吉凶書 ». À ce sujet, voir l'étude récapitulative de Fang Jirong (Fang Jirong 2017). Deux manuscrits de divination d'après les croisements de corbeaux ont également été retrouvés dans le fonds Pelliot chinois (voir Morgan 1987).

En outre, le corbeau était l'animal emblématique des *wu* 巫. Plusieurs éléments auraient favorisé cette mise en corrélation. Tout d'abord, la proximité phonétique entre les caractères *wu* 烏 et *wu* 巫 a peut-être joué, tandis que la couleur noire symbolisait aussi bien le corbeau que l'officiant *wu*. Tous deux étaient par ailleurs associés à l'art médical et servaient d'intermédiaires entre le monde humain et le monde des esprits<sup>183</sup>. Le récit du « Chi jiu », où figure un personnage dénommé « corbeau-*wu* » (*wu wu* 巫烏), corrobore l'interprétation d'un lien spécifique entre l'animal et les *wu* de l'antiquité chinoise.

Les *wu* 巫, dont les activités religieuses sont attestées dès les inscriptions oraculaires des Shang, occupaient alors des fonctions importantes à la cour. Il semble par ailleurs qu'à l'époque des Royaumes combattants, les *wu* 巫 étaient encore très actifs. Les nombreuses sources provenant de Chu montrent ainsi comment les cultes sacrificiels, les pratiques divinatoires ainsi que les croyances relatives aux phénomènes surnaturels, perduraient toujours<sup>184</sup>. Étant donné que les manuscrits qui font l'objet de notre étude ont été écrits à Chu, de nombreux spécialistes considèrent que le « Chi jiu » est imprégné de cette culture religieuse ancienne<sup>185</sup>.

Cette interprétation mérite toutefois d'être nuancée, dans la mesure où elle reflète une vision selon laquelle la carte de la Chine sous les Royaumes combattants serait divisée en deux grandes zones culturelles : une première située au nord aux alentours du fleuve Jaune, où les traditions ritualistes des Zhou auraient prédominé, et une seconde plus au sud autour du fleuve Bleu, où les cultes religieux et magiques auraient prévalu. Or, une lecture attentive des textes ainsi que les données archéologiques montrent que la réalité était sans doute plus complexe, et surtout moins binaire<sup>186</sup>. Par ailleurs, le rôle précis des *wu* 巫 dans la sphère religieuse et sociale reste assez difficile à cerner, étant donné les multiples attributions que ces officiants semblent avoir reçues.

<sup>183</sup> Zhang Fusan 2000.

<sup>184</sup> Sur la mention des *wu* 巫 dans les registres divinatoires et sacrificiels de Chu, voir Zhong Liang 2022, p. 191-194. D'après Gopal Sukhu, des poèmes comme le « Jiu ge 九歌 » et le « Li sao 離騷 » compilés dans le *Chuci*, se rattachent directement à la tradition des *wu* 巫 du pays de Chu, où les croyances liées à la possession des esprits étaient répandues (Sukhu 2012, p. 75-85).

<sup>185</sup> Tan Shengli 2013.

<sup>186</sup> De fait, les corpus de manuscrits de Chu témoignent de nombreux écrits relevant des « traditions ritualistes », en lien avec ce qui fut ultérieurement appelé « école confucéenne » (*rujia* 儒家). Le grand nombre de textes relatifs à Confucius et ses disciples dans le corpus du musée de Shanghai, de même que la forte représentation de ceux relevant du genre littéraire des *shu* dans la collection de Tsinghua, sont tout à fait significatifs à cet égard.

D'après la littérature transmise des Royaumes combattants, trois fonctions peuvent être attachées aux *wu*, qui étaient le plus souvent féminins<sup>187</sup>. Premièrement, ce sont des guérisseurs. À époque ancienne, les *wu* 巫 comme les *yi* 醫 (« médecins ») mettaient à profit leur talent pour soigner. Seulement, les techniques employées par chacun différaient, l'une recourait à l'intervention auprès des esprits responsables de la maladie, l'autre à la médication<sup>188</sup>. Deuxièmement, les *wu* étaient associées à la mort et sollicitées lors des rites de funérailles. Elles étaient chargés en l'occurrence de chasser les mauvais esprits. Troisièmement, les *wu* prenant généralement part aux événements funestes, l'arrivée de catastrophes naturelles causées par les divinités, entraînait des rites expiatoires lors desquels des *wu*, exclusivement féminins semble-t-il, étaient sacrifiées<sup>189</sup>. Au moyen de danses et de formules incantatoires, les *wu* avaient également pour mission de faire venir la pluie<sup>190</sup>. À cela s'ajoute l'identification symbolique des *wu* au monde animal, dont elles tiraient une partie de leur pouvoir spirituel<sup>191</sup>.

Dans le récit du « Chi jiu », le corbeau-*wu* occupe très vraisemblablement la fonction de « guérisseur », de là notre choix de traduction. L'animal intervient en effet pour sauver Yi Yin, mais c'est également lui qui permet à ce dernier de se libérer de sa paralysie et de guérir le roi des Xia de sa maladie. Ceci nous conduit à la question d'une éventuelle relation entre Yi Yin et la tradition des *wu*.

Dans le domaine des inscriptions oraculaires des Shang, l'hypothèse selon laquelle le ministre de Tang aurait occupé des fonctions similaires à celles d'un *wu*, a rencontré la faveur de plusieurs spécialistes. Toutefois, trop peu d'éléments tangibles soutiennent cette interprétation, qui doit donc être écartée<sup>192</sup>. En revanche, certains éléments concernant Yi Yin dans les inscriptions Shang sont susceptibles d'éclairer l'association *a posteriori* entre cette figure et la tradition des *wu*. En effet, au moins depuis l'époque de Wu Ding 武丁, les Shang croyaient que Yi Yin était capable d'influencer l'état de santé du roi et de ses officiers, mais aussi de contrôler les éléments de la nature. Il leur arrivait ainsi d'invoquer cet esprit pour

<sup>187</sup> Nous nous appuyons ici sur l'analyse de Gilles Boileau (Boileau 2013, p. 41-54).

<sup>188</sup> Les fonctions des *wu* 巫 et des *yi* 醫 tendaient cependant à se confondre, la séparation entre les deux n'est pas si marquée. Sur cette question, voir Song Zhenhao 1995.

<sup>189</sup> Voir Qiu Xigui 1983.

<sup>190</sup> Robinet 1991, p. 42.

<sup>191</sup> On pensait alors que les *wu* étaient capables d'assumer une forme animale ou d'emprunter aux animaux certaines de leurs qualités (Sterckx 2002, 186 et sq.).

<sup>192</sup> Cette hypothèse fut notamment avancée par Chen Mengjia, Shirakawa Shizuka, Donald Harper. Nous avons déjà évoqué ce point de vue précédemment (voir plus haut, p. 161-162).

obtenir la pluie ou des vents favorables. Ces pouvoirs attribués à Yi Yin par les Shang pourraient éventuellement expliquer le rapprochement avec les *wu* dans la littérature des périodes ultérieures.

L'association entre Yi Yin et le milieu des *wu* ressort également dans la légende du personnage telle qu'elle s'est développée au cours des Royaumes combattants. Au sein de la littérature transmise, c'est l'épisode de la naissance miraculeuse de Yi Yin qui atteste le mieux de ce phénomène<sup>193</sup>. Désormais, le récit du « Chi jiu » dont l'un des protagonistes est le « corbeau-guérisseur » qui prend possession du « petit officier » pour le conduire auprès du roi des Xia, constitue un nouvel exemple de la rencontre entre la légende de Yi Yin et les croyances associées aux *wu*<sup>194</sup>.

## **B. La maladie du roi des Xia et la possession de Yi Yin**

Le « corbeau-guérisseur » interrompt les corbeaux qui s'apprêtaient à dévorer Yi Yin, en les encourageant à aller se nourrir des offrandes offertes par le roi des Xia atteint par la maladie. Ses congénères le questionnent alors au sujet de l'état de santé du souverain<sup>195</sup>. L'animal guérisseur évoque alors deux serpents jaunes et deux lièvres blancs venus tourmenter le roi des Xia. On ne sait pas si ces animaux sont également doués de parole ou non. Mais puisqu'ils agissent en tant qu'émissaires de l'Empereur céleste (Di 帝), cela signifie qu'ils possèdent eux aussi des pouvoirs surnaturels. Ils sont donc aussi rattachés au monde des esprits, auquel appartient de même le Seigneur de la Terre (Houtu 后土), que l'Empereur céleste a sollicité pour infliger des malheurs au souverain. Par conséquent, tous les animaux dans le « Chi jiu » disposent de pouvoirs magiques et incarnent des forces relevant du monde divin<sup>196</sup>. Au demeurant, tout comme pour les corbeaux, le choix des animaux semble significatif.

Le serpent possède un statut particulier, en Chine comme dans de nombreuses civilisations anciennes. Dans la culture et la mythologie chinoises anciennes, cet animal est à la fois redouté et vénéré, ce double aspect signalant qu'un grand pouvoir spirituel lui était

---

<sup>193</sup> Pour une analyse de l'épisode, voir Boileau 2013, p. 87-91.

<sup>194</sup> Tan Ruoli suppose que l'arrière-plan culturel et religieux en rapport avec la tradition des *wu* dans le récit du « Chi jiu » remonte probablement à l'époque des Shang et ne concerne donc pas spécifiquement les croyances du pays de Chu (Tan Ruoli, 2016, p. 26).

<sup>195</sup> Voir plus haut, p. 262-263 (« Chi jiu » J7 à J9).

<sup>196</sup> Huang Lijuan 2020.

conféré. Les textes témoignent ainsi que l'apparition d'un serpent était perçue comme un signe annonciateur d'un événement, souvent malheureux mais pas toujours non plus<sup>197</sup>. Le serpent manifestait, dans bien des cas, une force obscure qu'il fallait dominer voire abattre. Dans le « Chi jiu », l'animal est doté d'un pouvoir destructeur, qu'il tient probablement de l'Empereur céleste. Quant à l'association du serpent à la couleur jaune dans la fable, cet élément est difficile à interpréter. Le motif du serpent jaune est en effet peu attesté dans la littérature transmise<sup>198</sup>. Dans le manuscrit, cette couleur doit probablement être liée à celle des monticules de terre formés par Houtu 后土 en vue d'infliger des souffrances au roi des Xia.

Dans la cosmologie chinoise, le jaune est la couleur de la terre (*tu* 土), le blanc celle du métal (*jin* 金). Or, dans le « Chi jiu », les lièvres blancs vont de pair avec les serpents jaunes et possèdent les mêmes pouvoirs de nuisance qu'eux. Ce sont donc les forces *yin* 陰 qui sont responsables des maux dont souffre le roi des Xia. Tous agissent comme émissaires de l'Empereur céleste dont l'appellation, Di 帝, correspond d'ailleurs au nom de la divinité suprême dans le panthéon religieux des Shang<sup>199</sup>.

Après que le corbeau-guérisseur a révélé à ses congénères les causes de la maladie du roi des Xia, ces derniers se retirent. Yi Yin n'est plus menacé, et c'est à ce moment-là que son sauveur prend possession de lui<sup>200</sup>. Le corbeau, qui occupe désormais le corps du petit officier, poursuit sa route et arrive à la cour du souverain des Xia, à qui il affirme être un « guérisseur céleste » (*tian wu* 天巫). Ce propos suggère que c'est le « corbeau-guérisseur » qui s'exprime ici, et non pas Yi Yin. Ayant quitté sa forme de corbeau, il conserve néanmoins son identité de *wu* 巫, tandis que l'épithète « céleste », *tian* 天, confirme son appartenance au monde divin, comme le signalaient déjà ses paroles et ses actions précédentes<sup>201</sup>.

<sup>197</sup> Tan Shengli a donné quelques exemples tirés de la littérature transmise (Tan Shengli 2013), de même que Roel Sterckx (Sterckx 2002, p. 194, 208, 209, 216, 222, et 228).

<sup>198</sup> On ne trouve guère plus de deux ou trois exemples dans l'ensemble de la littérature transmise. Voir Tan Shengli 2013, p. 6, et Allan 2015b, p. 436. Roel Sterckx mentionne le *Mu Tianzi zhuan* 穆天子傳, dans lequel un tambour recouvert de peau animale et servant à mander les esprits de la Terre, se transforme en serpent jaune (Sterckx 2002, p. 188-189). Avec le *Zhushu jinian*, ce récit constitue l'un des rares écrits de la tombe de Jizhong découverte au 3<sup>ème</sup> siècle de notre ère, à être parvenu jusqu'à nos jours.

<sup>199</sup> On pourrait voir ici une réminiscence de la religion des Shang, dans laquelle l'expiation des fautes qui avaient entraîné l'irruption de maux provoqués par les ancêtres ou les divinités, constituait un aspect prépondérant. Voir Wang Hui<sup>b</sup> 2000, p. 126 et sq.

<sup>200</sup> Voir plus haut, p. 262-263 (« Chi jiu » J9-J10).

<sup>201</sup> Huang Lijuan suppose que dans le récit du « Chi jiu », le « *wu* céleste » ou « guérisseur céleste » (*tian wu* 天巫) était initialement un *wu* 巫 humain, qui s'est incarné en corbeau afin de pouvoir communiquer avec la nuée de corbeaux qui allaient dévorer Yi Yin. Il aurait ensuite abandonné sa forme animale pour prendre



La fable du « Chi jiu » représente le premier écrit à décrire un phénomène de possession dans la littérature chinoise, qui atteste d'anecdotes similaires dans les nouvelles connues sous le nom de *zhi guai* 志怪 ou « annales de l'étrange » un genre qui s'est développé plusieurs siècles après la composition du manuscrit de Tsinghua<sup>202</sup>. D'autre part, la présence de cet épisode de possession dans le « Chi jiu » pourrait peut-être signifier que ce type de croyances liées à la tradition des *wu* étaient très ancrées à Chu. Ceci étant, comme nous l'avons souligné plus haut, la spécificité des traditions culturelles et religieuses de ce pays ne doit pas être exagérée.

Le « Chi jiu » se termine avec les explications du « guérisseur céleste » qui, par l'intermédiaire du corps de Yi Yin, apprend au roi les causes de sa maladie. Le *xiaochen* incite le roi à abattre les animaux nuisibles et les monticules formés par le Seigneur de la Terre, afin de briser le sort jeté par l'Empereur céleste<sup>203</sup>. Ce sont tous les éléments relevant du *yin* 陰 qui doivent être éliminés de cette partie de la demeure royale. Le souverain s'exécute, mais l'un des deux lièvres s'enfuit<sup>204</sup>. Les auteurs interviennent alors pour conclure le récit, en affirmant que, par crainte du retour de l'animal, on commença à poser des filets sur les toits des habitations.

Cette fin de récit semble quelque peu abrupte : il n'est ni question d'organiser une cérémonie ou un rite expiatoire, ni de réciter des formules incantatoires. Il faut agir efficacement. La destruction de la source des souffrances qui affectent le souverain suffit à apaiser la situation<sup>205</sup>.

La structure du « Chi jiu », dans sa majeure partie, suit la « logique du récit » telle que l'a notamment définie Claude Bremond<sup>206</sup>. Le récit se compose ainsi d'une situation initiale qui pose le cadre spatio-temporel de l'action (la capture de la tourterelle et la préparation du ragoût), mais la scène est rapidement perturbée par la transgression de Yi Yin, sous l'impulsion de la princesse et malgré l'interdiction de Tang. La paralysie qui frappe alors le

---

possession de Yi Yin (Huang Lijuan 2000, p. 90-96).

<sup>202</sup> Pour une comparaison entre le « Chi jiu » et les récits *zhi guai* 志怪, voir par exemple Tan Ruoli 2016 et Liu Chengqun 2016b.

<sup>203</sup> Voir plus haut, p. 264-265 (« Chi jiu » J11 à J15).

<sup>204</sup> Sarah Allan suppose que le lièvre qui a échappé au roi des Xia aurait trouvé refuge dans la Lune, proposant un éventuel lien entre le conte du « Chi jiu » et le mythe traditionnel (Allan 2015b, p. 437).

<sup>205</sup> Huang Lijuan, soulignant la simplicité de la méthode employée pour mettre un terme à la malédiction, rapproche sur ce point le « Chi jiu » des procédés décrits dans les « livres des jours » (*ri shu* 日書) pour éloigner les démons (Huang Lijuan 2000, p. 100).

<sup>206</sup> Bremond 1973.

*xiaochen* apparaît comme un rite d'initiation qui déclenche la vocation du personnage, comme le montre le développement qui s'en suit et qui relate les épreuves traversées par le héros. Celui-ci est mis en danger, il rencontre des ennemis (la nuée de corbeaux) mais est secouru par un protecteur qui est doté de pouvoirs magiques. L'intrigue prend fin lorsque le héros, possédé par l'animal prodigieux, s'illustre en aidant le roi à guérir. Grâce au corbeau-*wu* dont il acquiert les pouvoirs, Yi Yin a donc livré son premier combat exorciste contre les animaux maléfiques. On constate donc que de nombreuses constantes ou « fonctions » du conte sont réunies ici<sup>207</sup>.

Néanmoins, le lecteur du « Chi jiu » sera nécessairement surpris par le manque apparent de but pour le héros. Yi Yin n'est en effet nullement investi d'une mission et n'entame aucune quête particulière. Après avoir fui la cour de Tang, il est même relativement passif, l'action étant réservée aux corbeaux. La distribution des rôles n'est pas claire non plus. Même si Tang et son épouse incarnent de mauvais personnages dans l'histoire, qu'en est-il du souverain des Xia, qui n'est ni un mauvais personnage, ni un auxiliaire de Yi Yin ?

Au reste, la scène finale du « Chi jiu », certes marquée par une issue favorable, ne semble toutefois pas en relation directe avec le début du récit et ne consiste pas en un réel dénouement. Après avoir aidé le souverain des Xia à guérir, Yi Yin reste-t-il auprès de celui-ci, retourne-t-il auprès de Tang, ou continue-t-il à être possédé par le corbeau-guérisseur ? Les auteurs du « Chi jiu » ne donnent aucun élément de réponse et paraissent même ne pas être préoccupés par cette question. En définitive, le déroulement de l'intrigue dans son ensemble ainsi que sa conclusion – en net décalage avec tout ce qui précède –, font du « Chi jiu » un récit très atypique.

Au regard de tout ce que nous avons dégagé au sujet des nombreuses versions de l'histoire de Yi Yin sous les Royaumes combattants, la lecture du « Chi jiu » procure le sentiment que les auteurs de ce conte ont détourné la légende de sa fonction initiale. En effet, l'histoire est visiblement dépourvue de fonction édicatrice d'ordre politique, moral ou spirituel. Mais ses auteurs prêtent néanmoins des pouvoirs à Yi Yin, qui revêt toujours ainsi une stature légendaire, mais d'une autre nature. Le personnage apparaît comme un initié capable de lutter contre des esprits qui ont semé le trouble dans le monde humain.

Pour finir, nous nous rappellerons de l'appréciation laissée par Ban Gu sur la qualité de l'ouvrage *Yi Yin shuo* 伊尹說 qui était conservé à la Bibliothèque impériale des Han : « Ces

<sup>207</sup> Le récit du « Chi jiu » répond en bonne partie aux 31 « fonctions » énumérées dans la liste « qui représente la base morphologique des contes merveilleux en général », d'après Vladimir Propp (Propp 1970).

propos sont superficiels et ressemblent à des allégations. »<sup>208</sup> Sans aller jusqu'à affirmer que le « Chi jiu » faisait partie du *Yi Yin shuo*, force est de constater que les mots de Ban Gu qualifient avec justesse l'impression première laissée par le récit de Chu, qui semble emprunter à la légende de Yi Yin pour relater une toute autre histoire et servir d'autres finalités que la transmission d'un message philosophique ou politique. Par ailleurs, le jugement de l'historien des Han sur la nature des « anecdotes » (*xiaoshuo* 小說) est très éloquent : il s'agissait selon lui de « rumeurs des rues et ruelles » (*jie tan xiang yu* 街談巷語), de simples « histoires entendues en chemin » (*dao ting tu shuo* 道聽塗說)<sup>209</sup>. Cette description témoignerait des prémices du genre littéraire qui se développa sous le nom de *xiaoshuo*, même si à l'époque où écrivait Ban Gu, le sens exact de ce terme est sujet à discussion<sup>210</sup>.

Compte tenu de l'ensemble de ces éléments – la nature de la fable du « Chi jiu », la mention du *Yi Yin shuo* dans le « Traité des Arts et des Lettres », les termes employés par Ban Gu pour qualifier les *xiaoshuo* –, des spécialistes ont proposé de comparer le manuscrit de Chu aux récits plus tardifs des Qin et des Han ou encore ceux des dynasties Wei et Jin, et qui sont appelés, de façon générique, *xiaoshuo*. Ces récits, qui relatent des histoires de résurrection, d'apparitions de fantômes et de dieux, accordent, à l'instar du « Chi jiu », une large place au surnaturel et autres prodiges associés au monde divin<sup>211</sup>. Le « Chi jiu » représenterait donc la plus ancienne pièce d'un genre de littérature qui fut amené à connaître un immense essor plusieurs siècles plus tard<sup>212</sup>.

<sup>208</sup> 其語淺薄，似依託也。(Han shu 30, p. 1744).

<sup>209</sup> Han shu 30, p. 1745.

<sup>210</sup> Pour certains spécialistes, la catégorie des *xiaoshuo* regroupait toutes sortes de récits nés de l'adaptation d'anecdotes qui s'inspiraient des écrits des maîtres, des annales historiques ou d'autres textes composés par des membres de l'élite lettrée, mais qui étaient dénués de visée politique ou philosophique (Yao Xiao'ou 2014, Liu Chengqun 2016b). D'autres spécialistes considèrent en revanche que les lettrés des Han créèrent la catégorie *xiaoshuo* afin d'y ranger tous les écrits qu'ils ne parvenaient pas à intégrer au sein des écoles philosophiques qui avaient alors été circonscrites, telles que l'école confucéenne (*rujia* 儒家), l'école moïste (*mojia* 墨家), l'école taoïste (*daojia* 道家), etc. Cette catégorie faisant donc office d'expédient pour classer tout ce qui ne semblait pas trouver sa place au sein de la nomenclature établie (Li Shoukui 2015a, Cao Feng 2018b, p. 55). Quelle que soit l'interprétation qu'on en fait, les *xiaoshuo* auraient donc consisté en des écrits assez divergents vis-à-vis d'une tradition que nous connaissons à travers les *Classiques*, les textes historiques, les écrits des penseurs qui furent transmis jusqu'à aujourd'hui.

<sup>211</sup> Au sujet des ressemblances entre le « Chi jiu » et certaines histoires relatées dans des manuscrits des Qin et des Han, voir Tan Ruoli 2016. Pour la comparaison avec des récits de l'époque Wei et Jin, voir Huang Dekuan 2013, Liu Chengqun 2016b. Le développement de cette littérature aboutira à la naissance des *chuanqi* 傳奇 sous les Tang, ces contes fantastiques élaborés à partir des mythes et légendes, ainsi que des croyances populaires anciennes.

<sup>212</sup> Huang Dekuan 2013.

Outre cette question de l'appartenance au genre des *xiaoshuo*, le manuscrit de Chu constitue de fait, à l'heure actuelle, un écrit absolument unique pour la période des Royaumes combattants. En comparaison des autres récits en rapport avec Yi Yin, on peut considérer que le « Chi jiu » appartenait à un cycle légendaire « dissident »<sup>213</sup>, dans lequel on avait retiré au personnage son rôle de conseiller et d'instructeur du prince, pour en faire un exorciste. Le texte manuscrit raconterait ainsi l'initiation de Yi Yin et sa première victoire sur les serpents et l'un des lièvres envoyés par l'Empereur céleste. La fin en apparence incomplète du « Chi jiu » laisserait éventuellement supposer que cette histoire avait une suite, qui racontait peut-être la suite du combat ou ce qu'il était advenu du lièvre blanc ayant échappé à Yi Yin.

Alors que depuis des dizaines d'années, la lecture d'écrits exhumés de Chu n'a de cesse d'enrichir notre connaissance de cette période fondatrice de l'histoire chinoise à bien des égards, il reste désormais à espérer que des découvertes ultérieures nous offriront d'autres exemples de littératures qui n'ont pas survécu à la postérité.

---

<sup>213</sup> Nous reprenons ici le terme proposé par Madame Marianne Bujard.

---

# CONCLUSION

## Synthèse générale

Au fil de l'étude qui s'achève ici, nous nous sommes livrée à un examen de la légende de Yi Yin, ce remarquable personnage de l'histoire et de la littérature chinoises connu pour avoir été le ministre du souverain Cheng Tang, fondateur de la dynastie Shang. Si ce choix de sujet nous a semblé pertinent, c'est parce que malgré une renommée certaine, la figure de Yi Yin a suscité, dans l'ensemble, un intérêt relativement faible dans le milieu académique. Nous avons souhaité combler cette lacune, d'autant plus qu'à l'heure actuelle, entamer une telle étude promettait des résultats potentiellement très fructueux, et ce pour deux raisons majeures.

D'une part, Yi Yin est l'une des rares figures historiques dont le nom apparaît dans une très grande variété de sources d'époques différentes. La littérature transmise, notamment les textes des penseurs mais aussi des ouvrages canoniques tels que le *Shangshu* et le *Shijing*, abondent en témoignages divers – récits, anecdotes, allusions littéraires – en lien avec ce personnage. En sus de cela, un nombre conséquent d'inscriptions et de manuscrits, qui couvrent une longue période allant de la fin des Shang à l'époque des Han antérieurs et qui constituent des écrits de nature hétérogène, procurent de précieuses informations au sujet du personnage et de l'évolution de son portrait à travers le temps. L'ensemble de ces écrits transmis et exhumés nous offrent donc un vaste panorama de la légende de Yi Yin au cours de l'antiquité.

D'autre part, parmi les sources exhumées que nous venons d'évoquer, les manuscrits des Royaumes combattants découverts il y a une quinzaine d'années en particulier, introduisent de nouvelles perspectives dans l'étude de la légende attachée au personnage. En effet, ces manuscrits représentent non seulement les premiers longs textes entièrement consacrés à la figure de Yi Yin, mais en outre, ils furent copiés dans l'ancien pays de Chu aux alentours du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, soit environ trois siècles avant l'établissement du corpus littéraire pré-impérial dont une partie fut transmise jusqu'à nos jours. C'est pourquoi nous avons fait de ces écrits sur bambou au contenu inédit, l'objet principal de notre étude.

Notre thèse s'est divisée en trois parties. Pour entreprendre l'analyse de notre corpus de manuscrits sur bambou, il a paru nécessaire de proposer, dans une première partie, une introduction à ces écrits. Nous avons tout d'abord dressé un aperçu historique des découvertes de manuscrits des Royaumes combattants et des Han, en nous penchant plus précisément sur les collections de manuscrits littéraires datant des environs du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, dont les plus vastes furent mises au jour à partir du début des années 1990. Nous avons aussi abordé le travail de reconstitution de ces documents, qui consiste à restituer l'ordre initial des fiches de bambou qui les composent. Le chapitre suivant a été consacré à la méthode d'analyse des manuscrits du pays de Chu, dont l'écriture – qui forme un rameau sans descendance directe au sein de l'arbre généalogique scripturaire chinois – présente de ce fait un certain nombre de défis intellectuels pour les paléographes. Nous avons ainsi décrit les aspects généraux de l'écriture chinoise à l'époque des Royaumes combattants, en nous intéressant plus spécifiquement et concrètement aux graphies de Chu.

La seconde partie de l'étude a porté sur l'ensemble des sources anciennes relatives à Yi Yin, qui s'étalent sur plus d'un millénaire. Nous avons pu retracer les étapes de l'élaboration de la légende associée à cette figure. Notre investigation a ainsi montré que dès l'époque des Shang, le ministre avait déjà acquis une stature légendaire. Les membres de la cour des Shang vouaient en effet un culte à Yi Yin, dont le traitement n'avait quasiment rien à envier aux plus éminents ancêtres de la lignée royale. Le prestige dont Yi Yin était revêtu a sans doute facilité le développement de son portrait durant les périodes suivantes, comme en témoigne la littérature transmise. La biographie légendaire du personnage s'est alors enrichie de divers éléments. Dépeint comme le ministre sage et vertueux de Cheng Tang à l'origine, Yi Yin adopta ensuite le rôle de régent de Tai Jia, puis au gré des circonstances historiques et sociales propres aux Royaumes combattants, on lui prêta encore de nouveaux visages : stratège ou espion, cuisinier ou serviteur promu au plus haut rang. La biographie fut ultimement rehaussée d'un épisode qui racontait la naissance miraculeuse du personnage, promettant celui-ci à un destin exceptionnel. Figure de référence et figure d'autorité, Yi Yin était devenu, entre le 5<sup>ème</sup> et le 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, une personnification des idées politiques véhiculées par les érudits qui reprenaient et adaptaient à leur convenance le récit légendaire. Ce phénomène, déjà saillant dans les textes transmis, ressort d'autant mieux dans les manuscrits du 4<sup>ème</sup> siècle. Le quatrième chapitre a ainsi été dédié aux écrits exhumés des Royaumes combattants dont Yi Yin est le protagoniste, soit cinq manuscrits qui lui sont entièrement dédiés et deux en partie. Après une présentation générale des manuscrits

circonscrits, nous avons traité en détail de chacun d'entre eux, qui a été transcrit, traduit et annoté.

La troisième partie de l'étude discute du contenu des manuscrits des Royaumes combattants en lien avec Yi Yin. En comparaison avec les textes transmis, ces écrits frappent avant tout par la dimension multiforme du personnage. Trois grands thèmes se dégagent de ces écrits sur bambou qui, malgré leur nombre relativement faible, font état d'une assez forte diversité interne, sur le fond comme sur la forme.

Le premier thème ressort surtout dans les manuscrits « Yin zhi » et « Yin gao », mais aussi dans le « Tang qiu » et le « Rongcheng shi ». Il s'accorde globalement avec le témoignage des textes transmis, qui présentent Yi Yin comme le « ministre-fondateur » de la dynastie Shang. Les manuscrits de Chu soulignent spécifiquement le rôle joué par Yi Yin avant et au lendemain de la conquête des Xia. En tant qu'héraut du renversement dynastique, Yi Yin est celui qui dénonce les méfaits du tyran Jie et interprète les signes annonciateurs de la chute de la dynastie. Sa présence auprès du prince Tang renforce d'autant plus la légitimité de la prise de pouvoir. Mais Yi Yin ne fait pas que seconder Tang : la fonction souveraine se trouve en réalité partagée entre les deux personnages de façon complémentaire, le conseiller incarnant l'autorité morale et le prince l'autorité politique. Le modèle politique promu ici est donc celui d'un gouvernement où le prince est accompagné du sage pour gouverner, de même que le pouvoir repose sur la vertu pour se maintenir. La gloire du prince se mesure à l'aune de la réputation de son conseiller : si Tang a acquis un tel renom, c'est parce qu'il a su s'appuyer sur Yi Yin.

Le second thème, qui est surtout mis en valeur dans le manuscrit « Chi men » et dans une partie du « Tang qiu », décrit Yi Yin comme le maître du souverain. Il se décline de deux manières. Dans un cas, le personnage est un expert dans l'art culinaire ; on retrouve ainsi dans le « Tang qiu » le portrait familial de Yi Yin exerçant pour le compte du prince, dont il nourrit le corps et l'esprit, mais aussi la moralité et les aptitudes à gouverner. Plus que dans n'importe quel autre texte de la littérature transmise, l'analogie entre l'art culinaire et l'art politique de Yi Yin se manifeste pleinement ici. Dans un autre cas, Yi Yin apparaît comme un maître dans la culture de soi. Cet aspect du portrait du personnage, que l'on perçoit en filigrane dans les textes transmis, prédomine largement dans le « Chi men ». Dans ce texte exhumé, Yi Yin introduit le prince à des savoirs en lien avec l'origine et le fonctionnement des souffles (*qi* 氣), dont la maîtrise mène à la souveraineté sur soi-même et, par voie de conséquence, sur le monde. D'après les propos attribués à Yi Yin dans le « Chi men » et le « Tang qiu », la voie

du perfectionnement individuel se dévoile comme un projet totalisant qui embrasse l'intérieur et l'extérieur, le champ de l'intellect et celui de la sensation, le domaine du spirituel et du politique. Ce rôle de maître conféré à Yi Yin nous a conduit à interroger le lien entre ce personnage et le courant connu sous le nom de « Huang-Lao 黃老 ». Au vu de l'ensemble des textes disponibles, qu'il s'agisse des caractéristiques du personnage, de la nature des enseignements qui lui furent associés ou encore des témoignages de l'époque des Han à ce sujet, nous avons émis l'hypothèse que le ministre de Tang représentait l'une des figures majeures du Huang-Lao, dont nous pouvons observer les premiers développements par l'intermédiaire des manuscrits de Chu.

Le troisième thème, qui est exclusivement illustré dans le manuscrit « Chi jiu », est de loin le plus original au regard de la littérature transmise et même des autres manuscrits relatifs à Yi Yin appartenant au même corpus. L'un des traits marquants du « Chi jiu » est qu'on y reconnaît de nombreux motifs courants de la légende de Yi Yin, mais qui sont adaptés d'une façon très singulière dans ce récit. Ainsi, bien que Yi Yin, le prince Tang et son épouse, ainsi que le roi des Xia, figurent tous dans le « Chi jiu », le contexte narratif n'est pas celui du changement dynastique, tandis que la cuisine, plutôt qu'une image de l'harmonie entre les hommes, constitue au contraire un motif de discorde. Le conflit qui éclate entre Tang et Yi Yin contraste avec la relation plutôt sereine que celui-ci entretient avec le roi des Xia. À cela s'ajoutent d'autres éléments prodigieux : les propriétés magiques de la cuisine de Yi Yin, les corbeaux doués de paroles, la possession du *xiaochen* 小臣 par l'un d'entre eux qui fait également office de « guérisseur » (*wu* 巫), les pouvoirs des animaux aux ordres de l'Empereur céleste (Di 帝), soit autant d'indices qui rapprochent davantage le « Chi jiu » de la fable ou du conte, que du texte de philosophie politique. La structure narrative du « Chi jiu » – le récit comporte en effet un début, des scènes d'action, des retournements de situation et un dénouement final –, en fait une pièce sans équivalent parmi les écrits transmis aussi bien qu'exhumés de la période des Royaumes combattants. Ce récit où Yi Yin est successivement mis en danger, sauvé, possédé et initié, faisait probablement partie d'un cycle légendaire alternatif, voire dissident, du personnage, qui était devenu là un exorciste. Quoi qu'il en soit, le choix de l'histoire de Yi Yin comme source d'inspiration pour les auteurs du « Chi jiu » signale la place significative de cette biographie légendaire dans le fonds commun où venaient puiser les érudits de l'époque.



## Perspectives de recherche

L'un des objectifs de cette recherche a été de montrer, à partir de l'exemple de la légende de Yi Yin, comment les manuscrits des Royaumes combattants sont susceptibles d'être mis à profit dans les domaines d'études en rapport avec la Chine antique. Dans cette même optique, nous souhaitons partager ici quelques pistes qui dépassent le cadre de cette thèse, mais qui mériteraient selon nous d'être explorées dans des travaux ultérieurs. Ces pistes se résument en trois points.

### La visibilité mémorielle de Yi Yin

L'examen des différentes sources relatives à Yi Yin révèle qu'entre l'époque des Royaumes combattants et le lendemain de la dynastie Han, le souvenir de ce personnage s'est quelque peu estompé dans la littérature. En effet, le ministre de Tang se trouve être le protagoniste de cinq des cinquante-six manuscrits déjà publiés de la collection de Tsinghua, qui datent des environs du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère et qui mettent en scène de nombreux ministres des temps anciens. Nous savons également que plus tard, vers le 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, il existait au moins 85 écrits dont Yi Yin était l'auteur présumé, ou que l'on associait tout au moins à ses enseignements. Face à cela, hormis quelques textes considérés comme des apocryphes – notamment les chapitres « Yi xun 伊訓 », « Tai Jia 太甲 » et « Xian you yi de 咸有一德 » du *Shangshu* – la littérature transmise est dépourvue de longs textes ou chapitres pouvant être rattachés à la figure de Yi Yin, à la manière du « Jin teng 金縢 » ou du « Jun Shi 君奭 » pour le duc de Zhou par exemple<sup>1</sup>. Même si le nom de Yi Yin a continué à être cité dans des anecdotes historiques tout au long de la période impériale, le personnage a manifestement perdu en visibilité au sein de la tradition lettrée. Comment expliquer ce phénomène ?

Quelques éléments de réponse apparaissent lorsqu'on compare ce que la littérature transmise a conservé de Yi Yin et ce qu'elle n'en a pas retenu, dont nous pouvons avoir une idée grâce aux manuscrits des Royaumes combattants et des Han. Les textes transmis ont surtout privilégié le portrait de conseiller politique : le plus souvent, Yi Yin y est décrit comme l'auxiliaire de Tang, qui fut le ministre-fondateur des Shang et le régent du prince Tai

<sup>1</sup> Nous avons noté au cours de l'étude que le plus long texte en lien avec Yi Yin dans la littérature transmise est le chapitre « Ben wei 本味 » du *Lüshi chunqiu*, mais même dans ce cas-là, ce n'est pas l'intégralité du chapitre qui lui est consacré.

Jia, se voyant parfois attribuer la fonction initiale de cuisinier. Les textes composés par les lettrés des Han ont hérité de ce portrait de « cuisinier-conseiller », favorisant certaines images en particulier, telles que celle « des vases tripodes et du présentoir sacrificiel » (*ding zu* 鼎俎) apportés par Yi Yin à la cour des Shang, afin de signifier le transfert de la légitimité du pouvoir, et celle des « cinq saveurs » (*wu wei* 五味), symbole de l'harmonie socio-politique. Cette figuration de Yi Yin, bien qu'apparente dans les manuscrits, côtoie d'autres visages prêtés au personnage, notamment celui de maître du prince ou encore celui de héros de conte. Or, si l'on en croit le « Traité des Arts et des Lettres » du *Han shu*, les titres *Yi Yin* 伊尹 et *Yi Yin shuo* 伊尹說 relevaient respectivement de la catégorie « taoïste » (*daojia* 道家) qui regroupait sans doute une majorité de textes rattachés au Huang-Lao 黃老, et de celle des « anecdotes » (*xiaoshuo jia* 小說家). D'après cette classification des lettrés des Han, il semble tout à fait plausible que les écrits du *Yi Yin* dépeignaient Yi Yin comme un maître (à la manière du « Chi men »), tandis que ceux du *Yi Yin shuo* le mettaient en scène dans des histoires sans forte teneur philosophique ou historique (à la manière du « Chi jiu »). Nous nous abstenons cependant de spéculer autour de l'appartenance éventuelle des manuscrits de Chu à ces ouvrages cités dans le catalogue bibliographique des Han, considérant que cette question n'est pas si primordiale quant au fond. Si ce croisement des témoignages nous intéresse, c'est parce qu'il nous révèle le type d'écrits associés à Yi Yin qui n'ont pas survécu à la postérité.

Pour comprendre les causes de la disparition de certains textes et la sélection de certains autres, il faut considérer – outre le facteur du hasard dont on ne peut mesurer précisément l'ampleur – le cadre historique spécifique de l'époque des Han. Les manuscrits « Tang qiu » et « Chi men » ressortissent probablement, nous l'avons vu, à une forme primitive de la tradition Huang-Lao qui fut amenée à devenir l'un des deux courants dominants durant les premiers temps de l'empire des Han. En témoignent les corpus de Mawangdui et de Yinqushan qui furent enterrés durant le second quart du 2<sup>ème</sup> siècle avant notre ère et qui incluent de nombreux textes susceptibles d'être affiliés au Huang-Lao – dont deux présentent justement Yi Yin comme le maître du souverain<sup>2</sup>. L'autre courant majoritaire était celui porté par les héritiers de Confucius, qui prirent l'ascendant à partir du règne de l'empereur Wu

<sup>2</sup> Pour rappel, il s'agit du « Jiu zhu 九主 » de Mawangdui et d'une partie du « Jun chen wenda 君臣問答 » de Yinqushan.

(Han Wudi 漢武帝, r. 141-87 av. n. è.)<sup>3</sup>. Le déclin du Huang-Lao au profit du confucianisme adopté (et adapté) comme doctrine d'État, entraîna inévitablement la disparition, volontaire ou non, de la littérature associée à ce courant. Cette disparition fut toutefois progressive car, comme en témoigne le « Traité des Arts et des Lettres », la Bibliothèque impériale du premier siècle de notre ère comportait encore un nombre substantiel de textes Huang-Lao. En effet, bien que l'historiographie traditionnelle attribue à l'empereur Wu l'établissement de l'orthodoxie confucéenne, le processus fut en réalité beaucoup plus long et plus complexe, et n'aboutit probablement qu'au cours de la seconde partie de la dynastie Han.

La disparition d'un texte comme le « Chi jiu », également liée au contexte particulier des Han, doit toutefois correspondre à un autre cas de figure. Assurément, une telle fable, visiblement dépourvue de portée morale, politique ou philosophique, ne s'intégrait que très difficilement au sein des « écoles » (*jia* 家) définies par les lettrés des Han. Au demeurant, il est notable qu'aucun des textes de la tradition des « anecdotes » mentionnée dans le « Traité des Arts et des Lettres », n'ait été transmis à la postérité. Sur ce point comme sur d'autres, les lettrés de l'époque impériale, à la suite de Liu Xiang 劉向 et Ban Gu 班固, n'ont sans doute pas attaché un grand intérêt à des écrits dont la valeur philosophique ne leur semblait pas digne des maîtres des « Cent Écoles de pensée ».

Le contenu du « Yin zhi » et du « Yin gao » fait davantage écho aux témoignages textuels relatifs à Yi Yin dans la littérature transmise ; nombreux sont les spécialistes qui ont souligné leurs similitudes avec les écrits du *Shangshu*. La probabilité que la tradition les ait retenus était donc *a priori* plus élevée. Cependant, si l'on compare ces deux manuscrits aux textes relevant du genre des *shu* 書 transmis par la tradition, leur longueur (155 et 109 graphies respectivement) ainsi que leur caractère moins structuré, pourraient expliquer leur disparition au fil du temps. Mais cet argument s'avère insuffisant car, en effet, d'autres textes de Tsinghua se rattachant également au genre des *shu*, plus longs et mieux construits que le « Yin zhi » et le « Yin gao », ont également été écartés de la transmission.

Des recherches futures, qui s'appuieront peut-être sur de nouvelles découvertes, permettront de mieux étudier ce phénomène et les différents paramètres ayant concouru à la sélection de certains textes au détriment d'autres, même si les aléas de l'histoire ont sans doute aussi leur part. Mais dans le cas de Yi Yin en particulier, la perte globale de visibilité mémorielle du personnage, autrefois si largement représenté et tenu en si haute estime, s'explique vraisemblablement par son association au courant Huang-Lao. En somme, le

<sup>3</sup> Pirazzoli-t'Serstevens et Bujard 2017, p. 291.

souvenir du ministre de Tang s'atténua dans la mémoire historique et culturelle chinoise de façon concomitante au déclin de ce courant de pensée, qui avait prédominé un temps au début de l'empire.

### **La signification politique des légendes des ministres anciens**

En contraste avec d'autres aires civilisationnelles, la tradition politique chinoise se distingue par sa propension à favoriser l'image du couple formé par le prince et son conseiller, plutôt que celle du souverain seul. La bipolarité de la fonction souveraine, incarnée par le pouvoir du prince et la vertu du ministre, représentait de toute évidence un idéal pour les penseurs et lettrés chinois, qui se plaisaient volontiers à s'identifier au second élément du couple. À cet égard, les inscriptions oraculaires Shang et le culte de Yi Yin dont elles rendent compte, constitueraient le plus ancien témoignage relatif aux honneurs auxquels pouvait avoir droit un ministre, de la part des membres de la famille royale eux-mêmes. Composés environ un millénaire plus tard, les corpus littéraires de Chu s'inscrivent dans la même vision : nombreux sont les manuscrits qui mettent en scène un souverain et son conseiller, en accordant souvent davantage de considération à ce dernier. Mais malgré la récurrence du thème et certaines analogies, les légendes des ministres possèdent chacune leurs spécificités. Pour mieux cerner celles de Yi Yin, nous pouvons comparer son portrait à celui des autres ministres-fondateurs des dynasties Xia et Zhou, à savoir Yi 益 pour la première, et Taigong Wang 太公望 pour la seconde.

Yi 益, ministre du souverain Yu le Grand (Da Yu 大禹), fondateur des Xia, a globalement laissé un souvenir moins marquant que d'autres figures comme Yi Yin ou Taigong Wang. Il occupait de fait une position délicate aux yeux des historiographes, qui se sont sans doute abstenus de trop l'exalter. La tradition relate ainsi que Yi aurait été le premier ministre à ne pas avoir hérité du trône selon le principe de l'abdication volontaire (*shanrang* 禪讓), qui était jusque-là en vigueur. Avant cela, que ce soit Shun 舜 vis-à-vis de Yao 堯, ou Yu 禹 vis-à-vis de Shun 舜, les rois cédaient le trône non pas à leur fils mais à un homme sage et compétent, qui se trouvait être leur plus proche ministre. Aussi le dédoublement de la fonction souveraine entre le prince et le ministre, entre le pouvoir et la vertu, n'avait pas lieu

d'être. Le souverain personnifiait l'un comme l'autre, tout comme le ministre qui était amené à lui succéder<sup>4</sup>.

Les textes racontent que c'est après le règne de Yu le Grand qu'un changement dans le mode de transmission du pouvoir s'opéra. Ce souverain aurait d'abord cédé le trône à son ministre Gao Yao 皋陶, qui mourut avant d'accéder au trône. Le pouvoir revint alors à un autre ministre, Yi 益, mais ce fut finalement Qi 啟, le fils de Yu, qui remplaça son père. Cet événement annonçait le début de l'âge dynastique qui allait perdurer pendant des millénaires. Les raisons invoquées pour expliquer le passage de la transmission du pouvoir sur la base du mérite à celle par voie héréditaire diffèrent selon les auteurs. Pour les uns, le fils de Yu était plus méritant que Yi, pour d'autres, le peuple avait spontanément porté son choix vers Qi, alors que d'autres encore considéraient le ministre comme un usurpateur. En tous les cas, il fallait justifier l'abandon d'un principe qui garantissait la présence d'un sage sur le trône. C'est pourquoi, bien que Yi 益 ait généralement bénéficié d'un portrait plutôt favorable dans la tradition, sa renommée fut moindre que celle de Qi 啟, le fils de Yu. Sur ce point, le sort qui lui fut réservé diffère notablement de celui accordé à Yi Yin.

Inversement, les ressemblances entre Yi Yin et Taigong Wang, ministre des rois Wen et Wu de la dynastie Zhou, sont assez saillantes. De même que le conseiller de Tang, Taigong Wang s'est vu attribuer une ascendance modeste : il n'aurait été qu'un simple pêcheur, un boucher ou un batelier à l'origine. Il est aussi considéré comme le ministre-fondateur des Zhou, qui aida les souverains Wen et Wu à poser les fondements de leur gouvernement<sup>5</sup>. En outre, certains textes le présentent aussi comme le maître du roi Wen, qui s'était fait son disciple. Mais contrairement à Yi Yin, Taigong Wang n'aurait pas assuré de régence. Ce rôle revient au duc de Zhou, qui aurait tenu les rênes du gouvernement jusqu'à ce que le jeune souverain Cheng fût apte à régner<sup>6</sup>. Dans l'ensemble, Taigong Wang et le duc de Zhou laissèrent un souvenir plus mémorable que Yi, le ministre de Yu. Les textes transmis

---

<sup>4</sup> En l'occurrence, plusieurs manuscrits de Chu, à savoir le « Tang Yu zhi dao 唐虞之道 » de Guodian, le « Zigao 子羔 » et le « Rongcheng shi 容成氏 » du musée de Shanghai, témoignent de l'attrait que représentait, pour une partie des érudits du 4<sup>ème</sup> siècle, l'idée de transmettre le pouvoir sans se plier au principe de filiation. Il est d'ailleurs notable qu'aucun de ces écrits qui promeuvent assez ouvertement le modèle de l'abdication du trône, n'ait survécu à la postérité. Pour une analyse et une traduction en anglais des manuscrits cités ci-dessus, voir Allan 2015a. Voir également Pines 2005, Pines 2006, et Pines 2010.

<sup>5</sup> Sur la figure de Taigong Wang, voir Allan 2016, p. 149-189.

<sup>6</sup> Plusieurs textes transmis font le parallèle entre la régence de Yi Yin et celle du duc de Zhou. Voir *Zhanguo ce* 17.12, p. 852, *Shiji* 78.19, p. 2910, et *Han shu* 99A, p. 4066.

abondent en témoignages à leur sujet, tandis que plusieurs manuscrits littéraires du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère illustrent pareillement le grand renom qui leur était attaché<sup>7</sup>.

Qu'il s'agisse du récit sur les origines, des fonctions occupées à la cour ou encore de la relation avec le souverain, la figure de Yi Yin se rapproche beaucoup de celle des deux ministres des Zhou, dont il semble en fait réunir les caractéristiques. Or, nous avons observé que la légende de Yi Yin, tout au moins sa majeure partie, fut construite à l'époque des Zhou, entre les Zhou occidentaux et les Zhou orientaux, la plupart des thèmes ayant même été développés à la fin de la période, sous les Royaumes combattants. Les légendes des ministres s'inscrivant toutes dans la tradition des Zhou, il est fort probable que l'élaboration de celles de Taigong Wang et du duc de Zhou précèdent celle de Yi Yin dans le temps. Le portrait du ministre de Tang aurait donc été forgé sur le modèle incarné par ces deux personnages<sup>8</sup>. On peut ainsi raisonnablement supposer que les érudits de l'époque des Zhou, devant décrire Yi Yin dont ils connaissaient la stature légendaire mais pas le détail de la biographie, lui aient accolé les différents éléments des récits relatifs aux deux grands ministres<sup>9</sup>. De fait, pour ces érudits, la période des Shang constituait un horizon non seulement lointain, mais certainement assez flou aussi. L'utilisation des appellations Yin 尹 et Zhi 摯, ainsi que du terme *xiaochen* 小臣 pour désigner Yi Yin, en est l'illustration. Faute de connaissances détaillées sur le système de gouvernement des Shang, il était sans doute plus commode pour eux de regrouper, dans le portrait de Yi Yin, les modèles représentés par des figures qui leur étaient plus familières.

En tant que ministre du prince ayant opéré le premier changement dynastique, Yi Yin incarne, pour les historiographes chinois, la première grande figure ministérielle. Alors que Gao Yao et Yi devaient laisser la préséance au fils de Yu pour permettre la succession au pouvoir par voie héréditaire, Yi Yin devait en revanche disposer d'une autorité morale

<sup>7</sup> Pour Taigong Wang, nous pensons notamment au « Wu wang jian zuo 武王踐阼 » du musée de Shanghai (SBZS 2008) et au « Ju zhi wang Tianxia 舉治王天下 » du même corpus (SBZS 2012). Pour le duc de Zhou, il faut se tourner vers la collection de Tsinghua, avec les manuscrits « Qi ye 耆夜 » (QHJZ 2010), « Zhou Wu wang you ji Zhou gong suo zi yi dai wang zhi zhi 周武王有疾周公所自以代王之志 » (QHJZ 2010), « Huang men 皇門 » (QHJZ 2010), et « Zhou gong zhi qin wu 周公之琴舞 » (QHJZ 2012).

<sup>8</sup> Mayvis Marubbio estime au contraire que le portrait de Yi Yin a inspiré celui de Taigong Wang et du duc de Zhou (Marubbio 2000, p. 147). Mais l'inverse nous semble plus vraisemblable, étant donné que la légende de Yi Yin, telle que la littérature transmise la rapporte, s'est construite à l'époque des Zhou.

<sup>9</sup> Du reste, ceci pourrait peut-être éclairer l'attribution rétrospective du titre « San gong 三公 » (« Trois ducs ») à Yi Yin. Ces fonctions étaient occupées par trois personnages éminents de la cour des Zhou, qui remplissaient des tâches différentes et complémentaires. D'après les auteurs du chapitre « Bao fu 保傅 » du *Da Dai Liji*, le duc de Zhou et Taigong Wang furent deux de ces « Trois ducs » durant les premiers temps de la dynastie (*Da Dai Liji* III.1.8, p. 49-50).

suffisamment imposante pour soutenir l'autorité politique du prince. À un moment où le principe de la transmission héréditaire était désormais admis et qu'un nouveau pouvoir devait en remplacer un autre, la division entre fonctions royale et ministérielle devenait nécessaire. Le sage, n'étant plus destiné à régner, se vit attribuer la place de ministre ou de conseiller. Quant au prince, il n'était plus tenu de personnifier la sagesse<sup>10</sup>.

Par conséquent, dans ce nouveau contexte où les ministres n'accédaient plus régulièrement au trône, leur prestige n'en était pas diminué pour autant. Au contraire même, leur vertu leur conférait l'ascendant moral sur le prince. C'est donc ainsi que des ministres tels que Taigong Wang, Yi Yin, ou plus tard Guan Zhong, considérés comme les héritiers spirituels des sages rois du passé avec qui ils partageaient la même Vertu charismatique, devinrent les maîtres instruisant leurs disciples qui « siégeaient face au sud ». Les manuscrits littéraires de Chu illustrent de multiples manières ce rapport dialectique entre le pouvoir et la vertu, entre les princes et leurs conseillers. La très grande majorité de ces écrits n'ayant pas été transmis par la tradition, les légendes des ministres anciens gagneraient, à l'instar de celle de Yi Yin examinée dans cette étude, à être investies en détail dans des travaux futurs.

### **Un nouveau regard sur l'histoire de la pensée chinoise**

Alors que de nouvelles collections de manuscrits de Chu continuent d'être mises au jour et que la paléographie chinoise a fait des progrès considérables, nous pouvons désormais accéder à une bonne compréhension de ces écrits anciens et explorer plus en profondeur leur rapport avec les textes transmis. Un immense champ de recherches se déploie devant nous. En Occident, de plus en plus de chercheurs s'intéressent à ces documents exhumés, dont l'intégration est réalisée à des degrés divers selon les pays. En Chine, l'étude des manuscrits constitue désormais un domaine bien établi, même si jusqu'à présent, de nombreux travaux se restreignent aux questions paléographiques et à l'identification d'expressions communes avec la littérature transmise. L'une des optiques, assez explicite, est de confirmer la validité des textes reçus et d'infirmer en parallèle les thèses développées par des savants du début du 20<sup>ème</sup> siècle, qui affirmaient que la majeure partie du corpus littéraire ancien était soit le produit de l'imagination des lettrés des Han, soit des apocryphes encore plus tardifs<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Nous avons bien vu comment les auteurs du « Rongcheng shi » n'hésitent pas à souligner les erreurs du prince Tang.

<sup>11</sup> Pour un résumé de cette question historiographique majeure dans le milieu académique chinois du

Par ailleurs, il convient de veiller à ne pas accoler des étiquettes forgées *a posteriori* au contenu des manuscrits du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, là où ces derniers nous aident justement à comprendre le processus qui a mené à la classification de courants de pensée sous les Han. La comparaison entre les manuscrits et les textes transmis est tout à fait éclairante à cet égard. Si l'on se réfère aux catégories des Han, un même manuscrit des Royaumes combattants pourrait être rangé dans plusieurs d'entre elles, sans que l'on puisse pour autant parler de « syncrétisme », terme complètement anachronique au demeurant.

Prenons en guise d'exemple le thème de la légitimité du pouvoir tel qu'il est traité dans les manuscrits « Yin zhi », « Yin gao », « Tang qiu » et « Rongcheng shi ». Que ce soit la description de l'incurie du tyran Jie, le rôle du conseiller en tant qu'*alter ego* du prince, le souci du bien-être du peuple, tout ceci rapproche ces textes de ce qui fut appelé ultérieurement « tradition confucéenne » (*rujia* 儒家) ou « tradition moïste » (*mojia* 墨家). Or, alors que le contexte est celui du changement dynastique dans ces écrits exhumés, on est frappé par l'absence de référence à la théorie du Mandat céleste chère aux confucéens, ou aux châtiments du Ciel ou des esprits si souvent invoqués par les moïstes. De manière parallèle, les manuscrits susceptibles d'être attachés au Huang-Lao, à savoir le « Tang qiu » et le « Chi men », ne répondent pas entièrement à la définition de ce courant tel qu'on le perçoit à travers les textes de l'époque Han. Le souverain n'est assimilé ni au *Dao* 道 ni à la Loi (*fa* 法) – il ne s'identifie donc pas à un principe absolu –, mais il doit se montrer bienveillant et magnanime, s'assurer la compagnie des sages. En cela, il rejoint davantage l'idéal confucéen ou moïste. Nous constatons donc à quel point ces écrits exhumés, qui ont échappé à toute forme de réécriture ou de censure (volontaire ou involontaire) postérieure, concordent peu avec les catégories assez figées auxquelles la littérature transmise nous a habitués, nous laissant ainsi apprécier de façon directe la très grande fluidité de la pensée des Royaumes combattants, dont la fécondité et l'effervescence n'ont pas à être démontrées<sup>12</sup>.

Pour autant, il convient de garder à l'esprit que les manuscrits, s'ils représentent un chaînon essentiel pour comprendre le contexte d'émergence des courants de pensée nommés par les Han, n'offrent qu'un témoignage somme toute partiel de la vie philosophique entre le

---

20<sup>ème</sup> siècle, voir Li Xueqin 1999 et Qiu Xigui 2001 (2004). Pour une vue globale du contexte historique de ces problématiques, voir Liu Zhao et Chen Jianing 2007.

<sup>12</sup> Cao Feng souligna à ce propos qu'un certain nombre de manuscrits présentent des analogies avec des ouvrages transmis qui trouvent très difficilement leur place dans les catégories forgées par les lettrés des Han, notamment le *Guanzi*, le *Lüshi chunqiu*, le *Da Dai Liji* ou encore le *Huainanzi*. Le spécialiste en conclut que ces textes transmis s'apparentent probablement davantage aux écrits tels qu'ils étaient diffusés à l'époque pré-impériale (Cao Feng 2012, p. 21-23).



5<sup>ème</sup> et le 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. Ces écrits exhumés ne constituent en effet que des échantillons de la vaste littérature qui circulait à cette époque. Autre élément non négligeable, tous les manuscrits littéraires des Royaumes combattants connus jusqu'à présent proviennent du royaume de Chu, bien que certains d'entre eux témoignent probablement d'une origine exogène, à savoir le pays de Qi ou la région des Trois Jin<sup>13</sup>. Par conséquent, les corpus dont nous disposons reflètent principalement les traditions littéraires de Chu, qui ne différaient sans doute pas radicalement de celles des autres pays, mais qui ne leur étaient pas nécessairement identiques non plus.

De ce fait, il est difficile d'évaluer la part de représentativité et la part de spécificité des manuscrits de Chu, qui doivent leur conservation et leur découverte à un ensemble de facteurs favorables. Ces écrits constituent une seule branche d'un ensemble beaucoup plus considérable, qui comprenait de très nombreuses ramifications liées entre elles à des degrés divers. Toute forme de comparaison totalement linéaire entre les manuscrits et les textes transmis doit donc être soigneusement évitée. Pour prendre un exemple relativement commun, on ne peut affirmer *a priori* que les trois textes nommés « Laozi » du corpus de Guodian représentent la version *originale* du *Laozi* transmis. En revanche, il peut être établi que ces trois manuscrits (plus précisément, « unités textuelles ») constituent à ce jour les plus anciennes traces écrites en lien avec un texte qui fut établi et nommé *Laozi* plusieurs siècles plus tard. Au lieu de partir en quête de la version originelle de tel ou tel texte, il vaut mieux interpréter les manuscrits comme les reflets d'une activité philosophique rythmée par des stimulations et des influences réciproques entre des érudits aux profils divers et variés, durant les quelques siècles qui précédèrent l'unification impériale.

Pour finir, si nous tentons à titre provisoire d'évaluer l'apport des manuscrits des Royaumes combattants sur le plan scientifique, trois points nous semblent essentiels.

En premier lieu, même s'il faut nous garder de tout rapprochement hâtif ou superficiel, les textes transmis et les textes manuscrits se complètent mutuellement, les premiers constituant un socle de référence indispensable pour comprendre les idées véhiculées dans les seconds. Les manuscrits confirment en retour la valeur de l'héritage littéraire transmis de façon continue depuis l'époque des Han, malgré les nombreux tumultes de l'histoire. De fait, ce que les manuscrits expriment ne remet pas fondamentalement en question le tableau de l'histoire philosophique des Royaumes combattants. Pour autant, la richesse de contenu de ces

---

<sup>13</sup> Sur ce sujet, voir par exemple Feng Shengjun 2007, Wang Yongchang 2018.

écrits, la diversité des genres qui y apparaissent, la pluralité des conceptions et des réflexions qui s'en dégagent, nous font prendre la pleine mesure du sens de l'expression « Cent Écoles de pensée » (*zhuzi baijia* 諸子百家), qui qualifie le foisonnement exceptionnel des idées durant la période allant du 5<sup>ème</sup> au 3<sup>ème</sup> siècle avant notre ère.

En second lieu, sans avoir de portée proprement « révolutionnaire », les manuscrits nous poussent toutefois à réévaluer un certain nombre de jugements concernant l'histoire de la pensée. Comme nous l'avons vu, l'exemple du « Chi men » et du « Tang qiu », de même que d'autres manuscrits sans lien direct avec Yi Yin, font désormais remonter les origines du courant Huang-Lao au milieu des Royaumes combattants. D'autre part, un dialogue comme le « Chi men » révèle une association entre la figure de Yi Yin et le projet de culture de soi, notamment en ce qui a trait à la maîtrise des souffles. La narration pseudo-historique du « Rongcheng shi » nous propose quant à elle un autre regard sur la figure du prince Tang. Enfin, un récit comme le « Chi jiu » nous fait découvrir un genre de littérature, sans visée politique ou morale, mais qui était suffisamment apprécié pour être mis par écrit aux côtés de textes comme le « Yin zhi » et le « Yin gao », puis déposé dans une tombe.

En dernier lieu, lorsqu'on se rappelle que les manuscrits – dont la majorité rapporte des écrits n'ayant pas survécu à la postérité – ne représentent que des fragments de l'ensemble des textes qui circulaient dans les milieux érudits des Royaumes combattants, on peut imaginer l'ampleur que devait avoir le corpus de la littérature pré-impériale. La disparition d'une partie de ce corpus résulte à la fois de choix d'ordre idéologique et des aléas de l'histoire. Après les pertes qui se produisirent durant la dynastie Qin et les années de troubles qui aboutirent à la fondation d'un nouvel ordre par Liu Bang 劉邦 (env. 250-195 av. n. è.), les lettrés des Han eurent pour mission de mettre en ordre, de rendre intelligible et d'opérer une synthèse du vaste legs laissé par leurs prédécesseurs de l'ère pré-impériale. À cette fin, ils réalisèrent un immense effort de systématisation des textes, cherchant à en clarifier le sens, ce qui les amena inévitablement à sélectionner mais aussi à simplifier, peut-être parfois mal interpréter, certains d'entre eux. Ils devaient, au demeurant, s'assurer que leur travail s'accorde autant que possible à l'idéologie impériale établie depuis peu. Les manuscrits offrent donc un aperçu de l'héritage philosophique et littéraire à partir duquel les lettrés des Han accomplirent leur œuvre d'édition et de classification des textes.

En somme, nul besoin d'opposer les textes transmis et les textes exhumés, ni de les assimiler entre eux ; nul besoin non plus de faire primer les uns sur les autres. D'un côté, nous avons les

textes transmis qui ont passé l'épreuve du temps : ils ont été sélectionnés, édités, copiés puis transmis à de multiples reprises, preuve de la valeur que des générations successives de lettrés leur ont accordée. De l'autre côté, nous disposons désormais d'écrits inédits, dont le nombre ne cesse de croître de façon exponentielle. Ces derniers nous ouvrent des perspectives substantielles pour saisir de façon plus complète les activités des « Cent Écoles de pensée » ayant servi de terreau fertile à la totalité des courants philosophiques qui se sont épanouis en Chine aux époques ultérieures.

À travers cette thèse, l'un de nos objectifs était de mettre en évidence le rapport proprement dialectique que ces deux types de sources entretiennent. Certes, le lecteur familier du chinois classique n'aura pas manqué de noter les spécificités de la langue des manuscrits de Chu, qui peut sembler atypique, parfois maladroite ou inharmonieuse. Les textes transmis par les Han paraissent en revanche souvent mieux écrits, plus clairs, mieux construits. Néanmoins, les manuscrits prévalent sur le plan chronologique et surtout, ils se présentent à nous sans filtre, tels qu'ils furent rédigés par les érudits de Chu. Ce sont donc des sources de première main, mais aussi de premier plan, car produites durant une période cruciale de l'histoire chinoise.

Au terme de cette étude, nous souhaitons être parvenue à montrer les nombreuses potentialités que recèlent ces écrits.

*« Cet arbre qui remplit tes bras est né d'un germe infime. Cette tour avec ses neuf étages vient de l'entassement d'une motte de terre. Le voyage de mille lieues commence par un pas. »<sup>14</sup>*

Empruntant les mots du Vieux Maître, nous espérons avoir fait avancer, ne serait-ce que d'un modeste pas, l'étude des manuscrits des Royaumes combattants dans le champ de la sinologie française.

---

<sup>14</sup> 合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。(Laozi 64, p. 259-260 ; trad. Liou Kia-hway).



---

# ANNEXES

## Annexe 1 : Textes transmis cités dans l'étude

*Étant donné que la datation d'un certain nombre d'ouvrages transmis et des chapitres qui les composent est sujette à discussions, nous choisissons, pour plus de commodité, de classer les titres par ordre alphabétique. Les passages tirés d'un même ouvrage sont classés par ordre d'apparition au sein de celui-ci.*

### ***Bowu zhi* 博物志**

夏桀之時，費昌之河上，見二日：在東者爛爛將起；在西者沉沉將滅，若疾雷之聲。昌問於馮夷曰：「何者為殷？何者為夏？」馮夷曰：「西夏東殷。」於是費昌徙，疾歸殷。（《卷七》）

À l'époque de Jie des Xia, Chang de Fei, qui allait vers le fleuve Jaune, aperçut deux soleils. Celui de l'est, brillant de mille feux, commençait à se lever ; celui de l'ouest, s'enfonçant dans les profondeurs, commençait à sombrer. On aurait dit qu'un violent tonnerre résonnait. Chang demanda à Feng Yi : « Lequel représente les Yin ? Lequel représente les Xia ? » Feng Yi répondit : « Les Xia sont à l'ouest et les Yin à l'est. » Là-dessus, Chang de Fei déménagea, s'empressant de rejoindre les Yin. (« Juan qi »)<sup>1</sup>

### ***Chuci* 楚辭**

成湯東巡有莘爰極，  
何乞彼小臣而吉妃是得？  
水濱之木得彼小子，  
夫何惡之媵有莘之婦？（《天問》）

Quand Tang le Victorieux inspecta le levant, il atteignit le [pays des] You Shen.  
Pourquoi, alors qu'il ne demanda qu'un petit officier, obtint-il une bonne épouse ?  
Dans un arbre poussant au bord du courant, on avait trouvé un petit enfant.

---

<sup>1</sup> *Bowu zhi* 7.245, p. 83 ; notre traduction.

Pourquoi celui-ci fut-il haï au point de devoir escorter la dame You Shen ? (« Tian wen »)<sup>2</sup>

初湯臣摯後茲承輔

何卒官湯尊食宗緒 (《天問》)

Au tout début, Tang fit de Zhi (Yi Yin) son servant,

Puis le considéra comme son assistant.

Et ministre de Tang, comment, finalement,

Reçut-il, dans l'honneur, les nourritures ancestrales en présent ? (« Tian wen »)<sup>3</sup>

### *Da Dai Liji* 大戴禮記

天下之命，縣於天子，天子之善，在於早諭教與選左右，心未疑而先教諭，則化易成也。

(《保傅》)

Le destin du monde dépend du Fils du Ciel, et la vertu de celui-ci est tributaire d'une éducation précoce et du choix de son entourage. Alors que le doute n'a pas encore gagné son esprit, [le Fils du Ciel] reçoit une éducation qui lui permet d'achever la transformation [de sa personne] avec aisance.

(« Bao fu »)<sup>4</sup>

君擇臣而使之，臣擇君而事之。(《衛將軍文子》)

Le prince choisit son ministre et l'emploie, le ministre choisit son prince et le sert. (« Wei jiangjun Wenzhi »)<sup>5</sup>

聖王之盛德，人民不疾，六畜不疫，五穀不災，諸侯無兵而正，小民無刑而治。(《盛德》)

La vigoureuse vertu des Saints Rois préservait le peuple des maladies. Les six animaux domestiques ne connaissaient pas d'épidémie. Les cinq céréales donnaient une moisson sans calamité. Les princes feudataires ne recouraient pas aux armes et se comportaient avec justice. Le petit peuple ne subissait pas de châtements et se maintenait dans l'ordre. (« Sheng de »)<sup>6</sup>

<sup>2</sup> *Chuci*, « Tian wen », p. 97 ; trad. d'après Mathieu.

<sup>3</sup> *Chuci*, « Tian wen », p. 99 ; trad. d'après Mathieu.

<sup>4</sup> *Da Dai Liji* III.1.8, p. 56 ; trad. d'après Levi.

<sup>5</sup> *Da Dai Liji* VI.2.15, p. 115 ; notre traduction.

<sup>6</sup> *Da Dai Liji* VIII.2.1, p. 142 ; trad. d'après Grynepas.

**Guanzi 管子**

有氣則生，無氣則死。(《樞言》)

Lorsque les souffles sont présents, on vit ; lorsqu'ils sont absents, on meurt. (« Shu yan »)<sup>7</sup>

四肢六道，身之體也。四正五官，國之體也。四肢不通，六道不達，曰失。四正不正，五官不官，曰亂。(《君臣下》)

Les quatre membres et les six voies sont les principales parties du corps. Les « quatre gouverneurs » et les « cinq offices » sont les principales parties de l'État. Si les quatre membres ne fonctionnent pas ou si les six voies ne sont pas dégagées, on parle de « déficience ». Si les « quatre gouverneurs » ne gouvernent pas correctement ou si les « cinq offices » ne remplissent pas leur office, on parle de « désordre ». (« Jun chen xia »)<sup>8</sup>

心之在體，君之位也。

九竅之有職，官之分也。

心處其道，九竅循理。

嗜欲充益，目不見色，耳不聞聲。(《心術上》)

L'esprit se trouve dans le corps

En position de souverain.

Les fonctions qu'y ont les neuf orifices

Se répartissent comme autant d'offices.

Quand l'esprit demeure dans la voie qui est la sienne,

Les neuf orifices fonctionnent selon leur ordre naturel.

Mais si les désirs et les appétits, arrivant à saturation, débordent de toute part,

Les yeux ne peuvent voir,

Les oreilles n'entendent rien. (« Xin shu shang »)<sup>9</sup>

德者，道之舍，物得以生生，知得以職道之精。故德者，得也。得也者，其謂所以然也。

(《心術上》)

La Vertu, elle, est une émanation du *Dao*.

Avec elle, les êtres engendrent et perpétuent la vie.

Avec elle, l'intelligence peut s'employer à la maîtrise du fonctionnement des choses.

<sup>7</sup> *Guanzi* 12.1, p. 241 ; notre traduction.

<sup>8</sup> *Guanzi* 31.7, p. 585 ; notre traduction.

<sup>9</sup> *Guanzi* 36.1, p. 759 ; trad. Graziani.

C'est en ce sens que « Vertu » est synonyme d'obtention.

« Obtention » renvoie à cela même que l'on obtient pour se trouver ainsi en état de Vertu. (« Xin shu shang »)<sup>10</sup>

人，水也。男女精氣合而水流形。三月如咀，咀者何？曰：五味。五味者何？曰五藏。(.....) 五月而成，十月而生。(《水地》)

L'être humain est constitué d'eau. Lorsque les essences et les souffles de l'homme et de la femme s'unissent, l'eau se propage à travers les formes. Au troisième mois, [le fœtus] se met à absorber : qu'absorbe-t-il ? Cela est nommé les « cinq saveurs ». Que sont les cinq saveurs ? Elles sont nommées les « cinq viscères ». (.....) Au cinquième mois [le fœtus] est parachevé, au dixième mois il naît. (« Shui di »)<sup>11</sup>

是故此氣也，不可止以力，而可安以德。不可呼以聲，而可迎以音。敬守勿失，是謂成德。德成而智出，萬物果得。(《內業》)

Voilà pourquoi ce Souffle

Ne peut être retenu par la force,

Mais peut être assagi par la Vertu.

On ne peut le faire venir en le hélant,

Mais on peut l'accueillir en disposant sa pensée.

Préserve-le soigneusement, veille à ne pas le perdre : c'est là ce que signifie « parfaire sa Vertu ».

Quand la Vertu se parfait, l'intelligence se déploie,

Et toutes les choses sont saisies au grand complet. (« Nei ye »)<sup>12</sup>

### **Guiguzi 鬼谷子**

故伊尹五就湯，五就桀，而不能有所明，然後合于湯。(《忤合》)

Ainsi Yi Yin se rapprocha cinq fois de Tang et cinq fois de Jie, qui fut incapable de le comprendre. Il rejoignit finalement Tang. (« Wu he »)<sup>13</sup>

<sup>10</sup> *Guanzi* 36.4, p. 770 ; trad. d'après Graziani.

<sup>11</sup> *Guanzi* 39.1, p. 815-816 ; notre traduction.

<sup>12</sup> *Guanzi* 49.1, p. 931 ; trad. d'après Graziani.

<sup>13</sup> *Guiguzi* VI.4, p. 95 ; notre traduction.



**Guoyu 國語**

衆非元后，何戴？后非衆，無與守邦。（《周語上》）

Si les hommes n'ont pas de souverain suprême, qui soutiendront-ils ? Si le souverain n'a pas d'hommes [sous ses ordres], il n'aura personne avec qui protéger le pays. (« Zhou yu shang »)<sup>14</sup>

五味實氣，五色精心，五聲昭德，五義紀宜。飲食可饗，和同可觀，財用可嘉，則順而德建。（《周語中》）

Les cinq saveurs donnent aux souffles leur plénitude, les cinq couleurs affinent l'esprit, les cinq notes donnent du lustre à la Vertu, les cinq devoirs règlent les convenances. Le manger et le boire entretiennent le corps ; l'harmonie et la concorde se manifestent ainsi ; le bon emploi des richesses répand la joie. Ainsi les bonnes règles sont suivies, et la Vertu est renforcée. (« Zhou yu zhong »)<sup>15</sup>

昔夏桀伐有施，有施人以妹喜女焉。妹喜有寵，於是乎與伊尹比而亡夏。（《晉語一》）

Autrefois, Jie des Xia attaqua les You Shi. Les membres des You Shi lui donnèrent Mo Xi en mariage. Mo Xi obtint les faveurs [de Jie] et agit de concert avec Yi Yin pour faire disparaître les Xia. (« Jin yu yi »)<sup>16</sup>

伊尹放太甲，而卒以為明王。（《晉語四》）

Yi Yin bannit Tai Jia, qui devint finalement un souverain éclairé. (« Jin yu si »)<sup>17</sup>

夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之，若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金木水火雜，以成百物。是以和五味以調口(.....)夫如是，和之至也。（《鄭語》）

Ainsi l'harmonie, lorsqu'elle atteint la plénitude, engendre les choses, tandis que la conformité les empêche de se perpétuer. Lorsqu'on équilibre ceci au moyen de cela, c'est ce qu'on appelle « l'harmonie », qui permet [aux choses] de fleurir et de croître, et de faire converger les [autres] choses vers elles. [Mais] si on augmente le même par le même, alors [les choses] cessent totalement [de se perpétuer]. C'est pourquoi les anciens rois, procédant au mélange de la terre avec le métal, le bois, l'eau et le feu, amenaient les « cent choses » à la complétion. C'est grâce à l'harmonie des cinq

<sup>14</sup> Guoyu I.13, p. 32 ; notre traduction.

<sup>15</sup> Guoyu II.7, p. 60-61 ; trad. d'après De Harlez.

<sup>16</sup> Guoyu VII.2, p. 250 ; notre traduction.

<sup>17</sup> Guoyu X.2, p. 347 ; notre traduction.

saveurs que l'on ajuste [le goût] pour la bouche (.....) Lorsqu'il en est ainsi, on atteint le point suprême de l'harmonie. (« Zheng yu »)<sup>18</sup>

### *Han Feizi* 韓非子

上古有湯至聖也，伊尹至智也。夫至智說至聖，然且七十說而不受，身執鼎俎為庖宰，昵近習親，而湯乃僅知其賢而用之。（《難言》）

Dans la haute antiquité, nul ne fut plus saint que Tang, nul ne fut plus avisé que Yi Yin. Pourtant, l'homme le plus avisé parla soixante-dix fois à l'homme le plus saint, mais en vain. Il fallût que, muni de vases tripodes et d'un présentoir sacrificiel, il se fit intendant de cuisine, pour que Tang, l'ayant en familiarité, découvrit sa sagesse et l'employât. (« Nan yan »)<sup>19</sup>

湯得伊尹，以百里之地，立為天子。（《姦劫弑臣》）

Tang obtint Yi Yin et alors qu'il ne possédait à l'origine qu'un fief de cent lieues de côté, il devint Fils du Ciel. (« Jian jie shi chen »)<sup>20</sup>

故伊尹以中國為亂，道為宰于〈干〉湯。（《難一》）

Ainsi Yi Yin, en raison des troubles qui secouaient les principautés du Milieu, entra en relation avec le prince Tang en se faisant intendant. (« Nan yi »)<sup>21</sup>

### *Han shu* 漢書

古文尚書者，出孔子壁中。武帝末，魯共王壞孔子宅，欲以廣其宮，而得古文尚書及禮記、論語、孝經凡數十篇，皆古字也。共王往入其宅，聞鼓琴瑟鍾磬之音，於是懼，乃止不壞。（《藝文志》）

Le *Livre des Documents en écriture ancienne* provient du mur [de la maison] de Confucius. À la fin du règne de l'empereur Wu, le roi Gong de Lu fit démolir la maison de Confucius, car il désirait agrandir son palais. On y trouva alors le *Livre des Documents en écriture ancienne*, le *Livre des rites*, les *Entretiens* de Confucius, le *Classique de la piété filiale*. L'ensemble représentait plusieurs dizaines

<sup>18</sup> Guoyu XVI.1, p. 470-472 ; notre traduction.

<sup>19</sup> Han Feizi 3.1, p. 22 ; trad. d'après Levi.

<sup>20</sup> Han Feizi 14.1, p. 105 ; trad. d'après Levi.

<sup>21</sup> Han Feizi 36.12, p. 356 ; trad. d'après Levi. D'après les commentateurs, le caractère *yu* 于 est erroné et doit être lu *gan* 干 (Han Feizi, p. 356).

de chapitres, tous en graphies anciennes. Lorsqu'il entra dans la maison, le roi Gong entendit le son des tambours, des cithares, des cloches et des pierres musicales. Pris de peur, il mit alors fin à ses projets, [la maison] ne fut pas détruite. (« Yiwen zhi »)<sup>22</sup>

伊尹五十一篇。

湯相。(《藝文志》)

*Yi Yin* : cinquante-et-un chapitres.

Ministre de Tang. (« Yiwen zhi »)<sup>23</sup>

道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。(《藝文志》)

Le courant taoïste émane des scribes-annalistes, qui passèrent en revue et consignèrent par écrit la Voie (*Dao* 道) de la réussite et de l'échec, de la préservation et de la disparition, du malheur et du bonheur, des temps passés jusqu'à nos jours. Par la suite, ils surent en garder l'essentiel et en saisir la racine, ils veillèrent sur leur intégrité et le vide [de l'esprit], et se maintinrent dans l'humilité et la faiblesse. C'est là l'art du prince [qui siège] face au sud. (« Yiwen zhi »)<sup>24</sup>

伊尹說二十七篇。

其語淺薄，似依託也。(《藝文志》)

*Les histoires de Yi Yin* : vingt-sept chapitres.

Ces propos sont superficiels et ressemblent à des allégations. (« Yiwen zhi »)<sup>25</sup>

河間獻王德以孝景前二年立，修學好古，實事求是。從民得善書，必為好寫與之，留其真，加金帛賜以招之。繇是四方道術之人不遠千里，或有先祖舊書，多奉以奏獻王者，故得書多，與漢朝等。是時，淮南王安亦好書，所招致率多浮辯。獻王所得書皆古文先秦舊書，周官、尚書、禮、禮記、孟子、老子之屬，皆經傳說記，七十子之徒所論。(《景十三王傳》)

Le roi Xian de Hejian, [Liu] De, fut établi à la deuxième année du règne de [l'empereur] Xiaojing (en 155 av. n. è.). Il s'adonnait à l'étude et aimait l'ancien, dans une quête de la vérité par l'examen des faits. Il récupéra auprès du peuple des écrits excellents, ne manquant pas de doter ceux qui aimaient écrire et gardant auprès de lui les vrais [érudits]. Il offrait toujours plus d'or et de soie pour inciter les gens [à lui présenter des écrits]. Aux quatre coins du royaume, des hommes à techniques, sans

<sup>22</sup> *Han shu* 30, p. 1706 ; notre traduction.

<sup>23</sup> *Han shu* 30, p. 1729 ; notre traduction.

<sup>24</sup> *Han shu* 30, p. 1732 ; notre traduction.

<sup>25</sup> *Han shu* 30, p. 1744 ; notre traduction.

s'effrayer de la distance, [se rendirent] en grand nombre [à la cour du] roi Xian afin de lui offrir des écrits anciens hérités de leurs ancêtres. Le roi Xian obtint alors une multitude d'écrits, rivalisant avec la cour des Han. En ce temps-là, le roi de Huainan, An, affectionnait lui aussi les écrits, [mais] il rassemblait surtout des discussions superficielles. Les livres réunis par le roi Xian étaient de vieux ouvrages en écriture ancienne de la période antérieure à [la dynastie] Qin, tels que *les Officiers des Zhou*, le *Livre des Documents*, les *Rites*, le *Livre des Rites*, le *Mencius*, le *Laozi*. Tous ces écrits étaient des classiques et leurs commentaires, des propos et des notes, qui avaient été discutés par les soixante-dix disciples du Maître (Confucius). (« Jing shisan wang zhuan »)<sup>26</sup>

### *Huangdi nei jing* 黃帝內經

天地之至數，始於一，終於九焉。一者天，二者地，三者人，因而三之，三三者九，以應九野。(《三部九候論》)

Les chiffres suprêmes du Ciel et de la Terre commencent avec « un » et se terminent avec « neuf ». « Un » se rapporte au Ciel, « deux » à la Terre, « trois » à l'Homme. On s'appuie sur [le chiffre trois] et on le multiplie par trois : trois par trois donne neuf, qui entre en résonance avec les neuf régions. (« San bu jiu hou lun »)<sup>27</sup>

### *Huainanzi* 淮南子

(.....) 故曰：一月而膏，二月而腠，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而動，九月而躁，十月而生。(《精神訓》)

(.....) C'est pourquoi l'on dit qu'au premier mois, il y a les humeurs, au deuxième l'embryon, au troisième le fœtus, au quatrième la chair, au cinquième les tendons, au sixième les os, au septième le corps est parachevé, au huitième il remue, au neuvième il s'agite, au dixième il naît. (« Jingshen xun »)<sup>28</sup>

<sup>26</sup> *Han shu* 53, p. 2410 ; notre traduction.

<sup>27</sup> *Huangdi neijing suwen* 20.1, p. 85 ; notre traduction.

<sup>28</sup> *Huainanzi* 7.2, p. 505-506 ; trad. d'après Le Blanc et Mathieu.

制君臣之義，父子之親，夫婦之辨，長幼之序，朋友之際，此之謂五。（《泰族訓》）

Quant à instaurer les devoirs entre le prince et le ministre, l'affection entre le père et le fils, les attributions entre l'époux et l'épouse, la hiérarchie entre jeunes et vieux, le lien entre amis et compagnons, c'est ce qu'on appelle [le principe] des cinq [relations]. (« Taizu xun »)<sup>29</sup>

### *Jin shu* 晉書

初，太康二年，汲郡人不準盜發魏襄王墓，或言安釐王冢，得竹書數十車。其紀年十三篇，記夏以來至周幽王為犬戎所滅，以事接之，三家分，仍述魏事至安釐王之二十年。蓋魏國之史書，大略與春秋皆多相應。（《束皙傳》）

Autrefois, à la deuxième année de l'ère Taikang, un homme de la commanderie de Ji [nommé] Fou Zhun pilla la tombe du roi Xiang de Wei ; d'aucuns disent le tombeau du roi Anxi. Il y trouva dix charrettes d'écrits sur bambou, parmi lesquels treize chapitres des *Annales*, qui consignent [les événements historiques] depuis les Xia jusqu'à la destruction du roi You des Zhou par les Quanrong, puis toutes les affaires qui suivirent, de la partition [de Jin] entre les mains des trois familles (Han, Zhao et Wei) aux affaires de Wei, qui sont décrites jusqu'à la vingtième année du roi Anxi. Il s'agit des écrits historiques du royaume de Wei, qui s'accordent dans les grandes lignes avec la *Chronique des Printemps et Automnes*. (« Shu Xi zhuan »)<sup>30</sup>

### *Laozi* 老子

道可道，非常道；名可名，非常名。(1)

La Voie qui peut s'énoncer n'est pas la Voie constante. Le nom qui peut la nommer n'est pas le nom constant. (1)<sup>31</sup>

何謂寵辱？辱為下。得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。(13)

Qu'entend-on par « faveur et disgrâce » ? La disgrâce abaisse. Obtient-on (la faveur), on est surpris. La perd-on, on est encore surpris. Tel est le sens de « faveur et disgrâce surprennent également ». (13)<sup>32</sup>

<sup>29</sup> *Huainanzi* 20.5, p. 1388 ; trad. d'après Le Blanc et Mathieu.

<sup>30</sup> *Jin shu* 51, p. 1432 ; notre traduction.

<sup>31</sup> *Laozi* 1, p. 3 ; notre traduction.

<sup>32</sup> *Laozi* 13, p. 48-49 ; trad. d'après Liou Kia-hway.

人法地，地法天，天法道，道法自然。(25)

L'être humain prend pour modèle la Terre, la Terre prend pour modèle le Ciel, le Ciel prend pour modèle la Voie, la Voie n'a d'autre modèle qu'elle-même. (25)<sup>33</sup>

故吉事尚左，凶事尚右。是以偏將軍居左，上將軍居右。(31)

Dans les rituels fastes, la place d'honneur est à gauche. Dans les rituels néfastes, elle est à droite. Ainsi le général en second occupe la gauche, le général en chef la droite. (31)<sup>34</sup>

道常无名。(.....)王侯若能守，萬物將自賓。(32)

La Voie n'a pas de nom. (.....) Si les rois et les ducs pouvaient y adhérer, tous les êtres du monde leur rendraient hommage. (32)<sup>35</sup>

道常无為而无不為。(37)

La Voie trouve sa constance dans le non-agir. Or, par elle tout s'accomplit. (37)<sup>36</sup>

道生一，一生二，二生三，三生万物。(42)

Le Dao engendre Un, Un engendre Deux, Deux engendre Trois, Trois engendre tous les êtres du monde. (42)<sup>37</sup>

我無為，人自化(.....)我無事，人自富。(57)

Si je pratique le non-agir, les hommes se transforment d'eux-mêmes. (.....) Si je n'entreprends aucune affaire, les hommes s'enrichissent d'eux-mêmes. (57)<sup>38</sup>

治大國若烹小鮮。(60)

On gouverne un grand État comme on fait frire de petits poissons. (60)<sup>39</sup>

<sup>33</sup> *Laozi* 25, p. 103 ; notre traduction.

<sup>34</sup> *Laozi* 31, p. 127 ; trad. d'après Liou Kia-hway.

<sup>35</sup> *Laozi* 32, p. 130 ; trad. d'après Liou Kia-hway.

<sup>36</sup> *Laozi* 37, p. 146 ; trad. Anne Cheng.

<sup>37</sup> *Laozi* 42, p. 174 ; trad. Liou Kia-hway.

<sup>38</sup> *Laozi* 57, p. 232 ; trad. Liou Kia-hway.

<sup>39</sup> *Laozi* 60, p. 244 ; trad. d'après Liou Kia-hway.

為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。(64)

Qui agit échoue. Qui retient perd. Le sage n'agit pas et n'échoue pas. Il ne retient rien et ne *perd* donc rien. (64)<sup>40</sup>

聖人自知不自見，自愛不自貴。(72)

Le Saint se connaît mais ne s'exhibe point. Il s'aime mais ne se prise point. (72)<sup>41</sup>

### *Liji* 禮記

凡為人子之禮，冬溫而夏清，昏定而晨省，在醜、夷不爭。(《曲禮上》)

Pour tous les fils de famille, la règle est de chauffer le lit de leurs parents en hiver, de le rafraîchir en été, de disposer la literie le soir, de saluer leurs parents le matin, et d'éviter les querelles avec leurs compagnons et leurs égaux. (« Quli shang »)<sup>42</sup>

庶民安故財用足，財用足故百志成。(《大傳》)

Le peuple étant tranquille, les ressources de tout genre abondaient. Les ressources abondant, tous les désirs étaient satisfaits. (« Da zhuan »)<sup>43</sup>

君之所不臣於其臣者二：當其為尸，則弗臣也；當其為師，則弗臣也。大學之禮，雖詔於天子，無北面，所以尊師也。(《學記》)

Il y avait deux classes de sujets que le prince ne devait pas traiter comme tels : ceux qui assumaient le rôle de représentants du mort et ceux qui assuraient la fonction de maîtres. D'après les règles de la Grande école, lorsque le Maître parlait au Fils du Ciel, il ne tournait pas le visage vers le nord. C'était ainsi que les Maîtres étaient honorés. (« Xue ji »)<sup>44</sup>

無體之禮，上下和同。(《孔子閒居》)

Lorsque le rite n'a pas de forme apparente, l'harmonie et la concorde règnent entre les supérieurs et les inférieurs. (« Kongzi xian ju »)<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Laozi 64, p. 260 ; trad. Liou Kia-hway.

<sup>41</sup> Laozi 72, p. 286 ; trad. d'après Liou Kia-hway.

<sup>42</sup> Liji 1A.33, p. 16 ; trad. Couvreur.

<sup>43</sup> Liji 16.23, p. 917 ; trad. Couvreur.

<sup>44</sup> Liji 18.15, p. 968 ; trad. d'après Couvreur et Levi.

<sup>45</sup> Liji 29.5, p. 1276 ; trad. d'après Couvreur.

子曰：為上可望而知也，為下可述而志也，則君不疑於其臣，而臣不惑於其君矣。《尹吉》曰：「惟尹躬及湯，咸有壹德。」（《緇衣》）

Le Maître a dit : « Lorsque qu'on peut connaître [les sentiments] du prince en l'observant et inscrire [ceux] des ministres en [lisant] leurs rapports, alors le prince n'a aucun soupçon à l'égard de ses ministres, les ministres ne sont pas dans la confusion à cause de leur prince. Le "Yin ji" dit : "Une fois que Yin eut rejoint Tang, tous deux furent dotés d'une vertu complète." » (« Ziyi »)<sup>46</sup>

### Commentaires

《尹吉》，伊尹之誥也。《書序》以為《咸有壹德》，今亡。（鄭玄）

Le « Yin gao » est la déclaration de Yi Yin. La « Préface du *Shangshu* » le nomme « Xian you yi de ». Il est aujourd'hui perdu. (Zheng Xuan)<sup>47</sup>

咸，皆也。君臣皆有壹德不貳，則無疑惑也。（鄭玄）

Xian signifie « tous ». Lorsque le prince et le ministre sont dotés d'une vertu complète sans désaccord, il n'y a ni soupçon ni confusion. (Zheng Xuan)<sup>48</sup>

子曰：「大人不親其所賢，而信其所賤，民是以親失，而教是以煩。（《緇衣》）

Le Maître dit : « Si le grand homme ne s'attache pas par l'affection ceux dont il estime les vertus et les talents, s'il donne sa confiance à des hommes qu'il sait être méprisables, le peuple perdra ainsi son affection [pour lui] et n'aura que du dégoût pour les enseignements. » (« Ziyi »)<sup>49</sup>

《尹吉》曰：「惟尹躬天見于西邑夏，自周有終，相亦惟終。」（《緇衣》）

Le « Yin ji » dit : « Yin, se tournant vers le Ciel, apercevait les Xia dans leur capitale occidentale. [Les souverains de cette dynastie] poursuivirent le cours [de leur mission] jusqu'à son terme et leurs ministres firent de même. » (« Ziyi »)<sup>50</sup>

### Lunheng 論衡

至孝宣皇帝之時，河內女子發老屋，得逸易、禮、尚書各一篇，奏之。宣帝下示博士，然後易、禮、尚書各益一篇，而尚書二十九篇始定矣。（《正說》）

<sup>46</sup> *Liji* 33.10, p. 1325 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>47</sup> *Shisan jing zhushu, Liji zhengyi* 33.10, p. 1648 ; notre traduction.

<sup>48</sup> *Shisan jing zhushu, Liji zhengyi* 33.10, p. 1648 ; notre traduction.

<sup>49</sup> *Liji* 33.15, p. 1327 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>50</sup> *Liji* 33.16, p. 1328 ; notre traduction.



Du temps de l'empereur Xiaoxuan, une jeune femme de Henei restaurait sa vieille maisonnée, lorsqu'elle y trouva un chapitre perdu des *Mutations*, un des *Rites* et un du *Livre des Documents*, qu'elle offrit à la cour. L'empereur Xuan les montra à des lettrés au vaste savoir (*boshi*) et ordonna ensuite à chacun d'entre eux de s'occuper d'un des chapitres. Les vingt-neuf chapitres du *Livre des Documents* commencèrent alors à être fixés. (« *Zheng shuo* »)<sup>51</sup>

### *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋

先王不處大室，不為高臺，味不眾珍，衣不燂熱。燂熱則理塞，理塞則氣不達；味眾珍則胃充，胃充則中大鞫；中大鞫而氣不達，以此長生可得乎？（《重己》）

Les Anciens Rois ne se tenaient pas dans des salles trop vastes ni ne faisaient édifier de trop hautes terrasses. Ils ne cherchaient pas à rassembler les mets les plus précieux, ils ne revêtaient pas les étoffes les plus chaudes et les plus épaisses. [Les vêtements] trop chauds ou trop épais gênent la circulation, et si la circulation est empêchée, les souffles ne passent plus. Les nourritures trop précieuses encombrant l'estomac et un estomac encombré cause les pires ennuis. Or les embarras gastriques empêchent eux aussi les souffles de circuler. Comment, dans de telles conditions, vivrait-on longtemps ? (« *Zhong ji* »)<sup>52</sup>

庖人調和而弗敢食，故可以為庖。若使庖人調和而食之，則不可以為庖矣。（《去私》）

C'est parce qu'un cuisinier prépare et mélange les mets sans se permettre de les manger qu'on peut l'employer comme cuisinier. Celui qui mangerait ce qu'il a préparé et mélangé, on ne pourrait pas faire de lui un cuisinier. (« *Qu si* »)<sup>53</sup>

故古之治身與天下者，必法天地也。（《情欲》）

Aussi, les anciens, quand ils instauraient l'ordre, soit en eux-mêmes soit sur le monde, prenaient nécessairement modèle sur le Ciel et la Terre. (« *Qing yu* »)<sup>54</sup>

凡食無彊厚，味無以烈味重酒，是以謂之疾首。食能以時，身必無災。凡食之道，無飢無飽，是之謂五藏之葆。口必甘味，和精端容，將之以神氣。百節虞歡，咸進受氣。（《盡數》）

Il ne faut pas manger de mets trop riches ou trop épais et il faut éviter les saveurs trop fortes et les vins trop capiteux, car ce sont là des facteurs de maladies. Manger ce qu'il faut au bon moment permet

<sup>51</sup> *Lunheng* 81.3, p. 1124 ; notre traduction.

<sup>52</sup> *Lüshi chunqiu* I.3.3, p. 34 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>53</sup> *Lüshi chunqiu* I.5.6, p. 56 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>54</sup> *Lüshi chunqiu* II.3.3, p. 85 ; trad. Kalinowski.

d'éviter les maux du corps. La voie à suivre en matière de nutrition consiste à ne manger ni trop ni trop peu. Voilà comment garder les cinq viscères en bon état. En donnant à la bouche des saveurs douces, en harmonisant les essences et en observant un comportement équilibré, on prend pour guide son souffle spirituel. Toutes les parties du corps sont alors apaisées et satisfaites et chacune reçoit le souffle qui lui convient. (« Jin shu »)<sup>55</sup>

湯問於伊尹曰：「欲取天下若何？」伊尹對曰：「欲取天下，天下不可取。可取，身將先取。」凡事之本，必先治身，蓄其大寶，用其新，棄其陳。腠理遂通，精氣日新，邪氣盡去，及其天年。此之謂真人。昔者先聖王，成其身而天下成，治其身而天下治。（《先己》）

Tang demanda à Yi Yin : « Que faut-il faire si l'on veut conquérir le monde ? » « Si l'on désire conquérir le monde, répondit Yi Yin, on ne le peut pas. Pour pouvoir faire des conquêtes, il faut commencer par se conquérir soi-même. » Le fondement de toute activité consiste nécessairement à instaurer l'ordre avant tout sur soi-même, usant de son Grand Trésor avec parcimonie, prenant ce qu'il a de neuf et rejetant ce qu'il a de vieux. Les réseaux subtils du corps seront libres d'entraves et communiqueront, les souffles subtils se rénoveront au fil des jours et les souffles corrompus disparaîtront complètement ; il deviendra possible d'aller au bout du lot de la vie conféré par le Ciel. Un tel homme s'appelle un « homme véritable ». Les Saints Rois de l'Antiquité se rendaient eux-mêmes parfaits et le monde était parfait ; ils instauraient l'ordre en eux-mêmes et l'ordre régnait sur le monde. (« Xian ji »)<sup>56</sup>

物動則萌，萌而生，生而長，長而大，大而成，成乃衰，衰乃殺，殺乃藏。（《園道》）

Le mouvement de toutes choses entraîne leur germination, laquelle produit la vie, la vie entraîne la croissance, la croissance entraîne le parachèvement, le parachèvement entraîne la décadence, la décadence entraîne la mort, la mort entraîne l'ensevelissement. (« Yuan dao »)<sup>57</sup>

古之聖王未有不尊師者也。尊師則不論其貴賤貧富矣。若此則名號顯矣，德行彰矣。故師之教也，不爭輕重尊卑貧富，而爭於道。（《勸學》）

Parmi les Saints Rois des temps anciens, il n'en est aucun qui manquât de respecter les Maîtres. Le respect qu'on témoigne à un Maître ne regarde ni sa condition ni sa fortune. C'est ainsi que s'acquièrent la gloire et le renom et que s'illustre la pratique des vertus. L'enseignement des Maîtres

<sup>55</sup> *Lüshi chungiu* III.2.5, p. 137 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>56</sup> *Lüshi chungiu* III.3.1, p. 144 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>57</sup> *Lüshi chungiu* III.5.2, p. 172 ; trad. d'après Kamenarovic.

ne débat donc point de légèreté ou d'importance, de respectable ou de méprisable, de richesse ou de pauvreté, mais bien de ce qui concerne la Voie elle-même. (« Quan xue »)<sup>58</sup>

湯師小臣。(《尊師》)

Tang eut pour maître le petit officier. (« Zun shi »)<sup>59</sup>

殷湯即位，夏為無道，暴虐萬民，侵削諸侯，不用軌度，天下患之。湯於是率六州以討桀罪。  
(《古樂》)

Lorsque Tang accéda au trône, la dynastie des Xia s'était dévoyée. Elle opprimait et maltraitait les populations, elle attaquait et lésait les princes feudataires, elle avait perdu tout mesure. Le monde entier en souffrait. À la tête des forces de six provinces, Tang entreprit de châtier les crimes de Jie.  
(« Gu yue »)<sup>60</sup>

天地有始。天微以成，地塞以形。天地合和，生之大經也。(.....) 天有九野，地有九州 (.....)  
(《有始》)

Le Ciel et la Terre ont un commencement. Le Ciel parachève à partir de l'impalpable, la Terre donne forme à partir du tangible. L'union et l'harmonie entre le Ciel et la Terre constituent la grande trame de la vie. (.....) Le Ciel a neuf régions, la Terre a neuf provinces (.....) (« You shi »)<sup>61</sup>

天地萬物，一人之身也，此之謂大同。衆耳目鼻口也，衆五穀寒暑也，此之謂衆異。則萬物備也。(《有始》)

Le Ciel et la Terre, et les dix mille êtres, [sont tels] le corps d'un seul homme, c'est ce qu'on appelle la grande concorde. Tous les yeux, les oreilles, les nez, les bouches, et aussi bien les cinq céréales, le chaud et le froid, c'est ce qu'on appelle la multiple diversité. Alors les dix mille êtres sont au complet. (« You shi »)<sup>62</sup>

有侏氏女子採桑，得嬰兒于空桑之中，獻之其君。其君令媮人養之。察其所以然，曰：「其母居伊水之上，孕，夢有神告之曰：『白出水而東走，毋顧。』明日，視白出水，告其鄰，東走十里，而顧其邑盡為水，身因化為空桑。」，故命之曰伊尹。此伊尹生空桑之故也。(.....) 湯聞伊尹，使人請之有侏氏。有侏氏不可。伊尹亦欲歸湯。湯於是請取婦為婚。有侏氏喜，以伊

<sup>58</sup> *Lüshi chungqiu* IV.2.1, p. 195 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>59</sup> *Lüshi chungqiu* IV.3.1, p. 204 ; notre traduction.

<sup>60</sup> *Lüshi chungqiu* V.5.11, p. 286 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>61</sup> *Lüshi chungqiu* XIII.1.1, p. 657 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>62</sup> *Lüshi chungqiu* XIII.1.14, p. 659 ; trad. d'après Kamenarovic.

尹為媵送女。故賢主之求有道之士，無不以也；有道之士求賢主，無不行也，相得然後樂。不謀而親，不約而信，相為殫智竭力，犯危行苦，志懽樂之，此功名所以大成也。固不獨。士有孤而自恃，人主有奮而好獨者，則名號必廢熄，社稷必危殆。（《本味》）

Pendant qu'elle cueillait des feuilles de mûrier, une femme du lignage You Shen trouva un nourrisson dans le creux d'un mûrier et le présenta à son seigneur. Son seigneur ordonna à un cuisinier de l'élever. Après avoir cherché pourquoi le nourrisson se trouvait dans l'arbre, il dit : « Sa mère vivait sur les berges de la rivière Yi. Elle tomba enceinte et rêva d'un esprit qui lui annonça : "Lorsque de l'eau jaillira de ton mortier, enfuis-toi vers l'est sans te retourner." Le jour suivant, elle vit de l'eau jaillir du mortier, en avertit le voisinage et s'enfuit vers l'est à une distance de dix *li*. Puis elle se retourna pour regarder la ville, qui avait été engloutie par les eaux. Son corps se transforma alors en mûrier creux. » On ordonna donc de l'appeler « Yi Yin ». C'est ainsi que Yi Yin naquit dans un mûrier creux. (.....)

Ayant entendu parler de Yi Yin, Tang le fit demander auprès du lignage You Shen. Les You Shen ne le permirent pas. Yi Yin désirait également se rendre auprès de Tang. Là-dessus, Tang décida de demander la main d'une jeune fille [de ce lignage] pour en faire son épouse. Les You Shen en furent ravis et choisirent Yi Yin pour accompagner la jeune fille. Ainsi le souhait d'un souverain sage de rencontrer un homme qui suit la Voie ne peut-il demeurer vain, et le vœu d'un homme qui suit la Voie d'approcher un souverain sage ne saurait rester sans suite. Ils se rencontrent et en sont heureux. Ils se sentent familiers sans s'être concertés, ils sont en confiance sans être liés par un pacte. Ensemble de toute leur intelligence et de toute leur force, ils bravent le danger et affrontent les difficultés. Leur esprit est en joie. C'est ainsi que surviennent grandement le succès et la gloire, et certes pas en demeurant chacun de son côté. Il est des *shi* seuls qui n'ont confiance qu'en eux-mêmes, il est des souverains isolés qui entendent le rester. Leur gloire, leur renom ne peuvent en être que ternis et rabaissés, et les autels des dieux du sol et des moissons ne peuvent qu'être en grand danger. (« Ben wei »)<sup>63</sup>

湯得伊尹，祓之於廟，爇以燿火，釁以犧豕。明日，設朝而見之，說湯以至味，湯曰：「可對而為乎？」對曰：「君之國小，不足以具之，為天子然後可具。（.....）凡味之本，水最為始。五味三材，九沸九變，火為之紀。時疾時徐，滅腥去臊除羶，必以其勝，無失其理。調和之事，必以甘酸苦辛鹹，先後多少，其齊甚微，皆有自起。鼎中之變，精妙微纖，口弗能言，志不能喻。若射御之微，陰陽之化，四時之數。故久而不弊，熟而不爛，甘而不噉，酸而不酷，鹹而不減，辛而不烈，澹而不薄，肥而不膩。」（《本味》）

Lorsque Tang obtint Yi Yin, il le présenta dans le Temple ancestral, il l'éclaira de la flamme sacrée et l'oignit du sang d'une victime. Le lendemain, il le reçut devant la cour, où Yi Yin expliqua à Tang les

<sup>63</sup> *Lüshi chungiu* XIV.2.2, p. 739-740 ; trad. d'après Kamenarovic.

suprêmes saveurs. « Peut-on effectivement réaliser cela ? », demanda Tang. « Le pays de Votre Seigneurie est petit et ne contient pas tous les éléments nécessaires, mais cela deviendra possible dès que Votre Seigneurie sera Fils du Ciel. », répondit Yi Yin. (.....) « À l'origine de la saveur, on trouve tout d'abord l'eau. Quant aux cinq saveurs, aux trois matériaux, aux neuf bouillons et aux neuf changements, c'est le feu qui est leur régulateur. D'une façon parfois rapide et parfois lente, on efface l'odeur fétide, on vient à bout de l'odeur de viande crue, on se débarrasse de l'odeur de bouc. C'est sans laisser perdre le sens profond des choses qu'il faut les vaincre. Lorsqu'on mélange et qu'on harmonise, il faut savoir quand et comment utiliser le doux, l'acide, l'amer, l'âcre et le salé. Leur équilibre est extrêmement délicat, et [il convient d'être attentif à ce qu'on met] avant, après, et en quelle quantité. Les transformations qui s'opèrent dans le vase tripode sont subtiles, ténues, raffinées, impalpables. La bouche ne saurait pas mieux les décrire que l'esprit les expliquer, comme les subtilités de la conduite des chars, comme les transformations du *yin* et du *yang*, comme la succession des quatre saisons. Alors cela dure sans que rien ne se gâte, cela cuit sans brûler, et le doux n'y est pas écœurant, l'acide n'y est pas aigre, le salé n'y est pas envahissant, l'âcre n'y emporte pas la bouche, le fade n'y est pas inexistant, le riche n'y est pas gras. » (« Ben wei »)<sup>64</sup>

「非先為天子，不可得而具。天子不可疆為，必先知道。道者止彼在己，己成而天子成，天子成則至味具。故審近所以知遠也，成己所以成人也。聖人之道要矣，豈越越多業哉？」（《本味》）

« Il n'est pas possible de rassembler tout cela avant que d'être Fils du Ciel. Mais ce n'est point par la force que le Fils du Ciel y parviendra, et il lui faut d'abord connaître la Voie. C'est en soi-même que réside la Voie et il faut commencer par se parfaire soi-même pour se parfaire en tant que Fils du Ciel. Lorsque le Fils du Ciel s'est parfait, il connaît ces suprêmes saveurs. Car c'est en observant le proche qu'on connaît le lointain, et c'est en devenant parfait soi-même qu'on permet aux autres de se parfaire. Là est l'axe de la Voie du Saint. Pourquoi aller chercher des complications ? » (« Ben wei »)<sup>65</sup>

凡能聽說者，必達乎論議者也。世主之能識論議者寡，所遇惡得不苟？（《遇合》）

Pour être réellement capable d'entendre des conseils, il faut bien comprendre ce qu'est un échange d'opinions. Mais bien rares sont aujourd'hui les souverains capables de saisir ce qu'est un dialogue. Comment ceux qu'ils rencontrent ne seraient-ils pas prêts à s'avilir ? (« Yu he »)<sup>66</sup>

桀為無道，暴戾頑貪，天下顛恐而患之，言者不同，紛紛分分，其情難得。（.....）眾庶泯泯，皆有遠志，莫敢直言，其生若驚。大臣同患，弗周而畔。桀愈自賢，矜過善非，主道重塞，國

<sup>64</sup> *Lüshi chungiu* XIV.2.4, p. 740-741 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>65</sup> *Lüshi chungiu* XIV.2.4, p. 741 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>66</sup> *Lüshi chungiu* XIV.7.2, p. 815 ; trad. Kamenarovic.

人大崩。湯乃惕懼，憂天下之不寧，欲令伊尹往視曠夏，恐其不信，湯由親自射伊尹。伊尹奔夏三年，反報于亳，曰：「桀迷惑於末嬉，好彼琬、琰，不恤其眾，眾志不堪，上下相疾，民心積怨，皆曰：『上天弗恤，夏命其卒。』」湯謂伊尹曰：「若告我曠夏盡如詩。」湯與伊尹盟，以示必滅夏。伊尹又復往視曠夏，聽於末嬉。末嬉言曰：「今昔天子夢西方有日，東方有日，兩日相與鬪，西方日勝，東方日不勝。」伊尹以告湯。商涸旱，湯猶發師，以信伊尹之盟，故令師從東方出於國，西以進。未接刃而桀走，逐之至大沙，身體離散，為天下戮，不可正諫。(.....) 盡行伊尹之盟，不避旱殃。祖伊尹世世享商。(《慎大》)

Jie était dévoyé, violent, pervers, buté et avide. Le monde tremblait de crainte et en souffrait. Chacun y allait de son discours [et cela faisait] une rumeur incohérente où l'on ne parvenait pas à discerner les choses. (.....) Le peuple était dans l'incertitude, chacun s'évadait par la pensée, nul n'osait dire la vérité car tous vivaient dans la peur. Les ministres eux-mêmes éprouvaient cette crainte, ils ne consultaient pas et cachaient leurs pensées. Jie se croyait de plus en plus avisé, s'obstinait dans ses erreurs et prenait le pire pour le meilleur. La Voie du Souverain était gravement obstruée et ses sujets étaient perdus.

Tang fut saisi de trouble et d'effroi, il s'inquiéta de la stabilité du monde. Désirant envoyer Yi Yin observer l'état de désolation des Xia, mais craignant que [Jie] s'en défiât, Tang tira lui-même des flèches contre lui. [Ayant donc semblé] fuir, Yi Yin demeura trois années à la cour des Xia. Puis il regagna Bo et fit son rapport : « Jie a l'esprit égaré par Mo Xi, il est enjôlé par dame Wan et dame Yan. Il n'a aucun souci de ses hommes et ceux-ci ne le portent pas dans leur cœur. Le haut et le bas sont en inimitié et les ressentiments s'accroissent dans le cœur des gens du peuple. Tous disent : "Que le Ciel supérieur soit sans pitié et mette un terme au mandat des Xia." » Tang dit à Yi Yin : « Ce que vous me dites de l'état de désolation des Xia rejoint tout à fait ce poème. » Tang et Yi Yin échangèrent un serment, afin de manifester la nécessité d'anéantir les Xia.

Yi Yin retourna observer l'état de désolation des Xia et prêta l'oreille aux propos de Mo Xi. « Cette nuit, le Fils du Ciel a rêvé qu'il y avait un soleil à l'ouest et un soleil à l'est. Les deux soleils ont rivalisé. Celui de l'ouest l'a emporté, celui de l'est a perdu. » Yi Yin s'en fut rapporter cela à Tang. Au pays des Shang survint à ce moment une cruelle sécheresse. Tang leva néanmoins une armée afin de tenir la parole qu'il avait donnée à Yi Yin. Il ordonna donc à ses troupes de sortir du pays par l'est, afin de pénétrer [en territoire ennemi] par l'ouest. Avant même qu'il fut nécessaire de croiser le fer, Jie avait pris la fuite. Il fut poursuivi jusqu'à Da Sha, son corps fut dépecé et il devint l'opprobre du monde. On ne pouvait lui adresser aucune critique ni aucune remontrance. (.....) [Tang] respecta entièrement le serment échangé avec Yi Yin, sans que l'épreuve de la sécheresse pût y faire obstacle. Yi Yin fut traité comme un ancêtre et de génération en génération, il partagea les offrandes des Shang. (« Shen da »)<sup>67</sup>

<sup>67</sup> *Lüshi chunqiu* XV.1.2, p. 843-844 ; trad. d'après Kamenarovic.

治身與治國，一理之術也。(《審分》)

Instaurer l'ordre en soi-même et instaurer l'ordre dans l'État s'appuient sur des techniques relevant d'un même principe. (« Shen fen »)<sup>68</sup>

開春始雷則蟄蟲動矣，時雨降則草木育矣，飲食居處適則九竅百節千脈皆通利矣。(《開春》)

Au début du printemps, le tonnerre commence à retentir et les animaux hibernants s'animent. Les pluies sont fréquentes et font pousser plantes et arbres. Si la nourriture, la boisson, l'habitat sont en bon ordre, les neuf orifices, les cent articulations et les mille vaisseaux sanguins favorisent la circulation. (« Kai chun »)<sup>69</sup>

伊尹，庖廚之臣也；傅說，殷之胥靡也。皆上相天子，至賤也。(《求人》)

Yi Yin était serviteur dans les cuisines, Fu Yue travaillait comme forçat pour les Yin (les Shang). Ils furent tous deux élevés au rang de ministre du Fils du Ciel, [alors qu'ils] partaient de la plus basse condition. (« Qiu ren »)<sup>70</sup>

賢者善人以人，中人以事，不肖者以財。得十良馬，不若得一伯樂；得十良劍，不若得一歐冶；得地千里，不若得一聖人。舜得皋陶而舜受之，湯得伊尹而有夏民，文王得呂望而服殷商。(《贊能》)

Ce qu'un sage trouve bon chez les autres, c'est leur humanité. Ce qu'un homme moyen aime chez autrui, ce sont les services qu'il peut rendre. Ce qu'un homme indigne apprécie chez les autres, c'est leur richesse. Obtenir dix bons chevaux ne vaut pas d'obtenir [les conseils d'] un seul Bole. Obtenir dix bonnes épées ne vaut pas d'en obtenir une [sortant des mains d'] un seul Ou Ye. Obtenir un territoire de mille *li* ne vaut pas d'obtenir un seul sage. Ainsi Shun obtint Gao Yao et reçut [la tâche de gouverner]. Tang obtint Yi Yin et soumit le peuple des Xia. Le roi Wen obtint Lü Wang et soumit les Yin-Shang. (« Zan neng »)<sup>71</sup>

得時之稼，其臭香，其味甘，其氣章，百日食之，耳目聰明，心意叡智，四衛變疆，殞氣不入，身無苛殃。黃帝曰：「四時之不正也，正五穀而已矣。」(《審時》)

Les céréales récoltées à temps ont une odeur agréable, une saveur douce, un souffle éclatant. On en mangera pendant cent jours et on aura l'œil perspicace et l'oreille fine, l'esprit clair et net, les quatre

<sup>68</sup> *Lüshi chungqiu* XVII.1.1, p. 1029 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>69</sup> *Lüshi chungqiu* XXI.1.1, p. 1425 ; trad. Kamenarovic.

<sup>70</sup> *Lüshi chungqiu* XXII.5.2, p. 1514 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>71</sup> *Lüshi chungqiu* XXIV.2.1, p. 1591-1592 ; trad. d'après Kamenarovic.

membres fortifiés. Les souffles malsains n'entreront pas [dans le corps] et l'on ne contractera aucune maladie grave. L'Empereur Jaune a dit : « Si quelque chose ne va pas au cours des quatre saisons, qu'on commence par remettre de l'ordre dans la culture des cinq céréales. » (« Shen shi »)<sup>72</sup>

### *Lunyu* 論語

食不厭精，膾不厭細。食饅而餲，魚餒而肉敗，不食。色惡，不食。臭惡，不食。失飪，不食。不時，不食。割不正，不食。不得其醬，不食。肉雖多，不使勝食氣。(.....)(《鄉黨》)  
Même si le riz est fin, [le Maître] ne se gava pas. Même si la viande est délicate, il ne se gava pas. Si les mets sont moisissus ou rances, si le poisson est gâté et la viande avariée, il n'y touche pas. S'ils ont changé de couleur, il n'y touche pas. S'ils sentent mauvais, il n'y touche pas. S'ils sont mal cuits, il n'y touche pas. Si [les mets] ne sont pas servis à l'heure, il n'y touche pas. S'ils sont mal découpés, il n'y touche pas. Si la sauce n'est pas appropriée, il n'y touche pas. Même quand la viande est abondante, il ne doit pas manger plus de viande que de riz. (.....) (« Xiang dang »)<sup>73</sup>

子張問崇德辨惑。子曰：「主忠信，徙義，崇德也。愛之欲其生，惡之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。(.....)」(《顏淵》)

Zi Zhang demanda comment « exalter la vertu » et comment « identifier la confusion ». Le Maître dit : « Exalter la vertu, c'est mettre la loyauté et l'honnêteté au-dessus de tout, et chercher la justice. Quand on aime quelqu'un, on lui souhaite de vivre ; quand on hait quelqu'un, on souhaite sa mort ; mais imaginez qu'on lui souhaite tout à la fois de vivre et de mourir : voilà un cas de "confusion". (.....) » (« Yan Yuan »)<sup>74</sup>

子曰：「君子和而不同，小人同而不和。」(《子路》)

Le Maître dit : « L'homme de bien cultive l'harmonie, mais pas la conformité. L'homme de peu cultive la conformité, mais pas l'harmonie. » (« Zi Lu »)<sup>75</sup>

<sup>72</sup> *Lüshi chungiu* XXVI.6.8, p. 1782 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>73</sup> *Lunyu* 10.8, p. 689-694 ; trad. d'après Ryckmans.

<sup>74</sup> *Lunyu* 12.10, p. 853 ; trad. d'après Ryckmans.

<sup>75</sup> *Lunyu* 13.23, p. 935 ; trad. d'après Ryckmans.



**Mengzi 孟子**

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君，可乎？」曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」（《梁惠王下》）

Le roi Xuan de Qi demanda [à Mengzi] : « Est-il vrai que Tang a banni Jie et que Wu a attaqué Zhou ? »

Mencius répondit : « On l'affirme dans les chroniques. »

[Le roi] dit : « Est-il permis à un sujet d'assassiner un prince ? »

[Mengzi] répondit : « Celui qui viole la bienveillance est appelé brigand, celui qui viole la justice est appelé scélérat. Un brigand et scélérat, on l'appelle "simple particulier". J'ai entendu dire que l'on avait châtié le simple particulier Zhou, non pas qu'on avait assassiné un prince. » (« Liang Hui wang xia »)<sup>76</sup>

其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道。無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。（《公孫丑上》）

En tant que souffle, c'est la chose la plus vaste et la plus résistante qui soit ; nourri de rectitude, sans être lésé, il emplit tout l'espace entre le Ciel et la Terre. C'est le souffle qui accorde à la Voie la rectitude. Sans lui, tout languit. C'est le produit d'actions morales accumulées, qui ne saurait être capté par des actes isolés. Il s'étirole s'il y a des choses qui heurtent la conscience dans notre conduite. (« Gongsun Chou shang »)<sup>77</sup>

故將大有為之君，必有所不召之臣，欲有謀焉則就之，其尊德樂道，不如是不足與有為也。故湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而王。桓公之於管仲，學焉而後臣之，故不勞而霸。今天下地醜德齊，莫能相尚，無他，好臣其所教，而不好臣其所受教。湯之於伊尹，桓公之於管仲，則不敢召。（《公孫丑下》）

Aussi un prince qui vise aux plus hautes actions doit disposer de ministres qu'il n'a point à convoquer. Lorsqu'il désire les consulter, il les approche. Si son respect de la vertu et son amour de la Voie ne sont pas ce qu'on peut en attendre, il est inutile d'avoir affaire à lui. Voilà pourquoi Tang se rendit auprès de Yi Yin, apprit de lui et le fit ensuite ministre. Il devint ainsi roi sans effort. Il en fut de même des rapports du duc Huan avec Guan Zhong, qui lui assura sans peine l'hégémonie. Aujourd'hui le monde se partage entre pays d'égale vertu et de dimension semblable sans que l'un ne parvienne à s'imposer aux autres, cela pour nulle autre raison que [la faveur des princes] va aux ministres qu'ils

<sup>76</sup> *Mengzi* I.B.8, p. 145 ; trad. d'après Lévy.

<sup>77</sup> *Mengzi* II.A.2, p. 200-202 ; trad. d'après Lévy.

instruisent et non à ceux dont ils auraient à recevoir des instructions. Tang à l'égard de Yi Yin, ou le duc Huan en ce qui concerne Guan Zhong, se gardaient de les convoquer. (« Gongsun Chou xia »)<sup>78</sup>

伊尹相湯以王於天下。湯崩，大丁未立，外丙二年，仲壬四年，大甲顛覆湯之典刑，伊尹放之於桐。三年，大甲悔過，自怨自艾，於桐處仁遷義，三年以聽伊尹之訓已也，復歸于亳。  
(《萬章上》)

Yi Yin fut le ministre de Tang, qu'il fit régner sur le monde. Après la mort de Tang, Tai Ding ne monta pas sur le trône. Wai Bing régna deux ans, Zhong Ren quatre ans. Tai Jia bouleversa les statuts et les lois de Tang, Yi Yin le bannit à Tong. Trois ans plus tard, Tai Jia s'était repenti et réformé, il demeurait bienveillant et commençait à pratiquer la justice à Tong, si bien qu'au bout de trois ans, s'étant soumis aux instructions de Yi Yin, il fut rétabli à Bo. (« Wan Zhang shang »)<sup>79</sup>

萬章問曰：「人有言伊尹以割烹要湯，有諸？」孟子曰：「否，不然。伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道焉。(……) 湯三使往聘之。既而幡然改曰：「與我處畎畝之中，由是以樂堯舜之道，吾豈若使是君為堯舜之君哉？吾豈若使是民為堯舜之民哉？吾豈若於吾身親見之哉？(……)」思天下之民匹夫匹婦有不被堯舜之澤者，若已推而內之溝中。其自任以天下之重如此，故就湯而說之，以伐夏救民。吾未聞枉己而正人者也，況辱己以正天下者乎？聖人之行不同也，或遠或近，或去或不去，歸潔其身而已矣。吾聞其以堯舜之道要湯，未聞以割烹也。」  
(《萬章上》)

Wan Zhang, interrogeant Mengzi, dit : « Il est des gens qui racontent que Yi Yin attira l'attention de Tang grâce à la cuisine. Est-ce vrai ? »

Mengzi répondit : « Non, il n'en est rien. Yi Yin cultivait la terre dans les campagnes [du pays] de You Shen et faisait ses délices de la Voie de Yao et Shun. (……) Lorsque Tang lui eut envoyé par trois fois des messagers l'inviter, il se fit en lui un changement d'attitude : “Plutôt que rester aux champs et jouir de la Voie de Yao et de Shun, ne vaut-il pas mieux tenter de faire de ce prince un souverain digne de Yao et de Shun ? Et de faire de ce peuple un peuple digne de celui de Yao et de Shun ? Et s'il m'était donné de voir de mes yeux ces transformations ? (……)” Il (Yi Yin) songeait que s'il y avait des hommes et des femmes parmi les peuples sous le Ciel qui n'avaient bénéficié des bienfaits de Yao et de Shun, ce serait comme les avoir poussés et jetés dans les fossés. Sa responsabilité à l'égard du monde devenait si lourde qu'il se rapprocha aussitôt de Tang pour le convaincre d'attaquer les Xia et de sauver le peuple. Je n'ai jamais entendu dire que quelqu'un se soit abaissé lui-même pour rectifier les autres, comment *a fortiori* quelqu'un qui se serait déshonoré pourrait-il rectifier le monde entier ? Les saints agissent chacun à leur façon : il en est qui se tiennent

<sup>78</sup> Mengzi II.B.2, p. 260-261 ; trad. d'après Lévy.

<sup>79</sup> Mengzi V.A.6, p. 649 ; trad. d'après Lévy.

éloignés [de la cour], d'autres s'en rapprochent, les uns s'en vont, les autres restent. Il leur suffit de garder leur intégrité. J'ai entendu dire qu'il (Yi Yin) attira l'attention de Tang grâce à la Voie de Yao et Shun, jamais que ce fût au moyen de la cuisine. » (« Wan Zhang shang »)<sup>80</sup>

孟子曰：「魚，我所欲也。熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也。義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。（《告子上》）」

Mengzi dit : « J'aime le poisson, mais j'aime aussi les pattes d'ours. Si je ne peux avoir les deux, je renonce au poisson et choisis les pattes d'ours. J'aime la vie, mais j'aime aussi la rectitude. Si je ne peux avoir les deux, je renonce à la vie et choisis la rectitude. » (« Gaozi shang »)<sup>81</sup>

五就湯、五就桀者，伊尹也。（《告子下》）

Se rapprochant cinq fois de Tang, cinq fois de Jie, ce fut Yi Yin. (« Gaozi xia »)<sup>82</sup>

公孫丑曰：「伊尹曰：『予不狎于不順。』放太甲於桐，民大悅。大甲賢，又反之，民大悅。賢者之為人臣也，其君不賢，則固可放與？」

孟子曰：「有伊尹之志則可，無伊尹之志則篡也。」（《盡心上》）

Gongsun Chou demanda : « Yi Yin dit : “Je ne supporte pas l'intimité d'un rebelle.” Il bannit Tai Jia à Tong ; le peuple s'en réjouit grandement. Lorsque Tai Jia se fut assagi, il le fit revenir ; le peuple s'en réjouit grandement. Quand un sage est au service d'un prince qui ne l'est point, peut-il vraiment l'exiler ? »

Mengzi répondit : « Avec les mêmes intentions que Yi Yin, il le peut. Sans les intentions de Yi Yin, c'est de l'usurpation. » (« Jin xin shang »)<sup>83</sup>

## Mozi 墨子

湯舉伊尹於庖廚之中，授之政，其謀得。（《尚賢上》）

Tang promut Yi Yin [alors que celui-ci travaillait] dans les cuisines ; il lui confia le gouvernement et ses plans se réalisèrent. (« Shang xian shang »)<sup>84</sup>

<sup>80</sup> Mengzi V.A.7, p. 652-655 ; trad. d'après Lévy.

<sup>81</sup> Mengzi VI.A.10, p. 783 ; trad. d'après Lévy.

<sup>82</sup> Mengzi VI.B.6, p. 829 ; notre traduction.

<sup>83</sup> Mengzi VII.A.31, p. 925 ; trad. d'après Lévy.

<sup>84</sup> Mozi 8.6, p. 67 ; trad. d'après Ghiglione.

伊摯，有莘氏女之私臣，親為庖人。湯得之，舉以為己相，與接天下之政，治天下之民。  
(《尚賢中》)

Yi Zhi comptait parmi les serviteurs personnels d'une dame du lignage You Shen et travaillait comme cuisinier pour la maisonnée. Tang l'obtint, le promut et en fit son propre ministre ; il lui conféra la tâche de gouverner le monde et d'en diriger tous les peuples. (« Shang xian zhong »)<sup>85</sup>

昔伊尹為莘氏女師僕，使為庖人。湯得而舉之，立為三公，使接天下之政，治天下之民。  
(《尚賢下》)

Autrefois, Yi Yin était le maître des domestiques d'une dame du lignage Shen, qui l'employait comme cuisinier. Tang l'obtint puis le promut, l'établissant [au rang des] « Trois ducs » ; il lui conféra la tâche de gouverner le monde et d'en diriger tous les peuples. (« Shang xian xia »)<sup>86</sup>

是故昔者，堯有舜，舜有禹，禹有皋陶，湯有小臣，武王有閔天、泰顛、南宮括、散宜生。得此推而上之，以而天下和，庶民阜(.....)(《尚賢下》)

Dans le passé, en effet, Yao eut Shun, Shun eut Yu, Yu eut Gao Yao, Tang eut le petit officier, le roi Wu eut Hong Yao, Tai Dian, Nangong Gua et San Yisheng. [Les souverains] ayant obtenu cela (la compagnie des sages), les promurent et les élevèrent à une charge, l'harmonie régna alors dans le monde et les gens du peuple prospérèrent. (.....) (« Shang xian xia »)<sup>87</sup>

子墨子言曰：「方今之時，復古之民始生未有正長之時，蓋其語曰：『天下之人異義。』是以一人一義，十人十義，百人百義。其人數茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義，而非人之義，故交相非也。(《尚同中》)

Maître Mozi dit : « Un examen rétrospectif [suggère que] dans l'Antiquité, lors de la naissance de l'humanité, il n'existait pas encore de dirigeants ou de chefs. On disait alors que “les principes justes diffèrent d'une personne à une autre”. Par conséquent, à une personne correspondait un principe ; à dix personnes, dix principes ; à cent personnes, cent principes. Les définitions des principes justes se multipliaient en fonction du nombre de personnes. Par conséquent, chacun défendait ses principes et critiquait ceux d'autrui, avec le résultat qu'on se critiquait mutuellement. » (« Shang tong zhong »)

今逮夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：「以攻伐之為不義，非利物與？昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立為聖王，是何故也？」子墨子曰：「子未察吾言之類，未明其故

<sup>85</sup> *Mozi* 9.6, p. 77 ; trad. d'après Ghiglione.

<sup>86</sup> *Mozi* 10.3, p. 97 ; trad. d'après Ghiglione.

<sup>87</sup> *Mozi* 10.7, p. 99 ; trad. d'après Ghiglione.

者也。彼非所謂攻，謂誅也。(…)逮至乎夏王桀，天有誥命，日月不時，寒暑雜至，五穀焦死，鬼呼國，鶴鳴十夕餘。天乃命湯於鑿宮：『用受夏之大命。夏德大亂，予既卒其命於天矣，往而誅之，必使汝堪之。』湯焉敢奉率其眾，是以鄉有夏之境，帝乃使陰暴毀有夏之城。少少，有神來告曰：夏『德大亂，往攻之，予必使汝大堪之。予既受命於天，天命融隆火于夏之城間西北之隅。』湯奉桀眾以克有夏，屬諸侯於薄，薦章天命，通于四方，而天下諸侯莫敢不賓服，則此湯之所以誅桀也。」(《非攻下》)

Quand désormais, les princes belliqueux s'obstinent dans leurs stratégies rhétoriques visant à critiquer Maître Mozi, ils disent : « Vous estimez que les guerres d'attaque sont injustes et qu'elles ne comportent aucun effet avantageux ? Or, dans le passé, Yu mena des campagnes militaires contre les You Miao, Tang attaqua Jie et le roi Wu attaqua Zhou. Pour quelles raisons, alors, tous les trois furent-ils élevés au statut de Saints Rois ? »

Maître Mozi dit : « Vous n'examinez pas les catégories de mon discours et n'en comprenez pas encore clairement les raisons. Dans leur cas, ce n'est pas ce qu'on appelle une "guerre offensive", c'est une "expédition punitive". (...) Passons maintenant au roi Jie des Xia. Le Ciel émit un avertissement : le soleil et la lune n'apparaissaient plus régulièrement, le froid et la chaleur survenaient d'une manière confuse, les cinq céréales mouraient desséchées, les esprits criaient dans le pays, les grues gémissaient pendant plus de dix nuits. Dans le Palais richement orné, le Ciel ordonna ainsi à Tang : "Reprends le grand Mandat que les Xia avaient reçu, puisque leur vertu (*de* 德) est gravement troublée. J'ai désormais mis fin à leur Mandat céleste. Lance une expédition punitive contre eux ! Assurément, je ferai en sorte que tu les soumettes." Ainsi, Tang osa s'exécuter et à la tête de ses hommes, il franchit les frontières des Xia. L'Empereur céleste envoya des forces occultes afin de détruire les villes fortifiées des Xia. Peu de temps après apparut un dieu, qui annonça [à Tang] : "La vertu (*de* 德) des Xia est gravement troublée. Lance une guerre contre eux ! Assurément, je ferai en sorte que tu les soumettes complètement. J'ai déjà reçu le Mandat céleste. Le Ciel a ordonné à Rong de faire descendre le feu dans l'angle situé au nord-ouest des fortifications des Xia." Tang dirigea les hommes de Jie pour conquérir les Xia. Il convoqua les seigneurs à Bo, où il présenta publiquement son Mandat céleste et le fit connaître dans les quatre régions, de sorte qu'aucun seigneur du monde n'osa lui manquer de respect ou lui désobéir. C'est donc ainsi que Tang lança une expédition punitive contre Jie. » (« Fei gong xia »)<sup>88</sup>

古者聖王制為飲食之法曰：「足以充虛繼氣，強股肱，耳目聰明，則止。」不極五味之調，芬香之和，不致遠國珍怪異物。(《節用中》)

En matière de boissons et de nourriture, les Saints Rois de l'Antiquité avaient institué la règle suivante : « On se bornera à se rassasier, à conserver ses souffles, à fortifier ses membres et à rendre

<sup>88</sup> Mozi 19.4, p. 220 ; trad. d'après Ghiglione.

l'ouïe fine et la vue perçante. » On ne poussait pas à l'extrême le mélange des cinq saveurs, ni l'harmonie des parfums et des fragrances. On ne faisait pas venir des pays lointains des produits précieux et exotiques. (« Jie yong zhong »)<sup>89</sup>

昔者桀之所亂，湯治之；紂之所亂，武王治之。此世不渝而民不改，上變政而民易教。其在湯武則治，其在桀紂則亂。（《非命中》）

Dans le passé, là où Jie avait semé le trouble, Tang ramena l'ordre ; là où Zhou avait semé le trouble, Wu ramena l'ordre. Les temps n'avaient pas changé et le peuple non plus, [mais lorsque] les supérieurs modifient leur façon de gouverner, le peuple est facile à éduquer. Sous les règnes de Tang et de Wu, l'ordre régnait ; sous ceux de Jie et de Zhou, les troubles prédominaient. (« Fei ming zhong »)<sup>90</sup>

昔者，湯將往見伊尹，令彭氏之子御，彭氏之子半道而問曰：「君將何之？」

湯曰：「將往見伊尹。」

彭氏之子曰：「伊尹，天下之賤人也。君若欲見之，亦令召問焉，彼受賜矣。」

湯曰：「非女所知也。今有藥於此，食之則耳加聰，目加明，則吾必說而強食之。今夫伊尹之於我國也，譬之良醫善藥也，而子不欲我見伊尹，是子不欲吾善也。」

因下彭氏之子，不使御。彼苟然，然後可也。（《貴義》）

Dans le passé, Tang, qui s'apprêtait à aller rendre visite à Yi Yin, ordonna à un jeune du lignage Peng de le conduire en char. À mi-chemin, le jeune Peng lui demanda : « Où entendez-vous aller ? »

Tang répondit : « Je m'apprête à aller rendre visite à Yi Yin. »

Le jeune Peng remarqua : « Yi Yin est l'un des hommes les plus humbles au monde. Si vous souhaitez lui rendre visite, vous pourriez plutôt le convoquer chez vous ; il se sentira privilégié. »

Tang répliqua : « Tu ne comprends pas la situation. S'il existait un médicament efficace pour renforcer l'ouïe et la vue, j'en serais sans doute ravi et j'en consommerais de fortes doses. Or, Yi Yin est pour mon État semblable à un excellent médecin et à un bon médicament. Si tu ne souhaites pas que je rende visite à Yi Yin, c'est que tu ne souhaites pas mon bien. »

Il fit alors descendre du char le jeune Peng et ne le laissa plus conduire jusqu'à ce qu'il eut compris. (« Gui yi »)<sup>91</sup>

<sup>89</sup> *Mozi* 21.3, p. 255 ; trad. d'après Ghiglione.

<sup>90</sup> *Mozi* 36.1, p. 414 ; notre traduction.

<sup>91</sup> *Mozi* 47.3, p. 686 ; trad. d'après Ghiglione.

**Shangshu 尚書**

夏王率遏衆力，率割夏邑。有衆率怠弗協，曰：「時日曷喪？予及汝皆亡！」夏德若茲，今朕必往。（《湯誓》）

Le roi des Xia épuise les forces de ses hommes ; il dépeuple la capitale des Xia. Tous ses hommes, fatigués et en désunion avec lui, disent : « Quand donc ce soleil périra-t-il ? Nous allons tous périr avec vous ! » Telle est la vertu [du roi des] Xia, je me dois désormais de marcher contre lui. (« Tang shi »)<sup>92</sup>

三、八政：一曰食，二曰貨，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰賓，八曰師。（《洪範》）

Troisièmement, les huit parties de l'administration. La première a pour objet la nourriture, la deuxième les commodités de la vie, la troisième les sacrifices, la quatrième les travaux publics, la cinquième l'instruction du peuple, la sixième la procédure criminelle, la septième l'hospitalité, la huitième le service militaire. (« Hong fan »)<sup>93</sup>

公曰：君奭！我聞在昔，成湯既受命，時則有若伊尹，格于皇天。在太甲，時則有若保衡。在太戊，時則有若伊陟、臣扈，格于上帝；巫咸，又王家。在祖乙，時則有若巫賢。在武丁，時則有若甘盤。率惟茲有陳，保又有殷。故殷禮陟配天，多歷年所。（《君奭》）

Le duc dit : « Seigneur Shi, j'ai entendu dire que dans l'antiquité, lorsque Cheng Tang eut reçu le Mandat, il y eut à ce moment-là un homme comme Yi Yin, qui se conformait à l'auguste Ciel ; sous Tai Jia, un homme comme Bao Heng ; sous Tai Wu, des hommes tels que Yi Zhi et Chen Hu, qui se conformaient au Souverain d'en-haut, et un homme tel que Wu Xian<sup>a</sup>, gouverneur de la maison royale ; sous Zu Yi, un homme tel que Wu Xian<sup>b</sup> ; sous Wu Ding, un homme tel que Gan Pan. Tous ces ministres rendirent des services signalés, conservèrent et réglèrent [la dynastie] Yin. C'est pourquoi dans les rites des Yin, ils furent promus et associés au Ciel, durant une longue suite d'années. » (« Jun Shi »)<sup>94</sup>

<sup>92</sup> *Shangshu* « Tang shi », p. 79-80 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>93</sup> *Shangshu* « Hong fan », p. 120 ; trad. Couvreur.

<sup>94</sup> *Shangshu* « Jun Shi », p. 209 ; trad. d'après Couvreur.

伊尹去亳適夏，既醜有夏，復歸于亳。入自北門，乃遇汝鳩、汝方，作汝鳩、汝方。(《書序》)

Yi Yin quitta Bo pour aller à [la cour des] Xia. Le souverain des Xia le remplit d'indignation et il revint à Bo. Il entra par la porte du Nord et rencontra alors Ru Jiu et Ru Fang. Il composa le « Ru Jiu » et le « Ru Fang ». (« Shu xu »)<sup>95</sup>

*Commentaires*

至太甲改曰保衡，保，安也，言天下所取安，所取平。(鄭玄)

Arrivé [au règne de] Tai Jia, on changea [le nom de Yi Yin] pour Bao Heng. *Bao*, c'est « apaiser » ; [ce nom] exprime ce par quoi on apaise, on pacifie [le pays]. (Zheng Xuan)<sup>96</sup>

保衡、伊尹一人也，異時而別號。(孔穎達)

Bao Heng et Yi Yin sont une seule et même personne, qui fut appelée différemment selon les époques. (Kong Yingda)<sup>97</sup>

疑謀勿成，百志惟熙。(《大禹謨》)

Quand vous doutez s'il convient ou non de faire une chose, ne l'entreprenez pas. Que toutes vos aspirations se manifestent avec éclat. (« Da Yu mo »)<sup>98</sup>

聖謨洋洋，嘉言孔彰。(《伊訓》)

Les conseils des sages ont une grande portée, leurs excellents principes sont très clairs. (« Yi xun »)<sup>99</sup>

爾惟訓于朕志，若作酒醴，爾惟麴蘖；若作和羹，爾惟鹽梅。爾交脩予，罔予棄。予惟克邁乃訓。(《說命下》)

Enseignez-moi quel doit être le but de mes efforts. Soyez pour moi ce que le ferment et le grain germé sont pour celui qui prépare des liqueurs, ce que le sel et les prunes sont pour celui qui compose un ragoût. Avec vos collègues prenez soin de moi, ne m'abandonnez pas. Je pourrai mettre en pratique vos enseignements. (« Yue ming xia »)<sup>100</sup>

<sup>95</sup> *Shangshu*, « Shu xu », p. 293. Nous reprenons ici la traduction de Chavannes pour un passage quasi identique figurant dans le *Shiji*.

<sup>96</sup> *Shangshu zhengyi*, p. 224 ; notre traduction.

<sup>97</sup> *Shangshu zhengyi*, p. 224 ; notre traduction.

<sup>98</sup> *Shangshu* « Da Yu mo », p. 310 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>99</sup> *Shangshu* « Yi xun », p. 315 ; trad. Couvreur.

<sup>100</sup> *Shangshu* « Yue ming xia », p. 318 ; trad. d'après Couvreur.



昔先正保衡作我先王，乃曰：予弗克俾厥后惟堯、舜，其心愧恥，若撻于市。一夫不獲，則曰：時予之辜。佑我烈祖，格于皇天。（《說命下》）

Autrefois Bao Heng, l'ancien chef [des officiers], forma mon aïeul (Cheng Tang). Il disait : « Si je ne parviens pas à faire de ce seigneur un autre Yao, un autre Shun, mon cœur en éprouvera autant de honte que si j'étais battu de verges sur la place publique. » Si un homme du peuple avait manqué de quelque chose, il aurait dit : « C'est ma faute. » Grâce à lui, mon illustre aïeul se conforma à l'auguste Ciel. (« Yue ming xia »)<sup>101</sup>

民之所欲，天必從之。（《泰誓上》）

Ce que le peuple désire, le Ciel s'y conforme nécessairement. (« Tai shi shang »)<sup>102</sup>

天視自我民視，天聽自我民聽。（《泰誓中》）

Le Ciel voit par les yeux de mon peuple, et entend par les oreilles de mon peuple. (« Tai shi zhong »)<sup>103</sup>

## Shiji 史記

伊尹名阿衡。阿衡欲奸湯而無由，乃爲有莘氏媵臣，負鼎俎，以滋味說湯，致于王道。或曰，伊尹處士，湯使人聘迎之。五反，然後肯往從湯，言素王及九主之事。（《殷本紀》）

Yi Yin avait pour nom personnel E Heng. E Heng désirait entrer en rapports avec Tang ; mais, n'en trouvant pas le moyen, il se mit au service de la suivante, fille du lignage You Shen, et portant sur son dos des vases tripodes et un présentoir sacrificiel, il expliqua à Tang les goûts savoureux et en arriva à parler de la Voie royale. Une autre tradition dit : Yi Yin était un lettré en retrait. Tang envoya des gens l'inviter à se présenter [à la cour]. Ils s'en retournèrent cinq fois, mais enfin il se résolut à venir et à accompagner Tang. Il l'instruisit à propos du « Roi simple » et des neuf maîtres. (« Yin benji »)<sup>104</sup>

伊尹去湯適夏。既醜有夏，復歸于亳。（《殷本紀》）

Yi Yin quitta Tang pour aller à [la cour de] Xia. Le souverain Xia le remplit d'indignation et il revint à Bo. (« Yin benji »)<sup>105</sup>

<sup>101</sup> *Shangshu* « Yue ming xia », p. 318 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>102</sup> *Shangshu* « Tai shi shang », p. 319 ; notre traduction.

<sup>103</sup> *Shangshu* « Tai shi zhong », p. 320 ; trad. Couvreur.

<sup>104</sup> *Shiji* 3.5, p. 122 ; trad. d'après Chavannes.

<sup>105</sup> *Shiji* 3.5, p. 123 ; trad. Chavannes.

夏王率止衆力，率奪夏國。有衆率怠不和，曰：「是日何時喪？予與女皆亡！」夏德若茲，今朕必往。（《殷本紀》）

Le roi des Xia réprime les forces de ses hommes ; il dépouille le royaume de Xia. Tous ses hommes, fatigués et en désaccord avec lui, disent : « Quand donc ce soleil périra-t-il ? Nous allons tous périr avec vous ! » Telle est la vertu [du roi des] Xia, je me dois désormais de marcher contre lui. (« Yin benji »)<sup>106</sup>

伊尹為庖，百里奚為虜，皆所由干其上也。故此二子者，皆聖人也，猶不能無役身而涉世如此其汙也，則非能仕之所設也。（《老子韓非列傳》）

Yi Yin s'est fait cuisinier et Baili Xi esclave, tous deux parce qu'ils voulaient entrer en relation avec un supérieur. Tous deux étaient des sages dans l'obligation de se livrer à des travaux serviles et ils durent ainsi s'avilir, mais celui qui est capable de servir ne trouve pas cela avilissant. (« Laozi Han Fei liezhuan »)<sup>107</sup>

因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要（……）（《太史公自序》）

[Le taoïsme] s'appuie sur l'ordre universel du *yin* et du *yang*, en prenant le meilleur du confucianisme et du moïsme, et l'essentiel [de l'école] des noms et du légisme（……）. (« Taishi gong zi xu »)<sup>108</sup>

### *Shijing* 詩經

執爨踏踏，為俎孔碩。或燔或炙。

君婦莫莫，為豆孔庶。

為賓為客，獻醜交錯。

禮儀卒度，笑語卒獲。

神保是格，報以介福，萬壽攸酢。（《楚茨》）

Les serviteurs soignent les foyers avec grand respect et disposent les très larges présentoirs sacrificiels.

Quelques-uns font rôtir [la viande], d'autres la font griller.

L'épouse du Seigneur dispose avec calme et respect les vases plus petits.

Les invités et les visiteurs s'offrent du vin mutuellement à la ronde.

Tous [les détails] de la cérémonie sont observés conformément aux prescriptions ; les sourires et les paroles sont tout à fait comme il convient.

<sup>106</sup> *Shiji* 3.7, p. 123-124 ; trad. d'après Chavannes.

<sup>107</sup> *Shiji* 63.19, p. 2620 ; trad. d'après Pimpaneau.

<sup>108</sup> *Shiji* 130, p. 3994 ; notre traduction.

Les mânes [des ancêtres] arrivent. Ils m'accordent en récompense une grande prospérité et dix mille années de vie. (« Chu ci »)<sup>109</sup>

是烝是享，苾苾芬芬。祀事孔明，先祖是皇。報以介福，萬壽無疆。（《信南山》）

J'apporte et présente mes offrandes ; elles exhalent toutes une odeur agréable. Rien ne manque à la cérémonie ; aussi mes ancêtres [arrivent] avec majesté. Ils m'accorderont en récompense une grande prospérité, dix mille années de vie, une vie sans fin. (« Xin nan shan »)<sup>110</sup>

嗟嗟烈祖，有秩斯祜。

申錫無疆，及爾斯所。

既載清酤，賚我思成。

亦有和羹，既戒既平。

醴假無言，時靡有爭。（《烈祖》）

Oh ! combien nous sommes redevables à notre illustre ancêtre ! Ses bienfaits sont continuels.

Renouvelés sans cesse, ils sont venus jusqu'à vous en ce lieu.

Déjà les coupes sont pleines de liqueurs pures ; mon aïeul exauce mes souhaits.

Il y a aussi des ragoûts ; ils ont été préparés d'avance et bien assaisonnés.

J'attire mon aïeul par l'odeur des mets, sans recourir aux paroles, et il ne s'élève pas de dispute. (« Lie zu »)<sup>111</sup>

昔在中葉，有震且業。

允也天子，降予卿士。

實維阿衡，實左右商王。（《長發》）

Autrefois, au milieu de la période, [le monde] avait été ébranlé et mis en péril.

Mais le Ciel traita [Tang] comme son fils et lui envoya un ministre.

Ce fut E Heng, qui véritablement seconda le roi des Shang. (« Chang fa »)<sup>112</sup>

### Commentaire

阿，倚。衡，平也。伊尹，湯所依倚而取平。（鄭玄）

*E*, [c'est] « s'appuyer ». *Heng*, c'est « pacifier ». Yi Yin est celui sur qui Tang s'est appuyé afin de pacifier [le pays]. (Zheng Xuan)<sup>113</sup>

<sup>109</sup> *Shijing* II.6.5, ode 209, p. 659 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>110</sup> *Shijing* II.6.6, ode 210, p. 667 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>111</sup> *Shijing* IV.3.2, ode 302, p. 1027 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>112</sup> *Shijing* IV.3.4, ode 304, p.1039 ; trad. d'après Couvreur.

**Shuowen jiezi 說文解字**

鬻：五味盃羹也。

*Geng* [désigne] le ragoût où les cinq saveurs sont en harmonie.<sup>114</sup>

假借者，本無其字，依聲托事，令長是也。

Les emprunts *jiajie*. Il n'y avait pas à l'origine de caractère pour les représenter et c'est par le biais de leur prononciation qu'on a désigné ce qu'ils indiquaient. *Ling* 令 et *zhang* 長 en sont deux exemples.<sup>115</sup>

(.....) 至孔子書六經，左丘明述春秋傳，皆以古文，厥意可得而說。

(.....) Quant à Confucius, qui composa les *Six Classiques*, et Zuo Qiuming, qui présenta la *Chronique des Printemps et Automnes*, ils ont tous deux utilisé l'écriture ancienne dont on peut expliquer le sens.<sup>116</sup>

**Sunzi bingfa 孫子兵法**

味不過五，五味之變，不可勝嘗也。(《勢》)

Les saveurs ne sont pas plus de cinq, mais leurs changements sont tels qu'il est impossible de toutes les goûter. (« Shi »)<sup>117</sup>

昔殷之興也，伊摯在夏；周之興也，呂牙在殷。故惟明君賢將，能以上智為間者，必成大功。此兵之要，三軍之所恃而動也。(《用間》)

Autrefois, les Yin durent leur triomphe à la présence de Yi Zhi à la cour des Xia, les Zhou à celle de Lü Ya chez les Yin. C'est pourquoi seul un prince éclairé et un général avisé sont capables de recruter leurs espions chez des hommes à l'intelligence supérieure, de sorte qu'ils accomplissent des exploits, tant il est vrai que leur rôle est essentiel et que sur eux reposent les mouvements des trois armées. (« Yong jian »)<sup>118</sup>

<sup>113</sup> *Maoshi zhengyi*, p. 627 ; notre traduction.

<sup>114</sup> SWJZ III.2, p. 57 ; notre traduction.

<sup>115</sup> SWJZ XV.1, p.316, trad. Bottéro.

<sup>116</sup> SWJZ XV.1, p. 316 ; trad. d'après Bottéro.

<sup>117</sup> *Sunzi bingfa* V.2, p. 89, notre traduction.

<sup>118</sup> *Sunzi bingfa* XIII.5, p. 300-301 ; trad. d'après Levi.

**Wenzi 文子**

老子曰：人受天地變化而生，一月而膏，二月血脈，三月而胚，四月而胎，五月而筋，六月而骨，七月而成形，八月而動，九月而躁，十月而生。形骸已成，五藏乃分。(《九守》)

Laozi a dit : « Ses composants reçus du Ciel et de la Terre, l'homme vient au monde à l'issue d'une série de transformations : au premier mois, il y a les humeurs, au deuxième le réseau veineux, au troisième l'embryon, au quatrième le fœtus, au cinquième les tendons, au sixième les os, au septième sa forme est parachevée, au huitième il remue, au neuvième il s'agite, au dixième il naît. » (« Jiu shou »)<sup>119</sup>

**Xunzi 荀子**

殷之伊尹，周之太公，可謂聖臣矣。(《臣道》)

Yi Yin des Yin et le Grand duc des Zhou peuvent être nommés « ministres saints ». (« Chen Dao »)<sup>120</sup>

子曰：「回，知者若何？仁者若何？」顏淵對曰：「知者自知，仁者自愛。」子曰：「可謂明君子矣。」(《子道》)

Confucius demanda [à Yan Hui] : « Hui ! Comment se comporte un homme de savoir ? Comment se comporte un homme bienveillant ? » « Le premier, répondit Yan Hui, se connaît et le second s'aime. » « Voilà ce qu'on peut nommer un homme de bien éclairé. », s'exclama Confucius. (« Zi dao »)<sup>121</sup>

昔人君之蔽者，夏桀、殷紂是也。桀蔽於末喜、斯觀，而不知關龍逢，以惑其心而亂其行 (.....) 成湯監於夏桀，故主其心而慎治之，是以能長用伊尹而身不失道，此其所以代夏王而受九有也。(《解蔽》)

Parmi les princes de l'antiquité qui rencontrèrent des obstacles, il y a Jie des Xia et Zhou des Yin. Jie rencontra comme obstacles Mo Xi et Si Guan, il ne sut reconnaître la valeur de Guan Long Feng et le doute fut en son cœur autant que le désordre dans ses actes. (.....) Cheng Tang ayant observé Jie des Xia, maîtrisa donc son esprit et veilla à bien le diriger. Il put ainsi employer Yi Yin très longtemps et ne s'écarta point de la Voie. Pour ces raisons, il prit la place du roi des Xia et reçut les neuf provinces. (« Jie bi »)<sup>122</sup>

<sup>119</sup> *Wenzi* III.2, p. 115-116 ; trad. d'après Levi.

<sup>120</sup> *Xunzi* XIII.1, p. 249 ; notre traduction.

<sup>121</sup> *Xunzi* XIX.6, p. 533 ; trad. d'après Kamenarovic.

<sup>122</sup> *Xunzi* XXI.2, p. 388-389 ; trad. d'après Kamenarovic.

**Yanzi chunqiu 晏子春秋**

故君者擇臣而使之，臣雖賤，亦得擇君而事之。（《景公問臣之報君何以晏子對報以德》）

Ainsi le prince choisit le ministre et l'emploi. Le ministre, même lorsqu'il est d'extraction modeste, peut également se prévaloir de choisir son prince et de le servir. (« Jing gong wen chen zhi bao jun heyi Yanzi duibao yi de »)<sup>123</sup>

**Zhanguo ce 戰國策**

昔伊尹去夏入殷，殷王而夏亡。（……）夫賢者之所在，其君未嘗不尊，國未嘗不榮也。（《客說春申君》）

Autrefois, lorsque Yi Yin quitta les Xia et entra chez les Yin, les Yin prirent le pouvoir et les Xia le perdirent. （……） Là où se trouve le sage, le prince ne manquera pas d'être honoré et le pays ne manquera pas de prospérer. (« Ke shui Chunshen jun »)<sup>124</sup>

伊尹負鼎俎而干湯，姓名未著而受三公。（《馮忌請見趙王》）

Yi Yin, portant sur son dos des vases tripodes et un présentoir sacrificiel, entra en relation avec Tang. Ses nom et prénom n'étaient pas encore connus qu'il avait déjà reçu [le titre de] « Trois ducs ». (« Feng Ji qing jian Zhao wang »)<sup>125</sup>

伊尹再逃湯而之桀，再逃桀而之湯。果與鳴條之戰，而以湯為天子。（《奉陽君告朱謹與趙足》）

Yi Yin a fui Tang deux fois pour se rendre auprès de Jie, et a fui Jie deux fois pour se rendre auprès de Tang. Il a finalement participé à la guerre de Ming Tiao, faisant de Tang le Fils du Ciel. (« Fengyang jun gao Zhu Huan yu Zhao Zu »)<sup>126</sup>

<sup>123</sup> *Yanzi chunqiu* III.28., p. 238 ; notre traduction.

<sup>124</sup> *Zhanguo ce* 17.9, p. 837 ; notre traduction.

<sup>125</sup> *Zhanguo ce* 21.12, p. 1108 ; notre traduction.

<sup>126</sup> *Zhanguo ce* 30.2, p. 1590 ; notre traduction.

**Zhou li 周禮**

膳夫掌王之食飲膳羞，以養王及后、世子。(《天官冢宰》)

L'intendant des mets est préposé aux substances végétales, boissons, viandes assaisonnées ou ragoûts, plats délicats ou friandises, destinés à la nourriture du roi, de la reine et du prince héritier. (« Tianguan zhongzai »)<sup>127</sup>

掌和王之六食、六飲、六膳、百羞、百醬、八珍之齊。(.....) 凡君子之食恒放焉。(《天官冢宰》)

[Le médecin pour les aliments] est chargé d'harmoniser les six aliments, les six genres de boissons, les six mets principaux, les cent mets délicats, les cent assaisonnements, les huit plats de choix, destinés au roi. (.....) En général, la nourriture de l'homme de bien est toujours conforme à cette règle. (« Tianguan zhongzai »)<sup>128</sup>

以五味、五穀、五藥養其病，以五氣、五聲、五色眠其死生。兩之以九竅之變，參之以九藏之動。(《天官冢宰》)

[Les médecins des épidémies] soignent et traitent ces maladies par les cinq saveurs, par les cinq espèces de grains, par les cinq substances médicinales. Ils examinent, par les cinq sortes de souffles, par les cinq espèces de sons, par les cinq couleurs, si les malades sont vivants ou morts. Ils font un second examen par les changements des neuf orifices, puis un troisième par les mouvements des neuf réceptacles. (« Tianguan zhongzai »)<sup>129</sup>

司書掌邦之六典、八灋、八則、九職、九正、九事邦中之版(.....)。(《天官冢宰》)

L'officier en charge des écrits est préposé aux grands documents officiels appelés les six constitutions, les huit règlements, les huit statuts, les tableaux des neuf professions, des neufs produits réguliers, des neuf affaires (.....). (« Tianguan zhongzai »)<sup>130</sup>

占夢掌其歲時觀天地之會，辨陰陽之氣。(《春官宗伯》)

Le devin des songes s'occupe des saisons de l'année. Il examine les instants de réunion du Ciel et de la Terre. Il distingue les souffles *yin* des souffles *yang*. (« Chunguan zongbo »)<sup>131</sup>

<sup>127</sup> *Zhou li* VII.2, p. 235 ; trad. d'après Biot.

<sup>128</sup> *Zhou li* IX.2, p. 318-322 ; trad. d'après Biot.

<sup>129</sup> *Zhou li* IX.3, p. 326-330 ; trad. d'après Biot.

<sup>130</sup> *Zhou li* XII.5, p. 479 ; trad. d'après Biot.

<sup>131</sup> *Zhou li* XIV.26, p. 1968 ; trad. d'après Biot.

**Zhuangzi 莊子**

「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，道大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！(.....)」文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」(《養生主》)

« Vous savez, ce qui m'intéresse, ce n'est pas tant l'habileté technique que la Voie (*Dao* 道). Lorsque j'ai commencé à exercer j'avais tout le bœuf entier devant moi. Trois ans plus tard, je ne percevais plus que les éléments essentiels, désormais j'en ai une appréhension intuitive et non pas visuelle. Mes sens n'interviennent plus. L'esprit agit comme il l'entend et suit de lui-même les linéaments du bœuf. Lorsque ma lame tranche et sépare, elle suit les fentes et les interstices qui se présentent, ne touchant ni aux veines ni aux tendons, ni à l'enveloppe des os ni bien entendu à l'os lui-même. (.....) »  
« Excellent ! s'écria le prince Wen Hui, en écoutant les paroles du cuisinier Ding, je viens enfin de saisir l'art de nourrir son principe vital ! » (« Yangsheng zhu »)<sup>132</sup>

彼竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門，而仁義存焉。(《胠篋》)

Qui vole une agrafe est puni de mort, qui vole un royaume devient prince. [Or,] c'est devant la porte des princes que la justice et la bonté prospèrent. (« Qu qie »)<sup>133</sup>

物得以生，謂之德。(《天地》)

Les êtres lui doivent leur existence : c'est ce qu'on appelle la Vertu. (« Tian di »)<sup>134</sup>

人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。(《知北遊》)

L'homme doit la vie à une condensation de souffle (*qi*). Tant qu'il se condense, c'est la vie ; mais dès qu'il se disperse, c'est la mort. (« Zhi bei you »)<sup>135</sup>

道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。(《庚桑楚》)

La Voie est la fine pointe de la Vertu, la vie le rayonnement de la Vertu, la nature intrinsèque le substrat de la vie. (« Gengsang Chu »)<sup>136</sup>

<sup>132</sup> *Zhuangzi* 3.2, p. 28-29 ; trad. d'après Levi.

<sup>133</sup> *Zhuangzi* 10, p. 86-87 ; trad. d'après Levi.

<sup>134</sup> *Zhuangzi* 12.8, p. 103 ; trad. d'après Levi.

<sup>135</sup> *Zhuangzi* 22.1, p. 186 ; trad. d'après Anne Cheng (Cheng A. 1997, p. 252).

<sup>136</sup> *Zhuangzi* 23.13, p. 206 ; trad. Jean Levi.



一雀適羿，羿必得之，威也；以天下為之籠，則雀無所逃。是故湯以胞人籠伊尹，秦穆公以五羊之皮籠百里奚。(《庚桑楚》)

Qu'un passereau passe à portée de tir d'un Yi, celui-ci l'abattra à coup sûr. Mais le résultat sera mince. Que l'on se serve du monde comme une cage, alors le passereau n'aura nulle part où s'enfuir. C'est ainsi que Tang encagea Yi Yin en en faisant son cuisinier et que le duc Mu de Qin encagea Baili Xi avec cinq peaux de moutons. (« Gengsang Chu »)<sup>137</sup>

湯遂與伊尹謀伐桀。剋之，以讓卞隨。卞隨辭曰：「后之伐桀也謀乎我，必以我為賊也；勝桀而讓我，必以我為貪也。吾生乎亂世，而无道之人再來漫我以其辱行，吾不忍數聞也。」乃自投稠水而死。湯又讓瞽光曰：「知者謀之，武者遂之，仁者居之，古之道也。吾子胡不立乎？」瞽光辭曰：「廢上，非義也；殺民，非仁也；人犯其難，我享其利，非廉也。吾聞之曰：『非其義者，不受其祿；无道之世，不踐其土。』況尊我乎！吾不忍久見也。」乃負石而自沈於廬水。(《讓王》)

Tang planifia avec Yi Yin l'attaque contre Jie. Vainqueur, il voulut céder le rôle à Bian Sui, qui refusa en disant : « Il faut que vous me considériez comme un bandit pour avoir cherché conseil auprès de moi au moment d'agresser Jie, et comme un être cupide pour, l'ayant vaincu, me proposer le trône. Je suis né dans une époque en proie aux troubles, et me suis vu par deux fois éclaboussé de son propre déshonneur par un homme sans vertu. Je ne puis supporter d'en entendre davantage ! » Il se noya dans la rivière Zhou.

Tang offrit le trône à Wu Guang, en lui déclarant : « L'homme avisé planifie, l'homme brave exécute, l'homme bienveillant occupe le pouvoir, la tradition en a été fixée par les anciens. Pourquoi vous refuseriez-vous à monter sur le trône ? » Wu Guang déclina son offre en ces termes : « Démettre son prince c'est félonie, tuer ses sujets c'est cruauté, récolter les fruits des efforts d'autrui c'est malhonnêteté. J'ai entendu dire qu'on ne devait pas accepter les prébendes d'un prince injuste ni fouler le sol d'un État inique. Comment pourrais-je accepter d'être honoré ? Je ne saurais plus longtemps me faire complice d'une pareille infamie. » Il s'attacha une pierre au cou et se noya dans la rivière Lu. (« Rang wang »)<sup>138</sup>

<sup>137</sup> *Zhuangzi* 23.17, p. 207 ; trad. d'après Levi.

<sup>138</sup> *Zhuangzi* 28.17, p. 258 ; trad. d'après Levi.

**Zhushu jinian 竹書紀年**

十五年，商侯履遷于亳。

十七年，商使伊尹來朝。

二十年，伊尹歸于商，及汝鳩、汝方，會于北門。(《帝癸》)

La 15<sup>e</sup> année, Lü, prince de Shang, transporta sa résidence à Bo.

La 17<sup>e</sup> année, les Shang ordonnèrent à Yi Yin de se rendre à la cour.

La 20<sup>e</sup> année, Yi Yin revint [au pays des] Shang. Il se concerta avec Ru Jiu et Ru Fang, qui se réunirent avec lui à la porte du Nord. (« Di Gui »)<sup>139</sup>

二十九年，商師取顧。三日並出。費伯昌出奔商。冬十月，鑿山穿陵，以通于河。(《帝癸》)

La 29<sup>e</sup> année [du règne de Jie], les troupes des Shang s'emparèrent de Gu. Trois soleils se levèrent ensemble. Le comte de Fei, [nommé] Chang, sortit et s'enfuit vers Shang. Pendant l'hiver, à la dixième lune, on perça des montagnes et on creusa des collines pour arriver au fleuve Jaune. (« Di Gui »)<sup>140</sup>

元年辛巳，王即位，居亳，命卿士伊尹。伊尹放太甲于桐，乃自立。

七年，王潛出自桐，殺伊尹，天大霧三日，乃立其子伊陟、伊奮，命復其父之田宅而中分之。

(《太甲》)

La 1<sup>e</sup> année, [une année] *xinsi*, le roi accéda au trône et résida à Bo. Il nomma Yi Yin premier ministre. Yi Yin bannit Tai Jia à Tong et s'empara du pouvoir.

La 7<sup>e</sup> année, le roi sortit secrètement de Tong et mit à mort Yi Yin. Le ciel fut couvert d'une grande brume durant trois jours. Alors Tai Jia établit les fils de Yi Yin, Yi Zhi et Yi Fen dans leur position. Il ordonna de restituer les terres et demeures de Yi Yin, et de les partager par moitié entre eux. (« Tai Jia »)<sup>141</sup>

**Zuozhuan 左傳**

神不歆非類，民不祀非族。(《僖公十年》)

Les âmes des morts n'agrément pas les offrandes de ceux qui ne sont pas leurs descendants. Le peuple ne présente d'offrandes qu'à ses ancêtres. (« Xi gong shi nian »)<sup>142</sup>

<sup>139</sup> *Zhushu jinian, juan shang*, p. 59 ; trad. d'après Biot.

<sup>140</sup> *Zhushu jinian, juan shang*, p. 60 ; trad. d'après Biot.

<sup>141</sup> *Zhushu jinian, juan shang*, p. 64 ; trad. d'après Biot.

<sup>142</sup> *Zuozhuan* « Xi gong 僖公 » 10.3, p. 334 ; trad. Couvreur.

會聞用師，觀釁而動，德、刑、政、事、典禮，不易，不可敵也，不為是征。（《宣公十二年》）

Moi Hui, j'ai entendu dire que, pour faire la guerre, on ne commence que lorsqu'on voit un prince en faute. Si dans un pays la vertu, les châtements, l'art de gouverner, les devoirs et les observances sont en vigueur, il n'est pas permis de le traiter en ennemi ; il n'y a pas de raison de lui faire la guerre. (« Xuan gong shi'er nian »)<sup>143</sup>

今壹不免其身，以棄社稷，不亦惑乎？鯀殛而禹興；伊尹放大甲而相之，卒無怨色。（《襄公二十一年》）

À présent, ne pas pardonner une seule faute à sa propre personne, et abandonner ainsi nos autels du dieu du sol et des moissons, n'est-ce pas s'illusionner ? Gun fut mis à mort puis Yu fut élevé aux plus hautes dignités. Yi Yin bannit Tai Jia puis fut son ministre, sans que jamais [Tai Jia] lui montrât du ressentiment. (« Xiang gong ershiyi nian »)<sup>144</sup>

味以行氣，氣以實志，志以定言，言以出令。（《昭公九年》）

Les saveurs servent à activer la circulation des souffles. Les souffles donnent à la détermination sa plénitude, par la détermination on fixe le sens de ses paroles, et par ces paroles on donne les ordres. (« Zhao gong jiu nian »)<sup>145</sup>

公曰：「和與同異乎？」對曰：「異。和如羹焉，水、火、醯、醢、鹽、梅，以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所謂可而有否焉，臣獻其否以成其可；君所謂否而有可焉，臣獻其可以去其否，是以政平而不干，民無爭心。故詩曰：『亦有和羹，既戒既平。饜嘏無言，時靡有爭。』先王之濟五味、和五聲也，以平其心，成其政也。」（《昭公二十年》）

Le duc dit : « Y a-t-il une différence entre harmonie et conformité ? »

Yanzi répondit : « Il y a une différence. Un exemple d'harmonie, c'est le ragoût. L'eau, le feu, le vinaigre, les marinades, le sel et les prunes, qui assaisonnent le poisson cru, [concourent à former le ragoût]. On fait chauffer le tout avec du bois de chauffage. Le chef de cuisine harmonise les différents ingrédients, les met dans la proportion voulue d'après leur saveur, ajoute ce qui manque aux uns en les mêlant avec d'autres, fait disparaître ce que ceux-ci ont de trop en les tempérant avec ceux-là. Un

<sup>143</sup> *Zuozhuan* « Xuan gong 宣公 » 12.2, p. 722 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>144</sup> *Zuozhuan* « Xiang gong 襄公 » 21.5, p. 1060-1061 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>145</sup> *Zuozhuan* « Zhao gong 昭公 » 9.5, p. 1312 ; trad. d'après Sterckx.

homme de bien, en mangeant ce ragoût, apaise son esprit. Il en doit être ainsi entre le prince et le ministre. Quand, dans ce que le prince approuve, il se trouve quelque chose qui n'est pas à approuver, le ministre doit relever ce qui n'est pas à approuver, pour rendre entièrement exacte l'approbation faite par le prince. Quand, dans ce que le prince désapprouve, il se trouve quelque chose qui est à approuver, le ministre doit relever ce qui est à approuver, et le soustraire à la désapprobation du prince. De cette manière le gouvernement est juste sans transgresser [aucune règle], et ne trouve pas de résistance dans l'esprit du peuple. C'est pourquoi il est dit dans les *Odes* :

“Il y a aussi des ragoûts ; ils ont été préparés d'avance et bien assaisonnés.

J'attire mon aïeul par l'odeur des mets, sans recourir aux paroles ; et il ne s'élève pas de dispute.”

Les anciens souverains combinaient les cinq saveurs et harmonisaient les cinq sons, afin d'apaiser leur esprit et de rendre leur gouvernement parfait. » (« Zhao gong ershi nian »)<sup>146</sup>

天之明，因地之性，生其六氣，用其五行，氣為五味 (.....) (《昭公二十五年》)

Le Ciel, pour briller, s'appuie sur les propriétés naturelles de la Terre. Il engendre les six souffles et emploie les cinq éléments. Les souffles produisent les cinq saveurs (.....) (« Zhao gong ershiwu nian »)<sup>147</sup>

故有五行之官，是謂五官，實列受氏姓，封為上公，祀為貴神 (.....) 木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。(《昭公二十九年》)

Il y avait de même les officiers qui présidaient aux cinq éléments. On les appelait les cinq officiers. Ils avaient un rang à part, recevaient un titre héréditaire et un nom de famille. Ils étaient dignitaires du plus haut degré de la première classe. [Après leur mort,] on les honorait par des offrandes comme des esprits supérieurs. (.....) Le gouverneur qui présidait au bois s'appelait Goumang. Celui qui présidait au feu s'appelait Zhurong. Celui qui présidait aux métaux s'appelait Rushou. Celui qui présidait à l'eau s'appelait Xuanming. Celui qui présidait à la terre s'appelait Houtu. (« Zhao gong ershiwu nian »)<sup>148</sup>

<sup>146</sup> *Zuozhuan* « Zhao gong 昭公 » 20.8, p. 1419-1420 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>147</sup> *Zuozhuan* « Zhao gong 昭公 » 25.3, p. 1457 ; trad. d'après Couvreur.

<sup>148</sup> *Zuozhuan* « Zhao gong 昭公 » 29.4, p. 1502 ; trad. d'après Couvreur.

## Annexe 2 : Les noms de Yi Yin dans les sources exhumées et les sources transmises

	Sources exhumées (épigraphiques et manuscrites)		Textes transmis
Phase finale des Shang (env. 1250-1046 av. n. è.)	<p>Yi Yin 伊尹 Yi 伊 Yi Shi<sup>a</sup> 伊奭 Yi Ding 伊丁 Yi Ding ren 伊丁人 Yi Yin Ding 伊尹丁 Yi Shi<sup>b</sup> 伊示 Yi Jiu Shi 伊 𠄎 示 Yi Yin Jiu Shi 伊尹 𠄎 示 Jiu Shi 𠄎 示</p>	<p>Huang Yin 黄尹 Huang 黄 Huang Shi<sup>a</sup> 黄奭 Huang Ding 黄丁 Huang Ding ren 黄丁人 Huang Shi<sup>b</sup> 黄示</p>	
Zhou occidentaux (1046-771)			<p>Yi Yin 伊尹 Bao Heng 保衡 E Heng 阿衡</p>
Printemps et Automnes (771-481)	Yi xiaochen 伊小臣		
Royaumes combattants (481-221)	<p>Yin 尹 (« Yin zhi », « Yin gao ») Xiaochen 小臣 (« Chi jiu », « Chi men », « Tang qiu ») Yi Yin 伊尹 (« Liang chen », « Rongcheng shi ») Zhi 摯 (« Yin zhi », « Yin gao »)</p>		<p>Yi Yin 伊尹 Yin 尹 Yi 伊 Xiaochen 小臣 Yi Zhi 伊摯 Zhi 摯 Bao Heng 保衡 E Heng 阿衡</p>
Han (206 av. n. è.-220 de n. è.)	Yi Yin 伊尹 (« Jiu zhu », « Jun chen wenda »)		<p>Yi Yin 伊尹 Yin 尹 Yi 伊 Xiaochen 小臣 Yi Zhi 伊摯 Zhi 摯 Bao Heng 保衡 E Heng 阿衡</p>



---

## Annexe 3 : Index des manuscrits cités dans l'étude

- Ba qi wu wei wu si wu xing zhi shu 八氣五味  
五祀五行之屬 : 68-69
- Bajiaolang 八角廊 (corpus) : 34-35
- Bangren bu cheng 邦人不稱 : 59-60
- Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian 鮑叔牙與隰朋  
之諫 : 87-91
- Bao xun 保訓 : 65
- Baoshan 包山 (corpus) : 37-38, 77 n. 209, 90,  
125-126, 144-145, 272 n. 103
- Bie gua 別卦 : 69
- Bing fang 病方 : 69
- Cao Mo zhi zhen 曹沫之陣 : 60, 71
- Changtaiguan 長臺關 (corpus) : 32
- Chen gong zhi bing 陳公治兵 : 59-60
- Cheng ren 成人 : 68
- Cheng wang wei Chengpu zhi xing 成王為城  
濮之行 : 59-60
- Cheng wu 程寤 : 65
- Cheng zhi wen zhi 成之聞之 : 52-53, 75  
n. 199
- Cheng 稱 : 349 n. 334, 489
- Chi jiu zhi ji Tang zhi wu 赤鳩之集湯之屋 :  
241-243, 243-246, 248-249, 250-268, 299-  
301, 342-345, 368-370, 393 n. 66, 414-418,  
452-454, 502-512, 516, 519, 526
- Chu ju 楚居 : 67
- Cong zheng 從政 : 60
- Dizi wen 弟子問 : 59
- Duo xin 多薪 : 60-61
- Fangmatan 放馬灘 (corpus) : 38
- Fan wu liu xing 凡物流形 : 61, 459 n. 20 et 21,  
463 n. 33, 497
- Feng xu zhi ming 封許之命 : 65
- Fu Yue zhi ming 傳說之命 (Yue ming 說命) :  
64
- Guan zhong 管仲 : 66-67
- Heng xian 恒先 : 61, 458 n. 18, 459 n. 20, 497,  
501 n. 166
- Huang men 皇門 : 65, 521 n. 7
- Huxishan 虎溪山 (corpus) : 39
- Ji Kangzi wen yu Kongzi 季庚子問於孔子 :  
58, 123-124
- Jiao jiao ming niao 交交鳴鳥 : 60-61
- Jin Wengong ru yu Jin 晉文公入於晉 : 66
- Jiudian 九店 (corpus) : 37
- Ju zhi wang Tianxia 舉治王天下 : 521 n. 7
- Jun zheng 君正 : 479
- Jiu zhu 九主 : 11, 34, 343, 381-382, 490, 497,  
501
- Junren zhe hebi an zai 君人者何必安哉 : 59
- Junzi wei li 君子為禮 : 59
- Kongjiapo 孔家坡 (corpus) : 39
- Kongzi jian Ji Huanzi 孔子見季桓子 : 55  
n. 132, 58, 76
- Kongzi shi lun 孔子詩論 : 61, 80-83, 253
- Kongzi yue 孔子曰 : 71 n. 189
- Lan fu 蘭賦 : 61
- Laozi 老子 : 34, 40, 50-51, 73-74, 78 n. 211,  
80, 134-135, 137, 144-145, 149, 272 n. 105,  
497, 525
- Leigudun 擂鼓墩 (corpus) : 37

- Li song 李頌 : 61
- Liang chen 良臣 : 204 n. 209, 346-351, 369
- Ling wang sui Shen 靈王遂申 : 60
- Liu de 六德 : 52-53, 135, 403-404, 412
- Liu li 鷓鴣 : 61
- Liye 里耶 (corpus) : 41
- Lu bang da han 魯邦大旱 : 58, 80-83
- Lu Mu gong wen Zi Si 魯穆公問子思 : 52, 74, 448 n. 83
- Mawangdui 馬王堆 (corpus) : 11, 34, 50-51, 80, 126-127, 135, 137, 262 n. 63, 301 n. 208, 343, 349 n. 334, 381-382, 410-411, 458-459, 468, 479, 489, 495 n. 146, 497, 501-502, 518
- Min zhi fumu 民之父母 : 57
- Ming xun 命訓 : 65
- Mozuizi 磨嘴子 (corpus) : 32, 75
- Nai ming 廼命 : 68
- Nei Li 內禮 : 57-58
- Ping wang wen Zheng Shou 平王問鄭壽 : 59
- Ping wang yu Wang Zimu 平王與王子木 : 59
- Qi ye 耆夜 : 65, 521 n. 7
- Qionгда yi shi 窮達以時 : 52
- Rongcheng shi 容成氏 : 60, 253 n. 25, 352-366, 369, 385-386, 396, 400, 408-410, 444-445, 515, 520 n. 4, 524, 526
- Rui Liangfu bi 芮良夫毖 : 65
- San Buwei 參不韋 : 63 n. 162, 69
- She ming 攝命 (Jiong ming 冏命) : 64
- Shen gong chen Ling wang 申公臣靈王 : 59
- Shi wen 十問 : 458-459
- Shibancun 石板村 (corpus) : 38
- Shifa 筮法 : 69
- Shuanggudui 雙古堆 (corpus) : 35, 56 n. 138
- Shuihudi 睡虎地 (corpus) : 36, 457
- Si gao 四告 : 65
- Si shi 四時 : 69
- Si sui 司歲 : 69
- Suan biao 算表 : 69
- Tai chan shu 胎產書 : 468
- Tai yi sheng shui 太一生水 : 51, 61, 497
- Tang chu yu Tang qiu 湯處於湯丘, 241-243, 246-247, 248-249, 303-307, 324-342, 342-345, 368-370, 386, 402-404, 411-414, 419, 421, 430-433, 434, 436-440, 440-443, 443-445, 462, 471, 478-479, 488, 491-492, 497, 499-501, 515, 518, 524, 525
- Tang Yu zhi dao 唐虞之道 : 52, 76, 84 n. 236, 365-366, 520 n. 4
- Tang zai Chi men 湯在啻門 : 241-243, 246-247, 248-249, 302-324, 342-345, 368-370, 386, 421, 456, 459-460, 462, 463-464, 466-469, 470-472, 473-488, 491-492, 497, 499-501, 515, 518, 524, 525-526
- Tianxia zhi dao 天下之道 : 68
- Tuzishan 兔子山 (corpus) : 41
- Wang ju 王居 : 59
- Wangjiatai 王家台 (corpus) : 376 n. 15
- Wangjiazui 王家嘴 (corpus) : 70 n. 186, 71 n. 189 et n. 190
- Wangshan 望山 (corpus) : 32-33
- Wu ji 五紀 : 63 n. 162, 69
- Wu wang jian zuo 武王踐阼 : 57, 521 n. 7
- Wu xing 五行 : 51-52, 80, 126-127, 150 n. 141, 301 n. 208, 410
- Xiang bang zhi dao 相邦之道 : 58
- Xin shi wei zhong 心是謂中 : 68



- Xing cheng 行稱 : 69
- Xing zi ming chu 性子命出 (Xing qing lun 性情論) : 52-53, 57, 123, 457 n. 11
- Xinian 繫年 : 63 n. 162, 67, 76, 365
- Yan Yuan wen yu Kongzi 顏淵問於孔子 : 59
- Yijing 易經 (Zhou yi 周易) : 34, 35, 55 n. 132, 56-57, 79, 137, 369 n. 4
- Yin gao 尹誥 : 241-243, 243-246, 248-249, 282, 285, 287-299, 299-301, 342-345, 369, 387, 393 n. 66, 402 n. 84, 404-405, 441, 492, 515, 519, 524, 526
- Yin Gaozong wen yu san shou 殷高宗問於三壽 : 65, 278
- Yin zhi 尹至 : 241-243, 243-246, 248-249, 268-287, 288-290, 299-301, 342-345, 369, 373-376, 382, 383-386, 389-393, 394-397, 402, 437, 441, 492, 515, 519, 524, 526
- Yinqueshan 銀雀山 (corpus) : 33-34, 502, 518
- You Huang jiang qi 有皇將起 : 61
- Yu Xia Yin Zhou zhi zhi 虞夏殷周之治 : 68
- Yucong 語叢, 53-54, 126, 255, 346 n. 331, 379, 407, 409-410
- Yue gong qi shi 越公其事 : 67
- Yuelu shuyuan 岳麓書院 (corpus) : 40
- Zaolinpu 棗林鋪 (corpus) : 67 n. 172, 70 n. 186
- Zhai gong zhi gu ming 祭公之顧命 : 65
- Zhangjiashan 張家山 (corpus) : 35-36, 351 n. 349
- Zhao Jianzi 趙簡子 : 66
- Zheng Wengong wen Taibo 鄭文公問太伯 : 66, 347 n. 333
- Zheng Wu furen gui ruzi 鄭武夫人規孺子 : 66, 347 n. 333
- Zhengzi jia sang 鄭子家喪 : 59
- Zhi zheng zhi dao 治政之道 : 68
- Zhong gong 中弓 : 59
- Zhongni yue 仲尼曰 : 71
- Zhongxin zhi dao 忠信之道 : 52
- Zhou gong zhi qin wu 周公之琴舞 : 521 n. 7
- Zhou Wu wang you ji Zhou gong suo zi yi dai wang zhi zhi 周武王有疾周公所自以代王之志 (Jin teng 金縢) : 64, 521 n. 7
- Zhoujiatai 周家臺 (corpus) : 39
- Zhuang wang ji cheng 莊王既成 : 59
- Zi dao e 子道餓 : 59
- Zichan 子產 : 66, 347 n. 333
- Zidanku 子彈庫 : 30-31, 61, 144-145, 481
- Zifan Ziyu 子犯子餘 : 66
- Zigao 子羔 : 55 n. 132, 59, 80-83, 83-87, 354-355, 365-366, 520 n. 4
- Ziyi 緇衣 : 51-52, 55 n. 132, 56, 80, 144-145, 149, 294-295, 301 p. 208, 369 n. 4, 405 n. 97
- Zun deyi 尊德義 : 52-53, 75 n. 199, 134, 388



---

# BIBLIOGRAPHIE

## Sources anciennes

- Bowu zhi* : *Bowu zhi jiaozheng* 博物志校證, Zhang Hua 張華 (232-300), édition de Fan Ning 范寧, Beijing, Zhonghua shuju, 1980.
- Chuci* : *Chuci jijie* 楚辭集解, édition de Wang Yuan 汪瑗 (16<sup>ème</sup> siècle), dans *Siku quanshu cunmu congshu - jibu* 四庫全書存目叢書·集部, volume 1, Jinan, Qi-Lu shushe, 1997, p. 1-342.
- Da Dai Liji* : *Da Dai Liji jiegu* 大戴禮記解詁, édition de Wang Pinzhen 王聘珍 (fin 18<sup>ème</sup> s.-début 19<sup>ème</sup> s.), Beijing, Zhonghua shuju, 1983.
- Fayan* : *Fayan yishu* 法言義疏, Yang Xiong 揚雄 (53 av. n. è.-18 de n. è.), édition de Wang Rongbao 汪榮寶 (1878-1933), Beijing, Zhonghua shuju, 1987.
- Fengsu tongyi* 風俗通義, Ying Shao 應劭 (env. 153-196), dans *Siku quanshu* 四庫全書, volume 862, Taibei, Taiwan shangwu yinshuguan, 1986, p. 349-413.
- Guanzi* : *Guanzi jiaozhu* 管子校注, édition de Li Xiangfeng 黎翔鳳, Beijing, Zhonghua shuju, 2004.
- Guiguzi* : *Guiguzi jijiao jizhu* 鬼谷子集校集注, édition de Xu Fuhong 許富宏, Beijing, Zhonghua shuju, 2008.
- Guoyu* : *Guoyu jijie* 國語集解, édition de Xu Yuangao 徐元誥, Beijing, Zhonghua shuju, 2002.
- Guwen sisheng yun* 古文四聲韻, Xia Song 夏竦 (985-1051), dans *Siku quanshu* 四庫全書, volume 224, Taibei, Taiwan Shangwu yinshuguan, 1986.
- Han Feizi* : *Han Feizi jijie* 韓非子集解, édition de Wang Xianshen 王先慎, Beijing, Zhonghua shuju, 2003.
- Hanshi waizhuan* 韓詩外傳, Han Ying 韓嬰 (env. 200-130 av. n. è.), dans *Siku quanshu* 四庫全書, volume 89, Taibei, Taiwan shangwu yinshuguan, 1986, p. 775-861.
- Han shu* 漢書, Ban Gu 班固 (32-92), Beijing, Zhonghua shuju, 1962.
- Han shu renbiao kao* 漢書人表考, Liang Yusheng 梁玉繩 (1745-1819), Beijing, Zhonghua shuju, 1985.
- Histoire universelle de la Chine, divisée en trois parties*, Alvarez Semedo (1585-1658), traduit en français par Martin Martini (1614-1661), Lyon, Hierosme Prost, 1667.
- Hou Han shu* 後漢書, Fan Ye 范曄 (398-445), Beijing, Zhonghua shuju, 1973.
- Huangdi neijing suwen* : *Huangdi neijing suwen jizhu* 黃帝內經素問集注, édition de Zhang Yin'an 張隱庵 (1644-1722), Shanghai, Shanghai kexue jishu chubanshe, 1959.
- Huainanzi* : *Huainanzi jishi* 淮南子集釋, édition de He Ning 何寧, Beijing, Zhonghua shuju, 1998.

- Jin shu* 晉書, Fang Xuanling 房玄齡 (579-648), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Kongzi jiyu* 孔子家語, Wang Su 王肅 (195-256), dans *Siku quanshu* 四庫全書, volume 695, Taibei, Taiwan shangwu yinshuguan, 1986, p. 1-113.
- Laozi : Laozi jiaoshi* 老子校釋, édition de Zhu Qianzhi 朱謙之, Beijing, Zhonghua shuju, 1984.
- Lidai zhongding yiqi kuanzhi fatie* 歷代鐘鼎彝器款識法帖, Xue Shangong 薛尚功 (12<sup>ème</sup> s.), dans *Siku quanshu* 四庫全書, volume 225, Taibei, Taiwan shangwu yinshuguan, 1986, p. 503-678.
- Lie nü zhuan* 列女傳, Liu Xiang 劉向 (77-6 av. n. è.), Jinan, Qi-Lu shushe, 2000.
- Liezi* 列子, attribué à Lie Yukou 列禦寇 (env. 450-375 av. n. è.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1989.
- Liji : Liji jijie* 禮記集解, édition de Sun Xidan 孫希旦 (1736-1784), Beijing, Zhonghua shuju, 1989.
- Lunheng : Lunheng jiaoshi* 論衡校釋, Wang Chong 王充 (27-env. 100), édition de Huang Hui 黃暉, Beijing, Zhonghua shuju, 1990.
- Lunyu : Lunyu jishi* 論語集釋, édition de Cheng Shude 程樹德, Beijing, Zhonghua shuju, 1990.
- Lüshi chunqiu : Lüshi chunqiu jiaoshi* 呂氏春秋校釋, édition de Chen Qiyou 陳奇猷, Shanghai, Xuelin chubanshe, 1984.
- Mengzi : Mengzi zhengyi* 孟子正義, édition de Jiao Xun 焦循 (1763-1820), Beijing, Zhonghua shuju, 1987.
- Mozi : Mozi jiaozhu* 墨子校注, édition de Wu Yujiang 吳毓江, Beijing, Zhonghua shuju, 1993.
- Nan Qi shu* 南齊書, Xiao Zixian 蕭子顯 (487-537), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Shangshu : Shangshu jishi* 尚書集釋, édition de Qu Wanli 屈萬里, Shanghai, Zhongxi shuju, 2014.
- Shangshu : Shangshu zhengyi* 尚書正義, Kong Yingda 孔穎達 (574-648), dans *Shisan jing zhushu* 十三經注疏, Beijing, Zhonghua shuju, 1980, p. 109-258.
- Shanhaijing : Shanhaijing jiaozhu* 山海經校注, édition de Yuan Ke 袁珂, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1980.
- Shiji* 史記, Sima Qian 司馬遷 (145 ou 135 av. n. è. - ?), Beijing, Zhonghua shuju, 2014.
- Shijing : Maoshi zhengyi* 毛詩正義, Kong Yingda 孔穎達 (574-648), dans *Shisan jing zhushu* 十三經注疏, Beijing, Zhonghua shuju, 1980, p. 259-630.
- Shijing : Shijing zhuxi* 詩經注析, édition de Cheng Junying 程俊英 et Jiang Jianyuan 蔣見元, Beijing, Zhonghua shuju, 1991.
- Shisan jing zhushu* 十三經注疏, Ruan Yuan 阮元 (1764-1849) *et al.*, Beijing, Zhonghua shuju, 1980.
- Shuowen jiezi* 說文解字, Xu Shen 許慎 (env. 58-147), Beijing, Zhonghua shuju, 2013.
- Shuowen jiezi zhu* 說文解字注, Duan Yucai 段玉裁 (1735-1815), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1981.

- Shuoyuan : Shuoyuan shuzheng* 說苑疏證, Liu Xiang 劉向 (77-6 av. n. è.), édition de Zhao Shanyi 趙善詒, Shanghai, Huadong shifan daxue chubanshe, 1985.
- Siku quanshu* 四庫全書, Ji Yun 紀昀 (1724-1805) *et al.*, Taibei, Taiwan shangwu yinshuguan, 1986.
- Sui shu* 隋書, Wei Zheng 魏徵 (580-643), Beijing, Zhonghua shuju, 1973.
- Sunzi bingfa : Shiyi jia zhu Sunzi jiaoli* 十一家注孫子校理, édition de Yang Bing'an 楊丙安, Beijing, Zhonghua shuju, 1999.
- Wenzi : Wenzi shuyi* 文子疏義, édition de Wang Liqi 王利器, Beijing, Zhonghua shuju, 2000.
- Xiaotang jigū lu* 嘯堂集古錄, Wang Qiu 王俅 (12<sup>ème</sup> siècle), dans *Siku quanshu* 四庫全書, volume 840, Taibei, Taiwan shangwu yinshuguan, 1986, p. 15-89.
- Xin xu* 新序, Liu Xiang 劉向 (77-6 av. n. è.), dans *Siku quanshu* 四庫全書, volume 696, Taibei, Taiwan shangwu yinshuguan, 1986, p. 187-268.
- Xuanhe bogutu : Chongxiu Xuanhe bogutu* 重修宣和博古圖, Wang Fu 王黼 (1079-1126), dans *Siku quanshu* 四庫全書, volume 840, Taibei, Taiwan shangwu yinshuguan, 1986, p. 371-1018.
- Xunzi : Xunzi jijie* 荀子集解, édition de Wang Xianqian 王先謙 (1842-1917), Beijing, Zhonghua shuju, 1988.
- Yanzi chunqiu : Yanzi chunqiu jishi* 晏子春秋集釋, édition de Wu Zeyu 吳則虞, Beijing, Zhonghua shuju, 1982.
- Zhanguo ce : Zhanguo ce jizhu huikao* 戰國策集註匯考, édition de Zhu Zugeng 諸祖耿, Yangzhou, Jiangsu guji chubanshe, 1985.
- Zhou li : Zhou li zhengyi* 周禮正義, Sun Yirang 孫詒讓 (1848-1908), Beijing, Zhonghua shuju, 1987.
- Zuozhuan : Chunqiu Zuozhuan zhu (xiuding ben)* 春秋左傳注 (修訂本), édition de Yang Bojun 楊伯峻, Beijing, Zhonghua shuju, 2009.
- Zhuangzi : Zhuangzi jijie* 莊子集解, édition de Wang Xianqian 王先謙 (1842-1917), Beijing, Zhonghua shuju, 1987.
- Zhushu jinian : Guben zhushu jinian jijiao - Jinben zhushu jinian shuzheng* 古本竹書紀年輯校•今本竹書紀年疏證, édition de Wang Guowei 王國維 (1877-1927), Shenyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 1997.

## Travaux modernes cités par titre

- Anhui daxue cang Zhanguo zhujian (yi)* 安徽大學藏戰國竹簡 (一), Huang Dekuan 黃德寬 et Xu Zaiguo 徐在國 (dir.), Shanghai, Zhongxi shuju, 2019.
- Anhui daxue cang Zhanguo zhujian (er)* 安徽大學藏戰國竹簡 (二), Huang Dekuan 黃德寬 et Xu Zaiguo 徐在國 (dir.), Shanghai, Zhongxi shuju, 2022.

- Baoshan Chu jian* 包山楚簡, Hubei sheng Jingsha tielu kaogudui 湖北省荊沙鐵路考古隊 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 1991.
- Baoshan Chu mu* 包山楚墓, Hubei sheng Jingsha tielu kaogudui 湖北省荊沙鐵路考古隊 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 1991.
- Beijing daxue cang Qin jiandu* 北京大學藏秦簡牘, Beijing daxue chutu wenxian yanjiusuo 北京大學出土文獻研究所 (éd.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2023, 5 volumes.
- Beijing daxue cang Xi Han zhushu* 北京大學藏西漢竹書, Beijing daxue chutu wenxian yanjiusuo 北京大學出土文獻研究所 (éd.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2012-2015, 5 volumes.
- Changsha Chu boshu wenzibian* 長沙楚帛書文字編, Zeng Xiantong 曾憲通, Beijing, Zhonghua shuju, 1993.
- Changsha Mawangdui er, san hao Han mu (di yi juan)* 長沙馬王堆二、三號漢墓 (第一卷), Hunan sheng bowuguan 湖南省博物館 et Hunan sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖南省文物考古研究所 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 2004.
- Changsha Mawangdui Han mu jianbo jicheng* 長沙馬王堆漢墓簡帛集成, Qiu Xigui 裘錫圭 (dir.), Beijing, Zhonghua shuju, 2014, volumes 1 à 7.
- Changsha Mawangdui yi hao Han mu* 長沙馬王堆一號漢墓, Hunan sheng bowuguan 湖南省博物館 et Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國科學院考古研究所 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 1973.
- Chuanchao guwenzibian* 傳抄古文字編, Xu Zaiguo 徐在國 (éd.), Beijing, Xianzhuang shuju, 2006.
- Chu di chutu Zhanguo jiance (shisi zhong)* 楚地出土戰國簡冊 (十四種), Chen Wei 陳偉 (dir.), Beijing, Jingjixue chubanshe, 2009.
- Chu di chutu Zhanguo jiance heji (er) : Geling Chu mu zhujian – Changtaiguan Chu mu zhujian* 楚地出土戰國簡冊合集 (二) : 葛陵楚墓竹簡 – 長臺關楚墓竹簡, Wuhan daxue Jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學簡帛研究中心 et Henan sheng wenwu kaogu yanjiusuo 河南省文物考古研究所 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 2013.
- Chu di chutu Zhanguo jiance heji (yi) : Guodian Chu mu zhushu* 楚地出土戰國簡冊合集 (一) : 郭店楚墓竹書, Wuhan daxue Jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學簡帛研究中心 et Jingzhou shi bowuguan 荊州市博物館 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 2011.
- Chu wenzibian* 楚文字編, Li Shoukui 李守奎 (éd.), Shanghai, Huadong shifan daxue chubanshe, 2003.
- Chu xi jianbo wenzibian (zengdingben)* 楚系簡帛文字編 (增訂本), Teng Rensheng 滕壬生 (éd.), Wuhan, Hubei jiaoyu chubanshe, 2008.
- Gu taowen huibian* 古陶文彙編, Gao Ming 高明 (éd.), Beijing, Zhonghua shuju, 1990.
- Guwenzi puxi shuzheng* 古文字譜系疏證, Huang Dekuan 黃德寬 (dir.), Beijing, Shangwu yinshuguan, 2007.
- Gu xi huibian* 古璽彙編, Luo Fuyi 羅福頤 (dir.), Beijing, Wenwu chubanshe, 1981.
- Guxun huizuan* 故訓匯纂, Zong Fubang 宗福邦 et al. (éd.), Beijing, Shangwu yinshuguan, 2003.

- Guanju Qin Han mu jiandu* 關沮秦漢墓簡牘, Hubei sheng Jingzhou shi Zhouliang Yuqiao yizhi bowuguan 湖北省荊州市周梁玉橋遺址博物館 (éd.), Beijing, Zhonghua shuju, 2001.
- Guodian Chu mu zhujian* 郭店楚墓竹簡, Jingmen shi bowuguan 荊門市博物館 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 1998.
- Han shu Yiwen zhi tongshi* 漢書藝文志通釋, Zhang Shunhui 張舜徽, Wuhan, Hubei jiaoyu chubanshe, 1990.
- Hanyu da zidian* 漢語大字典, Hanyu da zidian bianji weiyuanhui 漢語大字典編輯委員會 (éd.), Wuhan, Hubei cishu chubanshe et Sichuan cishu chubanshe, 1988.
- Houma mengshu (zengding ben)* 侯馬盟書 (增訂本), Zhang Han 張頌, Tao Zhenggang 陶正剛 et Zhang Shouzhong 張守中, Taiyuan, Shanxi guji chubanshe, 2006.
- Jiaguwen heji* 甲骨文合集, Guo Moruo 郭沫若 (dir.), Beijing, Zhonghua shuju, 1982.
- Jiaguwenbian* 甲骨文編, Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所 (éd.), Beijing, Zhonghua shuju, 1965.
- Jiaguwen jianming cidian : buci fenlei duben* 甲骨文簡明詞典 : 卜辭分類讀本, Zhao Cheng 趙誠 (éd.), Beijing, Zhonghua shuju, 2009.
- Jiaguwen zidian* 甲骨文字典, Xu Zhongshu 徐中舒 (éd.), Chengdu, Sichuan cishu chubanshe, 1989.
- Jiaguwenzi gulin* 甲骨文字詁林, Yu Xingwu 于省吾 (éd.), Beijing, Zhonghua shuju, 1999.
- Jiaguwenzi shilin* 甲骨文字釋林, Yu Xingwu 于省吾, Beijing, Zhonghua shuju, 1979. Rééd. 2009.
- Jianbo gushu tongjiazhi daxi* 簡帛古書通假字大系, Bai Yulan 白於藍 (éd.), Fuzhou, Fujian renmin chubanshe, 2017.
- Jianming jiaguwen cidian (zengding ben)* 簡明甲骨文詞典(增訂本), Cui Hengsheng 崔恒昇 (éd.), Hefei, Anhui jiaoyu chubanshe, 2001.
- Jianming jinwen cidian* 簡明金文詞典, Wang Wenhui 王文耀 (éd.), Shanghai, Shanghai cishu chubanshe, 1998.
- Jiangling Jiudian Dong Zhou mu* 江陵九店東周墓, Hubei sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所, Beijing, Kexue chubanshe, 1995.
- Jinwen changyong zidian* 金文常用字典, Chen Chusheng 陳初生 (éd.), Xi'an, Shaanxi renmin chubanshe, 1987.
- Jinwen gulin bu* 金文詁林補, Zhou Fagao 周法高 (éd.), Taipei, Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo, 1982,
- Jiudian Chu jian* 九店楚簡, Hubei sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所 et Beijing daxue zhongwenxi 北京大學中文系 (éd.), Beijing, Zhonghua shuju, 2000.
- Kaogu* 考古, 1960, 5, p. 10-12. Gansu sheng bowuguan 甘肅省博物館, « Gansu Wuwei Mozuizi 6 hao Han mu 甘肅武威磨嘴子 6 號漢墓 ».
- Liye fajue baogao* 里耶發掘報告, Hunan sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖南省文物考古研究所 (éd.), Changsha, Yuelu shushe, 2006.

- Liye Qin jian (yi)* 里耶秦簡（壹），Hunan sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖南省文物考古研究所 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 2012.
- Liye Qin jian (er)* 里耶秦簡（貳），Hunan sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖南省文物考古研究所 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 2017.
- Mawangdui Han mu boshu (yi)* 馬王堆漢墓帛書（壹），Guojia wenwuju guwenxian yanjiushi 國家文物局古文獻研究室 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 1980.
- Mawangdui Han mu wenwu* 馬王堆漢墓文物, Fu Juyou 傅舉有 et Chen Songchang 陳松長 (éd.), Changsha, Hunan chubanshe, 1992.
- Qin jiandu heji (shiwen zhushi xiudingben)* 秦簡牘合集（釋文注釋修訂本），Chen Wei 陳偉 (dir.), Wuhan, Wuhan daxue chubanshe, 2016.
- Qin jiandu wenzibian* 秦簡牘文字編, Fang Yong 方勇 (éd.), Fuzhou, Fujian renmin chubanshe, 2012.
- Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (yi)* 清華大學藏戰國竹簡（壹），Li Xueqin 李學勤 (dir.), Shanghai, Zhongxi shuju, 2010.
- Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (yi) duben* 清華大學藏戰國竹簡（壹）讀本, Ji Xusheng 季旭昇 (dir.), Taipei, Yiwen yinshuguan, 2013.
- Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (er)* 清華大學藏戰國竹簡（貳），Li Xueqin 李學勤 (dir.), Shanghai, Zhongxi shuju, 2011.
- Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (san)* 清華大學藏戰國竹簡（參），Li Xueqin 李學勤 (dir.), Shanghai, Zhongxi shuju, 2012.
- Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (si)* 清華大學藏戰國竹簡（肆），Li Xueqin 李學勤 (dir.), Shanghai, Zhongxi shuju, 2013.
- Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (wu)* 清華大學藏戰國竹簡（伍），Li Xueqin 李學勤 (dir.), Shanghai, Zhongxi shuju, 2015.
- Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (liu)* 清華大學藏戰國竹簡（陸），Li Xueqin 李學勤 (dir.), Shanghai, Zhongxi shuju, 2016.
- Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (qi)* 清華大學藏戰國竹簡（柒），Li Xueqin 李學勤 (dir.), Shanghai, Zhongxi shuju, 2017.
- Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (ba)* 清華大學藏戰國竹簡（捌），Li Xueqin 李學勤 (dir.), Shanghai, Zhongxi shuju, 2018.
- Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (jiu)* 清華大學藏戰國竹簡（玖），Li Xueqin 李學勤 (dir.), Shanghai, Zhongxi shuju, 2019.
- Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (shi)* 清華大學藏戰國竹簡（拾），Li Xueqin 李學勤 (dir.), Shanghai, Zhongxi shuju, 2020.
- Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (shiyi)* 清華大學藏戰國竹簡（拾壹），Li Xueqin 李學勤 (dir.), Shanghai, Zhongxi shuju, 2021.
- Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (shi'er)* 清華大學藏戰國竹簡（拾貳），Huang Dekuan 黃德寬 (dir.), Shanghai, Zhongxi shuju, 2022.



- Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu (yi)* 上海博物館藏戰國楚竹書 (一), Ma Chengyuan 馬承源 (dir.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2001.
- Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu (er)* 上海博物館藏戰國楚竹書 (貳), Ma Chengyuan 馬承源 (dir.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2002.
- Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu (san)* 上海博物館藏戰國楚竹書 (三), Ma Chengyuan 馬承源 (dir.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2003.
- Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu (si)* 上海博物館藏戰國楚竹書 (四), Ma Chengyuan 馬承源 (dir.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2004.
- Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu (wu)* 上海博物館藏戰國楚竹書 (五), Ma Chengyuan 馬承源 (dir.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2006.
- Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu (liu)* 上海博物館藏戰國楚竹書 (六), Ma Chengyuan 馬承源 (dir.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2007.
- Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu (qi)* 上海博物館藏戰國楚竹書 (七), Ma Chengyuan 馬承源 (dir.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2008.
- Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu (ba)* 上海博物館藏戰國楚竹書 (八), Ma Chengyuan 馬承源 (dir.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2011.
- Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu (jiu)* 上海博物館藏戰國楚竹書 (九), Ma Chengyuan 馬承源 (dir.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2012.
- Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu duben* 上海博物館藏戰國楚竹書讀本, Ji Xusheng 季旭昇 (dir.), Taibei, Wanjuan lou, 2003-2017.
- Shuihudi Qin jian wenzibian* 睡虎地秦簡文字編, Zhang Shouzhong 張守中 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 1994.
- Shuowen xinzheng* 說文新證, Ji Xusheng 季旭昇, Taibei, Yiwen yinshuguan, 2014.
- Suixian Zeng hou Yi mu* 隨縣曾侯乙墓, Hubei sheng bowuguan 湖北省博物館 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 1980.
- Suizhou Kongjiapo Han mu jian du* 隨州孔家坡漢墓簡牘, Hubei sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所 et Suizhou shi kaogudui 隨州市考古隊 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 2006.
- Taowen tulu* 陶文圖錄, Wang Entian 王恩田 (éd.), Jinan, Qi-Lu shushe, 2006.
- Tianshui Fangmatan Qin jian* 天水放馬灘秦簡, Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所 (éd.), Beijing, Zhonghua shuju, 2009.
- Xiaotun nandi jiagu* 小屯南地甲骨, Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所 (éd.), Beijing, Zhonghua shuju, 1980-1983.
- Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Cassin, Barbara (dir.), Paris, Le Robert et Seuil, 2004.

- Wangshan Chu jian* 望山楚簡, Hubei sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所 et Beijing daxue zhongwenxi 北京大學中文系 (éd.), Beijing, Zhonghua shuju, 1995.
- Wenwu* 文物 1966, 5, p. 33-55. Hubei sheng wenhuaju wenwu gongzuodui 湖北省文化局文物工作隊, « Hubei Jiangling san zuo Chu mu chutu dapi zhongyao wenwu 湖北江陵三座楚墓出土大批重要文物 ».
- 1974, 2, p. 15-26. Shandong sheng bowuguan 山東省博物館 et Linjin wenwu zu 臨沂文物組, « Shandong Linjin Xi Han mu faxian Sun Zi bing fa he Sun Bin bing fa deng zhujian de jianbao 山東臨沂西漢墓發現《孫子兵法》和《孫臏兵法》等竹簡的簡報 ».
- 1974, 7, p. 39-48. Hunan sheng bowuguan 湖南省博物館 et Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國科學院考古研究所, « Changsha Mawangdui er, san hao Han mu fajue jianbao 長沙馬王堆二、三號漢墓發掘簡報 ».
- 1976, 6, p. 1-10. Xiaogan diqu di er qi yi gong yi nong wenwu kaogu xunlian ban 孝感地區第二期亦工亦農文物考古訓練班, « Hubei Yunmeng Shuihudi shiyi hao Qin mu fajue jianbao 湖北雲夢睡虎地十一號秦墓發掘簡報 ».
- 1978, 8, p. 12-31. Anhui sheng wenwu gongzuodui 安徽省文物工作隊, Fuyang diqu bowuguan 阜陽地區博物館 et Fuyang xian wenhuaju 阜陽縣文化局, « Fuyang Shuanggudui Xi Han Ruyin hou mu fajue jianbao 阜陽雙古堆西漢汝陰侯墓發掘簡報 ».
- 1979, 7, p. 1-24. Sui xian Leigudun yi hao mu kaogu fajuedui 隨縣擂鼓墩一號墓考古發掘隊, « Hubei Suixian Zeng hou Yi mu fajue jianbao 湖北隨縣曾侯乙墓發掘簡報 ».
- 1981, 8, p. 1-10. Hebei sheng wenwu yanjiusuo 河北省文物研究所, « Hebei Dingxian 40 hao Han mu fajue jianbao 河北定縣 40 號漢墓發掘簡報 ».
- 1981, 8, p. 11-12. Guojia wenwuju guwenxian yanjiushi 國家文物局古文獻研究室, Hebei sheng bowuguan 河北省博物館 et Hebei sheng wenwu yanjiusuo 河北省文物研究所, « Dingxian 40 hao Han mu chutu zhujian jianjie 定縣 40 號漢墓出土竹簡簡介 ».
- 1983, 2, p. 24-34. Fuyang Han jian zhenglizu 阜陽漢簡整理組, « Fuyang Han jian Cang Jie pian 阜陽漢簡蒼頡篇 ».
- 1985, 1, p. 1-8. Jingzhou diqu bowuguan 荊州地區博物館, « Jiangling Zhangjiashan san zuo Han mu chutu dapi zhujian 江陵張家山三座漢墓出土大批竹簡 ».
- 1985.1, p. 9-15. Zhangjiashan Han mu zhujian zhengli xiaozu 張家山漢墓竹簡整理小組, « Jiangling Zhangjiashan Han jian gaishu 江陵張家山漢簡概述 ».
- 1988, 5, p. 1-14. Hubei sheng Jingsha tielu kaogudui Baoshan mudi zhengli xiaozu 湖北省荊沙鐵路考古隊包山墓地整理小組, « Jingmen shi Baoshan Chu mu fajue jianbao 荊門市包山楚墓發掘簡報 ».
- 1989, 2, p. 1-11 et p. 31. Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所 et Tianshui shi Beidao qu wenhuaguan 天水市北道區文化館, « Gansu Tianshui Fangmatan Zhanguo Qin Han muqun de fajue 甘肅省天水放馬灘戰國秦漢墓群的發掘 ».

- 1990, 10, p. 37-47. Hunan sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖南省文物考古研究所 et Cili xian wenwu baohu guanli yanjiusuo 慈利縣文物保護管理研究所, « Hunan Cili Shibancun 36 hao Zhanguo mu fajue jianbao 湖南慈利石板村 36 號戰國墓發掘簡報 ».
- 1992, 9, p. 1-11. Jingzhou diqu bowuguan 荊州地區博物館, « Jiangling Zhangjiashan liang zuo Han mu chutu dapi zhujian 江陵張家山兩座漢墓出土大批竹簡 ».
- 1996, 8, p. 4-25. Lianyungang shi bowuguan 連雲港市博物館, « Jiangsu Donghai xian Yinwan Han muqun fajue jianbao 江蘇東海縣尹灣漢墓群發掘簡報 ».
- 1996, 8, p. 32-36. Teng Zhaozong 滕昭宗, « Yinwan Han mu jiandu gaishu 尹灣漢墓簡牘概述 ».
- 1997, 7, p. 35-48. Hubei sheng Jingmen shi bowuguan 湖北省荊門市博物館, « Jingmen Guodian yi hao Chu mu 荊門郭店一號楚墓 ».
- 1999, 6, p. 26-47. Hubei sheng Jingzhou shi Zhouliang Yuqiao yizhi bowuguan 湖北省荊州市周梁玉橋遺址博物館, « Guanju Qin Han mu qingli jianbao 關沮秦漢墓清理簡報 ».
- 2001, 9, p. 22-31. Hubei sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖北省文物考古研究所 et Suizhou shi wenwuju 隨州市文物局, « Suizhou shi Kongjiapo mudi M8 fajue jianbao 隨州市孔家坡墓地 M8 發掘簡報 ».
- 2003, 1, p. 4-35. Hunan sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖南省文物考古研究所, Xiangxi Tujia zu Miao zu zizhizhou wenwuchu 湘西土家族苗族自治州文物處 et Longshan xian wenwu guanlisuo 龍山縣文物管理所, « Hunan Longshan Liye Zhanguo – Qin dai gucheng yi hao jing fajue jianbao 湖南龍山里耶戰國——秦代古城一號井發掘簡報 ».
- 2003, 1, p. 36-55. Hunan sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖南省文物考古研究所, Huaihua shi wenwuchu 懷化市文物處 et Yuanling xian bowuguan 沅陵縣博物館, « Yuanling Huxishan yi hao Han mu fajue jianbo 沅陵虎溪山一號漢墓發掘簡報 ».
- 2011, 6, p. 49-56. Beijing daxue chutu wenxian yanjiusuo 北京大學出土文獻研究所, « Beijing daxue cang Xi Han zhushu gaishuo 北京大學藏西漢竹書概說 ».
- 2012, 6, p. 32-44. Beijing daxue chutu wenxian yanjiusuo 北京大學出土文獻研究所, « Beijing daxue cang Qin jiandu shinei fajue qingli jianbao 北京大學藏秦簡牘室內發掘清理簡報 ».
- 2012, 6, p. 65-73. Beijing daxue chutu wenxian yanjiusuo 北京大學出土文獻研究所, « Beijing daxue cang Qin jiandu gaishu 北京大學藏秦簡牘概述 ».
- 2016, 5, p. 32-48. Hunan sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖南省文物考古研究所 et Yiyang shi wenwuchu 益陽市文物處, « Hunan Yiyang Tuzishan yizhi jiu hao jing fajue jianbao 湖南益陽兔子山遺址九號井發掘簡報 ».
- 2021, 6, p. 70-81. Hunan sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖南省文物考古研究所 et Zhongguo renmin daxue lishixi 中國人民大學歷史系, « Hunan Yiyang Tuzishan yizhi qi hao jing chutu jiandu shulüe 湖南益陽兔子山遺址七號井出土簡牘述略 ».

- Wenwu cankao ziliao* 文物參考資料 1957, 9, p. 21-30. Henan sheng wenhuaju wenwu gongzuodui di yi dui 河南省文化局文物工作隊第一隊, « Wo guo kaogushi shang de kongqian faxian : Xinyang Changtaiguan fajue yi zuo Zhanguo da mu 我國考古史上的空前發現：信陽長台關發掘一座戰國大墓 ».
- Wuwei Han jian* 武威漢簡, Gansu sheng bowuguan 甘肅省博物館 et Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國科學院考古研究所 (éd.), Beijing, Zhonghua shuju, 2005.
- Xia Shang Zhou duandai gongcheng 1996-2000 nian jieduan chengguo baogao : jianben* 夏商周斷代工程 1996 - 2000 年階段成果報告：簡本, Xia Shang Zhou duandai gongcheng zhuanjiazu 夏商周斷代工程專家組 (éd.), Beijing, Shijie tushu chubanshe, 2000.
- Xianggang zhongwen daxue wenwuguan cang jian* 香港中文大學文物館藏簡牘, Chen Songchang 陳松長 (éd.), Hong Kong, Xianggang zhongwen daxue wenwuguan, 2001.
- Xinbian jiaguwen zidian* 新編甲骨文字典, Liu Xinglong 劉興隆 (éd.), Beijing, Guoji wenhua chubanshe, 1993.
- Xin jinwenbian* 新金文編, Dong Lianchi 董蓮池 (éd.), Beijing, Zuoji chubanshe, 2011.
- Xinyang Chu mu* 信陽楚墓, Henan sheng wenwu yanjiusuo 河南省文物研究所 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 1986.
- Yin Zhou jinwen jicheng (xiuding zengbu ben)* 殷周金文集成(修訂增補本), Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所 (éd.), Beijing, Zhonghua shuju, 2007.
- Yin Zhou jinwen jicheng shiwen* 殷周金文集成釋文, Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所 (éd.), Hong Kong, Xianggang Zhongwen daxue Zhongguo wenhua yanjiusuo, 2001.
- Yin Zhou jinwen jicheng yinde* 殷周金文集成引得, Zhang Yachu 張亞初, Beijing, Zhonghua shuju, 2001.
- Yinqueshan Han mu zhujian (yi)*, 銀雀山漢墓竹簡(壹), Yinqueshan Han mu zhujian zhengli xiaozu 銀雀山漢墓竹簡整理小組 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 1985.
- Yinqueshan Han mu zhujian (er)* 銀雀山漢墓竹簡(貳) : Yinqueshan Han mu zhujian zhengli xiaozu 銀雀山漢墓竹簡整理小組 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 2010.
- Yinwan Han mu jian* 尹灣漢墓簡牘, Lianyungang shi bowuguan 連雲港市博物館 et al. (éd.), Beijing, Zhonghua shuju, 1997.
- Yinxu jiagu keci leizuan* 殷墟甲骨刻辭類纂, Yao Xiaosui 姚孝遂 (éd.), Beijing, Zhonghua shuju, 1989.
- Yuanling Huxishan yi hao Han mu* 沅陵虎溪山一號漢墓, Hunan sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖南省文物考古研究所, Beijing Wenwu chubanshe, 2020.
- Yuelu shuyuan cang Qin jian* 嶽麓書院藏秦簡, Zhu Hanmin 朱漢民 et Chen Songchang 陳松長 (dir.), Shanghai, Shanghai cishu chubanshe, 2010-2021, volumes 1 à 7 (volumes 4 à 7 sous la direction de Chen Songchang uniquement).

- Yunmeng Shuihudi Qin mu* 雲夢睡虎地秦墓, Yunmeng Shuihudi Qin mu bianxiezu 雲夢睡虎地秦墓編寫組 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 1981.
- Zeng hou Yi mu* 曾侯乙墓, Hubei sheng bowuguan 湖北省博物館 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 1989.
- Zhangjiashan Han mu zhujian [er si qi hao mu] : shiwen xiudingben* 張家山漢墓竹簡 [二四七號墓]: 釋文修訂本, Zhangjiashan er si qi hao Han mu zhujian zhengli xiaozu 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組 (éd.), Beijing, Wenwu chubanshe, 2006.
- Zhanguo guwen zidian : Zhanguo wenzi shengxi* 戰國古文字典: 戰國文字聲系, He Linyi 何琳儀 Beijing, Zhonghua shuju, 1998.
- Zhanguo wenzibian* 戰國文字編, Tang Yuhui 湯餘惠 (dir.), Fuzhou, Fujian renmin chubanshe, 2001.
- Zhongguo lidai huobi daxi 1 : xian-Qin huobi* 中國歷代貨幣大系 1: 先秦貨幣, Wang Qingsheng 汪慶正 (dir.), Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1988.

## Travaux modernes cités par auteur

- AI LAN 艾蘭 [Sarah Allan], WANG Tao 汪濤, FAN Yuzhou 范毓周 (éd.) 1998. *Zhongguo gudai siwei moshi yu yinyang wuxing shuo tanyuan* 中國古代思維模式與陰陽五行說探源, Nanjing, Jiangsu guji chubanshe, 1998.
- AI LAN 艾蘭 [Sarah Allan] et XING Wen 邢文 (dir.) 2004. *Xin chu jianbo yanjiu : Xin chu jianbo guoji xueshu yantaohui wenji* 新出簡帛研究 —— 新出簡帛國際學術研討會文集, Beijing, Wenwu chubanshe, 2004.
- ALLAN, Sarah 1973 (2016). « The Identities of Taigong Wang in Zhou and Han Literature », *Monumenta Serica*, 30 (1972-1973), p. 57-99. Republié dans Allan 2016, p. 149-189.
- 1981 (1991). « Son of Suns: Myth and Totemism in Early China », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 44.2 (1981), p. 290-326. Republié dans Allan 1991, p. 19-56.
- 1984a. « The Myth of the Xia Dynasty », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1984, 2, p. 242-256.
- 1984b. « Drought, Human Sacrifice and the Mandate of Heaven in a Lost Text from the Shang shu », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47.3 (1984), p. 523-539.
- 1991. *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany, State University of New York Press, 1991.
- 2012. « On *Shu* [Documents] and the Origin of the *Shang shu* [Ancient Documents] in Light of Recently Discovered Bamboo Slip Manuscripts », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75.3 (2012), p. 547-557.
- 2015a. *Buried Ideas: Legends of Abdication and Ideal Government in Early Chinese Bamboo-Slip Manuscripts*, New York, State University of New York Press, 2015.

- 2015b. « “When Red Pigeons Gathered on Tang's House”: A Warring States Period Tale of Shamanic Possession and Building Construction set at the turn of the Xia and Shang Dynasties », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 25.3 (2015), p. 419-438.
- 2016. *The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China*, Albany, State University of New York Press, 2016.
- 2019. « Yin and yang before yin-yang Theory : Evidence from the Guodian and Tsinghua Bamboo-Slip Manuscripts », in LI Xueqin, AI LAN [Sarah Allan], LÜ Dekai (dir.) 2019, p. 358-380.
- ALLAN, Sarah et CRISPIN, Williams (éd.) 2000. *The Guodian Laozi: Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998*, Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 2000.
- ALLETON, Viviane 1970 (2002). *L'écriture chinoise*, Paris, PUF, 1970. Rééd. 2002.
- BAI Yulan 白於藍 2004. « Du Shangbo jian (er) zhaji 讀上博簡 (二) 劄記 », in Shanghai daxue gudai wenming yanjiu zhongxin 上海大學古代文明研究中心 et Qinghua daxue sixiang wenhua yanjiusuo 清華大學思想文化研究所 (éd.), 2004, p. 484-494.
- 2014. « “Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (san)” shiyi 《清華大學藏戰國竹簡 (三) 》拾遺 », *Zhongguo wenzi yanjiu (di ershi ji)* 中國文字研究 (第二十輯), 20 (2014), p. 19-23.
- BALAZS, Étienne 1968. *La bureaucratie céleste : recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard, 1968.
- BARBIERI-LOW, Anthony J. et YATES, Robin D. S. 2015. *Law, State, and Society in Early Imperial China: A Study with Critical Edition and Translation of the Legal Texts from Zhangjiashan Tomb No 247*, Leiden et Boston, Brill, 2015.
- BARNARD, Noel 1973. *The Ch'u Silk Manuscript: Translation and Commentary*, Canberra, Department of Far Eastern History, Australian National University, 1973.
- BILSKY, Lester James 1975. *The State Religion of Ancient China*, Taipei, The Chinese Association for Folklore, 1975.
- BIOT, Édouard (trad.) 1841-1842. « Tchou-chou-ki-nien. Tablettes chronologiques du *Livre écrit sur bambou* » (avant-propos et livre premier), *Journal asiatique*, Troisième série, tome 12 (1841), p. 537-578. « Tchou-chou-ki-nien. Tablettes chronologiques du *Livre écrit sur bambou* » (livre second), *Journal asiatique*, Troisième série, tome 13 (1842), p. 381-431.
- BIOT, Édouard (trad.) 1851. *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou*, Paris, Imprimerie nationale, 1851.
- BOILEAU, Gilles 2013. *Politique et rituel en Chine ancienne*, Paris, Collège de France – Institut des Hautes Études Chinoises, 2013.
- BOLTZ, William 1999. « The Fourth-Century B.C. Guodiann Manuscripts from Chuu and the Composition of the Laotzyy », *Journal of the American Oriental Studies*, 119.4 (1999), p. 590–608.
- BORSCHAT, Michael Robert 1985. « *Guiguzi: A Textual Study and Translation* », thèse de doctorat de l'Université de Washington, 1985.
- BOTTÉRO, Françoise 1996. *Sémantisme et classification dans l'écriture chinoise*, Paris, Collège de France – Institut des Hautes Études chinoises, 1996.

- 1998. « La vision de l'écriture de Xu Shen à partir de sa présentation des *liushu* », *Cahiers de linguistique d'Asie orientale*, 27.2 (1998), p. 161-191.
- 2003. « Les variantes graphiques dans l'écriture chinoise », *Faits de langues*, 22 (2003), p. 205-214.
- 2017. « Chinese Writing », in SYBESMA, Rint (éd.), *Encyclopedia of Chinese Language and Linguistics*, Leiden et Boston, Brill, 2017, p. 595-605.
- BREMOND, Claude 1973. *La logique du récit*, Paris, Seuil, 1973.
- BREMOND, Claude, LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude 1982. *L'exemplum (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 40)*, Turnhout, Brepols, 1982.
- BROWN, Cecil H. 1983. « Where Do Cardinal Direction Terms Come From? », *Anthropological Linguistics*, 25.2 (1983), p. 121-161.
- CABOARA, Marco 2017. « A Recently Published Shanghai Museum Bamboo Manuscript on Divination », in LACKNER, Michael (dir.), *Coping with the Future: Theories and Practices of Divination in East Asia*, Leiden et Boston, Brill, 2017, p. 23-46.
- CAI Zhemao 蔡哲茂 1987. « Yin buci “Yi Yin Jiu Shi” kao: jian lun tuoshi 殷卜辭「伊尹龜示」考——兼論它示 », *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所集刊, 58.4 (1987), p. 755-808.
- 1996. « Yi Yin chuanshuo de yanjiu 伊尹傳說的研究 », in LI Yiyuan 李亦園 et WANG Qiugui 王秋桂 (dir.), *Zhongguo shenhua yu chuanshuo xueshu yanjiu lunwenji* 中國神話與傳說學術研討會論文集, Taipei, Hanxue yanjiu zhongxin, 1996, p. 243-275.
- 2000. « Jiagu zhuihe dui Yin buci yanjiu de zhongyaoxing: yi Jiagu zhuiheji wei li 甲骨綴合對殷卜辭研究的重要性——以《甲骨綴合集》為例 », in Guoli Tainan shifan xueyuan yuwen jiaoyuxuexi 國立臺南師範學院語文教育學系 (éd.), *Di shiyi jie Zhongguo wenzi xuehui quanguo xueshu yantaohui lunwenji* 第十一屆中國文字學會全國學術研討會論文集, Tainan, Tainan shifan xueyuan yuwen jiaoyuxuexi, 2000, p. 7-8.
- 2015. « Yin buci “san gong fu er” shi shi 殷卜辭「三公父二」試釋 », mis en ligne le 31/01/2015 sur le site du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l'Université de Wuhan ([http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=204](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=204)). Consulté le 08/07/2022.
- 2016. « Xia wangchao cunzai xin zheng: shuo Yin buci de “xi yi” 夏王朝存在新證——說卜辭的「西邑」 », *Zhongguo wenhua* 中國文化, 44 (2016), p. 47-51.
- 2020. « Jiaguwen “gui” (jiu) zi bushuo 甲骨文“龜”(舅)字補說 », *Chutu wenxian zonghe yanjiu jikan* 出土文獻綜合研究集刊, 2020, 2, p. 38-50.
- CALDWELL, Ernest 2014. « Promoting Action in Warring States Political Philosophy: A First Look at the Chu Manuscript Cao Mie's Battle Arrays », *Early China* 37 (2014), p. 259-289.
- CAO Fangxiang 曹方向 2015. « Qinghua jian “Tang chu yu Tang qiu” bulun yi ze 清華簡《湯處於湯丘》補論一則 », mis en ligne le 13/04/2015 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l'Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/6375.html>). Consulté le 03/02/2021.

- CAO Feng 曹峰 2010. « Zai lun “Fan wu liu xing” de “shaoche” yu “shaocheng” 再論《凡物流形》的“少徹”與“少成” », mis en ligne le 11/01/2010 sur le site internet de l’Université du Shandong (<http://jianbo.sdu.edu.cn/admin3/2010/caofeng001.htm>). Consulté le 18/01/2023.
- 2012. « Xian-Qin sixiang duoyuanxing ji qi yanjiu fangfalun wenti: yi xin chu Chu jian wenxian wei qiji 先秦思想多元性及其研究方法論問題——以新出楚簡文獻為契機 », *Shixue yuekan* 史學月刊, 2012, 12, p. 20-24.
- 2015. *Jinnian chutu Huang-Lao sixiang wenxian yanjiu* 近年出土黃老思想文獻研究, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2015.
- 2016a. « Qinghua jian “San shou”, “Tang zai Chi men” er wen zhong de guishen guan 清華簡《三壽》、《湯在啻門》二文中的鬼神觀 », *Sichuan daxue xuebao* 四川大學學報, 206.5 (2016), p. 33-40.
- 2016b. « Qinghua jian “Tang zai Chi men” yu “qi” xiangguan neirong yanjiu 清華簡《湯在啻門》與“氣”相關內容研究 », *Zhexue yanjiu* 哲學研究, 2016, 12, p. 35-41.
- 2017a. « Qinghua jian “Tang zai Chi men” suo jian “wu” de guannian yanjiu 清華簡《湯在啻門》所見“五”的觀念研究 », *Zhexue yu wenhua* 哲學與文化, 44.10 (2017), p. 45-62.
- 2017b. *Daoism in Early China - Huang-Lao Thought in Light of Excavated Texts* (trad. Sharon Y. SMALL et Callisto SERLE), New York, Palgrave Macmillan, 2017. Traduction en anglais de CAO Feng, *Jinnian chutu Huang-Lao sixiang wenxian yanjiu* 近年出土黃老思想文獻研究, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2015.
- 2018a. « Daojia “Di shi” lei wenxian chutan 道家「帝師」類文獻初探 », *Zhexue lunji* 哲學論集, 49 (2018), p. 33-60.
- 2018b. « Cong “shi peng zhi he” dao “he min”: Qinghua jian “Tang chu yu Tang qiu” “he” sixiang yanjiu 從“食烹之和”到“和民”——清華簡《湯處於湯丘》“和”思想研究 », *Zhongguo wenhua* 中國文化, 2018, 2, p. 45-55.
- 2018c. *Wenben yu sixiang: chutu wenxian suo jian Huang Lao daojia* 文本與思想：出土文獻所見黃老道家, Beijing, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2018.
- 2019. « Qinghua jian “Tang zai Chi men” yizhu 清華簡《湯在啻門》譯注 », in LI Xueqin 李學勤, AI LAN 艾蘭 [Sarah Allan], LÜ Dekai 呂德凱 (éd.) 2019, p. 108-143.
- CAO Junqi 曹珺奇 2019. « Xian Qin liang Han Yi Yin gushi yanjiu 先秦兩漢伊尹故事研究 », mémoire de master de l’Université Normale du Nord-ouest, 2019.
- CAO Wei 曹瑋 1993. « Zhou dai shanfu zhiguan kaobian 周代善夫職官考辨 », in *Shaanxi lishi bowuguan* 陝西歷史博物館 (éd.), *Di er ci Xi Zhou shi xueshu taolunhui lunwenji* 第二次西周史學術討論會論文集, Xi’an, Shaanxi renmin jiaoyu chubanshe, 1993, p. 282-294.
- CHAN, Shirley 2004. *The Confucian Shi, Official Service, and the Confucian Analects*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2004.
- 2015. « Oneness: Reading the “All Things Are Flowing in Form (Fan Wu Liu Xing) 凡物流形” (with a Translation) », *International Communication of Chinese Culture* 3, 2015, p. 285-299.



- 2019a. « *Xing* 性 and *Qing* 情: Human Nature and Moral Cultivation in the Guodian Text *Xing zi ming chu* 性自命出 (Nature Derives from Endowment) », in CHAN, Shirley (éd.) 2019, p. 213-237.
- 2019b. « Daoist Nature or Confucian Nurture: Moral Development in the *Yucong* 語叢 (*Thicket of Sayings*) », in CHAN, Shirley (éd.) 2019, p. 259-283.
- 2020. « From Nothing to Something: Reading the Shanghai Museum's *Hengxian* 恆先 (Constancy, at the Outset) », in CHAN, Shirley (éd.), *Reading through Recovered Ancient Chinese Manuscripts*, Sydney, Oriental Society of Australia, 2020, p. 19-40.
- CHAN, Shirley (éd.) 2019. *Dao Companion to the Excavated Guodian Bamboo Manuscripts*, Cham, Springer, 2019.
- CHANG Kwang-chih 張光直 1973. « Food and Food Vessels in Ancient China », *Transactions of the New York Academy of Science*, 35.6 (1973), p. 495-520.
- 1973 (1983). « Tan Wang Hai yu Yi Yin de jiri bing zai lun Yin-Shang wangzhi 談王亥與伊尹的祭日並再論殷商王制 », *Zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan* 中央研究院民族學研究所集刊, 35 (1973), p. 111-127. Republié dans Chang Kwang-chih 張光直, *Zhongguo qingtong shidai* 中國青銅時代, Beijing, Sanlian shudian, 1983, p. 172-196.
- 1976. « Some Dualistic Phenomena in Shang Society », in Chang Kwang-chih, *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.
- 1980. *Shang Civilization*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1980.
- 1983. *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.
- CHANG Kwang-chih 張光直 (éd.) 1977. *Food in Chinese Culture. Anthropological and Historical Perspectives*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1977.
- CHANG, Leo S. et FENG, Yu 1998. *The Four Political Treatises of the Yellow Emperor. Original Mawangdui Texts with Complete English Translations and an Introduction*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1998.
- CHANG Yuzhi 常玉芝 2010. *Shangdai zongjiao jisi* 商代宗教祭祀, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2010.
- CHAUSSENDE, Damien 2010. *Des Trois Royaumes aux Jin. Légitimation du pouvoir impérial en Chine au III<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- CHAVANNES, Édouard 1893. « Les inscriptions des Ts'in », *Journal asiatique*, Neuvième série, tome 1 (1893), p. 473-521.
- (trad.) 1895-1905. *Les mémoires historiques de Se-Ma Ts'ien*, Paris, Ernest Leroux, 1895-1905.
- CHEN Guying 陳鼓應 (éd.) 1999. *Daojia wenhua yanjiu di 17 ji : Guodian Chu jian zhuanhao* 道家文化研究第 17 輯——郭店楚簡專號, Beijing, Sanlian shudian, 1999.
- CHEN Hong 陳洪 2020. « Shenqi hua yu shengxian hua : cong Yi Yin gushi kan xian-Qin shengxian xushi moshi 神奇化與聖賢化 —— 從伊尹故事看先秦聖賢敘事模式 », *Jiangsu shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 江蘇師範大學學報 (哲學社會科學版), 46.4 (2020), p. 1-12.

- CHEN Hui 陳慧 [Shirley Chan] 2019. « Shenti yu zhiguo : shi du Qinghua jian “Tang zai Chi men” jianlun “ji” 身體與治國：試讀清華簡《湯在啻門》兼論“疾” », in LI Xueqin 李學勤, AI LAN 艾蘭 [Sarah Allan] et LÜ Dekai 呂德凱 (éd.) 2019, p. 171-182.
- CHEN Hui 陳慧 [Shirley Chan], LIAO Mingchun 廖名春 et LI Rui 李銳 2014. *Tian, ren, xing : du Guodian Chu jian yu Shangbo zhujian* 天、人、性：讀郭店楚簡與上博竹簡, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2014.
- CHEN Jian 陳劍 2001. « Shuo shen 說慎 », *Jianbo yanjiu* 簡帛研究, 2001, p. 207-214.
- 2003. « Shangbo jian “Zigao”, “Cong zheng” pian de pinhe yu bianlian wenti xiaoyi 上博簡《子羔》、《從政》篇的拼合與編連問題小議 », *Wenwu* 文物, 2003, 5, p. 56-59.
- 2003 (2004). « Shangbo jian “Rong Cheng shi” de zhujian pinhe yu pianlian wenti xiaoyi 上博簡《容成氏》的竹簡拼合與編連問題小議 », mis en ligne le 09/01/2003 sur le site internet de l’Université du Shandong (<http://www.jianbo.org/Wssf/2003/chenjian02.htm>). Republié dans Shanghai daxue gudai wenming yanjiu zhongxin 上海大學古代文明研究中心 et Qinghua daxue sixiang wenhua yanjiusuo 清華大學思想文化研究所 (éd.) 2004, p. 327-334.
- 2003 (2008). « Shangbo Chu jian “Rongcheng shi” yu gushi chuanshuo 上博楚簡《容成氏》與古史傳說 », communication présentée lors d’une conférence intitulée *Zhongguo nanfang wenming yantaohui* 中國南方文明研討會, organisée à l’Academia sinica (Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo 中央研究院歷史語言研究所) les 19 et 20 décembre 2003. Article mis en ligne le 31/07/2008 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/479>). Consulté le 15/08/2022.
- 2004. « Guodian jian “Qionгда yi shi”, “Yucong si” de ji chu jianxu tiaozheng 郭店簡《窮達以時》、《語叢四》的幾處簡序調整 », in AI LAN 艾蘭 [Sarah Allan] et XING Wen 邢文 (éd.) 2004, p. 316-322.
- 2005 (2013). « Shi Shangbo zhushu “Zhao wang hui shi” de “xing” zi 釋上博竹書《昭王毀室》的「幸」字 », mis en ligne le 10/08/2007 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l’Université de Wuhan ([http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=134](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=134)). Republié dans CHEN Jian, *Zhanguo zhushu lunji* 戰國竹書論集, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2013, p. 134-145.
- 2006. « Tan tan “Shangbo (wu)” de zhujian fenpian, pinhe yu bianlian wenti 談談《上博(五)》的竹簡分篇、拼合與編聯問題 », mis en ligne le 19/02/2006 sur le site du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l’Université de Wuhan ([http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=204](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=204)). Consulté le 15/03/2018.
- 2007. « Jiagu jinwen “jian” zi bushi 甲骨文“𠄎”字補釋 », in CHEN Jian, *Jiagu jinwen kaoshi lunji* 甲骨文考試論集, Beijing, Xianzhuang shuju, 2007, p. 99-106.
- 2007 (2013). « Shi Shangbo zhushu he Chunqiu jinwen de “geng” zi yiti 釋上博竹書和春秋金文的“羹”字異體 », in Guoli Taiwan daxue Zhongguo wenxue xi 國立臺灣大學中國文學系 (éd.), 2007 *Zhongguo jianboxue guoji luntan lunwenji* 2007 中國簡帛學國際論壇論文集, Taipei, Guoli Taiwan daxue Zhongguo wenxue xi, 2011, p. 299-336. Republié dans CHEN

- Jian, *Zhanguo zhushu lunji* 戰國竹書論集, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2013, p. 231-260.
- 2008. « “Rongcheng shi” di er, san liang jian gai jieyu di sanshiqi jian zhi hou de wenti 《容成氏》第 2、3 兩簡改接於第 37 簡之後的問題 », mis en ligne le 11/10/2008 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan. N’étant pas parvenue à consulter l’article, nous nous appuyons sur ce qui en est rapporté dans Shan Yuchen 2009, p. 160, et dans Sun Feiyan 2010, p. 15-16.
- 2009. « Chu jian “wang” zi shijie 楚簡“网”字試解 », *Jianbo* 簡帛, 4 (2009), p. 135-159.
- 2015. « “Qinghua (wu)” yu jiushuo huzheng liang ze 《清華簡（伍）》與舊說互證兩則 », mis en ligne le 04/04/2015 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/2494>). Consulté le 26/09/2018.
- 2016a. « Shangbo zhushu de pinhe yu bianlian wenti zatan 上博竹書的拼合與編聯問題雜談 », *Xuedeng* 學燈, 1 (2016), p. 61-84.
- 2016b. « Guwenzi kaoshi mantan 古文字考釋漫談 », cours dispensé le 19 août 2016 au Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan.
- 2017a. « Ju “Qinghua jian (wu)” de “guwen yu” zi shuo Mao gong ding he Yin xu jiaguwen de youguan zhuzi 據《清華簡（伍）》的“古文虞”字說毛公鼎和殷墟甲骨文的有關諸字 », *Guwenzi yu gudai shi (di wu ji)* 古文字與古代史(第五輯), 2017, p. 261-283.
- 2017b. « Qinghua jian ziyi lingzha liang ze 清華簡字義零扎兩則 », in Fudan daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin 復旦大學出土文獻與古文字研究中心 (éd.), *Zhanguo wenzi yanjiu de huigu yu zhanwang* 戰國文字研究的回顧與展望, Shanghai, Zhongxi shuju, 2017, p. 190-213.
- CHEN Li 陳力 1985. « Jinben Zhushu jinian yanjiu 今本竹書紀年研究 », *Sichuan daxue xuebao congkan* 四川大學學報叢刊, 28 (1985), p. 4-15.
- CHEN Ligui 陳麗桂 1991. *Zhanguo shiqi de Huang-Lao sixiang* 戰國時期的黃老思想, Taipei, Lianjing chuban gongsi, 1991.
- 2004. « Tan “Rongcheng shi” de lie jian cuozhi wenti 談《容成氏》的列簡錯置問題 », in Shanghai daxue gudai wenming yanjiu zhongxin 上海大學古代文明研究中心 et Qinghua daxue sixiang wenhua yanjiusuo 清華大學思想文化研究所 (éd.), 2004, p. 335-345.
- CHEN Mengjia 陳夢家 1936. « Shangdai de shenhua yu wushu 商代的神話與巫術 », *Yanjing xuebao* 燕京學報, 20 (1936), p. 485-576.
- 1956 (1988). *Yinxu buci zongshu* 殷墟卜辭綜述, Beijing, Zhonghua shuju, 1956 (1988).
- CHEN Minzhen 陳民鎮 2011a. « Qinghua jian “Yin gao” shiwen jiaobu 清華簡《尹誥》釋文校補 », *Zhonghua wenhua luntan* 中華文化論壇, 2011, 4, p. 110-114.
- 2011b. « Qinghua jian “Yin zhi” jishi 清華簡《尹至》集釋 », mis en ligne le 12/09/2011 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1647>). Consulté le 30/09/2018.

- 2011c. « Qinghua jian “Yin gao” jishi 清華簡《尹誥》集釋 », mis en ligne le 12/09/2011 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1648>). Consulté le 30/09/2018.
- 2015. « “Wei Yin ji ji Tang xian you yi de” jie “惟尹既及湯咸有一德”解 », *Wenyi pinglun* 文藝評論, 2015, 12, p.12-15.
- 2018. « Qinghua jian Yi Yin zhu pian yu Shang Tang ju di ji fa Jie luxian kao 清華簡伊尹諸篇與商湯居地及伐桀路線考 », *Guangxi shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 廣西師範大學學報 (哲學社會科學版), 54.2 (2018), p. 1-11.
- CHEN Qiyu 陳奇猷 1981. « Yi Yin de chushen ji qi xingming 伊尹的出身及其姓名 », *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, 19.3 (1981), p. 111-118.
- CHEN Shihui 陳世輝 et Tang Yuhui 湯餘惠 2011. *Guwenzixue gaiyao* 古文字學概要, Fuzhou, Fujian renmin chubanshe, 2011.
- CHEN Sipeng 陳斯鵬 2008. « Chu jian “shi”, “qi” xubian 楚簡“史”、“弃”續辨 », *Guwenzi yanjiu* 古文字研究, 27 (2008), p. 400-406.
- CHEN Shu 2012. « Collected interpretations of the X gong xu », *Early China*, 35/36 (2012), p. 135-155.
- CHEN Wei 陳偉 1996. *Baoshan Chu jian chutan* 包山楚簡初探, Wuhan, Wuhan daxue chubanshe, 1996.
- 2001. « Guodian jianshu “Zun deyi” jiaoshi 郭店簡書《尊德義》校釋 », *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史, 2001, 3, p 108-120.
- 2002. *Guodian zhushu bieshi* 郭店竹書別釋, Changsha, Hunan jiaoyu chubanshe, 2002
- 2012. *Chu jiance gailun* 楚簡冊概論, Wuhan, Hubei jiaoyu chubanshe, 2012.
- 2015. « Du “Qinghua zhujian (wu)” zhaji (san ze) 讀《清華竹簡〔伍〕》札記 (三則) », mis en ligne le 11/04/2015 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l’Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/6364.html>). Consulté le 22/07/2018.
- CHEN Weiwu 陳偉武 1997. « Zhanguo Chu jian kaoshi jiaoyi 戰國楚簡考釋斟議 », in ZHANG Guangyu 張光裕 (dir.), *Di san jie guoji Zhongguo guwenzixue yantaohui lunwenji* 第三屆國際中國古文字學研討會論文集, Hong Kong, Xianggang zhongwen daxue Zhongguo yuyan ji wenxue, 1997, p. 656-657.
- CHENG, Anne 1997. *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- CHENG Fulei 成富磊 2019. « Xian-Qin jun chen yuhe de shenxue zhengzhi tanyuan : ye shuo Qinghua jian “Wei Yin ji ji Tang xian you yi de” 先秦君臣遇合的神學政治探源——也說《清華簡》“惟尹既及湯咸有一德” », *Gudai wenming* 古代文明, 13.4 (2019), p. 49-55 + p. 124.
- CHENG Hao 程浩 2015. « “Shu” lei wenxian xian-Qin liuchuan kao : yi Qinghua cang Zhanguo zhujian wei zhongxin “書”類文獻先秦流傳考——以清華藏戰國竹簡為中心 », thèse de doctorat de l’Université Tsinghua, 2015.

- CHENG Pengwan 程鵬萬 2017. « Jiandu boshu geshi yanjiu 簡牘帛書格式研究 », Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2017.
- COOK, Constance 2006. *Death in Ancient China: A Tale of One Man's Journey*, Leiden et Boston, Brill, 2006.
- 2012. « Sage King Yu 禹 and the Bin gong xu 鬲公盪 », *Early China* 35/36 (2012), p. 69-103.
- 2019. « Contextualizing “Becoming a Complete Person” in the *Tang zai Chi men* », in LI Xueqin, AI LAN [Sarah Allan], LÜ Dekai (éd.), 2019, p. 183-193.
- COOK, Constance et MAJOR, John S. (éd.) 1999. *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999.
- COOK, Constance A., and ZHAO Lu 2017. *Stalk Divination: A Newly Discovered Alternative to the I Ching*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- COOK, Scott 2012. *The Bamboo Texts of Guodian: A Study and Complete Translation*, Ithaca, New York, Cornell University East Asia Program, 2012.
- 2017. « Confucius in Excavated Warring States Manuscripts », in GOLDIN, Paul (éd.), *A Concise Companion to Confucius*, Oxford, John Wiley & Sons, 2017, p. 35-51.
- 2020. « “Kong Zi Had Audience with Ji Huanzi” 孔子見季桓子 and Its Place in Confucian Intellectual History of the Warring States Era », in CHAN, Shirley (éd.), *Reading through Recovered Ancient Chinese Manuscripts*, Sydney, Oriental Society of Australia, 2020, p. 173-214.
- COUVREUR, Séraphin (trad.) (1896) 1966. *Cheu King*, Taibei, Kuangchi Press, 1966. Première édition en 1896.
- COUVREUR, Séraphin (trad.) (1897) 2000. *Chou King. Les Annales de la Chine*, Paris, Éditions You-Feng, 2000. Première édition en 1897.
- COUVREUR, Séraphin (trad.) (1913) 1950. *Li Ki, Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, Paris, Cathasia, 1950. Première édition en 1913.
- COUVREUR, Séraphin (trad.) (1914) 1951. *Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan : La Chronique de la Principauté de Lòu*, Paris, Cathasia, 1951. Première édition en 1914.
- CREEL, Herrlee G. 1970a. *The Origins of Statecraft in China*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.
- CREEL, Herrlee G. 1970b. « The Meaning of *Hsing-Ming* », in CREEL, Herrlee G. (éd.), *What is Taoism? and Other Studies in Chinese Cultural History*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1970, p. 79-91.
- CRUMP, James I. (trad.) (1970) 1996. *Chan-Kuo Ts'e*, Oxford, Clarendon Press, 1970. Nouvelle édition révisée en 1996.
- CSIKSZENTMIHALYI, Mark 1994. « Emulating the Yellow Emperor – The Theory and Practice of Huang-Lao, 180-141 B.C.E. », thèse de doctorat de l'Université de Stanford, 1994.
- 2004. *Material Virtue. Ethics and Body in Early China*, Leiden et Boston, Brill, 2004.
- CUI Renyi 崔仁義 1998. *Jingmen Guodian Chu jian “Laozi” yanjiu 荊門郭店楚簡《老子》研究*, Beijing, Kexue chubanshe, 1998.

- CULLEN, Christopher 2004. *The Suàn shù shū* 算數書 “*Writings on Reckoning*”: a Translation of a Chinese Mathematical Collection of the Second Century BC, with Explanatory Commentary, Cambridge, Needham Research Institute, 2004.
- DE HARLEZ, Charles (trad.) 1893-1894. « *Koue-Yü* (Discours des royaumes) », *Journal asiatique*, Neuvième série, tome 2 (1893), p. 373-419, et Neuvième série, tome 3 (1894), p. 5-91. Traduction des trois premiers livres de l’ouvrage, nommés les « Discours de Zhou » (« Zhou yu 周語 »).
- DESPEUX, Catherine 2008. « Culture de soi et pratiques d’immortalité dans la Chine antique des Royaumes combattants aux Han », in LAGERWEY, John (dir.) 2008, p. 241-275.
- DING Shan 丁山 1988. *Shang Zhou shiliao kaozheng* 商周史料考證, Beijing, Zhonghua shuju, 1988. Œuvre posthume.
- DING Sixin 丁四新 2000. *Guodian Chu mu zhujian sixiang yanjiu* 郭店楚墓竹簡思想研究, Beijing, Dongfang chubanshe, 2000.
- 2016. « A Study of the Key Concepts “heng” and “hengxian” in the Hengxian on Chu Bamboo Slips Housed at the Shanghai Museum », *Frontiers of Philosophy in China*, 11.2 (2016), p. 206-221.
- DING Sixin 丁四新 et LIU Chen 劉琛 1999. « Chu jian “Yucong” qian san pian sixiang lunxi 楚簡《語叢》前三篇思想論析 », *Jiang Han luntan* 江漢論壇, 1999, 10, p. 13-17.
- DOBSON, William A. C. H. 1962. *Early Archaic Chinese: a Descriptive Grammar*, Toronto, University of Toronto press, 1962.
- 1964. « Linguistic Evidence and the Dating of the Book of Songs », *T’oung pao*, 51.4 (1964), p. 322-334.
- DONG Shan 董珊 2008. « Ye shuo “Rongcheng shi” “qiangruo bu cirang” 也說《容成氏》“強弱不辭讓” », mis en ligne le 16/03/2008 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/377>). Consulté le 12/08/2022.
- DONG Zuobin 董作賓 1933 (1977). *Jiaguwen duandai yanjiu li* 甲骨文斷代研究例, in Guoli zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo 國立中央研究院歷史語言研究所 (éd.), *Qingzhu Cai Yuanpei xiansheng liushiwu sui lunwenji* 慶祝蔡元培先生六十五歲論文集, Beijing, Guoli zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo, 1933, p. 323-424. Republié dans *Dong Zuobin xiansheng quanji (jia bian)* 董作賓先生全集 (甲編), Taipei, Yiwen yinshuguan, 1977, p. 363-464.
- DRÈGE, Jean-Pierre 1991. *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu’au Xe siècle)*, Paris, École Française d’Extrême-Orient, 1991.
- (dir.) 2014, avec la collaboration de Costantino MORETTI. *La Fabrique du lisible – La mise en texte des manuscrits de la Chine ancienne et médiévale*, Paris, Collège de France – Institut des Hautes Études Chinoises, 2014.
- DU Feng 杜鋒 2014. « Qinghua jian “Chi hu zhi ji Tang zhi wu” yu wu yi jiaohu 清華簡《赤鵠之集湯之屋》與巫醫交合 », *Lantai shijie* 蘭台世界, 2014, 6, p. 4-5.

- DU Yong 杜勇 2012. « Qinghua jian “Yin gao” yu wanshu “Xian you yi de” bianwei 清華簡《尹誥》與晚書《咸有一德》辨偽 », *Tianjin shifan daxue xuebao (shehui kexue ban)* 天津師範大學學報(社會科學版), 2012, 3, p. 20-28.
- 2015. « Qinghua jian yu Yi Yin chuanshuo zhi mi 清華簡與伊尹傳說之謎 », *Zhongyuan wenhua yanjiu* 中原文化研究, 2015, 2, p. 31-43.
- DU Zhengsheng 杜正勝 1992. *Gudai shehui yu guojia* 古代社會與國家, Taipei, Yunchen wenhua, 1992.
- DUBS, Homer H. 1958. « The Archaic Royal Jou Religion », *T'oung pao*, 46.3/5 (1958), p. 217-259.
- DURRANT, Stephen, LI Wai-yee et SCHABERG, David (trad.) 2016. *Zuo Tradition (Zuozhuan)*, Seattle, University of Washington Press, 2016.
- ENO, Robert 2009. « Shang State Religion and the Pantheon of the Oracle Texts », in LAGERWEY, John et KALINOWSKI, Marc (éd.) 2009, p. 41-102.
- ELS, Paul (van) 2009. « Dingzhou: The Story of an Unfortunate Tomb », *Études asiatiques*, 63.4 (2009), p. 909-941.
- ESS, Hans (van) 1993. « The Meaning of Huang Lao in *Shiji* and *Hanshu* », *Études chinoises*, 12.2 (1993), p. 161-177.
- 1999. « The Apocryphal Texts of the Han Dynasty and the Old Text/New Text Controversy », *T'oung Pao*, 85.1/3 (1999), p. 29-64.
- FALKENHAUSEN, Lothar (von) 2006. *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 B.C.): The Archaeological Evidence*, Los Angeles, Costen Institute of Archaeology, University of California, 2006.
- FAN Changxi 范常喜 2007. « Shangbo jian “Rongcheng shi” he “Tianzi jianzhou” zhong “lu” zi hezheng 上博簡《容成氏》和《天子建州》中“鹿”字合證 », mis en ligne le 10/08/2007 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l'Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/4905.html>). Consulté le 12/08/2022.
- FAN Minzhou 范毓周 1995. « Jiaguwen zhong de “yin” yu “gong”: Yin dai zhiguan kaoyi zhi yi 甲骨文中的「尹」與「工」——殷代職官考異之一 », *Shixue yuekan* 史學月刊, 1995, 1, p. 14-18.
- FANG Shuxin 方述鑫 1992. *Yinxu buci duandai yanjiu* 殷墟卜辭斷代研究, Taipei, Wenjin chubanshe, 1992.
- FENG, Shengjun 馮勝君 2007. *Guodian jian yu Shangbo jian duibi yanjiu* 郭店簡與上博簡對比研究, Beijing, Xianzhuang shuju, 2007.
- 2013. « Du Qinghua san “Chi hu zhi ji Tang zhi wu” zhaji 讀清華三《赤鵠之集湯之屋》札記 », communication lors d'une conférence intitulée *Chutu wenxian yu Zhongguo gudai wenming guoji xueshu yantaohui* 出土文獻與中國古代文明國際學術研討會, 2013. Cité dans Li Shuang 2016.
- 2014. « Qinghua jian “Yin zhi” “zi nai rou da ying” jie 清華簡《尹至》“茲乃柔大鯀”解 », *Chutu wenxian yanjiu (di shisan ji)* 出土文獻研究(第十三輯), 13 (2014), p. 310-317.

- 2022. *Qinghua jian Shangshu lei wenxian jianshi* 清華簡《尚書》類文獻箋釋, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2022.
- FENG Yicheng 風儀誠 [Olivier Venture] 2016. « Zai shuo “yu” 再說“於” », *Guwenzi yanjiu* 古文字研究, 31 (2016), p. 523-528.
- FENG Zhili 馮治利 2010. « Shilun Yi Yin yu Tang, Tai Jia de lishi guanxi 試論伊尹與湯、太甲的歷史關係 », *Xi'an shehui kexue* 西安社會科學, 2010, 3, p. 93-94.
- FOSTER, Christopher J. 2017. « Introduction to the Peking University Han Bamboo Strips: on the Authentication and Study of Purchased Manuscripts », *Early China* 40 (2017), p. 167-239.
- FRANKFURTER, David 1995. « Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells », in MEYER, Marvin et MIRECKI, Paul (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995.
- FUDAN DUSHUHUI 2010: Fudan daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin yanjiusheng dushuhui 復旦大學出土文獻與古文字研究中心研究生讀書會 2010. « Qinghua jiu pian yandu zhaji 清華九簡研讀札記 », mis en ligne le 30/05/2010 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l'Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1166>). Consulté le 25/07/2018.
- 2011: Fudan daxue chutu wenxian yu guwenzi yanjiu zhongxin yanjiusheng dushuhui 復旦大學出土文獻與古文字研究中心研究生讀書會 2011. « Qinghua jian ‘Yin zhi’, ‘Yin gao’ yandu zhaji (fu : “Yin zhi”, “Yin gao”, “Cheng wu” shiwen) 清華簡《尹至》、《尹誥》研讀札記 (附: 《尹至》、《尹誥》、《程寤》釋文) », mis en ligne le 05/01/2011 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l'Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1352>). Consulté le 30/09/2018.
- FUDAN JIDA DUSHUHUI 2011: Fudan Jida guwenzi zhuan ye yanjiusheng lianhe dushuhui 復旦吉大古文字專業研究生聯合讀書會, « Shangbo ba “Wang ju”, “Zhi shu nai yan” jiaoshi » 上博八《王居》、《志書乃言》校讀, mis en ligne le 17/07/2011 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l'Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1595>). Consulté le 20/03/2017.
- GALAMBOS, Imre 2006. *Orthography of Early Chinese Writing: Evidence from Newly Excavated Manuscripts*, Budapest, Eötvös Loránd University, 2006.
- GENTZ, Joachim 2019. « Literary Forms of Argument in the Tsinghua University Manuscript *Tang zai Chimen* », in LI Xueqin, AI LAN [Sarah Allan], LÜ Dekai (éd.), 2019, p. 194-221.
- GERNET, Jacques 1972 (2006). *Le monde chinois. Tome 1. De l'âge de bronze au Moyen Âge, 2100 avant J.-C. - Xe siècle après J.-C.*, Paris, Pocket, 2006. Première édition en 1972.
- GHIGLIONE, Anne (trad.) 2018. *Mozi. Texte intégral annoté, traduit et commenté*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018.
- GIELE, Enno 1995. « Early Chinese Manuscripts: Including Addenda and Corrigenda to New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts », *Early China*, 23/24 (1998-1999), p. 247-337.
- 2010. « Excavated Manuscripts: Context and Methodology », in NYLAN, Michael et LOEWE, Michael (éd.), *China's Early Empires: A Re-appraisal*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 114-134.



- GONG Weiyong 龚維英 1992. « Lun Yi Yin 論伊尹 », *Shehui kexuejia* 社會科學家, 1992, 4, p. 30-35.
- GRAHAM, Angus C., *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapore, Institute of East Asian Philosophies, 1986.
- GRANET, Marcel 1926 (1994). *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1994. Première édition en 1926.
- 1934 (1968). *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968. Première édition en 1934.
- GRAZIANI, Romain 2003. « Énergie vitale, puissance spirituelle et pouvoir politique. Genèse de la souveraineté dans le discours philosophique en Chine ancienne. », *Cahiers du Centre Marcel Granet*, 1 (2003), p. 25-48.
- 2009. « The Subject and the Sovereign: Exploring the Self in Early Chinese Self-Cultivation », in LAGERWEY, John et KALINOWSKI, Marc (éd.) 2009, p. 459-517.
- (trad.) 2011. *Écrits de Maître Guan. Les Quatre traités de l'Art de l'esprit*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- GRYNPAS, Benedykt (trad.) 1972. *Les Écrits de Tai l'Ancien et le Petit Calendrier des Hia. Textes confucéens taoïsants*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1972.
- GUAN Donggui 管東貴 1962. « Zhongguo gudai shiri shenhua de yanjiu 中國古代十日神話的研究 », *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所集刊, 33 (1962), p. 287-329.
- GUAN Xihua 管錫華 2002. *Zhongguo gudai biaodian fuhao fazhan shi* 中國古代標點符號發展史, Chengdu, Bashu shushe, 2002.
- GUO Moruo 郭沫若 1929 (1982). « Shi sui 釋歲 », in *Guo Moruo quanji (kaogu bian) di yi juan* 郭沫若全集（考古編）第一卷, Beijing, Kexue chubanshe, 1982, p. 135-154. Première édition en 1929.
- 1934 (1982). « Liang Zhou jinwenci daxi kaoshi 兩周金文辭大系考釋 », in *Guo Moruo quanji (kaogu bian) di ba juan* 郭沫若全集（考古編）第八卷, Beijing, Kexue chubanshe, 1982. Première édition en 1934.
- 1937 (1965). *Yinqi cui bian* 殷契粹編, Beijing, Kexue chubanshe, 1965. Première édition en 1937.
- 1947 (1982). « Zu Chu wen kaoshi 詛楚文考釋 », in *Guo Moruo quanji (kaogu bian) di jiu juan* 郭沫若全集（考古編）第九卷, Beijing, Kexue chubanshe, 1982, p. 275-341. Première édition en 1947.
- 1954. *Jinwen congkao* 金文叢考, Beijing, Renmin chubanshe, 1954.
- 1958. « Guanyu E jun qijie de yanjiu 關於鄂君啟節的研究 », *Wenwu cankao ziliao* 文物參考資料, 1958, 4, p. 3-7.
- GUO Qianwen 郭倩文 2016. « “Qinghua wu”, “Shangbo jiu” jishi ji xin jian wenzi xianxiang zhengli yu yanjiu 《清華五》、《上博九》集釋及新見文字現象整理與研究 », mémoire de master de l'Université Normale de Chine orientale, 2016.

- GUO Qiyong 郭齊勇 2018. « Dialogues and Narratives Surrounding Confucius and His Disciples in the Shanghai Museum Manuscripts », *Bamboo and Silk*, 1.1 (2018), p. 1-31.
- GUO Yongbing 郭永秉 2006. « Cong Shangbo Chu jian “Rongcheng shi” de “You Yu Dong” shuo dao Tang Yu chuanshuo de yiwen 從上博楚簡《容成氏》的“有虞迴”說到唐虞傳說的疑問 », *Chutu wenxian yu guwenzi yanjiu (di yi ji)* 出土文獻與古文字研究 (第一輯), 2006, p. 313-325.
- 2012. « Qinghua jian “Yin zhi” “lu zhi zai Tang” jie 清華簡《尹至》“彘至在湯”解 », in *Qinghua daxue chutu wenxian yanjiu yu baohu zhongxin* 清華大學出土文獻研究與保護中心 (éd.) 2012, p. 48-52.
- 2013. « Shi Qinghua jian zhong dao shan xing de “fu” zi 釋清華簡中倒山形的“覆”字 », *Zhongguo wenzi (xin sanshijiu qi)* 中國文字(新三十九期), 39 (2013), p. 77-88.
- 2016. « Qinghua jian “Xinian” chaoxie shidai zhi guce — jian cong wenzi xingti jiaodu kan Zhanguo Chu wenzi quyuxing tezheng xingcheng de fuza guocheng 清華簡《繫年》抄寫時代之估測——兼從文字形體角度看戰國楚文字區域性特徵形成的複雜過程 », *Wenshi* 文史 116.3 (2016), p. 5-42.
- HAN Jiangsu 韓江蘇 et JIANG Linchang 江林昌 2010. *Yin benji dingbu yu Shangshi renwu zheng* 《殷本紀》訂補與商史人物徵, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2010.
- HAN Yujiao 韓宇嬌 2013. « Qinghua jian “Liang chen” de xingzhi yu shidai bianxi 清華簡《良臣》的性質與時代辨析 », *Zhongguo gaoxiao shehui kexue* 中國高校社會科學, 2013, 3, p. 90-93.
- HANSEN, Valerie 2012. *The Silk Road: A Man history*, New York, Oxford University Press, 2012.
- HARBSMEIER, Christoph 2011. « A Reading of the Guōdiàn 郭店 Manuscript Yǔcóng 語叢 1 as a Masterpiece of Early Chinese Analytic Philosophy and Conceptual Analysis », *Studies in Logic (Luojixue yanjiu)* 邏輯學研究, 2011, 3, p. 3-56.
- HARPER, Donald 1982. « The “Wu shih erh ping fang”: Translation and Prolegomena », thèse de doctorat de l’Université de Californie à Berkeley, 1982.
- 1984. « Gastronomy in Ancient China - Cooking for the Sage King », *Parabola*, 9.4 (1984), p. 38-47.
- 1998. *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*, New York, Routledge, 1998.
- 1999. « Warring States Natural Philosophy », in LOEWE, Michael et SHAUGHNESSY, Edward (éd.) 1999, p. 813-884.
- HARPER, Donald et KALINOWSKI, Marc (éd.) 2017. *Books of Fate and Popular Culture in Early China: The Daybook Manuscripts of the Warring States, Qin, and Han*, Leiden et Boston, Brill, 2017.
- HE Linyi 何琳儀 2001. « Guodian zhujian xuanshi 郭店竹簡選釋 », *Jianbo yanjiu 2001* 簡帛研究 二〇〇一, Guangxi jiaoyu chubanshe, 2001, p. 159-167.

- 2004. « Di er pi Hu jian xuanshi 第二批滬簡選釋 », in *Shanghai daxue gudai wenming yanjiu zhongxin* 上海大學古代文明研究中心 et *Qinghua daxue sixiang wenhua yanjiusuo* 清華大學思想文化研究所 (éd.), 2004, p. 444-455.
- 2003 (2017). *Zhanguo wenzi tonglun (dingbu)* 戰國文字通論 (訂補), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2003. Rééd. 2017.
- HE Tingli 何婷立 2015. « Lun shengxian Yi Yin de geren suzhi ji qi xingcheng 論聖賢伊尹的個人素質及其形成 », *Henan keji daxue xuebao (shehui kexue ban)* 河南科技大學學報(社會科學版), 2015, 2, p. 11-13.
- HE Youzu 何有祖 2011. « Qinghua daxue cang jian du zha (yi) 清華大學藏簡讀札 (一) », mis en ligne le 08/01/2011 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l'Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/5569.html>). Consulté le 21/07/2018.
- HENRICKS, Robert G. 1995. « On the Whereabouts and Identity of the Place called “K’ung-Sang” (Hollow Mulberry) in Early Chinese Mythology », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 58.1 (1995), p. 69–90.
- 2000. *Lao Tzu’s Tao Te Ching: A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, New York, Columbia University Press, 2000.
- HONG Junyu 洪君好 2017. « Zhanguo zhushu Yi Yin wenxian tanjiu 戰國竹書伊尹文獻探究 », mémoire de master de l'Université Nationale Chung Hsing, 2017.
- HOU Naifeng 侯乃峰 2013 (2015). « “Chi hu zhi ji Tang zhi wu” de “chi hu” huo dang shi “chi jiu” 《赤鵠之集湯之屋》的“赤鵠”或當是“赤鳩” », mis en ligne le 15/03/2013 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l'Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/5971.html>). Consulté le 12/02/2019. Republié dans *Chutu wenxian* 出土文獻, 6 (2015), p. 195-197.
- 2016. « Ye shuo Qinghua jian “Chi jiu zhi ji Tang zhi wu” pian de “pan” 也說清華簡《赤鳩之集湯之屋》篇的“澗” », *Zhongguo wenzi yanjiu* 中國文字研究, 24 (2016), p. 64-67.
- HSIAO Kung-chuan 1979. *A History of Chinese Political Thought, Volume one: From the Beginnings to the sixth Century A.D.* (trad. Frederick W. MOTE), Princeton, Princeton University Press, 1979.
- HSU Cho-Yun 1965. *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722-222 B.C.*, Stanford, Stanford University Press, 1965.
- HU Dongbo 胡東波 2010. « Beijing daxue xin huo Qin jian du qingli baohu gongzuo jianjie 北京大學新獲秦簡牘清理保護工作簡介 », *Beijing daxue chutu wenxian yanjiusuo gongzuo jianbao* 北京大學出土文獻研究所工作簡報, 3 (2010), p. 9-11.
- HU Houxuan 胡厚宣 1976. « Jiaguwenzi suo jian Yin dai nuli de fan yapo douzheng 甲骨文字所見殷代奴隸的反壓迫鬥爭 », *Kaogu xuebao* 考古學報, 1976, 1, p. 1-18.
- 1989. « Jiaguwen Tu fang wei Xia minzu kao 甲骨文土方為夏民族考 », in *Ri Zhi* 日知 [Lin Zhichun 林志純] (éd.), *Gudai chengbang shi yanjiu* 古代城邦史研究, Beijing, Renmin chubanshe, 1989, p. 340-353.

- HU Houxuan 胡厚宣 et HU Zhenyu 胡振宇 2003. *Yin-Shang shi* 殷商史, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 2003.
- HU Jiacong 胡家聰 1998. « Daojia Huang-Lao xue “Tui Tiandao yi ming renshi” de siwei fangshi 道家黃老學“推天道以明人事”的思維方式 », *Guanzi xuekan* 管子學刊, 1998, 1, p. 70-76.
- HU Pingsheng 胡平生 2000. « Jiandu zhidu xintan 簡牘制度新探 », *Wenwu* 文物, 2000, 3, p. 66-73.
- HU Pingsheng 胡平生 et LI Tianhong 李天虹 2004. *Changjiang liuyu chutu jiandu yu yanjiu* 長江流域出土簡牘與研究, Wuhan, Hubei jiaoyu chubanshe, 2005.
- HU Qiwei 胡其偉 2017. « Yi Yin chushen ji diwei xintan 伊尹出身及地位新探 », *Tianzhong xuekan* 天中學刊, 32.5 (2017), p. 108-114.
- 2018. « Yi Yin yu Xia Shang zhi ji lishi yanjiu 伊尹與夏商之際歷史研究 », thèse de doctorat de l'Université Normale du Shaanxi, 2018.
- HU Zhihong. « The Obscuration and Rediscovery of the Original Confucian Thought of Moral Politics: Deciphering Work on the Guodian, Shangbo and the Transmitted Versions of Ziyi » (trad. HUANG Deyuan), *Frontiers of Philosophy in China*, 3.4 (2008), p. 535-557.
- HUADONG SHIFAN DAXUE ZHONGWENXI CHUTU WENXIAN YANJIU GONGZUOSHI 華東師範大學中文系出土文獻研究工作室 2015a. « Du Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (wu) shu hou (yi) » 讀《清華大學藏戰國竹簡(伍)》書後(一), mis en ligne le 12/04/2015 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l'Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/6367.html>). Consulté le 30/09/2018.
- HUADONG SHIFAN DAXUE ZHONGWENXI CHUTU WENXIAN YANJIU GONGZUOSHI 華東師範大學中文系出土文獻研究工作室 2015b. « Du Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (wu) shu hou (san) » 讀《清華大學藏戰國竹簡(伍)》書後(三), mis en ligne le 17/04/2015 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l'Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/6383.html>). Consulté le 30/09/2018.
- HUANG Dekuan 黃德寬 2006. « Guwenzi kaoshi fangfa zonglun 古文字考釋方法綜論 », in HUANG Dekuan, *Hanzi lilun conggao* 漢字理論叢稿, Beijing, Shangwu yinshuguan, 2006, p. 249-273. Renommé « Guwenzi kaoshi de fangfa 古文字考釋的方法 » et repris dans HUANG Dekuan, *Kaiqi Zhonghua wenming de guanyao — hanzi de shidu yu tansuo* 開啟中華文明的管鑰——漢字的釋讀與探索, Beijing, Beijing shifan daxue chubanshe, 2011, p. 129-146.
- 2013. « Qinghua jian “Chi hu zhi ji Tang zhi wu” yu xian-Qin “xiaoshuo”: lüe shuo Qinghua jian dui xian-Qin wenxue yanjiu de jiazhi 清華簡《赤鵠之集湯之屋》與先秦“小說”——略說清華簡對先秦文學研究的價值 », *Fudan xuebao (shehui kexue ban)* 復旦學報(社會科學版), 2013, 4, p. 81-86.
- 2017. « Anhui daxue cang Zhanguo zhujian gaishu 安徽大學藏戰國竹簡概述 », *Wenwu* 文物, 2017, 9, p. 54-59.
- HUANG Huaixin 黃懷信 2011. « Qinghua jian “Yin zhi” bushi 清華簡《尹至》補釋 », mis en ligne le 17/03/2011 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l'Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/5610.html>). Consulté le 22/07/2018.

- 2012. « You Qinghua jian “Yin gao” kan Guwen Shangshu 由清華簡《尹誥》看《古文尚書》 », *Ludong daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 魯東大學學報 (哲學社會科學版), 2012, 6, p. 66-69.
- HUANG Jie 黃傑 2013a. « Chu du Qinghua jian (san) “Chi jiu zhi ji Tang zhi wu” biji 初讀清華簡 (叁)《赤咎(从鳥)之集湯之屋》筆記 », mis en ligne le 10/01/2013 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l’Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/5983.html>). Consulté le 18/02/2019.
- HUANG Jie 黃傑 2013b. « Xin jian youguan Guodian jian “Zun de yi” deng pian bianlian de zhongyao xinxi 新見有關郭店簡《尊德義》等篇編聯的重要信息 », mis en ligne le 06/06/2013 sur le site du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l’Université de Wuhan ([http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=1857](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1857)). Consulté le 4 janvier 2022.
- HUANG Lijuan 黃麗娟 2011. « Qinghua jian “Yin gao” pianzhang jiaoshi: jianlun Shangshu zhu gao de xushi shoufa 清華簡〈尹誥〉篇章校釋—兼論《尚書》諸誥的敘事手法 », communication présentée lors d’une conférence intitulée 2011 *Xushu wenxue yu wenhua guoji xueshu yantaohui* 2011 敘事文學與文化國際學術研討會 et organisée à Taïpei les 15 et 16 octobre 2011. Cité dans Huang Tingqi 2013.
- 2012. « Qinghua jian “Yin gao” yinan zici kaoshi 清華簡《尹誥》疑難字詞考釋 », *Guoxue xuebao* 國文學報, 52 (2012), p. 33-58.
- 2020. « “Qinghua jian (san) Chi jiu zhi ji Tang zhi wu” wushu wenhua yanjiu 《清華簡 (叁)·赤咎之集湯之屋》巫術文化研究 », *Chutu wenxian yanjiu shiye yu fangfa (di liu ji)* 出土文獻研究視野與方法(第六輯), 6 (2020), p. 65-106.
- HUANG, Paulos 1998. *Wangshan No. 1 and 2 Chu Tombs: Bamboo Slip Manuscripts*, Tokyo-Helsinki, Songzhumei Press, 1998.
- HUANG Ren'er 黃人二 et Zhao Simu 趙思木 2011. « Qinghua jian “Yin zhi” yushi » 清華簡《尹至》餘釋, mis en ligne le 12/01/2011 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l’Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/5581.html>). Consulté le 15/07/2018.
- HUANG Ruxuan 黃儒宣 2007. « Jiandu gushu shuren hechao yipian de qingkuang chutan: yi Shangbo Chu jian “Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian”, Wuwei Han jian “Yili” wei li 簡牘古書數人合抄一篇的情況初探——以上博楚簡《鮑叔牙與隰朋之諫》、武威漢簡《儀禮》為例 », in *Taiwan daxue zhongwenxi* 台灣大學中文系 (dir.), 2007 *Zhongguo jianboxue guoji luntan lunwenji* 2007 中國簡帛學國際論壇論文集, Taïpei, Taiwan daxue, 2007, p. 725-741.
- HUANG Tianshu 黃天樹 2000. « Zi zu buci yanjiu 子組卜辭研究 », *Zhongguo wenzi (xin 26 qi)* 中國文字 (新 26 期), 2000, p. 11-32.
- 2007. *Yinxu wang buci de fenlei yu duandai* 殷墟王卜辭的分類與斷代, Beijing, Kexue chubanshe, 2007.
- HUANG Tingqi 黃庭頤 2012. « Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian “Yin zhi” tanxi 清華大學藏戰國竹簡《尹至》探析 », *You feng chuming niankan* 有鳳初鳴年刊, 8 (2012), p. 485-503.

- 2013. « Lun guwenzi cailiao suo jian zhi “Yi Yin” chenghao: jianlun “Yin zhi”, “Yin gao” zhi “yin”, “zhi” (zhi) 論古文字材料所見之「伊尹」稱號——兼論《尹至》、《尹誥》之“尹”、“執”(摯), mis en ligne le 15/07/2013 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l'Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?guwenzi/6047.html>). Consulté le 16/07/2018.
- HULSEWÉ, Anthony 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 Yün-meng Prefecture, Hu-pei province, in 1975*, Leiden, Brill, 1985.
- JAN Yün-hua 冉雲華 1977. « The Silk Manuscripts on Taoism », *T'oung Pao*, 63.1 (1977), p. 65-84.
- JAO Tsung-i 饒宗頤 et ZENG Xiantong 曾憲通 (éd.) 1985. *Chu boshu* 楚帛書, Beijing, Zhonghua shuju, 1985.
- JAO Tsung-i 饒宗頤 et LI Junming 李均明 1995. *Dunhuang Han jian biannian kaozheng* 敦煌漢簡編年考證, Taipei, Xin wenfeng chuban gongsi, 1995.
- Ji Xusheng 季旭昇 2007. « Shangbo wu “Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian” shidu 《上博五·鮑叔牙與隰朋之諫》試讀 », in DING Sixin 丁四新 (dir.), *Chu di jianbo sixiang yanjiu (san)* 楚地簡帛思想研究(三), Wuhan, Hubei jiaoyu chubanshe, 2007, p. 11-26.
- (éd.) 2013. *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (yi) duben* 清華大學藏戰國竹簡(壹)讀本, Taipei, Yiwen yinshuguan, 2013.
- 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, Shanghai, Zhongxi shuju, 2015.
- JIANG Guanghui 姜廣輝 2008. « A Modern Translation of Confucius's Comments on the Poetry (Kongzi Shilun) » (trad. Jonathan KRAUSE), *Contemporary Chinese Thought*, 39.4 (2008), p. 49-60.
- JIANG Guanghui 姜廣輝 et Fu Zan 付贊 2014. « Qinghua jian “Yin gao” xianyi » 清華簡《尹誥》獻疑, *Hunan daxue xuebao (shehui kexue ban)* 湖南大學學報(社會科學版), 28.3 (2014), p. 109-114.
- JIANG Linchang 江林昌 2006. « Shangdai qianqi: buluo lianmeng gongzhu xiang fanguo lianmeng gongzhu de guodu 商代前期：部落聯盟共主向方國聯盟共主的過度 », *Yindu xuekan* 殷都學刊, 2006, 2, p. 1-8.
- JIANG Lujing 蔣魯敬 et LIU Jianye 劉建業 2016. « Hubei Jingzhou Gaotai Zhanguo gujingqun J67 chutu Chu jian chutan 湖北荊州高臺戰國古井群J67 出土楚簡初探 », *Jianbo* 簡帛, 12 (2016), p. 29-34.
- JIANG Lujing 蔣魯敬 et XIAO Yujun 肖玉軍 2023. « Hubei Jingzhou Wangjiazui M798 hao chutu Zhanguo Chu jian “Shijing” gaishu 湖北荊州王家嘴 M798 出土戰國楚簡《詩經》概述 », *Jiang Han kaogu* 江漢考古 2023, 2, p. 39-42.
- JIN Jingfang 金景芳 1983. *Zhongguo nuli shehui shi* 中國奴隸社會史, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1983.

- JING Lingling 荆鈴鈴 2017. « Xian-Qin shiqi Yi Yin xingxiang de yanbian 先秦時期伊尹形象的演變 », *Chutu wenxian* 出土文獻, 11 (2017), p. 184-193.
- JINGZHOU BOWUGUAN 荊州博物館 2023. « Hubei Jingzhou Wangjiazui 798 hao Chu mu fajue jianbao 湖北荊州王家嘴 798 號楚墓發掘簡報 », *Jiang Han kaogu* 江漢考古 2023, 2, p. 5-13.
- JOHNSTON, Ian (trad.) 2010. *The Mozi. A Complete Translation*, Hong Kong/New York, The Chinese University Press/Columbia University Press, 2010.
- JULLIEN, François 1990. « L'art de la liste. Présentation », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 12 (1990), p. 7-12.
- KALINOWSKI, Marc 1978. « Présentation du *Lü Shi Chunqiu* et analyse de l'idéologie politique contenue dans l'ouvrage », thèse de doctorat de l'Université Paris VII, 1978.
- 1980. « Les justifications historiques du gouvernement idéal dans le *Lü shi Chunqiu* (呂氏春秋) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 68 (1980), p.155-208.
- 1982. « Cosmologie et gouvernement naturel dans le *Lü Shi Chunqiu* 呂氏春秋 », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, (71) 1982, p. 169-216.
- 1986. « Les traités de Shuihudi et l'hémérologie chinoise à la fin des Royaumes Combattants », *T'oung pao*, 72 (1986), p. 175-228.
- 1998. « The Xingde 刑德 Texts from Mawangdui » (trad. Phyllis BROOKS), *Early China*, 23/24 (1998), p.125-202.
- 2003. « Bibliothèques et archives funéraires de la Chine ancienne », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Année 2003, Volume 147, Numéro 2, p. 889-927.
- 2004. « Fonctionnalité calendaire dans les cosmogonies anciennes de la Chine », *Études chinoises*, 23 (2004), p. 87-122.
- 2005a. « La production des manuscrits dans la Chine ancienne : une approche codicologique de la bibliothèque funéraire de Mawangdui », *Asiatische Studien – Études Asiatiques*, 59.1 (2005), p. 131-168.
- 2005b. « Divination et astrologie dans l'empire Han : sources historiographiques et découvertes archéologiques récentes », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 16 (2005), p. 275-296.
- 2008a. « 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*, 94.1/3 (2008), p. 1-48.
- 2008b. « La divination sous les Zhou orientaux (770 - 256 avant notre ère) », in LAGERWEY, John (dir.) 2008, p. 101-164.
- 2011. « Théorie musicale et harmonie calendaire à la fin des Royaumes Combattants : les livres des jours de Fangmatan (239 avant notre ère) », *Études chinoises*, 30 (2011), p. 99-138.
- KALTENMARK, Max 1965. *Lao-tseu et le taoïsme*, Paris, Seuil, 1965.
- 1972. *La philosophie chinoise*, Paris, Presses universitaires de France, 1972.
- KAMENAROVIC, Ivan (trad.) 1987. *Xun zi (Siun Tseu)*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.
- (trad.) 1998. *Printemps et Automnes de Lü Buwei*, Paris, Éditions du Cerf, 1998.

- KEIGHTLEY, David N. 1978. *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- 1997. « Graphs, Words, and Meaning: Three Reference Works for Shang Oracle-Bone Studies, With an Excursus on the Religious Role of the Day or Sun », *Journal of the American Oriental Society*, 117.3 (1997), p. 507-524.
- 1999. « The Shang: China's First Historical Dynasty », in LOEWE, Michael et SHAUGHNESSY, Edward (éd.) 1999, p. 232-291.
- 2000, *Ancestral Landscape. Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200-1045 B.C.)*, Berkeley, Institute of East Asian Studies – University of California, 2000.
- KERN, Martin (éd.) 2005. *Text and Ritual in Early China*, Seattle, University of Washington Press, 2005.
- KERN, Martin et MEYER, Dirk (éd.) 2017. *Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu (Classic of Documents)*, Leiden et Boston, Brill, 2017.
- KNECHTGES, David R. 1986. « A Literary Feast: Food in Early Chinese Literature », *Journal of the American Oriental Society*, 106.1 (1986), p. 49-63.
- KNECHTGES, David R. et CHANG Taiping (éd.) 2010. *Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide, Part One*, Leiden, Brill, 2010.
- KNOBLOCK, John (trad.) 1988-1994. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford, Stanford University Press, 1988-1994.
- KNOBLOCK, John et RIEGEL, Jeffrey (trad.) 2000. *The Annals of Lü Buwei*, Stanford, Stanford University Press, 2000.
- KRIJGSMAN, Rens 2014. « Traveling Sayings as Carriers of Philosophical Debate: From the Intertextuality of the \**Yucong* 語叢 to the Dynamics of Cultural Memory and Authorship in Early China », *Asiatische Studien – Études Asiatiques*, 68.1 (2014), p. 83-115.
- KUO Li-hua 郭梨華 2017. « Chutu ziliao zhong de Yi Yin yu Huang-Lao sixiang 出土資料中的伊尹與黃老思想 », *Zhexue yu wenhua* 哲學與文化, 44.10 (2017), p. 5-23.
- 2019. « Qinghua jian (wu) guanyu “wei” zhi zhexue tanjiu 清華簡（伍）關於“味”之哲學探究 », in LI Xueqin 李學勤, AI LAN 艾蘭 [Sarah Allan], LÜ Dekai 呂德凱 (éd.) 2019, p. 222-236.
- LAGERWEY, John (dir.) 2008. *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 241-275.
- LAGERWEY, John et KALINOWSKI, Marc (éd.) 2009. *Early Chinese Religion. Part 1: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, Leiden, Brill, 2009.
- LAI Guolong 2003. « The Diagram of the Mourning System from Mawangdui », *Early China*, 28 (2003), p. 43-99.
- LAU, Ulrich et STAACK, Thies 2016. *Legal Practice in the Formative Stages of the Chinese Empire: An Annotated Translation of the Exemplary Qin Criminal Cases from the Yuelu Academy Collection*, Leiden et Boston, Brill, 2016.



- LAVOIX, Valérie 2014. « Un poème des Han : l' "exposition du corbeau prodigieux" de Yinwan », in DRÈGE, Jean-Pierre (dir.) 2014, p. 181-187.
- LE BLANC, Charles et MATHIEU, Rémi (dir. et trad.) 2003. *Huainan zi, Philosophes taoïstes*, tome II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2003.
- LE BRUN, Jacques 2009. *Le pouvoir d'abdiquer : essai sur la déchéance volontaire*, Paris, Gallimard, 2009.
- LEE Yun Kuen 2002. « Building the Chronology of Early Chinese History », *Asian Perspectives*, 41.1 (2002), p. 15-42.
- LEVI, Jean 1989. *Les fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mystique en Chine ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.
- (trad.) 1999. *Han-Fei-tse ou le Tao du Prince*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- (trad.) 2006. *Les œuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2006.
- 2008. « Le rite, la norme, le Tao. Philosophie du sacrifice et transcendance du pouvoir en Chine ancienne », in LAGERWEY, John (dir.) 2008, p. 165-239.
- (trad.) 2009. *Le Lao-tseu : suivi des Quatre Canons de l'empereur Jaune*, Paris, Albin Michel, 2009.
- (trad.) 2012. *Écrits de Maître Wen. Livre de la pénétration du mystère*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- (trad.) 2015. Sun Tzu, *L'art de la guerre*, Paris, Fayard/Pluriel, 2015.
- LÉVY, André (trad.) 2003. *Mencius*, Paris, Éditions You-Feng, 2003.
- LEWIS, Mark Edward 1990. *Sanctioned Violence in Early China*, Albany, State University of New York Press, 1990.
- LI Guangji 黎廣基 2008. « Shangbo Chu zhushu (er) "Rongcheng shi" "Qiang ruo bu cirang, zhong gua bu sheng song" kao 上博楚竹書(二)《容成氏》“弅(強)溺(弱)不緝(湯), 衆寡(寡)不聖訟”考 », *Jianbo 簡帛*, 3 (2008), p. 63-72.
- LI Guimin 李桂民 2012. « Yi Yin yu Shen xian Yi Yin yiji kaolun 伊尹與莘縣伊尹遺跡考論 », *Liaocheng daxue xuebao (shehui kexue ban) 聊城大學學報(社會科學版)*, 2012, 3, p. 98-103.
- LI Guoqiang 2013. *Le mûrier dans la Chine antique. Rites, mythes et symboles*, Paris, Peeters, 2013.
- LI Jiahao 李家浩 1979. « Shi "qi" 釋「弃」 », *Guwenzi yanjiu 古文字研究*, 1, 1979, p. 391-395.
- LI Junming 李均明 2015. « An Overview of the Emperor Gaozong of the Yin (Shang) Dynasty Asking San Shou from the Tsinghua Bamboo Slips » (trad. Paul Nicholas VOGT), *Chinese Cultural Relics*, 2.1-2 (2015), p. 255-265.
- LI Ling 李零 1985. *Changsha Zidanku Zhanguo Chu boshu yanjiu 長沙子彈庫戰國楚帛書研究*, Beijing, Zhonghua shuju, 1985.
- 1990. « Formulaic Structure of the Chu Divinatory Bamboo Slips », *Early China*, 15 (1990), p. 71-86.

- 1992. « The Contents and Terminology of the Mawangdui Texts on the Arts of the Bedchamber » (trad. Keith MCMAHON), *Early China*, 17 (1992), p. 145-185.
- 1998. « Shuo “Huang-Lao” 說 “黃老” », in Li Ling 李零, *Li Ling zixuan ji* 李零自選集, Guilin, Guangxi shifan daxue chubanshe, 1998, p. 278-290.
- 1999. *Guodian Chu jian jiaoduji* 郭店楚簡校讀記, in CHEN Guying 陳鼓應 (éd.) 1999, p. 455-542.
- 2002a. *Guodian Chu jian jiaoduji (zengding ben)* 郭店楚簡校讀記 (增訂本), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2002.
- 2002b. *Shangbo Chu jian san pian jiaoduji* 上博楚簡三篇校讀記, Taipei, Wanjuan lou, 2002.
- 2004 (2008). *Jianbo gushu yu xueshu yuanliu (xiuding ben)* 簡帛古書與學術源流 (修訂本), Beijing, Sanlian shudian, 2004. Rééd. 2008.
- 2011. *Lantai wanjuan: du « Han shu Yiwen zhi »* 蘭台萬卷: 讀《漢書·藝文志》, Beijing, Sanlian shudian, 2011.
- 2017a. *Zidanku boshu* 子彈庫帛書, Beijing, Wenwu chubanshe, 2017. Traduction en anglais par Lothar VON FALKENHAUSEN, *The Chu Silk Manuscripts from Zidanku, Changsha (Hunan Province): Discovery and Transmission*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2021.
- 2017b. « The Zidanku Silk Manuscripts », in HARPER, Donald et KALINOWSKI, Marc (éd.), *Books of Fate and Popular Culture in Early China: The Daybook Manuscripts of the Warring States, Qin, and Han*, Leiden et Boston, Brill, 2017, p. 249-277.
- LI Lixin 李立新 2003. « Jiaguwen suo jian jiming yanjiu 甲骨文所見祭名研究 », thèse de doctorat de l'Institut des sciences sociales de Chine, 2003.
- 2011. « Jiaguwen “shan” zi xinshi 甲骨文“𠩺”字新釋 », *Zhongyuan wenwu* 中原文物, 2011, 1, p. 40-42.
- LI Rubing 李如冰 2020. « Qinghua jian “Chi hu zhi ji Tang zhi wu” de xushu tezheng 清華簡《赤鵠之集湯之屋》的叙事特征 », *Tianzhong xuekan* 天中學刊, 35.5 (2020), p. 84-89.
- LI Shoukui 李守奎 2007. « “Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian” bushi 《鮑叔牙與隰朋之諫》補釋 », in Ding Sixin 丁四新 (éd.), *Chu di jianbo sixiang yanjiu (san): Xin chu Chu jian guoji xueshu yantaohui lunwenji* 楚地簡帛思想研究 (三) —— 新出楚簡國際學術研討會論文集, Wuhan, Hubei jiaoyu chubanshe, 2007, p. 26-45.
- 2015a. « Han dai Yi Yin wenxian de fenlei yu Qinghua jian zhong Yi Yin zhupian de xingzhi 漢代伊尹文獻的分類與清華簡中伊尹諸篇的性質 », *Shenzhen daxue xuebao (renwen shehui kexue ban)* 深圳大學學報(人文社會科學版), 2015, 3, p. 41-49.
- 2015b. « Hanzi daoxie gouxing yu guwenzi de shidu 漢字倒寫構型與古文字的釋讀 », *Hanxue yanjiu* 漢學研究, 33.2 (2015), p. 173-194.
- LI Shoukui 李守奎 et XIAO Pan 肖攀 2015. « Qinghua jian “Xinian” wenzi kaoshi yu gouxing yanjiu 清華簡《繫年》文字考釋與構形研究 », Beijing, Zhonghua shuju, 2015.

- LI Shuang 李爽 2016. « Qinghua jian “Yi Yin” wu pian jishi 清華簡“伊尹”五篇集釋 », mémoire de master de l’Université du Jilin, 2016.
- LI Songru 李松儒 2015, *Zhanguo jianbo ziji yanjiu – yi Shangbo jian wei zhongxin* 戰國簡帛字跡研究—以上博簡為中心, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2015.
- LI Tianhong 李天虹 2000. « Shi Chu jian wenzi “wen” 釋楚簡文字「𠄎」 », *Huaxue*, 2000, 4, p. 85-88.
- LI Xueqin 李學勤 1983. « Shi duojun duozi 釋多君、多子 », in Hu Houxuan 胡厚宣 (éd.), *Jiaguwen yu Yin-Shang shi* 甲骨文與殷商史, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1983, p. 13-20.
- 1999. « Yigu sichao yu chonggou gushi 疑古思潮與重構古史 », *Zhongguo wenhua yanjiu* 中國文化研究, 23 (1999), p. 2-4.
- 2004. « Chu jian “Zigao” yanjiu 楚簡《子羔》研究 », in Shanghai daxue gudai wenming yanjiu zhongxin 上海大學古代文明研究中心 et Qinghua daxue sixiang wenhua yanjiusuo 清華大學思想文化研究所 (éd.) 2004, p. 12-17.
- 2009a. « Qinghua jian zhengli gongzuo de di yi nian 清華簡整理工作的第一年 », *Qinghua daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 清華大學學報 (哲學社會科學版), 2009, 5, p. 5-6. Republié dans Liu Guozhong 2011, p. 181-183.
- 2009b. « Lun Qinghua jian “Bao xun” de jige wenti 論清華簡《保訓》的幾個問題 », *Wenwu* 文物, 2009, 6, p. 76-78.
- 2010. « Qinghua jian jiu pian zongshu 清華簡九篇綜述 », *Wenwu* 文物, 2010, 5, p. 51-57.
- 2011. « Qinghua jian yu “Shangshu”, “Yi Zhou shu” de yanjiu 清華簡與《尚書》、《逸周書》的研究 » *Shixue shi yanjiu* 史學史研究, 2011, 2, p. 104-109.
- 2012. « Xin zhengli Qinghua jian liu zhong gaishu 新整理清華簡六種概述 », *Wenwu* 文物, 2012, 8, p. 66-71 et p. 97.
- 2013. « Guanyu Qinghua jian zhong de “ding” zi 關於清華簡中的“丁”字 », in LI Xueqin, *Chu shi Qinghua jian* 初識清華簡, Shanghai, Zhongxi shuju, 2013, p. 186-188.
- LI Xueqin 李學勤, AI Lan 艾蘭 [Sarah Allan], LÜ Dekai 呂德凱 (éd.) 2019. *Qinghua jian yanjiu (di san ji): Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (wu) guoji xueshu yantaohui lunwenji* 清華簡研究(第三輯)——清華大學藏戰國竹簡(伍)國際學術研討會論文集, Shanghai, Zhongxi shuju, 2019, p. 358-380.
- LI Xueqin 李學勤 et PENG Yushang 彭裕商 1996. *Yinxu jiaguwen fenqi yanjiu* 殷墟甲骨分期研究, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1996.
- LI Xueqin et XING Wen 2001. « New Light on the Early-Han Code: A Reappraisal of the Zhangjiashan Bamboo-slip Legal Texts, *Asia Major*, 14.1 (2001), p. 125-146.
- LI Yumin 李裕民 1983. « Yi Yin de chushen ji qi xingming kaobian 伊尹的出身及其姓名考辨 », *Shanxi daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 山西大學學報 (哲學社會科學版), 1983, 4, p. 98-103.

- LI Zhonglin 李忠林 2005. « Yi Yin shenfen yu ertou zhengzhi 伊尹身份與二頭政治 », *Gansu shehui kexue* 甘肅社會科學, 2005, 4, p. 192-195.
- LIAN Shaoming 連劭名 1993. « Boshu “Yi Yin Jiu zhu” yu gudai sixiang 帛書《伊尹·九主》與古代思想 », *Wenxian* 文獻, 1993, 3, p. 118-128.
- 2001. « Jiangling Wangjiatai Qin jian “Guicang” wushu kao 江陵王家台秦簡《歸藏》巫術考 », *Zhongguo zhixue shi* 中國哲學史, 2003, 1, p. 5-11.
- 2018. « Chu jian “Tang chu yu Tang qiu” yu “Tang zai Chi men” kaoshu 楚簡《湯處於湯丘》與《湯在啻門》考述 », *Yindu xuekan* 殷都學刊, 2018, 3, p. 41-47.
- LIANG Liyong 梁立勇 2012. « Jiaguwen “X” bushi jian shi Qinghua jian “X” 甲骨文“𠄎”補釋兼釋清華簡“𠄎” », in *Qinghua daxue chutu wenxian yanjiu yu baohu zhongxin* 清華大學出土文獻研究與保護中心 (éd.) 2012, p. 53-56.
- LIAO Mingchun 廖名春 2010. « Qinghua jian yu Shangshu yanjiu 清華簡與《尚書》研究 », *Wen shi zhe* 文史哲, 2010, 6, p.120-125.
- 2011. « Qinghua jian “Yin gao” yanjiu 清華簡《尹誥》研究 », *Shixue shi yanjiu* 史學史研究, 2011, 2, p.110-115.
- LIN Hongming 林宏明 2014. « Buci Huang Yin ji Yi Yin bu zheng 卜辭黃尹即伊尹補證 », in *Guoli zhengzhi daxue Zhongguo wenxue xi* 國立政治大學中國文學系 (éd.), *Chutu wenxian yanjiu shiye yu fangfa di si ji* 出土文獻研究視野與方法第四輯, Taipei, Guoli zhengzhi daxue Zhongguo wenxue xi, 2014, p. 145-160.
- LIN Meicun 林梅村 1985. *Loulan Niya chutu wenxian* 樓蘭尼雅出土文獻, Beijing, Wenwu chubanshe, 1985.
- LIN Qixin 林啟新 2015. « Qinghua jian “Yin zhi” yu Shangbo jian “Rongcheng shi” huzheng yanjiu 清華簡《尹至》與上博簡《容成氏》互證研究 », *Wen xue* 問學, 19 (2015), p. 33-58.
- LIN Zhipeng 林志鵬 2006. « Shangbo Chu zhushu “Jing Jian nei zhi” chongbian xin jie 上博楚竹書《競建內之》重編新解 », mis en ligne le 25/04/2006 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l’Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/4453.html>). Consulté le 12/05/2018.
- 2018. « Zhanguo Chu zhushu “Rongcheng shi” jiaodu 戰國楚竹書《容成氏》校讀 », *Lingnan xuebao* 嶺南學報, 10 (2018), p. 161-185.
- LING Xiang 凌襄 [Li Xueqin 李學勤] 1974. « Shi lun Mawangdui Han mu boshu “Yi Yin Jiu zhu” 試論馬王堆漢墓帛書《伊尹·九主》 », *Wenwu* 文物, 1974, 11, p 21-27 et p. 44.
- LIU Kia-hway (trad.) 1967. *Lao-Tseu, Tao-tö king*, Paris, Gallimard, 1967.
- LIU Bo 劉波 2011. « Qinghua jian “Yin zhi” “tong wang dian” bushuo 清華簡《尹至》“僮亡典”補說 », mis en ligne le 04/03/2011 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1421>). Consulté le 11/07/2018.

- LIU Fenghua 劉鳳華 2009. « Yinxu cun nanxi jiagu buci zhong youguan Yi Yin cheng “shi” de cailiao 殷墟村南系甲骨卜辭中有關伊尹稱“示”的材料 », *Zhongguo wenzi yanjiu* 中國文字研究, 12.1 (2009), p. 63-69.
- LIU Guozhong 劉國忠 2009a. « Qinghua jian de rucang ji qi zhongyao jiazhi 清華簡的入藏及其重要價值 », *Qinghua daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 清華大學學報(哲學社會科學版), 2009, 3, p. 161-163.
- 2009b. « Qinghua jian baohu ji yanjiu qingkuang zongshu 清華簡保護及研究情況綜述 », *Zhongguo shi yanjiu dongtai* 中國史研究動態, 2009, 9, p. 21-27. Repris dans Liu Guozhong 2011, p.184-193.
- 2011. *Zoujin Qinghua jian* 走近清華簡, Beijing, Gaodeng jiaoyu chubanshe, 2011.
- LIU Guozhong 劉國忠, LI Junming 李均明 2011. *Dangdai Zhongguo jianboxue yanjiu (1949-2009)* 當代中國簡帛學研究(1949-2009), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2011.
- LIU Li 2004. *The Chinese Neolithic. Trajectories to Early States*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- LIU Chengqun 劉成群 2015. « Qinghua jian “Tang chu yu Tang qiu” yu Shang Tang shi ju di kaobian 清華簡《湯處於湯丘》與商湯始居地考辨 », *Renwen zazhi* 人文雜誌, 2015, 9, p. 100-107.
- 2016a. « Qinghua jian yu xian-Qin shidai de Huang-Lao zhi xue 清華簡與先秦時代的黃老之學 », *Renwen zazhi* 人文雜誌, 2016, 2, p. 11-18.
- 2016b. « Qinghua jian “Chi hu zhi ji Tang zhi wu” wenben xingzhi zai tan 清華簡《赤鵠之集湯之屋》文體性質再探 », *Xueshu luntan* 學術論壇, 39.8 (2016), p. 100-105 et p. 129.
- LIU Gang 劉剛 2013. « Qinghua san “Liang chen” wei juyou Jinxi wenzi fengge de chaoben buzheng 清華叁《良臣》為具有晉系文字風格的抄本補證 », mis en ligne le 17/01/2013 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/2002>). Consulté le 12/03/2018
- LIU Guangsheng 劉光勝 2012. « Qinghua jian yu xian-Qin “Shu” jing chuanliu 清華簡與先秦《書》經傳流 », *Shixue jikan* 史學集刊, 2012, 1, p. 76-85.
- LIU Hongtao 劉洪濤 2013. « Qinghua jian bushi si ze 清華簡補釋四則 », *Kaogu yu wenwu* 考古與文物, 2013, 1, p. 102-108, p. 112.
- LIU Jianguo 劉建國 2004. *Xian-Qin weishu bianzheng* 先秦偽書辨正, Xi’an, Shaanxi renmin chubanshe, 2004.
- LIU Jiao 劉嬌 2013. « Chutu jianbo gushu suo jian Yi Yin cailiao 出土簡帛古書所見伊尹材料 », communication présentée lors d’une conférence intitulée *Jianbo wenxian yu gudai shi xueshu yantaohui ji di er jie chutu wenxian qingnian xuezhe luntan* 簡帛文獻與古代史學術研討會暨第二屆出土文獻青年學者論壇, organisée à l’Université Fudan (Shanghai) les 19 et 20 octobre 2013.
- LIU Lexian 劉樂賢 2013. « Shi “Chi hu zhi ji Tang zhi wu” de “chu” zi 釋《赤鵠之集湯之屋》的“埭”字 », mis en ligne le 05/01/2013 sur le site internet du Centre de conservation et de recherche sur les documents exhumés de l’Université Tsinghua

- ([http://www.ctwx.tsinghua.edu.cn/publish/cetrp/6842/2013/20130105155850543558094/20130105155850543558094\\_.html](http://www.ctwx.tsinghua.edu.cn/publish/cetrp/6842/2013/20130105155850543558094/20130105155850543558094_.html)). Consulté le 15/02/2019.
- LIU Qiyu 劉起鈞 1989. *Shangshu xueshi* 尚書學史, Beijing, Zhonghua shuju, 1989.
- 1998. « Wuxing yuanshi yiyi ji qi fenqi tuobian dayao 五行原始意義及其紛歧蛻變大要 », in AI LAN 艾蘭 [Sarah Allan], WANG Tao 汪濤, FAN Yuzhou 范毓周 (éd.) 1998, p. 133-160.
- 2015. *Shangshu jiaoshi yilun* 尚書校釋譯論, Beijing, Zhonghua shuju, 2015.
- LIU Tao 劉濤 2021. « Qinghua jian “Tang zai Chi men” suo jian renshi guan yu yuzhou guan 清華簡《湯在啻門》所見人事觀和宇宙觀 », *Yantai daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 煙台大學學報(哲學社會科學版), 34.1 (2021), p. 106-114.
- LIU Weixi 劉偉濤 2016. « “Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (wu)” yanjiu zongshu 《清華大學藏戰國竹簡(伍)》研究綜述 », *Mudan jiang shifan xueyuan xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 牡丹江師範學院學報(哲學社會科學版), 2016, 4, p. 81-85.
- 2017. « “Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (wu)” yinan zici jishi ji xiangguan wenti yanjiu 《清華大學藏戰國竹簡(五)》疑難字詞集釋及相關問題研究 », mémoire de master de l’Université Normale du Fujian, 2017.
- LIU Xinfang 劉信芳 2011. « Qinghua jian (yi) shi du 清華簡(壹)試讀 », mis en ligne le 09/09/2011 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1643>). Consulté le 21/07/2018.
- LIU Yun 林澐 2012. *Guwenzixue jianlun* 古文字學簡論, Beijing, Zhonghua shuju, 2012.
- LIU Zehua 劉澤華 2004. *Xian-Qin shi ren yu shehui* 先秦士人與社會, Tianjin, Tianjin renmin chubanshe.
- LIU Zhao 劉釗 2003a. *Guodian Chu jian jiaoshi* 郭店楚簡校釋, Fuzhou, Fujian renmin chubanshe, 2003.
- 2003b. « Rongcheng shi shidu yi ze (er) 容成氏釋讀一則(二) », mis en ligne le 06/04/2003 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l’Université de Wuhan ([http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=278](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=278)). Consulté le 12/08/2022.
- 2011. *Guwenzi gouxingxue (xiudingben)* 古文字構形學(修訂本), Fuzhou, Fujian renmin chubanshe, 2011.
- LIU Zhao 劉釗 et CHEN Jianing 陳佳寧 2007. « Lun Zhongguo gudianxue de chongjian 論中國古典學的重建 », *Xiamen daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 廈門大學學報(哲學社會科學版), 179.1 (2007), p. 5-13.
- LIU Zonghan 劉宗漢 2000. « Buci Yi Yin Jiu Shi kao 卜辭伊尹龜示考 », *Wen shi* 文史, 53.4 (2000), p. 91-96.
- LO, Vivienne 2005. « Pleasure, Prohibition, and Pain: Food and Medicine in Traditional China », in STERCKX, Roel (éd.), *Of Tripod and Palate. Food, Politics, and Religion in Traditional China*, New York, Palgrave Macmillan, 2005, p. 163-185.

- LOEWE, Michael 1965. « The Wooden and Bamboo Strips Found at Mo-Chü-Tzu (Kansu) », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1965, 1/2, p. 13-26.
- 1967. *Records of Han Administration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
- 1997. « Han Administrative Documents », in SHAUGHNESSY, Edward (éd.), *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*, Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1997, p. 160-192.
- 1979. *Ways to Paradise: the Chinese Quest for Immortality*, Londres, George Allen et Unwin, 1979.
- 2008. « The Former Han Dynasty », in TWITCHETT, Denis et FAIRBANK, John K. (éd.) 2008, p. 103-222.
- (éd.) 1993. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.
- LOEWE, Michael et SHAUGHNESSY, Edward (éd.) 1999. *The Cambridge History of Ancient China: from the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- LU Puping 魯普平 2014. « Qinghua jian “Yin gao” pian ming niding zhi shangque 清華簡《尹誥》篇名拟定之商榷 », *Harbin xueyuan xuebao* 哈爾濱學院學報, 2014, 2, p. 72-74.
- LU Shuguo 祿書果 2017. « Qinghua jian “Shu” lei wenxian zhengli yu yanjiu 清華簡《書》類文獻整理與研究 », thèse de doctorat de l'Université de Zhengzhou, 2017.
- LUO Qiangwu 羅強武 2015. « Hunan Xiangxiang faxian san yan jing guwenhua yizhi chutu jiandu duo wei zhengui de Zhanguo wanqi zhengfu dang'an 湖南湘鄉發現三眼井古文化遺址出土簡牘多為珍貴的戰國晚期政府檔案 », mis en ligne le 25/02/2015 sur le site de l'Institut d'archéologie de l'Académie des sciences sociales de Chine (kaogu.cn/cn/xccz/20150225/49335.html). Consulté le 18 avril 2023.
- LUO Xiaosheng 駱嘯聲 1986. « Guanyu Yi Yin wenti kaoxi 關於伊尹問題考析 », *Hubei daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 湖北大學學報 (哲學社會科學版), 1986, 5, p. 84-90 + p. 99.
- LUO Zhenyu 羅振玉 1927 (2006). « Zengding Yinxu shuqi kaoshi 增訂殷墟書契考釋 », in LUO Zhenyu 羅振玉, *Yinxu shuqi kaoshi san zhong* 殷墟書契考釋三種, Beijing, Zhonghua shuju, 2006, p. 329-678. Première édition en 1927.
- MA Nan 馬楠 2011. « Qinghua jian di yi ce bushi 清華簡第一冊補釋 », *Zhongguo shi yanjiu* 中國史研究, 2011, 1, p. 93-98.
- MA Wenzeng 馬文增 2015. « Qinghua jian “Tang chu yu Tang qiu” xin shi, zhuyi, xibian 清華簡《湯處于湯丘》新釋、注譯、析辯 », mis en ligne le 19/05/2015 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l'Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/6406.html>). Consulté le 29/09/2018.
- MA Zhiquan 馬智全 2012. « Qinghua jian “Yin zhi” Shang ke Xia shishi kao 清華簡《尹至》商克夏史事考 », *Xibei chengren jiaoyu xuebao* 西北成人教育學報, 2012, 1, p. 24-26.

- MAKEHAM, John 1994. *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- MARUBBIO, Mayvis Lavonne 2000. « Yi Yin, Pious Rebel: A Study of the Founding Minister of the Shang in Early Chinese Texts », thèse de doctorat de l'Université du Minnesota, 2000.
- MASPERO, Henri 1927 (1965). *La Chine antique*, Paris, Presses universitaires de France, 1965. Première édition en 1927.
- MASPERO, Henri 1937 (1971). « Les procédés de “nourrir le principe vital” dans la religion taoïste ancienne », *Journal Asiatique*, avril-juin 1937, p. 177-252, et juillet-septembre 1937, p. 353-430. Republié dans MASPERO, Henri, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1971, p. 479-589.
- MASPERO, Henri et BALAZS, Étienne 1967. *Histoire et institutions de la Chine ancienne : des origines au XIIIe siècle après J.-C.*, Paris, Presses universitaires de France, 1967.
- MENG Xiangcai 孟祥才 2017. « Yi Yin xingxiang de lishi chengxian 伊尹形象的歷史呈現 », *Haidai xuekan* 海岱學刊, 2017, 1, p. 11-21.
- MATHIEU, Rémi 1984. « Le corbeau dans la mythologie chinoise ancienne », *Revue de l'histoire des religions*, 201.3 (1984), p. 281-308.
- 1990. « Le lièvre de la lune dans l'antiquité chinoise », *Revue de l'histoire des religions*, 207.4 (1990), p. 339-365.
- MENG Fanren 孟凡人 1995. *Loulan Shanshan jiandu niandaixue yanjiu* 樓蘭鄯善簡牘年代學研究 Urumqi, Xinjiang renmin chubanshe, 1995.
- MEYER, Andrew Seth 2017. « The Frontier between Chen and Cai: Anecdote, Narrative, and Philosophical Argumentation in Early China », in ELS, Paul (van) et QUEEN, Sarah A. (éd.), *Between History and Philosophy: Anecdotes in Early China*, Albany, State University of New York Press, 2017, p. 63-92.
- MEYER, Dirk 2012. *Philosophy on Bamboo. Text and the Production of Meaning in Early China*, Leiden et Boston, Brill, 2012.
- 2017. « “Shu” Traditions and Text Recomposition: A Reevaluation of “Jinteng” 金滕 and “Zhou Wu Wang you ji” 周武王有疾 », in KERN, Martin et MEYER, Dirk (éd.) 2017, p. 224-248.
- 2018. « “Patterning Meaning”: A Thick Description of the Tsinghua Manuscript “\*Tāng zài Chì/Dì mén” (Tāng was at the Chì/Dì Gate) and What It Tells Us about Thought Production in Early China », *Rao Zongyi guoxueyuan yuankan* 饒宗頤國學院院刊, 5 (2018), p. 139-167.
- MI Wenkai 糜文開 et Pei Puxian 裴普賢 1991. *Shijing xinshang yu yanjiu (gaibian ban)* 詩經欣賞與研究 (改編版), Taibei, Sanmin shuju, 1991.
- MILBURN, Olivia 2011. « *Gai Lu*: A Translation and Commentary on a Yin-Yang Military Text Excavated from Tomb M247, Zhangjiashan », *Early China*, 33 (2011), p. 101-140.
- 2016. « The *Xinian*: An Ancient Historical Text from the Qinghua University Collection of Bamboo Books », *Early China*, 39 (2016), p. 53-109.



- MORGAN, Carole 1987. « La divination d'après les croisements de corbeaux dans les manuscrits de Dunhuang », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 3 (1987), p. 55-76.
- NEEDHAM, Joseph 1956. *Science and Civilisation in China. Volume 2: History of Scientific Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956.
- NIENHAUSER, William H. (éd.) 1986. *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- NIU Changli 牛長立 2014, « Jiagu “huang” zi zishi yu Yin Shang shiqi Huangguo shi tansuo 甲骨“黄”字字釋與殷商時期黃國史探研 », *Yindu xuekan* 殷都學刊, 2014, 2, p. 9-13.
- NIVISON, David 1999, « The Key to the Chronology of the Three Dynasties. The “Modern Text” Bamboo Annals », *Sino-Platonic Papers*, 93 (1999), p. 1-68.
- NYLAN, Michael 1994. « The *chin wen/ku wen* (New Text/Old Text) Controversy in Han Times », *T'oung pao*, 80 (1994), p. 83-145.
- 1995. « The *ku wen Documents* in Han Times », *T'oung pao*, 81 (1995), p. 1-27.
- 2001. *The Five « Confucian » Classics*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2001.
- ŌBA Osamu 2001. « The Ordinances on Fords and Passes Excavated from Han Tomb Number 247 Zhangjiashan » (trad. David SPAFFORD, Robin D. S. YATES et Enno GIELE, avec Michael NYLAN), *Asia Major*, 14.2 (2001), p. 119-141.
- OLBERDING, Garret P. S. (éd.) 2013. *Facing the Monarch. Modes of Advice in the Early Chinese Court*, Cambridge (Massachusetts) et Londres, Harvard University Press, 2013.
- PAN Deng 潘燈 2015. « Lun Wangshan qiao Chu mu chutu wenzi ji qi xiazang niandai 論望山橋楚墓出土文字及其下葬年代 », mis en ligne le 14/05/2015 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l'Université Fudan (<http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/2522>). Consulté le 28/05/2022.
- PANKENIER, David 1983-1985. « Mozi and the Dates of Xia, Shang, and Zhou: A Research Note », *Early China*, 9/10 (1983-1985), p. 175-183.
- PARK, Haeree 2016. *The Writing System of Scribe Zhou: Evidence from Late Pre-imperial Chinese Manuscripts and Inscriptions (5th–3rd centuries BCE)*, Leck, De Gruyter, 2016.
- PEERENBOOM, Randall P. 1993. *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- PERKINS, Franklin 2015. « *Fanwu liuxing* 凡物流形 (“All Things flow into Form”) and the “One” in the *Laozi*, *Early China*, 38 (2015), p. 195-232.
- PIAN Yuqian 駢宇騫 2006. *Ershi shiji chutu jianbo zongshu* 二十世紀出土簡帛綜述, Beijing, Wenwu chubanshe, 2006.
- PIMPANEAU, Jacques (trad.) 2009. *Vies de Chinois illustres (Chapitres I à XXXII, XLV, LXVI, LXVIII des Biographies, partie V des Mémoires historiques, et annexes)*, Paris, Éditions You-Feng, 2009.
- PINES, Yuri 1997. « Intellectual Change in the Chunqiu Period: The Reliability of the Speeches in the Zuo Zhuan as Sources of Chunqiu Intellectual History », *Early China*, 22 (1997), p. 77-132.
- 2002a. « Friends or Foes. Changing Concepts of Ruler-Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre-Imperial China », *Monumenta Serica*, 50 (2002), p. 35-74.

- 2002b. *Foundations of Confucian Thought. Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722-453 B.C.E.*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002.
- 2004. « The Question of Interpretation: Qin History in Light of New Epigraphic Sources », *Early China*, 29 (2004), p. 1-44.
- 2005. « Disputers of Abdication: Zhanguo Egalitarianism and the Sovereign's Power », *T'oung pao*, 91.4/5 (2005), p. 243-300.
- 2006. « Subversion Unearthed: Criticism of Hereditary Succession in the Newly Discovered Manuscripts », *Oriens Extremus*, 45 (2005-2006), p. 159-178.
- 2009. *Envisioning Eternal Empire. Chinese Political Thought of the Warring States Era*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009.
- 2010. « Political Mythology and Dynastic Legitimacy in the *Rong Cheng shi* Manuscript », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 73.3 (2010), p. 503-529.
- 2013. « From Teachers to Subjects: Ministers Speaking to the Rulers from Yan Ying 晏嬰 to Li Si 李斯 », in OLBERDING, Garet (éd.), *Facing the Monarch: Modes of Advice in the Early Chinese Court*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, p. 69-99.
- 2014. « Zhou History and Historiography: Introducing the Bamboo Manuscript *Xinian* », *T'oung pao*, 100.4-5 (2014), p. 287-324.
- 2020. *Zhou History Unearthed: The Bamboo Manuscript *Xinian* and Early Chinese Historiography*, New York, Columbia University Press, 2020.
- 2022. « Didactic Narrative and the Art of Self-Strengthening: Reading the Bamboo Manuscript *Yue gong qi shi* 越公其事 », *Early China*, 45 (2022), p. 375-412.
- PINES, Yuri, SHELACH, Gideon, FALKENHAUSEN Lothar (von), et YATES, Robin D.S. (éd.) 2014. *Birth of an Empire. The State of Qin revisited*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 2014.
- PIRAZZOLI-T'SERSTEVENS, Michèle et BUJARD, Marianne 2017. *Les Dynasties Qin et Han : Histoire générale de la Chine (221 av. J.-C.-220 apr. J.-C.)*, Paris, Les Belles-Lettres, 2017.
- PROPP, Vladimir 1970. *Morphologie du conte*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.
- PUETT, Michael 1998. « Sages, Ministers, and Rebels: Narratives from Early China Concerning the Initial Creation of the State », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 58.2 (1998), p. 425-479.
- QI Wenxin 齊文心 1992. « Yi Yin, Huang Yin wei er ren bianxi 伊尹、黃尹為二人辨析 », in LI Xueqin 李學勤, QI Wenxin 齊文心 et AILAN 艾蘭 [Sarah Allan] (éd.), *Yingguo suo cang jiguo ji xia bian* 英國所藏甲骨集下編, Beijing, Zhonghua shuju, 1992.
- QIAN Mu 錢穆 1951 (2011). *Guo shi xin lun* 國史新論, Beijing, Jiuzhou chubanshe, 2011. Première édition en 1951.
- QIAN Mu 錢穆 1956 (2011). *Xian-Qin zhuzi Xinian* 先秦諸子繫年, Beijing, Jiuzhou chubanshe, 2011. Première édition en 1956.
- QIN Xiaohua 秦曉華 2008. « Jiaguwen zhong huang yu yin de xianghu guanxi ji qi xiangguan wenti 甲骨文中黃和寅的相互關係及其相關問題 », *Jiang Han kaogu* 江漢考古, 106.1 (2008), p. 117-120.

- QINGHUA DAXUE CHUTU WENXIAN DUSHUHUI 清華大學出土文獻讀書會 2015. « Qinghua jian di wu ce zhengli baogao buzheng 清華簡第五冊整理報告補正 », mis en ligne le 08/04/2015 sur le site internet du Centre de conservation et de recherche sur les documents exhumés de l'Université Tsinghua (<https://www.ctwx.tsinghua.edu.cn/info/1081/2214.htm>). Consulté le 19/06/2018.
- QINGHUA DAXUE CHUTU WENXIAN YANJIU YU BAOHU ZHONGXIN 清華大學出土文獻研究與保護中心 (éd.) 2012. *Qinghua jian yanjiu (di yi ji)* 清華簡研究 (第一輯), Shanghai, Zhongxi shuju, 2012.
- QIU Dexiu 邱德修 2003. *Shangbo Chu jian "Rong Cheng shi" zhuyi kaozheng* 上博楚簡《容成氏》注譯考證, Taipei, Taiwan guji chuban youxian gongsì, 2003.
- QIU Xigui 裘錫圭 1983. « Shuo buci de fen wuwang yu zuo tulong 說卜辭的焚巫尪與作土龍 », in Hu Houxuan 胡厚宣 (éd.), *Jiaguwen yu Yin-Shang shi* 甲骨文與殷商史, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1983, p. 21-35.
- 1988 (2012). « Shuo zi xiao ji 說字小記 », in *Qiu Xigui xueshu wenji · Jinwen ji qita guwenzi juan* 裘錫圭學術文集·金文及其他古文字卷, Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2012, p. 411-423. Première publication de l'article en 1988.
- 1988 (2013). *Wenzixue gaiyao (xiudingben)* 文字學概要 (修訂本), Beijing, Shangwu yinshuguan, 1988. Rééd. 2013.
- 1989 (2012). « Yin Zhou guwenzi zhong de zhengti he suti 殷周古文字中的正體和俗體 », article tout d'abord publié en japonais, puis traduit en chinois par HIROSE Kunio 廣瀨薰雄 et republié dans *Qiu Xigui xueshu wenji · Jinwen ji qita guwenzi juan* 裘錫圭學術文集·金文及其他古文字卷, Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2012, p. 394-410. Première publication de l'article en 1989.
- 1999. « Jiaguwen de jian yu shi 甲骨文的見與視 », in Guoli Taiwan shifan daxue guowenxuexi 國立臺灣師範大學國文學系 et Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo 中央研究院歷史語言研究所 (éd.), *Jiaguwen faxian yibai zhounian xueshu yantaohui lunwenji* 甲骨文發現一百週年學術研討會論文集, Taipei, Wen shi zhe chubanshe, 1999, p. 1-6.
- 2000 (2012). « Yi Guodian "Laozi" wei li tantan guwenzi de kaoshi 以郭店《老子》為例談談古文字的考釋 », *Guodian jian yu ruxue yanjiu* 郭店簡與儒學研究, *Zhongguo zhixue (ershiyi)* 中國哲學 (二十一), Shenyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 2000, p. 180-188. Republié dans *Qiu Xigui xueshu wenji · Jiandu boshu juan* 裘錫圭學術文集·簡牘帛書卷, Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2012, p. 275-282.
- 2001 (2004). « Zhongguo gudianxue chongjian zhong yinggai zhuyi de wenti 中國古典學重建中應該注意的問題 », *Beijing daxue Zhongguo guwenxian yanjiu zhongxin jikan* 北京大學中國古文獻研究中心集刊, 2 (2001), p. 1-14. Republié dans *Qiu Xigui, Zhongguo chutu guwenxian shi jiang* 中國出土古文獻十講, Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2004, p. 1-16.
- 2003. « Shi Guodian "Ziyi" "chu yan you |, li min suo X" – jian shuo " | " wei "zhen" zhi chuwen 釋郭店《緇衣》「出言有 | 黎民所計」——兼說「 | 」為「針」之初文 », in

- Jingmen Guodian Chu jian yanjiu zhongxin 荆門郭店楚簡研究中心 (éd.), *Gu mu xin zhi – jinian Guodian Chu jian chutu shi zhounian lunwenji zhuanji* 古墓新知——紀念郭店楚簡出土十周年論文專輯, Hong Kong, Guoji Yan Huang wenhua chubanshe, 2003, p. 1-8.
- 2004a. « Xin chutu xian-Qin guji yu gushi chuanshuo 新出土先秦古籍與古史傳說 », in Beijing daxue guwenxian yanjiu zhongxin 北京大學古文獻研究中心 (éd.), *Beijing daxue guwenxian yanjiu zhongxin jikan (di si ji)* 北京大學古文獻研究中心集刊(第4輯), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2004, p. 36-57.
- 2004b. « Tantan Shangbo jian “Zigao” pian de jianxu 談談上博簡《子羔》篇的簡序 », in Shanghai daxue gudai wenming yanjiu zhongxin 上海大學古代文明研究中心 et Qinghua daxue sixiang wenhua yanjiusuo 清華大學思想文化研究所 (éd.) 2004, p. 1-11. Republié dans Qiu Xigui, *Zhongguo chutu guwenxian shi jiang* 中國出土古文獻十講, Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2004, p. 317-328.
- 2011 (2012). « “Donghuang Taiyi” yu “Daxiong Fuxi” “東皇太一” 與 “大龍伏羲” », communication présentée lors d’une conférence intitulée “Jianbo, jingdian, gushi” guoji luntan huiyi lunwenji “簡帛·經典·古史” 國際論壇會議論文集, organisée à l’Université baptiste de Hong Kong (Xianggang Jinhui daxue 香港浸會大學) du 30 novembre au 2 décembre 2011. Publié dans *Qiu Xigui xueshu wenji · Jiandu boshu juan* 裘錫圭學術文集·簡牘帛書卷, Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2012, p. 546-561.
- QU Wanli 屈萬里 1984. *Yinxu wenzi jiabian kaoshi* 殷虛文字甲編考釋, Taibei, Lianjing chubanshe, 1984.
- RAZ, Gil 2012. *The Emergence of Daoism: The Creation of a Tradition*, Londres, Routledge, 2012.
- 2014. « Birthing the Self: Metaphor and Transformation in Medieval Taoism », in JIA Jinhua, KANG Xiaofei, and YAO Ping (éd.), *Gendering Chinese Religion: Subject, Identity, and Body*, Albany, State University of New York Press, 2014, p. 183-200.
- REN Pan 任攀 et CHENG Shaoxuan 程少軒 2011. « Wang zhai: “Qinghua yi” zhuanji 網摘·《清華一》專輯 », mis en ligne le 02/02/2011 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1393>). Consulté le 25/07/2018.
- RIBBING GREN, Magnus 2016. « The Qinghua “Jinteng” Manuscript: What it Does Not Tell Us about the Duke of Zhou », *T’oung Pao*, 102.4-5 (2016), p. 291-320.
- ROBINET, Isabelle 1979. *Méditation taoïste*, Paris, Dervy Livres, 1979.
- 1991. *Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
- 2002. *Comprendre le Tao*, Paris, Albin Michel, 2002.
- ROCHAT DE LA VALLÉE, Élisabeth 2003. « Éléments de cosmologie chinoise », in ROCHAT DE LA VALLÉE, Élisabeth (dir.), *Aperçus de la civilisation chinoise : Les dossiers du Grand Ricci*, Paris, Institut Ricci – Desclée de Brouwer, 2003, p. 157-189.
- RYCKMANS, Pierre (trad.) 1987. Confucius, *Les Entretiens*, Paris, Gallimard, 1987.
- SAN Yiling 散宜凌 2015. « Qinghua jian “Tang chu yu Tang qiu” bushuo 清華簡《湯處於湯丘》補說 », mis en ligne le 13/04/2015 sur le site internet du Centre de conservation et

- de recherche sur les documents exhumés de l'Université Tsinghua (<https://www.ctwx.tsinghua.edu.cn/info/1081/2217.htm>). Consulté le 19/03/2018.
- SEIDEL, Anna 1969. *La divinisation de Lao-tseu dans le taoïsme des Han*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1969.
- SAPRIEL, Marc et STOLTZ, Patrick 2006. *Une introduction à la médecine traditionnelle chinoise. Le corps théorique*, Paris, Springer, 2006.
- SHAN Yuchen 單育辰 2008. « Tan Zhanguo wenzi zhong de “fu” 談戰國文字中的“甝” », *Jianbo* 簡帛, 3 (2008), p. 21-28.
- 2009. « “Rongcheng shi” wenben jishi ji xiangguan wenti yanjiu 《容成氏》文本集釋及相關問題研究 », travail de recherches effectué dans le cadre du programme « 985 gongcheng 985 工程 » subventionné par l'Université du Jilin, 2009.
- 2015. « “Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (wu)” shiwen dingbu 《清華大學藏戰國竹簡(伍)》釋文訂補 », communication présentée lors d'une conférence intitulée *Zhanguo wenzi yanjiu de huigu yu zhanwang guoji xueshu yantaohui* 戰國文字研究的回顧與展望國際學術研討會, organisée par le Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l'Université Fudan les 12 et 13 décembre 2015. Citée dans Li Shuang 2016.
- 2016. *Xin chu Chu jian “Rongcheng shi” yanjiu* 新出楚簡《容成氏》研究, Beijing, Zhonghua shuju, 2016.
- SHANGHAI DAXUE GUDAI WENMING YANJIU ZHONGXIN 上海大學古代文明研究中心 et QINGHUA DAXUE SIXIANG WENHUA YANJIUSUO 清華大學思想文化研究所 (éd.) 2004. *Shangboguan cang Zhanguo Chu zhushu yanjiu xubian* 上博館藏戰國楚竹書研究續編, Shanghai, Shanghai shudian, 2004.
- SHAO Dongfang 邵東方 2010. *Zhushu jinian yanjiu lungao* 竹書紀年研究論稿, Xinbei, Huayi xueshu chubanshan, 2010.
- SHAUGHNESSY, Edward L. 1986. « On The Authenticity of the *Bamboo Annals* », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 46.1 (1986), p. 149-180.
- 1989. « The Role of Grand Protector Shi in the Consolidation of the Zhou Conquest », *Ars Orientalis*, 19 (1989), p. 51-77.
- 1991. *Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- 1993. « The Duke of Zhou's Retirement in the East and the Beginnings of the Ministerial-Monarch Debate in Chinese Political Philosophy », *Early China*, 18 (1993), p. 41-72.
- 1996. *I Ching: The Classic of Changes*, New York, Ballantine Books, 1996.
- 2014. *Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yi jing (I ching) and Related Texts*, New York, Columbia University Press, 2014.
- 2016. « Varieties of Textual Variants: Evidence from the Tsinghua Bamboo-Strip \**Ming xun* Manuscript », *Early China* 39 (2016), p. 111-144.
- 2020a. « A Possible Lost Classic: The \**She ming*, or \**Command to She* », *T'oung Pao*, 106.3-4 (2020), p. 266-308.

- 2020b. « The Tsinghua Manuscript \**Zheng Wen Gong wen Tai Bo* and the Question of the Production of Manuscripts in Early China », *Bamboo and Silk*, 3.1 (2020), p. 54-73.
- SHIMA Kunio 島邦男 2006. *Yinxu buci yanjiu* 殷墟卜辭研究 (trad. PU Maozuo 濮茅左 et GU Weiliang 顧偉良), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2006.
- SHEN Chao 申超 2013. « Qinghua jian “Yin gao” ziju shi shuo 清華簡《尹誥》字句試說 », *Xuexing tang yuyan wenxue luncong* 學行堂語言文學論叢, 4 (2013), p. 127-135.
- 2014. « Qinghua jian yu Shang Zhou ruogan shishi kaoshi 清華簡與商周若干史事考釋 », thèse de doctorat de l’Université du Nord-ouest, 2014.
- SHEN Jianhua 沈建華 2011. « Qinghua Chu jian “Yin zhi” shiwen shijie 清華楚簡《尹至》釋文試解 », *Zhongguo shi yanjiu* 中國史研究, 2011, 1, p. 67-72.
- 2016. « Qinghua jian “Tang (Tang) chuyu Tang qiu” yu Mozi “Guiyi” wenben 清華簡《唐(湯)處於唐丘》與《墨子·貴義》文本 », *Zhongguo shi yanjiu* 中國史研究, 2016, 1, p. 19-23.
- SMITH, Adam 2017. « Early Chinese Manuscripts Writings for the Name of the Sage Emperor Shun, and the Legacy of Warring States-period Orthographic Variation in Early Chinese Received Texts », *Early China*, 40 (2017), p. 63-88.
- 2018. « Shun and the Interpretation of Early Orthographic Variation », *Early China*, 41 (2018), p. 415-422.
- SMITH, Jonathan 2018. « Rejoinder to Jonathan Smith, Research Note on Shun », *Early China*, 41 (2018), p. 423-433.
- SO, Jenny F. 1999. « Chu Art: Link between the Old and New », in Cook et Major (éd.) 1999, p. 33-47.
- SONG Huaqiang 宋華強 2011. « Qinghua jian jiaodu sanzha 清華簡校讀散札 », mis en ligne le 10/01/2011 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l’Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/5576.html>). Consulté le 12/07/2018.
- SONG Zhenhao 宋鎮豪 1995. « Shangdai de wuyi jiaohu he yiliao suxin 商代的巫醫交合和醫療俗信 », *Huaxia kaogu* 華夏考古, 1995, 1, p. 77-85+13.
- 2013. « Tan tan Shangdai kaiguo mingchen Yi Yin 談談商代開國名臣伊尹 », in Luo Yunhuan 羅運環 (éd.), *Chu jian Chu wenhua yu xian-Qin lishi wenhua guoji xueshu yantaohui lunwenji* 楚簡楚文化與先秦歷史文化國際學術研討會論文集, Wuhan, Hubei jiaoyu chubanshe, 2013, p. 252-259.
- STAACK, Thies 2010. « Reconstructing the *Kongzi shilun*: From the Arrangement of the Bamboo Slips to a Tentative Translation », *Asiatische Studien – Études asiatiques*, 64.4 (2010), p. 857-906.
- 2015. « Identifying Codicological Sub-units in Bamboo Manuscripts: Verso Lines Revisited », *Manuscript Cultures*, 8 (2015), p. 157-186.
- STERCKX, Roel 2002. *The Animal and the Daemon in Early China*, Albany, State University of New York Press, 2002.
- 2003. « Le pouvoir des sens. Sagesse et perception sensorielle en Chine ancienne », *Cahiers du Centre Marcel Granet*, 1 (2003), p. 71-92.

- 2005. « Food and Philosophy in Early China », in Sterckx, Roel (éd.), *Of Tripod and Palate. Food, Politics, and Religion in Traditional China*, New York, Palgrave Macmillan, 2005, p. 34-61.
- 2006. « Sages, Cooks, and Flavours in Warring States and Han China », *Monumenta Serica*, 54.1 (2006), p. 1-46.
- 2011. *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China*, New York, Cambridge University Press, 2011.
- SU Jianzhou 蘇建洲 2003a. « “Rongcheng shi” jianshi (wu) 《容成氏》柬釋（五） », mis en ligne le 05/06/2003 sur le site internet de l’Université du Shandong ([https://www.bamboosilk.org/showarticle\\_articleid\\_241.html](https://www.bamboosilk.org/showarticle_articleid_241.html)). Lien invalide. Cité dans Shan Yuchen 2009.
- 2003b. « “Shangbo (er) Rongcheng shi” bushi yi ze 《上博（二）·容成氏》補釋一則 », mis en ligne le 11/07/2003 sur le site internet de l’Université du Shandong (<http://www.jianbo.org/Wssf/2003/sujianzhou23.htm>). Lien invalide. Cité dans Shan Yuchen 2009.
- 2006. « “Shangbo (wu) Chu zhushu” bushuo 《上博（五）楚竹書》補說 », mis en ligne le 23/02/2006 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l’Université de Wuhan ([http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=222](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=222)). Consulté le 26 avril 2017.
- 2010. « Qinghua jiu jian yandu zhaji 清華九簡研讀札記 », mis en ligne le 30/05/2010 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1166>). Consulté le 15/07/2018.
- SUKHU, Gopal 2012. *The Shaman and the Heresiarch. A New Interpretation of the Li sao*, Albany, State University of New York Press, 2012.
- SUN Feiyan 孫飛燕 2009. « “Rongcheng shi” “zhi bing qin bao, yang de yu min” shijie 《容成氏》“執兵欽瘳，養于民”試解 », *Hubei daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 湖北大學學報(哲學社會科學版), 2009, 1, p. 24-27.
- 2010. « Du “Rongcheng shi” zhaji 讀《容成氏》札記 », *Chutu wenxian* 出土文獻, 1 (2010), p. 194-197.
- 2011. « Du “Yin zhi”, “Yin gao” zhaji 讀《尹至》、《尹誥》札記 », *Chutu wenxian yanjiu (di shi ji)* 出土文獻研究（第十輯）, 10 (2011), p. 38-41.
- 2014. *Shangbo jian “Rongcheng shi” wenben zhengli ji yanjiu* 上博簡《容成氏》文本整理及研究, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2014.
- SUN Peiyang 孫沛陽 2011. « Jiance bei huaxian chutan 簡冊背劃綫初探 », *Chutu wenxian yu guwenzi yanjiu* 出土文獻與古文字研究, 4 (2011), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, p. 449-462.
- TAN Ruoli 譚若麗 2016. « Qinghua jian “Chi hu zhi ji yu Tang zhi wu” yu guxiaoshuo yuanliu: jianlun xiangguan chutu wenxian 清華簡《赤鵠之集于湯之屋》與古小說源流——兼論相關出土文獻 », *Xi’an wenli xueyuan xuebao (shehui kexue ban)* 西安文理學院學報(社會科學版), 19.3 (2016), p. 25-28.

- TAN Shengli 譚生力 2013. « You Qinghua jian “Chi jiu zhi ji Tang zhi wu” kan Yi Yin chuanshuo: jianlun gai pian chuanshuo de wenhua neihan 由清華簡《赤鱗之集湯之屋》看伊尹傳說——兼論該篇傳說的文化內涵 », *Wenyi pinglun* 文藝評論, 2013, 10, p. 4-6.
- TANG Lan 唐蘭 1939 (2015). *Tianrang ge jiaguwen cun bing kaoshi* 天壤閣甲骨文存並考釋, in *Tang Lan quanji* 唐蘭全集, volume 6, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2015. Première édition en 1939.
- 1974. « “Huangdi sijing” chutan 《黃帝四經》初探 », *Wenwu* 文物, 1974, 10, p. 48-52.
- 1975. « Mawangdui chutu “Laozi” yiben juan qian guyishu de yanjiu 馬王堆出土《老子》乙本卷前古佚書的研究 », *Kaogu xuebao* 考古學報, 1975, 1, p. 17-38.
- THOTE, Alain 1986. « Une tombe princière chinoise du Ve siècle avant notre ère », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, avril-juin 1986, p. 393-413.
- 1999. « Continuities and Discontinuities: Chu Burials during the Eastern Zhou Period », in WHITFIELD, Roderick et WANG Tao (éd.), *Exploring China's Past: New Discoveries and Studies in Archaeology and Art*, Londres, Saffron Books, 1999, p. 189-204.
- 2000. « L'archéologie de Qin et de Chu à l'époque des Printemps et Automnes (770-481 av. J.-C.) », Catalogue de l'exposition du Petit Palais : *Chine, la gloire des empereurs*, Éditions Paris-Musées/Findakly, p. 124-158 et p. 178, 2000.
- 2007. « Art et archéologie de la Chine pré-impériale », *Livret-Annuaire 21 de l'École Pratique des Hautes Études, section des Sciences historiques et philologiques (2005-2006)*, 2007, p. 442-448.
- 2008. « Les pratiques funéraires Shang et Zhou. Interprétation des vestiges matériels », in LAGERWEY, John (dir.) 2008, p. 47-75.
- 2013 « Art et archéologie de la Chine pré-impériale », *Annales de l'École Pratique des Hautes Études, section des Sciences historiques et philologiques (2011-2012)*, 144 (2013), p. 242-246.
- 2019. « Le dépôt de manuscrits dans des tombes chinoises entre les Ve et Ier siècles av. notre ère : essai d'interprétation », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, janvier-mars 2019, fasc. I, p. 9-39.
- TIAN Xudong 田旭東 2012. « Yi Zhi yu Yi Yin xuepai – yi chutu wenxian wei kaocha zhongxin 伊摯與伊尹學派——以出土文獻為考察中心 », in *Qinghua daxue chutu wenxian yanjiu yu baohu zhongxin* 清華大學出土文獻研究與保護中心 (éd.) 2012, p. 31-39.
- TIAN Yong 田勇 et WANG Mingqin 王明欽 2016. « Hubei Jingzhou Liujiatai yu Xiajiatai mudi faxian dapi Zhanguo muzang 湖北荊州劉家台與夏家台墓地發現大批戰國墓葬 », *Zhongguo wenwu bao* 中國文物報, 8 avril 2016, p. 8.
- TONG Xigang 仝晰綱 2011. « Zhongguo shizu Yi Yin 中國始祖伊尹 », *Zou xiang shijie* 走向世界, 2011, 19, p. 48-51.
- TWITCHETT, Denis et FAIRBANK, John K. (éd.) 2008. *The Cambridge History of Ancient China. Volume 1: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.



- VANDERMEERSCH, Léon 1965. *La formation du légisme : recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1965.
- 1977-1980. *Wangdao ou la Voie Royale : Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1977-1980.
- 1983. « L'idée révolutionnaire, conception étrangère à la tradition chinoise : le “changement de mandat” et la restauration de l'ordre cosmique », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 1983, 2, p. 11-20.
- VENTURE, Olivier 2006. « La question des “écritures chinoises” à l'époque des Royaumes combattants », in THOTE, Alain (dir.), *Arts asiatiques – Volume en hommage à Madame Michèle Pirazzoli-t'Serstevens – L'autre en regard*, tome 61, 2006, p. 30-44.
- 2008. « La pyro-ostéomancie sous les Shang et les Zhou occidentaux. Formation et évolution d'une pratique rituelle royale », in LAGERWEY, John (dir.) 2008, p. 77-100.
- 2013. « Nouvelles sources écrites pour l'histoire des Qin », *Journal Asiatique*, 301.2 (2013), p. 501-514.
- 2014. « Le Cérémonial de Mozuizi », in DRÈGE, Jean-Pierre (dir.) 2014, p. 29-33.
- 2017. « Zeng: The Rediscovery of a Forgotten Regional State », in Gábor Kósa (éd.), *China Across the Centuries: Papers from a Lecture Series in Budapest*, Budapest, Eötvös Loránd University, 2017, p. 1-32.
- 2019. « Qinghua jian “Yin Gaozong wen yu san shou”, “Tang chu yu Tang qiu”, “Tang zai Chi men” san pian zhaji 清華簡《殷高宗問于三壽》、《湯處於湯丘》、《湯在啻門》三篇札記 », in LI Xueqin 李學勤, AI LAN 艾蘭 [Sarah Allan], LÜ Dekai 呂德凱 (éd.) 2019, p. 55-77.
- 2021. *Livres et documents dans la Chine ancienne : formes et usages*, manuscrit inédit.
- VENTURE, Olivier et DRÈGE, Jean-Pierre 2014. « Ponctuation, balises et autres signes de lecture », in DRÈGE, Jean-Pierre (dir.) 2014, p. 331-343.
- VEYNE, Paul 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- VOGELSANG, Kai 2002. « Inscriptions and Proclamations: On the Authenticity of the “gao” Chapters in the *Book of Documents* », *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 74 (2002), p. 138-209.
- VOGT, Paul Nicholas 2019. « Consumption, Knowledge, and the Limits of the Body in the *Xiaochen* 小臣 Texts », in LI Xueqin 李學勤, AI LAN 艾蘭 [Sarah Allan], LÜ Dekai 呂德凱 (éd.) 2019, p. 237-260.
- WANG Aihe 2000. *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- WANG Entian 王恩田 2015. « Qinghua jian “Tang qiu” yu “Tang she” 清華簡“湯丘”與“湯社” », mis en ligne le 05/03/2015 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l'Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/2459>). Consulté le 26/09/2018.

- WANG Guimin 王貴民 1986. « Shang chao guanzhi ji qi lishi tedian 商朝官制及其歷史特點 », *Lishi yanjiu* 歷史研究, 1986, 4, p. 107-119.
- WANG Guowei 王國維 1916 (2009). « Yin li zhengwen 殷禮徵文 », in *Wang Guowei quanji* 王國維全集, volume 5, Hangzhou, Zhejiang jiaoyu chubanshe, p. 47-56. Première édition en 1916.
- 1923 (2001). *Guantang jilin (wai er zhong)* 觀堂集林 (外二種), Shijiazhuang, Hebei jiaoyu chubanshe, 2001. Première édition en 1923.
- 1927 (1994). *Gushi xinzheng – Wang Guowei zuihou de jiangyi* 古史新證 —— 王國維最後的講義, Beijing, Qinghua daxue chubanshe, 1994. Première édition en 1927.
- WANG Hengjie 王恒傑 1989. « “Lei”, “li” yi qi kao “耒”、“力”一器考 », *Guwenzi yanjiu* 古文字研究, (17) 1989, p. 413-416.
- WANG Hui<sup>a</sup> 王輝 2012. « Yi su ju du jian ji (yi) 一粟居讀簡記 (一) », in *Qinghua daxue chutu wenxian yanjiu yu baohu zhongxin* 清華大學出土文獻研究與保護中心 (éd.) 2012, p. 343-355.
- WANG Hui<sup>b</sup> 王暉 1999. « Zhou wenhua zhong “huo” yu chi niao chongbai 周文化中“火”與赤鳥崇拜 », *Shaanxi shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 陝西師範大學學報(哲學社會科學版), 1999, 4, p. 56-64.
- 2000. *Shang Zhou wenhua bijiao yanjiu* 商周文化比較研究, Beijing, Renmin chubanshe, 2000.
- 2003. « Yin-Shang shi gan shizu yanjiu 殷商十干氏族研究 », *Zhongguo shi yanjiu* 中國史研究, 2003, 3, p. 25-40.
- WANG Jinfeng 王進鋒 2014. « Yin-Shang shiqi de xiaochen 殷商時期的小臣 », *Gudai wenming* 古代文明, 8.3 (2014), p. 35-53.
- WANG Kun 王昆 2016. « Qinghua jian “Yin zhi”, “Yin gao”, “Chi hu zhi ji Tang zhi wu” jishi 清華《尹至》、《尹誥》、《赤鵠之集湯之屋》集釋 », mémoire de master de l’Université de Hebei, 2016.
- WANG Ning 王寧 2011. « Qinghua jian “Yin zhi” shi zheng si li 清華簡《尹至》釋證四例 », mis en ligne le 21/02/2011 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l’Université de Wuhan ([http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=1403](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1403)). Consulté le 22/07/2018.
- 2013. « Du Qinghua jian san “Chi hu zhi ji Tang zhi wu” san zha 讀清華簡三《赤鵠之集湯之屋》散札 », mis en ligne le 16/01/2013 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l’Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/5995.html>). Consulté le 15/02/2018.
- 2015a. « Du Qinghua wu “Tang chu yu Tang qiu” san zha 讀清華五《湯處於湯丘》散札 », mis en ligne le 21/04/2015 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/2501>). Consulté le 22/09/2018.

- 2015b. « Du “Tang zai Chi men” san zha 讀《湯在啻門》散札 », mis en ligne le 06/05/2015 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/2513>). Consulté le 27/09/2018.
- 2015c. « Qinghua jian Tang yu Yi Yin gushi wu pian de xingzhi wenti 清華簡湯與伊尹故事五篇的性質問題 », mis en ligne le 01/06/2015 sur le site internet du Centre de conservation et de recherche sur les documents exhumés de l’Université Tsinghua (<https://www.ctwx.tsinghua.edu.cn/info/1081/2224.htm>). Consulté le 23/07/2018.
- WANG Weiti 王維堤 1982. « Guanyu Yi Yin de xingshi minghao ji qita 關於伊尹的姓氏名號及其他 », *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, 22.2 (1982), p. 283-294.
- WANG Wentao 王文濤 et YUAN Yuan 苑苑 2020. « Yi Yin shiji zai Han dai de chuanbo : guanyu shishi yu shiliao guanxi de ge an kaocha 伊尹事跡在漢代的傳播——關於史實與史料關係的個案考察 », *Anhui shixue* 安徽史學, 2020, 5, p. 5-12.
- WANG Yongchang 王永昌 2016. « Qinghua jian wenzi shidu si ze 清華簡文字釋讀四則 », *Guanzi xuekan* 管子學刊, 2016, 1, p. 107-108.
- 2018. « Qinghua jian wenzi yu Jinxi wenzi duibi yanjiu 清華簡文字與晉系文字對比研究 », thèse de doctorat de l’Université du Jilin, 2018.
- WANG Yu 王瑜 2008. « “Rong Cheng shi” de zhujian bianlian ji xiangguan wenti: jian yu Huang Ren’er deng shangque 《容成氏》的竹簡編連及相關問題—兼與黃人二等商榷 », *Shehui kexue pinglun* 社會科學評論, 2008, 2, p. 41-47.
- WANG Zhiping 王志平 2004. « “Rongcheng shi” zhong zhiyue zhu jian de xin chanshi 《容成氏》中製樂諸簡的新闡釋 », in *Shanghai daxue gudai wenming yanjiu zhongxin* 上海大學古代文明研究中心 et *Qinghua daxue sixiang wenhua yanjiusuo* 清華大學思想文化研究所 (éd.), 2004, p. 397-411.
- 2008. « “X” zi de duyin ji xiangguan wenti “罷”字的讀音及相關問題 », *Guwenzi yanjiu* 古文字研究, 27 (2008), p. 394-398.
- WANG Zhitao 王治濤 2015. « Yi Yin ruogan shiji kao 伊尹若干事跡考 », *Luoyang ligong xueyuan xuebao (shehui kexue ban)* 洛陽理工學院學報 (社會科學版), 30.2 (2015), p. 6-10.
- WANG Zhongjiang 王中江 2019. « The Concept and Genealogy of the Ultimate Origin: An Exploration of Constancy in the *Hengxian* 《恆先》 Text of the Shanghai Museum Collection » (trad. Sharon Y. SMALL), *Journal of Chinese Philosophy*, 46.1-2 (2019), p. 3-32.
- WARING, Luke 2020. « Introducing the \**Wu ze you xing tu* Manuscript from Mawangdui », *Early China*, 43 (2020), p. 123-160.
- WEI Dong 魏棟 2016. « Qinghua jian “Tang chu yu Tang qiu” jiaoduji 清華簡《湯處於湯丘》校讀記 », *Guanzi xuekan* 管子學刊, 2016, 1, p. 104-106.
- 2017. « Lun Qinghua jian “Tang qiu” ji qi Shang Tang fa Ge qian zhi Bo de guanxi 論清華簡“湯丘”及其與商湯伐葛前之亳的關係 », *Zhonghua wenhua luntan* 中華文化論壇, 2017, 1, p. 333-354 et p. 404-405.

- WEI Qipeng 魏啟鵬 1993. « Qian Huang-Lao xingming zhi xue de zhengui yipian: du Mawangdui Han mu boshu “Yi Yin Jiu zhu” 前黃老形名之學的珍貴佚篇——讀馬王堆漢墓帛書《伊尹·九主》 », in CHEN Guying 陳鼓應 (éd.), *Daojia wenhua yu yanjiu (di san ji)* 道家文化研究 (第三輯), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1993, p. 330-339.
- WEI Yihui 魏宜輝 2004. « Shixi Chu jian wenzi zhong de “yi” yu “Shun” zi 試析楚簡文字中的“疑”與“舜”字 », in XIE Weiyang 謝維揚 et ZHU Yuanqing 朱淵清 (éd.), *Xin chutu wenxian yu gudai wenming yanjiu* 新出土文獻與古代文明研究, Shanghai, Shanghai daxue, 2004, p. 157-161.
- WELD, Susan 1997. « The Covenant Texts from Houma and Wenxian », in SHAUGHNESSY, Edward (éd.), *New Sources of Early Chinese History: An Introduction of the Reading of Inscriptions and Manuscripts*, Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1997, p. 125-160.
- 1999. « Chu Law in Action: Legal Documents from Tomb 2 at Baoshan », in COOK, Constance et MAJOR, John S. (éd.) 1999, p. 77-97.
- WEN Haoyue 溫皓月 2016. « Chutu wenxian yu chuanshi wenxian zhi Yi Yin cailiao zhengli ji xiangguan wenti yanjiu 出土文獻與傳世文獻之伊尹材料整理及相關問題研究 », mémoire de master de l’Université du Jilin, 2016.
- WEN Mingrong 溫明榮, Guo Zhenlu 郭振祿 et Liu Yiman 劉一曼 1986. « Shilun buci fenqi zhong de jige wenti 試論卜辭分期中的幾個問題 », in Zhongguo kaoguxue yanjiu bianwei hui 中國考古學研究編委會 (éd.), *Zhongguo kaoguxue yanjiu – Xia Nai xiansheng kaogu wushi nian jinian wenji* 中國考古學研究——夏鼐先生考古五十年紀念文集, Beijing, Wenwu chubanshe, 1986.
- WILLIAMS, Crispin 2013. « Dating the Houma Covenant Texts: The Significance of Recent Findings from the Wenxian Covenant Texts », *Early China*, 35-36 (2012-13), p. 247-275.
- 2014. « Scribal Variation and the Meaning of the Houma and Wenxian Covenant Texts’ imprecation *ma yi fei shi* 麻夷非是 », *Early China* 37, 2014, p. 101-179.
- WRIGHT, Arthur F. 1960. « Sui Yang-Ti: Personality and Stereotype », in WRIGHT, Arthur F. (éd.), *The Confucian Persuasion*, Stanford, Stanford University Press, 1960, p. 47-76.
- 1962. « Values, Roles, and Personalities », in WRIGHT, Arthur F. et TWITCHETT, Denis (éd.), *Confucian Personalities*, Stanford, Stanford University Press, 1962, p. 3-23.
- WU Guang 吳光 1985. *Huang-Lao zhi xue tonglun* 黃老之學通論, Hangzhou, Zhejiang renmin chubanshe, 1985.
- WU Hui (trad.), WU Hui et SWEARINGEN, C. Jan (éd.) 2016. *Guiguzi, China’s First Treatise on Rhetoric. A Critical Translation and Commentary*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2016.
- WU Kejing 鄔可晶 2016. « “Yin zhi” “wei zi nüe de bao tong wang dian” ju shijie 《尹至》“惟截虐德暴 臯亡典” 句試解 », *Chutu wenxian* 出土文獻, 9 (2016), p. 166-172.
- WU Ping 吳平, HUI Daqiang 回達強 (éd.) 2008. *Chuci wenxian jicheng (yi)* 楚辭文獻集成 (壹), Yangzhou, Guangling shushe, 2008.

- XIA Dazhao 夏大兆 et HUANG Dekuan 黃德寬 2014. « Guanyu Qinghua jian “Yin zhi”, “Yin gao” de xingcheng he xingzhi – cong Yi Yin chuanshuo zai xian-Qin chuanshi he chutu wenxian zhong de liubian kaocha 關於清華簡《尹至》、《尹誥》的形成和性質——從伊尹傳說在先秦傳世和出土文獻中的流變考察 », *Wen shi* 文史, 108.3 (2014), p. 213-224.
- XIA De'an 夏德安 [Donald Harper] 2007. « Zhoujiatai de shushu jian 周家臺的數術簡 », *Jianbo* 簡帛, 2 (2007), p. 397-408.
- XIAO Liangqiong 蕭良瓊 2001. « Buci zhong de Yi Yin he Yi Yin fang Tai Jia 卜辭中的伊尹和伊尹放太甲 », *Guwenzi yanjiu* 古文字研究, 21 (2001), p. 14-23.
- XIAO Yong 小墉 2008. « Shuo “Rongcheng shi” de “ji wei dan gong” 說《容成氏》的“暨為丹宮” », mis en ligne le 27/04/2008 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l'Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/414>). Consulté le 10/08/2022.
- XIAO Yunxiao 肖芸曉 2013. « Shi lun Qinghua zhushu Yi Yin san pian de guanlian 試論清華竹書伊尹三篇的關聯 », *Jianbo* 簡帛, 8 (2013), p. 471-476.
- XIE Kefeng 謝科峰 2015. « Zaoqi gushu liuchuan wenti yanjiu 早期古書流傳問題研究 », thèse de l'Université de Shanghai, 2015.
- XING Wen 邢文 2011. « Tan Qinghua jian “Yin zhi” de “dong wang dian, Xia you xiang” 談清華簡《尹至》的“動亡典，夏有祥” », mis en ligne le 25/03/2011 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l'Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/5617.html>). Consulté le 21/07/2018.
- 2012a. « Zheda cang jian bian wei (shang): Chu jian *Zuozhuan* 浙大藏簡辨偽（上）——楚簡《左傳》 », *Guangming ribao* 光明日報, 28 mai 2012.
- 2012b. « Zheda cang jian bian wei (xia): Zhanguo shufa 浙大藏簡辨偽（下）——戰國書法 », *Guangming ribao* 光明日報, 4 juin 2012.
- (trad. Chen Shu) 2012. « The Suigong Xu 遂公盨 Calligraphy and Inscription: A Contextual Reconstruction and Translation », *Early China*, 35/36 (2012), p. 105-134.
- 2014. « New Light on the *Liji*: The *Liji* and the Related Warring States Period Guodian Bamboo Manuscripts », *Early China*, 37 (2014), p. 519-550.
- XU Dong 許東 2019. « Jin shinian lai Beida Han jian yanjiu huigu yu pingjia 近十年來北大漢簡研究回顧與評價 », *Qi-Lu shifan xueyuan xuebao* 齊魯師範學院學報, 34.6 (2019), p. 123-132.
- XU Ke 許科 2008. « Yi Yin chuanshuo de jiegou fenxi 伊尹傳說的結構分析 », *Gansu shehui kexue* 甘肅社會科學, 2008, 2, p. 115-117 et p. 188.
- XU Shaohua 1999. « Chu Culture: An Archaeological Overview », in Cook et Major (éd.) 1999, p. 21-32.
- XU Xinxi 徐心希 1990. « Shang Zhou shiqi shenquan fazhan de san ge jieduan 商周時期神權發展的三個階段 », *Fujian shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 福建師範大學學報 (哲學社會科學版), 1990, 1, p. 90-95 et p. 59.

- XU Wenxian 許文獻 2021. *Qinghua jian Yi Yin wu pian yanjiu* 清華簡伊尹五篇研究, Taibei, Wanjuan lou, 2021.
- XU Zaiguo 徐在國 2002. *Liding guwen xinzheng* 隸定古文新證, Hefei, Anhui daxue chubanshe, 2002.
- YAN Shixuan 顏世鉉 2000. « Guodian Chu jian sanlun (yi) 郭店楚簡散論 (一) », in Wuhan daxue Zhongguo wenhua yanjiuyuan 武漢大學中國文化研究院 (éd.), *Guodian Chu jian guoji xueshu yantaohui lunwenji* 郭店楚簡國際學術研討會論文集, Wuhan, Hubei renmin chubanshe, 2000, p. 100-107.
- YANG Dechun 楊德春 2013. « Zhejiang daxue cang jian bianwei 浙江大學藏簡辨偽 », *Liaodong xueyuan xuebao (shehui kexue ban)* 遼東學院學報(社會科學版), 15.1 (2013), p. 54-60.
- YANG Dong 楊棟 et LIU Shuhui 劉書惠 2015. « You Lüshi chunqiu “Zun shi” lun Qinghua jian “Liang chen” zhong de “shixi” 由《呂氏春秋·尊師》論清華簡《良臣》中的“世系” », *Sichuan wenwu* 四川文物, 183.5 (2015), p. 59-62.
- YANG Kuan 楊寬 1955 (2016). *Zhanguo shi* 戰國史, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 2016. Première édition en 1955.
- YANG Kun 楊坤 2013. « Ba Qinghua zhushu “Yin zhi” 跋清華竹書《尹至》 », mis en ligne le 16/09/2013 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l'Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/6083.html>). Consulté le 15/07/2018.
- 2015. « Shuo Qinghua zhushu “Yin zhi” “bai[lu]” 說清華竹書《尹至》“白[夕泉]” », mis en ligne le 28/12/2015 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l'Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/6569.html>). Consulté le 15/07/2018.
- YANG Mengsheng 楊蒙生 2013a. « Qinghua jian “Liang chen” pian xingzhi lice 清華簡《良臣》篇性質蠱測 », mis en ligne le 05/01/2013 sur le site du Centre de conservation et de recherche sur les documents exhumés de l'Université Tsinghua ([http://www.tsinghua.edu.cn/publish/cetp/6831/2013/20130105153501836757619/20130105153501836757619\\_.html](http://www.tsinghua.edu.cn/publish/cetp/6831/2013/20130105153501836757619/20130105153501836757619_.html)). Consulté le 03/05/2021.
- 2013b. « Du Qinghua zhujian “Chi jiu zhi ji Tang zhi wu” biji 讀清華簡《赤鱗之集湯之屋》筆記 », in Qinghua daxue chutu wenxian yanjiu yu baohu zhongxin 清華大學出土文獻研究與保護中心 et Chutu wenxian yu Zhongguo gudai wenming yanjiu xietong chuangxin zhongxin 出土文獻與中國古代文明研究協同創新中心 (éd.), *“Chutu wenxian yu Zhongguo gudai wenming” guoji xueshu yantaohui huiyi lunwen* 「出土文獻與中國古代文明」國際學術研討會會議論文, Beijing, Zhongxi shuju, 2013, p. 373-384.
- YANG Shanqun 楊善群 2011. « Jin sanshi nian lai guji bianwei yanjiu gongzuo de xin jinzhan 近三十年來古籍辨偽研究工作的新進展 », *Zhonghua wenhua luntan* 中華文化論壇, 2011, 1, p. 116-121.
- 2012. « Qinghua jian “Yin gao” yinfa Guwen Shangshu zhenwei zhi zheng — “Xian you yi de” pianming, shidai yu tili bianxi 清華簡《尹誥》引發古文《尚書》真偽之爭 ——《咸有一德》篇名、時代與體例辨析 », *Xuexi yu tansuo* 學習與探索, 2012, 9, p.141-145.

- 2016. « Qinghua jian “Yin gao” pianti bianzheng 清華簡《尹誥》篇題辨正 », *Qi-Lu xuekan* 齊魯學刊, 2016, 5, p. 5-9.
- YANG Yuyan 楊郁彥 2005. *Jiaguwen heji fenzu fenlei zongbiao* 甲骨文合集分組分類總表, Taibei, Yiwen yinshuguan, 2005.
- YANG Zesheng 楊澤生 2009. « Shuo “Fan wu liu xing” cong “shao” de liang ge zi 說《凡物流形》從“少”的兩個字 », mis en ligne le 07/03/2009 sur le site internet du Centre de recherche sur les manuscrits sur bambou et sur soie de l’Université de Wuhan (<http://www.bsm.org.cn/?chujian/5201.html>). Consulté le 18/02/2023.
- YATES, Robin D.S. 1997. *Five Lost Classics: Tao, Huang-Lao, and Yin-yang in Han China*, New York, Ballantine books, 1997.
- 2012. « The Qin Slips and Boards from Well No. 1, Liye, Hunan: A Brief Introduction to the Qin Qianling County Archives », *Early China*, 35-36 (2012-13), p. 291-329.
- YAO Sujie 姚蘇杰 2013. « Qinghua jian “Yin gao” “yi de” lunxi 清華簡《尹誥》“一德”論析 », *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, 2013, 2, p. 371-382 et p. 403-404.
- YAO Xiao’ou 姚小鷗 2014. « Qinghua jian “Chi jiu” pian yu Zhongguo zaoqi xiaoshuo de wenben tezheng 清華簡《赤(鳥+咎)》篇與中國早期小說的文體特徵 », *Wenyi yanjiu* 文藝研究, 2014, 2, p. 43-58.
- YAO Xiaosui 姚孝遂 (éd.) 1995. *Zhongguo wenzixue shi* 中國文字學史, Changchun, Jilin jiaoyu chubanshe, 1995.
- YAO Xiaosui 姚孝遂 et XIAO Ding 肖丁 1985. *Xiaotun nandi jiagu kaoshi* 小屯南地甲骨考釋, Beijing, Zhonghua shuju, 1985.
- YU Kai 于凱 2004. « Shangbo Chu jian “Rongcheng shi” shu zha jiu ze 上博楚簡《容成氏》疏劄九則 », in *Shanghai daxue gudai wenming yanjiu zhongxin* 上海大學古代文明研究中心 et *Qinghua daxue sixiang wenhua yanjiusuo* 清華大學思想文化研究所 (éd.), 2004, p. 379-390.
- YU Mingguang 余明光 1993. « Boshu “Yi Yin - Jiu zhu” yu Huang-Lao zhi xue 帛書《伊尹·九主》與黃老之學 », Chen Guying 陳鼓應 (éd.), *Daojia wenhua yu yanjiu (di san ji)* 道家文化研究 (第三輯), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1993, p. 340-348.
- YU Wanli 虞萬里 2011. « Qinghua jian “Yin gao” “Wei Yin ji ji Tang xian you yi de” jiedu 清華簡《尹誥》“佳尹既返湯咸又一惠”解讀 », *Shi lin* 史林, 2011, 2, p. 35-40 et p. 187-188.
- 2012. « You Qinghua jian “Yin gao” lun Guwen Shangshu “Xian you yi de” zhi xingzhi 由清華簡《尹誥》論《古文尚書·咸有一德》之性質 », *Shi Lin* 史林, 2012, 2, p. 32-45 et p. 188.
- YU Xingwu 于省吾 1963. « E jun qijie kaoshi 鄂君啟節考釋 », *Kaogu* 考古, 1963, 8, p. 442-447.
- YU Yingshi 余英時 1987. *Shi yu Zhongguo wenhua* 士與中國文化, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1987.
- 2008. « Han Foreign Relations », in TWITCHETT, Denis et FAIRBANK, John K. (éd.) 2008, p. 377-462.
- YUAN Ke 袁珂 1993. *Zhongguo shenhua tonglun* 中國神話通論, Chengdu, Ba Shu shushe, 1993.

- YUAN Qing 袁青 2019. « Yi Yin yu zaoqi Huang-Lao zhi xue 伊尹與早期黃老之學 », *Zhongzhou xuekan* 中州學刊, 2019, 8, p. 113-118.
- ZHANG Bing 張兵 2016. « Qinghua jian “Yin gao” yu “Xian you yi de” xiangguan wenxian shuli ji qi guanxi kaolun 清華簡《尹誥》與《咸有一德》相關文獻梳理及其關係考論 », *Jinan daxue xuebao (shehui kexue ban)* 濟南大學學報(社會科學版), 26.1 (2016), p. 27-30.
- ZHANG Chongli 張崇禮 2009. « Shi “Rongcheng shi” 39 hao jian de “zhuo ci” 釋《容成氏》39號簡的“斫刺” », mis en ligne le 25/01/2009 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/678>). Consulté le 12/08/2022.
- 2011. « Shi Qinghua jian “Yin zhi” “zan” zi 釋清華簡《尹至》“瓚”字 », mis en ligne le 23/12/2011 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1748>). Consulté le 15/07/2018.
- 2014. « Qinghua jian “Yin gao” kaoshi 清華簡《尹誥》考釋 », mis en ligne le 17/12/2014 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://fdgwz.org.cn/Web/Show/2400>). Consulté le 26/07/2018.
- ZHANG Chunlong 張春龍 2004. « Cili Chu jian gaishu 慈利楚簡概述 », in AI LAN 艾蘭 [Sarah Allan] et XING Wen 邢文 (éd.) 2004, p. 4-11.
- ZHANG Feng 張峰 2012. « “Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (yi)” kaoshi 《清華大學藏戰國竹簡(壹)》考釋 », *Qinghai minzu daxue xuebao (shehui kexue ban)* 青海民族大學學報(社會科學版), 2012, 2, p.146-149.
- 2016. « Chu jian biaodian fuhao yu jianwen shidu lishuo 楚簡標點符號與簡文釋讀例說 », *Guwenzi yanjiu* 古文字研究, 31 (2016), p. 422-429.
- ZHANG Fuhai 張富海 2007. *Hanren suo wei guwen yanjiu* 漢人所謂古文研究, Beijing, Xianzhuang shuju, 2007.
- ZHANG Fusan 張福三 2000. « Taiyang, wuya, wushi: dui woguo taiyang shenhua de yidian sikao 太陽·烏鴉·巫師——對我國太陽神話的一點思考 », *Minzu yishu yanjiu* 民族藝術研究, 2002, 5, p. 30-38+80.
- ZHANG Guiguang 張桂光 1999. « Guodian Chu mu zhujian “Laozi” shizhu shangque 郭店楚墓竹簡·老子釋注商榷 », *Jiang Han kaogu* 江漢考古 1999, 2, p. 72-74.
- 2002. « Zhanguo Chu zhushu “Kongzi shi lun” wenzi kaoshi 戰國楚竹書·孔子詩論文字考釋 », in Shanghai daxue gudai wenming yanjiu zhongxin 上海大學古代文明研究中心 et Qinghua daxue sixiang wenhua yanjiusuo 清華大學思想文化研究所 (éd.), *Shangboguan cang Zhanguo Chu zhushu yanjiu* 上博館藏戰國楚竹書研究, Shanghai, Shanghai shudian chubanshe, 2002, p. 335-341.
- 2004. « Shangbo jian (er) “Zigao” pian shidu zhaji 上博簡(二)《子羔》篇釋讀札記 », *Huanan shifan daxue xuebao* 華南師範大學學報, 2004, 4, p. 87-90 et p. 158-159.



- ZHANG Hanmo 張瀚墨 2017. « “Tang zai Chi men” shi yue huaitai yu zaoqi Zhongguo shushu shijie guan 《湯在啻門》十月懷胎與早期中國術數世界觀 », *Rao Zongyi guoxueyuan yuankan* 饒宗頤國學院院刊, 4 (2017), p. 173-212.
- ZHANG Hui 張輝 2006. « Zhongguo di yi xiande zaixiang Yi Yin 中國第一賢德宰相伊尹 », *Lishi daguan* 歷史大觀, 2006, 5, p. 41-43.
- ZHANG Hui 張卉 2014. « *Shiji* “Yin Benji” “Yi Yin bao” xin jie 《史記·殷本紀》“伊尹報”新解 », *Qi-Lu xuekan* 齊魯學刊, 241.4 (2014), p. 43-45.
- ZHANG Jinyu 張金玉 2004. *Xi Zhou hanyu yufa yanjiu* 西周漢語語法研究, Beijing, Shangwu yinshuguan, 2004.
- ZHANG Xinhe 張新河 et ZHANG Haikuan 張海寬 2014. « Shi lun “Yi bo” shi Shang Tang zhi benguo – jianlun Shang Tang yu Yi Yin xie You Shen shi dong qian 試論“鄣薄”是商湯之本國——兼論商湯與伊尹攜有莘氏東遷 », *Luoyang ligong xueyuan xuebao (shehui kexue ban)* 洛陽理工學院學報(社會科學版), 29.1 (2014), p. 1-7.
- ZHANG Yachu 張亞初 et Liu Yu 劉雨 2004. *Xi Zhou jinwen guanzhi yanjiu* 西周金文官制研究, Beijing, Zhonghua shuju, 2004.
- ZHANG Yan 張岩 2006. *Shenhe Guwen Shangshu an* 審核古文《尚書》案, Beijing, Zhonghua shuju, 2006.
- 2015. « Qinghua jian “Xian you yi de”, “Yue ming” zhenwei kaobian 清華簡《咸有一德》、《說命》真偽考辨 », *Shandong qingnian zhengzhi xueyuan xuebao* 山東青年政治學院學報, 2015, 1, p. 119-137.
- ZHANG Yongshan 張永山 2000. « Cong buci zhong de Yi Yin kan “Min bu si fei zu” 從卜辭中的伊尹看「民不祀非族」 », *Guwenzi yanjiu* 古文字研究, 22 (2000), p. 1-5.
- ZHANG Zhenglang 張政烺 1979. « Shi tuo shi: lun buci zhong meiyou canshen 釋它示——論卜辭中沒有蠱神 », *Guwenzi yanjiu* 古文字研究, 1 (1979), p. 63-70.
- 2012. *Jiagu jinwen yu Shang Zhou shi yanjiu* 甲骨文與商周史研究, in *Zhang Zhenglang wenji* 張政烺文集, Beijing, Zhonghua shuju, 2012.
- ZHAO Guifang 趙桂芳 2010. « Zhanguo baoshui zhujian de qiangjiuxing baohu 戰國鮑水竹簡的搶救性保護 », *Chutu wenxian* 出土文獻, 1 (2010), p. 235-251.
- ZHAO Jia 趙嘉 2011. « *Han shu* “Yiwen zhi” zhong xiaoshuojia lei zhong “weituo” zhi yi 《漢書·藝文志》中小說家類中“偽托”之意 », *Hebei beifang xueyuan xuebao (shehui kexue ban)* 河北北方學院學報(社會科學版), 27.3 (2011), p. 89-91.
- ZHAO Pengge 趙棚鵠 2015. « Yi Yin chusheng chuanshuo xin lun 伊尹出生傳說新論 », *Luoyang ligong xueyuan xuebao (shehui kexue ban)* 洛陽理工學院學報(社會科學版), 30.2 (2015), p. 1-10.
- ZHAO Ping'an 趙平安 2000. « Zhanguo wenzi de “shi” yu jiaguwen “X” wei yi zi shuo 戰國文字的“遘”與甲骨文“幸”為一字說 », *Guwenzi yanjiu* 古文字研究, 22 (2000), p. 275-277. Republié dans Zhao Ping'an 趙平安, *Xin chu jianbo yu guwenzi guwenxian yanjiu* 新出簡帛與古文字古文獻研究, Beijing, Shangwu yinshuguan, 2009, p. 42-46.

- 2015. « “Di zhen”, “nü zhen” yu “zhen ren” “地真”、“女真”與“真人” », *Guanzi xuekan* 管子學刊, 2015, 2, p. 104-105.
- ZHAO Shanshan 趙珊珊 2013. « Qinghua jian “Yin zhi”, “Yin gao” xiangguan lishi wenti yanjiu 清華簡《尹至》、《尹誥》相關歷史問題研究 », mémoire de master de l’Université Normale de Tianjin, 2013.
- ZHAO Simu 趙思木 2017. « “Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian (yi)” jishi ji zhuan ti yanjiu 《清華大學藏戰國竹簡(壹)》集釋及專題研究 », thèse de doctorat de l’Université normale de Chine orientale, 2017.
- ZHAO Xiaobin 趙曉斌 2021a. « Hubei Jingzhou Zaolinpu Zhanguo Chu mu 湖北荊州棗林鋪戰國楚墓 », in *Guojia wenwuju* 國家文物局 (éd.), 2020 *Zhongguo zhongyao kaogu faxian* 2020 中國重要考古發現, Beijing, Wenwu chubanshe, 2021, p. 72-75.
- 2021b. « Jingzhou Zaozhi jian “Wu wang Fuchai qishi fa Yue” yu Qinghua jian “Yue gong qi shi” 荊州棗紙簡《吳王夫差起師伐越》與清華簡《越公其事》 », in *Qinghua daxue chutu wenxian yanjiu yu baohu zhongxin* 清華大學出土文獻研究與保護中心 (éd.), *Qinghua Zhanguo Chu jian guoji xueshu yantaohui lunwenji* 清華戰國楚簡國際學術研討會論文集, Beijing, Qinghua daxue, 2021, p. 6-11.
- 2023. « Hubei Jingzhou Wangjiazui M798 hao chutu Zhanguo Chu jian “Kongzi yue” gaishu 湖北荊州王家嘴 M798 出土戰國楚簡《孔子曰》概述 », *Jiang Han kaogu* 江漢考古, 2023, 2, p. 43-48.
- ZHAO Zhuangdao 趙壯道 2016. « Lun Shang dai Yi Yin de dezhi sixiang 論商代伊尹的德治思想 », *Hubei gongcheng xueyuan xuebao* 湖北工程學院學報, 36.4 (2016), p. 85-89.
- ZHENG Gang 鄭剛 2004. *Chu jian dao jia wenxian bianzheng* 楚簡道家文獻辨證, Shantou, Shantou daxue chubanshe, 2004.
- ZHONG Bosheng 鍾柏生 1999. « Buci zhong suo jian de yin guan 卜辭中所見的尹官 », *Zhongguo wenzi (xin 25 qi)* 中國文字 (新 25 期), 1999, p. 1-17.
- ZHONG Liang 2022. « Les registres divinatoires et sacrificiels du royaume de Chu au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère », thèse de doctorat de l’Université PSL préparée à l’École Pratique des Hautes Études, 2022.
- ZHOU Boqun 周博群 2018. « A Translation and Analysis of the Shanghai Museum Manuscript \*Wu wang jian zuo », *Monumenta serica*, 66.1 (2018), p. 1-31.
- ZHOU Yan 周言 2000. « Shi “xiaochen” 釋“小臣” », *Huaxia kaogu* 華夏考古, 3 (2000), p. 103-106.
- ZHU Dexi 朱德熙 et Li Jiahao 李家浩 1989. « E jun qijie kaoshi (ba pian) 鄂君啟節考釋 (八篇) », in *Jinian Chen Yinge danchen bainian xueshu lunwenji* 紀念陳寅恪誕辰百年學術論文集, 1989, p. 61-70.
- ZHU Dexi 朱德熙 et QIU Xigui 裘錫圭 1972 (1995). « Zhanguo wenzi yanjiu (liu zhong) 戰國文字研究(六種), *Kaogu xuebao* 考古學報, 1972, 1, p. 73-59. Republié dans *Zhu Dexi guwenzi lunji* 朱德熙古文字論集, Beijing, Zhonghua shuju, 1995, p. 31-53.

- ZHU Xiaohai 朱曉海 2010. « “Yin zhi” keneng shi baipian *Shangshu* zhong qian suo wei jian de yi pian 〈尹至〉可能是百篇《尚書》中前所未見的一篇 », mis en ligne le 17/06/2010 sur le site internet du Centre de recherche sur les documents exhumés et la paléographie de l’Université Fudan (<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1187>). Consulté le 14/06/2018.
- ZHU Zhe 朱喆 2000. « “Yucong si” xuepai xingzhi chuyi 《語叢四》學派性質芻議 », in Wuhan daxue Zhongguo wenhua yanjiuyuan 武漢大學中國文化研究院 (éd.), *Guodian Chu jian guoji xueshu yantaohui lunwenji* 郭店楚簡國際學術研討會論文集, Wuhan, Hubei renmin chubanshe, 2000, p. 402-405.
- ZUFFEREY, Nicolas 2014. *La pensée des Chinois*, Paris, Marabout, 2014.

---

## TABLE DES FIGURES

Figure 1 : Carte des sites, tombes et habitats, où des manuscrits ont été découverts (source : Thote 2019) .....	28
Figure 2 : La Chine des Royaumes combattants (source : Li Feng 2013).....	42
Figure 3 : Coupe en bois laqué de Guodian et inscription (source : Allan 2015a et Li Ling 2002a).....	49
Figure 4 : Les fiches du « Lu Mu gong wen Zi Si ».....	74
Figure 5 : Numérotation au dos des six premières lattes du manuscrit « Huang men 皇門 » (Tsinghua) .....	75
Figure 6 : Ligne gravée au dos des lattes 85 à 90 du « Xinian 繫年 » (Tsinghua) .....	76
Figure 7 : Dernière fiche (n°14) du manuscrit « Zigao » .....	87
Figure 8 : Titres inscrits sur les manuscrits « Jing Jian nei zhi » et « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian » .....	88
Figure 9 : Évolution de l'écriture chinoise jusqu'au début de la période impériale.....	97
Figure 10 : « Laissez-passer du seigneur de E » (« E jun qi jie » 鄂君啟節) .....	125
Figure 11 : Verso de la partie supérieure des fiches des manuscrits « Chi jiu », « Yin zhi » et « Yin gao » (source : Xiao Yunxiao 2013).....	245
Figure 12 : Verso des fiches des manuscrits « Chi men » et « Tang qiu ».....	247
Figure 13 : Signes de ponctuation et dernière fiche (n°15) du manuscrit « Chi jiu » .....	251
Figure 14 : Signe de ponctuation du manuscrit « Yin gao » .....	287
Figure 15 : Signes de ponctuation du manuscrit « Tang zai Chi men » .....	303
Figure 16 : Titre inscrit au verso de la fiche n°53 du manuscrit « Rongcheng shi ».....	352

## TABLE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Extrémités des lattes des trois manuscrits « Laozi » de Guodian.....	73
Tableau 2 : Exemples de signes de ponctuation et de balises dans les manuscrits de Guodian .....	78
Tableau 3 : Exemples de graphies du manuscrit « Zigao » .....	83
Tableau 4 : Évolution de graphies entre l'époque Shang et les Royaumes combattants.....	99
Tableau 5 : Graphèmes de l'écriture chinoise à différentes époques .....	102
Tableau 6 : Graphies de l'écriture chinoise à différentes époques .....	102
Tableau 7 : Exemples de simplifications de graphies.....	105
Tableau 8 : Exemples de complexifications de graphies.....	107
Tableau 9 : Exemples de diversifications de graphies (1) .....	110
Tableau 10 : Exemples de diversifications de graphies (2) .....	111
Tableau 11 : Évolution de graphies de l'époque des Zhou occidentaux à la dynastie Qin	113
Tableau 12 : Évolution des graphèmes des Shang aux Royaumes combattants.....	115
Tableau 13 : Variantes de la graphie <i>bian</i> 弁 dans les inscriptions de Houma (écriture de Jin) .....	119
Tableau 14 : Comparaison entre les formes <i>bian</i> 弁 et <i>shi</i> 史 dans les manuscrits de Chu	122
Tableau 15 : Comparaison entre les graphies <i>bian</i> 弁 et <i>shi</i> 史 à l'époque des Zhou occidentaux et à la fin des Printemps et Automnes .....	122
Tableau 16 : La graphie 罷 dans les manuscrits de Baoshan.....	125
Tableau 17 : Comparaison d'une phrase commune aux manuscrits et au <i>Shijing</i> .....	127
Tableau 18 : La graphie <i>bian</i> 𠄎 dans les manuscrits de Chu.....	132
Tableau 19 : Comparaison entre les formes de la graphie <i>bian</i> 𠄎 (鞭) .....	133
Tableau 20 : Exemples de <i>tongjiazi</i> 通假字 dans les manuscrits de Chu .....	137
Tableau 21 : La graphie <i>Shun</i> 舜 dans les manuscrits de Chu du 4 <sup>ème</sup> siècle .....	139
Tableau 22 : Différentes formes de la graphie <i>Shun</i> 舜 .....	140
Tableau 23 : La graphie <i>Shun</i> 舜 dans les manuscrits et dans les dictionnaires de graphies anciennes .....	141
Tableau 24 : La graphie 遯 (ou 逯) dans les manuscrits de Chu.....	144
Tableau 25 : Comparaison entre les manuscrits « Laozi » et « Ziyi » de Guodian et les textes transmis parallèles.....	145

Tableau 26 : La graphie 奉 dans les inscriptions Shang .....	146
Tableau 27 : Évolution des graphies <i>jian</i> 見 et <i>shi</i> 視.....	148
Tableau 28 : Parallèles entre les manuscrits « Laozi » et « Ziyi » de Guodian et les textes transmis .....	149
Tableau 29 : Évolution de la graphie <i>shi</i> 視.....	150
Tableau 30 : Distribution complémentaire des dénominations de Yi Yin au sein des groupes de devins.....	165
Tableau 31 : Les deux séries de noms de Yi Yin dans les inscriptions Shang .....	167
Tableau 32 : Les caractéristiques codicologiques des manuscrits de la tradition de Yi Yin .....	242
Tableau 33 : Graphies du « scribe A » dans les manuscrits « Chi jiu », « Yin zhi » et « Yin gao » .....	244
Tableau 34 : Graphies du « scribe B » dans les manuscrits « Chi men » et « Tang qiu »..	246
Tableau 35 : Titre inscrit au dos de la fiche n°15 du manuscrit « Chi jiu » .....	251
Tableau 36 : Exemples de graphies du manuscrit « Chi jiu » .....	252
Tableau 37 : Énoncé du manuscrit « Yin zhi » (fiches n°2 et n°3) .....	269
Tableau 38 : Transcription « fluide » d'un énoncé du manuscrit « Yin zhi » (fiches n°2 et n°3).....	270
Tableau 39 : Traduction d'une phrase du manuscrit « Yin zhi » .....	273
Tableau 40 : Comparaison entre deux énoncés du « Yin gao » et du « Yin zhi ».....	288
Tableau 41 : Comparaison d'un énoncé commun au « Yin gao » et au « Ziyi » .....	294
Tableau 42 : Corrections secondaires dans le manuscrit « Chi men » .....	302
Tableau 43 : Comparaison entre deux énoncés du « Chi men » et du « Tang qiu » .....	304
Tableau 44 : Interprétations de la graphie 化化 des manuscrits « Chi men » et « Tang qiu » .....	306
Tableau 45 : Corrections secondaires dans le manuscrit « Tang qiu ».....	324
Tableau 46 : Les occurrences de la graphie 𠄎 (問/聞) dans le manuscrit « Tang qiu » ..	326
Tableau 47 : Signes de ponctuation et balises dans le manuscrit « Liang chen » .....	347
Tableau 48 : Les graphies <i>si</i> 泗 et <i>yi</i> 伊 dans les manuscrits de Chu.....	354
Tableau 49 : Comparaison entre les formes <i>si</i> 四 et <i>yin</i> 尹 dans les manuscrits de Chu ...	355
Tableau 50 : Les visages prêtés à Yi Yin dans les manuscrits .....	369

---

# TABLE DES MATIÈRES

<b>REMERCIEMENTS .....</b>	<b>IV</b>
<b>SOMMAIRE.....</b>	<b>VI</b>
<b>REPÈRES CHRONOLOGIQUES.....</b>	<b>VII</b>
<b>NOTE LIMINAIRE.....</b>	<b>VIII</b>
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>1</b>
Contexte historique .....	2
Thème de l'étude .....	6
État de l'art et problématique.....	8
Plan de la thèse et méthode.....	13
<b>PREMIÈRE PARTIE. LES MANUSCRITS SUR BAMBOU DU PAYS DE CHU 15</b>	
<b>CHAPITRE I : LE CONTEXTE DE DÉCOUVERTE ET LA RECONSTITUTION DES</b>	
<b>MANUSCRITS SUR BAMBOU .....</b>	<b>17</b>
I. Aperçu historique.....	17
A. La période de la Chine ancienne .....	18
1. L'époque des Han occidentaux (206 av. n. è.-9 de n. è.).....	18
2. La tombe de Jizhong .....	25
B. La période moderne et contemporaine .....	27
1. Du début du 20ème siècle à 1949 .....	30
2. De 1949 à 1970 .....	31
3. Des années 1970 à 1990.....	33
4. Depuis les années 1990 .....	39
C. Les dépôts de manuscrits dans les tombes du pays de Chu .....	42
II. Les manuscrits littéraires des Royaumes combattants.....	46
A. La tombe de Guodian .....	48
1. Contexte archéologique.....	48
2. Description du corpus .....	50
B. La collection du Musée de Shanghai.....	54
1. Histoire de la découverte.....	54
2. Contenu de la collection.....	56
C. La collection de l'Université Tsinghua .....	62
1. Le plus vaste ensemble de manuscrits littéraires de Chu .....	62
2. Présentation de la collection.....	63
D. Deux corpus récemment mis au jour.....	70
III. Le travail préliminaire des paléographes .....	72
A. L'établissement d'un texte.....	72
1. Les critères externes .....	73
2. Les critères internes.....	77
3. L'identification d'un texte .....	79
B. Deux exemples de reconstitution .....	83
1. Le manuscrit « Zigao 子羔 » .....	83
2. Le manuscrit « Bao Shuya yu Xi Peng zhi jian 鮑叔牙與隰朋之諫 » .....	87
<b>CHAPITRE II : LES GRAPHIES DE CHU DES ROYAUMES COMBATTANTS .....</b>	<b>93</b>
I. L'écriture à l'époque des Royaumes combattants .....	93
A. Place dans l'histoire de l'écriture chinoise.....	93

B.	Aspects généraux.....	98
1.	L'essor des formes vernaculaires .....	98
2.	Innovation et continuité.....	101
C.	Changements dans la composition graphique .....	103
1.	Principes de simplification et de complexification .....	104
2.	Principes de diversification et d'uniformisation .....	109
II.	Le déchiffrement des graphies de Chu .....	116
A.	Problèmes généraux .....	118
1.	La confusion graphique.....	118
2.	Les usages scripturaux particuliers .....	124
3.	L'emprunt phonétique .....	130
B.	Pratique du déchiffrement .....	138
1.	L'utilisation conjointe de plusieurs sources .....	138
2.	Les trois critères fondamentaux dans l'identification d'une graphie .....	143
3.	La forme des graphies et l'environnement linguistique immédiat.....	148
	<b>DEUXIÈME PARTIE. LE PERSONNAGE DE YI YIN.....</b>	<b>153</b>
	<b>CHAPITRE III : LA CONSTRUCTION DU PERSONNAGE DE YI YIN DE L'ÉPOQUE DES SHANG AU DÉBUT DE LA PÉRIODE IMPÉRIALE .....</b>	<b>155</b>
I.	Yi Yin dans les inscriptions oraculaires des Shang.....	157
A.	Dénominations de Yi Yin .....	158
1.	Yi Yin 伊尹 et Yi 伊 .....	159
2.	Autres dénominations de Yi Yin.....	163
B.	Évolution du culte de Yi Yin à la fin des Shang.....	171
1.	Le début et le milieu du règne de Wu Ding .....	172
2.	De la fin du règne de Wu Ding au règne de Zu Geng .....	176
3.	De la fin du règne de Zu Geng au règne de Wen Ding .....	183
C.	La place de Yi Yin au sein de la hiérarchie sacrificielle des Shang .....	186
II.	La stature légendaire de Yi Yin après l'époque des Shang .....	191
A.	Dénominations de Yi Yin .....	191
1.	Yi Yin 伊尹 et Yin 尹 .....	191
2.	Bao Heng 保衡 et E Heng 阿衡.....	198
3.	Yi xiaochen 伊小臣 et Xiaochen 小臣 .....	205
4.	Yi Zhi 伊摯 et Zhi 摯 .....	210
B.	Le développement de la légende .....	212
1.	La bipartition du pouvoir : le « ministre-fondateur ».....	215
2.	Le dévouement du ministre : la régence .....	219
3.	La promotion des sages : de l'humble extraction au rang de ministre.....	225
4.	La prédestination : une naissance miraculeuse .....	232
C.	La tradition textuelle associée à Yi Yin après les Royaumes combattants.	236
	<b>CHAPITRE IV : LES MANUSCRITS DES ROYAUMES COMBATTANTS EN LIEN AVEC YI YIN.....</b>	<b>241</b>
I.	Les cinq manuscrits consacrés à Yi Yin : présentation générale.....	241
A.	Aspects codicologiques et paléographiques.....	241
1.	Les manuscrits du scribe A .....	243
2.	Les manuscrits du scribe B .....	246
B.	Bref aperçu du contenu .....	248
II.	Transcription et traduction des cinq manuscrits .....	249
A.	Le « Chi jiu zhi ji Tang zhi wu 赤鳩之集湯之屋 ».....	250
1.	Aspects codicologiques et paléographiques.....	250



2.	Traduction annotée .....	257
3.	Interprétation des spécialistes .....	266
B.	Le « Yin zhi 尹至 » .....	268
1.	Aspects codicologiques et paléographiques .....	268
2.	Traduction annotée .....	274
3.	Interprétation des spécialistes .....	282
C.	Le « Yin gao 尹誥 » .....	287
1.	Aspects codicologiques et paléographiques .....	287
2.	Traduction annotée .....	291
3.	Interprétation des spécialistes .....	294
4.	Liens entre le « Chi jiu », le « Yin zhi » et le « Yin gao » .....	299
D.	Le « Tang zai Chi men 湯在啻門 » .....	302
1.	Aspects codicologiques et paléographiques .....	302
2.	Traduction annotée .....	307
3.	Interprétation des spécialistes .....	322
E.	Le « Tang chu yu Tang qiu 湯處於湯丘 » .....	324
1.	Aspects codicologiques et paléographiques .....	324
2.	Traduction annotée .....	327
3.	Interprétation des spécialistes .....	340
F.	La relation entre les cinq manuscrits d'après les spécialistes .....	342
III.	Témoignages secondaires relatifs à Yi Yin dans les manuscrits .....	346
A.	Le « Liang chen 良臣 » .....	346
1.	Aspects codicologiques et paléographiques .....	346
2.	Traduction partielle .....	347
3.	Interprétation des spécialistes .....	350
B.	Le « Rongcheng shi 容成氏 » .....	352
1.	Aspects codicologiques et paléographiques .....	352
2.	Traduction partielle .....	356
3.	Interprétation des spécialistes .....	364
<b>TROISIÈME PARTIE. LE PORTRAIT MULTIFORME DE YI YIN DANS LES</b>		
<b>MANUSCRITS DU 4<sup>ÈME</sup> SIÈCLE AVANT NOTRE ÈRE .....</b>		<b>367</b>
<b>CHAPITRE V : YI YIN, PILIER DU CHANGEMENT DYNASTIQUE .....</b>		<b>371</b>
I.	Les conditions préalables au renversement des Xia .....	373
A.	Yi Yin, les Xia et les Shang .....	373
1.	Le séjour de Yi Yin au pays des Xia .....	373
2.	Les multiples allégeances de Yi Yin .....	376
3.	Les sollicitations de Tang .....	380
B.	La justification du renversement dynastique .....	383
1.	Les crimes du tyran des Xia .....	383
2.	La perte du soutien du peuple .....	386
3.	L'apparition de signes célestes et les symboles solaires .....	389
II.	La relation entre Tang et Yi Yin : le ministre, <i>alter ego</i> du prince .....	394
A.	L'alliance du prince et du conseiller .....	394
1.	Le récit de la conquête .....	394
2.	La légitimation de la violence .....	397
3.	Le dédoublement de la fonction souveraine .....	402
B.	La place du sage au sein du gouvernement .....	404
1.	La nature commune au prince et au conseiller .....	404
2.	La quête des sages .....	408

3. Le bouleversement des bienséances.....	411
C. Le récit du « Chi jiu » à contre-courant .....	414
<b>CHAPITRE VI : YI YIN, MAÎTRE DANS L'ART CULINAIRE.....</b>	<b>419</b>
I. Mise en contexte : la cuisine dans la Chine ancienne.....	422
A. Les témoignages relatifs à la cuisine à l'époque pré-impériale .....	422
B. La métaphore culinaire à l'époque des Royaumes combattants.....	426
II. Les vertus de la cuisine de Yi Yin.....	430
A. Nourrir le corps et l'esprit .....	430
1. Les bienfaits de la cuisine de Yi Yin .....	430
2. L'harmonie des saveurs .....	434
B. Nourriture et culture morale individuelle.....	436
III. L'art culinaire et l'art politique : la notion de <i>he</i> 和.....	440
A. Harmonie des saveurs et harmonie sociale .....	440
1. La métaphore culinaire.....	440
2. « Apporter l'harmonie au peuple ».....	443
B. L'harmonie comme fondement du gouvernement.....	445
1. « Harmonie » et « conformité » .....	445
2. Le symbole du ragoût <i>geng</i> 羹.....	448
C. La cuisine comme motif littéraire dans le « Chi jiu » .....	452
<b>CHAPITRE VII : YI YIN, MAÎTRE DANS LA CULTURE DE SOI.....</b>	<b>455</b>
I. Le contrôle des souffles au fondement de la culture de soi .....	456
A. Les souffles constitutifs de l'être humain.....	456
1. La notion de <i>qi</i> 氣 .....	456
2. Équilibre des souffles et harmonie des saveurs.....	460
B. Les souffles, la vertu et la vie.....	463
1. Souffles et Vertu .....	463
2. Les souffles à l'origine de la vie .....	466
C. L'entretien des souffles.....	470
II. Culture de soi et souveraineté universelle .....	473
A. Gouverner le corps et gouverner l'État .....	473
1. Les « quatre gouverneurs » .....	475
2. Les « cinq pour les assister ».....	477
B. Le modèle de la Terre et du Ciel .....	480
1. Le modèle de la Terre.....	480
2. Le modèle du Ciel .....	483
3. Les symboles numériques dans le « Tang zai Chi men ».....	485
C. Yi Yin et Tang, maître et disciple .....	488
1. Yi Yin, le « maître du souverain ».....	488
2. Le courant Huang-Lao .....	492
3. Yi Yin et le courant Huang-Lao .....	498
III. Yi Yin et les forces divines dans le « Chi jiu ».....	502
A. Les tourterelles rouges, le « corbeau-guérisseur » et Yi Yin .....	503
B. La maladie du roi des Xia et la possession de Yi Yin.....	507
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>513</b>
Synthèse générale .....	513
Perspectives de recherche .....	517
La visibilité mémorielle de Yi Yin .....	517
La signification politique des légendes des ministres anciens .....	520
Un nouveau regard sur l'histoire de la pensée chinoise .....	523
<b>ANNEXES .....</b>	<b>529</b>

---

Annexe 1 : Textes transmis cités dans l'étude .....	529
Annexe 2 : Les noms de Yi Yin dans les sources exhumées et les sources transmises .....	569
Annexe 3 : Index des manuscrits cités dans l'étude .....	571
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>575</b>
Sources anciennes .....	575
Travaux modernes cités par titre.....	577
Travaux modernes cités par auteur .....	585
<b>TABLE DES FIGURES</b> .....	<b>632</b>
<b>TABLE DES TABLEAUX</b> .....	<b>633</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b> .....	<b>635</b>



## RÉSUMÉ

---

Figure exemplaire de la tradition chinoise, Yi Yin seconda le prince Tang dans la fondation de la dynastie Shang vers l'an 1600 avant notre ère. Hormis quelques souverains antiques, il est le seul personnage historique en Chine qui apparaît aussi bien dans les inscriptions oraculaires du milieu du 13<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, que dans les textes philosophiques et littéraires des Royaumes combattants (5<sup>ème</sup>-3<sup>ème</sup> siècles av. n. è.) transmis jusqu'à nos jours. À cela s'ajoute un ensemble de manuscrits découverts il y a une quinzaine d'années. Ces écrits, dont Yi Yin est le protagoniste, furent rédigés sur des fiches de bambou dans l'ancien pays de Chu, aux alentours du 4<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. Leur contenu totalement inédit permet de jeter un nouveau regard sur le processus de développement de la légende de Yi Yin. La présente étude vise à esquisser un panorama – aussi complet que possible au stade actuel – de cette légende. À cette fin, nous exposerons tout d'abord le contexte de découverte ainsi que la méthode de reconstitution et de lecture des manuscrits sur bambou en écriture de Chu. Puis nous passerons en revue l'ensemble des témoignages écrits relatifs à Yi Yin datant de la période pré-impériale : d'une part les sources épigraphiques et transmises, d'autre part les manuscrits, qui seront édités, traduits et annotés. Enfin, nous examinerons les principaux visages prêtés à Yi Yin dans les manuscrits, qui le dépeignent comme le pilier du changement dynastique, l'instructeur du prince, mais aussi le héros d'une fable. Suivant une approche intertextuelle, nous mettrons en évidence la diversité de la légende, qui fut adaptée, selon les cas, dans une visée plutôt politique, plutôt morale et spirituelle, ou encore littéraire. Notre étude donnera ainsi l'occasion d'observer et de questionner les variations que connut la figure de Yi Yin au cours des siècles.

## MOTS-CLÉS

---

Chine, Royaumes combattants, Royaume de Chu, Manuscrits, Philosophie, Yi Yin, Souverain et ministre

## ABSTRACT

---

An exemplary figure of Chinese tradition, Yi Yin assisted Prince Tang in the establishment of the Shang Dynasty around 1600 BCE. Except for a few ancient rulers, he is the only historical figure in China to appear both in the oracle inscriptions of the mid-13th century BCE and in the philosophical and literary texts of the Warring States period (5th-3rd centuries BCE) transmitted to the present day. In addition to this, we will take into account a collection of manuscripts discovered about fifteen years ago. These texts, in which Yi Yin is the protagonist, were written on bamboo slips in the ancient state of Chu, around the 4th century BCE. Their completely new content brings fresh insights into the development process of the legend of Yi Yin. This study aims to provide an overview - as comprehensive as possible at the current stage - of this legend. To this end, we will first outline the context wherein the bamboo manuscripts in Chu script were discovered, and the method used to reconstruct and read them. We will then review all the written evidence related to Yi Yin dating from the pre-imperial period, i.e. the epigraphic and transmitted sources on the one hand, and the bamboo manuscripts which will be edited, translated, and annotated, on the other. Finally, we will examine the main roles attributed to Yi Yin in the manuscripts, which depict him as the pillar of dynastic change, the prince's instructor, but also the hero of a fable. Following an intertextual approach, we will highlight the diversity of the legend, which was variably adapted, for political, moral and spiritual, or even literary purposes. Our study will thus give an opportunity to observe and question Yi Yin's varied representations through the ages.

## KEYWORDS

---

Chine, Warring States, Chu kingdom, Manuscripts, Philosophy, Yi Yin, Sovereign and minister