Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

119 | 2012

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2010-2011)

Religions et traditions populaires du Japon

Alain Rocher

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1042>

DOI : 10.4000/asr.1042

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2012

Pagination : 35-44

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Alain Rocher, « Religions et traditions populaires du Japon », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 119 | 2012, mis en ligne le 04 octobre 2012, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1042> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1042>

Tous droits réservés : EPHE

Religions et traditions populaires du Japon

Origine, formes et mutations de l'ostéomancie au Japon

Introduction

Le tableau général des pratiques divinatoires du Japon ancien, que nous avons esquissé lors de la conférence de l'année 2009-2010, nous avait permis de tracer les linéaments d'une typologie provisoire, de repérer les mutations qui scandent l'évolution historique de notre objet entre la protohistoire et la période de Heian, d'évoquer les différentes inscriptions institutionnelles des mantiques concurrentes et d'élaborer nos premiers outils d'analyse de la rationalité divinatoire. Après ce survol panoptique, un rétrécissement de champ s'imposait.

Nous avons choisi de consacrer la conférence de cette année à une exploration plus précise des formes et des fonctions d'un type particulier de divination, l'ostéomancie, afin de tester la validité des hypothèses que nous avons ébauchées en 2010 : effets de « Wiederzauberung » ; préséance des modalités nomothétique et performative sur les modalités cognitives ; indépendance relative des techniques mantiques et des régimes sémiotiques qui leur donnent sens ; amuïssement de la pensée analogique ; double hybridité, complémentaire et asyndétique ; sémantique redondante et morphogenèse des agrégats ; liens étroits, mais non exclusifs, avec le champ théologico-politique.

Si cet exemple s'est imposé à nous comme un point de départ légitime, c'est d'abord parce que l'archaïsme de l'ostéomancie la désigne naturellement comme l'une des matrices dominantes de la morphoscopie vernaculaire, parallèlement aux nomopraxies conditionnelles (*ukēFi*). Non qu'il faille adopter la posture indigéniste des Kokugakusha : l'absence de traces ostéomantiques pendant la longue période Jōmon, et leur apparition soudaine lors des premiers horizons Yayoi (*zenki* ou début du *chūki*) confirment, sans contestation possible, l'origine continentale de cette pratique. Mais cette importation n'en constitue pas moins une strate culturelle ancienne, qui précède de plusieurs siècles l'adoption de la pensée corrélatrice savante. Une bonne compréhension du régime sémiotique des premières mantiques est donc une propédeutique indispensable à l'étude des interactions ultérieures entre la théo-morphologie et la combinatoire kaïrotique d'inspiration chinoise.

Mais il faudrait être aveugle à la labilité formelle, sémiotique et fonctionnelle de l'ostéomancie pour en limiter l'intérêt à ce statut de fossile culturel : son ambitus s'étend sur vingt-cinq siècles riches en transformations de toutes sortes. Même les fossiles ont une histoire, et ce sont les étapes initiales de cette histoire que nous avons décidé de parcourir pour mieux comprendre comment, malgré l'évidente supériorité de son appareil notionnel (et malgré le pouvoir d'attraction qu'il n'a

cessé d'exercer sur les mantiques rivales), le *yinyang dao* n'a cessé de subir en retour la contre-influence des régimes divinatoires archaïques.

Identification et analyse des sources

Nos sources sont nombreuses, mais leur caractère fragmentaire et leur hétérogénéité nous exposent à un risque méthodologique bien connu. A se contenter d'additionner les bribes d'informations qu'elles nous livrent, pour obtenir une image complète des pratiques ostéomantiques, l'on façonne une chimère, commettant la même erreur que ces philologues qui reconstituent un texte à partir de manuscrits incomplets appartenant à des familles différentes (le *Nihonshoki* dans l'édition NKBT est une telle fiction textuelle). S'il veut être attentif aux différences, notre usage des sources se devra donc d'être moins cumulatif que multiperspectiviste.

1. Les découvertes de ces trente dernières années ont permis à l'archéologie de détrôner la philologie pour l'ancienneté, la richesse et la continuité des informations concernant la culture divinatoire du Japon ancien. Des dix-sept sites connus et fouillés à la fin des années 70 (les 65 pièces ostéomantiques qu'ils ont livrées constituaient la seule base des premières analyses de Kan.zawa Yû.ichi), l'on est passé en 2010 à soixante-quatre sites, échelonnés entre le *zenki* de Yayoi et la période de Heian. La comparaison des 975 pièces exhumées à ce jour a permis à des spécialistes récents (Kita.ura, Namikata) de dresser des cartographies de plus en plus fines, de tirer quelques premières conclusions et de proposer des hypothèses crédibles : opposition globale entre le sud-ouest et le nord-est de l'archipel (prévalence des os de suidés sauvages dans la première zone, et des os de cervidés dans la seconde) ; chronotopologie précise des modes de préparation du support (degrés d'abrasion de l'arête scapulaire) ainsi que des types (ponctuel, linéaire, bilinéaire) et des lieux de tisonnage (col, fosse infraspinale, fosse supraspinale) ; élargissement progressif de l'éventail des espèces sollicitées à partir de la période de Nara (animaux domestiques, animaux marins, etc.) ; confirmation de la prééminence des sites côtiers dans la géographie divinatoire (Bôsô, Miura, côte de Tôkai, Mer intérieure, San.in, Iki, Tsushima) ; absence de transition technologique entre la scapulomancie et la plastromancie, qui apparaît brusquement sous une forme aboutie au milieu (Watanabe Makoto) ou à la fin (Nakamura Tsutomu) de la période des Grands Tumuli.

Nous avons dépouillé les austères rapports de fouilles couvrant la majorité des sites susnommés, nous penchant tout particulièrement sur les sites désormais classiques de la péninsule de Miura (Makuchi dôkutsu, Moro.iso, etc.) et, pour leur ancienneté, ceux du San.in (Ko.ura, etc.) et du Yamato (Karako).

2. Les allusions aux pratiques ostéomantiques insulaires que l'on peut glaner dans les chapitres « ethnographiques » (*Dongyi zhuan*) des Annales chinoises constituent, malgré leur maigreur, une confirmation précieuse de l'enracinement de la scapulomancie dans les horizons Yayoi. Nous avons cité le fameux passage du *Hou Han Shu* (LXXXV, ch. *Dongyi liezhuan*, § Wo, in CGKT 17). *Zhuo gu yi bu, yong jue ji xiong (hone wo yakite, motte boku shi, motte kikkyô wo su)*. Et nous nous sommes interrogés sur le fait que la référence à la divination fait immédiatement suite à la description du rite de *jisai* (*chicui*) : avons-nous affaire

à une juxtaposition de modes de validation mantique *et* magique des expéditions maritimes ? Nous avons ensuite lu cursivement le paragraphe moins sibyllin offert par le *Sanguozhi* (R.XXX, 30, ch.*Dongyi zhuan*) :

qi su ju shi xing lai you shuo yun wei, zhao gu er bu, yi zhan jixiong. Xian gao shuo bu, qi ci ru ling gui fa. Shi huo che zhan zhao. (sono zoku koto wo age yuki ki suru toki, un.i suru tokoro areba, sunawachi hone wo yakite bokushi motte kikyô wo uranau. Mazu uranau tokoro wo tsuge, sono kotoba wa reikihô no gotoshi. Katakû wo mite, chô wo uranau.)

3. Les textes de la période de Nara, mythologiques (*Kojiki*, *Nihonshoki*), topologiques (*Fudoki*, Hitachi en particulier), poétiques (*Man.yô-shû*) et juridiques (*Ryô*) constituent la première description vernaculaire des pratiques divinatoires anciennes. Outre l'éclairage irremplaçable qu'ils jettent sur le lexique mantique (*Futomani*, *ura*, *uraFu*, *uratoFu*, etc.) et sur sa transcription sinogrammatique, ces textes viennent heureusement compléter l'archéologie : ils nous renseignent sur le contexte du recours à l'opération mantique, la mise en scène de la crise, le mode de gestion de l'aléatoire, la répartition des rôles entre les différents participants, sans parler d'informations plus techniques (origine du cerf, valeur symbolique du mont Kagu, essence utilisée pour le feu divinatoire). Les textes juridiques et administratifs de la période de Heian nous offrent un tableau des corporations de spécialistes, de leur champ de compétence et de leur origine (Izu, Iki, Tsushima). Nous avons souligné que certains de ces éclairages contredisaient les informations archéologiques : ces écarts, qui doivent en premier lieu s'expliquer par d'évidents hiatus chronologiques, reflètent peut-être également des variations régionales ou professionnelles. Nous avons enfin constaté la raréfaction des recours plastromantiques (et a fortiori scapulomantiques) dans les rouleaux historiques des *Annales*, ce qui semble confirmer l'adoption et l'officialisation des procédures chronotopomantiques d'origine chinoise à l'époque de l'instauration de l'État des Codes, malgré le rattachement des devins Urabe au Ministère des affaires divines.

4. La littérature didactique et spécialisée (nous entendons par là les manuels, souvent secrets, transmis généralement par les corporations de devins entre le Moyen-Age et la période d'Edo), est sans doute notre source la plus riche, mais son caractère composite et tardif (elle se situe bien en aval de notre cadre chronologique et de notre aire de compétence) nous interdit d'en faire un instrument fiable pour notre étude de l'ostéomancie archaïque. Aussi est-ce très cursivement que nous avons évoqué le *Shinsen Kisôki*, le *Kiboku Hiden*, le *Tsushima Kibokuden*, pour nous limiter à ces exemples.

5. Les rites ostéomantiques attestés à période historique, et tout particulièrement ceux qui sont préservés de nos jours dans les sanctuaires shintô, constituent l'ultime volet de notre répertoire de sources. L'exhaustivité qu'ils semblent promettre est bien sûr séduisante (l'observateur peut accéder à la fois à la totalité du protocole, au jeu des associations symboliques des instruments divinatoires, à la grammaire herméneutique, au système des fonctions et au discours des participants), mais ils n'offrent à l'antiquisant pas plus de garanties que les textes de la rubrique précédente. Les spécialistes japonais modernes sont moins enclins que Ban Nobutomo à certifier l'authenticité de ces fossiles rituels modernes. C'est donc avec toutes

les précautions qui s'imposent que nous avons analysé les séquences offertes par les *Shika ura no shinji* du Nukisaki Jinja (8 décembre), et du Mitake Jinja (3 janvier). Nukisaki jinja : installation du fourneau dans le *haiden*, préparation du feu consacré, chauffage de la vrille-tison, triple perce de l'omoplate de cerf, évaluation des points de brûlage, proclamation du résultat aux villages concernés (risques d'incendie). Mitake jinja : préparation d'un espace divinatoire, construction d'un autel en l'honneur du dieu Kushimachi no mikoto, disposition des participants (maître de cérémonie à l'ouest de l'autel, assistant à l'est, responsable de l'opération divinatoire à l'arrière), installation du fourneau dans lequel est déposé du charbon de bois allumé avec le feu consacré, tisonnage de l'omoplate, apparition de fissures stelliformes, mesure à la « règle » de la longueur des fissures, annonce des résultats (récoltes de riz).

Origine, formes et mutations

Sans parler d'arguments géographiques et archéologiques évidents, tout un faisceau d'indices techniques négatifs nous incite à rattacher la scapulomancie Yayoi non à l'aire culturelle Shang, mais au plus ancien foyer ostéomantique de l'Asie de l'est, le Liaoning (où les premiers os divinatoires remontent au milieu du IV^e millénaire : site de Fuhegoumen, +/- 3416) : absence de préparation de la surface, absence de préformatage (pré-trou ou système des doubles pré-trous), agraphisme, absence de logique archivistique. Bien que cette hypothèse soit la plus vraisemblable, nous n'avons pas cherché à cacher que le « blanc » de plus de deux millénaires que l'on relève entre les plus vieux sites du Liaoning et les premiers gisements ostéomantiques de la péninsule coréenne (fin du bronze ou début de l'âge du fer) soulève toute une série de difficultés qu'il appartient aux seuls archéologues de résoudre. L'on sait qu'entre la fin du troisième millénaire et le début du second, la scapulomancie s'est installée dans le paysage culturel néolithique et post-néolithique pour devenir un instrument privilégié de gestion de l'aléatoire dans les villages longshanoïdes. Les fouilles de Corée du nord révéleront peut-être les chaînons qui manquent encore à la continuité de notre séquence évolutive. Nous avons ensuite consacré une séance à l'exploration des formes ostéomantiques coréennes, car elles nous offrent le plus proche équivalent continental de la scapulomancie Yayoi. Nous appuyant sur les analyses d'An Jebo, de Kim Kansu et de Watanabe Makoto, nous avons brièvement décrit les quinze sites concernés, en soulignant leur concentration côtière, et nous avons accordé une attention plus appuyée aux plus riches d'entre eux : la grotte dite Hokok Tong, celle de Sinchang Tong, le site de Kunkolli et la petite île de Kin To.

Pour aborder avec une rigueur suffisante le dossier photographique rassemblant les pièces ostéomantiques de la période Yayoi, nous avons recouru, en l'affinant çà et là, à la typologie pentamère de Kan.zawa. Type I : surface non apprêtée, tisonnage ponctuel, brûlures traversantes. Type II (dominant pendant toute la période de Yayoi) : grattage élémentaire de la surface osseuse, tisonnage et lecture de la fissure sur la même face, marques de brûlure en « œil de serpent », points de brûlures en groupe ou en ligne. Type III : polissage de la surface osseuse, creusage irrégulier et non traversant de pré-trous coniques sur le dos de la surface (attesté

ponctuellement dès le *zenki* de Yayoi [?]). Type IV : polissage de la surface osseuse, forage non traversant de pré-trous à coupe régulière semi-circulaire (attesté sur le site Yayoi zenki de Ko.ura [?] et le site Kofun chûki de Kusaka). Type V : utilisation de supports chéloniens (plus rarement scapuliens), préoccupés en planchettes d'environ 10 centimètres de long et 6 de large, creusement au dos du plastron de rectangles au milieu desquels est appliqué un tison cruciforme, disposition des rectangles en colonnes simples ou doubles (*Kofun chûki* ou *kôki*).

Nous avons conclu ce survol diachronique et typologique (les cinq types de Kan.zawa ne sont pas tous consécutifs) en décrivant son point d'aboutissement : la procédure chéloniomantique « classique » attestée à période historique. Nous avons travaillé à interpréter la saturation sémiotique qu'elle trahit en isolant ses grandes tendances. Le formatage de plus en plus poussé du support révèle non seulement une volonté d'homogénéiser et de canaliser le signe, mais laisse deviner une technique de réduction de l'élément aléatoire à sa plus simple expression : la standardisation de la taille des planchettes, des rectangles, et de leur épaisseur ainsi que la fixation du procédé pyromantique, ne laissent la place qu'à d'infimes variations. Mais c'est surtout l'hypertrophie des surdéterminations symboliques et des réseaux corrélatifs qui nous est apparue comme révélatrice du nouveau régime ostéomantique : l'assignation des neuf espèces de tortues à des jours spécifiques du calendrier continental ; l'association des quatre « esprits » (*rei*) à des couleurs et des marqueurs saisonniers particuliers (esprit bleu/printemps, esprit rouge/été, etc.) ; la codification des douze espèces de morphes auxquelles se réduisent les fissures ; la symbolique des points de tisonnage (*to*/eau, *ho*/feu, *kami*, *emi*/fer, *tame*/terre) ; la généralisation de l'emblématique des cinq phases pour donner du sens à tous les accessoires et tous les gestes du rituel (l'eau est illustrée par l'aspersion du support, le feu par le tison, le fer par l'aiguère consacrée, le bois par les baguettes de bambou, la terre par la base du plastron). Nous avons également noté que la nouvelle orientation graphocentrique qui transparaît dans la préparation du glyphe arborescent au centre des rectangles, et dans la description des extrémités de ses branches n'effaçait pas la performativité magique du logocentrisme archaïque : chacun des gestes de tisonnage doit s'accompagner d'une déclamation simultanée des pôles ainsi pointés (*to*, *ho*, *kami*, *emi*, *tame*).

Questions

1. Nous avons d'abord rappelé la vieille polémique qui oppose les tenants d'une origine paléolithique de l'ostéomancie, à la suite d'Eisenberger (liens avec la culture de la chasse, forte présence chez les Toungouzes, Yakoutes, Tchouktches, nombreuses occurrences nord-américaines chez les Athabaska-Dene et les Algonquiens, possibilité d'un stade apyromantique), aux défenseurs de la thèse néolithique (Chang, Keightley) qui ont pour eux la solidité des exemples archéologiques chinois. Les japonologues sont peu concernés par cette querelle puisque l'absence d'ostéomancie Jômon enracine notre pratique dans l'horizon néolithique. Toutefois, nous avons cru bon de rappeler brièvement les incertitudes qui pèsent encore sur les grands découpages de la pré- et de la protohistoire de l'archipel. Nous avons consacré deux séminaires à présenter les arguments de l'école du Rekihaku, qui propose une

datation révolutionnaire du début de Yayoi, en reculant son horizon initial de cinq cents ans (découvertes du Kyûshû et de Yamaguchi, nouvelle datation d'anciens objets et utilisation plus fine du système de calibrage international IntCal). Sans prendre parti, nous n'avons demandé à cet excursus que des arguments factuels pour mieux dissocier les paramètres traditionnellement réunis pour caractériser le pseudo-système néolithique Yayoi : non seulement la riziculture inondée précède de très loin les premiers balbutiements de la métallurgie, mais l'ostéomancie ne fait pas partie du bagage des premiers riziculteurs, puisque l'estimation la plus optimiste de ses occurrences méridionales ne remonte pas au-delà du *zenki*. Ce simple constat nous a poussés à aborder un problème qui ressortit moins de la pure technicité archéologique que de la logique culturelle et historique. Nous nous sommes interrogés sur la survie paradoxale des vieux modèles « agrarocentristes » chez certains anthropologues et archéologues japonais. Nous avons invoqué trois séries d'arguments (les listes de mandats divinatoires des périodes Yin, Zhou et Han ; les allusions du Sanguozhi et la distribution côtière des sites ostéomantiques) pour remettre l'agriculture à la très modeste place qui est la sienne dans l'économie archaïque de l'aléatoire. La plastromancie Yayoi semble plutôt refléter les préoccupations halieutiques des navigateurs et des pêcheurs (ainsi que de leurs commanditaires) qui utilisaient les grands axes de communication de la côte du Tôkai, de la Mer Intérieure et du détroit de Tsushima.

2. Nous nous sommes ensuite penchés sur l'épineux problème du surgissement de la chéloniomancie (type V de Kan.zawa) à l'horizon médian de la période de Grands Tumuli, alors même que l'archéologie coréenne ne nous en livre pour l'heure aucune trace. Si les grands foyers proto-historiques de la Chine ont connu un développement continu des pratiques ostéomantiques (à tel point qu'entre les Yin et les Zhou les procédures scapulomantiques et plastromantiques s'appuyaient peu ou prou sur le même protocole et le même régime sémiotique), la scapulomancie japonaise *n'évolue pas* en plastromancie : le hiatus historique que l'on relève entre les deux pratiques ne fait que renforcer l'écart technologique et sémiotique que l'on devine entre ces mantiques concurrentes. Tout semble indiquer que cette nouvelle technique, extrêmement sophistiquée, a été importée par des vecteurs / et à partir de foyers distincts des aires de diffusion de la scapulomancie. Sans doute pratiquée par des corporations héréditaires de spécialistes (dont les Urabe sont les descendants), la chéloniomancie semble dès son importation marquée par la pensée corrélatrice qui inspire le système des cinq phases.

Conclusion

Les faits glanés au fil de ce séminaire nous permettent de confirmer que les formes les plus archaïques de l'ostéomancie Yayoi reposent sur une herméneutique et un type d'économie de l'aléatoire distincts du système dit *in.yô gogyô shisô*. À l'inverse, la chéloniomancie semble, dès son introduction, fortement modelée par l'organon de la chronotopomancie continentale. L'influence de plus en plus grande de cette morphologie, de son graphocentrisme et de la pensée corrélatrice qui la théorise, n'a toutefois jamais effacé les orientations fondamentales de la scapulomancie archaïque : la consultation divinatoire ostéomantique restera un

acte magico-religieux à l'efficacité duquel l'emblématique des cinq phases ne fera qu'ajouter des harmoniques. Les effets de *Wiederzauberung* que révèle la période de Heian apparaissent alors sous un nouveau jour : nous sommes autorisés à y voir non des élaborations artificielles et savantes, mais des symptômes d'une permanence de la raison théologique. L'apparition de techniques plus maniables et plus propices à une privatisation de la divination (achilléomancie, planchette divinatoire) ne fera que renforcer, par contraste, la solennité et la sacralité des procédures anciennes.