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

Résumé des conférences et travaux

118 | 2011

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2009-2010)

Religions et traditions populaires du Japon

Alain Rocher

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/936>

DOI : 10.4000/asr.936

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

Pagination : 45-49

ISBN : 978-2-909036-38-0

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], 118 | 2011, mis en ligne le 02 septembre 2011, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/936> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.936>

Tous droits réservés : EPHE

Religions et traditions populaires du Japon

Formes et fonctions des pratiques divinatoires dans le Japon ancien : prolégomènes

La conférence de cette année se présente comme une introduction générale à un programme triennal de séminaires entièrement dédié à l'étude des formes anciennes de la divination au Japon.

Le cours d'ouverture a été consacré à un rappel des liens qui unissent la question de la divination au thème de la conférence précédente. L'archéologie de la sincérité (ou « critique de la raison authentique ») proposée en 2008-2009 nous avait permis de dessiner les contours d'une configuration que nous avons nommée *régime de l'autoréférentialité*. Nous avons suggéré alors, à titre d'hypothèse heuristique, que l'ubiquité feutrée de la sincérité dans le discours éthique d'inspiration confucéenne et traditionaliste (présente partout, elle travaille en coulisse, sans figurer dans le système des vertus cardinales) se comprenait mieux si l'on remontait à sa plus lointaine matrice : les techniques archaïques d'authentification. L'exemple sur lequel nous nous étions penchés, l'*ukëFi*, se situait aux confins de la logique optative, de l'efficacité magique, de la performativité juratoire et de la divination proprement dite. La difficulté que nous avons éprouvée alors à cerner précisément le registre de l'*ukëFi* (difficulté ancienne, que trahit déjà le flottement des sinogrammes affectés à sa notation, et que ne résout nullement l'empressement moderne à la définir comme *uranai no isshû*) nous a donc incités à diriger nos regards vers les opérations explicitement qualifiées de divinatoires à l'époque ancienne. Décrire l'éventail des pratiques révélées par l'archéologie (*yayoi jidai no rokuboku*, *kofun jidai no kiboku*), l'histoire (*Gishi Wajinden*, *Rikkokushi*), la mythologie (*Kojiki*, *Nihonshoki*) et la poésie (*Man.yô-shû*) devenait pour nous une évidente nécessité, et constituait l'étape liminaire de nos études à venir. Nous avons choisi de ne donner que deux bornes à notre étude, l'une, générique (la tradition savante de l'*onmyôdô* est exclue a priori de notre champ), et l'autre, chronologique (l'*ambitus* traité s'étend de la protohistoire au seuil de la période de Heian).

Depuis la parution de *Divination et rationalité* en 1974, ouvrage collectif dont les auteurs, rompant avec le simple catalogue des Caquot et Leibovici, présentaient le phénomène de la divination dans sa double dimension d'opération intellectuelle et de fonction sociale, bien des chercheurs ont prolongé l'exploration

que Gernet et Vandermeersch appelaient de leurs vœux. Qu'ils aient porté sur l'archéologie des supports, la syntaxe des rituels, la rationalité de la procédure interprétative, ou la fonction de matrice sémiotique remplie par la divination vis-à-vis des autres activités symboliques, ces études novatrices font la part belle au cas chinois. Le numéro 21 de la revue *Extrême-Orient Extrême-Occident* (1999) dirigé par Kalinowski *et al.* (*Divination et rationalité en Chine ancienne*) est venu confirmer cette tendance. Dans la japonologie francophone, si l'on excepte quelques études fondamentales (Frank, Picone, Bouchy et, dernièrement, Hayek), rares sont les travaux qui développent cette question avec la même vigueur.

Notre premier travail a consisté à dresser la carte de notre champ thématique et à nous familiariser avec son lexique. Nous avons demandé aux définitions, aux nomenclatures endo- et exogènes, et aux essais de classification, moins une somme de savoirs directement applicables qu'une palette de variantes théoriques destinée à alimenter nos premières interrogations. Fidèles à la technique du « dépaysement tactique » déjà éprouvée les années précédentes, nous avons entamé notre parcours par une rapide lecture du *De divinatione*. Nous avons fourni plusieurs justifications à cet excursus liminaire : la réflexion d'un traité ancien, fût-il extérieur à notre aire de référence, est plus en prise sur les pratiques vivantes dont il est contemporain que les définitions désincarnées des manuels d'anthropologie ou de sciences des religions ; les développements *pro divinatione* de Quintus et les critiques avancées par Marcus offrent l'avantage de nous présenter un riche catalogue des thèses suscitées dans le monde gréco-romain par la (dé)raison divinatoire : à cet égard, Xénophane, Posidonius, Panaetius, Carnéade, Clitomaque et autres Cratippe méritent de jalonner la discipline comme autant d'antonomases, en dehors même de l'aire méditerranéenne ; le traité nous présente l'un des premiers efforts de classification (*duo sunt enim divinandi genera quorum alterum artis est, alterum naturae*) qui, malgré sa rusticité, laissera des traces dans l'histoire de la question ; et enfin, la position légaliste de Marcus offre une excellente propédeutique à notre parcours asiatique : refusant toute signification philosophique ou religieuse à la divination, il n'en défend pas moins son indispensable valeur politique, confirmant que la divination n'a pas besoin de fonction cognitive pour prospérer.

Ce n'est que dans un deuxième temps que nous avons parcouru, à marches forcées, certaines typologies canoniques : Dumeunier (1785), Rose (E. R. E. IV, 1911), Caquot et Leibovici (1968), Éliade (E. R. III, IV, réed. 1995), Blacker (1981), Bloch (1991), etc. Au-delà de leurs micro-catégories descriptives (qui ont rarement survécu à leurs auteurs), nous avons retenu, pour les comparer et les évaluer, ceux des distinguos génériques invoqués qui perdurent dans la littérature contemporaine : inductif/déductif (de Durand), actif/passif (Hultkranz), intuitif/possessif/sapiential (Éliade), morphologique/théologique (Vandermeersch).

Malgré son caractère éminemment sélectif, pour ne pas dire arbitraire, cette première moisson nous a permis de repérer les thèmes obsédants qui traversent l'histoire de la question, et nous a incités à jeter un regard critique sur trois présupposés fondamentaux : la divination consisterait à obtenir des *dieux* un

savoir sur l'*avenir*. Nous avons donc consacré plusieurs séances à interroger la conception du temps véhiculée par l'opération divinatoire, le rapport de la divination à la religion et les modalités sémiotiques de la divination.

Pour répondre aux trop nombreuses définitions qui se focalisent abusivement sur le futur (*etenim dirae, sicut cetera auspicia, ut omina, ut signa, non causas afferunt, cur quid eveniat, sed nuntiant futura*), nous avons rappelé que la notion de futur était faiblement développée dans les cultures de l'Asie de l'Est qui nous concernent ; que la grammaire des questions divinatoires ne portait pas la trace d'une orientation vers le futur, et que l'objet de la consultation était rarement un « eventurum ».

Abordant la question de la dimension religieuse de l'opération divinatoire, nous avons, dans un premier temps, souligné la nécessité de sortir du fameux cercle stoïcien « si divinatio sit, di sint ; si di sint, sit divinatio ». Nous avons rappelé les études de Bottéro et de Vandermeersch qui établissent que certaines pratiques inductives, en gagnant en technicité, s'éloignent de toute référence théologique et ouvrent l'âge du soliloque cosmique (c'est une métonymie du monde qui fournit des indices sur une structure d'ordre immanente et jette les bases d'une pragmatique kairotique : la divination devient une science des symptômes). Mais nous avons mis en garde contre une interprétation trop systématiquement désacralisée de la raison divinatoire. Anticipant sur la suite du séminaire, nous avons signalé que l'intérêt de la culture japonaise ancienne était précisément de nous offrir des cas fréquents de « wieder-zauberung » particulièrement visibles dans l'histoire de la divination.

Et enfin, en quête d'une alternative au « cognitivocentrisme » des spécialistes de la raison mantique, nous avons proposé un ensemble encore fruste d'outils opératoires à seule fin de faciliter l'analyse de la logique divinatoire et d'en distinguer les paliers, au-delà du simple catalogage des formes. *Cum maximo grano salis*, nous avons proposé de distinguer quatre *modes sémiotiques* : analogique (ominologie, tératologie, bélomancie, cynégétomancie), topodéictique (scapulomancie archaïque), discursif (prophétie, oniromancie) et kléromatique (ballomancie). Puis, nous avons posé trois *régimes* majeurs (pragmatique, axiothétique et cognitif) qui se diffractent dans les *fonctions* suivantes : injonctive, prédictive, validatrice, identificatrice, performative, classificatoire. Nous avons également suggéré que les opérations divinatoires, dans la mesure où elles étaient intégrées dans des séquences complexes, obéissaient à des modes de combinaison isolants, homo-itératifs, hétéro-itératifs. Nous avons conclu ces tâtonnements barbares en soulignant la nécessité de définir la nature des crises qui déclenchent les questions divinatoires : périodiques, a-périodiques, accidents de la légitimité, dysfonctionnements de l'ordre, oublis rituels, décisions vitales, etc.

La première caractéristique des pratiques divinatoires du Japon ancien est sans doute leur extrême hétérogénéité : scapulomancie, plastromancie, oniromancie, bélomancie, ballomancie, cynégétomancie, poématomancie, citharomancie, odomancie, kléromancie, prosopomancie, météoromancie, topomancie, logokairomancie (*yu-ura*), prophétie, ordalie, semblent coexister, sans conflit, depuis la fin de la

protohistoire de l'archipel. Mais derrière cette diversité formelle se cache une hétérogénéité plus fondamentale : depuis l'importation des sciences calendériques chinoises et de la pensée corrélatrice (*inyô gogyô shisô*), la haute culture elle-même connaît des modes de rationalité divinatoire et des types de symbolique qui *devraient être* organiquement incompatibles. Nous nous sommes donc demandé comment la nouvelle culture impériale véhiculée par l'état des codes redistribuait les cartes dans le champ des compétences symboliques, et comment des régimes apparemment antithétiques s'influençaient réciproquement au fil de leur contact.

Nous avons d'abord étudié le partage des fonctions divinatoires dans l'organigramme des institutions religieuses et laïques : *Jingikan* (rôle des Urabe dans l'exercice de la chéloniomancie et dans le culte de l'*uraniwa no kami*; pratiques alternatives de l'achilléomancie et du tirage au sort lors de l'offrande des lampes à l'étoile polaire, etc.) ; *Onmyôryô* (rôle des six *onmyôji* : géomancie, achilléomancie, astrolabe, science calendérique) ; personnel subalterne des sanctuaires shinto (rôle des *hafuri*, et des *miko*, dans les rituels de possession et de convocation des esprits, etc.) ; membres de la famille impériale (rêves de l'empereur, rêves et prophéties de la vestale). Nous avons ensuite évoqué les transformations subies par ce partage entre les périodes de Nara et de Heian : abandon progressif de la chéloniomancie, recul de l'achilléomancie devant la planchette divinatoire ; cumul, par les *onmyôji*, de fonctions divinatoires et de pratiques magico-religieuses (exorcismes) ; privatisation des opérations et des statuts.

Nous avons ensuite retenu trois exemples dans la constellation des pratiques divinatoires extérieures à l'*onmyôdô*, parce qu'ils nous paraissaient constituer des types *sui generis*, illustrant des modalités et des régimes spécifiques : les deux ostéomancies (scapulomantique et plastromantique), la poématomancie et l'oniromancie.

Des premières, nous avons décrit les protocoles et les fonctions en nous appuyant sur les textes de la période de Nara (K., N., SN, KG, FD, M.). Nous avons opposé les techniques ostéomantiques japonaises (agaphiques au départ) à leurs équivalents shang (étudiées par Keightley, Chang, Vandermeersch et Djamouri) et aux formes plus tardives pratiquées par les turco-mongols (analysées par Bawden) : nous avons également souligné la permanence de valeurs magico-religieuses tout au long de l'histoire japonaise de cette pratique (divinisation de la tortue, culte rendu aux dieux de la mantique, etc.), malgré le placage ponctuel de catégories continentales (interprétation de la configuration des craquelures en termes de yin ou de yang).

Abordant la poématomancie, nous avons rappelé que le logocentrisme qu'elle présuppose était co-résonant avec les théories vernaculaires sur l'origine de la poésie (Kanajo du KKS), et qu'elle se situait aux antipodes de la morphologie continentale. La survie tardive de modèles prophétiques, et la croyance en une efficacité magique de la voix sont conjointement à l'œuvre dans bien des *kayô* du K. et du N. (poème *Mimakiiribiko ya*. du *Suinin-ki*). Monsieur Ignacio Quiros, qui prépare un doctorat à l'EPHE sur « La voix et sa vertu dans le Japon ancien »

a collaboré activement à ce volet du séminaire, nous parlant en particulier du « koto.age » et du « koto.muke ».

Dans notre présentation de l'oniromancie, nous avons souligné la nécessité de distinguer ses deux manifestations opposées : l'oniromancie inspirée (spontanée ou sollicitée), qui demande à des voix divines des instructions culturelles, politiques ou pratiques, et l'oniromancie morphologique d'origine continentale (que nous avons laissée de côté), qui repose sur la traduction de signes conventionnels à l'aide d'un code préexistant et qui fonctionne comme une grammaire autonome.

Pour montrer que la divination doit être étudiée dans son contexte, et que les types évoqués plus haut ne doivent pas être considérés comme des entités imperméables, nous avons choisi d'analyser trois séquences narratives présentant à la fois une forte « densité mantique » et une grande hétérogénéité des pratiques divinatoires : la crise de la fondation de la geste de Jimmu (*Jimmu-ki* du K. et du N.), la crise de la légitimité (*Sûjin-ki*) et la crise de la succession (*Suinin-ki*). L'étude des « chaînes divinatoires » nous a montré comment les différentes techniques se répartissaient le champ de l'efficacité magique, jouant parfois le rôle de validation les unes par rapport aux autres, et découpant à l'infini le hiatus de l'incertitude pour sécuriser la décision et « obliger » le résultat.

Nous avons enfin étudié les exemples de contamination entre régimes différents et nous avons montré comment les anciennes formes divinatoires résistaient à l'importation de la morphologie d'origine continentale.

Pour conclure ce premier survol, nous avons invité l'un des jeunes spécialistes de l'*onmyô-dô*, monsieur Matthias Hayek, à venir présenter l'histoire de la divination savante depuis sa première introduction au VI^e siècle jusqu'à son institutionnalisation. Il a souligné l'évolution des techniques et des statuts des spécialistes, avant de montrer comment, de technique entièrement laïque qu'elle était au départ, la divination d'origine continentale trahissait une sorte de re-théologisation seconde qui reflétait les orientations de la religiosité vernaculaire.

Les conférences des années à venir proposeront une analyse plus technique de la scapulomancie et de la plastromancie japonaise ; une étude des textes administratifs et procéduraux définissant les conditions d'exercice de la divination ; une lecture du traité de Ban Nobutomo « *Seiboku-kô* ».