

| | |
|---------------------|---|
| Zeitschrift: | Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie |
| Herausgeber: | Schweizerische Asiengesellschaft |
| Band: | 73 (2019) |
| Heft: | 2 |
| Artikel: | Une traduction des fragments du Recueil thématique des enseignements privés Kibi no Makibi (693-775) |
| Autor: | Defrance, Arthur |
| DOI: | https://doi.org/10.5169/seals-842045 |

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Arthur Defrance*

Une traduction des fragments du *Recueil thématique des enseignements privés Kibi no Makibi* 吉備真備 (693–775)

<https://doi.org/10.1515/asia-2019-0016>

A Translation Into French of Kibi no Makibi's Private Teachings Arranged by Topic (*Shikyō-ruijū*)

Abstract: This paper sheds light on a little-known text written by a very well-known figure, Kibi no Makibi (693–775). During the Nara Period (710–794) and with the advent of *kentōshi*, the Japanese embassies to the Tang, he went to China twice (717–735 and 752–753), first as a student, then as a vice-ambassador. Kibi no Makibi is presumably responsible for bringing back a vast amount of Chinese books to Japan and his influence in shaping the burgeoning Imperial University (*Daigakuryō*) makes him one of the most important intellectual figures of his time. The examined text, the fragmentary *Shikyō-ruijū* (*Private Teachings Arranged by Topic*) written in *kanbun* (literary sinitic), is the longest extant text by its author, and it is translated and annotated here with a critical discussion regarding its authenticity. It has not received much scholarly attention, although it is probably one of the first texts on education in the history of Japan and the first to-date instance of the genre of « house teachings » (*kakun*).

Keywords: Nara Period, Kibi no Makibi, house teachings, *Daigakuryō*, *Kentōshi*, *Kanbun*

Mots clés : Époque de Nara, Kibi no Makibi, Enseignements privés, *Daigakuryō*, *Kentōshi*, *Kanbun*

Kibi no Makibi est à la fois une personnalité connue de l'époque de Nara (710–794) et une figure oubliée, ou plutôt, une figure dont la biographie réelle s'efface

Titre original : Shikyō-ruijū 私教類聚

*Corresponding author: Arthur Defrance, École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Historiques et Philologiques UMR 8155 Centre de recherche sur les civilisations d'Asie orientale (CRCAO), Les Patios Saint-Jacques 4–14 rue Ferrus, 75014 Paris, France.
E-mail: karolarthur@yahoo.com

devant le mythe. Si, au cours des dernières années, d'autres figures centrales des échanges entre le Japon et la Chine à l'époque de Nara – tels Abe no Nakamaro¹ 阿倍仲麻呂 (698–770) ou le moine Jianzhen² 鑑真 (688–763) – ont fait l'objet de courtes monographies avec la traduction de sources de première main en langues occidentales, Kibi no Makibi, qui a séjourné pas moins de deux fois sur le continent n'a pas connu semblable fortune académique. La figure de ce personnage nous est familière au travers des récits portant sur les *kentōshi* 遣唐使, les ambassades envoyées en Chine par la cour japonaise à l'époque des Tang entre 630 et 834,³ mais il l'est surtout au travers d'une version héroïsée de ce voyage en Chine, écrite en *kanbun* 漢文 par Ôe no Masafusa⁴ 大江匡房 (1041–1111), qui représente Makibi en héros du Japon, un héros qui parvient à surmonter chacune des épreuves imposées par des Chinois retors, et ce, notamment grâce à l'aide d'un fantôme qu'on devine être celui d'Abe no Nakamaro.⁵ Ledit récit servira ensuite de base à un texte, écrit en japonais cette fois-ci, accompagné d'illustrations et qui forme le *Rouleau illustré du voyage en Chine du grand ministre Kibi* (*Kibi no otodo nittō emaki* 吉備大臣入唐絵巻), dont l'auteur nous est inconnu, mais qui suit la même trame⁶ et reprend les mêmes descriptions merveilleuses attribuant à Makibi des pouvoirs divinatoires et magiques.⁷ On tâchera ici de montrer une autre facette de Makibi, non pas merveilleuse, mais plus historique, en donnant à lire en traduction française

¹ Heldt (2014).

² Wong (2014), Bingenheimer (2003–2004).

³ La dernière ambassade, prévue pour 894, fut finalement annulée. Elle devait être dirigée par nul autre que Suwagara no Michizane 菅原道真 (845–903). Sur ces ambassades, on consultera von Verschuer (1985), notamment, en lien avec notre discussion, les pages 32–39 (sur les étudiants dont fait partie Makibi) et le chapitre VI sur l'influence de ces ambassades sur l'assimilation de la culture continentale. Un utile tableau récapitulatif des ambassades se trouve également dans Wang (2005 : 229–232).

⁴ *Gōdanshō* 江談抄, III, récit 1.

⁵ Ce fait est contesté par Kawahara (1963), qui juge que le personnage ne représente pas forcément Nakamaro, mais peut-être le clan de devins Abe en général.

⁶ Le texte est traduit en anglais dans Paine (1933). Le récit du rouleau est néanmoins plus bref que la version de Masafusa, qui comporte davantage d'épisodes. On trouvera une comparaison de l'histoire du *Gōdan-shō* et de celle du rouleau dans Kawahara (1963).

⁷ Si la nécrologie de Makibi dans le *Shoku-Nihongi* 続日本紀 (*Suite des Annales du Japon*) au livre XXXIII (Hōki 宝龜 6 [775]/10/2) mentionne déjà le fait qu'il était « versé dans une multitude d'arts libéraux (au sens confucéen) » (該涉衆藝), la liste s'allonge avec le temps jusqu'à faire de Makibi le magicien que l'on retrouve chez Masafusa ou dans le *Rouleau illustré*. Kawahara Masahiko y voit la trace d'une intervention des Kamo 賀茂, maison spécialisée dans la Voie du *yin* et du *yang*. Les Kamo prétendent en effet descendre de Makibi et auraient participé à la création de récits faisant de leur ancêtre un magicien d'exception et supérieur au clan rival des Abe, figuré par le fantôme que rencontre Makibi en Chine, v. Kawahara (1963).

un texte dont on a de bonnes raisons de penser qu'il est de sa main. Ce texte est d'autant plus intéressant pour la connaissance du personnage de Kibi no Makibi et de l'époque de Nara qu'il s'agit d'une œuvre qui parle d'éducation, en l'occurrence sous la forme des « enseignements familiaux » 家訓 (ch. *jiaxun*, jp. *kakun*). Makibi, en effet, a joué un rôle de premier plan, à son retour de Chine, au sein de l'office des Etudes supérieures (*daigakuryô* 大学寮), dont il fut nommé directeur. La vision de l'éducation d'un acteur de premier plan du système éducatif de Nara est ainsi d'un grand intérêt pour nous. De même, la foi que place Makibi dans l'idée que les aptitudes individuelles peuvent conduire à la réussite, comme cela apparaît dans le trente-septième enseignement sur la littérature (v. *infra*), nous permet de bien saisir l'époque de Nara comme un moment où la réalisation d'une forme de modèle méritocratique à la manière chinoise semble envisageable à certains. La forme des « enseignements familiaux » que choisit Makibi revêt enfin une importance particulière. Il emprunte très manifestement cette forme aux *Enseignements familiaux de maître Yan* (ch. *Yanshi-jiaxun* 顏氏家訓) de Yan Zhitui 顏之推 (531–?), ouvrage quelque peu antérieur mais très lu à l'époque Tang,⁸ que Makibi est vraisemblablement le premier à rapporter au Japon et qui continuera d'être lu par la suite, comme l'un des ouvrages les plus représentatifs du genre.⁹ Comme Yan Zhitui qui le fit à la fin d'une vie tumultueuse, Makibi entend s'adresser à ses descendants pour leur transmettre des enseignements à la fois moraux et pratiques et on le voit par exemple les apostropher directement dans le trente-et-unième fragment, traduit ci-dessous.¹⁰ La manière dont notre auteur utilise le texte de Yan Zhitui est également riche d'enseignements dans la mesure où elle nous donne à voir l'appropriation de l'œuvre chinoise par l'auteur japonais : celui-ci cite en effet très abondamment le texte des *Enseignements*, le coupant et le reconfigurant, intercalant parfois des réflexions d'ordre plus personnel et concluant en quelques mots l'ensemble de citations qu'il a lui-même ainsi manipulé. La réflexion en mouvement est ainsi indissociable de la citation et du travail sur la citation.

⁸ Takikawa (1941 : 761). L'ouvrage figure par exemple en sept livres dans la section « Confucianisme » (ch. *Rujia*, 儒家) de la section bibliographique (ch. *Yiwen-zhi*, 藝文志) du *Nouveau Livre des Tang* (ch. *Xin-tangshu* 新唐書).

⁹ Il n'existe pas à notre connaissance de travail de synthèse sur la réception des *Enseignements familiaux* au Japon, mais on continue à en trouver la trace et l'influence bien après l'époque de Nara. V. par exemple, sur l'influence du texte sur le *Dit du Genji* (*Genji monogatari* 源氏物語) de Murasaki Shikibu 紫式部 (978–1016 ?), l'article d'Ishii (2003).

¹⁰ « Mais vous, mes enfants et petits-enfants, vous aimez avoir recours aux devins charlatans, vous écoutez toutes les paroles des devins, pourquoi donc vous donner tant de peine ? »

Pour permettre de saisir l'œuvre dans son contexte, on fera d'abord ici une courte biographie de Makibi, avant de présenter brièvement notre texte, en mettant en avant la question de l'authenticité de ces fragments, à la suite de quoi nous en proposerons une traduction annotée.

1 Esquisse biographique

On dispose d'une courte biographie de Kibi no Makibi, qui est en fait une nécrologie *kôden* 喪伝, figurant au livre XXXIII (Hôki 宝龜 6 [775]/10/2) de la *Suite des Annales du Japon*. Sur la base de cette notice, il est possible de résumer grossièrement la vie de Makibi, comme le propose Miyada Toshihiko 宮田俊彦 dans sa biographie, en la divisant en cinq périodes¹¹ :

- la période du voyage en Chine (717–735) : Makibi apprend les Classiques et rapporte un grand nombre d'ouvrages sur le rituel Tang, ainsi que des instruments de musique et des armes.¹²
- du retour de Chine glorieux à la relégation à Kyûshû (735–749) : période où Makibi enchaîne les promotions, devenant d'abord adjoint de l'office des Etudes supérieures (*daigaku no suke* 大学助) où il promeut l'étude des « Trois Histoires » et enseigne une multitude de matières¹³ pour être nommé par la suite conférencier (*tôgû gakushi* 春宮学士) d'Abe 阿倍

¹¹ Miyada (1988 : 234).

¹² Il rapporte : un *Rituel des Tang* (*Tangli* 唐禮) en 130 livres, ainsi que deux ouvrages sur le calendrier (le *Traité du calendrier Taiyan*, *Taiyanli-jing* 太衍曆經 et l'*Établissement du calendrier Taiyan*, *Taiyanli-licheng* 太衍曆立成, en un et douze livres respectivement), un ouvrage de musique écrit par l'impératrice Wu Zetian 武則天 (le *Yueshu-yaolu* 樂書要錄, *Extraits fondamentaux tirés des ouvrages sur la musique*, qui comporte dix livres) et un livre d'histoire, le *Dongguanhanji* 東觀漢紀 (*Annales des Han du pavillon de l'Est*), qui est considéré comme l'une des « Trois Histoires » (*sanshi* 三史) de l'époque, aux côtés des *Mémoires historiques* (*Shiji* 史記) de Sima Qian 司馬遷 et du *Livre des Han* (*Hanshu* 漢書). Le système de calendrier *Taiyan* sera adopté plus tard en 763. Sur les livres rapportés, v. Ôba (1997 : 28). La liste des livres se trouve au livre XII de la *Suite des Annales du Japon*, Tenpyô 7 (735)/4/26. Le *Rituel des Tang* n'est pas le *Rituel de l'ère Kaiyuan* (*Datang-kaiyuan-li* 大唐開元禮), qui sera rapporté lors du deuxième voyage en 752), mais le *Rite de l'ère Yonghui* (*Yonghui-li* 永徽禮). Le dernier item de la liste, le *Dongguanhanji* n'est pas donné par le *Shoku-Nihongi*, mais par le *Catalogue des livres se trouvant à présent au Japon* (*Nihonkoku-kenzai-sho-mokuroku* 日本国見在書目錄) de Fujiwara no Sukeyo 藤原佐世 (autour de 891). La note de l'entrée en question dans le *Catalogue* dit que l'ouvrage aurait probablement été rapporté par Makibi.

¹³ Les *Douze articles, propositions de Miyoshi no Kiyoyuki* (*Miyoshi no Kiyoyuki no iken jûni-kajô* 意見十二箇条) sont plus tardifs (914), mais notent que Makibi a « permis à quatre cents élèves de recevoir un enseignement sur les six voies : les cinq classiques, les trois histoires, le droit, les mathématiques, la phonétique du chinois et l'écriture des caractères », traduit par Hérail (2016 : 88).

(718–770), la princesse héritière et future impératrice régnante Kōken 孝謙, puis Shōtoku 称徳, à qui il commentera le *Mémoire sur les Rites* (jp. *Raiki*, ch. *Liji* 禮記) et le *Livre des Han* (741). C'est également à cette période qu'il proposera une réforme de la cérémonie en l'honneur de Confucius, *sekiten*¹⁴ 積奠 (748). Après l'accession au trône de la princesse Abe sous le nom de Kōken (r. 749–758), Fujiwara no Nakamaro 藤原仲麻呂 (706–764) gagne peu à peu en puissance à la cour et Makibi, qui est d'une faction adverse, est envoyé à Kyūshū comme gouverneur de province (750).

- de la relégation à Kyūshū au retour en grâce avec la deuxième accession au trône d'Abe sous le nom de Shōtoku (r. 764–770) (749–764) : nommé gouverneur des provinces de Higo 肥後, puis de Chikuzen 筑前, Makibi est envoyé ensuite en Chine avec le titre de vice-ambassadeur *fukushi* 副使 pour une seconde ambassade de courte durée (752–753), dont il reviendra en même temps que Jianzhen. L'ascendant hégémonique de Nakamaro à la cour conduit Makibi à une nouvelle période de relégation à Kyūshū, comme adjoint mineur du gouvernement général de Kyūshū (Dazaifu 大宰府), *dazai no shōni* 大宰大弐, pendant une durée de neuf ans (754–763). C'est à cette époque qu'il aurait écrit le seul autre texte qu'il nous reste de lui, une biographie du moine chinois Daoxuan¹⁵ 道璿 (702–760), arrivé au Japon en 736. Il y effectue aussi des travaux militaires, comme la construction de la forteresse d'Ito 怡土, terminée en 768.
- du retour en grâce à la mort (764–775) : Makibi revient du Dazaifu en 764, année où il est nommé à la tête du Bureau de Construction du Tōdaiji (*zōtōdaijishi* 造東大寺司). Au 9^e mois de la même année éclate la rébellion de Fujiwara no Nakamaro (*Fujiwara no Nakamaro no ran* 藤原仲麻呂の乱), que les compétences militaires et stratégiques de Makibi aident à réprimer. L'impératrice régnante Shōtoku le récompensera en lui accordant plusieurs promotions, dont le titre de Ministre de Droite (*udaijin* 右大臣) en 766. C'est aussi à cette époque qu'il corrigera 24 articles du code de Yōrō avec Yamato

¹⁴ La première de ces cérémonies s'était tenue à l'office des Études supérieures en 701. Celle qu'appelait de ses vœux Makibi et qui comportait de nouveaux ustensiles et de nouveaux costumes se tiendra en présence de l'impératrice Shōtoku (seule occurrence d'une cérémonie de *sekiten* en présence d'un souverain au Japon) bien des années plus tard (767/2/7). Sur les origines chinoises et l'adaptation au Japon de cette cérémonie, v. McMullen (1996) et notamment, sur Makibi, pp. 52–53.

¹⁵ Un fragment de cette biographie nous est parvenu par le truchement d'un texte de Saichō 最澄 (766–822), la *Lignée de la transmission secrète de la vérité du Buddha et de l'Eveil intérieur* (*Naishō-buppō-sōjō-ketsumyaku-fu*, 内証仏法相承血脉譜), daté de 819, v. *Nara-ibun*, t. III, Tsuji & Hisamatsu (1962 : 113).

sukune Nagaoka 大和宿祢長岡, un *rugakushō* 留学生¹⁶ parti en même temps que lui lors de son premier voyage en Chine. Après la mort de l'impératrice régnante Shōtoku (770/8/4), Makibi demande à quitter ses fonctions plusieurs fois, ce qu'il obtiendra en 771. Il meurt à 81 ans (775/10/2).

On ne sait presque rien des dernières années de Makibi, et pourtant, il est vraisemblable que le *Recueil thématique des enseignements privés* a été commencé juste avant qu'il ne quitte ses fonctions, comme le laisse entendre le deuxième fragment, écrit alors qu'il avait 76 ans. Il semble aussi logique qu'une œuvre comme le *Recueil thématique des enseignements privés*, appartenant au genre des « enseignements familiaux », soit rédigée dans les dernières années d'une vie, à la manière d'un testament.

2 Présentation du texte

Aucun exemplaire complet ou fragmentaire du *Recueil thématique* ne nous est parvenu. Celui-ci nous est connu notamment à travers le *Catalogue des livres de notre pays* (*Honchō-shojaku mokuroku* 本朝書籍目録) datant de la fin de l'époque de Kamakura (1185–1333) et qui signale l'existence d'un *Shikyō-ruijū* en un livre dans la catégorie des « œuvres diverses » (*zasshō* 雜抄).¹⁷ Différents fragments ont ensuite été découverts au fil du temps sous forme de citations dans différentes œuvres, souvent de nature encyclopédique :

- un sommaire du *Recueil thématique* a été retrouvé dans une encyclopédie de la vie de cour intitulée *Recueil de bribes*¹⁸ (*Shūgaishō* 拾芥抄) de Tōin Kinkata 洞院公賢 (1291–1360), qui appelle l'œuvre le « Recueil thématique des enseignements privés du grand ministre Kibi » (*Kibi-daijin Shikyō-ruijū* 吉備大臣私教類聚). Ce passage est déjà signalé dans la biographie de Makibi (chapitre 123) dans l'*Histoire du Grand Japon* (*Dai-Nihon shi* 大日本史) réalisée dans le fief de Mito 水戸 et commencée au XVII^e siècle.¹⁹ Il est cité dans la biographie de Makibi écrite par l'historien et sinologue Shigeno

¹⁶ Etudiant se rendant en Chine pour un séjour long.

¹⁷ Voir le passage sur le *Recueil thématique* dans l'ouvrage de Wada (1936 : 439–441) consacré à ce catalogue.

¹⁸ Pour ce texte, nous avons consulté la reproduction du manuscrit dans la collection de la Sonkei-kaku bunko 尊經閣文庫 (daté du XVI^e siècle) dans Tōin (1998 : 205–206).

¹⁹ Mentionné par Takikawa (1941 : 754), qui ne donne pas la référence exacte (Tokugawa 1929 : 209).

Yasutsugu 重野安繹, datée de 1902²⁰ et discuté par Okada Masayuki (1929 : 147). Au sein du *Shûgaishô*, le texte de Makibi figure dans une section intitulée « Admonestations » (*Kyôkaibu* 教誡部, partie 16 du livre III) en compagnie de textes écrits par un prince, des hommes de cour et un religieux²¹ ;

- ce qui pourrait être un fragment de la préface a été retrouvé dans une somme rituelle et iconographique de l'école ésotérique du *shingon* 真言, le *Kakuzen-shô* 覚禪抄 (*Livre de Kakuzen*) du moine éponyme (1143–?).²² Ce fragment est introduit par la mention 弘教類聚吉備大臣撰 (*Kôkyô-nuijû – Kibi-daijin-sen*), que les diverses éditions corrigent en 私教類聚吉備大臣撰 (*Shikyô-nuijû – Kibi-daijin-sen*), soit « le *Recueil thématique des enseignements privés* – œuvre du ministre Kibi ». C'est ce fragment qui permet de dater l'œuvre, car contrairement aux autres, il adopte une forme narrative et met en scène Kibi lui-même qui précise qu'il a 76 ans lorsqu'il l'écrit, ce qui permettrait de dater le texte des environs de 770. L'existence de ce texte n'est pas signalée par Shigeno (1902), ni par Nishioka Toranosuke 西岡虎之助 dans son article de 1925 sur le texte (repris dans Nishioka 1984), ni par Takikawa (1941), alors qu'on le trouve mentionné chez Wada (1936) et qu'il est repris plus tard par Mekada (1961) et Ôsone (Yamagishi 1979 : 44–48). Au sein du *Kakuzen-shô*, le texte attribué à Makibi est situé dans l'entrée consacrée aux « Pratiques de Yakushi parmi les sept *buddha*²³ » *Shichibutsu-yakushi-hô* 七仏薬師法, dans un sous-ensemble intitulé « Causalité de l'entrée en résonance [avec un Buddha] » (*Kannô-en* 感應縁) comportant plusieurs récits qui montrent comment des vœux sont

20 Shigeno (1902 : 49).

21 La section comporte les textes suivants : les « Dix-sept articles de Jôgû-taishi » – c'est à dire Shôtoku-taishi 聖德太子 (574–622) – (*Jôgû-taishi jûshichi-jô kenpô* 上宮太子十七ヶ条憲法) qui précèdent immédiatement le sommaire du *Recueil thématique* (Tôin 1998 : 201–205) ; puis après ce dernier, les « Admonestations laissées aux descendants » (*Yuikai* 遺誡) de Fujiwara no Morosuke 藤原師輔 (908–960), cf. Tôin (1998 : 205–206) ; l' « Epigraphe » (*Zasekimei* 座石銘) du prince de sang Kaneakira 兼明親王 (914–987), appelé ici Saki no chûsho-ô 前中書王 (Tôin 1998 : 209) ; les « Trois affaires du ministre Onomiya » (*Yafu-sanji* 野府三事), c'est-à-dire Fujiwara no Sanesuke 藤原実資 (957–1046), v. Tôin (1998 : 209) ; et enfin les « Quarante-et-un vœux de Genshin » (*Genshin sôzu yonjûichi-ka-jô kishô* 源信僧都四十一ヶ条起請) de Genshin (942–1017), v. Tôin (1998 : 209–211).

22 Le texte de Makibi est reproduit dans *Bussho kankô-kai* (1978 : 132). Cette édition s'appuie principalement sur le manuscrit dit « du Zôjô-ji » 増上寺. On se rendra mieux compte de la dimension d'iconographie rituelle de l'œuvre en consultant l'édition en *fac-simile* de Fujisawa (1994–2000).

23 Ces pratiques de Yakushi parmi les sept *buddha* sont des *shuhô* 修法 (cérémonies ayant pour but d'obtenir des bienfaits dans ce monde) dans lesquelles des prières sont adressées à sept *buddha* dont Yakushi, cf. l'entrée « *Shichi butsu yakushi hô* » du dictionnaire d'Imaizumi (1999).

exaucés par divers Buddha et *boddhisattva* (ce qui est aussi le noeud du récit attribué à Makibi). Ce sous-ensemble fait suite, à l'intérieur des « Pratiques de Yakushi parmi les sept *buddha* », à des recommandations d'ordre plus pratique pour soigner telle ou telle maladie et l'on ne peut s'empêcher de penser que les récits qui suivent en constituent l'illustration.

Le fragment a enfin la particularité d'être conforté par une version plus longue de ce même texte, découverte assez récemment. Cette dernière a en effet été identifiée par Miyazaki 宮崎 (1994) dans un ouvrage de divination appelé le *Livre des présages [de la divination par] les divisions équatoriales et les corps célestes* (*Sukuyō-senmon-shō* 宿曜占文抄),²⁴ ouvrage datant vraisemblablement du début du XII^e siècle et dont l'auteur n'est pas connu avec certitude,²⁵ ce qui signifierait que ce texte est antérieur à la version du *Kakuzen-shō*. Il est difficile de savoir néanmoins si ce texte est une version antérieure dont le *Kakuzen-shō* s'est inspiré, ou si les deux textes ont une source commune, mais sans entretenir de lien entre eux Dans le *Sukuyō-senmon-shō*, ce passage figure précédé de la mention « la *Chronique du ministre rapporte que* » (*Daijin-ki iwaku* 大臣記云) et il est placé entre d'autres biographies de personnages ayant atteint de hautes fonctions grâce à la « méthode secrète de divination par les divisions équatoriales et les corps célestes » (*sukuyō-hihō* 宿曜秘法).²⁶ Il n'est pas impossible, comme le fait remarquer Wada (1995 : 1066), que le *Sukuyō-senmon-shō* ait emprunté le passage en question à une biographie de Makibi, quand le *Kakuzen-shō* aurait prélevé le sien directement dans le *Recueil thématique*, ce d'autant que le passage du *Sukuyō-senmon-shō* se termine par une date qui laisse penser que le contenu a pu être tiré d'un texte écrit sous forme de chronique (et dont la date ne coïncide pas).²⁷ Il reste tout de même la possibilité, que

²⁴ Conservé au temple Kôzan-ji 高山寺 de Kyôto, ce texte était déjà connu au moins depuis l'ouvrage de Murayama (1981), qui ne l'avait néanmoins pas rattaché au *Recueil thématique* de Makibi (Miyazaki 1994 : 1).

²⁵ Sur les questions de datation, v. Miyazaki (1994 : 2–4).

²⁶ Dans cette section, intitulée « Ce qui est survenu grâce à la méthode secrète de l'étoile attachée à la naissance [de chaque homme] » (*zokushō hihō-ki* 屬星秘法起), les autres grands personnages sont Fujiwara no Kamatari, 藤原鎌足 (614–669), Dôkyô 道鏡 (700–772), Fujiwara no Hamanari 藤原浜成 (724–790), et Enkyô 圓鏡 (?–?), v. Miyazaki (1994 : 4).

²⁷ Le texte comporte en effet à la fin ce court passage (Miyazaki 1994 : 2) : 天平神護元年記文也。寶龜三年七十六薨歟。 (« Ce texte a été écrit en l'an 1 de l'ère Tenpyô-jingo [soit 765]. [L'auteur] est mort à 76 ans en Hôki 3 [772]. »). Cela avancerait la mort de Makibi de trois ans par rapport à 775, ce qui n'est pas impossible si l'on considère que le *Shoku-Nihongi* peut s'être trompé (sur ce point, v. Murayama 1981 : 68). On voit mal, néanmoins, comment un texte dans lequel l'auteur parle explicitement de ses soixante-seize ans aurait pu être écrit avant, en 765, quand il n'avait que 69 ans, point qui n'est pas du tout soulevé par Miyazaki.

personne ne semble évoquer, selon laquelle le fragment du *Kakuzen-shô* appartiendrait lui aussi à une biographie et ne serait que par erreur rattaché au *Recueil thématique*, ce qui semble être étayé par le ton narratif de ce passage, très différent des autres fragments, qui correspondent davantage à l'idée que l'on se fait d'un écrit d'admonestation adressé à ses héritiers. Nous donnerons quoi qu'il en soit une traduction entre crochets de ce long passage à la suite du fragment extrait du *Kakuzen-shô* (deuxième fragment).

- un fragment est tiré du commentaire du *Dit du Genji* rédigé par Yotsutsuji Yoshinari 四辻善成 et intitulé *Kakaishô* 河海抄 (*Livre des mers et des rivières*) à la fin du XIV^e siècle.²⁸ Shigeno (1902), Nishioka (1984), Takikawa (1941) et Mekada (1961) n'en font pas mention, contrairement à Wada (1936) et Ôsone (Yamagishi 1979). Il est vrai que le passage est entièrement constitué d'une citation du *Livre des Han*, que l'on ne retrouve pas telle quelle dans ledit ouvrage et que le seul indice qui le rattache au *Recueil thématique* de Makibi consiste en une courte mention à la fin qui le signale comme sa source.²⁹ Ce fragment raconte l'arrivée en Chine du bouddhisme au travers le célèbre récit du rêve de l'empereur Ming 明 (r. 58–75) des Han. Il sert dans le commentaire du chapitre 34 du *Dit du Genji* (« Jeunes herbes I », *Wakana* 若菜), à gloser les propos du Religieux d'Akashi (Akashi no nyûdô 明石入道), après que sa petite-fille (la Demoiselle d'Akashi, Akashi no himegimi, 明石姫君) a accouché du fils d'un prince impérial, dans une lettre adressée à sa fille, la Dame d'Akashi (Akashi no onkata, 明石御方). Le Religieux lui révèle qu'il avait fait un rêve avant sa naissance et que ses lectures l'ont convaincu qu'il fallait y prêter foi.³⁰ L'extrait est donc utilisé comme un exemple prouvant qu'il faut croire ce que révèlent les songes.
- six fragments, enfin, sont tirés du *Seiji-yôryaku* 政事要略 (*Compendium abrégé de l'administration*), un recueil de textes sur l'administration et les pratiques de cour compilé par Yoshimune no Tadasuke 令宗允亮 (?–1009) du temps de l'empereur Ichijô 一条 (r. 986–1011). Ils sont pour la première fois mentionnés

²⁸ On trouvera le passage original dans Yotsutsuji et Ichijô (1978 : 320).

²⁹ « Cela se trouve dans le *Recueil thématique des enseignements privés* » (是也私教類聚). Le passage ne figure pas dans Ôsone (Yamagishi 1979 : 44–48), ni de Mekada (1961), mais dans le texte original du *Kakaishô* (Yotsutsuji/Ichijô 1978 : 320). Ôsone suit en effet un manuscrit où cette mention ne figure pas. Voir à ce sujet la note 47 sur les textes utilisés et les manuscrits.

³⁰ L'extrait supposé du *Recueil thématique* commente la phrase suivante (Yotsutsuji/Ichijô 1978 : 320) : そのかたのふみを見侍しにも、またはないけうの心を尋ねる中にも、夢をしんすべきこと多く侍しかば (« Comme, en consultant les ouvrages profanes et en recherchant ce qu'enseigne la religion sur ce point, [je m'avais qu'] il y avait de nombreux cas où l'on devait croire ses rêves ... ». [Notre traduction]).

par Wada (1915) et transcrits par Nishioka en 1925 (Nishioka 1984), avant d'être repris par la suite, notamment par Mekada (1961) qui s'en attribue la découverte. Ces fragments citent très abondamment les *Enseignements familiaux* de Yan Zhitui et leur ton est bel et bien celui de l'admonestation telle qu'on peut l'attendre dans un ouvrage de type *jiaxun*. Ces fragments correspondent aux items 15, 31, 34, 35, 36, 38 du sommaire, ce qui en rend l'authenticité d'autant plus vraisemblable, et ils sont issus respectivement du livre LXXXIV du *Seiji-yôryaku* (« Se dénoncer et rapporter ses propres erreurs » *Jishukakuko* 自首覚挙) pour l'item 15, du livre LXX (*Kodoku enmi oyobi fugeki* « Poisons, maléfices et devins » 蟲毒厭魅及巫覡) pour l'item 31 et du livre XCV (« Institution d'enseignement³¹ » *Gakkô* 学校, II) pour les items 34, 35, 36 et 37.³² Certains fragments du *Recueil thématique* sont brièvement commentés par l'auteur du *Seiji-yôryaku* d'une manière qui semble montrer que les fragments sont bien utilisés comme moyen d'exhortation, d'admonestation, par opposition à d'autres entrées plus pratiques du *Seiji-yôryaku*.³³ On terminera en notant que plusieurs des fragments repris dans l'encyclopédie voisinent avec des anecdotes tirées des *Prodiges de la maison Miyoshi* (*Zenkeiki* 善家異記), recueil d'histoires dont la compilation est attribuée à Miyoshi no Kiyoyuki 三善清行 (847–918).³⁴

³¹ L'« institution d'enseignement » en question semble être l'office des Remèdes, chargé d'enseigner la médecine et de préparer les remèdes, souvent en accord avec les devins spécialistes de la Voie du Yin et du Yang (Héral 2006 : 361–368). Le début du livre XCV (Kuroita 1972 : 700) porte en effet la mention suivante : 陰陽、典藥、療病、在典藥中 (« le Yin et le Yang, les Remèdes, la guérison des maladies, cela est dans [l'office des] Remèdes »).

³² C'est-à-dire respectivement les pages suivantes dans l'édition du *Seiji-yôryaku* de Kuroita (1972) : 682 (15), 609 (31), 709 (34), 711 (35 et 36) et 713 (37).

³³ A la suite du passage qui incite à se corriger quand on a fait erreur (item 15), on peut ainsi lire : « cette admonestation est proche de la situation où [il faut] se dénoncer et rapporter ses propres erreurs, ainsi l'avons-nous placée à la fin de cette partie. » (此誠近諸自首覚挙之情、仍載部末 ; Kuroita 1972 : 683). A la suite du fragment sur l'arithmétique et la calligraphie (correspondant à l'item 36), on peut lire cette note : « En guise d'admonestation pour ceux qui étudient et n'ont pas de spécialisation. Y compris pour les étudiants des voies concernées [calligraphie, arithmétique], qui à cause de cela [parce qu'ils se sont spécialisés ?] ne doivent pas se relâcher, mais parfaire leur aptitude de manière à ne pas déchoir. [Ceux qui s'occupent de] divination et de médecine feraient bien de les imiter également. » (為非学生之者、誠不專業之由。至于當道生徒、因茲不可懈倦。湏極其能以莫失墜。卜筮占醫方亦宜倣此 ; Kuroita 1972 : 711). Enfin, à la suite du fragment sur l'étude des lettres (correspondant à l'item 37), un court passage nous apprend que « ce texte a uniquement été placé là pour encourager à l'étude. » (為勸学者載此文耳 ; Kuroita 1972 : 711).

³⁴ C'est le cas du fragment correspondant à l'item 31 sur les devins charlatans (Kuroita 1972 : 609), de celui correspondant à l'item 34 sur la divination (Kuroita 1972 : 711) et de celui

C'est dans cet ordre que nous avons disposé les fragments, suivant ainsi l'ordre prescrit par le sommaire.³⁵ On trouvera à la fin du sommaire et des fragments traduits ci-dessous le nom de l'ouvrage et du chapitre dont il est tiré.

Pour dire quelques mots de la réflexion sur l'authenticité du texte, il nous faut revenir sur ce qu'en écrivait Takikawa Masajirô, l'auteur de la première étude systématique du texte (Takikawa 1941). Celui-ci juge que les six passages tirés du *Seiji-yôryaku* constituent chacun le texte d'une entrée complète du sommaire et estime que ces neuf fragments correspondent à un sixième de l'œuvre environ.³⁶ Il pense – sans rien dire du deuxième fragment – que le texte du *Shikyô-ruijû* peut être considéré comme authentique pour cinq raisons :

1. comme nous l'avons rappelé ci-dessus, le *Catalogue des livres de notre pays* (*Honchô-shojaku mokuroku*) de la fin de l'époque de Kamakura mentionne un ouvrage appelé *Shikyô-ruijû* en un livre, longueur qui correspond à celle que l'on peut évaluer au vu de la longueur des fournis par le *Seiji-yôryaku* ;
2. Makibi, qui a contribué à façonner le système d'enseignement, peut très bien avoir écrit un tel ouvrage didactique comme le *Shikyô-ruijû*, où l'on voit sa préoccupation pour l'éducation ;
3. l'ouvrage cite très abondamment les *Enseignements familiaux de maître Yan*³⁷ de Yan Zhitui qui étaient en vogue en Chine à l'époque de ses séjours ;
4. la pensée exprimée dans les fragments du *Shikyô-ruijû* correspond à celle de l'époque de Kibi no Makibi³⁸ ;
5. le *Seiji-yôryaku* qui rapporte certains fragments du texte de Makibi est un ouvrage de juriste et non un ouvrage de fiction et est pour cette raison jugé fiable par Takikawa (ce qui ne confirme pas l'authenticité des fragments d'autres sources que le *Seiji-yôryaku*).

Nous ajouterons quelques remarques à celles de Takikawa, qui portent sur la réception du texte et touchent aussi aux question d'authenticité. Il nous semble d'abord important de dire que le texte du *Recueil thématique* a été conservé pour sa valeur de texte moral, d'admonestation, même dans des ouvrages qui relèvent d'autres genres scripturaires. Le sommaire du *Recueil thématique* est en effet classé dans la partie « Admonestations » (III, 16) du *Shûgaishô* et nous avons mentionné la remarque qui suivait le fragment correspondant à l'item 15 du sommaire dans le *Seiji-yôryaku*, remarque qui justifiait la présence de ce texte

correspondant à l'item 35 sur la médecine (Kuroita 1972 : 713). Sur le personnage de Kiyoyuki, v. Hérail (2016).

35 C'est également l'ordre suivi par Mekada (1961).

36 Takikawa (1941 : 759).

37 Sur les similitudes des deux œuvres, v. Takikawa (1941 : 764–769).

38 Takikawa (1941 : 769–788).

par sa nature d'« admonestation » (livre LXXXIV). A cette catégorie appartiennent ainsi les fragments du *Shûgaishô* et du *Seiji-yôryaku*, quand les extraits du *Kakuzen-shô* et du *Kakaishô* semblent être de nature différente, notamment en raison de leur caractère narratif. Ces deux textes – et cela nous amène au deuxième point de notre discussion, ont en commun de constituer des anecdotes dans lesquelles les rêves deviennent réalité. Les fragments du *Recueil privé*, de ce point de vue, nous semblent très étroitement liés, dans leur contenu, mais surtout dans l'histoire de leur transmission, à la divination et notamment à l'oniromancie. Le premier élément qui vient bien sûr à l'esprit pour étayer ce lien est le fait qu'une version proche de celle du *Kakuzen-shô* a été retrouvée dans un ouvrage de divination, le *Sukuyô-senmon-shô*, ce qui semble indiquer qu'elle était lire dans des milieux pratiquant la divination. Vient ensuite le fait que le texte du *Kakai-shô*, qui paraît très lointain du ton du *Recueil thématique*, a pu être pris pour un fragment de l'œuvre de Makibi. Comme le texte du *Kakuzen-shô* et comme celui du *Sukuyô-senmon-shô*, l'extrait du *Kakaishô*, en racontant l'histoire du rêve de l'empereur Ming, nous conte l'histoire d'un rêve devenu réalité. Il est possible qu'il y ait eu une attribution fautive de ce fragment à Makibi, erreur qui semble dès lors bien compréhensible. Restent alors les fragments empruntés au *Seiji-yôryaku*, dont le ton est plus argumentatif que narratif, et qui semblent un peu en retrait par rapport aux autres passages traitant de divination. Il y a néanmoins parmi eux un extrait qui aborde les devins (correspondant à l'item 31) et un autre, la divination (correspondant au numéro 34). Par ailleurs, ce dernier est suivi dans le *Seiji-yôryaku* d'une anecdote tirée du *Zenke-iki* sur le célèbre devin Yuge no Koreo 弓削是雄 (848 ?–908 ?), dans laquelle il est justement question d'oniromancie.³⁹ Nous avons aussi fait remarquer que d'autres passages étaient suivis d'extraits du *Zenke-iki*.⁴⁰ De ce point de vue, l'idée d'une réappropriation de la figure de Kibi no Makibi par le clan des Kamo 賀茂, avancée par Kawahara (1963 : 20–21) au sujet du *Rouleau illustré du voyage en Chine du grand ministre Kibi*, est probablement pertinente aussi pour notre texte. Kawahara explique ainsi que les Kamo, clan de devins rivaux des Abe 安倍, se sont approprié la figure de Makibi grâce à une confusion onomastique. Il figurait un Kamo ason Kibimaro 賀茂朝臣吉備麿 dans leur lignée, qu'ils ont assimilé à Kibi no Makibi. Les grandes maison de devins s'établissent au X^e siècle et les légendes sur leurs ancêtres commencent à fleurir au siècle suivant,

³⁹ L'anecdote est ici en *kanbun*, mais on en trouvera une version japonaise datant de la fin de l'époque de Heian dans les *Histoires qui sont maintenant du passé* (*Konjaku-monogatari* 今昔物語), XXIV, 14.

⁴⁰ C'est aussi le cas des fragments 31 sur les devins charlatans (Kuroita 1972 : 609) et 35 sur la médecine (Kuroita 1972 : 713).

en puisant dans un fond narratif préexistant. C'est justement de cette époque que date vraisemblablement le texte du *Rouleau illustré*.⁴¹ Ainsi, si l'on suit la logique de Kawahara, les fragments tirés du *Seiji-yôryaku* dateraient du tout début de cette période de réutilisation de l'histoire de Kibi par le clan des Kamo et, à une date aussi ancienne, on peut penser qu'ils ont été le moins affectés par ce mouvement de réinterprétation (même si l'on voit déjà l'intérêt porté aux passages sur la divination par le compilateur du *Seiji-yôryaku*). Le passage du *Recueil thématique* figurant dans le *Kakuzen-shô* (fin du XII^e siècle) et celui du *Sukuyô-senmon-shô* (début du XII^e siècle) ont été en revanche extraits à une époque où cette réinterprétation est déjà avancée, de même, à plus forte raison, que le passage du *Kakaishô* (XIV^e siècle), ainsi que pour le *Shûgaishô* (XIV^e siècle), même si l'impact de cette réinterprétation est moins évidente. Cela nous engage à aller dans le sens de Takikawa qui voyait dans les fragments tirés du *Seiji-yôryaku* les fragments les plus authentiques, ce d'autant plus qu'ils correspondent au sommaire tiré du *Shûgai-shô* qui ne semble pas affecté de manière visible par la réinterprétation de l'histoire de Makibi par les devins. Enfin, si l'authenticité de l'anecdote fournie par le *Kakuzen-shô* est remise en cause, il devient beaucoup plus difficile de dater la rédaction du *Recueil thématique*, car c'est le seul fragment à offrir un élément de datation (à savoir l'âge de l'auteur).

Précisons enfin la place centrale qu'occupe le modèle de Yan Zhitui dans le texte de Makibi : deux chapitres, le chapitre 8 (« Application à l'étude » *Mianxue 勉学*) et le chapitre 19 (« Les Divers Arts libéraux » *Zayi 雜藝*) sont très abondamment cités dans le *Shikyô-ruijû*, et dans certains cas, le texte se présente comme un montage de citations, plus ou moins altérées et complétées par des remarques de Makibi. L'ouvrage de Yan est un recueil d'« enseignements familiaux » fait d'admonestations adressées à sa descendance. Le recueil en question est classé thématiquement et, s'il fait la part belle aux Lettres, notamment dans le sens d'« écrits confucéens » (l'ouvrage est classé comme un ouvrage confucéen dans la section bibliographique du *Xintangshu* 新唐書, le *Nouveau Livre des Tang*), c'est dans bien des cas parce que les Lettres ont une application et un profit pratique, au même titre que les arts libéraux que sont l'arithmétique et la calligraphie.⁴² Il est très plausible que Makibi se soit intéressé à l'ouvrage dès son séjour en Chine, d'où il l'aurait rapporté, même s'il peut l'avoir étudié de plus près plus tard, dans ses dernières années, au

⁴¹ Cette légende s'appuie néanmoins sur un matériau existant, matériau que l'on retrouve dans l'anecdote du *Gôdanshô* (III, 1) d'Ôe no Masafusa, qui date d'une époque légèrement antérieure à la récupération des mythes par les grandes maisons de devins (Kawahara 1963 : 24).

⁴² Pour les confucéens, il y a six arts libéraux : rites, musique, tir à l'arc, conduite du char, calligraphie, arithmétique.

Japon.⁴³ En tout état de cause, il reprend à la fois l'orientation confucianiste du texte de Yan Zhitui ainsi que son principe de classement thématique, comme en atteste le sommaire. L'orientation à la fois confucéenne et bouddhiste, visible dans le premier item du sommaire du *Recueil thématique*, rapproche aussi Makibi et Yan Zhitui comme l'a fait remarquer Mo (2017).

Nous terminerons cette présentation par une courte remarque qui touche à la manière dont les textes sont cités et utilisés dans le Japon de l'époque de Nara. La citation est en effet un mode d'expression et de composition particulier, plus visible et plus central en Extrême-Orient que dans la littérature occidentale.⁴⁴ Celui qui cite reconfigure et c'est sa reconfiguration que l'on utilise par la suite et que l'on cite à son tour.⁴⁵ Ainsi, Makibi a beau citer abondamment les *Enseignements familiaux* de Yan Zhitui, force est de constater que le sommaire de son texte, qui est la marque la plus visible de ce travail de reconfiguration – et qui ne reprend aucunement la structure de son modèle – est justement la partie de son œuvre qui a été la plus citée et la plus commentée, avant même les autres fragments. Un texte, ainsi, peut être fait de citations, il n'en est pas moins l'œuvre de son auteur et une œuvre à comprendre à partir de ce dernier.⁴⁶

43 Le catalogue de Fujiwara no Sukeyo mentionne une version en sept livres, qu'il classe sous l'étiquette « écoles diverses » (*zakka 雜家*) et non sous l'étiquette confucianiste.

44 Jean Lévi (1995 : 61) note qu'en Occident, « la pratique de l'allusion ou de la citation détournées ou inavouées [...] est plus secrète, moins repérable, car aucune béance de la signification ne les signale », c'est-à-dire que la connaissance de la source n'est pas forcément nécessaire à la compréhension du texte, contrairement au monde chinois où le texte élabore son sens autour des citations, le lecteur étant censé connaître les référents et compléter au besoin le discours.

45 François Martin (1995 : 22) note ainsi par exemple que les poèmes du *Classique des Odes* [ch. *Shijing*, jp. *Shikyō* 詩經] ne peuvent plus être cités sans tenir compte de la citation qu'en a faite Confucius lui-même.

46 On pourrait donner à ce titre l'exemple du *fu* (賦, « rhapsodie ») sur la jujube, composé par le poète Fujiwara no Umakai 藤原宇合 (694–737) à partir des indications d'une encyclopédie chinoise (ch. *leishu*, jp. *ruisho* 類書). Parti en Chine en même temps que Makibi (717), celui-ci est revenu en 718 et, outre ses poèmes dans l'*Anthologie de la nostalgie de l'ancien style* (*Kaifūsō* 懐風藻) de 751, on lui doit quelques poèmes conservés dans l'*Anthologie pour gouverner le pays* (*Keikoku-shū* 經國集) de 827, parmi lesquels le « *Fu de la jujube* » (*Natsume no fu* 栗賦), composé entièrement à partir des connaissances livresques et des citations tirées du *Livre du Commencement de l'étude* (ch. *Chuxue-jì* 初學記) et le *Recueil thématique des textes* (ch. *Yiwen-leiju* 藝文類聚). On trouvera texte et commentaire dans Matsura (1963). La traduction des titres du *Kaifūsō* et du *Keikoku-shū* est empruntée à Migliore (2003).

3 Traduction⁴⁷

Fragment 1⁴⁸ (*Shûgaishô*, III, 16, « Admonestations » *Kyôkaibu* 教誡部)

Sommaire du *Recueil thématique des enseignements privés* du ministre Kibi
Premier : exposé sommaire des [écrits] intérieurs [c.-à-d. bouddhistes] et extérieurs [c.-à-d. confucéens]

Cinq règles des écrits intérieurs et extérieurs⁴⁹ [c.-à-d. bouddhistes et confucéens] : ne pas tuer le vivant, ne pas commettre de vol, ne pas s'adonner au désir lascif, ne pas user de paroles fallacieuses, ne pas boire d'alcool.

47 Notre traduction s'appuie sur deux éditions du texte (dépourvues de notes), celle de Mekada Sakuo 目加田さくを (1961) et celle d'Ôsone Shôsuke 大曾根章介 dans Yamagishi (1979 : 44–48). Mekada ne précise pas sur quels manuscrits il s'appuie. Ôsone, quant à lui, utilise le manuscrit *Naikaku-bunko-bon* 内閣文庫本 pour le *Shûgaishô*, la version du *Kakuzen-shô* de Wada (1915, 1995) qui reprend le *Taishô-shinshû Daizôkyô* 大正新脩大藏經 (qui, quant à lui, s'appuie sur le manuscrit du temple Kajû-ji 勸修寺 de Kyôto). Nous avons consulté en outre l'édition du *Kakuzen-shô* de Bussho kankô-kai (1978), qui s'appuie principalement sur le manuscrit dit « du Zôjô-ji » 増上寺. Pour l'extrait du *Kakaishô*, Ôsone reprend encore Wada (1915, 1995). Celui-ci utilise le texte appelé *Tamagami-kanpon* (玉上刊本), qui se fonde sur le manuscrit de la bibliothèque de l'université Tenri (*Tenri-toshokan-zô hon* 天理図書館蔵本). Wada (1995 : 1065) précise que cette version du texte ne porte pas les caractères *Shikyô-nuijû* 私教類聚 à la fin du passage, contrairement à l'édition *Kokubun-chûshaku zensho* 国文注釈全書 (qui s'appuie sur le texte des archives de l'Agence impériale, le *Kunai-chô shoryô-bu* 宮内庁書陵部), où ils figurent bel et bien. Nous appuyant sur un texte appartenant à cette dernière lignée de manuscrits (Yotsutsuji/Ichijô 1978), nous avons rétabli ces caractères dans notre traduction, entre crochets. Concernant les fragments tirés du *Seiji-yôryaku*, enfin, Ôsone reprend Wada (1915) et le texte de la collection *Kokushi-taikei* 国史大系, que l'on trouvera dans Kuroita (1972). Cette version s'appuie sur le *Kanazawa-bon* 金沢本 (de la maison du marquis Maeda *Maeda-kôshaku-ke* 前田侯爵家) et sur le *Fukuda-bunko-bon* 福田文庫本 de l'Université du Commerce d'Ôsaka (*Ôsaka shôka daigaku* 大阪商科大学).

48 On trouvera ce texte sous forme de reproduction du manuscrit *Sonkei-kaku bunko* (daté du XVI^e siècle) dans Tôin (1998 : 205–206).

49 Les cinq règles données pour le bouddhisme sont les cinq défenses (ch. *wujie*, jp. *gokai* 五戒), que tout adepte du bouddhisme, même laïc, se doit de respecter. Sur le lien entre le bouddhisme et les valeurs confucéennes ainsi que le lien entre les vertus confucéennes et les interdits du bouddhisme, v. Takikawa (1941 : 769–773). Mo Wenqin (2017 : 104) fait très utilement remarquer la proximité de ce passage avec une section du chapitre 16 (n° 2) des *Enseignements familiaux* de Yan Zhitui (« Convertir son cœur » *Guixin* 歸心). Dans ce passage, Yan Zhitui établit l'homologie des cinq disciplines bouddhistes et des cinq principes immuables confucianistes, cela afin de persuader ses descendants de se convertir au bouddhisme (dont il fait le terme dominant de l'analogie) : « Les enseignements intérieur [bouddhisme] et extérieur [confucianisme] participent fondamentalement de la même essence. Leur différence vient de ce que l'un est progressif et quand l'autre veut aller immédiatement au principe, leur dissemblance vient de ce que l'un est profond et l'autre plus superficiel. Les cinq sortes d'interdits qui se trouvent [pour ainsi dire] à la porte d'entrée de l'enseignement intérieur correspondent, dans

Cinq principes immuables de l'enseignement extérieur [c.-à-d. confucéen] : l'humanité [ch. *ren*, jp. *jin* 仁] consiste à ne pas tuer, le devoir [ch. *yi*, jp. *gi* 義], à ne pas voler, le rite [ch. *li*, jp. *rei* 禮], à ne pas dévier, la sagesse [ch. *zhi*, jp. *chi* 知], à ne pas s'aveugler, l'intégrité [ch. *xin*, jp. *shin* 信], à ne pas causer de troubles.⁵⁰

Deuxième : exposé sommaire sur les livres

Troisième : que la Voie des Immortels est inutile

Quatrième : sur les changements de la vie humaine

Cinquième : sur l'idée générale de la Voie de l'Homme

Sixième : que l'on ne doit pas tuer d'être vivant

Septième : que l'on ne doit pas commettre de vol

Huitième : que l'on ne doit pas avoir de relation physique déréglée

Neuvième : que l'on ne doit pas user de paroles fallacieuses

Dixième : que l'on ne peut boire jusqu'à l'ivresse et jusqu'au dérèglement

Onzième : que l'on doit observer la loyauté et la piété filiale

Douzième : que l'on doit observer l'intégrité et la loyauté

Treizième : que l'on doit croire en la Loi du Buddha

Quatorzième : que l'on doit prendre garde à ses paroles

Quinzième : que si l'on fait erreur, il faut se corriger⁵¹

Seizième : que la réflexion doit s'effectuer lentement

Dix-septième : que l'on ne doit pas mépriser les sots

Dix-huitième : ne demeurez pas dans la maison d'autrui

Dix-neuvième : qu'il faut rendre la pareille dans une relation

Vingtième : que l'on doit supporter la colère

Vingt-et-unième : que l'on doit faire attention lorsque l'on boit et l'on mange

Vingt-deuxième : que l'on doit s'appliquer à bien se conduire

Vingt-troisième : que l'on doit se garder du luxe

Vingt-quatrième : que l'on ne doit pas prendre deux femmes

Vingt-cinquième : que l'on doit faire attention lorsqu'on achète et on vend

Vingt-sixième : qu'il ne faut pas jouer au *sugoroku*⁵²

Vingt-septième : sur les interdits du monde vulgaire

Vingt-huitième : sur les interdits relatifs à la grossesse

Vingt-neuvième : sur les interdits relatifs à l'intérieur de la chambre

Trentième : sur les folies du monde vulgaire

l'enseignement extérieur, à l'humanité, au devoir, au rite, à la sagesse [ch. *zhi*, jp. *chi*, écrit ici avec le caractère 智] et à l'intégrité. L'humanité est l'interdiction de tuer, le devoir, l'interdiction de voler, le rite, l'interdiction d'[avoir un comportement déviant], la sagesse, l'interdiction d'être lascif et l'intégrité est l'interdiction de s'aveugler. » (Uno 1982 : 175).

50 La traduction des termes confucéens est empruntée au glossaire de Cheng (1997).

51 Nous avons mis en gras les noms des items du sommaire dont les textes ont été conservé et qui se trouvent traduits ci-après.

52 Le *sugoroku* est un jeu de plateau se rapprochant de notre *backgammon*.

Trente-et-unième : ne recourez pas aux devins charlatans

Trente-deuxième : que l'on ne doit pas inspecter⁵³

Trente-troisième : que l'on ne doit pas s'appliquer à la musique

Trente-quatrième : que l'on doit connaître la divination**Trente-cinquième : que l'on doit connaître la médecine****Trente-sixième : que l'on doit connaître la calligraphie et l'arithmétique****Trente-septième : que l'on doit s'appliquer à l'étude des lettres**

Trente-huitième : que l'on doit connaître le tir à l'arc

Fragment 2⁵⁴ (*Kakuzen-shō*, « Pratiques de Yakushi parmi les sept *buddha* » *Shichibutsu-yakushi-hō* 七仏藥師法)

Le *Recueil thématique des enseignements privés* (compilé par le ministre Kibi) dit⁵⁵ :

Quand je fus dans ma trente-sixième année, je souffrais quelque peu de maladie. Je fis alors visite au Yakushi-ji⁵⁶ 藥師寺, je rendis mes respects à l'auguste statue haute de six *jō*⁵⁷ de Yakushi 藥師 et je lui dis alors : « Ma vieille mère souffre beaucoup du fait que je suis malade, aussi je me prosterne en implorant ma guérison ». Alors, la septième nuit, je vis en rêve descendre du ciel une bande de papier (longue d'un *shaku*, large de deux *sun*) et quand je la pris et la lus, il y était écrit : sept et huit et huit et huit et huit et neuf années. Bien que j'apprisse là le temps qu'il me restait à vivre, il semblait que c'était sept et

⁵³ Cette recommandation est pour le moins mystérieuse. La version Ôsone du texte (Yamagichi 1979 : 44) donne : 不可監察事 *kansatsu su bekarazaru koto* (監察 *kansatsu* signifiant bien « inspecter » ou « inspection » comme l'attestent quelques occurrences dans le *Nihon-Shoki* 日本書紀, les *Annales du Japon*), quand celui de Mekada (1961 : 14) donne 不可監奈事 *kanna su bekarazaru koto*, pour lequel aucune glose n'est donnée. C'est aussi ce qui apparaît sur le manuscrit Sonkei-kaku bunko daté du XVI^e siècle, cf. Tōin (1998 : 205). Certains auteurs – qui n'indiquent pas le manuscrit auquel ils se réfèrent – interprètent de diverses manières : Shigeno lit 濫察 *ransatsu* « observer, inspecter de manière désordonnée » (Shigeno 1902 : 49), de même que Nishioka (1984 : 286) ; Wada (1936 : 441) lit 監禁 *kankin* « inspecter et interdire ». Le même Wada corrige *kanna* 監奈 en *kansatsu* 監察 (« inspecter ») dans un ouvrage postérieur (Wada 1995 : 1067). Le texte même de l'item n'a pas été conservé, et il est difficile dans ces conditions d'aller plus loin.

⁵⁴ Le texte se trouve également dans *Bussho kankō-kai* (1978 : 132).

⁵⁵ Ce fragment ne semble pas correspondre à l'un des items du sommaire et il pourrait à vrai dire entrer sous plusieurs catégories ou même faire partie d'une préface qui justifierait la décision d'écrire l'ouvrage, raison pour laquelle nous le laissons à cette place.

⁵⁶ Littéralement « Temple du Maître aux remèdes » (signification du nom du *buddha* Yakushi). C'est l'un des principaux temples de Nara, fondé en 680 par l'empereur Tenmu 天武 lors de la maladie de l'impératrice, qui allait monter sur le trône plus tard sous le nom de Jitō 持統.

⁵⁷ 1 *jō* (« toise ») = environ 3 m ; 1 *shaku* (« pied ») = environ 30 cm ; 1 *sun* (« pouce ») = environ 3 cm.

huit et huit et huit et neuf [soit quarante]. Le ciel m'enseignait alors que c'était quarante années. Aujourd'hui, j'ai atteint 76 ans.⁵⁸

[Version du texte du *Sukuyô-senmon-shô*,⁵⁹ « Ce qui est survenu grâce à la méthode secrète de l'étoile attachée à la naissance [de chaque homme] » (*Zokushô hihô-ki* 屬星秘法起).]

La *Chronique du Ministre* dit :

- de sa naissance au voyage en Chine (693–717) : Makibi naît en 693 d'un père officier militaire de bas-rang, il entre à 17 ans à l'office des Etudes supérieures (*daigakuryô* 大学寮) et part pour la Chine dans la même ambassade (la huitième) qu'Abe no Nakamaro en 717.

Quand je fus dans ma trente-sixième année, je souffrais quelque peu de maladie et je pensais sans arrêt à payer de retour les bontés de ma vieille mère.⁶⁰ Je fis alors visite au Yakushi-ji et j'y révérais respectueusement le Buddha Yakushi haut de six *jô*. Je lui dis en pleurant : « Ma vieille mère souffre bien des tourments du fait de ma maladie, aussi je me prosterne en implorant que vous guérissiez ma mère de son état ». Alors me tournant face au Vénéré du Monde je reçus par ma bouche seule les cinq défenses⁶¹ et je fis un vœu en promettant au plus profond de mon cœur : « Chaque jour pendant sept jours, je psalmodierai mille fois le *Sûtra du Cœur* (ch. *Xinjing*, jp. *Shingyô* 心經) et je ne le ferai pas parce que je veux que ma maladie soit guérie, ni parce que je veux que vous prolongiez mes jours, mais parce que je souhaite ardemment que l'efficace puissante du Vénéré du monde me fasse voir en rêve le nombre des années

58 Nous remercions ici M. Alain Rocher pour nous avoir fait remarquer que le passage comportait un mélange d'oniromancie et de cléromancie. Le présage vient en effet en rêve, mais au moyen d'une bande de papier (*tanjaku* 短籍), comme il semble qu'en utilisaient les courtisans de Nara pour prendre une décision ou prédire l'avenir (v. par exemple, *Annales du Japon*, XII, Saimei 4 [658]/11/11, *aru fumi iwaku* 1).

59 Nous reprenons le texte donné par Miyazaki (1994 : 1–2). On trouvera également le texte (ponctué) dans Wada (1995 : 1066) et une traduction en japonais moderne de l'extrait dans Murayama (1981 : 68). Miyazaki et Wada s'appuient sur le même texte du *Sukuyô-senmon-shô*, conservé au Kôzan-ji 高山寺 de Kyôto. La traduction de Murayama, malheureusement, gomme soigneusement tous les passages qui posent problème. Nous soulignons tous les passages de la version du *Sukuyô-senmon-shô* qui sont identiques avec la version du *Kakuzen-shô*.

60 Devoir de piété filiale qu'un malade ne saurait remplir envers ses parents, à plus forte raison s'il meurt de sa maladie.

61 Le sens de ce passage (Miyazaki 1994 : 1 ; 以余口獨受五戒) est difficile à saisir. Il s'agit des cinq défenses qu'un bouddhiste se doit de respecter quoi qu'il en soit et l'on voit mal pourquoi il en est fait ainsi mention. Il s'agit peut-être d'un rituel, mais nous n'avons pas été en mesure de trouver celui dont il s'agissait, d'autant que Murayama (1981), Miyazaki (1994) et Wada (1995) laissent soigneusement la question de côté.

qu'il me reste à vivre. Ainsi, connaissant par avance le sort qui m'est imparti [du fait de mes existences antérieures], j'entends guérir ma mère de son état.⁶² » Alors, la septième nuit, je vis en rêve descendre du ciel une bande de papier (longue d'un *shaku*, large de deux *sun*) et quand je la pris et la lus, il y était écrit : sept et huit et huit et huit et neuf. années. Bien que l'on me montrât là le temps qu'il me restait à vivre, je restais confus⁶³ face à [ces chiffres] sept et huit et huit et neuf. J'entendis alors que du ciel, on me disait : « Quarante années ! ». Alors, quand je regardai en l'air et vis apparaître un moine qui montait dans les cieux, je me réveillais et me levai pour aller révéler [Yakushi]. J'avais peur et je comptais à nouveau les cinq signes et je sus que [leur somme était] quarante, de sorte que quarante additionnés à trente-six devaient faire soixante-seize années. Alors, quand je lui racontai précisément ce qui s'était passé, [mon récit] guérit ma vieille mère de son état et ainsi je sus que parce que j'avais prononcé avec révérence et du plus profond de mon cœur ces paroles devant la statue du Vénéré suprême, il m'avait immédiatement fait voir ce que je désirais, cela parce que la miséricorde du Vénéré du monde répond aux cœurs sincères. Aujourd'hui, j'ai atteint soixante-seize ans, mes membres sont douloureux et je me déplace avec difficulté, [mais] comme je vais arriver au terme que j'ai vu en rêve, je n'en conçois aucune amertume.

Ce texte a été écrit en l'an 1 de l'ère Tenpyô-jingo⁶⁴ [soit 765]. [L'auteur] est mort à 76 ans en Hôki 3 [772].

Fragment 3⁶⁵ (*Kakaishô*, livre 13, « Jeunes herbes » *Wakana* 若菜, I)

62 C'est-à-dire que Makibi entend la guérir de son angoisse liée à l'incertitude de la situation en lui disant combien de temps il a encore à vivre.

63 On a ici deux différences importantes avec le texte pris dans le *Kakuzen-shô*, qui, à notre avis, éclairent le sens de ce dernier. La construction concessive quelque peu étrange du texte du *Kakuzen-shô* (« Bien que j'apprisse ... ») semble en effet pouvoir s'expliquer par comparaison avec la version du *Sukuyô-senmon-shô*. On a ainsi dans le *Kakuzen-shô* : « Bien que j'apprisse là le temps qu'il me restait à vivre, il semblait que c'était sept et huit et huit et huit et neuf [soit quarante]. Le ciel m'enseignait alors que c'était quarante années » (Yamagishi 1979 : 45 : 実是雖知余命之遺數。而猶或七八八八九。爾時空上教云。四十年哉。). La version du *Sukuyô-senmon-shô* diffère par deux caractères qui changent tout le sens, car à la place de 知 (« savoir »), on a 示 (« montrer ») et à la place de 或 (« environ »), on a 惑 (« être confus »). On peut dès lors traduire le passage du *Sukuyô-senmon-shô*, comme nous l'avons fait, par : « Bien que l'on me montrât là le temps qu'il me restait à vivre, je restais confus face à [ces chiffres] sept et huit et huit et neuf. » Cette solution s'accorde très bien avec la suite du passage, qui explique qu'un moine descendu du ciel lui a donné la solution de l'éénigme, ce qui n'est presque pas visible dans le texte du *Kakuzen-shô* (hormis par la particule exclamative哉 dans : 四十年哉, « Quarante années ! »). Nous n'avons pas modifié la traduction du *Kakuzen-shô* d'après la version du texte donnée par Ôsone et Mekada, mais il faudrait sans doute rendre le passage ainsi : « Bien que l'on me montrât là le temps qu'il me restait à vivre, je restais confus face à [ces chiffres] sept et huit et huit et neuf. Alors, du ciel, on m'enseigna : « Quarante années ! ».

Le *Livre des Han*⁶⁶ dit : « L'empereur Ming 明 [r. 58–75] des Han postérieurs vit en rêve un homme d'or. Il envoya tout de suite dix-huit hommes dont le zhonglang⁶⁷ Cai Yin⁶⁸ 蔡愔 dans les régions de l'Ouest⁶⁹ pour chercher la Loi du Buddha, arrivé en Tianzhu 天竺 [jp. Tenjiku, l'Inde], ils virent deux hommes, les śramaṇa Kāśyapa Mātaṅga 過葉摩騰 et Dharmaratna⁷⁰ 竹法蘭. Ces derniers venaient vers eux ayant chargé les *sūtra* sur le dos d'un cheval blanc. À la demande de Cai Yin et sa troupe, ils les accompagnèrent et bravèrent le désert jusqu'à Luoyang 落陽 où ils fondèrent un monastère, qui est l'actuel temple du Cheval Blanc 白馬寺. » [Cela se trouve dans le *Recueil thématique des enseignements privés*.⁷¹]

64 Nous avons déjà fait remarquer dans la note 27 le problème de cette date qui place la rédaction du texte bien avant l'année des 76 ans de Makibi (qui a environ 69 ans en 765).

65 Le texte ne se trouve pas dans l'édition de Mekada, uniquement dans celle d'Ôsone (Yamagishi 1979 : 47). On le trouvera dans sa version du *Kakaishō* dans Yotsutsuji et Ichijō (1978 : 320). Celui-ci n'est en outre pas rattaché à un enseignement particulier, même si le numéro 13 (« Que l'on doit croire la Loi du Buddha ») constitue un candidat plausible, raison pour laquelle nous plaçons ce fragment avant les autres, numérotés conformément au sommaire 31, 34, 35, 36, 37 (Yamagishi 1979 : 44 ; Mekada 1961 : 13–14).

66 Le *Livre des Han* ne comporte pas ce récit très célèbre de l'arrivée du bouddhisme en Chine au premier siècle de notre ère et dont la date pourrait se situer entre 60 et 75. S'agit-il du *Livre des Han postérieurs* (*Houhanshu* 後漢書) ? Pas davantage, car si l'épisode s'y trouve bel et bien (au chapitre 88), il n'est ni question de Cai Yin, ni des deux moines. On ne retrouve pas de texte suffisamment proche dans les sources examinées par Henri Maspéro (1910). Le texte est donc soit perdu, soit plus tardif (Maspéro n'examine pas de texte de l'époque Sui et Tang), soit écrit au Japon et non en Chine. Il peut aussi s'agir d'une version très modifiée de l'un ou de plusieurs de ces textes.

67 Sur cette fonction, v. Hucker, (1985 : 191) : “In Han, the highest status accorded expectant officials serving as courtiers, rank = 600 bushels.”

68 Maspéro (1910 : 126) insiste sur le fait que le nom de Cai Yin n'est pas celui de l'ambassadeur de la légende originelle dont la forme la plus ancienne qui nous soit parvenue se trouve dans la préface – apocryphe – du *Sūtra en quarante-deux sections*, *Sishi'er-zhang jing* 四十二章經. Pur anachronisme, en effet, ce premier récit donne le nom du célèbre voyageur du II^e siècle avant notre ère, Zhang Qian 張騫. Le nom de Cai Yin serait une innovation plus tardive venue de textes bouddhiques, notamment des *Signes du monde obscur* (*Mingxiangji* 冥祥記) de Wang Yan 王琰 (époque des Qi du Sud 南齊, 479–502), vraisemblablement sous l'influence des *Ecrits de maître Mou* (*Mouzi* 牟子), ouvrage d'apologétique bouddhique du II^e siècle.

69 Il n'y a pas de consensus sur la destination exacte de ce voyage dans les « régions de l'Ouest » (ch. *xiyu*, jp. *seiiki*, 西域). Il pourrait s'agir de l'Inde comme du Yuezhi 月支 (la Scythie). Sur ce point, v. l'article de Robert H. Sharf (1996).

70 Les deux śramaṇa (moines) seraient originaires d'Inde et auraient traduits en chinois le *Sūtra en quarante-deux sections*, le premier *sūtra* traduit en chinois. Ils sont étroitement associés à l'histoire de l'arrivée du bouddhisme en Chine, et ce, d'autant plus que la préface (tardive) du *sūtra* en question constitue la première version de l'histoire du rêve de l'homme d'or et de la venue des deux moines en Chine (Maspéro 1910 : 97).

Fragment 4⁷² (*Seiji-yôryaku*, livre LXXXIV, « Se dénoncer et rapporter ses propres erreurs » *Jishukakuko* 自首覺拳)

[Quinzième enseignement :] Le *Recueil thématique des enseignements privés* du ministre Kibi dit : que si l'on fait erreur, il faut se corriger.

Les *Entretiens* [de Confucius] [ch. *Lunyu*, jp. *Rongo* 論語] disent : « Mon maître s'efforce de réduire ses défauts, mais il n'y est pas encore parvenu.⁷³ » Le maître dit : « Lorsque l'on commet des erreurs, il ne faut pas avoir peur de les corriger.⁷⁴ Committre une faute et ne pas se corriger, c'est là la vraie faute⁷⁵ ». Confucius dit : « Il est trois fautes à ne pas commettre en présence d'un homme de qualité : parler sans qu'il vous y ait invité, c'est de la précipitation ; ne pas parler quand il vous y invite, c'est de la dissimulation ; parler sans observer l'expression de son visage, c'est de l'aveuglement⁷⁶ ». Zixia 子夏⁷⁷ dit : « L'homme de peu qui commet une faute fera tout son possible pour la déguiser⁷⁸ ». Zixia dit : « Les fautes de l'homme de bien sont comme les éclipses du soleil ou de la lune : à peine en commet-il une, tout le monde s'en aperçoit ; à peine s'amende-t-il, tous les regards se lèvent vers lui.⁷⁹ ». À quoi l'on voit que les sages et les hommes accomplis sont [eux aussi]

71 Cette mention ne se trouve pas dans l'édition d'Ôsone (Yamagishi 1979 : 47), comme nous l'avons mentionné dans la note 47. Elle est en revanche placée à la suite du passage tel qu'on le trouve dans le *Kakaishô* (Yotsutsuji/Ichijô 1978 : 320), qui reprend une autre lignée de manuscrits.

72 Le texte se trouve aussi dans l'édition du *Seiji-yôryaku* de Kuroita (1972 : 682).

73 *Entretiens*, XIV, 25 (Yoshida 1961 : 317). Nous reprenons la traduction d'Anne Cheng ici (Cheng 1981 : 116) et dans les autres citations que comporte le texte de Makibi, en adaptant si nécessaire.

74 *Entretiens*, I, 8 (Yoshida 1961 : 23). Cheng (1981 : 30) : « [Un homme de bien] n'a pas peur de corriger ses propres défauts ».

75 *Entretiens*, XV, 30 (Yoshida 1961 : 350). Nous reprenons Cheng (1981 : 126).

76 *Entretiens*, XVI, 6 (Yoshida 1961 : 365). Cheng (1981 : 130). La version du texte d'Ôsone, qui reprend (Kuroita 1972 : 682), comporte ici quatre notes qui glosent les mots « erreur » 罷, « précipitation » 躍, « dissimulation » 隱 et l'expression « sans observer l'expression de son visage » 未見顏色. Toutes sauf la dernière coïncident avec les notes du commentaire des *Entretiens* de He Yan 何晏 (fin du II^e siècle-début du III^e siècle), utilisé dans l'office des Etudes supérieures de Nara (*daigakuryô*), cf. Momo Hiroyuki (1994 : 20). La dernière diffère de ce commentaire : 未見顏色, 色起先有而語猶瞽 (« sans observer l'expression de son visage : dire ce que l'on a à dire avant que n'apparaisse l'expression, c'est de l'aveuglement »). On trouvera les gloses de He Yan pour ce passage dans Shisan-jing Zhushu Zhengli Weiyuan-hui (2000 : 258). L'édition du texte de Mekada ne fait pas figurer ces notes, mais comme celui-ci n'indique pas de manuscrit, il est difficile de savoir s'il ne les a pas simplement omises.

77 Zixia, prénom social de Bu Shang 卜商, disciple de Confucius.

78 *Entretiens*, XIX, 8 (Yoshida 1961 : 415). Cheng (1981 : 146). Une note de la version d'Ôsone glose le terme « déguiser » 文. La note correspond au même commentaire chez He Yan (Shisan-jing Zhushu Zhengli Weiyuan-hui 2000 : 293).

encore dans l'erreur. Qu'en est-il à plus forte raison des gens ordinaires ? Le *Compendium*⁸⁰ [dit] : « Les paroles qui ... la bouche,⁸¹ il n'en est pas une qui ne fasse honte, les actes qui contreviennent à la loi, il n'en est pas un qui ne nuise à soi-même. Surpasser autrui par la force, c'est ... et provoquer le malheur,⁸² rechercher le profit sans raison, c'est lécher la nourriture et en avoir honte. Même si l'on regrette ce qui est déjà passé, on ne regrette pas l'avenir ». C'est pour cela que le proverbe dit : « L'oiseau qui est pris dans le filet regrette de n'avoir pas volé plus haut, le poisson qui mord à l'hameçon regrette de n'avoir pas résisté à la nourriture ». Aussi dit-on : « Si l'on fait erreur, il faut se corriger et l'on évite ainsi beaucoup de regrets ».

Fragment 5⁸³ (*Seiji-yôryaku*, livre LXX, *Kodoku enmi oyobi fugeki* « Poisons, maléfices et devins » 蟲毒厭魅及巫覡)

[Trente et unième enseignement :] Le *Recueil thématique des enseignements privés* du ministre Kibi dit : ne recourez pas aux devins charlatans.⁸⁴

Les devins charlatans en question sont ceux à qui seuls font appel les habitants des provinces.⁸⁵ Les véritables devins, qui sont sous les ordres des fonctionnaires, ont une efficace divine manifeste et je n'oserais rien y redire.

79 *Entretiens*, XIX, 21 (Yoshida 1961 : 425). Cheng (1981 : 148). Dans le texte original, c'est un autre disciple bien connu de Confucius qui profère ces paroles : Zigong. La version d'Ôsone comporte une glose du terme « s'amender » 更, qui reprend encore He Yan (Shisan-jing Zhushu Zhengli Weiyuan-hui 2000 : 297).

80 Le titre de *Compendium* rend ici le chinois *yaolan* 要覽. À en croire Takikawa Masajirô (1941 : 761), ce titre pourrait renvoyer à l'un de ces deux ouvrages (perdus) : 1) un *Compendium* attribué à Lü Shu 呂竦 qui figure en dix livres dans la section bibliographique (ch. *Jingji-zhi*, 經籍志) du *Livre des Sui* (ch. *Suishu*, 隋書) et en cinq livres dans celle de l'*Ancien Livre des Tang* (ch. *Jiu-tangshu* 舊唐書), à la section « Confucianisme » (ch. *Rujia*, 儒家) dans les deux cas ; 2) un *Compendium* en trois livres attribué à Lu Shiheng 陸士衡, figurant dans la section bibliographique de l'*Ancien Livre des Tang* (section « Écoles diverses », ch. *zajia* 雜家). Le style de la citation, uniquement articulée en unités de quatre caractères, fait pencher Takikawa pour le premier *Compendium*, donc celui de Lü Shu. À cela s'ajoute le fait qu'un ouvrage de même titre en un livre se trouve dans le *Catalogue des ouvrages actuellement disponibles au Japon* (*Nihonkoku-kenzai-sho-mokuroku*, datant de la fin du IX^e siècle) de Fujiwara no Sukeyo, également dans la rubrique des ouvrages confucianistes.

81 Le texte comporte une lacune.

82 Le texte comporte les quatre caractères 許齊成患, dont les deux premiers sont accompagnés d'un *sic* (ママ) dans les éditions d'Ôsone et Mekada, qui jugent qu'il peut y avoir là une erreur de copie. Il y a bien un épisode du *Zuozhuan* 左傳 (*Commentaire de Zuo*) dans lequel le roi des Zhou Xiang 襄 fait don d'un morceau de viande sacrificielle 許 (ch. *zuo*) au prince Huan 桓 de Qi 齊 (an 9 de Xigong僖公), mais ce serait curieusement le seul des passages en quatre caractères de ce *Compendium* perdu à comporter une allusion historique, si bien que l'hypothèse d'une erreur de copie est tout de même assez probable. Nous n'avons donc pas traduit ces deux caractères.

83 Le texte se trouve aussi dans Kuroita (1972 : 609).

Mais vous, mes enfants et petits-enfants, vous aimez avoir recours aux devins charlatans, vous écoutez toutes les paroles des devins, pourquoi donc vous donner tant de peine ? Et ce d'autant que la vie, le vieillissement, la maladie et la mort existent en vertu du principe des choses et parmi tout ce qui a vie sous le ciel, est-il chose qui ne meure ? La voie erronée des devins charlatans, comment pourrait-elle vous faire ressusciter ? Comment se fait-il donc que les descendants de devins puissent mourir jeunes et que les maisons de magiciens se retrouvent confrontées à la pauvreté et à la misère ? Celui qui n'obtient rien pour lui-même peut-il avoir part à l'accomplissement du vœu d'autrui ? Vous devez donc bien comprendre cette idée et ne pas avoir recours aux devins charlatans. En outre, ceux-ci régentent la maison d'autrui, parlent avec fausseté de prodiges, et pour enseigner l'accomplissement des purifications,⁸⁶ enlèvent leurs vêtements. Les pertes sont excessivement nombreuses et l'on use ses ressources sans le moindre profit. Ceux qui affectent d'être des mages, il ne faut pas les laisser entrer chez soi. Chaque fois que vient le devin, les tromperies ne cessent jamais.

Fragment 6⁸⁷ (*Seiji-yôryaku*, livre XCV, « Institution d'enseignement » *Gakkô* 学校, II)

84 Le terme 巫覗 (*fugeki*), rendu ici par « devin », désigne les femmes 巫 et les hommes 覗 qui, possédés par une divinité, transmettent leurs paroles et prédisent l'avenir (nous suivons ici Francine Hérail 2008b : 609). Takikawa (1941 : 786) note que l'insistance de Makibi sur ce point est très forte par rapport au texte de Yan Zhitui, qui comporte cette seule mention au chapitre 5 (« Administrer sa maison », ch. *zhi jia* 治家, v. Uno 1982 : 38), paragraphe 16 : 吾家巫覗禱請，絕於言議；符書章醮亦無祈焉，並汝曹所見也。勿為妖妄之費（« notre maison n'a jamais ne serait-ce que mentionné de faire appel à des mages pour faire des prières et nous n'avons jamais demandé [à des taoïstes] ni amulettes ni rituels de protection, et cela, vous le voyez bien. N'allez pas faire de dépenses inconsidérées pour de la magie. »). Il note également que ce rejet est dans l'air du temps au Japon même : le *Shoku-Nihongi* comporte une entrée décrivant l'exil de dix-sept devins (Tenpyô Shôhô 4 [752]/8/17) ainsi qu'un édit daté de Hôki 11 [781]/12/14 qui invitent à condamner ceux qui se laissent posséder par les divinités et se livrent à des pratiques magiques jugées dangereuses par le pouvoir (le second est traduit par Hérail 2008b : 609). Il faut enfin garder à l'esprit que le texte peut avoir été écrit après 769 et les événements liés à l'oracle du sanctuaire d'Usa Hachiman 宇佐八幡 de Kyûshû, qui demandaient que le ministre et Prince de la Loi 法王 Dôkyô 道鏡 (700–772) soit couronné empereur, événement qui a conduit la cour à bannir le religieux. Sur ce point, v. Piggott (2003), surtout p. 62 *sqq.*

85 Un décret un peu plus tardif du ministère des Affaires des Dieux (*Jingi-kan* 神祇官) daté de Kônin 3 (812)/9/26 commande aussi de surveiller les oracles rendus dans les provinces. Hérail qui en donne la traduction (2008a : 43) insiste sur le fait que la cour croit en la divination, mais dans celle qu'elle peut contrôler, notamment celle qui se fonde sur les Classiques. Au vu du trente-quatrième enseignement qui ordonne de connaître les principes de la divination, Makibi semble partager ce point de vue.

86 Le terme rendu par « purifications » est *kaiketsu* 解潔, rite dont nous ne trouvons pas trace, mais qui pourrait être une erreur pour *kaikei* 解禊, qui est, lui, attesté avec le sens de

[Trente quatrième enseignement :] Le *Recueil thématique des enseignements privés* de Kibi dit : que l'on doit connaître la divination.

Les principes énoncés plus haut qui régissent les branches terrestres et les cinq agents,⁸⁸ les états de prévalence ou d'engendrement sur l'astrolabe des six jours aînés de l'eau,⁸⁹ la station de l'effondrement du destin et celle du désastre,⁹⁰ la position de la motion annuelle ou de l'énergie vitale,⁹¹ les jours des esprits calendaires Jiukan 九坎 et Yandui⁹² 厥對, les actions accomplies selon les couleurs à éviter,⁹³ les interdits du viol de la terre⁹⁴ qu'on ne saurait enfreindre sans discernement lors de chaque règne de l'agent Terre⁹⁵ et les choses de ce genre, on doit les connaître le cas échéant, mais on ne doit pas en faire son occupation principale. Ainsi les *Enseignements* disent⁹⁶ : « La rumeur dit que ceux qui

« purification ». Le fait que les « devins charlatans » enlèvent leurs vêtements pourrait être une référence aux transes des devins.

87 Le texte se trouve dans Kuroita (1972 : 711).

88 Voici le passage original dans l'édition Ôsone (Yamagishi 1979 : 47) : 右五行非支之理, 六壬相克之情, 絶命禍害之居, 生氣行年之处, 又九坎厥對之日, 所忌何色之行, 時至土王, 憲不犯土, 如是事類, 每事可知, 但不專業也. Nous remercions ici M. Matthias Hayek qui suggère que 五行非支之理 puisse être une erreur de copie pour 五行地支之理, d'où notre traduction « les principes [...] qui régissent les branches terrestres et les cinq agents ». La calendérologie et la divination chinoises se fondent sur l'utilisation de binômes associant dix « troncs » célestes 十干 (ch. *shigan*) à douze « branches » terrestres 十二支 (ch. *shierzhi*) en un système sexagésimal utilisé pour l'élaboration de calendriers. A ce système se superpose encore le cycle des cinq agents (ch. *wuxing* 五行), soit l'eau (ch. *shui* 水), le feu (ch. *huo* 火), le bois (ch. *mu* 木), le métal (ch. *jin* 金) et la terre (ch. *tu* 土). Un tableau bien utile récapitule tout ceci dans Kalinowski (1983 : 322).

89 L'astrolabe en question, appelé 六壬 *liuren* (jp. *rikujin*), est une méthode de divination qui figure par deux planches sphérique et carrée le ciel et la terre, de manière à représenter l'ensemble de la configuration cosmologique et mantique d'un moment donné, d'où on pourra tirer un interdit à observer pour conjurer l'anomalie qui s'est produite à ce moment particulier. La méthode de divination par l'astrolabe serait arrivée au Japon dès l'arrivée du moine de Paekche Kwallük 觀勒 en 602 et se serait généralisée au détriment des autres méthodes à l'époque de Heian. Sur l'histoire de cette méthode au Japon, v. Matthias Hayek (2008 : 108–115). Sur son histoire en Chine, v. Kalinowski (1983).

90 Les termes d'« effondrement du destin »(ch. *jueming* 絶命) et de « désastre »(ch. *huohai* 禍害) sont vraisemblablement à interpréter dans la perspective de la méthode de divination calendaire dite du « transfert annuel » (ch. *younian* 遊年). Cette méthode consiste à combiner l'âge des hommes et des femmes avec les huit trigrammes (ch. *bagua* 八卦) correspondant aux huit directions du *Classique des mutations* (ch. *Yijing*, jp. *Ekikyô*, 易經), le trigramme changeant chaque année selon une progression fixe (fonctionnant en sens opposé pour les hommes et les femmes). Les traits du trigramme peuvent être modifiés ensuite un par un de bas en haut selon trois transformations (ch. *sanbian* 三變), dont les deux premières *jueming* 絶命 (« effondrement du destin ») et *huohai* 禍害 (« désastre ») sont néfastes, tandis que la dernière, *shengqi* 生氣 (« énergie vitale »), est faste. V. Kalinowski (2003 : 233–235) « Hémérologie », dans *Divination et société dans la Chine médiévale*, et le passage du *Compendium des Cinq Agents* 五行大義 (ch. 38) dans Kalinowski (1991 : 425–428).

entendent le yin et le yang [les devins] sont haïs par les mânes (ch. *gui* 鬼), abandonnés par le sort, pauvres à l'extrême, si bien qu'en bien des choses on ne saurait dire qu'ils prospèrent. Si l'on considère le présent et le passé, il n'y a d'excellents devins que Jing Fang⁹⁷ 京房, Guan Lu⁹⁸ 管輅 et Guo Pu⁹⁹ 郭璞. Aucun parmi eux n'a eu de poste de fonctionnaire et beaucoup ont souffert des désastres. » Il est dit également : « Pratiquer la divination est l'activité des sages. Notre siècle, néanmoins, n'a plus de grands maîtres et la plupart des devins ne savent pas prédire avec justesse. Autrefois, on pratiquait la divination pour

91 La motion annuelle (ch. *xingnian* 行年) correspond au trigramme associé chaque année à une personne en fonction de son âge, ce signe annuel progresse donc au fil des ans. Sur ce point, v. Kalinowski (1991 : 425–428).

92 Les esprits calendaires, appelés « divinités » (ch. *shen* 神) en chinois, sont des indicateurs hémérologiques rarement individualisés (ils ne font pas l'objet de culte ou de représentation pour la plupart), localisés selon des paramètres propres à l'année, aux mois et aux jours et ils sont alors appelés respectivement « esprit annuel » (ch. *nianshen* 年神), « mensuel » (ch. *yueshen* 月神) ou « journalier » (ch. *rishen* 日神). Il semble que Jiukan et Yandui soient des esprits journaliers (liés aux jours selon les troncs, les branches, les binômes, les termes du cycle Jianchu 建除 – qui associe aux jours douze termes d'un cycle qui suit les mois solaires et les saisons). De leur présence résultent des interdits particuliers (v. l'article d'Alain Arrault 2003 : 106–108).

93 Le chapitre 23 du *Compendium des Cinq Agents* associe une couleur à chacun des cinq agents et cinq directions (Bois-Est : vert azuré *cang* 蒼 ; Feu-Sud : rouge *chi* 赤 ; Terre-Centre : jaune *huang* 黄 ; Métal-Ouest : blanc *bai* 白 ; Eau-Nord : noir *hei* 黑), v. Kalinowski (1991 : 261). Il peut également s'agir ici de couleurs associées aux trigrammes dans le dispositif plus tardif (époque Tang) des neuf palais-couleurs *jiufangse* 九方色. Les huit trigrammes sont associés aux neuf premiers nombres sous la forme d'un carré magique, qui progresse avec les années, les mois et les jours selon une direction et qui associe chaque nombre à une couleur. V. Arrault (2003 : 108–109). La date de naissance d'un individu est associée à un agent et à une couleur et, conséquemment, selon la période, certaines couleurs peuvent être à éviter.

94 Selon la période de l'année qui peut correspondre à la prévalence d'un agent (son « règne ») ou à la venue sur terre dans une certaine direction d'une « divinité ambulante » *yûgyôjin* (ch. *youxing-shen* 遊行神), comme Ten'ichi (ch. Tianyi 天一), Taihaku (ch. Taibai 太白), Daishôgun (ch. Dajiangjun 大將軍), Konjin (ch. Jinshen 金神), Ôsô (ch. Wangxiang 王相). La présence de ces divinités entraîne différents interdits, dont la fermeture de direction et l'interdit du *viol de la terre bondo* 犯土 (ch. *fantu*), c'est-à-dire une interdiction de remuer la terre (notamment pour y faire des constructions) comme dans le cas du Daishôgun et de l'Ôsô, ce dernier étant une « sorte de manifestation divinisée de la puissance des cinq éléments en relation avec la saison où s'exprime par excellence la vertu de chacun d'eux » (Frank 1998 : 50).

95 Les cinq agents ont tous un degré de prévalence différent selon le moment de l'année, le plus élevé étant le « règne » *wang* (écrit 王 ou 旺). Celui de l'agent terre 土 intervient à la fin de l'été (Kalinowski 1991 : 80).

96 *Enseignements familiaux de maître Yan*, VII, 19 (« Les Divers Arts libéraux »), 8 (section consacrée à la divination). Makibi commence par citer un passage situé environ 80 sinogrammes après le début de la section avant de reprendre, dans la deuxième citation de cette section, cet ensemble de 80 sinogrammes *in extenso* à partir du début (Uno 1982 : 239).

répondre aux doutes, les hommes d'aujourd'hui conçoivent quant à eux des doutes envers la divination. Comment cela se fait-il ? Parce que, si une personne intègre et qui poursuit sincèrement son dessein désire entreprendre quelque affaire et qu'elle obtient du devin de mauvais signes, cela ne fera que la faire recommencer sa divination,¹⁰⁰ qu'est-ce donc que cela signifie ? En outre, si sa prédiction se réalise six ou sept fois sur dix, un devin peut être considéré habile, alors qu'il ne connaît la situation que grossièrement et ne donnera pas de détails. En général, lorsque l'on tire au hasard, on tombe forcément juste la moitié du temps. Cela suffit-il à ce que l'on vous croie fiable ? » C'est pour cela que l'on dit qu'il faut avoir une connaissance générale [de la divination], mais pas qu'il faille en faire son occupation principale.

Fragment 7¹⁰¹ (*Seiji-yôryaku*, livre XCV, « Institution d'enseignement » *Gakkô 学校*, II)

[Trente cinquième enseignement :] Le *Recueil thématique des enseignements privés* du ministre Kibi dit : que l'on doit connaître la médecine.

Le remède sous forme de pilule : amande d'abricot [*prunus armeniaca*¹⁰²] (enlever la peau et faire bouillir), graines de *lepidium apetalum* (faire bouillir), sulfate de sodium (faire bouillir [jusqu'à] fusion [des cristaux en une solution] blanche), rhubarbe [médicinale, *rheum officinale*] (piler d'abord, puis tamiser finement), clavalier de Bunge [*zanthoxylum bungeanum*] (faire suinter), cœur de racine de *polygala tenuifolia* (enlever la peau), cannelle [*cinnamomum cassia*] (enlever la peau), réglisse [*glycyrrhiza uralensis*] (faire griller), *croton tiglium*

97 Jing Fang (?–37 av. J.-C.), devin et mathématicien de l'époque Han et fin connaisseur du *Classique des Mutations*. Entré au service de l'empereur Yuan 元 des Han, des rivaux le firent nommer loin de la capitale dans la commanderie de Wei 魏 et il fut exécuté en –37 au motif qu'il aurait écrit un ouvrage calomniant ces hauts-fonctionnaires (*Livre des Han*, chapitre 75).

98 Guan Lu (209–256), devin de l'époque des Trois Royaumes. Sa biographie dans le *Livre des Wei* (*Weishu* 魏書) de la *Chronique des Trois Royaumes* (*Sanguo-zhi* 三国志), au chapitre 29, rapporte que Guan Lu serait mort avant d'avoir pu servir Sima Zhao 司馬昭, régent du royaume de Wei, qui l'appréciait et aurait été susceptible de l'employer. Guan Lu aurait su que son espérance de vie, de 47 ou 48 ans, ne lui permettrait pas de servir le général.

99 Guo Pu (276–324), devin, historien et poète de l'époque des Jin Orientaux. Sa biographie dans le chapitre 72 du *Livre des Jin* (*Jinshu* 晉書) rapporte qu'il serait mort assassiné par le seigneur de la guerre Wang Dun 王敦 qui le consultait pour connaître ses chances de succès contre les Jin et à qui il avait répondu que l'échec était assuré. La biographie en question (citée par Gao Anze, l'éditeur du *Yanshe jiaxun*, dans Yan 1992 : 599) rapporte que « ni Jing Fang, ni Guan Lu ne lui étaient supérieurs » (唯京房, 管輅不能過也), ce qui laisse à penser que la liste des trois noms de grands devins était plus ou moins figée.

100 Le texte original des *Enseignements familiaux de maître Yan* ne parle pas de « faire recommencer contre toute attente sa divination » 反令復卜, mais « faire s'inquiéter contre toute attente » 反令試試 (Uno 1982 : 239).

101 Le texte se trouve dans Kuroita (1972 : 713).

(enlever la peau et faire bouillir), tubercule d'*aconitum carmichaelii* et racines adventices d'*aconitum carmichaelii* (à faire torréfier tous les deux), velours de cerf (faire griller). Également le remède sous forme de tisane : mordre et mastiquer la rhubarbe, faire reposer une nuit dans un peu d'eau pure, puis éliminer toute l'eau. Ensuite, faire bouillir toutes les matières médicales jusqu'à réduction de plus de la moitié, ajouter encore de la rhubarbe, quand le sulfate de sodium est bouilli, ajouter et piler.¹⁰³ Les choses de ce genre, on doit en connaître les principes, mais pas en faire sa spécialité. Les *Enseignements* disent : « Pour la médecine, il est extrêmement difficile d'atteindre à une bonne maîtrise. Je ne vous conseille donc pas d'en faire votre profession. Comprendre un tant soit peu les propriétés des médicaments et faire quelques préparations, de manière à pouvoir parer aux urgences lorsque l'on est chez soi, cela est une chose excellente. » Les *Mémoires historiques* disent¹⁰⁴ : « Le grand médecin Bian Que¹⁰⁵ 扁鵲 était connu de tout l'empire et, quand il apprit que sa technique n'arrivait pas au niveau de celle de Bian Que, le Grand Directeur des Médecins¹⁰⁶ Li Xi 李醯 fit assassiner celui-ci. » « Il y a aussi¹⁰⁷ le grand médecin Hua Tuo 花他, à qui l'empereur Wu¹⁰⁸ 武 des Wei ordonna de guérir le mal dont souffrait son fils bien-aimé Cangshu 倉舒. Par la suite, son état s'aggrava. L'empereur Wu dit : "Hua Tuo n'a pas fait tout son possible pour mon fils bien-aimé, c'est cela qui est cause de son état !" Il fit alors tuer Hua Tuo. »

102 Toutes les traductions de noms de matières médicales sont tirées du *Ricci des plantes de Chine* de Fèvre et Métailié (2005).

103 Texte original dans la version Ôsone (Yamagishi 1979 : 48) : 右丸斬藥者，杏人(去心皮熬之)，亭歷子(熬)，芒消(熬合白)，大黃(先擣細篩)，蜀椒(汗)，遠心(去心皮)，桂心(去皮)，甘草(炙)，巴豆(去心皮熬之)，烏頭，附子，(並炮)，鹿茸(炙)。又湯斬藥者，大黃吹咀，以清少水，經一宿，而令盡其水。然后諸藥所煮過半，復加大黃，但煮芒消了之後，加而研耳。如是之類，可知其理，但不可專業也。Le texte étant fragmentaire, il omet notamment le nom du médicament et ce qu'il doit permettre de soigner (même si on trouvera quelques ressemblances avec la recette du *toso* 屠蘇 dilué dans du saké et présenté à l'empereur le premier jour de l'année par ses médecins et fait [Héral 2006 : 366] « de cannelle, salsepareille, campanule, rhubarbe, aconit, xanthoxyle, d'une sorte de cigüe et d'une sorte de chrysanthème »). Aussi, notre traduction est-elle un peu mal assurée et elle doit surtout servir à suggérer le caractère éminemment pratique de certaines des recommandations de Makibi. Nous remercions pour leur aide, néanmoins, messieurs Alain Briot et Paul Navailh.

104 L'histoire figure dans la biographie de ce personnage, au chapitre 105 des *Mémoires historiques* de Sima Qian. Makibi a repris le passage exact du texte en coupant une quarantaine de signes entre les deux propositions. (Sima 1987 : 2794).

105 Il ne s'agit pas du médecin légendaire de ce nom, mais du médecin de l'époque des Royaumes Combattants (V^e–III^e siècle av. J.-C.) Qin Yueren 秦越人, surnommé Bian Que 扁鵲 (aussi écrit 遍鵲, comme dans notre texte), dont le talent médical exceptionnel lui valut d'être assassiné, comme on le voit ici.

C'est pour cela que l'on dit qu'il faut connaître la médecine, mais pas en faire sa spécialité.

Fragment 8¹⁰⁹ (*Seiji-yôryaku*, livre XCV, « Institution d'enseignement » *Gakkô* 学校, II)

[Trente-sixième enseignement :] Il est dit encore : qu'il faut connaître la calligraphie et l'arithmétique.¹¹⁰

Les *Enseignements familiaux de maître Yan* disent¹¹¹ : « Il n'est pas nécessaire d'exceller en calligraphie. En effet, ceux qui sont trop habiles n'ont pas de répit et les sages ont sans cesse à s'inquiéter,¹¹² car les autres les font travailler sans cesse.¹¹³ Pour cela, l'interdiction [d'être calligraphe] laissée par Wei Zhongjiang¹¹⁴ 韋仲將 est tout à fait fondée. Wang Yishao¹¹⁵ 王逸少 était un lettré de grand talent plein d'élégance et un homme célèbré pour son calme et sa sobriété. Le monde entier ne connaît que sa calligraphie, et ainsi ses autres talents sont restés inconnus. Xiao Ziyun¹¹⁶ 蕭子雲 était connu pour son écriture et il semble qu'il s'en lamentait fréquemment.¹¹⁷ Wang Bao¹¹⁸ 王褒 était de

106 Il s'agit du médecin de l'empereur (太醫令, écrit 大醫令 dans notre texte), v. Hucker (1985 : 479) : « principal medical attendant on the Emperor and supervisor of a staff of Palace Physicians (*tai-yi* 太醫) ».

107 Même si ce sont les *Mémoires historiques* de Sima Qian qui sont ici citées, le récit en question n'y figure pas et il semble, comme l'indique Takikawa Masajirô (1941 : 760), que l'histoire du médecin Hua Tuo (III^e siècle) se trouve dans le *Livre des Wei* de la *Chronique des Trois Royaumes*, chapitre 29 (« Biographie de médecins », dans laquelle le nom de Hua Tuo est écrit 華佗). Dans cette version de l'histoire, Hua Tuo prétexte une maladie de sa femme pour ne pas venir à la capitale, ce qui à pour conséquence la mort du prince (Chen 1985 : 802–803).

108 C'est-à-dire Cao Cao 曹操 (155–220), appelé empereur rétroactivement par son fils Cao Pei 曹丕. Cangshu 倉舒 est le prénom social de son fils Cao Chong 曹沖 (196–208).

109 Le texte se trouve dans Kuroita (1972 : 711).

110 Il est intéressant de voir que ce paragraphe rapproche la calligraphie et l'arithmétique, qui sont à plusieurs paragraphes de distance dans le chapitre 19 des *Enseignements familiaux de maître Yan*. Cela peut être dû au fait que les deux spécialisations étaient, semble-t-il, légèrement à part dans l'office des Etudes supérieures (*daigakuryô*) de Nara, puisqu'elles constituaient des sections à part (« petites études » *shôgakka* 小学科 par opposition à l'« étude principale » *honka* 本科) et ne menaient pas à des examens en dehors de l'office, contrairement par exemple à la Voie des Classiques *Myôgyô-dô* 明經道 (Momo 1994 : 18 ; sur l'arithmétique et la calligraphie, voir pp. 24–25).

111 Il s'agit d'une citation partielle de la première section du livre VII, chapitre 19 (« Les Divers Arts libéraux ») des *Enseignements familiaux de maître Yan*. Makibi prélève une partie du texte de Yan Zhitui, au moment où l'auteur, qui vient de vanter les mérites de la calligraphie comme révélateur de la personnalité du scripteur, offre un contrepoint en précisant qu'on ne saurait néanmoins se faire calligraphe de métier (Uno 1982 : 232).

112 Cette allusion à la sagesse peut paraître hors de propos, mais cela peut peut-être s'expliquer si l'on suppose que la locution a un caractère proverbial. Dans le *Zhuangzi* (chapitre 32, « Lie Rempart-contre-les-Brigands » *Lie Yukou* 列御寇), on trouve ainsi (trad. Jean Lévi 2010 : 275) :

bonne maison et d'une grande élégance, d'un grand talent pour l'étude et d'une grande intelligence ; même lorsqu'il entra dans la passe [quand il fut emmené au Nord par les Wei de l'Ouest], il reçut toujours un traitement courtois, et cela en sa qualité de calligraphe. Malgré cela,¹¹⁹ il peinait sans cesse aux travaux du pinceau et de la pierre à encre, et disait souvent avec regret : "Si je n'avais pas su la calligraphie, serais-je jamais arrivé à [ma situation d'] aujourd'hui ?" Voyant cela, on prendra bien garde de vivre de son pinceau. Ainsi, même si l'on sait la calligraphie, on ne doit pas en faire sa profession. » Il est dit également¹²⁰ : « L'arithmétique est l'un des six arts libéraux parmi les plus importants. Depuis l'antiquité les savants qui étudient l'astronomie et établissent le calendrier en ont tous acquis par l'étude une connaissance profonde. On doit savoir l'arithmétique, en tant que connaissance complémentaire, mais pas en faire son occupation principale ». C'est pour cela que l'on dit qu'il faut la connaître, mais que l'on ne dit pas qu'il faille l'étudier.¹²¹

« Ceux qui ont des dons manuels s'exténuent, ceux qui ont des capacités intellectuelles se rongent ; seul celui qui n'a aucun talent, n'étant jamais sollicité, ne s'occupe que de se remplir la panse et de se divertir » (巧者勞而知者憂, 無能者無所求, 飽食而敖遊, v. Endô/Ichikawa 1967 : 786).

113 Le texte de Makibi omet ici quatre caractères 更覺為累 (« et ressentent de plus en plus l'usure » ; v. Uno 1982 : 232).

114 Wei Dan 韋誕 (prénom social : Zhongjiang 仲將) : calligraphe de l'époque des Wei 魏 (220–266). Le *Nouveau Recueil de propos mondains* 世說新語 (XXI,3) de Liu Yiqing 劉義慶 rapporte aussi cette anecdote. Wei avait été chargé par l'empereur Ming 明 des Wei de réaliser l'inscription du nom d'un bâtiment sur une tablette accrochée au faîte de ce dernier, ce qui lui valut des cheveux blancs et lui inspira la recommandation à ses descendants de ne pas cultiver l'art calligraphique.

115 Yishao 逸少 est le prénom social de Wang Xizhi 王羲之 (303–361), le grand calligraphe de l'époque des Jin Orientaux.

116 Xiao Ziyun 蕭子雲 (487–549), calligraphe de l'époque des Liang, spécialiste de l'écriture régulière *kaishu* 楷書 et historien (il serait le compilateur du *Livre des Jin* et du *Livre des Qi* [du Sud] 齊書). Son habileté calligraphique, particulièrement pour l'écriture régulière, est mentionnée dans le chapitre 35 du *Livre des Liang*.

117 Makibi coupe ici le discours direct de Xiao Ziyun, qui se plaint de n'être reconnu que comme calligraphe et non comme compilateur du *Livre des Qi* [du Sud] (Uno 1982 : 233).

118 Wang Bao 王褒 (VI^e siècle), calligraphe au service de l'empereur Yuan 元 des Liang, emmené à Chang'an 長安 suite à la défaite contre les Wei Occidentaux 西魏 en 554. Sa biographie figure au chapitre 41 du *Livre des Zhou* (*Zhoushu* 周書).

119 À la place de « malgré cela » 然, le texte de Yan Zhitui comporte les caractères 崎嶇碑碣之間 (« parmi les stèles, pour son malheur » ; v. Uno 1982 : 233).

120 Citation des *Enseignements familiaux de maître Yan*, VII, 19 (« Les Divers Arts libéraux »), 9 (Uno 1982 : 241). Makibi reprend la première moitié environ de ce très court passage consacré à l'arithmétique, qu'il conclut par une phrase de son cru.

Fragment 9¹²² (*Seiji-yôryaku*, livre XCV, « Institution d'enseignement » *Gakkô* 学校, II)

[Trente-septième enseignement :] Le *Recueil thématique des enseignements privés* du ministre Kibi dit : qu'il faut s'appliquer à l'étude des lettres.

Dans les *Enseignements familiaux de maître Yan*,¹²³ il est dit : « Les fils de lettrés, quand ils ont atteint un certain âge, doivent tous sans exception recevoir une éducation. Les plus âgés peuvent s'atteler au *Mémoire sur les rites* et au *Commentaire de Zuo*, les plus jeunes ne doivent pas quitter le *Classique des odes* et les *Entretiens* [de Confucius]. Arrivé à l'âge de prendre le bonnet de lettré et de se marier, leur corps et leur caractère ont davantage de stabilité. Ainsi, en vertu de ce fait de nature, il faut redoubler d'effort pour les instruire et les guider. Ceux qui ont la volonté de s'élever pourront alors polir leur talent et accéder à l'occupation qui est celle de leur famille ; ceux qui n'ont pas de résolution tomberont peu à peu dans la paresse et la négligence et rejoindront le rang des personnes vulgaires. L'homme vit dans le monde et il se doit d'avoir une occupation. Le paysan planifie les labours et les semis, le commerçant négocie les sommes d'argent et les marchandises, l'artisan apporte le plus grand soin aux objets qu'il fabrique, le comédien étudie en profondeur ses techniques de jeu, le soldat s'entraîne à la maîtrise de son cheval et de son arc. Le lettré enseigne et discute des classiques. On voit beaucoup de ces lettrés qui jugent honteux de se commettre aux travaux de l'agriculture ou du commerce, qui estiment inconvenant de s'appliquer à l'artisanat ou à l'art dramatique, qui sont incapables de percer une cuirasse s'ils tirent à l'arc, qui, s'ils prennent le pinceau, n'écrivent leur propre nom qu'à grand peine, qui mangent tout leur content, s'enivrent de vin, vivent dans l'oisiveté la plus complète, gaspillant ainsi leurs jours, terminant ainsi leurs ans. D'autres, parce qu'ils ont hérité des mérites accumulés par leur famille et qu'ils obtiennent ainsi une sinécure, se satisfont de leur condition et oublient complètement de s'améliorer par l'étude, et s'ils sont confrontés à quelque affaire de grande conséquence et qu'ils se retrouvent à en devoir discuter les enjeux, ils restent bouche bée, interdits, comme s'ils étaient assis parmi les nuages. Au milieu des banquets et des assemblées privés et publics, où l'on parle de choses anciennes et

121 La phrase originale ne comprend pas de pronom personnel, d'où la traduction avec le pronom « on ». Il est possible d'envisager ici que ce soit Makibi qui reprenne la parole après l'exposé des doctrines de Yan Zhitui, auquel cas la phrase serait à lire à la première personne : « c'est pour cela que je [vous] dis qu'il faut connaître l'arithmétique, mais que je ne dis pas qu'il faille l'étudier ».

122 Le texte se trouve dans Kuroita (1972 : 709).

123 *Enseignements familiaux de maître Yan*, III, 8 (« Application à l'étude »), 1 (Uno 1982 : 76).

compose des poèmes, ils restent silencieux et font profil bas, sans rien faire d'autre que bâiller. Les personnes instruites qui les voient à leurs côtés ont tellement honte pour eux qu'elles s'enfoncent sous terre. Quel dommage qu'ils ne se soient pas attelés à l'étude pendant quelques années, car à présent ils subiront à jamais une honte qui durera tout leur vie ! » Il est dit également¹²⁴ : « Ceux qui possèdent une connaissance académique ou pratique peuvent vivre en tout lieu. Depuis que se sont produits les désordres [de la fin de la dynastie Liang], on a vu beaucoup de gens être faits prisonniers. Ceux qui savaient lire les *Entretiens* et le *Classique de la piété filiale* [ch. *Xiaojing*, jp. *Kôkyô* 孝經] pouvaient toujours enseigner leur savoir aux autres quand bien même ils étaient roturiers depuis cent générations, mais ceux qui ne savaient ni lire ni écrire sont tous devenus laboureurs ou palefreniers même s'ils étaient issus de familles ayant porté la coiffe de lettré pendant mille ans. Voyant cela, on est amené à se demander quelle raison on peut bien avoir de ne pas s'efforcer à l'étude. » Ainsi, le proverbe dit¹²⁵ : « L'accumulation de biens par milliers et dizaine de milliers ne vaut pas autant que la possession d'une aptitude, fût-elle bien maigre. » Il n'est pas d'aptitude plus facile à acquérir et de plus grand prix que la lecture. Les gens de notre siècle, qu'ils soient sots ou sages, souhaitent tous pouvoir connaître beaucoup d'hommes et savoir beaucoup de choses et pour eux, refuser la lecture serait comme vouloir être rassasié tout en étant trop paresseux pour s'occuper des préparatifs d'un repas, comme vouloir se réchauffer et être trop paresseux pour se tailler un vêtement. Les hommes¹²⁶ de notre siècle qui ne s'appliquent pas à l'étude des lettres et qui n'apprennent pas les traces laissées par les anciens sont pareils à ceux qui se couchent avec une couverture sur la tête.¹²⁷ » Il est dit également¹²⁸ : « La grandeur et la misère de l'étude dépendent de l'importance qu'y accorde chaque époque. Ainsi, les

124 *Enseignements familiaux de maître Yan*, III, 8 (« Application à l'étude »), 2 (Uno 1982 : 79). Le passage n'est pas contigu de la citation précédente (dont il est séparé par environ 180 sinogrammes dans lesquels Yan Zhitui poursuit l'évocation des lettrés incomptétents en peignant un tableau très moqueur de ceux de la dynastie Liang, très élégants et apprêtés, mais incapables d'écrire quelque document que ce soit sans plagier ou faire écrire par un tiers, ce qui les rend inaptes à faire face à des circonstances exceptionnelles comme un changement de dynastie. Le passage cité par Makibi inaugure un nouveau mouvement du texte qui détaille les avantages de la connaissance académique et pratique.

125 *Enseignements familiaux de maître Yan*, III, (« Application à l'étude »), 3 (Uno 1982 : 79). Le passage n'est pas contigu du précédent dans le texte original dont il est séparé par environ 70 sinogrammes. Le début du troisième paragraphe du texte de Yan Zhitui qu'a escamoté Makibi insiste sur le fait que le savoir académique des Six Classiques constitue une ressource qui peut s'avérer utile si l'on ne dispose pas de soutien familial.

sages excellents des Han pouvaient promouvoir la voie des saints avec un seul classique. Connaissant les orientations de l'univers et pénétrant les affaires des hommes, ils furent nombreux, grâce à cela, à devenir hommes de cour ou ministres. Mais depuis la fin de l'époque [des Han] cela ne s'est pas revu, l'on conserve vainement les commentaires en se contentant de lire à haute voix les paroles des maîtres et il est presque impossible de rien appliquer aux affaires du monde. Ainsi, les enfants de lettrés se mettent tous à accorder un grand prix à des lectures diverses et non pas uniquement confucéennes. » C'est pourquoi les Chinois d'aujourd'hui disent : « Le docteur qui a lu mille livres et ne sait pas écrire [le contrat de la vente d'] un âne est ce que l'on appelle un confucéen pourri.¹²⁹ » Les *Entretiens* disent¹³⁰ : « Le Maître dit : Il m'est arrivé de rester tout le jour sans manger et toute la nuit sans dormir, afin de me vouer à la méditation : sans résultat. Mieux vaut encore l'étude. » Il est dit encore¹³¹ : « Qui le matin entend parler de la Voie peut mourir content le soir même. » Le *Mémoire sur les rites* dit¹³² : « Un morceau de jade ne devient pas un objet utile s'il n'est travaillé, de même un homme ne connaît pas la voie du devoir s'il ne reçoit pas d'instruction. L'homme qui n'étudie pas ne peut concevoir la voie. » Ainsi, le *Livre de*

126 *Enseignements familiaux de maître Yan*, III, 8 (« Application à l'étude »), 4 (Uno 1982 : 81). À nouveau, le texte de Makibi ne suit pas ici exactement celui de Yan Zhitui dont il supprime environ 300 sinogrammes, passage au cours duquel l'auteur répond à une question fictive sur la valeur de l'étude, qui offrirait si peu de bonnes positions en comparaison des connaissances en art militaire ou en administration, en concluant : « Vous ne sauriez, vous, être de ceux-là [qui cultivent l'étude] et en refusant d'apprendre les traces laissées par les anciens, vous êtes comme celui qui se couche en se couvrant la tête » (今子既能然、不師古之蹤跡，猶蒙被而臥耳). Le texte de Kibi no Makibi remplace le premier segment par : 今世之人不勤学文 (« les gens de ce siècle ne s'appliquent pas à l'étude des lettres ») et réinterprète le passage comme étant à la troisième et non à la deuxième personne.

127 Le sens de l'expression est un peu difficile à saisir. Uno (1982 : 82) la glose : « mettre sa couverture en commençant par la tête [c'est-à-dire à l'envers] ».

128 *Enseignements familiaux de maître Yan*, III, 8 (« Application à l'étude »), 10 (Uno 1982 : 88). Entre ce passage et la citation précédente, Makibi a sauté un long développement de près de 1000 sinogrammes qui prêche le profit de l'étude à tout âge.

129 Le passage fait sens si on le rapporte à l'évocation des lettrés présomptueux, incapables de faire une réponse brève à la moindre question, qui figure plus loin (après environ 150 sinogrammes) dans les *Enseignements* (Uno 1982 : 89). Le dernier de ces lettrés est Xing Zicai 邢子才 (Xing Shao 邢邵, lettré du VI^e siècle dont le *Livre des Qi du Nord*, *Beiqishu*, 北齊書, comporte une biographie). D'après Yan Zhitui, ce lettré originaire de Yexia 鄖下 avait fourni aux habitants de cette localité la matière du proverbe suivant : « Un docteur achète un âne, il fait un contrat de trois pages, dans lequel manque le mot “âne” » (博士買驢、書券三紙、未有驢字). Le dicton est ici attribué par Makibi aux Chinois dans leur ensemble.

130 *Entretiens*, XV, 31 (Yoshida 1961 : 351). Cheng (1981 : 126).

maître Liu [ch. *Liuzi*, jp. *Ryûshi*, 劉子] dit¹³³ : « Même au moment de mourir, Xuanni 宣尼 ne lâcha pas son pinceau¹³⁴; approchant de la mort, Zhongshu¹³⁵ 仲舒 ne cessa pas de lire à haute voix. » Qu'en est-il a fortiori pour les sots et les personnes ordinaires ? Quelle raison auraient-ils de ne pas étudier ? Les *Enseignements familiaux de maître Yan* disent encore¹³⁶ : « Lorsque l'on est encore dans l'enfance, l'esprit est concentré et affûté, mais une fois que l'on devient adulte, la pensée et la réflexion se dispersent et ne peuvent plus se concentrer. Pour cette raison,¹³⁷ il faut enseigner tôt et ne pas laisser passer ce moment. » Il est dit encore¹³⁸ : « Confucius a dit : "Si je consacrais ma vie à partir de cinquante ans à l'étude du *Classique des mutations*, je serais à même d'éviter les fautes graves." » « Zengzi¹³⁹ 曾子 commença à étudier à partir de soixante-dix ans et son nom est connu de tout l'empire. Xunqing¹⁴⁰ 荀卿 commença à parcourir [le pays de Qi 齊] pour s'instruire à cinquante ans et il devint un grand savant. Gongsun Hong¹⁴¹ 公孫弘 avait plus de quarante ans quand il commença à lire les *Annales des printemps et automnes* 春秋 [ch. *Chunqiu*, jp. *Shunjû*] et grâce à cela il finit

131 *Entretiens*, IV, 8 (Yoshida 1961 : 91). Cheng (1981 : 45).

132 Tiré du « Mémoire sur les Écoles » (*Xueji* 學記) dans le *Mémoire sur les rites*, traduit par Couvreur (1913 : 28). Texte original dans Takeuchi (1994 : 543).

133 Le passage est tiré du chapitre 5 (« Révéler l'étude », *Chongxue* 崇學) du livre I du *Liuzi* (1998 : 37). Son auteur est Liu Zhou 劉畫 (prénom social : Kongzhao 孔昭), penseur de l'époque des Qi du Nord (550–577), dont les dates de naissance et de mort sont inconnues. L'ouvrage présente un projet de réforme de la société au travers de l'application d'un idéal confucéen, qui passe notamment par l'éducation.

134 L'histoire de Confucius (désigné ici par son nom posthume de l'époque Han, Xuanni) qui demande des livres pour occuper ses dernières heures après que son disciple Shang Qu 商瞿 a appris par une opération de divination qu'il mourrait au milieu de la journée se retrouve dans les *Discussions critiques* (*Lunheng*, 論衡) de Wang Chong 王充 (27–97 ?) au chapitre 38 « De l'érudition » *Bietong* 別通 (§ 15). La source de Wang Chong n'est en revanche pas connue.

135 Il s'agit du lettré confucéen du II^e siècle avant notre ère Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 av. J.-C.). Sa biographie au livre 121 des *Mémoires historiques* de Sima Qian mentionne le fait qu'il se serait cloîtré sans même regarder son jardin pendant trois ans pour étudier les livres et qu'à la fin de sa vie son seul souci aurait été l'étude, au détriment de toute activité productrice.

136 *Enseignements familiaux de maître Yan*, III, 8 (« Application à l'étude »), 9 (Uno 1982 : 87). À partir d'ici, Makibi revient aux citations du texte de Yan Zhitui,

137 Le texte de Makibi comporte 故 (« pour cette raison ») là où le texte de Yan Zhitui (Uno 1982 : 87) comporte le caractère 固 (« fondamentalement », « originellement »).

138 Ce passage des *Entretiens* (VII, 17 ; Yoshida 1961 : 159) est cité également par Yan Zhitui en III, 8, 9. Le passage cité par Yan Zhitui et par Makibi étant tronqué, nous avons traduit un peu différemment de Cheng (1981 : 64) : « Le Maître dit : "Me voilà au bord des cinquante ans. Accordez-moi encore quelques années, et je les consacrerai à l'étude du [Classique] des mutations. Après quoi, je serai à même d'éviter les fautes graves" ». Cette citation des *Entretiens* elle-même enchâssée dans une citation des *Enseignements* de Yan Zhitui n'est pas directement

par devenir premier ministre. Zhu Yun¹⁴² 朱雲 avait quarante ans quand il commença à étudier le *Classique des mutations* et les *Entretiens*. Huangfu Mi¹⁴³ 皇甫謐 avait vingt ans quand il reçut pour la première fois des leçons sur le *Classique de la piété filiale* et les *Entretiens*: tous sont finalement devenus de grands savants, tous autant qu'ils sont, ils ont erré dans leur jeunesse et se sont réveillés dans leur vieillesse. Les gens de notre siècle qui sont arrivés à l'âge de prendre la coiffe ou à l'âge nubile sans avoir étudié disent qu'il est trop tard pour cela et ils se retrouvent frustrés¹⁴⁴ [par leur manque de savoir] et comme face à un mur, cela est si bête. Si étudier dès l'enfance est comme [être éclairé par] la lumière du soleil levant, étudier dans ses vieilles années est comme parcourir la nuit une bougie à la main, mais cela est plus sage que de fermer les yeux et de n'y rien voir. » Il est dit également¹⁴⁵: « Si l'on étudie, c'est forcément pour en tirer quelque profit, or, on en voit certains qui, quand ils ont lu quelques dizaines d'ouvrages à peine, deviennent soudain altiers, et les voilà qui ignorent leurs aînés et

contigüe avec le passage des *Enseignements* qui précède dans le texte de Makibi (dont elle est séparée par une cinquantaine de sinogrammes).

139 La citation du même paragraphe des *Enseignements* continue. Zengzi est un disciple de Confucius qui l'aurait rejoint tardivement.

140 Il s'agit du penseur des Royaumes Combattants Xunzi 荀子 (310 ?–230 ? av. J.-C.). Sa biographie dans le chapitre 74 des *Mémoires historiques* s'ouvre sur cette évocation du départ pour Qi alors qu'il est âgé de cinquante ans.

141 Gongsun Hong (200–121 av. J.-C.), ministre de l'époque de l'empereur Wu des Han (II^e siècle av. J.-C.). Sa biographie dans le chapitre 58 du *Livre des Han* indique qu'il avait plus de quarante ans lorsqu'il commença à étudier les *Annales des printemps et automnes* et qu'il fut nommé grand ministre (*chengxiang*, 丞相) en -124.

142 Zhu Yun 朱雲 (dates de naissance et de mort inconnues, I^{er} siècle av. J.-C.), lettré de l'époque des Han, dont la biographie dans le *Livre des Han* (chapitre 67) indique qu'il était versé dans sa jeunesse dans la voie des armes avant de se mettre à étudier le *Classique des mutations* et les *Entretiens*, respectivement sous la conduite du docteur Bai Ziyou 白子友 et de l'ex-général Xiao Wangzhi 蕭望之.

143 Huangfu Mi (215–282), savant et médecin de l'époque des Jin occidentaux. Sa biographie dans le chapitre 51 du *Livre des Jin* raconte qu'il était très indocile et peu réceptif à l'étude jusqu'à ses vingt ans, âge auquel il comprit l'importance de l'étude après une discussion avec sa tante, à la suite de quoi il se mit à étudier les livres sous la conduite de son compatriote Xi Tan 席坦.

144 Le texte de Makibi diffère ici de celui de Yan Zhitui (Uno 1982 : 88) : ce dernier comporte l'expression 因循面牆 (« suivre l'habitude et faire face au mur »), quand le texte de Makibi dit « être frustré et [comme] face au mur » (惱意面牆). Ôsone Shôsuke corrige l'expression de Makibi (pour qu'elle soit identique avec celle de Yan Zhitui), quand Mekada, que nous avons suivi dans notre traduction, laisse le texte de Makibi tel quel. L'expression 面牆 suggère l'ignorance (celui qui se tient devant le mur ne distingue rien). Il s'agit d'une image figée que l'on trouve déjà dans les *Entretiens* (XVII, 10).

méprisent leurs semblables. Ceux-là sont haïs de tous comme des ennemis mortels et détestés comme les vautours.¹⁴⁶ Si l'étude doit vous nuire de la sorte, alors mieux vaut ne pas étudier. »

Bibliographie

- Arrault, Alain (2003) : « Calendriers de Dunhuang ». *Divination et société dans la Chine médiévale : étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*. Marc Kalinowski (dir.). Paris : Bibliothèque nationale de France, 85–123.
- Bingenheimer, Marcus (2003–2004) : “A translation of the *Tôdaiwajô tôseiden* 唐大和尚東征伝 (T.2089 (7))”. *The International Journal of Buddhist Studies* 4 : 168–189 ; *The International Journal of Buddhist Studies* 5 : 142–181.
- Bussho kankô-kai 仏書刊行会 (1978) : *Kakuzen-shô 覚禪鈔* (Dai-nihon bukkyô zensho 大日本仏教全書 ; 45). Tôkyô : Meicho fukyû-kai 名著普及会.
- Chen, Shou 陳壽 (1985) : *Sanguo-zhi* 三國志, 3, Weishu 魏書. Pékin : Zhonghua Shuju 中華書局.
- Cheng, Anne (comm. et trad.) (1981) : *Les Entretiens de Confucius*. Paris : Seuil.
- Cheng, Anne (1997) : *Histoire de la pensée chinoise*. Paris : Seuil.
- Couvreur, Séraphin (1966 [1896]) : *Cheu king*. Taipei : Kuangchi Press.
- Couvreur, Séraphin (1913) : *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies, Li ki, Tome II, première partie*. Hejian : Imprimerie de la Maison Catholique.
- Endô, Testuo 遠藤 哲夫 / Ichikawa, Yasuji 市川 安司 (annot.) (1967) : *Sôji* 莊子, II (Shinshaku kanbun-taikei 新釈漢文体系 ; 8). Tôkyô : Meiji-shoin 明治書院.
- Fèvre, Francine / Métailié, Georges (2005) : *Dictionnaire Ricci des plantes de Chine*. Paris : Cerf.
- Frank, Bernard (1998 [1958]) : *Kata-imî et Kata-tagae : étude sur les interdits de direction à l'époque Heian*. Paris : Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Japonaises, Collège de France.
- Fujisawa, Norio 藤澤 令夫 (éd.) (1994–2000) : *Kakuzen-shô 覚禪抄* (Bukkyô-bijutsu-kenkyû Ueno-kinen-zaidan-josei kenkyû-kai Kenkyû-hôkoku-sho Zusô-shûsei 仏教美術研究上野記念財団助成研究会研究報告書 図像蒐成 ; 2–7). Kyôto : Bukkyô-bijutsu-kenkyû Ueno-kinen-zaidan-josei kenkyû-kai 仏教美術研究上野記念財団助成研究会.

145 *Enseignements familiaux de maître Yan*, III, 8 (« Application à l'étude »), 7 (Uno 1982 : 86). La section du texte de Makibi se clôt sur une citation complète du paragraphe 7 du chapitre 8 des *Enseignements*.

146 On a rendu ici par « vautour » le terme original de *chixiao* 鴟梟 (« chouettes et hiboux »). Ces animaux ont en Chine l'image d'animaux nuisibles, comme le montre le poème du *Classique des odes* (« Chants des différents pays » *Guofeng* 國風, « Chants du pays de Bin » *Binfeng* 翫風, 2 « Hibous » *Chixiao* 鴟鶕, trad. Couvreur 1966 : 166) : « Hibou, hibou, après m'avoir enlevé mes petits, ne détruis pas ma maison (mon nid). Je déplore amèrement le sort de ces petits que j'avais nourris avec tendresse et sollicitude » (鴟鶕鴟鶕、既取我子、無毀我室。恩斯勤斯、鬻子之閔斯, v. Ishikawa 1998 : 135).

- Hayek, Matthias (2008) : *Les Mutations du yin et du yang : étude des relations entre divination, société et représentations au Japon, du VI^e à la fin du XIX^e siècle*. Thèse de doctorat en études japonaises, Inalco, Paris, sous la direction de François Macé.
- Heldt, Gustav (2014) : "Abe no Nakamaro at the end of the silk road". *China and Beyond in the Mediaeval Period : Cultural Crossings and Inter-Regional Connections*. Dorothy C. Wong et Gustav Heldt (dir.). New Delhi : Manohar Publishers & Distributors, 279–289.
- Héral, Francine (2006) : *La cour et l'administration du Japon à l'époque de Heian*. Genève : Droz.
- Héral, Francine (2008a) : *Recueil de décrets de trois ères méthodiquement classés. Livres 1 à 7*. Genève : Droz.
- Héral, Francine (2008b) : *Recueil de décrets de trois ères méthodiquement classés. Livres 8 à 20*. Genève : Droz.
- Héral, Francine (2016) : *Un fonctionnaire lettré, Miyoshi no Kiyoyuki (847–918) en son temps*. Paris : Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Japonaises, Collège de France.
- Hucker, Charles O. (1985) : *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford : Stanford University Press.
- Imazumi, Yoshio 今泉 淑夫 (dir.) (1999) : *Nihon bukkyō-shi jiten* 日本仏教史辞典. Tōkyō, Yoshikawa kōbun-kan 吉川弘文館.
- Ishii, Kōsei 石井 公成 (2003–2010) : « *Genji monogatari ni okeru Gan Shisui sakuhin no riyō – Ganshi-kakun to Enkon-shi “Ôhanshō”* » 「『源氏物語』における顔之推作品の利用 – 『顔氏家訓』と『冤魂志』『王範妾』」. *Komazawa Tanki-daigaku Bukkyō-ronshū* 駒澤短期大學佛教論集 9 : 87–115.
- Ishikawa, Tadahisa 石川 忠久 (annot.) (1998) : *Shikyō* 詩経, II (Shinshaku kanbun-taikei 新釈漢文体系 ; 110). Tōkyō : Meiji-shoin 明治書院.
- Kalinowski, Marc (1983) : « Les instruments astro-calendériques des Han et la méthode *Liu ren* ». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 72 : 309–419.
- Kalinowski, Marc (comm. et trad.) (1991) : *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne. Le Compendium des cinq agents (Wuxing dayi, VI^e siècle)*. Paris : École française d'Extrême-Orient.
- Kalinowski, Marc (2003) : « Hémérologie ». *Divination et société dans la Chine médiévale : étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*. Marc Kalinowski (dir.). Paris : Bibliothèque nationale de France, 213–300.
- Kawahara, Masahiko 河原 正彦 (1963) : « “Kibi-daijin nittō-ekotoba” no seiritsu to onmyō-dō » 「『吉備大臣入唐絵詞』の成立と陰陽道」. *Bunka-shi kenkyû* 文化史研究 15.1963/08 : 15–27.
- Kuroita, Katsumi 黒板 勝美 (1972) : *Seiji-yôryaku – kôhen*, 政事要略 – 後篇 (Shintei-zôho Kokushi-taikei 新訂増補国史大系 ; 28). Tōkyō : Yoshikawa kōbun-kan 吉川弘文館.
- Lévi, Jean (1995) : « Quelques exemples de détournement subversif de la citation dans la littérature classique chinoise ». *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 17 (Le travail de la citation en Chine et au Japon) : 41–65.
- Lévi, Jean (2010) : *Les œuvres de Maître Tchouang [Zhuangzi]*. Paris : Editions de l'Encyclopédie des Nuisances.
- Liu, Zhou 劉畫 / Fu, Yashu 付亞庶 (annot.) (1998) : *Liuzi jiaoshi* 劉子校釋 (Xinbian zhuzi jicheng 新編諸子集成 ; 1). Pékin : Zhonghua shuju 中華書局.
- Martin, François (1995) : « Le *Shijing*, de la citation à l'allusion : la disponibilité du sens ». *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 17 (Le travail de la citation en Chine et au Japon) : 11–39.
- Maspéro, Henri (1910) : « Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming. Étude critique des sources ». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 10 : 95–130.

- Matsura, Tomohisa 友久 松浦 (1963) : « Fujiwara no Umakai “Natsume no fu” to sozai to shite no ruisho no riyō ni tsuite » 「藤原宇合「棗賦」と素材源としての類書の利用について」. *Koku-bungaku kenkyū* 国文学研究 27.1963/03 : 130–140.
- McMullen, James (1996) : “The worship of confucius in Ancient Japan”. *Religion in Japan : Arrows to Heaven and Earth*. Peter F. Kornicki et James McMullen (dir.). Cambridge : Cambridge University Press, 39–77.
- Mekada, Sakuo 目加田 さくを (1961) : « Kibi no Makibi-cho *Shikyō-ruijū-kō* » 「吉備真備著『私教類聚』考」. *Kashiigata kokubungaku-kenkyū-shi* 香椎潟 国文学研究誌 7.1961/08 : 10–18.
- Migliore, Maria Chiara (2003) : « L'anthologie entre tradition et transformation : les recueils de poèmes en chinois au Japon (VIII^e -IX^e siècle) ». *Extrême-Orient Extrême-Occident* 25 : 39–53.
- Miyada, Toshihiko 宮田 俊彦 (1988) : *Kibi no Makibi* 吉備真備. Tōkyō : Yoshikawa kōbun-kan 吉川弘文館.
- Miyazaki, Kenji 宮崎 健司 (1994) : « *Kakuzen-shō* sho-in *Shikyō-ruijū itsubun ni tsuite* » 「『覚禅抄』所引『私教類聚』逸文について」. *Kokusho-itsubun kenkyū* 国書逸文研究 27.1994/10 : 1–4.
- Mo, Wenqin 莫文沁 (2017) : « *Shikyō-ruijū ni okeru Ganshi-kakun* » 「『私教類聚』における『顔氏家訓』」. *Chūgoku-gaku ronshū* 中國學論集 52.2017/12 : 99–114.
- Momo, Hiroyuki 桃 裕行 (1994 [1947]) : *Jōdai-gakusei no kenkyū* 『上代学制の研究』. Kyōto : Shibun-kaku 思文閣.
- Murayama, Shūichi 村山 修一 (1981) : *Nihon Onmyō-dō-shi sōsetsu* 日本陰陽道史総説. Tōkyō : Hanawa-Shobō 壞書房.
- Nishioka, Toranosuke 西岡 虎之助 (1984) : « *Kibi no Makibi no Shikyō-ruijū ni tsuite* » 「吉備真備の『私教類聚』について」. *Bunka-shi no kenkyū* 1 文化史の研究 1 (Nishioka Toranosuke chosaku-shū 西岡虎之助著作集 ; 3). Tōkyō : San-ichi Shobō 三一書房, 285–290.
- Ōba, Susumu 大庭 僥 (1997) : *Kanseki-yunyū no bunka-shi : Shōtoku-taishi kara Yoshimune e* 漢籍輸入の文化史：聖德太子から吉宗へ. Tōkyō : Kenbun-shuppan 研文出版.
- Okada, Masayuki 岡田 正之 (1929) : *Ōmi-Nara-chō no Kanbungaku* 近江奈良朝の漢文學 (Tōyō-bunko-ronsō 東洋文庫論叢 ; 10). Tōkyō : Tōyō-bunko 東洋文庫.
- Paine, Robert T. (1933) : “The Scroll of Kibi's Adventures in China (Kibi Daijin Nittō Ekotoba). A Japanese Painting of the Late Twelfth Century, Attributed to Mitsunaga”. *Bulletin of the Museum of Fine Arts* 31.183 (1933/02) : 2–12.
- Piggott, Joan (2003) : “The last classical female sovereign”. *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*. Dorothy Ko, JaHyun Kim Haboush and Joan R. Piggott (dir.). Berkeley : University of California Press, 47–74.
- Sharf, Robert H. (1996) : “The scripture in forty-two sections”. *Religions of China in Practice*. Donald S. Lopez (dir.). Princeton : Princeton University Press, 360–371.
- Shigeno, Yasutsugu 重野 安繹 (1902) : *Udaijin Kibi-kō den sanshaku* 右大臣吉備公傳纂釋, t. III : *Yata-mura* 箭田村 (Préf. d'Okayama 岡山県) : Kibi-kō Hobyō Jimusho 吉備公保廟会事務所. En ligne : <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1918454> [consulté le 15 février 2019].
- Shisanjing Zhushu Zhengli Weiyuanhui 十三經注疏整理委員會 (éd. et annot.) (2000) : *Lunyu Zhushu* 論語注疏. (*Shisanjing zhushu zhengliben* 十三經注疏整理本 ; 23). Pékin : Beijing Daxue Chubanshe.
- Sima, Qian 司馬遷 (1987) : *Shiji* 史記. Pékin : Zhonghua Shuju 中華書局.
- Takeuchi, Teruo 竹内 照夫 (annot.) (1994) : *Raiki* 禮記, II (Shinshaku kanbun-taikei 新釈漢文体系 ; 28). Tōkyō : Meiji-shoin 明治書院.

- Takikawa, Masajirô 瀧川 政次郎 (1941) : « *Shikyô-ruijû no kôsei to sono shisô* » 『私教類聚』の構成とその思想. *Nihon hôsei-shi kenkyû* 日本法制史研究. Tôkyô : Yûhikaku 有斐閣, 754–790.
- Tôin, Kinkata 洞院 公賢 (1998) : *Shûgai-shô jô-chû-ge* 拾芥抄 : 上中下 (Sonkei-kaku zenpon ei'in shûsei 尊經閣善本影印集成 ; 17). Tôkyô : Yagi-shoten 八木書店.
- Tokugawa, Mitsukuni 德川 光圀 / Tokugawa, Tsunaeda 德川 綱条 / Tokugawa, Harumori 德川 治保 (annot.) (1929) : *Dai-Nihon shi* 大日本史. Tôkyô : Dai-Nihon Yûben-kai 大日本雄弁会.
- Tsuji, Zennosuke 辻 善之助 / Hisamatsu, Sen'ichi 久松 潜一 (dir.) (1962) : *Nara-ibun* 寧樂遺文. Tôkyô : Tôkyô-dô 東京堂.
- Uno, Seiichi 宇野 精一 (annot. et trad.) (1982) : *Ganshi-kakun* 顏氏家訓. Tôkyô : Meitoku shuppan-sha 明徳出版社.
- von Verschuer, Charlotte (1985) : *Les relations officielles du Japon avec la Chine aux VIIIe et IXe siècles*, EPHE et Collège de France, Institut des Hautes Etudes Japonaises. Genève/Paris : Librairie Droz.
- Wada, Hidematsu 和田 英松 (1915) : « *Seiji-yôryaku-kô* » 『政事要略』考. *Shigaku-zasshi* 史学雑誌 26 : 104–105.
- Wada, Hidematsu 和田 英松 (1936) : *Honchô-shojaku mokuroku kôshô* 本朝書籍目録考証. Tôkyô : Meiji-shoin 明治書院.
- Wada, Hidematsu 和田 英松 (1995) : *Kokusho-itsubun* 國書逸文. Tôkyô : Kokusho-kankô-kai 國書刊行会.
- Wang, Zhenping (2005) : *Ambassadors from the Islands of Immortals : China-Japan Relations in the Han-Tang Period*. Honolulu : University of Hawai'i Press.
- Wong, Dorothy C. (2014) : “An agent of cultural transmission : Jianzhen’s travels to Japan, 743–765”. *China and Beyond in the Mediaeval Period : Cultural Crossings and Inter-Regional Connections*. Dorothy C. Wong et Gustav Heldt (dir.). New Delhi : Manohar Publishers & Distributors, 63–99.
- Yamagishi, Tokuhei 山岸 徳平 (dir.) (1979) : *Kodai-seiji-shakai-shisô* 古代政治社會思想. Tôkyô : Iwanami 岩波.
- Yan, Zhitui 顏之推 / Gao, Anze 高安澤 (annot. et trad.) (1992) : *Yanshi jiaxun xinshi* 顏氏家訓新釋. Taipei : Yuxian Chubanshe 育賢出版社.
- Yoshida, Kenkô 吉田 賢抗 (1961) : *Rongo* 論語 (*Shinshaku kanbun-taikei* 新釈漢文体系 ; 1). Tôkyô : Meiji-shoin 明治書院.
- Yotsutsuji, Yoshinari 四辻 善成 / Ichijô, Kanera 一条 兼良 (1978) : *Kakaishô, Kachô-yosei* 河海抄・花鳥余情 (*Nihon-bun Ko-chûshaku Taisei* 日本文古注釈大成 ; *Genji-monogatari Ko-chûshaku Taisei* 源氏物語古注釈大成 ; 6). Tôkyô : Nihon-toshó sentâ 日本図書センター.

Remerciements L'auteur de ces lignes tient à exprimer ses remerciements pour leurs précieux conseils concernant certains aspects de cette traduction à Messieurs Alain Rocher, Matthias Hayek, Saitô Mareshi, Alain Briot, Paul Navailh, Joachim Boittout et Hu Jiaxing.