



HAL
open science

Les activités, le corps et ses soins dans les calendriers de la Chine médiévale (IXe-Xe s.)

Alain Arrault

► **To cite this version:**

Alain Arrault. Les activités, le corps et ses soins dans les calendriers de la Chine médiévale (IXe-Xe s.). *Études Chinoises*, A paraître, XXXIII-1, pp.7-55. hal-03120633

HAL Id: hal-03120633

<https://hal.science/hal-03120633>

Submitted on 9 Jan 2022

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

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

ÉTUDES CHINOISES

XXXIII-1

2014

ÉTUDES CHINOISES

Revue de l'Association française d'études chinoises

Vol. XXXIII-1 (2014)

AF
EC | ASSOCIATION
FRANÇAISE
D'ÉTUDES
CHINOISES

La rédaction d'*Études chinoises* remercie les lecteurs et relecteurs pour leurs commentaires et suggestions à propos des manuscrits qui ont été soumis pour publication.

Les propositions d'article et de comptes rendus sont à adresser à l'adresse électronique suivante :

afec.etudeschinoises@gmail.com

Les auteurs sont priés de bien vouloir se soumettre à la charte typographique disponible sur la page Internet suivante :

<http://www.afec-etudeschinoises.com/Publier>

L'Association française d'études chinoises (AFEC)

Fondée en 1980, l'association réunit enseignants, chercheurs, étudiants et experts du monde chinois. Elle a vocation à maintenir et développer la recherche et les échanges entre chercheurs et le dialogue entre les différentes institutions universitaires existantes.

L'AFEC publie, depuis 1982, *Études chinoises*, revue de sinologie généraliste à comité de lecture. Cette dernière couvre l'ensemble des périodes historiques et toutes les disciplines, telles que l'histoire, la philosophie, la littérature, la linguistique, l'archéologie ou l'anthropologie.

Sa vocation est de promouvoir les travaux originaux et inédits de chercheurs français et étrangers. Les textes sont publiés en langue française ou anglaise, augmentés de résumés en chinois, assurant à la revue une ouverture internationale conforme à sa large diffusion.

Pour joindre le secrétariat de l'association : afec.contact@gmail.com

Conseil de l'association (décembre 2013) : Arnaud Bertrand (webmestre), Gladys Chicharro (présidente), Frédéric Constant, Vincent Durand-Dastès (rédacteur en chef), Guillaume Dutournier, Christophe Falin (vice-président), John Finlay, Stéphanie Homola, Katiana Le Menlec (trésorière), Béatrice L'Haridon (rédacteur en chef), Soline Suchet, Xie Xin-Zhe

Pour tout renseignement concernant l'AFEC et la revue *Études chinoises*, consulter le site Internet de l'association :

<http://www.afec-etudeschinoises.com/>

Éditorial

Ce premier numéro de l'année 2014 s'ouvre avec un article d'Alain Arrault qui reconstitue, à l'aide d'une lecture des calendriers de Dunhuang, la vision du corps et des soins à lui apporter à l'époque médiévale (IX^e-X^e siècles) tout en développant une méthode pour exploiter ces sources bien particulières que sont les calendriers. On traverse ensuite le temps pour rencontrer, avec Georges Favraud, le corps immortalisé d'un ermite et guérisseur taoïste, Zhou Fuhai, ayant vécu à l'époque républicaine et ayant accédé au statut d'immortel et de fondateur peu après sa disparition. C'est l'occasion pour l'auteur d'étudier précisément comment un maître, dont la vie reste assez mal connue, n'en devint pas moins, par de multiples procédés, une figure religieuse fondatrice dans la région du Hunan. Le troisième article, par Nathalie Martin, est consacré à une figure importante de la littérature chinoise moderne, Su Qing, approchée sous l'angle original de la création d'une revue, Tiandi, que cette écrivain tenta de faire vivre dans une Shanghai malmenée par la guerre sino-japonaise et l'occupation. En accordant toute leur importance aux facteurs concrets qui régissent la vie de cette revue, Nathalie Martin nous propose une vision complexe du monde littéraire shanghaien de cette époque.

Ce numéro est également l'occasion de faire connaître les travaux de jeunes chercheurs, grâce à la publication de trois notes de recherche reprenant certaines communications qui furent proposées lors de la journée des jeunes chercheurs organisée par l'Association française d'études chinoises en 2013. Elles témoignent toutes de la vitalité des études sur les pratiques et les mouvements religieux en Chine moderne contemporaine : la première note, par Stéphanie Homola, montre comment les pratiques divinatoires trouvent un outil efficace dans la main, qui permet de calculer, de situer et d'articuler les divers symboles à l'œuvre. Cet usage de la main s'inscrit

dans une longue tradition divinatoire, tout en trouvant une illustration contemporaine suffisamment accessible pour être pratiquée dans un champ plus large que celui des spécialistes de la divination. La note suivante, par Julie Remoiville, étudie le renouveau de la vie religieuse dans les temples non officiels en milieu urbain, à partir de l'exemple de la ville de Hangzhou. Elle nous permet de percevoir ainsi les dynamiques sociales qui jouent en faveur de ce renouveau, au-delà des politiques menées par le gouvernement central. Enfin, la note rédigée par Claire Vidal à propos d'un court-métrage proposé aux fidèles se rendant en pèlerinage sur l'île du Putuoshan s'intéresse, de manière assez complémentaire de la note précédente, aux tentatives de normalisation des pratiques religieuses menées par les autorités locales.

Cette année 2014 a été marquée par la disparition de Jean-Pierre Diény qui fut un maître pour plusieurs générations de sinologues et un fidèle ami de l'Association française d'études chinoises et de sa revue. Qu'il nous soit permis de dédier ce numéro à sa mémoire. Un texte d'hommage lui sera consacré dans le prochain numéro.

Toute l'équipe de la rédaction remercie infiniment les lecteurs qui ont permis par leurs évaluations et leurs remarques de mener à bon port ce volume d'Études chinoises.

GC, BL & VDD

Sommaire

Éditorial	3
-----------------	---

ARTICLES

Alain ARRAULT : Les activités, le corps et ses soins dans les calendriers de la Chine médiévale (IX ^e -X ^e s.)	7
--	---

Georges FAVRAUD : L'immortel Zhou Fuhai 周福海 (? - c. 1935) : Construction hagiographique et communautaire dans le taoïsme Chunyang	57
---	----

Nathalie MARTIN : Création d'une revue littéraire shanghaienne : L'exemple de <i>Tiandi</i> (1943-1945), revue de l'écrivain Su Qing	85
--	----

Notes de recherche

Stéphanie HOMOLA : Les usages de la main dans les calculs divinatoires.....	113
---	-----

Julie REMOIVILLE : Le renouveau religieux en Chine contemporaine : Le rôle social des lieux de culte en contexte urbain	133
---	-----

Claire VIDAL : Savoir-faire et savoir-être bouddhiques dans la Chine contemporaine. Du court-métrage <i>Le pèlerinage du Putuoshan</i>	147
COMPTE RENDUS.....	159
<p>Pär Cassel, <i>Grounds of judgment : Extraterritoriality and imperial power in nineteenth-century China and Japan</i> (Frédéric Constant), p. 159 • Craig Clunas, <i>Screen of Kings : Royal Art and Power in Ming China</i> (John Finlay), p. 163 • François Gipouloux, <i>The Asian Mediterranean : Port Cities and Trading Networks in China, Japan and Southeast Asia, 13th-21st Century</i> (Kent Deng), p. 167 • Noël Golvers, <i>Libraries of Western Learning for China, Circulation of Western Books between Europe and China in the Jesuit Mission (ca. 1650-1750) ; vol. 1: Logistics of Book Acquisition and Circulation ; vol. 2: Formation of Jesuit Libraries</i> (Wu Huiyi), p. 170 • Perry Link, <i>An Anatomy of Chinese : Rhythm, Metaphor, Politics</i> (Christian Helmut Wenzel), p. 174 • Françoise Mengin, <i>Fragments d'une guerre inachevée. Les entrepreneurs taiwanais et la partition de la Chine</i> (Damien Morier-Genoud), p. 181 • Delphine Spicq, <i>L'avènement de l'eau courante à Tianjin, Chine 1900-1949</i> (Aglai De Angeli), p. 185 • Yang Fenggang, Joseph B. Tamney (eds.), <i>Confucianism and Spiritual Traditions in Modern China and Beyond</i> (Joseph Ciaudo), p. 188 • Yang Jisheng, <i>Stèles. La grande famine en Chine, 1958-1961</i> (Alain Roux), p. 192 • Yü Chün-fang, <i>Passing the Light : The Incense Light Community and Buddhist Nuns in Contemporary Taiwan</i> (Stefania Travagnin), p. 198.</p>	
ENGLISH ABSTRACTS	201
中文摘要.....	205

Alain ARRAULT*

Les activités, le corps et ses soins dans les calendriers de la Chine médiévale (IX^e-X^e s.)

Résumé – Les activités, ce qu’il est conseillé de faire ou de ne pas faire, apparaissent dans les rubriques journalières des calendriers chinois à l’aube de la dynastie des Tang (618-907). Nous est parvenu, grâce aux documents retrouvés à Dunhuang, un nombre relativement conséquent de calendriers, environ une cinquantaine, répartis sur une période de temps parfaitement délimitée, du IX^e au X^e siècle. L’extrême foisonnement des méthodes divinatoires mises en œuvre dans le calendrier pour déterminer, entre autres, les activités, nous amène dans un premier temps à nous interroger sur la manière dont les calendriers étaient fabriqués, en faisant notamment appel aux sources japonaises. Dans un second temps, face à la centaine d’activités répertoriées, nous tentons d’en dégager des catégories pertinentes pour en faire une analyse statistique sur une durée de quelque deux cents années. Toutefois, en dehors de ces approches quantitatives, comment faire parler ces activités qui nous apparaissent dénuées de contexte ? Nous prenons ici l’exemple des soins du corps, essentiellement résumés dans les calendriers par les expressions « laver les cheveux et le corps » (muyu 沐浴), « raser la tête » (titou 剃頭), « laver la tête » (xitou 洗頭), « enlever les cheveux blancs » (ba baifa 拔白髮), « couper les ongles des mains et des pieds » (jian shou zu jia 剪手足甲). En convoquant diverses sources, littéraires, médicales, religieuses,

* Alain Arrault est maître de conférences à l’École française d’Extrême-Orient et chercheur au Centre d’études sur la Chine moderne et contemporaine (EHESS). Le présent article est le résultat de conférences données en mai et en juin 2010 au Centre de recherche sur la civilisation et le corps du Département d’histoire de la Cheng-chih University (Guoli Zhengzhi daxue Lishi xi Shenti yu wenming yanjiu zhongxin 國立政治大學歷史系身體與文明研究中心). L’auteur tient à remercier M. Liu Xiangguang 劉祥光 pour son invitation, rendue possible grâce à un financement du National Research Council de Taiwan (Guoke hui 國科會). Par ailleurs, Brigitte Baptandier et Catherine Despeux, ainsi que deux évaluateurs anonymes, ont bien voulu relire avec attention cet article et ont suggéré amendements et corrections, qu’ils en soient également remerciés.

etc., nous tentons de répondre aux questions suivantes : quelles conceptions avaient les Chinois de ces activités d'une manière générale et plus particulièrement dans l'hémérologie ? Existe-t-il une solution de continuité entre les discours sur les soins du corps et ce que laisse transparaître le calendrier ? Enfin, le calendrier développe-t-il un discours spécifique sur le corps ?

Quelle étrange chose que le corps : si proche et toujours lointain. Il nous rappelle particulièrement à son existence lorsqu'il souffre, quand il est dérégulé, soumis à la maladie, la blessure, la douleur... Étrange objet qui varie suivant les savoirs : entité conçue en contrepoint d'autres entités, telles que l'âme ou l'esprit ; entité composite formant un continuum avec les fonctions intellectives et les êtres surnaturels ; menteuse ou trompeuse pour certains, miroir presque parfait de la vérité pour d'autres.

D'une rive à l'autre du monde, c'est une vision contrastée qui en est donnée : si l'on peut reconnaître le corps comme obstacle dans la culture chrétienne, héritière en cela de la philosophie grecque, et un composé de différents éléments incluant à la fois les parties physiques et les plus éthérées en Asie, il ne faudrait toutefois pas en déduire une uniformité d'approche du corps, que ce soit de manière diachronique ou synchronique. Les beaux corps grecs, sculptés par la gymnastique, disent autre chose qu'une relégation pure et simple. Les préoccupations hygiénistes apparues au cœur des territoires chrétiens entre le xviii^e et le xix^e siècle ont bouleversé la place du corps : objet d'un souci nouveau, il sort alors des marges invisibles. Soumis à l'histoire, il l'est aussi aux savoirs multiples qui, dans la synchronie, se penchent sur lui. Le corps composite chinois né, selon Mark Lewis, au iv^e siècle avant notre ère, est formé d'un étagement de connaissances selon qu'il s'agit d'éthique philosophique, de pratiques rituelles et musicales, de médecine, de techniques corporelles, etc.¹. Que l'on puisse extraire de ces savoirs divers l'invariant d'un corps composé, il n'empêche que

1. Mark E. LEWIS, *The Construction of Space in Early China*, Albany: State University of New York Press, 2006, chap. 1 : « The Human body », p. 13-76.

sur ce socle commun les points de vue portés sur le corps ne peuvent être confondus, qu'il y a bien un usage et une finalité différenciés, difficilement subsumés sous une unique et artificielle *épistémè*. Le corps est non seulement un composé, de plus variable en fonction du temps, comme l'est son homologue dans le monde christianisé, mais de plus changeant selon les savoirs qui le prennent en charge en un temps « t ». Le corps rituel à l'image d'un État, avec ses sujets et ses gouvernants ; le corps comme réplique du cosmos, composé de Ciel et de Terre ; le corps de la médecine, qui établit ou rétablit patiemment l'équilibre des énergies *yin* et *yang* ; le corps comme lien objectif de la parenté ; le corps alchimique qui vise au prolongement de la vie par le raffinement des énergies et l'expulsion des agents mortifères² : autant de discours qui, sans être nécessairement contradictoires, reflètent une perception, un contexte, une orientation diversifiés. En somme, si la superposition des discours produit l'effet d'un corps composé, il n'en demeure pas moins que les disciplines, résultats de ces discours, répondent *in fine* à une logique propre.

Que le corps soit soumis à la domestication (rituel), au rééquilibrage (médecine) ou à la transformation (alchimie), les soins qu'on lui accorde vont s'attacher spécifiquement, non plus à son organisation interne complexe mais à ses interfaces, points de contact avec l'extérieur, et à ses extensions. Le *Liji* distingue ainsi cinq parties : la tête, le corps, le visage, les mains et les pieds, chacune étant désignée par un vocabulaire exprimant soit l'action qu'on lui fait subir, soit l'ustensile auquel on recourt à ce dessein : *mu* 沐 (laver les cheveux), *yu* 浴 (laver le corps), *mo* 沫 (asperger le visage), *guan* 盥 (bassine pour se laver les mains), *xian* 洗 (laver les pieds)³. L'expression « soins du corps » n'existe donc pas en tant que telle, et seul le composé *muyu* 沐浴, parfois abrégé en

2. *Ibid.*, p. 13-76.

3. *Liji* 禮記, *juan* 27, « Neize » 內則 12, in *Shisan jing zhushu* 十三經注疏, Beijing : Zhonghua shuju, 1980, vol. 2, p. 1461-1462. Voir également Edward H. SCHAFER, "The Development of Bathing Customs in Ancient and Medieval China and the History of the Floriate Clear Palace", *Journal of the American Oriental Society*, 1956, n° 76.2, p. 58-59 ; LIU Zenggui 劉增貴, « Zhongguo gudai de muyu lisu » 中國古代的沐浴禮俗, *Dalu zazhi* 大陸雜誌, 1999, n° 98.4, p. 156.

mu 沐, renvoie métaphoriquement à la toilette⁴, laissant d'ailleurs le plus souvent indéterminé le type d'activités concrètement effectué. *Muyu* a cependant l'avantage de refléter fidèlement l'importance conférée aux cheveux et au corps. Le *Liji* édicte ainsi des règles précises pour les cheveux, lavés tous les trois jours, et pour le corps, nettoyé tous les cinq jours, le lavage du visage, des mains et des pieds étant visiblement laissé à l'appréciation de tout un chacun. Mais, d'une manière générale, ces soins sont rarement neutres – si tant est qu'ils puissent l'être jamais⁵ : ils apparaissent dans un contexte de lustration, où corps et esprit doivent être purifiés ; dans celui de la guérison et de l'entretien de la vie ; plus rarement, mais dûment attesté, dans celui du rythme social⁶.

Avant l'accomplissement de tout rituel, il est nécessaire de se laver et de jeûner, afin de purifier le corps et l'esprit par respect pour les dieux. Le même soin est nécessaire lors des visites protocolaires aux maîtres et aux rois, et aux trois moments de la vie que sont la naissance, le mariage et la mort⁷. Dès le début des Han (209 av. J.-C.-220 apr. J.-C.), certaines recettes médicales, notamment pour les bébés malades, prévoient un bain de décoction salutaire⁸. Parmi les recommandations de la méthode, dite de « l'ancêtre Peng » (Pengzu 彭祖), pour s'accorder aux saisons et favoriser la longévité (*yishou* 益壽), certaines ont trait à la toilette. Tôt levé au printemps et en été, les mains lavées et les dents rincées, on couvre (*bei* 被) ses cheveux. On veille pendant les grandes chaleurs à multiplier les lavages de cheveux (*mu*) et à diminuer les bains (*yu*). En automne et en hiver, lavages et bains doivent

-
4. La notion de « soins du corps », de même que celle de toilette ou encore celle d'hygiène, est une conception relativement moderne. En chinois, le néologisme « shenti guanzhao » 身體觀照 qui traduit cette notion est d'origine récente.
 5. Cf. Jacques BONNET, « La toilette corporelle, un rite quotidien », *Les Cahiers du Cerfee*, 1991, n° 6, p. 21-30 : l'auteur y montre que « l'ensemble des termes relatifs à nos pratiques de toilette ont une origine religieuse » (p. 22).
 6. Voir E. SCHAFER, *op. cit.*, p. 57-82, et LIU Zenggui, *op. cit.*, p. 153-174.
 7. *Ibid.*, p. 162.
 8. Voir *Mawang dui Han mu boshu* 馬王堆漢墓帛書, Beijing : Wenwu chubanshe, 1985, p. 32, et LIU Zenggui, *op. cit.*, p. 161. Pour une traduction, voir Donald HARPER, *Early Chinese medical literature. The Mawangdui medical manuscripts*, London: Kegan Paul International, 1998, p. 232-233.

être plus nombreux⁹. C'est également dans un contexte calendaire de symbiose avec le temps cosmique qu'une fête de la purification (*xi* 禊), bien documentée sous les Han, est accomplie le troisième mois au premier jour marqué du signe cyclique terrestre *si* 巳¹⁰. Il s'agit en effet d'un bain, visiblement effectué dans des eaux vives, pour éliminer souillures et calamités. Enfin, toujours sous les Han, mais reposant sur le temps social, le jour de repos du fonctionnaire (*xiu mu* 休沐), qui a lieu tous les cinq jours, est assimilé à celui de la toilette des cheveux (et du corps ?)¹¹.

Ann Heirman et Mathieu Torck, dans une étude remarquable de précision et de rigueur, se sont penchés sur les règles régissant les soins du corps dans le bouddhisme des Tang aux Song¹². Réunies sous l'étiquette « un esprit pur dans un corps propre », de nombreuses sources de nature disciplinaire permettent d'appréhender au plus près, avec un luxe de détails, ces soins tels qu'ils sont réglementés au sein des monastères dans les bains et les latrines, lors de l'ablution et du lavage des dents, le rasage des cheveux et la taille des ongles. Les auteurs présentent pour chacune de ces activités la situation telle que nous pouvons la percevoir dans les sources chinoises dites – peut-être abusivement – laïques, mettant en relief la continuité et la discontinuité que le bouddhisme a pu introduire dans ces pratiques. Aux sources « classiques » bouddhiques, notamment les textes du *vinaya*, privilégiées par les auteurs, auraient pu être ajoutés les docu-

9. *Zhangjiashan Han mu zhujian* 張家山漢墓竹簡, Beijing : Wenwu chubanshe, 2001, p. 285 ; voir Liu Zenggui, *op. cit.*, p. 159-160.

10. Voir Liu Zenggui, *op. cit.*, p. 164. Il subsiste une incertitude quant à savoir s'il s'agit du mois lunaire ou solaire.

11. Pour des références portant sur la fréquence des jours de repos des fonctionnaires sous les Han, apparemment très variable suivant le grade et le lieu, voir Liu Zenggui, *op. cit.*, p. 166, note 6. L'agenda d'un fonctionnaire excavé d'une tombe sise à Yinwan mentionne sur plusieurs jours, mais de manière irrégulière, le « repos à la maison » (*xiu su jia* 休宿家), le plus souvent à la suite de « missions » à l'extérieur : cf. *Yinwan Han mu jiandu* 尹灣漢墓簡牘, Beijing : Zhonghua shuju, 1997, p. 138-144 ; Cai Wanjin 蔡萬進, *Yinwan Han mu jiandu lunkao* 尹灣漢墓簡牘論考, Taipei : Taiwan guji chubanshe, 2002, p. 17 sq.

12. A. HEIRMAN, M. TORCK, *A Pure Mind in a Clean Body. Bodily Care in the Buddhist Monasteries of Ancient India and China*, Gent: Academia Press, 2012.

ments de Dunhuang et de Turfan, que l'ouvrage dirigé par Catherine Despeux, pourtant publié antérieurement à l'étude de A. Heirman et M. Torck, a présentés, analysés, classés et indexés, mettant ainsi à disposition une masse considérable d'informations concrètes, portant entre autres sur les différentes parties du corps, y compris dans le contexte bouddhique¹³. Parmi ces sources négligées, nous retiendrons les calendriers annuels¹⁴.

La négligence, loin d'être coupable (peut-on tout connaître et tout dire ?), ne constitue évidemment pas l'unique argument pour instruire spécifiquement le dossier des soins du corps dans le calendrier. À vrai dire, le calendrier est le reflet d'un souci pour ces soins de plus en plus prégnant en Chine médiévale, ainsi que l'ont montré A. Heirman et M. Torck pour les disciplines religieuses, mais dans un contexte *a priori* universel et divinatoire. Universel, puisque le calendrier s'adresse à tous, quelle que soit l'appartenance sociale et religieuse de ses lecteurs : le miroir qu'il tend est celui de valeurs et de discours communs. Nous ajoutons *a priori* car, malgré le fait qu'il soit un objet du quotidien indispensable, il n'est pas certain qu'à l'aube de la Chine prémoderne il ait été diffusé et accessible à tous les foyers, comme cela sera le cas dans les siècles suivants. Divinatoire, plus précisément propitiatoire mais aussi prophylactique et apotropaique, puisqu'à l'image de toutes les activités inscrites dans le calendrier, les soins du corps accomplis un jour faste sont une promesse d'un « bon » futur, d'une prévention et d'un évitement d'effets nuisibles. Ce corps d'avenir, qui intéresse aussi les techniques corporelles d'entretien de la vie et bien sûr certaines techniques mantiques comme la topomancie, est par contre offert « gratuitement », sans l'appareillage sophistiqué et « coûteux » des savoirs divinatoires. Le calendrier est le lieu d'une vulgarisation du corps d'avenir.

Dans le présent article, nous allons donc présenter les activités ayant un rapport avec les soins du corps dans les calendriers de la

13. Catherine DESPEUX (dir.), *Médecine, religion et société dans la Chine médiévale. Étude des manuscrits chinois de Dunhuang et de Turfan*, Paris : Institut des hautes études chinoises, 2010.

14. Dans l'ouvrage de A. Heirman et M. Torck, une seule référence est faite p. 156 à la taille des ongles des mains et des pieds (*chu shou zu jia* 除手足甲) dans le calendrier de 956 (S. 95).

Chine médiévale. Pour cela, nous ferons précéder cette présentation par l'histoire des activités dans les calendriers, les méthodes employées pour les déterminer et la catégorisation que nous avons adoptée pour les classer.

I. Histoire et méthodes de détermination des activités

Les activités apparaissent dans les calendriers dits de Turfan au VII^e siècle. Auparavant, et notamment sous les dynasties des Qin et des Han, ces activités déterminées comme fastes ou néfastes sont uniquement mentionnées dans les célèbres traités d'hémérologie (ou « livre des jours », *rishu* 日書), les calendriers se contentant d'indiquer certaines périodes solaires, un nombre réduit de fêtes annuelles et quelques paramètres hémérologiques comme par exemple les douze marqueurs (*jianchu* 建除) et quelques esprits journaliers¹⁵. D'une certaine manière, nous assistons à une conjonction des traités d'hémérologie et des calendriers au début des Tang, consacrée par la dénomination en chinois de *liri* 曆日 pour désigner ce type de calendriers, puis de manière plus explicite pour les calendriers retrouvés à Dunhuang, celle de *juzhu liri* 具注曆日, calendriers annotés¹⁶. Ils prennent dès

15. Les douze marqueurs comprennent douze termes, dont *jian* et *chu* sont les deux premiers, mis successivement en corrélation avec les jours, formant ainsi un cycle de douze jours qui se répète à l'infini. Pour plus de détails, voir Alain ARRAULT, « Les premiers calendriers chinois du II^e siècle avant notre ère au X^e siècle », in Jacques LE GOFF, Jean LEFORT, Perrine MANE (dir.), *Les Calendriers. Leurs enjeux dans l'espace et dans le temps*, Paris : Somogy-éditions d'Art, 2002, p. 169-191, en particulier p. 171-177. Les esprits journaliers sont dits tels car placés en fonction des paramètres des jours, il en va de même pour les esprits mensuels et annuels déterminés respectivement selon les paramètres des mois et des années.

16. Tous les calendriers retrouvés à Dunhuang ont été analysés et ont fait l'objet de notices détaillées dans Alain ARRAULT, Jean-Claude MARTZLOFF, « Les calendriers », in Marc KALINOWSKI (dir.), *Divination et société en Chine médiévale*, Paris : BNF, 2003, p. 85-211. Pour une présentation de l'histoire du calendrier du III^e siècle avant notre ère au X^e siècle, quant à ses supports, sa forme, son contenu et ses appellations, voir Alain ARRAULT, « Les calendriers », in Jean-Pierre DRÈGE, *La fabrique du lisible*, Paris : Institut des hautes études chinoises,

lors plus ou moins la forme et le contenu que nous leur connaissons aujourd'hui, un calendrier indiquant pour chaque jour les activités que l'on peut accomplir.

Les grands traités d'hémérologie de la dynastie des Qing indiquent avec précision comment on peut déterminer les activités en fonction de différents paramètres, ceux des jours (les quantièmes, les sons induits *nayin* 納音¹⁷, les douze marqueurs *jianchu*), les esprits annuels, mensuels et journaliers, etc.¹⁸ Il est facile d'imaginer dans ce contexte la complexité de la tâche consistant à dresser au jour le jour non seulement la liste des esprits – qui deviendra pléthorique au fil des années et des siècles – mais aussi celle des activités : prendre en compte tous les paramètres constitue un véritable casse-tête, les paramètres en présence étant parfois contradictoires, l'un autorisant telle activité, l'autre l'interdisant. Est-ce que des marqueurs prédominent sur d'autres, et si oui lesquels ? Répondre à ces questions est certes envisageable au cas par cas – ainsi que nous le verrons – mais il est évident que le rédacteur dispose *in fine* d'une certaine liberté de choix.

Cependant, il semblerait qu'il existait des aides à la rédaction, une sorte de manuel facilitant la tâche des concepteurs de calendriers, et réduisant d'autant leur liberté de choix. Les manuscrits de Dunhuang recensent ainsi des manuels hémérologiques appelés *liushi jiazi li* 六十甲子曆 (almanachs sexagésimaux des jours)¹⁹. Pour chaque binôme sexagésimal, ces écrits présentent une série de prescriptions et d'interdits ayant trait à l'administration, les mariages, le commerce et le patrimoine, les activités religieuses, les maladies, les soins du corps, les activités domestiques, les travaux de construction, l'agriculture et les voyages. Mais la présence de pronostics tirés de procédés mantiques

2014 (sous presse) ; une version « preprint » est disponible sur HAL-Archives ouvertes : <http://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00821293>.

17. La méthode des sons induits consiste à appairer les soixante binômes sexagésimaux avec les cinq phases (métal, feu, bois, terre, eau) et les cinq notes (*shang* 商, *zhi* 徵, *jue* 角, *gong* 宮, *yu* 羽). Voir Marc KALINOWSKI, « Hémérologie », dans M. KALINOWSKI (dir.), *Divination et société en Chine médiévale*, *op. cit.*, p. 220-222.
18. Voir par exemple le plus célèbre des traités d'hémérologie compilé sous le règne de l'empereur Qianlong 乾隆 (r. 1735-1796), le *Xieji bianfang shu* 協紀辨方書, *Siku quanshu* 四庫全書 (désormais abrégé en SKQS), vol. 811.
19. Marc KALINOWSKI, « Hémérologie », *op. cit.*, p. 222-224.

autonomes (méthode de topomancie, interprétation des rêves, etc.) confèrent à ce genre une orientation davantage liée à une divination individualisée. Il en va tout autrement des écrits très justement dénommés *lizhu* 曆注 (annotations calendaires) qui, pour chaque mois solaire, présentent les paramètres mensuels (les périodes solaires, les esprits mensuels, etc.) et, en fonction des soixante binômes sexagésimaux possibles des jours du mois, les marqueurs des jours (sons induits, marqueurs *jianchu*), les esprits journaliers (conjonction *yinyang* des soixante binômes *yinyang daxiao hui* 陰陽大小會, esprits Tian'en 天恩, Fu 復, Mucang 母倉, Guiji 歸忌, etc.), et les activités journalières prescrites. Pour le Moyen Âge chinois, un seul de ces *lizhu* a été conservé au Japon. Intitulé *Kaiyuan Dayan lizhu* 開元大衍曆注 (Annotations du calendrier Dayan de l'ère Kaiyuan), il fait partie des chapitres 32 et 33 du *Daitō on.yō-sho* 大唐陰陽書 (le Livre du Yin et du Yang de la dynastie des Tang). Selon les sinologues japonais, ce Livre du Yin et du Yang, en une cinquantaine de chapitres, serait l'œuvre de Lü Cai 呂才 (606-665) dont il ne subsisterait que ces deux chapitres²⁰. Sept exemplaires manuscrits sont conservés au Japon, et comportent un colophon indiquant que : 1. Kamo no Yasunori 賀茂保憲 (917-977), spécialiste du Yin et du Yang et docteur ès calendrier (*reki hakase* 曆博士), a transmis ce document écrit en 848 par Ōkasuga no Manomaro 大春日真野麻呂, également célèbre docteur ès calendrier ; 2. la compilation de ce

20. Les bibliographies de *l'Histoire des Tang* (version ancienne et nouvelle, *Jiu Tang shu* 舊唐書 et *Xin Tang shu* 新唐書) recensent bien un *Yinyang shu* de Lü Cai, en cinquante ou cinquante-trois chapitres, et un catalogue réalisé vers 891 des ouvrages chinois conservés au Japon répertorie un *Da Tang yinyang shu* de Lü Cai en cinquante et cinquante-et-un juan. Dès les Song, l'ouvrage de Lü Cai semble perdu et les rares fragments conservés en Chine sont de toute autre nature que ces *lizhu*, dont on notera au passage qu'ils sont datés de l'ère Kaiyuan, donc postérieures à Lü Cai. Voir NAKAMURA Shōhachi 中村璋八, « *Daitō on.yō-sho kō* » 大唐陰陽書考, *Nihon onmyōdō-sho no kenkyū* 日本陰陽道書の研究, Zōho-ban 増補版, Tokyo : Kyūko shoin, 2000, p. 568-569. Voir également YAMASHITA Katsuaki 山下克明, « *Daitō on.yō-sho no kōsatsu* : *Nihon no denp on o chūshin to shite* » 大唐陰陽書の考察 : 日本の伝本を中心として, in KOBAYASHI Haruki 小林春樹 (dir.), *Higashi ajia no tenmon reki-gaku ni kansuru takakuteki kenkyū* 東アジアの天文・暦学に関する多角的的研究, Tokyo : Daitō bunka daigaku Tōyō kenkyūjo 大東文化大學東洋研究所, 2001, p. 49-52.

lizhu a été réalisée en le comparant avec d'autres exemplaires détenus par des bouddhistes, « maîtres des étapes célestes et des lumineaires » (*suku-yōshi* 宿曜師), affiliés au Kōfuku ji 興福寺 et ayant vécu entre la fin du x^e siècle et le début du xi^e siècle ; 3. le monastère tantrique (*shingon* 真言) japonais Daigo ji 醍醐寺 en conservait aussi une version²¹. Si tous les spécialistes s'accordent pour reconnaître que les premières copies ont été réalisées entre le ix^e et le xi^e siècle, il n'en demeure pas moins que les manuscrits actuellement conservés sont des copies plus tardives (xiv^e-xvi^e siècles)²². Cela ne remet toutefois pas en cause la fidélité des copies à l'original²³, tant les méthodes astronomiques et hémérologiques dont elles rendent compte correspondent bien à ce que nous savons par ailleurs des méthodes utilisées à la fin des Tang. Bien que ce soient des « annotations calendaires » du calendrier Dayan, mis en application en Chine de 729 à 761 et au Japon de 763 à 862, nous savons pertinemment que les réformes – fréquentes en Chine – du calendrier n'ont eu que très peu d'incidence sur sa « structure de surface » (le calendrier annuel), rendant ainsi les méthodes hémérologiques toujours opérationnelles quel que soit le calendrier « astronomique » en usage²⁴. Il ne fait donc pas de doute

-
21. Voir NAKAMURA Shōhachi, *op. cit.*, p. 570-571, p. 580-581, et pour une présentation détaillée des exemplaires conservés au Japon ainsi qu'une biographique précise des personnages mentionnés, voir YAMASHITA Katsuaki, *op. cit.*, p. 56-63.
 22. La plus ancienne copie datée est de 1460, et une seconde datée de 1542 prétend reproduire une version de 1367 : voir NAKAMURA Shōhachi, *op. cit.*, p. 571, 584-585, et YAMASHITA Katsuaki, *op. cit.*, p. 57, 60.
 23. Il n'est toutefois pas inutile de remarquer ici que le manuscrit de la Bibliothèque de Tokyo présente des lacunes : il manque trente binômes sexagésimaux pour le 9^e mois et six pour le 10^e mois, des manques non signalés par les bibliographes. N'ayant pu les consulter, nous ne savons pas s'il en va de même pour les autres exemplaires.
 24. Voir Jean-Claude MARZLOFF, *Le calendrier chinois : structure et calculs (104 av. J.-C.-1644)*, Paris : Honoré Champion, 2009, p. 25-37, notamment pour les notions de structure « profonde » (les calculs mathématiques pour établir le calendrier) et de « surface » (le calendrier tangible annuel). Malgré une permanence évidente de méthodes divinatoires similaires, une analyse plus fine montre toutefois qu'historiquement l'hémérologie calendaire a connu des variations, en particulier pour ce qui concerne l'ajout de nouvelles méthodes et le changement de paramètres au fil des siècles – et parfois en fonction des

que c'est probablement ce genre de manuels dont devaient disposer les calendéristes de Dunhuang et d'ailleurs pour mener à bien leur tâche (voir fig. 1).



Fig. 1 : Extrait du *Daitō on.yō-sho*, chapitre 33, registre du septième mois (à droite) et registres journaliers (à gauche), Bibliothèque de l'Université de Kyoto, 子 VII 6 3-1.

Grâce à ces *lizhu*, il suffisait de caler le premier jour du mois sur le binôme correspondant pour avoir les informations nécessaires de tous les jours du mois. En Chine, un ouvrage de nature similaire, le *Sanli cuoyao* 三曆撮要²⁵, fait son apparition sous le Song du Sud, avec

lieux – pour des méthodes dont le nom n'a pourtant pas changé. Voir Alain ARRAULT, « Les calendriers », in Marc KALINOWSKI (dir.), *op. cit.*, p. 121-123.

25. *Sanli cuoyao*, Bibliothèque de Zhongguo kexue yuan Ziran kexue shi yanjiu suo, n° 2596450.

pour différence que les entrées de référence ne sont pas les binômes mais les activités elles-mêmes. Il faudra attendre la dynastie des Ming (1368-1644) pour avoir un *lizhu* complet du calendrier Datong 大統, similaire à celui conservé au Japon²⁶.

II. Analyse des activités

a) Catégorisation des activités

Pour procéder à une analyse des activités dans les calendriers de Dunhuang, nous avons recensé le nombre total d'activités pour chaque calendrier et n'avons retenu que ceux dont le nombre est supérieur à cent, une condition *sine qua non* pour en extraire des pourcentages significatifs. Dix-huit calendriers, qui sont datés de 809 à 989, couvrent le spectre temporel de l'ensemble des calendriers de Dunhuang (voir tableau 1).

26. *Datong lizhu* 大統曆註, dans *Guojia tushu guan cang Mingdai Datong liri huibian* 國家圖書館藏明代大統曆日彙編, vol. 6, Beijing : Beijing tushuguan chubanshe, p. 91-474. Consacré à toutes sortes de méthodes hémérologiques et calendaires, le *Leibian lifa tongshu daquan* 類編歷法通書大全 de Xiong Zongli 熊宗立 (1409-1481) comprend également dans son chapitre 11 un *lizhu*. Mes remerciements à Marta Hanson pour m'avoir signalé cet ouvrage.

Tableau 1 : Total des activités en fonction des années
 (les cases grisées indiquent les années retenues)

Année	Nbre d'activités	Année	Nbre d'activités
993 (I-III) P3507	4	900 (IV-VI) P2973A r°	107
989 (X-XII) P2705 r°	193	897 (III-VIII) P3248 r°	149
986 (I-XII) P3403 r° + v°	676	897 (I-IV) San 1721	231
982 (I-V) S1473 r°	289	895 (III-X) P5548 (+ P4645B)	257
981 (I-XII) S6886 v°	82	894 (I) P3434 v°	5
959 (I) P2623 r°	9	893 (IV-XII) P4996 (+P3476) r°	489
956 (I-XII) S95 r°	765	892 (XI-XII) P4983 r°	53
955 (IX) (WA 37-9)	34	891 (IV-V) P2832A (P1)	17
945 (I-II) S681 v° + Dh1454 v°	100	890 (I-II) D198	13
944 (IV-VI) P2591	103	888 (IX-XI) P3492 r° + v°	139
939 (I-II) BD15292	37	877 (I-XII) S-P6 r°	58
933 (III-VII) S276 v°	314	864 (I-V) P3284 v°	202
926 (I-XII) P3247 v°	182	858 (I-V) S1439 v°	216
924 (I) S2404	11	834 (I-IV) P2765 r°	293
923 (X-XII) P3555B (P14)	70	829 (XI-XII) P2797 v°	48
922 (I, III, V) P3555B (P9)	180	821 (II-IV) P2583 r°	77
905 (I-II) P2506 v°	72	809/855 (IV-VI) P3900 v°	120

Nous avons ensuite réparti les activités selon douze catégories :

- 1) Activités officielles 公務行事
- 2) Soins du corps 身體關照
- 3) Funérailles 喪葬行事
- 4) Activités domestiques 家務行事
- 5) Activités rituelles 儀式行事
- 6) Activités médicales 醫療行事
- 7) Activités agricoles 農事行事
- 8) Activités de construction 修造行事
- 9) Mariages 婚嫁行事
- 10) Instruction 入學行事
- 11) Déplacements 移動行事
- 12) Activités commerciales 生意行事

Ces catégories sont en apparence de pures constructions, qui mériteraient sans aucun doute d'être améliorées et qui semblent en partie dépourvues d'une logique aristotélicienne rigoureuse, mais elles n'ont cependant pas été élaborées de manière aléatoire : elles comprennent en effet des activités que les traités d'hémérologie ont l'habitude de regrouper sous des catégories communes²⁷. Il est ainsi très net que les funérailles, qui sont pourtant des activités rituelles, se voient réserver une place à part, de même pour les mariages. Les déplacements forment une catégorie curieuse, voire étrange, par rapport aux autres qui représentent *grosso modo* les grands domaines de l'activité humaine. Ils font pourtant l'objet d'une attention toute particulière, et pour tout dire autonome, en Chine, et surtout au Japon²⁸. Dans le détail, il est exact que des activités telles que *zhenzhai* 鎮宅 (sécuriser

27. Faute de place, nous n'avons pu mettre dans cet article les tableaux des activités incluses dans chaque catégorie et leur apparition en fonction du temps, mais le lecteur qui le souhaitera pourra les consulter dans une version auteur déposée sur HAL-SHS : voir Alain ARRAULT, « Les soins du corps et les calendriers de Dunhuang (IX^e-X^e s.) », appendice 1 « Tableaux des catégories d'activités d'après les calendriers de Dunhuang » sur le site <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00825686>.

28. Voir Bernard FRANK, *Kata-imi et kata-tagae. Étude sur les interdits de direction à l'époque Heian*, Paris : Institut des hautes études japonaises, 1998. Hormis les traités calendaires et divinatoires, les sources historiques, littéraires et privatives japonaises témoignent du fait que les interdits de direction, et par conséquent

la demeure), *anzhai* 安宅 (pacifier la demeure) ou encore *shangliang* 上梁 (monter la poutre faîtière) sont connues pour être des rites importants quant à la protection et la construction de la maison, mais elles sont inévitablement associées aux autres aspects de la construction dans les traités de topomancie ayant trait aux demeures des vivants (topomancie domestique). Autrement dit, si ces catégories à première vue semblent dépourvues d'une logique aristotélicienne, c'est parce qu'elles fonctionnent selon un autre mode opératoire, celui des analogies et des corrélations.

Si le *modus operandi* de ces catégories a bien quelques raisons d'être, il n'en reste pas moins que certaines expressions posent – comme nous le verrons dans le cas des soins du corps – des problèmes d'interprétation quant à leur signification, c'est-à-dire quant au sens exact qu'elles recouvraient pour les lecteurs-usagers de l'époque. Faut-il par exemple comprendre les expressions *an chuang* 安床 (arranger le lit) et *an chuangzhang* 安床帳 (arranger le lit et les tentures) de la catégorie « activités domestiques » comme relevant uniquement de la préparation du lit pour l'accouchement, ou à l'inverse du rangement et du nettoyage du lit suivant la période de claustration de la mère et de l'enfant après la parturition ? Ou encore de la préparation du lit lors des épousailles, ou plus simplement la nécessité de refaire régulièrement le lit ? Laissées nues, sans contexte, dans un calendrier dont il faut rappeler au passage la nature non discursive, nul doute que ces activités revêtent pour certaines d'entre elles un sens parfaitement circonscrit, mais qui nous échappe ; pour d'autres la signification que l'utilisateur voulait bien y mettre, en fonction de ses besoins et des circonstances. D'une certaine manière, c'est le lecteur, contraint ou libre, qui agence et crée des discours, et non le calendrier qui se contente quant à lui de produire des énoncés nus.

Considérées dans leur globalité et indépendamment de leur catégorisation, les activités mentionnées dans les calendriers de la deuxième moitié du premier millénaire sont positives, elles sont prescriptives et non prohibitives, à l'exception de *bu sha sheng* 不煞生 (ne pas tuer

les déplacements, constituent l'une des grandes préoccupations des Japonais du VIII^e au XI^e siècle.

les êtres vivants, activités rituelles), *bu zhong shi* 不種蒔 (ne pas planter ni repiquer, activités agricoles), *bu po di* 不破地 (ne pas percer la terre, travaux de construction), *bu yuan xing* 不遠行 (ne pas partir au loin, déplacements) qui toutefois apparaissent sporadiquement et en nombre limité dans les calendriers du ix^e siècle et disparaissent complètement à partir du début du x^e siècle. Par un effet de miroir, pratiquement toutes les activités mentionnées dans les préfaces le sont inversement de manière négative. Il va de soi que n'indiquer au jour le jour que ce qui est permis représente un poids matériel et psychologique moindre : les activités qui sont permises n'interdisent pas de faire autre chose, même si cela devrait être moins faste ; à l'inverse, un calendrier combinant permissions et interdictions entrave fortement la liberté d'entreprendre, et impose d'envisager d'autres procédures pour contourner l'interdit calendaire, comme recourir à une divination personnalisée ou à des procédés rituels pour annuler la valeur néfaste.

Si nous excluons les activités officielles qui, par définition, s'adressent à une catégorie sociale plus élevée, ainsi que les mentions *gonghou zaozuo* 公侯造作 (les seigneurs construisent), *wangzhe xiuzhi* 王者修治 (le roi répare) des travaux de constructions, et *gonghou yi shang yixi* 公侯已上移徙 (les seigneurs et leurs supérieurs déménagent) des déplacements – dont il faut remarquer qu'elles sont présentes uniquement dans les préfaces, à l'instar des activités proscrites, et qu'elles disparaissent des calendriers du x^e siècle – les activités concernent « l'homme ordinaire » ; les activités régaliennes telles que les affaires militaires sont absentes des calendriers conservés à Dunhuang. Même si nous pouvons légitimement douter pour cette période de la diffusion du calendrier dans toutes les couches de la société, il n'en reste pas moins que ce type de calendriers, à la fin du Moyen Âge chinois, est le reflet d'une certaine « universalisation », d'une « popularisation », et en tout cas d'une volonté d'élargissement du lectorat.

b) Statistiques des activités

Parallèlement à la catégorisation des activités, nous avons décompté toutes les activités pour en obtenir des statistiques. Le résultat de ces calculs étant exposé dans un tableau et un graphique des courbes des

activités que nous avons publiés par ailleurs, nous n'en donnerons donc ici que les principales interprétations²⁹.

Les activités rituelles et les travaux de construction, dont l'ensemble couvre en réalité une multiplicité d'activités, obtiennent les plus hauts pourcentages. Viennent ensuite les activités funéraires, au-delà de 10%, et enfin, en formation groupée, les autres catégories d'activités qui se situent entre 0 et 10 %. Certains pourcentages présentent des écarts importants par rapport à la moyenne. Par exemple, les activités officielles dans les calendriers des années 809 à 864 présentent un taux anormalement haut ; la même chose est observable pour les déplacements ; à l'inverse, pour la même période, les taux des soins du corps et des activités funéraires sont anormalement bas. Quant aux activités rituelles, elles sont également trop basses, mais dans les années 888-897. Ces écarts se traduisent visuellement sur les courbes du graphique³⁰, donnant ainsi l'impression – fondée – de grandes variations pour un même type d'activités et d'écarts importants entre les activités jusqu'à l'année 933 environ. À partir de cette année pivot, non seulement les activités se stabilisent mais nous assistons même à une sorte de rééquilibrage entre elles : les activités rituelles et les travaux de construction qui auparavant dominent outrageusement, – avec toutefois des creux spectaculaires pour les rituels –, tendent à se rapprocher des autres activités. Comment expliquer ces phénomènes ?

Nous pouvons bien sûr invoquer la situation politique de la région de Dunhuang pour expliquer ces variations avant les années trente du X^e siècle. Les Tibétains ont occupé cette région jusqu'en 848, occupation qui se traduit notamment dans les calendriers par l'absence d'un nom de règne chinois, les années étant uniquement marquées par leur binôme sexagésimal. La période qui suit, dite du gouvernement de l'Armée des justes, voit le retour d'un gouvernement reconnaissant en principe l'autorité du pouvoir central chinois. Mais ce « pouvoir central » de la dynastie des Tang entre dans sa phase de déclin dans

29. Voir Alain ARRAULT, « Activités médicales et méthodes hémérologiques dans les calendriers de Dunhuang du IX^e au X^e siècle : esprit humain (*renshen*) et esprit du jour (*riyou*) », dans Catherine DESPEUX (dir.), *Médecine, religion et société dans la Chine médiévale*, op. cit., p. 310-311.

30. *Ibid.*, p. 311.

la seconde moitié du ix^e siècle où il doit faire face à des rébellions, en particulier celle de Huang Chao 黃巢, avant de s'écrouler définitivement dès le début du x^e siècle et de laisser la place à un empire morcelé en plusieurs royaumes indépendants, donnant ainsi naissance à la période des Cinq dynasties et des Dix royaumes. La succession rapide des dynasties et des prises de pouvoir entre l'ancienne capitale des Tang Chang'an 長安 et la ville de Kaifeng 開封 ont certes des répercussions visibles sur les calendriers (décalage dans la notation des ères de règne), mais cette période de « désordre » dynastique correspond précisément à des annotations calendaires plus complètes (entre autres mention systématique de la méthode hémérologique *yinyang da xiao hui* après un « oubli » d'environ soixante-dix ans, de 864 à 939 ; ajout d'un troisième registre consacré aux méthodes *renshen* et *riyou*³¹, etc.) et, ainsi que nous l'avons vu, à une relative stabilité des activités, et cela jusqu'à l'avènement de la dynastie des Song (960-1279). Ce n'est peut-être pas un hasard si des noms de copistes et de correcteurs de calendriers apparaissent pour la première fois à la fin du ix^e siècle, et que des noms cette fois-ci d'auteurs de calendriers sont apposés à partir des années 930 jusqu'à la fin du siècle, avec comme figure centrale Zhai Fengda 翟奉達 (883-961 ?)³². Ces derniers sont le plus souvent liés à l'école préfectorale de Dunhuang qui rassemble des spécialistes des techniques divinatoires, occupant des postes relativement importants dans l'administration locale. La richesse des contenus hémérologiques et la stabilisation des activités dans les calendriers, en dépit de temps politiques tourmentés, seraient donc plus à imputer aux performances d'une école locale qui a su transmettre des savoirs et former des spécialistes dans la continuité.

III. Les soins du corps

Les soins du corps dans les calendriers sont définis par les expressions : laver les cheveux et le corps (*mu yu* 沐浴), raser la tête (*ti tou*

31. Cf. *ibid.*, p. 285-332.

32. Voir Alain ARRAULT, Jean-Claude MARTZLOFF, « Les calendriers », in Marc KALINOWSKI (dir.), *Divination et société en Chine médiévale*, op. cit., p. 90-91.

剃頭), laver la tête (*xi tou* 洗頭), enlever les cheveux blancs (*ba baifa* 拔白髮), couper les ongles des mains et des pieds (*jian shou zu jia* 剪手足甲)³³. Il apparaît ainsi très nettement que ce sont surtout les cheveux et les ongles qui retiennent l'attention. Cette attention fut reconnue par Jiang Shaoyuan 江紹原 (1898-1983) qui, en 1928, publia un livre justement intitulé *Fa xu zhao* 髮鬚爪 (Cheveux, barbes et ongles), et dont le sous-titre, « Au sujet de (leurs usages) superstitieux³⁴ », traduit l'engagement de l'auteur dans le combat pour la « nouvelle » Chine, pour la science et contre les croyances superstitieuses du « peuple » chinois. Jiang s'y emploie cependant avec rigueur, grâce aux sources historiques et ethnologiques, à comprendre ces pratiques. En six chapitres, il démontre que cheveux et ongles peuvent servir de médicaments et évidemment provoquer *a contrario* des maladies ; qu'il existe un lien sympathique très puissant entre les cheveux, les ongles et leur propriétaire, au point qu'ils peuvent servir de substitut dans le cadre de rituels sacrificiels ; que cheveux et ongles des morts doivent être enterrés et qu'enfin la coupe et la taille de ces extrémités doivent être exécutées un jour faste. Un appendice est consacré à l'ethnologie comparée de la conception des cheveux et des ongles dans le monde.

Nous serons amenés dans l'étude qui va suivre à recourir à certaines sources utilisées par Jiang, mais revenons à nos calendriers de Dunhuang. Sur les dix-huit retenus, une discontinuité apparaît très

33. On notera l'absence de règlements liés aux latrines, contrairement aux textes bouddhiques qui entourent le fait d'aller aux toilettes de mille précautions et recommandations : voir à ce sujet Ann HEIRMAN, Mathieu TORCK, *A Pure Mind in a Clean Body*, *op. cit.*, p. 67-107. En revanche, les latrines sont présentes, dans une proportion moindre et essentiellement dans les calendriers du début du IX^e siècle, parmi les activités de constructions : dresser les latrines (*shu ce* 豎廁), mettre en ordre les entrepôts et les latrines (*zhi cang ce* 治倉廁), mettre en ordre les latrines (*zhi ce* 治廁), voir Alain ARRAULT, *op. cit.*, <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00825686>, p. 26.

34. JIANG Shaoyuan, *Fa xu zhao : Guanyu tamen de mixin* 髮鬚爪 : 關於它們的迷信, Shanghai : Kaiming shudian, 1928, réédité en 1987 par la Shanghai wenyi chubanshe avec un titre édulcoré : *Fa xu zhao : Guanyu tamen de tongsu* 通俗 (Cheveux, barbes et ongles : Au sujet de leurs usages coutumiers).

nettement entre les calendriers précédant l'année 900 et les suivants³⁵. Pour les premiers, seules deux activités, le bain et le rasage de la tête, sont mises en évidence, alors que par la suite l'ensemble des expressions relatives aux soins du corps est présent (voir tableau 2 ci-dessous).

Si ce fait est déjà en soi instructif – la diversification des types de soins corporels et *a fortiori* une attention plus aiguë portée au corps – ces expressions demeurent toutefois, comme nous l'avons déjà signalé, quasiment muettes quant à leur signification et leur implication dans le réel. Il nous a semblé qu'il fallait donc tenter de retrouver un contexte à ces activités, grâce à d'autres sources.

a. Laver les cheveux et le corps (muyu 沐浴)

L'expression *muyu* est fréquemment traduite par « bain » (*bath*), mais il semblerait que l'immersion du corps ne soit pas la coutume la mieux partagée en Chine, comme elle le fut dans la Rome Antique. L'archéologie n'a pour l'heure mis au jour que des ustensiles tels que des grandes bassines, des écuelles, disposées dans des « salles de bain » (*yu shi* 浴室), mais point de grandes baignoires ou piscines. Il faut alors imaginer un « bain » debout, ou pourquoi pas accroupi dans une bassine. Le baigneur se nettoie avec un savon et des tissus mouillés – jouant le rôle de gants et de serviettes –, se rince en s'aspergeant à l'aide de godets. Le bain dans les eaux vives ou dans les sources d'eau chaude n'a certes pas échappé aux littérateurs, mais il revêt un caractère pour le moins exceptionnel et répond le plus souvent à des impératifs rituels. Le *muyu* est en tout cas le plus souvent une affaire individuelle ; les bains collectifs faisant en outre l'objet de réprobations régulières, ils ne seront introduits au sein des monastères bouddhiques que sous la dynastie des Tang³⁶. Il nous a donc paru plus prudent

35. Cette « césure » est plus ou moins contemporaine de l'installation des Cao 曹, qui remplacèrent à partir de 914 les Zhang 張 à la tête du gouvernement dit de « l'Armée des justes » (Gui yi jun 歸義軍). Le lien de cause à effet entre la discontinuité des calendriers et le changement de pouvoir reste à prouver.

36. Voir John KIESCHNICK, "A History of the Bathhouse in Chinese Buddhist Monasteries", in KANG Bao 康豹, Liu Shufen 劉淑芬 (dir.), *Xinyang, shijian yu*

de traduire *muyu* par « laver les cheveux et le corps » ou de garder l'expression chinoise *muyu* avec tout son poids de non dit, dont nous remarquerons toutefois la distinction implicite entre « cheveux » et « corps », comme si les cheveux formaient une partie à part du corps, ce que l'on peut aussi expliquer par une différence technique de traitement de ces deux parties.

« Laver les cheveux et le corps » intervient dans deux moments clés de la vie : la naissance et la mort. Un troisième moment serait le mariage, au sujet duquel plusieurs sources évoquent le *muyu* de la future épouse avant les épousailles et le lendemain de la cérémonie pour rendre ses hommages à ses beaux-parents. De nombreuses sources stipulent qu'un mois après la naissance le nouveau né a droit à son premier *muyu*, ainsi que sa mère pour la première fois après son accouchement. Le cycle de la vie humaine est, dès le VI^e siècle, calqué sur le cycle cosmologique : les cinq phases (*wuxing*) franchissent elles aussi des étapes, au cours de l'année, de la vie à la mort, dont la cinquième d'entre elles, juste après celle de la naissance (*sheng*), s'appelle justement *muyu*, réaffirmant ainsi la place prééminente et ritualisée dans la période post-natale de cette activité³⁷. Cependant,

wenhua diaoshi 信仰, 實踐與文化調適, di si jie Guoji Hanxue huiyi lunwen ji 第四屆國際漢學會議論文集, Taipei : Zhongyang yanjiu yuan, 2013, p. 107-138. Sous les Song, le poète Huang Tingjian 黃庭堅 (1045-1105) a noté dans le journal de bord de sa dernière année, lorsqu'il se trouvait à Yizhou 宜州 (actuel district de Yishan 宜山 dans la province de Guangdong), les « bains » qu'il prenait. Toujours accompagné de quelques amis, les bains sont du premier au quatrième mois pris en ville dans des maisons de gens ordinaires (*minjia* 民家), puis à partir du cinquième mois dans le monastère bouddhique Chongning 崇寧寺 avec une fréquence importante le septième mois, tous les quatre ou cinq jours. Le journal s'interrompt à la fin du huitième mois. Huang est décédé le dernier jour du neuvième mois. Le terme employé pour le bain dans le monastère est systématiquement *yu* 浴. Voir HUANG Tingjian, *Yizhou yiyou jiacheng* 宜州乙酉家乘, Shanghai : Shangwu yinshu guan, 1936. Tous mes remerciements à Catherine Despeux pour m'avoir signalé cette référence.

37. Selon le *Compendium des cinq agents*, les cinq phases (bois, feu, métal, eau, terre) traversent douze étapes au cours de l'année: formation du souffle (*shouqi* 受氣), embryon (*tai* 胎), nutrition (*yang* 養), naissance (*sheng* 生), ablution (*muyu*), maturité (*guandai* 冠帶), entrée en fonction (*linguan* 臨官), règne (*wang* 王), déclin (*shuai* 衰), maladie (*bing* 病), mort (*si* 死), et enterrement (*zang* 葬). Voir Marc

laver cheveux et corps fait aussi partie de la préparation du corps du défunt avant l'enterrement³⁸. En dehors de ces deux moments cruciaux dans l'existence (naissance et mort), le « bain » est également utilisé comme une métaphore pour désigner le congé auquel avaient droit les fonctionnaires, tous les cinq jours pendant la dynastie des Han, puis tous les dix jours à l'époque des Tang. On dit en effet qu'ils « se reposent et se lavent (les cheveux) » (*xiu mu* 休沐) ou qu'ils « descendent se laver (les cheveux) » (*xia mu* 下沐)³⁹. D'autres occasions, fortement ritualisées, donnaient lieu à des *muyu*⁴⁰.

Le *Sishi zuanyao* 四時纂要, un ouvrage que l'on date entre la fin des Tang et les Cinq dynasties et qui relève de la tradition des « ordon-

KALINOWSKI, *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne. Le Compendium des cinq agents* (Wuxing dayi, VI^e siècle), Paris : EFEO, 1991, p. 203-207. Ce système, avec des variantes de noms et d'ordre, sera beaucoup plus tard inséré dans la méthode divinatoire des huit caractères de naissance (*ba zi* 八字). Que ce soit le cycle cosmologique ou la méthode divinatoire, ils ne sont pas connus à Dunhuang.

38. Pour le lavage dans ces moments, voir LIU Zenggui, « Zhongguo gudai de muyu lisu », *op. cit.*, p. 162.

39. Voir *Chuxue ji* 初學記, *juan* 20, « Jia » 假, Beijing : Zhonghua shuju, 1980, p. 482-483. Il existe bien évidemment d'autres termes ou formules (*ji* 急, *gao* 告, *ning* 寧) pour désigner le fait qu'un fonctionnaire prend ou demande des congés, pour des raisons de santé ou de deuil. Sous les Jin 晉, le règlement prévoit cinq *ji* 急 (congé) par mois, soixante au maximum par an, avec la possibilité de demander des jours supplémentaires en cas de maladie.

40. Le *Lingqi jing* 靈棋經, un livre de divination de date incertaine basé sur des « jetons magiques », décrit un rite que le consultant doit accomplir le septième jour du premier mois, le jour de l'homme (*renri* 人日), avant de procéder à la divination par les jetons magiques. Cette cérémonie, qui peut être répétée le septième jour de tous les mois, comprend un jeûne et un bain, la disposition d'offrandes sur une natte propre, la lecture d'une incantation, etc. Cf. *Lingqi jing, shou juan* 首卷, SKQS, p. 2a-3a. Cette cérémonie, dans une version plus détaillée et présentant des différences notables avec celle du SKQS, est incluse dans le *Lingqi benzhang zhengjing* 靈棋本章正經 du *Daozang* 道藏 (désormais abrégé en *DZ*), cf. *Lingqi benzhang zhengjing*, *DZ* 1041, fasc. 719, dans *Zhonghua Daozang* 中華道藏, vol. 32, Beijing : Huaxia chubanshe, 2004, p. 4. Pour les versions de la méthode des jetons magiques conservées à Dunhuang, voir M. KALINOWSKI, « Cléromancie », *op. cit.*, p. 313-315. Cette référence vient à propos pour nous rappeler que chaque rituel est précédé en Chine d'un moment de purification, comportant jeûne et bain.

nances mensuelles » (*yue ling* 月令), indique que c'est le huitième jour du premier mois que l'on procède aux ablutions, un rite qui élimine si efficacement calamités et malheurs qu'on le désigne aussi sous le nom de « jour du bain des immortels ». Plus loin, dans le paragraphe consacré au deuxième mois, il renchérit :

Le huitième jour on lave cheveux et corps (cette note est en fait liée au premier mois). Le huitième jour on enlève (les cheveux blancs), c'est l'heureux jour des immortels. Au premier jour marqué de la branche *mao* 卯, si on lave ses cheveux, toutes les maladies et maux seront guéris. Le préfet de Nanyang était aveugle, Wang Jing de Taiyuan était atteint de graves maladies, en utilisant (ce jour) ils ont été tous les deux guéris.

八日沐浴 (注具正月). 八日拔白, 神仙良日. 上卯日沐髮, 愈疾疾. 南陽太守目盲, 太原王景有沉痾, 用之皆愈⁴¹.

Que ce soit au septième ou au huitième jour, l'accomplissement du *myu* ritualisé est synonyme de protection et de guérison. Selon un traité d'héméologie japonais de l'Onmyōdō daté du XII^e siècle, la guérison des maladies est même associée à tous les jours déterminés comme fastes pour laver cheveux et corps. Un malade se lave les mains et les pieds ; dans l'eau du bain, on applique (*kaji* 加持) les pouvoirs sacramentaux des dhāraṇī des divinités ou des entités comme le Bouddha, le Maître de la médecine de l'Est, Guanyin 觀世音, etc⁴². Un autre écrit du même genre, mais plus tardif, tout en présentant les différents jours et heures appropriés, insiste sur cette dimension bénéfique du *myu* :

(Cette phrase) vient du Livre du bain de l'empereur Jaune : avec ces jours de bain, on allonge sa vie et facilite (la circulation) du souffle, on élimine ainsi toutes les maladies ; c'est faste. Autrefois, le prince héritier de l'empereur Jaune était malade et pendant treize années il n'y eut aucune évolution. En se baignant pendant ces jours et

41. Cf. *Sishi zuanyao jiaoshi* 四時纂要校釋, Beijing : Nongye chubanshe, 1981, p. 49.

42. Voir *Onmyō zassho* 陰陽雜書, in NAKAMURA Shōhachi, *op. cit.*, p. 147. Tous mes remerciements à Nobumi Iyanaga pour son aide dans la lecture de ce texte, qui présente quelques obscurités.

heures, sa maladie fut guérie. De même, le préfet de Nanyang qui ne voyait rien, en se baignant ces jours-là retrouva la vue.

出黃帝沐浴經，以此日沐浴長命益氣，除萬病吉。昔黃帝太子得病，十三年不差。以此日時沐浴即病愈差。又南陽太守盲無所見，以此日沐浴即得見物⁴³。

À partir de jours fixés par des événements de la vie, ou par des périodes calendaires précises, déterminés une fois pour toutes, un glissement s'est opéré avec l'hémérologie qui va multiplier les jours fastes, des jours dont la vertu curative est mise en exergue, et dont la simple vertu hygiénique est passée sous silence.

D'après les relevés effectués sur les quatre plus grands calendriers, datés respectivement de 893, 933, 956 et 986, il paraît évident que les marqueurs pris en compte pour déterminer le jour faste des *muyu* sont les douze branches terrestres (voir tableau 3 ci-dessous). Les branches communes aux quatre calendriers sont *chou* 丑 et *wei* 未, auxquelles s'ajoute la branche *zi* 子, également commune aux calendriers de 933, 956 et 986. Le manuscrit P2661 v^o retient pour le lavage de la tête et du corps les branches *zi* 子, *chou* 丑, *wei* 未, *you* 酉, *hai* 亥⁴⁴, en parfait accord avec le calendrier de 956 (une exception toutefois : le calendrier de 956 inclut un jour du onzième mois marqué de la branche *si* 巳, dont on peut se demander s'il ne s'agit pas d'une erreur⁴⁵).

43. Voir *Kichijitsukō hiden* 吉日考秘傳, in NAKAMURA Shōhachi, *op. cit.*, p. 439. Cet ouvrage date du xv^e siècle.

44. Les notes hémérologiques du P2661 v^o sont intitulées *Zhuza lüe deyao chaozi yi ben* 諸雜略得要抄子一本 et attribuées à Yin Anren 尹安仁, mentionné comme élève de l'école préfectorale. Au recto, une copie du *Erya* 爾雅 a été réalisée par Yin Chaozong 尹朝宗 en 774, ce qui ferait vraisemblablement de ces notes des écrits postérieurs à cette date.

45. Il est assez remarquable que les méthodes du *muyu* répertoriées dans les écrits japonais de l'Onmyōdō et dans les grands traités d'hémérologie chinois des Qing ne présentent que très peu de similitudes avec celle des calendriers de Dunhuang.

Tableau 3 : Relevé des jours fastes pour « laver les cheveux et le corps » (*myu*) dans quatre calendriers de Dunhuang

Mois solaire	Calendrier de 893 (IV-XII)	Calendrier de 933 (III-VII)	Calendrier de 956 (I-XII)	Calendrier de 986 (I-XII)
I				正月十四日癸未木執
II				
III				三月四日壬申金執
IV		四月十六日壬戌水執		四月一日己亥木破
V			五月廿日辛亥金執*	
VI	六月十五日癸未木建 閏六月二日己亥木定*	六月七日壬子木執* 六月十日乙卯水成 六月十四日己未火建	六月 (五月)廿六日己未火 建 六月十四日乙亥火定* 六月十五日丙子水執	六月廿三日己未火建
VII	七月十日丁丑水執	七月十四日己丑火執	七月 (六月)廿八日己丑火 執 七月七日丁酉火除*	七月十一日丁丑水執
VIII	八月 (七月)廿二日己丑火定		八月十五日乙亥火滿* 八月十七日丁丑水定	
IX			九月十日己亥木除	
X				
XI			十一月 (十月)廿九日丁亥 土閉* 十一月五日癸巳水執	十一月廿三日丁亥土閉*
XII			十二月十四日辛未土破	

L'exposant * indique les jours communs au *Daitō on.yō-sho* et aux calendriers de Dunhuang. Entre parenthèses est indiqué le mois solaire.

Si nous comparons les placements du *muyu* sur les calendriers avec ceux du *Daitō on.yō-sho*, deux constatations doivent être faites : 1. Très peu ont des jours en commun, ce qui signifie que les méthodes de placement ne sont pas identiques⁴⁶ ; 2. Le nombre d'occurrences de l'expression *muyu* est beaucoup plus élevé dans les annotations calendaires : environ une vingtaine de binômes sur les soixante possibles pour un mois comporte un jour faste pour le *muyu*, ce qui revient à dire qu'un jour sur trois dans un mois serait propice au bain, alors que nous avons au plus la mention de trois jours fastes par mois, et généralement un jour par mois, dans les calendriers (voir tableau 3). Sur ce dernier point, il faut tout d'abord noter que les esprits *gang* 罡 et *kui* 魁 qui interdisent toute activité ont une fréquence d'apparition relativement élevée dans les calendriers, alors qu'ils sont inexistantes dans le *Daitō on.yō-sho*. Ensuite, le rédacteur jouit en dernière instance d'une certaine liberté pour retenir les activités fastes qui lui conviennent et estimer, compte tenu des circonstances et des habitudes, le nombre approprié de *muyu* par mois. Bai Juyi 白居易 (772-846), dans un poème intitulé « Lavage des cheveux et du corps » (« *Muyu* » 沐浴), témoigne que le *muyu* restait dans son cas extrêmement rare et, au-delà de sa personnalité, confirme d'une certaine manière la nature exceptionnelle et forcément « ritualisée » de cette pratique dans les calendriers :

Depuis des années⁴⁷ je ne me lavais ni les cheveux ni le corps,
 Ma peau et mes chairs étaient crasseuses.
 Ce matin dès lavage et rinçage (finis)
 Mes dégénérescences et maigreurs apparurent nombreuses.
 Une apparence vieillie, une tête et des favoris blancs,

46. Les jours fastes pour le *muyu* dans le *Daitō on.yō-sho* sont déterminés par la présence dans les binômes des branches *shen* 申, *you* 酉, *hai* 亥 et *zi* 子, ce qui correspond donc au maximum à vingt binômes sur soixante. Curieusement, les traités de divination de l'époque Hei'an adoptent une toute autre méthode de placement, et c'est en fait l'ouvrage du xv^e siècle *Kichijitsukō hiden* 吉日考秘傳 qui recense cette méthode. Voir *Kichinichikō hiden* 吉日考秘傳 dans NAKAMURA Shōhachi, *op. cit.*, p. 439.

47. Les deux premiers caractères du premier vers, *jingnian* 經年, peuvent être interprétés au singulier ou au pluriel : l'année qui vient de passer, ou les années passées. La deuxième interprétation est la plus courante, même si on peut sérieusement douter que Bai Juyi n'ait pas pris de bain pendant des années !

Un aspect de malade, membres et corps affaiblis.
 Mes amples vêtements ont besoin de davantage de ceintures,
 Mes rares cheveux n'ont plus à être peignés.
 Je me demande l'âge que j'ai :
 Je suis au début de mes quarante printemps et automnes.
 Si à quarante ans je suis déjà comme cela,
 Qu'en sera-t-il à soixante-dix ans ?⁴⁸

經年不沐浴.塵垢滿肌膚.
 今朝一澡濯.衰瘦頗有餘.
 老色頭鬢白.病形肢體虛.
 衣寬有贖帶.髮少不勝梳.
 自問今年幾.春秋四十初.
 四十已如此.七十復何如.

Bien que nous puissions considérer que le poète Bai Juyi s'autorise poétiquement quelques excentricités, il n'est toutefois pas anodin de remarquer que les spécialistes de l'« entretien de la vie » (*yangsheng* 養生) mettaient en garde sur le fait que le bain, c'est-à-dire l'immersion complète dans l'eau, provoquait l'affaiblissement du corps et qu'il convenait donc de ne pas trop en abuser, au contraire des bouddhistes, probablement héritiers en cela du lien étroit existant en Inde entre rituel et bain, qui en recommandaient un usage fréquent⁴⁹. L'expression employée pour décrire cet effet négatif est *ti xu* 體虛, littéralement le « corps vide », ou débilité et faiblesse du corps, précisément employée par le poète qui constate les dégâts de son état une fois le décrassage effectué (vers 6), un « vide » et une débilité qu'il serait bon de compenser par quelques nourritures et alcools...

b. Raser la tête (titou 剃頭) et *nettoyer la tête* (xitou 洗頭)

Que désignent exactement ces deux expressions ? *Titou* est mentionné seul dans les calendriers du IX^e siècle, puis à partir de 922 est associé à *xitou*, pour finalement disparaître des calendriers à la fin du

48. Cf. *Bai shi Changqing ji* 白氏長慶集, 10, SKQS, p. 11a.

49. Voir à ce sujet Liu Zenggui, « Zhongguo gudai de muyu lisu », *op. cit.*, p. 160, qui cite pour étayer ses dires l'ouvrage taoïste *Baopu zi* 抱朴子 du célèbre Ge Hong 葛洪 (284 - ?).

x^e siècle (voir plus haut le tableau 2). Toutefois, sa concomitance sur une période de presque quatre-vingts ans avec *xitou* montre clairement que pour les lecteurs de l'époque les deux expressions présentaient des différences. Comme pour le « bain », le rite du rasage des cheveux est pratiqué sur les nouveaux nés un mois après leur naissance⁵⁰. Il est cependant bien connu que le rasage des cheveux faisait partie des punitions infligées aux délinquants, et était alors une marque d'infamie. Avec le bouddhisme, il devient au contraire le signe distinctif et identitaire du disciple de Bouddha. Dans le rituel d'ordination des moines, la tonsure demeure un moment important et décisif, avec la prononciation des vœux : l'impétrant change de statut, il quitte sa famille et le monde pour rejoindre la communauté des moines et se consacrer à son salut et à celui des autres⁵¹. Dunhuang était certes une oasis fortement imprégnée de bouddhisme, un grand sanctuaire de la religion de l'Ouest, mais il est peu probable que l'expression *titou* fasse exclusivement référence à une cérémonie bouddhique. Il semblerait en effet légitime de considérer ce « rasage » comme englobant également des pratiques moins radicales, telles que la coupe des cheveux. Ce n'est peut-être pas un hasard si le lavage de la tête, donc des cheveux, va progressivement prendre la place du « rasage » dans les calendriers de la fin du x^e siècle : il n'est évidemment plus question d'enlever tous les cheveux, mais le *xitou* peut aussi être associé à une coupe des cheveux. S'il n'agit pas aussi puissamment contre les

50. Voir l'ouvrage du début du xv^e siècle *Puji fang* 普濟方, 360, « Titou fa » 剃頭髮, SKQS, p. 27a-28a. Cf. également JIANG Shaoyuan, *op. cit.*, p. 104-105, qui indique que dans la Chine Antique on coupait les cheveux des enfants mais pas ceux des adultes. Jiang cite par ailleurs le traité médical *Waitai biyao fang* 外臺秘要方 et le traité d'hémérologie *Yuxia ji* 玉匣記 qui indiquent les jours fastes et néfastes pour effectuer la première coupe de l'enfant (« le rasage de la tête du nouveau-né » 剃胎頭) : cf. *ibid.*, p. 105-106.

51. Voir A. HEIRMAN et M. TORCK, *op. cit.*, p. 141-150, qui présentent de surcroît des illustrations du rituel de la tonsure, mais aussi du rasage de la barbe, provenant des peintures murales de la grotte n° 25 de Yulin (datées du viii^e siècle). Il existe une autre représentation de ce rituel dans la grotte n° 445 de Mogao, quasiment contemporaine de celle de Yulin, qui est en fait l'illustration de la conversion des concubines de Ratnadhvaja telle qu'elle est évoquée dans le Sutra de la naissance de Maitreya (*Mile xia sheng jing* 彌勒下生經).

maladies que le lavage du corps, le lavage des cheveux a une vertu incontestable, celle d'entretenir et de prolonger la vie. Ainsi, au début de la dynastie des Song, Chao Yuezhi 晁說之 (1059-1129) cite un certain Zhou Tianyou 周天祐 :

Zhou Tianyou a dit : « La nuit à l'heure *zi* 子 (entre 23h et 1h) du solstice d'hiver, peignez-vous mille deux cents fois, cela aidera le *yang* à ne pas se bloquer, et fera que le souffle des cinq organes circulera facilement toute l'année, c'est ce qu'on appelle la méthode du lavage de la tête des immortels⁵². »

C'est donc une précision que nous apporte ce texte : peigner ses cheveux fait aussi partie du lavage des cheveux, de la même manière que nous avons supputé que le « rasage » et le « lavage » pouvaient être aussi « une coupe », autrement dit en une expression peuvent se trouver condensés plusieurs soins liés à la tête.

Les calendriers-almanachs de 877 (SP6) et de 978 (S612) comprennent tous les deux la méthode des jours fastes pour se laver les cheveux. La première est énoncée de la manière suivante :

Troisième jour et huitième jour : richesse et prestige ; neuvième jour : promotion ; dixième jour : richesse et [] ; onzième et douzième jours : les yeux voient bien clair ; quinzième et vingtième jours : jours très fastes ; vingt-quatrième jour : amas de richesse ; vingt-sixième jour : alcool et nourriture. Tous les jours précédents sont fastes, les autres néfastes.

三日八日富貴, 九日加官, 十日財□, 十一十二日目明, 十五日廿日大吉, 廿四日招財, 廿六日有酒食, 已上日吉, 餘日凶。

Tandis que la seconde est ainsi formulée :

Chaque mois les premier, troisième, cinquième, septième, neuvième, onzième, treizième, quinzième, dix-septième, dix-neuvième, vingt et unième, vingt-troisième, vingt-cinquième, vingt-septième, vingt-neuvième jours sont fastes si on les utilise (pour se laver la tête) ;

52. CHAO Yuezhi, *Chao shi keyu* 晁氏客語, SKQS, p. 23a.

on peut aussi suivre les jours *zi* 子, *chou* 丑, *shen* 申, *you* 酉, *xu* 戌 et *hai* 亥, qui sont très fastes.

每月一日、三日、五日、七日、九日、十一日、十三日、十五日、十七日、十九日、廿一日、廿三日、廿五日、廿七日、廿九日、已上日用之吉,亦宜從子、丑、申、酉、戌、亥,大吉.

À ces deux calendriers, nous devons ajouter les notes hémérologiques du P2661 v^o qui englobent sous la même rubrique les jours fastes pour le *muyu* et le lavage de la tête, à savoir, comme nous l'avons vu précédemment, les jours marqués des branches *zi* 子, *chou* 丑, *wei* 未, *you* 酉 et *hai* 亥. L'écart est manifeste entre l'imprimé S-P6 et les trois autres manuscrits, du fait que le premier a été selon toute probabilité produit en dehors de Dunhuang, peut-être dans la province du Sichuan. Les calendriers les plus représentatifs, datés de 893, 981 et 986 (voir tableau 4 ci-après), manifestent également des différences, certes relatives, entre les calendriers du IX^e siècle qui font référence au « rasage de la tête », et ceux du X^e siècle mentionnant le lavage, et il n'y a entre eux que trois branches communes (*zi* 子, *chou* 丑, *hai* 亥). Par contre, la méthode employée, à quelques variantes près, est identique dans le calendrier-almanach de 978 et les notes du P2661 v^o d'une part, et les calendriers de 981 et 986 d'autre part⁵³. Le calendrier de 981 est intéressant à plus d'un titre : le placement de *xitou* s'accorde parfaitement avec la méthode du calendrier-almanach de 978, il s'agit des jours impairs marqués des branches *zi*, *chou*, *shen*, *you* et *hai* ; son nombre total d'activités se monte à cinquante-trois, *xitou* et *muyu* comptent à eux seuls vingt-neuf occurrences, soit plus de la moitié. Une proportion si élevée pour *xitou* est un fait rare, le pourcentage se situant en général aux environs de 5 % dans les autres calendriers. Ce phénomène peut s'expliquer par le fait que ce calendrier semble avoir été élaboré pour un usage précis : il mentionne en effet le décès d'un certain Ma Pingshui 馬平水, ainsi que les jours de la cérémonie

53. Il manque dans le calendrier de 981 les jours de branche *xu* et dans celui de 986 ceux de branche *zi*, avec en plus un jour marqué de la branche *si*. Notons au passage que la méthode *xitou* (ou *titou*) recensée dans les traités d'hémérologie des Qing, le *Xingli kaoyuan* 星曆考原 et le *Xieji bianfang shu* 協紀辨方書, n'a pratiquement rien de commun avec celle pratiquée à Dunhuang.

funéraire des sept jeûnes, qui se déroulent chacun à une distance de sept jours, et celui du jeûne du centième jour après le décès⁵⁴. Il n'est donc pas aberrant d'émettre l'hypothèse que l'activité du lavage des cheveux est ici en rapport étroit avec les funérailles, d'autant plus que cette activité est mise en évidence entre le premier et le deuxième registre du calendrier, et non pas placée dans le registre inférieur avec les autres activités comme il est de coutume. Le lavage de la tête constituait donc un moment important dans la période de deuil, une caractéristique qu'aucune source ne mentionne, et qui assimile cette activité à un rite de purification, au même titre que le lavage des cheveux et du corps⁵⁵.

54. Il doit en fait s'agir de la cérémonie des dix jeûnes (*shi zhai* 十齋), accomplie sept fois pendant les quarante-neuf jours (une fois tous les sept jours) qui suivent la mort, puis aux centième et trois-centième jours, et qui se clôture par le dixième jeûne qui se tient trois ans après le décès. Il manque naturellement dans ce calendrier les deux derniers jeûnes.

55. Il semblerait en effet que la pratique la mieux partagée dans la Chine Antique était que les endeuillés ne pouvaient pas se laver durant toute la durée des funérailles, sauf en cas de maladies de peau intempêtes. Cf. LIU Zenggui, « Zhongguo gudai de muyu lisu », *op. cit.*, p. 162-163.

Tableau 4 : Placement de « raser la tête » (*titou*) et « nettoyer la tête » (*xitou*) dans les calendriers de 893, 981 et 986

Mois	893 (IV-XII)	981 (I-XII)	986 (I-XII)
I		三日乙丑閉 洗 十五日癸丑閉 洗 廿七日乙丑開 洗	三日壬申破 洗頭 廿四日癸巳滿 洗頭 廿八日丁酉破 洗頭
II		五日癸酉破 洗 十九日丁亥成 洗 廿一日己丑開 洗 廿九日丁酉執 洗	
III		三日庚子成 洗	
IV		十七日甲申平 洗 廿日丁亥破 洗頭 廿九日丙申滿 洗	十五日癸丑成 洗頭 廿七日乙丑危 洗頭
V		一日丁酉平 洗 十七日癸丑危 洗 廿九日乙丑破 洗	廿日丁亥執 洗頭
VI		七日癸酉建 洗 十日丙子執 沐浴 廿一日丁亥定 洗 廿三日己丑破 洗	廿六日壬戌滿 洗頭
VI intercalaire	二日己亥定 剃頭沐浴 廿八日乙丑 剃頭		
VII		一日丙申建 洗 五日庚子定 洗	
VIII		十七日甲申收 洗 廿九日丙申收 洗	廿七日癸亥除 洗頭
IX		三日庚子建 洗	廿二日丁亥除 洗頭
X	廿九日乙丑除 剃頭	廿一日丁亥開 洗 廿三日己丑建 洗	
XI	十一日丙子建 剃頭	一日丁酉成 洗 十七日癸丑閉 洗 廿九日乙丑閉 洗	
XII		十九日甲申執 洗	廿八辛酉成 洗頭

c. *Enlever les cheveux blancs* (ba baifa 拔白髮)

Les cheveux blancs, quelle que soit la civilisation, sont la marque d'une dégénérescence, une marque qu'il faut s'appliquer à éliminer ou masquer. La Chine, en la matière, ne fait pas exception et, logiquement, sa mythologie des immortels décrit des êtres, soit qui ne vieillissent pas, soit qui redeviennent jeunes, avec pour caractéristiques physiques principales les cheveux qui retrouvent leur coloration noire d'origine, et les dents qui repoussent⁵⁶.

Nombre de traités, en particulier médicaux, estiment que les cheveux sont liés aux reins, à l'exception de quelques traités qui les relient au cœur ou au sang. Si les cheveux deviennent blancs, c'est donc le signe de l'affaiblissement des reins, source principale de la vitalité. Avec le passage des années, les cheveux arrêtent de pousser ; ils sont de jour en jour plus fins, ils commencent à tomber. Dans ce long processus de dégénérescence, ils deviennent blancs, puis jaunes ; ils disparaissent pour laisser place... à la calvitie⁵⁷.

Il n'est dès lors pas surprenant que l'apparition du moindre cheveu blanc soit l'objet d'une préoccupation constante, qu'il faut prestement éliminer à l'aide d'un miroir (*jing* 鏡) et de pincettes (*nie* 鑷), deux ustensiles présents dans les tombes des Han – parfois même disposés ensemble – et mis en scène par les poètes qui traduisent en cela leur angoisse et inquiétude, ainsi qu'en témoignent les vers de Bai Juyi⁵⁸. Force est de constater que malgré cet appareillage, il en repousse de plus en plus. Afin d'en contrecarrer le processus, plusieurs méthodes vont être mises en œuvre.

Il y a tout d'abord les recettes proposant des applications cutanées, par exemple une sorte de lotion pour les cheveux (*mufa ji* 沐髮劑), ou

56. Voir XIAO Fan 蕭璠, « Changsheng sixiang he yu toufa xiangguan de yangsheng fangshu » 長生思想和與頭髮相關的養生方術, *Zhongyang yanjiu yuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 中央研究院歷史語言研究所集刊, 1998, n° 69.4, p. 678-679.

57. *Ibid.*, p. 685-687.

58. *Ibid.*, p. 692-697. L'auteur y cite plusieurs écrivains et poètes faisant conjointement usage des termes *jing* et *nie* (ou plus tard *nie bai* 鑷白, pincer [les cheveux] blancs), dès le III^e siècle pour les premiers d'entre eux. Les poètes des Tang, dont Li Bai 李白 (701-762), Xue Feng 薛逢 (*jinshe* vers 841) et Bai Juyi, ont également recours à ces termes.

encore des électuaires (*gaoji* 膏劑) que l'on applique sur les cheveux ou dans les pores après arrachage⁵⁹. Dans un chapitre consacré en grande partie aux problèmes de cheveux, de poils, de pustules et boutons sur le visage, l'*Ishinpō* 醫心方, collationné par Tanba Yasuyori 丹波康賴 (912-995), recense ainsi plusieurs recettes pour arracher les cheveux blancs et faire repousser des cheveux noirs, dont l'une est extraite du *Livre de la nourriture* (*Meng Shen shijing* 孟詵食經) de Meng Shen 孟詵 (621-713) :

Faire brûler des noix jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de fumée, broyer pour en faire une pâte, mélanger avec de la céruse. Enlever les cheveux et poils blancs et appliquer (la pâte), des cheveux renaîtront. (Selon le *Bencao shiyi* 本草拾遺, faire la pâte, enlever les cheveux blancs puis appliquer la pâte dans les pores, les cheveux deviendront tous noirs)⁶⁰.

胡桃燒令烟盡，研為泥，和胡粉。拔白髮毛敷之，即生毛。（今按：《本草拾遺》為泥，拔白髮以納孔中，其毛皆黑。）

Les documents de Dunhuang et Turfan ayant trait à la médecine recèlent un nombre important de recettes pour renoircir, teindre et éviter la chute des cheveux (S.76, P. 2882, P. 3378, O. 1078). Parmi les recettes médicinales de S.1467 r^o, la plupart sont destinées à soigner les maladies de la tête et des cheveux (chute des cheveux, blanchiment, calvitie, etc.)⁶¹. Pour les soins des cheveux, des recettes proposent une médication indirecte, notamment par administration orale : il est alors conseillé d'absorber telle ou telle plante médicinale, telle ou telle liqueur alcoolisée⁶². Certaines recettes, destinées en priorité à une autre partie du corps, influent aussi sur les cheveux : prises nasales pour pallier la « faiblesse » du sang (*xuexu* 血虛), remèdes pour les yeux ou

59. *Ibid.*, p. 702-706. Ge Hong 葛洪 (284-343 ?) est l'un des premiers auteurs à donner une recette pour noircir les cheveux.

60. TANBA Yasuyori, *Ishinpō* 醫心方, 4, Beijing : Huaxia chubanshe, 1996, p. 105.

61. Pour ces documents, leur description et présentation, voir Catherine DESPEUX (dir.), *op. cit.*, p. 213, 366, 444, 474, 551, 679.

62. Voir, entre autres, le *Beiji qianjin yaofang* 備急千金要方 de Sun Simiao 孫思邈 et le *Sishi zuanyao* 四時纂要 pour les deux types de recettes, cités par XIAO Fan, *op. cit.*, 1998, p. 702, 705.

produits pour le brossage des dents qui ont également un effet bénéfique pour les cheveux⁶³. Le manuscrit P.3596 v° propose une sorte de pilule « universelle » qui soigne tous les maux et affections « du mari » (froid, douleur des reins, hernie, influence démoniaque, diarrhée, impuissance, etc.) et qui empêche aussi les cheveux et les favoris de blanchir ; jaunes, ils redeviendront noirs ; blancs ils reprendront une couleur de laque... Des méthodes d'ordre plus général concourent aussi à la revitalisation des cheveux. Les diététiques alimentaires à base de fleur de chrysanthème (*ju* 菊), de sceau de Salomon (*huangjing* 黃精), ou de sésame (*zhima* 芝麻), prises en infusion ou dans des solutions alcoolisées, conduisent au rajeunissement, y compris des cheveux⁶⁴.

Des exercices gymniques ont la même vertu, ainsi que le démontre le *Zhubing yuanhou zonglun* 諸病源候總論 de Chao Yuanfang 巢元方 (c. 605-617) :

Dénouer les cheveux, se tenir assis face à l'est. Serrer les poings, ne plus respirer. Une fois cela accompli, lever les deux mains, conduire le souffle et faire des mouvements, (puis) les mains couvrent les oreilles. Cela guérit les maux de tête, et fait que les cheveux ne blanchissent pas⁶⁵.

解髮東向坐，握固，不息。一通，舉左右手，導引，手掩兩耳。治頭風，令髮不白。

Plus simple, mais parfois accompagné d'incantations, se peigner le plus de fois possible a bien des vertus, dont évidemment en premier lieu celle d'arrêter la chute des cheveux. De même pour le massage du cuir chevelu qui garantit que les cheveux ne deviendront pas blancs⁶⁶. Plus élaborée et complexe, l'alchimie psycho-corporelle en préconisant l'absorption de jujubes et d'eau, ainsi que la privation de céréales (*juegu* 絕穀), complète le dispositif par un oreiller curateur qui, rempli de plantes médicinales, ramène inmanquablement la jeunesse : les

63. *Ibid.*, p. 705-706.

64. *Ibid.*, p. 707-709.

65. CHAO Yuanfang, *Zhubing yuanhou zonglun*, 27, « Baifa hou » 白髮候, SKQS, p. 6a-b, cité par XIAO Fan, *op. cit.*, p. 715.

66. XIAO Fan, *op. cit.*, p. 714-715.

cheveux blancs redeviennent noirs, les dents repoussent, il devient possible d'accomplir une marche quotidienne de trois cents *li*⁶⁷...

Dans cette mobilisation générale contre le cheveu blanc, les méthodes divinatoires ne sont pas en reste. S'il faut enlever les cheveux blancs, il convient de le faire un jour propice afin que le cheveu repousse noir. Le taoïste Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), ainsi que Sun Simiao 孫思邈 (541 ?-682 ?) dans son recueil de recettes médicales, proposent de le faire un seul jour par mois lunaire tout au long de l'année. Chez les deux auteurs, la méthode est la même, hormis quelques variations dans le choix du jour adéquat, et aucun d'eux n'explique selon quels critères ces jours fastes ont été déterminés (voir tableau 5 ci-dessous)⁶⁸.

Tableau 5 : Jours fastes pour enlever les cheveux blancs selon Tao Hongjing et Sun Simiao

Mois Jour	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII
Tao Hongjing	4	8	11 (12)	16	20	24	28	19	16	13	10	7
Sun Simiao	4	8	12	16	20	24	28	19	25, 15	10	10	10

L'*Ishinpō* qui, comme nous l'avons déjà vu, a compilé nombre de recettes concernant les cheveux, n'en retient que deux d'ordre man-

67. Yunji qiqian 雲笈七籤, 48, « Shen zhen fa bing xu » 神枕法并叙, Beijing : Qi Lu shushe, 1988, p. 272, cité par XIAO Fan, *op. cit.*, p. 705.

68. Tao Hongjing, *Zhengao* 真誥, 18, « Laozi babai ri » 老子拔白日, SKQS, p. 8a-b, et Sun Simiao, *Beiji qianjin yaofang*, 42, Beijing : Huaxia chubanshe, 2008, p. 260, cités par XIAO Fan, *op. cit.*, p. 698. Cette méthode sera reprise par Wang Tao dans le *Waitai biyao fang* et par Wang Huaiyin 王懷隱 (925 ?-997) dans le *Taiping shenghui fang* 太平聖惠方 : voir XIAO Fan, *idem*. Si on constate bien une augmentation tous les mois de quatre jours du premier au septième mois et, uniquement chez Tao Hongjing, une diminution de trois jours du huitième au douzième mois, il n'empêche qu'augmentation et diminution ne sont pas expliquées et ne s'expliquent pas. La liste chez Sun Simiao est complétée par : « Aux jours indiqués précédemment, c'est à l'heure *wu* 午 (11h-13h) qu'on enlève [les cheveux blancs]. Ce jour-là on ne boit pas d'alcool, on ne mange ni viande ni légumes aux cinq saveurs âcres ; si on enlève [un cheveu noir], il ne changera absolument pas ».

tique, celle de Sun Simiao, mentionnée ci-dessus, et celle du *Ruyi fang* 如意方, supposé dater du VI^e siècle. Dans ce dernier, sous l'intitulé « Techniques pour contrer [la pousse] des cheveux blancs » (« Fan baifa shu » 反白髮術), on peut lire :

Aux cinquième et huitième jours et aux jours marqués (de la branche terrestre) *wu* 午, brûlez les cheveux blancs.

以五八午日燒白髮

Une autre recette : Aux jours (de binôme sexagésimal) *guihai* 癸亥 (n60), éliminez les cheveux blancs, puis aux jours (marqués du binôme sexagésimal) *jiazi* 甲子 (n1) les brûler, d'eux-mêmes ils cesseront (de pousser)⁶⁹.

癸亥日除白髮, 甲子日燒之. 自斷.

Cette obsession du cheveu blanc justifierait que l'arrachage des cheveux blancs (*ba baifa*) soit présente dans tous les calendriers, mais curieusement elle ne l'est que dans un seul, daté de 926. Le fait est d'autant plus curieux que celui-ci est signé par Zhai Fengda 翟奉達, un personnage bien connu à Dunhuang et l'auteur de quatre autres calendriers⁷⁰. L'arrachage des cheveux blancs est placé une première fois le dix-neuvième jour du deuxième mois, et une seconde le seizième du cinquième mois. Pour autant que l'on puisse en juger, ces placements ne sont pas ceux préconisés par Tao Hongjing et Sun Simiao, ni ceux relevés par l'*Ishinpō*, mais ils semblent répondre au paramètre du jour marqué de l'indicateur *chu* 除 (éviction)⁷¹. *Chu* signifie aussi « éliminer, supprimer » : enlever les cheveux blancs, pour les faire disparaître, un jour dénommé « élimination » paraît cohérent et même recommandé ! À notre connaissance, seul Sun Simiao recourt à cette méthode de localisation, qu'il assortit de recettes :

Recette pour faire en sorte que les cheveux (blancs) ne repoussent pas.

69. *Ishinpō*, *op. cit.*, p. 105.

70. Alain ARRAULT, Jean-Claude MARTZLOFF, « Les calendriers », *op. cit.*, p. 90-91, p. 156-157.

71. Il s'agit de l'un des douze marqueurs *jianchu*, plus précisément le deuxième dans la liste.

Au jour de marqueur « éviction », enlever soi-même les cheveux, couvrir avec un onguent de trionyx, ou couvrir avec de la salive de chien ou de cochon, ou encore avec du lait de chienne⁷².

令髮不生方. 除日自拔毛, 以鼈脂涂之. 又豬狗胆涂之. 又狗乳亦涂之.

Quelques siècles plus tard cette méthode sera reprise par le célèbre Li Shizhen 李時珍 (1518-1593), qui propose dans son *Bencao gangmu* 本草綱目 :

Onguent (de trionyx). Principale thérapie : au jour de marqueur « éviction », enlever les cheveux blancs, appliquer de l'onguent dans les pores, ils ne repousseront plus. S'ils sont sur le point de repousser, appliquer dans les pores du lait de chienne blanche⁷³.

(鼈)脂. 主治 : 除日拔白髮, 取脂涂孔中, 即不生。欲再生者, 白犬乳汁涂之.

d. Couper les ongles des mains et des pieds

Les ongles ne semblent pas jouir de la même attention que les cheveux. Ainsi que le font remarquer Heirman et Torck, les rares références peuvent cependant laisser supputer que les ongles longs des mains sont une marque de noblesse dans la Chine Antique⁷⁴. Le bouddhisme, quant à lui, inclut la coupe des ongles parmi les règles générales de propreté du corps, bien que les grands patriarches chinois aiment visiblement arborer des ongles démesurés, symboles d'appartenance à l'élite⁷⁵. Néanmoins, dès le début du long Moyen Âge chinois, les ongles occupent une certaine place, aussi bien dans l'imaginaire religieux que dans les discours médicaux et divinatoires.

Une histoire rapportée à l'époque des Tang raconte qu'un temple sur la montagne de Dongting 洞庭山, dans la commanderie de Xing

72. SUN Simiao, *op. cit.*, p. 260.

73. LI Shizhen, *Bencao gangmu* 本草綱目, 45, SKQS, p. 18a-b. Le *Bencao gangmu* recense plus d'une centaine de recettes ayant trait aux cheveux.

74. A. HEIRMAN, M. TORCK, *op. cit.*, p. 155-156.

75. *Ibid.*, p. 143-150.

興 en pays de Wu 吳, conservait le corps momifié d'une dame Li 李. Cette dame, qui maîtrisait les arts du Dao au point de pouvoir marcher sur les eaux, fut assassinée par son mari. Sept-cents ans plus tard, son corps et son visage étaient comme celui des vivants, et de près ou de loin des fidèles venaient lui adresser prières et demandes. Chaque mois, au premier jour, on lui faisait sa toilette (*muayu* 沐浴), lui coupait les ongles et lui appliquait poudres et fards. Ses chairs étaient restées souples et elle donnait l'impression d'être plongée dans un profond sommeil⁷⁶. L'aspect « vivant » de la momie est naturellement ici renforcé par les soins qu'on lui apporte et surtout par les ongles qui continuent de pousser, et qu'il convient par conséquent de couper.

La chevêchette, dont les noms sont nombreux (*xiuliu* 鴟鵂, *chi* 鴟, etc.), est aussi désignée par le terme de *guiche* 鬼車, le « char des démons », quasiment un équivalent de notre « oiseau de malheur ». Et ce n'est pas tant pour ses sorties nocturnes qu'elle a reçu cette appellation que pour le fait qu'elle apprécie de manger (ou de se saisir) des ongles des êtres humains, ce qui la rend capable de prononcer le destin de ceux qui n'ont pas pris soin d'enterrer leur ongles après les avoir coupés. Si elle vient hululer sur le toit d'une maison, la destinée de ses habitants sera à tout coup lugubre⁷⁷. Les ongles que l'on coupe ne sont donc pas d'anodins restes du corps, ils demeurent un morceau de vie de leur propriétaire, à partir duquel l'oiseau peut faire des prédictions.

L'un des premiers grands traités de médecine chinois, le *Lingshu jing* 靈樞經, relie les ongles au foie et à la vésicule biliaire. Leur couleur et leur texture indiquent ainsi la qualité du foie et de la vésicule⁷⁸. Mais, au delà de ce lien classique de corrélation entre les différentes parties du corps, les ongles ont également des vertus curatives. Selon des sources plus tardives, les ongles, le plus souvent réduits en poudre ou en cendre, mélangés ou non avec d'autres ingrédients, auraient, une fois ingérés, un

76. Histoire recensée dans le *Taiping guangji* 太平廣記, 293, Beijing : Zhonghua shuju, 1986, p. 2333, qui cite comme source le *Jiwen* 紀聞 de Niu Su 牛肅 (c. VII^e-VIII^e siècle).

77. Voir Liu Xun 劉恂 (c. 867-904), *Lingbiao luyi* 嶺表錄異, *xia* 下, SKQS, p. 5a-b. Le *Taiping yulan* 太平御覽, 927, SKQS, p. 13a-b, cite comme source pour cet oiseau voleur d'ongles et « devin » le *Bowu zhi* 博物志, qui date du III^e siècle.

78. Cf. *Huangdi neijing* 黃帝內經, *Lingshu jing*, 7, SKQS, p. 15b.

effet salubre sur le gonflement du ventre chez les enfants, les problèmes urinaires des femmes enceintes, et même une grande efficacité dans les philtres d'amour⁷⁹. Plus encore, la taille et l'ingestion des ongles participent à l'élimination des « trois cadavres et des neuf parasites » (*sanshi jiuchong* 三尸九蟲)⁸⁰. Installés dans différentes parties du corps, ces esprits peuvent être mortels si on n'y prend pas garde. En dehors des préconisations taoïstes relevant de l'alchimie intérieure, il est donc conseillé de couper un jour *yin* 寅 les ongles des mains, un jour *wu* 午 ceux des pieds, puis le seizième jour du onzième mois de les réduire en cendre afin de les ingérer, ce qui aura pour effet de « décapiter » ces hôtes indésirables (*zhan san shi* 斬三尸)⁸¹. Le *Waitai biyao fang* préconise le même type de procédure pour guérir du « désordre énergétique » des pieds (*jiaoqi* 腳氣) :

À chaque jour *chou* et *yin*, tailler les ongles des mains et des pieds, au jour *chou* ceux des doigts, au jour *yin* ceux des pieds. Il convient aussi de le faire une fois tous les douze jours, de couper légèrement les chairs invasives afin d'éliminer l'humidité⁸².

每至丑寅日，割手足爪甲，丑日指，寅日足。亦宜十二日一度，割少侵肉去氣。

79. Le *Bencao gangmu* 本草綱目, 52, « Zhao jia » 爪甲, SKQS, p. 9a-10a, a compilé toutes les recettes afférentes, en mentionnant ses sources, dont en particulier le *Qianjin yaofang* de Sun Simiao. Le manuscrit P. 2610 v° recense des recettes d'« amour » dont certaines recourent à des cendres d'ongles bues avec de l'alcool, ou à des poils d'aisselles mélangés avec des ongles. Voir Donald HARPER, « La littérature sur la sexualité à Dunhuang », in Catherine DESPEUX (dir.), *Médecine, religion et société dans la Chine médiévale*. *op. cit.*, p. 890-891.

80. Au sujet de ces trois « vermines », on lira avec grand intérêt Catherine DESPEUX, « Hygiène de vie et longévité à Dunhuang », in C. DESPEUX (dir.), *op. cit.*, p. 780-787.

81. Voir le *Taishang chu sanshi jiuchong baosheng jing* 太上除三尸九蟲保生經, DZ 871 fasc. 580. Cet ouvrage est daté entre 907 et 960, voir K. SCHIPPER, F. VERELLEN (dir.), *The Taoist Canon*, Chicago: The University of Chicago Press, 2004, p. 364-365. Ces méthodes sont également recensées dans le *Yunji qiqian*, *op. cit.*, 83, p. 476. Le *Bencao gangmu*, *op. cit.*, p. 9a, cite un propos selon lequel c'est précisément les jours où les Trois cadavres se déplacent dans les mains et les pieds qu'il faut couper les ongles. JIANG Shaoyuan, *op. cit.*, p. 110-112, établit également le lien entre la coupe des ongles et les Trois cadavres. Voir également Catherine DESPEUX, « Hygiène de vie et longévité à Dunhuang », *op. cit.*, p. 783-784.

82. *Waitai biyao fang*, Beijing : Huaxia chubanshe, 1997, 18, p. 337.

Cette pratique fait également partie des prescriptions générales d'une bonne diététique en vue de la « protection de la vie » (*bao sheng* 保生)⁸³. Les jours de prédilection pour la taille des ongles semblent avoir été légèrement modifiés au cours du temps, du moins dans le cadre médical et hémérologique. L'*Ishinpō* rappelle ainsi que le *Qianjin yaofang* recommandait les jours *yin* et *wu*, comme dans l'élimination des Trois cadavres, mais que de son temps c'est *chou* et *yin* qui sont privilégiés, ainsi que l'indique le *Jiaoqi lun* 腳氣論 de Tang Lin 唐臨 (600-659)⁸⁴. Les notes calendaires du *Daitō on.yō-sho* confirment en effet qu'au jour *chou*, on coupe les ongles des mains, et le lendemain, un jour *yin*, ceux des pieds.

Dans les calendriers, le souci des ongles n'apparaît qu'à partir du x^e siècle (voir tableau 2 plus haut). Le lexique employé est dans un premier temps « flottant » : le calendrier de 926, et dans une moindre mesure celui de 933, utilisent indifféremment le terme *jian* 剪 (couper) et *chu* 除 (éliminer) pour la taille des ongles, probablement en raison du fait que ces calendriers sont à la charnière entre les anciennes et les nouvelles versions, qui vont s'imposer dans la dernière partie du x^e siècle. Et celles-ci ne retiennent que le mot *chu*, pour que le même jour soient coupés, indifféremment, les ongles des mains et des pieds, ou pour choisir des jours séparés pour les mains et les pieds (voir tableau 6 ci-dessous). En revanche, les ongles eux-mêmes sont soit des « carapaces » (*jia* 甲), soit des « griffes » (*zhao* 爪). La fréquence de la taille est d'ailleurs beaucoup moins importante que celle proposée dans le *Daitō on.yō-sho*, qui logiquement retient cinq jours dans un cycle de soixante, approximativement trois fois par mois : la taille des ongles n'apparaît au plus que deux fois par mois dans les calendriers, avec curieusement deux mois qui en sont dépourvus (le dixième et le douzième mois)⁸⁵. La méthode de placement

83. Voir *Baosheng ming* 保生銘, attribué à Sun Simiao, *DZ* 835 fasc. 571, qui mentionne : « Les jours *yin* et *chou* couper les ongles ; peigner les cheveux cent fois », parmi les nombreuses préconisations diététiques. Cette inscription est mentionnée dans un ouvrage daté de la fin des Tang : cf. K. SCHIPPER, F. VERELLEN (dir.), *The Taoist Canon*, *op. cit.*, p. 353.

84. Voir *Ishinpō*, *op. cit.*, p. 568. Plus précisément, le *Qianjin yaofang*, *op. cit.*, 81, p. 18b, parle bien de jour *yin* pour les ongles des mains, mais de jour *jiawu* 甲午 pour ceux des pieds. Cf. JIANG Shaoyuan, *op. cit.*, p. 112.

85. Pour comparaison, voir JIANG Shaoyuan, *op. cit.*, p. 116-119, qui, sur la base des critères du *Xiejī bianfang shu*, a calculé dans une année le nombre de jours

des jours fastes est par ailleurs source de perplexité. Comme le montre le tableau 6, nous avons essayé d'établir statistiquement si la méthode employée se base sur le quantième, la branche terrestre ou le marqueur *jianchu*. Aucun des trois marqueurs n'est en réalité satisfaisant puisque, à quelques exceptions près, ils sont tous éligibles comme marqueurs de jours fastes⁸⁶. Il faut toutefois noter que parmi les quantième les jours préférés sont, par ordre décroissant, les 12^e, 2^e et 5^e, 16^e, 23^e et 25^e; parmi les branches, on retrouve bien en tête les jours *chou* et *yin*, mais suivis des jours *wei* 未, *xu* 戌 et *chen* 辰; enfin si les jours *chu* et *wei* 危 (danger) semblent avoir la préférence parmi les marqueurs *jianchu*, les jours *po* 破 (destruction), *cheng* 成 (maturité), *ding* 定 (fixité) et *zhi* 執 (maintien) sont aussi les plus retenus. Le test d'autres méthodes, comme par exemple celle de la Voie jaune et noire (Huangdao 黃道, Heidao 黑道), ou d'un placement en fonction du quantième ou de la branche des mois, ou encore d'un mélange des critères (branche et quantième), n'a pas donné des résultats probants⁸⁷. Il semble donc bien qu'il n'y ait pas eu dans les calendriers de Dunhuang la détermination d'une règle fixe pour couper les ongles.

fastes et néfastes, non seulement pour la coupe des ongles, mais aussi pour la coupe des cheveux. Selon lui, le calendrier de 926 comprend 62 jours fastes et 94 jours néfastes pour ces activités.

86. Notons au passage que, selon le *Xieji bianfang shu*, 10, SKQS, p. 72a, les jours où l'esprit de l'homme (*renshen* 人神) se trouve dans les mains, les pieds et dans tout le corps (les 1^{er}, 6^e, 15^e, 19^e, 21^e et 23^e jours), il est interdit de se couper les ongles, bien évidemment de crainte de « blesser » cet esprit. Les calendriers de Dunhuang connaissent la méthode de localisation de l'esprit humain mais visiblement pas celle de proscription de la taille des ongles en fonction de sa localisation. Au sujet du *renshen*, voir A. ARRAULT, « Activités médicales et méthodes hémérologiques... », *op. cit.*, p. 285-332.
87. Même les méthodes recensées dans les ouvrages *onmyōdō*, dont le *Onmyō zassho*, 35, et le *Kichijitsukō hiden*, 36, incluant pourtant plus de paramètres, ne correspondent pas. Le premier, en sus des jours *chou* et *yin*, indique les sixième, seizième et dernier jours du mois; le second est beaucoup plus prolixe. Voir NAKAMURA Shōhachi, *op. cit.*, p. 121 et p. 441 respectivement. Le *Xingli kaoyuan* 星歷考原 reprend quasiment la même méthode que le *Onmyō zassho*, voir *Xingli kaoyuan*, 6, SKQS, p. 24b.

Tableau 6 : Jours fastes pour couper les ongles dans les calendriers

Date Mois Lunaire	926 (I-XII)	933 (III-VII)	944 (IV-VI)	956 (I-XII)	982 (I-V)	986 (I-XII)	989 (X-XII)	Quantèmes	Branches terrestres	Marqueurs <i>jianchu</i>
I	正月 (十二) 日庚寅除 除足甲 正月十六 日甲辰滿 除手足爪			正月十七 日庚戌成 除手足甲 正月 (二 月) 廿九壬 戌危 除 手(甲)	正月十八 日庚戌成 除足爪	正月 (十 二月) 二日 辛未執 除 手甲 正月五日 甲戌成 除 足甲		2 ² , 5, 16, 17, 18, 29	寅, 辰, 未, 戌 ⁴	除, 滿, 執, 危, 成 ³
II	二月廿五 日辛亥危 剪爪甲			二月六日 戊辰 除 除足爪 二月十二 日甲戌危 除手足 (甲)	二月 (正 月) 三日乙 丑閉 除 手足爪 二月十二 日甲戌危 除手足爪	二月三日 辛丑開 除 手足(爪)		3 ² , 6, 12 ² , 25	丑 ² , 辰, 戌 ² , 亥	除, 危 ³ , 開, 閉
III				三月十二 日甲辰建 除手(甲)	三月十三 日甲辰建 除手足爪	三月十二 日庚辰建 除手足爪 三月(四月) 廿一日己 丑成 除手 甲		12 ² , 13, 21	丑, 辰 ³	建 ³ , 成
IV		四月廿二 日戊辰閉 除手足甲			四月十六 日丁丑成 除手甲 四月廿五 日丙戌執 除手足爪	四月二日 庚子危, 除 手足(爪) 四月 (五 月) 廿四日 壬戌定 除 手足爪		2, 16, 24, 25	子, 丑, 辰, 戌	定, 執, 危, 成, 閉

V	五月廿日 巳未除 剪手足甲	五月(四 月)五日 戌除手甲 五月廿三 日乙未除 除手足爪	五月四日 乙未除 除足爪	五月八日 除 乙亥執 手足爪 五月(六月) 廿三日庚 寅危除手 足爪	4, 5, 8, 20, 23 ²	丑, 寅, 未 ³ , 亥	除 ³ , 執, 危, 成
VI	六月十二 日丙申除 除爪甲	(五 月)六月 二日丁未 除除爪 手(足) 六月廿日 乙丑破 除足甲	六月十六 日丁丑破 除手甲	六月五日 辛丑破 手甲 六月九日 乙巳開 除 手足爪	2, 5, 9, 12, 16	丑 ³ , 巳, 未, 申	除 ² , 破 ³ , 開
VII	七月八日 辛酉除 剪足甲	七月(六 月)二日 丁丑破 剪 手足甲	七月廿三 日癸丑執 (除)手甲	七月十二 日戌寅破 除手足爪 七月廿四 日庚寅破 除(手)甲	2, 8, 12, 23, 24	丑, 寅 ² , 酉	除, 執, 破 ³
VIII				八月五日 辛丑定 除 手甲	5	丑	定
IX			九月一日 庚寅定 足甲	九月一日 丙寅定 除 手足爪 九月廿五 日庚寅定 除手甲	1 ² , 25	寅 ³	定 ³
X							

XI									十一月十日 九日癸未 危 除手 甲	十月五日 癸 危手 未 除 足爪	5, 19	未 ²	危 ²
XII													
Total occurrences quantifiées, branches terrestres, marqueurs <i>jianchu</i>											1 ² , 2 ⁵ , 3 ³ , 4, 5 ⁵ , 6, 8 ² , 9, 12 ⁶ , 13, 16 ⁵ , 17, 18, 19, 20, 21, 23 ³ , 24 ² , 25 ⁵ , 29	子, 丑 ¹⁰ , 寅 ⁸ , 辰 ⁶ , 巳, 未 ⁷ , 申, 酉, 戌 ⁷ , 亥 ²	建 ³ , 除 ⁸ , 滿, 定 ⁵ , 執 ⁴ , 破 ⁶ , 危 ⁸ , 成 ⁶ , 開 ² , 閉 ²

Entre parenthèses est indiqué le mois solaire.

Un quantième avec un chiffre en exposant indique le nombre d'occurrences pour ce quantième ; les branches terrestres et les marqueurs *jianchu* suivis d'un chiffre indiquent le nombre d'occurrences pour ces branches et marqueurs.

Conclusion

Le calendrier en Chine, comme partout ailleurs, est bien le lieu d'un enjeu politique : il constitue en effet l'une des légitimités fortes du pouvoir, qui se réserve le privilège de son élaboration et de sa diffusion. Mais ce privilège est somme toute théorique. Au fil du temps, il échappe à son créateur, qui ne peut complètement contrôler ni sa fabrication ni sa distribution.

Des sources historiques montrent que malgré les lois prohibant sa rédaction et surtout sa reproduction en dehors des services impériaux, ce monopole intellectuel et matériel est brisé dès le Moyen Âge chinois, et plus encore dans la Chine pré-moderne et moderne. Au delà, ou en deçà, de la raison politique, le calendrier, en devenant de plus en plus sophistiqué, par l'introduction en son cœur des informations astronomiques (les mois solaires, les phases de la lune, le lever et le coucher du soleil, etc.), des paramètres hémérologiques (les esprits annuels, mensuels et journaliers), et surtout en embrassant des activités compréhensibles *a priori* par tous, s'adresse à un public de plus en plus large tout en se complexifiant. Un tel phénomène rend nécessaire l'élaboration de manuels servant d'aide à la rédaction des calendriers, ainsi que nous l'avons vu avec le manuel « des annotations calendaires » conservé au Japon. En d'autres termes, des savoirs initialement « ésotériques » sont mis à la disposition du plus grand nombre – certes pour ce qui concerne le produit de leurs méthodes et calculs le plus souvent, les rendant ainsi « exotériques ».

De ce point de vue, les activités indiquées au jour le jour relèvent pleinement de ce processus de « démocratisation », non seulement par leur présence mais aussi par leur contenu, clairement orienté vers des activités communes et non point réservées à la frange aristocratique de la société. Néanmoins, peut-on dire que ces activités et leurs catégorisations sont le reflet fidèle des préoccupations de la société chinoise de la fin du Moyen Âge ? Deux arguments viennent à l'appui d'une réponse négative : 1) Il est clair qu'un choix est opéré parmi les innombrables activités humaines, et que par ailleurs leurs fréquences (leurs pourcentages) sont elles-mêmes l'objet de décisions dont personne ne nous dit qu'elles ne sont pas aléatoires ; 2) Ces activités ne font pas l'objet d'un discours construit, argumenté et linéaire mais forment des faits bruts, dépourvus de contexte, dont la signification est laissée en

dernière instance au lecteur-consultant. Que ce dernier ait une grille de lecture précise, qu'il sache pertinemment à quoi renvoient les activités, ne permet en rien, *pour nous*, de savoir par exemple ce que désignait l'expression « arranger le lit » : l'arranger après la parturition, pour le mariage, ou tout simplement pour des raisons plus prosaïques ? Ou encore, que signifie « appeler les femmes » (*hu nüfu* 呼女婦) ?

Si le calendrier n'est pas un reflet de la société, c'est peut-être parce que précisément il n'est pas tant un miroir tendu reflétant passivement les images qui défilent devant lui, qu'un outil « in-formant » le réel. Il indique à ces usagers ce qui est important et mérite d'être accompli un jour faste. Il surajoute de la valeur à des activités qui, sinon, n'en auraient peut-être pas du tout, ou beaucoup moins. De ce point de vue, il contribue à façonner la société qui, en retour, se laisse voir dans le calendrier. Par ailleurs, si les activités brutes qu'il présente sont difficilement lisibles, il est évident qu'elles émanent de discours qui forment comme une constellation autour d'elles, de discours qui leur donnent sens et auxquels elles sont, d'une manière ou d'une autre, liées. Comme nous l'avons vu, les soins du corps intéressent, outre le calendrier, les savoirs médicaux, diététiques, religieux, et parfois littéraires. Il y a des effets de résonance entre ces savoirs et le calendrier, des accointances évidentes, même si l'orientation de chacun le plus souvent diverge : la médecine soigne, la diététique entretient, la religion sauve et immortalise, le calendrier anticipe. Il arrive que des méthodes hémérologiques passent d'un champ de savoir à un autre, sans toutefois être exemptes de variations. Cependant, que des ponts apparaissent ne signifie pas que ces discours n'existent que par leurs interactions avec les autres ; que des conceptions et éléments épistémiques courent de l'un à l'autre ne veut pas dire qu'ils peuvent être subsumés sous les mêmes paradigmes. Il est ainsi remarquable, dans le détail, que la méthode pour la taille des ongles dans les calendriers ne correspond à aucune autre, y compris dans les annotations calendaires !

Plus généralement, en ce qui concerne les soins du corps, le calendrier ne met l'accent que sur certaines parties du corps, ces « extrémités » que sont cheveux et ongles, en oubliant par exemple la bouche, les dents, les oreilles, que d'autres savoirs prennent fréquemment en compte. Ce sont ces « prolongements » du corps qui ont, paradoxalement, un lien très fort avec le corps : du fait de leur croissance continue, ils incarnent la vitalité du corps, et sont ainsi pris en compte par

l'hémérologie calendaire. Il ne s'agit donc pas tant de soins, que de la possibilité d'anticiper, de prévenir et d'assurer l'avenir d'un corps – d'une personne – grâce à ses cheveux et ses ongles.

Dans une publication précédente, nous avons présenté les différentes activités médicales liées aux calendriers. L'une des données concernait l'esprit humain (*renshen*), une entité curieuse, ni vraiment souffle, ni réellement âme(s), sans rapport avec les « cadavres » du corps que nous avons rencontrés dans cet article. Cet esprit se déplace dans le corps au gré des jours des mois lunaires, induisant une proscription quant à l'application d'aiguilles d'acupuncture et de moxas sur les endroits où il se trouve⁸⁸. Nous obtenons dès lors une vision, selon le calendrier, qui s'articule entre un intérieur, un esprit « baladeur », et un extérieur, des extrémités symboles de vitalité, pour un corps tourné vers l'avenir. Le calendrier offre somme toute une conception cohérente du corps, et surtout un écart différentiel par rapport aux autres discours qui le prennent en charge, à la fois dans un rapprochement et une distanciation.

88. Alain ARRAULT, « Activités médicales et méthodes hémérologiques... », *op. cit.*, p. 285-332.

English abstracts

Alain ARRAULT: *Activities, the Body and its Care in Calendars from Medieval China (9th-10th cent.)*

Activities, what is advisable to do or not to do, appear in the daily entries of Chinese calendars at the beginning of the Tang dynasty (618-907). Thanks to documents found at Dunhuang, a relatively significant number of calendars have come down to us, with some 50 examples spread over a clearly defined period from the 9th to the 10th century. The extraordinary profusion of divinatory methods implemented in calendars to determine, among other things, daily activities leads us first to examine the ways in which calendars were produced, with special reference to Japanese sources. Second, given the hundred or so activities listed, we try here to identify pertinent categories in order to make a statistical analysis covering a period of some 200 years. However, in addition to this quantitative approach, how can we make these activities, which seem stripped of any context, speak to us? Here we take the example of the care of the body, basically summed up in the calendars by expressions such as “washing the hair and the body” (*muyu* 沐浴), “shaving the head” (*titou* 剃頭), “washing the head” (*xitou* 洗頭), “plucking white hairs” (*ba baifa* 拔白髮), or “cutting the fingernails or toenails” (*jian shou zu jia* 剪手足甲). By bringing together diverse sources – literary, medical, religious, etc. – we try to answer the following questions: What conceptions did the Chinese have of these activities in general and, especially, in terms of hemerology? Is there a discontinuity between the discourses of the body and what the calendar reveals? Finally, did the calendar develop a specific discourse on the body?

Georges FAVRAUD: *The Immortal Zhou Fuhai* 周福海 (?–ca. 1935), *Hagiographic and Communal Construction in Chunyang Daoism*

At the beginning of the 20th century, the Daoist Zhou Fuhai 周福海 (?–ca. 1935), hermit, master of physiological alchemy and healer, re-established the tradition of “Pure Yang” (Chunyang 純陽) in the Xiang River 湘江 basin in eastern Hunan. This master from the Republican era is today considered by local communities of women Daoists as a divine immortal and as the founding ancestor of their ritual genealogy. This article studies the career of the Daoist healer, and then the construction of his cult and his identity as an immortal, based on observations in the field and from oral evidence as well as a ritual text and a short, official hagiography. Through this approach, it takes an ethnological look at the communal construction and the contemporary transmission of Chunyang in eastern Hunan, the region where it had been especially well-developed in the Song dynasty (960-1279).

Nathalie MARTIN: *The Creation of a Shanghai Literary Journal: The Case of Tiandi* (1943-1945), *the Journal of the Writer Su Qing*

During the 1940s, a decade marked by war and a complex political context, numerous journals were published in Shanghai despite the obstacles and difficulties. This article focuses in particular on the journal *Tiandi* 天地 (Heaven and Earth) created by a woman, Su Qing 蘇青, and especially on the technical and practical difficulties posed during the brief existence of the journal. Such a study allows us to take a fresh look at the activities of a writer who claimed her independence, who continued to publish in a city in the hands of the Japanese, and who was close to certain important personalities of the Nanjing government, but who was also careful to reflect – as much by her writing as in the journal – the daily life of Shanghai, far from the stylistic quarrels that brought into conflict the different literary movements of the period. For these various reasons, Su Qing was vilified by some and supported by others. Her journal was at the center of Shanghai life in the 40s and reflected all of its complexity.

Stéphanie HOMOLA: *The Uses of the Hand in Divinatory Calculations*

Practitioners of the Chinese arts of divination are accustomed to rely on the palm of the hand to perform divers operations in using the thumb to touch various positions indicated by the phalanges of the other four fingers. Two techniques are examined here: the technique of “small *liuren*” (*xiao liuren* 小六壬), practiced by anyone in daily life, and the calculation of the signs of

the horoscope practiced by specialists in the divinatory arts. In facilitating the manipulation and the memorization of complex systems of cosmological symbols, the arrangement of the hand serves as a tool of communication between the microcosm and the macrocosm. It is equally the expression of a common knowledge of fate and can thus be put in parallel with the Western arts of memory which refer not only to a mnemonic technique but equally to values shared by a community.

Julie REMOIVILLE: *Religious Renewal in Contemporary China: The Social Role of Places of Worship in an Urban Context*

The new politics and reforms put in place immediately after the Cultural Revolution in China allowed a religious renewal in urban areas and had an effect on the very structure of the Chinese religious field. After a brief description of the religious situation in the city of Hangzhou, the capital of Zhejiang province, this research note proposes to analyze the social role that places of worship can play today in an urban context. In effect, an analysis of the different religious activities that can be observed in places of worship in the city as well as the types of believers practicing these activities permit us to observe that there exists a profound social divide between the participants in the religious life of small temples and that built around the official temples.

Claire VIDAL: *Buddhist Knowledge and Know-How in Contemporary China*

Putuoshan, the great pilgrimage center located not far from Shanghai, is visited daily by thousands of believers from China and all of East Asia who come to worship the Bodhisattva Guanyin. Since the 1980s, vast projects of reconstruction of the monasteries, policies in favor of tourism development and, more recently, initiatives linked to patrimonialization have profoundly changed the site and the practices of pilgrimage. Since 2010, a short feature film, produced together by the Putuoshan Buddhist Association and the local authorities is shown on the boats that bring pilgrims to the island. It is presented as an instructional manual explaining to them the ways of performing rituals and interacting with the monks, Guanyin, and the Buddha. Through a detailed analysis of two series of scenes, this study proposes to shed light on the cultural processes of the production of the Buddhist knowledge in which the film participates, with regard to the political and ideological context in which they operate.

中文摘要

華瀾 (Alain Arrault) : 唐末中國日曆當中的活動與身體及其保養

初唐的中國日曆上的欄目當中有當日宜做或不宜做的事情之建議。在敦煌找到的文獻當中有為數不少的日曆，大約五十份，都是九至十世紀的文獻。日曆上出現多種決定宜做或不宜做（以及其他的事項）的卜算方法，讓我們特別藉由日文資料首先探問日曆製作法。隨後，我們將試圖從兩百多年期間所出現的項目當中選出合宜類別以進行統計分析。然而，在數量性的分析之外，我們如何看待那些沒有情境 (*dénuées de contexte*) 的活動呢？我們將以保養身體為例，日曆上基本上稱之為“沐浴”、“剃頭”、“洗頭”、“拔白髮”和“剪手足甲”。我們引用文學、醫學、宗教等等的資料，試圖回答後面的問題：中國人一般對那些活動，特別是曆法，具有什麼觀念？在保養身體的論述和日曆所透露的之間有連續性嗎？最後一個問題是，日曆是否發展出一套有關身體的特殊論述？

嘉誌 (Georges Favraud) : 仙師周福海：道教純陽派中聖傳與社團的建構

周福海道人乃隱士，煉金大師，治療師，二十世紀初在湖南省東部的湘江地區重建了“純陽”傳統。現在當地的道教婦女團體把這位民國時期的道師視為仙師而且是她們的道教儀式的創立者。本文從田野觀察和口頭見證並且根據一份儀式文獻和一篇短短的正式傳記出發，考察他的道教治療師歷程，然後探討人們對他的敬拜以及他的仙師身份之建構過程。本文乃以人種學的視角去看待湖南省東部社會團體的建構以及純陽派實際上的傳承，宋代期間純陽在那兒發展得特別好。

Nathalie Martin : 一份上海文學雜誌的創立：以作家蘇青的《天地》為例

在戰爭和複雜的政治情境的1940年代裡，即使困難重重，上海出現了許多雜誌。本文研究蘇青所創的《天地》，尤其探討這份為期很短的雜誌所遇到的技術上和物資上的難處。本文因此可對蘇青這位要求獨立的女作家的活

動帶來新視角；蘇青在日本人控制的上海繼續發表作品，雖然她與南京政府的某些重要人物關係親近；她在自己的文章裡也在她的文學雜誌裡很關注上海人的日常生活，遠離了當時的不同文學派別之間的文體之爭。這使得她被一些人批評攻擊，卻受到另一些人的支持。她所創的文學雜誌位於四十年代的上海生活的中心，因此反映了上海生活的複雜性。

賀樊怡 (Stéphanie Homola) : 占卜測算當中手相的應用

中國占卜師慣於借用人的手掌來進行種種診斷，用大拇指觸摸其他四根手指的指節位置。本文觀察分析兩種技術：每一個人日常生活當中使用的“小六壬”，以及占卜師所用的生辰年月日推算法。手掌觸摸法操作如一種小宇宙和大宇宙互相溝通的工具，使對宇宙象徵之複雜網絡的操作和記憶更容易。該做法也表達一種有關命運的共享知識，它可以與西方的記憶法平行，因為手相的應用不但涉及了記憶法，也牽涉了一個社會團體所共享的價值觀。

仁珠麗 (Julie Remoiville) : 當代中國的宗教復興：城市裡敬拜場所的社會角色

中國文化革命結束後隨即設立的新政策及改革，容許城市裡出現宗教復興，因而甚至對中國關於宗教的建構發生了作用。我將簡短地介紹浙江省杭州市的宗教現況，之後，分析今日宗教敬拜場所可能扮演的社會角色。分析城市裡敬拜場所的種種宗教活動，以及信徒們的類型，有助於得出這個觀察：在小寺廟的信徒與國家所認可的寺廟的信徒之間的確存著一道社會鴻溝。

蘇荷 (Claire Vidal) : 當代中國情境下的佛教能力與處事：論《普陀山進香》短片

普陀山是一個離上海不遠的進香中心，每天有數千來自中國和東亞的佛教信徒來此拜觀音菩薩。自1980年代以來，重整寺廟的龐大計劃、推展旅遊發展政策以及最近有關文化遺產的方案深深地改變了這個佛教名勝及其進香活動。從2010年起，佛教徒協會和當地政府單位一起製作的一部短片影片，在把進香的信徒載到該島的船上播放；短片好比手冊一般地說明如何遵行宗教儀式以及如何與出家人、觀音和佛祖溝通。我將通過對兩個系列所做的細部分析，針對該短片中產生佛教知識的文化過程，並且面對該過程融於其中的政治和意識形態環境，提出新見解。

ÉTUDES CHINOISES

Revue de l'Association française d'études chinoises

Publiée deux fois par an avec le concours du Centre d'études sur la Chine moderne et contemporaine (UMR8173) de l'École des hautes études en sciences sociales, du Centre de recherche sur les civilisations de l'Asie orientale (UMR8155) et de l'Institut des hautes études chinoises du Collège de France.

Directrice de la publication : Gladys Chicharro, présidente de l'Association française d'études chinoises.

Rédacteurs en chef : Vincent Durand-Dastès, Béatrice L'Haridon.

Comité de rédaction : Catherine Despeux, Guillaume Dutournier, Danielle Elisseeff, John Finlay, Stéphanie Homola, Esther Lin, Alexis Lycas, Thierry Pairault, Xavier Paulès, Muriel Peytavin-Baget, Michèle Pirazzoli-t'Serstevens, Delphine Spicq, Soline Suchet.

Comité de lecture : Brigitte Bapandier, Marianne Bastid-Bruguière, Joël Bellassen, Sébastien Billioud, Caroline Bodolec, Michel Bonnin, Michel Cartier, Damien Chaussende, Karine Chemla, Yves Chevrier, Sébastien Colin, Stéphane Corcuff, Roger Darrobers, Catherine Despeux, Pierre-Henri Durand, Vincent Durand-Dastès, Noël Dutrait, Danielle Elisseeff, Christophe Falin, Samia Ferhat, Luca Gabbiani, Gilles Guiheux, Jean-François Huchet, Anne Kerlan, Christian Lamouroux, Isabelle Landry-Deron, Jean Levi, Sandrine Marchand, François Martin, Michael Nylan, Frédéric Obringer, Thierry Pairault, Xavier Paulès, Alain Peyraube, Michèle Pirazzoli-t'Serstevens, Pénélope Riboud, Alain Roux, Françoise Sabban, Isabelle Thireau, Léon Vandermeersch, Hans Van Ess, Françoise Wang-Toutain, Pierre-Étienne Will, Xiaohong Xiao-Planes, Xu Dan, Yinde Zhang, Nicolas Zufferey.

Prix au numéro : 25 €

Abonnements : voir le bulletin situé dans la revue.

Pour tout renseignement : <http://www.afec-etudeschinoises.com>



© Librairie C. Klincksieck et cie