

Université de Montréal

Étude des rites et des objets sacrés : les trois Trésors sacrés de la monarchie japonaise.
Une analyse par la théorisation de Lars Fogelin et Michael Brian Schiffer

Par
Giroux Bastien

Département d'anthropologie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en anthropologie

21 avril 2023

Résumé

L'empereur japonais Naruhito est le descendant de la plus vieille lignée monarchique au monde. Encore aujourd'hui, la monarchie constitutionnelle japonaise est célébrée de manière à ce qu'on puisse y observer des rituels traditionnels vieux de 1300 ans. À travers les âges, la monarchie nipponne aura grandement évolué en fonction des courants de pensée qui auront intégré les coutumes japonaises, mais l'essentiel des rituels tels qu'ils étaient pratiqués originellement est toujours observable de nos jours. Les plus importants rituels mis en œuvre par l'institution impériale sont au nombre de trois : le *Senso*, le *Sokui rei* et le *Daijō-sai*. Lors de ces trois rituels, on organise respectivement la nomination de l'empereur, son intronisation et sa communion avec Amaterasu-Ô-mikami, l'instance divine de la plus haute importance selon le shintoïsme, une religion japonaise ancestrale. Pendant ces rituels, trois trésors sacrés sont primordiaux puisqu'ils sont notamment consubstantiels à la position de l'empereur. En effet, selon la mythologie japonaise, ces trois objets sacrés, une épée, un miroir et un joyau, auraient été remis par Amaterasu-Ô-mikami à son descendant en des temps immémoriaux, au moment où celui-ci recevait l'ordre de régner sur terre comme empereur. Au moment de l'ordonnance, le miroir sacré, en tant que corps théophanique, aurait remplacé Amaterasu-Ô-mikami, corps par lequel seul l'empereur pourrait communier avec la déesse. L'empereur devra léguer les trois Trésors à son descendant afin que celui-ci puisse à son tour accéder au mandat céleste détenu par le miroir. Ainsi, depuis l'écriture de la mythologie en 712, l'institution impériale japonaise, les trois Trésors sacrés et Amaterasu-Ô-mikami sont indissociables.

Les trois Trésors sacrés de la monarchie japonaise et l'histoire qui s'y rattache sont utilisés dans ce travail afin d'analyser une théorisation développée par Brian Schiffer et Lars Fogelin en 2015. Selon ces auteurs, les objets peuvent être perçus comme détenteurs d'agentivité par certaines personnes, du moment qu'on puisse démontrer que les objets sont passés par des rites de passage au long de leur histoire de vie.

Mots-clés : Monarchie, Japon, Rituel, Rite de passage, Trésors monarchiques, Amaterasu-Ô-mikami, Agentivité, Histoire de vie, Chaîne opératoire.

Abstract

Japanese Emperor Naruhito is the descendant of the oldest monarchical lineage in the world. Even today, the Japanese constitutional monarchy is celebrated in such a way that traditional rituals dating back 1,300 years ago can be observed. Through the ages, the Japanese monarchy has greatly evolved through different schools of thought that have integrated Japanese customs, but, essentially, rituals as they were practiced originally are still practiced today. Among the rituals of the imperial institution, three are crucial: the *Senso*, the *Sokui rei* and the *Daijō-sai*. These three rituals deal respectively with the nomination of the emperor, his enthronement and his communion with Amaterasu-Ô-mikami, the divine authority of the highest importance according to Shintoism, the ancestral Japanese religion. During these rituals, three sacred treasures are primordial since they are consubstantial to the position of the emperor. Indeed, according to Japanese mythology, these three sacred objects, a sword, a mirror and a jewel were given by Amaterasu-Ô-mikami to his grandchild during immemorial times when he received the order to reign over Japan as the emperor. At the time of the ordinance, the sacred mirror would have been a substitute for Amaterasu-Ô-mikami as the theophanic body through which the emperor alone could commune with the goddess. In time, the emperor is required to bequeath the three Treasures to his descendant so that he can in turn access the celestial mandate detained by the sacred mirror. Thus, since the writing of mythology in 712, the Japanese imperial institution, the three Sacred Treasures and Amaterasu-Ô-mikami are interrelated.

The Three Sacred Treasures of the Japanese monarchy and the related history are analyzed through a theory developed by Brian Schiffer and Lars Fogelin in 2015. According to the authors, objects can be perceived as holders of agency as long as it can be demonstrated that they have gone through rites of passage throughout their life history.

Keywords: Monarchy, Japan, Ritual, Rite of passage, Monarchical treasures, Amaterasu-Ô-mikami, Agency, Life story, Flow chart

Table des matières

Résumé.....	ii
Abstract.....	iii
Liste des tableaux.....	vii
Liste des sigles et abréviations.....	vii
Chapitre 1 : Structure intellectuelle du projet.....	1
1. Présentation du sujet.....	1
2. État des connaissances.....	3
2.1 Introduction des objets sacrés – Les trois Trésors.....	3
2.2 L’origine des trois Trésors de la monarchie japonaise.....	4
2.3 Situation actuelle des trois Trésors.....	6
2.4 L’apparence et la localisation des trois Trésors.....	7
3. Approche conceptuelle.....	9
3.1 Introduction.....	9
3.2 Rites de passage.....	11
3.3 Les rites de continuité.....	13
4. Problématique.....	14
5. Hypothèse.....	15
6. Méthodologie.....	16
6.1 La collecte de données.....	16
6.2 L’analyse des données.....	17
6.3 L’intégration des résultats d’analyse à mon hypothèse et mes concepts.....	20
7. Corpus à l’étude.....	21
8. Présentation des chapitres du mémoire.....	22
Chapitre 2 : Rétrospective historique de l’époque pré-moderne.....	23
1. Introduction.....	23
2. La période des influences taoïstes.....	25
2.1 Le miroir et l’épée dans la tradition chinoise.....	26
2.2 Les premières relations étatiques entre la Chine et le Japon.....	28
3. La période des influences shintoïstes.....	31
3.1 L’écriture d’une mythologie « nationale » dans le but d’unifier.....	32

3.2 La transmission héréditaire des Trésors.....	34
4. La période des influences bouddhistes et confucéennes.....	37
4.1 L'intégration du joyau parmi les Trésors impériaux.....	37
4.2 Le déclin du pouvoir impérial.....	40
4.3 Le rôle des Trésors après la guerre de Genpei.....	43
4.4 Le déclin de Kamakura et la course aux trois Trésors	46
4.5 La fin des deux cours	50
Chapitre 3 : Rétrospective historique du bakufu des Tokugawa et de l'époque moderne	52
1. Introduction.....	52
2. La fin des <i>Bakufu</i>	53
2.1 La fin de Muromachi	53
2.2 Contacts avec les Occidentaux.....	55
2.3 Le traité de Kanagawa (1854) et le traité Harris (1858).....	57
2.4 La période Bakumatsu	59
3. La période des influences du Shinto d'État	62
3.1 Les débuts de l'ère Meiji.....	62
3.2 <i>Shūkyō</i> « la religion ».....	65
3.3 Le <i>kokutai</i>	67
3.4 Le Shinto d'État	69
3.5 Les reliques impériales dans la période Meiji.....	72
4. La période des influences américaines	74
4.1 L'occupation	74
4.2 Le symbole de l'État	76
Chapitre 4 : Les rituels.....	80
1. Introduction.....	80
2. Chroniques des rituels jusqu'à l'époque Meiji	82
2.1 Les origines.....	84
2.2 Les rituels et le <i>bakufu</i>	91
3. Les rituels dans l'ère moderne	96
3.1 Le <i>Senso</i>	98
3.2 Le <i>Sokui rei</i>	102
3.3 Le <i>Daijō-sai</i>	105

3.4 Les rituels sont-ils traditionnels ?	107
Chapitre 5 : Analyse des données et intégration des résultats aux hypothèses et concepts	110
1. Introduction.....	110
2. Les rites de passage et les trois Trésors	113
2.1 Rites de passage et rites de continuité.....	113
2.2 La chaîne opératoire et les trois Trésors	115
2.3 Le rite de passage issu des influences taoïstes.....	116
2.4 Le rite de passage issu des autres influences	118
3. Les Trésors considérés comme des agents.....	123
3.1 Les objets et l'agentivité	123
3.2 Le miroir comme corps théophanique	125
3.3 Les Trésors considérés comme agents à part entière	126
3.4 La perpétuation de la croyance	128
4. Conclusion et ouverture	130
4.1 Conclusion	130
4.2 Ouverture	131
Bibliographie.....	134

Liste des tableaux

Tableau 1. Chaîne opératoire.....	19
Tableau 2. Dates des cérémonies d'intronisation des empereurs depuis Meiji.....	97

Liste des sigles et abréviations

av. J.-C. : Avant Jésus-Christ

apr. J.-C. : Après Jésus-Christ

Chapitre 1 : Structure intellectuelle du projet

1. Présentation du sujet

Ce mémoire de maîtrise se veut simultanément une étude sur les rites, puis sur les objets sacrés : les rites, en ce qu'ils peuvent être compris par les trouvailles archéologiques, et les objets sacrés, en ce qu'ils offrent comme réflexions sur les bases conceptuelles définies depuis les travaux archéologiques concernant les rites.

Depuis le milieu du XXe siècle, des archéologues ont remis en question les fondements de l'archéologie telle qu'elle était pratiquée à cette époque (Binford 1968 ; Renfrew 1989 ; Schiffer 1972 ; Taylor 1972). Elle passe d'une archéologie à proprement dit historique à une archéologie qui s'intéresse aux artefacts découverts dans le but de comprendre et de reconstituer hypothétiquement les comportements des civilisations du passé. De fil en aiguille, les reconstitutions comportementales historiques se voient mieux étoffées et l'étude des rites est admise en archéologie.

En ce qui concerne ce mémoire, l'étude des rites constitue moins le sujet central que la théorisation qui a été faite autour d'eux. Conséquemment, les rituels qui seront à l'étude dans ce travail ne serviront qu'à exemplifier les concepts existants à leur sujet afin de mieux les comprendre.

Comme le cadre de ce mémoire comprend les rites et les objets sacrés, la théorisation qui est la plus pertinente est celle développée par Michael Brian Schiffer et Lars Fogelin (2015) sur les objets à travers les rites de passage et de continuité le long de leur histoire de vie. Ces auteurs ont tenté de classer les objets utilisés dans les rituels en deux catégories : agents sociaux et agents non sociaux. De plus, les auteurs cherchent à les insérer dans un concept généralisé qui pourrait tous les regrouper. Cette idée aura été élaborée au départ dans le but d'alimenter les discussions sur les principes d'agentivité et d'animisme.

Les objets sacrés utilisés en rituel entrent dans la théorisation généralisée de Fogelin et Schiffer et peuvent donc, dans certains cas, être compris comme des agents sociaux. Les

trois Trésors sacrés de la monarchie japonaise, les objets sacrés étudiés dans ce mémoire, entrent justement dans cette catégorie.

L'étude de ces objets à travers l'angle des rites de passage et de continuité sur les objets le long de leur histoire de vie orientera alors cette recherche sur l'éclaircissement de l'agentivité des objets sacrés.

2. État des connaissances

2.1 Introduction des objets sacrés – Les trois Trésors

« Dans les monarchies modernes, il est courant que les monarques aient à se plier devant la volonté du gouvernement et du peuple. Bien que le terme monarchie puisse évoquer des images de dirigeants tout-puissants, la plupart des monarques modernes n'ont pas de pouvoir absolu. À l'exception de quelques-unes des 44 monarchies du monde aujourd'hui, toutes sont des monarchies constitutionnelles dans lesquelles les actions du monarque sont régies par des lois qui limitent considérablement leur autorité. Les rois, les reines, les princes, les ducs et les empereurs ont quant à eux des rôles avant tout cérémoniels » (Gimpel, D. M, 2011, P.11 à 13.).

La monarchie japonaise actuelle entre dans la définition de monarchie constitutionnelle et ce premier trait n'est en aucun cas le seul point que la majorité des monarchies modernes ont en commun. Dans l'optique de ce mémoire, une attention particulière est apportée aux objets avec lesquels interagissent les monarques des différentes monarchies. En effet, un autre point commun qu'ont les monarchies réside dans les objets symboliques qui sont mis de l'avant lors de certaines cérémonies importantes. Si nous prenons en exemple les récents événements concernant le roi du Royaume-Uni, Charles III, plus précisément lors de la cérémonie de succession royale, « nous avons pu apercevoir la cuillère du couronnement, cet artefact qui depuis près de 1000 ans est utilisé pour arroser le nouveau monarque d'huile sainte lui infusant l'esprit de Dieu ainsi qu'une protection divine » (Borman, T, 2015). Plus populaires encore, la couronne, le sceptre et l'orbe du souverain sont tous des objets sacrés qui viennent à l'esprit lorsqu'il est question d'associer des objets avec la monarchie anglaise.

Quand on porte un regard sur le même type d'artefact dans la monarchie au Japon, il devient rapidement évident que ce type d'objet y existe aussi. Les principaux objets liés à la monarchie japonaise, eux, se comptent au nombre de trois et on les appelle à juste titre les trois Trésors sacrés *Sanshu no jingi*. Ce sont un joyau nommé *Yasakani no magatama*, un miroir nommé *Yata no kagami* et une épée nommée *Kusanagi no tsurugi*. Au même

titre que les objets mentionnés plus haut, ces objets peuvent être qualifiés de sacrés, d'ancestraux et de symboliques. Ils n'apparaissent aussi que lors de rares et grands événements rituels tels que la cérémonie d'intronisation d'un nouvel empereur.

Ce qui distingue avant tout les trois Trésors des autres artefacts monarchiques à travers le monde est leur ancienneté. À eux trois, ils constituent les objets sacrés les plus vieux encore utilisés à ce jour. En fait, à en croire leur origine divine, ils seraient les objets les plus vieux de tous les temps...

2.2 L'origine des trois Trésors de la monarchie japonaise

Pour quiconque s'intéressant aux insignes royaux japonais, le *Kojiki* (712) puis le *Nihongi* (720) sont des lectures nécessaires. La traduction du titre de ces deux textes se rapproche respectivement à « Chronique des choses anciennes » et à « Chronique du Japon ». Que leurs noms n'induisent personne en erreur, ces deux écrits comportent de lourds passages à caractère mythologique dont l'interprétation et l'extrapolation de données dans le but d'avancer des faits historiques doivent se faire avec prudence. Néanmoins, ce corpus reste crucial, car il constitue la plus vieille trace écrite de l'histoire japonaise (du moins, les plus anciens écrits qui n'aient pas été détruits ou perdus, à part les anciennes chroniques chinoises). C'est justement leur proportion mythologique qui nous intéresse dans cette recherche. En effet, la première partie de chacun de ces ouvrages explique (chez l'un de manière grossière, chez l'autre de manière plus raffinée) les détails de l'origine divine du territoire japonais ainsi que de son dirigeant, et plus particulièrement, celle des trois Trésors.

Il est écrit qu'au commencement des choses, la terre et le ciel se séparèrent laissant entre eux un espace où naquirent plusieurs générations de divinités. La dernière génération, celle d'Izanagi no Mikoto (homme) et d'Izanami no Mikoto (femme) fut chargée de consolider la masse terrestre pour en faire un territoire (le Japon). L'union de ce couple divin donna alors naissance aux îles, aux forêts, aux montagnes, aux rivières, etc. Izanagi no Mikoto, suite au départ de sa femme aux enfers, donna finalement naissance à trois divinités considérablement importantes dans le canon de la religion au Japon. Parmi celles-

ci, Amaterasu-Ô-mikami (la déesse-soleil) sera historiquement la plus importante. Cette déesse, suite à une querelle avec un de ses frères, se serait cachée de la vue de tous dans une grotte céleste. L'élaboration d'un plan par d'autres divinités pour la faire sortir de son exil lui (Amaterasu) aurait gagné un miroir ainsi qu'un joyau. Suite à cela, son frère mesquin lui aurait offert une épée pour se faire pardonner de son comportement inadéquat. Finalement, Amaterasu-Ô-mikami aurait fait descendre sur terre son petit-fils, Ninigi no Mikoto, avec comme mission de régner éternellement par le biais de sa descendance sur le territoire. Au moment du départ du Ninigi, la déesse-soleil lui aurait remis, entre autres, ce qui deviendra les trois Trésors sacrés de la monarchie : le miroir nommé *Yata no kagami*, l'épée *Kusanagi no tsurugi* ainsi que le joyau *Yasakani no magatama*.

En dehors de l'histoire mythologique que rapportent ces récits, une longue part est aussi attribuée à l'établissement de la lignée divine de Ninigi no Mikoto par une construction généalogique. C'est d'ailleurs son petit-fils, l'empereur légendaire Jimmu (ou Jimmu) qui y est décrit comme le premier empereur du Japon, celui-ci étant supposément né en 711 av. J.-C. Ainsi, l'empereur Tenmu (622 - 686), au pouvoir au moment de l'écriture de ces textes, fait remonter à près de 1400 ans, à l'époque, l'origine du monde et par le fait même, de la lignée impériale (Shibata, 1969). Encore une fois, cette généalogie fait preuve de démesure et d'aspects légendaires. Bernier dénote d'ailleurs que seules les entrées les plus récentes sont fiables (et encore) étant donné le rôle de moins en moins extraordinaire, et donc plus plausible, que les empereurs y jouent (Bernier, 1982, p.14).

En résumé, l'origine des trois Trésors, selon ce que racontent les plus anciens écrits japonais, serait de nature divine et ils auraient été apportés sur terre depuis les cieux par le descendant de la déesse du soleil, qui occupe une haute importance dans la mythologie japonaise. La déesse du soleil Amaterasu-Ô-mikami aurait fait de sa descendance un empereur sur terre, la terre ayant elle-même été créée et aménagée par des divinités d'une génération plus ancienne. Ainsi, lors de sa nomination en tant qu'empereur par l'instance divine la plus vénérée et la plus reconnue au Japon, l'arrière-arrière-petit-fils d'Amaterasu, Jimmu, aurait reçu de sa part les trois Trésors sacrés.

Il est bien entendu que ces récits ne se fondent pas sur le néant, qu'ils ont été influencés par d'autres mythes, rites et pratiques potentiellement importés du continent

voisin (comme le récit de la séparation du ciel et de la terre qui vient de la Chine) ou encore par des traditions orales et/ou écrites locales. Des éléments de preuves archéologiques et littéraires appuient d'ailleurs fortement cette hypothèse et il en sera question dans le prochain chapitre.

2.3 Situation actuelle des trois Trésors

Aujourd'hui, alors qu'on sait que la terre est bien plus vieille que 3000 ans, on peut se demander que faire de cette légende, de la lignée impériale et des trois Trésors sacrés. Cette question est surtout pertinente puisque la lignée perdure encore de nos jours et que les trois objets existent sensiblement toujours. L'usage du mot « sensiblement » ici est important, car l'existence des Trésors, bien qu'indéniablement réelle selon certains, ne peut être prouvée, car personne (pas même l'empereur) ne sait exactement ce qu'il en est de leurs conditions ou de leur localisation réelle. La raison de cette incertitude vient du fait qu'aujourd'hui, et depuis longtemps, les objets seraient maintenus dans des boîtiers opaques, enveloppés de tissu et ficelés, ce qui empêche quiconque de les observer et de faire état de leur existence.

La raison pour laquelle ces objets auraient été mis en écrin et conservés ainsi est incertaine. Comme les trois Trésors sacrés auraient été l'objet de convoitise par de nombreux usurpateurs, conspirationnistes ou même rivaux de l'empereur au fil des âges, il est normal de penser que leur intégrité puisse avoir été altérée, sinon qu'ils ont été détruits ou perdus lors d'une altercation. Pour cette raison, peut-être, les objets auraient-ils été mis en écrin afin de les protéger d'une remise en question de leur autorité sur les bases d'une authenticité défectueuse (Seizelet, 2005, p.9).

Les trois Trésors peuvent être des symboles d'autorité. D'ailleurs, ils peuvent aussi être compris comme des symboles de pouvoir, de légitimité, de pérennité, de fierté, d'idéal, etc. La signification qui leur est donnée est grandement fonction de leur contexte social et temporel. Par exemple, alors qu'ils ont dû être mis en boîte, le contexte historique nous révèle que les trois Trésors avaient nouvellement été compris comme conférant l'autorité à celui qui avait le droit de les posséder, c'est-à-dire, l'empereur. Dans une époque où la

lignée monarchique avait été scindée et que deux cours se disputaient le pouvoir, détruire ou voler les Trésors revenait à empêcher les revendications de l'autorité d'un camp adverse basée sur la possession des insignes monarchiques.

Que les objets soient authentiques ou non n'est aujourd'hui plus une question de haute importance. Le culte qui les entoure est en renouveau et leur légende semble supplanter leurs possibles réalités. Quoiqu'il en soit, l'autorité impériale et ses supporteurs politiques et publics tiennent à l'exhibition des Trésors (des écrins) lors des cérémonies d'ascension des nouveaux empereurs, entre autres. Cette ambiguïté sur leur authenticité procure néanmoins aux trois Trésors un attribut remarquable de pérennité (Seizelet, 2005, p.10).

2.4 L'apparence et la localisation des trois Trésors

Au-delà des questions sur l'authenticité des trois Trésors, on aurait quand même une idée de ce à quoi ils ressemblent. D'après les découvertes archéologiques au Japon (et en Corée), on a identifié des miroirs, des épées ainsi que des bijoux, entre autres, dans les sépultures de type *Kofun*, sépultures qui datent plus ou moins des années 300 - 500. Ce type de relique était alors déjà répandu et faisait partie des coutumes japonaises 400 ans avant l'écriture de leur mythologie. L'importance en taille et en richesses de quelques-unes de ces sépultures témoigne d'une certaine autorité exercée par des personnages se révélant alors importants et/ou distincts au sein de la société (Seizelet, 2005, p.3). Basé sur ces découvertes, on pourrait s'imaginer les trois Trésors de la manière suivante :

- Joyau (*yasakani no magatama*) : Proviendrait de la période Jomon (-13 000 à -400) car nombre d'artéfacts similaires y ont été découverts. Leurs similitudes résident dans le fait qu'ils ont tous la même forme générale, c'est-à-dire un pendentif en forme de griffe. Les musées au Japon regorgent de ce genre d'artéfact. Il est pratiquement aussi commun que les pointes de flèches autochtones dans les musées canadiens.

- Miroir (*yata no kagami*): Des miroirs circulaires en bronze sont devenus populaires en Chine lors de la période des royaumes combattants (475-221 av. J.-C.). Il ne serait donc

pas si surprenant d'en retrouver de similaires au Japon quelque 800 ans plus tard (et sûrement bien avant). Ils affichent majoritairement les mêmes points de ressemblance où l'une des deux faces du miroir est polie, donnant ainsi une qualité réfléchive au métal, tandis que l'autre côté est orné de fioritures présentant en son centre un point d'ancrage pour l'accrocher aux vêtements. Selon l'*Engishiki* (un recueil japonais de lois et de règlements datant des années 900), le miroir qui serait conservé dans un écrin aujourd'hui aurait un diamètre d'environ 48,5 cm.

- Épée (*kusanagi no tsurugi*): Toujours selon les descriptions d'autres épées retrouvées dans les sépultures, ce Trésor serait en cuivre et long d'approximativement 100cm. Elle serait à double tranchant et proviendrait vraisemblablement de la fin de la période Yayoi (-300 à 250).

Les écrits qui témoignent quelques fois de ces objets permettraient aussi de les retracer en suivant leurs épopées à travers les âges et de savoir qui possède les objets aujourd'hui. L'ethnologue Éric Seizelet nous met par contre en garde contre les différents récits historiques concernant les trois Trésors. Comme les objets ont un caractère sacré et qu'ils sont imprégnés d'un symbolisme de haute importance, il est normal que certains faits aient été embellis et romancés dans le but de préserver leurs intégrités. Néanmoins, si on en croit les récits principaux, le Miroir serait conservé au sanctuaire d'Ise, le Joyau au palais impérial de Tokyo et l'Épée, elle, serait conservée au sanctuaire d'Atsuta (Seizelet, 2005, p.10).

3. Approche conceptuelle

3.1 Introduction

Bien que les trois Trésors s'inscrivent bel et bien dans une longue trajectoire historique, c'est leur rôle social au fil des âges qui est particulièrement intéressant. L'idée que les objets aient un rôle social découle des courants de pensée archéologique.

Effectivement, l'archéologie n'a pas toujours intégré la valeur sociale des découvertes matérielles dans ses rapports. Longtemps, cette discipline s'en est tenue à des études à proprement dit historiques, expliquant des événements du passé par les témoignages intrinsèques que forment les artefacts, les constructions et autres trouvailles archéologiques. Le but premier n'était alors que de construire des démonstrations, preuves, collections et chronologies des événements du passé. L'archéologie processuelle, quant à elle, pousse les chercheurs à comprendre les dynamiques entre les trouvailles archéologiques et les populations d'antan, à expliquer comment les éléments constitutifs d'une culture fonctionnent comme un système en un moment donné et comment les cultures changent au fil du temps. D'une manière théorique, les fouilles archéologiques ne peuvent plus s'arrêter aux découvertes archéologiques comme simple preuve historique d'une population antérieure, mais bien comme un terrain d'étude fertile où la culture peut être étudiée en fonction des éléments découverts sur le site ainsi que par le site lui-même (environnement). Ainsi, par l'étude de la dimension culturelle des différents sites archéologiques, les chercheurs peuvent émettre des hypothèses nous permettant d'avoir une compréhension plus réaliste et fluide des événements du passé (Krieger, 2012).

Construisant sur ces bases, Michael Brian Schiffer, pionnier de l'archéologie comportementale, met en garde contre les fruits de l'archéologie processuelle. Selon lui, les artefacts archéologiques découverts sur les divers sites de fouilles ne révèlent pas nécessairement l'état des sociétés dans lesquelles ils ont été trouvés. Les artefacts trouvés auraient plutôt des histoires de vie par lesquelles ils auraient été modifiés, altérés et repensés. Ainsi, un artefact trouvé sur un site ne révèle à première vue que certains éléments culturels associés au site. Le but de l'archéologie comportementale devient alors d'étudier tous les comportements culturels du passé se rapportant à l'objet archéologique

que nous examinons aujourd'hui. De ce point de vue, les artefacts avaient à l'origine une fonction au sein d'un système culturel (contexte systémique). Aujourd'hui, dans les sites archéologiques, on ne voit que la réminiscence matérielle en contexte archéologique. En pratique, une grande partie de cette approche évolue en apprenant comment les matériaux se sont transformés au fil du temps de leur contexte systémique à leur contexte archéologique. De manière analogue à l'archéologie processuelle, on garde pour objectif principal d'en apprendre davantage sur les comportements culturels passés par l'entremise d'artefacts archéologiques (Reid, 1975, p.864).

Dans un texte intitulé "Rites of Passage and Other Rituals in the Life Histories of Objects" paru en 2015, Fogelin et Schiffer expliquent qu'à partir de ces deux branches de l'archéologie, les découvertes culturelles se multiplient. En effet, étant donné que les rituels culturels des communautés ancestrales ont tendance à laisser paraître des traces et des dépôts, même visibles dans les archives archéologiques, les chercheurs ont pu déterminer certains rituels chez plusieurs communautés anciennes qui nous étaient alors inconnus. Ainsi, voulant contribuer davantage aux découvertes qui se font en archéologie comportementale, Fogelin et Schiffer proposent d'approfondir l'étude des rites et des mythes – religions - par la combinaison des concepts d'histoire de vie et de rite de passage.

L'idée derrière cette approche est d'ajouter au débat en archéologie sur l'agentivité des objets et sur l'animisme. Pour ce faire, les auteurs doivent prouver que les objets, comme les humains, passent par ce qu'on appelle un rite de passage. Cette pensée soutient que les objets peuvent être compris à partir du concept d'histoire de vie, initialement exemplifié par la vie d'un individu, et que les individus, eux, subissent des rites de passage. Si, d'une manière analogue, les objets peuvent avoir des histoires de vie au même titre que les humains, alors pourquoi ne pourraient-ils pas eux aussi subir des rites de passage ? Le raisonnement se poursuit en maintenant que, lorsqu'un rite de passage a lieu, un changement de niveau social en résulte, et si les objets devaient eux aussi passer par de tels rites, alors eux aussi devraient être compris comme acteurs sociaux. Se rapportant toujours aux découvertes en archéologie comportementale, les auteurs martèlent le fait qu'il ne s'agit pas d'une hypothèse farfelue, mais d'une hypothèse se rapportant aux découvertes théoriques des rites de passage sur les objets observés dans plusieurs sites archéologiques.

Fogelin et Schiffer pensent que la perspective jumelée des histoires de vie et des rites de passage permet de comprendre comment, ou pourquoi, les objets se voient attribuer des valeurs sociales en plus de permettre une meilleure compréhension de l'agentivité des objets envers les humains. Aussi, comme les traces d'évidences rituelles en archéologie peuvent ne pas avoir survécues à l'épreuve du temps ou être très subtiles (voire indétectables), une telle étude pourrait permettre de mieux orienter la recherche et faciliter les découvertes archéologiques.

3.2 Rites de passage

Dans le dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, il est noté que Van Gennep a été le premier à définir le rite de passage dans un essai publié en 1909. Van Gennep et ses successeurs ont conceptualisé les rites de passage comme des moments inévitables au cours de la vie de chaque individu, quand des remaniements individuels ou collectifs de statut et de rôle de la ou des personnes concernées sont apportés. Ces changements de statut et de rôle se font en trois étapes ou phases. D'abord, une phase où l'individu se voit séparer de son état ancien, s'ensuit une phase « entre deux » non définie et abstraite où l'individu reçoit un statut transitoire, et finalement, survient une phase où l'individu intègre son nouvel état, son nouveau statut, son nouveau rôle (Muller, 1991, p.633). Van Gennep mentionne aussi que chaque transition (moment transitoire) est associée à une cérémonie ou à un événement particulier.

Construisant sur le concept développé par Van Gennep, Victor Turner (1967) propose de comprendre les rites de passage non pas comme des moments inévitables au cours d'une vie, mais comme un rouage essentiel d'une société. Turner conçoit la société comme une structure de positions dans laquelle un individu doit utiliser les rites de passage comme un rouage afin de passer d'une position sociale à une autre.

Lars Fogelin et Michael Brian Schiffer, les auteurs qui m'intéressent particulièrement dans le cadre de mon travail, soulèvent un angle intéressant à partir des études de Van Gennep et Turner. Ces auteurs proposent que les objets aussi soient sujets aux rites de passage.

Sans qu'il ne soit clairement cité, les auteurs dénotent trois passages de l'œuvre de Van Gennep où ce dernier cherche à inclure différentes cérémonies telles que l'inauguration d'infrastructures, l'action environnementale ainsi que le transfert spatial de reliques dans les rites de passage. Fogelin et Schiffer rappellent aux lecteurs que, dans le cadre de son ouvrage, Van Gennep voulait inclure davantage les cérémonies incluant des individus face à des objets plutôt que des cérémonies sur les objets eux-mêmes. Ainsi, pour le cas du transfert spatial de reliques par exemple, on n'étudie pas la transition des reliques, mais plutôt la transition des reliques effectuée par les personnes au sein du groupe social.

Le passage sur ce dernier exemple n'a pas été très difficile à retrouver dans l'ouvrage de Van Gennep. J'ai d'ailleurs décidé de l'inclure parce ce qu'il est beaucoup plus clair en lui-même que ce que Fogelin et Schiffer tentent d'en faire ressortir.

« La translation des reliques comprend, elle aussi, une période de marge entre le départ de l'endroit où elles se trouvaient d'abord conservées, et l'endroit où elles seront déposées définitivement ; il existe à ce sujet, dans l'église catholique, un rituel spécial, la marge plaçant tous les participants à la translation dans une situation sacrée spéciale. Il en est de même lors du déplacement des statues de dieux ou de saints, ou des voyages d'un roi-prêtre-dieu, le portage étant l'un des rites de marge » (Van Gennep, A., 1909, p.189).

Construisant selon moi sur cet extrait en particulier, Fogelin et Schiffer mettent de l'avant qu'un rite de passage peut être entendu justement lorsqu'un objet subit une transition de position, non pas spatiale, mais sociale, d'un groupe social à un autre, que cette nouvelle position soit différente spatialement ou temporellement (Fogelin et Schiffer, 2015, p.817).

En d'autres termes, un objet peut voir son statut changer en fonction d'un changement dans les interactions sociales avec lui. Pour que cela puisse être valable, précisent les auteurs, l'objet en question doit être considéré comme un « être social » à un moment donné de son histoire. Ainsi, le rite de passage peut aussi témoigner d'une création ou d'une transition d'habitus interactionnels entre un objet « social » et d'autres acteurs sociaux. De plus, pour que la transition soit effectuée, un rituel doit être pratiqué sans quoi le changement n'est pas officiel.

3.3 Les rites de continuité

Toujours dans” *Rites of Passage and Other Rituals in the Life Histories of Objects*”, les auteurs dénotent un détail important quant à leur objet d’étude. Les rites de passage ne sont pas les seuls rites qui se rapportent aux objets au cours de leur histoire de vie (si même ils ont été ritualisés). Il est noté que, bien que les rites de passage soient grandement présents, les traces d’un rite de continuité, aussi très nombreux, peuvent également apparaître sur un site archéologique. La différence entre les deux doit être clairement indiquée afin de prévenir toute ambiguïté.

Chez les rites de continuité, la grande différence est avant tout que ces rites ne confèrent pas, ou ne changent pas, le statut social d’un objet (s’il en a déjà un). Plutôt que de marquer une transition importante de l’histoire de vie d’un objet, les rites de continuité cherchent à maintenir la valeur de l’objet afin de s’assurer de son bon fonctionnement.

Le point important défini par Fogelin et Schiffer dans cet extrait est alors que ce ne sont pas tous les rites qui peuvent définir les objets comme des acteurs sociaux, mais plutôt que tous les objets qui ont subi une transformation sociale au cours d’un rite de passage doivent forcément avoir été des acteurs sociaux.

4. Problématique

Avec l'avènement de l'archéologie comportementale et processuelle, il est maintenant chose commune que de faire ressortir des sites archéologiques les rites de certaines communautés lorsque les trouvailles le permettent. Ces nouvelles données entre les mains des anthropologues soulèvent naturellement de nouvelles questions. Celle qui est soulevée par les auteurs Fogelin et Schiffer tourne autour de l'utilité de ces nouvelles données dans le débat portant sur l'agentivité des objets et de leurs effets causals.

Les débats sur l'agentivité des objets ont été majoritairement motivés par des scientifiques tels que Bruno Latour (1994) et Alfred Gell (1998). La question faisant le plus discuter étant : de quelle manière l'agentivité des objets est-elle similaire ou différente de celle attribuée à l'humain ? D'un côté, Gell proposera que les objets ne soient qu'agents que parce qu'ils interfèrent avec une entité (l'humain) qui leur procure une agentivité, alors que d'un autre côté, Latour argumentera que les objets, au même titre que les humains, créent une agentivité interactionnelle. De là s'enchaîneront les nuances de leur débat.

Fogelin et Schiffer pensent qu'en amalgamant la perspective de Gell et celle de Latour, nous pouvons arriver à un nouveau terrain d'entente. Si l'on suppose d'abord comme Gell que les objets n'ont pas d'agentivité jusqu'au moment où les individus qui les créent, les manipulent et les utilisent leur en prêtent, alors nous pouvons aussi supposer à partir de ce moment, comme Latour, que la distinction entre objet et sujet se dissipe.

Pour ce qui est des objets qui peuvent être considérés comme agents sociaux, les auteurs soutiennent qu'en examinant les rites de passage et autres rituels qui ponctuent les histoires de vie des objets, les archéologues peuvent développer des méthodes pour identifier, au moins dans certains cas, si un objet a été considéré comme ayant de l'agentivité par ceux qui les emploient. Le contraire, l'absence de rituel, ne démontrerait toutefois pas l'inverse.

Ainsi, basée sur cet argument, la question de recherche de ce travail devient : en examinant les rites de passage que les trois Trésors de la monarchie japonaise ont subis au cours de leur histoire de vie, est-il possible d'identifier si ces trois objets auraient été considérés comme des agents sociaux, au moins par ceux qui les ont employés ?

5. Hypothèse

Un contexte qui se prête bien à la stipulation que les objets ont une agentivité indépendante une fois que les individus qui les créent, les manipulent et les utilisent leur en prêtent, est justement celui des objets qui admettent des rites de passage au cours de leur histoire de vie. N'étant agents sociaux qu'à partir du moment où des individus les imprègnent d'un symbolisme social pertinent, les objets deviennent alors émetteurs et peuvent eux aussi altérer et changer des éléments du monde qui les entoure.

Il est maintenu dans ce présent travail qu'une manière efficace de démontrer qu'un objet ait pu recevoir un statut social est de démontrer qu'il a effectivement pu participer à un rite de passage qui lui est propre au cours de son histoire de vie.

Ainsi, pour m'aider à faire valoir ma problématique, je dois démontrer que les trois Trésors sacrés de la monarchie japonaise ont bel et bien vécu des rites de passage. Le cas contraire, ces objets ne peuvent pas facilement être admis comme acteurs sociaux et ne permettent pas de démontrer aucune forme d'agentivité.

Je dois donc poser comme hypothèse que : 1 - les trois Trésors sacrés subissent bel et bien des rites de passage au cours de leur histoire de vie et que : 2 - suite à leur transition d'objet à sujet à travers ces rites, les trois Trésors sacrés ont pu être considérés comme agents sociaux, au moins par ceux qui les créent, les manipulent et les utilisent.

À la différence de la majorité des artefacts trouvés sur un site archéologique, les trois Trésors sacrés sont encore utilisés et manipulés aujourd'hui et n'ont jamais cessé de l'être, du moins par inférence. Il devient alors intéressant de suivre l'évolution des différents statuts sociaux que ces reliques ont pu recevoir au fil des âges et de voir si mes hypothèses se maintiennent encore aujourd'hui.

6. Méthodologie

6.1 La collecte de données

Les données qui peuvent être pertinentes pour ce travail sont dispersées sur plusieurs siècles durant lesquels les trois Trésors sacrés de la monarchie japonaise ont pu être considérés comme des reliques de la plus haute importance religieuse au Japon. Pour ne pas rendre la tâche trop lourde et essentiellement manquer mon objectif, je propose de poser des balises historiques. Comme le système impérial est une entité de pouvoir et de gouvernance, les rouages de l'histoire qui ont le plus de chance de révéler un changement sont les luttes pour le pouvoir ainsi que les changements à la gouvernance.

Ainsi, en examinant l'histoire du Japon depuis son premier empereur, j'identifierai les moments précis où les trois Trésors interviennent dans l'histoire de la monarchie japonaise, et où le rite les impliquant s'opère pour permettre au pouvoir monarchique de s'installer, de se maintenir ou de se transformer. Ensuite, en se basant sur diverses conceptualisations philosophiques, religieuses, politiques et militaires, je déterminerai si ces moments de l'histoire voient le système impérial japonais empreint de changements sociaux, désirés ou non, ou de continuité sociale.

En parallèle, toujours de manière chronologique, un travail de recherche sur l'histoire des trois Trésors de la monarchie japonaise sera accompli. Leur chronique sera ce qui intéresse la recherche dans cette section. Ainsi, l'étude rétrospective portera aussi sur le parcours des insignes impériaux entre les mains des acteurs du pouvoir, de leurs premières apparitions à leur utilisation la plus récente. Le but d'une telle approche est de démontrer non seulement que le statut social du système impérial japonais et celui des trois Trésors ne sont pas statiques, mais aussi de voir comment les objets sont ritualisés et comment ils participent à la vie rituelle de leur détenteur. Ce faisant, il y a espoir de voir en quoi les trois Trésors peuvent être compris comme des acteurs sociaux.

6.2 L'analyse des données

Afin d'assurer que les objets sont bel et bien sujets à des rites de passage, je devrai établir une classification des moments clés de l'histoire où les objets auront été utilisés dans un rite ou par un rite. À cette fin, je propose d'employer la technique d'analyse mise de l'avant par Schiffer.

Le concept d'histoire de vie associé aux objets a été étudié par Michael Brian Schiffer. D'abord en 1972, puis en 1975, l'auteur avait choisi d'utiliser, entre autres, la notion de chaîne opératoire d'André Leroi-Gourhan afin d'identifier et différencier les objets qui auraient subi des rites de passage de ceux qui auraient subi d'autres types d'activité rituelle (comme des rites de continuités). Partant de la trame générale du principe de la chaîne opératoire, Schiffer admet que tout objet étudié sous l'angle des histoires de vie commence par la récolte de la matière première pour le concevoir et qu'il se conclut par son exclusion du contexte systémique (par déposition, destruction, abandon, etc.). Il démontre ensuite que la définition de ce concept se veut large. Son cadre permissif se prête bien à l'étude généralisée des objets et se fait de manière linéaire admettant des moments communs dans la vie de tous les objets tels que l'assemblage, l'utilisation/réutilisation et la déposition (Schiffer, 1972, p.816).

L'auteur poursuit son explication en démontrant que les rites de passage des objets sont toutefois différents de ceux des individus. On se souvient que les rites de passage chez les individus sont conceptualisés comme des moments inévitables au cours de leur vie, quand des remaniements individuels ou collectifs de statut et de rôle de la ou des personnes concernées sont apportés. Ces rites peuvent arriver à tout moment au cours d'une vie et arrivent de manière inégale. Pour les objets, les rites de passage ne sont présents que lors des transitions sur la chaîne opératoire qui se limitent à leur préparation, leur fabrication (manufacture), leur utilisation ainsi que, finalement, leur déposition. On comprend qu'une transition supplémentaire entre utilisation et déposition, la réutilisation, peut s'imposer et ainsi donner une ou plusieurs autres utilités à un objet donné. Les rites de continuité quand a eu peuvent survenir à n'importe quelle phase de la chaîne opératoire de leur histoire de vie et s'y maintenir. Les sous sections suivantes présentent un bref résumé exemplifié des étapes décortiquées de la chaîne opératoire.

6.2.1 Rituel de consécration

Ce premier rite de passage dans l'histoire des objets prend place lors de la transition entre la préparation des matériaux et leur assemblage. L'exemple offert par Fogelin et Schiffer pour démontrer ce genre de rituel est celui de la première pelletée de terre lors d'une cérémonie d'ouverture du chantier de construction d'un projet d'envergure.

6.2.2 Rituel d'inauguration

Lors de la transition entre l'assemblage et l'utilisation, un second rite de passage peut être observé, le rituel d'inauguration. Ce rituel aura pour but d'officialiser l'objet comme étant utilisable. Un autre exemple donné par les auteurs sera alors le prêtre qui aura pour mandat la consécration d'une église nouvellement érigée, d'un cimetière ou encore d'une cloche.

6.2.3 Rituel de terminaison

Un troisième rituel prend place lors de la transition entre la fin de l'utilisation et la déposition -démolition-. En guise d'exemple, les auteurs nous proposent de regarder les kivas en Arizona, des constructions religieuses, qui sont parfois brûlées lorsqu'on cesse de les utiliser. Une exception est aussi notée par les auteurs lorsque la destruction des objets n'est pas accomplie par la volonté de ses utilisateurs. En prenant l'exemple des Bouddhas de Bamiyan détruits par les talibans en Afghanistan en 2001.

6.2.4 Rituel de réutilisation

Contrairement aux rituels de terminaison, les rituels de réutilisation soulignent la fin de l'utilisation d'un objet d'une certaine manière afin d'être compris et utilisé d'une autre façon. Encore une fois, un exemple utilisé par les auteurs est celui d'un navire désuet

de la flotte de l'armée américaine qui serait vendu. Avant la séparation du navire avec le corps militaire, une cérémonie de décommission aura lieu. Une autre exception pouvant être soulevée par les auteurs est celle de reconsécration ou « *d'enshrinement* » comme nous avons pu le voir avec le monument érigé là où se trouvaient les tours du World Trade Center à New York avant les événements du 11 septembre 2001.

Le tableau suivant indique quelques exemples de rites qui peuvent être associés aux différents moments de la vie d'un objet. D'un côté, les rites de passage sont exemplifiés, et de l'autre, les rites de continuité.

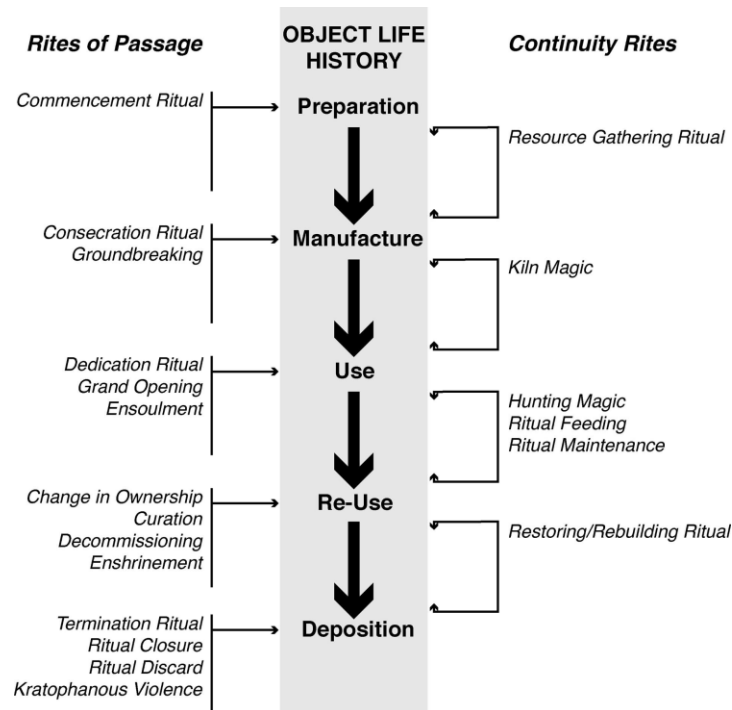


Tableau 1. Chaîne opératoire - (Fogelin et Schiffer, 2015, p.819)

Travaillant une époque à la fois, et par incréments, j'essayerai de déterminer si les trois Trésors subissent bel et bien des rites de passage et non simplement des rites de continuité ou autres.

6.3 L'intégration des résultats d'analyse à mon hypothèse et mes concepts

L'analyse des données aura essentiellement servi à démontrer que les trois Trésors sacrés de la monarchie japonaise peuvent être compris comme des objets témoignant de l'agentivité. Une fois les différentes périodes du règne impérial détaillées et la rétrospective historique du parcours des trois Trésors effectuée, il aura été conclu que certains rites visent la continuité de la monarchie alors que d'autres seront propres aux objets en ce qu'ils seront compris comme étant des rites de passage par lesquels les objets ont reçu une valeur sociale.

L'intégration des résultats à mon hypothèse visera plus précisément à répondre à ma deuxième hypothèse, à savoir si suite à leur transition d'objet à sujet à travers les rites de passage, les trois Trésors sacrés ont pu être considérés comme agents sociaux, au moins par ceux qui les créent, les manipulent et les utilisent.

Pour vérifier cette hypothèse, il faudra essayer de déterminer ce que les changements dans la monarchie (avènement, maintien, transformation) révèlent sur les nouveaux contextes sociaux et sur les nouvelles valeurs sociales attribuées aux trois Trésors et trouver la signification de la mise en place et de la modification de la cour pour ce qui est de la transmission des objets, de la désirabilité des objets ou de leurs significations.

Une grande tranche des données récoltées aura déjà servi dans l'analyse afin de déterminer si les objets héritent bel et bien d'agentivité à travers des rites de passage. Les autres données historiques recueillies serviront à faire témoigner les grandes lignes de l'histoire en faveur de l'agentivité des trois Trésors à travers les influences visibles dans de diverses conceptualisations philosophiques, religieuses, politiques et militaires.

Cette section sera alors orientée vers une démonstration que des acteurs sociaux n'ayant pas encore été considérés comme tels (les trois Trésors) auront bel et bien été en mesure d'exercer du changement sur des éléments du monde qui les entoure.

7. Corpus à l'étude

Le corpus à l'étude comprendra uniquement de la littérature, mais une littérature toutefois très variée. Dans le but d'analyser tous les courants possibles qui ont pu affecter les trois Trésors au cours de leur histoire de vie, des textes de toutes natures peuvent être employés. Par exemple, de la littérature sur la religion peut orienter la recherche sur l'impact que le bouddhisme aura eu sur la cour impériale. D'un autre côté, la littérature sur la philosophie japonaise à différentes époques peut nous aider à comprendre comment l'empereur était perçu, comment les rapports avec lui devaient être considérés et quelle était la signification des trois Trésors qu'il possédait.

Il faut bien garder en tête que l'empereur a longtemps été considéré parmi les hommes comme étant la descendance des dieux créateurs. Il est alors normal de croiser grand nombre de textes littéraires, religieux et philosophiques qui traitent de son sujet et des conceptions qui devaient prévaloir sur lui.

Évidemment, une grande partie du corpus littéraire sera aussi de nature historique. Notamment dans la section collecte de données de la méthodologie, une attention particulière est vouée aux parcours respectifs de la tradition monarchique ainsi que des trois Trésors à travers les époques.

Ainsi, la littérature est très variée. Les récits mythologiques, folkloriques (même l'hymne national), les récits de guerre, mais aussi tout un corpus académique qui n'est pas propre au Japon. Le texte principal sur lequel se fonde ce mémoire provient du corpus anthropologique. Les auteurs Fogelin et Schiffer ainsi que tous leurs prédécesseurs sont aussi importants dans cette recherche que l'objet même de celle-ci.

8. Présentation des chapitres du mémoire

Le premier chapitre aura fait l'étalement de la structure intellectuelle du projet. L'état des connaissances, la problématique et l'hypothèse auront été entre autres mis de l'avant. Ensuite, le chapitre second fera état d'une première partie de la collecte de données à travers une rétrospective historique pertinente de la monarchie japonaise ainsi que du passage des trois Trésors entre les mains de différents personnages influents lors de l'époque pré-moderne. Le chapitre troisième en fera de même, mais au cours de l'époque moderne. Le chapitre quatrième, quant à lui, portera sur la définition des rites effectués autour des trois Trésors dans les divers moments qui auront été soulevés au cours de leur histoire où ils auront été importants pour la cour impériale. Finalement, dans le chapitre cinquième, mes hypothèses seront validées par l'analyse des données récoltées dans les trois chapitres précédents. Une discussion autour des analyses est ensuite proposée.

Chapitre 2 : Rétrospective historique de l'époque pré-moderne

1. Introduction

La rétrospective de l'histoire de vie des trois Trésors va s'échelonner sur une longue période. Étant donné qu'un des points d'intérêts que je juge pertinent dans l'étude de ces objets réside dans la longévité de leur parcours entre les mains des différents acteurs au pouvoir, il sera intéressant de les observer depuis le tout début.

Cela signifie que l'étude commencera avant même que les objets aient été officiellement sacralisés. En fait, la rétrospective commencera par l'étude des traditions d'outre-mer (taoïsme par exemple) qui auraient pu influencer les dirigeants japonais à entreprendre de nommer et de mettre en valeur les objets qui deviendront les Trésors.

Cette collecte d'information sera suivie d'une étude sur le développement des rites et de la culture entourant la cour impériale nouvellement instaurée et des objets. Pour ce faire, je mettrai de l'avant l'apport des textes mythologiques et historiques les plus anciens du Japon. Dans ces textes, bien que très axés sur le shinto, réside une justification ainsi qu'une tentative d'ancrage du pouvoir établi. C'est l'extrapolation de ces données qui permettra de faire valoir comment s'opère l'utilisation des trois Trésors.

Un saut considérable dans le temps sera effectué alors que je mettrai sous la loupe l'apport des influences bouddhistes et confucianistes sur l'utilisation et l'interprétation des trois Trésors par la cour impériale. Alors que le Japon sera divisé dans la « période des cours du Nord et du Sud », il sera pertinent de voir quels arguments sont utilisés par les empereurs des différentes cours pour justifier leur légitimité alors que seulement l'une des deux détient les insignes impériaux.

À partir de ce point, les trois Trésors tomberont dans une sorte de dormance, car c'est le shogunat qui sera, peu après la période des deux cours, détenteur du pouvoir exécutif, et cela jusqu'en 1868 (à quelques exceptions près). Étonnamment, l'empereur, sa cour et ses Trésors ne seront pas anéantis. Cette époque sera le théâtre des rites de continuité. Bien que l'histoire nous révèle quelques tentatives de coup d'État visant à

remettre l'empereur au pouvoir, ils n'apparaîtront que sporadiquement au cours des quelques 600 ans que durera cette période. Toutefois, pendant cette même période, de nouveaux paramètres intégreront la culture japonaise. Les influences du néo-confucianisme, par exemple, donneront place à de nouvelles interprétations de l'empereur et des Trésors qui paveront le chemin de la restitution Meiji de 1868.

2. La période des influences taoïstes

Le Japon est un État insulaire à l'est du continent asiatique. Bien que sa culture et son histoire lui soient propres, le berceau de la culture en Asie de l'Est est attribué au territoire chinois (Murowchick, 1994). Bon nombre de techniques et de technologies utilisées au Japon proviendraient naturellement du continent. Des écrits anciens supportent d'ailleurs cette hypothèse, étayant les récits de nombreuses missions diplomatiques vers et depuis le continent qui ont permis aux Japonais de parfaire leur mode de vie en fonction des découvertes qu'ils y faisaient en côtoyant leur voisin de l'ouest (Borgen, 1982, p.1).

Parmi ces emprunts, certains sont plus notables que d'autres. On voit dès le VI^e siècle l'introduction du bouddhisme (bien qu'il ne sera pas réellement effectif avant le VIII^e siècle) ainsi que l'utilisation d'idéogrammes chinois pour écrire les mots japonais. Dès le VII^e siècle, les Japonais ont une connaissance de la philosophie chinoise confucéenne, qui ne deviendra vraiment la base de la morale japonaise qu'avec l'importation du néo-confucianisme au XVII^e siècle. Au VIII^e siècle, des éléments du Code civil chinois seront admis (Luney, 1989, p.129). D'une optique plus moderne peut-être, les Japonais ont calqué les techniques militaires, économiques et politiques de leurs concurrents occidentaux dans la deuxième moitié du XIX^e siècle afin de se tenir à jour sur la scène mondiale.

Bien entendu, ce petit résumé n'est en aucun cas une démonstration exhaustive de toutes les importations culturelles qu'ont pu faire les Japonais. Cette démonstration a pour simple but de faire valoir qu'il est possible de retracer les origines de certains traits de la culture japonaise à un passé encore plus lointain. Une rétrospective historique devient pertinente alors qu'elle nous permet d'étoffer et de consolider notre compréhension de ce que nous croyons être les premières utilisations des certaines techniques et technologies en sol japonais. Par exemple, lorsque j'ai fait valoir que de nombreux écrits japonais rapportaient les récits de missions diplomatiques vers et depuis le continent, il est intéressant de trouver chez les Chinois le même type de document, rapportant les faits de leurs propres missions en sol japonais en plus de visites de missionnaires japonais en leur sol (Borgen, 1982, p.1). Ainsi, bien que l'histoire japonaise fasse part de voyages des leurs vers le continent, l'étude des textes chinois démontre que ces voyages datent d'encore plus

loin que ce qui est écrit dans les textes japonais, nous offrant une compréhension historique plus complète.

Les trois Trésors ne font pas exception à cette règle. Il a été rapidement mentionné dans le premier chapitre que les trois Trésors ne sont pas apparus dans les coutumes japonaises du jour au lendemain et non sans raison. L'usage de ce type d'artéfacts remonte à bien avant la première mention de leurs usages dans les textes anciens du Japon.

2.1 Le miroir et l'épée dans la tradition chinoise

D'entrée de jeu, pendant la dynastie des Zhou (Tchéou) entre 1045 et 255 av. J.-C., on retrouvait le miroir et l'épée parmi les trésors des seigneurs de cette dynastie. « Le miroir du Ciel et de la Terre, qui reflète toute la multiplicité des choses était déjà pour Tchouang Tseu, l'image de la quiétude d'esprit du Saint (le souverain). On rendait un culte, à l'époque de l'Empereur Siuan (73 – 49 av. J.-C.), à l'épée avec laquelle Han Kao-tsou aurait tué un serpent surnaturel, ainsi qu'à des perles, des disques de jade et des trépieds, tous qualifiés de *pao* (trésors) » (Seidel, 1981, p.257).

Bien qu'à cette époque on ne puisse historiquement rendre compte d'aucune similarité entre le Japon et la Chine sur ce point, il est notable d'établir que la Chine avait commencé à attribuer une valeur aux mêmes objets que ceux utilisés aujourd'hui par la monarchie japonaise. Le rapprochement entre la culture chinoise et japonaise ne s'arrête toutefois pas ici.

« À l'époque des Six Dynasties, miroirs et épées étaient de puissants talismans indispensables à tout Taoïste. Ko Hong (284 – 363) décrit l'usage de miroirs pour chasser les démons, ainsi que pour visualiser la forme véritable des divinités, et atteste que les alchimistes-forgerons se fabriquaient des épées mâles et femelles comme protection contre les puissances aquatiques. T'ao Hong-king (456 – 536) enseigna que chaque adepte des pratiques taoïstes devait toujours porter sur soi (un ou plusieurs) bons miroirs et épées » (Seidel, 1981, p.257).

Ce dernier passage nous éclaire quant à l'origine réelle d'une valeur symbolique attribuée aux artefacts qui se verront éventuellement qualifier de Trésors sacrés de la monarchie au Japon. Ce passage est révélateur en deux points. D'abord, pendant que T'ao Hong-king (Tao Hongjing) enseignait ses pratiques, le *Nihongi* fait référence à la première description d'un miroir et d'une épée utilisés lors d'une cérémonie d'investiture, celle de l'Empereur Keitai en 507 apr. J.-C. Je tiens à rappeler que le *Nihongi* fut terminé en 720 apr. J.-C. et que bien que ce passage ne soit pas le premier à mettre en évidence la transmission d'objets empreints d'une symbolique se rattachant à la souveraineté, c'est la première fois que les objets transmis y sont explicitement décrits comme étant une épée et un miroir.

Ensuite, l'importance que reconnaît aux miroirs et aux épées la civilisation chinoise lors de l'époque des Six Dynasties donne un sens, ou une raison, aux trouvailles archéologiques de la même époque en sol japonais. Effectivement, au Japon ainsi qu'en Corée, nous retrouvons des sépultures datées depuis le III^e siècle. Ces sépultures sont appelées Kofun et leurs formes peuvent souvent être décrites comme une serrure à clé, car c'est la forme qu'ils ont lorsqu'ils sont observés à vol d'oiseau. Bien qu'elles soient souvent définies comme telles, les tombes de terre varient en forme, en taille et en richesse contenue parmi le mobilier funéraire. D'ailleurs, un point que ces monuments funéraires ont en commun est qu'ils renferment tous des miroirs ainsi que des bijoux parmi les artefacts retrouvés à l'intérieur de ceux-ci. La variance dans le contenu des tombes et de leur taille est certainement indicatrice d'une autorité plus grande chez certains personnages alors que leurs tombes sont plus volumineuses, ou plus riches en contenu. Dans certaines, de l'armement a été découvert, notamment des épées. On peut ainsi noter que près de 400 ans avant l'écriture de la mythologie japonaise, des artefacts similaires aux trois Trésors se trouvaient déjà ancrés dans la culture japonaise. Seidel (1981) mentionne que ces artefacts peuvent être considérés comme symboles du pouvoir clanique.

Évidemment, l'utilisation d'épées et de miroirs (d'une manière non symbolique) remonte encore plus loin dans la préhistoire que les événements que je rapporte (Wang, 1994, p.511). Toutefois, la coïncidence temporelle entre ces événements me rapproche d'un point culminant quant à l'objet de ma recherche, c'est-à-dire à une première forme

d'attribution symbolique de nature impériale/souveraine aux trois Trésors. Le but de ce travail n'étant toutefois pas de faire une recherche sur les origines pures du symbolisme de ces objets en Chine, mais plutôt de faire valoir qu'ils soient applicables à la théorie des rites de passage au Japon, je ne parcourrai pas en de tels détails leurs origines. Ainsi, je me limiterai aux influences chinoises actives dans les années environnant les premiers écrits mythologiques japonais et leurs premières apparitions en fonction des fouilles archéologiques.

D'ailleurs, pour comprendre pourquoi les influences chinoises étaient si fortes au Japon en cette période, il faut en définir le contexte historique.

2.2 Les premières relations étatiques entre la Chine et le Japon

Dans l'une des vingt-quatre histoires (les annales dynastiques), le *Livre des Han postérieurs*, se retrouve la première mention du Japon. Ce livre, parmi les autres qui édifient l'histoire de la Chine depuis 3000 ans av. J.-C. jusqu'au XVII^e siècle, fait l'exposé d'un segment d'histoire de la dynastie des Han entre l'an 6 à l'an 189 apr. J.-C. C'est en l'an 57 que les Chinois, en la personne de l'empereur, seraient entrés pour la première fois en contact avec des envoyés du territoire qu'ils reconnaissaient donc aussi pour la première fois comme le Japon (*Wa*). Il faudra attendre jusqu'à l'époque communément appelée « la période des Trois Royaumes » (220 et 280 apr. J.-C.) avant que le nom, non pas celui du pays, mais d'une personne qui y réside, soit inscrit dans un registre national chinois. Ainsi, on retrouve dans les chroniques de Wei (le Royaume le plus au nord de la Chine, là où se trouve aujourd'hui la capitale Beijing) des renseignements sur Himiko, reine du royaume du Yamato (ancien Japon). Il est aussi inscrit que plusieurs messagers auraient été envoyés et reçus par les deux parties entre 239 et 246. La période suivant le décès du personnage probable d'Himiko, la période Yamato, aura été le terrain de véritables relations entre les deux pays et du début d'une formation étatique japonaise. Ainsi, s'ensuivront de nombreuses importations de concepts utilisés par les Chinois tels que l'écriture et la pensée bouddhiste.

Par la suite, à l'arrivée des Tang au pouvoir en 618, une présence militaire chinoise accrue s'est déployée en Corée. Celle-ci, stimulée par le besoin de se défendre contre l'invasion, en est arrivée à repousser les forces Tang et à procéder à l'unification de leur territoire en 676. Ce faisant, le Japon se retrouvait désormais face à une Chine et à une Corée fortes. Redoutant de subir les conséquences (invasion) d'un pouvoir fragile en son territoire, les dirigeants japonais chercheront à remodeler leurs institutions à la manière chinoise étant donné le succès apparent de leur méthode (Lewis, 2018, p.33 - 34).

Évidemment, les influences chinoises qui m'intéressent ici sont liées aux trois Trésors sacrés. Alors que les Tang encourageaient, entre autres, la philosophie taoïste, il est normal de déceler l'impact direct de celle-ci sur les fondements rituels japonais. Je dis « impact », car les Japonais, à l'époque, ne semblent pas avoir cru nécessaire d'adopter radicalement le taoïsme, mais plutôt d'en prendre quelques éléments et de les agglutiner aux croyances qu'ils avaient déjà. Seidel dénote d'ailleurs les influences du taoïsme à même le *Nihongi*, notamment par la première preuve écrite de l'utilisation du concept de « la Voie des dieux » (神道 *Shintō*), concept originellement décrit dans le *Livre des Mutations* (Seidel, 1981, p.258). En outre, les passages au début du *Nihongi* qui décrivent les débuts de la terre sont des emprunts de textes taoïstes.

D'autre part, Seidel (1981), Takenada (2014) et Seizelet (2020) mentionnent que, d'après le *Nihongi*, plus précisément les chapitres portant sur la généalogie mythique, seuls l'épée et le miroir faisaient partie de la transmission des insignes impériaux (le joyau aurait probablement intégré les rites de transmission suite à l'influence bouddhiste comme nous le verrons plus loin). Les Japonais avaient compris que de tels objets étaient transmis entre empereurs sur le territoire chinois, car ils étaient imbus de symbolisme taoïste relié à la gouvernance. Sur ce point, Takenada mentionne précisément que le miroir et l'épée étaient théorisés comme symboles de l'autorité et du pouvoir du plus haut dieu de l'Univers qui, sous les Tang, se reflète en la personne de l'empereur sur terre (Takenada, 2014, p.14).

Ainsi, avant l'écriture du *Kojiki*, le livre de la mythologie japonaise, l'épée et le miroir étaient notamment symboles du pouvoir clanique au Japon, s'expliquant par les propriétés qui leur avaient été témoignées par les taoïstes. Cependant, avec la création de textes mythologiques rattachant l'empereur à ses origines divines, le statut social de ces

objets changea. Ceux du clan impérial devinrent alors symboles de l'origine divine du clan, procédant de la sorte à un premier cycle de réutilisation des objets dans le rite de passage au Japon.

3. La période des influences shintoïstes

L'une des influences chinoises qui aura le plus de répercussions sur le peuple japonais est sans aucun doute la maîtrise de l'écriture. Avec ce nouveau médium, les Japonais ont désormais la possibilité de laisser des traces physiques de la mémoire collective et de faciliter la communication à distance (autant physique que temporelle) de celle-ci. De plus, la primauté référentielle des textes qui seront commandés par l'empereur tiendront à l'écart les histoires disparates de la mémoire orale qui ne collent pas à la narrative impériale, servant ultimement d'outil de contrôle pour rationaliser et reconstruire l'histoire en faveur de la famille impériale (Lewis, 2018, p.28).

Ce nouvel outil est d'ailleurs réservé pratiquement et exclusivement à l'élite de la capitale, augmentant encore, d'une certaine manière, la force de l'assise du pouvoir impérial. On se rappelle que le besoin de rallier sous un seul chef les différents clans provient de la nécessité à répondre à une menace potentielle en provenance du continent asiatique puisque la Chine et la Corée s'étaient respectivement unifiées alors que les différents clans influents au Japon cherchaient encore à se stabiliser autant entre eux qu'en eux-mêmes. David Lewis (2018) croit que pour ces deux raisons, la nouvelle mythologie écrite du Japon affiche un portrait unificateur de leur civilisation autant au niveau géographique que politique.

À cette époque (VIe – VIIe siècle), le Japon n'était pas complètement dépourvu de construction étatique. Depuis le règne probable de la reine Himiko (175-248) sur le Yamato, on retrouvait une hiérarchie de type centre-périphérie. Les changements apportés par l'écriture du *Kojiki* et du *Nihongi* n'ont fait qu'identifier clairement le clan de la famille impériale comme étant seul au sommet d'une hiérarchie stricte. Toutefois, alors que les autres clans seront dépendants du centre, ils n'en resteront pas moins dominants localement.

Évidemment, pour satisfaire tout un chacun, et probablement pour mieux faire passer l'établissement de la famille impériale comme descendante divine auprès des autres clans influents, la composition de la mythologie japonaise aura été un effort de négociation avec les différents centres régionaux de pouvoir afin que tout le monde y trouve son compte dans le récit national (Lewis, 2018, p.32). De plus, la réforme de Taika, en 645, constituera

un effort simultané pour centraliser le pouvoir dans les mains de l'administration impériale, c'est-à-dire dans la famille impériale et les clans aristocratiques qui se seront ralliés à elle. Cette réforme consistera en une multitude d'articles de loi visant, entre autres, à ériger un gouvernement centralisé sur le modèle chinois de la dynastie Tang, à réviser le système d'administration, notamment les méthodes de taxation, et, finalement, à une redistribution des terres et à la création d'un réseau routier officiel (Bernier, 1988, p.19 - 23).

3.1 L'écriture d'une mythologie « nationale » dans le but d'unifier

L'écriture d'une mythologie japonaise mettant en son centre la famille impériale comme descendante directe des dieux créateurs aura en fait certainement été en réponse aux coups d'État et aux guerres pour le pouvoir qui semblaient être la norme. Après tout, faire d'une famille clanique une instance divine pourrait freiner les ardeurs de quelques-uns et aider à former des alliances avec d'autres. Il est d'ailleurs notable que le frère de l'empereur Tenmu, Tenmu étant celui-là même qui commanda l'écriture du *Kojiki* et du *Nihongi*, venait tout juste de commettre un tel geste. C'est lors d'un évènement que l'on appelle « dérangement de Isshi » (645), que le frère aîné de Tenmu, l'empereur Tenji (Nake no Oe, son nom avant d'être empereur) et ses complices, mirent en exécution une tentative de complot qui visera à éliminer la branche principale du clan Soga, clan très influent auprès du clan impérial (depuis que Soga no Umako (551-626) mariait ses filles avec des membres de la famille royale). Tenji réussit sa tentative et élimina Soga no Iruka en 645 (petit-fils de Soga no Umako) faisant ainsi abdiquer l'impératrice Kōgyoku en faveur de son frère l'empereur Kōtoku. Les années passèrent, l'empereur Kōtoku mourut, l'impératrice Kōgyoku revint brièvement sur le trône pour un second mandat (cette fois-ci sous le nom d'impératrice Saimei), puis Tenji obtint finalement son rôle d'empereur. Par la suite, malgré un petit contretemps, Tenmu obtiendra sa place sur le trône impérial en prenant la place du fils de son frère aîné et commandera l'écriture de la mythologie japonaise en plus des annales historiques (Lewis, 2018, p.252 - 253).

Un détail intéressant dans cette histoire réside dans le fait que le clan Soga était responsable de l'écriture et de la conservation des registres impériaux. Tout porte à croire

que le futur empereur Tenji et son frère Tenmu avaient compris que pour cristalliser leur légitimité sur le trône, il fallait manipuler l'histoire en leur faveur. Ainsi, lors du dérangement de Isshi en 645, la mort de Soga no Iruka provoqua (semblerait-il) un choc chez son père Soga no Emishi qui mit fin à sa vie en incendiant son domicile, brûlant ainsi la seule copie manuscrite du *Tennōki* (Registre de l'Empereur). Le *Tennōki* est un ouvrage prédatant le *Kojiki* et le *Nihongi*. Il aurait été composé de textes historiques du Japon présumément écrits en 620 par Soga no Umako. Bien qu'il n'en existe aucune copie aujourd'hui, son existence est mentionnée dans le *Nihongi* de 720. Lewis fait remarquer qu'il est difficile de croire que l'œuvre d'une vie, le *Tennōki*, ait été volontairement détruit par son créateur et protecteur. Il apparaît plutôt plausible que Tenji ait orchestré le tout afin de faire place à l'écriture d'une histoire et d'une mythologie qui conviendrait mieux à sa lignée. Comme on le dit, l'histoire est écrite par les vainqueurs.

Il faut toutefois admettre en fonction du *Tennōki* que l'écriture n'était plus une nouveauté au VII^e siècle. Bien que son exercice ait dû être limité à l'élite des différentes puissances claniques, il est aussi probable que le clan impérial ne devait pas être le seul à rédiger des registres ou encore des mythes. Le défi était alors lancé quant à la mise en place d'une réforme unificatrice des mythes et registres sous deux ouvrages centraux, soit, ceux qui porteront les titres de *Kojiki* et de *Nihongi*. Ensemble, ces deux compilations offriront la version la plus officielle des débuts de la nation. Ils seront, en somme, l'aboutissement d'un effort de la classe dirigeante pour consolider son pouvoir par la création et la diffusion d'un mythe, une idéologie politico-religieuse, qui vise à légitimer le nouvel ordre, plus particulièrement la position et le pouvoir de la famille impériale et des autres grands clans (Ebersole, 1989, p.3).

Il faut garder en tête que les deux livres ont été commandés par un nouvel empereur dont les actions ont fait suite à deux « dérangements » historiques. D'abord, le complot d'Isshi par Tenji en 645, puis l'usurpation du trône du fils de Tenji par Tenmu (le frère cadet de Tenji) en 672. Alors que Tenmu ordonna l'écriture du *Kojiki* et du *Nihongi*, il est notable que Tenmu ait eu deux objectifs clairs à atteindre pour le bien de sa lignée. D'abord, donner à la famille impériale, via le *Kojiki*, un lien tangible avec les instances divines et créatrices. Ensuite, via le *Nihongi*, s'assurer de faire remonter sa propre lignée au premier

empereur légendaire Jinmu. Ces objectifs n'ont pas dû être faciles à réaliser étant donné les récents dérangements causés par Tenmu et son frère aîné. C'est-à-dire rendre populaire une version historique et mythologique de faits qui ne collent pas avec les récents événements. Quoi qu'il en soit, les textes seront bel et bien réalisés, mais pas avant la mort de Tenmu en 686. Heureusement pour sa descendance par contre, ils le seront tout de même en 712 et en 720.

Alors que l'écriture de ces deux ouvrages a été bénéfique pour stabiliser la lignée de l'empereur Tenmu au sein de la famille impériale japonaise, elle aura aussi servi à stabiliser le pouvoir par l'allégeance d'autres clans notables. En fait, chaque clan influent avait son propre *uji-gami* (divinité de clan) avant l'écriture du *Kojiki* et du *Nihongi*. C'est par l'octroi d'une place (de second plan) à même la mythologie « nationale » des *uji-gami* des différents clans que l'empereur réussira à renforcer les liens entre le clan impérial et les autres. Un cas notoire est celui du clan d'Izumo qui, en échange d'une place importante de son *uji-gami* (la divinité Susano-o), a juré soumission au clan impérial (Totman, 2005, p.65).

3.2 La transmission héréditaire des Trésors

Bien que nous comprenions les bénéfices que la famille impériale peut tirer de l'écriture d'une mythologie nationale les plaçant au centre, il y aura aussi des répercussions sur les autres clans. Certains se verront octroyer de nouveaux mandats et de nouveaux rangs en lien avec le clan impérial. On peut notamment observer l'attribution au clan Imbe de la gestion du culte national. Dorénavant, la construction du palais impérial, son entretien et la gestion des rites et des registres concernant les activités du clan impérial seront tenus officiellement par les Imbe. On note que, bien que les objets (miroirs et épées) aient été transmis de manière héréditaire dans la famille impériale avant que le clan Imbe ne s'en charge, ils firent maintenant partie d'une cérémonie de transmission stricte et formelle, les distinguant désormais en pratique des autres trésors similaires qui auraient pu être transmis dans même les autres clans (Seizelet, 2005, p.8).

En ce qui concerne le *Kojiki* et ce qu'il recèle sur les rites de transfert décrit aussi tôt que le règne de l'empereur Ingyo (412-453), nous ne pouvons en tirer de réelles conclusions étant donné le manque accablant de description autour des événements. C'est, encore une fois, à partir de l'attribution au clan Imbe de la responsabilité du culte national que les détails des cérémonies commenceront à être codifiés et élaborés, nous permettant aujourd'hui d'y retrouver les détails. Nous reviendrons sur ce propos dans les prochains chapitres. Toutefois, le désir d'inclure des passages mettant en évidence des cérémonies de transfert entre personnages influents dans le *Kojiki* peut avoir été en lien avec le désir de consolider cette pratique à partir du règne de Tenmu et de sa femme, la future impératrice Jito (645 – 703). C'est sous le règne de Jito, suivant la mort de Tenmu, que les travaux entourant l'écriture du *Kojiki* et du *Nihongi* vont se maintenir et se concrétiser. D'ailleurs, il est pertinent de noter que son règne coïncide avec l'attribution définitive de l'*uji-gami* Amaterasu-Ô-mikami comme ancêtre fondatrice du clan impérial, les deux personnages étant de même sexe et révélant ainsi peut-être l'influence que Jito aurait eu dans l'écriture de la mythologie (Breen et Teeuwen, 2010, p.185). Pour en revenir aux cérémonies de transfert, un des aspects qui aurait pu susciter le besoin de consolider les rites entourant les insignes impériaux pourrait être en lien avec l'attribution d'un aspect divin accordé aux Trésors.

En fait, au moment de l'écriture du mythe national japonais, le mandat semble avoir été plus gros qu'une simple édification d'une lignée ininterrompue de l'empereur Tenmu le rattachant à sa descendance divine. Lorsque la mythologie est racontée dans le *Kojiki*, les Trésors sont les corps théophaniques transmis à l'empereur pour régner sur le Japon. En émettant l'ordre de régner et en remettant à sa descendance les Trésors, Amaterasu-Ô-mikami transmet son pouvoir à l'empereur, s'interdisant ainsi d'interférer directement avec le monde sensible, laissant alors le champ libre à l'empereur de recevoir une vénération digne de la déesse-soleil (Seizelet, 2005, p.3). Alors, si l'on convient que les Trésors sont importants et qu'ils doivent être transmis rituellement entre empereurs au VIe et VIIe siècle, il est probable que la concrétisation de ce rituel ait aussi eu à trouver ses origines dans le récit national. Pour ces raisons je crois, nous pouvons voir à même le *Kojiki* un passage rassemblant l'ancêtre du premier empereur japonais, Amaterasu, et une transmission d'objets sacrés.

Effectivement, en nuancant les propos établis dans le *Nihongi*, il est possible de faire remonter la transmission des insignes impériaux lors d'une intronisation à des temps immémoriaux. Alors que les reliques furent transmises au légendaire et premier empereur Jimmu par Ninigi no Mikoto (petit fils d'Amaterasu-Ô-mikami), nous pouvons conclure à une première association entre intronisation et remise des insignes impériaux. Encore une fois, nous devons interpréter le *Kojiki* avec prudence et le voir non pas comme une source des faits historiques du Japon, mais plutôt comme une source d'information nous permettant d'interpréter les intentions des dirigeants de l'époque. Après tout, l'empereur Jimmu est qualifié de légendaire pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il serait né en 711 av. J.-C. et mort en 585 av. J.-C., totalisant 126 années d'existence. Il s'agit-là d'une impressionnante espérance de vie, surtout sans médecine moderne. Ensuite, aucune trace archéologique ou historique ne peut attester de son existence. Finalement, s'il faut le rappeler, sa seule mention dans les textes japonais anciens est dans un livre portant sur la mythologie japonaise.

Bien que les récits d'Amaterasu-Ô-mikami dans la grotte céleste, puis celui de la descente du ciel par son petit-fils aient été plus fortement relevés dans ce travail, le *Kojiki* et le *Nihongi* décrivent l'histoire de la nation japonaise de manière beaucoup plus élaborée que mon résumé en introduction n'a su le faire. Dans les faits, le conte prend place sur plusieurs générations ainsi que sur l'ensemble du territoire japonais alors habité. Les références constantes à des endroits véritables où se seraient produits des actes divins ancrent et concrétisent les éléments mythiques rapportés par les textes anciens.

En somme, les éléments trouvés à l'intérieur de ces textes témoignent d'une nouvelle compréhension des insignes en tant qu'objets sacrés par les dirigeants japonais. À partir de l'écriture du *Kojiki* et du *Nihongi* donc, nous pouvons conclure qu'au moins deux des trois Trésors impériaux actuels (le miroir et l'épée) ont été (ou étaient) formellement établis comme tels parmi les autres objets similaires existants remplissant les anciennes fonctions de représentation des pouvoirs claniques.

4. La période des influences bouddhistes et confucéennes

Étant donné que les objets n'ont pas réellement une durée de vie limitée, il faut comprendre qu'un rite de passage, pour certains objets, peut s'échelonner sur une très longue période. Alors, les moments où un objet entreprend une transition sur la chaîne opératoire, ou une réitération, peuvent être grandement distancés. C'est particulièrement le cas ici. Alors que les trois Trésors subiront un changement de statut d'ordre social, le contexte historique a grandement changé, ce qui aura pour effet de créer un besoin du clan impérial de les réinterpréter dans le but de rehausser leur valeur.

Les grands changements historiques qui expliquent la réinterprétation des trois Trésors se comptent grossièrement au nombre de deux. Premièrement, l'intégration progressive de la religion bouddhiste à partir de l'époque Nara (710-794), puis la perte graduelle de pouvoir du clan impérial au profit du *bakufu* (gouvernement militaire) de Kamakura (1183-1333), gouvernement shogounal qui marquera le début de l'âge féodal.

4.1 L'intégration du joyau parmi les Trésors impériaux

Comme il a été mentionné dans la section sur les influences taoïstes, le joyau n'était pas originalement considéré comme un trésor aussi essentiel que l'épée et le miroir. Bien qu'il n'y ait pas de consensus historique précis concernant le moment exact de l'octroi du statut de Trésor impérial au joyau, il existe quelques hypothèses se référant à la période Heian (794 – 1185 apr. J.-C.).

D'abord, son importance progressive pourrait être en lien avec une vénération de plus en plus populaire du Cintamani (en japonais : Chintamani 如意宝珠), un joyau qui exauce supposément les souhaits dans la religion bouddhiste (Ruppert, 2002, p.3). Naturellement, il faudra se pencher sur l'influence du bouddhisme afin de comprendre comment cette hypothèse pourrait expliquer l'incorporation du joyau parmi les Trésors impériaux.

Les premiers signes de la religion bouddhiste en Chine depuis l'Inde remonteraient à la dynastie Han (-206 à 220). Le bouddhisme tantrique (ésotérique) quant à lui serait arrivé en Chine au début du VIII^e siècle dans la dynastie Tang. Grossièrement, cette branche de la religion bouddhiste offre à ses croyants une voie plus rapide à l'illumination spirituelle. Ayant déjà été familiarisé avec les bases de la religion, le bouddhisme tantrique gagnera en popularité et supplantera le bouddhisme traditionnel en Chine. Lors de la période Asuka au Japon (552 – 645), cette même période qui a vu la Chine et la Corée s'unifier respectivement et qui a vu les dirigeants de ce qui deviendra le Japon entreprendre des démarches pour unifier leur propre territoire, ce système de croyances chinois fera son entrée au Japon. L'intégration de cette religion sera d'abord encouragée par le prince Shotoku (594 – 622), puis, dans la période Heian, le bouddhisme dit de Tendai se développera, qui sera à la base des sectes de la Terre Pure et du zen par la suite, enfin, une version du bouddhisme tantrique sera étayée, adaptée puis diffusée avec succès sur le territoire japonais par Kukai (célèbre sous le nom de Kobo Daishi 774-835). La branche de Kukai, ce moine érudit, homme de lettres et poète, sera le bouddhisme Shingon (parole vraie). De même que le bouddhisme tantrique, le Shingon prétend l'atteinte de l'illumination spirituelle en l'espace d'une vie si l'on se plie à ses enseignements (Mollier, 2008).

Dans son livre, "Pearl in the Shrine", Brian Ruppert explique qu'entre le Xe et le XIII^e siècle, des moines pratiquant le bouddhisme Shingon étaient communément faits gardiens de l'empereur et priaient devant une image du bodhisattva Kannon installée au palais impérial. L'image aurait dépeint Kannon tenant un joyau qui exauce les vœux (Cintamani). Au fil des années, ces cérémonies de prière au Kannon par les moines Shingon auraient gagné en importance et deviendront des rituels réguliers qui prendront place à proximité des dortoirs du palais impérial.

Un joyau du même type que celui de Kannon, sinon plus symbolique, aurait été découvert au début du XI^e siècle par Onakatomi no Sukechika (954 – 1038) dans une pomme de pin au sanctuaire d'Ise, le sanctuaire dédié à la déesse-soleil qui gagnait aussi en importance à cette époque. D'une beauté particulière, la découverte de ce joyau aurait

été rapportée à la cour de l'empereur, celle-ci décrétant cette découverte de « divine » et le joyau de « nouveau trésor impérial » (Ruppert, 2002, p.4).

Il n'est tout de même pas simple de considérer qu'un nouvel objet ait pu être admis si aisément au compte des reliques transmises entre empereurs. Après tout, les rites de transfert avaient officiellement lieu depuis maintenant 400 ans à l'époque où le joyau aurait pu être intégré. Seidel (1981) mentionne que pour essayer de comprendre cette réorientation, il faut revenir aux influences des taoïstes. L'influence du continent n'étant pas quelque chose de sporadique, mais plutôt d'omniprésent sur l'archipel japonais, nous pouvons considérer que l'intégration ou la réinterprétation de certaines pratiques ait pu se faire suite à l'admission latente de certains concepts. Le concept influent en question serait celui des Trois purs, concept voulant un univers réparti en trois mondes, tel qu'on le voit dans la cosmologie taoïste. Le rapprochement entre le shintoïsme et le taoïsme étant très fort, il n'est pas anormal de croire que la religion chinoise ait pu exercer une forme d'influence permanente dans les réinterprétations des rites et de la mythologie japonaise. Évidemment, ce constat n'est qu'une seconde hypothèse sur les raisons qui auraient pu pousser la cour impériale à porter au nombre de trois les Trésors qui sont transmis entre empereurs.

De plus, bien que le joyau n'ait pas fait partie des rites de transfert avant cette période, tout indique que sa représentation dans le folklore national et impérial était effective. Je dois le rappeler, déjà dans deux épisodes mythologiques clés, les trois Trésors tels qu'on les connaît aujourd'hui apparaissent ensemble. En premier lieu, le mythe de la grotte, où le miroir et le joyau (entre autres) sont d'abord offerts à Amaterasu, puis l'épée lui est remise par son frère Susano. En second lieu, le mythe de la descente du ciel où Amaterasu remet les mêmes trois insignes sacrés à sa descendance. La nuance entre les trois objets à cette époque réside dans le fait que le miroir et l'épée revêtaient simplement une importance supérieure dans les cérémonies de transfert taoïstes. Ainsi, l'intégration du joyau n'est pas tellement un renversement des rituels, sinon un ajout basé sur des références mythologiques substantielles et antérieures.

Quoi qu'il en soit, c'est à cette époque que les textes entourant les cérémonies de transfert font mention du joyau.

4.2 Le déclin du pouvoir impérial

Ainsi, de l'époque Nara jusqu'à l'époque féodale, le pouvoir impérial n'avait jamais vraiment été remis en question sauf par Taira Masakado au Xe siècle (Bernier, 1988, p.26). Les trois Trésors représentaient les corps théophaniques de l'*uji-gami* du clan impérial (Amaterasu-Ô-mikami) remis entre les mains du premier empereur japonais et transmis d'empereur à empereur lors de cérémonies, et ce, jusqu'au tout dernier empereur de cette soi-disant lignée ininterrompue. Étant un fait répandu dans le folklore japonais de l'époque, cela plaçait hiérarchiquement le clan impérial au-dessus des autres clans. Pour comprendre le besoin ressenti par la cour impériale de réinterpréter les trois Trésors, ce qui n'apparaît pas logique au premier regard, il faut connaître le contexte historique.

David Lewis (2018, p.340) explique que vers la fin de Heian, les coffres de l'État s'en portaient mal suite aux décennies de privatisation illégale des terres impériales sous le laisser-faire de familles influentes auprès de l'empereur. Il faut savoir que pendant une période d'au moins 200 ans, la famille impériale avait été parasitée par la famille Fujiwara, qui sous un système de régence, manipulait le sort des descendants de la famille impériale. Alors que les hommes de la lignée impériale étaient mariés aux femmes Fujiwara, les jeunes (enfants) empereurs étaient mis sous la tutelle de leur mère (Fujiwara) et leur rôle de gouvernance était régi par les hommes Fujiwara. Quand un jeune empereur devenait trop âgé, il était simplement remplacé par un autre empereur plus jeune (enfant), prêt à être régi. De fil en aiguille, c'est ce système qui aura permis de distribuer les richesses de la famille impériale aux autres grandes familles par l'acquisition de terres à revenu. Avant même que la situation financière de l'État (de la famille impériale) devint critique, les nombreux descendants coûteux (par leur mode de vie) de la famille impériale en payèrent le prix. On procéda régulièrement à un « largage dynastique », action qui visait à se départir des enfants des empereurs en trop, si je peux me permettre cette formulation. Ces enfants ont été rebaptisés. D'abord, les nombreux enfants descendant de l'empereur Saga (786 – 842) porteront le nom Minamoto (Genji), puis les autres porteront le nom Taira (Heike). Une fois leur nouveau nom acquis et leur titre de noblesse retiré, ils seront envoyés en campagne pour y vivre leur vie. C'est exactement ce qu'ils feront. Lewis poursuit son explication en écrivant que les enfants largués des empereurs auront un don naturel pour le

leadership. Leur aptitude de meneur additionné aux richesses des régions donnera naissance à de nouveaux centres de pouvoir qui seront essentiellement militaires. Centres de pouvoir qui, pendant un moment, serviront bien autant aux familles influentes qu'aux empereurs. Empereurs au pluriel effectivement suite à une faille dans le système de régence des Fujiwara. Ce qui mena probablement à la fin de leur période parasitaire fût la prise de pouvoir d'un empereur qui n'avait pas de lien familial avec les Fujiwara (après près de 200 ans de règne) suite à la mort d'un empereur sans descendance masculine. Cet empereur de sang non Fujiwara (Go-Sanjō 1034 – 1073) et son fils (Shirakawa 1054 – 1129) jetteront les bases d'un système de gouvernance qui permettra aux empereurs retirés de gouverner en parallèle par l'entremise du système *Insei* (règne cloîtré). L'utilisation des clans militaires Taira et Minamoto par les empereurs du système *Insei* et des grandes familles pour régler les conflits mènera en quelque sorte à un retour des clans militaires dans les alentours de la capitale. Tous les éléments sont enfin rassemblés pour la tempête parfaite.

Toujours selon l'historiographie de Lewis, la lutte pour le pouvoir via l'association à l'empereur prendra cours. La famille Fujiwara sera progressivement retirée du portrait pour faire place aux luttes entre les clans des Taira et des Minamoto. Les luttes prendront place lors de la mort d'un empereur, ou plus directement lors d'un coup d'État. Le dérangement de Heiji (1160) est considéré comme la pierre angulaire, le coup d'État menant au grand conflit qui verra le pouvoir tomber entre les mains d'un des deux clans militaires. Le dérangement d'Heiji, donc, se résume en une courte guerre civile entre ces deux camps opposés à l'empereur Go-Shirakawa (1127 – 1192) et qui verra le clan Taira comme grand vainqueur. Plusieurs membres des Minamoto seront tués, alors que d'autres seront exilés. Parmi les exilés, nous allons pour l'instant retenir le nom de Minamoto no Yoritomo. À partir de ce moment, les Taira, en la personne de Taira no Kiyomori, seront effectivement en contrôle du pouvoir étatique. Ils formeront le premier gouvernement dominé par les samurais mais sans pour autant se débarrasser de l'empereur et ne pouvant donc pas être décrit comme un Shogounat. Éventuellement, Taira no Kiyomori mariera une de ses filles au fils de l'empereur Go-Shirakawa, l'empereur Takakura (1161 – 1181), et leur descendant deviendra l'empereur Antoku (1178 – 1185), donc le petit fils de Taira no Kiyomori. De cette façon, les Taira auront en quelque sorte remplacé les Fujiwara dans leur rôle de parasite de la famille impériale. Pendant ce temps, Minamoto no Yoshitomo,

l'un des exilés suite au dérangement de Heiji, se prépare pour ce qui deviendra la guerre de Genpei (1180 – 1185). Il rassemble ses forces, attaque et gagne à deux reprises sur les armées des Taira. Entre-temps, Taira no Kiyomori meurt de maladie, ce qui porte un coup dur à son clan. Minamoto no Yoritomo continue sa lancée et envoie des armées conduites par des membres de sa famille attaquer la capitale, chose qu'ils feront avec succès. Ceux qui restent des Taira devront quitter la capitale et choisissent de s'enfuir à Dazaifu, une ville à Kyūshū, la troisième plus grande île du Japon se trouvant au sud. Dans leur fuite, les Taira emportent avec eux le jeune empereur Antoku et les trois Trésors sacrés de la famille impériale. Ce geste est d'une grande importance quant à l'objectif de ce mémoire, mais pour en faire ressortir le plus de sens, je dois simplement le noter pour l'instant et y revenir plus tard. Les Taira, donc, quittent la capitale avec l'empereur et les Trésors et établissent une nouvelle cour (temporaire) à Dazaifu. Les Minamoto quant à eux, se contenteront de nommer un nouvel empereur à la cour de Heian (Kyoto). Les Minamoto choisiront un autre enfant de l'ancien empereur Takakura pour mettre sur le trône. Bien que Takakura aura connu une vie très courte, mort à 19 ans, il aura tout de même eu sept épouses et concubines avec lesquelles il aura eu sept enfants. Les Minamoto choisiront donc un enfant né de Takakura, mais d'une mère Fujiwara plutôt que Taira. De cette façon, l'empereur Go-Toba (1180 – 1239) sera mis sur le trône de Heian sous les Minamoto, alors que son demi-frère, l'empereur Antoku était sur le trône temporaire de Dazaifu sous les Taira. Drôle de situation. Les batailles s'envenimeront entre les deux clans, profitant plus souvent au Minamoto qu'aux Taira. Les Taira auront eu à bouger maintes fois suite aux attaques des Minamoto soutenues par l'empereur cloîtré Go-Shirakawa (le grand-père des deux jeunes empereurs actuellement en concurrence), désireux de mettre la main sur les Trésors enlevés par les Taira. Les Taira, donc, se trouveront finalement à Hikoshima, une petite île à l'extrémité ouest d'Honshū, la plus grande île du Japon au centre. C'est ici que la bataille fatidique aura lieu entre les deux clans militaires.

Dans ce qui sera essentiellement une guerre navale dans le détroit de Shimonoseki, les forces Minamoto affronteront les dernières forces des Taira. Cette bataille porte le nom de Dan-no-ura no tatakai (La bataille de Dan-no-ura) et sera aussi la dernière bataille de la guerre de Genpei en 1185. Apparemment, le brio du général de l'armée des Minamoto quant à l'utilisation de la marée et de ses effectifs aura fait de cette guerre un véritable

carnage. Beaucoup de membres importants des Taira perdront la vie lors de cette bataille. L'amiral des Taira sera tué, Taira no Munemori (fils et successeur de Taira no Kiyomori) sera fait prisonnier et exécuté trois mois plus tard et l'empereur Antoku perdra aussi la vie. L'empereur Antoku ne sera toutefois pas tué par les membres du clan Minamoto. Ce serait plutôt sa grand-mère qui, tentant sûrement de sauver l'enfant empereur, sauta du navire attaqué sur lequel ils se trouvaient avec lui dans ses bras. L'enfant et sa grand-mère furent perdus dans les flots. Tragique. Outre les pertes humaines, les trois Trésors couleront aussi dans les fonds marins. Il est difficile de savoir si les Trésors se trouvaient sur les navires des Taira par coutume, alors que les insignes impériaux ne devaient jamais quitter la proximité de l'empereur, ou si les Taira étaient simplement en déplacement avec l'ensemble de leurs effectifs et objets de valeur. Quoiqu'il en soit, les Trésors seront (momentanément) perdus. On y reviendra. Suite à la bataille, les Minamoto ne reproduiront pas l'erreur des Taira lors du dérangement de Heiji. Tous les membres importants des Taira seront tués. Aucun ne se verra exilé, pas même les enfants. Certains seront noyés, alors que d'autres seront enterrés vivants. Une fois les Taira vaincus, Minamoto no Yoritomo continuera la purge de ses rivaux (et rivaux potentiels) en éliminant à même son clan les figures qui seraient en mesure de le renverser. Il ira même jusqu'à tuer son propre garçon (Hane, 1991, p.64). Le reste appartient à l'histoire, Minamoto no Yoritomo prendra effectivement les rênes du pouvoir pour lui seul et fondera le premier gouvernement militaire à part entière, le *bakufu* de Kamakura, avec lui en tête au titre de *shōgun* (général).

4.3 Le rôle des Trésors après la guerre de Genpei

En fait, c'est ici qu'une nouvelle idéologie associée aux Trésors peut être admise. Comme mentionné plus haut, c'est lors de la bataille de Dan no ura que l'empereur défait aurait perdu les trois Trésors au fond du détroit. Cet événement, additionné à la perte graduelle de pouvoir de la maison impériale au profit de la fondation du premier *bakufu*, jettera les bases pour une réinterprétation du rôle des Trésors.

Depuis l'écriture de la mythologie japonaise et l'établissement des trois Trésors comme corps théophaniques d'Amaterasu-Ō-mikami remis héréditairement entre

empereurs lors d'une cérémonie d'ascension, les trois Trésors n'avaient jamais représenté une importance cruciale quant à la légitimité de l'empereur. On pense même qu'advenant la perte ou la destruction de l'un d'eux, le pouvoir impérial n'en serait pas devenu moins stable surtout qu'il n'avait jamais vraiment été contesté. En fait, pour consolider cette hypothèse, l'histoire du Japon fait mention de quelques empereurs (très peu nombreux) qui n'auraient pas été proprement intronisés, soulignant ainsi du laisser-aller dans les traditions strictes d'intronisation. Il a d'ailleurs déjà été question de l'un de ces empereurs dans ce travail. Quand les Taira sont partis de la capitale avec le jeune empereur Antoku et les reliques impériales, les Minamoto ont intronisé l'empereur Go-Toba. Bien que cet empereur ait eu droit à une cérémonie, l'absence des trois Trésors n'aura pas rendu sa légitimité moins effective. Bien sûr, tout est une question de contexte. Peut-être que la légitimité de l'empereur Go-Toba aurait été remise en question suite à une victoire des Taira sur les Minamoto. Quoi qu'il en soit, le déclin progressif du pouvoir impérial fait vaciller les convenances quant aux fondements de la gouvernance d'un empereur et la perte des reliques devient un argument fort pour contester la légitimité d'un monarque. En fait, le moine bouddhiste Jien (1155-1225), qui s'était chargé à cette époque (comme d'autres) d'écrire l'histoire du Japon, écrira que la victoire de la classe guerrière sur le clan impérial ainsi que la perte des Trésors symbolisent un transfert de pouvoir. Partisan de Minamoto, Jien sous-entend dans son œuvre, le *Gukansho*, que l'association entre la détention des insignes impériaux et la légitimité monarchique est nécessaire, créant pour la première fois un besoin décisif pour l'empereur de se rattacher aux symboles impériaux (Seizelet, 2005, p.10).

Suivant ces dires peut-être, ou peut-être encore est-ce que la signification de la perte des insignes impériaux était comprise par tous, l'empereur Go-Toba aurait déployé une équipe de plongeurs dans le détroit de Shimonoseki (lieu de la bataille de Dan no ura) afin d'y récupérer les trois Trésors monarchiques. Le miroir et le joyau seront retrouvés, mais l'épée aurait sombré pour de bon, forçant l'empereur à commissionner le sanctuaire d'Ise à fournir une épée de substitution. Notons rapidement que les trois Trésors véritables n'auraient peut-être jamais été perdus. À en croire le *Nihongi*, les trois Trésors auraient été placés en sureté par l'empereur Sujin (148 - 30 av. J.-C.) suite à des risques imminents (à l'époque) concernant leur intégrité, et depuis, les répliques auraient été conservées au

palais impérial. Ce sont les répliques qui, peut-être, auraient alors sombré lors de la bataille de Dan no ura (Seizelet, 2005, p.10). Nous allons discuter de cette possibilité et de son importance plus loin. Pour revenir à l'empereur Go-Toba, ses agissements font suite aux tumultes au sein de Kamakura. Suite à la mort de Yoshitomo no Minamoto, qui n'avait pas entretenu de très bonnes relations avec la cour impériale de Kyoto, son successeur véritable Hōjō Yoshitoki (1163 – 1224) fera face à une tentative de restauration impériale.

Hōjō Yoshitoki n'est pas en réalité le « successeur » de Yoshitomo no Minamoto. En fait, il ne prendra même pas le titre de *shōgun*, mais plutôt celui de *Shikken* (régent), un titre au-dessus de celui de *shōgun* dans la hiérarchie impériale antérieure et qui lui permettra d'accéder au pouvoir effectif pendant la période Kamakura. Yoshitoki sera en fait le 2^e *shikken*. Suite à la mort de Yoshitomo no Minamoto, c'est sa femme Hōjō Masako (1157 – 1225) et son beau-père Hōjō Tokimasa (1138 – 1215) qui prendront le contrôle du pouvoir. Comme le fils aîné de Yoshitomo no Minamoto et de Hōjō Masako, Minamoto no Yoriie (1182 – 1204), sera trop jeune pour occuper la place de son père en tant que *shōgun*, c'est Hōjō Tokimasa (donc son grand-père) en tant que *Shikken* qui veillera sur le pouvoir, prenant ainsi pour la première fois le titre de régent du *shōgun*. On peut voir que le presque traditionnel système de régence des Fujiwara à la cour impériale lors de Heian est pratiquement calqué par les Hōjō de Kamakura. Suivant ces événements, Minamoto no Yoriie sera assassiné et sera remplacé par son frère cadet qui, à son tour, sera assassiné. Hōjō Tokimasa sera exilé par sa fille (Masako) et son fils (Yoshitoki) suite à une tentative de complot et c'est ainsi que Hōjō Yoshitoki (donc le beau-frère Minamoto no Yoshitomo) prendra officiellement le contrôle total du pouvoir en tant que 2^e *Shikken*, marquant aussi la fin pour les Minamoto (Lewis, 2018, p.358).

Pour en revenir à la tentative de restauration impériale, l'empereur Go-Toba ira jusqu'à émettre un décret visant à faire démettre Hōjō Yoshitoki de ses fonctions dans le plus grand but de fragiliser le *bakufu* et ultimement le faire s'écrouler. Bien que la majorité des forces militaires étaient contrôlée par et assujettie au *bakufu*, l'empereur (qui n'avait alors aucun pouvoir militaire sous son commandement) trouvera un soutien militaire dans les zones non contrôlées par le *bakufu*. Les forces qui seront mobilisées pour venir en aide à l'empereur Go-Toba ne feront toutefois pas le poids. Pour le *bakufu*, on parle d'une

différence d'hommes équivalent à 20 fois celle de l'empereur. De plus, l'empereur n'avait rien à promettre aux hommes en échange de leur service, sinon des postes à la cour impériale. La tentative de restauration impériale, d'ailleurs nommée la révolte de Jōkyū (1221), sera un échec. Hōjō Yoshitoki étouffera la révolte à même Kyoto avec l'aide de son armée. Il enverra Go-Toba en exil ainsi que l'un de ses fils. À partir de ce moment, le gouvernement militaire de Kamakura sera responsable de nommer les empereurs, en plus de nommer leurs régents et de choisir les empereurs retirés qui opéreront par le système *Insei* (Lewis, 2018, p.360).

Suite à la défaite du clan impérial donc, et voulant freiner le transfert de pouvoir entre les classes, des moines bouddhistes entreprirent de légitimer le contrôle du pouvoir non pas par une victoire d'une classe sur une autre, mais plutôt par la détention des trois Trésors de la monarchie (d'où l'agissement de Go-Toba) (Faure, 2004, p.95). Parmi les supporteurs de cette théorie, Kitabatake Chikafusa (1293 – 1354) est sans l'ombre d'un doute parmi les plus influents. Ses écrits mèneront, d'ailleurs l'empereur Go-Daigo (1288-1339) à tenter lui aussi de reprendre le pouvoir sous prétexte qu'il était possesseur des trois Trésors et dignitaire du mandat céleste (voir le sous-chapitre suivant), et donc la seule personne pouvant légitimement réclamer les rênes de la gouvernance en tant qu'empereur.

4.4 Le déclin de Kamakura et la course aux trois Trésors

Les écrits en question de Kitabatake (que nous allons voir ici) ont probablement été particulièrement forts suite aux évènements météorologiques fortuits (typhons) qui auront grandement aidé à combattre les armées mongoles qui ont essayé d'attaquer le Japon lors de leurs deux tentatives d'invasion en 1274 et en 1281. Suivant ces échecs, un regain de la narrative Divine du Japon eut lieu expliquant l'échec des Mongols par la nature divine et protectrice de la nation. Aux dires de Kitabatake, il ne suffisait pas à l'empereur d'être un descendant d'Amaterasu-Ô-mikami afin d'être un souverain légitime. Il rajoutera, basé sur ses influences et connaissances confucéennes, une interprétation particulière quant à la détention des trois Trésors. Il fallait aussi être digne du mandat céleste (notion popularisée par Mencius, disciple de Confucius) et de la volonté de la déesse-soleil. Ce mandat et cette

volonté seraient transmis à l'empereur par l'entremise des trois Trésors sacrés, Trésors dont la possession devient alors essentielle (et qui n'auraient jamais été perdus selon Kitabatake). Les trois objets mettraient en quelque sorte l'empereur à l'épreuve. Comme une clé pouvant ouvrir une porte scellée, chacun des Trésors demanderait à l'empereur la possession d'une vertu particulière lui permettant d'acquiescer la partie du mandat recelé par eux. Le miroir demanderait la vertu de l'honnêteté, l'épée la vertu de la sagesse et le joyau la vertu de la compassion (ici, encore, se trouve les influences confucéennes de Kitabatake Chikafusa). L'empereur démontrant ces vertus serait en position de capter l'ensemble des exigences divines et ainsi d'accomplir le mandat de façon légitime (Marra, 1985, p.330, 331, 335). Cette nouvelle compréhension des objets voit le jour alors que, comme on le verra, la lignée impériale se voit scindée en deux. Alors qu'une cour impériale au sud tentera de reprendre le pouvoir, une autre au nord sera défendue par les guerriers de Kamakura. La légitimité passera non seulement par la détention des trois Trésors, causant ainsi une guerre pour leur contrôle, mais aussi par un critère d'éligibilité, un test d'aptitude que l'empereur, le bon, doit réussir afin d'entrevoir la volonté des dieux transmise à travers les Trésors. Bien sûr, cette nouvelle interprétation fût conçue par Kitabatake, qui était lui-même partisan de la restauration impériale par la cour du sud. Étant donné que l'empereur au sud était en possession des trois Trésors et que Kitabatake eut été un supporteur de ce dernier, il est normal de voir en quoi ses écrits ont pu aussi bien être bénéfiques pour l'empereur du sud, pour la cause qu'il défendait, que néfaste pour l'empereur du nord alors que celui-ci ne possédait pas les Trésors et qu'il ne se révélait pas suffisamment vertueux (aux yeux de Kitabatake) pour recevoir le mandat céleste et ainsi régner correctement sur le Japon.

Par ailleurs, le contexte changera beaucoup après les tentatives d'invasions des Mongols. D'abord, après les années de guerre contre les Mongols, les militaires japonais ainsi que les moines qui ont prié tout au long des batailles demandent paiement pour leur service rendu. Les coffres de l'État étant vides après la guerre, et la guerre s'étant elle-même déroulée sur le territoire japonais n'admettant pas l'acquisition de nouvelles terres, le gouvernement de Kamakura n'est pas en mesure d'honorer ses partisans par une donation quelconque. De plus, les complots internes, la corruption et l'instabilité politique rendent l'autorité du *bakufu* quelque peu vacillante. C'est finalement une querelle au sein

du clan impérial qui fera chavirer le gouvernement de Kamakura en faveur du gouvernement militaire des Ashikaga qui choisiront Muromachi, une banlieue de Kyoto, pour y établir leur capitale.

Cette querelle commence avec l'empereur Go-Saga (1220 – 1272), le petit-fils de Go-Toba. En fait, c'est entre ses deux fils, l'empereur Go-Fukakusa (1243 – 1304) et l'empereur Kameyama (1249 – 1305) que le conflit éclatera. Alors que Go-Saga oblige son fils Go-Fukakusa à se retirer en faveur de Kameyama (apparemment pour une simple question de préférence), une première animosité naît entre les deux frères. C'est au moment de la mort de Go-Saga cependant que le feu prend aux poudres. Ne laissant derrière lui qu'un testament ambigu sur l'ordre de la succession, le *bakufu* devra se voir en mesure de trancher et de régler le conflit. Cependant, les dirigeants militaires sont déjà au fait qu'une invasion mongole se prépare et doivent se rendre à l'évidence que l'heure n'est pas à la mitigation au sein de la famille impériale. La dispute prendra de l'ampleur, alors que Kameyama abdiquera de son rôle d'empereur afin de, lui aussi, devenir empereur retiré, ce qui poussera Go-Fukakusa à vouloir se démettre de ses fonctions et à se réorienter vers la religion. Afin de régler le problème rapidement, et d'en revenir aux invasions mongoles, le *bakufu* émet un système de gouvernance impériale par alternance. Sans trop préciser les détails, et afin de faire taire la dispute au sein de la maison impériale, les deux frères se voient maintenant à la tête de leur propre lignée impériale qui devront alterner. Celle de Go-Fukakusa sera appelée la lignée « senior » alors que celle de Kameyama sera appelée la lignée « junior ». Évidemment, il est facile de voir en quoi les disputes entre les deux lignées seront fréquentes tout au long du reste du règne des Hōjō à Kamakura. C'est d'ailleurs l'empereur Go-Daigo (1288 – 1339, mentionné en début de section), petit-fils de Kameyama, qui tentera de rétablir l'ordre dans la famille impériale et de se débarrasser pour de bon du système d'alternance. Go-Daigo visera en fait à rétablir bien plus que ça, il voudra aussi profiter en 1333 du déclin de Kamakura afin de rétablir la famille impériale aux rênes du pouvoir. S'il faut le répéter, le *bakufu* de Kamakura se trouvait en piètre état suite aux attaques mongoles. Quelques dérangements auront lieu entre Go-Daigo, ses supporteurs et le gouvernement militaire, jusqu'à ce que l'empereur soit forcé de fuir vers le mont Kasagi en apportant le joyau avec lui et après avoir caché les deux autres Trésors monarchiques. Là-bas, Go-Daigo espère établir sa cour, mais sera vite capturé et forcé à

l'exil. Entre temps, le *bakufu* nommera l'empereur Kōgon (un descendant de la lignée senior) à ce qui sera appelé la cour du nord. La cour de Go-Daigo sera appelée la cour du sud, naturellement. Le fils de Go-Daigo reprendra les efforts de son père, trouvera d'autres supporteurs et livrera bataille contre le *bakufu* de Kamakura afin d'accomplir la restauration impériale. Parmi ces nouveaux alliés, la cour du sud gagnera Nitta Yoshisada (1301 – 1338) et Ashikaga Takauji (1305 – 1358) qui tourneront le dos au *bakufu* de Kamakura en faveur de l'empereur Go-Daigo et de son éventuelle restauration. Confiant de sa situation, Go-Daigo sort d'exil, la cour du sud est gagnante, le premier *bakufu* s'effondre et le pouvoir impérial est restauré (Lewis, 2018, p.373 à 376).

La restauration impériale (restauration Kenmu 1333 – 1336) sera très brève, mais pas pour le moins pertinente quant à l'objet de cette étude. Alors que Go-Daigo n'a jamais détenu les rênes du pouvoir, il est concevable qu'il n'ait aussi jamais eu les connaissances nécessaires pour régner. Il dut alors s'en remettre aux conseils de son entourage, notamment aux guerriers Nitta Yoshisada et Ashikaga Takauji afin d'être éclairé. Malheureusement pour lui, ceux-ci avaient leurs propres intérêts et intentions. Afin de ne pas rendre la chose trop compliquée, disons simplement qu'une animosité se développera entre l'empereur Go-Daigo et Ashikaga Takauji, entraînant une guerre entre ce dernier et l'empereur par l'entremise de Nitta Yoshisada au commandement de l'armée « impériale ». Ashikaga Takauji en sortira vainqueur et forcera Go-Daigo à abdiquer en faveur de l'empereur Go-Fushimi (1288 – 1336) de la lignée senior. Cet acte mené en 1336 marquera la fin de la première et dernière restauration impériale pendant l'ère féodale japonaise. On note que cette brève intervention impériale dans l'histoire féodale n'aura servi que de locomotive pour d'autres factions afin de faire s'écrouler le règne en déclin des Hōjō à Kamakura et de réorienter le pouvoir entre les mains d'un nouveau clan à Kyoto. Évidemment, ce nouveau *bakufu*, le *bakufu* de Muromachi, aura à sa tête Ashikaga Takauji non pas au titre désuet de *Shikken*, mais bien en titre de *shōgun* (Lewis, 2018, p.376 - 377).

Suite à ces événements en 1337, Go-Daigo maintenant défait s'enfuira à Yoshino, au sud, où il établira définitivement sa cour. Pendant ce temps, Go-Fushimi est à la cour du nord. C'est en fait à partir de ce moment que Kitabatake Chikafusa use de ses mots afin de réparer les pots cassés en faveur de Go-Daigo. D'ailleurs, le conflit ne sera pas ignoré

par le *bakufu*, mais il faudra attendre 1392, quand finalement le 3^e *shōgun* de Muromachi, Ashikaga Yoshimitsu (1358 – 1408), aura réussi à réconcilier les deux cours presque 50 ans après la mort de Go-Daigo. Alors qu’au nord on désire nommer l’empereur Go-Komatsu (1377 – 1433) de la lignée senior comme le seul et unique empereur du Japon, on propose à Go-Kameyama (1347 – 1424) de la lignée junior au sud comme une dernière instance de l’alternance, après quoi le système d’alternance sera échu. Même si la proposition ne sera pas retenue par les dirigeants de Muromachi, cet arrangement marquera la fin de la période des deux cours. Go-Kameyama remettra les symboles impériaux à Go-Komatsu, permettant finalement à la cour du nord, maintenant la seule cour, de clamer haut et fort sa légitimité (Lewis, 2018, p.378).

4.5 La fin des deux cours

Alors que les influences bouddhistes et confucéennes se sont exercées dans plusieurs sphères sociales, il est clair qu’elles auront eu un impact quant à l’interprétation des trois Trésors de la monarchie. Étant auparavant perçus comme des symboles de l’origine divine du clan impérial, faisant partie d’une plus grande narrative justifiant la position du clan impérial, ils sont désormais des symboles de pouvoir. Il ne s’agit plus simplement d’être un descendant divin, il faut avoir en sa possession les reliques afin d’être admissible à l’épreuve de la réception du mandat céleste pour ensuite être en mesure de régner légitimement.

À toute fin pratique, l’empereur (bien qu’en possession des trois Trésors) n’exercera plus le pouvoir sur le territoire japonais jusqu’à la fin de la période féodale, période qui prendra fin d’ailleurs en 1868. Ce sont les différents règnes shogounaux qui se le seront approprié. Néanmoins, la lignée impériale ne sera pas interrompue. Les Trésors vont ainsi perdre quelque peu de leur importance en tant que symboles de pouvoir légitime direct. Je ne crois toutefois pas que l’on puisse parler de « réutilisation » ou de changement de leur « statut social », mais leur statut politique, au moins, a changé. Disons simplement qu’ils sont en gestation pendant la période qui durera jusqu’au milieu du XIX^e siècle, pour ne pas dire qu’ils sont sur le chemin de la déposition. Quoi qu’il en soit, des écrits (qualifiés

d'ésotériques par Seizelet) seront produits sur les trois Trésors et sur les récits mythologiques pendant la période Edo. Bien qu'ils n'affectent en rien le statut des insignes, ils seront importants dans le contexte de la restauration Meiji de 1868 qui suivra. Ainsi, très brièvement, un philosophe confucéen nommé Kumazawa Banzan (1619 – 1691) s'interrogea sur les trois vertus qui avaient été dites nécessaires à l'empereur afin de recevoir légitimement le mandat céleste d'Amaterasu-Ô-mikami. Il proposa plutôt d'associer au miroir la vertu de la connaissance, à l'épée la vertu du courage et au joyau la vertu de la bienveillance (Iseki, 2020, p.31).

Chapitre 3 : Rétrospective historique du bakufu des Tokugawa et de l'époque moderne

1. Introduction

Ce présent chapitre est une continuité directe du précédent. Alors que nous venons de parcourir près de 1500 ans d'histoire, depuis les premiers contacts avec le continent asiatique jusqu'au *bakufu* de Muromachi, nous allons maintenant procéder à la rétrospective historique du *bakufu* des Tokugawa et de l'époque moderne. Ainsi, à partir de la fin du *bakufu* de Muromachi jusqu'à l'intronisation de l'empereur Akihito en 1989, un portrait historique structurellement similaire est offert.

Une première section aura pour but de détailler les événements et le contexte qui sera propice à une restauration impériale après près de 600 ans de règne militaire. Nous verrons que le dernier des trois *bakufu*, celui des Tokugawa, ne sera pas en mesure de tenir tête aux Occidentaux alors que ceux-ci forcent leur entrée sur leur territoire japonais afin d'y faire du commerce. Cette incapacité de repousser les étrangers sera la cause fondamentale de l'écroulement du dernier bakufu en faveur d'une restauration impériale.

La section suivante expliquera en détail les effets du contexte international sur l'État japonais, la monarchie, la religion et finalement les trois Trésors. Dans ce contexte, un gouvernement théocentrique est érigé et on procède à la modernisation de la nation. Les bases du système féodal seront rejetées et un nouveau besoin de créer une identité nationale sera comblé par l'entremise de la lignée impériale divine et unique. On procède à un retour aux sources et on puise à même le *Kojiki* et le *Nihongi* la justification du pouvoir impérial en plus de la spécificité ethnique japonaise.

La dernière section, quant à elle, sera destinée à l'étude de la monarchie et des trois Trésors après la Seconde Guerre mondiale. Dans un nouveau cadre constitutionnel fortement influencé par les Américains, nous verrons comment le statut de l'empereur et des rites qui l'entourent seront affectés par une réglementation plus stricte visant une dissociation tripartite entre l'État, la religion et l'empereur.

2. La fin des *Bakufu*

Les données historiques qui peuvent être recueillies au sujet des empereurs pour ce travail depuis la restauration Kenmu (1333 – 1336) jusqu'à la prochaine restauration, celle de Meiji (1868 – 1889), sont très peu nombreuses et souvent peu claires. Toutefois, afin de rendre la transition plus souple entre ma rétrospective historique pré-moderne et moderne, je crois qu'inclure quelques passages importants de l'histoire serait plus bénéfique qu'une simple ellipse. Pour cette raison, je propose de commencer rapidement cette section là où le précédent chapitre s'est terminé, c'est-à-dire avec le *bakufu* de Muromachi. Bien que je propose cette méthode, j'exposerai les faits historiques de manière très brève, procédant par de grands bonds dans le temps afin de me rendre à la restauration Meiji en 1868. C'est essentiellement à ce moment que l'influence impériale reprendra de plus belle.

2.1 La fin de Muromachi

Donc, la fin du *bakufu* de Muromachi en 1573 prendra place lors d'une période de guerre qui s'étalera sur près de 150 ans. La guerre aura été la conséquence d'un conflit interne entre grands clans militaires qui déstabilisera l'autorité du *bakufu* (guerre d'Ōnin 1467 – 1477) doublé d'un dysfonctionnement dans le système de gestion du territoire mis en place par les Ashikaga de Muromachi. En effet, pendant le premier *bakufu*, le territoire japonais était morcelé en provinces administrées par des *shugo* (gouverneurs militaires) qui devaient remplir les fonctions administratives pour le *shōgun*. Sous les Ashikaga du Muromachi, ceux-ci obtiendront le rang de *daimyo* (seigneurs féodaux) et par le fait même, une plus grande indépendance face à la gestion de leur province. Ceci mènera inévitablement à une période de guerre entre les provinces et leurs seigneurs autonomes alors que les *shōguns* du Muromachi n'exerçaient pratiquement plus de contrôle sur le territoire japonais, sinon à la capitale. Cette période, appelée *senjoku* (période du pays en guerre), commencera en 1467 et prendra fin en 1600 avec la bataille de Sekigahara remportée par Tokugawa Ieyasu et ses alliés. Trois ans après la bataille de Sekigahara, Ieyasu fondera le nouveau shogunat Tokugawa à Edo. En 1615, Ieyasu consolidera sa

position en éliminant le fils de Hideyoshi (un de ses anciens alliés) qui lui opposait l'avant-dernière force de résistance, la dernière, celle des chrétiens, étant éliminée en 1638. Le shogunat Tokugawa sera le dernier, mais tout de même le moins mouvementé des trois *bakufu*. En tout, 15 membres de la famille Tokugawa se succéderont comme *shōgun*, conservant les rênes du pouvoir pendant près de 265 années, soit entre 1603 et 1868. L'élément central qui aura permis aux Tokugawa de demeurer au pouvoir si longtemps, et si aisément, réside entre autres dans les relations entretenues entre le gouvernement militaire central (le *bakufu*) et les différents domaines (*han*) en périphérie. Les *han* seront circonscrits par les Tokugawa en fonction du rôle qu'ont joué les *daimyos* (seigneurs féodaux) lors de la période *sengoku*. Alors que les *daimyos* peuvent être divisés en trois catégories après la période du pays en guerre, ceux qui font partie des 23 branches Tokugawa, ceux qui ont été des vassaux et ceux qui ont été des ennemis, les alliés se verront octroyer des terres proches de la capitale et les ennemis obtiendront les terres loin du pouvoir.

Précisément, pendant la période de guerre et d'instabilité au sein du *bakufu* de Muromachi, l'économie marchande se sera grandement développée et profitera à la nouvelle génération de *daimyo*. Ces seigneurs seront en mesure d'accaparer des terres par la guerre, d'ériger de plus grandes armées de samourais tout en régnant de manière autocratique sur leur territoire. Plus un *daimyo* s'enrichira, plus le pouvoir lui semblera accessible. Malheureusement, ce sera ce qu'une forte majorité, sinon la totalité, des *daimyos* influents se diront, amorçant ainsi la période *sengoku*. Évidemment, je simplifie énormément les détails des événements. Toujours est-il que l'un de ces *daimyos*, Tokugawa Ieyasu (1542 – 1616), réussira à freiner ses adversaires d'abord par la force (avec l'aide de ses alliés), puis par des arrangements institutionnels durables avant de finalement mettre fin aux conflits alors incessants entre souverains potentiels et coalitions de rivaux. Ieyasu sera convaincu de la nécessité de légitimer sa position par rapport à la cour impériale. En obtenant une approbation de l'empereur sur ses récents accomplissements, ce qu'Ieyasu aura gagné par la force sera maintenant déclaré légitime, pour ne pas dire légal. Il sera ultimement nommé *shōgun*, c'est-à-dire l'adjoint militaire de l'empereur, chef de la classe militaire et par le fait même dirigeant du Japon. Parmi les réformes mises en place par Tokugawa Ieyasu, le système de double résidence (*sankin-kōtai*) des *daimyos* sera

certainement celle qui lui sera la plus utile. Alors que son ascension au titre de *shōgun* lui aura été permise, à la base, par les richesses qu'il aura accumulées lors du *bakufu* de Muromachi, Ieyasu s'assura par ce système qu'aucun autre *daimyo* ne puisse s'enrichir suffisamment pour tenter d'ériger une nouvelle armée et attenter à un coup d'État. En résumé, ce système obligeait les *daimyos* à aller vivre à la capitale une année sur deux, les forçant ainsi à dépenser leur argent dans les voyages entre leur *han* et la capitale, en plus de devoir subvenir à leurs besoins lors de leurs périodes de résidence à la capitale. De plus, leur « exile » bisannuel entrave la gestion de projets à long terme (comme une rébellion par exemple). Pour s'assurer de la coopération de ceux-ci, leur femme et leurs enfants étaient bien sûr gardés en « otage » dans la capitale. D'autre part, le remaniement des titres fonciers, en fonction des alliés et des ennemis des Tokugawa, permettra aux coffres de l'État de s'en porter beaucoup mieux, même que la famille impériale se verra octroyer de nouvelles terres à revenu en échange de la perte effective de ce qui leur restait comme pouvoir politique influent. En effet, les postes influents auprès de l'empereur ne pourront plus être octroyés sans l'approbation, au préalable, des Tokugawa. Ainsi, la distribution des titres de régents et de conseillers de l'empereur (*Kampaku* et *Sesshō*, entre autres) sera supervisée par les Tokugawa, ne permettant pas à l'empereur d'être influencé par quiconque voulant inciter un coup d'État contre le *bakufu*. De plus, l'empereur se verra pratiquement isolé dans l'enceinte de son palais, afin d'éviter toute forme d'influences non désirées qui pourraient tenter de se rapprocher de l'empereur. À vrai dire, les Tokugawa auront presque tout fait pour empêcher une restauration impériale mis à part une déclaration d'indépendance entre le shogounat et l'empereur. Chose qui aurait peut-être dû être faite puisque, comme nous allons le voir, lorsqu'un pouvoir sera assez fort pour faire tomber les Tokugawa, une légitimité d'exercer le renversement du *bakufu* pourra être octroyée par l'empereur, comme ce fût le cas avec Tokugawa Ieyasu lors de sa prise de pouvoir en 1603 (Beasley, 1972, p.15).

2.2 Contacts avec les Occidentaux

La contestation du pouvoir shogounal surviendra suite aux contacts imminents avec l'Occident. Bien que, depuis la période *sengoku*, il existait déjà des contacts avec

l'Occident, ceux-ci, qui s'étaient développés rapidement entre 1550 et 1640, vont être fortement restreints par les Tokugawa qui ont établi le *sakoku* en 1640 (littéralement, pays enchaîné), une politique d'isolement stricte ne permettant à personne (sauf exceptions) d'entrer ou de sortir du pays. À vrai dire, seuls les Hollandais parmi les Occidentaux avaient le droit de pratiquer le commerce avec les Japonais, et ce, du début du XVIIe siècle jusqu'au XIXe siècle. Au début du XIXe siècle par contre, les navires occidentaux apparaissaient de plus en plus fréquemment au loin des côtes japonaises et cette vision a alerté certains personnages influents. Parmi ceux-ci, nous retrouvons d'abord Hayashi Shihei, un stratège militaire. Il ne manquera pas d'observer l'écart technologique entre les forces maritimes japonaises et occidentales, celles des Japonais étant fortement inférieures. Il tentera de convaincre le *shōgun* de prendre action vis-à-vis de leur manque d'effectifs et leur retard technologique, mais se verra arrêté pour avoir pris la parole sur un tel enjeu alors qu'il n'en avait pas l'autorité. Ensuite, Honda Toshiaki, un économiste politique, préconisera le commerce avec les puissances étrangères. Il proposera aussi de se joindre au mouvement de colonisation et d'essayer ainsi de propulser le Japon au même niveau d'activités que les puissances occidentales qui gravitent autour de l'archipel. Malheureusement pour ces deux personnages, le *shōgun* suivra plutôt les idées de Aizawa Seishisai, un penseur influent de l'époque qui décrit les Occidentaux comme des barbares et soutient la nécessité de les éliminer à la première occasion au nom du maintien de la paix nationale. L'idée de Aizawa sera suivie d'un décret shogunal demandant exactement cela, c'est-à-dire le maintien de l'isolement et de l'hostilité face aux Occidentaux. Cette décision ne fera pas l'unanimité. Bien que la prise de décision du shogunat ne relève pas d'un consentement majoritaire et démocratique, il s'agit d'un enjeu réellement important, un enjeu crucial même pour certains *daimyos* (notamment des domaines Mito, Satsuma et Hizen) dont la prise de cette décision en faveur de l'isolationnisme causera une fragilisation de leur allégeance et de leur confiance.

Ce sont les Américains qui, en la personne du commodore Matthew Perry (1794 – 1858), feront finalement plier le *shōgun* après leur arrivée en 1853. Accompagné par une flotte navale militaire, Perry réussira à obtenir, quelques mois plus tard, un traité entre le Japon et les États-Unis. Par ce traité, les Japonais consentent à ouvrir leurs frontières aux pays étrangers afin que ceux-ci puissent se ravitailler. Étonnamment, ce premier traité aura

surtout été établi dans le cadre de la pêche à la baleine. La baleine étant une « ressource » de plus en plus convoitée à l'époque et les eaux environnant le Japon en étaient particulièrement abondantes. Cette concession sera néanmoins le catalyseur de l'effondrement des Tokugawa et de leur *bakufu* (Lewis, 2018, p.460 à 462).

2.3 Le traité de Kanagawa (1854) et le traité Harris (1858)

Le traité entre le Japon et les États-Unis, le traité de Kanagawa, ne fût pas émis de bonne foi par les dirigeants japonais. Les militaires américains, par l'entremise de Perry, ne laissent pas réellement place à la discussion et une décision imminente devait être rendue. Pour les Japonais, s'il y avait une décision à prendre, elle tournait autour de la guerre, de la mitigation ou de la capitulation. Alors que le temps s'écoulait et qu'une décision devait être prise, Abe Masahiro (1819 – 1857), un haut placé au shogunat Tokugawa, posera un geste en apparence bien bénin, mais qui s'avèrera décisif quant à l'avenir du Japon. Alors que l'instabilité était à son apogée au sein du *bakufu*, Abe demandera aux *daimyos* des différents *hans* de se positionner sur la question des envahisseurs étrangers. Il faut savoir que, jusqu'à ce moment, le pouvoir décisionnel était en tout point du ressort du *bakufu*. C'est essentiellement la première fois depuis la montée au pouvoir des Tokugawa qu'une question d'ordre décisionnelle, politique et potentiellement militaire était adressée aux *daimyos*. D'ailleurs, même si Abe cherchait avant tout un consensus dans le but de rallier toute la nation à la cause, il fera face à un Japon bien divisé. Alors qu'environ un tiers des seigneurs préconiseront la guerre, un autre tiers voudra se plier de manière limitée aux envahisseurs et s'en remettre au *bakufu*. Finalement, un dernier tiers optera pour le refus des termes des envahisseurs, mais aussi pour éviter la guerre par le biais de la diplomatie. En somme, aucun consensus pour Abe. Suite aux pressions exercées par Perry, les dirigeants japonais seront contraints de signer le traité de Kanagawa sans consensus de leur part, ce qui fera bien l'affaire des Américains. Ce premier traité prévoyait d'ailleurs l'établissement d'un second traité qui porterait plus largement sur le commerce. Celui-ci prendra plus de temps à se concrétiser. Quelques quatre années après la signature du traité de Kanagawa en 1854, Ii Naosuke (1815 – 1860) entra au poste de *tairō* (grand ancien), une fonction attribuée en cas de crise à un haut

fonctionnaire du gouvernement militaire. Ce titre octroie pratiquement autant de pouvoir à son détenteur qu'au *shōgun* lui-même. De la même façon qu'Abe l'aura fait avant lui, il décidera de demander l'opinion des différents *daimyos* sur le sujet d'un second traité. Comme il n'obtiendra pas plus de consensus qu'Abe, il posera à son tour un geste qui sera concluant pour l'avenir de la nation. Il s'en remettra à l'empereur et lui demandera ultimement de trancher sur la question du traité dans le but de rallier les *daimyos*. Encore une fois, malheureusement, les pressions américaines se feront trop fortement sentir et le *bakufu* devra se soumettre à la signature d'un traité commercial complet (le traité Harris) avant l'atteinte d'un consensus. Le traité Harris sera un traité inégal puisqu'il fixait les droits de douanes que le Japon pouvait imposer et qu'il décrétait l'extraterritorialité, c'est-à-dire le droit pour les ressortissants européens qui commettraient un crime au Japon d'être jugés non pas par les tribunaux japonais mais par les tribunaux de leur pays d'origine. D'ailleurs, ce nouveau chemin pavé par les États-Unis amènera d'autres nations à faire de même (Hollande, France, Russie, Grande-Bretagne). L'ensemble de tous ces traités est connu comme étant les traités d'Ansei. Bernier (1988) et Lewis (2018) ne manquent pas de faire valoir que ceux-ci ne seront pas appréciés par la majorité des personnages instruits, et cela, peu importe leur domaine et leurs fonctions. D'une certaine manière aussi, alors que la confiance des *daimyos* était remise entre les mains du *shōgun* quant à l'exécution du pouvoir pour repousser les menaces étrangères (afin de maintenir la paix), certains seigneurs perdront confiance envers le *bakufu* tandis que ses dirigeants ne seront pas en mesure de répondre par la force militaire. En particulier, les *hans* les plus au sud, ceux donc qui avaient été ennemis des Tokugawa pendant la période *sengoku*, seront mécontents avec la décision du *bakufu* Tokugawa. De plus, il faut bien se rappeler que pendant le règne Tokugawa, le système de double résidence *sankin-kōtai* était en vigueur. Ce système par lequel les seigneurs des différents domaines devaient se rendre à la capitale une année sur deux était particulièrement dispendieux pour les seigneurs habitants les domaines les plus éloignés de la capitale. Causant fort probablement une frustration significative et supplémentaire chez les domaines du sud. Ce sont eux, d'ailleurs, qui entameront les rébellions visant à défaire le shogounat.

2.4 La période Bakumatsu

Bakumatsu est le nom qu'on donne à la période entre le début de l'effritement du shogunat Tokugawa et la restauration impériale Meiji. Elle est surtout caractérisée par la fin de la politique isolationniste suite à l'arrivée du commodore Matthew Perry. Pendant cette période, comme nous l'avons vu, le Japon se voit contraint de signer plusieurs traités qui forceront éventuellement le pays à moderniser son système féodal. Un processus déjà enclenché par Ii Naosuke est le *kōbu gattai* (union de la cour impériale et du shogunat). D'ailleurs, Ii ira plus loin que de simplement demander l'avis de l'empereur dans la mitigation militaire. Il organisera un mariage entre le jeune et nouveau *shōgun* Tokugawa Iemochi (1846 – 1866) et une demi-sœur de l'empereur Kōmei (1831 – 1867) dans l'espoir de resserrer les liens entre les deux institutions et de stabiliser le mécontentement populaire suite à la signature des traités. Ce mariage ne fera d'ailleurs pas plaisir à tous, notamment aux clans qui ne veulent plus voir les Tokugawa au pouvoir. D'autre part, des changements s'opèrent à l'interne. On y voit l'intégration des membres de la cour aux affaires de l'État tandis que des *daimyos* collaborent avec la cour. Autrement dit, des *daimyos* veulent plus de place au *bakufu* et supportent l'empereur. Malheureusement pour Ii Naosuke, son désir d'union entre le *bakufu* et la cour impériale n'est qu'un prétexte pour certains afin de finalement se rapprocher de l'empereur et de faire tomber une fois pour toute le *bakufu* Tokugawa. Puis en 1860, Tokugawa Nariaki (1800 – 1860), le *daimyo* du domaine Mito, organisa l'assassinat de Ii Naosuke, sous prétexte que, sous son règne, l'envahisseur étranger avait « souillé » l'essence de la nation parce que les dirigeants du *bakufu* avaient signé les traités inégaux d'Ansei. Bien qu'un autre personnage prendra la place de Ii (qui sera à son tour défait) le *bakufu* ne se remettra pas du coup d'État à l'égard de Ii. De là commenceront les batailles entre le maintien du *bakufu* et la restauration impériale. D'une part, le *bakufu* Tokugawa cherchera à maintenir ce qui lui reste de pouvoir, d'autre part, les seigneurs de quelques domaines puissants au sud chercheront à le faire tomber en s'associant avec l'empereur.

De tous les *hans* alors actifs au moment de la période bakumatsu, les *daimyos* des *hans* Sastuma et Chōshū seront les plus influents. Ceux-ci auront chacun choisi de proposer à l'empereur leur version du *kōbu gattai* afin de défaire le shogunat incompetent et de le

remplacer. L'empereur, ayant toujours été le corps institutionnel primordial, du moins en théorie, pourrait leur conférer l'autorité nécessaire afin de gagner la confiance d'alliés potentiels et, ultimement, de procéder au renversement du pouvoir militaire actuel. Chōshū arrivera à convaincre l'empereur en premier, qui lui octroiera d'ailleurs l'autorité dont il désirait. Ce faisant, il deviendra l'ennemi numéro un du *bakufu*. Entre temps, Satsuma essaiera lui aussi de convaincre l'empereur de légitimer sa prise du pouvoir. Comme les deux puissants *hans* auront chacun leur propre vision des choses (le *daimyo* de Chōshū étant clairement plus radical), une guerre de pouvoir s'ensuivra entre les deux domaines. Guerre qui, à long terme, profitera au *daimyo* de Satsuma. Alors que le contrôle d'Edo (aujourd'hui Tokyo) passe sous le contrôle des Satsuma, ces derniers tenteront une réconciliation avec le *bakufu*. Entre temps, un incident se produit sur le Tokaido, la plus importante des cinq grandes routes de l'époque Edo, celle reliant Tokyo à Kyoto. L'incident de Namamugi (1862) se résume par le meurtre d'un marchand britannique qui aurait manqué de respect (inconsciemment peut-être) à l'égard d'un haut dirigeant japonais. Les Britanniques auraient eu vent de cet incident et, d'après l'entente d'extraterritorialité comprise dans les traités d'Ansei, auraient exigé réparation. Cette querelle prendra de l'ampleur et mènera à une guerre dans la baie de Kagoshima. Cette bataille ne donnera lieu à aucun vainqueur puisque, encore une fois, un typhon forcera la retraite des attaquants britanniques. Toutefois, devant l'arsenal militaire que les Britanniques auront démontré lors de cette bataille, le *daimyo* de Satsuma se rendra à l'évidence que la technologie militaire de ses adversaires supplante la sienne. À cet égard, Satsuma préconisera une trêve. Trêve qui sera suivie d'une alliance entre Satsuma et les Anglais en 1863, qui leur permettra désormais de faire le commerce d'armes à feu entre eux. Alors que Satsuma désirait s'accaparer d'un tel arsenal maritime, les Anglais y voyaient une opportunité commerciale sans égal.

De son côté, le *han* Chōshū se voit persécuter à deux reprises par des campagnes militaires organisées par le *bakufu* suite à ses agissements radicaux allant à l'encontre du gouvernement militaire. En 1866, la dernière campagne militaire envoyée par les Tokugawa devra faire face à une alliance entre les *hans* Chōshū et Satsuma dans une bataille qui leur sera fatale. Les deux domaines se seraient alliés par l'entremise d'un guerrier de Tosa, Sakamoto Ryōma, et d'un réseau commercial (préalablement prohibé par

les Tokugawa). La campagne militaire du *bakufu* prendra fin alors que le *shōgun* Iemochi Tokugawa (1846- 1866) meurt de maladie, offrant un prétexte aux troupes shogunales de se retirer d'un conflit qu'ils n'auraient pas pu gagner. Un dernier *shōgun* sera introduit par le *bakufu*, mais ce dernier n'aura évidemment pas le désir absolu de défendre l'établissement militaire Tokugawa face au *hans* en rébellion. L'empereur Kōmei (1831 – 1867) meurt à son tour et sera remplacé par l'empereur Meiji, son fils cadet. C'est donc avec un nouvel empereur ainsi qu'un nouveau *shōgun* en place que les dernières étapes avant la restauration impériale seront exécutées. D'abord, on convaincra le *shōgun* de remettre ses pouvoirs à l'empereur et on abolira ensuite le *bakufu*. Puis, on convoquera les *daimyos*, les nobles et les guerriers de Satsuma, Tosa, Hizen et Chōshū afin d'élaborer les nouvelles structures politiques qui seront érigées dans le but de faire entrer le Japon dans une nouvelle ère, une ère à saveur occidentale (Lewis, 2018, p.464 à 475).

3. La période des influences du Shinto d'État

3.1 Les débuts de l'ère Meiji

Dans la multitude de changements qui seront opérés pendant la transition de l'État féodal à l'État industriel modernisé (aux couleurs occidentales) entre 1853 et 1918, le retour de l'empereur à la tête du pays ainsi que la montée du nationalisme se démarquent clairement. Les *daimyos* qui avaient réussi à renverser le *bakufu* en faveur de l'empereur chercheront en lui la stabilité nécessaire afin de rallier le peuple japonais sous une seule bannière. Le besoin d'unifier le Japon et de faire taire les manifestations et les révoltes se fait sentir alors que pendant la construction d'un nouvel État, on cherchera à éviter autant que possible l'influence étrangère dans les affaires internes. Dès lors, « l'État centralisé rassemble tous les attributs de la souveraineté et l'empereur constitue le centre et la personnification de l'État » (Bernier, 1988, p.222).

Il faut bien savoir que le démantèlement de l'organisation féodale ne pourra être effectif qu'avec l'abolition des postes et des classes auparavant maintenus dont la plus importante était sans aucun doute la classe guerrière (*samurai*). Celle-ci comprenait près de 2 millions de guerriers à la fin du règne des Tokugawa et leur nombre devra inévitablement servir à l'État. Considérant les chiffres de Biraben (2005), la population du Japon au tournant du XXe siècle s'estime à 25 millions d'habitants, nous permettant de conclure que les membres de la classe guerrière occupaient près de 8% du total de la population. Alors que certains d'entre eux (plus instruits) réussiront à se trouver une place au sein du nouveau gouvernement, d'autres se recycleront dans des domaines tels que l'agriculture et le commerce. D'autres encore ne seront simplement pas en mesure de s'adapter aux changements et sombreront dans la pauvreté. Pour ceux qui intégreront le nouveau gouvernement, leur ancienne vertu cultivée par le *bushido* (code de conduite des *samurais*) teintera grandement les décisions prises par l'État. D'ailleurs, en 1873, une conscription sera mise en vigueur et une armée impériale, fondée sur la conscription surtout dans la population des campagnes, sera constituée. Alors que l'opportunité, sinon le privilège, de faire partie de la classe guerrière avait été, à toutes fins pratiques, prohibé aux roturiers, leur participation aux activités militaires fait s'effriter l'ancien système de castes

qui régissait alors les rapports entre les classes depuis plus de 270 ans. D'autre part, l'armée de conscrits ne servira pas simplement à remplir les futurs objectifs expansionnistes. Alors que les changements s'opéraient au sein de l'État, certains *samurais* ne voudront tout simplement pas participer à la modernisation. Évidemment, les changements qui seront effectués engendreront la perte des privilèges qui étaient alors accordés à la classe guerrière. Pour cette raison, des révoltes menées par des *samurais* auront lieu, et ce, jusqu'à la bataille culminante de 1877, la « rébellion de Satsuma ». Lors de cette bataille, l'armée impériale, essentiellement constituée de roturiers, défait finalement la dernière rébellion de *samurais*, démontrant ainsi une bonne fois pour toutes que les *samurais* ne sont pas les seuls détenteurs d'habiletés guerrières et que, par le fait même, ils ne sont plus indispensables au bon fonctionnement de l'État (Hayes, 2018, p.15).

Évidemment, pour moderniser le Japon il faudra pratiquement tout reprendre à zéro. Les dirigeants du nouveau régime veulent, entre autres, développer les fondements d'une économie basée sur l'industrialisation, mais aussi « une unification politique, la mise en place d'une bureaucratie centrale, l'élimination du système de statut, la création d'une armée de conscrits, l'éducation obligatoire tout en considérant que la monarchie doit reprendre sa juste place au centre de cette entreprise massive de changements structuraux » (Paquet, 2014, p.23). Pour faciliter la transition et l'adoption de tous ces changements, les dirigeants japonais prendront exemple sur l'expérience des autres nations sur les différentes matières, s'évitant ainsi des retards en contournant certaines erreurs que leurs (éventuels) contemporains auraient commis par le passé. À travers ces plans de changements ambitieux, la création d'une langue nationale et l'enseignement généralisé de celle-ci seront fortement pris en considération. D'abord, une langue unifiée favoriserait la consolidation d'une identité nationale, mais permettrait aussi de graisser les rouages de la communication entre les différentes institutions nationales et ainsi faciliter un plus grand contrôle territorial.

D'ailleurs, en 1874, six ans après la restauration impériale, le (premier) ministère de l'Éducation se voit commissionner la *Genbun Itchi* (réforme de la langue de l'Ère Meiji). Dans cette réforme, le dialecte de la classe dirigeante, donc le dialecte de Tokyo, sert de base pour ériger la nouvelle langue japonaise. Tandis que les autres dialectes « archaïques » seront mis de côté, on visera aussi à diffuser, à corriger et à simplifier l'apprentissage (sous

toutes ses formes) de la nouvelle langue japonaise. On procède notamment à une diminution du nombre de sinogrammes nécessaires pour la compréhension et on utilise les kanas dans l'écriture habituelle (alphabet simplifié japonais inventé au 9^e siècle) (Hansen, 2013, p.3). Naturellement, l'uniformisation de l'écriture sera suivie (et même quelque peu devancée) par la diffusion des premiers grands journaux nationaux qui participeront subséquemment à la promotion de la culture. (Twine, 1983, p.115). D'ailleurs, quelques-uns de ces journaux sont toujours en vigueur aujourd'hui (Yokohama mainichi shimbun – 1871, Nihon keizai shimbun – 1876, Yomiuri shimbun – 1874 et Asahi shimbun – 1879).

Alors que le mandat de l'État japonais à l'époque Meiji était monumental, il ne faut pas oublier le contexte dans lequel celui-ci se trouvait. En effet, les relations entre l'État japonais et les Occidentaux devaient simultanément être entretenues, et une des techniques qui aura été mise de l'avant afin de faire valoir que le Japon était maintenant un pays moderne passera par l'écriture d'une Constitution en 1889 (bien entendu, les prouesses militaires, économiques, politiques et colonialistes des trente prochaines années aideront aussi). En procédant à l'écriture d'une Constitution, les dirigeants japonais espèrent être en mesure de faire tomber (ou à tout le moins renégocier) les traités inégaux d'Ansei que leurs prédécesseurs avaient signés. L'idée était de se montrer égaux aux Occidentaux par l'application de principes et d'activités hautement significatifs et partagés. Par l'acquisition d'un statut favorable à l'égard des puissances occidentales, alors peut-être que les dirigeants japonais seraient en mesure de renégocier les traités et ainsi se tirer une bien fâcheuse épine du pied. D'un autre côté, alors que la Constitution offrait des avantages au peuple japonais tels que la création d'un parlement ainsi que la liberté de parole et de presse (notamment), l'empereur n'en sera pas pour autant retiré de ses fonctions ou même affaibli. Au contraire, l'exercice des droits octroyés par la Constitution sera toujours soumis aux lois existantes. En fait, la Constitution donne tous les droits à l'empereur, se révélant alors plus comme un artifice que comme une réelle concession de pouvoir au peuple (Bernier 1988). Ceci expliquera notamment pourquoi le système démocratique ne sera pas en mesure de fonctionner correctement au tournant des années 1930, et impliquera le Japon dans un tournant militariste exacerbé.

Par ailleurs, on retiendra dans la Constitution que le mode de légitimation de l'autorité impériale est de nature théocentrique. Le terme théocentrique est employé alors que « l'avènement du régime constitutionnel ne constitue pas une novation institutionnelle, mais la confirmation dans les temps modernes de l'ordre primordial donné par la déesse Amaterasu-Ô-mikami à ses descendants. La loi fondamentale définit les termes d'une monarchie pure, assise sur l'affirmation péremptoire de la pérennité de l'institution impériale rappelée à l'article 1 de la charte, selon lequel le Japon est gouverné par un empereur appartenant à une lignée unique et éternelle » (Seizelet, 2005, p.13). Cette déclaration, voire plutôt cette réitération des principes selon lesquels l'empereur tient ses origines de la déesse Amaterasu-Ô-mikami, redonne à l'empereur l'autorité effective de régner. Bien plus, l'empereur ne sera plus simplement considéré comme le descendant d'une lignée originalement divine par laquelle il obtient le droit d'intervenir à la place des dieux par l'entremise de la réception du mandat céleste diffusé par les trois Trésors (dont il devra être détenteur), il deviendra un empereur-dieu, un descendant direct et tout puissant d'une lignée sacrée, éternelle et ininterrompue. Par différents processus (que nous ne tarderons pas à explorer), la sacralisation de l'empereur demandera un remaniement de la place du shinto dans la société japonaise afin de faire de l'empereur un élément central de l'éthique nationale.

3.2 *Shūkyō* « la religion »

Dans le sous-chapitre précédent, il a notamment été question de l'arrivée des Occidentaux et du bouleversement qu'ils auront causé dans les habitudes de vie japonaise. Un de ces bouleversements qui n'a toutefois pas été discuté est en lien avec la religion.

En fait, bien avant l'arrivée du commodore Matthew Perry en 1853, le Japon connaîtra ce qui est aujourd'hui appelé le siècle chrétien. Dans ces quelques neuf décennies qui dureront entre 1549 et 1630, St. François-Xavier (1506 – 1549), un Portugais et membre co-fondateur de la Compagnie de Jésus (les jésuites), sera envoyé en mission au Japon afin de diffuser officiellement le christianisme pour la première fois. Alors, en 1549, commenceront les rapports entre les Japonais et les missionnaires jésuites portugais. Tandis

qu'on cherchait à lier le commerce des armes à la conversion, les missionnaires et marchands tisseront des liens avec des *daimyos* (donc avec une source de pouvoir) au sud de l'archipel, notamment à Kyūshū. La conversion au christianisme se fera assez aisément dans cette région et le commerce passera par ce lien qui ne s'en portera que mieux. Lewis (2018) note qu'après St. François-Xavier, les envois de missionnaires portugais au Japon se feront de manière fréquente afin d'y maintenir la diffusion de la religion. Hane (1991, p.124) note aussi qu'en 1582, on pouvait recenser aux alentours de 150 000 Japonais convertis en plus de 200 chapelles sur l'ensemble du pays. Considérant toujours les chiffres estimés par Biraben (2005), 8 millions d'habitants résidaient alors sur l'archipel autour des années 1550, offrant une proportion de Japonais convertis égale à environ 2%. Ce gain notable sera d'ailleurs observé par d'autres nations et provoquera un intérêt pour le Japon. Le « monopole » portugais sera alors contesté par l'arrivée d'Espagnols (ordres religieux franciscain et dominicain), puis ce sera au tour des Anglais (protestants) et des Hollandais. Ces derniers arriveront au tournant du XVIe siècle et seront plutôt motivé par le commerce que la religion.

Du côté des dirigeants japonais à l'époque, on s'en souvient, Tokugawa Ieyasu et son acolyte/prédécesseur, Hideyoshi, en sont venus à voir en ces missions que de l'instabilité et du danger pour la paix qui venait alors tout juste d'être instaurée après l'époque du pays en guerre qui avait duré pratiquement 150 ans. Toyotomi Hideyoshi et Tokugawa Ieyasu instaureront (chacun leur tour) des édits visant à interdire le christianisme. Ceux-ci seront d'abord ignorés dans les premiers temps, mais avec les années, et avec la politique isolationniste que nous avons déjà mentionnée, le *sakoku*, les étrangers seront d'abord chassés du pays, puis ils seront empêchés d'y entrer (mis à part les Hollandais, le commerce avec eux était considéré crucial jusqu'à un certain point). Finalement, toute forme de manifestation du christianisme se verra prohibée. Ce faisant, le christianisme au Japon s'éteindra presque complètement, concluant par le fait même le « siècle chrétien » à la fin des années 1630 (Lewis, 2018, p.401 à 404).

Pour en revenir au commodore Matthew Perry, lors de son imposante démonstration navale militaire et du premier traité entre les États-Unis et le Japon, les Américains feront part de leur désir de voir les édits antichrétiens être levés pour laisser

plutôt place à la liberté de religion. Évidemment, dans les traités d'Ansei, les autres pays occidentaux demanderont eux aussi le droit d'exercer librement leur religion alors qu'ils envisageaient de s'établir et de gérer des postes commerciaux. Ultimement, la liberté de religion sera admise dans la Constitution de 1889.

Un fait particulièrement intéressant réside en ce que les Japonais n'avaient pas d'équivalent au mot « religion », mot qu'on retrouvait deux fois dans la missive envoyée par Perry aux dirigeants japonais. Alors que le terme « *shūha* » (secte) était plutôt employé, l'emploi du mot « religion » fait réfléchir les Japonais quant à la définition de leurs croyances, surtout en ces nouveaux temps où l'empereur devait être sacralisé. Le terme « *shūkyō* » (qui avait déjà été utilisé sous les Tokugawa) sera finalement mis de l'avant et gagnera en popularité dans les années 1870. On s'en servira, au commencement, pour définir ce que les Occidentaux comprenaient par l'utilisation du mot « religion », puis rapidement, le terme fut employé pour désigner les croyances japonaises (shinto, bouddhisme et autres). Suite à la compréhension, puis à l'admission de la liberté de religion dans la Constitution, et face aux influences potentiellement néfastes de la chrétienté quant à l'unification du pays, les dirigeants japonais jugeront que définir le culte de l'empereur comme une religion pourrait leur être néfaste dans leur entreprise visant à centraliser l'État sur l'empereur (Châteauneuf, 2020, p.36). Ils devront trouver une solution pour faire face à la liberté de religion, les empêchant de prôner et de diffuser le culte de l'empereur, solution qui trouvera sa place (comme nous allons le voir) dans le shinto d'État.

3.3 Le *kokutai*

En parallèle, on cherchera à rétablir l'image de l'empereur qui avait alors été amoindrie lors des règnes shogounaux. Pour ce faire, des penseurs tels que Hirata Atsutane, Inoue Kowashi et Inoue Tetsujirō s'attaquent au problème. Ils reprennent notamment là où s'était arrêté Banzan (mentionné en fin du chapitre deuxième), c'est-à-dire dans la discussion des vertus dont un bon empereur devrait témoigner. On soulève que Banzan n'avait toutefois pas seulement avancé des propos au sujet de l'empereur, mais aussi à

propos de la façon dont le *kokutai* « la voie japonaise » devait être comprise et mise de l'avant.

Le *kokutai* est un terme japonais difficilement traduisible. Kitagawa (1974) l'emploie comme la « communauté nationale », Brownlee (2000) comme « l'essence nationale » alors que Matsuba (2021) le définit comme « corps national ». Bien qu'il existe encore bien d'autres définitions possibles, le but de cette parenthèse n'est pas d'en faire un débat, mais plutôt de spécifier que je ne prétends pas trancher sur la définition correcte. Pour les besoins de la cause, je vais simplement faire usage de la définition de Banzan, expliquant le *kokutai* comme « la voie japonaise ». Ce terme est utilisé pour rendre compte du mouvement, donc énoncé sous les Tokugawa, mais mis en marche à partir de la restauration impériale, visant à rendre la nation japonaise, en la personne de l'empereur, tout à fait unique. On peut voir en quoi ce mandat ne sera pas évident à réaliser alors que la modernisation de l'ancien régime militaire se fait sur des bases exogènes. En effet, dans leur course vers la modernisation, potentiellement aussi déclenchée par les Occidentaux, bon nombre d'éléments seront empruntés de l'étranger. En fait, depuis la restauration impériale de Meiji, on envoyait fréquemment des érudits en Occident afin d'y apprendre des connaissances qui, suite à leur retour, se rendraient utiles à la construction de la nation japonaise. À titre d'exemple, l'idée de réformer la langue et de diffuser son apprentissage pour donner des ailes au nationalisme proviendra de l'Occident. De plus, même si la langue japonaise sera définie, les responsables de la réforme linguistique auront longuement considéré l'adoption de l'anglais à part entière. Toujours est-il que pour permettre ce paradoxe, l'atteinte de l'unicité dans l'apport exogène, les dirigeants japonais s'en référeront à leurs racines « indigènes ». Les penseurs de l'ère Meiji se serviront alors d'éléments qu'ils pourront emprunter de leur théogonie afin de faire valoir le prestige de leur empereur, et ce, même face à un bon nombre d'autres nations qui avaient aussi, à cette époque, un système monarchique (Seizelet, 2005, p.13).

Pour en revenir à Banzan, ses notes sur « la voie japonaise » expliquent, entre autres, que les constructions sectaires (pour ne pas dire religieuses) qui ont été édifiées et agglutinées au culte de la famille impériale depuis les écrits du *Kojiki* et du *Nihongi* ne sont que pour la plupart de vulgaires propositions qui n'ont cherché qu'à améliorer le sort des

prêtres, des moines et des familles qui étaient responsables des fonctions « religieuses » de l'État sous l'influence de nouvelles croyances exogènes qui n'étaient pas naturellement japonaises, et donc vicieuses (Iseki, 2020, p.31). Ce genre de propos lui vaudra d'ailleurs d'être reconnu comme un « héros en habits confucéens » par les hommes d'État de Meiji alors qu'ils cherchaient exactement à contrôler toute forme d'importations qui pourraient entacher la primauté ancestrale dont il fallait faire preuve à l'égard de l'empereur dans le but de le rendre unique et parfaitement japonais.

Ainsi, on peut énoncer que les penseurs japonais « ont découvert dans ces écrits (le *Kojiki* et le *Nihongi*) la religion indigène du Japon et la justification du pouvoir impérial. Sur cette base s'est peu à peu développé un mouvement de « retour aux sources » : spécifiquement on voulait faire revivre la religion des Kami, exempte des influences bouddhistes et confucianistes « importées », et la domination impériale. » (Bernier, 1982, p.24). Bien que ce soit ce que les penseurs de l'époque Meiji avancent, Bernier soutient qu'il est en fait impossible de dissocier les éléments japonais « purs » de ceux qui ne le sont pas.

Sur une même note, Faure mentionne que par « le remplacement des rituels bouddhiques de couronnement par des rituels shinto, la notion de sacré continuera d'inspirer l'idéologie impériale, désormais habillée en costume shinto » (Faure, 2002, p.4).

3.4 Le Shinto d'État

C'est dans ce contexte que le shinto d'État verra le jour. Alors que d'un côté on cherchait à se protéger de la religion occidentale, d'un autre côté on cherchait à concrétiser le mouvement de pensée nationaliste sous l'influence impériale. Comme le *kokutai* demandait aux Japonais de retrouver l'essence de leur identité et que l'empereur en était l'apogée, on procédera à un remaniement des rites et des mythes qui entourent l'empereur dans le but de mettre en évidence un produit final qui serait plus proprement japonais.

Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la concrétisation du pouvoir de la famille impériale aura initialement été assise, entre autres, sur la construction d'un

mythistoire « national » faisant de l'empereur un descendant des dieux créateurs. Ce mythistoire (*Kojiki* et *Nihongi*) rassemble des éléments de la culture qui étaient plus profondément japonais aux yeux des dirigeants de l'ère Meiji et on jugeait pertinent de s'en servir pour y démarquer une spécificité ethnique. Quand même bien que la Chine des Tang avait été fortement influente à cette époque, les divinités *uji-gami* des différents clans et les mythes fondateurs écrits à leur propos seront considérés comme faisant partie d'un culte proprement japonais (ce qui n'est probablement pas le cas, du moins complètement). Pour cette raison, on se lancera dans l'épuration de toute autre forme d'influences sectaires et religieuses exogènes qui se rattachent aux origines du shinto. Plus encore, on se servira du shinto pour aider à consolider la place de l'empereur au centre de l'État, et par le fait même, au centre du mouvement nationaliste, donnant ainsi naissance au shinto d'État.

Parmi les modifications/instaurations/épurations effectuées, on notera d'abord la séparation du panthéon des divinités shintoïstes de celui des divinités bouddhistes alors que celles-ci étaient souvent jumelées. Par la suite, la responsabilité de l'entretien des registres nationaux passera entre les mains des sanctuaires shinto alors qu'elle avait été la responsabilité des temples bouddhistes. De plus, le *jingi-kan* (département des Divinités / département des Affaires shinto) sera érigé. Cette nouvelle bureaucratie se verra notamment octroyer le mandat de superviser l'instauration du clergé et le bon déroulement des rites shinto au niveau national dans le but d'encourager (pour ne pas dire forcer) les pratiques doctrinales mettant l'empereur de l'avant en tant que divinité. Évidemment, c'est le *jingi-kan* qui sera responsable du financement des sanctuaires par l'État. Par ailleurs, le bureau chef de cette nouvelle bureaucratie se trouvera sans surprise au sanctuaire d'Ise, le sanctuaire destiné à Amaterasu-Ô-mikami qui est l'*uji-gami* du clan impérial et, selon la doctrine, l'ancêtre de l'empereur. Plus encore, les nombreux sanctuaires seront pris en contrôle et hiérarchisés en fonction de leur importance vis-à-vis de l'État. Il y aura désormais des sanctuaires dit « impériaux », « nationaux » et « spéciaux » (Châteauneuf, 2020, p.36). Cette codification prend place alors qu'on désignait certains sanctuaires (déjà en concomitance avec les intérêts du pouvoir du fait des divinités qu'ils vénéraient) pour y tenir des cérémonies nationales ou encore en faire des lieux de commémoration suite, notamment, au recensement des sépultures impériales (Seizelet, 2005, p.13). C'est ici en fait que la définition du shinto d'État pourra être établie, car parler du shinto d'État, à la

base, revient à parler du contrôle (même partiel) d'une grande majorité des sanctuaires shinto par l'État, et du contrôle des doctrines qui y étaient transmises. L'appropriation par l'État des sanctuaires shinto, la dissociation de ceux-ci avec toute autre forme d'agissements religieux (à priori) et leur contribution imposée à la politique nationale en font le shinto d'État (Shimazono, 2005, p.1081).

Alors que le shinto d'État peut être compris comme une manifestation religieuse, on notera aussi les efforts déployés par la classe dirigeante afin de diffuser « légalement » cette « religion » en allant à l'encontre du principe de liberté de religion préalablement établi dans la Constitution de 1889. Pour ne pas imposer une « religion », donc, on a fait du shinto d'État une religion civile. Ce principe, nous explique Jean-Jacques Rousseau, dicte que « chacun peut avoir, au surplus, telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître : car, comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir, ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci » (Rousseau, 1762, p.318). De par cette théorie, les dirigeants japonais imposeront le culte de l'empereur sur l'ensemble du territoire sous prétexte qu'il n'en relève pas d'une religion institutionnalisée, mais plutôt d'une croyance propre à chacun et qui est connue de tous. Ainsi pourra librement s'enseigner le culte de l'empereur sans faire obstacle à la Constitution.

Néanmoins, le shinto d'État peut être considéré comme une branche du shintoïsme. L'État japonais s'engagera d'ailleurs à encadrer strictement tout autre branche du shinto, les plus vieilles comme les plus récentes, et de les désigner comme des « sectes » afin de les distancer en importance et en connotation. D'autre part, tout mouvement religieux qui s'opposerait ouvertement au shinto d'État, se verrait tout aussi fortement combattu (Inoue, 2003).

Bien entendu, pour concrétiser ce nouveau mouvement parareligieux, on s'en remettra grandement au système d'éducation qui était lui aussi en grand changement à cette époque. Alors que la langue officielle japonaise était, comme nous l'avons vu, enseignée obligatoirement sur l'ensemble du territoire japonais, le culte de l'empereur et les mythes « indigènes » le rattachant à ses origines divines et uniques faisaient aussi partie des enseignements obligatoires. D'ailleurs, lors de l'écriture des manuels d'enseignements qui

allaient être distribués dans les écoles de la nation, un problème survient quant à l'histoire de la famille impériale. En 1911, on ne réussit pas à se mettre d'accord sur la période des deux cours (la lignée de Go-Fukakusa au nord et la lignée de Kameyama au sud). Alors que l'empereur Meiji est un descendant de la cour du nord (et que la branche du sud est éteinte), les dirigeants de l'époque veulent mettre de l'avant la cour du sud dans les manuels d'histoire pour des raisons politiques. Comme c'est la cour du sud qui, en 1333, avait instigué le renversement du *bakufu* et la restauration Kenmu, on prône cette version de l'histoire alors que la cour du nord avait été à toutes fins pratiques l'apanage du *bakufu*. En plus, s'il faut le rappeler, les premiers empereurs à la cour du nord n'étaient pas en possession des reliques impériales. Sur une autre note, on se demande même s'il faut aborder ce pan de l'histoire japonaise dans les manuels de classe. Après tout, parler d'un schisme dynastique mène potentiellement à une remise en question de la légitimité de l'empereur, surtout s'il est possible de discréditer ce dernier en fonction de sa lignée. Alors que les dirigeants japonais ne trouveront pas de solution à ce problème, ce sera finalement l'empereur qui optera pour une ratification de la cour du sud et une omission de la cour du nord dans les manuels. Ainsi, l'histoire enseignée légitimera une branche de la famille impériale inexistante (Seizelet, 2005, p.12). Nous y reviendrons dans la prochaine section alors qu'il sera question de la légitimité de l'empereur et des reliques de nos jours.

3.5 Les reliques impériales dans la période Meiji

Alors que tous ces changements prennent place sous le règne de l'empereur Meiji, nous pouvons nous demander ce qu'il en est de l'interprétation des trois Trésors. Seizelet mentionne qu'« à partir de l'époque Meiji, la transmission des insignes impériaux ne doit pas être considérée comme un rite interne à la maison impériale mais comme la réitération ou la reproduction de l'ordre initial et fondateur au sein d'un même lignage ; la perpétuation de cet ordre d'âge en âge est non seulement consubstantielle à l'essence même de l'institution mais aussi indissociable de la continuité nationale. Si cette identification n'est pas nouvelle, dans la mesure où on en décèle les prémices dans le *Kojiki* [...], sa systématisation comme instrument politique et dogmatique de domination et d'allégeance

au pouvoir grâce aux leviers d'intervention et de mobilisation d'un État moderne est en revanche profondément originale » (Seizelet, 2005, p. 13).

Bien que cet extrait synthétise le nouveau contexte dans lequel les trois Trésors sont plongés, il n'est pas particulièrement révélateur quant à l'interprétation ou au rôle des insignes impériaux. On comprend évidemment qu'ils ne sont plus seulement l'apanage de la maison impériale, alors que l'empereur lui-même n'est plus seulement le dignitaire du pouvoir. Tous deux sont projetés dans un plus grand rôle, un rôle central dans la consolidation de l'État et de la spécificité ethnique japonaise, témoin d'un passé divin, mais aussi garant d'un avenir riche et prospère (expression qui pourra se traduire par « expansion territoriale »). D'ailleurs, parmi les doctrines qui seront imposées aux sanctuaires shinto, trois principes sont élémentaires : « le culte impérial, l'amour de la patrie et la vénération des dieux, la morale humaine et la raison céleste » (Iwao, 1993, p.13). Alors que la sacralisation de l'empereur aura fait de lui un élément central de l'éthique nationale et que la morale humaine et la raison céleste seront enseignées, on peut comprendre pourquoi des penseurs tel que Watsuji Tetsuro (1889, 1960) proposaient de revisiter les trois vertus qui étaient sollicitées par l'empereur alors qu'il devait recevoir les instructions du mandat céleste par l'entremise des trois Trésors. Bien entendu, la « morale humaine » et la « raison céleste » enseignées sous-entendent des principes sociaux tels que la participation militaire et l'importance de l'éducation. Watsuji reprend alors les propos de Banzan qui, pour sa part, avait remanié (sous les Tokugawa) les trois vertus nécessaires à la réception du mandat céleste comme étant la connaissance (miroir), le courage (épée) et la bienveillance (joyau). Cependant, toujours dans un élan de rétablir la « voie japonaise », Watsuji reniera les principes établis par Banzan et retournera plutôt au constat initial, celui fait par Kitabatake Chikafusa. Ainsi, le miroir commande l'honnêteté, l'épée la sagesse et le joyau la compassion, comme on l'avait énoncé par le passé, mais en fonction d'un raisonnement moderniste (Takenada, 2014, p.13). De cette façon, en plus d'être liées au passé divin ainsi qu'aux ancêtres fondateurs originels participants à la « voie japonaise », les vertus dont les reliques sont garantes feront des Trésors l'incarnation de l'idéal du gouvernement (Seizelet, 2005, p.12).

4. La période des influences américaines

Le Japon dit de l'ère Meiji prend fin à la mort de l'empereur Meiji en 1912. À sa place, les empereurs Taishō (1879 – 1926) et Shōwa (1901 – 1989) se succéderont. Bien que les empereurs changent, le système de gouvernance théocentrique n'en sera pas pour le moins affecté. En fait, pour voir des changements importants au niveau politique, il faudra attendre la fin de la Deuxième Guerre mondiale en 1945. D'ailleurs, il en est de même pour le sort de la famille impériale et des trois Trésors. Pour cette raison, je ne m'attarderai pas sur le contexte menant les Japonais à la capitulation de 1945. Ainsi, cette section commence à la période d'occupation des troupes américaines sur le sol japonais.

4.1 L'occupation

De la même manière que l'Allemagne et les autres membres formant les puissances de l'Axe lors de la Seconde Guerre mondiale, les Japonais devront subir l'occupation des forces étrangères suite à leur défaite. Un comité formé des puissances Alliés, la Commission d'Extrême-Orient (FEC), doit s'occuper, principalement, du démantèlement de la machine de guerre japonaise, de la démocratisation des institutions politiques et sociales puis, finalement, de la construction d'une économie viable. Alors qu'il en était du ressort d'une coalition de membres provenant de pays différents de développer ce plan d'action, ce sont les États-Unis qui presque exclusivement le mettront en application. Dans le cas où les opinions devaient diverger, ce sont les Américains, en la personne du général Douglas MacArthur, qui étaient en droit de trancher sur la question. On visera une restructuration totale des institutions politiques, économiques et sociales, mais aussi des valeurs et des comportements, dans le but de restaurer la nation à un statut d'indépendance et d'égalité dans la communauté internationale, chose qui n'avait à peu près jamais été faite auparavant par les missionnaires d'un pays vainqueur. Pour cette raison, l'occupation qui devait initialement se faire sur une période d'environ deux ans s'étendra plutôt sur une période de sept ans. Bien entendu, ce remaniement de mœurs ne fera pas plaisir à tous les Japonais. Toutefois, alors que certains témoigneront de leur animosité envers ces réformes, la majorité d'entre eux les endureront alors qu'elles sont perçues comme les conséquences

inévitables de leur défaite. Bien que de la controverse ait fait surface lors des diverses tentatives américaines de réformer la nation japonaise, l'établissement d'une nouvelle Constitution passera étonnamment bien. Une preuve convaincante réside d'ailleurs dans le fait qu'elle perdure toujours aujourd'hui. Inoue (1991) pense que l'acceptation d'une nouvelle Constitution, même écrite par un peuple profondément distinct d'un point de vue culturel, a pu se faire relativement facilement alors que celle-ci fut présentée au peuple japonais dans leur langue officielle, et comme étant une continuité (sinon une réforme) de celle qui avait été offerte près de 50 ans plus tôt par l'empereur Meiji. D'ailleurs, alors qu'on craignait une opposition au projet d'une réforme constitutionnelle, celle-ci fut émise en fonction d'un intérêt soutenu des dirigeants japonais envers la conservation (autant que possible) de leurs pratiques d'avant-guerre. Spécifiquement, on cherchait à protéger l'empereur alors que celui-ci jouait (comme nous l'avons vu) un rôle central non seulement au sein des institutions politiques, mais aussi en tant qu'organe unificateur national. Alors que plusieurs membres non américains de la FEC désiraient voir l'empereur être traité comme un criminel de guerre, les États-Unis choisirent de maintenir son poste (pour des raisons de stabilité nationale), de l'exempter de tout crime, mais de diminuer grandement son rôle au pouvoir. En fait, c'est en cela que réside la plus grande différence entre la Constitution de 1889 et celle de 1947. Alors que l'empereur avait eu, à toutes fins pratiques, les rênes du pouvoir et qu'il revêtait les habits d'une religion faisant de lui une divinité vivante, les Américains le placeront désormais dans le cadre d'une souveraineté populaire, c'est-à-dire une souveraineté qui passe par le consentement du peuple, qui lui, constitue le siège du pouvoir. D'ailleurs, l'article premier du chapitre premier de la nouvelle Constitution stipule que « l'Empereur est le symbole de l'État et de l'unité du peuple. Il tient sa position de la volonté du peuple auquel appartient le pouvoir souverain » (Hayes, 2018, p.33). Alors que la destitution du pouvoir impérial sera accomplie de cette manière, il faudra aussi soustraire l'empereur de son cadre religieux. Pour ce faire, les Américains forceront l'empereur à émettre la *Déclaration d'humanité* en 1946. Dans cette déclaration, l'empereur Shōwa déclare que « les liens entre le peuple et nous sont fondés sur une affection et une confiance mutuelle. Ils ne dérivent pas de simples mythes ou légendes. Ils ne reposent pas sur l'idée chimérique que l'empereur est un dieu vivant » (Seizelet, 1991, p.382). Les Américains ne se contenteront pas seulement de la désacralisation de

l'empereur, mais procéderont aussi à la nationalisation des biens de la famille impériale. Pour ce qui est des trois Trésors, ils ne compteront pas parmi les biens nationalisés (nous verrons pourquoi plus loin).

Le shinto d'État disparaîtra, le shinto se verra octroyer le statut officiel de religion (et non plus de religion civile) au plan juridique et perdra sa primauté en tant qu'élément central de la culture japonaise. D'ailleurs, le shinto d'État, bien plus que l'empereur, sera considéré à part entière comme l'une des raisons qui aura fait tendre le peuple japonais vers un tournant ultranationaliste. Afin d'éviter qu'une telle situation ne se reproduise, les autorités américaines veilleront à interdire toute forme de relations entre l'État japonais et la religion. Ainsi, dans l'article 20 de la Constitution, nous pouvons retrouver un passage expliquant que « la liberté de religion est garantie à tous. Aucune organisation religieuse ne peut recevoir de privilèges quelconques de l'État, pas plus qu'elle ne peut exercer une autorité politique. Nul ne peut être contraint de prendre part à un acte, service, rite ou cérémonial religieux. L'État et ses organes s'abstiendront de l'enseignement religieux ou de toutes autres activités religieuses ». Ce faisant, l'État et la religion devraient être séparés pour de bon. Pour ce qui est des sanctuaires, étant donné que l'État les subventionnait depuis l'avènement du shinto d'État, ils se retrouveront dans une situation précaire suite à la séparation de la religion et de l'État. Évidemment, leur précarité nouvelle demandera une réorganisation de leur financement. Cette réorganisation se matérialisera, au départ, sous la forme d'une association (l'Association des Sanctuaires Shinto) qui, en fonction de l'importance de certains sanctuaires, parlementera avec les autorités américaines afin de négocier leurs places dans la société (Châteauneuf, 2020, p.37). Quant aux sanctuaires villageois, leur financement passera par les levées de fonds auprès des familles des villages.

4.2 Le symbole de l'État

Selon la Constitution donc, l'empereur n'a pas de pouvoir et n'est qu'un symbole. Toutefois, son rapport avec la politique se retrouvera dans une zone grise, tout comme le shinto d'ailleurs. Alors que l'empereur et le shinto sont respectivement définis, d'une part comme un symbole, et d'autre part comme une religion, les deux conservent leur caractère

public. À titre d'exemple, l'anniversaire de l'empereur Shōwa (l'empereur qui était en place lors de la Seconde Guerre mondiale) est un jour férié au Japon entre 1985 et 1989, puis de nouveau, pour ses successeurs, depuis 2007. De plus, bon nombre de villes, de quartiers urbains et villages organisent des festivals (*matsuri*) où l'on observe notamment le pavanement dans les rues de palanquins abritant une représentation d'une divinité du panthéon shinto (Châteauneuf, 2020, p.38). Soit dit en passant, le financement public pour ce genre de festivité (à connotation religieuse) reste très controversé, sinon rarement octroyé et souvent de manière non conventionnelle. La plupart de ces *matsuri* sont alors financés par une contribution des commerçants de la ville, du quartier ou du village.

De plus, la « zone grise » dans laquelle se trouvent l'empereur, les trois Trésors et le shinto s'explique par un amalgame de trois circonstances. D'abord, la définition juridique qui sera admise aux trois Trésors, ensuite la liberté de religion qui s'applique nébuleusement aux membres de la famille impériale, puis finalement, la séparation entre l'État et la religion qui n'apparaît pas aussi efficace qu'on le souhaiterait.

En ce qui concerne premièrement les trois Trésors, nous avons vu plus tôt qu'ils n'avaient pas été nationalisés comme bien d'autres possessions de la famille impériale. Si tel avait été le cas, une éventualité probable aurait été de voir (au moins) les écrins disposant des trois reliques être exposés dans un musée national. Dans cette perspective, les trois Trésors auraient perdu toute valeur effective/symbolique au profit d'une valeur historique. Bien qu'aujourd'hui ils ne représentent plus la légitimité du pouvoir, leur nationalisation aurait à toutes fins pratiques éliminé toute ambiguïté à leur sujet et leur importance ne serait plus d'actualité. Afin d'éviter cette avenue, il aura été conclu légalement que ces objets appartiennent au lignage de la famille impériale. Ainsi, comme le lignage familial n'est pas du registre public, ils ne peuvent pas être considérés comme appartenant à la nation. D'un autre côté, alors que « le lignage » ne signifie pas un individu en particulier, lorsque l'empereur prend « possession » des trois Trésors, il n'est en fait que le détenteur temporaire alors qu'ils ne lui appartiennent pas plus qu'à sa descendance. De cette façon, les Trésors échappent aussi à la juridiction privée, car ils n'appartiennent à personne et ne peuvent donc pas être assujettis aux lois fiscales concernant les biens de successions (Seizelet, 2005, p.14).

Deuxièmement, concernant la liberté de religion, les rites de successions par lesquels les trois Trésors sont remis à l'empereur, officialisant ainsi son intronisation, sont fortement teintés de shintoïsme (les rites seront détaillés dans le prochain chapitre). Alors que la liberté de religion s'applique à tous selon la Constitution, un empereur devant procéder à un tel rite est forcé d'admettre une croyance envers le shinto, par l'entremise de l'obtention des trois Trésors, car ils sont constitutifs de son rôle. Ainsi, quand bien même un empereur ne serait pas croyant, il ne peut prendre la position d'empereur sans prendre par la même occasion possession des trois Trésors, et ce, peu importe ses convictions. De plus, l'empereur héritier ne peut pas légalement renoncer à son rôle, le forçant potentiellement (dans le cas où il n'est pas croyant) à admettre une religion qu'il n'aurait pas eu la liberté de choisir ou de renier. Ce constat, d'ailleurs observé par des constitutionnalistes, est problématique sous plusieurs angles. D'abord, il établit que la famille impériale peut se trouver à l'abri de la Constitution, et d'autre part, que la Constitution n'est pas un contrat social appliqué strictement, entraînant un danger pour son intégrité. Bien que la majorité des Japonais ne soient pas fortement contrariés par ce constat, il reste toutefois notable (Seizelet, 2005, p.15).

Finalement, en ce qui a trait de la séparation entre l'État et la religion, des débats modernes entre traditionalistes et constitutionnalistes tournent autour des rites d'intronisation puisque, même si l'empereur ne fait plus partie d'un cadre religieux, les cérémonies, les rites et les objets qui l'entourent n'ont pas forcément été dénaturés de toute connotation religieuse. Ces débats font éclat alors que l'empereur Shōwa est affaibli par un cancer (qui aura raison de lui en 1989) et qu'on envisage l'intronisation d'un nouvel empereur. La particularité de ces débats réside en ce qu'il s'agit de la première fois qu'on devra instituer un nouvel empereur dans le contexte d'après-guerre, donc dans une monarchie constitutionnelle. Alors que d'un côté on prône le déroulement de la cérémonie d'intronisation de manière traditionnelle sous prétexte que le shinto de la maison impériale n'est pas réellement une religion, sinon une tradition, d'un autre côté on critique ce prétexte, car il n'est rien de plus qu'une réitération du principe de « religion civile » qui avait été évoqué et appliqué par le passé. Les constitutionnalistes martèlent le fait qu'à la base, tradition ou pas, le rituel d'intronisation comprend des références religieuses.

Alors qu'on se demande de quelle façon le rituel devrait se dérouler, les dirigeants japonais pensent qu'il serait plus facile de s'inspirer des traditions afin de ne pas complètement dénaturer la cérémonie de son sens originel. D'un point de vue politique aussi, il est beaucoup moins risqué de partir de ces bases, puis de les modifier, plutôt que d'entreprendre une réorganisation complète de l'évènement. Naturellement, des concessions seront faites. Dans la cérémonie d'intronisation de l'empereur Akihito en 1989, on remarquera que les symboles à connotation religieuse sont mis de côté aux profits, entre autres, du symbole impérial (le chrysanthème à seize pétales). On note aussi l'absence de personnel religieux, le déroulement du rite dans un endroit séculier (le palais impérial) puis l'isolement de la cérémonie d'intronisation des autres rites qui forment la cérémonie d'avènement. Ces arrangements ne plairont guère aux traditionalistes alors qu'ils n'y voyaient qu'une manipulation législative afin de permettre le rite au détriment des traditions. Malgré tout, la transmission des trois Trésors sacrés de la monarchie (associés au Shinto) reste pratiquée lors de la cérémonie dite *Senso* (qui est la première des trois qui constituent le rite d'avènement) (Pons et Souyri, 1993, p.119). D'ailleurs, la transmission des trois Trésors ne plaira pas aux constitutionnalistes, car quand bien même le rite respecterait la législation, la connotation religieuse entendue dans la remise des Trésors à l'empereur va à l'encontre de la Constitution. S'il faut le rappeler, l'empereur obtient sa position en fonction de la volonté du peuple. En remettant les Trésors à l'empereur, on sous-entend une alternative par laquelle son statut est légitime en plus de donner crédit aux légendes de l'origine divine de la famille impériale. Malgré tout, la cérémonie de transmission perdure grâce à une indécision, sinon une entente, entre la prédominance de la tradition et de la Constitution sur ce genre de pratique (Seizelet, 2005, p.18).

C'est peut-être ici qu'une nouvelle utilisation des trois Trésors peut être perçue. Étant donné que la chute de leur statut social depuis 1945 ne remonte pas à si loin, il peut toutefois être difficile de leur attribuer immédiatement une nouvelle valeur, une nouvelle signification. Néanmoins, si nous devons le faire, il serait possible de considérer les trois Trésors d'une manière similaire à ce que les traditionalistes entendent : des témoins de la pérennité unique de la lignée impériale qui valorise la nation. Toutefois, les Trésors perdent peu à peu leur valeur religieuse.

Chapitre 4 : Les rituels

1. Introduction

Dans les deux chapitres précédents, il a été question des trois Trésors de la monarchie japonaise et de leur parcours à travers les âges. En observant quelques moments clés de l'Histoire, il aura été possible de démontrer quelle importance les Trésors se voyaient attribuer en fonction de leur contexte social. Nous avons vu que des courants de pensée religieux, philosophiques, militaires et politiques auront eu une influence sur la perception et l'utilisation des Trésors. Sous ces différents types d'influence, les reliques impériales auront gagné des attributs leur permettant de justifier une certaine forme de pouvoir. D'abord, leur possession par l'empereur aura permis d'asseoir hiérarchiquement la famille impériale au-dessus des autres familles. Ensuite, leur détention aura signifié la légitimité de régner sur le territoire japonais. Éventuellement, ils deviendront le symbole de l'unité, de l'authenticité et de l'unicité de la nation japonaise à la base d'un tournant impérialiste. Puis, finalement, ils deviendront symboles de pérennité et de fierté nationale.

Le travail de recherche que je propose dans le cadre de ce mémoire ne s'arrête toutefois pas ici. En fait, s'intéresser aux trois Trésors revient inévitablement à s'intéresser aux rites qui les entourent. Par rite, j'entends « un cadre statique permettant de reproduire les arrangements sociaux existants qu'il énonce, réitère et renforce » (Crépeau, 2021, p.8). Vu l'importance des reliques impériales, il est normal que leur transmission d'un empereur à un autre ne relève pas d'un geste banal. Au contraire, le premier gain d'importance des trois Trésors peut être associé à une première élaboration d'un cadre rituel dans lequel leur valeur sera dorénavant soulignée, maintenue et consolidée. Alors que les aléas de la vie auront raison de l'intégrité de cette première ébauche rituelle, nous pouvons tout de même considérer que bon nombre d'éléments traditionnels se retrouvent parmi les rites pratiqués aujourd'hui. En fait, ce chapitre aura pour but de démontrer que les rituels actuels entourant l'intronisation d'un nouvel empereur japonais prennent racine dans le premier rituel codifié à cet effet au début du VIII^e siècle. Ce faisant, il sera démontré qu'une continuité peut être établie entre les cérémonies actuelles et celles du passé, offrant une preuve que l'action de

remettre les insignes impériaux à l'empereur constitue bel et bien un rituel traditionnel. Cette preuve est essentielle alors que je cherche exactement à démontrer que les trois Trésors sont sujets à des rites de passage.

Pour mener à terme cette démonstration, ce chapitre sera divisé en 2 parties. Une première partie sera dédiée aux chroniques des rituels d'intronisation à travers le temps, c'est-à-dire, à une rétrospective historique de leur pratique. En un sens, l'histoire se rattachant aux trois Trésors n'est pas tellement différente de celle du rite qui les entoure. Dans les deux cas, l'histoire prend racine approximativement à la même époque, elle est influencée par les mêmes multiples courants de pensée et, finalement, elle se perpétue encore aujourd'hui alors que le rite employant les trois Trésors est maintenu. Étant donné que l'histoire des rituels et des Trésors est connexe, je me baserai fortement sur les détails rapportés dans les deux derniers chapitres pour décrire les différents contextes dans lesquels nous verrons les rituels évoluer. Aussi, alors que ce qui est d'intérêt pour ce chapitre se retrouve essentiellement dans l'élaboration des premiers rituels d'intronisation afin de voir si lien de continuité il y a, les quelques 1350 années entre la fin de l'époque Asuka (552 – 645) et aujourd'hui ne consisteront pas en la plus grande portion de cette première partie. Le survol des périodes Nara/Heian et de la période féodale sera bref, mais non moins essentiel alors qu'il nous aidera à comprendre l'importance des rituels d'intronisation à travers les âges et comment il est possible d'affirmer aujourd'hui que leur manifestation puisse être comprise comme un rituel qui perpétue les arrangements originalement définis et transmis par les premières cérémonies.

Dans une deuxième partie, les rites d'intronisation tels qu'ils sont pratiqués aujourd'hui seront exposés en détail. Le but de cette section sera de définir les paramètres des rituels modernes afin de comparer et de voir dans quelle proportion ils sont identiques aux originaux.

2. Chroniques des rituels jusqu'à l'époque Meiji

Tout d'abord, parlons des rituels. Daniel Clarence Holtom, un ethnologue pionnier de l'étude des cérémonies d'intronisation japonaises, nous aide grandement dans cette entreprise. Alors que les études sur les rites d'intronisation sont hautement détaillées par des ethnologues et historiens japonais (en langue japonaise) depuis la restauration impériale de Meiji, les travaux de Holtom sont les premiers ayant été écrits en anglais et offrent un portrait très détaillé de l'ensemble des rituels, sous-rituels et objets rituels. Pour 1928, l'année de publication de son travail, je dois avouer que l'œuvre « *The japanese enthronement ceremonies* » est une véritable mine d'or d'information pour quiconque s'intéresse à la monarchie japonaise et qui ne maîtrise pas encore toutes les subtilités de la langue japonaise.

Donc, Holtom nous explique que les rituels accomplis pour mettre en poste un nouvel empereur au Japon ne sont comparables à aucun autre rituel impérial dans le monde. Pour cette raison, leur appellation japonaise est difficilement traduisible. Pour l'ensemble des rituels, les traductions trouvées dans les documents gouvernementaux de l'ère Taishō (1912 – 1926) parlent de « cérémonies d'intronisation ». Cependant, bien que l'empereur accède effectivement à un trône dans un palais et qu'il annonce formellement sa position en tant qu'empereur à ses sujets et au monde entier, ce rite ne constitue qu'une partie de l'ensemble des rituels qui couvrent l'entrée en poste d'un nouvel empereur. Afin de rendre le terme « cérémonies d'intronisation » utilisable, on doit faire preuve de prudence et prendre en considération qu'il enveloppe tous les rites qui forment la succession impériale, et ce, des prémices rituelles à l'intronisation aux commémorations ultérieures (Holtom, 1928, p.56 - 57).

Justement, dans l'ensemble des célébrations qui sont tenues pour consommer l'intronisation, nous pouvons identifier trois mouvements majeurs qui se distinguent en importance. D'abord, à la mort d'un empereur, ou comme il en a été le cas dernièrement, à son abdication, nous assistons à la cérémonie de *Senso*. C'est lors de cette cérémonie que l'empereur reçoit notamment les trois Trésors. On peut voir le *Senso* comme une cérémonie portant sur la préparation à l'accession au trône, ou à la confirmation de la place d'un prince

héritier dans une éventuelle ascension alors que celui-ci reçoit légalement le titre d'empereur. Deuxièmement, nous pouvons isoler le *Sokui Rei*, c'est-à-dire l'ascension au trône, l'accomplissement du geste. Par cette occasion, on annonce l'avènement aux dieux créateurs, aux ancêtres de la maison impériale, à la nation et au monde entier. Un troisième et dernier mouvement notoire s'appelle le *Daijō sai*. Il s'agit d'un festival qui prend place après l'intronisation et qui cristallise la position de l'empereur. Cette cérémonie est hautement religieuse et probablement la plus ancienne. Lors de celle-ci, l'empereur rend grâce (principalement) à la divinité de la maison impériale afin de la remercier pour la bienveillance dont elle fait preuve à l'égard du territoire japonais et de son peuple. C'est en quelque sorte une fête d'Action de grâce où des rituels liés à la récolte, à la nourriture et à la prospérité sont célébrés et qui prend place (idéalement) lors de la moisson. Lors de cette occasion, on donne une grande importance au riz. D'ailleurs, on fait la culture d'un riz cérémoniel qui sera offert à des divinités du shinto par l'empereur (Idem, 1928, p.57).

Les autres rituels de la cérémonie d'intronisation consistent en une série de banquets d'État, des visites de l'empereur au sanctuaire d'Amaterasu-Ô-mikami à Ise et dans certains cimetières impériaux, puis finalement, des cérémonies de clôture devant les trois sanctuaires du palais impérial. Concernant ce dernier point, l'enceinte du palais impérial de Tokyo renferme (entre autres) trois sanctuaires (*Kashiko dokoro*, *Kōrei-den* et le *Shin-den*). Respectivement, ces sanctuaires sont utilisés pour rendre hommage à l'ancêtre mythologique de la famille impériale (Amaterasu-Ô-mikami), aux esprits ancestraux et finalement à une petite fraction du panthéon shintoïste (Idem, 1928, p.57).

Alors que ces derniers mouvements rituels sont célébrés aujourd'hui, ils ne représentent pas des composantes centrales dans l'ensemble des rites d'intronisation. Pour cette raison, je ne m'étendrai pas à leur sujet.

Par ailleurs, les rites qui entourent la succession impériale ne constituent pas une entité invariable. L'impermanence de certains aspects rituels, le besoin d'adapter et/ou d'ajouter des cérémonies en fonction des changements sociaux font des rites d'intronisation quelque chose de difficilement saisissable. Parler de tradition devient alors complexe quand on observe les rites et la question de l'authenticité devient pertinente. Afin d'établir

que les rites peuvent être considérés comme ancestraux, je propose de faire une rétrospective rapide.

2.1 Les origines

À l'origine, les rituels d'intronisation ne sont pas apparus dans l'ordre dans lequel ils sont exécutés aujourd'hui. Leur apparition progressive parmi les coutumes japonaises est en réponse à des besoins de l'époque se manifestant selon les événements et l'organisation politique. Pour cette raison, les trois rituels majeurs ne sont pas présentés dans leur ordre d'exécution contemporaine, mais plutôt dans leur ordre d'apparition originale.

2.1.1 Le *Daijō-sai*

Il est difficile de rendre compte de la genèse exacte des rites d'intronisation. Toutefois, si on s'en remet au *Nihongi* pour nous donner des pistes afin de commencer une recherche, nous trouverons que c'est avec le *Daijō-sai* que tous les rites prennent forme. En fait, pour être exact, ce n'est pas avec le *Daijō-sai*, mais plutôt avec un autre événement analogue qui était (et est toujours) célébré chaque année et qui porte le nom de *Niiname-sai* ((Ellwood, 1973, p.88). Quand le *Niiname-sai* est célébré pour la première fois après l'intronisation d'un nouvel empereur, son nom change pour *Daijō-sai*. Cela dit, contrairement au *Niiname-sai*, le *Daijō-sai* est un événement très rare au Japon, n'arrivant qu'une seule fois lors d'un règne impérial et est associé par le fait même à l'intronisation. Cette première et grande différence entre les deux rituels n'est toutefois pas la seule. Nous pouvons remarquer des différences de fond et de forme entre ces deux manifestations. Notamment, sur la forme, la mise en œuvre du *Daijō-sai* nécessite la construction d'un nouveau pavillon (temporaire) sur les terres du palais impérial afin d'y tenir les rituels. Sur le fond, alors que le *Niiname-sai* est purement une fête d'Action de grâce visant à remercier les dieux pour la prospérité, le *Daijō-sai* s'inscrit dans une perspective plus large, offrant aussi des remerciements aux dieux non seulement pour la récolte, mais également pour les

bienfaits obtenus durant toute la période dynastique qui vient de se conclure (Bock, 1990, p. 27)

Une différence particulièrement intéressante entre les deux évènements se trouve dans leur date d'apparition parmi les coutumes japonaises. Alors que le *Daijō-sai* serait célébré depuis la fin du VIIe siècle, le *Niiname-sai* serait pratiqué selon les mythes depuis plus de 2600 ans. Effectivement, le *Nihongi* nous informe que la déesse Amaterasu-Ômikami aurait célébré ce festival à la vue du légendaire et premier empereur Jinmu (voir chapitre 1) lors de sa 4^e année de règne. Depuis ce temps, on célèbre chaque année ce festival. Le premier *Niiname-sai* célébré par un nouvel empereur aurait progressivement gagné les attributs d'un rite nécessaire à l'assise du pouvoir et son nom aurait changé pour celui qu'on lui connaît aujourd'hui, celui de *Daijō-sai*. Évidemment, s'il faut le rappeler, les évènements racontés dans la première partie de *Nihongi* relèvent du mythe, romançant les faits au profit de la légende. Der Arslanian (2021, p.1) explique plutôt qu'à l'époque Yayoi (-300 à 250) le *Niiname-sai* (ou une forme embryonnaire de celui-ci) serait entré en sol japonais en même temps que les connaissances se rapportant à la riziculture. Par le *Nihongi*, on se serait simplement approprié les rites et on les aurait liés à un passé concordant avec la narrative divine de la maison impériale. Évidemment, cette observation n'est rien de plus qu'une hypothèse basée sur une tentative d'expliquer comment un rituel tel que le *Niiname-sai* ait pu se retrouver dans les textes mythologiques les plus anciens du Japon.

Pour voir les traces historiques (et non mythologiques) d'un premier *Daijō-sai*, il faut plutôt remonter aux chroniques de l'empereur Tenmu, l'empereur qui, avec l'aide de son frère aîné Tenji, avait déclenché les évènements connus aujourd'hui sous le nom de dérangement de Isshi (voir chapitre 2). Pendant le règne de Tenmu, on élabore les prémices d'une codification portant sur la tenue des rites d'intronisation et c'est au tournant du VIIIe siècle que l'organisation législative se concrétisera sous le code *Taihō*. On parlera éventuellement d'un *Senso Daijō-sai*. Pour ceux qui sont observateurs, l'amalgame de *Senso* et de *Daijō-sai* signifie bel et bien le festival de la moisson et de l'intronisation. Une date précise ainsi que des indications pour le bon déroulement des cérémonies sont d'ailleurs prescrites. On fait de l'évènement une festivité majeure tenue une fois par règne

impérial, où l'empereur devra respecter la tradition du *Daijō-Sai* en plus de se voir présenter le miroir et l'épée, deux des trois Trésors impériaux. Les reliques impériales seront présentées à l'empereur par des membres du clan Imbe tandis qu'un membre du clan Nakatomi devra réciter des prières et des bénédictions pour le long règne prospère de l'empereur. De cette manière, on rend publiquement allégeance à l'empereur (Bock, 1990, p.28). On peut alors argumenter que les formes embryonnaires des trois cérémonies (*Senso*, *Sokui Rei* et *Daijō-Sai*) sont toutes originaires de cette pratique.

2.1.2 Le *Senso*

On notera que la présentation (et non la transmission) des Trésors à l'empereur par le clan Imbe lors du *Senso Daijō-sai* ne signifie pas que l'empereur n'en était pas déjà le détenteur. Alors que le *Senso Daijō-sai* apparaît comme une occasion pour officialiser la détention des Trésors par l'empereur, il est reconnu que celui-ci ait pu déjà les avoir en sa possession. C'est le cas pour l'impératrice Jito (chapitre 2), la femme de l'empereur Tenmu qui fut en droit de prendre les rênes du pouvoir suite à la mort de son mari. Bien que l'impératrice Jito ait dû attendre quatre années avant de finalement avoir droit à son *Senso Daijō sai*, c'est peu de temps après la mort de Tenmu qu'elle aurait reçu les objets sacrés. On pense qu'un prince héritier (ou une princesse dans le cas de Jito) ait pu recevoir les Trésors avant le *Senso Daijō-sai* simplement afin d'éviter toute contestation qui pourrait surgir dans une période liminale où le royaume se retrouverait sans empereur effectif. En procédant à la transmission des Trésors à la mort d'un empereur, on amorce la succession et on proclame l'empereur qui sera officialisé lors de la cérémonie de *Senso Daijō-sai* (Pons, Souyri, 1993, p.119). Ainsi, tandis qu'on était encore dans le processus de codification du rituel d'intronisation, on commençait déjà à dissocier (au moins en pratique) le *Senso* du *Daijō-sai*.

Les sources qui parlent plus longuement du *Senso Daijō-sai* sont l'*Engishiki* (chapitre 1) et le *Jogan Gishiki*, un ensemble de 10 livres portants sur la description des cérémonies de l'époque. Bien que le *Jogan Gishiki* n'eut pas survécu à l'épreuve du temps, son nom et son contenu seront mentionnés dans d'autres ouvrages importants suivant sa

compilation en 956. Alors que l'*Engishiki* (complété en 927) témoigne des descriptions et des détails sur la préparation des rituels ainsi que sur leurs procédures, le *Jogan Gishiki* offrait un compte rendu détaillé des cérémonies. Bien qu'on puisse utiliser ces ouvrages pour déterminer les années où le *Senso Daijō-sai* prend place et se distingue, on pourra aussi s'en servir pour déduire certains aspects du rituel d'intronisation qui sont encore en vigueur aujourd'hui. À titre d'exemple, les ouvrages expliquent que le *Senso Daijō-sai* devait avoir lieu au 11^e mois de l'année, donc pendant la moisson en novembre. Cette prescription est toujours observée aujourd'hui, bien qu'elle puisse causer de lourds ralentissements dans le processus d'intronisation. En fait, comme on désirait procéder aux cérémonies de *Senso Daijō-sai* lors du 11^e mois, il fallait avoir prévu la culture du riz qui allait servir à la cérémonie. Le riz devait être d'une qualité sans reproche et demandait donc une supervision accrue lors de sa culture. Évidemment, la sélection des terrains pour la culture n'était pas non plus laissée au hasard. Étant donné qu'il faut compter quatre mois pour préparer le riz cérémoniel pour cet événement, un empereur qui décèderait après le 7^e mois de l'année causerait une période de ralentissement considérable, car il faudrait attendre l'année suivante pour que les préparatifs soient en ordre pour l'arrivée du 11^e mois. Ceci explique, en partie, le retard de la cérémonie de *Senso Daijō-sai* pour l'impératrice Jito. Une autre raison du retard pourrait être en lien avec la tradition chinoise de l'époque d'observer un deuil de trois ans après la mort de l'empereur avant de s'engager dans toutes cérémonies importantes (Matsui, 1986). Peu longtemps après le règne du Jito, ce délai sera limité à 1 an, délai qu'on observe encore de nos jours. Toujours est-il que le temps d'attente entre l'intronisation et l'accomplissement des rites du *Daijō-sai* était considérée comme étant excessif. Une solution pour réduire cet écart fut de séparer (en pratique) le *Senso* du *Daijō sai* (Bock 1990, p.29).

2.1.3 Le *Sokui Rei*

En se basant sur l'analyse faite par Holtom, les formes embryonnaires des rites de *Senso* et de *Daijō-sai* n'étaient pas les seules à être pratiquées avant le règne de l'empereur Tenmu. Effectivement, ce qui peut être considéré comme l'ancêtre du *Sokui-rei* peut aussi être décelé parmi les traditions de la fin de la période Yayoi.

Avant d'aller plus loin, je tiens à mentionner que, malgré ce que le *Kojiki* et le *Nihongi* racontent, il est très peu probable qu'un système impérial ait existé lors de la période Yayoi. Dans cette section, tout ce qui se rapporte à l'institution impériale doit alors aussi être compris comme une forme embryonnaire de celle-ci. Bien qu'il serait plus juste d'employer le terme « chef de clan », le terme « empereur » sera utilisé afin de ne pas créer de confusion et de représenter le plus fidèlement possible les propos d'Holtom.

Ainsi, la cérémonie, d'après Holtom (1928, p.55 - 56), aurait perduré jusqu'aux années du règne de Tenmu. Pour souligner l'accès au pouvoir d'un nouvel empereur, un nouveau palais était construit et un trône était installé en son enceinte. Des objets semblables aux trois Trésors étaient traditionnellement remis à l'empereur et celui-ci pénétrait dans son nouveau palais pour que l'on procède à son intronisation. Avec le temps, une cérémonie de la moisson sera tenue par la suite. Afin de faire valoir son point, Holtom apporte tout de même des précisions au sujet du palais et du trône qui étaient construits pour le nouvel empereur. Le « palais » construit à l'époque n'était en fait rien d'autre qu'une version élargie des huttes que l'on retrouvait dans les attroupements claniques. Un fait pertinent que Holtom fait ressortir est que cette action est potentiellement devenue une tradition aujourd'hui, alors que l'on construit (et détruit après la cérémonie) le *daijokyu*, un grand pavillon destiné aux principaux rites d'intronisation, à l'occasion de l'avènement de chaque nouvel empereur. La seule différence réside en ce que le *daijokyu* est principalement utilisé pour le *Daijō-sai*. Toujours est-il que dans les huttes de l'époque, c'est la terre battue qui faisait office de plancher. Pour le repos, un petit canapé en bois surélevé était construit. Cette construction était appelée *toko* ou encore plus simplement, l'espace de couchage. Aujourd'hui, il est encore possible de voir ce type d'estrade ancienne dans les maisons japonaises plus traditionnelles. En fait, cet espace est appelé « *toko no ma* » et n'est plus réellement utilisé comme un lieu de repos ou de sommeil. Plutôt, on s'en sert comme place d'honneur. C'est dans ce petit espace que l'on expose des décorations simples, mais traditionnelles, tel qu'un rouleau suspendu, un arrangement floral, etc. D'une manière similaire, à l'époque des premières cérémonies se rapprochant du *Sokui Rei*, l'on ne se servait pas de ces estrades de bois simplement pour le repos. Dans les huttes comprenant plusieurs *toko*, le *toko* principal était réservé pour le chef de la hutte et donc correspondait à une place d'honneur. Ce n'était pas simplement l'endroit où le chef se

reposait, mais aussi l'endroit où il entreposait ses armes et trésors. Holtom pense que l'estrade de bois de la hutte impériale peut être considérée comme un trône royal. Cette conclusion n'est pas si controversée alors que l'on considère que les Trésors monarchiques y étaient entreposés et que la hutte était nouvellement construite pour souligner le changement d'empereur.

C'est avec le temps que cette pratique, l'action d'introniser, est devenue un rite officiel. Holtom (1928, p.59) continue ses explications et mentionne deux raisons pour lesquelles la construction d'un nouveau palais et le fait de prendre position sur le trône sont devenues des éléments importants. D'abord, il mentionne que les influences chinoises de l'époque (voir chapitre 2) étaient si fortes au début du VIIe siècle, qu'il était préférable d'introniser proprement un empereur à la manière chinoise. Ensuite, la pratique de l'abdication, ou la retraite impériale, rendait parfois ambigu le rapport d'allégeance entre sujets et empereur. Il faut savoir que lorsqu'un nouvel empereur était aux commandes du gouvernement, l'ancien dirigeant était toujours dans les parages. Afin d'identifier clairement qui tenait le rôle d'empereur et de dissiper toute question quant à l'autorité impériale, il fut décidé que les cérémonies *Senso*, ou *Senso Daijō-sai*, n'étaient pas suffisantes et qu'il fallait officialiser une intronisation. Holtom précise que la cérémonie qui suivra cette décision, le *Sokui rei*, sera fortement inspirée (pour ne pas dire calquée) des cérémonies chinoises prévoyant les mêmes effets.

2.1.4 Résumé et dernières précisions

Pour résumer, il n'y avait, lors de la première ébauche rituelle, qu'une seule cérémonie officielle. Lors du *Senso Daijō-sai*, l'empereur se faisait présenter les Trésors (l'épée et le miroir), on lui rendait publiquement allégeance, puis on procédait à la cérémonie de la moisson. Avec le temps, cette cérémonie sera découpée en trois événements rituels distincts qui formeront l'apanage rituel central de la succession impériale. D'abord, pour éviter une trop longue période entre la succession et le *Daijō-sai*, on séparera le *Senso* du *Daijō-sai*. Le *Daijō-sai* continuera de s'appeler *Senso Daijō-sai* et conservera tout de même des aspects s'apparentant au *Senso*, notamment la présentation

des Trésors monarchiques à l'empereur. Toujours est-il que les reliques seront transmises à un nouvel empereur peu de temps après le trépas de son prédécesseur (ou lorsque celui-ci se retirera de ses fonctions). Ensuite, au tournant du VII^e siècle, on ébauchera ce qui deviendra le *Sokui rei* en amalgamant l'aspect public du *Senso Daijō-sai* et les rites d'intronisation que l'on tenait déjà dans le « palais » impérial. Progressivement, suivant les années de l'écriture de l'*Engishiki* et du *Jogan Gishiki*, la codification et la prescription du déroulement des rituels feront du *Senso* et du *Sokui rei* des événements directement en lien avec l'intronisation. Le *Daijō-sai*, quant à lui, remplira bien plus une fonction religieuse mais son importance dans les cérémonies d'intronisation n'en sera pas amoindrie (Mayer, 1991, p.52).

En terminant, soulignons que la création de ces rites et leur perpétuation n'aura été possible que grâce au règne de l'empereur Tenmu (probablement malgré lui). Alors que l'influence du continent se faisait sentir depuis le milieu du Ve siècle suivant l'introduction du bouddhisme en sol japonais, le bouleversement des mœurs allait être inévitable. La découverte de l'écriture, de la religion et l'apport de la législature ont contribué à faire naître un vent de changements qui s'attaquera naturellement aux coutumes désuètes. On observe notamment le déclin d'une présence féminine au pouvoir ainsi que, dans les coulisses, une intensification de la bureaucratie (entraînant un affaiblissement idéologique de la théocratie) et l'importance grandissante du rôle des différents clans au sein d'une plus grande organisation « politique ». Ainsi, les idées de la gent féminine, les croyances théocratiques et les arguments d'autorité basés uniquement sur un lignage impérial ne sont plus admissibles pour clamer les rênes de la gestion étatique. L'État japonais de l'époque sera alors progressivement plongé dans un mouvement de sécularisation. Toutefois, comme nous le savons, un terrain d'entente sera atteint entre les défenseurs des traditions du passé et ceux qui supportent le changement par l'apport des idées chinoises, surtout depuis l'élimination des Soga en 644, les plus éminents défenseurs du bouddhisme et de la bureaucratie à la chinoise. Entre-temps, on ne s'attaquera pas à l'empereur (ainsi qu'à sa position) alors que son rôle était davantage de nature religieuse que politique. Si pouvoir il exerçait, celui-ci était bien plus souvent pratiqué par d'autres qui parlaient en son nom (Ellwood, 1973, p.80).

Ce mouvement réformiste entrera dans son apogée au milieu du VII^e siècle alors que les réformes Taika (chapitre 2) étaient entreprises. Les structures sociales, politiques et religieuses se verront rapidement et radicalement modifiées. Entre les réformes Taika de 645 et le code *Taihō* de 702, on observera la consolidation d'un nouveau concept de souveraineté, un nouveau gouvernement (rationnel, nominatif, bureaucratique et centralisé), l'émergence du bouddhisme institutionnel et éventuellement, le « shinto de Tenmu ». En fait, pendant les règnes respectifs de Saimei (594 – 661) et de Tenji, la religion bouddhiste était en pleine effervescence. La mort de l'empereur Tenji et l'usurpation du trône de son fils par Tenmu aura eu le plus grand impact sur l'avenir du shinto et des rites d'intronisation tels qu'on les connaît aujourd'hui. Bien que les convictions de Tenmu concernant les idées chinoises ne soient pas encore certaines, celles de ses alliés étaient on ne peut plus claires. De tous ses alliés antiréformistes, pro-shinto et conservateurs, on notera particulièrement l'aide venue de la province d'Ise, province qui est aujourd'hui l'emplacement du sanctuaire Amaterasu-Ô-mikami. La victoire de Tenmu et le chamboulement qu'il causera avec ses alliés aura pour effet de freiner les changements en cours implantés par les réformes Taira. Ce frein aura notamment permis à l'institution impériale de Tenmu et aux tenants des traditions shinto de consolider la religion par l'établissement d'une mythologie et d'une histoire nationale plaçant le shinto en son centre. De cette manière, la perpétuation des rites traditionnels d'avant les réformes sera assurée alors que le peuple japonais entrera dans un nouvel âge (Ellwood, 1973, p.87).

2.2 Les rituels et le *bakufu*

Étant donné que les rituels liés à l'intronisation sont occasionnels, la fréquence de leur tenue peut parfois être très espacée. En fait, il est envisageable que les trois premières vraies cérémonies de *Senso*, *Sokui rei* et *Daijō-sai* eussent été pratiquées pour la première fois lors du règne de l'impératrice Jito (de 686 à 697). Son règne coïncide avec la rédaction du code *Taihō* de 701 et donc avec l'aboutissement d'une première codification en lien avec le déroulement des rituels d'intronisation. Bien qu'on note l'exécution de ce qui semble être un *Daijō-sai* sous l'empereur précédent Tenmu, ce rituel était en fait un prototype. Effectivement, même s'il fut associé à l'intronisation, il n'y avait pas vraiment

de différence avec le *Niname-no-Matsuri* célébré annuellement. En prenant alors en considération le règne de l'impératrice Jito comme point de référence, et en sachant qu'il n'y a eu que 85 empereurs entre Jito (686) et Naruhito (2019), nous pouvons aussi conclure qu'il n'y a eu que peu de rituels d'intronisation entre ces deux règnes. De plus, pendant l'âge féodal, la guerre, les problèmes financiers et la perte d'importance de la cour au profit du *bakufu* n'ont pas toujours été bénéfique au maintien des rites de la maison impériale. Pour ces raisons, une longue période peut être observée lors de laquelle les trois rituels nécessaires à l'intronisation ne seront pas célébrés dans leur intégralité. De ce fait, Der Arslanian (2021) pense que seulement 77 rites d'intronisation complets ont été célébrés dans l'histoire japonaise. À première vue, il devient relativement difficile de donner raison aux traditionalistes contemporains dans leur lutte pour conserver les rites d'intronisation étant donné que l'Histoire aura démontré qu'ils ne sont pas nécessaires à la survie de l'institution impériale. Toutefois, à travers le temps, certains points tournants nous démontrent comment les rituels ont pu perdurer et trouver leur place dans la société moderne de Meiji. En fait, nous verrons que les rituels seront considérés avec une importance tout aussi grande que celle attribuée aux trois Trésors.

Tout d'abord, alors qu'on abordait la fin de la période Heian dans le chapitre 2, il avait été question d'un enjeu relevant de l'importance de la détention des trois Trésors par l'empereur afin que celui-ci puisse légitimement exercer le pouvoir. On s'en souvient, lors de la guerre de Genpei, les Taira avait apporté au fond de l'eau avec eux l'empereur Antoku et les trois Trésors lors de leur défaite à la bataille de Dan no Ura. Go-Toba, l'empereur substitut intronisé par les Minamoto, malgré l'absence des trois Trésors à ses côtés, sera par la suite à l'origine d'une tentative de restauration impériale alors que le *bakufu* sera affaibli au début des années 1200. Cette tentative, la révolte de Jōkyū (1221), sera rapidement freiné par Hōjō Yoshitoki. Lors de cette révolte, on notera que l'empereur Chūkyō (1218 – 1234), le fils de Go-Toba, avait été intronisé à l'âge de deux ans suite à l'exil forcé de l'ancien empereur Juntoku (1197 – 1242). Le jeune prince se verra remettre les trois Trésors (qui avaient été partiellement récupérés et répliqués sous l'ordre de Go-Toba) lors d'une cérémonie de *Senso*. La même année, Go-Toba et son fils seront forcés à l'exil suite à l'échec de la tentative de restauration impériale. Comme nous l'avons vu, à partir de ce moment, c'est le shogunat qui sera en contrôle de la nomination des empereurs,

des régents impériaux et des empereurs retirés. Pour ce qui est de l'empereur Chūkyō et de son intronisation incomplète, il ne fut pas considéré comme un empereur, mais plutôt comme un semi-empereur. À cet effet, on utilisera le terme « *hantei* » pour désigner Chūkyō (Deal, 2007, p.5). D'ailleurs, cette appellation lui collera à la peau jusqu'en 1870 où l'institution impériale de Meiji lui reconnaîtra finalement son titre d'empereur à part entière.

À cette époque, le *Daijō-sai* avait été consacré comme étant le seul rite d'importance majeure à la cour impériale. Un empereur n'était considéré comme un vrai souverain qu'une fois son *Daijō-sai* accompli. En abdiquant (même en ayant été forcé) avant d'avoir accompli ce rite, l'empereur Chūkyō ne put être reconnu comme tel. L'étiquette de *hantei* qui lui aura été attribuée est révélatrice du haut degré d'importance que les rituels arboraient dans les années de la guerre de Genpei.

À partir de ce moment, c'est le shogunat qui aura le contrôle du pouvoir. L'institution impériale, ses influences, ses richesses et ses rituels seront graduellement appauvries jusqu'à la restauration impériale de Meiji en 1868. D'ailleurs, les forts coûts associés à l'accomplissement du *Daijō-sai* entraîneront tout simplement une impossibilité de pratiquer la cérémonie entre les années 1466 et 1686. De manière similaire, le *Niiname-sai* n'aura pas lieu pour les mêmes raisons entre 1463 et 1687. Par ailleurs, bien que les princes faits empereurs entre 1466 et 1686 ne seront pas consacrés lors d'un *Daijō-sai*, on ne les appellera pas *hantei*. Plutôt, c'est le statut de l'institution impériale qui sera grandement affecté (Hirota, 1989, p.141).

En fait, bien que ce soit ultimement une question financière qui aura empêché le déroulement des rites d'intronisation, beaucoup d'autres facteurs étaient en jeu. Dans le chapitre 3, nous avons abordé la guerre d'Ōnin, un conflit de 10 ans qui éclata en 1467 pendant le règne de Go-Tsuchimikado (1442 – 1500), et ce, un an après son *Daijō-sai*. Pendant cette guerre, la capitale impériale, Kyoto, avait été ravagée par les conflits, les incendies et le pillage. À l'extérieur de Kyoto, les domaines de la maison impériale et, par extension, ceux de l'aristocratie, tombèrent entre les mains des guerriers provinciaux. L'amalgame de ces deux revirements entraîna progressivement une perte considérable des revenus de la Cour. D'ailleurs, les quelques années menant à la guerre d'Ōnin avaient déjà

commencé à peser lourd sur les coffres de la maison impériale. Pour cette raison, nous pouvons observer que les rituels annuels, notamment le *Niname-sai*, ne furent pas tenus lors des quelques années précédant le déclenchement officiel de la guerre. De plus, alors que le conflit se généralisait et qu'il n'était pas dans les intentions du *shōgun* Ashikaga Yoshimasa (1435 – 1490) de l'atténuer, celui-ci se souciait peu de la crise financière vécue par la cour impériale (Akiyama et collab, 1981, p.120).

Après la guerre, les problèmes financiers encourus par la maison impériale allèrent jusqu'à empêcher l'organisation de rites funèbres pour souligner la mort de l'empereur en 1500. Le *bakufu*, en la personne du nouveau *shōgun* Ashikaga Yoshizumi (1481 – 1511), décida de ne pas intervenir dans l'affaire alors qu'on n'y trouvait pas l'intérêt de faire revivre les rites impériaux, pas même funèbres. Il aura fallu presque deux mois avant que la dépouille de Go-Tsuchimikado, entreposée dans une salle du palais, soit finalement incinérée aux frais d'un *daimyo* de la province d'Ōmi (Akiyama et collab, 1981, p.120). Par ailleurs, les coffres de la maison impériale étaient en si piètre état que l'empereur Go-Kashiwabara (1464 – 1526) (le fils de Go-Tsuchimikado) dû attendre un peu plus de 21 ans avant que son règne ne soit rendu officiellement public lors d'une cérémonie de *Sokui rei*. La guerre d'Ōnin aura réellement eu raison, temporairement, de l'institution impériale. Alors que ses ressources financières et ses partisans se dispersèrent, l'autorité de l'empereur se retrouva dans une précarité encore inégalée. D'ailleurs, elle ne s'en portera mieux que près de 400 ans plus tard (Idem, 1981, p.120).

Par la suite, la période du pays en guerre s'installa (*sengoku*) suivi du *bakufu* d'Edo. De manière générale, pendant l'ère Tokugawa, l'empereur, sa cour, et leurs opinions n'étaient tout simplement plus admis dans les débats politiques. De plus, l'accès à une force militaire leur était interdit et l'institution était financièrement dépendante du shogunat. La vocation de la maison impériale se rattachait presque entièrement à des services d'ordre religieux, et ce, depuis les longues années de guerre de la période *sengoku*. En 1679, pour la première fois depuis la guerre d'Ōnin, Go-Mizunoo (1595 – 1680) (un empereur retiré dont le règne s'était terminé il y a plus de 50 ans) se rendra à Edo pour demander en personne que l'on célèbre le *Daijo-sai* pour son petit-fils, l'empereur Reigen (1663 – 1687). Alors que l'on savait cette cérémonie dispendieuse, l'empereur a vu sa demande refusée.

L'année suivante Reigen réitéra la demande auprès du *shōgun* Tokugawa Tsunayoshi (1646 – 1709). Cette fois-ci, l'empereur Reigen aura gain de cause et l'on permettra la tenue d'un *Daijo-sai* mais sous certaines conditions. D'abord, il faudra attendre l'intronisation d'un prochain empereur, ensuite, la cérémonie du *Daijo-sai* devra respecter un certain budget et, finalement, elle devra s'exercer de manière corollaire à l'intronisation afin de ne pas trop étendre les célébrations. Ainsi en 1686, pour la première fois depuis 220 années, l'empereur Higashiyama (1675 – 1710) sera proprement intronisé (Ferretti, 1996, p.4).

Suivant cela, au milieu du XVIIe siècle, les *shōgun* Tokugawa sentiront le besoin de réaffirmer leur position au pouvoir. Comme l'heure n'était plus à la guerre et que les démonstrations militaires se faisaient rares, il leur faudra alors trouver un autre argument pour justifier leur place au pouvoir. On trouvera la solution à ce problème par la sanction impériale, sanction d'une haute valeur religieuse. Ainsi, l'empereur sera désormais pratiquement au service du shogunat, devant notamment procéder à l'investiture des *shōgun* lors de leur entrée en poste. Cette décision se traduira progressivement par un retour aux sources idéologiques associant pouvoir et empereur (Ferretti, 1996, p.2).

Ainsi, le rétablissement des rites d'intronisation, le rehaussement de la valeur de la sanction impériale et les événements du *bakumatsu* amorceront un long processus qui mènera l'empereur à la tête du pays en 1868. Pour revenir brièvement sur les événements du *bakumatsu*, suite à l'arrivée des Occidentaux, plusieurs faits et gestes avaient miné la confiance de la nation envers le gouvernement militaire des Tokugawa. D'abord, le shogunat était allé chercher publiquement (et à deux reprises) l'aide des grands seigneurs et, une fois, en 1857, celle de l'empereur afin de trancher sur la question du traitement de la menace posée par la présence des Occidentaux. Ensuite, l'empereur avait condamné la présence des Occidentaux, contrairement au *bakufu*. Finalement, l'assassinat d'Ii Naosuke avait définitivement ébranlé le shogunat. Tous ces événements, feront de cette période un véritable terreau fertile pour une restauration impériale.

3. Les rituels dans l'ère moderne

Comme nous le savons maintenant, la restauration impériale de Meiji en 1868 fera place à un véritable vent de changement. À partir de ce moment et jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, l'empereur sera au centre de l'organisation nationale. Nous savons qu'un mouvement de « retour aux sources » a été mis de l'avant alors que les dirigeants de l'époque ressentent le besoin urgent de consolider un régime ferme et rationnel qui saura rassembler la population afin d'éviter une intervention non désirée des Occidentaux. Le mouvement de retour aux sources est justement la solution par laquelle on compte y arriver. On cherchera à démontrer que le peuple japonais était unique avant l'arrivée de toute forme d'influence extérieure. En étant en mesure d'effectuer un retour aux sources, alors la population se rendrait à l'évidence de son unicité et l'idée d'appartenance à la nation pourrait ainsi être établie. On cherchera à renforcer cette évidence par l'allégeance à l'empereur, le dirigeant qui n'est rien de moins qu'un descendant divin d'un lignage ininterrompu et unique d'entités créatrices reconnues et soutenues par les textes mythologiques de la religion indigène, le shinto. Les dirigeants japonais de l'époque se donnent donc pour mission de rétablir les us et coutumes japonaises telles qu'elles auraient été à l'origine avant d'être dénaturées par l'apport d'influences étrangères. Bien que la réalisation de cette entreprise soit impossible, on rétablira tout de même de nombreuses coutumes liées à l'institution impériale, notamment les rites d'intronisation qui n'avaient pas été tenus avec le panache usuel qu'on leur attribuait dans les périodes Nara et Heian entre 710 et 1185. Si on ne rétablit pas essentiellement les éléments de culture propres à la nation japonaise, on effectua tout de même un retour vers l'arrière pour forger une nouvelle forme d'appartenance à la nation.

Après la Seconde Guerre mondiale, il sera constitutionnellement interdit que l'État japonais soit centré sur l'empereur pour des principes de séparation de l'État et de la religion (l'empereur étant indissociablement relié au shinto). Toutefois, les rites d'intronisation de la maison impériale seront maintenus pour plusieurs raisons. D'abord, il fut décrété que l'empereur serait dorénavant le symbole de l'État, et non plus son dirigeant. Ensuite, les cérémonies arborant toutes formes de connotation religieuse seront simplement tenues en privé, donnant place à une affaire familiale plutôt qu'à une entreprise étatique.

Les seuls rites qui continueront à être tenus de manière publique seront ceux qui auront été (pratiquement, mais seulement partiellement) dénaturés de leur symbole à caractère religieux, dont notamment le *Sokui rei*.

C'est dans ces contextes (l'avant et l'après-guerre) que les cérémonies d'intronisation seront tenues suivant la restauration impériale de Meiji. Bien que la place de l'empereur vis-à-vis de l'État et de la nation changera grandement entre l'avant et l'après-guerre, l'essentiel des cérémonies n'en sera pas aussi grandement affecté. En fait, malgré l'effort soutenu de quelques groupes constitutionnalistes qui veulent empêcher la tenue des rites d'intronisation, les cinq empereurs qui auront été en poste après la mort de l'empereur Kōmei (1831 – 1867) auront tous été proprement intronisés.

Dates des cérémonies d'intronisation des empereurs depuis Meiji					
	Meiji	Taishō	Shōwa	Akihito	Naruhito
Décès / Abdication du prédécesseur	30/01/1867	30/07/1912	25/12/1926	07/01/1989	30/04/2019
<i>Senso</i>	13/02/1867	30/07/1912	25/12/1926	07/01/1989	01/05/2019
<i>Sokui rei</i>	27/08/1868	10/11/1915	10/11/1928	12/11/1990	22/10/2019
<i>Daijō-sai</i>	27/12/1871	14/11/1915	13/11/1928	22/11/1990	14/11/2019

Sources ; Macé, 1990, p.4 et 14 - Mayer, 1991, p.37 - Anzai, 2021, p.184

En observant le tableau ci-dessus, nous pouvons soulever deux premières informations pertinentes. D'abord, mis à part le cas de l'empereur Meiji, les trois Trésors furent remis dans les 24 heures suivant le décès ou l'abdication de l'empereur précédent lors d'une cérémonie de *Senso*. Ensuite, une période de deuil fut observée entre le *Senso* et les rites de *Sokui rei* et de *Daijō-sai* suite à la mort du prédécesseur. Le seul cas qui fait exception à cette règle fut l'empereur Naruhito, simplement parce que l'empereur Akihito, son prédécesseur, abdiqua son rôle d'empereur. N'étant pas mort, il n'y eut aucune raison de respecter une période de deuil.

Les dates présentées dans le tableau précédent n'ont exposé qu'une partie des liens de continuité qui existent entre les rites d'intronisation modernes et ceux du VIIe siècle. Afin de faire valoir qu'il en existe d'autres, un survol des rites célébrés depuis Meiji est proposé. Une fois cette étude terminée, il sera possible d'argumenter que l'essentiel des rites d'intronisation modernes reste fidèle aux éléments traditionnels. Évidemment, de nombreuses différences existent entre les rites d'intronisation des cinq derniers empereurs et ceux de leurs prédécesseurs. Cependant, dresser un portrait exhaustif de tous les détails est une lourde tâche qui n'est pas nécessaire pour le but de ce travail. Pour cette raison, je ne ferai que soulever les éléments essentiels et communs qui se démarquent.

3.1 Le *Senso*

Avant de parler du *Senso*, un élément important concernant les trois Trésors doit être établi. Depuis le second chapitre, il a été mentionné à quelques reprises que les insignes monarchiques auraient été perdues dans la bataille de Dan no Ura en 1185. Dans les années qui suivirent cet accident, il sera sous-entendu que la perte des trois Trésors signifie la venue d'une nouvelle ère, une ère où le gouvernement militaire est en droit de régner.

La montée en puissance de la classe guerrière, la perte des trois Trésors à Dan no Ura et la compréhension de leur perte comme étant la signification d'un transfert de pouvoir pousseront l'empereur Go-Toba (qui fut d'ailleurs intronisé sans les insignes monarchiques) à organiser une opération de sauvetage pour récupérer les trois Trésors. Bien que l'épée ne fut pas retrouvée, une réplique sera fabriquée par le grand sanctuaire d'Ise.

Des évènements similaires concernant le miroir se seraient aussi produits. Il est connu qu'à au moins deux reprises, le miroir aurait été endommagé lors d'incendies. Une fois en 1005 et une autre fois en 1040. Lors de ces deux incendies, une réplique du miroir sacré fut fabriquée afin de remplacer l'ancien miroir endommagé. D'ailleurs, les Trésors retrouvés par Go-Toba suite à la bataille de Dan no Ura comprenaient cette réplique du miroir (Seizelet, 2005, p.10).

Également, comme il a aussi été discuté dans le chapitre second, deux des trois Trésors, l'épée et le miroir, auraient été entreposés en lieux sûrs par l'empereur Sujin il y a plus de 2000 ans. L'empereur aurait été convaincu par ses proches conseillers d'entreposer les trésors alors que les épidémies et les révoltes paysannes faisaient rage. Dans ce contexte, les conseillers de Sujin auraient réussi à le convaincre de se départir de ses Trésors sous prétexte que la cohabitation de ceux-ci sous le même toit que l'empereur relevait du sacrilège. Ainsi, le miroir et l'épée auraient été déplacés dans un village éloigné de l'empereur, le village de Kasanui. Par la suite, le fils de l'empereur Sujin, Suinin (69 av. J.-C. – 70 apr. J.-C.), les aurait déplacés dans un sanctuaire nouvellement établi à Ise alors que des répliques seraient construites et conservées dans la maison impériale (Idem, 2005, p.9).

La même source qui rapporte les gestes de l'empereur Sujin, le *Nihongi*, témoigne que le prince Yamato Takeru, le troisième fils de l'empereur Keikō (71 – 130) et héros légendaire de l'époque Yayoi, aurait reçu l'épée sacrée suite à une visite au sanctuaire d'Ise. Armé de celle-ci, il aurait ensuite entrepris la pacification de l'archipel japonais. À sa mort, on aurait procédé à la construction d'un sanctuaire à Atsuta et l'épée impériale y aurait été entreposée pour de bon. S'il faut le noter, l'existence du prince Yamato Takeru n'est pas prouvée historiquement (Idem, 2005, p.9).

Cette dernière entrée nous résume hypothétiquement où se trouveraient aujourd'hui les trois Trésors ainsi que leurs répliques. Alors que les trois Trésors authentiques seraient supposément encore intacts, c'est une réplique du miroir (celui commandé selon les mythes par l'empereur Sujin), une réplique de l'épée (offerte par le sanctuaire d'Ise après la bataille de Dan no Ura) et le joyau originel qui sont utilisés lors des rites de *Senso*. Le miroir et l'épée originels seraient tous deux conservés en tout temps dans leur sanctuaire respectif d'Ise et d'Atsuta, alors que le joyau originel est conservé au palais impérial. Finalement, la réplique du miroir qui se trouve au palais impérial est conservé dans le *Kashiko dokoro*, l'un des trois sanctuaires où l'on tient notamment les cérémonies de clôture d'intronisation. Ainsi, techniquement, aucun miroir n'est « présenté » à l'empereur lors de son intronisation (Holtom, 1928, p.54).

D'ailleurs, si l'on se penche sur la cérémonie de *Senso* de l'empereur Meiji nous pouvons constater que le miroir ne lui a effectivement pas été remis en main propre. Quatorze jours après la mort de son prédécesseur, l'empereur Kōmei, le nouvel empereur reçut deux des trois Trésors (l'épée et le joyau) de la part de deux servantes dans son palais de Kyoto. L'empereur Meiji annonça une rencontre avec le plus haut fonctionnaire et reçut gratification et cadeaux du *shōgun*.

Comme nous le savons, le règne de l'empereur Meiji coïncide avec l'aboutissement d'un mouvement de restauration impériale doublé d'un mouvement de retour aux sources. Par ce dernier, on tentera notamment de rétablir les rituels impériaux tels qu'ils étaient à l'origine en puisant l'information dans le *Kojiki* et le *Nihongi*. Éventuellement, en 1899, la Loi de la maison impériale sera compilée, suivie en 1909, des ordonnances régissant l'accession au trône. En considérant que l'empereur Meiji fut intronisé en 1868, il est normal que sa cérémonie ne soit pas identique à celle de ses successeurs étant donné qu'on n'avait pas mis à jour ce type d'information avant son intronisation. Par ailleurs, en ce qui concerne la compilation de la Loi de la maison impériale et des ordonnances rituelles, on ne s'en tiendra pas seulement aux sources anciennes pour y définir les paramètres. Dans un tournant moderniste où l'on cherchait à s'inspirer des puissances occidentales, des principes observés dans les monarchies étrangères seront calqués par les dirigeants japonais. À titre d'exemple, l'idée occidentale que le roi ne meurt jamais (« le roi est mort, vive le roi ! ») (Neimark, 1990) sera appliquée dès la mort de l'empereur Meiji. Alors que l'on célébrait déjà les rites de *Senso* relativement tôt après la mort d'un empereur, ces rites auront maintenant lieu dans les heures suivant le décès de celui-ci. Ainsi, à la mort de Meiji, l'empereur Taishō se vit présenter l'épée et le joyau dans l'immédiat. Cette fois-ci, de manière simultanée, un prêtre haut placé fut envoyé devant le *Kashiko dokoro* (le sanctuaire où réside la réplique du miroir) afin d'y faire des prières et des offrandes au nom de l'empereur. Le *Senso* de l'empereur Shōwa sera pratiquement identique. Bien qu'il y ait eu un délai un peu plus long pour la célébration du *Senso* de Shōwa que pour celle de l'empereur Taishō, en raison de sa mort inattendue (bien qu'on le sût malade) un soir de 25 décembre à 1h25 du matin, la cérémonie d'intronisation de Shōwa fut toute de même tenue presque immédiatement après le décès de son prédécesseur. On lui présenta de la même manière l'épée et le joyau à Kyoto tandis qu'un prêtre haut placé récitait

simultanément des prières et faisait des offrandes devant le *Kashiko dokoro* à Tokyo (Mayer, 1991, p.38).

Les empereurs Taishō et Shōwa ne purent eux-mêmes faire leurs prières et leurs offrandes devant le *Kashiko dokoro* à Tokyo le jour de leur *Senso* simplement parce qu'on célébrait traditionnellement les rites d'intronisation à Kyoto. En fait, avant la restauration impériale, l'empereur Meiji résidait de manière permanente dans le palais impérial de Kyoto. Au début de son règne, Tokyo (autrefois Edo) devint la nouvelle capitale japonaise, donc aussi celle de la maison impériale, et l'ancien château des *shōgun* Tokugawa servit désormais de palais à l'empereur. Étant donné que Meiji avait été intronisé dans le palais de Kyoto, on conservera cette pratique jusqu'à l'intronisation d'Akihito. Ainsi, alors que les trois premiers empereurs de l'ère moderne se trouvèrent à Kyoto pour leur *Senso*, le miroir était laissé derrière au palais de Tokyo (Idem, 1991, p.39).

Pour ce qui est du *Senso* de l'empereur Akihito, une différence notable peut être observée du fait que la cérémonie s'est tenue de manière privée. On s'en souvient, dans les changements de la Constitution du Japon qui suivirent la défaite du pays devant les forces alliées en 1945, une division claire fut établie entre l'État et la religion (l'institution impériale). Le déroulement de certains rituels impériaux durent alors se tenir en privé afin de ne pas aller à l'encontre de la Constitution de 1947. Entre temps, en 1957, un nouveau code de la maison impériale fut émis où les références aux rituels de *Senso* et de *Daijō-sai* tels qu'on les voyait dans l'ancien code de 1899 disparurent en raison de leur trop grande connotation religieuse. Ainsi, depuis 1957, seul le *Sokui rei* ne devint pas l'affaire privée de la famille impériale. Cependant, bien que ces changements fussent apportés sur papier, le déroulement du *Senso* sera télédiffusé à travers la nation le rendant ainsi plus accessible qu'il ne l'eut jamais été (Seizelet, 2005, p.6).

En fait, le problème essentiel émanant du principe de la séparation de l'État et de la religion imposée par les Américains dans la Constitution réside en ce que la conception de la religion diffère grandement entre les peuples occidentaux et le peuple japonais (pour ne pas dire la plupart des peuples asiatiques). Cette différence se traduit par de l'ambiguïté sur ce qui peut être considéré comme émanant d'une religion et ce qui ne l'est pas. Un exemple qui témoigne de cette ambiguïté est justement véhiculé lors des rites d'intronisation de

l'empereur Akihito. Alors qu'il y eut de la polémique autour de la célébration de son *Sokui rei* et de son *Daijo-sai*, le déroulement de son *Senso* ne causa aucun problème. Pourtant, comme nous le savons, l'histoire des trois Trésors témoigne d'une forte connotation religieuse. De plus, le rite tel qu'on le pratique aujourd'hui était, à son origine, incorporé dans le *Daijo-sai*, un rituel aussi hautement religieux (Ohnuki-Tierney, 1991, p.207).

Finalement, depuis Akihito, les rites d'intronisation se déroulent à Tokyo. Techniquement, l'empereur peut désormais et officiellement être en présence des trois Trésors lors de son *Senso* car il se trouve en présence du *kashiko dokoro* qui renferme le miroir sacré. Il est en fait intéressant de voir un rapprochement quelconque entre l'empereur et les traditions de l'époque Nara alors qu'ils étaient censés être disloqués suite à l'imposition de la Constitution américaine. Maintenant, au lieu d'envoyer un prêtre de haute importance devant le *Kashiko dokoro* pour qu'il y fasse des prières et des offrandes, on l'envoie désormais à Ise où il demandera la bénédiction d'Amaterasu-Ô-mikami devant le miroir originel.

En somme, les changements dénotés dans les pratiques rituelles depuis l'ère Meiji ne sont pas réellement importants. Il n'y a aucune entrave au principe de succession sinon quelques petits détails qui sont apportés dans l'ordonnance des démarches des rites d'intronisation. L'essence de la cérémonie, c'est-à-dire la remise des insignes impériaux à un nouvel empereur à la mort de son prédécesseur, est maintenue (Mayer, 1991, p.40).

3.2 Le *Sokui rei*

Ce rite est probablement celui qui a été le plus affecté par les changements au fil des ans. D'abord, rappelons que son déroulement fut originellement prescrit d'après les coutumes d'intronisation chinoises et qu'il est alors normal d'en distinguer les influences autant sur le fond que sur la forme. Notamment, au VIII^e siècle, ce rituel s'effectuait dans un pavillon de style chinois, l'empereur était vêtu de vêtements rouges arborant des dragons et des animaux du zodiaque et les bannières qui étaient dressées dans l'enceinte du temple dépeignaient des symboles chinois. Dans l'assistance, chaque membre de la cour

portait un vêtement de couleur associé à son statut démontrant ainsi une distinction hiérarchique, pratique typiquement chinoise. Essentiellement, toute la mise en œuvre du rituel était un calque du rituel chinois. De plus, à partir de l'époque Kamakura, nous pouvons observer les influences du bouddhisme dans le *Sokui rei* notamment lorsqu'un rite d'ordination (*Kanjō*) y sera greffé. Lors de celui-ci, l'empereur prononçait des mantras tout en exécutant une gestuelle rappelant le bouddha du bouddhisme ésotérique (Macé, 1990, p.6).

Comme nous le savons maintenant, lors de la restauration Meiji, on désirait éliminer toute trace d'influence qui n'était pas inhérente aux traditions ancestrales. Évidemment, comme nous venons de le démontrer, il est à peu près impossible de dissocier les influences chinoises du *Sokui rei* alors qu'elles constituent les fondements de ce rituel. Toutefois, les éléments bouddhistes seront supprimés en faveur de ceux à connotation shintoïste. Pour « revenir aux sources » alors, les dirigeants japonais de l'ère Meiji procéderont en quelque sorte à un remaniement du rituel avec l'intégration d'éléments japonais traditionnels. Ainsi, la pratique du *Sokui rei* témoignera d'une quasi-rupture avec le passé.

D'abord, établissons sommairement le déroulement du *Sokui rei* de l'empereur Meiji. L'intronisation du jeune empereur se déroula devant une assemblée de dignitaires dans le *shishinden*, la salle des cérémonies d'État située au palais impérial de Kyoto. Le trône, placé en son centre et entouré des Trésors monarchiques (épée et joyau), était ceint de rideaux donnant l'impression d'un baldaquin. À la levée des rideaux c'est un empereur intronisé qui fut révélé aux membres de l'audience alors que l'ascension au trône venait de se faire à rideaux fermés. Par la suite, on fit des offrandes aux kami et on récita une proclamation impériale ainsi qu'un discours à propos de l'empereur et de sa relation à son passé mythique. Suite à quoi les rideaux entourant le trône se referment et l'empereur se retire (Mayer, 1991, p.40).

Comme cela avait été le cas pour la cérémonie de *Senso*, la Loi de la maison impériale et les ordonnances régissant les rituels (toutes écrites après l'intronisation de Meiji) auront un impact sur les rituels des empereurs Taishō et Shōwa. Étant donné que les cérémonies pour ces deux empereurs furent presque identiques, je ne parlerai que de l'intronisation de l'empereur Taishō. Donc, en étudiant le *Sokui rei* de Taishō, on notera

que la cérémonie sera tenue en deux temps et à deux endroits. Dorénavant, lors de la journée du *Sokui rei*, l'avant-midi se déroulera au *shunkōden*, un pavillon où l'on installera le miroir sacré après son arrivée de Tokyo (transporté à même le *Kashiko dokoro*) pour l'évènement. L'empereur tout vêtu de blanc, suivi par l'épée et le joyau, se présentera devant les portes du *shunkōden*. Il entrera d'abord et procédera à de courts rituels devant le miroir puis lui déclarera lui-même son intronisation. Des cloches seront sonnées témoignant de la réponse d'Amaterasu-Ô-mikami à la déclaration de l'empereur. Par la suite, on fera entrer l'épée et le joyau qu'on présentera au miroir devant l'empereur qui se retirera. En après-midi, le rituel d'ascension sera tenu normalement au *shishinden* comme lors de l'intronisation de l'empereur Meiji. Cette fois-ci, l'empereur et l'impératrice auront chacun leur trône respectif mais c'est encore un empereur intronisé qui sera présenté aux sujets suite à la levée des rideaux. L'épée et le joyau seront placés de chaque côté du trône de l'empereur et celui-ci procédera lui-même à la lecture d'une proclamation par laquelle il promet d'être le gardien des traditions et du peuple japonais. À la fin du discours, le premier ministre clamera haut et fort les mots « *seitō banzai* » à trois reprises concluant ainsi la cérémonie. Les rideaux entourant les trônes de l'empereur et de l'impératrice se refermeront et le couple impérial se retirera. En somme, il semblerait que les *Sokui rei* pratiqués par les empereurs Taishō et Shōwa aient plus fortement porté sur l'élaboration de la relation avec Amaterasu-Ô-mikami par une intensification des communications avec elle (Mayer, 1991, p.41).

Pour ce qui est des empereurs Akihito et Naruhito, leur cérémonie de *Sokui rei* s'est déroulée dans le même ordre. Toutefois, de grandes différences résident en ce que l'évènement était célébré à Tokyo et partiellement télédiffusé. Alors que les cérémonies d'avant-midi où l'empereur annonce son intronisation devant le *Kashiko dokoro* ne sont pas filmées ni même publiques (parce qu'elles témoignent d'une trop grande signification religieuse), les cérémonies d'après-midi, elles, le sont (bien que les écrans comportant les Trésors soient clairement visibles de chaque côté du trône de l'empereur...).

Encore une fois, bien qu'il y ait d'innombrables différences entre chacune de ces intronisations, il est facile de faire ressortir des éléments immuables. Ainsi, bien que le rituel ait perdu toute signification bouddhiste au profit des symboles shintoïstes, que les

relations entre les empereurs et la déesse ancestrale se soient accentuées où encore qu'on ait soustrait au rite la plupart des connotations religieuses (pendant sa télédiffusion du moins), celui-ci démontre néanmoins l'intronisation publique de l'empereur en présence des Trésors monarchiques.

3.3 Le *Daijō-sai*

Des trois rites d'intronisation, le *Daijō-sai* est probablement celui qui subira le moins de changements marquants. Tous les empereurs depuis Meiji l'auront pratiquement célébré de la même manière.

L'essentiel du *Daijō-sai* s'effectue en trois étapes et s'échelonne sur quatre jours. Bien sûr, le rituel comporte des éléments préliminaires, que nous avons déjà partiellement survolés, notamment, la sélection des champs qui serviront à la culture du riz utilisés lors de la cérémonie et la construction d'un nouveau pavillon pour l'occasion. D'ailleurs, le choix de l'architecture de ce pavillon ne sera pas laissé au hasard. Par exemple, alors que les rizières seront cultivées à l'est et à l'ouest de Kyoto, deux salles représenteront ces rizières dans le nouveau pavillon et seront situées aux extrémités est (*yukiden*) et ouest (*sukiden*). Évidemment, l'architecture des salles sera aussi conforme à la culture japonaise, et non chinoise, et le mobilier sera fabriqué de sorte qu'il reflète l'artisanat ancien, et donc « purement » japonais (Mayer, 1991, p.44).

Ainsi, lors du premier jour de célébration, l'empereur procédera à un rituel visant à apaiser son esprit, le *chinkon sai*. Cette cérémonie cherchera à renforcer l'âme de l'empereur en y corrigeant les impuretés alors qu'il s'apprête à régner. Lors du deuxième jour, l'empereur devra prendre deux bains purificateurs (bien qu'il eût participé à une cérémonie de purification (*misogi*) deux jours auparavant). Une fois suffisamment purifié, l'empereur procédera vers le *yukiden*, la salle est du pavillon, de manière très cérémonielle. Un tapis sera déroulé sous ses pieds, et immédiatement roulé après son passage, afin de protéger l'empereur des impuretés de la terre alors qu'un parasol sera tenu au-dessus de sa tête afin de le protéger des impuretés se propageant dans l'air. De plus, cette procession sera menée par deux prêtres qui portent les écrins contenant les Trésors monarchiques.

Lorsque l'empereur arrive dans la première pièce du *yukiden*, il s'assoit alors que des chants et des danses traditionnels de l'est (*yuki*) seront performés devant lui. Suite aux performances, le riz cultivé dans la rizière sélectionnée à l'est de Kyoto est apporté à l'empereur lorsque celui-ci s'apprête à pénétrer dans la deuxième pièce du *yukiden*. On notera qu'un alcool de riz, confectionné avec le même riz cérémoniel, et d'autres aliments lui seront apportés également. Deux membres de la cérémonie attendent l'empereur dans la deuxième pièce et lui lavent les mains avant qu'il ne touche la nourriture. Après quoi, la nourriture est offerte à l'empereur qui, ensuite, l'offre aux kami. L'empereur fait ses révérences aux kami, puis consomme à son tour la nourriture. Une fois le repas cérémoniel terminé, l'empereur se lave à nouveau les mains, puis quitte la salle de l'est (*yukiden*) toujours précédé par les Trésors impériaux (Idem, 1991, p.45).

Avant l'aube du troisième jour, un rituel pratiquement identique sera tenu dans la salle ouest (*sukiden*). Évidemment, la principale différence réside en ce que la nourriture, les chants et les danses qui seront présentés à l'empereur proviendront du secteur ouest de l'ancienne capitale. Chacune des deux cérémonies se déroule sur un période oscillant entre 2 et 3 heures.

Bien que ces deux mouvements soient considérés comme le point culminant du *Daijō-sai*, les banquets tenus lors du troisième et du quatrième jour sont des éléments tout aussi essentiels à la cérémonie. D'abord, un premier banquet représentant la culture et la nourriture de l'est est tenu. C'est l'occasion pour la population japonaise de manger la même nourriture que celle dégustée par l'empereur et Amaterasu-Ô-mikami, nourriture provenant d'ailleurs de la même récolte. Ensuite, un banquet organisé autour des traditions de l'ouest est lancé. De manière similaire, on célèbre la culture et la nourriture associées à cette région. Finalement, un dernier grand banquet est organisé, celui-ci beaucoup moins symbolique, cherchant ultimement à conclure le rituel par la dégustation de nourriture n'étant pas associée au *Daijō-sai*. De cette façon, l'on procède à un retour à la normale alors que les activités n'ont plus de significations cérémonielles (Mayer, 1991, p.46).

3.4 Les rituels sont-ils traditionnels ?

Bien qu'il soit impossible de dire que les rites d'intronisation du Japon pré-moderne soient identiques à ceux pratiqués aujourd'hui, nous devons nous rendre à l'évidence qu'une conformité, au moins dans les grandes lignes, peut être observée (Ellwood, 1973). Évidemment, une étude comparative exhaustive entre les rituels d'intronisation peut être réalisée, mais les résultats dépasseraient les besoins de ma recherche. Si je pose que, de manière inévitable, les traditions sont mises à l'épreuve du temps en fonction des différents contextes sociaux dans lesquels elles sont plongées, alors je dois me baser sur le fond des rituels (et non sur la forme des rituels) afin de faire valoir qu'ils sont traditionnels.

Pour m'assister dans cette démonstration, je m'appuie sur le travail de Matsui (1986) qui développe une étude comparative entre les rituels d'intronisation de l'impératrice Jito et ceux des empereurs Meiji à Shōwa. Bien que les cérémonies entourant les empereurs du XVIIIe et du XIXe siècles ne soient plus vraiment d'actualité, mon point peut quand même être établi alors que l'essence des rituels ancestraux peut, selon moi, être décelée dans les cérémonies actuelles.

Ainsi, Matsui retrouve une traduction complète du *Kojiki* qui avait été réalisée par William George Aston, un japonologue britannique des années de la restauration impériale de Meiji. Dans les dernières pages de cet ouvrage la cérémonie d'intronisation de l'impératrice Jito y est décrite. Matsui nous offre un résumé de la traduction en prenant bien soin de conserver les notes du traducteur qu'il juge pertinentes. Ainsi nous retrouvons le résumé de l'intronisation de Jito de la manière suivante :

« 4th year, Spring, 1st month, 1st day. Mononobe no Ason set up great shields (or a great shield. Shields were set up as offerings to the Shinto-Gods). Nakatomi no Ohshina no Ason, Minister of the Department of Shinto religion, recited (a prayer invoking) blessings from the Gods of Heaven. When this was over, Shikofuchi, Imbe no Sukune, delivered to the Empress-consort the divine seal, sword and mirror (Another rendering is “the divine tokens”, i.e. the sword and mirror). The Empress-consort accordingly assumed the Imperial Dignity (The delay was no doubt in compliance with the Chinese idea of a

three years' mourning). The Ministers and public functionaries ranged in order, made obeisance in rotation, and clapped their hands ».

« 2nd day. The ministers and public functionaries presented their respects at Court with the same state as at the New Years's audience. Tajihi no Shima no Mobito and Fuse no Miaruji no Ason presented their congratulations to the Empress on her succession to the throne. »

« 3rd day. A banquet was given to the Ministers in their precinct. »

« 7th day. A banquet was given to the Ministers in the inner precinct, and presents of cloths giving them. »

« 17th day. There was a general amnesty throughout the Empire. Widows, orphans, lone persons, sufferers from grave illness, and those who from poverty were unable to support themselves were granted presents of rice, and exempted from commuted taxes and forced labours. »

« 23rd day. Offerings were distributed to the Gods of Heaven and the Gods of Earth in the Home provinces. »

« 11th month, 24th day. The festival of first-fruits (*Ohonihe*) was held. Ohshima, Nakatomi no Ason, Ministers of the Department of the Shinto religion, recited the (prayer invoking the) blessing of the Heavenly Deities. »

(Matsui, 1986, p.12)

S'étant basé sur les descriptions offertes dans le *Nihongi* pour décrire l'intronisation de l'impératrice Jito, Matsui fait ressortir des éléments rituels centraux qui sont encore pratiqués de nos jours. D'abord, la détention des trois Trésors monarchiques est consubstantielle à la position de l'empereur. Ensuite, lors de l'intronisation, on informe les kami de l'avènement de l'empereur, après quoi des audiences (banquets) sont tenues. De plus, lors de la première moisson suivant l'intronisation d'un nouvel empereur, le *Daijo-sai* (*Ohonihe*) est célébré. Aussi, dans le cas du décès d'un empereur, une période de deuil est observée avant de procéder au *Sokui rei* et au *Daijo-sai* (Matsui, 1986, p.13). Enfin, s'il

faut le souligner, l'action d'introniser un empereur en présence des trois Trésors est également toujours pratiquée aujourd'hui.

Ainsi, même si les rites d'intronisation ne sont pas parfaitement identiques à ceux qui ont été établis à l'origine, nous pouvons admettre que pour l'essentiel les rites sont encore pratiqués de manière traditionnelle.

Chapitre 5 : Analyse des données et intégration des résultats aux hypothèses et concepts

1. Introduction

L'objectif de ce travail était d'examiner les rites de passage qu'ont subis les trois Trésors de la monarchie japonaise au cours de leur histoire de vie afin de déterminer s'il est possible que ces trois objets aient été considérés comme des agents sociaux, au moins par ceux qui les ont employés. Cette problématique provient d'une proposition que les auteurs Lars Fogelin et Micheal Schiffer ont énoncée dans une recherche intitulée "Rites of Passage and Other Rituals in the Life Histories of Objects" parue en 2015.

Dans cet ouvrage, les auteurs proposaient d'entrée de jeu que l'étude amalgamée des rites de passage et des histoires de vie pouvait contribuer aux débats sur l'agentivité. Cette idée découlerait d'une observation des similitudes entre les objets et les humains décelées dans leurs histoires de vie respectives. En admettant que les deux entités aient des histoires de vie analogues et que celles des humains soient ponctuées de rites de passage, il est alors proposé que les objets aussi pourraient passer par de tels rites. Évidemment, avant d'aller plus loin, il faudra appuyer cet énoncé par une démonstration. D'ailleurs, en cet énoncé réside ma première hypothèse, à savoir si les trois Trésors sacrés de la monarchie japonaise subissent bel et bien des rites de passage au cours de leur histoire de vie. La première partie de ce chapitre sera donc complètement dédiée à démontrer que cette hypothèse est fondée. Afin de faire valoir mon point, je me baserai justement sur l'étude menée par Fogelin et Schiffer qui nous offre des outils afin de distinguer ce qui constitue un rite de passage sur un objet. D'abord, les auteurs sauront identifier deux types de rites répandus (rite de passage et rite de continuité) d'après lesquels une étude devra être accomplie afin d'attribuer chaque point culminant de l'histoire de vie de l'objet au bon rite. Pour mener à terme cette étude, le concept de chaîne opératoire est importé afin de déterminer ce qui constitue un point culminant dans l'histoire de vie d'un objet. Ainsi, selon la chaîne opératoire, les points culminants sont identifiés par la préparation des objets rituels, leur fabrication, leur utilisation (et réutilisation) puis leur déposition.

Dans les définitions originelles des rites de passage produites par Van Gennep et Turner, le rite de passage signifie la transition du statut social de l'individu qui l'a vécu. Idéalement alors, Fogelin et Schiffer voudraient que les objets qui passent par de tels rites puissent, au même titre que les sujets (les humains), rendre observable un tel changement de statut social. Par cette supposition, les deux auteurs soulèvent finalement que les objets, ayant passé par un rite de passage et ayant changé de statut social, auraient pu, eux-aussi, être perçus à un certain degré comme des agents sociaux. Ainsi, ma deuxième hypothèse propose que, suite à leur changement de statut social à travers les rites de passage, les trois Trésors sacrés aient pu être considérés comme des agents sociaux, au moins par ceux qui les créent, les manipulent et les utilisent. Démontrer que les objets, comme les sujets, peuvent être « agents » est toutefois une autre paire de manches. Alors, il ne s'agit pas de démontrer que les objets peuvent être des agents, mais plutôt que certaines personnes aient pu les considérer comme tels. Pour nous aider dans cette entreprise, Fogelin et Schiffer profitent du débat autour de ce sujet en anthropologie et proposent une ouverture. En se basant sur les pratiques animistes, les auteurs supposent que le débat sur l'agentivité des sujets et des objets ne relève pas d'une question universelle, mais plutôt individuelle. Ainsi, au lieu de démontrer par l'exemple des trois Trésors de la monarchie japonaise que tous les objets peuvent être considérés comme des agents, je proposerai dans une deuxième partie d'examiner si les Trésors, au moins, ont pu être compris de la sorte par certaines personnes.

Bien que la théorisation de Fogelin et Schiffer soit efficace pour démontrer que les trois Trésors de la monarchie japonaise ont subi des rites de passage en plus de proposer que ceux-ci aient pu être considérés comme des agents sociaux (dans une certaine mesure), je procéderai dans une troisième section à une critique visant, à mon tour, à faire avancer le débat. Il s'agira bien plus d'une ouverture que d'une démonstration alors que je pointerai des éléments de la théorisation de Fogelin et Schiffer qui semblent ne pas avoir été pris en considération. Je soulignerai d'abord le caractère pérenne que les trois Trésors semblent avoir acquis au fil des années, les protégeant d'un rituel de déposition qui mettrait fin à leur histoire de vie. Ensuite, je proposerai que, pour que des objets rituels soient observés dans une optique d'histoire de vie dont la durée est indéterminable, les rituels qui les entourent

et les utilisent doivent eux aussi partager cette caractéristique, au moins de manière à rendre observable une tradition.

2. Les rites de passage et les trois Trésors

Ainsi, avant d'entreprendre toute discussion entourant la perception probable des trois Trésors en tant qu'agents par certaines personnes, je dois démontrer que les Trésors subissent des rites de passage au cours de leur histoire de vie. Pour faire valoir ce point, la définition d'un rite de passage sur les objets doit être réitérée afin de distinguer d'abord en quoi ceux vécus par les humains et ceux vécus par les objets se ressemblent. Ensuite, les caractéristiques propres aux rites de continuité doivent être rappelées afin de démêler parmi les rites à l'étude lesquels constituent bel et bien des rites de passage. À cet effet, je suggère de commencer cette section par un récapitulatif rapide des définitions et concepts. Par la suite, il sera plus facile de présenter les points culminants de l'histoire de vie des trois Trésors et de définir en quoi ils correspondent à un rite de passage tel que défini par Fogelin et Schiffer.

2.1 Rites de passage et rites de continuité

La grande différence qui existe entre les rites de passage vécus par les humains et ceux vécus par certains objets se trouve dans la fréquence de leur apparition. Dans le cas des humains, d'abord, les rites de passage se produisent lors de la transition d'un individu d'une situation sociale vers une autre. L'exemple qui a servi à expliquer ce concept dans le chapitre premier est la cérémonie du mariage. Il est assez évident que lors de celle-ci, deux individus passent (bien souvent) du statut de « fiancés » au statut de « mariés ». En réalité, une multitude de changements similaires sont opérés dans la vie de tout un chacun lors d'événements (à mon avis) plus banals. Le changement d'emploi, l'obtention d'un permis de conduire, l'accès à la propriété, l'adoption d'un animal de compagnie sont tous de processus parmi lesquels un individu voit son statut social changer. Dans les exemples précités, l'individu devient « employé », « conducteur », « propriétaire » et « maître ». De plus, pour chacun de ces changements statutaires, un rituel peut être observé et c'est en cela que ces changements de statut peuvent être définis comme des rites de passage. Bien qu'il soit plus évident de voir en quoi la cérémonie de mariage peut être un rituel, l'aménagement

de nouveaux bureaux, l'enregistrement d'un nouveau véhicule, la pendaison de crémaillère et le choix d'un nom pour un animal de compagnie désignent tous, à un moindre niveau, des rituels. Ainsi, pour reconnaître un rite de passage, il ne s'agit pas simplement d'observer un changement de statut social, mais aussi d'observer un rituel par lequel le changement est souligné.

À première vue, il peut être complexe d'admettre ce même type de phénomène à un objet étant donné qu'un objet lui-même ne peut souligner son changement de statut social par un rite. Toutefois là n'est pas la question. Fogelin et Schiffer propose que, avant d'être considéré comme un agent à part entière par les quelques personnes qui en feront usage, les objets se voient imprégnés d'un caractère social. C'est par un rite de passage que l'objet change de statut social et qu'il devient par le fait même un agent. D'ailleurs, si on se fie à la définition comprise dans la chaîne opératoire, nous pouvons conclure que les objets subissent des transitions de statut social entre les différents processus de préparation, de fabrication, d'utilisation et de déposition qui les font interagir.

La chaîne opératoire nous permet de constater rapidement que les rites de passage chez les objets sont beaucoup moins fréquents que ceux chez les individus. De plus, bien qu'il y ait quatre possibles rites de passage associés à quatre transitions sur la chaîne opératoire (de préparation à fabrication, de fabrication à utilisation, d'utilisation à réutilisation et d'utilisation à déposition), les objets ne passent pas forcément par les quatre transitions. En fait, la plupart des objets ne subissent que deux rites de passage au cours de leur vie, c'est-à-dire, de la fabrication à l'utilisation, puis, de l'utilisation à la déposition. Ainsi, par exemple, il n'est pas nécessaire pour un objet d'avoir été conçu de manière cérémonielle afin que celui-ci puisse être utilisé de la sorte. La chaîne opératoire n'est alors pas un diagramme référentiel strict, mais plutôt un guide universel et malléable permettant aux chercheurs de s'y référer afin de structurer les données.

Par ailleurs, dans la description offerte par la chaîne opératoire, les rites peuvent être compris comme des rites de passage ou des rites de continuité. Le rite de continuité diffère du rite de passage principalement en ce que sa pratique ne change pas le statut social d'un objet donné. Ainsi, lors d'un rite de continuité, l'objet rituel voit plutôt son statut social réaffirmé. C'est le cas des cérémonies d'entretien, où l'on restaure un artéfact ou un

habitat du passé à l'aide de techniques ancestrales qui rappellent les traditions d'antan. Bien que le statut social d'un objet ne change pas, on procède cérémoniellement à sa restauration ou au maintien de sa signification. Dans une certaine mesure aussi, les cérémonies d'intronisation sont un type de rite de continuité alors que la remise d'objets qui témoignent d'une légitimité réaffirme un pouvoir offert à un nouveau souverain. De plus, comme ce type de rite ne confère pas de valeur sociale à un objet, l'objet utilisé dans un tel rite peut ne jamais avoir été considéré comme un agent alors qu'on en serait à la première transition de la chaîne opératoire, soit, celle entre préparation et fabrication.

2.2 La chaîne opératoire et les trois Trésors

Les chapitres 2 et 3 ont servi à dresser l'histoire de vie des trois Trésors en fonction de moments clés identifiables sur la chaîne opératoire. Dans cette section, je me servirai de ces informations afin de faire valoir que les trois Trésors ont bel et bien passé par des rites de passage.

D'abord, bien que les objets qui constituent les Trésors de la monarchie japonaise sont dits d'un passé immémorial dans les *Kojiki* et le *Nihongi*, leur origine basée sur des recherches historiques ne peut être formellement établie. Leur authenticité est même toujours sujet à débat alors que les Trésors restent enfermés dans leur écrin respectif qu'il n'est permis à personne (pas même à l'empereur) d'ouvrir. Bien que des fouilles archéologiques eussent démontré l'utilisation d'artéfacts similaires à chacun des trois Trésors lors de la période Yayoi, il n'est pas facile d'établir que ceux utilisés par la famille impériale au tournant du VI^e siècle aient été fabriqués d'une manière cérémonielle. Pour cette raison, nous ne pouvons pas conclure, du moins à la lumière de mes recherches, que les trois Trésors auraient vécu un premier rite de passage au moment de leur transition entre la préparation et la fabrication de la chaîne opératoire. De plus, bien qu'il s'agisse de rumeurs, s'il faut le répéter, les quelques bribes d'information qui ont été relevées au fil des ans au sujet de l'apparence des trois Trésors ne les démarquent aucunement des autres objets similaires que l'on aurait retrouvés lors de fouilles archéologiques. Ne démontrant

aucune différence, il devient alors peu probable que leur confection eut été élaborée de manière cérémonielle, voire hors de l'ordinaire.

2.3 Le rite de passage issu des influences taoïstes

Bien qu'on ne puisse affirmer que l'assemblage des matières premières qui aura servi à la confection des trois Trésors, et leur confection même, n'aient été faits de manière cérémonielle, nous pouvons tout de même admettre que la détention, notamment, d'un miroir et d'une épée par un chef de clan vers la fin de la période Yayoi était devenue synonyme de richesse et d'influence. Cette observation n'est pas anodine alors qu'elle peut nous permettre d'identifier les prémices d'un premier rite de passage concernant les trois Trésors.

Cette première démonstration est probablement la moins fondée, car les Trésors de la monarchie japonaise n'avaient pas encore été définis comme tels à cette époque. De plus, elle repose entièrement sur de la spéculation émanant de trois observations historiques. D'abord, comme nous l'avons démontré dans le second chapitre, miroirs et épées ont fait leur apparition en Chine lors de la dynastie Zhou (1045 à 255 av.). À cette époque, ces deux types d'artéfacts faisaient partie des trésors collectés par les seigneurs. Cette pratique s'est perpétuée au fil des âges de sorte que nous puissions observer lors de la période des Six Dynasties (220 apr. J.-C. à 589 apr. J.-C.) l'élaboration d'une signification religieuse autour de ceux-ci. Effectivement, un culte taoïste s'est greffé à la détention notamment d'un miroir et d'une épée, culte selon lequel ces deux objets seraient compris comme de puissants talismans. Cette pratique sera perpétuée et sera éventuellement répandue au Japon vers le III^e siècle, alors que le culte s'y rattachant aurait suivi peu après vers la fin du IV^e siècle. Ensuite, d'après les fouilles archéologiques en sol coréen et en sol japonais, on aurait retrouvé des épées et des miroirs de bronze parmi le mobilier des tombes de tertre appelé *Kofun*. Ce type de sépulture aurait notamment été construite au Japon entre le III^e et le V^e siècle pour y enterrer des personnages se démarquant du reste de la population par une étonnante démonstration de richesse, d'influence et de pouvoir. Finalement, dans le *Nihongi*, finalisé en 720, une référence à la cérémonie d'investiture de l'empereur Keitai

(en 507 apr. J.-C.) mentionne pour la première qu'un empereur aurait reçu, entre autres, un miroir ainsi qu'une épée.

Vers la moitié de la période Yayoi (300 av. J.-C. à 250), le peuple vivant sur l'archipel japonais s'était familiarisé avec les outils de bronze, ceux-ci ayant été importés du continent. Bien plus après, vers la fin de la période, les techniques de métallurgie permettant de confectionner le bronze suivront (Lewis, 2018, p.117). Toujours est-il qu'au début du Ier siècle, miroirs et épées étaient déjà quelque peu répandus sur une partie du territoire japonais. Cette information, amalgamée aux trois observations historiques précédemment citées, nous pointe vers une première association entre miroirs, épées, et pouvoir. Bien qu'une association symbolique avec ces deux objets soit originaire du continent, il faudra attendre au moins 200 ans avant qu'on ne retrouve des preuves archéologiques de cette association en sol japonais. D'une certaine manière alors, au Japon du Ier siècle, miroirs et épées auraient originalement et simplement été l'apanage des personnes d'influence, auraient progressivement fait partie du mobilier funèbre suite à leur interprétation comme étant des talismans taoïstes au IIIe siècle et auraient finalement été intégrés aux cérémonies d'investiture telles que celle de l'empereur Keitai en 507. En admettant la théorie de Holtom (1928, p.56) sur les rites d'intronisation des chefs de clan depuis le IIIe siècle et que les Trésors remis à l'empereur Keitai au VIe siècle soient les mêmes que ceux conservés en écrin aujourd'hui, nous pouvons souligner un premier rite de passage lors duquel les Trésors (mis à part le joyau) auraient été introduits. Au risque de me répéter, cette première démonstration est hautement spéculative. Toutefois, si on admet ces deux prémices, nous pouvons alors conclure que, lors de la cérémonie d'intronisation de Keitai, le rituel par lequel les objets changent de propriétaire et la nouvelle valeur qui leur est attribuée pour symboliser le pouvoir impérial sous Keitai définissent le premier rite de passage lors duquel ils cheminent depuis leur fabrication vers leur (première) utilisation. Ainsi, bien que miroirs et épées soient passés d'un simple symbole de richesse à un symbole mystique puis finalement (et concrètement) à un symbole impérial sous le règne de l'empereur Keitai, c'est seulement en admettant un rituel de transmission monarchique qu'un premier rite de passage concernant les Trésors tels qu'ils sont définis aujourd'hui peut être admis.

2.4 Le rite de passage issu des autres influences

L'étude des rites de passage issus des quatre autres influences que nous avons étudiées dans les chapitres 2 et 3 (influences shintoïstes, influences bouddhistes / confucéennes, influences du shinto d'État et influences américaines) ne diffère pas tellement de celle des rites de passage influencés par le taoïsme. Alors que la valeur sociale associée aux trois Trésors se voit modifier lors de l'introduction de chacun de ces « courants », le rituel par lequel ces changements sont soulignés reste le même dans tous les cas, c'est-à-dire, un rite de « changement de propriétaire » (voir le tableau de la chaîne opératoire dans le chapitre 1, p.19).

Dans la chaîne opératoire de Fogelin et Schiffer, le rite de changement de propriétaire est décrit comme étant un rite de passage par lequel un objet se trouve dans une transition entre utilisation et réutilisation. D'ailleurs, l'exemple qui avait été donné pour expliquer le rite de changement de propriétaire avait été celui du navire de force navale. Une fois décrété qu'un navire ne répond plus aux exigences militaires de la marine, celui-ci peut être vendu, démantelé, détruit, etc... Dans le cas où il est vendu, une cérémonie a lieu afin de souligner la fin de l'utilisation d'un tel navire militaire par ses utilisateurs. Ainsi, ce n'est pas simplement un navire que l'on vend, mais un navire proprement détaché de son ancien statut social. Évidemment, cette cérémonie n'a rien à voir avec celles que l'on retrouve dans l'étude des trois Trésors. Toutefois, la définition d'un rite de changement de propriétaire est très large et peut se comprendre dans la cérémonie de *Senso* alors que celle-ci sous-entend aussi un changement de statut social observable quant aux objets transférés. C'est ici en fait que réside la nuance entre le rituel de maintien (qui est un rite de continuité) et le rituel de changement de propriétaire (qui est un rite de passage). Alors que les objets passent entre les mains d'une série d'empereurs au fil des âges, c'est seulement en de rares occasions que les rites de *Senso* admettront aussi le changement du statut social des trois Trésors. Ainsi, bien que le transfert des Trésors ait signifié à de nombreuses reprises un simple rite de continuité (maintien), les moments de l'Histoire où un changement de paradigme s'opère affectant le statut de l'institution

impériale, et par extension les trois Trésors, se traduisent par une cérémonie de *Senso* qui devra aussi admettre ces changements.

De cette manière, nous pouvons établir que chaque moment clé qui a été soulevé dans les rétrospectives historiques des chapitres 2 et 3 soulignant un changement du statut social octroyé aux trois Trésors peut être défini comme un rite de passage lorsqu'un premier empereur, suivant le changement de paradigme, célèbre son *Senso*. Pour cette raison, je ne ferai qu'un bref rappel de l'impact de certaines influences sur le statut social des trois Trésors, et non une démonstration exhaustive de chacun des rites de passage comme il en a été le cas pour le *Senso* (probable) tenu après l'apparition des influences taoïstes.

Ainsi, lors des rétrospectives historiques pré-moderne et contemporaine, il a été soulevé que les insignes impériaux ont subi cinq changements de statut social. Premièrement, comme nous l'avons vu dans la section précédente, l'apport des influences taoïstes issues du continent vers le milieu du III^e siècle aura eu pour effet de modifier la signification des objets tels que les épées et les miroirs, perçus non plus comme étant de simples artefacts dont la détention était signe de prospérité, mais dorénavant aussi considérés comme de puissants talismans que tout adepte du taoïsme devait avoir sur sa personne. Éventuellement, ces objets seront considérés comme une source de pouvoir et d'influence. Effectivement, l'intérêt que ce type d'objets suscitait sera si fort qu'ils trouveront leur place dans les cérémonies d'intronisation des chefs de clan influents.

Deuxièmement, la consolidation d'un « clan impérial » par la création d'un mythe et d'un récit national parachevant les traditions orales dans un ensemble cohérent et unificateur aura pour effet de définir les objets comme étant des corps théophaniques se substituant à Amaterasu-Ô-mikami, l'instance divine relevant de la plus haute importance. Dans le *Kojiki* et le *Nihongi*, les deux ouvrages fondamentaux finalisés au début du VIII^e siècle, l'empereur est dit d'une lignée divine remontant à des temps immémoriaux où son premier parent mortel, et petit-fils d'Amaterasu-Ô-mikami, aurait reçu les trois Trésors. Par l'association à la déesse-soleil, une famille clanique gagnera les attributs nécessaires pour assoir sa lignée hiérarchiquement au-dessus des autres clans afin de se distinguer en importance et d'exercer un rôle hégémonique. Cette nouvelle

importance également admise aux trois Trésors se traduira naturellement par l'édification de codes et de prescriptions entourant les cérémonies d'intronisation afin de refléter l'importance divine de la maison impériale.

Troisièmement, entre la fin de la période Heian et le début de l'âge féodal au tournant du XIIe siècle, une guerre de haute importance prend place entre deux factions de la classe guerrière. Alors que l'institution impériale avait été affaiblie pendant près de 400 ans suite à la mise en place d'un système de régence et à son monopole par la famille Fujiwara, les factions Minamoto et Taira se battent pour une place d'importance aux côtés de l'empereur. Les Taira, qui avaient en premier réussi à se rapprocher de l'empereur, s'enfuirent de la capitale avec l'empereur Antoku et les trois Trésors suite à une défaite contre les Minamoto. Le combat ultime entre ces deux clans prendra place lors de la bataille de Dan no Ura, bataille navale lors de laquelle les trois Trésors et l'empereur Antoku sombreront au fond des eaux. La perte des trois Trésors sera sous-entendue comme étant le transfert symbolique de la légitimité avec laquelle le pouvoir de régner peut être exercé. Au fil des ans, les Trésors seront retrouvés/reconstruits et la consolidation hégémonique de la classe guerrière au détriment de la cour impériale mènera à une tentative de restauration impériale. Celle-ci sera motivée, en partie, par un amalgame d'arguments émanant de principes bouddhistes et confucéens selon lesquels le droit de régner revient à un empereur légitime détenant les trois Trésors, car en eux seulement le descendant d'Amaterasu-Ômikami peut y déceler le mandat céleste par lequel l'ordre peut être établie. Pour se montrer légitime, un empereur devra démontrer des valeurs telles que l'honnêteté, la sagesse et la compassion. Ainsi, les trois Trésors obtinrent un nouveau statut social, statut par lequel la légitimité de régner est exprimée. Dans les mêmes années pendant lesquelles ce nouveau statut social fut donné aux Trésors, les rituels de la maison impériale changèrent, notamment par l'ajout de cérémonies bouddhistes.

Quatrièmement, lors de la restauration impériale de Meiji en 1868, l'institution impériale sortit d'une longue période pendant laquelle son image avait été amoindrie par les différents gouvernements militaires qui s'étaient accaparés le pouvoir. Lors de cette période marquée par la menace extérieure venant des Occidentaux, le nouvel État japonais se voit contraint de rassembler sa population sous une seule bannière afin de faire face aux

défis de l'ère moderne. Pour unir les habitants de l'archipel, l'État japonais sera édifié autour de l'empereur. La religion ancestrale japonaise, le shinto, sera mise de l'avant afin de faire valoir les origines divines de l'empereur et par extension la prééminence et l'unicité du peuple japonais. Dans un mouvement de « retour aux sources », les dirigeants japonais entreprendront de faire revivre les traditions ancestrales en s'efforçant de soustraire toutes formes d'influences externes qui s'y seraient annexées. Ainsi, le nouveau shinto, celui par lequel l'État impose de force le culte à l'empereur, sera remanié de sorte que les éléments « purs » des traditions japonaises soient célébrés. L'empereur et les Trésors deviendront ces symboles par lesquels la population japonaise pourra comprendre son unicité, son authenticité, mais aussi ses devoirs. Évidemment, le remaniement des traditions impériales en fonction d'une plus grande « authenticité » sera aussi perçu à travers la façon dont les rites d'intronisation devront être tenus. Notamment, on peut observer le retrait quasi total des symboles et des rituels se rattachant à la religion bouddhiste lors des cérémonies de *Sokui rei*.

Cinquièmement, pour conclure, la défaite de la nation japonaise contre les forces alliées en 1945 se traduira par l'imposition d'une Constitution qui forcera une séparation nette entre l'État et la religion. Comme l'empereur est indéniablement relié à la religion shintoïste, on comprendra que l'empereur, et non pas seulement la religion, devra être tenu à l'écart de tout enjeu relevant du registre politique. En somme, il deviendra le « symbole de l'État ». Son pouvoir et ses avoirs (pour la grande majorité d'entre eux) tomberont entre les mains de l'État et feront dès lors partie du domaine public. Le palais impérial et les Trésors ne feront pas partie des avoirs transmis au domaine public simplement parce qu'ils sont dits appartenir à la famille impériale et non pas à l'institution. Ainsi, alors que les Trésors et les lieux traditionnels ne seront pas saisis par l'État, les rituels de la maison impériale pourront s'exercer, et ce même de manière publique, à condition qu'aucun symbole à connotation religieuse ne soit exposé. Bien qu'il soit complexe de définir clairement le nouveau statut social des trois Trésors, il est assez évident qu'il ne peut être en aucun cas le même que celui de la période d'avant-guerre. Pour certains, leur nouveau statut se définit comme un symbole de pérennité et de grande fierté alors qu'ils constituent les objets monarchiques les plus anciens encore en fonction dans le monde aujourd'hui. S'il faut le mentionner, les rituels d'intronisation seront aussi grandement affectés par ce

changement constitutionnel, notamment alors que la pratique du *Senso* devra se faire entièrement de manière privée.

Ainsi, par cinq démonstrations différentes, il aura été illustré que les trois Trésors de la monarchie japonaise peuvent être compris comme étant des objets ayant subi des rites de passage au cours de leur histoire de vie.

3. Les Trésors considérés comme des agents

Fogelin et Schiffer pensent que certains objets peuvent être perçus par certaines personnes comme étant des agents à part entière. Pour déterminer les objets qui peuvent être considérés comme tels, les auteurs se basent sur les rites de passage. Si on peut faire valoir qu'un objet passe par un rite de passage, alors, par la définition même des rites de passage, cet objet aurait conséquemment reçu une (nouvelle) valeur sociale. Maintenant, il reste à savoir si cette valeur sociale nouvellement acquise peut être reconnue, au moins par ses utilisateurs, comme émanant de l'objet lui-même et par lui-même.

Dans la section précédente, il a justement été démontré que les trois Trésors de la monarchie japonaise ont passé par des rites de passage au cours de leur histoire de vie. Ces objets, donc, auraient obtenu au moins à cinq reprises une nouvelle valeur sociale. Pour valider ma seconde hypothèse, à savoir si les Trésors ont pu être considérés comme des agents sociaux au moins par ceux qui les créent, les manipulent et les utilisent, je compte d'abord faire valoir le caractère théophanique qui leur aura été attribué au VIIe siècle. Par la suite, je soulignerai l'utilisation de ce caractère par le moine bouddhiste Kitabatake Chikafusa au XIVe siècle dans le but de légitimer l'empereur de la cour du sud. Finalement, il sera maintenu que le caractère théophanique octroyé aux trois Trésors lors du VIIe siècle se consolidera alors que l'interprétation des Trésors comme tel fut soulignée lors du traditionnel rite d'intronisation de l'empereur Naruhito.

3.1 Les objets et l'agentivité

Pour être bien clair, il ne s'agit pas de démontrer que les Trésors sont des agents sociaux, mais plutôt qu'ils ont été considérés comme tels par certaines personnes, notamment, par leurs utilisateurs.

L'agentivité est bien plus souvent attribuée aux humains qu'aux objets, pour ne pas dire exclusivement (sauf pour Bruno Latour, 1994). Dans le chapitre premier, il avait été rapidement question du débat autour de l'agentivité des objets et il avait été mentionné que les propos d'Alfred Gell à ce sujet avaient suscité beaucoup d'intérêts dans le milieu

académique. Pour y revenir brièvement, Gell suppose que, dans le cas où certains objets pourraient être perçus comme étant des agents, c'est-à-dire qu'ils seraient en mesure d'influencer le monde qui les entoure, ceux-ci exerceraient plutôt de l'agentivité « secondaire ». En réalité, les objets ne seraient pas en mesure d'exercer aucune forme d'influence sur le monde qui les entourent. Ils pourraient toutefois diffuser l'agentivité qui leur aurait été octroyée par l'humain, l'agent « primaire ». Ainsi, plutôt que de considérer un objet comme étant un agent à part entière, celui-ci doit être perçu comme le prolongement de l'influence initialement humaine. À l'inverse, si les objets peuvent être imprégnés d'agentivité par les humains, il n'en tient qu'aux humains par la suite d'être capable d'en extraire le sens. En d'autres mots, aucun objet ne peut être un agent tant et aussi longtemps qu'un agent « primaire », un humain, ne lui admet pas de l'agentivité ou encore que celui-ci témoigne qu'un objet en diffuse (Fogelin et Schiffer, 2015, p.822).

Dans leur étude, Fogelin et Schiffer s'intéressent particulièrement à l'animisme, une pratique religieuse par laquelle on octroie une valeur spirituelle, une vie, aux objets et aux éléments du paysage (une chute d'eau, un arbre, une pierre, etc...). Les auteurs supposent qu'en observant les pratiques animistes de certaines communautés, il est possible de relever une différence dans l'importance avec laquelle on considère un objet animé par rapport à un autre. Ainsi, bien que les pratiques animistes octroient une valeur sociale à l'ensemble des « non-vivants », certains d'entre eux sont mis sur un piédestal. Cette distinction peut se traduire par l'interprétation de certains objets par leurs utilisateurs (créateurs) comme étant des agents « primaires ».

Fogelin et Schiffer pensent, comme Gell, que les objets ne sont agents qu'en fonction du rôle qui leur est attribué/reconnu par les humains. Toutefois, ils supposent aussi que dans certains cas, comme dans les pratiques animistes, des objets peuvent être considérés comme des agents à part entière par les personnes qui les utilisent/créent/manipulent alors que certains d'entre eux relèvent d'une plus grande importance. Encore une fois, cette croyance, émise à la base par un être humain, donne aux objets une agentivité « secondaire », car l'interprétation de leur nature animée provient de l'évocation d'un principe humain. Toutefois, les auteurs martèlent qu'il n'est pas impensable qu'une personne, ou qu'une communauté, ait pu croire en l'agentivité

intrinsèque d'un objet. La croyance en l'agentivité intrinsèque d'un objet se reflète parfaitement dans le cas des trois Trésors sacrés de la monarchie japonaise.

3.2 Le miroir comme corps théophanique

Comme il fut discuté dans le chapitre un, c'est lors de l'élaboration du mythe japonais au VIIe siècle que les Trésors se verront attribuer une valeur sociale par laquelle leur aspect théophanique sera sous-entendue. Dans l'un des deux mythes les plus populaires du *Kojiki*, le mythe de la descente du ciel, il est écrit qu'au moment de la transmission des trois Trésors à son petit-fils, le miroir sacré se serait substitué à Amaterasu-Ô-mikami. « When Amaterasu presents her grandson with the mirror which drew her from the cave, she directs him to reverence it as if he were in her presence, as if the mirror was her. As the embodiment of Amaterasu's soul, her true being, the *shintai* reflects her pure character, makes visible the true nature of the goddess. Possession of the mirror affords the grandson access to the divine presence » (Dumpert, 1998, p.31). Dans cet extrait, le terme « *shintai* » peut justement se traduire par « théophanique », c'est-à-dire un corps capable de recevoir l'esprit d'un kami.

À partir du VIIe siècle donc, les Trésors acquièrent une fonction hautement religieuse, fonction qui permettra d'asseoir la famille impériale hiérarchiquement au-dessus des autres familles. Les Trésors monarchiques se distinguent alors des autres miroirs et épées que l'on retrouve couramment entre les mains des autres chefs de clan, car le miroir de la maison impériale est un *shintai* dans lequel réside l'esprit de l'instance divine de la plus haute importance. À cette même époque, les rites d'intronisation de Tenmu et de Jito soulignent l'importance de la relation divine entre l'empereur et Amaterasu-Ô-mikami alors qu'on rédige le code Taihō. Dans celui-ci, il est prescrit que les Trésors doivent être remis aux empereurs de manière héréditaire, respectant ainsi la demande d'Amaterasu, et que l'empereur, lors du *Daijō-sai*, devra lui faire des offrandes et des prières pour la remercier des moissons fructueuses du passé et pour la prospérité des moissons futures. Dès lors, l'empereur fera ses prières et ses offrandes devant un miroir lors du *Daijō-sai*, car c'est en celui-ci que réside l'esprit de la déesse-soleil. C'est le miroir qui, selon

l'empereur, agit en tant qu'intermédiaire par lequel Amaterasu peut entendre ses prières et voir ses offrandes. D'une certaine manière, alors que le miroir se substitue à Amaterasu, c'est le miroir, autant que la déesse-soleil, qui agit sur la nature et qui fait fructifier les récoltes lors de la moisson, car le miroir est Amaterasu-Ô-mikami.

3.3 Les Trésors considérés comme agents à part entière

Pour faire valoir mon second argument visant à démontrer que les Trésors de la monarchie japonaise aient pu être considérés comme des agents sociaux, au moins par ceux qui les créent, les manipulent et les utilisent, je propose de faire un saut dans l'histoire depuis le VIIe siècle vers le XIVe siècle.

Il avait été question dans le deuxième chapitre de la restauration impériale de Kenmu entre 1333 et 1336. Si l'on s'en souvient, juste avant la période des invasions mongoles, la lignée impériale avait été scindée entre les deux fils de l'empereur Go-Saga donnant ainsi place à un système d'alternance entre deux lignées. Éventuellement, l'empereur Go-Daigo (quatrième génération après Go-Saga) désirera mettre un terme à ce système d'alternance. Bien plus encore, Go-Daigo tentera de procéder à la restauration impériale alors que le règne des régents Hōjō à Kamakura s'était vu affaibli suite aux deux guerres contre les invasions des Mongols. Go-Daigo et ses alliés seront d'abord vaincus par le *bakufu* et l'empereur sera forcé de s'exiler en prenant bien soin d'emporter avec lui et de cacher les trois Trésors. Alors que Go-Daigo essaiera d'établir sa cour au sud, le *bakufu* nommera l'empereur Kōgon afin de régner sur la cour au nord. Au fil des années, Go-Daigo se fera de nouveaux alliés puissants qui l'aideront à solidifier sa position et à procéder à une nouvelle attaque contre le *bakufu* de Kamakura, attaque qui mènera à terme à la restauration impériale de Kenmu et l'effondrement du premier *bakufu*.

Par la suite, un des alliés puissants de Go-Daigo, Ashikaga Takauji, lui tournera le dos afin de poursuivre ses propres intérêts. Pour Takauji, l'alliance avec Go-Daigo peut être perçue comme un tremplin vers ses véritables intentions, c'est-à-dire, la prise de pouvoir sur le gouvernement militaire. Une guerre éclatera entre ces deux anciens alliés, trois ans après la restauration Kenmu. Cette guerre sera remportée par Takauji et celui-ci

fondera le *bakufu* Muromachi. Go-Daigo devra alors s'enfuir au sud mais ne renoncera pas à l'établissement de sa propre cour. Pour contrer les efforts de Go-Daigo, le *bakufu* au nord intronisera l'empereur Go-Fushimi. Le conflit entre les cours du sud et du nord perdurera ainsi pendant près de 50 ans, après quoi, Ashikaga Yoshimitsu, le troisième *shōgun* de Muromachi, sera en mesure de réconcilier les deux cours.

Toutefois, l'affrontement entre Go-Daigo et Ashikaga Takauji ne sera pas seulement un conflit armé, mais sera également une bataille idéologique. Alors que Go-Daigo détient les trois Trésors dans sa cour au sud, il est suggéré, notamment par Kitabatake Chikafusa, que l'empereur intronisé au nord par le *bakufu* n'est pas légitime parce qu'il n'est pas en possession des Trésors. Plus encore, par un amalgame d'influences bouddhistes (par lesquelles le joyau sera admis au compte des Trésors monarchiques) et confucéennes, les Trésors ne seront plus seulement reconnus en tant qu'artéfacts impériaux par lesquels la déesse-soleil peut intervenir, mais également comme témoins de la légitimité d'un empereur par son aptitude à percevoir le mandat céleste renfermé en ceux-ci. Comme il a été évoqué à de nombreuses reprises dans les chapitres 2 et 3, pour se montrer légitime, l'empereur véritable est celui qui est capable de démontrer les valeurs que demandent les Trésors afin de livrer le mandat céleste. Ainsi, le miroir demande la vertu de l'honnêteté, l'épée la vertu de la sagesse et le joyau la vertu de la compassion. Évidemment, Chikafusa étant un défenseur des intérêts de Go-Daigo sous-entendra que seul Go-Daigo, et non son rival Go-Fushimi, serait en mesure de témoigner de telles valeurs.

De cette manière, ce n'est plus seulement le miroir qui devra être considéré comme étant un agent à part entière par l'empereur, mais plutôt l'ensemble des trois Trésors. Alors que ceux-ci mettent désormais l'empereur à l'épreuve afin qu'il se montre digne de sa position en prouvant qu'il possède les valeurs attendues par les objets, ils agissent ainsi sur l'empereur comme gardiens du mandat céleste. Les Trésors demandent, voire même, exigent de l'empereur de se montrer vertueux sans quoi l'interaction avec les dieux et l'accès à leur volonté ne peuvent être acquis.

3.4 La perpétuation de la croyance

Alors que les objets auront été considérés comme des agents, au moins par l'empereur, et potentiellement aussi par l'ensemble des membres et des supporteurs de l'institution impériale lors de la période des deux cours, nous pouvons constater le maintien de cette croyance au fil des âges à (au moins) deux occasions.

D'abord, comme il en avait été question à la toute fin du chapitre 2, le lettré Kumazawa Banzan s'était notamment prononcé sur les valeurs jugées nécessaires que devait posséder l'empereur afin de se montrer digne de recevoir le mandat céleste détenu par les trois Trésors. Effectivement, vers le milieu de la période Edo, et alors qu'un retour latent à l'idéologie associant empereur et pouvoir commençait à germer (notamment avec la reprise des célébrations de *Daijō-sai* sous l'empereur Higashiyama en 1686), Banzan avait proposé d'associer plutôt au miroir la vertu de la connaissance, à l'épée la vertu du courage et au joyau la vertu de la bienveillance.

Ensuite, dans les années d'impérialisme japonais, alors que l'empereur était au sommet de sa gloire ainsi qu'au centre de l'État japonais, les dirigeants japonais avaient déjà amorcé un mouvement de retour aux sources par lequel on cherchait à faire revivre le culte de l'empereur à travers la célébration de l'institution impériale selon ses origines traditionnelles (et donc purement japonaises). Dans l'ensemble des études qui seront accomplies pour faire ressortir les pans de la culture proprement japonaise, le philosophe Watsuji Tetsuro s'attaquera aux travaux de Banzan à propos des vertus devant démontrer tout empereur légitime. Watsuji se complaira, comme ses contemporains, à faire revivre les prémices originelles et « authentiquement » japonaises de la culture et balayera les travaux de Banzan pour revenir au constat initial de Chikafusa. Évidemment, le constat qu'avait initialement énoncé Chikafusa n'était pas plus « purement japonais », car il était lui-même fortement influencé par les théories confucéennes qui, elles, avaient été importées du continent et n'étaient donc pas proprement japonaises.

Toujours est-il que les travaux de Banzan, et ceux de Watsuji (entre autres), auront servi à démontrer que la croyance envers l'agentivité des trois Trésors aura été soutenue à (au moins) deux reprises. Ainsi, l'idée que les Trésors soient garants du mandat céleste et

que la révélation de celui-ci à l'empereur légitime demande une démonstration de vertus sera modifiée au XVIIe siècle puis à nouveau lors du XXe siècle.

Finalement, en ce qui concerne plus particulièrement le miroir, l'aspect théophanique qui lui avait été octroyé au VIIe siècle sera également maintenu lors des *Daijō-sai* de l'époque moderne. Dernièrement, lors des cérémonies d'intronisation de l'empereur Naruhito, le *Daijō-sai* fut célébré de manière traditionnelle de sorte qu'on puisse observer un échange entre l'empereur et le miroir contenant l'âme d'Amaterasu-Ômikami dans le *yukiden* puis dans le *sukiden*. L'échange entre l'empereur et la déesse-soleil (le miroir) démontre, encore de nos jours, la croyance de l'empereur envers l'agentivité du miroir, celui-ci promettant de bonnes récoltes pour l'année à venir suite au bon déroulement de la cérémonie.

Ainsi, l'attribution d'une qualité théophanique au miroir lors du VIIe siècle, puis, au XIVe siècle, l'interprétation des trois Trésors comme étant des artefacts par lesquels il est possible d'accéder au mandat céleste suite à la démonstration des trois vertus, consistent en deux phénomènes démontrant que l'empereur et son entourage, à tout le moins, devaient croire en l'agentivité des Trésors. De plus, le maintien, la modification et la répétition de ces deux phénomènes témoignent d'une croyance envers l'agentivité intrinsèque des objets qui se perpétue dans le temps.

4. Conclusion et ouverture

4.1 Conclusion

Dans le texte "Rites of Passage and Other Rituals in the Life Histories of Objects" (2015), Fogelin et Schiffer n'ont jamais cherché à souligner une imperfection dans la théorie de Gell sur l'agentivité ou encore à solidifier celle de Latour. Plutôt, les auteurs tenaient à soulever une nouvelle perspective par laquelle les objets trouvés lors de fouilles archéologiques pouvaient être compris. Dans une optique d'archéologie processuelle, les chercheurs tentent de relier les artefacts trouvés à leur passé, à les remettre dans leurs différents contextes sociaux afin de déterminer l'ensemble de leurs usages. En admettant que certains objets aient pu être perçus comme des agents par les personnes qui les créent, les manipulent et les utilisent en fonction des rites de passage, l'étude de ces objets permet une plus grande compréhension de leur histoire de vie. Cette perspective, permettant de comprendre le changement d'un objet inanimé en un objet animé au fil du temps, est cruciale pour Fogelin et Schiffer, car c'est en cela que réside un pan essentiel de l'archéologie processuelle.

Les auteurs ne dénigrent pas pour autant l'importance des rituels de continuité, car c'est en eux que les changements sociaux apportés par les rites de passage se réitèrent et se concrétisent. L'usage répétitif d'un même type d'objet permet de le retrouver en grande quantité sur un site archéologique et donc de relever son importance, d'identifier potentiellement une situation rituelle et de marquer les limites temporelles de son utilisation. Toutefois, c'est seulement le rite de passage qui peut donner une valeur sociale à un objet.

Fogelin et Schiffer soulèvent finalement que le défi en archéologie processuelle reste celui de l'identification de preuves permettant de reconstruire les rituels. Alors que certains rituels laissent des traces physiques (structures, ossements, artefacts), d'autres ne laissent pratiquement rien. La découverte de vestiges rituels est alors hautement dépendante des composantes rituelles elles-mêmes et de l'évolution des milieux environnemental et culturel qui eurent lieu entre la période où les rites furent pratiqués et leur découverte. Toutefois, pour les sites qui laissent paraître des traces physiques, Fogelin

et Schiffer proposent de porter une attention particulière aux objets alors que, dans certains cas, il est possible (hypothétiquement) d'identifier un rituel suite à l'analyse des traces physiques. Ainsi, dans un contexte social donné, l'accumulation d'un même type de dépôt permet de supposer qu'un objet ait pu avoir été central dans l'accomplissement d'un rituel. Pour soutenir leur proposition, les auteurs précisent que « in recent decades, archaeologists have begun systematically to infer the rituals that might have formed particular deposits, relating some to object life histories, particularly objects that were viewed as having agency or animacy. The result is that we are coming closer to constructing in detail a society's ceremonial world – a world that included people, animate objects and supernatural entities » (Fogelin et Schiffer, 2015, p. 824).

Mon mémoire aura principalement servi à appliquer les fondements de la recherche de Fogelin et Schiffer en deux points. D'abord, en me basant sur les trois Trésors de la monarchie japonaise, j'aurai démontré que les objets peuvent bel et bien passer par de rites de passage le long de leur histoire de vie. J'aurai ensuite démontré que les objets qui passent par un rite de passage peuvent par la suite être considérés comme des agents, au moins par ceux qui les créent, les utilisent ou les manipulent.

Les trois Trésors, qui auront servi d'objet dans ma recherche, se prêtent bien à l'étude de Fogelin et Schiffer, car ils sont une preuve « vivante » des propos rapportés par les auteurs. Toutefois, après les avoir observés sous l'angle des rites de passage et des histoires de vie, quelques attributs semblent être propres aux objets sacrés alors que ceux-ci s'appliquent difficilement à la définition de la chaîne opératoire (voir section suivante).

4.2 Ouverture

Fogelin et Schiffer soulignent à quelques reprises dans leur texte que la chaîne opératoire est un concept généralisé et que quiconque peut l'ajuster afin de le rendre utilisable dans le cadre de leur étude. La présentation de la chaîne opératoire en quatre étapes (préparation, fabrication, utilisation et déposition) n'est qu'un schéma de base et les anthropologues sont invités à ajouter ou à soustraire des étapes en fonction des besoins de

leurs recherches. La réutilisation est l'exemple utilisé pour définir ce qu'ils entendent par « ajouter des étapes ». Elle est d'ailleurs directement incluse dans la chaîne opératoire, car c'est une étape qui s'est révélée être fréquente et commune, bien qu'elle ne consiste pas en une étape nécessaire.

De plus, les auteurs mentionnent que les rites de passage et de continuité sont devenus si communs en ethnologie et en archéologie moderne qu'il est pratiquement impensable qu'une étude ou qu'une recherche ne comporte pas ces éléments dans ses rapports finaux sans que celle-ci ne soit remise en question. Fogelin et Schiffer proposent qu'un rite d'inauguration (transition entre l'assemblage et l'utilisation) et qu'un rite d'achèvement (transition entre la fin de l'utilisation et la déposition) soient au minimum observés dans l'histoire de vie des objets en plus de rites de continuité entre ces deux étapes.

Enfin, les auteurs mentionnent que, puisque leur concept n'est pas encore totalement testé, quelques exceptions peuvent encore faire obstacle à la généralisation du modèle dans l'étude des objets rituels. Même si la chaîne opératoire est très malléable, elle demeure tout de même un bon outil pour quiconque entreprend ce genre de recherche (Fogelin, Schiffer, 2015, p.824).

Effectivement, il apparaît que la chaîne opératoire ne soit pas infaillible. Cela semble être le cas pour les objets sacrés, du moins, pour quelques-uns d'entre eux. Si, d'une manière générale, chaque étude ethnographique et archéologique sur les objets rituels doit comprendre, au minimum, une étude des rites d'inauguration et de déposition (en plus des rites de continuité), alors l'étude des trois Trésors de la monarchie japonaise ne peut valider que les 2/3 de ces recommandations, puisqu'ils n'ont encore jamais été détruits, déposés et/ou jetés. Toutefois, le problème s'amplifie alors que rien n'indique que la monarchie japonaise s'éteindra où que la pérennité des trois Trésors déclinera, surtout depuis que celle-ci est devenue pratiquement infinie suite à la mise en écrin des objets.

La pérennité de ces objets et du système impérial fait défaut à la théorisation de la chaîne opératoire puisque leur déposition n'est pas envisageable. Les objets seront pour ainsi dire pris au piège entre les phases d'utilisation et de réutilisation sans jamais cheminer davantage dans la chaîne opératoire (à moins évidemment qu'on abolisse la monarchie au Japon ou qu'il y ait une fin du monde !).

Si de prime abord nous donnons aux auteurs le bénéfice du doute et acceptons simplement que les trois Trésors de la monarchie japonaise constituent une exception à la règle, je peux alors proposer une nuance que Fogelin et Schiffer ont omise. Par cette nuance, je suggère que le rôle social de certains objets sacrés évolue sans fin. Après tout, il est normal qu'une théorisation pensée à la base pour l'humain ne puisse s'appliquer parfaitement aux objets. Mon point réside alors en ce que les objets, contrairement aux humains, n'ont pas forcément d'âge limite menant à un rite inévitable de déposition.

Les trois Trésors ont toutefois la particularité d'être manipulés par des individus de pouvoir (d'influence) et c'est, selon moi, l'une des trois raisons pour laquelle ils demeurent socialement importants depuis si longtemps. Si l'on maintient que les objets sacrés peuvent être considérés comme des agents sociaux, alors leur rôle social pourrait être considérée comme un facteur servant, en retour, à pérenniser le pouvoir des individus et des institutions qui les contrôlent, car ils agissent dans le cadre d'une tradition perpétuée sur plusieurs générations. Alors que les objets peuvent conserver une valeur sociale et la transférer à un nouveau détenteur, l'idéologie rattachée aux objets peut également s'adapter (au besoin) en fonction du contexte social qui, lui, est en constante mutation. De cette manière, le rôle des objets n'est jamais désuet, car leur importance se renouvelle et permet par la même occasion de renouveler la position de leur détenteur peu importe le nouveau contexte social. L'évolution de l'agentivité des objets, ou le maintien de celle-ci, est une deuxième raison pour laquelle les objets sacrés restent influents aussi longtemps. Finalement, si nous devons conclure que les objets sacrés (au moins) peuvent être sujets à la répétition infinie de leur phase de réutilisation, alors nous devons en admettre autant pour les rites qui les accompagnent. Si, de nos jours, les trois Trésors sacrés de la monarchie japonaise sont encore considérés comme des agents par l'empereur, c'est entièrement grâce aux rites de continuité. D'une manière similaire, l'attribution d'une nouvelle signification sociale aux objets sacrés n'en tient qu'aux rites de passage. La pérennité des objets sacrés est donc consubstantielle à la tenue de ces deux types de rite.

Bibliographie

AKIYAMA, Terukazu et collab.

1981 Go-Tsuchimikado tennō (1442 – 1500) dans : *Dictionnaire historique du Japon*, Tokyo, Maison franco-japonaise, volume 6, lettre G, p.120.

ANZAI, Shinobu

2021 Media Representation of an Imagined Imperial Community: Digital Media Reports in Japan at the Dawn of the Reiwa Era and Emperor Naruhito's Ascension to the Throne. *Contemporary Japan*, vol 33, no 2, pp. 169 -200

BEASLEY, William

1972 The meiji restoration. Stanford University Press, 528p.

BERNIER, Bernard.

1982 Religion et politique au Japon : le culte de l'empereur, *Anthropologie et Sociétés*, Québec : département d'anthropologie de l'Université Laval, vol 6, no 1, pp. 175-193.

1988 Capitalisme, société et culture au Japon. Montréal/Cergy-Pontoise, Presse de l'Université de Montréal/Publications orientalistes de France, 456p.

BIRABEN, Jean-Noël

2005 "The History of the Human Population from the First Beginnings to the Present" in *Demography: Analysis and Synthesis: A Treatise in Population*, Academic Press, San Diego, Vol 3, Chapter 66, pp 5–18

BINFORD, Lewis R.

1968 Some comments on historical versus processual archaeology. *Southwestern Journal of Anthropology*, Albuquerque : Université du Nouveau-Mexique, vol 24, no 3, pp. 267-275.

BOCK, Felicia G.

1990 The great feast of the enthronement, *Monumenta Nipponica*, Sophia University, vol 45, no. 1, pp. 27 - 38

BORGEN, Robert.

1982 The Japanese Mission to China, 801 – 806, *Monumenta Nipponica*, Sophia University, vol 37, no.1, pp. 1 - 28

BORMAN, Tracy.

2015 *Thomas Cromwell: The untold story of Henry VIII's most faithful servant*, New-York, Grove Atlantic, 464 p.

BRENN, John et TEEUWEN, Mark

2010 *A New History of Shinto*, Hoboken, New Jersey, John Wiley & Sons, Vol. 16, 280p.

BROWNLEE, John S.

2000 Four stages of the Japanese kokutai (national essence). In: *JSAC Conference*, University of British Columbia. 17p.

CHÂTEAUNEUF, Michael

2020 Shintoïsme, Bouddhisme et l'État japonais : Liens et changement de Meiji à Heisei. *AnthropoCité*, no 1, pp. 33 -42

CRÉPEAU, Robert

2021 Rituels et Récits. Power Point de cours, Université de Montréal. 27 p.

DEAL, William E.

2007 Handbook to life in medieval and early modern Japan. Oxford University Press, USA, 415 p.

DER ARSLANIAN, Benjang J.

2021 Changing of signification of Daijo-sai in Japanese history. Chiang Mai University, Thailand, *Journal of Language and Culture*, vol 40, no 2, pp. 112 - 136

DUMPERT, Jennifer

1998 In the Presence of the Goddess : Bowing Before the Mirror in Shinto, *Journal of Ritual Studies*, vol 12, no 1, pp.27 - 37

EBERSOLE, Gary L.

1989 *Ritual Poetry and the Politics of Death in Early Japan*, Princeton University Press, 350p.

ELLWOOD, Robert S.

1973 The Feast of Kingship; Accession Ceremonies in Ancient Japan. Sophia University, Tokyo, *Monumenta Nipponica*, 175p.

FAURE, Bernard.

2002 Moines, rois et marginaux. Études sur le bouddhisme médiéval japonais, *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol 13 pp.3-9

2004 *Embodying the Dharma: Buddhist Relic Veneration in Asia*, Chapter four: Buddhist relics and Japanese regalia, State University of New-York Press, pp .93-116

FERRETTI, Valdo

- 1996 Emperor Reigen and the Change in Court-Bakufu Relations since the Tenna to the Kyoto Era. *Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente (IsIAO)*, June 1996, vol 46, no 1, pp. 167 - 174

FOGELIN, Lars et SCHIFFER, Michael B.

- 2015 Rites of Passage and Other Rituals in the Life Histories of Objects, *Cambridge Archeological Journal*. Vol 25, n 4, pp.815-827.

GELL, Alfred.

- 1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press, 270 p.

GIMPEL, Diane M.

- 2011 *Monarchies*, Minneapolis, Essential Library, 160 p.

HANE, Mikiso

- 1991 *Premodern Japan: A Historical Survey*, Westview Press, Colorado, États-Unis, 258 p.

HANSEN, Kelly

- 2013 *Proto-Genbun Itchi: Discourse and the Philology of Itō Jinsai*, Kumamoto University, Japan, 17p.

HAYES, Louis D.

- 2018 *Introduction to Japanese Politics*, Routledge, New-York, Sixth Edition, p.291

HIROTA, Akiko

- 1989 *Ex-emperor Go-Toba: a study in personality, politics and poetry*. University of California, Los Angeles, 437 p.

HOLTOM, Daniel C.

- 1928 *The japanese enthronement ceremonies with an account of the imperial regalia*. Tokyo: Kyo Bun Kwan, 146 p.

HUDSON, Corey M.

- 2008 Walter Taylor and the history of American archaeology. *Journal of Anthropological Archaeology*, vol 27, no 2, pp. 192-200.

ISEKI, Daisuke

- 2020 Kumazawa Banzan’s Ideas Regarding the “Great Way” and “Shinto”. Nagoya: *Nanzan Institute for Religion and Culture*, vol 92, no 1, pp 1-16.

INOUE, Kyōko

1991 *MacArthur's Japanese Constitution: A Linguistic and Cultural Study of its Making*, Chicago, University of Chicago Press, 378p.

INOUE, Nobutaka

2003 *Shinto. A Short History*, Routledge, New-York, 240 p.

IWAO, Seiichi

1993 37. Taikyo sempu, *Dictionnaire historique du Japon*, vol 19, no. 1, p.13-13

KITAGAWA, Joseph M.

1974 The Japanese" Kokutai"(National Community) History and Myth. *History of Religions*, vol. 13, no 3, p. 209-226.

KRIEGER, William H.

2012 *Archéologie processuelle*. Oxford Bibliographies dans Anthropologie, [<https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0056.xml>] (consulté le 6 novembre 2022).

LATOUR, Bruno

1994 Une sociologie sans objet : Remarques sur l'interobjectivité. *Sociologie du travail*, vol 36, no 4, pp. 587-607.

LEWIS, David.

2018 *Le Japon pré-moderne*, Montréal: Presse de l'université de Montréal.

LUNEY, Percy R.

1989 Traditions and foreign influences: systems of law in China and Japan. *Law and Contemporary Problems*, vol 52, no. 2, pp 129 – 150.

MACÉ, François

1990 *Les rites d'avènement au Japon : la création d'une tradition*, Japon, Tokyo, Maison franco-japonaise, 23p.

MATSUBA, Shoichi

2021 L'esprit du « corps national » (kokutai) exorcisé par la « communauté charnelle » de Merleau-Ponty. *Tumultes*, no 1, pp. 179-201.

MATSUI, Yoshikazu

1986 Notes for the Comparison Between the Japanese Enthronement Ceremony and the Thai Coronation. Thammasat University, *Journal of Japanese Studies*, vol 3, no 4, pp. 10 – 19.

MARRA, Michelle

1985 The Conquest of Mappō Jien and Kitabatake Chikafusa. *Japanese Journal of Religious Studies*, pp. 319-341.

MAYER, Adrian C.

1991 Recent succession ceremonies of the Emperor of Japan. *Nichibunken Japan Review*, International Research Centre for Japanese Studies, No. 2, pp.35-61.

MOLLIER, Jean-Michel

2008 *Croissement du politique et du religieux : le cas du bouddhisme ésotérique shingon au Japon, au début de l'ère Heian*, Thèse de doctorat, Aix-Marseille.

MULLER, Jean-Claude

1991 Rite de passage : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, pp. 630-634.

MUROWCHICK, Robert E.

1994 *Cradles of Civilization – China : Ancient Culture, Modern Land*, Oklahoma City : Les presses de l'Université d'Oklahoma, 192 p.

NEIMARK, Marilyn

1990 The king is dead. Long live the king! City University of New York, USA, *Critical perspectives on accounting*, vol 1, no 1, pp. 103 – 114.

OHNUKI-TIERNEY, Emiko

1991 The emperor of Japan as deity (kami), University of Pittsburgh, USA, *Ethnology*, vol 30, no 3, pp 199 – 215.

PAQUET, Alexandre.

2014 *Nouvelle gauche et féminisme au Japon* Déconstruction de la modernité, du langage et du genre. Université Ottawa.

PONS, Philippe et SOUYRI, Pierre

1993 La pérennité du système impérial japonais. *Le Débat*, Gallimard, n.73, pp. 114 – 133.

REID, Jefferson J. et SCHIFFER, Michael B. et RATHJE, William L.

1975 Archéologie comportementale : quatre stratégies, *Anthropologue américain*, vol 77, n 4, pp. 864-869.

RENFREW, Colin.

1989 *Comments on Archaeology into the 1990s*, Royaume-Uni: Cambridge University Archeology Department, Cambridge, pp. 33-41.

ROUSSEAU, Jean-Jacques

1762 *Du Contrat Social*, Garnier-Flammarion, Paris (France), Édité par Pierre Burgelin, Édition 1966, 324p.

RUPPERT, Brian O.

2002 Pearl in the shrine: A genealogy of the Buddhist jewel of the Japanese sovereign, *Japanese journal of religious studies*, pp. 1-33.

SCHIFFER, Michael B.

1972 Archaeological context and systemic context. *American Antiquity*, vol 37, pp. 156–165.

1975 Behavioral chain analysis: activities, organization, and the use of space. *Fieldiana: Anthropology* 65 (Chapitres dans the Prehistory of Eastern Arizona IV), pp. 103–19.

SEIDEL, Anna

1981 Kokuho : Note à propos du terme trésor national en Chine et au Japon. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol 69, p.229-261.

SEIZELET, Éric

1991 *Monarchie et démocratie dans le Japon d'après-guerre*. Paris, Maisonneuve & Larose, 421p.

2005 Les trois trésors sacrés et la symbolique impériale au Japon : Passé et présent. Versailles : *Bulletin du Centre de recherche du château de Versailles*, vol .2, no 2, 25p.

2020 Les trois Trésors sacrés de la monarchie japonaise : un patrimoine caché ? *In Situ, Revue des patrimoines*, no. 42, 13p.

SHIBATA, Masumi

1969 *Le Kojiki*, Paris, Maisonneuve et Larose, 259 p.

SILLAR, Bill

2009 The social agency of things? Animism and materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal*, vol 19, no 3, pp. 367-377.

SHIMAZONO, Susumu

2005 State Shinto and the Religious Structure of Modern Japan, *Journal of the American Academy of Religion*, vol 73, no. 4, pp.1077 – 98.

TAKENADA, Shinsuke

2014 À propos de l'interprétation du sens symbolique attribué aux trois trésors sacrés. Le caractère polysémique du Miroir, de l'Épée et du Joyau, *Gengo to bunmei : ronshû*, n. 12, p. 131-151.

TOTMAN, Conrad

2005 *A History of Japan*, 2nd Edition, Willey-Blackwell, Oxford, 720 p.

TURNER, Victor

1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, New-York: Université de Cornell.

TWINE, Nanette

1983 Toward simplicity Script reform movements in the Meiji period. *Monumenta Nipponica*, pp. 115-132.

VAN GENNEP, Arnold

1909 *Les rites de passage. Études systématiques des rites*, Picard, Paris, 226 p. [réédition de 1981].

WANG, Yuejin

2014 Mirror, death, and rhetoric: Reading Later Han Chinese bronze artifacts, *The Art Bulletin*, vol. 76, no 3, p. 511 – 534.