# Trajectoires shintô et construction de la Mandchourie japonaise : spatialisation religieuse, expansion de l'empire et structuration du shintō moderne

Edouard L'Hérisson

▶ **To cite this version:**

Edouard L'Hérisson. Trajectoires shintô et construction de la Mandchourie japonaise : spatialisation religieuse, expansion de l'empire et structuration du shintō moderne. Histoire. Institut National des Langues et Civilisations Orientales- INALCO PARIS - LANGUES O', 2020. Français. NNT : 2020INAL0018 . tel-03179790

**HAL Id: tel-03179790**
**https://theses.hal.science/tel-03179790**

Submitted on 24 Mar 2021

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

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

# Institut National des Langues et Civilisations Orientales

École doctorale n°265

*Langues, littératures et sociétés du monde*

**IFRAE/FRE 2025**

# THÈSE

présentée par

## Edouard L'HERISSON

soutenue le 12 décembre 2020
pour obtenir le grade de **Docteur de l'INALCO**
en Histoire, Sociétés et Civilisations

## Trajectoires shintō et construction de la Mandchourie japonaise : spatialisation religieuse, expansion de l'empire et structuration du shintō moderne

**Thèse dirigée par :**

| | |
|---|---|
| **Monsieur Michael LUCKEN** | Professeur des universités, INALCO |

**RAPPORTEURS :**

| | |
|---|---|
| **Monsieur Arnaud BROTONS** | Professeur des universités, Université d'Aix-Marseille |
| **Monsieur Matthias HAYEK** | Professeur des universités, Université de Paris |

---

**MEMBRES DU JURY :**

| | |
|---|---|
| **Monsieur Sébastien BILLIOUD** | Professeur des universités, Université de Paris |
| **Monsieur Arnaud BROTONS** | Professeur des universités, Université d'Aix-Marseille |
| **Monsieur Matthias HAYEK** | Professeur des universités, Université de Paris |
| **Monsieur François LACHAUD** | Directeur d'études, EFEO |
| **Monsieur Michael LUCKEN** | Professeur des universités, INALCO |
| **Madame Chantal VERDEIL** | Professeur des universités, INALCO |

# Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de thèse, Michael Lucken, pour ses conseils toujours bienveillants, son exigence et sa disponibilité, mais aussi pour la confiance qu'il a placée dans mon travail. Ses travaux ont en outre été une source d'inspiration intarissable.

Mes sentiments vont aussi à plusieurs chercheurs qui m'ont guidé tout au long de la thèse au sein, d'abord du Centre d'Etudes Japonaises (CEJ), puis de l'Institut français de recherche sur l'Asie de l'Est (IFRAE) : Emmanuel Lozerand, Bernard Thomann, Anne Bayard-Sakai, Alexandre Roy, Brice Fauconnier, François Macé, Ji Zhe, Sébastien Billioud. Merci également à Amandine Péronnet. Mes pensées vont également à mes collègues doctorants et jeunes docteurs, croisés parfois de manière éphémère mais jamais anecdotique, au détour d'un séminaire : Akiyo Guerlédan, Nathalie Allain, Cécile Bronn, Yannick Maufroid, Alice Berthon, Blanche Delaborde, Marta Pavone, Mu Sihao.

Je remercie tout particulièrement mes collègues et amis de l'université d'Aix-Marseille, qui m'ont, en plus de nos passionnants échanges, prouvé que la recherche pouvait aussi être l'occasion de tisser de véritables amitiés. Ma gratitude va en premier lieu à Arnaud Brotons, professeur éveillant et bienveillant qui m'a fait rentrer de plein pied dans l'univers du religieux japonais. Je remercie aussi chaleureusement Pauline Cherrier, Jacqueline Favennec, Ken Daimaru, Philippe Cominetti ; Philippe Che, Pierre Kaser, Michel Dolinsky, Loïc Aloisio, He Wen, Tang Mi ; Olivier Bailblé. Un grand merci également aux membres des axes de recherches auxquels j'ai participé à l'IrAsia : Nguyen Thi Phuong Ngok, Louise Pichard-Bertaux, Jean-Marc de Grave, Fiorella Allio, Michel Jonin, Sarah Coulouma, Laurent Chircop-Reyes, Steven Prigent, Gabriel Facal, Julie Rocton, Juliette Sendra, Marty Borsotty.

Je remercie sincèrement Bruno Sibona et Philippe Barrot de porter un intérêt constant à mes recherches.

J'exprime ma profonde gratitude à Kikkawa Yoshikazu, sans qui mes recherches au Japon auraient été bien moins fructueuses. Son éternelle bienveillance et ses vastes connaissances sur le religieux japonais comme la société chinoise m'ont assuré un séjour d'une extrême richesse.

Je remercie sincèrement les membres du Himoji shiryō kenkyū sentā, de l'université de Kanagawa, pour leur accueil chaleureux, les passionnants échanges que nous avons eus et les nombreuses ressources qu'ils ont mis à ma disposition. Mes sentiments vont tout particulièrement à Nakajima Michio, Tsuda Yoshiki, Oguma Makoto, Shiitada Atsushi, Son An Suk, Kumagai Kensuke, Uchida Seizō, Suzuki Yōichi. J'adresse un merci tout spécial à Nakamura Hiroshi et Narita Akane

pour leur extrême bienveillance. Mes pensées vont également à Sagai Tatsuru, Zushi Minoru, Inamiya Yasuto, Matsumoto Kazuki et Watanabe Natsuko.

Un grand merci également à Suga Kōji et Tarasawa Kairi de l'université Kokugakuin. Merci au personnel de la bibliothèque de l'université Gakushūin de m'avoir permis de consulter et de reproduire le manuscrit de Kakei Katsuhiko. Merci au personnel du Centre des archives du Camp d'entraînement d'Uchihara pour son accueil et son aimable autorisation de reproduire et utiliser leurs ressources.

Je témoigne par ailleurs ma gratitude aux dirigeants d'Ōmoto, en particulier aux membres de la section internationale du centre de Kameoka, pour leur accueil, leur générosité et les moments partagés à Kameoka et Ayabe. Les ressources d'Ōmoto sont reproduites ici avec leur aimable autorisation. Merci également aux membres d'Izumo Ōyashirokyō pour leur gentillesse et les ressources qu'ils m'ont fournies. Je remercie sincèrement Mizuno Naofusa pour son accueil chaleureux et les heures partagées à me raconter son expérience à Dalian. Les éléments tirés des ouvrages de son père Mizuno Hisanao, édités par le sanctuaire d'Akama, sont reproduits avec son aimable autorisation. Merci, bien entendu, au sanctuaire de Meiji, en particulier aux membres du Kokusai shintō bunka kenkyūjo, sans qui je n'aurais pas pu mener à bien mes recherches.

Merci à Jean-Pierre Berthon pour sa bienveillance, ses conseils et ses précieux travaux ; à Peter Wynn Kirby dont les travaux me suivent depuis sa rencontre lors d'un échange universitaire ; à James G. Boyd pour le temps qu'il a consacré à mes questions ; à Detlef Khoen pour avoir partagé ses connaissances des nouveaux mouvements religieux de Kyōto ; à Simon Kaner pour ses nombreux conseils et sa gentillesse.

Je remercie également tous mes proches, famille et amis, qui m'ont soutenu tout au long de ces années universitaires et professionnelles.

# Table des matières


Conventions 13
**Introduction générale** **17**

**Partie I – De l'universalité d'un shinō des morts, de la transmission du culte impérial, et de l'ambigüité des sanctuaires en Mandchourie :** la trajectoire de Matsuyama

Introduction Partie I 55

**Chapitre 1 – Un shintō pour les morts ?** Consécration des âmes, conservation des restes et mutations dans la religiosité à Dalian

**A. Le sanctuaire ossuaire de Baiyushan : entre shintō d'Izumo et mémoire de la guerre** **57**
a. Le sanctuaire ossuaire de Baiyushan et le culte des âmes d'Izumo 57
b. Le phénomène des sanctuaires ossuaires en Mandchourie 74
c. Le religieux au cœur de la construction de la « ville mémoire » Lüshun 83

**B. Trajectoire religieuse de Takada à Dalian et formation d'une élite coloniale** **95**
a. Matsuyama Teizō : en quête de religieux de Takada à Tōkyō 95
b. Le premier éveil religieux à bord du *Sadomaru* 102
c. Le processus d'émigration d'élite à Dalian : l'armée et les voies ferrées 107

**C. Shintō et religiosité : perspectives croisées entre Dalian et le Japon** **117**
a. Deux sanctuaires à Dalian ? 117
b. Jingukyō et Taishakyō : le rôle des missionnaires 123
c. Sanctuaire communautaire et non-religiosité du shintō moderne 133

**Chapitre 2 – La voie impériale au cœur de Dalian** : technologies éducatives, culte des figures impériales et gouvernement de la temporalité

**A. Les technologies de transmission du credo de la nation** **143**
a. La société de la voie impériale et l'éducation des générations futures 143
b. Double légitimation à travers les visites impériales 153
c. Le « comité de construction », réseau d'élites du shintō à Dalian 161

**B. Rythmer la vie : gouvernement et temporalité de l'empire** **171**
a. Crépuscule héroïque et temps festifs : la rupture de Meiji 171
b. Divinités impériales et temporalité des sanctuaires d'outre-mer 178

**C. Sanctuaire d'outre-mer et gouvernement colonial** **185**
a. Sanctuaires et voies ferrées, opérateurs d'expansion 185
b. Des sanctuaires entre nationalisme et impérialisme 193
c. Plasticité des sanctuaires d'outre-mer et divinités terrestres 202

**Chapitre 3 – L'universel de Musubi-kyō** : universalité de la mort, idéal d'un shintō pionnier et résistance aux processus d'assujettissement

**A. L'idéal de Musubi-kyō et le souci des morts** **213**
a. La quête d'universalité de Matsuyama Teizō 213
b. L'essor du nouveau mouvement Musubi-kyō à Dalian 225
c. Une doctrine assimilatrice du bien 232
d. Le shintō des morts : généalogie d'un échec et d'une appropriation 242
**B. Universel shintō et culte d'État : une résistance à l'assujettissement** **255**
a. La nationalisation des sanctuaires d'outre-mer 255
b. Matsuyama Teizō, figure de résistance à la nationalisation des sanctuaires 267
c. Les sanctuaires d'outre-mer, miroir du shintō moderne 274

Conclusion Partie I 281

**Partie II – Du gouvernement du monde, de la nature hétérotopique de la Manchourie, et du potentiel révolutionnaire d'un messie :** la trajectoire de Deguchi

Introduction Partie II 287

**Chapitre 4 – Préliminaire à la conquête du monde** : spatialisation messianique, crise théocratique en Mongolie et émergence d'un horizon religieux utopique

**A. Conquérir le monde par le religieux : trajectoire d'un messie mondial** **291**
a. La jeunesse d'un futur chef spirituel 291
b. L'éveil et l'ascension au statut de leader religieux 296
c. Spatialisation messianique et légitimation millénariste : devenir un messie mondial 303
d. Le Premier Incident Ōmoto et la répression étatique 313
**B. Impulsions révolutionnaires et conquêtes militaires en Man-Mō** **321**
a. Campagnes militaro-religieuses et expansion japonaise 321
b. Théocratie, indépendance mongole et intérêts japonais 325
c. L'Incident de Mandchourie : perte de contrôle militariste et théorie de la guerre finale 331
d. S'approprier la terre de Gengis Khan par le religieux 338

**Chapitre 5 – L'entrée en Mongolie** : périple liminaire, conquête d'une frontière hétérotopique et constitution d'un imaginaire textuel

**A. Le messie venu du Japon et son armée divine** **349**
a. La phase préliminaire : les prémisses d'un rite de passage et le réseau militaire d'Ōmoto 349
b. Concrétiser l'utopie des activistes japonais en Asie 358
c. L'armée révolutionnaire du Dalaï-lama 364
d. Séjour bucolique et débâcle à Bayantala 372
**B. La construction d'un périple légendaire dans un espace hétérotopique** **383**
a. Raconter l'expédition et créer un espace hétérotopique 383

b. La frontière à traverser pour atteindre le monde 391
c. Couverture médiatique et imaginaire textuel 397

**Chapitre 6 – Entre messie mondial et messie impérial** : réseau religieux transnational, doctrine universelle et ambitions impériales

**A. Le chef spirituel des religions du monde : réseau transnational entre universalisme et nationalisme 405**
a. Une langue universelle comme point de départ 405
b. Daoyuan et le tremblement de terre de 1923 409
c. *Bankyō dōkon* : entre universalisme syncrétique et particularisme nationaliste 415
d. Construire le réseau transnational d'une religion mondiale 429
**B. Ōmoto dans la dynamique impériale : un usage réciproque 437**
a. « Amour et fraternité » au cœur de la machine impériale 437
b. Art universel, expositions coloniales 446
c. Le réseau Aizen-Hongwanzihui dans le Mandchoukouo 452
d. Entre pseudo-religion et groupe d'endoctrinement moral 464

Conclusion Partie II 473

**Partie III – De l'origine de la religion, de l'utopique agraire en Mandchourie, et du totalitarisme d'un shintō impérial :** la trajectoire de Kakei

Introduction Partie III 481

**Chapitre 7 – Un shintō pour l'empire** : arpenter la voie des *kami*, trouver l'origine de la religion et devenir l'idéologue de l'État

**A. De la nature de l'État à la grande vie cosmique : la quête des origines 485**
a. Entre Tōkyō et Berlin : jeunesse d'une élite intellectuelle 485
b. La quête des origines : droit, État, esprit et religion 491
c. Vitalisme de Taishō et koshintō panthéiste 505
**B. Devenir l'idéologue de la nation : la propagation de la « voie des *kami* » 517**
a. Agrarisme et religieux : généalogie d'un lien moderne 517
b. Le tournant Katō Kanji : le relais d'appropriation de l'agrarisme impérial 525
c. *Kannagara no michi* : la voie de l'idéologue de la théocratie impériale 533

**Chapitre 8 – Les pionniers du mouvement Iyasaka** : shintō, agrarisme et utopie au cœur de la machine migratoire

**A. Généalogie de la machine migratoire 545**
a. La réhabilitation des campagnes par l'émigration 545
b. La mise en marche de la machine migratoire 552
c. Fragments d'utopie : le facteur d'attraction imaginaire 561
**B. Shintō, Iyasaka et développement pionnier de la Mandchourie 569**
a. Le *Yamato bataraki* au cœur du mouvement de réhabilitation des campagnes 569

b. L'occupation frontalière par les « sanctuaires des pionniers » 583
c. La double nature du village de Tenrikyō en Mandchourie 590
d. Les sanctuaires urbains : symboles de l'emprise japonaise dans les villes mandchoues 598

**C. La dernière forme de la voie des *kami* en Mandchourie 603**
a. Les leçons sur le shintō à l'empereur Puyi 603
b. L'implantation du système impérial dans le Mandchoukouo 609
c. Le Kenkoku shinbyō : l'incarnation du shintō d'État en Mandchourie 613

**Chapitre 9 – Convergences impériales** : la voie totalitaire des *kami* en Mandchourie

**A. Civilisation totalitaire : colonialisme et totalitarisme de la pensée Iyasaka 619**
a. Entre mythe et réalité du progrès colonial 619
b. L'échec relatif en Mandchourie 632
c. La grande voie du sacrifice pour l'empereur et de la théocratie totalitaire 637

**B. Dressage des corps et jeunes pionniers paramilitaires 647**
a. Uchihara : la nouvelle porte d'entrée en Mandchourie 647
b. La formation quotidienne des recrues 653
c. Le sanctuaire d'Iyasaka : le shintō au camp d'Uchihara 658
d. Trajectoires des jeunesses volontaires de Mandchourie 664

**C. Illumination shintō et Amaterasu totalitaire dans le Mandchoukouo 673**
a. Que Puyi devienne un être de perfection ! 673
b. Ouvrir les portes de l'illumination shintō 680
c. Amaterasu, l'ancêtre céleste absolue 684

Conclusion Partie III 689

**Conclusion générale 693**
Annexes 705
Bibliographie 715
Index 771

## Table des illustrations

Illustration 1 : tour et sanctuaire de Baiyushan 59
Illustration 2 : sanctuaire de Baiyushan 60
Illustration 3 : cérémonie du sanctuaire de Baiyushan 61
Illustration 4 : tour de Moukden 79
Illustration 5 : plan mémoriel de Lüshun 86
Illustration 6 : grande place de Dalian 108
Illustration 7 : fête de printemps du sanctuaire de Dalian 121
Illustration 8 : sanctuaire d'Andong 124
Illustration 9 : fête de Niang-Niang 190
Illustration 10 : carte divine de Matsuyama Teizō 216
Illustration 11 : fête d'Ōkuninushi à Musubi-kyō 228
Illustration 12 : l'emblème du cosmos sur le drapeau de l'armée divine 350
Illustration 13 : Onisaburō en visite dans un village mongol 374

Illustration 14 : Onisaburō et les dirigeants de l'armée divine à Solon 376
Illustration 15 : la Jinrui Aizenkai et Hongwanzihui en Mandchourie 455
Illustration 16 : Iyasaka et la lignée impériale ininterrompue 535
Illustration 17 : *kami* immano-transcendant et divin en soi 536
Illustration 18 : *Hirake Man-Mō,* édition de mars 1939 565
Illustration 19 : L'ensemble des gestes de la gymnastique du Yamato 578
Illustration 20 : Le sanctuaire d'Iyasaka 586
Illustration 21 : le sanctuaire de Changchun en 1916 599
Illustration 22 : L'imposant *torii* en pierre du sanctuaire de Xinjing (1939) 600
Illustration 23 : la cérémonie d'enchâssement du Kenkoku shinbyō 617
Illustration 24 : les jeunes recrues en pleine gymnastique du Yamato 655
Illustration 25 : le sanctuaire d'Iyasaka 658
Illustration 26 : Tagawa Suihō, « Du camp d'entraînement d'Uchihara à la Mandchourie » 666-667
Illustration 27 : la vérité du cœur selon le *Kannagara no michi* 675

## Table des figures

Figure 1 : rapport mondes invisible/visible 70
Figure 2 : shintō à trois dimensions 142
Figure 3 : réseau d'élites à Dalian 167
Figure 4 : d'Ubusuna à Ōkuninushi 209
Figure 5 : schéma de la carte divine de Matsuyama Teizō 219
Figure 6 : structure de la doctrine de Musubi-kyō 239
Figure 7 : généalogie de pensée de Matsuyama Teizō 251
Figure 8 : trois schémas de *kōminka* 266
Figure 9 : spatialisation messianique et analogies entre divinités 312
Figure 10 : schéma de Susanoo au Dalaï-lama 370
Figure 11 : la cosmogonie selon *bankyō dōkon* 419
Figure 12 : Michaël, le principe de mutation 421
Figure 13 : généalogie de pensée de Deguchi Onisaburō 426
Figure 13 : moi, psychologie sociale et formation de l'État 494
Figure 14 : structure du moi et rapport d'expression 496
Figure 15 : rapport d'expression et cosmologie shintō 513
Figure 16 : généalogie de pensée de Kakei Katsuhiko 541
Figure 17 : structures d'immigration au sein du Mandchoukouo 556
Figure 18 : processus de civilisation d'Ōkuninushi 630
Figure 19 : la théocratie selon Kakei Katsuhiko 640
Figure 20 : les aspects d'Amaterasu 687

## Table des tableaux

Tableau 1 : construction des sanctuaires et tours ossuaires 80
Tableau 2 : population de Dalian 110
Tableau 3 : population de l'empire 110
Tableau 4 : secteurs d'activité à Dalian 114
Tableau 5 : dons au sanctuaire de Dalian 167
Tableau 6 : sanctuaires de la zone ferroviaire 180
Tableau 7 : classification des sanctuaires de Mandchourie 187

Tableau 8 : sanctuaires d'outre-mer classés par rang 197
Tableau 9 : sanctuaires d'outre-mer classés par année de construction 198
Tableau 10 : nouveaux mouvements religieux à Dalian 228
Tableau 11 : sanctuaires construits dans les années 1930-1940 264
Tableau 12 : deux catégories de sanctuaires selon Nitta Mitsuko 275
Tableau 13 : occasions de se rendre au sanctuaire de Dalian 276
Tableau 14 : plan d'émigration « Un million de foyers en Mandchourie 555
Tableau 15 : nombre de foyers et d'émigrés envoyés en Mandchourie entre 1932-1945 558
Tableau 16 : grandes étapes du développement de la gymnastique du Yamato 575
Tableau 17 : effectifs de l'armée des jeunesses volontaires des pionniers de Man-Mō 651
Tableau 18 : Programme journalier du centre d'Uchihara 653

## Table des cartes

Carte 1 : voies ferrées en 1939 113
Carte 2 : Dalian 118
Carte 3 : sanctuaires de la zone ferroviaire 181
Carte 4 : carte dessinée par Onisaburō à son retour de Mandchourie 372
Carte 5 : implantation des groupes de pionniers paysans 559

# Conventions

Les mots, patronymes et toponymes japonais seront transcrits selon le système Hepburn modifié. Les sons vocaliques allongés seront retranscrits par le biais d'un macron (exemple : Ōmotokyō).

Les mots, patronymes et toponymes chinois seront transcrits selon le système *pinyin* sans les tons (exemple : Zhang Zuolin), à l'exception des noms dont l'usage est entré en langue française courante (exemple : Pékin). S'agissant des toponymes de la Mandchourie, une transcription en système Hepburn modifié sera insérée en note de bas de page.

Comme il est d'usage en langue japonaise, le nom de famille précèdera systématiquement le nom personnel (exemple : Kakei Katsuhiko). Afin d'éviter les confusions possiblement engendrées par la répétition des noms de famille, les trois individus traités dans la présente analyse seront le plus souvent évoqués par leur nom personnel (Teizō, Onisaburō, Katsuhiko). De même, l'initiale du nom personnel sera insérée dans les références bibliographiques (exemple : Deguchi O. pour Deguchi Onisaburō, Deguchi Y. pour Deguchi Yasuaki).

Lors de leur première occurrence, les noms seront suivis des caractères vernaculaires et, lorsqu'elles sont connues toutes les deux, des années de naissance et de décès (exemple : Nogi Maresuke 乃木希典 (1849-1912)). Il en ira de même pour les toponymes, à l'exception de ceux utilisés couramment en langue française (exemple : Tōkyō).

Dans les passages en japonais classique (*bungo*), les *kanji* seront tous transcrits dans leur graphie moderne (exemple : 仏教, et non 佛教 ; 真実, et non 眞實). Les *kana* seront en revanche conservés dans leur graphie originale (exemple : ふ, et non う ; ゐ, et non い). Certains passages seront également conservés en *katakana*.

Les titres d'ouvrages et de revues japonais seront suivis de leur traduction entre parenthèses. S'ils bénéficient d'une traduction française, celle-ci apparaîtra en italique entre parenthèses.

*À Yves Pignerol*

# Introduction

Matsuyama Teizō 松山瑆三 (1878-1947), Deguchi Onisaburō 出口王仁三郎 (1871-1948) et Kakei Katsuhiko 筧克彦 (1872-1961) ont une chose en commun : ils sont tous les trois des leaders shintō 神道, c'est-à-dire des spécialistes du système religieux japonais centré sur le culte des *kami* 神 et dont les principaux édifices sont les sanctuaires (*jinja* 神社). Leaders puisqu'ils sont des individus charismatiques dont les pensées et les pratiques s'inscrivent dans un rapport actif au monde qui vise la « transformation » de ce dernier, et sont en outre à l'origine de mouvements réunissant des disciples que l'on peut qualifier de fidèles devenant des « porteurs d'idéologie »[1]. Dans un effort de typologie inspiré des idéal-types wébériens, qualification vouée cependant à la simplification de la réalité[2], on pourrait dire que ces trois hommes sont respectivement le plus grand desservant shintō de Mandchourie, le plus grand entrepreneur shintō et le plus grand idéologue shintō du Japon de la première moitié du XX^e^ siècle. Mais ces trois individus ont autre chose en commun : en effet, le premier participe en 1907 à l'érection du sanctuaire ossuaire de Baiyushan (Hakugyokusan nōkotsushi 白玉山納骨祠) puis fonde le sanctuaire de Dalian (Dairen jinja 大連神社), deux des premiers et plus importants lieux de culte de la péninsule du Liaodong (*Liaodong bandao* 遼東半島) ; le second lève en 1924 une armée de mercenaires et se lance depuis Moukden 奉天 (Fengtian)[3] à la conquête d'Ourga, la capitale mongole, afin d'unifier spirituellement le monde ; le troisième effectue en 1944 des cours au palais impérial de Xinjing 新京[4], la capitale du Mandchoukouo 満洲国, afin d'y implanter le

[1] Dans *Sociologie de la religion*, Max Weber oppose les figures religieuses qui tentent de transformer le monde (le bureaucrate confucéen, le magicien hindouiste, le guerrier musulman) à ceux qui le laissent inchangé (le moine mendiant bouddhiste, le marchand juif, l'artisan chrétien). Voir WEBER 2013 p. 339 ; et KALINOWSKI 2013, p. 43-44.

[2] Weber affirme lui-même que les idéal-types sont des « tableaux de pensée », des « utopies » n'étant que des outils qui servent à aider l'esprit à se rendre maître d'un donné empirique dont le foisonnement oblige à l'ordonner par les concepts. Leur portée empirique est donc limitée en ce sens qu'ils dessinent un type pur jamais rencontré en tant que tel. Voir WEBER 1965, p. 180-205.

[3] Japonais : Hōten ; actuelle Shenyang.

[4] Japonais : Shinkyō.

shintō[5]. Cette « chose en commun » est en fait un espace ; espace dans le sens d'une étendue géographique, d'un territoire circonscrit par la toponymie et arpenté par les hommes, mais aussi dans le sens d'un terrain imaginaire objet de projections subjectives des acteurs sociaux partageant un même idéal national. Cet espace, je l'appellerai « Mandchourie japonaise », terme qui regroupe l'étendue aux frontières mouvantes qui s'étend de la péninsule du Liaodong à la Mongolie Intérieure et qui est l'objet des ambitions impérialistes du Japon.

Ces trois leaders religieux constitueront ainsi le prisme à travers lequel j'étudierai le lien entre le shintō et la construction de la Mandchourie japonaise, c'est-à-dire les rapports qu'entretiennent un système religieux et un processus impérialiste, les deux étant considérés comme des phénomènes dynamiques intrinsèquement entrelacés. La question du religieux au cœur de l'impérialisme ou du colonialisme est sujette à deux tendances qui habitent aussi bien les discours des acteurs religieux eux-mêmes que les analyses académiques. La première consiste à faire du religieux le bras idéologique de l'expansion (qu'il se situe en amont ou en aval de celle-ci) et l'une des principales technologies d'assujettissement des populations. La seconde déconnecte au contraire le religieux de sa dimension politique afin de le réduire à l'expression d'une religiosité populaire ou d'une pensée universaliste. L'une des ambitions de la présente thèse est de montrer que le religieux est les deux à la fois, qu'il s'imbrique dans la logique impérialiste autant qu'il la déborde, voire lui résiste[6].

[5] Pinyin : Manzhuguo ; japonais : Manshūkoku.

[6] J'utilise le terme de résistance dans le sens que lui donne Michel Foucault dans le cadre de sa théorie de la gouvernementalité. La résistance représente ainsi la capacité des sujets à se placer en points de résistance à même de ne pas uniquement agir en tant que relais inerte du pouvoir, mais bien d'influencer sa trajectoire. Malgré ce potentiel, la résistance continue de s'exprimer au sein de la gouvernementalité. Le passage de la résistance au soulèvement représentera le point de rupture à partir duquel la gouvernementalité est remise en cause de manière généralisée par une population. Voir BERT 2016, p. 69-76.

## État de la recherche

### Les deux versants des sanctuaires shintō de Mandchourie

Les travaux sur le shintō et la Mandchourie, qu'il s'agisse directement du shintō en Mandchourie, ou plus indirectement du rôle du shintō dans le mouvement d'expansion japonaise dans cette région, sont encore rares. Ogasawara Shōzō 小笠原省三 (1892-1970), spécialiste du shintō diplômé de l'université Kokugakuin 国学院, est le premier à s'y intéresser par le biais des sanctuaires construits à l'étranger qu'il nomme « sanctuaires d'outre-mer » (*kaigai jinja* 海外神社)[7]. Comme nous le verrons ultérieurement, il arbore une vision idéaliste des sanctuaires qui représentent pour lui l'avenir religieux du monde et doivent par conséquent être dédiés non seulement aux divinités japonaises, mais aussi aux diverses entités des cultes étrangers. Il professe cette vision dans deux ouvrages : *Kaigai no jinja – Narabi ni Burajiru zaijū dōhō no kyōiku to shūkyō* 海外の神社　並びにブラジル在住同胞の教育と宗教 (Les sanctuaires d'outre-mer – Suivi de L'éducation et la religion de nos compatriotes résidant au Brésil) en 1933[8] et *Kaigai jinja-shi* 海外神社史 (Histoire des sanctuaires d'outre-mer) publié en 1953[9]. Ces deux travaux peuvent être considérés comme les premiers pas de l'étude du shintō en Mandchourie aux côtés du *Tairiku jinja taikan* 大陸神社大観 (Aperçu général des sanctuaires continentaux) édité en 1941 par Iwashita Denshirō 岩下伝四郎, et de l'ouvrage *Kaigai jinja no shiteki kenkyū* 海外神社の詩的研究 (Recherches historiques sur les sanctuaires d'outre-mer) dirigé par Kondō Yoshihiro 近藤喜博 (1911-1977) en 1943.

En 1970, Murakami Shigeyoshi 村上重良 publie son célèbre ouvrage *Kokka shintō* 国家神道 (Le shintō d'État) dans lequel il effectue une analyse critique du shintō d'État (*kokka shintō* 国家神道), ensemble défini comme le versant politique du shintō instrumentalisé par les autorités japonaises qui s'en servent pour

[7] Le terme établi par Ogasawara est désormais utilisé de manière systématique en tant que catégorie au sein des études sur le shintō.
[8] Ogasawara S. 1933.
[9] Ogasawara S. 1953.

transmettre l'idéologie impériale à l'ensemble des sujets[10]. Murakami y évoque les lieux de culte bâtis en Asie en tant que « sanctuaires des colonies » (*shokuminchi no jinja* 植民地の神社) dont l'utilité est de répandre le culte d'Amaterasu 天照[11] – déesse solaire ancêtre de la lignée impériale – et de l'empereur auprès des populations locales. Shimakawa Masashi 島川雅史 défend un point de vue équivalent lorsqu'il met en lumière l'aspect idéologique de la construction en 1940 du sanctuaire de la Fondation nationale du Mandchoukouo (Manshūkoku Kenkoku shinbyō 満洲国建国神廟)[12] fondé sur le credo impérialiste *hakkō ichiu* 八紘一宇 (les huit extrémités du monde sous un même toit)[13]. L'intellectuel chrétien Zushi Minoru 辻子実 est quant à lui plus radical dans sa typologie puisqu'il considère l'ensemble des sanctuaires d'outre-mer comme des « sanctuaires d'invasion » (*shinryaku jinja* 侵略神社) dont le but est la propagation forcée des cultes d'Amaterasu et du Yasukuni[14].

Une posture relativement similaire se retrouve dans deux des grands ouvrages occidentaux traitant de l'histoire du shintō : *Kokutai – Political Shintô From Early-Modern to Contemporary Japan* de Klaus Antoni[15] et *Shintō : A History* de Helen Hardacre[16]. Malgré sa reconnaissance de lieux de culte plus « populaires » que d'autres, Antoni ne s'attarde que sur les sanctuaires construits par l'État au cœur de sa dynamique d'expansion territoriale afin d'étayer sa thèse sur la dimension politique du shintō[17]. De même, bien qu'elle remarque des variations entre les zones soumises de manière stricte au mouvement d'assujettissement (Taiwan et la Corée) et celles où cette dynamique est moins prononcée (la Mandchourie), Hardacre note

[10] L'expression « shintō d'État » (*kokka shintō*) vient du terme anglais « *State Shintō* » utilisé par les autorités américaines dans la Directive shintō (*Shintō shirei* 神道指令) émise en 1945. Il y désigne l'idéologie « militariste et ultranationaliste » de l'empire japonais. Le terme provient en fait de l'ouvrage de Daniel C. Holtom, *Modern Japan and Shinto Nationalism*, publié en 1943. Son emploi en tant que catégorie heuristique a ensuite été popularisé par les recherches de Murakami Shigeyoshi. SUGA 2010, p. 49-50.
[11] Amaterasu ōkami 天照大神 ou Amaterasu ōmikami 天照大御神.
[12] Ci-après Kenkoku shinbyō.
[13] SHIMAKAWA 1984. Sanctuaire consacré à Amaterasu et construit dans l'enceinte du palais de Puyi à Xinjing.
[14] ZUSHI 2007. Le sanctuaire du Yasukuni, construit en 1869 en tant que sanctuaire pour l'invitation des âmes de Tōkyō (Tōkyō shōkonsha 東京招魂社), est dédié aux esprits des soldats tombés sur le champ de bataille.
[15] ANTONI 2016.
[16] HARDACRE 2016.
[17] ANTONI 2016, p. 231-233.

avant tout que les sanctuaires sont, dans les colonies, les instruments de la propagation du credo impérial, notamment par l'intermédiaire des visites obligatoires[18].

Face à cette lecture unilatérale d'un shintō moderne apparaissant comme un shintō impérial, une autre posture anime les recherches sur les sanctuaires d'outre-mer depuis la fin des années 1990. Celle-ci, que l'on peut qualifier de lecture à deux vitesses, est notamment au cœur des activités du groupe de recherche sur les sanctuaires d'outre-mer (*kaigai jinja kenkyū-han* 海外神社研究班) du Centre de recherches sur les documents non-écrits (Himoji shiryō kenkyū sentā 非文字資料研究センター) de l'université de Kanagawa[19], dirigé jusqu'en 2018 par le spécialiste du « shintō des sanctuaires » (*jinja shintō* 神社神道) Nakajima Michio 中島三千男[20]. D'après ce dernier, il est en effet possible de découper le phénomène des sanctuaires d'outre-mer en deux grands volets : l'un, officiel, centré sur la construction de sanctuaires impériaux, véritables avatars du shintō d'État ; l'autre, populaire, centré sur l'érection de lieux de culte par et pour les émigrés japonais. Ces derniers tombent en outre sous la tutelle des autorités à partir de la seconde moitié des années 1930 dans le cadre des politiques d'assujettissement et de mobilisation générale, d'où l'idée de processus à deux vitesses[21].

S'agissant des sanctuaires érigés en Mandchourie, les travaux de Nitta Mitsuko 新田光子 et Sagai Tatsuru 嵯峨井建 proposent une vision convergente à celle de Nakajima. Nitta met en lumière l'histoire du sanctuaire de Dalian dans le but de montrer qu'il s'agit non pas d'un sanctuaire impérial, mais bien d'un sanctuaire populaire centré sur une religiosité constitutive de la construction

[18] HARDACRE 2016, p. 431-434.
[19] Le centre est désormais sous la direction d'Oguma Makoto. Il est rattaché au Laboratoire de recherche sur la culture populaire japonaise (Nihon jōmin bunka kenkyūjo 日本常民文化研究所) de l'université de Kanagawa.
[20] Nakajima a notamment montré qu'il est nécessaire de considérer les sanctuaires de manière indépendante afin de cerner le shintō d'État qui est, selon lui, un système centré sur un « shintō des sanctuaires » constitué avant tout des rites étatiques, donc instrumentalisé par les autorités modernes. Voir NAKAJIMA 1977.
[21] NAKAJIMA 2000 ; NAKAJIMA 2004 ; NAKAJIMA 2010 ; NAKAJIMA 2013. S'agissant des sanctuaires érigés dans les territoires n'étant pas sous contrôle japonais tels que Hawaï et le Brésil – facette des sanctuaires d'outre-mer qui ne sera pas traitée dans la présente thèse –, citons les travaux suivants : INOUE N. 1985 ; MAEDA 1999.

identitaire de la communauté japonaise de Dalian[22]. Sagai met quant à lui en perspective ces deux versants du shintō dans deux publications distinctes : l'une sur le sanctuaire du Kenkoku shinbyō, qui incarne à ses yeux le pendant étatique du shintō en Mandchourie[23] ; l'autre sur une multitude de « sanctuaires du peuple » (*tamikusa no jinja* 民草の神社) construits par les communautés japonaises de Mandchourie, comme illustration du pendant populaire du shintō sur place[24]. Dans un article de 2007, Nakajima analyse quant à lui le processus d'érection des sanctuaires dits de la « zone ferroviaire de la Mantetsu »[25] (*Mantetsu fuzokuchi jinja* 満鉄付属地神社) qui ont été bâtis dès les premières années d'expansion du Japon dans la région. Il y identifie notamment le passage de la période de Meiji (1868-1912) à la période de Taishō (1912-1926) comme l'un des tournants permettant la concrétisation de nombreux projets de construction de lieux de culte shintō en Mandchourie[26].

La présente démonstration tentera pour sa part de réunir ces deux thèses en montrant que les sanctuaires shintō construits en Mandchourie comportent systématiquement une dimension politico-idéologique et une dimension purement religieuse. L'échelle individuelle sera dans cette optique un prisme très éclairant puisqu'elle permettra de saisir ces édifices à la fois comme les avatars d'un culte d'État moderne, et comme le résultat d'ambitions personnelles portées par des leaders religieux, notamment grâce à la prise en compte de la dimension spatiale de ces lieux de culte. L'écueil des travaux précités est en effet l'aspect déshumanisé des sanctuaires qu'ils dépeignent. Or, à l'origine d'un lieu de culte converge toujours la volonté d'un groupe de personnes, gravitant souvent autour d'un ou de quelques personnages charismatiques qui jouent un rôle d'intermédiaire entre les divinités et les hommes, mais aussi entre les autorités et la population. Il s'agira donc de questionner à nouveau les sanctuaires de Mandchourie *via* les individus, et par ce biais de questionner aussi le shintō moderne et ses liens avec l'exercice du gouvernement impérial. L'argumentaire se placera donc dans un cadre général

[22] NITTA M. 1997.
[23] SAGAI 1994.
[24] SAGAI 1998.
[25] Compagnie des voies de chemin de fer sud-mandchouriens (Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha 南満洲鉄道株式会社, généralement abrégé en « Mantetsu » 満鉄).
[26] NAKAJIMA 2007.

foucaldien d'analyse du pouvoir – c'est-à-dire d'analyse d'un pouvoir gouvernemental s'appliquant à une population donnée par l'intermédiaire d'une multiplicité de relais –, tout en y injectant une dimension individuelle inspirée de la sociologie wébérienne – à savoir, l'intérêt pour des élites religieuses au sein d'un ensemble de relations de pouvoir – et une dimension spatiale inspirée de la géographie culturelle – notamment l'entrelacement des logiques d'appropriation de l'espace par le religieux.

Ces quelques travaux sur les sanctuaires s'inscrivent au sein du spectre plus large des recherches sur le religieux japonais en Mandchourie. Citons à ce propos l'ouvrage *Shokuminchiki Manshū no shūkyō* : *Nicchū ryōkoku no shiten kara kataru* 植民地期満洲の宗教：日中両国の視点から語る (La religion de la Mandchourie de la période coloniale : les points de vue sino-japonais) dirigé par Kiba Akeshi 木場明志 et Cheng Shuwei 程舒偉, qui regroupe plusieurs contributions de chercheurs chinois et japonais, en particulier sur la propagation du bouddhisme japonais dans la région[27]. Le chapitre de Cheng, qui dresse des perspectives générales sur la question, adopte une posture très critique vis-à-vis de religions japonaises n'étant pour lui que les instruments de l'expansionnisme nippon[28]. Une approche plus nuancée est développée par Thomas D. DuBois qui, grâce à une étude dynamique des cultes locaux et des systèmes religieux exogènes, montre combien le religieux est partie intégrante de la construction impériale de la Mandchourie[29].

Notons enfin deux publications de Fujii Takeshi 藤井健志 et Aimee Tsujimoto sur les activités du nouveau mouvement religieux Tenrikyō 天理教[30] en Mandchourie. Ces deux travaux mettent en lumière l'ambigüité des initiatives de Tenrikyō sur place de manière différente : Fujii montre le paradoxe de soutenir une doctrine universaliste tout en participant à l'effort d'expansion impériale du Japon[31] ; Tsujimoto révèle quant à elle les liens du village fondé par Tenrikyō en

[27] KIBA, CHENG 2007.
[28] CHENG 2007.
[29] DUBOIS 2017.
[30] Littéralement « secte de la raison divine », nouveau mouvement millénariste shintō fondé en 1838 par Nakayama Miki 中山みき (1798-1887).
[31] FUJII 2007.

Mandchourie avec l'armée du Kwantung (Kantōgun 関東軍)[32] et plus particulièrement avec l'unité 731[33]. Ces recherches concernent ainsi le shintō dans un sens plus large que les précédentes puisqu'elles ne se limitent pas à l'étude des sanctuaires mais étendent le spectre de celui-ci aux nouveaux mouvements apparaissant à partir de la période moderne, posture reprise dans la présente thèse. Il est dès lors nécessaire de préciser le placement de notre analyse au sein des études sur le shintō en général.

## Le shintō entre singulier et pluriel, entre modernité et authenticité

Les études sur le shintō peuvent grossièrement être divisées en deux blocs : celui qui considère le shintō en tant que système religieux ancien ; celui qui le considère en tant qu'invention du Japon moderne. À ceux-ci s'ajoute une vision souvent moins académique qui fait du shintō la religion originelle du Japon, dont l'existence précède l'introduction du bouddhisme, du confucianisme et de la pensée chinoise[34]. L'un des tournants majeurs des recherches sur le shintō est dû aux travaux de l'historien Kuroda Toshio 黒田敏夫 (1926-1993). Il est en effet le premier à remettre en cause l'idée selon laquelle le shintō existe depuis les temps anciens. Selon lui, le shintō est une invention moderne dont l'appellation a été appliquée rétroactivement à un système cultuel qui n'existait que dans le cadre englobant du bouddhisme[35]. Cette thèse est à l'heure actuelle défendue notamment par l'historien Mark Teeuwen qui désigne le shintō comme un concept utopique porté par le Japon moderne[36]. Dans *A New History of Shintō*, coécrit avec John Breen, il dépeint un shintō constitué de rites, de mythes et de lieux de culte, mais dépourvu de doctrine, et ne mentionne pas le cas des éléments du shintō qui sous-tendent l'idéologie impériale à partir de la fin du XIX[e] siècle. Les auteurs

[32] Parfois appelée armée du Guandong, armée du Kantō ou armée du Kouantung. J'utiliserai pour ma part l'appellation Kwantung afin de marquer la nature coloniale de cette appellation (par opposition à la transcription Guandong), tout en la distinguant du toponyme préexistant qui désigne la région japonaise du Kantō (*Kantō chihō* 関東地方).
[33] TSUJIMOTO 2018. L'unité 731 est restée célèbre pour ses expériences menées sur des prisonniers chinois vivants, notamment dans le domaine bactériologique. À ce propos voir notamment TSUNEISHI 1995.
[34] Par exemple ONO 1962.
[35] KURODA 1981.
[36] TEEUWEN 2017, p. 9-10.

ambitionnent ainsi de ne pas imposer la « catégorie moderne » du shintō aux périodes prémodernes, écueil des autres tentatives de lectures historiques[37]. L'ouvrage se révèle en conséquence très peu informatif quant au shintō moderne qui se retrouve, en creux, mis au ban du fait de sa non-authenticité[38].

Il est pourtant possible d'inscrire le shintō moderne dans une histoire générale, comme le prouvent les travaux déjà cités d'Helen Hardacre et Klaus Antoni. Hardacre avance ainsi que le shintō regroupe des doctrines, des institutions, des rituels et une vie communale fondées sur le culte des *kami* ; elle en fait une histoire dans le temps long à travers le prisme de l'articulation entre le natif et l'étranger d'une part, entre le privé et le public de l'autre, afin de dégager une continuité au sein du shintō de la période ancienne à aujourd'hui[39]. Antoni montre quant à lui qu'une autre cohérence frappante anime ce système religieux depuis les rites anciens du Jingikan 神祇官 (Département des affaires divines) jusqu'au shintō d'État moderne dans son analyse des liens qui unissent le culte des *kami* à la sphère politique, et plus particulièrement à l'institution impériale[40].

Cette généalogie d'un shintō en tant que système religieux cohérent à travers l'histoire de l'archipel n'empêche nullement de le considérer dans toute sa pluralité. En effet, le shintō est par définition protéiforme, résultat des influences exogènes mouvantes du bouddhisme, du confucianisme et de la pensée chinoise, pris entre les rites et mythes officiels et les pratiques religieuses populaires. Notre travail envisagera donc le shintō moderne de manière plurielle, c'est-à-dire aussi bien le « shintō des sanctuaires » que les doctrines et pratiques qui débordent ce dernier, par exemple celles des nouveaux mouvements religieux (*shinkō shūkyō* 新興宗教)[41]. En effet, cette approche large est nécessaire afin de mettre en lumière l'articulation entre le shintō et le processus de modernisation de la société japonaise. François Macé a à ce propos bien montré que le shintō joue un rôle de « passeur de modernité » par le biais de la constitution d'une forme de « religion sécularisée »

[37] BREEN, TEEUWEN 2010, p. 22
[38] Pour une critique plus approfondie de cet ouvrage, voir ISOMAE 2012.
[39] HARDACRE 2017, p. 1-5.
[40] ANTONI 2016, p. 42-48.
[41] La sociologie et l'histoire des religions utilisent le terme général de « nouvelle religion » (*shinshūkyō* 新宗教) afin de désigner les mouvements qui émergent de la fin de la période prémoderne à la fin de la Seconde Guerre mondiale. J'utilise pour ma part le terme de « nouveau mouvement religieux » de manière générale.

caractéristique des États modernes qui, malgré son postulat archaïsant de « retour aux origines », accomplit un vaste travail de destruction de la tradition religieuse prémoderne[42]. Shimazono Susumu 島薗進 a par ailleurs prouvé le rôle crucial joué par les pratiques qu'il nomme « magico-religieuses » dans la modernisation du Japon. Selon lui, cet aspect permet de nuancer la lecture wébérienne d'une modernité se bâtissant sur une sécularisation qui abolit l'aspect magique de la religion au profit de l'idée d'une double structure dissociant le religieux suivant le modèle de la séparation des sphères publique et privée, assignant un culte d'État laïc à la première et des mouvements religieux à la seconde. D'après lui, ces deux versants se rejoignent en outre dans une dynamique totalitaire caractérisée par le déploiement d'un shintō d'État par le haut (*ue kara no kokka shintō* 上からの国家神道) et d'un autre par le bas (*shita kara no kokka shintō* 下からの国家神道)[43].

La catégorie du shintō d'État reste cependant problématique. Depuis la reprise de ce terme utilisé par les autorités américaines pour désigner l'idéologie du Japon en guerre par Murakami Shigeyoshi à la suite de Daniel C. Holtom[44], de nombreux chercheurs ont remis en cause son utilisation. Les spécialistes du shintō tels que Sakamoto Koremaru 坂本是丸[45], Nitta Hitoshi 新田均[46] et Suga Kōji 菅浩二[47] dénoncent ainsi une typologie ne pouvant que conduire à l'amalgame puisqu'elle en vient à englober indistinctement les mythes, les rites, les sanctuaires, le système éducatif et l'idéologie impériale. J'adopterai dans le présent travail une position inspirée de celle de Shimazono, au sein de laquelle le terme de shintō d'État sert à désigner un ensemble regroupant les discours et les pratiques religieuses qui soutiennent l'exercice de la gouvernementalité impériale. Il sous-tend donc le « système impérial » (*tennōsei* 天皇制) et représente, comme le formule Sheldon Garon, une forme d'orthodoxie religieuse moderne[48]. Encore une fois, orthodoxie ne signifiera en aucun cas absence de pluralité, mais bien au contraire, la gravitation de discours hétéroclites autour de notions communes caractéristiques de l'épistémè

[42] MACE 2002.
[43] SHIMAZONO 2004 ; SHIMAZONO 2010.
[44] HOLTOM 1947.
[45] SAKAMOTO K. 1994 ; SAKAMOTO K. 2010.
[46] NITTA H. 1999 ; NITTA H. 2013.
[47] SUGA 2010.
[48] GARON 1986, p. 274

du Japon moderne[49]. Nous ne suivrons donc pas la suggestion de Bernard Scheid, inspirée par les travaux de Nakajima Michio, de séparer les sanctuaires du shintō afin de clairement identifier la part réelle de shintō au sein de l'idéologie impériale[50]. Au contraire, nous considèrerons le shintō moderne comme un phénomène global dont les divers aspects doivent être analysés en perspective. Les trois individus au cœur de notre étude incarneront donc chacun une dimension particulière du shintō moderne puisqu'ils sont respectivement un grand desservant – officiant au sanctuaire de Dalian –, un chef spirituel de nouveau mouvement religieux – cofondateur de la secte Ōmoto 大本[51] – et un intellectuel idéologue impérial – professeur de droit à l'université impériale de Tōkyō. Cependant, l'une des idées directrices de cette thèse sera bien entendu que chacun d'entre eux déborde le carcan idéal-typique pour être actif en tant que leader religieux touchant le shintō dans son ensemble. À la manière d'Isomae Jun.ichi 磯前順一 lorsqu'il analyse les discours sur la religion des tenants du shintō[52], je ne chercherai ainsi pas à dépeindre une image générale de ce qu'est le shintō, mais bien plus à comprendre le sens que lui ont donné certains acteurs clé de l'histoire religieuse moderne japonaise le considérant comme une « religion » (*shūkyō* 宗教) à part entière.

En plus de ces références sur le shintō, le présent travail s'appuiera également sur plusieurs travaux traitant le processus de construction de la Mandchourie japonaise.

## La Mandchourie japonaise : espace frontière et horizon de projection

Les travaux japonais qui évoquent la Mandchourie sont abondants depuis 1945. Ils s'inscrivent avant tout comme partie intégrante des travaux sur le Japon en guerre et sont alors partagés entre les visions marxiste et non-marxiste du processus d'invasion de la Mandchourie qui suit l'Incident de Mandchourie

[49] En particulier les termes de *kokutai* 国体, le « corps de la nation », et de *bansei ikkei* 万世一系, la « lignée impériale ininterrompue ».
[50] SCHEID 2013.
[51] Ou Ōmotokyō 大本教. Littéralement « secte de la grande origine ».
[52] ISOMAE 2014.

(Manshū jihen 満洲事変) de 1931[53]. La Mandchourie y est le plus souvent évoquée dans le cadre général du conflit avec la Chine. Une tendance similaire se retrouve dans *The Japanese Informal Empire in China, 1895-1937* édité par Peter Duus, Ramon H. Myers et Mark R. Peattie, ouvrage qui intègre la Mandchourie dans une analyse de l'impérialisme japonais face à la Chine[54]. Il faut attendre les années 1990 pour que l'étude de l'expansion en Mandchourie devienne un domaine de recherche à part entière, notamment grâce aux études dédiées au Mandchoukouo.

Les années 1990 sont en effet marquées par le travail de Yamamuro Shin.ichi 山室信一 qui, dans une étude détaillée des aspects politiques et idéologiques du Mandchoukouo, évoque la participation des élites chinoises, mandchoues et coréennes dans le processus de fondation de ce qu'il appelle une « chimère » (*kimera* キメラ), c'est-à-dire un État composite qui atteint sa forme finale au terme de plusieurs mutations[55]. Louise Young décrit par ailleurs dans son *Japanese Total Empire* le rôle de la construction impériale dans la trajectoire du Japon moderne, notamment à travers l'étude du versant culturel (l'ouvrage est sous-titré « la culture de l'impérialisme en temps de guerre », *the culture of wartime imperialism*) de l'entreprise japonaise en Mandchourie, ainsi que par la mise en lumière d'une véritable « machine migratoire » (*migration machine*) mise en place par l'État à partir de la fin des années 1930[56]. Si jusqu'ici les recherches se focalisent principalement sur le Mandchoukouo au sens strict, Yoshihisa Tak Matsusaka montre le rôle central de la Compagnie des chemins de fer sud-mandchouriens (Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha 南満洲鉄道株式会社, ci-après Mantetsu) dans l'expansion japonaise en Mandchourie et la nécessité de considérer

[53] Également appelé Incident de Moukden ou Incident de Liutiaohu, voire Incident du 18 septembre. Pour une analyse détaillée de l'incident, voir SHIMADA T. 2010, p. 245-320 ; en français, voir VIE 1995, p. 149-161. Citons le premier volume de la série *Taiheiyō sensōshi* 太平洋戦争史 (Histoire de la guerre du Pacifique) éditée par la Rekishigaku kenkyūkai 歴史学研究会 (Société de recherche historique) en tant que représentant de la vision marxiste : Rekishigaku kenkyūkai 1971 ; et les deux premiers volumes de la série *Taiheiyō sensō e no michi* 太平洋戦争への道 (Le chemin qui mène à la guerre du Pacifique) éditée par la Nihon kokusai seiji gakkai 日本国際政治学会 (Société japonaise de recherche en politique internationale) : Nihon kokusai seiji gakkai 1962-1963 en tant que représentant de la vision non-marxiste.

[54] DUUS, MYERS, PEATTIE 1989.

[55] YAMAMURO 2015. Publié initialement en 1993. L'ouvrage est traduit en anglais par Joshua Fogel en 2006 sous le titre *Manchuria under Japanese Dominion*. La version utilisée dans la présente thèse est l'édition 2015 du travail original en japonais.

[56] YOUNG L. 1998.

la période qui s'étire de 1905 à 1931 au sein de ce processus impérial. Ce dernier glisse ainsi selon lui d'un impérialisme informel à une agression militaire débouchant sur la fondation du nouvel État[57]. Cette agression militaire, c'est-à-dire l'Incident de Mandchourie, est étudié avec force détails par Shimada Toshihiko 島田俊彦 qui soulève les enjeux aussi bien nationaux qu'internationaux de cette opération[58]. Les travaux de Michel Vié permettent par ailleurs de réinscrire ce mouvement d'expansion dans le contexte plus large de la politique impérialiste japonaise en Asie où se croisent les intérêts des grandes puissances mondiales[59]. Sandra Wilson met en outre en lumière les enjeux politiques et économiques de l'émigration en Mandchourie, aussi bien au Japon qu'en Mandchourie, entreprise visant à « gérer la crise » frappant la région à la suite de l'Incident de Mandchourie[60]. Prasenjit Duara avance quant à lui que le cas du Mandchoukouo permet de mettre en lumière un nouveau discours sur la modernité par le biais d'un modèle d'État-nation asiatique certes soumis à une gouvernementalité impériale japonaise, mais résultant des nombreuses interactions entre Japonais et acteurs locaux au cœur d'un contexte rhétorique mondial sous-tendu par le concept de « civilisation ». Sur le plan religieux, il met ainsi en exergue la place de ce qu'il nomme les « sociétés du salut » (*salvation societies*) au sein de ces discours modernistes[61].

En parallèle de ces analyses politiques de la Mandchourie en tant que cible de l'impérialisme japonais, celle-ci fait également l'objet de nombreux travaux sur l'émigration, en particulier celle des pionniers paysans à partir des années 1930. La première publication de grande ampleur est le *Manshū kaihatsu shijūnen-shi* 満洲開発四十年史 (Histoire des quarante ans du développement de la Mandchourie) édité en 1965 par la Manshikai 満史会 (Société de recherche historique sur la Mandchourie). Ces trois volumes s'attardent notamment sur l'aspect économique de l'entreprise d'expansion coloniale. La même année, de nombreux témoignages d'anciens pionniers sont réunis dans *Ā Manshū : kunitsukuri sangyō kaihatsu no shuki* あ一満州：国つくり産業開発の手記 (Ah, la Mandchourie : réminiscences

[57] MATSUSAKA 2001.
[58] SHIMADA T. 2010.
[59] VIE 1995 ; VIE 2011.
[60] WILSON 2002.
[61] DUARA 2004.

du développement industriel au sein de la construction d'un pays)[62]. En 1966, la Manshū kaitakushi kankōkai 満州開拓史刊行会 (Société de publication de l'histoire du développement de la Mandchourie) publie quant à elle *Manshū kaitaku-shi* 満州開拓史 (Histoire du développement de la Mandchourie), sa première chronique historique du processus d'émigration dans la région[63]. À l'image des deux dernières références, les premiers ouvrages sur la question ont avant tout pour but de préserver la mémoire des anciens pionniers grâce au témoignage. Sakabe Shōko 坂部晶子 a d'ailleurs travaillé sur les discours véhiculés par ces publications et fourni une méta-analyse de l'expérience de la Mandchourie par le biais des *topos* et thématiques récurrents au sein de tels témoignages[64].

S'agissant des travaux académiques plus récents sur l'émigration en Mandchourie, citons, en plus de l'ouvrage de Louise Young évoqué précédemment, le chapitre « Manshū nōgyō imin to yūtopia » 満洲農業移民とユートピア (Émigration paysanne en Mandchourie et utopie) écrit en 2001 par Gotō Akira 後藤晃 qui relie les projets d'émigration à l'émergence d'un attrait utopique aussi bien parmi les promoteurs du mouvement que parmi ses cibles, c'est-à-dire les populations rurales[65]. Anke Scherer s'attarde par ailleurs dans sa thèse de 2006 sur le système de partition des villages (*bunson imin* 分村移民) mis en place au sein de la machine migratoire afin d'envoyer une partie de la population rurale japonaise en Mandchourie en tant que pionniers paysans. Elle met alors en lumière le rôle des élites locales en tant qu'intermédiaires entre les politiques gouvernementales et les villageois[66]. Elle se focalise donc sur l'échelle mésoscopique de ces individus et de leurs réseaux locaux.

Au cours des années 2010, l'ouvrage de Kishi Toshihiko 貴志俊彦 et la thèse de Kari Leanne Shepherdson-Scott considèrent cette fois la Mandchourie japonaise sous l'angle de l'iconographie. Kishi montre ainsi combien la propagande au sein du Mandchoukouo s'appuie sur les « médias éphémères » (*efemeraru media* エフ

[62] MANSHU KAIKOSHU KANKOKAI 1965.
[63] MANSHU KAITAKU-SHI KANKOKAI 1966.
[64] SAKABE 2008.
[65] GOTO A. 2001.
[66] SCHERER 2006.

ェメラル・メディア) tels que les affiches, les cartes postales et les timbres. Ces supports censés véhiculer l'idéal de l'harmonie ethnique caractéristique du nouvel État se révèlent alors fortement empreints de symboles typiques de l'impérialisme japonais[67]. Shepherdson-Scott se penche quant à elle sur les photographies représentant la Mandchourie, ainsi que sur deux publications majeures – *Manshū gurafu* 満洲グラフ (Manchuria graph) et *Hirake Man-Mō* 開け満蒙 (Ouvre-toi Man-Mō !) – qui soutiennent le mouvement migratoire sur place. Elle identifie ainsi deux publics distincts visés par deux types de représentation de la région : les populations rurales à même de participer au programme de la partition des villages d'une part ; la classe moyenne aisée dont les membres sont de potentiels touristes[68]. Citons enfin le récent travail de Yasutomi Ayumu 安冨歩 qui relie les aspects idéologiques, religieux et militaires au sein d'une analyse socio-économique de l'expansion japonaise en Mandchourie. D'après lui, ce mouvement est sous-tendu par une structure circulatoire qui associe les enjeux industriels et agricoles aux enjeux impérialistes. Il évoque notamment une exploitation du sol par les Japonais qui transforme concrètement le paysage mandchou et participe par là même à l'émergence des *topos* présents dans la propagande[69]. Ce dernier point se retrouve également au cœur de l'ouvrage collectif *Empire and Environment in the Making of Manchuria* dirigé par Norman Smith, étude qui montre l'étendue des interventions chinoise et japonaise sur le sol de cette vaste région[70].

L'ensemble de ces travaux nous permettront de caractériser la Mandchourie japonaise de manière tantôt utopique[71], tantôt hétérotopique[72], voire dystopique[73].

---

[67] KISHI 2010.
[68] SHEPHERDSON-SCOTT 2012.
[69] YASUTOMI 2015.
[70] SMITH 2018.
[71] Le terme utopie, créé par Thomas More, désigne à la fois un endroit paradisiaque (*eu-topia*) et un endroit qui n'existe nulle part (*ou-topia*). En ce sens, l'utopie est un espace parfait qui habite l'imaginaire. Il désignera principalement dans notre étude les projections subjectives vers cet espace idéalisé qu'est la Mandchourie japonaise, projections qui poussent les individus à quitter leur pays pour s'y rendre. Voir HETHERINGTON 1997, p. viii-ix.
[72] Le terme hétérotopie désigne, selon Michel Foucault, un espace autre, voire un contre-espace. Nous utiliserons dans la présente thèse la définition qu'en donne Kevin Hetherington à la suite de Foucault : un espace moderne de potentiele émergence d'ordre alternatif à même de remettre en cause la société. Voir *ibid.*
[73] Au départ réservé au domaine littéraire, le terme dystopie désigne une contre-utopie, ou une « utopie qui a dégénéré ». *Ibid.* Je l'utiliserai ici pour évoquer les côtés négatifs – dispositifs répressifs, aménagements spatiaux discriminants, expériences chaotiques d'après-guerre – qui se cachent derrière les atours utopiques de la Mandchourie japonaise.

Il est à ce propos important de comprendre que cette région se constitue très tôt comme un espace particulier où convergent de nombreuses ambitions. En effet, dès le XVIII[e] siècle, la Mandchourie, étendue jusqu'alors arpentée par plusieurs tribus unifiées par Nurhachi 努爾哈赤 (1559-1626), est circonscrite en tant que territoire. Tandis que Michael Swift et Philippe Pelletier avancent que ce territoire est avant tout le résultat de la cartographie occidentale *via* les exemples de la mappemonde de 1826 de Joseph Perkins[74] et la carte de 1838 des frères Walker[75], Mark C. Elliott affirme quant à lui que la principale étape de séparation géographique de la Mandchourie en tant qu'entité indépendante remonte à l'atlas commissionné par Kangxi 康熙 (1654-1722) en réponse aux ambitions russes, et réalisé à l'aide des techniques jésuites aux alentours de 1720[76].

Outre cette réponse cartographiée aux pressions extérieures, le XVIII[e] siècle voit également la mise en place d'une politique d'isolation culturelle menée en réponse à la sinisation progressive due à la pénétration croissante des Han dans la région. Les dirigeants mandchous tentent alors de sacraliser leur identité originelle. Ils structurent notamment le chamanisme, jusqu'ici éclaté en de nombreuses variantes, comme noyau de pureté d'une culture frontalière mandchoue à même de ranimer le centre de la société chinoise. Le massif du Changbai (*Changbai shanmai* 長白山脈) est alors qualifié de berceau natal des Mandchous, dans un effort de trouver aux diverses ethnies de la région une origine commune[77].

Afin de maîtriser le flot de migrants chinois, les empereurs mandchous ont en plus recours à un moyen bien concret : au sein d'une politique qui vise à « sceller » l'accès au territoire, ils font ériger une palissade de saule (*liutiao bian* 柳条边) tout autour de leur domaine. Cette palissade représente la division concrète et symbolique du territoire en une Mandchourie préservée au nord, un domaine mongol à l'ouest, et la région de Fengtian 奉天 au sud, occupée par les Han. Cette division relève non seulement d'un sens identitaire, mais aussi politico-économique, et de la conscience des dirigeants qu'une alliance entre les Han et les autres peuples autochtones, mandchous et non-mandchous, pourrait remettre en cause les

[74] SWIFT 2008, p. 177.
[75] PELLETIER 2011, p. 488.
[76] ELLIOTT 2000, p. 619-624.
[77] *Ibid*., p. 614 ; DUARA 2004, p. 42-43.

dirigeants de l'empire chinois[78]. Ainsi s'opère le découpage d'un espace réifié en tant que haut-lieu identitaire et protégé par un marqueur physique garant de l'authenticité identitaire des Mandchous et agissant comme frontière.

Owen Lattimore remarque également très tôt que le sud de la région, qui entretient depuis longtemps des contacts avec la Chine, apparaît comme un « réservoir ». Son potentiel géographique et ses abondantes ressources nourrissent en effet la perspective de l'ambition d'un contrôle durable de la Chine[79]. Comme le note Duara, le maintien de ce statut est en fait assuré par divers facteurs, notamment l'étendue du territoire qui empêche tout projet de conquête de la part des armées chinoises prémodernes ; de même, les contacts avec la Chine permettent l'émergence d'une culture hybride qui, par ses emprunts, se prévaut d'une domination dans les domaines techniques et culturels. Ainsi, les groupes dominants de la Mandchourie peuvent toujours gérer leurs alliances, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de leur territoire. C'est bien en cela que la région représente l'un des cas les plus emblématiques de « frontière »[80].

Ainsi, la Mandchourie, étendue au départ indifférenciée, arpentée par des tribus nomades, se pare sous la dynastie des Qinq des atours d'un espace particulier, berceau identitaire des Mandchous alors menacé par la sinisation et l'impérialisme russe. Il s'agit bien d'un premier découpage de l'espace à la fois concret et symbolique, effort repris par la suite par la Japon lorsqu'il tente de résoudre ce qui est alors connu sous le nom de « problème Man-Mō » (*Man-Mō mondai* 満蒙問題). Ce dernier toponyme, qui combine les deux premiers sinogrammes de la Mandchourie (Manshū 満洲) et de la Mongolie (Mōko 蒙古), cristallise toute la fluidité de cette région aux frontières instables amenée à devenir le principal horizon de l'impérialisme japonais.

Le terme Man-Mō est semble-t-il utilisé avant la guerre russo-japonaise. Durant les deux décennies qui suivent la victoire japonaise contre la Russie, l'espace défini par ce toponyme ne cesse de changer. Au départ, la région comprend les ligues et bannières mongoles de la province de Rehe 熱河 (Jehol). Dans les

[78] *Ibid.*, p. 41-42.
[79] LATTIMORE 1935, p. 39-42.
[80] DUARA 2004, p. 43.

années 1920, elle inclut des portions de Suiyuan 綏遠, de Chahar 察哈爾 (Chahaer), et même d'autres régions plus à l'ouest. En 1915, Mandchourie et Mongolie sont systématiquement désignées en tant que Man-Mō dans les discours japonais[81]. James G. Boyd note que ce terme n'est utilisé que dans les sources japonaises, et non dans les documents chinois et occidentaux. Ce point confirme l'association spécifique de Man-Mō à l'impérialisme japonais[82]. La plasticité du terme lui permet donc d'être appliqué à des espaces territoriaux qui comprennent toujours la « Mandchourie » et couvrent des parties variables de la « Mongolie » en fonction des intérêts gouvernementaux et militaires des représentants japonais. Si les mots « Mandchourie » et « Man-Mō » sont utilisés indifféremment dans les communiqués de la Mantetsu, au sein desquels ils désignent les trois provinces de Heilongjiang 黒龍江, Jilin 吉林 et Fengtian[83]. À partir de 1921, Man-Mō comprend également les districts de Rehe, Chahar et Suiyuan pour les leaders militaires[84]. La « Mandchourie japonaise » au cœur de notre étude recouvrira donc la pluralité spatiale du toponyme Man-Mō.

## Problématique, hypothèses et cadre analytique

Comme le précédent état de la recherche en témoigne, les travaux sur le shintō en Mandchourie sont peu nombreux. Ils sont en outre limités pour la plupart à l'étude des sanctuaires, et relèvent donc plus de l'analyse du « shintō des sanctuaires » en Mandchourie que du shintō de manière générale. Les grands travaux traitant respectivement du shintō moderne et de la Mandchourie japonaise sont finalement eux aussi très limités dans leur mise en perspective du shintō et de l'impérialisme dans cette région. Afin de contribuer à ce champ de recherche, la présente thèse s'attachera donc à considérer le shintō dans l'ensemble de ses expressions au sein de l'expansion japonaise en Mandchourie. Il sera dès lors nécessaire de décloisonner le shintō pour considérer aussi bien ses aspects relevant de la pensée que ceux relavant de la pratique, l'érection de lieux de culte appartenant à ce dernier aspect. La prise en compte d'individus « constructeurs »

[81] BEASLEY 1987, p. 112.
[82] BOYD 2008, p. 21.
[83] MATSUSAKA 2001, p. 422-423.
[84] MCCORMACK 1977, p. 58-60.

de doctrine est dès lors obligatoire. De même il est indispensable de considérer l'impérialisme en Mandchourie par son versant concret, mais aussi par son versant imaginaire. L'ambition de notre étude sera ainsi de montrer par le prisme des trajectoires de Matsuyama Teizō, Deguchi Onisaburō et Kakei Katsuhiko que les deux facettes respectives de ces deux domaines – la pensée et la pratique shintō modernes, l'illusion et la réalité mandchoues – sont intrinsèquement liées au cœur du mouvement impérial par des logiques d'appropriation réelle et idéelle de cet espace. Nous poserons donc la problématique suivante : en quoi le shintō porté par ces leaders modernes est-il à la fois mû par et moteur du processus de spatialisation de la Mandchourie japonaise, aussi bien dans son versant réel qu'imaginaire ?

Notre hypothèse principale est que le shintō moderne et la Mandchourie japonaise se supportent mutuellement en contexte impérialiste, c'est-à-dire que les leaders shintō sont tout à la fois le produit de ce mouvement d'expansion qui les dépasse, mais aussi parties prenantes dans cette dynamique qu'il peuvent influencer. Il sera dès lors possible de considérer que les deux dimensions du shintō – d'une part la participation concrète à l'expansion territoriale par le biais des sanctuaires d'outre-mer et du prosélytisme à l'étranger, d'autre part l'élaboration de doctrines à vocation universaliste – se placent en perspective du processus d'invasion japonaise en Mandchourie d'un côté, de la constitution d'un imaginaire national marqué par un attrait utopique de l'autre. Comme dans le cas de la Mandchourie japonaise, ces deux facettes sont indissociables et se nourrissent mutuellement.

Plusieurs postulats sont à la base de cette hypothèse : tout d'abord, la Mandchourie représente un horizon de déploiement du religieux pour les leaders modernes ; ensuite, les leaders shintō participent activement au processus d'expansion sur place lorsqu'ils effectuent une appropriation religieuse de l'espace ; ils sont en outre à l'interface des domaines officiels et populaires ; la dynamique d'universalisation des doctrines est profondément liée au mouvement impérialiste ; enfin, ce processus est fondé à la fois sur un principe panthéiste immano-transcendantal et sur un retour idéalisé à un régime théocratique qui puisent aussi bien dans la pensée japonaise prémoderne que dans la philosophie occidentale moderne.

Afin de répondre à notre problématique, nous inscrirons l'analyse dans le cadre d'une histoire des trajectoires. L'approche historique et sociologique sera ainsi couplée à une dimension géo-anthropologique centrée sur l'idée de rencontre avec un espace. Les trajectoires seront en outre considérées dans leur dimension biographique, c'est-à-dire comme la transcription du parcours concret de l'individu, mais aussi en tant que trajectoire de pensée et de pratique religieuses. Une attention particulière sera donc accordée aux discours produits par ces figures d'élite.

Comme le montre Michel Foucault par le truchement de son concept d'épistémè, un contexte spatio-temporel donné se voit créateur d'un champ restreint au sein duquel discours et pratiques se forment, changent, s'entrechoquent, se neutralisent et se transmettent. Il définit son épistémè comme un « champ épistémologique » qui définit les « conditions de possibilité des connaissances », tout en l'étendant également au domaine de la pratique[85]. L'épistémè est donc avant tout un domaine discriminant générateur de « régimes de vérité » qui définissent la norme et les marges de la pensée et des pratiques d'une époque et d'un lieu particuliers.

Randall Collins note par ailleurs que les champs d'idées sont pris dans plusieurs réseaux sous-tendus par le principe de « communication ». Ces réseaux sont aussi bien horizontaux – synchroniques –, que verticaux – diachroniques. La communication entre constructeurs d'idées s'articule donc entre les penseurs d'une même génération, mais aussi à travers les générations ; elle prend ainsi place au cœur de réseaux. En plus de ces mouvements horizontaux et verticaux, le sociologue américain postule également l'existence d'un « moment créatif » qui voit émerger concomitamment plusieurs penseurs majeurs n'étant pourtant pas en contact direct les uns avec les autres. Cette circulation permet de considérer la

[85] Si l'on retient souvent l'aspect uniquement discursif de l'épistémè exposé dans *Les mots et les choses*, Foucault nuance les principes posés dans ce dernier ouvrage dans *L'archéologie du savoir* dans lequel il articule les discours de savoir et les pratiques extra-discursives. L'épistémè déborde alors le cadre des discours de savoir et devient un champ d'émergence des pratiques, qu'elles soient discursives ou non, puisque le discours n'est qu'une pratique parmi d'autres. Je renvoie aux introductions respectives des deux ouvrages, en particulier FOUCAULT 1966, p. 13 ; FOUCAULT 1969, p. 26-29.

pensée comme un ensemble de « coalitions dans l'esprit » (*coalitions in the mind*) issues de ces dynamiques spatio-temporelles[86].

L'analyse de Collins permet donc de nuancer les ruptures structurales de Foucault et d'y replacer les acteurs et leurs échanges. En outre, elle identifie également des formes de continuité au sein de la transmission des idées qui, même si elles se transforment, s'inscrivent dans un flux cohérent qui navigue d'une épistémè à l'autre. Ce cadre mis en place par Collins rappelle la notion de *Zeitgeist*, l'esprit ou air du temps, forgée par Johann Gotfried von Herder dans l'élaboration de sa philosophie de l'histoire[87]. Tout en niant une autonomie totale de la pensée individuelle, qui reste toujours soumise à son temps, Herder introduit d'une part une forme de relativité dans le processus de création des idées, d'autre part une marge d'élaboration idéelle de chaque acteur social. Cependant, l'attention de Herder et de Foucault s'attarde sur une perception spatio-temporelle, tandis que Collins met l'accent sur le rôle des réseaux et interactions dans ce phénomène de production des idées. Il se rapproche donc de la sociologie wébérienne qui détaille la circulation du pouvoir entre individus et complète ainsi l'analyse foucaldienne de l'exercice du pouvoir gouvernemental.

À l'origine des pensées gisent donc des constellations d'individus qui, par leurs interactions, façonnent les concepts qui émergent dans le champ restreint d'une épistémè particulière. Cependant, au sein de ces réseaux, le rôle de certains individus apparaît plus prépondérant que d'autres. Ces derniers, que je nomme *leaders*, sont des « créateurs d'inertie » dont la trajectoire soutient la formation de plusieurs réseaux. Pour Collins, ces individus charismatiques sont caractérisés par leur capacité à capter et produire de l'énergie émotionnelle lors des rituels d'interactions caractéristiques[88]. Cette attention accrue à la place de certains acteurs trouve ses sources dans la sociologie wébérienne mais aussi dans la méthode micro-historique.

---

[86] COLLINS 1998, p. 1-7. Notons que des remarques similaires se trouvent déjà chez Foucault lorsqu'il avance que l'histoire des idées décrit le « jeu des échanges et des intermédiaires », devenant ainsi la « discipline des interférences », niveau d'analyse en-dessous duquel se place sa description archéologique visant à décrire les discours comprenant les idées comme des pratiques soumises à des règles spécifiques. Voir FOUCAULT 1969, p. 186-190.

[87] Le terme apparaît en 1769 dans *Kritishe Wälder* (*Sylves critiques*). HERDER 1962, p. 49-54.

[88] COLLINS 1998, p. 30-37 ; voir également sur les leaders charismatiques COLLINS, MCCONNELL 2016.

Si le but premier de la micro-histoire reste la mise en lumière d'un groupe social et de sa place historique à travers un filtre réduit (parcours individuel, groupe restreint, traces), Jacques Revel nuance cette méthode en l'insérant dans un « jeu d'échelles » qui vise à comprendre l'imbrication des niveaux macroscopiques et microscopiques au cœur des processus historiques. Ainsi, l'expérience d'un individu ou d'un espace peut permettre de saisir une modulation particulière de l'histoire globale[89]. La micro-histoire projette donc un éclairage d'en bas sur une histoire plus globale. Et c'est bien ce qui la différencie de la biographie qui ambitionne la description de « l'ensemble des événements d'une existence individuelle conçue comme une histoire et le récit de cette histoire »[90]. La chronique exhaustive d'une vie constituée d'un enchaînement d'événements est donc la fin de la biographie. Par le même moyen, la micro-histoire vise donc une fin différente. C'est aussi le cas d'une histoire des trajectoires qui tentera de replacer la vie d'individus au sein d'un ensemble plus vaste de dynamiques socio-historiques.

Une trajectoire individuelle sera ainsi l'occasion de mettre en lumière des continuités – par exemple dans le cadre de la pensée religieuse –, mais aussi, bien entendu, des discontinuités, dans une logique plus événementielle. De manière générale, ce prisme permettra de considérer des « individus-événements » pris au cœur de cette imbrication de linéaments continus et de points de ruptures.

Le genre du *hyōden* 評伝, la « biographie critique » japonaise, résulte d'un postulat similaire. Comme l'évoque l'historienne Nishikawa Yūko 西川祐子, le terme comprend certes l'idée de critique, commentaire, mais aussi le parti pris de s'éloigner des grands personnages caractéristiques de la biographie[91]. L'une des premières séries de *hyōden* est publiée au sein de la collection « Hyōden senshū » 評伝選集 par l'éditeur Asahi à partir du milieu des années 1970. Cette dynamique qui réinvente le travail de biographie suit l'émergence du courant des études sur l'histoire de la pensée populaire (*minshū shisōshi* 民衆思想史) qui marque les années 1960. Elle s'inscrit donc dans le mouvement d'émergence de l'histoire par

[89] REVEL 1996.
[90] BOURDIEU 1986, p. 69.
[91] NISHIKAWA 2016, p. 157.

le bas[92], de la micro-histoire[93] et de l'histoire du quotidien[94]. Au vu de ce contexte, le *hyōden*, plus qu'une simple biographie critique, apparaît plutôt comme l'étude critique d'un parcours individuel – niveau microscopique – en regard d'un contexte social spécifique – niveau macroscopique. La présente thèse se place donc également dans la continuité de ce type de travaux qui réinventent la biographie.

Outre l'échelle microscopique héritée de ce courant, nous ajouterons, à la suite de la microsociologie de Randall Collins, une attention particulière au niveau mésoscopique dans son sens large, c'est-à-dire aussi bien aux réseaux synchroniques dans lesquels est impliqué directement ou indirectement un acteur, mais aussi aux réseaux généalogiques auxquels il se rattache. L'argumentaire s'articulera, dans cette perspective multiscalaire, autour de trois notions fondamentales et complémentaires de *trajectoires* qui forment des *constellations* et se déploient dans un *espace* spécifique.

## Espace, trajectoires et constellations

La notion de jeu d'échelles ramène l'analyse à la question fondamentale de l'espace. En effet, si l'individu est bien le produit et l'acteur d'une période particulière que le travail de l'historien permet de découper et de saisir de manière cohérente, il est aussi profondément spatial. Ainsi, la trajectoire d'un être est diatopique, c'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans une série d'espaces – de celui intime du foyer à celui global du monde, en passant par l'espace national, voire transnational dans le cas des empires – selon des temporalités différentes. Le rapport de l'individu à l'espace doit donc être appréhendé d'un point de vue géo-anthropologique, c'est-à-dire à travers la subjectivité qu'un acteur projette dans celui-ci.

Ce souci de l'espace apparaît notamment dans l'historiographie en tant que « tournant spatial » (*spatial turn*), en particulier à partir des années 1990. Cette rupture est le résultat d'une part du tournant culturaliste de la seconde partie du XX^e^ siècle qui pose la question de la relativisation ; d'autre part d'une réaffirmation de

[92] Qui émerge en Angleterre dans les années 1960 avec les travaux d'Edward Thompson.
[93] Qui se développe en Italie dans les années 1970.
[94] Qui apparaît en Allemagne dans les années 1980.

l'importance de l'approche géographique dans l'étude historique des sociétés[95]. Elle s'articule notamment autour de la redéfinition du rapport entre les notions d'espace, de lieu et de paysage, préoccupation qui sous-tendra également l'analyse de la construction de la Mandchourie japonaise tout au long de notre argumentaire.

Le cadre théorique de l'histoire des trajectoires est le résultat de ces influences précitées, cependant, il déborde à la fois le prisme foucaldien en se focalisant sur le rôle social d'individus particuliers, mais aussi le parti-pris de la micro-histoire puisque le choix des leaders considérés ne découle pas de la volonté systématique de décrire des « individus ordinaires ». La sélection est ainsi davantage dictée par le potentiel heuristique de l'acteur considéré plutôt que par l'attachement à des catégories sociales particulières.

La trajectoire est un outil analytique, un opérateur. Employé aussi bien en sciences sociales qu'en sciences expérimentales, le concept recouvre – plus que celui de « parcours » ou de « vie » – une forme d'universalité[96]. Il présente ainsi l'avantage d'être applicable aux êtres vivants, mais aussi aux idées, aux objets, aux structures, voire aux sociétés. De manière générale, la trajectoire désigne la ligne suivie dans l'espace par un projectile en mouvement. Elle est notamment utilisée pour désigner le mouvement régulier et calculable des corps célestes. Elle peut potentiellement s'appliquer à tout objet, de la particule la plus petite aux ensembles les plus vastes. Dans son acception première, elle définit une courbe prévisible ; cependant, la physique quantique a montré que les mouvements des particules les plus élémentaires sont foncièrement imprévisibles et qu'il faut, pour les analyser, replacer au cœur de notre perception la valeur aléatoire des phénomènes[97].

Il est dès lors possible de définir la trajectoire d'un individu comme un mouvement à la fois mû par des dynamiques sociales – donc prévisible dans le cadre d'une analyse historique qui croise les données synchroniques et diachroniques, et qui s'inscrit invariablement dans une lecture téléologique dès lors qu'il ne s'agit pas d'histoire contemporaine dont les processus sont en cours –, et dans le même temps, moteur de ces mêmes dynamiques – propriété qui découle du caractère

[95] TORRE 2008, p. 1128-1129.
[96] Afin d'éviter les répétitions trop nombreuses, les termes de parcours et de cheminement seront utilisés dans le même sens que celui de trajectoire.
[97] Sur ce point, voir par exemple COX, FORSHAW 2013, p. 13-40.

toujours imprévisible de l'existence dont le tracé déjoue parfois toute logique rationnelle. La trajectoire d'un individu est donc un mouvement non-linéaire, dont certaines variables sont prévisibles, tandis que d'autres ne le sont pas[98].

Elle est ainsi tout à la fois un mouvement physique à travers l'espace, mais aussi un mouvement de pensées et de pratiques qui se transforment tout au long de l'existence. Pour comprendre ces transformations, il est nécessaire de faire varier les échelles : envisager le temps long des généalogies de pensées qui se transmettent à travers les générations de manière directe et indirecte, et la contemporanéité des échanges qui ont lieu au sein d'une épistémè donnée. Les trajectoires apparaissent dès lors comme des mouvements processuels continus qui acquerront leur cohérence grâce à une lecture multiscalaire d'une dynamique historique donnée.

Le biais méthodologique de cette approche est de choisir des leaders, c'est-à-dire des individus extra-ordinaires dont les actions ont des répercussions directes sur un groupe conséquent, mais aussi sur la société de manière générale. Ils exprimeront ainsi invariablement dans leur doctrine leur ambition de transformer le monde. Ils seront par ailleurs systématiquement des êtres détenteurs d'un pouvoir qui les place dans une relation de hiérarchie verticale vis-à-vis de leurs disciples. Pour autant, ils seront aussi intégrés dans des réseaux plus horizontaux, c'est-à-dire au sein desquels ils ne sont pas forcément en position de domination vis-à-vis des autres membres. Il est de plus nécessaire de nuancer l'idée qu'un réseau « mentor-disciples » est exclusivement unilatéral : en effet, les figures de pouvoir religieuses doivent constamment adapter leur offre religieuse à la demande de leurs fidèles et s'appuyer sur eux en tant que relais de leurs propres pensées et pratiques.

Ces réseaux apparaissent donc comme des « constellations », terme dérivé de l'astrologie pour désigner des groupements d'étoiles par lesquelles il est possible de faire passer des lignes imaginaires pour créer une forme identifiable. Les réseaux d'acteurs ne sont rien de moins que des constellations, des champs d'inertie au sein desquels les individus gravitent – souvent autour d'une ou de quelques personnes centrales, le ou les leaders – et dont la cohérence émerge *via* les liens tracés *a posteriori* par l'analyse des relations qui unissent chacun de ses membres.

[98] Cette perception se rapproche d'une forme de libre arbitre ou d'une capacité d'agir qui permet de nuancer l'aspect unilatéral de la conception foucaldienne du pouvoir.

L'idée de constellation de trajectoires se rapproche en un sens du concept de maillage (*meshwork*) que Tim Ingold emprunte à Henri Lefebvre. Pour Ingold, l'espace est cependant un terme vide, abstrait et détaché des réalités de la vie et de l'expérience. Puisqu'il n'est rien, il ne peut en outre être habité complètement[99]. Il fait donc de l'espace une chimère théorique. Or, n'est-ce pas justement parce qu'il est vide que l'espace est perçu comme habitable par les individus ? Cet espace se charge alors de la subjectivité de l'expérience et prend place dans la mémoire. C'est le passage que décrit Peter Wynn Kirby lorsqu'il parle du glissement d'un « paysage » en toile de fond, à un « espace » qui s'y superpose à la suite d'un investissement humain[100].

Pour faire valoir son argument, Ingold remet en cause l'« inversion » faite lorsque nous percevons la clôture d'un espace par une ligne de mouvement, impliquée notamment par la notion de « transport »[101]. Ce transport sera d'ailleurs central dans le cas de la Mandchourie au vu du rôle crucial joué par les voies de chemin de fer en tant que moyen de transport, couloirs de modernisation, quadrillages de l'espace ; autrement dit, en tant que lignes de pouvoir qui zèbrent l'espace colonial. Ce faisant, la dynamique du mouvement est perdue puisque le déplacement se produit non plus au cœur de l'espace – l'itinérance (*wayfaring*) – mais de lieu en lieu, d'un point à un autre[102]. En outre, lorsque les vrais « habitants » de l'espace se rencontrent, les traces s'entremêlent et constituent un « nœud » (*node*) dont la densité varie en fonction du nombre de lignes de vie qui s'y rencontrent. Il évoque alors ce phénomène en tant que « maillage »[103].

Le concept de constellation est directement inspiré du maillage ; de même que celui de trajectoires individuelles se rapproche de celui de traces laissées par les itinérants. Le postulat d'Ingold de nier la notion d'espace s'inscrit cependant dans une démarche visant à ressaisir le mouvement humain de manière générale qui n'est que peu éclairante dans l'analyse des processus impériaux fondés sur une expansion territoriale qui implique le découpage, l'appropriation et l'occupation

[99] INGOLD 2009, p. 29. Le terme utilisé par Ingold est communément traduit par « tissage », j'utilise quant à moi ici la terminologie de Lefebvre.
[100] KIRBY 2009, p. 11-13.
[101] INGOLD 2009, p. 29.
[102] *Ibid*., p. 34-35.
[103] *Ibid*. : 32-34.

d'une étendue donnée de manière concrète et symbolique. D'un point de vue plus large, la perception d'un espace découpé en plusieurs « sous-espaces » investis de subjectivité semble par ailleurs être le propre du rapport des êtres à leur environnement. L'espace devient ainsi le lieu privilégié d'émergence de constellations, ces réseaux où se croisent et s'entrechoquent les trajectoires individuelles. Les réseaux sont toujours situationnels, ils se constituent en effet *systématiquement* en un lieu et en un temps donnés. Non pas un lieu et un temps qui ne sont qu'un simple point déterminé sur une carte ou au sein d'une chronologie, mais un lieu et un temps qui sont le résultat de l'agrégation d'une histoire et qui présentent donc les conditions de rencontre de ces trajectoires.

L'étude de ces réseaux tendra à mettre en lumière des acteurs issus de milieux différents qui collaboreront afin d'atteindre un but commun, mais aussi d'assouvir leurs ambitions personnelles. Ainsi, chaque constellation est amenée à éclater, chaque individu reprenant sa trajectoire singulière. Mais ces constellations permettront de mettre au jour des réseaux d'élites – locaux, nationaux, voire transnationaux – constitutifs du religieux japonais en Mandchourie.

Tout comme des particules peuvent se rencontrer, s'entrechoquer, voire fusionner, les individus et leur réseau ne sont pas des domaines imperméables : ils sont mouvants, plastiques, protéiformes, ils occupent l'espace. Les corps individuels habitent et créent l'espace. Ils sont *produits par* et *produisent* l'espace. Cet espace est donc toujours un *espace de production* : production de pouvoir, d'idées, de représentations, d'institutions et de pratiques ; et un *espace de circulation* : circulation humaine, animale, matérielle, immatérielle. Il constitue ainsi un « champ d'émergence » qui, à la manière des épistémès foucaldiennes, doit faire l'objet d'une étude archéologique visant à identifier des moments fondateurs, et d'une approche généalogique afin de lier ces moments à un devenir historique au cœur duquel gisent les constellations de trajectoires.

J'identifie dans cette optique les trois événements présentés au début de cette thèse comme trois moments fondateurs, trois épisodes paradigmatiques qui incarnent l'intrication des leaders shintō et de la construction de la Mandchourie japonaise. Chacun de ceux-ci représentent un point de départ duquel dérouler une généalogie du shintō moderne en Mandchourie à travers le parcours de chacun des

acteurs impliqués. L'expansion japonaise sur place se dessinera donc au fil de la vie de Matsuyama Teizō, Deguchi Onisaburō et Kakei Katsuhiko dans un va-et-vient continuel entre le Japon et la Mandchourie, et en débordant le découpage chronologique conventionnel de la Mandchourie japonaise qui s'étend de 1905 à 1945 par la prise en compte de la durée d'une génération : celle de ces trois figures nées dans les années 1870, soit juste après la restauration de Meiji (1868)[104].

Ces leaders sont en outre les individus autour desquels une, ou plusieurs trajectoires se rejoignent à un moment et dans un lieu particuliers. Se constitue alors un espace d'apparition de nouvelles dynamiques sociales, un espace de création d'ordre, d'idées et de pratiques, un espace de mouvements ; un espace qui cesse d'être neutre, qui est investi par les individus. Si l'on réduit davantage l'échelle, l'individu est lui-même constitué d'un assemblage d'influences diverses qu'il accumule tout au long de son cheminement personnel ; il n'est donc pas uniforme, il est multiple, lui-même produit d'une histoire, de lectures et de rencontres. L'espace ainsi créé est également une superposition de strates de phénomènes, de représentations, d'institutions qui obéit à sa propre force interne tout en étant soumis aux dynamiques externes et est toujours susceptible de changer, d'évoluer voire de disparaître.

L'approche détaillée ici tente donc de concilier l'individu et l'espace afin de rendre compte de la complexité du rapport qu'entretiennent certaines figures du religieux japonais moderne avec cet « espace particulier » qu'est la Mandchourie. L'utilisation de la spatialité est indispensable à la compréhension à la fois des logiques de pouvoir impérialiste et colonialiste, mais aussi à la perception des individus qui habitent, occupent et arpentent les espaces cibles de ces logiques. Peter Wynn Kirby rappelle à ce propos que l'impérialisme marqué par des enjeux de contrôle des espaces tente toujours de gérer l'ensemble des flux constitutifs de toute existence. Derrière la spatialité se dessine donc un exercice du pouvoir débordé par ce mouvement fondamental de la vie dont toute stabilité apparente est en fait soumise aux pérégrinations humaines et animales, aux changements linguistiques et culturels, à l'émergence d'institutions, aux échanges de « biens » et de « maux » (maladies et polluants), de circulation de culture matérielle mais aussi

[104] Randall Collins met clairement en lumière l'importance des générations dans l'émergence des grands penseurs d'une époque. Voir COLLINS 1998, p. 3-6.

de symboles, d'images et d'idées, de lents glissements tectoniques, ou encore de changements climatiques[105]. En définitive, les découpages de l'espace reviennent à essayer de contrôler ce flux perpétuel.

Les conceptions cartésiennes de l'espace et les technologies de pouvoir qui y sont liées, comme la cartographie, sont ainsi à l'origine des notions politiques de ségrégation, de domination et de contrôle de la surface du globe. Mais au-delà de ce « marquage de territoire », l'engagement humain avec le monde consiste en un va-et-vient permanent entre des routes entravées et des toponymes qui s'agrègent sur des « lieux » par le biais du contact social, chargé d'histoire, avec le terrain[106]. La « toponymisation » et les logiques politiques que la sous-tendent ordonnent ainsi l'espace en sous-espaces, puis en lieux. Cette appropriation du territoire s'inscrit dans un processus de « savoir » en vue d'aboutir à un exercice de « pouvoir », mouvement caractéristique de la spatialisation. Comme le rappelle Philippe Pelletier à propos des toponymes : nommer, situer, dessiner, mesurer, c'est « connaître » [107] . Connaître c'est se donner la possibilité de contrôler, de « s'approprier » et de manipuler l'espace.

D'après l'analyse de Kirby, le flux est donc le garant de l'émergence d'ordres alternatifs qui échappent aux mécanismes du pouvoir. Ce pouvoir cherche à faire du « corps en mouvement » un « corps maîtrisé » qui assurera le contrôle, non seulement physique mais aussi intellectuel, dans un effort de normalisation des citoyens d'une société nouvellement harmonisée. Mais il existe toujours un écart entre la « gestion » de l'espace et l'« expérience » de l'espace, que celle-ci soit géographique ou métagéographique. Il faut donc toujours interroger les « occupations » et « manipulations » de l'espace en perspective de la toile de fond que représente la façon de se « mouvoir à travers », d'« exister dans », de « concevoir », et de (se) « représenter » celui-ci au quotidien[108]. La présente thèse suivra cette recommandation et tentera de saisir aussi bien les logiques gouvernementales que les expériences et projections subjectives au sein du processus de construction de la Mandchourie japonaise.

[105] KIRBY 2009, p. 1.
[106] KIRBY 2009, p. 2-3.
[107] PELLETIER 2011, p. 20-21.
[108] KIRBY 2009, p. 5.

Un dernier terme sera mobilisé dans notre analyse : celui de paysage. Ce concept désignera l'élaboration spécifique d'un espace ou d'un lieu dans un but esthétique. La constitution du paysage relève ainsi, comme l'affirme Alain Roger, d'un double processus d'objectivation et d'artialisation, phénomène qui se produit à la fois *in situ* (sur le terrain) et *in visu* (par le regard)[109]. Nous verrons ainsi comment l'espace et les lieux mandchous deviennent des paysages qui peuplent l'imaginaire japonais *via* divers supports littéraires et visuels qui participent pour la plupart à l'essor de la propagande migratoire.

Face à l'espace désincarné et au lieu subjectif, Kirby défend l'usage d'un paysage processuel qui, une fois investi par les acteurs sociaux, se charge de subjectivité et devient un espace à occuper[110]. « Cette approche processuelle permet de prêter attention à l'échelle microscopique, avec une rigueur ethnographique et une conscience de la fluidité, de l'improvisation et du changement »[111]. Il devient alors possible de saisir à la fois ce qui constitue les individus (leur parcours, le contexte, leurs influences, qui s'agrègent en eux tout au long de leur existence) et ce que ces individus produisent (les « mouvements » de la société et les « ruptures » de l'histoire qui résultent de leurs choix, de leurs idées et de leurs actions).

Finalement, l'histoire des trajectoires replace le concept d'espace à la base de ces ramifications terminologiques. En effet, si l'espace désigne généralement une étendue circonscrite, découpée arbitrairement, il recouvre également le sens d'étendue indéfinie, voire infinie. À la manière de Leibniz qui considère l'espace, de manière abstraite, comme l'ordre qui existe entre les « coexistences », mais aussi au sens concret d'étendue sans limite au sein de laquelle se meuvent tous les corps de l'univers, l'espace peut être foncièrement « ouvert »[112]. En outre, il est tout à la fois réel et imaginaire. L'espace originel, en tant que sol habité par l'ensemble des flux de la vie, est donc ouvert et insaisissable dans son intégralité. À travers son découpage se créent des lieux, nœuds d'activité au cœur des espaces. Enfin, une fois les lieux identifiés et chargés de subjectivité, certains peuvent devenir des paysages, c'est-à-dire être esthétisés par l'observation et la représentation.

[109] ROGER 1997, p. 190.
[110] KIRBY 2009, p. 11-13
[111] *Ibid*., p. 17-18.
[112] ROBINET 1957, p. 42.

L'apparition d'un espace donné est donc suscitée par la projection d'ambitions individuelles qui, en convergeant, donnent naissance à des expériences partagées. Celles-ci peuvent être géographiques – elles découlent d'un contact concret et partagé –, ou métagéographique – elles sont collectivement construites sans forcément avoir d'expérience directe du territoire. La caractéristique des phases de construction impériale est justement de coupler ces deux représentations à l'échelle d'une nation par le biais du traçage de ses frontières et de la circulation des êtres au sein de celles-ci. L'arpentage des territoires lointains de l'empire, facilité par l'essor des moyens de transport et en premier lieu le fait des élites, devient un motif littéraire et artistique, un *topos*.

Cible d'ambitions diverses, l'espace est alors objectivé ; il devient un objet de savoir et, par voie de fait, une cible de la gouvernementalité, un lieu à découper, occuper et contrôler. Cependant, ce pouvoir ne s'applique pas abstraitement, il s'appuie sur des constellations d'individus qui tentent de s'approprier ce territoire. Ce processus est celui de la « spatialisation » : un effort d'appropriation à la fois concret et symbolique, qui met en jeu dans le même temps le déplacement des acteurs, le marquage du territoire et leur retranscription dans le champ idéel par l'intermédiaire de discours et de symboles s'y rapportant. Elle rejoint en cela le concept de « territorialisation » utilisé en géographie[113]. Ce processus repose sur la création de géosymboles, marqueurs concrets qui chargent l'espace de sens pour une communauté donnée[114].

Cette dynamique, dont notre démonstration traitera le versant religieux, peut être, à l'image des trois cas d'études traités dans ce travail : coloniale – le marquage du territoire en vue d'y implanter une nouvelle communauté autonome et qui se doit de considérer les populations locales qui habitaient déjà l'espace nouvellement occupé – ; messianique – l'appropriation inscrit les lieux au sein d'une chronologie fondatrice et téléologique qui aboutit à l'avènement d'un royaume millénaire foncièrement révolutionnaire annoncé et concrétisé par un messie – ; impériale – le

[113] Voir à ce propos BOURON 2016. J'utiliserai ici le terme de spatialisation en accord avec la définition de l'espace exposée précédemment. La territorialisation implique en effet la constitution d'un territoire perçu comme homogène ; or, la Mandchourie japonaise reste caractérisée par son hétérogénéité et par sa perception en tant qu'étendue vide à occuper qui coïncide plus avec la perception de l'espace que celle du territoire.
[114] BONNEMAISON 1981.

contrôle du territoire est partie prenante d'un projet étatique d'intégration de celui-ci à l'espace et à la temporalité de l'empire et l'assujettissement des populations locales. Intrinsèquement lié à ce processus, le shintō prendra également des formes spécifiques malgré son socle commun : à la spatialisation coloniale correspondra un « shintō pionnier » – celui de Matsuyama Teizō – ; à la spatialisation messianique correspondra un « shintō révolutionnaire » – celui de Deguchi Onisaburō – ; à la spatialisation impériale correspondra un « shintō impérial » – celui de Kakei Katsuhiko.

## Plan

Notre étude s'articulera autour des trajectoires respectives de Matsuyama Teizō, Deguchi Onisaburō et Kakei Katsuhiko qui formeront les trois grandes parties de la thèse.

La première partie sera consacrée au parcours de Matsuyama Teizō. Celle-ci permettra d'envisager en premier lieu le phénomène des sanctuaires ossuaires à partir de sa participation à la construction de celui de Baiyushan 白玉山[115] à Lüshun 旅順[116]. Cette forme caractéristique représentera notre porte d'entrée sur le shintō en Mandchourie. Elle sera aussi l'occasion de mettre en lumière le parcours de Teizō qui, s'il reste connu comme le fondateur et grand desservant du sanctuaire de Dalian, est avant tout un missionnaire du nouveau mouvement religieux Taishakyō 大社教 issu du sanctuaire d'Izumo (Izumo taisha 出雲大社). Plus qu'un missionnaire-desservant, nous verrons que Teizō suit une trajectoire de véritable leader religieux, puisqu'il finit par fonder son propre mouvement religieux centré sur une doctrine universaliste à même d'unifier les populations de Dalian et de Mandchourie. Membre d'une élite restreinte qui se rend dans la péninsule du Liaodong dès 1904, son cas reflète le processus de spatialisation coloniale centré sur l'appropriation d'un territoire occupé en vue d'y implanter une communauté dirigeante qui doit prendre en compte les populations locales. Matsuyama Teizō se fera dans ce cadre le tenant d'un véritable shintō pionnier basé sur les pratiques

[115] Japonais : Hakugyokusan.
[116] Japonais : Ryojun ; anciennement Port-Arthur.

funéraires qui est destiné à la communauté japonaise émigrée, mais qui se veut aussi suffisamment universel pour toucher les autres ethnies. D'un point de vue spatial, le parcours de Teizō couvrira principalement le territoire du Kwantung (Kantōshū 関東州) soumis à un régime de forme coloniale dès son acquisition en 1905.

Nous nous appuierons principalement dans cette partie sur deux publications éditées par Matsuyama Teizō, le *Dairen jinja yōshi* 大連神社要誌 (Bulletin du sanctuaire de Dalian) de 1917[117] et le *Dairen jinja sōritsu-shi* 大連神社創立誌 (Journal de la fondation du sanctuaire de Dalian) de 1920[118], qui regroupent les activités du missionnaire ainsi que l'histoire du sanctuaire de Dalian sous sa direction. Ces sources seront complétées par les écrits de Mizuno Hisanao 水野久直 (1907-1997), disciple de Teizō et troisième grand desservant du sanctuaire de Dalian, en particulier l'ouvrage *Musubi Matsuyama Teizō* 産霊松山琟三, publié en 1973, qui est la seule biographie détaillée sur cette figure religieuse de Dalian[119]. Le travail de Nitta Mitsuko sera également un précieux support pour considérer l'histoire générale du sanctuaire de Dalian[120]. Les recherches de Michael Lucken[121], Yokoyama Atsuo 横山篤夫[122], Helen Hardacre[123], Suga Kōji[124] et Shimazono Susumu[125] feront partie des analyses mobilisées régulièrement au cours de cette partie qui mêlera étude du rôle des édifices religieux au sein des processus mémoriels, des enjeux identitaires, nationalistes et impériaux des sanctuaires d'outre-mer, et de l'émergence d'un shintō des morts à valeur universelle.

La seconde partie sera quant à elle consacrée à Deguchi Onisaburō. Le cadre spatial changera alors grandement puisque celle-ci nous emmènera à la frontière mandchoue-mongole, territoire interlope peuplé de bandits révolutionnaires et d'aventuriers japonais menant des activités militaires semi-officielles. Nous pourrons alors mettre en lumière la convergence entre les initiatives de l'armée et les activités religieuses au sein de laquelle s'inscrit l'« entrée en Mongolie » (*nyūmō*

[117] Matsuyama 1917.
[118] Matsuyama 1920.
[119] MIZUNO 1973.
[120] NITTA 1997.
[121] LUCKEN 2010.
[122] YOKOYAMA 2014.
[123] HARDACRE 1989 ; HARDACRE 2016.
[124] SUGA 2010.
[125] SHIMAZONO 2010.

入蒙, ci-après sans guillemets) d'Onisaburō. Il s'agira en outre d'identifier cet épisode comme le tournant international de la carrière d'un messie révolutionnaire dont les ambitions recoupent parfois celles des autorités tout en les débordant. L'expédition d'Onisaburō fait en outre de lui une figure de spécialiste de la région qui participe activement à la constitution de l'imaginaire Man-Mō tout en inspirant concrètement les jeunes nationalistes mongols impliqués dans la construction du sanctuaire de Gengis Khan au sein des territoires sous contrôle japonais. À travers le parcours du leader religieux se dessinera une dynamique de spatialisation messianique constitutive de la formation d'un shintō révolutionnaire et universaliste, destiné à être sévèrement réprimé par les autorités malgré le rôle qu'il joue dans la construction de l'une des nouvelles facettes de la Mandchourie japonaise.

Cette partie reposera grandement sur les nombreux écrits de Deguchi Onisaburō, en particulier le récit de son expédition, *Nyūmōki* 入蒙記 (Récit de l'entrée en Mongolie), publié en 1925[126] puis réédité à partir de 1935 en tant que volume supplémentaire de la compilation mythique du *Reikai monogatari* 霊界物語 (Récits du monde des esprits)[127]. En plus des écrits de l'entrepreneur religieux, les publications de ses descendants, tels que la biographie de Deguchi Kyōtarō 出口京太郎[128] et l'ouvrage aux atours romanesques de Deguchi Yasuaki 出口和明[129], la grande chronique historique éditée par la secte Ōmoto avec le concours de plusieurs historiens, *Ōmoto nanajūnen-shi* 大本七十年史 (Histoire des soixante-dix ans d'Ōmoto)[130], ainsi que l'œuvre de Murakami Shigeyoshi qui en découle[131], nous permettront de mieux saisir le périple en Mongolie au sein de la trajectoire générale d'Onisaburō et de son mouvement religieux. Les travaux de Matsumoto Ken.ichi 松本健一 sur le discours révolutionnaire d'Ōmoto[132], de Jean-Pierre Berthon sur la répression étatique à l'encontre des nouveaux mouvements religieux[133], de Nancy K. Stalker sur le parcours d'entrepreneur religieux

[126] L'ouvrage a été publié par Onisaburō sous le nom de plume Ueno Kōen 上野公園.
[127] Deguchi O. 2008.
[128] Deguchi K. 2001.
[129] Deguchi Y. 1985.
[130] ŌMOTO NANAJUNEN-SHI HENSANKAI (ONSH) 1967-1968, vol. 1 et 2.
[131] MURAKAMI 1978.
[132] MATSUMOTO 2012.
[133] BERTHON 1988 ; BERTHON 2005 ; BERTHON 2011.

d'Onisaburō[134] et de Birgit Staemmler sur le rite de possession qu'il pratique[135] seront aussi mobilisés tout au long de cette seconde partie.

Après avoir détaillé les parcours du missionnaire-desservant pionnier Matsuyama Teizō et du cofondateur messianique révolutionnaire Deguchi Onisaburō, la troisième partie de la présente thèse sera centrée sur Kakei Katsuhiko. S'agissant d'un professeur de droit constitutionnel de l'université impériale de Tōkyō, confronter son parcours à ceux des deux leaders religieux précédents peut sembler périlleux. Cependant, une étude détaillée de sa vie révèlera l'émergence d'un véritable groupe de fidèles autour de l'intellectuel qui en vient finalement lui aussi à occuper une position de chef religieux. Parmi ses plus fervents disciples figure notamment Katō Kanji 加藤完治 (1884-1967), partisan de l'agrarisme impérial qui sera à l'origine de plusieurs initiatives menant à la politique d'émigration paysanne de la fin des années 1930. Le shintō de Kakei Katsuhiko représente ainsi la base idéologique et religieuse sur laquelle se construit cette dynamique. Par ce biais, la trajectoire du juriste éclaire un nouvel espace dans l'espace : les territoires du nord de la Mandchourie où s'installent les pionniers japonais pour y cultiver la terre et élever du bétail. Mais l'idéologue terminera en outre son parcours au cœur du pouvoir du Mandchoukouo puisqu'il effectue en 1944 une série de leçons sur le shintō auprès de l'empereur Puyi. C'est donc un véritable « shintō impérial » porté par un idéologue à la pensée de plus en plus radicale que dépeindra cette dernière partie.

Afin de saisir le parcours de Kakei Katsuhiko et son implication dans la construction de la Mandchourie japonaise, nous puiserons dans plusieurs de ses écrits, en particulier ceux sur le koshintō 古神道 (ou shintō des origines)[136] que sont les deux volumes *Koshintō taigi* 古神道大義 (Les grands principes du koshintō) et *Zoku koshintō taigi* 続古神道大義 (Supplément aux grands principes du koshintō) publiés respectivement en 1912 et 1914[137], le *Kannagara no michi* 神

[134] STALKER 2008.
[135] STAEMMLER 2009.
[136] J'utiliserai préférentiellement l'appellation vernaculaire koshintō au cours de l'argumentaire. Cependant, le terme « shintō des origines » sera parfois inséré pour éviter les répétitions.
[137] Kakei K. 1912 ; Kakei K. 1914.

ながらの道 (La voie des divinités) publié en 1925[138], et le manuscrit des cours effectués au palais du Mandchoukouo en 1944[139]. Les écrits de Kakei Yasuhiko 筧泰彦 (1908-2000) – fils de Katsuhiko – et Mizuma Shingo 三潴信吾 – beau-fils de Katsuhiko – fourniront les éléments biographiques nécessaires pour tracer la trajectoire de l'idéologue. Ceux de Katō Kanji permettront par ailleurs de les relier à la dynamique migratoire vers la Mandchourie. Les travaux de Takeda Toshikazu 竹田稔和[140], Nakamichi Gōichi 中道豪一[141], Nakafusa Toshirō 中房敏郎[142] et Nishida Shōichi 西田彰一[143] sur la pensée et la pratique élaborées par Kakei Katsuhiko serviront en outre de support à notre propre démonstration. Les ouvrages de Louise Young[144], Maki Hisashi 牧久[145], et du Tabi no bunka kenkyūjo 旅の文化研究所 (Laboratoire de recherche sur la culture du voyage)[146] soutiendront par ailleurs notre analyse du processus d'émigration paysanne en Mandchourie.

[138] Kakei K. 1926. Le *Kannagara no michi* est d'abord publié en deux volumes en 1925, puis sous la forme d'un seul volume en 1926. J'utiliserai dans la présente thèse l'édition de 1926.
[139] Kakei K. 1944 (a). Manuscrit conservé à l'université Gakushūin.
[140] TAKEDA 2000 ; TAKEDA 2001 (a) ; TAKEDA 2001 (b).
[141] NAKAMICHI 2015.
[142] NAKAFUSA 2016.
[143] NISHIDA 2016 (a) ; NISHIDA 2016 (b) ; NISHIDA 2016 (c) ; NISHIDA 2016 (d).
[144] YOUNG L. 1998.
[145] MAKI 2015, vol. 1 et 2.
[146] TABI NO BUNKA KENYUJO 2016.

# Partie I

## De l’universalité d’un shintō des morts, de la transmission du culte impérial, et de l’ambigüité des sanctuaires en Mandchourie

La trajectoire de Matsuyama Teizō

# Introduction de la Partie I

## L'événement

La trajectoire de Matsuyama Teizō est particulière car, de 1904 à 1947, elle se déploie presque intégralement en Mandchourie. Son parcours est donc un prisme de choix afin d'étudier le développement du shintō dans la région, en particulier les sanctuaires construits sur place, puisqu'il est l'un des plus actifs desservants de Mandchourie. Il permet aussi d'identifier deux événements archéologiques du shintō en Mandchourie : la fondation du sanctuaire ossuaire de Baiyushan à Lüshun (j. Ryojun, anciennement Port-Arthur), et celle du sanctuaire de Dalian la même année.

Ces deux événements marquent le début de l'aventure de Teizō, personnage oublié du shintō moderne, uniquement connu des spécialistes des sanctuaires d'outre-mer pour avoir été le premier grand desservant du sanctuaire de Dalian. Il est pourtant l'un des figures religieuses les plus importantes de Dalian, et par extension de Mandchourie, l'un des principaux transmetteurs de la « voie impériale » sur place, mais aussi, à la suite de sa démission du poste de desservant, le fondateur du nouveau mouvement religieux Musubi-kyō 産霊教. Son implication dans la construction des deux lieux de culte évoqués précédemment représente donc le point de départ d'un parcours unique dans l'histoire du shintō moderne.

## Les lieux de culte

Le processus de spatialisation implique systématiquement la construction d'édifices fonctionnant en tant qu'opérateurs d'appropriation spatiale, marqueurs de la captation concrète et symbolique du sol. Dans le cas de Teizō, il s'agit bien entendu des sanctuaires de Baiyushan et de Dalian. Ces deux édifices nous permettront en outre de mettre en lumière le phénomène plus large de la construction des sanctuaires ossuaires et des sanctuaires d'outre-mer dans la région, en particulier ceux de la « zone ferroviaire de la Mantetsu ». Le centre annexe de

Taishakyō et celui de Musubi-kyō représenteront l'autre pôle de la spatialisation religieuse analysée par le truchement de la trajectoire de Matsuyama Teizō, lieux qui permettront de ne pas limiter la démonstration au strict « shintō des sanctuaires », mais d'envisager également le versant sectaire de ce système religieux en Mandchourie.

## L'espace

Si la trajectoire de Matsuyama Teizō concerne au sens large l'ensemble de la Mandchourie japonaise, ses activités se concentrent avant tout dans la péninsule du Liaodong et dans le couloir territorial formé par la zone ferroviaire de la Mantetsu. Cet espace dans l'espace est particulier puisqu'il est soumis à une forme de gouvernement colonial sous la tutelle de l'Administration du Kwantung (Kantō-chō 関東庁). Par rapport au reste de la Mandchourie, l'implantation japonaise y apparaît donc structurée et s'articule notamment autour des villes de Dalian et de Lüshun. Il s'agit donc d'un espace avant tout marqué par l'essor de ces centres urbains sous la tutelle d'élites coloniales militaires et bureaucratiques.

# Chapitre 1 – Un shintō pour les morts ?

Consécration des âmes, conservation des restes et mutations dans la religiosité à Dalian

## A. Le sanctuaire ossuaire de Baiyushan : entre shintō d'Izumo et mémoire de la guerre

### a. Le sanctuaire ossuaire de Baiyushan et le culte des âmes d'Izumo

Vêtu de son habit de cérémonie blanc et de sa coiffe noire, le desservant shintō, en présence des quelques membres fondateurs du futur lieu de culte, s'assure de l'invitation des divinités et de la purification du terrain de construction par le biais d'une séquence rituelle précise qui culmine, après la récitation des prières *norito* 祝詞, avec la pacification du sol (*jichin no gi* 地鎮の儀). Ce rituel, dit de « pacification du sol » (*jichinsai* 地鎮祭), effectué systématiquement avant toute érection de sanctuaire, a également lieu en Mandchourie. Il représente la première étape d'appropriation religieuse d'un espace par l'intermédiaire d'un lieu de culte shintō. Dans cette perspective, lorsqu'il se déroule sur un sol étranger, il se fixe également en creux l'objectif de chasser les entités préexistantes pour y implanter celles spécifiques au shintō. Il s'inscrit donc dans un processus de spatialisation.

L'une des premières mentions de cette cérémonie en Mandchourie concerne la fondation du sanctuaire de Baiyushan qui aurait été effectuée en 1905 par Matsuyama Teizō[147].

Cet événement présente à nos yeux une double importance : d'une part, il s'agit de l'une des premières érections pérennes d'un lieu de culte shintō en Mandchourie ; d'autre part, il marque le premier pas de Matsuyama Teizō en tant que spécialiste du shintō sur place. En outre, la nature même de ce lieu renvoie à une forme particulière du shintō en lien avec la gestion des morts qui va être centrale

[147] MIZUNO 1973, p. 61.

dans la trajectoire de Teizō. Ce sanctuaire est en effet construit en l'honneur des morts sur le champ de bataille tout de suite après le conflit russo-japonais (1904-1905).

Au terme de l'affrontement, les généraux Nogi Maresuke 乃木希典 (1849-1912) et Tōgō Heihachirō 東郷平八郎 (1848-1934) font bâtir une stèle commémorative (*kinenhi* 記念碑) afin d'apaiser l'esprit des loyaux soldats tombés au combat (*chūshi no rei o shizumeru tame ni* 忠死の霊を鎮めるために). Ils demandent ensuite la construction d'un lieu de deuil à même d'accueillir les restes des victimes de guerre et les cérémonies qui doivent leur être consacrées[148].

Matsuyama Teizō est choisi en 1905 pour effectuer le rite de pacification du sol commun de deux monuments : le sanctuaire ossuaire de Baiyushan (achevé en mars 1907) et la tour aux esprits fidèles de Baiyushan (Hakugyokusan chūreitō 白玉山忠霊塔, ou Hyōchūtō 表忠塔, achevée en octobre 1909) (illustration 1). Bien qu'il ne reste pas de traces historiques qui détaille cette cérémonie et le rôle qu'y joue Teizō, il est très probable, comme nous le verrons, que ce dernier soit choisi comme chef rituel du fait de ses liens avec l'armée au sein du Yasen tetsudō teiribu 野戦鉄道堤理部 (Département du génie ferroviaire d'intervention)[149] et de son statut de missionnaire de la secte d'Izumo[150].

[148] Hishikari 1942, p. 115.
[149] Ci-après Teiribu.
[150] Ces liens avec les autorités militaires de Lüshun sont confirmés dans Matsuyama 1917 ; Matsuyama 1920 ; MIZUNO 1973 ; NITTA 1997.

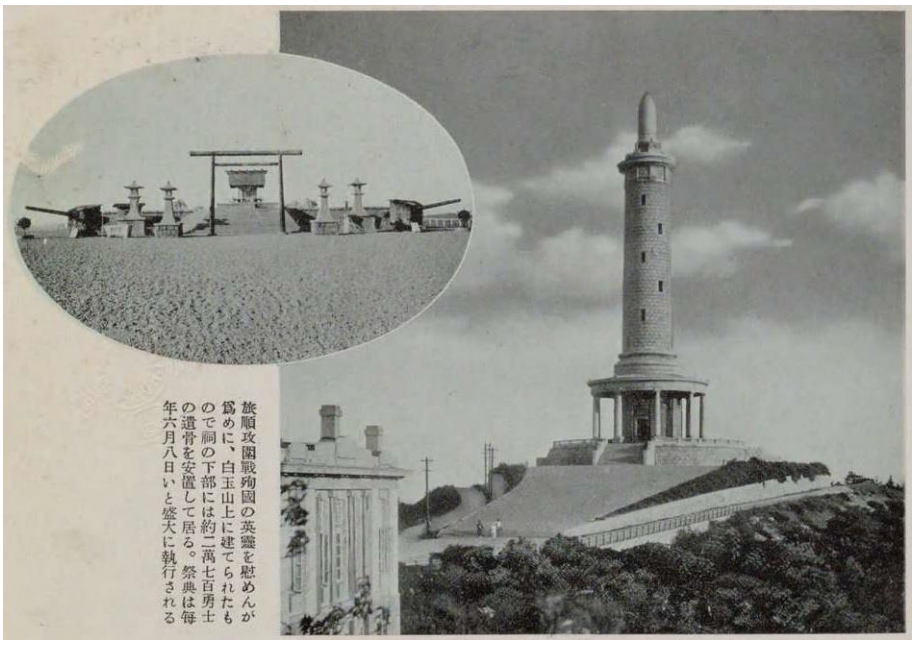



Illustration 1 : photographies de la tour aux esprits fidèles et du sanctuaire ossuaire de Baiyushan publiées dans un recueil de 1937[151]

Malgré son statut de sanctuaire mineur (*shi*, *hokora* 祠)[152] et l'importance de la tour aux esprits fidèles en tant que site touristique[153], le sanctuaire ossuaire de Baiyushan (illustration 2) est un lieu important pour les militaires qui viennent nombreux assister à ses cérémonies annuelles. Il est le premier véritable lieu de culte dédié aux victimes de la guerre russo-japonaise et a été directement construit à la demande de ses deux héros Nogi et Tōgō. En Mandchourie, il est le premier édifice à accueillir les restes de simples soldats, et non seulement des généraux et héros de guerre comme il est de coutume sur l'archipel[154]. Comme tous les sanctuaires ossuaires, plus que du sanctuaire du Yasukuni, il est un avatar du sanctuaire-cimetière de Sanadayama 真田山, construit à Ōsaka en 1871, puisqu'il accueille des restes en plus d'être un site shintō dédié au repos des esprits. Et peut-être plus encore que les autres sanctuaires ossuaires qui finissent par être fusionnés

[151] Matsumura 1937, p. 5.
[152] Modeste édifice s'apparentant à un oratoire. Le terme est parfois traduit par « chapelle ». Si le terme de « chapelle » peut sembler approprié pour désigner de tels lieux construits en marge des grands sanctuaires, souvent à l'initiative de la population, les sanctuaires ossuaires étant le fruit d'une politique officielle, ils s'intègrent de ce fait aux « sanctuaires modernes » au sein du processus de formation du culte d'État, au même titre que les stèles associées au Yasukuni.
[153] Sur l'histoire générale du tourisme japonais en Asie durant la période impériale, voir OMUTA 2019.
[154] Voir YAMAMURO K. 2007.

aux tours aux esprits fidèles, le sanctuaire de Baiyushan, qui reste en l'état après l'érection de la tour, incarne bien le passage implicite du statut de sanctuaire ossuaire à celui de sanctuaire pour l'invitation des âmes (*shōkonsha* 招魂社)[155] : d'un avatar du sanctuaire-cimetière de Sanadayama, il devient un avatar du sanctuaire du Yasukuni.

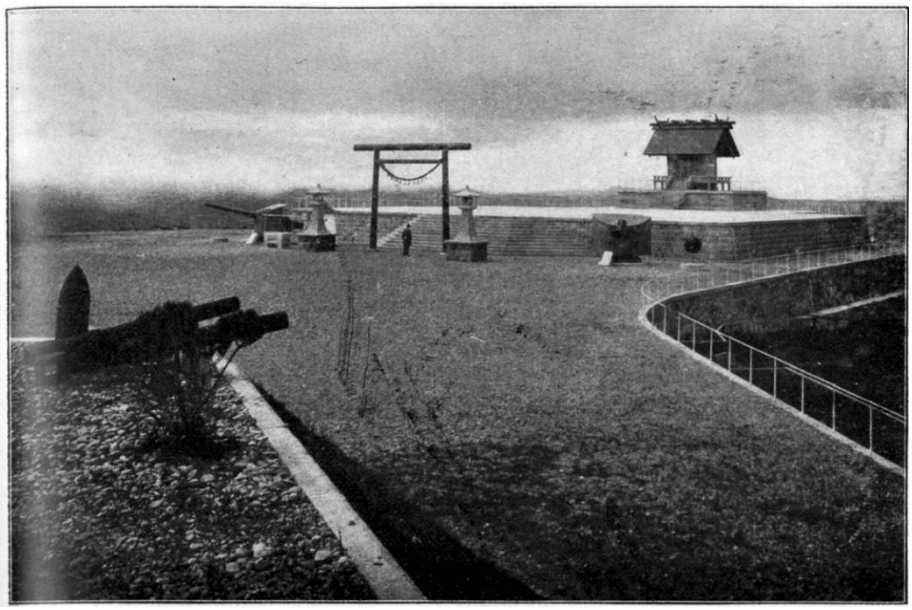


Illustration 2 : le sanctuaire ossuaire de Baiyushan en 1921[156]

L'une des premières mentions du sanctuaire ossuaire de Baiyushan figure dans l'ouvrage *Senjō no hana* 戦場の花 (Les fleurs du champ de bataille), publié en 1907. Dans celui-ci, le moine de l'école Shingon Tanaka Seijun 田中清純 (1876-1941), resté célèbre pour ses activités auprès de hauts dignitaires du bouddhisme tibétain en Mandchourie et en Mongolie, l'évoque en tant qu'« ossuaire provisoire » (*kari-nōkotsudō* 仮納骨堂)[157]. Il y assiste en juin 1906 à une cérémonie de deuil (*tsuichōsai* 追弔祭) dirigée par plusieurs représentants civils et militaires japonais, notamment le lieutenant général Saisho Atsufumi 税所

[155] Les sanctuaires pour l'invitation des âmes sont les premiers édifices dédiés aux soldats tombés sur le champ de bataille à partir de la guerre de Shimonoseki (1863-1864). Le sanctuaire du Yasukuni est bâti en 1879 en tant que sanctuaire pour l'invitation des âmes de Tōkyō.
[156] Minami Manshū kabushiki-gaisha 1931.
[157] Sur les activités de Tanaka Seijun en Mandchourie et en Mongolie, voir notamment KOMOTO 2012.

篤文 (1855-1910), alors commandant du fort de Lüshun (*Ryojun yōsai shireikan* 旅順要塞司令官)[158].

Le sanctuaire ossuaire de Lüshun accueille les âmes de vingt mille cent soixante-dix-neuf soldats parmi lesquels des officiers, sous-officiers et soldats ordinaires, de l'armée de terre (vingt mille soixante-dix) et de la marine (cent neuf)[159]. Selon un document de la Mantetsu datant de 1917, la grande cérémonie annuelle y a lieu chaque année le 11 mai depuis la fondation du sanctuaire (illustration 3)[160]. Un document de la Société de préservation des sanctuaires de la Mandchourie du sud (Minami Manshū nōkotsushi hozonkai 南満州納骨祠保存会) de 1926 indique en outre que celle-ci a été déplacée au 8 juin. Le sanctuaire, en plus de ce dernier, accueille chaque année d'autres festivités : la fête moyenne (*chūsai* 中祭) le 23 octobre, et des fêtes mineures (*shōsai* 小祭) sont organisées à l'occasion des jours de commémoration de l'armée (10 mars) et de la marine (27 mai)[161].

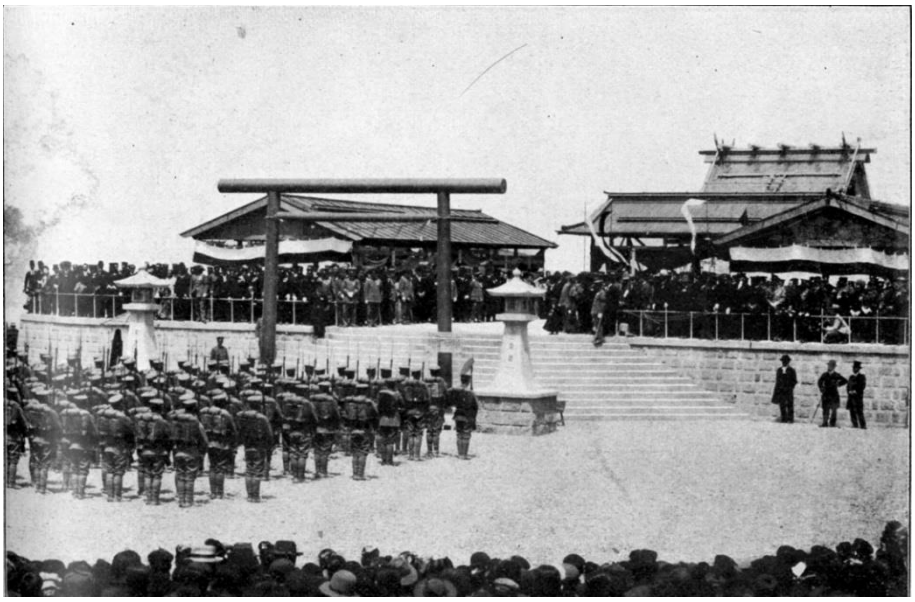


Illustration 3 : le sanctuaire ossuaire de Baiyushan lors de sa grande cérémonie annuelle[162]

[158] Tanaka 1907, p. 51-52.
[159] Minami Manshū nōkotsushi hozonkai 1926. Ci-après MMNH.
[160] Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha 1917, p. 118-119. Ci-après MMTK.
[161] MMNH 1926. Les festivités modernes sont réparties en trois catégories : grande fête (*taisai*) ; fête moyenne (*chūsai*) ; fête mineure (*shōsai*). Pour plus de détails sur le système moderne des sanctuaires et des festivités, voir ALLARD 2016 ; HARDACRE 2016.
[162] MMTK 1931.

La seule description précise de la grande cérémonie est écrite par Tanaka Chigaku 田中智学 (1861-1939) lors de sa visite de la Mandchourie du 5 juin au 30 juillet 1935. Considéré comme le père fondateur du nichirénisme (*nichiren-shugi* 日蓮主義), Tanaka devient l'un des principaux idéologues de l'empire japonais à la suite de son rapprochement de sa maxime des « huit extrémités du monde sous un même toit » (*hakkō ichiu* 八紘一宇) et du culte de l'empereur. Il est invité au sanctuaire à l'occasion du trentième anniversaire du siège de Port-Arthur (*Ryojun sen.eki sanjū shūnen no taisai* 旅順戦役三十周年の大祭) organisé en juin 1935. Le 8 juin, il assiste à la représentation de danse *bugaku* 舞楽 « Kimigayo » 君が代 effectuée en l'honneur de l'empereur et prononce le lendemain un long discours intitulé « La lumière de la perle blanche » (*Shiratama no hikari* 白玉の光)[163].

Le pavillon de prière (*haiden* 拝殿)[164] se situe sur une vaste place bétonnée. Il a été monté pour l'occasion devant le sanctuaire mineur, semblable à un simple oratoire, afin d'accueillir les visiteurs. Tout autour de celui-ci sont disposés les sièges des spectateurs. La représentation de « Kimigayo » débute à la suite de la récitation rituelle de prières *norito* par le desservant en charge de la cérémonie[165]. Son discours prononcé le lendemain, retransmis « internationalement » (*kokusai hōsō* 国際放送)[166], vante le sacrifice des soldats lors de la guerre russo-japonaise et érige le « pavillon ossuaire » (*nōkotsudō* 納骨堂) de Baiyushan au rang de monument mondial porteur du grand idéal de paix en Asie et dans le monde. Les soldats de l'armée impériale sont ainsi élevés au rang de « divinités humaines » de

[163] Tanaka C. 1937, p. 1. Le mot « perle blanche » se réfère au nom de la montagne Baiyushan 白玉山, dont les premiers caractères peuvent se lire en japonais « *shiratama* », la « perle blanche ».
[164] Pavillon qui permet aux visiteurs du sanctuaire d'effectuer leur prière et leur offrande. Il se situe en général devant le pavillon des divinités (*shinden* 神殿), qui n'est accessible qu'à une frange restreinte de visiteurs sous la direction des desservants.
[165] Tanaka est impressionné par la prestation des trente danseurs japonais de Dalian dont la pratique du *bugaku* n'est pas la principale occupation et qui n'ont pourtant selon lui rien à envier aux danseurs de Tōkyō. *Ibid*., p. 48-50.
[166] Il est difficile de cerner la véritable échelle de cette « retransmission internationale ». Il semble cependant peu probable qu'elle dépassât les frontières de l'empire japonais.

la construction de la paix mondiale (*sekai heiwa o kensetsu suru ue ni oite no « hitobashira »* 世界平和を建設する上に於ての「人柱」)[167].

> Mon impression face à la cérémonie se déroulant à Baiyushan est que cette lumière qui resplendit du sommet de cette montagne est celle qui dispersera enfin les ténèbres du monde.
>
> 此の白玉山の光は、終に遠く世界の闇をも照らすところの光であるといふのが、私の此の白玉山に於ける祭典に対する所の感想であります[168]。

Il existe un large corpus d'études japonaises sur les tours des esprits fidèles au sein duquel la tour de Baiyushan occupe une place de choix[169]. Cependant, ceux-ci négligent l'exception que constitue le sanctuaire de Baiyushan qui est, historiquement, le seul à être demeuré indépendant de la tour aux esprits fidèles locale. Je souhaite donc mettre en lumière ce sanctuaire et le rôle que Matsuyama a pu jouer depuis le début de la construction du premier lieu de culte shintō de Lüshun.

Matsuyama a l'occasion de diriger la cérémonie de pacification du sol du sanctuaire de Baiyushan grâce au commandant Saisho Atsufumi, qu'il a rencontré quelque temps auparavant au sein du Teiribu. Il propose au missionnaire de Taishakyō d'effectuer la cérémonie et d'assurer une conférence sur le shintō devant Nogi et Tōgō[170]. Hormis le récit biographique écrit par Mizuno Hisanao, fondé sur la parole de son mentor Teizō, il ne reste pas, à ma connaissance, de documents officiels faisant état de la cérémonie de pacification du sol du sanctuaire de Baiyushan et de son exécution par Matsuyama Teizō. Dans un document rédigé en 1909 par le Comité de construction de la tour ossuaire de Baiyushan et compilé par

---

[167] *Ibid*., p. 55-62. Le terme de « pilier » (*hashira* 柱) qui sert dans le shintō à compter les entités divines et spirituelles se trouve déjà dans le *Kojiki* (712). Il n'est cependant ni utilisé dans le *Nihon shoki* (720), ni dans l'*Engishiki* (927). Ce point indiquerait l'origine japonaise de ce terme. Son utilisation remonterait à la période des *kofun* et est à mettre en perspective des termes d'adresse servant à désigner les nobles. Voir à ce propos le contenu des séminaires effectués à l'université de Meisei par Mitsuhashi Tadashi 三橋正 en 2004 ; résumé consultable en ligne : https://www.jc.meisei-u.ac.jp/action/course/001.html.

[168] *Ibid*., p. 66.

[169] Voir notamment HISHIKI 2007 ; YOKOYAMA 2014. Pour une approche générale des monuments aux morts et de la mémoire au sein de l'empire japonais, voir par exemple OSA 2013.

[170] MIZUNO 1973, p. 61-62.

le ministère de l'Armée, il est noté que la cérémonie de fin des travaux (*shunkō-shiki* 竣工式) de cet édifice a été menée sous la direction d'un « prédicateur shintō » (*shintō kyōdōshoku* 神道教導職), sans toutefois préciser son identité[171].

Pour autant, plusieurs éléments permettent d'étayer la thèse avancée par Mizuno : les liens que Teizō entretient avec l'armée au sein du Teiribu ; ses rencontres régulières avérées avec Nogi Maresuke par la suite ; les dons de Tōgō Heihachirō au sanctuaire de Dalian ; le fait que le missionnaire de Taishakyō est sans doute à l'époque un des seuls individus qualifiés pour effectuer des rituels shintō sur place.

Lorsque Teizō entre dans la pièce du quartier général après la cérémonie, il sait qu'il tient là l'occasion unique et exceptionnelle de présenter sa vision du shintō à ces deux illustres militaires[172]. Le cœur de l'exposé de Matsuyama comprend une critique du culte des âmes effectué dans les tours aux esprits fidèles. D'après lui, ces tours ne sont pas des lieux d'exécution des rites. Les esprits doivent donc être révérés dans des sanctuaires dignes d'accueillir ces âmes devenues des *kami*. Les cultes effectués dans les tours sont pour lui une ignorance fondamentale de la nature des rituels et un manque de respect à l'égard des esprits des soldats tombés au champ d'honneur[173] :

> L'honneur rendu aux esprits fidèles n'est pas l'apanage du peuple japonais, il est pratiqué dans tous les pays du monde. Mais nous confondons toujours les formes dans le monde visible ; nous plaçons ainsi les restes dans les tours et en faisons donc des lieux d'exécution des rites. Du point de vue des principes du shintō, il s'agit d'une terrible erreur.
>
> Autrement dit, les tours sont par essence des tours, mais en aucun cas des lieux d'exécution des rites. Un culte des esprits fidèles ne peut qu'être rendu dans des sanctuaires mineurs dédiés à ce culte précis. En effet, les rites se déroulent dans le haut lieu où viennent se reposer les divinités. Ce que nous nommons rites porte le sens de présenter ses respects chaleureusement et de pleurer.
>
> Concomitamment au changement d'époque, nous en sommes venus à placer les restes dans les tours des esprits fidèles, à nous prosterner devant elles et à y effectuer

[171] Ryojun Hyōchūtō kensetsu iin 1906-1909.
[172] *Ibid*., p. 63.
[173] J'emploie ici le terme « soldats tombés au champ d'honneur » afin de les différencier des « victimes de guerre » qui désignent souvent les civils.

des rites, mais il s'agit là d'une ignorance fondamentale de ce que doivent être les rites et d'un irrespect extrême envers les esprits divins.

忠霊を顕彰することは日本民族ばかりでなく、世界のあらゆる国が行っている。然るに現世では常にその型式を混同して、塔自体に納骨し、それを祭祀の殿堂としている。神道の哲理からいうとこれは大変な誤まりである。

即ち塔はあくまでも塔であって、祭祀の殿堂ではあり得ない。忠霊を祀るのは、忠霊として崇め奉るべき祠でなければならない。祭祀は即ち神の鎮り座すべき御殿でなくてはならない。祭祀とも称して、礼を厚くして弔う意味がなくてはならない。

時代の変遷と共に忠霊塔自体に納骨し、塔に平伏して祭祀を行うようになったが、これは日本の祭祀の在り方を根本的に無視しているものであり、神霊に対してはなはだ失礼の極みである[174]。

Si une telle critique à l'encontre du système de culte mis en place peut sembler étonnante, souvenons-nous que Matsuyama Teizō est un missionnaire de la secte Taishakyō, mouvement religieux rattaché au shintō d'Izumo fondé par Senge Takatomi 千家尊福 (1845-1918)[175]. Cette vision du culte des âmes des défunts reflète ainsi le culte des morts (*yūmei shinkō* 幽冥信仰) que ce dernier a établi au sein des sanctuaires pour les esprits des ancêtres (*soreisha* 祖霊社)[176].

Ce culte des ancêtres va en fait se superposer au culte du Yasukuni au sein de la secte Taishakyō. En effet, les sanctuaires pour les esprits des ancêtres sont le lieu de pratique du culte du Yasukuni au sein du sanctuaire d'Izumo[177]. Le rapprochement du culte des ancêtre et des esprits héroïques découle de la doctrine mise en place par Senge Takatomi à la fin du XIX^e^ siècle.

[174] *Ibid*., p. 63-65.
[175] Cf. Partie I, chapitre 1, C. b.
[176] En 1874, Senge fait en effet pour la première fois construire dans l'enceinte du sanctuaire d'Izumo un sanctuaire pour les âmes des ancêtres. SENGE 1968, p. 254.
[177] Aujourd'hui encore, à l'occasion des équinoxes de printemps et d'automne, un grand festival (*soreisha taisai* 祖霊社大祭) est tenu chaque année afin d'apaiser les esprits des ancêtres devenus des divinités protectrices (*shugoshin o shizumeru* 守護神を鎮める) ; le dixième jour de chaque mois constitue quant à lui un « festival mineur » (*soreisha tsukinamisai* 祖霊社月次祭) ; enfin, un « grand festival de consolation des esprits du Yasukuni » (*Yasukuni eirei irei taisai* 靖国英霊慰霊大祭) y est également organisé chaque année. izumooyashirokyo.or.jp ; site consulté le 4 août 2019 à 10 heures.

D’après le fondateur, le culte des âmes est le moyen de résoudre le grand problème humain qu’est la mort. En vénérant Ōkuninushi 大国主, perçu à Izumo comme le dirigeant du monde des esprits, les âmes-esprits (*reikon* 霊魂) des défunts peuvent retourner dans le « monde invisible » (*kakuriyo* 幽世) et bénéficier de la protection (*gokago* 御加護) de celui-ci. Ōkuninushi est dès lors considéré comme la grande divinité qui gouverne la mort (*yūmei shusai ōkami* 幽冥主宰大神) et génère le repos dans l’autre monde (*meifuku* 冥福)[178]. Il s’agit, selon Senge Takatomi, du but premier d’un shintō dont le principal objet est donc le devenir des âmes-esprits.

Dans son ouvrage *Kyōshi taiyō* 教旨大要 (Introduction aux principes religieux) de 1881 – publication qui structure la doctrine de Taishakyō centrée sur le monde invisible et le culte des âmes-esprits –, Senge confirme la nature d’Ōkuninushi qui règne sur le monde invisible et assure le repos des esprits qui, grâce au culte assuré par leurs descendants, servent de véhicule à la protection divine de celui-ci :

> La divinité des âmes
>
> L’âme-esprit, en tant que don des divinités, relie la vie des ancêtres et de leurs descendants. C’est pourquoi, au moment de la mort, l’âme retourne toujours dans le royaume invisible. Ainsi, il est clair que la vie comme la mort n’échappent pas au soutien des divinités. En outre, il est nécessaire de comprendre que l’amour qui unit les ancêtres et leurs descendants ne s’arrête pas aux frontières du monde visible, mais circule jusqu’aux âmes-esprits du royaume invisible. Il faut donc s’en remettre à la grande divinité [Ōkuninushi] et lui vouer un culte sincère afin de protéger le lieu de repos des âmes-esprits. Ces dernières dépendent donc éternellement de cette unique divinité.
>
> 魂神
>
> 霊魂は神賦にして祖孫其命脈を一貫す故に人死すれば霊魂は必幽府に復帰す是を以て生死神助に洩れざる所以を明にし且祖孫の親愛は独顕世に止まらず幽府の霊魂に感通することを辨えて幽冥主宰の大神を信頼し厚く追祭

[178] Les termes 幽世 et 幽冥 sont souvent indistinctement transcrits « *kakuriyo* » dans les publications de Taishakyō.

の誠を尽くし以て霊魂安定の本拠を確守すべし是則霊魂の終始唯神に頼るべき所以なり[179]。

De même, dans un autre écrit de 1884 intitulé *Daidō yōgi* 大道要義 (L'essentiel de la grande voie) – ouvrage qui liste les grands principes de la doctrine de Taishakyō à appliquer au quotidien, à la manière de commandements religieux à suivre – le fondateur de Taishakyō relie le culte des ancêtres, la bénédiction d'Ōkuninushi et le perfectionnement du cœur des hommes :

Chapitre dix
Nous devons croire que l'âme-esprit est un don des divinités et relie la vie des ancêtres et des descendants

Chapitre onze
Nous devons prendre conscience du devenir de l'âme-esprit et chercher la terre de la prospérité et du bonheur bénite des divinités

Chapitre douze
Nous devons penser au fait que le bien et le mal atteignent le royaume invisible et donc travailler au perfectionnement de notre cœur

第十章
霊魂は神賦にして祖孫命脈を貫くものたるを信ずべき事

第十一章
霊魂の帰着を明かにして神寵栄福の地を求むべき事

第十二章
善悪の執念は幽冥に貫くを思いて心行を正直にすべき事[180]

Senge considère donc Ōkuninushi comme la grande divinité du bonheur (*shufukushin* 主福神) et le dirigeant du monde des esprits. Cette conception propre au shintō d'Izumo se rattache aux mythes du *Nihon shoki* dans lesquels, après l'épisode de « cession du territoire » (*kuni yuzuri* 国譲り), le gouvernement des affaires réelles (*genro no koto* 現露の事 ou *arawa goto* 顕事) est assuré par le

[179] IZUMO TAISHAKYO SEINENKAI 1980, p. 178-179.
[180] *Ibid*., p. 184-185.

descendant d'Amaterasu, Ninigi (Ninigi no mikoto 瓊瓊杵尊 / 邇邇藝命[181]), tandis que les affaires invisibles (*kakuri goto* 幽事) sont déléguées à Ōkuninushi.

Selon la doctrine de Taishakyō, le monde dans son ensemble est le fruit de l'équilibre entre le monde invisible (*kakuriyo*) et le monde visible (*utsushiyo* 顕世), dont la prospérité est assurée par la bénédiction des âmes (*mitama no fuyu* 恩頼) qui émane du monde invisible. La source de cette bénédiction divine n'est autre qu'Ōkuninushi, qui montre le chemin vers l'éveil spirituel (*anshin ritsumei* 安心立命) réunissant les domaines invisibles et visibles. Les humains sont ainsi considérés comme les réceptacles de l'âme d'Ōkuninushi (*hito* 霊止) et les véhicules de sa bénédiction au sein du monde visible[182].

Cet aspect du culte d'Izumo ne va jamais disparaître de la pensée de Matsuyama Teizō. Pour comprendre sa trajectoire, il est donc nécessaire de traiter brièvement le parcours de son principal mentor et de l'aspect le plus saillant de sa doctrine. Ce court détour généalogique permettra d'ancrer d'ores-et-déjà le discours déployé par Teizō à Lüshun dans une forme de transmission du shintō d'Izumo, lui-même historiquement contextualisé. La trajectoire d'un individu se voit ainsi replacée dans une généalogie de pensée.

D'après Kamata Tōji 鎌田東二, il existe une continuité dans cette conception du monde invisible depuis les travaux du moine Jien 慈円 (1155-1225, bouddhisme Tendai 天台), suivis des doctrines élaborées par Yoshida Kanetomo 吉田兼倶 (1435-1511), puis Hirata Atsutane 平田篤胤 (1776-1843), jusqu'au shintō prôné par Deguchi Onisaburō au sein de la secte Ōmoto[183]. En fait, le premier à avoir défendu l'idée d'un culte des morts et de funérailles shintō hors de la matrice de pensée que sont les théories du *honjisuijaku* 本地垂迹 (les divinités bouddhiques en tant qu'essence des divinités shintō) est Yoshida Kanetomo. Cependant, s'il est possible de discerner cette longue généalogie de pensée et de doctrine, nous y

[181] Les noms des divinités insérés en caractères vernaculaires suivent l'ordre suivant : « nom tiré du *Kojiki* » / « nom tiré du *Nihonshoki* ». Ame-no-minaka-nushi n'apparaissant pas dans le texte principal du *Nihon shoki*, je n'ai inséré que les caractères tirés du *Kojiki*.
[182] Sur la doctrine de Taishakyō, voir notamment SENGE 1968, p. 254-257 ; IZUMO TAISHAKYO SHINTO SEINENKAI 1980, p. 40-43, 50-51.
[183] KAMATA 2017, p. 26-38.

reviendrons[184], il convient tout d'abord d'identifier les influences directes de Senge Takatomi, à savoir les Kokugaku 国学 – le courant autochtoniste des « Études nationales »[185] –, et plus particulièrement les théories de Hirata Atsutane puisque celles-ci sont la principale source d'inspiration du fondateur de Taishakyō.

En effet, tandis que Yoshida Kanetomo considère Amenokoyane 天児屋命 / 天児屋根命 comme la divinité centrale du monde invisible des esprits (*reiyūkai* 霊幽界), Hirata, influencé par ses lectures sur le christianisme, fait d'Ōkuninushi un être messianique qui dirige le monde spirituel. Dans son *Honkyō gaihen* 本教外編 (Supplément au canon doctrinal) qui consiste en une adaptation des mythes japonais au cadre chrétien, Ōkuninushi est décrit comme la divinité qui « exerce le grand gouvernement et l'omnipotence d'une divinité du royaume des esprits » (*yūshin no taiken, zennō o sensuru kami* 幽神の大権・全能を僭する神), et la divinité centrale qui apaise les « affaires invisibles »[186]. De même, il établit un parallèle entre le mythe d'Adam et Eve, et le couple divin Izanagi 伊邪那岐 / 伊弉諾 - Izanami 伊邪那美 / 伊弉冉. Sa vision du monde des esprits est donc marquée par la conception de la vie après la mort et les descriptions du Paradis qu'il découvre dans les textes des missionnaires chrétiens. Il considère en outre Takamimusubi 高御産巣日 / 高皇産霊 et Kamimusubi 神産巣日 / 神産霊 – le premier étant supérieur au second – comme les créateurs de toute chose, et les nomme Musubi-no-kami 産霊神, dont les autres divinités ne sont que des manifestations. Cette caractérisation ainsi que le nom de Musubi-no-kami vont se retrouver directement, comme nous le verrons ultérieurement, dans la doctrine élaborée par Matsuyama Teizō au sein de sa secte[187]. Dans le *Yūkenben* 幽顕弁 (Discours sur l'invisible et le visible), Hirata écrit en outre :

[184] Cf. Partie I, chapitre 3, A. d.
[185] Les travaux anglo-saxons évoquent souvent les Kokugaku en tant que courant « nativiste ». Contrairement au génétisme qui prône que la perception du monde est acquise, le nativisme la conçoit comme naturelle et enracinée au sein d'un peuple précis. Voir notamment, Stalker 2007. Je préfère cependant à ce terme celui d'« autochtonisme » qui insiste sur l'appartenance d'un moi (*autos*) à un territoire (*khthôn*) et réfute ainsi les influences exogènes. Plus qu'une conception du monde « naturelle », les penseurs des Kokugaku cherchaient avant tout à trouver l'essence d'une identité japonaise débarrassée du cadre syncrétique imposé selon eux, entre autres, par le bouddhisme et la pensée chinoise.
[186] *Ibid*., p. 32-33.
[187] Partie I, chapitre 3, A. a.

Lorsqu'un individu vieillit et meurt, son corps redevient poussière, mais son âme ne disparaît pas. Elle retourne dans le royaume invisible, et devient le sujet de l'autorité d'Ōkuninushi no ōkami, accepte ses ordres, et protègera ainsi non seulement ses descendants mais aussi tous ceux qui leurs sont liés. Il s'agit là des « affaires invisibles » des hommes, la Voie établie par Musubi-no-kami et dirigée par Ōkuninushi no kami. C'est pour cette raison que le [*Nihon shoki*] déclare : « les affaires invisibles constituent le shintō ».

かくて年老期至りて、死れは形体ハ土に帰り、其霊性ハ滅ること無れバ、幽冥に帰りきて、大国主大神の御治に従ひ、其御令を承給はりて、子孫ハ更なり、其縁ある人々をも天翔り守る、是ぞ人の幽事にて、産霊大神の定賜ひ、大国主神の掌給ふ道なる故に、纂疏に、幽事ハ神道也と言へりと通ゆ[188]。

Cette vision d'un shintō gérant le monde invisible, mise en avant par Hirata et reprise par le shintō d'Izumo, peut être simplement schématisée comme suit :

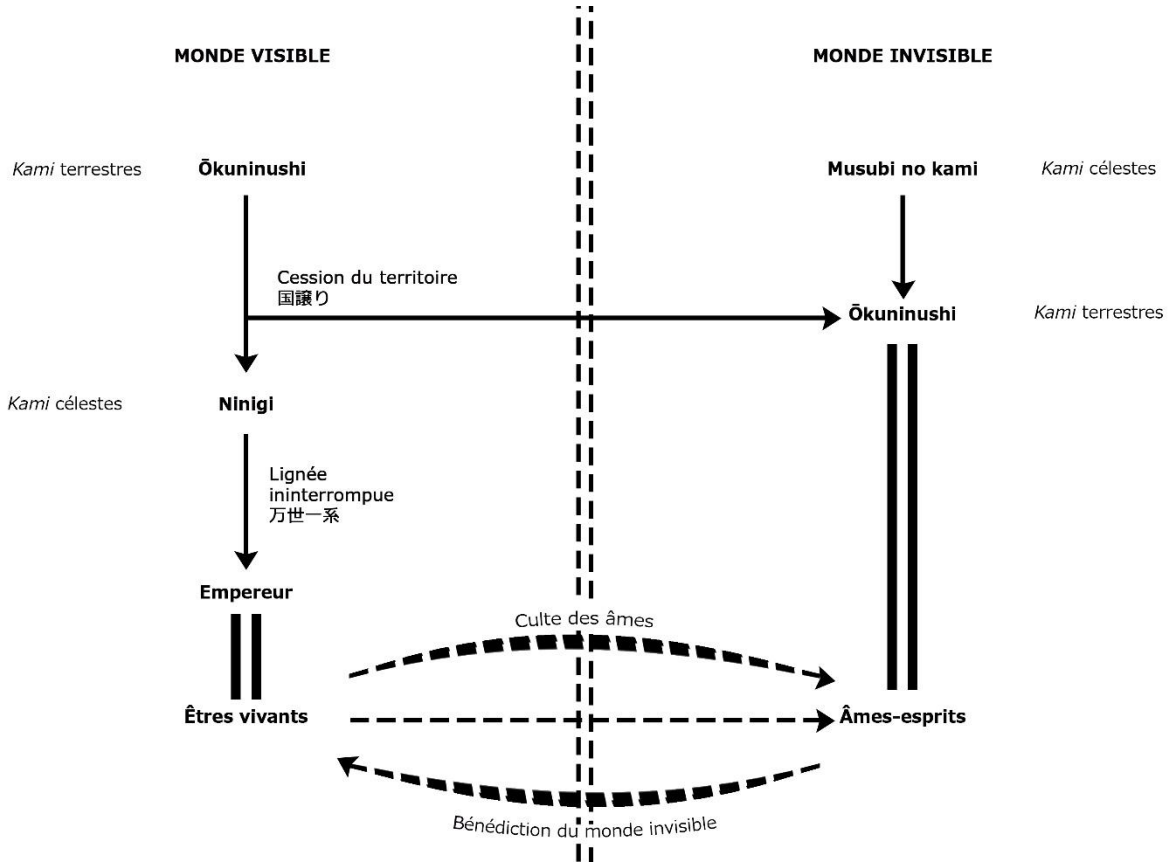


Figure 1 : schéma du rapport mondes invisible/visible

[188] Hirata Atsutane zenshū kankōkai 1978, p. 267. Cet extrait est traduit en anglais dans Antoni 2005, p. 10.

Du fait de l'importance du monde invisible et de son souverain Ōkuninushi, la doctrine de Taishakyō est centrée sur le culte des ancêtres et la tenue de funérailles shintō. Ainsi, en plus des sanctuaires pour les ancêtres, la secte érige aussi des cimetières composés de tombeaux familiaux communs, les *mikaeshi no okutsuki* みかえしの奥都城 (« caveaux familiaux du souvenir »), qui deviennent les « dernières demeures » (*tsui no sumika* 終のすみか) des fidèles de Taishakyō. Ces derniers intègrent alors les divinités vénérées dans les sanctuaires pour les esprits des ancêtres adjacents. Cet aspect renvoie directement la pratique de Senge Takatomi au shintō unique (*yuiitsu shintō* 唯一神道) de la famille Yoshida qui est la première à ériger des sanctuaires au-dessus des tombes de leurs ancêtres et à y rendre un culte séparé des processus d'ancestralisation populaires et des services aux ancêtres du bouddhisme[189]. Il inscrit également le shintō de Senge dans la continuité du culte des esprits moderne symbolisé par le sanctuaire du Yasukuni. En effet, ce dernier déifie les esprits des soldats tombés dans un lieu de culte shintō lié aux cimetières militaires qui accueillent les restes. Le fondateur de Taishakyō place ainsi volontairement son shintō en résonnance avec le culte officiel des âmes du Yasukuni, une manière de légitimer sa doctrine qui incarne, à partir de la fin des années 1880 un courant différent du shintō non-religieux prôné par l'État.

Ce lien entre le shintō d'Izumo et le culte du Yasukuni permet en outre de comprendre la présence des divinités du Yasukuni (*Yasukuni no kami* 靖国神) au sein du panthéon consacré au sanctuaire de Dalian, consécration qui relève d'une volonté expresse de Matsuyama Teizō. L'intégration des divinités du Yasukuni fait figure d'exception dans les sanctuaires d'outre-mer, le culte des morts de guerre étant rendu dans les sanctuaires ossuaires et les différentes tours et stèles. Ces derniers sont ainsi en lien direct avec le culte du Yasukuni, tandis que les sanctuaires « ordinaires » sont dédiés aux *kami* tels qu'Amaterasu ou Ōkuninushi. Les cultes rendus dans ces lieux sont donc clairement séparés : cérémonies dédiées aux esprits du Yasukuni dans les sanctuaires ossuaires et les tours ; fêtes et rites shintō annuels en lien avec les cycles de vie, les saisons et l'empereur dans les sanctuaires ordinaires. Or, à Dalian, malgré la construction rapide d'un sanctuaire ossuaire en 1908 et d'une tour aux esprits fidèles (date de construction inconnue,

[189] Cf. Partie I, chapitre 3, A. d.

mais les deux édifices sont fusionnés en 1925), le sanctuaire de Dalian continue de consacrer spécifiquement les esprits du Yasukuni[190]. Le rôle cultuel du sanctuaire de Dalian se superpose ainsi à celui du sanctuaire et de la tour ossuaire. De même, un sanctuaire pour les esprits des ancêtres (*soreisha*) est aussi construit dans le pavillon de prière du sanctuaire[191]. Ces deux caractéristiques (consécration des divinités du Yasukuni et présence d'un sanctuaire pour les esprits des ancêtres) découlent en fait directement de la doctrine que Teizō hérite de son mentor et fondateur de Taishakyō.

Dans le *Dairen jinja shiyō* (Bulletin du sanctuaire de Dalian) publié en 1917, Kamo Momoki 賀茂百樹 (1867-1941) alors grand desservant du sanctuaire du Yasukuni[192] associe directement les divinités du Yasukuni et Ōnamuchi 大己貴 (Ōkuninushi)[193]. Kamo Momoki, malgré son entrée au sein de la secte Jingūkyō 神宮教 du sanctuaire d'Ise en 1884[194], est avant tout un tenant de l'expansion des sanctuaires de protection de la nation (*gokoku jinja* 護国神社) à travers tout l'empire. Il participe ainsi activement à la construction de plusieurs sanctuaires d'outre-mer où il encourage la consécration d'Ōkuninushi en tant que divinité des esprits[195]. Pour Kamo, le fait que le sanctuaire de Dalian accueille les esprits d'Amaterasu, d'Ōkuninushi et du Yasukuni assure à celui-ci le statut de sanctuaire de protection de la nation et donc, la prospérité de la communauté japonaise de Dalian[196].

Ainsi se dessine une ligne de rapprochement du shintō d'Izumo et du culte du Yasukuni corroboré par les discours et doctrines de leurs principaux partisans. Ce détour par le Yasukuni est indispensable au présent argumentaire : d'une part pour inscrire, à la manière de Norbert Elias dans sa théorie du rapport entre les individus et les sociétés[197], la trajectoire de Matsuyama Teizō au sein d'un groupe préexistant

[190] Notons également la présence des divinités du Yasukuni au sein du sanctuaire de Tieling 鉄嶺神社.
[191] Matsuyama 1920, p. 78.
[192] Poste qu'il occupe de 1909 à 1938.
[193] Matsuyama 1917, p. 2. Ōnamuchi est le nom sous lequel Ōkuninushi apparaît dans le *Nihon shoki*.
[194] Cf. Partie I, chapitre 1, C. b.
[195] SAKAI 2014, p. 446-448.
[196] Matsuyama 1917, p. 2.
[197] ELIAS 1991.

– Taishakyō – et d'une dynamique moderne du culte des esprits empreinte d'un système étatique en construction ; d'autre part pour poser les jalons de l'analyse de cette forme particulière des sanctuaires ossuaires, qui émerge en Mandchourie durant les premières années du XX$^{e}$ siècle et procède à une appropriation de cet espace par le sacrifice humain et le culte qui en découle.

Nogi Maresuke et Tōgō Heihachirō sont séduits par l'ardeur du jeune Matsuyama Teizō et de sa théorie du culte des âmes, notamment Nogi qui reste lié par la suite au sanctuaire de Dalian. Du fait de leur statut de sanctuaire mineur, les sanctuaires ossuaires ne bénéficient pas de desservant attitré. En outre, le premier sanctuaire officiel construit à Lüshun est le sanctuaire du Kwantung (*Kantō jingū* 関東神宮) en 1944[198] ; il n'y a donc vraisemblablement pas de desservant qualifié en dehors des prêtres en activité au sein du sanctuaire de Dalian pour assurer les festivités du sanctuaire ossuaire de Baiyushan jusqu'à la fin des années 1930. Il est ainsi tout à fait possible de considérer que Teizō reste lié à ce sanctuaire tant qu'il est en activité au sanctuaire de Dalian, donc jusqu'en 1917.

L'influence du shintō d'Izumo apparaît donc clairement dans la pensée de Matsuyama Teizō et son rapport au culte des âmes-esprits et aux funérailles. Ainsi, par le prisme des trajectoires, l'événement désincarné qu'est la construction du sanctuaire ossuaire de Dalian se pare de toute la subjectivité des acteurs qu'elle implique. Par ailleurs, ce moment « archéologique »[199] du shintō en Mandchourie, l'est aussi dans le parcours de Teizō, qui va finalement construire son shintō autour de la gestion des restes et des âmes. Cette érection apparaît donc comme un tournant fondateur aux niveaux microscopique et macroscopique. Cependant, il s'inscrit lui-même dans une dynamique qui voit l'érection de plusieurs lieux de culte dans la région à la même période. Afin de mettre en lumière ce phénomène particulier des sanctuaires ossuaires en Mandchourie, il est dès lors nécessaire d'en effectuer une analyse synchronique qui s'étire de 1905 à 1910.

[198] Cf. Partie I, chapitre 3, B. a.
[199] J'emploie ce terme à la suite de Michel Foucault afin de désigner un événement-rupture qui permet d'éclairer les grandes étapes d'un processus historique perçu comme continu.

## b. Le phénomène des sanctuaires ossuaires en Mandchourie

Les travaux de Michael Lucken[200] et Yokoyama Atsuo[201] étudient avec précision les monuments dédiés aux victimes de guerre japonaises au début de la période moderne. Les deux chercheurs se focalisent cependant sur les tours, stèles et cimetières, mais peu sur le cas des sanctuaires ossuaires construits en Mandchourie. Leurs travaux permettront de faire un tour d'horizon général de ces monuments avant de traiter plus en détail le cas des sanctuaires précités et notamment celui de Lüshun.

Le système des monuments dédiés aux soldats et morts de guerre est constitué de deux grands volets : l'un rattaché au shintō (sanctuaires d'invitation des âmes et stèles mémorielles), l'autre au bouddhisme (ossuaires et cimetières), au sein d'un schéma finalement classique qui, résumé grossièrement, associe le culte des âmes-esprits à la sphère shintō et la gestion des restes à la sphère bouddhique[202].

À l'origine de ce système gît le projet du ministère des Affaires militaires (Hyōbushō 兵部省) d'août 1871. Celui-ci vise l'établissement d'un système centré sur un réseau de sanctuaires et de cimetières associés à des pratiques de célébrations shintō uniformisées à l'échelle nationale. Il s'agit donc d'une spatialisation religieuse de l'espace national alors en pleine construction. Le premier représentant de ce réseau est le sanctuaire-cimetière de Sanadayama à Ōsaka. Comme nous le verrons ultérieurement dans le cadre de la campagne de promulgation du Grand Enseignement (*taikyō senpu undō* 大教宣布運動), la généralisation des funérailles shintō (*shinsōsai* 神葬祭) est un échec ; le clergé shintō préférant rester loin du contact avec la souillure de la mort dont le bouddhisme récupère le monopole qu'il avait historiquement[203]. Pour autant, plusieurs *shōkonsha* 招魂社 (sanctuaires pour l'invitation des âmes), *shōkonshi* 招魂祠 (sanctuaires mineurs pour l'invitation des âmes) et *saikonsha* 祭魂社 (sanctuaires pour la célébration des âmes) – dont le futur sanctuaire du Yasukuni – sont construits aux côtés de nombreuses stèles

[200] LUCKEN 2010.
[201] YOKOYAMA 2014.
[202] LUCKEN 2010, p. 118.
[203] Cf. Partie I, chapitre 3, A. d.

commémoratives qui vont être appelées *chūkonhi* 忠魂碑 (stèles pour les âmes fidèles)[204].

En parallèle, des cimetières militaires et ossuaires sont construits sur l'ensemble du territoire. Parmi les lieux de conservations des restes des victimes militaires figurent les *chūreitō* (tours aux esprits fidèles), qui adoptent une appellation bouddhique de « tour » renvoyant aux stûpas (*tō* 塔). Celles-ci sont supervisées par la Société à la gloire des esprits fidèles du Grand Japon (Dai Nihon teikoku chūrei kenshōkai 大日本帝国忠霊顕彰会, ci-après Kenshōkai) ; on en compte trois catégories : les tours construites à l'étranger ; les tours construites dans les grandes villes de l'archipel dans l'enceinte des cimetières militaires ; les tours construites dans les villes et villages dénués de cimetière militaire[205].

En Mandchourie cependant, une forme particulière se répand au début du XX^e^ siècle. Le cas des restes de la première guerre sino-japonaise est caractérisé par le retour du plus de restes possibles au Japon. En effet, à cause de la dégradation de certaines tombes et ossuaires des soldats japonais construits directement à la suite des affrontements par les populations chinoises du Liaodong, les autorités entreprennent la récolte de restes à ramener au Japon. Ils sont alors stockés provisoirement au Sen.yūji 泉涌寺 de Kyōto, puis dans le pavillon des esprits fidèles (*chūreiden* 忠霊殿) de la *tahōtō* 多宝塔 (stûpa à deux étages) du Gokokuji 護国寺 (temple pour la protection de la nation) à partir de l'automne 1902. Yokoyama considère ce stûpa et son pavillon comme les prototypes des tours aux esprits fidèles[206].

Cependant, dans le cas de la guerre russo-japonaise, la gestion des sites d'inhumation des soldats tombés sur le champ de bataille, souvent éloignés de la zone ferroviaire de la Mantetsu, est difficile. La garnison du Kwantung (*Kantō shubitai* 関東守備隊)[207] a donc pour consigne de rassembler les restes qui sont entreposés, de 1907 à 1910, dans les sanctuaires ossuaires construits à Lüshun,

[204] Elles sont aussi parfois connues sous le nom de « Yasukuni de village » ou « de quartier » (*mura no Yasukuni* 村の靖国, *machi no Yasukuni* 町の靖国). *Ibid*., p. 98-107.
[205] *Ibid*., p. 113-117.
[206] YOKOYAMA 2014, p. 51.
[207] Future armée du Kwantung.

Dalian, Liaoyang 遼陽, Moukden 奉天 et Andong 安東[208]. Des tours aux esprits fidèles sont par la suite couplées à ces sanctuaires ; puis de nouvelles tours sont construites à Xinjing 新京, à Harbin 哈爾濱, Qiqihar 齊齊哈爾, Hailar 海拉爾 et Chengde 承德.

Dans le *Manshū kenkoku jūnenshi* 満洲建国十年史 (Histoire des dix ans de la fondation de la Mandchourie) édité par les autorités du Mandchoukouo en 1942, il est précisé que les tours aux esprits fidèles relèvent de la gestion des autorités japonaises par le biais de la Kenshōkai. Hormis ces dernières et certains vestiges de guerre, tous les autres monuments : stèles pour les âmes fidèles (*chūkonhi)*, stèles commémoratives (*kinenhi* 記念碑), stèles funéraires (*kōtokuhi* 頌徳碑), ou sanctuaires mineurs (*shishi* 祀祠), relèvent d'un organe public (*minsei-bu* 民生部) qui dépend de l'autorité du Mandchoukouo[209]. Du point de vue officiel donc, les tours aux esprits fidèles sont directement associées à une identité nationale japonaise distincte des autres mémoriaux publics associés à l'État du Mandchoukouo et son credo de l'harmonie ethnique (*gozoku kyōwa* 五族共和) à partir des années 1930. Elles participent ainsi, en tant que *topos* mémoriels, à la construction d'une Mandchourie nostalgique gagnée au prix du sacrifice de nombreux Japonais. Elles sont donc des géosymboles participant de la spatialisation de cet espace par son versant mémoriel. Cette symbolique est en particulier incorporée dans l'éducation des jeunes Japonais.

Dans le premier volume du *Manshū hojū tokuhon* 満洲補充読本 (Manuel de lectures supplémentaires sur la Mandchourie)[210] figure un article intitulé « Les pères des tours aux esprits fidèles » (*Chūreitō no chichi* 忠霊塔の父). Dans celui-ci sont décrits les fils de soldats tombés pendant la guerre russo-japonaise se rendant à la tour aux esprits fidèles de Liaoyang afin de rencontrer leur père ; comportement solennel et exemplaire que les enfants sont encouragés à suivre lorsqu'ils se rendent devant les tours. Le quatrième volume de cette série présente quant à lui les récits d'enfants qui ont visité les tours aux esprits fidèles de Lüshun, Dalian, Liaoyang,

[208] *Ibid*.
[209] Kōa futoku kenshōkai 1942.
[210] Ouvrage tiré d'une série de manuels destinés aux élèves japonais sur place édités par le Département de rédaction de l'Association pour l'éducation japonaise en Mandchourie (Zai-Man Nihon kyōiku-kai kyōkasho henshū-bu 在満日本教育会教科書編集部).

Moukden, Xinjing et Harbin, au sein d'un article intitulé « Visites des tours aux esprits fidèles (*Chūreitō meguri* 忠霊塔巡り) ». Ce processus fait entrer le recueillement devant les tours dans une forme de « sens commun » (*jōshiki* 常識) découlant d'une imprégnation d'abord chez les enfants[211] ; conscience qui s'étend par la suite à l'ensemble de la communauté japonaise en Mandchourie au sein d'un mouvement similaire à celui du shintō d'État durant la période de Meiji[212].

En Mandchourie, dix grands lieux de culte des esprits sont construits. Cependant, les cinq lieux construits durant la période de Meiji différent par nature de ceux construits pendant la période de Shōwa. En 1936, un document de l'Administration du Kwantung décrit les premiers comme suit :

> Indépendamment des sanctuaires, il existe, en tant que lieux d'exécution de rites publics, les sanctuaires ossuaires. Les sanctuaires ossuaires sont le lieu de repos des restes spirituels et physiques d'environ soixante-dix mille héros de guerre qui firent preuve d'une loyauté et d'un courage exemplaires, et périrent durant les conflits des trente-septième et trente-huitième années de Meiji [1904-1905] ; ils comprennent cinq lieux, à Baiyushan (Lüshun), Dalian, Liaoyang, Moukden et Andong. La construction de chacun d'eux eut lieu entre la quarantième année de Meiji et la quarante-troisième année de Meiji [1907-1910], et l'exécution des rites et leur entretien étaient pris en charge par l'armée du Kwantung ; mais après la fondation de la Société de préservation des sanctuaires ossuaires sud-mandchouriens en octobre de la douzième année de Taishō [1923], cette dernière assura leur gestion et coopéra localement avec chaque organe administratif en se dévouant aux rites et à l'entretien, à commencer par l'exécution des grands festivals annuels et de tous les types de cérémonies, en s'attachant toujours à la consolation des âmes et à l'exaltation du sentiment du peuple. Mais à la suite de l'Incident de Mandchourie, une nouvelle entité, la Société à la gloire des esprits fidèles, fut fondée pour assurer la gestion et l'entretien des vestiges de l'incident précité ainsi que la construction et la gestion des tours aux esprits fidèles de chaque région ; en outre, en mars de la dixième année de Shōwa [1935], la Société de préservation des sanctuaires ossuaires citée ci-dessus fut intégrée à la nouvelle société qui assure donc désormais aussi la gestion des sanctuaires ossuaires.
>
> 神社でなく、一の公の祭祀を為す施設として納骨祠がある。納骨祠は明治三十七、八年戦役に於ける陣歿の我忠勇義烈なる将士約七万名の霊灰を安置する所で、旅順白玉山、大連、遼陽、奉天及び安東の五箇所にある。何れも明治四十年より同四十三年に亙つて建設せられ初め関東軍管理の下に祭祀、保存に力められたが、大正十二年十月南満州納骨祠保存会の設立後

[211] YOKOYAMA 2014, p. 66.
[212] Cf. Partie I, chapitre 2, A. a.

同会が其の管理に当り、地方官公の各機関と連絡提携し鋭意其の祭祀及び保存を全うし、殊に毎年恒例の大祭を始め各種の祭典を執行して只管忠魂を慰め併せて民心の作興に寄与した。然るに満洲事変後新に財団法人忠霊顕彰会が組織されて、同事変戦跡の管理保存と各地に於ける忠霊塔の建設経営に当り、兼ねて従来の納骨祠をも管理することゝなつて右納骨祠保存会は昭和十年四月之に合併し、以来一層祭祀及び保存の目的達成に専念している[213]。

Ce passage illustre deux phénomènes : le premier est celui du passage du culte des victimes de guerre des sanctuaires ossuaires aux tours aux esprits fidèles, symbolisé par le changement des groupes en charge de leur gestion. Deuxièmement, un changement dans la nature même des âmes et du culte qui leur est rendu puisque celles-ci doivent être « consolées » dans les sanctuaires ossuaires avant d'être « honorées » dans les tours aux esprits fidèles. Les morts de guerre glissent ainsi d'un statut d'objet de deuil et de nostalgie à un objet d'exaltation nationale. Yokoyama évoque ainsi la transformation de lieux de « réconfort des esprits » (*irei* 慰霊) à l'apparition, avec les tours aux esprits fidèles au début des années 1910, de la glorification des « esprits fidèles » (*chūrei* 忠霊) ou des « esprits des héros de guerre » (*eirei* 英霊)[214]. Lucken parle lui, dans le cas du réseau commémoratif mis en place au sein de l'archipel japonais, de « lieux pour ne pas oublier » dans le cas des sanctuaires et stèles à caractère shintō, et de lieux de deuil s'agissant des cimetières et ossuaires à caractère bouddhique[215].

En Mandchourie, les sanctuaires ossuaires sont construits dans l'urgence, à partir de 1905, afin de recueillir les restes des victimes militaires. Ils s'apparentent donc à des lieux de deuil plus qu'à des lieux de mémoire. Les soldats vont s'y recueillir pour faire le deuil de leurs compagnons tombés et s'assurer de l'apaisement de leur esprit. Mais, lorsque les tours aux esprits fidèles sont bâties, ces dernières deviennent des marqueurs mémoriels forts, géosymboles du sacrifice des fidèles soldats de la nation ; des lieux où l'on se rend pour honorer ces martyrs qui ont péri pour l'empereur et le grand empire japonais. Contrairement aux sanctuaires pour l'invitation des âmes, les sanctuaires ossuaires ne sont donc pas

[213] Kantō kyoku 1936, p. 225.
[214] YOKOYAMA 2014, p. 70.
[215] LUCKEN 2010, p. 118.

des lieux « pour ne pas oublier », ils sont des lieux de stockage des restes, de repos des âmes et de deuil des soldats. Ce caractère pratique est d'ailleurs reflété par la simplicité des édifices, de simples sanctuaires mineurs, par rapport à la grandeur des tours aux esprits fidèles construites ultérieurement.

Soulignons également le glissement symbolique des restes, qui sont d'abord entreposés dans des sanctuaires avant d'être déplacés dans les tours : du shintō au bouddhisme. Les contours concrets de ce glissement restent cependant flous au vu de l'association de ce culte des esprits avec le sanctuaire du Yasukuni, incarné notamment par la présence systématique de *torii* de ce dernier sanctuaire devant les tours des esprits fidèles (illustration 4).

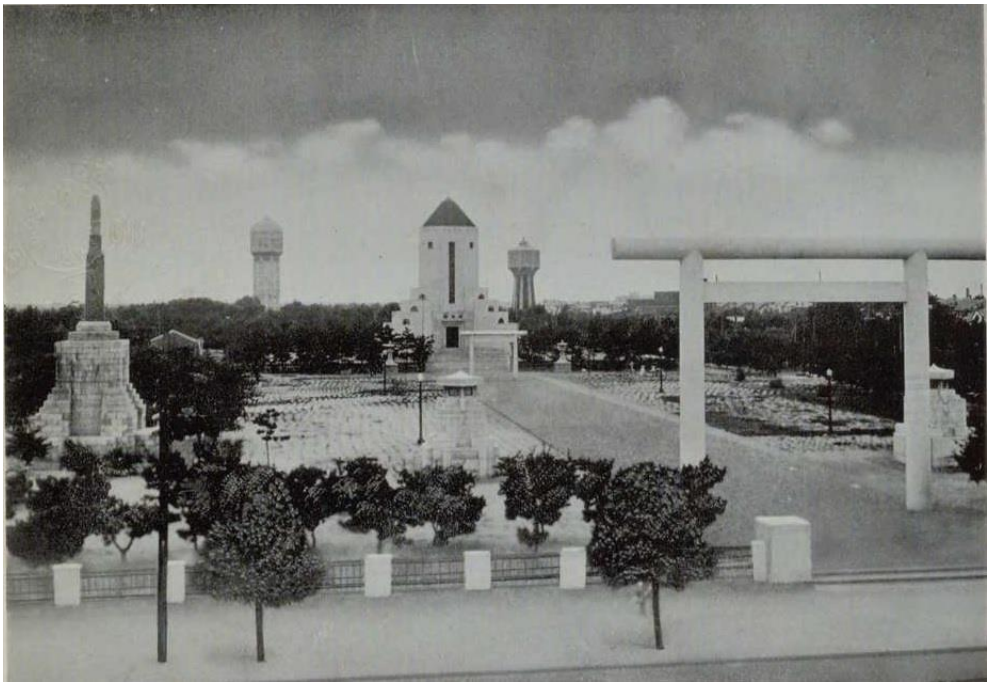


Illustration 4 : tour aux esprits fidèles et *torii* du Yasukuni de Moukden[216]

Finalement, en Mandchourie, le culte des âmes revêt une nature et une forme hautement syncrétiques (religieuses, mais aussi architecturales avec l'association d'une esthétique traditionnelle des sanctuaires et des tours et stèles de style moderne), malgré un glissement de principe vers le bouddhisme. Ce phénomène est clairement visible d'un point de vue chronologique qui témoigne d'une adéquation

[216] Matsumura G. 1937, p. 15.

retrouvée avec le système en place au Japon et constitué par une complémentarité des sanctuaires-stèles et des cimetières-ossuaires (tableau 1).

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Lüshun<br>祠　塔<br>05<br>↓<br>07　07<br>↓<br>09 | Dalian<br>祠　合　塔<br>?<br>08<br>25 | Liaoyang<br>祠　合　塔<br>05<br>↓<br>08<br>10<br>37<br>↓<br>38 | Moukden<br>祠　合　塔<br>05<br>↓<br>?<br>10<br>25 | Andong<br>合<br>10 |

| | 1905 | 1923 | 1935 | 1942 |
|---|---|---|---|---|
| Organe de gestion | Armée du Kwantung | Association de préservation des sanctuaires ossuaires sud-mandchouriens | Association d'honneur des esprits fidèles | Association d'honneur des esprits fidèles du grand empire japonais |

Tableau 1 : dates de construction et de fusion (合) des sanctuaires ossuaires (祠) et tours des esprits fidèles (塔), organes de gestion des sanctuaires ossuaires[217]

Ces données confirment la logique évoquée précédemment qui voit les sanctuaires ossuaires inclus au sein des tours des esprits fidèles. Ainsi, les sanctuaires sont détruits et reconstruits dans l'enceinte des tours. Une fois les tours achevées, les restes sont déplacés et les sanctuaires ossuaires fusionnés à ces

[217] Tableau tiré de YOKOYAMA 2014.

derniers édifices : perdant leur utilité de lieu de deuil, ils sont couplés aux tours qui cumulent alors les deux rôles de deuil et de mémoire. Naissent ainsi en Mandchourie des complexes qui associent une tour ossuaire bouddhique et un ancien sanctuaire ossuaire devenu implicitement sanctuaire pour l'invitation des âmes au sein du même édifice. Départis de leurs restes, les anciens sanctuaires ossuaires sont en quelque sorte « yasukunisés ».

Les sanctuaires ossuaires s'inscrivent finalement dans la construction d'un réseau de commémoration étatique semblable à celui établi dans l'archipel. Mais, outre l'usage politique de ce système symbolisé par le sanctuaire du Yasukuni, il s'agit également d'un système qui repose sur une dimension religieuse. Comme le montre Klaus Antoni, le culte du Yasukuni s'implante sans accroc parce qu'il se construit sur un culte des âmes répandu au sein de toute la société et la présence en son sein d'esprits vengeurs (*onryō* 怨霊) qui découlent de cas de malemort[218]. Grâce au réseau que représente le Yasukuni, les autorités mobilisent la nation tout entière afin d'apaiser les esprits des soldats qui ont péri d'une mort violente et solitaire sur le champ de bataille, et ainsi leur assurer le statut d'esprit loyal ou d'esprit héroïque au sein des « divinités du Yasukuni » (*Yasukuni no kami*). Ce culte à grande échelle, qui rappelle le système ancien des temples annexes (*kokubunji* 国分寺), est finalement étendu au niveau de l'empire par le biais des sanctuaires ossuaires, puis des couples « tour aux esprits fidèles-sanctuaires pour l'invitation des âmes » qui leurs succèdent[219]. Il s'agit donc d'une logique d'appropriation concrète des espaces par des lieux de culte, mais aussi symbolique par l'expansion du culte lui-même en Mandchourie. Les sanctuaires ossuaires participent ainsi à l'élaboration d'un système religieux d'apaisement des esprits non plus national, mais bien impérial au sein duquel ils sont des outils de spatialisation.

Une fois devenus les avatars du Yasukuni, donc des sanctuaires pour l'invitation des âmes, ces derniers sont souvent fusionnés aux tours ossuaires. Dans les cas de Liaoyang et de Moukden, les sanctuaires ossuaires sont déplacés dans l'enceinte de la tour des esprits fidèles. À Dalian, le sanctuaire ossuaire est rénové en incluant la tour des esprits fidèles. Le cas d'Andong, où les deux sont bâtis

[218] ANTONI 1988, p. 130-131.
[219] Sur les *kokubunji*, voir OISHIO 1996.

d'emblée au même endroit, fait figure d'exception. Le sanctuaire ossuaire y est en fait construit en même temps qu'une stèle pour les âmes fidèles (*chūkonhi*) qui acquiert au fil du temps le statut de tour aux esprits fidèles sous le nom de Hyōchūtō après avoir accueilli les restes des soldats tombés au combat. Autre exception, plus frappante, le cas de Lüshun, où les deux monuments sont construits indépendamment et demeurent concrètement – mais pas symboliquement – séparés.

Si Mizuno Hisanao affirme que la vision de Matsuyama Teizō réussit à convaincre les généraux Nogi et Tōgō, elle permet aussi, selon lui, de faire prévaloir l'importance du sanctuaire ossuaire par rapport à la tour aux esprits fidèles. Ainsi, d'après Mizuno, le projet initial de construire en même temps et au même endroit le sanctuaire et la tour est abandonné au profit d'une construction prioritaire du sanctuaire à un endroit plus en hauteur[220]. Cependant, au vu de l'analyse précédente, il apparaît clair qu'un aspect très concret réside derrière ce choix : la difficulté liée à la construction des grands édifices que sont les tours des esprits fidèles, face à la simplicité des sanctuaires mineurs. Rappelons qu'en Mandchourie, il faut récupérer les restes menacés de dégradation et les stocker rapidement, tout en fournissant un lieu de culte où se recueillir. Les sanctuaires ossuaires sont issus de ce constat. En face de tours qui deviennent de plus en plus hautes et nécessitent le concours des meilleurs architectes de l'époque[221], les sanctuaires ossuaires sont des édifices d'une extrême simplicité, des lieux de culte shintō réduits à leur plus simple expression. Bâtis rapidement, ils permettent de « patienter » en attendant l'érection des grandioses tours aux esprits fidèles, point que montre clairement une étude générale de ces lieux de culte en Mandchourie durant la première décennie du XX^e^ siècle.

En outre, il est important de placer cette « non-destruction » du sanctuaire de Baiyushan au sein d'un processus diachronique qui s'étire tout au long de la première moitié du XX^e^ siècle : la formation de Lüshun en tant que « ville sainte » (*seishi* 聖市) pourvoyeuse d'une mémoire impériale centrée sur le sacrifice des soldats à Port-Arthur et qui s'ancre dans plusieurs marqueurs spatiaux tels que le sanctuaire ossuaire et la tour aux esprits fidèles de Baiyushan.

[220] MIZUNO 1973, p. 64.
[221] LUCKEN 2010, p. 116.

### c. Le religieux au cœur de la construction de la « ville mémoire » Lüshun

Afin de comprendre la place de Lüshun dans la construction de la Mandchourie japonaise et, plus largement, de l'empire, il faut remonter aux deux grands conflits qu'y mène le Japon : la première guerre sino-japonaise et la guerre russo-japonaise.

Au début du conflit sino-japonais, la Cinquième division de la Première armée commence sa marche à travers la Corée. Son avancée vers Pékin est bloquée par Port Arthur, la « Gibraltar chinoise », qui bloque l'entrée dans le Golf de Bo-hai 渤海湾[222]. La Première brigade d'infanterie de Nogi Maresuke fait partie des unités qui arrivent le 24 octobre 1894 et entament leur marche vers Port Arthur. Après la capture de Jinhzou 金州 le 6 novembre, « les forces de Nogi prennent Dalian, le meilleur ancrage de la péninsule, sans le moindre coup de feu »[223]. De là, Port Arthur est proche, mais celle-ci est considérée comme une forteresse imprenable[224].

La prise de Port Arthur en une seule journée le 21 novembre 1894 est un choc de taille. Il s'agit du plus brillant exploit militaire de Nogi. Accompagnée de la Vingt-deuxième Brigade mixte, le Première brigade de Nogi prend la forteresse en un « assaut éclair » qui permet à Nogi de se hisser au rang de modèle militaire moderne[225]. Le Japon remporte le conflit si rapidement que les puissances occidentales sont à la fois impressionnées et inquiétées par ces exploits.

Un peu moins de dix ans plus tard éclate le conflit russo-japonais. Port-Arthur est de nouveau un point stratégique à conquérir. Nogi est ainsi rappelé pour réitérer son exploit passé. Mais les choses se passent différemment cette fois. Le 5 mai 1904, les troupes japonaises débarquent sans encombre à quelque cent kilomètres au nord-est de la forteresse. Cependant elles sont opposées à une grande résistance à Nanshan 南山 où le fils aîné de Nogi périt le 27 mai. Le siège de Lüshun débute quant à lui en juin. Nogi est incapable de conquérir Port Arthur aux mains des

[222] EASTLAKE, YAMADA 1979, p. 154.
[223] PAINE 2003, p. 204.
[224] LONE 1994, p. 154.
[225] BARGEN 2006, p. 48-50.

troupes russes. Désespéré, il sacrifie la vie de plusieurs de ses hommes en se servant d'eux comme « bombes humaines » (*nikudan* 肉弾)[226].

Nogi lance un nouvel assaut majeur le 22 août qui se conclut par une défaite désastreuse. Le 28 novembre, il ordonne sa dernière attaque sur la Colline 203 (*Nireizan kōchi* ２０３高地), l'une des trois collines stratégiques qui constituent les défenses de Port Arthur. Après un siège de près de six mois et des milliers de pertes, Nogi est remplacé par le général Kodama Gentarō 児玉源太郎 (1852-1906). Le changement de commandement a lieu le 1er décembre alors que les hommes de Nogi viennent d'être à nouveau repoussés la veille. Le général perd son fils cadet au cours de cette escarmouche[227]. Kodama prend alors le commandement des troupes et le contrôle de la Colline 203 le 6 décembre. Port Arthur est prise le 1er janvier 1905. Le général Anatolii M. Stoessel (1848-1915) finit par se rendre. Le 14 janvier 1905, Nogi dirige une cérémonie pour le repos des âmes des soldats morts sous son commandement[228].

La fin de la guerre russo-japonaise marque la transformation de Port-Arthur, désormais nommé Ryojun 旅順 (Lüshun) par les Japonais, en « ville mémoire » d'abord, puis en véritable « ville sainte », processus sous-tendu par le maillage spatial tissé par les édifices japonais au cœur de la ville.

Les processus mémoriaux sont mouvants et relèvent de dynamiques à la fois concrètes et abstraites. Ils renvoient à un espace géographique, mais aussi à un espace métagéographique puisqu'ils combinent un sens symbolique, voire religieux, et une matérialité visible et palpable. Comme le rappelle Michael Lucken, leur étude implique toujours la prise en compte d'un *ekos* (milieu transformant) et d'un *bios* (matérialité active) afin de saisir le caractère vivant, plastique et substantiel de ces processus[229]. La mémoire n'est en effet pas un souvenir immatériel, elle s'ancre dans des objets, elle s'incarne. Et ce processus d'incarnation en est une condition indispensable et systématique. Ainsi le phénomène mémoriel s'articule autour de

[226] Voir notamment le témoignage de 1906 de Sakurai Tadayoshi 櫻井忠温 (1879-1965) : Sakurai 2016.
[227] MATSUSHITA 1997, p. 176.
[228] WADA 1970, p. 850.
[229] LUCKEN 2008, p. 101.

symboles qui se greffent sur des métonymies[230]. Dans le cas de Lüshun, ce *bios* est incarné par de nombreux monuments aux morts tels que la stèle commémorative de Nireizan (Nireizan kinenhi 爾霊山記念碑) de la Colline 203 et, bien sûr, le sanctuaire ossuaire et la tour aux esprits fidèles de Baiyushan. Le port emblématique du conflit devient ainsi un géosymbole de l'impérialisme japonais en s'appuyant sur un entrelacement de monuments géosymboliques qui intègrent l'imaginaire de la nation.

Il suffit de prendre de la hauteur et d'observer une carte de Lüshun pour se rendre compte du quadrillage effectué par les marqueurs mémoriels japonais (illustration 5). Ces objets, qui sont tous autant de *topos*, font du port emblématique des conflits de 1894-1895 et de 1904-1905, un lieu incontournable à visiter lors des voyages organisés en Mandchourie. Le plus connu de ces voyages est sans aucun doute celui qu'y effectue Natsume Sōseki 夏目漱石 (1867-1916). Invité par la Mantetsu à visiter la Mandchourie, Natsume Sōseki écrit en 1909 ses impressions dans l'*Asahi shinbun* 朝日新聞 (d'octobre à décembre), de manière très anecdotique au grand dam de ses hôtes, au fil de ses voyages sur le continent sous le titre de *Mankan tokoro dokoro* 満韓ところどころ (Ici et là en Mandchourie et en Corée) :

> Lorsque j'arrivai à Lüshun je sortis la tête par la fenêtre du train et pus apercevoir en haut de la montagne qui se trouvait là, devant mon nez, une grande tour cylindrique. Elle était si haute qu'on ne pouvait en voir le sommet à moins de glisser ses épaules à l'extérieur et de se retourner, étriqué, vers le ciel. […] on m'expliqua qu'il s'agissait du mont Baiyushan, et que cette haute tour était la tour aux esprits fidèles Hyōchūtō.
>
> 旅順に着いた時汽車の窓から首を出したら、つい鼻の先の山の上に、円柱のような高い塔が見えた。それがあまり高過ぎるので、肩から先を前の方へ突き出して、窮屈に仰向かなくては頂点まで見上げる訳に行かなかった。［…］これが白玉山で、あの上の高い塔が表忠塔だと説明してくれた[231]。

[230] *Ibid*.
[231] Sōseki 1909, chapitre 23. Texte disponible intégralement en ligne au sein de la collection digitale Aozora bunko : https://www.aozora.gr.jp/cards/000148/files/781_14965.html. Consulté le 4 août 2019 à 10 heures.

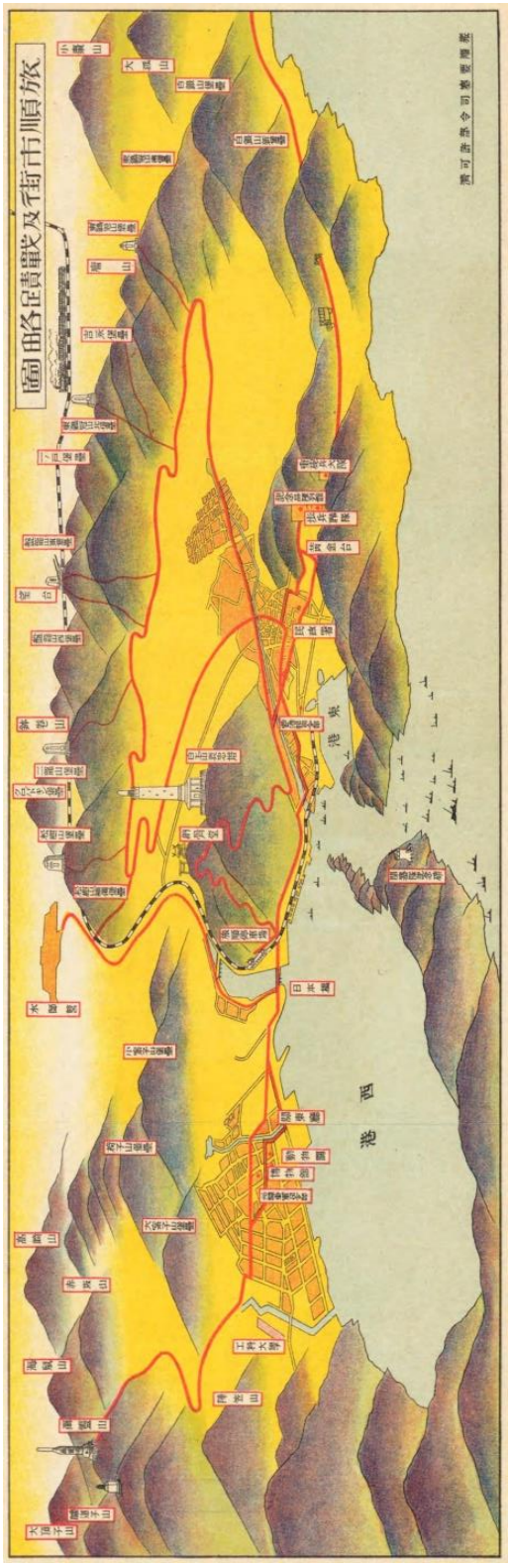



Illustration 5 : carte de Lüshun indiquant les principaux lieux de mémoire à visiter[232]

[232] Yamagata Fumie-dō shoten 1934.

La même année, une autre figure majeure du Japon de Meiji visite Lüshun. Le 18 octobre 1909, en effet, Itō Hirobumi 伊藤博文 (1841-1909) se rend à Dalian dans le cadre d'un voyage en Mandchourie. Le 20 octobre, il va à Lüshun et prononce le poème suivant au somment de la Colline 203[233] :

> La Colline 203 dont j'entendais parler depuis longtemps
> Cette montagne où sont enterrés les restes de dix-huit mille personnes
> Je l'escaladai aujourd'hui et fus touché par un sentiment infini
> Lorsque je levai les yeux au ciel, les nuages blancs s'éparpillaient
>
> 久聞二百三高地　一万八千埋骨山
> 今日登臨無限感　空看嶺上白雲還[234]

En 1909, les voyages organisés en Mandchourie sont encore réservés à une élite restreinte. Mais à partir des années 1930, cette pratique se généralise et fait de l'espace mandchou une destination incontournable pour les touristes japonais mais aussi pour les écoliers et les étudiants. De plus, si l'initiative de la Mantetsu d'inviter Natsume Sōseki n'est que peu prolifique en matière d'idéalisation de la Mandchourie, il en est tout autrement des dernières générations à s'y rendre qui prolongent le sentiment d'Itō Hirobumi face à ce lieu que tout Japonais se doit de ne pas oublier. En l'espace d'une vingtaine d'années, de nombreux récits de voyage, pamphlets touristiques et albums de photographies se multiplient et font de Lüshun un véritable lieu de pèlerinage de la mémoire dans lequel les sujets de l'empereur sont appelés à se recueillir devant chaque monument quadrillant le paysage. La promotion des visites des monuments de Lüshun est également vivement encouragée par la Mantetsu qui voit là une opportunité de dynamiser son activité de transport de civils.

Ce processus touristico-mémoriel va de pair avec un mouvement de création d'un nouvel espace urbain s'appuyant sur une mise en image, en scène et en

[233] Il est en compagnie du membre de la Chambre des pairs Murota Yoshiaya 室田義文 (1847-1938), de son secrétaire général Furuya Hisatsu 古谷久綱 (1874-1919), du secrétaire général du ministre de la Maison impériale Mori Taijirō 森泰二郎 (1863-1911), du lieutenant-général Murata Atsushi 村田淳 (1854-1917) et de son médecin Koyama Zen 小山善 (1860-1933).
[234] SAITO M. 2001, p. 147-148.

expérience des villes coloniales (*miru/miseru/mirareru shookuminchi toshi* 観る／観せる／観られる植民地都市) au sein de laquelle la compagnie ferroviaire joue un rôle central[235]. Une telle mise en paysage de l'espace sera par la suite reproduite à partir des années 1930 dans le cadre de l'émigration paysanne[236]. Le premier boom de ces visites touristiques se produit dans les années 1920 avec plus de dix mille visiteurs comptabilisés en 1924[237]. À l'intérieur de la Mandchourie, cette circulation humaine est l'occasion de tisser un réseau de bus touristiques dont l'une, si ce n'est la principale destination, est Lüshun[238].

L'écrivaine Ozawa Ayako 小澤紋子 décrit son passage à Lüshun, cette « vénérable terre où les loyaux et courageux héros de notre nation versèrent leur sang » (*waga kuni no chūyū ga chi o shiborareshi tōtoki tochi* 我國の忠勇が血を絞られし尊き土地), dans son ouvrage *Ikyō no miyage* 異郷のみやげ (Souvenir d'une terre étrangère) publié en 1916[239]. Dans le chapitre consacré à Lüshun, elle évoque la tour aux esprits fidèles qui strie le paysage derrière la gare Hyōchūtō (*Hyōchūtō-eki* 表忠塔駅), au sein de laquelle l'honneur des loyaux et courageux soldats tombés resplendit haut dans le ciel en même temps que le soleil et la lune (*ten ni waga kai-rikugun jinbotsusha no meiyo wa hei toshite jitsugetsu totomo ni kagayakan* 天に冲す忠勇なる我海陸軍陣歿者の名誉は炳として日月と共に輝かん)[240].

Dans le *Hyakunen-shi* 百年史 (Cent ans d'histoire) de l'université pour fille de Nara (Nara joshi daigaku 奈良女子大学), la partie qui regroupe les archives des voyages universitaires comprend un « journal de voyage en Mandchourie » (*Manshū ryokōki* 満洲旅行記) datant de 1939. Les étudiantes partent en Mandchourie afin de visiter les lieux rattachés à la lignée impériale, notamment les grands sanctuaires au sein desquels sont consacrés Amaterasu et l'empereur Meiji. Elles se rendent également devant les tours des esprits fidèles et les stèles pour

[235] Ko 2002, p. 219.
[236] Cf. Partie III, chapitre 8.
[237] Takasa 1924, p. 26.
[238] Ko 2002, p. 226-230.
[239] Ozawa 1916, p. 72. Le titre du livre s'inspire directement du best-seller *Mōko miyage* 蒙古土産 (Souvenir de Mongolie) de Kawahara Misako (1875-1945) paru en 1909 sous son nom de plume Ichinomiya Misako 一宮操子.
[240] *Ibid*., p. 74.

l'invitation des âmes[241]. Les visites des tours font donc bien partie intégrante du shintō d'État. Dans ce journal de voyage, Lüshun est décrite comme « la ville aux traces de la guerre inoubliables en tant que Japonais » (*Nihonjin to shite wasureru koto no dekinai senseki no machi* 日本人として忘れることの出来ない戦蹟の町) :

> Alors que le sifflement du vent commençait à se faire entendre sous le ciel bleu parsemé de nuages, j'étais sous la stèle Nireizan marquée de la calligraphie du général Nogi. […] Il parait que cette Colline 203 était le lieu du sacrifice de huit mille de nos soldats. Cependant, grâce à ces âmes loyales, l'armée impériale put prendre contrôle de ce terrain, construire un poste d'artillerie, anéantir complètement la flotte ennemie du fort de Lüshun et ainsi faire rayonner son nom au sein des cinq plus grands pays du monde. Je baissai les yeux vers la vallée derrière la stèle Nireizan et, tandis que je me recueillais en l'honneur des âmes des soldats qui étaient devenues les racines des arbres de la vallée, je pus apercevoir tout à coup une plaque en bois blanchie par les intempéries portant l'inscription « tombe de Nogi Yasusuke ». Je me souvins alors qu'on nous avait raconté que le général, après avoir perdu ses deux fils, avait souri, heureux qu'ils offrissent leur vie pour notre noble nation ; je ne pus alors m'empêcher de prier à nouveau devant cette plaque blanche qui reposait paisiblement dans l'ombre de la grande tour commémorative. Je rentrai en chérissant la grande émotion et la gratitude qui semblèrent déborder de mon corps tout entier après avoir vu de mes propres yeux les vestiges de la lutte désespérée des héros de la guerre russo-japonaise et cette forteresse naturelle qui firent du Japon ce qu'il est aujourd'hui.
>
> 晴れてゐた空が雲を帯びて風がうなりを立てゝ渡りはじめる頃、乃木大将の揮毫に係る爾霊山の碑銘の下に立つた。［…］この二〇三高地の土は我軍の死傷八千の人柱で堆く埋れたといふ。しかしさうした奉公の魂は皇軍をして完全にこれを占領し、砲兵観測所をつくり、旅順要塞の敵艦を全滅せしめ、世界五大強国の一に堂々その名を輝したのであつた。爾霊山の記念碑の裏にたつて谷を見下し、谷の木根と化せられた兵士の御魂に黙祷をさゝげて、ふと見ると乃木保典之墓といふ雨風にうたれた白い木標を見ることが出来る。将軍が最愛の二子を失はれてにつこりと笑つてお国のためにさゝげた命を喜ばれたといふ話を思ひ出すにつけ、大きな記念塔の陰に安らかに眠りますこの白い木標に、今更ながら新しい黙祷をさゝげずにはゐられなかつた。日本を今日あらしめた日露戦役の文字通りの悪戦苦闘を

[241] HISHIKI 2007, p. 394.

その遺蹟により、自然の要塞陣により、まのあたり見て大きな感激を感謝を頭の先から足の先まで秘め切れぬ程抱いて帰途についたのである[242]。

Lüshun représente donc un exemple frappant de construction des processus mémoriels par le biais de l'ancrage d'une mémoire collective dans des marqueurs concrets, en particulier des sites religieux. Au sein de cette dynamique de spatialisation, le Japon combine des motifs abstraits (nostalgie, âmes, commémoration) et concrets (gestion des restes, construction de monuments) afin de s'approprier symboliquement et matériellement le territoire au cœur de l'exercice d'un gouvernement de type colonial. Les marqueurs spatiaux concrets apparaissent comme des géosymboles, opérateur d'appropriation identitaire du sol, qui en viennent à faire de la ville elle-même un géosymbole à part entière habitant l'imaginaire impérial.

Dans la presse des années 1930, Lüshun est appelée la « ville sainte »[243], confirmant la nature religieuse du pèlerinage qu'est devenue la visite de ses monuments, en particulier du sanctuaire et de la tour de Baiyushan. Parmi les trente-deux monuments construits dans le territoire du Kwantung, vingt-sept se trouvent dans l'ancien Port-Arthur et plus de cinquante mille visiteurs s'y sont pressés entre novembre 1929 et novembre 1930[244]. En janvier 1931, Yonaiyama Shinsaku 米内山震作, alors directeur du Bureau d'administration civile de Lüshun, compare explicitement cette dernière à la ville d'Ujiyamada 宇治山田 qui accueille le sanctuaire d'Ise. La valeur sacrée de l'ancien champ de bataille et de ses monuments est ainsi pour lui équivalente à celle du plus important sanctuaire de l'empire[245].

Dans ses mémoires, le grand desservant du sanctuaire du Kwantung construit à Lüshun à partir de 1938, affirme que cette ville est le berceau de l'essor continental du peuple du Yamato (*Yamato minzoku no tairiku hatten no hasshōchi* 大和民族の大陸発展の発祥地), la tour de commandement de toute la

[242] Nara joshi daigaku hyakunen-shi hensan iinkai 2010. L'ensemble du journal de voyage est consultable en ligne : http://www.nara-wu.ac.jp/nensi/96.htm, consulté le 8 août 2019 à 18 heures.
[243] *Seishi* 聖市 ou *seito* 聖都, voire *seichi* 聖地, « terre sainte ».
[244] Yonaiyama 1931.
[245] *Ibid*.

Mandchourie (*zenman no shireitō* 全満の司令塔), bref, une ville sainte historique à la valeur inestimable (*igi bukai rekishiteki seichi* 意義深い歴史的聖地)[246]. Ce statut de ville sainte est également confirmé par les mots prononcés par Marumo Tōhei 丸茂藤平 (1882-1956), alors maire de Dalian, à l'occasion de la cérémonie de pacification du sol du lieu de culte[247].

La presse regorge également d'évocations de Lüshun et de son caractère sacré, en général associé au sanctuaire ossuaire et à la tour aux esprits fidèles de Baiyushan. Ainsi, l'édition mandchourienne de l'*Ōsaka Asahi shinbun* 大阪朝日新聞 du 11 janvier 1936 les présente dans un article intitulé « Le mont Baiyushan qui surplombe la ville sainte Lüshun » (*Seito Ryojun o ganka ni kitsuritsu suru Hakugyokusan* 聖都旅順を眼下に屹立する白玉山) qui dépeint la ville comme un lieu sacré « mondial » (*sekaiteki* 世界的)[248]. La tour de Baiyushan apparaît ainsi dans la presse comme la plus importante des tours ossuaires de Mandchourie qui, elles-mêmes, occupent une place grandissante au sein des médias les décrivant comme des monuments qui attirent des « touristes du monde entier » (*sekai no kankōkyaku* 世界の観光客)[249]. Cette nature internationale des ossuaires et monuments dédiés aux morts reflète la volonté de placer ces derniers sur le même plan que les plus importants sites de commémoration érigés par les autres nations. Lüshun est donc promue pour sa valeur universelle, au même titre que les plus grands lieux saints de la planète. L'édition du 6 mai 1940 du même quotidien titre par exemple « Lüshun, la terre sainte qui nous émeut tous » (*Ichiboku issō ni mo kangeki no seichi Ryojun* 一木一草にも感激の聖地旅順)[250].

La documentation touristique regorge également de telles appellations. Le pamphlet édité par la ville en 1933 s'intitule ainsi « La ville sainte Lüshun » (*Seichi Ryojun* 聖地旅順), tandis que les bus y conduisant sont appelés « bus des visites des vestiges de guerre » (*senseki junpai basu* 戦跡巡拝バス). Ce dispositif qui met sur un même piédestal Lüshun et Ujiyamada rapproche par là même le complexe

[246] Ishikawa 1985, p. 52.
[247] *Kōa shinbun*, 4 juillet 1938, dans Ishikawa 1985, p. 53.
[248] SAKAMOTO Y. 2009, p. 38.
[249] « Attirer les touristes du monde entier en Mandchourie et en Corée » (*Sekai no kankōkyaku o Mansen e hikitsukeru* 世界の観光客を満鮮へ惹付ける), 17 janvier 1940, dans *ibid*., p. 43.
[250] *Ibid*., p. 135.

religieux de Baiyushan du sanctuaire d'Ise ; effort soutenu par le statut de pèlerinage associé à ces visites[251].

Par le rôle qu'il joue dans la construction du sanctuaire ossuaire de Baiyushan, Matsuyama est partie prenante du processus de fondation d'un espace d'expression d'une mémoire patriotique japonaise. Mizuno affirme que Teizō est chargé des cérémonies suivantes du sanctuaire ossuaire de Lüshun[252]. Notons aussi qu'il est sans doute actif à Lüshun au sein du sanctuaire annexe d'Izumo (Ryojun Izumo taisha 旅順出雲大社) qui se trouve sur place. Il ne reste cependant aucune trace de ce sanctuaire hormis son évocation dans les mémoires du grand desservant du sanctuaire du Kwantung publiées en 1987[253].

Malgré le manque de sources, il semble évident que Teizō a bien été impliqué dans la construction du sanctuaire ossuaire de Baiyushan, et que cet épisode représente le véritable point de départ de sa trajectoire shintō en Mandchourie. Il s'empare alors du culte des esprits et lui injecte une teneur religieuse profondément teintée par le shintō d'Izumo qu'il a appris auprès de son mentor Senge Takatomi. À la suite de cette cérémonie de pacification de la terre, Teizō commence en tout cas à gagner en légitimité en tant que spécialiste du shintō, statut qui l'amène de sa ville natale de Takada à la plus importante ville du Kwantung, Dalian.

Après avoir détaillé cet épisode fondateur du parcours de Teizō, mais aussi du shintō en Mandchourie, je souhaite dès à présent revenir aux origines de cet individu qui devient l'un des piliers de la vie religieuse de Dalian afin de mettre en lumière sa trajectoire et de comprendre d'une part, comment il a pu accéder à cet espace particulier qu'est la péninsule du Liaodong ; d'autre part, quelles sont ses influences en termes de pensée et pratique religieuses – tout du moins, les influences qu'il revendique, puisque son parcours n'est détaillé que dans le travail biographique de son disciple Mizuno basé sur ses échanges directs avec son maître. Il est donc d'ores et déjà nécessaire de préciser que la recomposition d'un cheminement religieux est toujours issue de faits vérifiables et d'autres qui participent à la construction d'un mythe personnel de ces leaders shintō. Comme

[251] Pour plus de détails sur cette construction touristico-mémorielle centrée sur le religieux, je renvoie à KO 2002, p. 230-233.
[252] MIZUNO 1973, p. 65.
[253] Ishikawa 1987, p. 16.

tout fondateur de mouvement religieux, Teizō inscrit sans doute possible son cheminement au sein d'un parcours cohérent, dicté par les *kami*, qui le mène à l'illumination et la conscience de sa mission en tant que véhicule divin. Il s'agit bien de cette trajectoire religieuse que je vais détailler ci-après, en gardant toujours le souci de l'inscrire dans des perspectives plus larges à travers divers jeux d'échelles.

## B. Trajectoire religieuse de Takada à Dalian et formation d'une élite coloniale

### a. Matsuyama Teizō : en quête de religieux de Takada à Tōkyō

Comme je l'ai précisé en introduction, il existe peu d'informations à caractère officiel sur la vie de Matsuyama Teizō en dehors de celles compilées dans le *Dairen jinja shiyō* de 1917[254] et le *Dairen jinja shōritsu-shi* de 1920[255]. Les autres informations proviennent principalement des ouvrages de Mizuno Hisanao[256], qui est le disciple et le neveu de Teizō[257]. Le travail de Mizuno s'apparente donc aux récits sur la vie des fondateurs écrits au sein des nouveaux mouvements religieux ; la véracité historique de tous les événements relatés ne peut donc être vérifiée systématiquement, la frontière entre biographie et hagiographie étant très floue dans ce type de publications. Il ne faut cependant pas négliger leur valeur historique puisqu'ils mettent souvent en lumière des événements absents des autres sources, ainsi que des aspects de la personnalité et de la pensée de ces individus. Les ouvrages de Mizuno comprennent des passages en style direct attribués à Matsuyama Teizō ; ces derniers seront retranscrits en l'état dans la présente thèse.

La trajectoire de Teizō est particulièrement représentative des leaders shintō modernes qui puisent leurs inspirations dans de nombreuses sources telles que le bouddhisme, le confucianisme, le christianisme, la philosophie européenne ou encore la divination. Ces influences multiples donnent toujours lieu à la production de doctrines sophistiquées qui tentent de construire un paradigme universel opératoire en contexte d'expansion territoriale. Le cas de Teizō est en ce sens tout à fait emblématique puisqu'il se rend en Mandchourie très tôt et y passe le plus clair de sa vie. Sa trajectoire religieuse est ainsi intrinsèquement liée au processus d'implantation japonaise sur place.

[254] Matsuyama 1917.
[255] Matsuyama 1920.
[256] MIZUNO 1966 ; MIZUNO 1973 ; MIZUNO 1983.
[257] Mizuno Naozō 水野直蔵 (?-1936), le père de Mizuno Hisanao, épouse en effet la sœur aînée de Teizō, Fusa 房 (1873-1938). MIZUNO 1973, p. 20.

Matsuyama Teizō naît le 6 décembre 1878 dans la ville de Takada 高田[258]. Il est le septième enfant et le troisième fils d'une famille de guerriers au service des Ikeda 池田 à Himeji 姫路. Lorsque Himeji passe sous le contrôle des Sakakibara 榊原 durant la période d'Edo (1603-1868), les Matsuyama s'installent à Takada, où réside leur nouveau seigneur depuis 1741[259].

Le père de Teizō, Kunishirō Nobuyuki 国四郎信行 (1844-1900) est instructeur de tir au sein du fief de Takada. Il perd cependant l'usage de son œil droit lors d'un entraînement. À cause de ce handicap et de l'abolition du système des fiefs (*bakuhan seido* 幕藩制度) à partir de la période de Meiji, la famille Matsuyama tombe rapidement dans la pauvreté. La mère de Teizō, Wasu ワス (1845-1886), meurt en 1886, alors que celui-ci a huit ans[260].

Obligé de travailler jeune, Teizō entre comme apprenti dans une fabrique de *tabi*[261] lorsqu'il est en deuxième année d'école primaire. Il travaille alors sans relâche, le cou attaché par une longue ceinture qui court jusque dans la chambre de son maître. Il subit aussi régulièrement les brimades des autres apprentis issus de milieux modestes qui savent que les Matsuyama sont une ancienne famille de guerriers. Désirant ne pas inquiéter sa famille, Teizō ne partage pas ses expériences avec sa famille. Il trouve en revanche très tôt du réconfort dans le religieux. Durant son temps libre, il se rend à l'église chrétienne locale – sans doute l'église méthodiste de Takada[262] – pour écouter les paroles du prêtre et renforcer son esprit. Après trois ans de labeur, il prend la décision de partir à Tōkyō afin de commencer des études, notamment sur le religieux, domaine pour lequel il s'est découvert une passion. En 1888, alors qu'il n'a que dix ans et malgré l'opposition de sa famille, il quitte sa région natale pour se rendre à la capitale, assurément porté par l'idéal de

[258] Actuelle ville de Jōetsu 上越市, département de Niigata 新潟県.
[259] MIZUNO 1973, p. 19-23.
[260] *Ibid*.
[261] Chaussettes japonaises.
[262] Actuelle Kirisuto kyōdan Takada kyōkai 基督教団高田教会, fondée à la fin du XIX^e^ siècle par un missionnaire de l'Église méthodiste La date de fondation exacte de l'église est inconnue. L'anniversaire de sa fondation est instauré le 6 juillet 1891. https://uccj-takada.jimdo.com/高田教会とは/ ; site consulté le 3 septembre 2019 à dix heures.

réussite, *risshin shusse* 立身出世 (réussir dans le monde), caractéristique du début de la période de Meiji[263].

Arrivé à Tōkyō, le jeune Teizō intègre (à une date inconnue) le département des travaux publics de l'école d'ingénierie de Tsukiji (Tsukiji kōshu gakkō dobokubu 築地工手学校土木部[264]). Il poursuit ensuite ses études et devient assistant mécanicien dans le secteur ferroviaire. En 1893, il participe à l'ouverture de la ligne du col d'Usui (Usui tōge 碓氷峠) à la frontière des départements de Gunma et de Nagano, où il est remarqué pour sa maîtrise technique dans des conditions montagneuses peu aisées[265].

Il finit cependant par se rendre compte qu'il a laissé de côté sa passion principale et ce qui l'a motivé en premier lieu à rejoindre la capitale : l'étude du religieux. Il décide donc d'abandonner son poste de mécanicien ferroviaire pour se consacrer de nouveau à ses études. Afin de financer ces dernières, il travaille le soir en tant que tireur de pousse-pousse[266].

Il serait devenu à la fin des années 1890 l'élève du célèbre penseur bouddhiste Inoue Enryō 井上円了 (1858-1919), peut-être en intégrant l'Institut privé de philosophie (Shiritsu tetsugakukan 私立哲学館[267]) que celui-ci fonde en 1887[268]. Inoue est un écrivain prolifique à la fin des années 1880, et Teizō entre sans doute rapidement, poussé par sa curiosité vis-à-vis de la religion, en contact avec ses écrits dont certains sont publiés dans la presse.

En parallèle de la pensée d'Inoue Enryō, Teizō étudie également la divination basée sur le *Yi Jing* (*Shū-eki* 周易, le *Livre des mutations*), et se spécialise dans la lecture des bâtonnets de divination (*zeichiku* 筮竹). Il pratique cette dernière dans la rue (*daidō eki* 大道易) sous le nom évocateur d'Unryū 雲竜 – le « dragon des nuages »[269]. Il exprime ainsi sa volonté d'à la fois mettre en pratique ce qu'il

[263] *Ibid*., p. 23-25.
[264] Actuelle université de Kōgakuin 工学院.
[265] *Ibid*., p. 26-27.
[266] MIZUNO 1973, p. 27-28.
[267] Actuelle université de Tōyō 東洋大学.
[268] *Ibid*., p. 28.
[269] L'usage des nuages évoque déjà son lien avec Izumo 出雲.

apprend, mais aussi de voir si ses connaissances sont vraiment utiles aux gens[270]. Teizō ne veut pas devenir un penseur religieux qui élabore des doctrines, mais désire utiliser le religieux pour aider les autres, sentiment qu'il développe sans doute lorsque ses visites à l'église de Takada l'aident à affronter son quotidien difficile. Il s'éloigne ainsi de l'idéal prôné par Inoue Enryō qui défend une nouvelle forme de bouddhisme débarrassée de ses croyances populaires. Il s'agit du but d'une partie des recherches d'Inoue sur les êtres et phénomènes surnaturels qu'il mène au sein de sa Société de recherche sur les phénomènes mystérieux (Fushigi kenkyūkai 不思議研究会) fondée en 1886[271]. Matsuyama Teizō se plonge quant à lui dans la divination, loin de la rationalité de la nouvelle pensée bouddhique, qu'il pratique tout au long de sa vie et qui représente vraisemblablement pour lui, le pendant concret de la pensée religieuse. En ce sens, il s'inscrit dans la tradition des fondateurs et fondatrices des nouveaux mouvements religieux du XIX^e^ siècle, qui centrent leur pratique sur une doctrine du salut des individus et des bénéfices de l'ici-bas (*genze riyaku* 現世利益)[272].

Le véritable tournant de la trajectoire religieuse de Teizō survient après sa rencontre avec la pensée d'Inoue, lorsqu'il découvre le shintō d'Izumo. Un jour, un vieil homme monte dans son pousse-pousse. Au vu du parcours du jeune leader religieux, il est possible d'affirmer que cet épisode se produit sans doute à la toute fin des années 1890 ou dans les premières années du XX^e^ siècle. Le dialogue échangé avec ce client est rapporté dans l'ouvrage de Mizuno :

- Où allez-vous Monsieur ?
- Conduis-moi au sanctuaire du Yasukuni.
- En fait Monsieur, je ne suis pas quelqu'un de très fort donc je ne peux pas monter la côte en courant ; cela vous va-t-il quand même ?
- Peu importe, vas-y !
- どちらまでやりましょうか。
- 靖国神社までやってくれ。
- 実はだんな、私は力がありませんので坂は走れませんが、それでよろしいですか。

[270] *Ibid*.
[271] Sur Inoue Enryō, voir notamment FIGAL 1999.
[272] Pour une approche générale de ces fondateurs, voir KOZAWA 2004.

- かまわぬ、やれ[273]！

Matsuyama est intrigué par ce vieil homme autoritaire, et reconnaît qu'il n'a pas un accent de Tōkyō. Il décide d'en avoir le cœur net :

- Monsieur, à votre accent, j'entends que vous n'êtes pas de Tōkyō. D'où venez-vous ?
- D'Izumo.
- Oh, j'ai entendu parler d'un homme remarquable, M. Senge Takatomi du grand sanctuaire d'Izumo, le connaissez-vous ? Quel genre d'homme est-ce ?
- Tu en sais long. Ce Senge, c'est moi.
- だんなは東京のお方とはお見受けできませんが、どちらからお出でなすって？
- 出雲じゃ。
- へえ、出雲大社には千家尊副様って偉い方がいらっしゃるそうですが、どんな方ですか。
- よう知っとるな、その千家はわしじゃ[274]。

Depuis cette rencontre fortuite qu'il interprète comme un signe du destin, Teizō va régulièrement rendre visite à Senge afin d'apprendre ses enseignements sur le shintō d'Izumo. Ce dernier voit sans doute dans le jeune passionné d'études religieuses un atout potentiel pour sa secte Taishakyō fondée en 1873. Il lui propose donc d'intégrer la secte afin de parfaire sa connaissance du shintō et, par la suite, de devenir missionnaire[275].

Depuis le début de la période de Meiji, Senge Takatomi effectue de nombreuses tournées de conférences à but prosélyte sur l'ensemble du territoire. Il cherche ainsi à répandre et unifier les groupes associés au culte d'Izumo éparpillés dans l'archipel. Il est d'ailleurs très actif dans l'ancienne province d'Echigo[276] et plus particulièrement dans la ville de Takada, ville d'origine de Matsuyama Teizō[277]. Malgré l'absence de sources, la possibilité d'une rencontre entre le jeune

[273] MIZUNO 1973, p. 29.
[274] *Ibid*., p. 29-30.
[275] *Ibid*., p. 31. Il n'existe bien entendu aucune source qui relate la rencontre de Matsuyama Teizō et de Senge Takatomi, hormis l'ouvrage de Mizuno Hisanao. Le motif évoqué semble assez typique des récits de conversion : une rencontre fortuite qui est en fait un signe céleste, à proximité d'un lieu à la signification religieuse particulière (le sanctuaire du Yasukuni).
[276] Actuel département de Niigata.
[277] Il y a en fait à Takada plusieurs lieux d'intérêt pour le fondateur de Taishakyō : d'une part le sanctuaire de Kota (Kota jinja 居多神社) dont la divinité principale était Ōkuninushi, et qui

Teizō et Senge lors d'une de ses nombreuses visites à Takada reste la plus plausible. Senge fait par exemple une grande série d'interventions et de visites dans le département de Niigata en 1884[278]. Au vu du dynamisme du culte d'Izumo dans cette région, il est aussi possible d'envisager une rencontre très précoce entre Teizō et le shintō d'Izumo dans sa ville natale.

La première partie de la trajectoire de Matsuyama Teizō est donc caractérisée par un contact avec le christianisme concomitant à une période de vie marquée par la souffrance ; puis par le bouddhisme rationnel et la pensée occidentale professés par Inoue Enryō ; mais aussi par la divination qu'il pratique en parallèle de ces derniers enseignements ; enfin, par le shintō d'Izumo. Ces éléments permettent déjà d'esquisser la matrice complexe de laquelle émerge la pensée religieuse de Teizō, qui trouve son ultime expression dans le mouvement religieux qu'il va lui-même fonder. S'ébauchent ainsi les fondations du « moment créatif » (*creative moment*) dans lequel s'inscrit Teizō. Celui-ci, sorte d'épistémè d'un shintō moderne religieux est donc bien le résultat de « coalitions dans l'esprit » (*coalitions in the mind*), d'un enchevêtrement d'influences, résultat de processus de transmission et d'appropriation de divers éléments constitutifs d'une pensée – ou d'une doctrine – nouvelle, bref d'un système d'enchaînement rituel interactif assurant la circulation de la pensée[279].

Taishakyō, comme de nombreux mouvements religieux modernes, centre son activité sur le prosélytisme. Au cœur d'un mouvement précoce auxquels participent plusieurs écoles bouddhistes (notamment les écoles Jōdo shinshū), mais aussi la secte Jingūkyō, puis quelques années plus tard Ōmotokyō, Tenrikyō ou encore Konkōkyō, les activités missionnaires outre-mer de la secte d'Izumo sont entreprises dès les premières années du XX$^{e}$ siècle. Afin de développer son mouvement à l'étranger, Senge profite en effet de l'ouverture du conflit russo-

est sans doute à l'origine un des sanctuaires de Keta (Keta jinja 気多神社) qui s'étendent sur la côte ouest japonaise, lieux de cultes issus du sanctuaire de Keta (Keta taisha 気多大社) consacré à la divinité Ōnamuchi 大己貴命 associée à Ōkuninushi ; d'autre part le sanctuaire de Sugawara (Sugawara jinja 菅原神社) dédié à Sugawara no Michizane 菅原道真 (845-903) que Senge considère comme le descendant d'Amenohohi 天穂日 (le fondateur mythique de Taishakyō), donc comme son propre ancêtre. IZUMO ŌYASHIROKYO KYOGAKU BUNKA KENKYUSHITSU 1994, p. 174-176. Ci-après IOKBK.

[278] *Ibid*., p. 62-66.

[279] Je reprends ici les concepts de Randall Collins, COLLINS 1998, p. 1-7.

japonais pour envoyer Matsuyama Teizō, qui intègre facilement le circuit d'entrée en Mandchourie grâce à sa qualification de mécanicien ferroviaire, à Dalian afin d'y propager le shintō d'Izumo.

Même si certains tenants du bouddhisme voient une opportunité d'expansion dès l'ouverture du premier conflit sino-japonais, il est erroné de parler de « nouvel horizon religieux »[280] s'agissant de la période d'avant 1930 tant l'ampleur du mouvement demeure restreinte. Ainsi, cet élan vers la Mandchourie se retrouve surtout dans les milieux bouddhiques dans un premier temps qui, désireux de replacer le bouddhisme au cœur de la société japonaise après la vague de répression post-1868, s'inscrivent dans l'effort expansionniste de l'empire en Asie. Plusieurs temples majeurs justifient alors les campagnes japonaises sur le continent menées « au nom du Bouddha »[281]. Les dignitaires du bouddhisme voient ainsi une opportunité de légitimer leurs doctrines par le biais d'une rhétorique à tendance militariste, en faisant des conflits en Asie des « guerres saintes ».

L'appropriation militaire de l'espace constitue une opportunité conséquente d'appropriation religieuse de celui-ci. Les terres acquises à la suite de ces conflits deviennent ainsi en toute logique le terrain d'activités missionnaires officielles et non-officielles. S'agissant de l'expansion en Mandchourie, la branche Honganji de l'école Jōdo shinshū (Nishi Honganji) ouvre sa première mission en 1901. En 1945, elle en compte cinquante-sept. L'école Jōdoshū (école de la Terre pure) ouvre ses deux premières missions en 1905. En 1945, elle en compte vingt-huit. La branche Ōtani de l'école Jōdo shinshū (Higashi Honganji) ouvre quant à elle sa première mission en 1905. En 1945, elle en compte cent six. Enfin, l'école Sōtō du zen ouvre ses deux premières missions en 1908. En 1945, elle en compte quarante-deux[282].

Même si nous reviendrons sur le cas des sanctuaires dans le chapitre suivant[283], notons que le premier sanctuaire de Mandchourie est construit à Andong en 1905 en tant que « lieu de culte éloigné » du sanctuaire d'Ise (*jingū yōhaisho* 神宮遙拝所)[284]. En 1945, plus de trois cents sanctuaires ont été construits dans la

[280] L'HERISSON 2017 (a).
[281] VICTORIA 2001, p. 68.
[282] KIBA, CHENG 2007, p. 54-55.
[283] Cf. Partie I, chapitre 2, C.
[284] CF Partie 1, chapitre 1, C., b.

région[285]. Comme nous le verrons, les sectes Jingūkyō et Taishakyō font figure de pionnières en matière de prosélytisme shintō en Asie. Matsuyama Teizō est donc l'un des premiers missionnaires shintō connus en activité sur le continent ; de plus, il vit son premier éveil religieux au moment même de la traversée depuis le Japon jusqu'en Mandchourie. L'approche de cet espace particulier est ainsi à l'origine de sa future vocation de pionnier religieux.

### b. Le premier éveil religieux à bord du Sadomaru

Matsuyama Teizō tente de se rendre en Mandchourie en juin 1904. Le 14 juin, tout comme les huit cent soixante-sept autres membres du Teiribu, il embarque à bord du navire *Sadomaru* 佐渡丸 en partance du port d'Ujina 宇品港[286]. Le même jour, le *Sadomaru* et le *Hitachimaru* 常陸丸 quittent le rivage japonais. Le *Sadomaru* doit accoster au nord-est de Dalian. Le 15 juin, alors qu'ils traversent la mer de Genkai (Genkai nada 玄界灘), les deux navires japonais sont confrontés à un escadron de la flotte russe constitué de quatre vaisseaux de guerre[287]. Ignorant l'ordre russe de stopper ses machines, l'équipage du *Hitachimaru* tente de prendre la fuite. Il est torpillé et sombre en l'espace d'environ quatre heures. Cet épisode est connu au Japon sous le nom d'« incident du *Hitachimaru* » (*Hitachimaru jiken* 常陸丸事件)[288].

Le *Sadomaru* subit également des assauts mais ne sombre pas malgré les dommages moteurs qui lui sont infligés ; il dérive pendant près de trente heures et finit par s'échouer à Okinoshima 沖ノ島 au large de Fukuoka. Durant cet incident, Matsuyama expérimente son « premier éveil religieux ». Avant de plonger plus en détail dans son récit, notons que cet épisode acquiert sans doute une symbolique religieuse particulière aux yeux du missionnaire de Taishakyō du fait de l'île sur laquelle s'est échoué le navire : Okinoshima. Parfois surnommée l'« île des

[285] NAKAJIMA 2007, p. 142.
[286] Actuel port de Hiroshima. Kaigunshō 1904 (a).
[287] Le *Rurik*, le *Rossia*, le *Gromoboi* et le *Bogatyr*.
[288] MANABE 1985, p. 203-208.

divinités » (*kami no shima* 神の島)[289], cette dernière est en effet considérée comme le *shintai* 神体 (réceptacle divin)[290] du complexe de trois lieux de culte désigné par l'appellation de sanctuaire de Munakata (Munakata taisha 宗像大社)[291]. Le navire s'échoue donc sur une île sacrée, ce qui lui vaut d'être l'objet d'un véritable culte de la part des rescapés, Matsuyama Teizō notamment. Ce dernier construit d'ailleurs un premier épisode de révélation divine qui sacralise encore plus son expérience sur le *Sadomaru*.

D'après Mizuno, lorsque le vaisseau commercial japonais est touché par l'assaut russe, le capitaine, qui connaît le statut de « spécialiste du religieux » (*shūkyōka* 宗教家) de Teizō, demande à celui-ci si le navire va bel et bien sombrer. Teizō aligne ses bâtonnets de divination et rend son jugement : « notre bateau ne coulera pas » (*honsen wa zettai ni chinbotsu sezu* 本船は絶対に沈没せず)[292]. Le *Sadomaru,* qui a perdu sa capacité de déplacement, ne coule effectivement pas. Cependant, après cet assaut, la flotte russe envoie un message au navire japonais : « d'ici quarante minutes nous coulerons le *Sadomaru*. Profitez de ce laps de temps pour faire évacuer les civils. Nous ferons prisonniers sur notre navire les militaires » (*yonjuppun no yūyo o motte Sadomaru o bakuchin saseru. Hisentōin wa sono aida ni hinan seyo. Gunjin wa waga kan ni horyo to shite shūyō suru* ４０分の猶予を持って佐渡丸を爆沈させる。非戦闘員はその間に避難せよ。軍人は我艦に捕虜として収容する)[293]. À la suite de cet avertissement, deux torpilles touchent le navire, provoquant la mort de plus de deux cents passagers[294]. Teizō est alors projeté par-dessus bord. Les naufragés commencent à dériver au milieu des flots

[289] FUJIWARA, ABE 2013.
[290] Objet sacré placé au cœur des sanctuaires et qui permet d'enchâsser les divinités qui y sont consacrées.
[291] Ce dernier regroupe le sanctuaire d'Okitsu (Okitsugū 沖津宮) à Okinoshima, le sanctuaire de Nakatsu (Nakatsugū 中津宮) à Ōshima, et le sanctuaire de Hentsu (Hentsugū 辺津宮) à Munakata. Il s'agit d'un lieu chargé d'une forte symbolique religieuse, une île sacrée, du fait de son statut de *shintai* dédié à trois divinités féminines. La souillure engendrée par le sang menstruel en interdit dès lors l'accès aux femmes.
[292] MIZUNO 1973, p. 33.
[293] *Ibid*., p. 34.
[294] Kaigunshō 1904 (b).

pendant près de trente-six heures[295]. Le *Sadomaru* dérive lui aussi pendant environ trente heures avant de s'échouer à Okinoshima[296].

L'ouvrage de Mizuno comprend la transcription d'une « note » (*shuki* 手記) que Teizō écrit à Shimonoseki, après l'attaque du *Sadomaru*. Le contenu de celle-ci diffère sensiblement de la version du troisième grand desservant du sanctuaire de Dalian. Matsuyama Teizō décrit également son expérience – semblable à celle décrite dans la note – dans le neuvième volume de la revue *Man-Mō* 滿蒙 (Mandchourie et Mongolie) publié en 1928[297].

Selon la lettre, l'équipage du *Sadomaru* réussit à négocier avec l'équipage russe un délai de quarante minutes pour permettre l'évacuation des civils. Teizō sait qu'il est condamné à une mort certaine. Mais il effectue alors un rite divinatoire afin d'inviter les divinités à se manifester (*kōshinjutsu* 降神術). Il annonce alors que l'embarcation ne coulera pas et retrouve son calme. Cependant, le *Sadomaru* est à ce moment frappé par une torpille qui semble atteindre la machinerie de l'appareil et provoque la chute de nombreuses personnes. Perdant son sang-froid, Teizō se jette par-dessus bord[298].

Il tente alors de s'éloigner à la nage du *Sadomaru*, qu'il pense condamné à sombrer et peut se saisir d'une bouée de sauvetage. Tandis qu'une seconde torpille touche le navire, Teizō pense que tout est perdu. Il entend cependant tout à coup les courageux cris des passagers : « longue vie à l'empereur » (*tennō kaika banzai* 天皇階下万歳) – fait confirmé par une archive du ministère des Affaires étrangères de 1904[299] – ardeur qui lui redonne l'espoir de survivre[300].

Teizō récupère une large planche en bois qui dérive à proximité et y noue sa bouée. Il peut ainsi recouvrer ses forces et prier les divinités de survivre quelques minutes pour lui permettre d'atteindre la terre (*isshin furan ni kami shinkō shi, nanpun meimyaku o tamochi ichido jōriku sen koto o kigan* 一心不乱ニ神信仰シ、何分命脈ヲ保チ一度上陸センコトヲ祈願). Il voit alors un canot de secours et crie

[295] MIZUNO 1973, p. 33.
[296] Kaise 1929, p. 27-30.
[297] Matsuyama et al. 1928, p. 82-96.
[298] MIZUNO 1973, p. 37-38.
[299] Gaimushō 1904, partie 1, p. 41.
[300] MIZUNO 1973, p. 39.

pour demander de l'aide. Il réussit à l'atteindre, mais il s'agit d'une petite embarcation et quelque soixante-dix personnes sont déjà à bord. Il décide donc de s'agripper à la coque sans y monter et noue sa ceinture au canot. Puis, il se remet à prier pour la survie de tout le monde[301].

Tandis qu'ils ont remis leur sort aux courants marins, ils aperçoivent au loin la fumée noire d'un navire. Ils lancent alors des appels de détresse qui permettent au bateau de les repérer et de naviguer dans leur direction. Il s'agit d'un navire commercial anglais dont l'équipage accueille les naufragés japonais. Le 16 juin, Teizō s'endort le corps douloureux après avoir passé plus de trente heures en mer. Il fait alors un rêve :

> C'était un endroit complètement inconnu, mais il s'agissait d'un lieu couvert de fleurs des sept couleurs et d'une beauté digne du paradis. En haut dans le ciel, lorsque je me rendis compte que trois nuages approchaient rapidement, je fus baigné en l'espace d'un instant par la lumière du soleil qui brillait fortement.
>
> 場所はどことも知れないが、七色の花々が咲き乱れ、天国のような美しい場所であった。天上から足の早い三つの雲が来たかと思うと、さんさんと照り輝いた太陽をあれよあれよという間に取り囲んだ[302]。

Lorsqu'il se réveille le lendemain à la suite de ce rêve, la fièvre empêche Teizō de se lever pendant plusieurs heures. Des années plus tard, le missionnaire de Taishakyō comprend que le soleil qu'il a vu est en fait Amaterasu, et que les trois nuages ne sont autres que les trois divinités de la création (*zōka sanshin* 造化三神) : Ame-no-minaka-nushi 天之御中主, Takamimusubi et Kamimusubi. Ce rêve représente donc son premier éveil spirituel, événement qu'il relie *a posteriori* à la fondation de son propre mouvement religieux par l'intermédiaire de l'apparition des précédents *kami* qui ne constituent pas le cœur du culte d'Izumo centré presque exclusivement sur Ōkuninushi. Cette traversée ratée vers la Mandchourie représente donc un point de rupture dans lequel se devinent les motifs ultérieurs de

[301] *Ibid*., p. 40.
[302] *Ibid*., p. 47-48.

l'affirmation de Teizō en tant que fondateur religieux et non plus seulement missionnaire et desservant shintō.

Les naufragés du *Sadomaru* sont finalement rapatriés depuis Okinoshima jusqu'à Nagasaki le 17 juin 1904. Après une série d'examens médicaux et de soins, ils peuvent à nouveau embarquer à bord du *Tantomaru* 丹渡丸 le 1er juillet, font une escale au port de Moji 門司[303] puis à Shimonoseki[304] – où Teizō écrit la lettre – et arrivent à Dalian le 5 juillet 1904[305].

À la suite de cet épisode, Teizō voue un véritable culte envers le *Sadomaru*. Il rédige tout d'abord un chant intitulé « *Sadomaru* » accompagnant un morceau de biwa dédié au navire miraculé. Les paroles narrent les événements vécus par Teizō et les autres passagers :

> Était-ce un rêve, la réalité ou une illusion ? Frappé par le puissant souffle du vent divin d'Ise, je revins à la raison. Je priai alors ta grande sollicitude et m'en remis à ton noble vent. Malgré les deux torpilles ennemies reçues, le *Sadomaru* quant à lui ne coula pas. L'aide des dieux est bien mystérieuse. Ceux qui avaient évacué le navire comme ceux qui étaient restés se retrouvèrent tous à Shimonoseki en l'espace d'à peine sept jours.
>
> 夢か現か幻か／伊勢の神風颯々と／吹き晒されて正気付／阿奈天佑と伏し拝み／君が御威風を仰ぎけり／然れども敵の水雷二回迄／受くるも沈まぬ佐渡丸が／神の冥助や奇けれ／避難せるものせぬものも／僅か七日の其内に／下の関にぞ集りて（…）[306]

Il fait également ériger une stèle commémorative dans l'enceinte du centre de son futur mouvement religieux Musubi-kyō à Dalian où il effectue des cérémonies régulières en souvenir de cet événement.

Matsuyama Teizō arrive à Dalian en 1904. Il fait donc partie de la première vague de Japonais qui s'installent sur place précocement afin d'occuper la péninsule du Liaodong obtenue après la guerre russo-japonaise. Il appartient en ce sens à une

[303] Ville de Kitakyūshū, département de Fukuoka.
[304] Département de Yamaguchi.
[305] *Ibid*., p. 43-44.
[306] Kaise 1929, p. 161-169.

élite restreinte qui participe à l'essor de Dalian en tant que centre administratif et économique de la Mandchourie bien avant la fondation du Mandchoukouo.

### c. Le processus d'émigration d'élite à Dalian : l'armée et les voies ferrées

L'auteure Matsubara Kazue 松原一枝 (1916-2011), qui passe son enfance avec ses parents à Dalian, cite en introduction de son récit autobiographique *Maboroshi no Dairen* 幻の大連 (Dalian, une illusion), un « célèbre poète né à Dalian » qui décrit la ville portuaire comme la plus belle de toutes les colonies (*shokuminchi no naka de osoraku motto mo utsukushii tokai de atta ni chigainai Dairen* 植民地の中でおそらく最も美しい都会であったにちがいない大連). Cette citation est extraite de l'œuvre de Kiyooka Takayuki 清岡卓行 (1922-2006), *Akashiya no Dairen* アカシヤの大連 (Dalian aux acacias), publiée en 1969[307]. Kiyooka y décrit son enfance et ses doutes face au militarisme croissant des Japonais dans cette magnifique ville qu'est devenue Dalian[308]. Matsubara se rappelle quant à elle l'atmosphère si particulière de la grande place de près de deux cents mètres (*Dairen hiroba* 大連広場), centre des deux grands axes qui traversent la ville, éclairée par la lumière blanche des lampadaires alors que la nuit tombe sur le Kwantung (illustration 6). Ses avenues sont bordées d'acacias amenés de Sibérie par la Russie. À partir du mois de mai, le parfum de ces derniers emplit l'air de la ville alors que les habitants ne cessent d'aller et venir sous les grappes de fleurs blanches. Les maisons y sont pour la plupart en pierres, construites à l'anglaise et arborant des toits rouges, verts ou bleus. Les routes sont neuves et dégagent l'odeur si particulière du goudron frais[309].

Centre administratif, économique et politique du Kwantung, Dalian accueille un des plus importants nombres de résidents japonais de toute la Mandchourie. Cependant, lorsque Matsuyama Teizō y débarque, elle est encore loin d'être la ville

[307] Œuvre pour laquelle il remporte le soixante-deuxième prix Akutagawa en 1970.
[308] Kiyooka 1970.
[309] Matsubara 2008, p. 4-5.

décrite par Matsubara. La trajectoire du missionnaire de Taishakyō coïncide donc avec l'essor de Dalian en tant que grand centre urbain et lieu d'implantation privilégié des élites coloniales japonaises. La spatialisation de Dalian s'opère donc par l'établissement d'un gouvernement de type colonial dont le sanctuaire fondé par Teizō sera le centre de la vie religieuse.

Illustration 6 : photographie de la grande place de Dalian en 1937[310]

Durant le conflit russo-japonais, le 30 mai 1904, les Japonais prennent le contrôle de Darunii[311]. Quelques dizaines de Japonais restent sur place à la suite de l'affrontement et le Japon met en place en août 1904 un Bureau d'Administration militaire (Gunseisho 軍政署) qui renomme la ville Dalian (Dairen) le 11 février 1905[312]. Le Bureau d'administration civile du Kwantung (Kantō minseisho 関東民政署) est établi par la suite à Dalian en juin 1905 et l'immigration japonaise y est

[310] Matsumura G. 1937, p. 4.
[311] Avant la guerre russo-japonaise, sous la dynastie des Qing, Dalian est un village de pêcheurs appelé Qingniwa 青泥窪. La ville passe sous contrôle britannique durant quelques années à partir de 1858, mais est rapidement rétrocédée à la Chine. Le Japon récupère le territoire à la suite de la première guerre sino-japonaise en 1895 ; cependant, après l'Intervention tripartite du 23 avril 1895 durant laquelle la France, la Russie et l'Allemagne pressent le Japon de rétrocéder la péninsule du Liaodong à la Chine, le territoire devient un terrain à bail russe et la ville est appelée Darunii (littéralement « lointaine »).
[312] À l'occasion de la fête de la fondation de la nation (*kigensetsu* 紀元節). Dairen-shi 1972, p. 237.

autorisée à partir de septembre par le traité de Portsmouth. Concomitamment à la signature du traité, l'Administration générale du Kwantung (Kantō sōtokufu 関東総督府) est mise en place le 26 septembre 1905, avec à sa tête un gouverneur général (*sōtoku* 総督). Celle-ci est restructurée le 1er septembre 1906 en Administration municipale du Kwantung (Kantō totokufu 関東都督府) *via* le « Décret n° 2 sur l'Administration municipale du Kwantung » (*Kantō totokufu-rei dainigō* 関東都督府令第２号). Les Bureaux d'administration militaire (Gunseisho) et civile (Minseisho) sont alors intégrés à cette entité. Située à Lüshun, l'Administration municipale du Kwantung est constituée d'un Département d'administration militaire (Gunseibu 軍政部) et d'un Département d'administration civile (Minseibu 民政部). Dans le cadre de ce dernier, des Bureaux d'administration civile sont établis à Lüshun, Dalian et Jinzhou. Chaque bureau est en outre constitué d'une Section des affaires générales (Shomuka 庶務課), d'une Section des affaires policières (Keimuka 警務課), et d'une Section des affaires financières (Zaimuka 財務課)[313].

À la fin de l'année 1906, la population japonaise à Dalian dépasse huit mille personnes[314]. Dalian devient rapidement, aux côtés de Lüshun, la ville qui accueille le plus d'émigrés japonais au sein de la Mandchourie (tableau 2).

[313] Kantō totokufu totoku kanbō bunshoka 1907 : 24-27 ; Kantō chōkan kanbō bunshoka 1926 : 19-23.

[314] Dairen-shi 1972, p. 12. Dans un article publié le 14 mars 1908, le *Manshū nichi-nichi shinbun* 満洲日日新聞 (Manchuria Daily News) présente une enquête sur la région d'origine de cent soixante-cinq enfants de l'école maternelle Dairen yōchien 大連幼稚園 fondée en mars 1907 au sein du temple Nishi Honganji de Dalian : hormis les dix-huit originaires de Tōkyō, treize étaient originaires d'Ōsaka, dix-sept de Fukuoka, neuf de Nagasaki, ou encore neuf de Hiroshima ; personne en revanche ne venait d'Iwate, Fukushima ou Kanagawa. Manshū nichi nichi shinbunsha, 14 mars 1905.

| Année | Résidents japonais | | Résidents chinois | | Résidents coréens | | Autres résidents étrangers | | Total | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Foyers | Individus | Foyers | Individus | Foyers | Individus | Foyers | Individus | Foyers | Individus |
| 1906 | 1993 | 8248 | 3038 | 10 601 | 0 | 0 | 6 | 23 | 5037 | 18 872 |
| 1910 | 7576 | 26 001 | 3818 | 19 755 | 4 | 21 | 39 | 89 | 11 437 | 45 866 |
| 1915 | 8772 | 34 563 | 6240 | 42 466 | 9 | 39 | 45 | 116 | 15 066 | 77 184 |
| 1920 | 11 464 | 50 778 | 11 788 | 94 832 | 34 | 240 | 34 | 118 | 23 320 | 145 968 |
| 1925 | 17 889 | 75 486 | 19 393 | 12 473 $ | 107 | 591 | 98 | 359 | 37 487 | 197 909 |
| 1930 | 21 286 | 96 434 | 30 807 | 183 431 | 182 | 1158 | 163 | 618 | 52 438 | 281 641 |
| 1935 | 28 283 | 13 4329 | 37 843 | 22 4998 | 452 | 452 | 353 | 1122 | 66 934 | 362 808 |
| 1940 | 36 802 | 17 5483 | 74 022 | 40 9160 | 885 | 613 | 513 | 1601 | 112 222 | 590 857 |
| 1944 | 51 033 | 22 0623 | 120 596 | 64 1404 | 1779 | 9494 | 503 | 1158 | 173 911 | 872 679 |

Tableau 2 : population de Dalian de 1906 à 1944[315].

Elle est de même l'une des villes les plus peuplées de l'empire japonais en 1940-1941 (tableau 3).

| Japon | Colonies, protectorats, territoires à bail | Population (en nombre d'individus) |
|---|---|---|
| Tōkyō | | 6 778 804 |
| Ōsaka | | 3 252 340 |
| Nagoya | | 1 328 084 |
| | Moukden | 1 135 801 |
| Kyōto | | 1 089 726 |
| Kōbe | | 990 374 |
| Yokohama | | 968 091 |
| | Gyeongseong[316] | 935 464 |
| | Harbin | 681 882 |
| | Dalian | 661 354 |
| | Changchun | 489 917 |
| Hiroshima | | 343 968 |

Tableau 3 : les villes les plus peuplées de l'empire en 1940-1941[317].

[315] Données tirées de Dairen–shi 1972, p. 15-16 ; Manshū Nippōsha 1935-1944 ; réunies dans NITTA 1997, p. 86.
[316] Japonais : Keijō 京城, actuelle Séoul.
[317] Données réunies dans MIZUUCHI 1985, p. 53.

Le mouvement d'expansion du Japon en Mandchourie doit se comprendre en lumière de son exploitation des voies de chemin de fer. Le Japon, en effet, prenant exemple sur la Russie, met en place un véritable « impérialisme ferroviaire ». Les voies ferrées sont une composante majeure de la construction des États-nations à partir du XIX^e^ siècle au sein de la perspective des « communautés imaginées » de Benedict Anderson[318]. Leur potentiel concret et abstrait d'expansion des frontières permet à tous les milieux d'une société de s'imaginer comme partie intégrante d'une vaste communauté nationale en réduisant l'éloignement spatial et en permettant ainsi de transformer les terres inconnues d'hier en voisins d'aujourd'hui. Avec l'essor du transport physique se développent aussi le partage d'idées, de valeurs, de modes, de croyances, mais aussi l'essor de schémas de consommation uniformes[319]. Contrairement à l'affirmation de l'anthropologue Tim Ingold, l'espace strié par les voies ferrées est loin d'être « neutralisé »[320], il est bien plutôt irrigué par un flux incessant, une circulation concrète comme abstraite, transporté par les nouvelles locomotives. Si dans l'expérience, l'espace traversé perd en effet sa consistance et se décharge de la subjectivité par laquelle les êtres le saisissent, sa fluidification le charge également d'un nouveau potentiel physique et imaginaire dont les puissances impériales tirent largement profit[321].

Après la victoire du Japon en 1905, les négociateurs russes réussissent à Portsmouth à ne céder qu'une partie de leur ligne de chemin de fer. Le ministre des Affaires étrangères Komura Jutarō 小村壽太郎 (1855-1911) est ainsi forcé d'accepter l'acquisition unique de la portion de ligne qui relie Lüshun à Changchun 長春. Le Japon doit alors s'atteler à créer un système administratif à même de gérer les nouvelles possessions mandchouriennes. Le débat s'articule autour de trois possibilités de gestion : par l'armée ; par le ministère des Affaires étrangères ; par

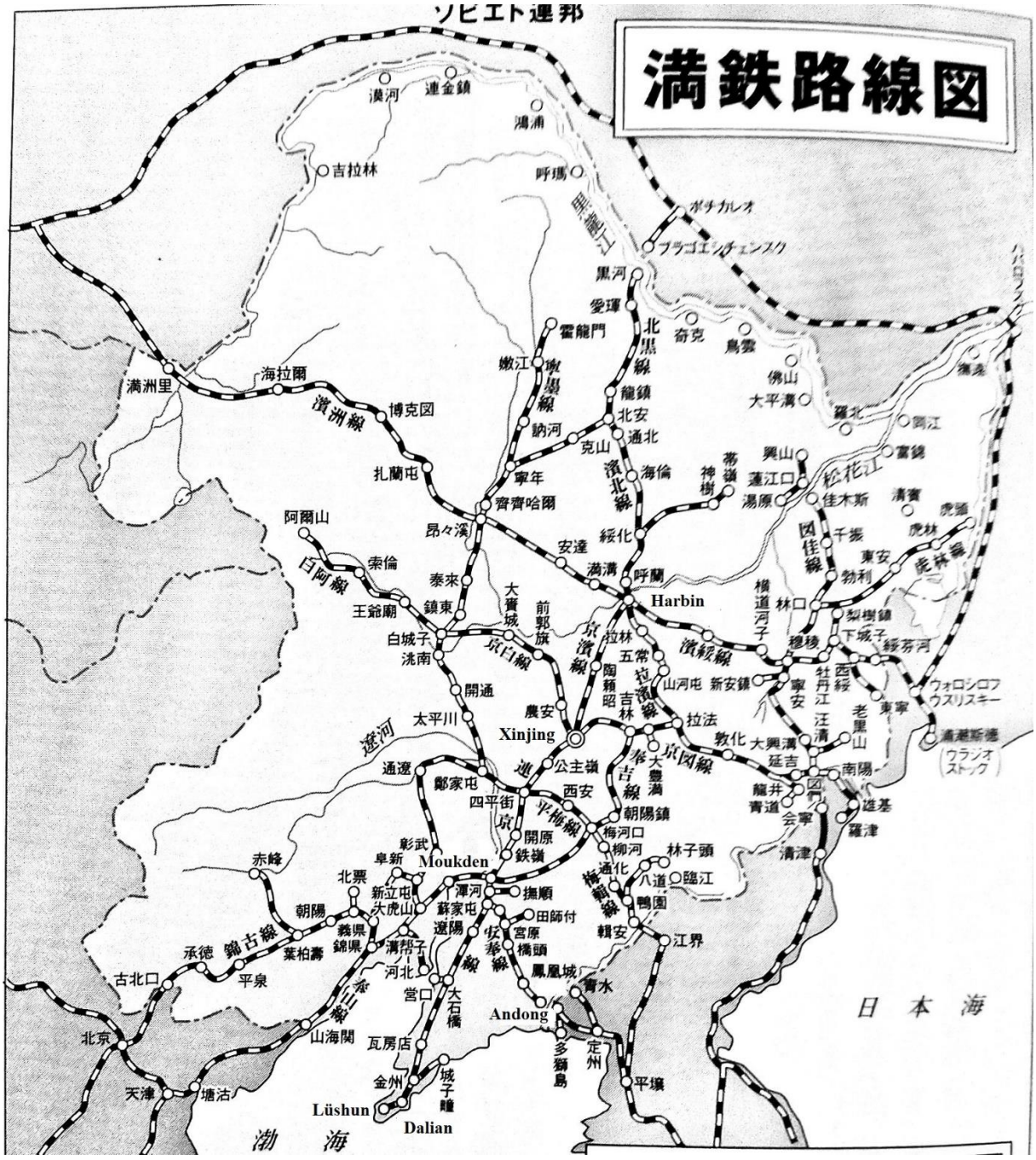
[318] ANDERSON 1996.
[319] ERICSON 1996, p. 92-94.
[320] INGOLD 2009, p. 39.
[321] La Russie est à ce propos l'exemple parfait de ce que Yoshihisa Tak Matsusaka nomme l'« impérialisme ferroviaire proto-colonial » (*proto-colonial railway imperialism*) au sein de l'élaboration des chemins de fer de l'Est chinois (*Tōshin tetsudō* 東清鉄道). Pour son architecte Sergei Witte (1849-1915), le réseau mandchourien est, au sens littéral comme figuré, une extension de la ligne eurasiatique qui permettait de relier Tchita à Vladivostok, ainsi que les ports de Lüshun (Port Arthur) et Dalian. MATSUSAKA 2001, p. 65.

une nouvelle structure administrative. La Mantetsu, conçue sur le modèle d'un *zaibatsu* 財閥[322] semi-gouvernemental, est créée à la suite de ces discussions[323].

Le Japon a appris, grâce à son expérience coloniale à Taiwan et en Corée, que l'adaptabilité politique est nécessaire à la bonne gestion des campagnes d'expansion. De même, il prolonge littéralement le projet colonial entrepris par la Russie, et structure ses actions dans le cadre installé préalablement par cette dernière. Ainsi, les architectes de l'expansion en Mandchourie considèrent eux aussi les voies ferrées comme des avant-postes militaires qui déploient une véritable grille de contrôle sur le territoire[324]. Les lignes de chemin de fer apparaissent donc comme le principal opérateur de spatialisation coloniale de l'espace mandchou dans les premières années du XX^e^ siècle. Concrètement, les Japonais récupèrent la partie sud des chemins de fer de l'Est chinois (réseau nommé ainsi en juillet 1903) construits à partir de 1896 et qui relient la Sibérie à la péninsule du Liaodong.

La construction des voies ferrées est envisagée dès l'ouverture du conflit. Ainsi, une Unité du génie ferroviaire (*tetsudō-tai* 鉄道隊) est organisée au sein de l'armée de terre et déployée en tant que Régiment provisoire du génie ferroviaire (*rinji tetsudō daitai* 臨時鉄道大隊) dans le but de gérer les voies reliant le protectorat coréen au reste du territoire. Comprenant rapidement que ce régiment n'est pas suffisant pour s'approprier et gérer les voies des chemins de fer de l'Est chinois, les autorités centrales japonaises créent un département spécial le 1^er^ juin 1904 : le Teiribu, dépendant de l'armée et du Bureau des opérations ferroviaires du ministère des Communications et des Transports (Teishinshō tetsudō sagyō kyoku 逓信省鉄道作業局)[325].

[322] Conglomérat d'entreprises qui couvraient plusieurs secteurs d'activités fondé sur des participations financières croisées souvent fondé sur un modèle familial de direction. Voir par exemple la définition de Satō Yūgi dans *Enclyclopedia Universalis* : https://www.universalis.fr/encyclopedie/zaibatsu/#i_0. Consulté le 15 août 2019 à quatorze heures.
[323] MATSUSAKA 2001, p. 86-92.
[324] *Ibid*., p. 61-72.
[325] Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha 1919, p. 11-14. Ci-après MMTK.




Carte 1 : cartes des voies ferrées en 1939[326]

Le 14 juin 1904, ce département est transféré de Tōkyō à Dalian. Après l'arrivée de ses membres le 7 juillet, le Teiribu prend en charge la gestion des nouvelles acquisitions ferroviaires jusqu'à la fondation et le déplacement des locaux de la Mantetsu à Dalian en 1907. Le Teiribu est alors dissout tandis que ses

[326] MMTK 1939.

infrastructures et une partie de son personnel intègrent la compagnie de chemins de fer[327].

Les chemins de fer sont donc le principal moyen pour les Japonais de se rendre en Mandchourie en ce début de XX^e siècle. En effet, la première vague de migration sur le continent est constituée principalement de personnel qualifié pour intégrer le Teiribu dans un premier temps, puis les différents secteurs d'activités développés par la Mantetsu. L'émigration paysanne qui est au cœur de nombreux travaux japonais sur la Mandchourie, ne concerne que la seconde moitié des années 1930. Avant cela, les résidents japonais de Dalian constituent surtout une élite constituée d'industriels, de commerçants et de personnel administratif en lien avec la compagnie de chemins de fer. Les travaux de force, notamment toutes les activités portuaires ou agricoles et la construction des voies ferrées, sont quant à eux réservés aux populations locales chinoises (tableau 4).

| | Hommes | Femmes | Total |
|---|---|---|---|
| Agriculture | 81 | 31 | 112 |
| Pêche | 86 | 80 | 166 |
| Industrie | 2 093 | 1 239 | 3 332 |
| Commerce | 3 757 | 2 156 | 5 913 |
| Administratif | 964 | 413 | 1 377 |
| Autre | 6 781 | 4 795 | 11 576 |
| Totaux | 13 762 | 8 714 | 22 476 |

Tableau 4 : secteurs d'activité de la population japonaise à Dalian en 1910[328].

Matsuyama Teizō, missionnaire de la secte Taishakyō, arrive à Dalian en 1904. Cette arrivée précoce sur le continent est justement possible grâce à son statut de mécanicien ferroviaire destiné à intégrer le Teiribu. Religieux et voies ferrées, comme en miroir de la Mandchourie japonaise, occupent une place centrale dans la trajectoire de Teizō qui peut se consacrer sur place à la construction du sanctuaire de Dalian, un lieu de culte au statut ambigu puisqu'il est au départ couplé au centre annexe de Taishakyō. Il combine donc un espace « non-religieux » et un espace

[327] *Ibid.*
[328] Données tirées de Naikaku tōkeikyoku 1910, p. 90-91.

« religieux » dans la même enceinte ; double nature qui va se révéler cruciale pour Teizō, leader dont le parcours à Dalian permettra de questionner la qualification des sanctuaires modernes comme lieux non-religieux et du shintō comme « supra-religion ».

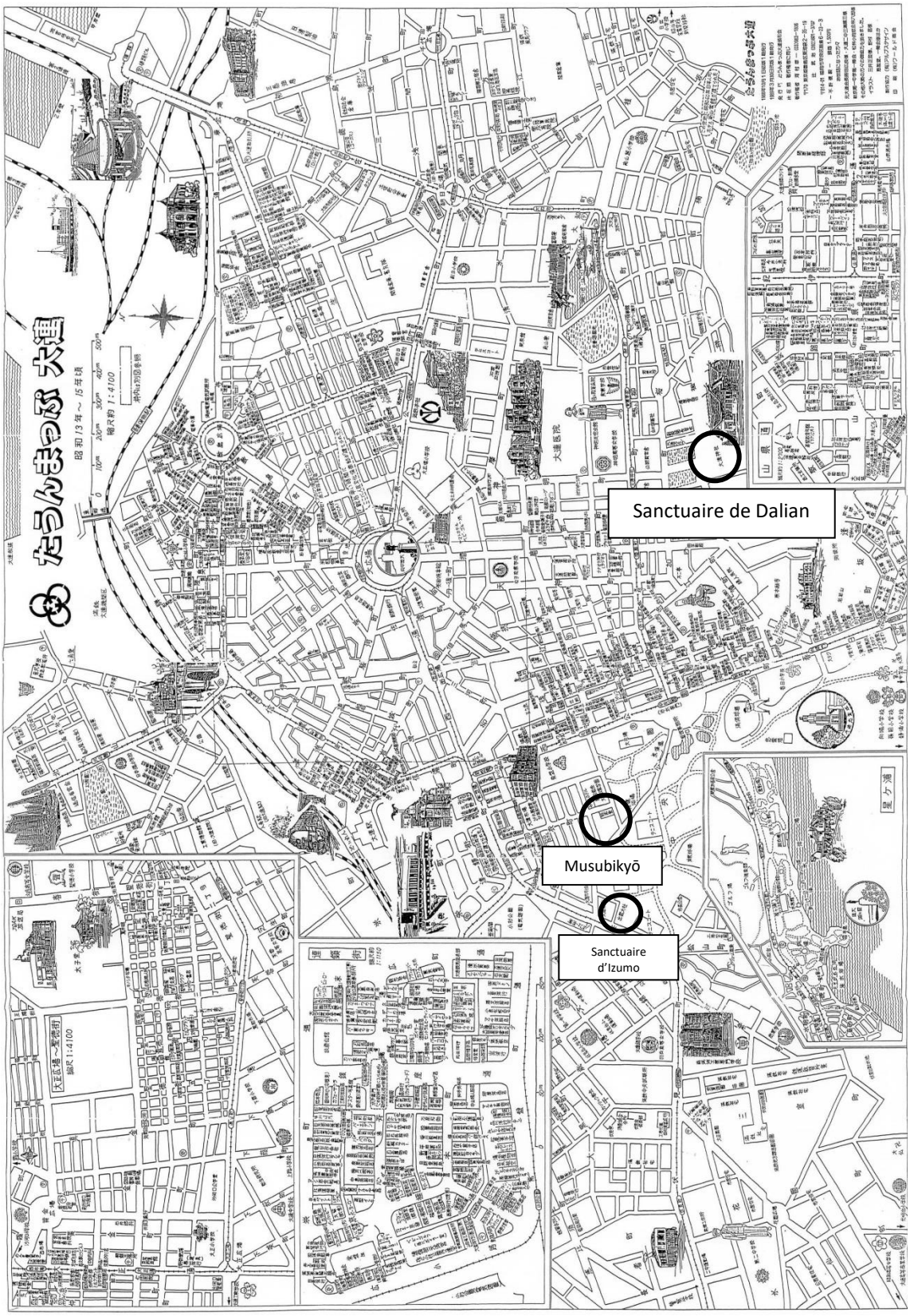
## C. Shintō et religiosité : perspectives croisées entre Dalian et le Japon

### a. Deux sanctuaires à Dalian ?

Malgré son implication dans la fondation du sanctuaire ossuaire de Baiyushan, Matsuyama Teizō commence à être une figure religieuse connue à Dalian à partir d'un épisode datant d'avril 1906. Au début du mois, la fille du futur maire de Dalian, Ishimoto Kantarō 石本鐵太郎 (1864-1933), décède. Adepte du shintō, Ishimoto recherche un prêtre à même d'effectuer un rite de funérailles shintō. Ce point dénote une envie chez les élites politiques du début de la période de Meiji de voir apparaître des services funéraires shintō au niveau national[329]. Yoshino Matashirō 吉野又四郎, officier du Teiribu, présente alors Teizō à Ishimoto qui accepte la tenue des funérailles de sa fille sous la direction du membre de la secte d'Izumo[330]. Par la suite, Ishimoto va être l'un des principaux soutiens de Matsuyama, une espèce de mécène qui permet à ce dernier de concrétiser de nombreux projets[331].

En octobre 1907, la Mantetsu est mise en place à Dalian et les infrastructures du Teiribu sont transférées à cette nouvelle entreprise. Teizō choisit ce moment pour se retirer du milieu des chemins de fer et se consacrer pleinement à ses activités de missionnaire, tout d'abord centrées sur la communauté japonaise de Dalian. Le 1er avril 1907, il ouvre un bureau pour la fondation d'un centre annexe de Taishakyō (*Taishakyō bun.in sōritsu jimusho* 大社教分院創立事務所) en utilisant l'adresse d'Ishimoto Kantarō, alors président des associations de quartier de Dalian (*Dairen rengō chōnaikai kaichō* 大連連合町内会々長)[332]. En parallèle, le comité pour la construction de ce centre (*bun.in kensetsu iin-kai* 分院建設委員会) négocie avec le Bureau d'administration civile l'obtention d'un terrain d'environ mille six cent cinquante mètres carrés dans le quartier de Shinmei (Shinmeichō 神明町) (carte 1).

[329] Cf. Partie I, chapitre 3, A. d.
[330] MIZUNO 1973, p. 60.
[331] Cf. Partie I, chapitre 2, A. c.
[332] Matsuyama 1920, p. 1.




Carte 2 : carte de Dalian de la fin des années 1930[333]

[333] NITTA 1997.

La cérémonie de pacification du sol est effectuée le 8 août 1907 et les travaux de construction du pavillon des divinités temporaire (*karishinden* 仮神殿) débutent le 10 août[334]. Le pavillon est achevé le 31 août 1907, jour marqué également par le placement du *shintai* et la construction du *torii*. La cérémonie d'inauguration (*chinsaishiki* 鎮祭式) a lieu le 1er septembre, jour de commémoration de l'établissement de l'Administration municipale du Kwantung (*Kantō totoku-fu shisetsu kinenbi* 関東都督府施設記念日)[335]. Cette date marque la fondation du premier sanctuaire annexe mineur (*bunshi* 分祠) de la secte Taishakyō en Mandchourie, et plus largement, hors du Japon.

Comme le montre Nitta Mitsuko, qui s'appuie sur les journaux d'époque, le lieu de culte construit à Dalian et son desservant ont beau être en lien direct avec la secte Taishakyō, les habitants le considèrent avant tout comme un sanctuaire d'Ubusuna (*Ubusuna jinja* 産土神社)[336]. Cette association reflète l'attente de la communauté japonaise d'un lieu où se rendre à l'occasion de la naissance d'un enfant et des fêtes nationales. Les premières festivités organisées au sanctuaire, la cérémonie d'enchâssement, les fêtes de printemps et d'automne de 1908, et le jour de commémoration de l'établissement de l'Administration générale du Kwantung, sont par ailleurs décrits par la presse locale comme recréant l'atmosphère des « fêtes du grand sanctuaire d'Izumo » (*Izumo taisha no saiten no yōsu* 出雲大社の祭典の様子)[337] (illustration 7).

Tandis que la construction définitive du centre annexe est en bonne voie, Teizō trouve que le terrain fourni par les autorités n'est pas assez vaste. Il décide alors d'aller directement à la rencontre du responsable du Nishi Honganji dont le terrain jouxte celui du sanctuaire mineur. Il fait alors la connaissance d'une autre

[334] Les matériaux nécessaires à la construction sont fournis par le directeur de la succursale à Dalian de l'entreprise Akita shōkai 秋田商会, Akitomi Kyūtarō 秋富久太郎 (ou Harutarō).
[335] *Ibid.*, p. 23-24.
[336] Sur Ubusuna, je me réfère à la définition de Laurence Caillet : « Noté à l'aide des caractères "enfantement" et "sable", il aurait le sens de "terre de naissance" (…) ; écrit "enfantement" et "lieu d'habitation", *ubu-suna* désignerait simplement le lieu de naissance, qui coïncide le plus souvent avec le lieu de résidence. Enfin, décomposé en "enfantement", "racine" et "action", ce mot signifierait la force de développement spontané qui est à l'origine de toute chose. Ce dieu du sol de naissance se confond souvent avec l'*uji-gami*, une divinité conçue comme ancestrale, à laquelle les habitants se rattachent par une généalogie réelle ou fictive (…) ». CAILLET 1991, p. 395. NITTA 1997, p. 15.
[337] Manshū nichi nichi shinbunsha 1908, dans *ibid.*

figure religieuse emblématique de Dalian, et du bouddhisme japonais en Asie de manière générale : Ōtani Kōzui 大谷光瑞 (1876-1948), vingt-deuxième abbé de la branche Honganji de la secte Jōdo shinshū. Ce dernier a obtenu un terrain d'environ seize hectares pour construire le complexe annexe du Nishi Honganji de Dalian. De deux ans l'aîné de Matsuyama Teizō, Ōtani s'identifie apparemment très facilement au jeune missionnaire de Taishakyō qu'il considère comme le fer de lance d'une nouvelle génération de leaders religieux japonais, et offre à celui-ci une parcelle d'environ un hectare supplémentaire afin d'accueillir le lieu de culte shintō[338].

Alors qu'il vient d'obtenir ce terrain en négociant avec le Nishi Honganji, Teizō a également une opportunité inespérée de se procurer les matériaux nécessaires à la construction du centre. En effet, il apprend qu'un projet de construction d'un centre de Taishakyō à Hiroshima vient d'être abandonné. Le missionnaire demande alors l'expédition de ces matériaux jusqu'à Dalian. Aioi Yoshitarō 相生由太郎 (1867-1930), membre emblématique du groupe patriotique Gen.yōsha 玄洋社 (Société de l'océan indigo[339]) alors directeur des quais de Dalian, s'occupe de la réception de l'ensemble des marchandises[340]. Ce dernier a suivi, nous y reviendrons, le développement de la Mantetsu et s'est rendu à Dalian afin de participer au développement (*kaitaku* 開拓) de la Mandchourie, en accord avec les idéaux du groupe de Tōyama Mitsuru 頭山満 (1855-1944)[341]. Les travaux peuvent ainsi débuter, largement financés par des dons de la communauté japonaise de Dalian.

La construction définitive du centre annexe du Kwantung d'Izumo Taishakyō (*Izumo Taishakyō Kantō bun.in* 出雲大社教関東分院[342]) est achevée le 6 octobre 1909 avec l'érection d'un pavillon des divinités (*shinden* 神殿) et d'un pavillon de prière (*haiden* 拝殿). Le 15 septembre 1909, un comité est formé afin d'organiser

[338] MIZUNO 1973, p. 68-69.
[339] Philippe Pelletier rappelle que le nom Gen.yōsha est souvent traduit abusivement par « société de l'océan noir ». Or, le terme Gen.yō désigne la mer qui sépare le littoral de Kyūshū des côtés da la Corée. PELLETIER 2011, p. 604.
[340] MIZUNO 1973, p. 71.
[341] Cf. Partie I, chapitre 2, A. c.
[342] Avant la construction des deux halls et la cérémonie d'enchâssement définitives, le sanctuaire était désigné en tant que sanctuaire annexe mineur d'Izumo Taishakyō (*Izumo Taishakyō bunshi* 出雲大社教分祠).

la venue du fragment de l'esprit (*bunrei* ou *wakemitama* 分霊) de la divinité Ōkuninushi. Ce dernier arrive à Dalian le 8 octobre 1909. Il est placé dans un sanctuaire portatif et transporté jusqu'au lieu de culte où il est enchâssé (cérémonie d'enchâssement, *chinzashiki* 鎮座式) le 10 octobre[343].

Illustration 7 : première fête de printemps en 1908[344]

Le centre de Taishakyō est en fait la réunion, au sein de la même enceinte, du sanctuaire de Dalian et du centre annexe de la secte. Il est en ce sens une réplique du sanctuaire d'Izumo – dédié au cours de la période moderne aux rites de l'État –, qui est pourvu du centre de Taishakyō – lieu d'exécution des cérémonies religieuses.

Dans le *Dairen jinja shiyō* publié en 1917, seules trois divinités consacrées sont mentionnées : Amaterasu, Ōkuninushi et les divinités du Yasukuni[345]. Cependant, le *Dairen jinja-shi* publié en 1920 précise qu'au départ, sept *kami* étaient consacrés : Ame-no-minaka-nushi, Takamimusubi, Kamimusubi – les trois divinités de la création du panthéon national officiel – ; Amaterasu ; Ōkuninushi ;

[343] Matsuyama 1920, p. 40-42.
[344] MMTK 1929.
[345] Matsuyama 1917, p. 1.

Ubusuna ; les divinités du Yasukuni[346]. Si la présence des divinités du Yasukuni peut s'expliquer, comme nous l'avons vu, par la prépondérance du culte des esprits au sein du shintō d'Izumo et de l'implication de Teizō dans la fondation du sanctuaire ossuaire de Lüshun, la consécration explicite d'Ubusuna est un cas unique des sanctuaires construits en Mandchourie.

Cette dernière relève d'une volonté de Teizō qui va se retrouver au cœur de la doctrine qu'il établit plus tard au sein de son mouvement Musubi-kyō. En effet, même s'il a renoncé dans un premier temps au prosélytisme auprès des populations chinoises, la divinité Ubusuna représente pour lui toutes les divinités liées à la terre natale, quelle que soit leur origine ; par extension, donc, les divinités locales[347]. Les divinités consacrées à Dalian sont réduites à trois *kami* à partir de 1916, point sur lequel nous reviendrons[348].

La fondation du sanctuaire de Dalian illustre clairement le rôle qu'a joué Teizō, un missionnaire de la secte shintō Taishakyō au sein du processus de construction des premiers lieux de culte shintō en Mandchourie. Cet exemple est le reflet d'un phénomène plus large caractéristique de nombreux sanctuaires d'outre-mer, incarné notamment par les deux nouveaux mouvements Taishakyō et Jingūkyō.

L'histoire des sanctuaires d'outre-mer est intimement liée au culte rendu au sanctuaire d'Ise et à la secte Jingūkyō 神宮教 établie en 1882, ainsi qu'à la secte Taishakyō associée au sanctuaire d'Izumo. Si le rôle de Jingūkyō est précisément étudié par Helen Hardacre[349] et Suga Kōji[350], le cas de Taishakyō a été jusqu'à présent largement négligé. Ces deux courants, souvent mis en opposition, présentent un engagement parallèle dans leur mouvement d'expansion vers le continent asiatique. Avec l'apport des travaux de Suga et Hardacre précités, il est possible de mettre en lumière cette dynamique commune qui tient une place centrale dans l'expansion du shintō en Asie ; un mouvement qui débute avec la campagne de promulgation du Grand Enseignement à la fin du XIX$^{e}$ siècle.

[346] Matsuyama 1920, p. 68, 87.
[347] Cf. Partie I, chapitre 3, A. c.
[348] *Ibid*., p. 87. Cf. Partie I, chapitre 1, C. a.
[349] HARDACRE 1989.
[350] SUGA 2004 ; SUGA 2010.

### b. Jingūkyō et Taishakyō : le rôle des missionnaires

À l'exception des sanctuaires ossuaires construits en Mandchourie dès 1905, les deux premiers sanctuaires bâtis sur place sont celui d'Andong (Antō jinja 安東神社) en 1905 et celui de Dalian en 1907. Ces deux cas sont emblématiques du processus de construction des premiers sanctuaires d'outre-mer qui sont le plus souvent fondés par des missionnaires de groupes appartenant au « shintō des sectes » (*kyōha shintō* 教派神道), en particulier des mouvements Jingūkyō et Taishakyō[351]. Les desservants shintō des sanctuaires d'outre-mer s'inscrivent donc dans le cadre des activités de prosélytisme de ces courants religieux modernes tout en faisant perdurer le modèle plus ancien incarné par les maîtres de pèlerinage d'Ise et d'Izumo.

Considéré comme le « sanctuaire protecteur de la porte d'entrée est de la Mandchourie » (*Manshū higashi no kanmon shugo no yashiro* 満洲東の関門守護の社), le sanctuaire d'Andong est au départ un « lieu de culte éloigné » (*yōhaisho* 遙拝所)[352] du sanctuaire d'Ise connu sous l'appellation Daijingū 大神宮[353]. Malgré l'absence de source, cette désignation suggère qu'il a été fondé par un missionnaire de Jingūkyō.

En parallèle de celui de Dalian, onze Bureaux d'administration militaire (Gunseisho) sont mis en place en Mandchourie à la suite du conflit russo-japonais. Celui d'Andong est établi en mai 1904. Le lieu de culte éloigné Daijingū est quant à lui construit le 3 octobre 1905[354].

Alors que la communauté japonaise ne cesse de croître, les demandes de construction d'un véritable sanctuaire se font pressantes et aboutissent à la formation d'un comité pour la construction du sanctuaire d'Andong (*Antō jinja kensetsu iinkai* 安東神社建設委員会) en août 1910. Ce dernier réussit à obtenir un nouveau terrain en septembre où sont bâtis en octobre le pavillon principal (*honden* 本殿) et le bureau du sanctuaire (*shamusho* 社務所). L'édifice du lieu de culte éloigné est à ce moment transféré dans l'enceinte de ce qui devient le

[351] NITTA 1997, p. 18.
[352] Ou « oratoire de culte éloigné » (*yōhaiden* 遙拝殿).
[353] Tairiku shintō renmei 2005.
[354] SAGAI 1998, p. 22-23.

sanctuaire d'Andong (illustration 8). Une requête est également envoyée afin de demander la venue d'un desservant officiel et d'un *shintai*. Ichimoto Kensei 市本憲政, diplômé de l'institut de formation des desservants Kōten kōkyūjo 皇典講究所 – mis en place en 1882 – et en poste au ministère de l'Intérieur, est choisi en tant que grand desservant ; Miyamoto Hachidayū 宮本八太夫, desservant au sanctuaire d'Ōkunitama (Ōkunitama jinja 大国魂神社), est également envoyé aux côtés d'Ichimoto. Ce dernier se rend au sanctuaire d'Ise avant de quitter le Japon et reçoit un miroir sacré et un *taima* 大麻[355], objets rituels qui constitueront les *shintai* du lieu de culte d'Andong. Arrivé sur place le 2 novembre, il organise la cérémonie d'enchâssement le lendemain, jour du Tenchōsetsu 天長節, cérémonie commémorant l'anniversaire de l'empereur Meiji. Le lieu est alors nommé officiellement sanctuaire d'Andong. Celui-ci est dès sa fondation considéré comme une véritable extension du sanctuaire d'Ise, sentiment accentué lorsque plusieurs trésors de ce dernier sont offerts et stockés à Andong en janvier 1932[356].

Illustration 8 : le sanctuaire d'Andong dans les années 1920[357]

[355] Ou *ōnusa*. Talisman (*ofuda* お札) en papier sur lequel figure le nom d'Amaterasu.
[356] *Ibid*., p. 23-24. Pour plus de détails sur le sanctuaire d'Andong, voir SAGAI 1998 : 21-31.
[357] Collection personnelle de Zushi Minoru. Courtoisie du Himoji shiryō kenkyū sentā.

La construction du sanctuaire d'Andong doit s'envisager au cœur de l'essor du nouveau mouvement religieux Jingukyō issu du sanctuaire d'Ise. Les principaux architectes de cette secte sont Tanaka Yoritsune 田中頼庸 (1836-1897) et Urata Nagatami 浦田長民 (1840-1893). Tanaka a travaillé au Jingishō 神祇省 (Ministère des affaires divines) en 1871 et été grand desservant du sanctuaire intérieur d'Ise (Naikū 内宮). En 1880, il devient directeur adjoint du Shintō jimukyoku 神道事務局 (Bureau des affaires shintō). Urata Nagatami a quant à lui été membre du Kyōbushō 教部省 (Ministère des affaires religieuses)[358] et fondateur en 1872 de l'église du sanctuaire d'Ise (Jingū kyōkai 神宮教会), dont il devient le principal prédicateur. De nombreux dirigeants de nouvelles religions et desservants de sanctuaires couplent dès lors leur poste principal avec un poste au sein de la Jingū kyōkai qui compte 304 704 membres et seize mille bureaux au sein des sanctuaires du pays en 1875[359]. Lorsque l'église est officiellement reconnue en tant que « secte shintō » en 1882, Tanaka abandonne sa fonction au sanctuaire d'Ise pour devenir le premier chef spirituel de Jingūkyō.

En parallèle de l'établissement de l'église du sanctuaire d'Ise, Urata met en place la même année un centre de prédication (*sekkyōsho* 説教所) puis un Institut d'enseignement (Jingū Kyōin 神宮教院) afin de structurer la doctrine prêchée dans les centres qui se multiplient à travers l'archipel dans le cadre d'un projet reposant sur la fondation d'avant-postes dans chaque département afin d'étendre le culte des divinités d'Ise[360]. Un total d'environ soixante-dix sanctuaires appelés *daijingū* 大神宮 ou *kōtai jingū* 皇大神宮 sont construits[361]. Certains d'entre eux sont des « lieux de culte éloignés », des édifices trop modestes pour être appelés « sanctuaires ». Urata s'est sans doute inspiré du système des *kokubunji* du bouddhisme utilisé à partir VIII[e] siècle pour propager celui-ci sur l'ensemble du territoire, procédé qui a aussi inspiré, comme nous l'avons vu, l'expansion du culte du Yasukuni. Ces branches, en plus de populariser le culte du sanctuaire d'Ise, véhiculent aussi le caractère étatique de ce dernier[362]. Ils sont en effet l'un des

[358] Je reprends ici la traduction de François Macé (2002). Le Kyōbushō existe à la suite du Jingishō, de 1872 à 1877.
[359] HARDACRE 1989, p. 47.
[360] INOUE 2002, p. 422.
[361] HARDACRE 1989, p. 87.
[362] Voir OKADA Y. 1970.

rouages d'intégration symbolique du niveau local au niveau national, donc du processus de construction de l'identité nationale sous la figure religieuse fédératrice d'Amaterasu en tant qu'ancêtre de la lignée impériale et divinité de tout sujet japonais. Tout comme le culte du Yasukuni, celui d'Ise est donc moteur dans la spatialisation religieuse de la nation. Telle une extension de ce mouvement d'ampleur nationale, de nombreux sanctuaires construits à l'étranger sont au départ des lieux de culte éloignés du sanctuaire d'Ise. C'est notamment le cas à Taiwan et en Corée. S'agissant de la Mandchourie, le cas le plus emblématique est celui du sanctuaire d'Andong.

Jingūkyō disparaît finalement au cours des changements d'administration durant les deux premières décennies du XX^e siècle[363] ; les lieux de culte éloignés sont alors soumis aux règlements établis par les autorités coloniales et deviennent des sanctuaires à part entière au sein du système de sanctuaire moderne[364].

En parallèle, comme en miroir, Taishakyō, organisation religieuse rattachée au sanctuaire d'Izumo, suit un essor similaire qui la voit passer d'église du sanctuaire d'Izumo au statut de secte shintō fondée sur un prosélytisme dont les défenseurs sont actifs dans la construction des premiers sanctuaires à l'étranger.

La divinité Ōkuninushi est la divinité principale de la secte Taishakyō tandis qu'Amenohohi 天之菩卑能命 / 天穂日命 incarne son fondateur mythique. Amenohohi est considéré comme l'ancêtre direct des grands desservants historiques du sanctuaire d'Izumo, les « administrateurs du pays d'Izumo » (*Izumo kuni no miyatsuko* ou *kokuzō* 出雲国造)[365]. En 1935, la secte compte environ deux millions de fidèles[366].

Durant la période d'Edo, le sanctuaire d'Izumo – à l'instar de celui d'Ise – a un large groupe de maîtres pèlerins, les *oshi* 御師[367], qui organisent les pèlerinages

[363] Jingūkyō fut finalement accusée de s'approprier les valeurs publiques nationales au sein d'un culte religieux, et dut se réorganiser en fondation non-religieuse et non-gouvernementale en 1899 sous le nom de Jingū hōsaikai 神宮奉斎会 (Association du culte du jingū). Elle perdit alors progressivement son influence.
[364] SUGA 2004, p. 277-280 ; SUGA 2010, p. 52-53. Sur la secte Jingūkyō et la Jingū hōsaikai, voir INOUE 1991, p. 25-39.
[365] SENGE 1968, p. 249.
[366] Yūkōsha 1939.
[367] Ou *onshi*.

au sanctuaire, fournissent les logements, assurent les cérémonies et gèrent la distribution des amulettes. Après l'abolition du système des *oshi* en juillet 1871, les associations du sanctuaire d'Izumo de tout le pays perdent leur unité. Le grand desservant de la quatre-vingtième génération du sanctuaire d'Izumo, Senge Takatomi, entreprend alors d'unifier les groupes de croyants (*kasshikō* 甲子講, *Izumo-kō* 出雲講) à travers le territoire.

En janvier 1873 il fonde dans ce but la « confraternité du culte du grand sanctuaire d'Izumo » (*Izumo taisha keishin kō* 出雲大社敬神講) et ouvre, un an après celui du sanctuaire d'Ise, un Institut d'enseignement (Taisha kyōin 大社教院) dans l'enceinte du sanctuaire. Le 25 janvier de la même année, il demande l'autorisation d'ouvrir un sanctuaire pour les esprits des ancêtres (*soreisha*) qui permet de vénérer les esprits des fidèles au sein du sanctuaire d'Izumo ; autorisation qu'il reçoit le 19 février 1874. Reconnaissant l'importance des activités missionnaires, il quitte son poste de grand prêtre et change le nom de son association en Secte du grand sanctuaire shintō (Shintō taisha-ha 神道大社派) dont il devient le premier chef spirituel lorsque celle-ci est intégrée au shintō des sectes en 1882. En 1893, il modifie à nouveau le nom de la secte en Taishakyō (secte du grand sanctuaire)[368].

Il développe également un système de propagation, toujours équivalent à celui des *kokubunji*, centré sur la construction de structures annexes sur l'ensemble du territoire : sanctuaires mineurs annexes (*bunshi* 分祠), églises annexes (*kyōkai* 教会 et *shi-kyōkai* 支教会), et centres annexes (*bun.in* 分院 ou grandes églises, *daikyōkai* 大教会) ; autant de lieux qui servent à la fois d'avant-postes de missions et de lieux d'exécution des rites religieux tels que les funérailles shintō. Le cas du sanctuaire de Dalian – tout comme celui d'Andong – s'inscrit donc dans la continuité de ce mouvement de diffusion de Taishakyō au sein, non plus uniquement de l'archipel, mais de l'empire en expansion au début du XX^e^ siècle. Dans la continuité des *oshi* des sanctuaires d'Ise et d'Izumo, les missionnaires assurent la circulation de leur culte non plus uniquement à l'échelle nationale, mais à l'échelle impériale.

[368] SENGE 1968, p. 251-254.

L'émergence de Jingūkyō et Taishakyō est en fait la résultante du mouvement de promulgation du Grand Enseignement. Ce mouvement, qui découle du décret impérial de promulgation du Grand Enseignement (*taikyō senpu no mikotonori* 大教宣布詔) du 3 janvier 1870, s'étend de 1870 à 1884. Il est mené principalement par des prêtres shintō, dont certains fondent des groupes religieux reconnus par la suite en tant que « shintō des sectes » (*kyōha shintō*). Le gouvernement souhaite, au moyen de ce mouvement, transmettre au niveau populaire le « Grand Enseignement » (*taikyō* 大教) qui désigne la grande voie des *kami* (*kannagara no daidō* 惟神の大道), c'est-à-dire la doctrine et le panthéon officiels de l'État[369].

Cette campagne permet notamment de faire prendre conscience à la population que le shintō est un culte indépendant et clairement différencié du bouddhisme et du christianisme, et par extension du concept de « religion », point qui sera l'objet de la sous-partie suivante[370]. Elle se compose de trois éléments majeurs : les trois grands enseignements (*sanjō no kyōsoku* 三条の教則)[371], le Daikyōin 大教院 (Institut du Grand Enseignement), et un corps de prédicateurs nationaux (*kyōdōshoku* 教導職). Ces prédicateurs, répartis en quatorze classes, comprennent des prêtres issus du clergé shintō et bouddhique, des artistes, des spécialistes des Kokugaku, ou encore des dirigeants de nouveaux mouvements religieux – par exemple ceux des sectes Kurozumikyō 黒住教 et Konkōkyō 金光教 qui sont très actifs au niveau populaire[372]. Les activités de ceux-ci s'appuient sur un réseau national d'instituts d'enseignement qui permettent, par la mobilisation des grands centres religieux du pays, d'effectuer un maillage idéologico-religieux du territoire.

En 1875, le sanctuaire d'Ise affirme ses intérêts en prenant possession du poste de dirigeant de l'Institut et de celui du Shintō jimukyoku. Le mouvement de

[369] Le décret impérial est retranscrit dans Kōno 1940, p. 66-67.
[370] Cf. Partie I, chapitre 1, C. c.
[371] Les trois grands enseignements sont : le respect des divinités, l'amour de la nation (*keishin aikoku no mune o tai su heki koto* 敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事) ; l'éclaircissement des principes du Ciel et de la voie des Hommes (*tenri jindō o saya ni su heki koto* 天理人道ヲ明ニスヘキ事) ; la révérence envers l'empereur et l'obéissance à la volonté du palais (*kōjō o hōtai shi chōshi o junshu seshimu heki koto* 皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事).
[372] Au départ parties prenantes, les missionnaires bouddhistes se rendent rapidement compte que l'un des buts du mouvement est de diminuer l'influence du bouddhisme, et se retirent peu à peu de la campagne. TOYOTA 1973, p. 216.

promulgation est donc dès lors géré par le sanctuaire d'Ise qui étend son contrôle sur les prédicateurs nationaux qui sont plus de dix mille en 1876[373]. La place d'Amaterasu vis-à-vis des trois divinités de la création est alors renforcée au sein de l'idéologie officielle, illustration d'une spatialisation religieuse déployée par les leaders du shintō d'Ise.

Afin de favoriser l'expansion de ce credo d'État, le gouvernement encourage en parallèle la formation de communautés de croyants, les confraternités des sanctuaires (*kō* 講 ou *kōsha* 講社) qui se développent rapidement à travers l'ensemble du territoire[374]. La campagne stimule en parallèle la formation d'églises (*kyōkai* 教会) au sein même des sanctuaires afin de prendre en charge les fonctions religieuses comme les enseignements théologiques et les funérailles au sein de communautés de fidèles locaux. Ces églises deviennent les divisions de prédication des sanctuaires et tentent de réduire davantage le rôle du bouddhisme en défendant la pratique de funérailles dans les sanctuaires. Bien que les prêtres shintō ne soient au départ que peu enclins à pratiquer les rites funéraires à cause du tabou associé à la mort et sa souillure, les revenus générés par ceux-ci réussissent à les convaincre et à les effectuer non pas en tant que « prêtres » mais en tant que « prédicateurs nationaux »[375].

La campagne de promulgation est aussi à l'origine du fameux épisode du « débat sur le panthéon national » (*saijin ronsō* 祭神論争) qui oppose Senge Takatomi – futur fondateur de Taishakyō, alors grand desservant du sanctuaire d'Izumo –, et Tanaka Yoritsune – grand desservant du sanctuaire d'Ise – de 1878 à 1880. Senge remet en cause le monopole d'Ise et demande l'ajout d'Ōkuninushi au panthéon d'État en tant que maître du monde des esprits. Les prêtres de tout le pays doivent prendre parti et, au début des années 1880, le monde du shintō est littéralement divisé en deux. La sphère du shintō apparaît alors bien instable et le manque de volonté de ses partisans qui refusent de prendre part aux débats doctrinaux est l'une des raisons qui amplifie davantage la perception que le shintō n'est pas une « religion » puisque les prêtres négligent le fondement même du religieux en rejetant son aspect doctrinal. La perception du shintō moderne repose

[373] *Ibid*., p. 206-207.
[374] NAKAJIMA 1972, p. 34-38.
[375] HARDACRE 1989, p. 47.

donc sur deux versants, celui positif, traité ci-après à travers l'épisode de la démission de Matsuyama Teizō[376] ; l'autre négatif, d'un système rituel qui n'a pas les attributs d'une véritable religion : le shintō moderne se retrouve ainsi entre « supra-religion » et « non-religion ».

Devant cette impasse, le débat est soumis à l'empereur, qui ne donne aucune suite directe à la demande. Il ordonne cependant la tenue d'une Grande assemblée shintō (*Shintō daikaigi* 神道大会議) en 1881 qui débouche l'année suivante sur la décision d'interdire complètement la possibilité pour les prêtres de plus haut rang de devenir des prédicateurs nationaux[377] ; de ce fait, ils ne peuvent plus effectuer les services funéraires et n'ont donc plus à prononcer le nom de la divinité qui règne sur l'au-delà. Les desservants deviennent ainsi des agents de l'État dont le but n'est pas l'aspect théologique du shintō, mais la tenue des rites de la nation.

Le mouvement de promulgation du Grand Enseignement est finalement un échec dont le débat sur le panthéon national n'est que le point d'orgue. Le monde du shintō, malgré les efforts de l'État, est loin d'être unifié, et ses membres ne manifestent pas la volonté de prendre une position claire s'agissant des questions doctrinales. De nombreux prêtres en faveur d'un shintō religieux protestent contre la séparation des statuts de « desservant » et de « prédicateur » et se retirent du mouvement de promulgation. Certaines églises fondées au sein des sanctuaires acquièrent ainsi le statut indépendant de « secte » à partir de la fin des années 1870 : Shintō shūseiha 神道修成派[378], Taishakyō[379], Fusōkyō 扶桑教[380], Jingūkyō[381].

[376] Cf. Partie I, chapitre 1, C. c.
[377] NAKAJIMA 1972, p. 27.
[378] Reconnue en 1876. Fondée en 1873 par Nitta Kuniteru 新田邦光 (1829-1902) en tant que Shūsei kōsha puis renommée Shintō shūseiha en 1876.
[379] Reconnue en 1882. Fondée en 1873 par Senge Takatomi – grand desservant du sanctuaire d'Izumo – en tant que confraternité Izumo taisha keishin-kō et qui est renommée Shintō taisha-ha puis Shintō taishakyō en 1882.
[380] Reconnue en 1882. Fondée en 1873 par Shishino Nakaba 宍野半 (1844-1884) – desservant du sanctuaire de Sengen de Kitaguchi 北口浅間神社 (ville de Kōfu 甲府 département de Yamanashi 山梨県) – en tant que confraternité Fuji issan kōsha 富士一山講社 à la suite de la dissolution de Fujikō 富士講 ; le mouvement est renommé Fuji issan kyōkai 富士一山教会 en 1875 avant de prendre l'appellation de Fusōkyōkai 扶桑教会 en 1876.
[381] Reconnue en 1882. Fondée en 1872 par Urata Nagatami – desservant du sanctuaire d'Ise – en tant que Jingū kyōkai puis renommée Jingū-ha en 1882. Pour plus de détails sur ces mouvements, voir INOUE 2002, p. 414-424

Ces mouvements issus de desservants shintō s'inscrivent dans une dynamique de prise d'indépendance de plusieurs groupes vis-à-vis du Shintō jimukyoku mis en place en 1875 après le départ massif des prédicateurs bouddhistes du Daikyōin qui est aboli la même année. La résonance du débat sur le panthéon national motive ainsi le départ d'autres courants shintō suffisamment structurés pour se départir de la tutelle institutionnelle directe. Ils restent cependant liés à l'État par le biais des autorités religieuses qui s'assurent du respect strict du credo national au sein des doctrines de ces nouveaux mouvements. Malgré leurs revendications d'ordre religieux, ils s'apparentent donc pleinement à des relais de propagation de la gouvernementalité moderne. En plus des précédents, dix autres obtiennent le statut de « secte shintō » : Kurozumikyō (1876), Jikkōkyō 実行教 (1882), Taiseikyō 大成教 (1882), Shinshūkyō 神習教 (1882), Ontakekyō 御岳教 / 御嶽教 (1882), Shintō taikyō 神道大教 (1886), Shinrikyō 神理教 (1894), Misogikyō 禊教 (1894), Konkōkyō (1900), Tenrikyō (1908)[382].

Helen Hardacre nomme ces courants « sectes shintō du début de Meiji » (*early Meiji shintō sects*), mouvements caractérisés par leur fondation qui découle des révélations que reçoit le fondateur et qui entraînent la production d'une doctrine, de rites et d'une organisation communautaire alternatifs[383]. Sans entrer dans une chronologie détaillée des nouveaux mouvements religieux japonais – complexe et toujours en débat –, ces sectes shintō s'apparentent à la deuxième vague d'émergence de ce type de groupes, à la suite de ceux que Yasumaru Yoshio nomme les « mouvements religieux populaires » (*minshū shūkyō* 民衆宗教) apparaissant au sein de la formation d'une moralité populaire (*minshū dōtoku* 民衆道徳) et d'un sentiment de crise (*kiki ishiki* 危機意識), caractéristiques de la modernisation de la société japonaise[384]. Ces mouvements populaires désignent les premiers nouveaux mouvements religieux comme Maruyama-kyō 丸山教, Tenrikyō, Konkōkyō ou encore Ōmoto ; ces derniers sont établis par des fondateurs – souvent des fondatrices – issues des milieux ruraux suffisamment proches des centres urbains pour être touchés par les profondes mutations de la modernisation du pays.

[382] MURAKAMI 2007, p. 105-123.
[383] HARDACRE 2016, p. 381.
[384] YASUMARU 1974.

Contrairement à ces derniers, les courants issus des sanctuaires sont avant tout fondés par les membres de l'élite religieuse des milieux shintō.

Au terme de cette dynamique qui agite la fin du XIX^e^ siècle, une scission se fait entre un « shintō non-religieux » pratiqué par les desservants dans les sanctuaires, et un « shintō religieux » pratiqué au sein de ces nouveaux mouvements qui sont souvent, au départ, des « églises » ou « communautés » (*kō*) associées aux sanctuaires. Ces derniers, notamment Jingūkyō et Taishakyō, jouent un rôle de première importance s'agissant de l'expansion du shintō en Asie par l'intermédiaire de leurs missionnaires qui s'improvisent fondateurs de sanctuaire et parfois, comme c'est le cas de Matsuyama Teizō, desservants. Cependant, cette double nature de missionnaire et de desservant reflète aussi la double nature des lieux de culte du shintō moderne symbolisée par le statut de « non-religieux » attribué aux sanctuaires.

Ce détour par le Japon a permis de mettre en lumière le contexte dans lequel émerge la secte Taishakyō et le personnage central du shintō moderne qu'est Senge Takatomi. En outre, nous avons vu que l'activité des missionnaires qui s'étend outre-mer s'inscrit dans la continuité de la pratique des *oshi* des sanctuaires d'Ise et d'Izumo. Enfin, dans ce qui apparaît comme une vaste période d'expérimentations et de bricolages, les contours du shintō d'État moderne se tracent petit à petit, notamment sa perception en tant que « non-religion », face aux pratiques et doctrines des sectes, considérées comme appartenant au domaine religieux. Teizō, tout comme le sanctuaire de Dalian, est le produit de ce processus. En effet il est à la fois un missionnaire du shintō des sectes et le desservant d'un sanctuaire, tandis que le lieu de culte de Dalian est à la fois un sanctuaire et un centre annexe de Taishakyō. Ces deux aspects vont finalement être à l'origine d'un nouveau grand tournant dans la trajectoire de Teizō au cœur duquel figure la question de la « non-religiosité » du shintō et des sanctuaires modernes, épisode qui va le propulser au statut de fondateur d'un nouveau mouvement religieux.

### c. Sanctuaire communautaire et non-religiosité du shintō moderne

Le sanctuaire de Dalian est avant tout la réponse de Matsuyama Teizō à l'attente des résidents japonais. En tant que missionnaire de Taishakyō, son principal objectif reste la construction d'un centre annexe du nouveau mouvement d'Izumo intégrant un sanctuaire annexe mineur. Mais, confronté à l'attente des habitants, il prend la décision de fonder, sur le même terrain, un centre annexe et un sanctuaire à part entière.

> À l'époque, il n'y avait aucun sanctuaire construit à Dalian ; donc pas de possibilité d'effectuer de visites au moment des naissances. De même, en l'absence de sanctuaire où se rendre les jours de fêtes nationales, quand les résidents ressentirent également le besoin de construire un sanctuaire d'Ubusuna, quarante-cinq personnes dont l'objectif était la construction du sanctuaire de Dalian, établirent un projet de fondation.
>
> 当時大連の地には、未だ神社の建立無く、産児の宮詣することを得ず。又国祭日等にも参詣すべき神社無きを以て、在住民は等しく産土神社建立の必要を感じ居たる際なれば、大連神社設立を目的とせる四五の人々は、何れも之が企画設計を為せり[385]。

Ciment identitaire, cadre des festivités de l'année, et garant d'une forme de temporalité cyclique, les lieux de culte sont toujours un aspect central du processus d'émigration. Edward Saïd, pour qui l'exil est le « motif de la culture moderne », caractérise les émigrés comme des êtres en quête d'identité nationale déplacés dans un nouveau territoire qui les coupe de leur histoire, de leur culte officiel, de leur héritage, et de leur territoire. Ils sont « coupés de leurs racines, de leur passé »[386]. Dans ce contexte, l'élément religieux peut être perçu comme un refuge, un lien ténu entretenu par les émigrés, le constituant le plus universel de leur solidarité naissante et de leur sentiment national. Pour reprendre une expression devenue célèbre dans l'étude du shintō à l'étranger, lors de l'émigration, les *kami* aussi traversent les

[385] Matsuyama 1920, p. 1-2
[386] SAÏD 2000, p. 137-140.

mers[387] ; les lieux de culte et d'exécution des rites, deviennent dès lors le cœur de la vie communautaire.

La formation de la communauté de fidèles (*ujiko* 氏子) du sanctuaire de Dalian est particulièrement représentative de ce phénomène. Le sanctuaire est d'ailleurs caractérisé par le nombre important de festivités – fêtes rituelles et cérémonies (*matsuri*), mais aussi jours de commémoration (*kinenbi*) – qui s'y déroulent tout au long de l'année.

La première grande fête de printemps est organisée le 28 mai 1910. Le rituel de remise des offrandes (*heihaku kyōshin* 幣帛供進) est effectué par le directeur du Bureau d'administration civile de Dalian, et certains élèves de primaires viennent prier à cette occasion[388]. Durant la grande fête de printemps de 1911, il y a pour la première fois une parade du *mikoshi* (sanctuaire portatif) qui a été offert au sanctuaire grâce aux dons des fidèles. Les résidents japonais s'émeuvent : « On avait l'impression d'être rentré au pays », « on avait l'impression que Dalian était devenue un village japonais »[389]. À partir de l'exécution de cette fête, la parade du *mikoshi*, les stands de nourriture et d'attractions deviennent des éléments incontournables des festivités du sanctuaire. Alors que l'année 1910 a été marquée par une épidémie de peste qui a fait environ douze mille victimes dans toute la Mandchourie, le premier événement festif est accueilli avec une grande ferveur.

Il y a quatre « grandes fêtes rituelles » (*taisai*) à Dalian : la grande fête de printemps (*shunki taisai* 春季大祭 ou *shunki kōreisai* 春季皇霊祭), le Kinensai 祈年祭 (17 février), le Niinamesai 新嘗祭[390] (ou Shinjōsai, 23 novembre), et la grande fête d'automne (*shūki taisai* 秋季大祭 ou *shūki kōreisai* 秋季皇霊祭). Tout comme dans les sanctuaires impériaux et nationaux (*kankoku heisha* 官国弊社), les offrandes sont prises en charge par le chef des autorités, en l'occurrence de

[387] Inoue Nobutaka (1985) intitula son célèbre travail sur le shintō des émigrés *Umi o watatta Nihon shūkyō – Imin shakai no uchi to soto* 海を渡った日本宗教―移民社会の内と外 (Les religions japonaises qui traversèrent la mer – Notions d'*uchi* et de *soto* au sein des sociétés immigrées) ; le séminaire sur les sanctuaires d'outre-mer de 2017 de l'université de Kanagawa, sous la direction de Nakajima Michio, s'intitulait également « Umi o watatta jinja to sono ato » (Les sanctuaires qui traversèrent la mer et leurs vestiges).

[388] La fête s'apparente selon Nitta Mitsuko à celle des sanctuaires départementaux (*kensha* 県社) du système moderne de classification des sanctuaires. NITTA 1997, p. 63.

[389] Manshū nichi nichi shinbun 1911 dans *ibid.*

[390] Cérémonie de la Gustation des prémices.

l'Administration municipale du Kwantung[391]. Notons que les dates de ces fêtes d'équinoxe sont calquées sur des commémorations civiles et ne suivent pas le nouveau calendrier rituel national. Ce dernier, établi dans les années 1870, est au départ suivi par le palais impérial, le sanctuaire d'Ise et les sanctuaires impériaux et nationaux. Il est par la suite suivi progressivement par les autres sanctuaires. Les fêtes rituelles dites moyennes (*chūsai* 中祭) – Saitansai 歳旦祭 ; Genshisai 元始祭 ; Kigensetsu 紀元節 ; Tenchōsetsu 天長節 – suivent en revanche le calendrier des rites nationaux (annexe 4)[392].

L'atmosphère des célébrations religieuses de Dalian est réputée unique parmi les sanctuaires de Mandchourie, mais les morts successives de l'empereur Meiji (1912) et de l'impératrice Shōken 昭憲皇太后 (1914) interrompent ce cycle festif. Il faut attendre la grande fête de printemps de 1915 pour retrouver un événement de grande ampleur[393]. Les résidents se déplacent en masse pour assister aux festivités qui renouent avec ceux des années précédant la fin de la période de Meiji[394].

La grande fête d'automne de la même année est en outre l'occasion de renforcer le processus de visite régulière des élèves : beaucoup de classes font le déplacement[395]. À la fin de la période de Taishō (milieu des années 1920), des milliers d'élèves visitent le sanctuaire dans le cadre de sorties scolaires. À partir de 1918, les jours de ces festivités deviennent des jours fériés pour toutes les écoles et les entreprises afin d'assurer la participation de tous les citoyens japonais[396].

---

[391] La date de la fête de printemps, le 25 mai est en lien avec la prise de Dalian par l'armée japonaise. Cependant, ces festivités à la fin du mois de mai n'arrangeant pas les commerçants, celles-ci sont déplacées au 10 mai à partir de 1919. La grande fête d'automne est quant à elle organisée le 1er septembre, jour de commémoration du gouvernement du Kwantung. Mais la cérémonie d'enchâssement du sanctuaire ayant eu lieu le 10 octobre 1909, la date de l'événement est finalement déplacée ce jour-là. À l'occasion de la commémoration du gouvernement du Dalian (*Dairen-shi sei jisshi* 大連市政実施) le 1er octobre 1919, la date est à nouveau changée. *Ibid.*

[392] Cf. Annexe 1.

[393] La fête dure trois jours : *Yoi matsuri* 宵祭 – fête de la veille –, *hon matsuri* 本祭 – fête principale –, et *iwai matsuri* 祝祭 – fête de clôture. Le deuxième jour de la fête est marqué par le départ du *mikoshi*, transporté du pavillon du sanctuaire de Dalian jusqu'à son *otabisho* 御旅所 (« lieu de repos », littéralement « lieu de voyage ») ; le lendemain matin, il quitte l'*otabisho*, et est ramené au sanctuaire dans la soirée.

[394] Matsuyama 1917, p. 13 ; NITTA 1997, p. 89-91.

[395] Notamment les quelque six cents élèves de la Dairen kōtō shōgakkō 大連高等小学校 (École primaire de Dalian).

[396] *Ibid.*

L'imprégnation progressive des cérémonies liées au shintō officiel est à nouveau clairement visible *via* cette incitation à participer aux cérémonies.

En parallèle à cette dynamique qui amène de plus en plus de visites au sanctuaire de Dalian, une tension inhérente au statut « non-religieux » des sanctuaires commence à émerger au cours des années 1910. Matsuyama Teizō cumule les rôles de grand desservant du sanctuaire de Dalian, de responsable du centre annexe de Taishakyō et de missionnaire de cette même secte, mais aussi, comme nous le verrons ultérieurement, d'éducateur[397]. Cette dimension plurielle caractéristique des leaders religieux modernes engendre cependant une atmosphère de « confusion du sanctuaire et de la religion » (*jinja to shūkyō no kubetsu mondai* 神社と宗教の区別問題)[398]. Ainsi, alors que la secte Taishakyō prône un shintō religieux qui couvre les cérémonies accompagnant les naissances, les mariages, mais surtout les décès, des voix critiquant les multiples facettes de Teizō se font de plus en plus entendre.

Dans cette dynamique critique à l'encontre du fondateur du sanctuaire de Dalian, plusieurs représentants des groupes religieux japonais locaux organisent en public une série de discours prônant la nature non-religieuse des sanctuaires et l'ambigüité du statut de Teizō. Mizuno Hisanao, qui décrit cet épisode dans son ouvrage biographique, ne précise pas qui sont ses détracteurs. Cependant, il est aisé d'imaginer qu'il s'agit avant tout des membres des nouveaux mouvements religieux implantés à Dalian tels que Konkōkyō ou Shintō Taikyō, courants avec lesquels Taishakyō est directement en concurrence.

> Les sanctuaires et la religion sont clairement séparés au sein de la loi. Mais qu'en est-il de la situation du sanctuaire de Dalian ? M. Matsuyama ne témoigne pas d'une volonté de cesser ses activités au sanctuaire de Dalian alors qu'il est en même temps missionnaire d'Izumo Taishakyō. Est-il normal que le sanctuaire de Dalian, qui est censé être le bien commun des citoyens, soit entre les mains d'un seul religieux ?
>
> 神社と宗教とは法制化において画然と分離されている。しかるに大連神社の場合はどうだ。松山氏は出雲大社教の一布教師でありながら、依然とし

[397] Cf. Partie I, chapitre 2, A. a.
[398] Matsuyama 1920, p. 58.

て大連神社を退こうとはしない。市民共有であるべき大連神社が一宗教家の手に委ねられていてよいものか[399]。

De telles opinions sont en fait le fruit de la politique japonaise de séparation du politique et du religieux, et de la perception des sanctuaires modernes comme lieux « non-religieux » (*hishūkyō jinja* 非宗教神社). Cette vision découle directement de la position du shintō par rapport à la notion de « religion » et de la séparation moderne des sphères publique et privée.

Avec la reconnaissance d'un statut particulier des desservants shintō au début de la période de Meiji, ceux-ci se font les partisans d'un shintō constitué des « rites de la nation » (*kokka no saishi* 国家の祭祀) qui, de ce fait, est différent des autres religions n'ayant pas de fonction étatique officielle[400]. Cependant, malgré cette volonté commune, il y a depuis l'établissement du Commissariat des Affaires divines (Jingikan 神祇官) en 1868, un désaccord entre les élites religieuses quant à la nature même du shintō.

Juste avant la fondation formelle du Jingikan le 21 avril 1868, deux entités sont mises en place : le Cabinet des affaires divines (Jingi jimuka 神祇事務科) le 17 janvier 1868, qui devient le Bureau des affaires divines (Jingi jimukyoku 神祇事務局) le 3 février de la même année. Les postes les plus importants y sont occupés par les tenants du « courant de Tsuwano » (*Tsuwano-ha* 津和野派) réunis autour d'Ōkuni Takamasa 大国隆正 (1793-1871) ; ils sont opposés aux partisans du « courant de Hirata » (*Hirata-ha* 平田派) représentés notamment par Hirata Kanetane 平田銕胤 (1799-1880) – le fils adoptif de Hirata Atsutane[401].

À la suite du mouvement de promulgation du Grand Enseignement et du débat sur le panthéon, la question de la mort, si importante aux yeux de Hirata Atsutane et Senge Takatomi, est évincée du culte d'État officiel qui se centre uniquement sur les cérémonies liées à la famille impériale et à la nation. En parallèle, la prêtrise rejette la notion de « religion ». Celle-ci est souvent associée au christianisme dont

[399] MIZUNO 1973, p. 83.
[400] HARDACRE 1989, p. 35.
[401] Sur l'opposition entre les courants de Tsuwano et de Hirata, voir TAKEDA H. 1987.

le shintō doit s'écarter. Comme nous l'avons vu, ce mouvement marque les premières années de la période de Meiji. Cette empreinte reste dans la conscience populaire comme l'illustre cette situation paradoxale à laquelle donne naissance la fondation du sanctuaire de Dalian et le statut de Matsuyama Teizō.

Un tel processus engendre deux effets : d'une part, les sanctuaires en viennent à être considérés par la population en tant que lieux de célébration de l'État et de l'empereur ; d'autre part, le versant religieux du shintō est pris en charge par les églises au sein des sanctuaires, dont plusieurs prennent leur indépendance à la suite du débat sur le panthéon national, et par les nouveaux mouvements religieux. Le shintō devient alors une « supra-religion » pour certains, une « sous-religion » pour d'autres. Dans un cadre plus large, ce phénomène se traduit par une redéfinition de la place du shintō quant aux sphères du public et du privé.

Cette dynamique est ainsi à l'origine de ce que Shimazono Susumu nomme la « structure à deux niveaux » (*nijū kōzō* 二重構造) du système religieux japonais moderne[402]. Les autorités ; qui placent l'aspect religieux du shintō hors des sanctuaires, construisent en fait les deux grands concepts modernes de « séparation du religieux et du politique » (*seikyō bunri* 政教分離) et d'« unité des rites et du politique » (*saisei itchi* 祭政一致) ; ou plutôt un glissement de la séparation du religieux et du politique (avant la fin de la campagne de promulgation) vers l'unité des rites et du politique (à la fin du débat sur la panthéon national). Cette dynamique place les rites de l'État au sein des sanctuaires (unité des rites et du politique, *saisei itchi*) tout en excluant de ces deniers les activités de prédication et les funérailles qui sont réservées aux nouveaux mouvements religieux, au bouddhisme ou au christianisme, bref aux mouvements « religieux » (séparation du religieux et du politique, *seikyō bunri*). Finalement, les rites occupent la sphère publique (*kō* 公), tandis que les activités religieuses sont déplacées dans la sphère privée (*shi* 私).

L'État moderne japonais s'appuie donc sur un culte officiel public non-religieux et des activités religieuses privées. Cette distinction permet à l'État d'assurer la « liberté de croyance » prônée par la Constitution avec pour principe le

[402] SHIMAZONO 2010, p. 2-8.

fait que la croyance (religieux privé) ne vient pas entraver, ni contredire l'exécution des rites étatiques (culte public).

Au vu de ce découpage effectué par les élites, il convient de s'interroger sur la portée de telles mutations dans le quotidien des gens. En effet, seule une histoire sociale des pratiques religieuses et des visites dans les sanctuaires dans le Japon moderne pourrait éclairer cet aspect. Cependant, le cas du sanctuaire de Dalian prouve que la communauté japonaise sur place est particulièrement sensible au statut non-religieux des sanctuaires et à la tenue de cérémonies funéraires dans son enceinte. Le point central de ces revendications est, à n'en pas douter, la superposition d'un lieu de culte shintō et de la souillure de la mort. En effet, même si certaines élites coloniales telles qu'Ishimoto Kantarō sont en faveur de funérailles shintō, la majorité des Japonais de Dalian n'est que peu encline à les voir pratiquées dans un sanctuaire. Elle exige donc le déplacement du centre annexe de Taishakyō et la démission de Teizō.

Cette question a été évoquée pour la première fois lors d'une réunion secrète qui a lieu le 6 décembre 1909 au sanctuaire durant laquelle Kunisawa Shinbei 國澤新兵衛 (1864-1953), Ishimoto Kantarō, Aioi Yoshitarō et les autres représentants du comité de construction débattent à propos de la séparation du sanctuaire et du centre de Taishakyō. Cependant, aucune ligne claire n'émerge de cette première assemblée[403]. À la suite des plaintes de la population quant à la tenue des funérailles, mais aussi à celle des mariages de Taishakyō au sein du sanctuaire, une nouvelle réunion de la communauté de fidèles est organisée le 17 mars 1917. La décision y est prise de ne plus effectuer les cérémonies matrimoniales de la secte au sein du pavillon du sanctuaire[404].

Une précédente assemblée a par ailleurs eu lieu le 8 septembre de 1913 : il y a été décidé de trouver un terrain en vue du déplacement du centre de Taishakyō[405]. Cependant, malgré cette décision, Teizō ne peut quitter sa fonction immédiatement puisqu'aucun prêtre shintō suffisamment qualifié pour exercer en tant que grand desservant n'est présent à Dalian[406]. Il doit finalement attendre l'arrivée de Mizuno

[403] Matsuyama 1920, p. 58.
[404] *Ibid*., p. 79-80.
[405] *Ibid*., p. 80.
[406] MIZUNO 1973, p. 84.

Naozō, desservant expérimenté qui épouse sa sœur aînée Fusa, pour lui céder la direction du sanctuaire de Dalian en mai 1917[407].

Cet épisode est particulièrement révélateur de l'influence du culte officiel centré sur un shintō des sanctuaires non-religieux au sein de la communauté japonaise de Dalian. Si l'utilisation du concept de shintō d'Etat est souvent remise en question [408] , l'exemple du sanctuaire de Dalian est représentatif de l'imprégnation d'une forme de credo officiel shintō au sein de la population et de ses conséquences concrètes sur la pratique religieuse. En effet, il ne s'agit pas d'une séparation théorique, discursive, opérée d'en-haut, mais d'une réclamation populaire eu égard aux activités pratiquées dans un sanctuaire perçu comme lieu d'exécution des rites de l'État et des cérémonies liées à la vie. Qu'il s'agisse de l'expression d'une forme de laïcité ou d'une religiosité excluant la souillure, ce mouvement vise l'expulsion d'un représentant d'une « religion » d'un espace où il n'a plus sa place. En outre, une unique évocation des funérailles en tant que motif pourrait conduire à interpréter cet incident comme le reflet d'une volonté somme toute attendue d'éloignement de la mort d'un lieu de culte shintō ; or, le fait que les mariages soient aussi au cœur du débat prouve bien que la question dépasse le cadre de la souillure rituelle et englobe une attente vis-à-vis des bonnes pratiques à effectuer dans une enceinte considérée comme publique.

Il apparaît difficile de ne pas voir dans la démission de Matsuyama Teizō un reflet net de l'emprise du shintō d'État sur les esprits. Si les recherches sur le shintō tentent de clarifier le spectre du shintō d'Etat, notamment son imbrication – voire sa superposition – au culte de l'empereur[409], il est ici frappant de remarquer son influence directe sur une pratique si anodine que les mariages dans le cadre de la secte Taishakyō. Il s'agit donc véritablement d'une mutation dans la religiosité qui fait prendre conscience à la population que les « religions » telles que les sectes shintō relèvent de la sphère du privé et n'ont plus leur place dans des sanctuaires perçus comme lieux publics d'exécution des rites de l'État et d'application d'une orthodoxie shintō.

[407] *Ibid*., p. 99.
[408] Cf. Introduction.
[409] GARON 1986, p. 274.

Sans entrer dans le débat sur le shintō d'État, qui n'est pas le sujet de notre thèse, notons simplement que le shintō moderne est parfois perçu comme résultant d'une instrumentalisation totale d'un système religieux considéré comme authentique, et qu'il ne s'agirait donc pas du « véritable » shintō. Il s'agit de l'affirmation que font en creux des chercheurs tels que John Breen et Mark Teeuwen[410], ou encore Itō Satoshi 伊東聡[411] qui, par leur non-évocation du shintō moderne, nient sa nature même de système religieux « authentique ». Or, comme le montre le travail de Klaus Antoni[412], le shintō est, depuis son apparition et tout au long de son histoire, profondément lié à la famille impériale de manière stricte, et à l'exercice politique de manière générale, donc à la gouvernementalité. Son imbrication dans la politique du Japon moderne et dans son mouvement impérialiste et militariste constitue donc une phase qu'il est nécessaire de comprendre dans cette généalogie. Sans cet effort, nous tomberions dans le « piège » dénoncé par Takahashi Tetsuya 高橋哲哉, à savoir « l'idée selon laquelle les sanctuaires shintō ne relèveraient pas de la religion »[413].

Le sanctuaire de Dalian est donc un lieu ambigu : il s'agit en effet à la fois d'un sanctuaire faisant office d'Ubusuna auprès de la communauté japonaise de Dalian et d'Ujigami 氏神 – divinité tutélaire d'une communauté – auprès des élites coloniales ; d'un lieu d'exercice des cérémonies impériales et de propagation de l'idéologie impériale ; mais aussi d'un centre annexe de la secte Taishakyō aux fonctions religieuses et de prosélytisme. Matsuyama Teizō, dans sa volonté de répondre au besoin identitaire des habitants, crée lui-même cet espace au statut flou qui précipite son départ à la fin des années 1910. Ici apparaît tout le paradoxe des sanctuaires modernes qui sont à la fois lieux de culte populaire et des lieux d'exécution des rites de l'État. Ils sont le point de rencontre du pouvoir central (lieu d'exercice d'une forme de gouvernementalité), des croyances des élites religieuses, et des cultes du « peuple ».

[410] BREEN, TEUWEN 2010.
[411] ITO S. 2012.
[412] ANTONI 2016.
[413] TAKAHASHI 2012, p. 71.

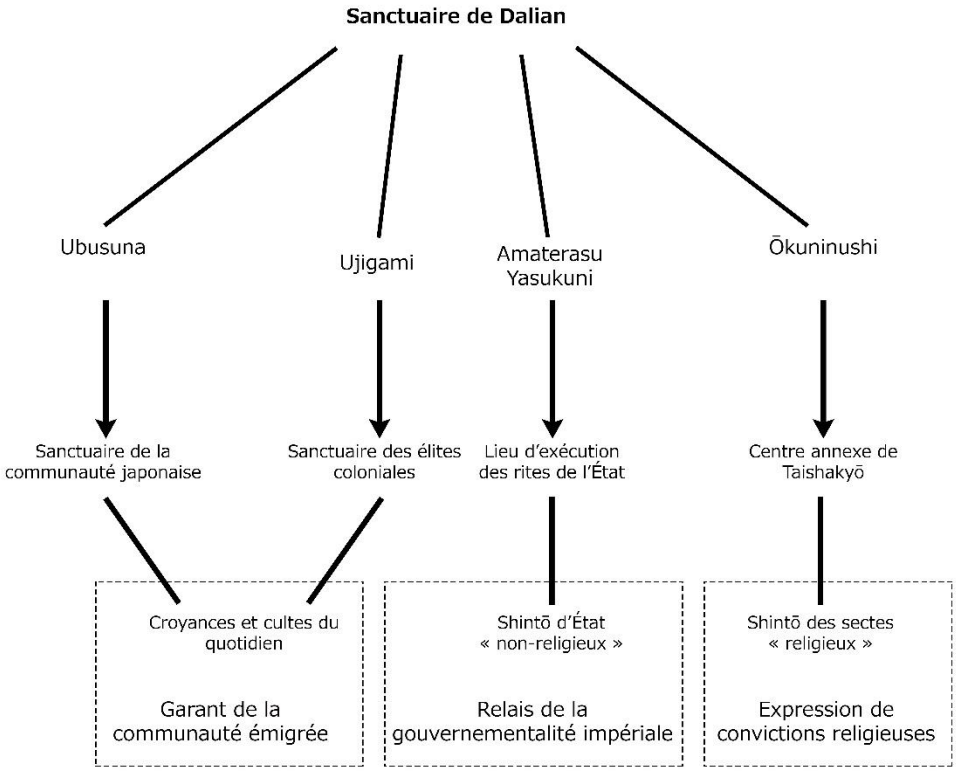



Figure 2 : shintō à trois dimensions

Le grand desservant, et ce particulièrement dans le cas des sanctuaires d'outre-mer, revêt alors le statut hybride de transmetteur de cette gouvernementalité et de garant de la communauté religieuse populaire, tout en protégeant également ses propres convictions lorsqu'il est issu d'un mouvement sectaire. Le shintō moderne est donc à « trois dimensions » (figure 2) qui s'entrechoquent simultanément dans ces lieux de culte fraîchement dépouillés de leur statut religieux que sont les sanctuaires modernes.

Après ces bases nécessaires à la compréhension du développement du shintō moderne et de la propagation des sanctuaires d'outre-mer, je vais désormais m'attarder sur le rôle du Matsuyama Teizō en tant que véhicule du credo impérial et du sanctuaire de Dalian en tant que point d'articulation de la gouvernementalité du Japon sur place, rôles complémentaires qui structurent l'implantation coloniale et l'appropriation concrète comme symbolique de cette marge de l'empire.

# Chapitre 2 – La voie impériale au cœur de Dalian

## Technologies éducatives, culte des figures impériales et gouvernement de la temporalité à Dalian

## A. Les technologies de transmission du credo de la nation

### a. La société de la voie impériale et l'éducation des générations futures

Matsuyama Teizō est un missionnaire de la secte Taishakyō, mais, comme la quasi-totalité des leaders religieux de son temps, il a une profonde admiration pour l'empereur Meiji et est un adepte de la « voie impériale » (*kōdō* 皇道), l'un des concepts qui désigne l'idéologie nationale centrée sur le culte de l'empereur et est employé abondamment dans les cercles shintō dès la fin du XIX^e^ siècle, puis dans le Japon en guerre en tant que terme clé de l'État totalitaire[414] mais aussi comme slogan révolutionnaire nationaliste.

À la suite du déplacement du bureau temporaire pour la construction du sanctuaire dans le quartier d'Atago 愛宕町 le 25 octobre 1907, Teizō y fonde une association en charge de l'organisation des rites effectués au sanctuaire et de pratiques artistiques, qu'il nomme « Société de *waka* » (Waka-kai 和歌会). Le développement de cette association mène à la formation de la Kōdōkai 皇道会 (Association de la voie impériale) en décembre 1907. La Kōdōkai se fixe aussi pour but de promulguer les enseignements du Rescrit impérial sur l'éducation (*Kyōiku chokugo* 教育勅語) de 1890 afin de former les futures générations de Japonais de Dalian et des environs. Dans cette optique, Teizō publie en parallèle la revue *Kōdō*

[414] À la suite d'Hannah Arendt, j'utilise le terme « totalitaire » pour désigner une dynamique, centrée sur le pouvoir absolu d'un homme, qui tend à réduire l'espace privé et les structures sociales. ARENDT 1973. En dépit de l'absence du Japon dans le cadre dressé par Arendt, Michael Lucken a montré comment il était possible de caractériser la société japonaise de totalitaire pendant les années de guerre. LUCKEN 2013, p. 61-65. Plus que dans le sens de « régime étatique » totalitaire, le concept sera mobilisé pour évoquer les aspects idéologiques des doctrines shintō qui tendent vers une telle inertie, en particulier dans le cas de Kakei Katsuhiko dans la troisième partie.

皇道 (La voie impériale)[415]. Les membres de l'association font en outre construire un dortoir à même d'accueillir des élèves venant de la zone ferroviaire[416].

En mai 1908, ce dortoir devient le Shōgakuen 奨学園, centre éducatif qu'il fonde en collaboration avec Ishimoto Kantarō, et dans lequel il assure l'éducation des enfants japonais des alentours. Le but de cet établissement est bien entendu de former les élèves originaires de Dalian, mais surtout, parce que des dortoirs y sont pourvus, d'accueillir des enfants d'endroits de la zone ferroviaire où il n'y a pas encore d'école et depuis lesquels le trajet journalier jusqu'à Dalian n'est pas possible. Le président est le lieutenant général Saisho Atsufumi. De nombreux membres de cette association, issus des milieux militaire et ferroviaire, font également partie du comité pour la construction du centre annexe de Taishakyō[417].

Saisho est également un adepte du shintō, comme le montre le discours qu'il prononce au moment de la cérémonie d'enchâssement au centre annexe le 10 octobre 1909. Dans celui-ci, il affirme que cette cérémonie marque le début d'une nouvelle ère de propagation des valeurs nationales outre-mer (*kaigai ni okeru kokusui senden no kigen* 海外に於ける国粋宣伝の紀元). Il associe ensuite le shintō et le *kokutai* 国体 (le corps de la nation[418]) dont la doctrine représente la source de la voie impériale (*waga kōdō no gensen* 我皇道の源泉). *Via* l'expansion de la « voie des *kami* » va dès lors avoir lieu une amplification de la voie impériale (*kōdō hatsuyō* 皇道発揚)[419].

Le terme *kōdō* utilisé par Teizō et les partisans du shintō à Dalian est très répandu dans les milieux religieux et militaires durant les premières années du XX^e^ siècle qui voient se succéder les organisations labellisées « voie impériale ». L'un des exemples les plus représentatifs est celui d'Ōmoto qui est au cœur de la seconde partie de la présente thèse : en 1898, Deguchi Onisaburō fonde en effet la Kōdō reigakukai 皇道霊学会 (Société d'études spirituelles de la voie impériale). Il

[415] Revue dont il ne reste à ma connaissance aucune trace aujourd'hui.
[416] Matsuyama 1920, p. 27.
[417] *Ibid*.
[418] Terme souvent traduit en français par « essence de la nation » et en anglais par « politique de la nation ». Je garde cependant volontairement la dimension corporelle du terme dans ma traduction.
[419] *Ibid*., p. 45-46.

cherche par ailleurs à obtenir la tutelle de la secte Inari kōsha 稲荷講社 pour son groupe alors renommé Kōdōkai (Société de la voie impériale). Dans cette continuité, la secte Ōmoto prend le nom de Kōdō Ōmoto 皇道大本 (La grande origine de la voie impériale) à partir de 1916, appellation que le groupe abandonne dans les années 1920, avant de le réadopter dans les années 1930[420].

En plus de la célèbre Kōdō-ha 皇道派 (Faction de la voie impériale) mise en place par Araki Sadao 荒木貞夫 (1877-1966)[421], un groupe de réservistes de l'armée de terre et de la marine impériale formé autour du politicien agrariste Hirano Rikizō 平野力三 (1898-1981) en 1933, qui publie en parallèle le *Kōdō shinbun* 皇道新聞 (Journal de la voie impériale), choisit également ce nom de Société de la voie impériale[422]. Tout comme son utilisation par Onisaburō, celle de Hirano s'inscrit donc dans une perspective révolutionnaire qui vise une véritable restructuration de la société japonaise autour de l'empereur.

Shimazono Susumu rappelle que le terme *kōdō* – la voie de l'empereur (*tennō jishin no michi* 天皇自身の道) – fonctionne en symbiose avec celui de *shindō* 臣道 ou *shinmindō* 臣民道 – la voie des sujets[423]. Certains idéologues, comme Ikeda Tachimoto, superposent aussi cette voie impériale au shintō, voire même essentialisent ce dernier qui ne devient qu'une simple expression du patriotisme[424].

L'idée de voie impériale revêt cependant une pluralité fondamentale dans les discours de l'époque. En effet, si elle désigne d'une part le système impérial moderne centré sur les rites du shintō d'État et le culte de l'empereur par ses sujets, elle est souvent employée dans un sens plus idéaliste qui invoque la voie impériale du Japon ancien. Les partisans de cette dernière, à l'image de Deguchi Onisaburō, opposent la véritable « voie », harmonieuse et centrée sur les pratiques religieuses, et une « voie » moderne instrumentalisée et dénaturée.

La notion est donc différente pour Teizō chez qui elle ne recouvre pas, durant les premières années du XX^e^ siècle, de nuance réformatrice. Pourtant, sans avoir la

[420] Cf. Partie II.
[421] Cf. Partie II, chapitre 6, B. c.
[422] YOKOZEKI 2009, p. 48.
[423] SHIMAZONO 2010, p. 4.
[424] Cité dans TAKAHASHI 2012, p. 92.

portée sociale des idéaux révolutionnaires des leaders des années 1930, Teizō entend également la voie impériale comme l'unification des mondes visible et invisible, c'est-à-dire une véritable réunion du politique et du religieux, de la sphère perceptible dirigée par l'empereur et de la sphère imperceptible gouvernée par Ōkuninushi. Au centre de cette voie impériale se trouve la figure de l'empereur Meiji, à la fois passeur de modernité et garant de la tradition, auquel Teizō voue une adoration indéfectible, qu'il transmet d'ailleurs à son disciple Mizuno Hisanao, troisième grand desservant de sanctuaire de Dalian[425].

La spécificité de la pensée de Teizō est qu'il lie directement le credo impérial et l'éducation des enfants. Il applique dans ce sens le Rescrit impérial sur l'éducation à la lettre en transmettant à la fois le culte de l'empereur et les valeurs telles que la piété filiale et la loyauté. S'agissant de sa vision éducative, il est sans doute influencé par les publications de Kaneko Sessai 金子雪斎 (1864-1925). Ce dernier, très actif dans le milieu de l'édition à Dalian, est une figure emblématique des *tairiku rōnin* 大陸浪人, les « aventuriers continentaux ». Grégoire Sastre les nomme « agents d'influence » et les définit comme des agents non-institutionnels qui agissent en marge des cercles officiels dans un objectif d'expansion de l'influence japonaise sur le continent asiatique[426].

Kaneko Heikichi 金子平吉 se rend en Mandchourie en tant qu'interprète lors de la guerre russo-japonaise. Il prend à ce moment le nom de Sessai. Fortement influencé par l'expédition du général Fukushima Yasumasa 福島安正 (1852-1919) à travers l'Asie entre 1892 et 1893, Kaneko souhaite « construire un paradis spirituel en Mandchourie » (*Manshū ni seishinteki rakudo o kensetsu* 満州に精神的楽土を建設). Lorsqu'il s'installe à Dalian, Kaneko ouvre le Shintō-juku 振東塾 (École de l'Orient en mouvement)[427], un établissement d'éducation privé, et devient en 1910 le responsable du Tairiku seinendan 大陸青年団 (Groupes des jeunes continentaux), cercle d'éducation informelle des jeunesses japonaises installées sur

[425] Voir à ce propos L'HERISSON 2017 (b).
[426] SASTRE 2016, p. 9, 17-20. Uchida Ryōhei 内田良平 (1873-1937), Miyazaki Tōten 宮崎滔天 (1871-1922) et Arao Sei 荒尾精 (1859-1896), qui sont tous trois au centre du travail de Sastre, sont des figures représentatives de ce mouvement ; cependant, Kaneko Sessai reste un personnage plus obscur malgré son influence considérable à Dalian.
[427] Devenu Shintō gakusha 振東学社 en 1916.

place[428]. Kaneko Sessai se considère avant tout comme un éducateur. Inspiré par le système des *terakoya* 寺子屋 (écoles paroissiales bouddhiques[429]) et la pensée néo-confucianiste, il critique la formalisation de l'éducation moderne et la disparition progressive de l'ancien modèle des *terakoya*[430].

Teizō respecte le travail de Kaneko, aussi bien dans le domaine de la presse que de l'éducation. Le leader religieux, qui souhaite également mettre en pratique le Rescrit impérial sur l'éducation et former les jeunes générations de Japonais, est sans doute inspiré par le personnage charismatique et la pensée de celui qui est appelé le « Tōyama Mitsuru du continent » (*tairiku no Tōyama Mitsuru* 大陸の頭山満)[431].

Au moment de la cérémonie d'enchâssement au sanctuaire de Dalian, Kaneko célèbre la consécration d'Ōkuninushi, divinité qui, dans les mythes, accomplit la formation du territoire japonais afin de confier la nation et son peuple aux *kami* célestes ; mouvement qu'il rapproche de l'expansion du Japon en Mandchourie[432]. Lorsque Teizō quitte son poste de grand desservant et fonde son propre mouvement religieux, Kaneko reste en contact avec lui et se rend pour la dernière fois au centre de Musubi-kyō le 24 juillet 1925, l'année de sa mort, à l'occasion de la cérémonie dédiée à l'esprit de son ami d'Arima Tōta 有馬藤太 (1837-1924)[433]. Dans un court article publié dans le numéro d'octobre 1925 de la revue *Shintenchi* 新天地 (Nouveau monde) publié en l'honneur de Kaneko Sessai et dont il est l'un des principaux contributeurs, Teizō exprime son profond respect à l'égard de cette figure emblématique de la communauté japonaise de Dalian :

> Avant de parler des autres, il faut s'être perfectionné soi-même […]. Face à l'État, et face au monde, les principes [de Kaneko] me semblaient finalement tous partir de

[428] Suenaga Jun.ichirō est le frère aîné de Suenaga Misao. WATANABE 1967 : 94-95, 214-215.
[429] Voir GALAN 1998.
[430] WATANABE 1967, p. 39-43.
[431] *Ibid.*, p. 70. Tōyama Mitsuru est le fondateur de la Gen.yōsha et l'un des plus influents activistes nationalistes du Japon moderne. Ce surnom dénote l'influence considérable qu'exerce Kaneko parmi les *tairiku rōnin* en activité dans la péninsule du Liaodong, pour lesquels il représente une figure d'aîné.
[432] Matsuyama 1920, p. 47.
[433] Ancien guerrier de Satsuma qui finit sa trajectoire à Dalian après avoir intégré le gouvernement de Meiji. Matsuyama 1925, p. 69.

ce point fondamental ; si bien que je ne pouvais m'empêcher d'éprouver le plus profond respect envers la personnalité de ce vieux sage.

他を云はむとする者は、先づ己を修めて […]。国家的にも、国際的にも、其の信条が、斯る論旨から出発されたかと思うと、眞に翁の人格を敬慕せずには居られぬのである[434]。

Dalian est donc le lieu de déploiement de structures d'éducation informelle dont le Shintō-juku de Kaneko Sessai et le Shōgakuen de Matsuyama Teizō et Ishimoto Kantarō sont les principaux exemples. L'enseignement public implique sa rationalisation et la systématisation de la transmission en vue de gagner en efficacité. Elle s'inscrit donc dans une perspective utilitariste qui sépare la réflexion, la pensée, de l'éthique comportementale et de l'apprentissage d'une morale contextuelle. L'éducation informelle, en revanche, met l'accent sur l'aspect synchronique de la transmission et se focalise sur l'enseignement de valeurs morales socialement contextualisées. Au cœur de ce processus de transmission travaillent les « intermédiaires contextuels », acteurs qui disparaissent dans les structures formelles d'apprentissage[435]. Kaneko Sessai et Matsuyama Teizō incarnent parfaitement ces figures d'« intermédiaires contextuels » puisqu'ils défendent une éducation centrée sur la relation entre l'enseignant et les élèves, le temps passé auprès d'eux, et la remise en cause d'un système éducatif utilitariste. Ils agissent donc en tant que véhicules locaux de transmission, constructeurs de lien communautaire et intergénérationnel. En outre, malgré une forme de résistance à la formalisation de l'éducation, ils se placent finalement dans une relation dialectique avec le système scolaire dont ils sont le pendant informel, véhiculant le culte de l'empereur et des principes moraux inspirés du confucianisme qui sous-tendent la loyauté envers le souverain, élément développé notamment par les penseurs des Mitogaku 水戸学 (Études de Mito) à partir de la fin de la période prémoderne et qui se retrouvent au cœur de l'idéologie impériale[436].

En plus d'être un lieu où se développent des structures d'éducation non formelle, Dalian est également le centre de l'enseignement scolaire en Mandchourie.

[434] *Ibid.*, p. 69-70.
[435] DE GRAVE 2012 : 29-31, 43.
[436] Cf. Partie I, chapitre 2, C. b.

La ville est en effet réputée pour le nombre d'établissements qu'elle compte et qui sont construits sans interruption tout au long de la première moitié du XX^e siècle[437]. Nitta Mitsuko nomme cette vague de construction le « *rush* d'ouverture des établissements scolaires » (*kaikō rasshu* 開校ラッシュ). Ces établissements forment les Japonais qui se reconnaîtront plus tard dans des slogans comme « mon village natal est Dalian » (*umare kokyō wa Dairen*「生まれ故郷は大連」) ou encore les « enfants de Dalian, nés à Dalian, élevés à Dalian » (*Dairen umare, Dairen sodachi no Dairenkko*「大連生まれ、大連育ちの大連っ子」)[438].

Selon une enquête officielle de 1927, 9 653 élèves répartis dans douze écoles primaires sont recensés[439]. De toutes les villes de Mandchourie, Dalian est donc celle où le plus grand nombre d'enfants peut recevoir une éducation aussi bien formelle qu'informelle de la part d'enseignants ou d'éducateurs japonais.

Ces aspects de la vie de Dalian mettent en lumière le mécanisme de diffusion de l'idéologie impériale au cœur du système éducatif ; système qui va former les jeunes Japonais en activité au moment du glissement du pays vers les conflits en Asie et dans le Pacifique. Volontairement ou non, Matsuyama Teizō devient lui aussi l'un des rouages de ce processus en Mandchourie, dans le cadre de ses activités à Dalian qui ont un impact dans toute la région alentour. De manière plus générale, le shintō d'État est massivement implanté au sein de la population japonaise par le biais du système éducatif.

Les travaux de Yamamoto Nobuyoshi 山本信良 et Konno Toshihiko 今野敏彦[440], repris par Shimazono Susumu[441], mettent en lumière le rôle de l'éducation dans la propagation des cérémonies dédiées à l'empereur qui constituaient, pour ce dernier, le cœur du shintō d'État. Les rituels mis en place au sein du système scolaire débutent durant la seconde partie des années 1880. À la suite du Rescrit sur

[437] Cf. Annexe 2.
[438] NITTA 1997, p. 87-88. La première école primaire de Dalian est la Dai-ichi shōgakkō 第一小学校 (École primaire numéro un, future Fushimidai jinjō shōgakkō 伏見台尋常小学校) ouverte en mars 1906. En avril 1907, le temple de la branche du Nishi Honganji ouvre une école maternelle, Dairen yōchien 大連幼稚園, qui accueille quarante enfants en 1907 et cent-quarante l'année suivante.
[439] *Ibid.*, p. 87.
[440] YAMAMOTO, KONNO 1973 ; YAMAMOTO, KONNO, 1976.
[441] SHIMAZONO 2009.

l'éducation, ils prennent une forme standardisée en 1891 avec la promulgation des « Règles sur les rituels des jours fériés et des jours de fêtes dans les écoles primaires » (*Shōgakkō ni okeru shukujitsu taisaijitsu no gishiki ni kansuru kitei* 小学校に於ける祝日大祭日の儀式に関する規程) qui font des cérémonies Kigensetsu, Tenchōsetsu, Genshisai, Kannamesai et Niinamesai, des célébrations nationales auxquelles les élèves ont l'obligation de participer. À cette occasion, personnels des écoles et élèves doivent saluer le portrait de l'empereur et de l'impératrice, lire le Rescrit et entonner l'hymne national[442].

La réalisation de ce genre de rituels implique l'utilisation des images impériales, du Rescrit sur l'éducation, et de la chanson « Kimigayo » 君が代 ; tous trois s'apparentant à des outils technologiques d'exercice de la gouvernementalité moderne de l'État japonais.

Foucault relie l'exercice moderne du gouvernement des individus et ce qu'il nomme des « technologies politiques ». Ces dernières naissent en même temps qu'un modèle de gouvernement rationnel fondé sur une « raison d'État » au caractère historique. Au sein de celle-ci, le saisissement des individus s'appuie sur des technologies, en particulier par la « police », pris dans le sens général du gouvernement utilitariste du peuple de manière rationnelle[443]. Une technologie politique est donc un ensemble de techniques mises en place pour assurer une gouvernementalité moderne, c'est-à-dire fondée sur l'utilité des individus en tant que « population » vis-à-vis d'une nouvelle rationalité étatique. Bernard Thomann montre bien comment le jeune État japonais se pourvoit d'un ensemble de technologies gouvernementales telles que la statistique et l'appareil policier afin d'optimiser la gestion de sa population qui est devenue un enjeu de puissance nationale[444]. En ce sens, le système éducatif moderne japonais apparaît comme l'ensemble technologique le plus important du dispositif politique établi au sein de la société à partir de 1868. Celui-ci est ainsi centré sur plusieurs techniques de dressage des individus par le biais des rites destinés à l'empereur effectués dans le

[442] YAMAMOTO, KONNO 1973, p. 81.
[443] FOUCAULT 1988, p. 145-162.
[444] THOMANN 2015, p. 37-63.

cadre scolaire, pratiques qui finissent par déborder ce carcan pour toucher la société de manière générale.

Avant 1868, les rituels scolaires dans les écoles de province comprennent principalement le Sekiten 釈奠, la cérémonie dédiée à Confucius, tandis que les écoles rattachées à des temples effectuent les rituels du bodhisattva Tenjin 天神 qui célèbrent Sugawara no Michizane 菅原道真, et les rituels de Manjusri 文殊. Au début de la période de Meiji, il existe beaucoup d'exemples de scolaires visitant des sanctuaires locaux ou des bâtiments publics à l'occasion des fêtes rituelles et cérémonies, mais peu d'événements à l'intérieur des écoles. Les manifestations scolaires en rapport avec le culte de l'empereur et du shintō d'État commencent à se répandre sous l'influence de Mori Arinori 森有礼 (1847-1889), qui est promu ministre de l'Éducation en 1885 et assassiné le jour de la promulgation de la Constitution le 11 février 1889[445].

Le protocole pour invoquer le portrait impérial (*go-shin.ei* 御真影)[446] et le Rescrit devient de plus en plus strict alors qu'ils sont investis d'un caractère sacré grandissant. À partir des années 1890, chaque département est soumis aux « Règles pour le stockage des copies de l'Image impériale et du Rescrit sur l'éducation » (*Gyoei narabini chokugo tōhon hōzō kitei* 御影並勅語謄本奉蔵規程)[447].

Avec la systématisation de ces rites, le quotidien subit un premier changement de temporalité : la vie des jeunes est désormais rythmée par les rituels dédiés à l'empereur. Il est donc important de noter que si ces changements sont très marqués à partir de la fin des années 1930 au sein de l'ensemble de la population nippone, ils trouvent leur origine dans le système scolaire mis en place durant la période de Meiji. À partir des années 1900, les manifestations scolaires sont organisées de manière standardisée à l'échelle nationale. Au sein de ce système, les sanctuaires deviennent l'un des éléments récurrents des sorties scolaires et les rituels dédiés à la cour gagnent en importance. Les initiatives de Matsuyama Teizō et Ishimoto

[445] *Ibid*., p. 67.
[446] Réalisé en 1888 par Edoardo Chiossone (1833-1898). Il est distribué dans les écoles de toutes les provinces à partir de 1889, et la plupart des écoles élémentaires en ont reçu un d'ici la fin des années 1890. TAKI K. 2002, p. 176-177. Pour une étude détaillée du processus de distribution du portrait, voir *ibid*., p. 176-207. Sur la réalisation du portrait de l'empereur par Chiossone, voir *ibid*., p. 138-161.
[447] SHIMAZONO 2009, p. 103.

Kantarō à Dalian s'inscrivent dans la parfaite continuité de la dynamique impériale de constitution d'une population japonaise imprégnée par les valeurs du shintō d'État. À Dalian, aux marges de l'empire, se jouent donc les mêmes processus qu'en métropole.

Même s'il est difficile d'identifier clairement le processus de distribution du portrait de l'empereur dans les établissements scolaires de Dalian en particulier, et de la Mandchourie de manière générale, les témoignages d'anciens élèves évoquent souvent un quotidien marqué par l'exposition du portrait, les saluts adressés à l'empereur et les lectures du Rescrit sur l'éducation[448]. Les enjeux éducatifs en Mandchourie, comme dans les autres colonies, sont sensiblement différents de ceux du Japon ; la propagation de la gouvernementalité impériale s'y articule ainsi autour de trois axes principaux : le culte de l'empereur, la pratique de la gymnastique – traitée dans la troisième partie du présent travail[449] –, et l'enseignement de la langue japonaise.

Tout comme les voyages scolaires qui se développent notamment à Lüshun, les sorties scolaires sont au Japon le moyen d'implanter la temporalité des cérémonies étatiques dans le quotidien des gens[450]. Alors que les visites des monuments de la guerre russo-japonaise participent de la constitution d'une mémoire impériale collective fondée sur un sentiment de nostalgie et sur la valeur d'un territoire acquis dans le sang des soldats de l'armée et de la marine impériales, les voyages intérieurs à l'archipel renforcent l'adoration de la population envers les grandes figures impériales.

Shimazono Susumu note bien l'articulation entre le système éducatif et la popularisation de l'image de l'empereur qui assurent une pénétration efficace du culte d'État au niveau populaire. La multiplication des manifestations à caractère sacré impliquant des membres de la famille impériale provoque en effet une nouvelle temporalité du quotidien. Dans la continuité de l'analyse de celui-ci, le sanctuaire de Dalian est le lieu d'exécution des rites destinés à la lignée impériale, et le lieu de visite de ce que j'appelle les « grandes figures impériales », ces individus en lien avec l'empereur, l'armée ou la marine impériales, qui honorent les

[448] Voir par exemple l'article de MIYAWAKI 2017.
[449] Cf. Partie III, chapitre 8, B. a.
[450] YAMAMOTO, KONNO 1976, p. 275, 393.

sanctuaires de leurs visites et de leurs dons. Mais un sanctuaire ne perdure pas uniquement grâce aux dons de la cour, sa gestion implique aussi la participation financière des sympathisants qui soutiennent par là même les activités de ses desservants ; stabilité qui découle d'un processus de double légitimation centré sur de telles visites.

### b. Double légitimation à travers les visites impériales

Comme noté précédemment, Matsuyama Teizō fait très tôt la connaissance du général Nogi Maresuke à Lüshun. Le 13 juin 1908, ce dernier effectue une visite officielle à Dalian et va prier au sanctuaire[451] où il fait des offrandes rituelles de nourriture et d'une branche sacrée de *sakaki* (*tamakushi* 玉串) sous la direction du grand desservant, avant d'écouter les explications d'Ishimoto Kantarō sur le développement de la ville. Nogi revient à Dalian le 26 octobre 1909 à la suite de la cérémonie d'inauguration de la Tour des esprits fidèles de Baiyushan. Après avoir assisté aux festivités du 28 octobre, il se rend au sanctuaire le 2 novembre et fait à nouveau des offrandes rituelles devant la porte centrale du sanctuaire avant d'être guidé jusqu'au pavillon par Teizō et d'offrir une branche de *sakaki*. Il passe ensuite un moment dans le bureau de ce dernier pour écouter l'histoire du sanctuaire de Dalian[452].

Ces visites se suivent durant les périodes de Meiji, Taishō et Shōwa. Le 26 mai 1910, le membre du ministère de l'Intérieur et ancien directeur du Jinja kyoku 神社局 (Bureau des sanctuaires), Mizuno Rentarō 水野錬太郎 (1868-1949), fait un tour de la Mandchourie. Il visite le sanctuaire de Dalian et s'entretient avec Teizō

[451] Je traduis le terme *sanpai* 参拝, se rendre dans le hall d'un sanctuaire, « prier » et effectuer les offrandes rituelles sous la direction d'un desservant, par « visiter ». Pour éviter les répétitions, j'utiliserai parfois les mots « prier », « se recueillir » dans un sanctuaire. La visite intérieure d'un sanctuaire accompagnée d'offrandes ne revêt pas systématiquement une dimension de « demande adressée à des puissances célestes » que sous-entend le terme « prier », mais plutôt d'honneur rendu aux divinités consacrées dans ce lieu et à ce lieu lui-même. De même, le « recueillement » n'implique pas ici un mouvement sur soi-même, mais simplement un moment de respect silencieux à l'égard des entités spirituelles et du sanctuaire qui les consacre.
[452] Matsuyama 1920, p. 154-155.

le 27 mai à propos des sanctuaires de la région. Il participe le lendemain aux festivités annuelles et se recueille au sanctuaire. Le 28 mai 1910, Ōshima Yoshimasa 大島義昌 (1850-1926), alors gouverneur du Kwantung (de 1905 à 1912), visite lui aussi le sanctuaire en présence de ses proches collaborateurs. Il peut, à la suite de ses offrandes, discuter avec Teizō à propos des divinités du sanctuaire et du processus de construction de ce dernier[453].

Fukushima Yasumasa, gouverneur du Kwantung de 1912 à 1914, se rend à son tour au sanctuaire le 9 juin 1912 accompagné du directeur du Département d'administration civile Shirani Takeshi 白仁武 (1863-1941), du chef d'état-major Hoshino Kingo 星野金吾 (1863-1933), du directeur général de la police (*keishi sōchō* 警視総長) Satō Tomokuma 佐藤友熊 (1866-1923), du directeur de la Section des Affaires extérieures (Gaijika 外事課) Yoshimura Gentarō 吉村源太郎 (1875- 1945), ainsi que d'autres responsables gouvernementaux. Leur visite se fait sous la direction de Teizō, puis se termine par une entrevue en compagnie des responsables de la communauté de fidèles Kunisawa Shinbee, Aioi Yoshitarō et Kawakami Kenzō 川上賢三 (1864-1933). Le 26 juillet 1912, Shirani Takeshi effectue une nouvelle visite aux côtés des responsables des différentes sections du Bureau d'administration civile de Dalian[454].

L'année suivante est marquée par le passage d'Ōuchi Ushinosuke 大内丑之助 (1865-1934) le 21 août, alors qu'il vient de prendre ses fonctions en tant que directeur du Bureau d'administration civile de Dalian. Le 15 octobre 1913, c'est à nouveau Fukushima Yasumasa qui se recueille au sanctuaire, après quoi il s'entretient longuement avec Teizō à propos de la gestion du sanctuaire et du respect dû aux *kami* (*keishin shisō* 敬神思想). Il visite à nouveau le lieu de culte, alors qu'il n'est plus gouverneur, le 20 septembre 1914 accompagné de plusieurs membres de l'Administration du Kwantung afin de remercier les divinités d'avoir accédé à ses vœux ; visites que l'on nomme *hōsai sanpai* 報賽参拝[455].

[453] *Ibid*., p. 155.
[454] *Ibid*., p. 155-156.
[455] Matsuyama 1920, p. 156-157.

Lorsqu'il prend ses fonctions de gouverneur, Nakamura Satoru 中村覚 (1854-1925), se rend aussi au sanctuaire de Dalian le 12 octobre 1914. L'ancien directeur des Bureaux d'administration civile de Dalian et de Lüshun, Yoshida Toyojirō 吉田豊次郎, effectue également deux visites au lieu de culte avant de rentrer au Japon en août 1917. Il est suivi le 31 du même mois par Satō Tomokuma qui vient de quitter sa fonction de directeur général de la police du Kwantung. À l'occasion de leur entrée au sein de l'Administration du Kwantung en 1917, Miyao Shunji 宮尾舜次 (1868-1937) – directeur du Bureau d'administration civile de Dalian – et Nakamura Yūjirō 中村雄二郎 (1852-1928) – gouverneur du Kwantung – se rendent respectivement au sanctuaire le 7 septembre et le 10 octobre[456].

Si les deux premières décennies du XX^e^ siècle sont marquées par les visites régulières de militaires et de hauts bureaucrates en lien avec le gouvernement du Kwantung, les années 1920-1930 voient plutôt se succéder les membres de la famille impériale. Le premier phénomène relève donc de la spatialisation coloniale, qui vise l'implantation du pouvoir japonais sur place, tandis que le second correspond à une période de spatialisation impériale ayant pour objectif l'intégration de ce nouveau territoire au sein de l'empire.

En 1926, le prince Kan.in Kotohito 閑院載仁 (1865-1945)[457] fait une visite de la Mandchourie et se rend au sanctuaire de Dalian le 26 septembre. Le 23 octobre 1928, le prince Takamatsu Nobuhito 高松宣仁 (1905-1987)[458] vient se recueillir au sanctuaire. Le 8 avril 1929, c'est la princesse Takamatsu Kikuko 高松喜久子 (1911-2004)[459] qui vient prier au sanctuaire de Dalian. Le 8 mai 1930, le prince Chichibu Yasuhito 秩父雍仁 (1902-1953)[460] s'arrête au sanctuaire au cours d'une visite de la région[461].

L'année suivant cette visite, le 3 mars 1931, le sanctuaire reçoit de la part de la maison impériale une donation qui sert à la construction d'un nouveau pavillon des divinités. Cette donation remplit de reconnaissance les desservants du

[456] *Ibid*., p. 157.
[457] Grand-oncle du futur empereur Shōwa.
[458] Frère cadet de l'empereur Shōwa.
[459] Épouse du prince Takamatsu Nobuhito.
[460] Frère cadet de l'empereur Shōwa.
[461] Dairen jinja hachijūnen-sai hōsankai 1987, p. 10.

sanctuaire mais aussi tous les membres de la communauté de fidèles de Dalian. À la suite de la construction d'un nouveau bâtiment, le prince Chichibu revient le 15 juin 1934 ; suivi le 6 décembre par le prince Kuni Asaakira 久邇朝融 (1901-1959)[462], le comte Fushimi Hirohide 伏見博英 (1912-1943) et le prince Asaka Yasuhiko 朝香鳩彦 (1887-1981)[463] ; puis le 3 mai 1935, le prince Kaya Tsunenori 賀陽恒憲 (1900-1978) ; le 9 août 1938, la princesse Nashimoto Itsuko 梨本伊都子 (1882-1976) et le prince Takeda Tsuneyoshi 竹田恒徳 (1909-1992) ; ou encore le prince coréen Yi Un 李垠 (1897-1970)[464] le 21 décembre 1938[465].

Ces visites et dons s'inscrivent au sein de l'élaboration d'un « gouvernement vertueux » (*jinsei* 仁政) structuré autour de l'idée de la « charité » (*jikei* 慈恵) des membres de la famille impériale. Comme le démontrent Katayama Morihide 片山杜秀 et Shimazono Susumu, ce processus apparaît très distinctement dans l'émergence des aides sociales et du système hospitalier afin de stabiliser une société en proie à l'incertitude et aux courants de pensée socialistes[466]. Bernard Thomann rappelle que ce concept de gouvernement vertueux ou « gouvernement bienfaiteur », central dans la naissance de ce qu'il nomme l'État social japonais, est au départ défendu par les moralistes confucéens à partir du XVIII[e] siècle dans le but de dépeindre un seigneur exemplaire[467]. Notons qu'à Dalian ce phénomène concerne avant tout les années 1920-1930. Avant, il s'agit en effet surtout pour les autorités en place de consolider leur légitimité et de stabiliser leur position dans le cadre d'un gouvernement colonial. Même si ces deux types de figures relèvent au sens large de l'empire, les premières sont liées aux cercles militaires et bureaucratiques, tandis que les secondes sont liées à la cour. Symboliquement, Dalian « entre » donc dans la trajectoire des membres de la famille impériale à ce moment-là ; au départ, elle est plutôt au centre des préoccupations des individus qui y exercent le pouvoir. Ce phénomène dénote donc un élargissement de l'empire et

[462] Frère de l'impératrice Kōjun.
[463] Oncle de l'empereur Shōwa.
[464] Prince formé au Japon, il épouse la princesse Nashimoto Masako 梨本万子 (1901-1989) en 1920.
[465] *Ibid.*, p. 11-14.
[466] KATAYAMA, SHIMAZONO 2017, p. 91-129.
[467] THOMANN 2015, p. 34.

une intégration concrète comme symbolique de cette marge par le biais d'une spatialisation dont les apparitions alèthurgiques sont des opérateurs.

Ces visites récurrentes dans les sanctuaires et les différents dons peuvent être considérés comme relevant d'un schéma alèthurgique au sein duquel la bienveillance des figures impériales est rendue visible afin de « gouverner » la population et de stabiliser le pouvoir par un processus de double légitimation. Michel Foucault définit l'alèthurgie comme l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli. Selon lui, il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans alèthurgie[468]. Elle représente donc la part de vérité qui est construite par la gouvernementalité et qui sert ainsi à légitimer cette dernière et ses véhicules.

Dans cette perspective, les visites officielles au sanctuaire revêtent un double objectif de légitimation : tout d'abord, les figures impériales légitiment l'exercice de leur pouvoir et leur position au travers de ces actions perçues comme vertueuses et charitables, qui font d'elles les véhicules d'une gouvernementalité étatique s'appliquant loin de la métropole ; ensuite, il s'agit aussi de légitimer le sanctuaire comme lieu principal des célébrations de l'État et de la cour impériale, donc en tant que relais d'un pouvoir religieux, mais aussi, par extension, comme lieu important de la communauté japonaise. Pour le dire autrement : si ces grands personnages viennent présenter leur respect dans un sanctuaire, c'est bien parce que ce dernier est un haut lieu reconnu par ces élites ; élites qui participent également au développement et à la prospérité de cet endroit incontournable dans le quotidien des gens, et ce, en raison de leur grande vertu. Double légitimation, double procédé alèthurgique : la nature véridique de la position des membres de la cour, mais aussi celle du sanctuaire, apparaissent au cœur de l'exercice d'un pouvoir à la fois impérial et religieux. Les figures impériales, tout comme le sanctuaire de Dalian, gagnent ainsi en légitimité vis-à-vis de la population. Ce supplément de vérité qui accompagne la gouvernementalité est aussi le garant de sa stabilité puisqu'un pouvoir légitime constructeur de vérité ne laisse dès lors que peu de marge à sa remise en question.

[468] FOUCAULT 2012, p. 8.

En parallèle, mais aussi en complémentarité de ces visites, la vie du sanctuaire est rythmée par certaines cérémonies impériales. Ces événements sont qualifiés de « cérémonies régulières » (*kōreisai* 恒例祭), et regroupent la cérémonie de printemps du culte éloigné des esprits impériaux (*shunki kōreisai yōhai-shiki* 春季皇霊祭遙拝式) le 21 mars ; la cérémonie du culte éloigné de l'empereur Jinmu (*Jinmu tennō-sai yōhai-shiki* 神武天皇祭遙拝式) le 3 avril ; la cérémonie de culte éloigné de l'empereur Meiji (*Meiji tennō-sai yōhai-shiki* 明治天皇祭遙拝式) le 30 juillet ; et les deux grands rituels de purification (*ōharae* 大祓) les 30 juin et 31 décembre[469].

Ainsi, l'exercice du pouvoir se pare de représentants visibles et vertueux, de lieux de pratique ancrés dans le quotidien et de célébrations participatives qui rythment la vie tout au long de l'année. Plus qu'une opposition paradigmatique entre un sanctuaire « populaire » et un lieu du shintō d'État, cet exemple montre clairement que le sanctuaire de Dalian est pris dès le début dans une inertie conforme au culte d'État, voire même que son statut de lieu de culte populaire ne fait que faciliter davantage cette propagation parmi les résidents japonais de Dalian. Ce point, nous y reviendrons, permet de nuancer l'idée de « nationalisation » comme rupture et tournant de l'histoire des sanctuaires d'outre-mer. En effet, si les individus impliqués dans la construction des lieux de culte shintō sont dès le départ les partisans de la « voie impériale », du Rescrit sur l'éducation et du *kokutai*, ce sont bien eux qui bâtissent les fondements de la propagation du shintō d'État, ce sont bien eux qui servent de véhicule à la gouvernementalité de l'empire japonais au cœur duquel les sanctuaires occupent une place centrale.

Ce point permet de replacer les individus au cœur des sanctuaires et de leur lien avec la gouvernementalité impériale moderne. Il est ainsi possible d'ajouter une nuance aux théories classiques que sont l'approche idéologique de Murakami Shigeyoshi dans laquelle les sanctuaires sont des véhicules de propagande[470], et l'approche systémique de Nakajima Michio qui considère les sanctuaires comme lieux d'exécution des rites – le shintō des sanctuaires – s'inscrivant dans un vaste

[469] NITTA 1997, p. 65.
[470] MURAKAMI 1970.

système impérial centré sur le shintō d'État[471]. Ainsi, il ne s'agit pas uniquement de la nature des sanctuaires mais bien aussi des individus qui y circulent et des discours qu'ils y rattachent. Ce mouvement, ces actions et ces discours sont à l'origine du jaillissement d'un pouvoir véridique.

Au cœur de ce schéma alèthurgique de constitution d'une vérité gouvernementale se trouve la question du regard. Taki Kōji 多木浩二 note bien, à la suite de Fujitani Takashi 藤谷隆[472], que les premières années de Meiji sont consacrées à rendre l'empereur visible à son peuple, selon un processus qui glisse d'un empereur invisible à un empereur visible (*mienai tennō kara mieru tennō e* 見えない天皇から見える天皇へ)[473]. L'important, dans ce processus, est bien entendu le regard des sujets se dirigeant vers un empereur qui « incarne » le pouvoir moderne. Cependant, si un tel phénomène participe de la construction de la gouvernementalité de l'empire japonais centrée sur le personnage du souverain, je souhaite attirer l'attention sur le double jeu de regard impliqué par cette dynamique d'apparition de l'empereur, cadre dans lequel les visites impériales détaillées précédemment rentrent parfaitement.

Le processus de « visualisation » de l'empereur implique un phénomène de subjugation de la population dû à une apparition de nature sacrée. Cette dynamique débute par les « parades » du jeune empereur Meiji (*junkō* 巡幸 ou *gyōkō* 行幸, littéralement la « venue de la bénédiction »), puis se poursuit par la distribution massive de son portrait[474]. L'empereur nouvellement visible peut ainsi devenir un objet de culte, toujours selon un processus alèthurgique caractéristique du phénomène de sacralisation. Cependant, plus que le regard des sujets, il convient aussi de mettre en perspective, comme le suggère Taki, le nouveau regard du souverain impliqué par ces sorties au cours desquelles « l'empereur voit » (*tennō ga miru* 天皇が見る)[475]. En effet, dans le Japon prémoderne, l'empereur « invisible », retiré dans son palais, est aussi « non-voyant ». Il ne connaît pas son peuple. Or, au moment de ces parades, il peut enfin poser les yeux sur ses sujets et

[471] NAKAJIMA 1972 ; NAKAJIMA 2002.
[472] FUJITANI 1994.
[473] TAKI K. 2002 : 1-31.
[474] *Ibid*.
[475] *Ibid*., p. 64.

en faire ainsi des objets de savoir. Ces derniers prennent alors conscience que leur souverain est désormais « voyant » et peut les observer directement lors de ses déplacements hors du palais. Si Yasumaru Yoshio affirme qu'une « éthique populaire » (*minshū dōtoku* 民衆道徳)[476] émerge à partir de la fin de la période d'Edo, elle se consolide sans doute au début de la période de Meiji au moment de cette prise de conscience collective du regard de l'empereur. Celle-ci brise finalement la distance qui sépare le souverain de ses sujets et supporte les slogans tels qu'« un seul monarque pour une multitude de sujets » (*ikkun banmin* 一君万民) qui vantent l'exercice direct du pouvoir de l'empereur sur l'ensemble de son peuple.

Comme le note Matthieu Potte-Bonneville à propos du panoptique que prend en exemple Foucault dans *Surveiller et punir*[477], il se joue dans le processus de discipline un double jeu de regard : l'un externe qui s'exerce du surveillant au surveillé ; l'autre interne qui s'exerce du surveillé à lui-même[478]. Finalement, il y a dans l'espace qui se crée entre l'empereur et ses sujets quelque chose de semblable à ce double regard. En effet, devenus « observables » par leur souverain, devenus « objets de savoir » de ce dernier, les sujets se mettent sans doute à s'autodiscipliner, à adapter d'eux-mêmes leur comportement aux attentes d'une société en pleine modernisation. Le but des parades de l'empereur Meiji se trouve donc aussi dans la constitution de ce regard discipliné sur soi, posture qui découle du processus de subjectivation des citoyens japonais du début de la période de Meiji.

Une scène similaire se déroule à Dalian lorsque les grandes figures impériales se succèdent au sanctuaire de la ville. En même temps qu'elles se légitiment vis-à-

[476] YASUMARU 1974.
[477] FOUCAULT 1975, p. 233-264. Foucault donne la définition suivante du *panopticon* de Jeremy Bentham : « à la périphérie un bâtiment en anneau ; au centre, une tour ; celle-ci est percée de larges fenêtres qui ouvrent sur la face intérieure de l'anneau ; le bâtiment périphérique est divisé en cellules, dont chacune traverse toute l'épaisseur du bâtiment ; elles ont deux fenêtres, l'une vers l'intérieur, correspondant aux fenêtres de la tour ; l'autre, donnant sur l'extérieur, permet à la lumière de traverser la cellule de part en part. Il suffit alors de placer un surveillant dans la tour centrale, et dans chaque cellule d'enfermer un fou, un malade, un condamné, un ouvrier ou un écolier. Par l'effet du contre-jour, on peut saisir de la tour, se découpant exactement sur la lumière, les petites silhouettes captives dans les cellules de la périphérie. Autant de cages, autant de petits théâtres, où chaque acteur est seul, parfaitement individualisé et constamment visible. Le dispositif panoptique aménage des unités spatiales qui permettent de voir sans arrêt et de reconnaître aussitôt », *ibid*., p. 233.
[478] MANIGLIER, POTTE-BONNEVILLE 2018.

vis de la population et qu'elles légitiment le sanctuaire en tant que haut lieu religieux, celles-ci se mettent en scène hors du palais, parmi les gens du commun sur lesquels leur regard se pose. Elles participent donc de la diffusion d'une gouvernementalité perçue comme s'exerçant directement depuis le cœur jusqu'aux marges de l'empire. Les membres de la famille impériale, de l'armée et de la marine, mais aussi les bureaucrates incarnent ainsi autant de relais de gouvernementalité dont l'importante circulation permet l'expansion d'un pouvoir véridique et vertueux, sous l'approbation des divinités, sur l'ensemble du territoire occupé par les Japonais. Ce processus parachève la spatialisation religieuse effectuée par le biais du sanctuaire en faisant pleinement rentrer le nouvel espace au sein de l'empire.

Le sanctuaire de Dalian acquiert donc sa légitimité symbolique à la suite des nombreuses visites des figures impériales durant toute la première moitié du XX$^{e}$ siècle. Cependant, en plus de ce support d'ordre impérial, le lieu de culte et son grand desservant sont avant tout soutenus au quotidien par quelques individus clés issus des élites coloniales du gouvernement du Kwantung.

### c. Le « comité de construction », réseau d'élites du shintō à Dalian

La construction du sanctuaire de Dalian est soutenue par un comité (*kensetsu iinkai* 建設委員会) qui réunit principalement des militaires tels que Saisho Atsufumi ainsi que des entrepreneurs et gestionnaires en lien avec la Mantetsu. Au sein de cette organisation, quelques figures centrales se distinguent par l'ampleur de leur soutien. Ishimoto Kantarō, Aioi Yoshitarō, Kunisawa Shinbee et Kawakami Kenzō représentent ainsi les piliers d'un véritable réseau d'élites coloniales qui œuvrent comme des sortes de mécènes en faveur de Matsuyama Teizō et lui permettent de structurer l'appropriation religieuse de Dalian. Ishimoto est le premier à entrer en contact avec ce dernier lorsqu'il cherche en 1906 un desservant capable d'effectuer le rituel de funérailles de sa fille.

Ishimoto Kantarō se rend sur le champ de bataille comme interprète au cours la guerre russo-japonaise. À la suite du conflit, il part pour Taiwan, à nouveau en tant qu'interprète, cette fois au sein du Bureau du monopole de l'opium (Ahen

senbaikyoku 阿片専売局). Une fois à Dalian, il convainc en 1906 Ōshima Yoshimasa, alors membre du gouvernement du Kwantung, d'établir un Bureau général de l'opium (Ahen sōkyoku 阿片総局) sur place. Inspiré par son expérience à Taiwan, Ishimoto y reproduit le modèle du monopole japonais[479]. Comme le note Han Lingling, grâce aux droits qu'il obtient sur la gestion du commerce d'opium, Ishimoto dégage des profits colossaux qu'il peut réinvestir dans de nombreuses structures telles que des entreprises, des banques ou encore des écoles, mais aussi, bien entendu, le sanctuaire de Dalian[480].

Lorsque la communauté japonaise de Dalian se structure, elle développe plusieurs associations de quartier (*chōnaikai* 町内会). En 1910, ces associations sont réunies au sein d'une Association générale des quartiers de Dalian (Dairen rengō chōnaikai 大連連合町内会) dont le premier président est Ishimoto Kantarō. Il est en parallèle impliqué dans plusieurs projets industriels, commerciaux et éducatifs sous la tutelle de l'Administration du Kwantung[481].

Lorsque l'administration municipale japonaise est mise en place en 1915, Ishimoto devient le premier maire de la ville. Il fournit le soutien le plus actif à Matsuyama Teizō et ce, dès son arrivée à Dalian. Il participe également à la rédaction des deux publications qui détaillent la fondation du sanctuaire. Dans ces dernières, il déploie un discours qui couple des références au culte de l'empereur, au *kokutai* et à la « voie des divinités ». Son vocabulaire rappelle notamment celui de Kakei Katsuhiko[482] lorsqu'il affirme que le *kokutai* et l'union des rites et du politique japonais sont uniques (*banpō muhi no waga kokutai to saisei itchi* 万邦無比の我が国体と祭政一致) et permettent de cultiver l'esprit grâce auquel il est

[479] KITANO 2016, p. 59.
[480] HAN 2015, p. 173. Le projet le plus important dans lequel il investit ses capitaux est la construction de la grande route reliant Dalian à Lüshun (Ryodai dōro 旅大道路) dont le chantier dure plus de trois ans de 1921 à 1924. Il soutient également financièrement les Japonais impliqués dans les deux mouvements d'indépendance de la région Man-Mō (*Man-Mō dokuritsu undō* 満蒙独立運動) auxquels participa son frère cadet Ishimoto Kenjirō 石本権四郎 (1880-1932). Han 2015, p. 173. Pour plus de détails sur la trajectoire d'Ishimoto Kantarō, voir Itō T. 1916 ; Manshū Nippōsha rinji shinshi-roku hensanbu 1929 ; Takeuchi 2012.
[481] *Ibid*.
[482] Cf. Partie III.

possible de propager la grande voie des *kami* (*seishin o kan.yō shi motte kannagara no daidō o senpu suru* 精神を涵養し以て維神の大道を宣布する)[483].

En plus d'Ishimoto Kantarō, l'une des principales figures parmi les entrepreneurs japonais de Dalian est Aioi Yoshitarō. Il est également membre de la Gen.yōsha. Après ses études à l'École supérieure de commerce de Tōkyō (Tōkyō kōtō shōgyō gakkō 東京高等商業学校)[484], il effectue quelques emplois provisoires avant d'intégrer Mitsui kōzan 三井鉱山, le département minier du *zaibatsu* Mitsui, et est muté à la succursale de Moji[485] en 1904. Il y rencontre Inuzuka Nobutarō 犬塚信太朗 (1874-1919), alors directeur de la succursale. Lorsque ce dernier se rend à Dalian en tant que membre du conseil d'administration de la Mantetsu en 1906, il demande expressément à Aioi de le rejoindre afin de prendre en charge la réhabilitation des quais du port de Dalian. Le port est alors sous la responsabilité du Teiribu. Cependant, la gestion des docks et le travail de déchargement sont sous-traités. Plusieurs groupes violents sont impliqués parmi les sous-traitants et rendent les opérations portuaires chaotiques[486].

D'après Kitano Gō 北野剛, lorsqu'il arrive à Dalian, Aioi demande l'embauche directe des dockers par la Mantetsu et le passage de la gestion des quais sous la tutelle de la compagnie de chemins de fer. Il espère ainsi limiter l'emprise des groupes violents sur les employés. L'opération est un franc succès puisque le projet de réhabilitation et d'agrandissement, qui est envisagé sur une période de trois ans, ne prend qu'une année et est mené à bien en mai 1908. En 1909, Aioi quitte la Mantetsu pour fonder la compagnie Fukushō (Fukushō kōshi 福昌公司) à laquelle la Mantetsu confie les chargements et déchargements des marchandises du port de Dalian. L'entreprise emploie quelque dix mille travailleurs locaux et se développe en plusieurs succursales à Moukden, Qingdao, Tōkyō ou encore Kōbe à partir de la fin des années 1910[487].

---

[483] Matsuyama 1917, p. 7.
[484] Future université de Hitotsubashi.
[485] Mitsui bussan Moji shiten 三井物産門司支店.
[486] WATANABE 1967, p. 243, 247-248 ; KITANO 2016, p. 48-49.
[487] Lorsqu'il était étudiant, Aioi faisait partie du club nautique ; de plus, il s'était illustré dans son contrôle des mineurs de Moji, lorsque ceux-ci lancèrent un vaste mouvement de grève. Son courage face aux employés les plus virulents marqua profondément Inuzuka qui estima qu'il était le seul à pouvoir relancer l'activité des quais de Dalian. *Ibid*., p. 52-54.

La Fukushō kōshi est aussi, d'après Watanabe Ryūsaku 渡辺龍策, un point de chute pour de nombreux *tairiku rōnin* de passage à Dalian. La plupart d'entre eux sollicitent Aioi de la part de son ancienne connaissance Uchida Ryōhei 内田良平 (1873-1937). Plusieurs membres de l'Armée volontaire de Mandchourie (*Manshū gigun* 満洲義軍) deviennent en outre cadres au sein de cette compagnie[488]. Aioi se rapproche par ailleurs de Kaneko Sessai par l'intermédiaire d'Inuzuka Nobutarō. Aioi et Kaneko incarnent alors les deux grands leaders des *tairiku rōnin* à Dalian. Il est également proche des élites militaires de Dalian telles que Fukushima Yasumasa[489].

En parallèle, Aioi est également le président de la chambre de commerce de Dalian (Dairen shōgyō kaigijo 大連商業会議所) fondée en 1906 en tant qu'Association des entreprises de Dalian (Dairen jitsugyō-kai 大連実業会). L'organisation devient la chambre de commerce de Dalian en 1915 puis la chambre de commerce et d'industrie de Dalian (Dairen shōkō kaigijo 大連商工会議所) en 1928. Elle réunit les principaux entrepreneurs et industriels de la ville. Aioi en est le président de 1916 à 1925. Partisan d'accorder à Dalian un rôle central dans la gestion de la Mandchourie (*Dairen chūshin shugi* 大連中心主義), il défend à partir des années 1910 l'urgence de relier l'extrémité du Territoire du Kwantung à la ligne Andong-Moukden, débat dans lequel il s'oppose à Nakamura Yūjirō 中村雄二郎 (1852-1928), président de la Mantetsu de 1914 à 1917, pour qui raccorder la ligne coréenne à celle d'Andong-Moukden est prioritaire[490].

Pour Kitano Gō, l'Association générale des quartiers dirigée par Ishimoto et la chambre de commerce et d'industrie sous la direction d'Aioi représentent les deux piliers de la vie civile à Dalian, jouant un rôle à la fois concurrent mais complémentaire[491].

En plus des deux structures précédentes, le cœur de l'activité de Dalian est bien entendu la Mantetsu. Cette dernière est impliquée dès les premières étapes du

[488] Cf. Partie II, chapitre 4, B. a.
[489] Général de l'armée de terre et septième gouverneur général de Taiwan (de 1918 à 1919). WATANABE 1967, p. 249-260.
[490] KITANO 2016, p. 54-55, 58.
[491] *Ibid*., p. 60.

projet de construction du sanctuaire par Matsuyama Teizō, notamment à travers le rôle que joue Kunisawa Shinbee – qui a été directeur du conseil d'administration mais aussi sous-directeur de la compagnie de chemins de fer – dans le comité de construction du lieu de culte. Kunisawa en est le directeur et prononce un discours public à l'occasion de la fin des travaux dans lequel il affirme que le sanctuaire est le résultat du respect envers les divinités et du patriotisme (*keishin aikoku* 敬神愛国) de la communauté des fidèles japonais de Dalian[492].

Kunisawa effectue des études d'ingénierie à l'université impériale de Tōkyō. Au cours de ses études il participe à la construction des gares de Kuroiso 黒磯駅[493] et de Shirakawa 白河駅[494] avant d'intégrer la Compagnie de chemins de fer de Kyūshū (Kyūshū tetsudō 九州鉄道) en 1889. Après s'être illustré dans sa direction de la construction de la ligne principale de Hokuriku[495] en 1893, il est envoyé en Europe de 1899 à 1902[496]. En 1906, il devient membre du conseil d'administration de la Mantetsu et se rend à Dalian. Lorsque Gotō Shinpei 後藤新平 (1857-1929) quitte ses fonctions de directeur au profit de Nakamura Yoshikoto 中村是公 (1867-1927) en 1908, il occupe le poste de sous-directeur de la compagnie ; fonction qu'il prend à nouveau en 1914. Il est enfin nommé directeur du conseil d'administration en 1917, puis se retire en 1919 afin de se lancer dans une carrière politique au Japon[497].

Kawakami Kenzō est quant à lui le troisième fils du grand desservant du sanctuaire de Karatsu 唐津神社[498]. Après ses études secondaires, il se rend à Vladivostok en 1884 dans le but d'y propager la « grande voie des divinités » (*kannagara no daidō*)[499]. Sur place, il commence à apprendre le russe tout en s'impliquant dans des projets de travaux publics. Il se rend ensuite à Lüshun en 1898 où il poursuit ses activités dans le secteur de la construction et de l'ingénierie. À partir de l'ouverture du conflit russo-japonais, il collabore avec les services de

[492] Matsuyama 1920, p. 43.
[493] Département de Tochigi.
[494] Département de Fukushima.
[495] Entre les départements de Shiga et d'Ishikawa.
[496] Nihon kōtsū kyōkai 1972, p. 140.
[497] *Ibid*.
[498] Ville de Karatsu, département de Saga.
[499] Nisshin kōshinjo 1927, p. 130.

renseignement de l'armée[500]. À la suite du conflit, il s'installe à Dalian où il devient l'un des principaux entrepreneurs. Il occupe ainsi le poste de président de l'Association des entreprises de Dalian de 1909 à 1910, puis est nommé membre du Conseil municipal (*Dairen-shi shigiin* 大連市市議員) en 1911, statut qu'il conserve jusqu'en 1921[501].

Également impliqué dans le milieu bancaire, Kawakami est responsable à partir de 1913 de la succursale de la Société commune de dépôt de Fukuoka (Kyōritsu chokin-gaisha 共立貯金会社), entreprise qui devient sous sa tutelle la Société de dépôt en commandite de Mandchourie (Manshū chokin gōshi-gaisha 満洲貯金合資会社) en 1916. Il finit ensuite par fonder en 1917 la Société de dépôt de Mandchourie (Manshū chokin shintaku kabushiki-gaisha 満洲貯金信託株式会社)[502].

En 1920, Kawakami fonde par ailleurs la Kōdō dōshikai (Société des partisans de la voie impériale) et se rapproche des milieux paysans après son départ du conseil municipal de Dalian. Son activité au sein de la Kōdō dōshikai représente pour lui la « grande tâche de sa vie » (*hissei no daigyō* 畢生の大業)[503]. En 1928, il est nommé président de l'Association pour la création d'un établissement financier agricole de la Mandchourie du sud (Minami Manshū nōgyō kin.yū kikan secchi kisei dōmeikai 南満洲農業金融機関設置期成同盟会) qui vient d'être créée afin de mettre en place une structure financière exclusivement destinée aux paysans grâce au soutien matériel de la Mantetsu et de l'Administration du Kwantung. Le projet est cependant abandonné à la suite de l'assassinat de Zhang Zuolin 張作霖 (1875-1928) le 4 juin 1928[504].

[500] Kawakami et al. 1928, p. 84-86.
[501] Itō 1916, p. 104-105 ; Haga et al. 1999, p. 163, 355 ; Takeuchi 2012, p. 437.
[502] Nisshin kōshinjo 1927 : 130. Pour une étude détaillée des entrepreneurs résidant à Dalian au début du XX^e siècle, voir YANAZAWA 1999.
[503] Nisshin kōshinjo 1927, p. 130.
[504] Manshū nichi nichi shinbunsha 1930. Cf. Partie II, chapitre 6, B. c.

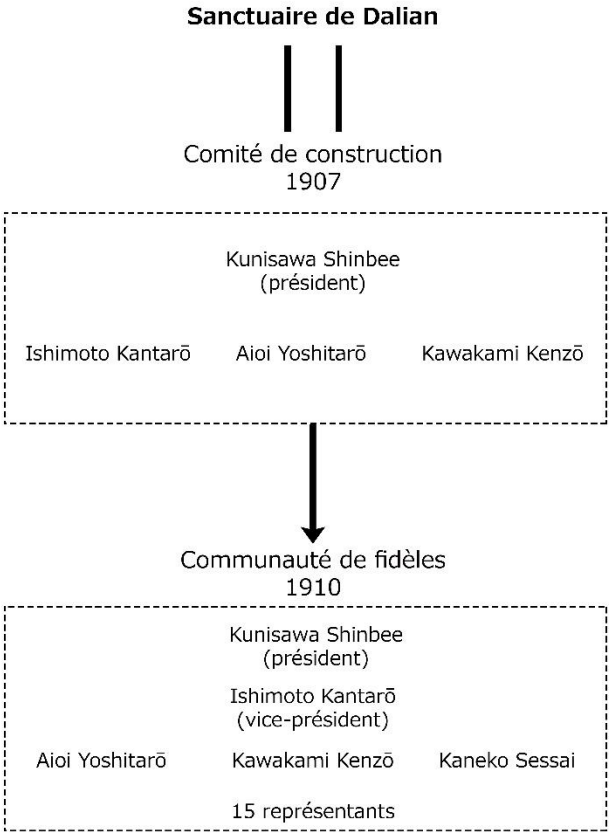



Figure 3 : schéma du réseau d'élites de soutien au shintō à Dalian

| Montant des plus importants dons au moment de l'inauguration du sanctuaire en yens[505] | |
|---|---|
| Horiuchi Ekisaburō 堀内驛三郎 | 3785 |
| Aioi Yoshitarō | 1850 |
| Fujino Sakae 藤野栄 | 557 |
| Ōtani Shinzō | 256 |
| Saisho Atsufumi | 200 |
| (…) | |
| Ishimoto Kantarō | 65 |
| Kunisawa Shinbee | 50 |

Tableau 5 : aperçu des dons les plus élevés au moment de l'inauguration du sanctuaire de Dalian[506]

[505] Pour avoir un ordre de grandeur, un yen équivalait à l'époque de Meiji à environ à quatre mille yens aujourd'hui. Un salaire mensuel élevé atteignait environ cinquante yens.
[506] Données tirées d'*ibid.*, p. 141.

Il se rapproche en outre à la toute fin des années 1920 du leader religieux Asano Wasaburō 浅野和三郎 (1874-1937)[507]. Il découvre sans doute ce dernier par l'intermédiaire des élites militaires de Dalian et finit par devenir un ardent disciple du mouvement fondé par Asano en 1923, la Shinrei kagaku kenkyūkai 心霊化学研究会 (Société de recherche scientifique sur les esprits). Il devient ainsi le responsable de la branche mandchourienne, située à Dalian, de la Tōkyō shinrei kagaku kyōkai 東京心霊化学研究協会 (Association de recherche scientifique des esprits de Tōkyō) créée en 1929 en tant que centre annexe de la secte[508].

Ces acteurs coloniaux démontrent toute l'imbrication du religieux au sein d'un réseau d'élites à Dalian. La structure qui incarne ce réseau est en premier lieu le comité pour la construction du centre annexe de Taishakyō fondé en 1907. Celui-ci se fond par la suite au sein de la communauté de fidèles du sanctuaire (*ujiko* 氏子) en 1910. Kunisawa Shinbee est désigné président de celle-ci, Ishimoto Kantarō vice-président, et Aioi Yoshitarō trésorier. Kawakami Kenzō et Kaneko Sessai intègrent quant à eux le groupe des représentants officiels de la communauté[509].

Les représentants de la communauté de fidèles n'ont pas qu'un rôle de soutien financier (tableau 5) ; en effet, ils sont pleinement impliqués dans la vie religieuse puisqu'ils servent de chefs rituels lors des cérémonies effectuées tout au long de l'année. De même, ils organisent régulièrement des réunions afin de décider de l'orientation des activités et de la gestion du sanctuaire, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent lors de la démission de Matsuyama Teizō[510].

Le sanctuaire de Dalian et Matsuyama Teizō bénéficient donc d'une aide matérielle et symbolique de la part d'élites impériales, militaires et civiles. Dans ce processus de légitimations multiples, la gestion de la temporalité est, comme je l'ai montré, l'un des principaux rouages de la gouvernementalité qui s'exprime à travers le shintō d'État en Mandchourie. Dans une perspective similaire, la temporalité impériale a une influence considérable sur la gestion du sanctuaire de Dalian, mais aussi de manière plus générale sur l'ensemble des sanctuaires d'outre-mer. Les rites

[507] Cf. partie II, chapitre 4, C. b. et c.
[508] Oda 1985, p. 89.
[509] Matsuyama 1920, p. 60-61.
[510] Cf. Partie I, chapitre 1, C. c.

dédiés à la cour renforcent notamment l'idée de faire corps en tant que nation (même imaginée). L'épisode de la mort de l'empereur Meiji est à ce propos très révélateur de l'importance de ces rites qui structurent le calendrier et la vie des citoyens japonais. La période de deuil marque en effet une véritable rupture dans la vie religieuse à Dalian.

## B. Rythmer la vie : gouvernement et temporalité de l'empire

### a. Crépuscule héroïque et temps festifs : la rupture de Meiji

À la fin du mois de juin 1912, l'annonce de la maladie de l'empereur Meiji atteint Dalian. Dès lors, des lieux de prière pour la guérison de l'empereur (*tennō heiyu kinen* 天皇平癒記念) se multiplient dans toute la ville. De nombreux fidèles se rendent aussi au sanctuaire où des récitations de *norito* de près de trois heures sont assurées par Matsuyama Teizō[511].

La dernière semaine de juillet, les représentants de la communauté de fidèles se réunissent au sanctuaire où Teizō aurait prononcé l'oracle suivant :

> L'empereur Meiji est pourvu de l'illustre corps du noble descendant céleste ; cependant, il est impossible de faire quoi que ce soit de sa chair. Elle sera préservée encore une semaine à partir de maintenant, mais pas plus longtemps.
>
> 明治天皇は貴き天子の御身にて渉らせ給うけれども、御肉体はどうする事も不可能である。自今一週間保たせ給うが、如何せんそれまでにしてお在し座す[512]。

Versé dans l'art de la divination, Teizō et son disciple Mizuno Hisanao construisent avec cet épisode l'une des multiples facettes du leader religieux qui a prédit la mort de Mutsuhito, légitimant par là même les capacités de prédiction du grand desservant du sanctuaire de Dalian. Il s'agit bien ici de construire la trajectoire messianique qui conduit Teizō à fonder son propre mouvement.

Après l'annonce du décès de l'empereur le 30 juillet 1912, plusieurs directives sont adoptées au cours de l'assemblée des associations de quartier : la levée d'un drapeau de deuil ; afin de montrer une retenue de rigueur, le silence et la non-décoration des magasins ainsi que l'interdiction de tout type de spectacle musical ; l'installation d'un lieu de culte éloigné commun au sein du sanctuaire de

[511] NITTA 1997, p. 70.
[512] MIZUNO 1973, p. 78.

Dalian, et de visites à tour de rôle des résidents de chaque quartier jusqu'à la grande cérémonie de funérailles[513].

Les membres de l'assemblée se rendent ensuite au sanctuaire où Teizō fait les annonces rituelles du décès de l'empereur (*hōgyo hōkoku-shiki* 崩御奉告式) et de l'intronisation de son héritier (*kōtaishi no sokui hōkoku-shiki* 皇太子の即位奉告式). Vingt-quatre heures après le décès, le 31 juillet à minuit quarante-trois, la première cérémonie de culte éloigné (*yōhai gishiki* 遙拝儀式) a lieu au sanctuaire. Matsuyama Teizō et Ishimoto Kantarō récitent des *norito* devant plus de deux mille personnes. Nitta Mitsuko note ainsi justement que, tout comme au Japon, la mort de Mutsuhito est un grand bouleversement pour la population ; signe de l'adoration dont il est l'objet. Par la suite, des cérémonies officielles sont organisées les cinquième, dixième, vingt-cinquième, trentième, trente-cinquième, quarantième et cinquantième jours après le décès ; cependant, Teizō assure également des cérémonies journalières, matin et soir, pour les habitants de la ville jusqu'au jour des funérailles[514].

Le Bureau des sanctuaires envoie sous peu des directives de simplification et de modération des célébrations tenues dans les sanctuaires durant la période de deuil telles que le port de vêtement de deuil. Ainsi, lors de la grande fête d'automne de 1912 la parade du *mikoshi* est annulée[515]. Il en va de même l'année suivante, mais aussi en 1914, année de deuil de l'impératrice Shōken. L'aspect festif et la dimension durkheimienne d'expérience religieuse communautaire sont donc suspendus pendant cette longue période de deuil national.

D'après la thèse classique de Durkheim, la société australienne s'articule entre des phases durant lesquelles la population est dispersée en petits groupes indépendants, et des phases de concentration de ceux-ci lors de cérémonies religieuses. Ces moments d'« agglomération » agissent comme un « excitant exceptionnellement puissant » source d'une effervescence collective. Cette expérience est, selon le sociologue, à l'origine même de l'idée religieuse[516]. Transposée dans un contexte d'exil, cette thèse semble parfaitement inversée. En

[513] NITTA 1997, p. 70-72.
[514] *Ibid*.
[515] *Ibid*., p. 72.
[516] DURKHEIM 2007, p. 323-335.

effet, parachutés dans un espace qui n'est pas leur « sol », les émigrés, d'origines souvent diverses, forment une société balbutiante et fragmentée qui cherche à se structurer en communauté cohérente. Les cérémonies religieuses apparaissent alors comme le lieu privilégié où l'ensemble de cette dernière se réunit véritablement et partage une expérience galvanisante codifiée « à la manière » de leur terre natale qui sert de ciment communautaire et identitaire. L'importance des festivités du sanctuaire de Dalian détaillée précédemment confirme cette nature profondément sociale du religieux. Elle répond ainsi au processus de déploiement d'une énergie émotionnelle (*emotional energy*) provoquée par l'enchaînement de rituels qui créent de l'interaction entre les acteurs sociaux. Plus que l'effervescence même des fêtes en question, la théorie des enchaînements rituels interactifs (*interaction ritual chains*) de Randall Collins montre ainsi que le rythme de celles-ci est au cœur de la construction du lien social[517]. C'est donc bien par la collision de trajectoires individuelles au cours de l'espace-temps rituel que la communauté exilée se structure et s'implante.

Par ailleurs, la théorie de Durkheim sous-entendrait volontiers que c'est l'existence de cette communauté embryonnaire et cahotante qui permet la naissance du fait religieux, et non l'inverse. Ainsi, l'idée d'appartenir à une même nation cohérente, ce Japon qui vient de se construire au cours des premières années de la période de Meiji, est ce qui soutient l'effervescence des festivités de Dalian. Comme je l'ai montré avec la tenue de la première fête du sanctuaire, la communauté japonaise est, dès son arrivée sur place, demandeuse de construction d'un lieu de culte et de l'organisation des cérémonies qui rythment les grandes étapes de la vie. La communauté imaginée s'active ainsi aux frontières de l'empire et se donne en spectacle dans les nombreuses festivités shintō qui sont autant de pratiques d'appropriation du sol par les Japonais relevant d'une spatialisation de type colonial entreprise par des pionniers en quête d'identité collective. Dans ce schéma, l'année 1912 représente une forte rupture.

En effet, le décès de l'empereur Meiji marque dans l'esprit populaire la fin d'une ère héroïque. Comme l'écrit en 1913 Natsume Sōseki dans *Le pauvre cœur des hommes* (*Kokoro* こころ), c'est l'esprit de la génération de Meiji qui disparaît

[517] COLLINS 1998, p. 22-24.

avec lui[518]. Le règne de Meiji a été long – quarante-cinq ans –, marqué par l'émergence des sentiments d'indépendance, de pouvoir et de richesse de la nation. Ce que je nomme « temps héroïque » renvoie à une nature messianique de l'empereur Meiji. Ce dernier est en effet tout à la fois le porteur de la modernité et le protecteur de la tradition, le porte-étendard d'un ordre nouveau plus juste, plus égalitaire et marqué par la rationalité. Son statut ne découle pas uniquement, à la manière du prophète, d'une mission divine, mais bien d'un lien de parenté avec la divinité solaire propulsée au sommet du panthéon national ; en plus, sa trajectoire se termine par une divinisation à part entière. Il revêt en ce sens le statut de « messie » défini par Henri Desroche. Le messie est en outre porteur d'un « temps sacré » qui comblera ceux qui le croient[519].

Cette temporalité, que je préfère appeler « héroïque » que « sacrée », est celle du Japon moderne. Héroïque en effet, car si l'empereur Meiji est un messie, il est avant tout le résultat d'un vaste programme de « construction charismatique » s'appuyant sur des mises en scène et en images traitées précédemment. En outre, il marque l'inscription de la société japonaise dans une nouvelle chronologie fondatrice : celle du règne des empereurs qui démarre avec Jinmu, qui dénote un caractère millénariste. D'une certaine manière, la construction de l'État moderne s'apparente à une spatialisation de la nation sous l'égide du messie Meiji. Cependant, il ne faut pas considérer le Japon moderne comme une espèce de mouvement religieux réuni autour d'un chef religieux appelant l'avènement prochain d'une cité millénaire. Il s'agit bien plus d'un messianisme pris entre une dimension religieuse incarnée par un empereur issu d'une lignée divine et une dimension sécularisée incarnée par le modernisme de Meiji et son idéologie en construction sous la direction du chef d'État d'une grande nation en devenir. Pour Desroche, le messianisme ne se limite en effet pas aux mouvements religieux mais concerne tout fonds doctrinal visant le bonheur sous la direction d'une personne, d'un peuple, d'un parti, etc.[520].

À la fois divin et humain, l'empereur Meiji incarne une modernité japonaise construite sur les idéaux *a priori* contradictoires du « retour au gouvernement

[518] Sōseki 1987, p. 304-305. Je reprends ici la traduction de l'édition française.
[519] DESROCHE 1969, p. 7.
[520] *Ibid*., p. 21.

impérial » (*ōsei fukko* 王政復古) et de l'« ouverture à la civilisation » (*bunmei kaika* 文明開化). Le culte voué à l'empereur Meiji relève de ce que le politologue Katayama Morihide nomme, à la suite de l'écrivain Shiba Ryōtarō 司馬遼太郎 (1923-1996), une sorte d'« envoûtement » (*mahō* 魔法) de la population. Shiba estime que le Japon de Shōwa a été frappé par un envoûtement qui le conduit à la guerre en Asie et dans le Pacifique, tandis qu'avant la fin des années 1920, il est guidé par la raison (*seiki* 正気). Katayama étend quant à lui cet état à la période de Meiji et inscrit les Japonais dans une téléologie qui les mène à la défaite de 1945[521].

Sans corroborer l'argument de Katayama selon lequel un état magique aurait frappé les Japonais de manière généralisée et continue de 1868 à 1945, son postulat se rapproche de l'idée de la mise en place d'une temporalité particulière créatrice d'inertie sociale. Cependant, je limiterai ici cette notion à la période de Meiji et à la figure à part qu'a été l'empereur. En effet, les tâtonnements du gouvernement de Meiji, notamment en matière de religieux, montrent qu'il est difficile de considérer la construction du shintō d'État comme un projet cohérent établi à long terme ; il s'apparente bien plus à une succession d'expériences, un vaste bricolage qui se stabilise réellement à partir des années 1930 dans un élan militariste grandissant s'appuyant sur le travail des idéologues et une pratique ancrée de cérémonies nationales.

Ce que décrit Natsume Sōseki dans son roman se rapproche grandement de l'idée de « fin des temps » caractéristique des pensées messianiques et millénaristes. Néanmoins, il s'agit dans ce cas bien plus de la fin *d'un* temps que de la fin *des* temps. Celui-ci, adossé au leader moderne Mutsuhito, ravive l'âge d'or d'un gouvernement ancien idéalisé au sein duquel le pouvoir s'appliquait directement de l'empereur à ses sujets. Cet âge d'or passé est marqué par le « *ko* » 古 (ancien) du mot « *fukko* » 復古 (la restauration, le retour). Dans le grand ordre proclamé le 3 janvier 1868, il est clairement précisé qu'il est question d'un retour à l'époque de la fondation de la nation japonaise par l'empereur mythique Jinmu[522].

[521] KATAYAMA, SHIMAZONO 2017, p. 20-21.
[522] ITO S. 2012, p. 3-6.

Cette perception temporelle de vivre un nouvel âge d'or porté par un souverain apparu à la nature divine relève ainsi d'un temps messianique. Au centre de ce dernier trône le personnage héroïque, au sens quasi mythologique du terme, de l'empereur Meiji. Plus que deux corps, l'empereur moderne japonais en est bien doté de trois. Les deux premiers correspondent à ceux mis en lumière par Ernst Kantorowicz : un corps humain mortel et un corps politique immortel[523]. En ce sens, la notion de *kokutai* (corps de la nation) peut tout à fait être perçue comme cette dernière dimension du corps du souverain japonais au sein d'un rapport macrocosme de la nation, microcosme du corps de l'empereur. Cependant, la caractéristique de l'empereur est aussi de bénéficier d'un corps divin propre aux souverains théocratiques. Il est donc le lieu de collusion d'une triple dimension du corps : humaine (*shintai* 身体), politique (*kokutai*) et sacrée (*seitai* 聖体). Ce corps multiple constitue précisément le corps messianique en ce que le messie est toujours pourvu d'un corps matériel et périssable qui lui permet d'intervenir dans le monde, d'un corps politique puisqu'il remet en cause l'ordre en place et transmet sa vision du monde à ses fidèles, et d'un corps sacré puisqu'il est le détenteur d'un lien organique, privilégié et direct avec le divin qui lui permet de devenir lui-même une divinité à part entière, *kami* qui deviendra l'un des principaux opérateurs de spatialisation religieuse en Mandchourie.

L'empereur Meiji est suivi dans la mort par le général Nogi et son épouse, événement qui renforce davantage encore l'idée qu'une époque se termine. Le philosophe Miyake Setsurei 三宅雪嶺 (1860-1945) décrit l'annonce comme suit : « la lune était couverte par les nuages, et, alors qu'il se mit à pleuvoir violemment, nous reçûmes la nouvelle du décès de l'empereur. La foule de gens [à l'extérieur du Palais impérial], qui s'élevait à environ soixante-dix mille personnes, se lamenta à l'unisson. Nombre d'entre eux restèrent éveillés toute la nuit. […] De manière complètement inattendue, nous fûmes surpris d'apprendre le suicide du général Nogi Maresuke et de son épouse »[524].

Comme je l'ai relevé plus tôt, Matsuyama Teizō est amené rapidement à être en contact avec le général Nogi au moment des travaux du sanctuaire ossuaire de

[523] KANTOROWICZ 2016, p. 4-5.
[524] MIYAKE 1952, p. 141-142 dans HAROOTUNIAN 1974, p. 5.

Baiyushan à Lüshun. C'est par ailleurs Nogi qui écrit la plaque en bois (*shingaku* 神額) arborant le nom du sanctuaire de Dalian à la requête de Teizō[525]. Ce dernier a sans doute été de ce fait très affecté par la perte à la fois de son empereur, mais aussi du général qui avait su lui prêter une oreille bienveillante. Or, malgré le choc et la tristesse qu'il éprouve, cet acte lui semble être en accord avec le grand personnage qu'était Nogi Maresuke[526].

Nonobstant le caractère tragique de ces événements, Nitta Mitsuko note que cette période est aussi l'occasion d'un rapprochement entre les membres de la communauté japonaise de Dalian au sein de ce lieu de culte éloigné commun situé dans le sanctuaire et dont les créneaux de performance rituelle sont précisément établis[527]. Le sanctuaire semble donc encore une fois avoir occupé une place centrale dans la vie à Dalian. La perception de ce dernier et de son desservant en tant que garants de la vie religieuse et de l'identité japonaise de la communauté d'émigrés s'accroît sans aucun doute durant cette période de deuil collectif. Mais ce dernier point, positif du point de vue saïdien de la construction identitaire, est aussi le premier pas vers la critique de la fonction de grand desservant assurée par Matsuyama qui émerge aux alentours des années 1910. En effet, face à une communauté plus unie autour d'un même lieu de culte, les voix dissonantes ont plus d'espace pour se propager et se faire entendre.

La fin de la période de Meiji représente donc une rupture dans la temporalité du Japon moderne, aussi bien dans l'archipel que dans ses marges. Elle est aussi un moment pivot de manière générale dans la construction des sanctuaires d'outre-mer, ces lieux de culte à la fois communautaires, nationaux et impériaux.

---

[525] Impressionné par ce jeune homme plein de volonté, le général lui aurait en outre confié ses exemplaires du *Chūchō jijitsu* 中朝事実 (La vérité sur la lignée centrale), une collection historique en cinq volumes écrite en 1669 par le stratège et adepte du confucianisme Yamaga Sokō 山鹿素行 (1622-1685)[525]. Dans ces ouvrages à rattacher au courant des théories sur l'« efflorescence centrale » du Japon (*Nihon chūka-ron* 日本中華論), Yamaga critique la décadence de la Chine en comparaison du Japon et de sa lignée impériale ininterrompue (*bansei ikkei* 万世一系. Ce cadeau de Nogi à Teizō est mentionné dans MIZUNO 1973, p. 76-77.
[526] *Ibid*., p. 81.
[527] NITTA 1997, p. 72-73.

## b. Divinités impériales et temporalité des sanctuaires d'outre-mer

Selon les recherches les plus récentes, plus de trois cents sanctuaires ont été construits en Mandchourie durant la première moitié du XX^e^ siècle[528]. Avant la formation de l'État du Mandchoukouo, quatre-vingts pour cent des sanctuaires construits en Mandchourie sont des « sanctuaires de la zone ferroviaire de la Mantetsu » (*Mantetsu fuzokuchi jinja* 満鉄付属地神社) et sont pour la plupart construits entre 1913 et 1920 (tableau 6)[529]. La construction des « sanctuaires de la zone ferroviaire de la Mantetsu » est en effet directement liée à l'ensemble des cérémonies qui ont lieu au moment de la mort de l'empereur Meiji et de l'intronisation de l'empereur Taishō entre 1912 et 1915. Neuf sanctuaires sont ainsi construits dans le but explicite de commémorer le décès de l'empereur Meiji et l'intronisation de l'empereur Taishō :

- Le sanctuaire de Haicheng 海城神社– sanctuaire de rang mineur –, dont le projet est émis par les troupes d'artillerie stationnées dans la région en avril 1913. Il est consacré à l'empereur Meiji ;
- Le sanctuaire de Changtu 昌図神社– sanctuaire de rang mineur –, projet validé par les autorités en janvier 1915, qui consacre Amaterasu ;
- Le sanctuaire de Tieling 鉄嶺神社– sanctuaire de rang moyen –, dont l'autorisation de construction est émise le 31 juillet 1915, et dont les divinités principales sont Amaterasu, Meiji, Ōkuninushi et les divinités du Yasukuni[530] ;
- Le sanctuaire de Xiongyue 熊岳城神社– sanctuaire de rang mineur – qui ne consacre aucune divinité identifiée avant le début de la période de Taishō, mais accueille finalement la triade Amaterasu, Meiji, Ōkuninushi ;
- Le sanctuaire de Kaiyuan 開原神社– sanctuaire de rang moyen – réclamé par trois cents foyers en 1915. Y sont enchâssées les trois divinités précédentes ;
- Le sanctuaire de Moukden 奉天神社 – sanctuaire de rang élevé – construit en 1915 et dédié à Amaterasu et l'empereur Meiji ;

[528] NAKAJIMA 2007, p. 142 ; TSUDA, WATANABE 2015, p. 56.
[529] NAKAJIMA 2007, p. 151.
[530] Au vu des divinités consacrées, il ne fait aucun doute que Matsuyama Teizō est impliqué dans la fondation de ce sanctuaire. De manière générale, la présence d'Ōkuninushi dénote le rattachement des lieux de culte au shintō d'Izumo et à l'influence de Teizō dans la région. La seule consécration d'Amaterasu relève quant à elle de l'influence de Jingūkyō sur place, tandis que celle de Meiji est une impulsion des autorités.

- Le sanctuaire de Changchun 長春神社 (futur sanctuaire de Xinjing, Shinkyō jinja 新京神社) – sanctuaire de rang élevé – établi en 1912 et dont les divinités centrales – Amaterasu, Meiji, Ōkuninushi – sont enchâssées en 1913 ;
- Le sanctuaire de Jiguanshan 鶏冠山神社– sanctuaire de rang mineur –, dont le projet est réalisé par vingt résidents japonais en 1915 et qui est consacré à Amaterasu ;
- Le sanctuaire de Yingkou 営口神社– sanctuaire de rang moyen – dont la construction se concrétise en novembre 1915 malgré les difficultés budgétaires du projet, dont les divinités principales sont l'empereur Meiji et l'impératrice Shōken[531].

En plus de ces neuf sanctuaires, Nakajima Michio suggère que deux autres résultent également de ces événements : les sanctuaires de Wafangdian 瓦房店神社 (Gabōten jinja) et de Dashiqiao 大石橋神社 (Daisekikō jinja). Le total des sanctuaires de la zone ferroviaire construits en l'honneur des empereurs Meiji et Taishō entre 1911 (dernière année de Meiji) et les premières années de l'ère Taishō s'élèverait donc à onze[532].

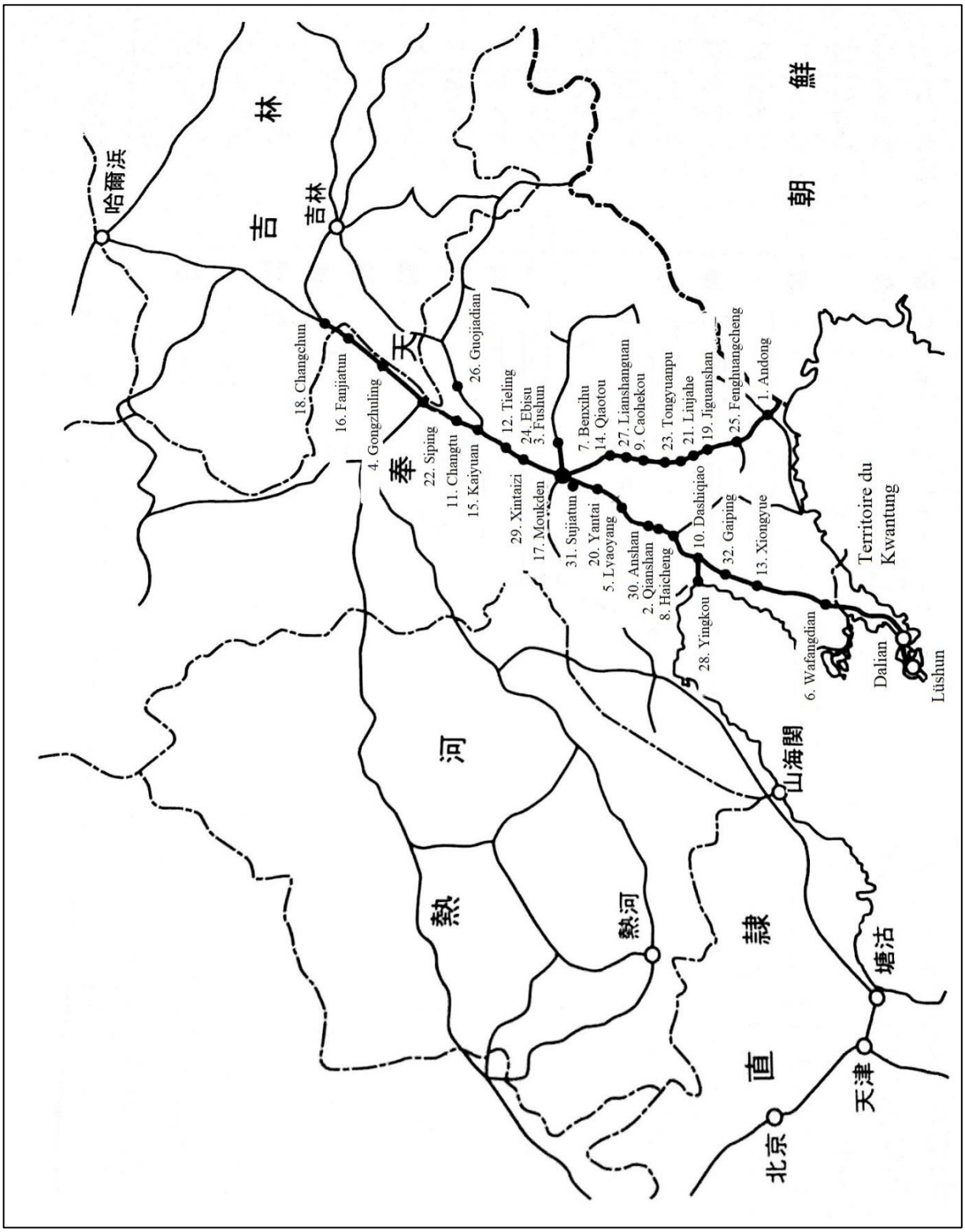
D'après un document de la Mantetsu, la construction du sanctuaire de Yingkou était un souhait de la communauté qui n'avait pas pu aboutir à cause de difficultés financières. Cependant la dynamique de commémoration liée au changement d'ère permet le déblocage de fonds publics utilisés pour son édification[533]. Un processus similaire s'observe pour le sanctuaire de Lyaoyang 遼陽神社 (Ryōyō jinja). Si sa construction a été autorisée en juin 1909, les travaux ne peuvent concrètement démarrer qu'en 1914 grâce au budget alloué par le gouvernement dans le cadre de la célébration du passage à la période de Taishō[534]. Ces exemples mettent en lumière l'importance croissante des rites impériaux, mais aussi le rôle financier qui s'y rattache et permet aux groupes d'émigrés d'obtenir un soutien des autorités lors des grandes célébrations officielles.

[531] TSUDA, NAKAJIMA 2007 : 211-212 ; NAKAJIMA 2007 : 146-147.
[532] *Ibid*., p. 152. En tout cas s'agissant des sanctuaires qui purent être répertoriés.
[533] Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha sōsaishitsu chihōbu zanmu seiri iinkai 1939 vol.2, p. 558.
[534] *Ibid*.

| Construction | Nom du sanctuaire | Divinités consacrées |
|---|---|---|
| 3 octobre 1905 | Sanctuaire d'Andong 安東神社 | Amaterasu |
| Septembre 1908 | Sanctuaire de Qianshan 千山神社 | Amaterasu, Ōkuninushi, Kanayamahiko-no-kami, Kanayamabime-no-kami |
| 1er février 1909 | Sanctuaire de Fushun 撫順神社 | Amaterasu, Ōkuninushi, Kanayamahiko-no-kami, Kanayamabime-no-kami |
| Mai 1909 | Sanctuaire de Gongzhuling 公主嶺神社 | Amaterasu |
| 16 juin 1909 | Sanctuaire de Lyaoyang 遼陽神社 | Amaterasu, Toyouke-no-kami, empereur Ōjin, empereur Jinmu |
| 6 septembre 1912 | Sanctuaire de Wafangdian 瓦房店神社 | Amaterasu, Ōkuninushi |
| Mars 1913 | Sanctuaire de Benxihu 本渓湖神社 | Amaterasu, Meiji, Ōkinushi |
| 15 juillet 1914 | Sanctuaire de Haicheng 海城神社 | Meiji |
| Août 1914 | Sanctuaire de Caohekou 草河口神社 | Amaterasu |
| 5 octobre 1914 | Sanctuaire de Dashiqiao 大石橋神社 | Amaterasu, Ōkuninushi |
| Janvier 1915 | Sanctuaire de Changtu 昌図神社 | Amaterasu |
| 31 juillet 1915 | Sanctuaire de Tieling 鉄嶺神社 | Amaterasu, Meiji, Ōkuninushi, Yasukuni-no-kami |
| 3 août 1915 | Sanctuaire de de Xiongyue 熊岳城神社 | Amaterasu, Meiji, Ōkuninushi |
| 8 août 1915 | Sanctuaire de Qiaotou 橋頭神社 | Amaterasu |
| Août 1915 | Sanctuaire de Kaiyuan 開原神社 | Amaterasu, Meiji, Ōkuninushi |
| 19 octobre 1915 | Sanctuaire de Fanjiatun 范家屯神社 | Amaterasu |
| 25 octobre 1915 | Sanctuaire de Moukden 奉天神社 | Amaterasu, Meiji |
| 29 octobre 1915 | Sanctuaire de Changchun 長春神社 | Amaterasu, Meiji, Ōkuninushi |
| 9 novembre 1915 | Sanctuaire de Jiguanshan 鶏冠山神社 | Amaterasu |
| 25 juin 1916 | Sanctuaire de Yantai 煙台神社 | Amaterasu, Ōkuninushi |
| 17 mars 1917 | Sanctuaire de Liujahe 劉家河 | Amaterasu |
| Juillet 1918 | Sanctuaire de Siping 四平街 | Amaterasu, Meiji, Ōkuninushi |
| 5 mai 1919 | Sanctuaire de Tongyuanpu 通遠堡神社 | Amaterasu |
| Juin 1919 | Sanctuaire d'Ebisu 恵比須神社 (Fushun) | Ebisu |
| 1er octobre 1919 | Sanctuaire de Fenghuangcheng 鳳凰城神社 | Amaterasu |
| 10 mai 1920 | Sanctuaire de Guojiadian 郭家店神社 | Amaterasu |
| 13 août 1920 | Sanctuaire de Lianshanguan 連山関神社 | Amaterasu, Meiji |
| 28 octobre 1920 | Sanctuaire de Yingkou 営口神社 | Meiji, impératrice Shōken |
| 14 octobre 1922 | Sanctuaire de Xintaizi 新台子神社 | Amaterasu |
| 23 juin 1924 | Sanctuaire d'Anshan 鞍山神社 | Amaterasu, Meiji |
| 25 juin 1924 | Sanctuaire de Sujiatun 蘇家屯神社 | Amaterasu, Meiji |
| 16 août 1935 | Sanctuaire de Gaiping 蓋平神社 | Amaterasu |

Tableau 6 : sanctuaires dits de la zone ferroviaire de la Mantetsu[535]

[535] Données tirées de NAKAJIMA 2007, p. 146-147.




Carte 3 : carte des sanctuaires de la zone ferroviaire[536]

[536] *Ibid*., p. 148.

La grande cérémonie d'intronisation de l'empereur Taishō a lieu en novembre 1915. En réalité, l'empereur Meiji décède le 30 juillet 1912 et l'empereur Taishō est tout de suite intronisé, mais la grande cérémonie n'est prévue qu'en automne 1914 puisqu'il faut attendre la fin de la période de deuil du précédent empereur. Cependant, au début de cette année, l'impératrice Shōken décède à son tour, ce qui provoque un nouveau report. Ceci explique pourquoi la fondation des sanctuaires en l'honneur de la famille impériale s'étend de 1912 à 1915.

À Dalian, la cérémonie en l'honneur de l'intronisation de l'empereur (*Tennō sokui hōshuku sai* 天皇即位奉祝祭) est organisée le 10 novembre 1915, le même jour qu'au Japon. À cette occasion, les danses rituelles *kagura* 神楽 « Iwato biraki » 岩戸開き[537], « Tenson kōrin » 天孫降臨[538] et « Manzairaku » 万歳楽[539] sont effectuées. Le 14 novembre est organisé le grand rite de la Gustation solennelle des prémices (Daijōsai 大嘗祭) à l'occasion duquel l'ensemble du matériel rituel du sanctuaire et des desservants est renouvelé. Ces festivités sont les plus importantes de toute la période de Taishō[540].

Ces années voient donc la population prise dans de nombreuses cérémonies shintō dédiées à la famille impériale. Il s'agit, dans la continuité de l'analyse précédente, d'une occasion d'implanter le shintō d'État au niveau populaire. Nakajima Michio note qu'il en va de même à Taiwan, en Corée, à Karafuto, dans le Kwantung et dans la zone ferroviaire où de nombreux sanctuaires sont construits pour commémorer ces événements[541].

La vie religieuse en Mandchourie est donc très influencée par les grandes cérémonies du shintō d'État de l'archipel. Il apparaît donc clair que la lecture à deux vitesses de sanctuaires à l'origine populaire qui finissent par tomber sous l'emprise du credo officiel doit être nuancée. En effet, les sanctuaires, si « populaires » qu'ils aient pu être, n'en sont pas moins pris dans le grand système des « rites de l'État », et sous la tutelle de la Mantetsu qui incarne les ambitions des élites japonaises sur

[537] Pièce recréant l'épisode mythique *Ama no iwato* 天岩戸 qui décrit la sortie d'Amaterasu de sa retraite, *iwato kakure* 岩戸隠れ, et l'illumination du monde alors plongé dans les ténèbres.
[538] Pièce recréant l'épisode mythique *Tenson kōrin* qui narre la descente de Ninigi, le descendant d'Amaterasu, envoyé sur Terre afin de gouverner le monde.
[539] Pièce de *gagaku* 雅楽 à la gloire du souverain.
[540] NITTA 1997, p. 91.
[541] NAKAJIMA 2007, p. 152-153.

la région. Le culte impérial n'a en fait de cesse de se renforcer à Dalian, dynamique qui culmine avec l'ajout aux divinités centrales du sanctuaire de l'empereur Meiji en 1933 et la profonde adoration que lui voue Mizuno Hisanao, le disciple de Teizō et troisième grand desservant du sanctuaire.

Même s'il exerce, par le biais de ses différents acteurs, plusieurs points de résistances à cette gouvernementalité, le sanctuaire de Dalian est de manière générale pris dans une circulation du pouvoir qui lie le palais aux marges de l'empire. Dans ce processus gouvernemental, la principale structure qui sous-tend l'expansion des sanctuaires en tant que relais de pouvoir est bien entendu la Mantetsu.

## C. Sanctuaires d'outre-mer et gouvernement colonial

### a. Sanctuaires et voies ferrées, opérateurs d'expansion

L'expansion du Japon dans ce que les autorités japonaises nomment à l'époque Man-Mō débute en 1905 avec l'acquisition d'une concession de voie de chemin de fer dans la partie sud du territoire en guise de récompense de sa victoire contre la Russie. Elle se termine par la création de l'État du Mandchoukouo en 1932 et sa disparition en 1945. Durant ces quarante ans, la Mantetsu, organe semi-officiel, développe littéralement des couloirs de gouvernementalité incarnés par des chemins de fer quadrillant peu à peu le territoire, et gère la quasi-intégralité des secteurs industriel, commercial et culturel de la Mandchourie japonaise avant la création du Mandchoukouo. La Mantetsu est ainsi chargée d'administrer les territoires qui bordent les voies ferrées, la « zone ferroviaire » (*tetsudō fuzokuchi*). Pour reprendre les mots de Yoshihisa Tak Matsusaka, la mission de la Mantetsu n'est autre que la « colonisation » de la région. Celle-ci établit une véritable « occupation » du territoire en monopolisant le transport humain et commercial ainsi que l'exploitation des ressources naturelles[542]. Elle est aussi en lien direct avec la gestion des sanctuaires et des sites religieux.

Depuis la construction des premiers sanctuaires dans la région, l'administration des « sanctuaires de la zone ferroviaire de la Mantetsu » relève de l'autorité de l'Administration du Kwantung qui ne gère qu'administrativement et indirectement les sanctuaires. Il faut attendre mai 1922 pour voir apparaître dans l'édit impérial 262 un article « sur les sanctuaires, monastères et temples du Kwantung et de la zone ferroviaire de la Mandchourie du Sud » (*Kantōshū oyobi Minami Manshū tetsudō fuzokuchi ni okeru jinja, byōu oyobi jiin nado ni kansuru ken* 関東州及南満洲鉄道付属地に於ける神社、廟宇及寺院等に関する件). Les attributions du directeur de l'Administration du Kwantung y sont clarifiées, et peu de temps après, un « Règlement des sanctuaires du Kwantung et de la zone ferroviaire de la Mantetsu » (*Kantōshū oyobi Minami Manshū tetsudō fuzokuchi jinja kisoku* 関東州及南満洲鉄道付属地神社規則), est publié par

[542] MATSUSAKA 2001, p. 4-5.

l'Administration du Kwantung dans le but d'unifier la gestion de tous les sanctuaires du territoire[543].

Après la fondation du Mandchoukouo en 1932, la Mantetsu transfère son droit d'administration de la zone ferroviaire à l'Administration du Kwantung, ce qui ne change en rien le statut de gestion des sanctuaires du territoire. Finalement, en 1937, la Mantetsu transfère l'intégralité de ses compétences sur la zone ferroviaire au Mandchoukouo ; les sanctuaires sont alors soumis au « Règlement des sanctuaires du Mandchoukouo », *Zai Manshūkoku jinja kisoku* 在満洲国神社規則, et tombent sous l'autorité de l'ambassadeur[544].

Cependant, dans la zone ferroviaire, la majeure partie de la population est employée par la Mantetsu, qui détient tous les droits d'administration hormis l'autorité policière. La gestion concrète des sanctuaires relève donc de la responsabilité de la Mantetsu dans chaque région. Les directeurs des bureaux régionaux deviennent ainsi les représentants des communautés de fidèles et s'occupent des offrandes (*hōheishi* 奉幣使), dont les montants sont fixés par la compagnie de chemin de fer. Cette dernière met aussi des terrains à disposition lors de la construction de nouveaux sanctuaires et en assume une partie des frais[545] :

- Sanctuaire de Gongzhuling : à partir de 1915, des travaux de rénovation du pavillon des divinités et de construction du pavillon de prière sont entrepris pour commémorer la Grande cérémonie d'intronisation ; à cette occasion, la Mantetsu verse une aide de quatre mille deux cents yens.
- Sanctuaire de Lyaoyang : le sanctuaire est construit en 1909, et la Mantetsu donne vingt mille yens pour la gestion des travaux.
- Sanctuaire de Wafangdian : construit en 1912 ; sur les deux mille cent yens que coutent les travaux, mille yens sont fournis par la Mantetsu.
- Sanctuaire de Dashiqiao : construit en 1914 ; sur environ trois mille yens de frais de construction, mille cinq cents yens sont pris en charge par la Mantetsu.
- Sanctuaire de Jiguanshan : la construction débute en 1915 pour commémorer de la Grande cérémonie d'intronisation. Sur les mille deux cents yens de frais, cinq cents yens sont payés par la Mantetsu.

[543] TSUDA, NAKAJIMA 2007, p. 212.
[544] *Ibid*.
[545] NAKAJIMA 2007, p. 154.

- Sanctuaire de Siping : fondé en 1915 ; les frais de construction s'élèvent à cinq mille yens environ. Mille cinq cents yens sont donnés par la Mantetsu[546].

En mai 1929, la Mantetsu établit en outre un règlement intérieur sur le traitement des donations et des offrandes et planifie l'unification des sanctuaires[547]. Les montants des offrandes y sont établis pour la Shinnensai, la Niinamesai et les grandes fêtes annuelles (*shunjūreisai* 春秋例祭). De ces montants découle une classification des lieux de culte (tableau 7).

| Rang élevé | Rang moyen | Rang mineur |
|---|---|---|
| Shinnensai = 10 yens<br>Niinamesai = 10 yens<br>Shunjūreisai = 20 yens | Shinnensai = 8 yens<br>Niinamesai = 8 yens<br>Shunjūreisai = 15 yens | Shinnensai = 5 yens<br>Niinamesai = 5 yens<br>Shunjūreisai = 10 yens |
| Sanctuaire de Moukden<br>Sanctuaire de Changchun<br>Sanctuaire de Fushun<br>Sanctuaire d'Andong | Sanctuaire de Wafangdian<br>Sanctuaire de Dashiqiao<br>Sanctuaire de Yingkou<br>Sanctuaire d'Anshan<br>Sanctuaire de Lyaoyang<br>Sanctuaire de Tieling<br>Sanctuaire de Kaiyuan<br>Sanctuaire de Siping<br>Sanctuaire de Gongzhuling<br>Sanctuaire de Benxihu | Sanctuaire de Xiongyue<br>Sanctuaire de Haicheng<br>Sanctuaire de Changtu<br>Sanctuaire de Guojiadian<br>Sanctuaire de Fanjiatun<br>Sanctuaire de Qiaotou<br>Sanctuaire de Lianshanguan<br>Sanctuaire de Jiguanshan |

Tableau 7 : classification des sanctuaires de Mandchourie selon le règlement de 1929

Ce montant est fixé pour les sanctuaires qui doivent organiser les cérémonies de manière officielle et le montant des offrandes des fêtes de printemps et d'automne (*shunjū reisai*) se limite au cas des grandes fêtes rituelles (*taisai*)[548]. Ainsi, parmi les trente-et-un sanctuaires de la zone ferroviaire, vingt-deux bénéficient de la gestion du montant des offrandes effectuée par la Mantetsu. Si le système moderne des sanctuaires hiérarchisés en sanctuaires impériaux (*kanpeisha* 官幣社), nationaux (*kokuheisha* 国弊社), départementaux (*fukensha* 府県社), de bourg (*gōsha* 郷社) et de village (*sonsha* 村社), ne s'applique pas directement aux sanctuaires construits en Mandchourie, ces derniers sont tout de même classés par cet échelonnage du montant des offrandes. Il existe ainsi des sanctuaires de rang

[546] TSUDA, NAKAJIMA 2007, p. 213.
[547] MMTK sōsaishitsu chihōbu zanmu seiri iinkai 1939 vol. 2, p. 261-263.
[548] MMTK 1939, p. 783-784.

supérieur qui correspondent au sanctuaire principal construit dans les villes majeures de la Mandchourie japonaise telles qu'Andong, Changchun, Moukden ; des sanctuaires de rang moyen dans les villes moyennes ; des sanctuaires de rang mineur dans les petites villes ou les districts ; et une multitude de sanctuaires de moindre ampleur qui ne sont pas répertoriés, ni même reconnus officiellement en tant que « sanctuaires ».

Une caractéristique notable de ces sanctuaires est donc qu'ils sont, pour la plupart d'entre eux, construits au sein même des villes. Comme le note Nakajima Michio, les sanctuaires d'outre-mer sont en général bâtis au sommet ou au pied d'un relief, là où un écart de hauteur est clairement visible. Ainsi il faut, concrètement et symboliquement, lever ou baisser les yeux depuis la ville ou le village, pour apercevoir ces constructions. Nakajima explique cette implantation urbaine par deux aspects : premièrement, les tensions qui règnent dans la région entre le Japon et son concurrent russe ; deuxièmement, le plan urbain en vigueur dans les plaines mandchoues visant à construire de nouvelles villes. La Mantetsu doit en effet construire un maillage de la région centré sur les gares, à proximité desquels doivent se trouver les sanctuaires, pour des raisons de défense[549]. Sagai Tatsuru parle ainsi de « sanctuaires de type urbain » (*toshikei jinja* 都市形神社)[550]. C'est bien entendu le cas du sanctuaire de Dalian, lieu de culte de première importance qui rythme la vie de la communauté japonaise au cœur de cette ville portuaire en plein essor.

Au moment de la construction de ce dernier, la Mantetsu fait un don de trois mille yens. De même, lorsque le prince Kan.in Kotohito visite le sanctuaire en 1926 et qu'il est décidé d'agrandir le sanctuaire, la compagnie de chemin de fer offre de nouveau quelque cent mille yens. S'agissant de la période qui s'étend de 1928 à 1938, la Mantetsu totalise un montant de cent vingt mille yens de donation dans le cadre de travaux de rénovation et de construction. Elle représente ainsi le plus important soutien financier du sanctuaire[551]. En outre, l'érection d'un nouveau

[549] NAKAJIMA 2007, p. 156.
[550] SAGAI 1998, p. 15.
[551] Mizuno 1943 dans NITTA 1997, p. 106-107. La référence « Mizuno 1943 » se rapporte à *Dairen jinja-shi* 大連神社史 [Histoire du sanctuaire de Dalian], un manuscrit compilé par Mizuno Hisanao qui ne fut jamais publié, mais dont se servit Nitta Mitsuko pour écrire son ouvrage sur le sanctuaire de Dalian. Je n'ai pu me procurer une copie de celui-ci ; les références tirées de ce manuscrit sont donc issues du travail de Nitta. Le manuscrit en question a cependant

pavillon au début de 1936 découle également d'une impulsion des cadres de la Mantetsu qui décident de confier leur statue de l'empereur Meiji au lieu de culte. Il apparaît ainsi que toutes les grandes étapes de développement du sanctuaire de Dalian sont soutenues matériellement par cette compagnie semi-gouvernementale.

Mais la société ferroviaire, en plus d'assurer la gestion et le financement d'une partie des sanctuaires de la zone, est aussi créatrice d'une « tradition » religieuse unique dans la région. Tradition religieuse locale, la fête de Niang-Niang (*Nyan-nyan byōkai* 娘娘廟会) de Dashiqiao 大石橋, devient un instrument économique et politique fort grâce à l'essor que lui fait prendre la Mantetsu. Cet exemple incarne ainsi un autre versant du processus de spatialisation religieuse qui complète la dynamique d'érection de sanctuaires : l'appropriation des lieux de culte locaux.

Dans le taoïsme, les sanctuaires de Niang-Niang sont les sanctuaires dédiés au culte des divinités féminines du panthéon. Ces sanctuaires peuvent aussi bien être des sanctuaires populaires que des sanctuaires officiels liés à la noblesse. Durant son expédition en Asie en 1877, l'explorateur hongrois Béla Széchenyi (1837-1908) dessine l'un de ces sanctuaires[552]. Il s'agit d'un lieu construit à flanc de montagne et au bord d'une étendue d'eau. La configuration même du lieu empêche tout rassemblement de masse et suggère donc qu'il s'agit d'un sanctuaire local utilisé par la population des environs.

En Mandchourie, le long de la voie de chemin de fer principale de la Mantetsu se trouve le mont Mizhen 迷鎮山 au sommet duquel culmine un sanctuaire (*miao* 廟) dédié aux trois déesses du panthéon taoïste associées à la fécondité. Un film promotionnel de la Mantetsu permet d'observer la forme que revêt le festival annuel de ce sanctuaire.

servi à rédiger l'ouvrage *Dairen jinja hachijūnen-shi* 大連神社八十年史 [Histoire des quatre-vingts ans du sanctuaire de Dalian] de 1987.

[552] Kreitner 1881.

Illustration 9 : la fête du sanctuaire de Niang-Niang à Dashiqiao[553]

Sans commune mesure avec l'endroit esquissé par Széchenyi, la fête du sanctuaire de Dashiqiao est si importante qu'elle est désignée comme la plus grande de Mandchourie (*Manshū ichi* 満洲一). Le jour des festivités (18 avril), empruntant les trains de la Mantetsu, les charrettes tirées par des chevaux ou des mules, plus de trois cent mille personnes viennent de toute la Mandchourie afin de se rendre au sanctuaire. Dans l'ouvrage de 1940 édité par la Mantetsu sur les religions de la région, *Manshū shūkyō-shi* 満洲宗教誌 (Revue des religions de la Mandchourie), la fête rituelle de Niang-Niang est décrite comme la « cérémonie la plus importante des croyances populaires de Mandchourie »[554].

Selon Yasutomi Ayumu, cette fête est largement comparable aux festivités modernes du nouvel an japonais (*shōgatsu* 正月). Cette coutume a été établie après la Restauration de Meiji, en conséquence de l'adoption du calendrier grégorien et de l'essor des compagnies de chemin de fer[555]. Dans une logique similaire, la

[553] Date 1941, p. 9.
[554] Tetsudō sōkyoku kōhōka 2002, p. 86.
[555] Alors que le *toshigomori* 年籠り (la « retraite de l'année ») voyait traditionnellement le chef de famille se retirer au sanctuaire tutélaire local afin de prier jusqu'au matin suivant, la fête du

Mantetsu crée une coutume comparable en Mandchourie, rouage de plus dans l'implantation du pouvoir colonial moderne japonais centrée sur la capacité de centralisation des voies de fer dans les lieux de cultes. Comme le souligne Yasutomi, à Changchun, les prospectus de la fête de Niang-Niang de Dashiqiao sont imprimés en masse afin d'attirer le plus de monde possible[556].

La Mantetsu possède dans cette affaire plusieurs objectifs. Tout d'abord elle souhaite créer une festivité marquante et régulière, à même de rythmer la vie en Mandchourie. Ce faisant, elle désire attirer des clients japonais résidant sur place qui vont devoir emprunter les trains pour s'y rendre. Pendant toute la durée de l'événement, elle propose ainsi aux usagers des billets à tarif réduit[557]. Les locaux, quant à eux, s'y rendent en charrette, d'une part pour effectuer leur visite aux divinités, mais aussi pour profiter du commerce au sein du grand marché rassemblé pour l'occasion. Enfin, la compagnie de chemin de fer fournit aux locaux une fête grandiose mettant en valeur une tradition autochtone, et aux résidants japonais un fragment d'exotisme mandchou. Cette fête participe donc d'une stratégie de gestion territoriale et coloniale.

Yasutomi pointe en outre la nature artificielle de l'événement dans la région. En effet, si dans le Huabei 華北, les sanctuaires de Niang-Niang sont très populaires, ils ne sont que peu fréquentés en Mandchourie. Il y est en revanche commun pour les habitants de construire un petit sanctuaire privé à l'arrière de leur demeure afin de rendre un culte personnel. De même, la grande fête de Niang-Niang a lieu le 18 avril à travers toute la région. Or, en Chine, ce festival ne bénéficie pas d'un jour fixe. Au contraire, chaque province organise ses festivités à des dates différentes, ce qui permet aux fidèles d'entreprendre une sorte de pèlerinage dans les différents sanctuaires des environs. En été, notamment aux mois d'août et de septembre, lorsque le travail aux champs devient éreintant, les fêtes se succèdent afin

nouvel an moderne permet le développement de rassemblements massifs dans les plus grands lieux de culte situés le long de voies ferrées. Les compagnies ferroviaires promeuvent ainsi une campagne de « visites des grands sanctuaires à l'occasion du nouvel an » (*o-shōgatsu ni wa ōki na jinja ni o-mairi shimashō* お正月には大きな神社にお参りしましょう).

[556] YASUTOMI 2015, p. 78-79.

[557] Tetsudō sōkyoku kōhōka 2002, p. 87.

d'accueillir les visiteurs et fournir une distraction aux paysans en cette période difficile[558].

Mais la Mantetsu n'a pas d'avantage à tirer d'un culte « traditionnel et exotique » domestique uniquement destiné à la population locale. Elle promeut donc un événement de grande ampleur à même de réunir les diverses communautés ethniques de la région mandchourienne en une fête symbolique de ce nouveau territoire utopique. Le film promotionnel de la Mantetsu s'ouvre ainsi sur les paysages bucoliques « typiques » de la Mandchourie japonaise. Des champs qui couvrent une terre où les arbres se font rares et où les parcelles agricoles sont entourées de petites collines arides. Une telle esthétique se retrouvera au centre de la machine migratoire de la fin des années 1930 et de l'un de ses principaux supports papiers : *Hirake Man-Mō* (Ouvre-toi, Man-Mō !), qui vante un espace propice à l'agriculture et à l'implantation de pionniers paysans[559].

La Mantetsu est donc bien plus que la simple gestionnaire des sanctuaires shintō japonais, elle structure concrètement la vie religieuse de la région. Organe semi-officiel, la compagnie est le principal véhicule de l'expansion japonaise sur place. Le lien entre la société ferroviaire et les sanctuaires est tellement étroit que ces derniers ne peuvent dès lors échapper à un caractère fondamentalement colonial. Se propageant le long des voies ferrées, ils incarnent aussi l'essor du Japon sur place. Bien sûr, tous les sanctuaires construits en Mandchourie ne sont pas financés par la Mantetsu et ne résultent pas d'une volonté explicitement expansionniste. Cependant, ces deux éléments constituent indubitablement deux volets complémentaires, deux rouages qui assurent la circulation de la gouvernementalité impériale japonaise sur place. Les sanctuaires d'outre-mer apparaissent donc comme des espaces ambigus qui oscillent entre les sphères populaire et officielle, mais sont aussi à la croisée de discours nationalistes et d'ambitions impérialistes.

[558] YASUTOMI 2015 : 81-82.
[559] Cf. Partie III, chapitre 8, A. c.

## b. Des sanctuaires entre nationalisme et impérialisme

Le terme de « sanctuaire d'outre-mer » (*kaigai jinja* 海外神社) est utilisé pour la première fois par l'un des principaux penseurs de l'expansion du shintō en Asie et dans le monde, Ogasawara Shōzō, dans un ouvrage publié en 1933, *Kaigai no jinja*[560], au sein duquel il étudie les sanctuaires construits à l'extérieur de l'archipel japonais. Il est suivi par l'ouvrage collectif *Kaigai jinja no shiteki kenkyū* 海外神社の史的研究 (Recherches historiques sur les sanctuaires d'outre-mer) publié en 1943 et édité par le folkloriste et spécialiste du shintō Kondō Yoshihiro 近藤喜博 (1911-1977), auquel participe également Ogasawara.

D'après Nakajima Michio, il est possible de classer les sanctuaires d'outre-mer en deux grandes catégories en fonction de leur gestion et de leur emplacement. La première regroupe les sanctuaires construits par le gouvernement et les émigrés japonais au sein des « terres extérieures » (*gaichi* 外地) qui désignent : les « colonies » *shokuminchi* 植民地 (Taiwan, Karafuto, Corée) ; les « territoires à bail » *soshakuchi* 租借地 (Kwantung) ; les « territoires sous mandat » *inintōchi-ryō* 委任統治領 (Micronésie) ; mais aussi le « Mandchoukouo » et les « territoires sous contrôle » japonais *senryōchi* 占領地 (Chine et Asie du Sud-est). La seconde regroupe les sanctuaires construits par les émigrés dans les zones hors de la sphère de contrôle de l'empire japonais que sont Hawaii et le continent américain. Il existe également deux groupes de sanctuaires d'outre-mer qui diffèrent par leur gestion politique. Le premier comprend les « sanctuaires des émigrés » (*kyoryūmin setchi jinja* 居留民設置神社) qui regroupe les premiers sanctuaires construits par les émigrés eux-mêmes afin d'assurer la cohésion communautaire et la formation d'une identité collective. Le deuxième comprend les « sanctuaires du gouvernement » (*seifu setchi jinja* 政府設置神社) construits par les autorités japonaises ou locales en tant que « Grands protecteurs » (Sō chinju 総鎮守), symboles de l'empire. Ces derniers visent dès le départ la conversion des populations locales[561]. L'analyse de la trajectoire de Matsuyama Teizō et du sanctuaire de Dalian montre cependant que cette dernière classification est loin d'être stricte, et que la frontière « populaire » /

[560] Le titre complet de l'ouvrage est : *Kaigai no jinja, narabi ni « Burajiru zaijū dōhō no kyōiku to shūkyō »*.
[561] NAKAJIMA 2013, p. 15-19.

« étatique » reste floue puisqu'en fonction des périodes et des lieux, les sanctuaires pouvaient passer de l'un à l'autre, voire être les deux en même temps.

L'étude des sanctuaires d'outre-mer est actuellement un domaine en plein essor[562], pourtant, les recherches actuelles ne se sont que trop rarement confrontées à deux points fondamentaux : d'une part, le terme « outre-mer » *kaigai*, repris d'Ogasawara, utilisé actuellement comme une catégorie monolithique qui fait sens d'elle-même ; d'autre part, le terme « terre extérieure » *gaichi*, qui sous-tend la définition du concept de sanctuaire d'outre-mer. Or ces deux termes sont particulièrement représentatifs de la construction de ces lieux de culte entre nationalisme et impérialisme japonais à partir de la période de Meiji.

D'après Suga Kōji, les termes *naichi* et *gaichi* sont communément employés durant tout le début du XX^e^ siècle[563]. Ces qualificatifs sont le reflet de l'émergence d'une conscience japonaise en tant que nation située et pensée par rapport à ses frontières nationales et aux territoires extérieurs à celles-ci. *Naichi* désigne ainsi l'archipel japonais et inclut les nouveaux territoires que sont Hokkaidō (Ezo), Okinawa (Ryūkyū) et l'archipel d'Ogasawara (îles de Bonin) ; *gaichi* désigne les autres territoires acquis à partir de 1868 (en particulier les colonies et concessions du continent asiatique). Le terme de *naichi* définit ainsi les contours de la « nation », tandis que le terme de *gaichi* s'étend aux frontières de l'« empire ». L'« intérieur » délimite le sol national, lieu de création de l'identité et de l'unité du peuple japonais moderne ; l'« extérieur » délimite quant à lui l'ambition impériale, le prisme à travers lequel le Japon se place au même niveau que les puissances occidentales en participant au grand jeu expansionniste.

Cet argument rejoint l'analyse d'Oguma Eiji qui ne met pas directement en lien l'émergence du nationalisme japonais et le contact avec la flotte du commodore Perry en 1853 – qui donne plutôt lieu à une vague d'occidentalisation incarnée par le Mouvement pour la liberté et les droits du peuple (*jiyū minken undō* 自由民権運動) des années 1870 –, mais la situe durant les années 1880 lorsque le Japon est

[562] Notamment sous l'impulsion de Nakajima Michio et de son équipe de recherche sur les sanctuaires d'outre-mer du Centre de recherche sur les matériaux non-écrits (Himoji shiryō kenkyū sentā 非文字資料研究センター) du Laboratoire de recherche sur la culture japonaise (Nihon jōmin bunka kenkyūjo 日本常民文化研究所) de l'université de Kanagawa, ou encore de Suga Kōji au sein de l'université de Kokugakuin.
[563] SUGA 2010, p. 48.

frappé par le colonialisme des puissances occidentales en Asie, période qui donne naissance à deux types de nationalisme : l'un conservateur, en faveur d'une opposition radicale à l'Occident ; l'autre progressiste, en faveur d'une assimilation des valeurs et technologies occidentales en vue de créer une nouvelle identité japonaise unique[564]. S'amorce ainsi, dans le cas japonais, un mouvement cyclique qui part de l'émergence d'une forme de nationalisme en réponse à la menace (concrète ou imaginée) d'un impérialisme extérieur ; sentiment national qui, à son tour, donne naissance à des ambitions impérialistes. La constitution du « nous » enfante la production d'un « autre », cet « autre » pouvant alors être dominé. Pour le chercheur japonais, ce nationalisme est un nationalisme pluriethnique, d'assimilation coloniale au sein de l'empire japonais ; la création d'une « origine ethnique unique » (*tan.itsu minzoku* 単一民族) étant quant à elle une construction du Japon d'après-guerre.

Selon Arrighi, les logiques de pouvoir qui sous-tendent l'impérialisme duquel émerge le nationalisme proviennent d'une double logique complémentaire : la capture du capital mobile en vue de contrôler le territoire et la population, et le contrôle de ces deux éléments pour assurer la mobilité du capital. Ainsi, à partir du XVII^e^ siècle, le modèle de l'État territorial devient nécessaire à la gestion de l'environnement social et politique de l'accumulation du capital à l'échelle mondiale. Dans ce processus, les premiers États territoriaux sont appelés à être défiés tôt ou tard par les retardataires qui souhaitent devenir compétitifs[565]. Arrighi relie donc nationalisme et capitalisme dans une quête de compétitivité pour la gestion des capitaux. Il s'agit cependant d'une théorie du nationalisme économique européo-centrée nuancée par les analyses de Benedict Anderson[566] et Karl W. Deutsch[567], qui relèvent l'importance des médias et de la littérature dans le processus de formation de la nation. Empruntant à Anderson, Prasenjit Duara note que le nationalisme est donc avant tout un sentiment identitaire qui n'a pas besoin de territoire concret[568]. La nation peut être d'ordre purement abstrait, elle peut être

[564] OGUMA 2002, p. 10-15.
[565] ARRIGHI 1994, p. 34-58.
[566] ANDERSON 1996.
[567] DEUTSCH 1961.
[568] DUARA 2003, p. 11-12.

imaginée même en l'absence d'un sol national, quitte à en recréer un ailleurs ; dynamique au cœur de l'analyse de l'exil d'Edward Saïd[569].

Le Japon en est un exemple puisque l'émergence du nationalisme y nourrit par la suite l'impérialisme. Comme l'écrit Hannah Arendt, les impérialistes sont les meilleurs nationalistes, puisqu'ils se déclarent au-dessus des divisions de la nation dont ils représentent l'authenticité[570]. L'impérialisme sous-entend donc une nation unie comme prérequis, nation qui sera par là même d'autant plus facilement mobilisable en cas de conflit pour sa souveraineté. La construction d'un nationalisme, même embryonnaire, s'apparente ainsi à l'étape fondamentale au déploiement d'une idéologie impérialiste s'appuyant sur des ambitions expansionnistes.

Avec l'émergence du territoire national, cet intérieur – *naichi* –, le Japon définit un extérieur, cible potentielle d'expansion – *gaichi*. *Gaichi* ne désigne donc pas simplement l'« extérieur » ; pour reprendre la définition de Nakajima, il désigne les « colonies », les « territoires à bail », les « territoires sous mandat », l'État du « Mandchoukouo » et les « territoires sous contrôle », c'est-à-dire les cibles du processus de spatialisation dans lequel est engagé le pays.

Il est tout à fait possible qu'Ogasawara ait préféré employer le terme de *kaigai*, « par-delà les mers », pour cette raison. Il réduit ainsi la nation japonaise à sa situation géographique insulaire, non à son ambition impériale régionaliste, et donne une portée plus vaste aux « sanctuaires d'outre-mer » qui sont bien pour lui les « sanctuaires par-delà les mers », les « sanctuaires étrangers », pas uniquement ceux des territoires sous contrôle ; portée qui est retenue aujourd'hui dans l'acception la plus large de la définition. Ces derniers sont bien les lieux de culte de l'avenir : ils ne sont en effet ni les sanctuaires d'hier, ni ceux d'aujourd'hui, ils sont les sanctuaires de « demain et après » (*ashita igo no jinja* 明日以後の神社)[571]. Ogasawara s'en réfère en outre à ce terme du fait de sa présence dans le *Nihon shoki* où il apparaît dans la description de la septième année du règne de l'empereur Sujin 崇神天皇, période liée à la consécration d'Ōmononushi 大物主 au sein du

[569] Cf. Partie I, chapitre 1, C. c.
[570] ARENDT 1973, p. 152-153.
[571] Ogasawara S. 1933, p. 293.

sanctuaire d'Ōmiwa 大神神社[572]. Le spécialiste des sanctuaires d'outre-mer choisit donc un vocable ancien, considéré authentique, mais il l'utilise dans un sens résolument moderne et plus ouvert que la récente notion de « terre extérieure ».

Entre 1905 et 1945 quelque mille six cent quarante sanctuaires sont construits dans les « terres extérieures » (tableaux 8 et 9). Cependant, ces résultats ne prennent en compte que les lieux qui ont été répertoriés dans les documents d'époque ou dont les vestiges ont pu être identifiés. En Mandchourie, il est vraisemblable que chaque groupe de pionniers s'implantant sur place ait construit un sanctuaire, aussi modeste soit-il. Le nombre réel de ceux-ci est donc sans aucun doute bien supérieur aux résultats des recherches actuelles. Sagai corrobore ce postulat et estime le nombre de sanctuaires construits en Mandchourie à trois cent quarante-cinq, en précisant que des sanctuaires furent construits dans chaque lieu où s'implanta un groupe d'émigrés, ce qui sous-entend un total potentiellement bien plus important d'édifices bâtis sur place au vu de l'étendue de l'espace mandchourien et du nombre de Japonais s'y étant installés à partir de la fin des années 1930[573].

| | Sanctuaires | | | | | Yashiro, shinshi | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | *Kanpeisha* Sanctuaires impériaux | *Kokuheisha* Sanctuaires d'État | *Kensha* Sanctuaires régionaux | *Gōsha* Sanctuaires locaux | Autres | | |
| Taiwan | 2 | 3 | 8 | 10 | 45 | 116 | 184 |
| Karafuto | 1 | 0 | 7 | 0 | 120 | 0 | 128 |
| Kwantung | 1 | 0 | 0 | 0 | 11 | 0 | 12 |
| Corée | 2 | 8 | 0 | 0 | 72 | 913 | 995 |
| Nan.yō | 1 | 0 | 0 | 0 | 26 | 0 | 27 |
| Mandchourie | - | - | - | - | 243 | - | 243 |
| Chine | - | - | - | - | 51 | - | 51 |
| Total | 7 | 11 | 15 | 10 | 568 | 1029 | 1640 |

Tableau 8 : sanctuaires d'outre-mer construits dans les « terres extérieures », classés par territoire et rang officiel[574]

[572] SUGA 2005, p. 5.
[573] SAGAI 1998, p. 13-17.
[574] Données tirées de NAKAJIMA 2000.

| | Sanctuaires | | | | | | | Yashiro, shinshi | | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Taiwan | Karafuto | Kwantung | Corée | Nan.yō | Mandchourie | Chine | Taiwan | Corée | |
| -1900 | 2 | - | - | - | - | - | - | 3 | - | 5 |
| 1901-1905 | 0 | - | - | - | - | 1 | - | 0 | - | 1 |
| 1906-1910 | 1 | 3 | 2 | - | - | 5 | - | 2 | - | 13 |
| 1911-1915 | 7 | 2 | 1 | 0 | 1 | 16 | 2 | 3 | 2 | 34 |
| 1916-1920 | 6 | 3 | 2 | 35 | 2 | 9 | 3 | 6 | 41 | 107 |
| 1921-1925 | 2 | 61 | 3 | 7 | 1 | 3 | 0 | 16 | 57 | 150 |
| 1926-1930 | 3 | 24 | 1 | 7 | 2 | 0 | 1 | 31 | 78 | 147 |
| 1931-1935 | 7 | 18 | 2 | 2 | 2 | 32 | 4 | 38 | 86 | 191 |
| 1936-1940 | 30 | 11 | 1 | 9 | 15 | 110 | 26 | 17 | 353 | 572 |
| 1941-1945 | 3 | 0 | 0 | 20 | 0 | 67 | 14 | 0 | 296 | 400 |
| Inconnu | 7 | 6 | 0 | 2 | 4 | 0 | 1 | 0 | 0 | 20 |
| Total | 68 | 128 | 12 | 82 | 27 | 243 | 51 | 116 | 913 | 1640 |

Tableau 9 : sanctuaires d'outre-mer érigés dans les « terres extérieures », classés par territoire et années de construction[575]

Malgré la validité de certains aspects de la thèse d'Oguma, notons que l'origine du discours sur l'unicité ethnique du Japon peut être retracée dès l'émergence, au sein d'une élite restreinte, de l'idée du Japon en tant que « pays divin » (*shinkoku* 神国), qui motive les actions de nombreux partisans nationalistes durant la première moitié du XX^e^ siècle. Le pays divin et son peuple descendant d'Amaterasu – *naichi* – s'articulent par rapport à un extérieur à éclairer, à civiliser – *gaichi* ; et à un extérieur à égaler et/ou à affronter, l'Occident (*seiyō* 西洋) ; puis finalement à surpasser. Bien qu'il ne concerne à travers l'histoire qu'un nombre restreint de personnes parmi les élites, ce point est central dans la présente étude.

Il est difficile d'établir des lignes de continuité au sein du système religieux qu'est le shintō. Cependant, comme le montre justement le travail de Klaus Antoni qui établit une généalogie du concept de *kokutai*, il est frappant de remarquer tout au long de son histoire les rapports qu'entretient systématiquement le shintō avec le pouvoir, en particulier dans un effort de légitimation de la souveraineté de l'empereur[576]. Depuis la compilation des mythes du *Kojiki* et du *Nihon shoki*,

[575] Données tirées d'*ibid*.
[576] ANTONI 2016.

jusqu'au discours moderne sur le *kokutai* – qui persiste aujourd'hui dans certains cercles politico-religieux –, le shintō se fait toujours l'instrument de la légitimité de l'institution impériale et doit s'envisager, comme tout système religieux, en lien avec l'exercice du gouvernement.

L'idée de « pays divin » émerge vers la fin du XIII^e^ siècle dans un Japon sous la domination shogunale et son *bakufu*, période qui voit notamment l'échec de l'invasion de l'armée mongole et une conscience croissante du Japon en tant que lieu de perfectionnement du bouddhisme. Les partisans de cette théorie relisent les mythes afin d'étendre l'ascendance divine de la lignée impériale à l'ensemble du peuple, par nature unique, héritier de l'esprit du Yamato (*Yamato damashii* 大和魂). En réaction au *honji suijaku* développé depuis la période de Heian (794-1185), un courant inverse s'est également développé, qualifié de *shinpon butsujaku* 神本佛迹 – les divinités bouddhiques en tant que traces des *kami*. Kitabatake Chikafusa 北畠親房 (1293-1354), conseiller de l'empereur Go-Daigo 後醍醐 (1288-1339) est l'une des figures emblématiques de ce courant de pensée. Dans son *Jinnō shōtōki* 神皇正統記 publié en 1339 il écrit : « Le grand Japon est le pays des dieux. Le créateur céleste le fonda et la déesse solaire le légua à ses descendants afin qu'ils règnent pour l'éternité. Cette vérité est propre à notre pays ; elle n'a aucun équivalent dans d'autres pays. C'est pourquoi celui-ci s'appelle le pays divin »[577]. Kitabatake rejette ainsi la conscience de crise impliquée par l'idée de *mappō* du bouddhisme et insiste sur le caractère ininterrompu de la lignée impériale (*bansei ikkei* 万世一系)[578].

Cette idée est par la suite soutenue dans le *juka shintō* 儒家神道 (shintō confucéen) au sein d'une montée des postures de rejet progressif du bouddhisme (*haibutsu* 廃仏). Ce mouvement est porté par exemple par des intellectuels tels que Fujiwara Seika 藤原惺窩 (1561-1619) ou encore Hayashi Razan 林羅山 (1583-1657). En parallèle, dans la continuité de ce rejet du bouddhisme qui devient un rejet de l'influence chinoise en général, les Kokugaku se développent sous l'impulsion de penseurs comme Kada no Azumamaro 荷田春満 (1668-1736),

[577] VARLEY 1980, p. 49.
[578] HARDACRE 2017, p. 165-167.

Kamo no Mabuchi 賀茂真淵 (1697-1769) et Motoori Norinaga[579]. Antoni caractérise cette période comme celle du développement d'une doctrine « philosophico-politique » du shintō. Hirata Atsutane réutilise à son tour cette vision du Japon, « pays des divinités », et du peuple japonais, « descendant des dieux »[580].

Jusqu'à la fin de la période d'Edo, des prises de positions similaires se retrouvent dans deux courants intrinsèquement liés. Le premier correspond aux Mitogaku, courant de pensée shintō-confucéen qui soutient l'idée du respect absolu du souverain (*sonnō shisō* 尊王思想). Si Aizawa Seishisai 会沢正志斎 (1782-1863) reste la figure la plus connue des Mitogaku pour son ouvrage *Shinron* 新論 (Nouveau discours) et le concept de *kokutai*, son premier et principal tenant est Tokugawa Mitsukuni 徳川光圀 (1628-1700)[581] qui, lorsqu'il est administrateur du fief de Mito, ordonne la compilation de *Dai Nihon-shi* 大日本史 (L'histoire du grand Japon). Selon celui-ci, il est primordial de reconsidérer le fait que le pouvoir des shoguns vient uniquement du droit à l'exercer que leur accorde l'empereur en qualité d'héritier d'une lignée ininterrompue depuis le temps des divinités. Il s'agit donc de l'origine du concept de *bansei ikkei* (une lignée unique à travers les âges). Pour Tokugawa Mitsukuni, la voie du Japon est donc la voie de l'empereur (*Nihon no michi wa tennō no michi nari* 日本道は天皇道なり)[582].

Le second courant a pour nom l'« efflorescence centrale » (*Nihon chūkaron* ou 小中華論 *shōchūkaron*). Il se développe tout particulièrement au XVII^e^ siècle, au moment du déclin de l'empire des Ming. À cette époque, l'érudit confucéen chinois Shu Shun-sui 朱舜水 arrive au Japon et, confronté à la chute de l'empire chinois, il se met à considérer le Japon comme le nouvel empire chinois éclairé. Il devient d'ailleurs le mentor de Tokugawa Mitsuaki. Sa thèse est centrée sur le caractère ininterrompu de la lignée impériale japonaise et sur le fait qu'aucune révolution majeure n'est venue perturber le règne des empereurs. Cette théorie trouve un écho très fort chez Mitsuaki, adepte du culte impérial. Le Japon devient

[579] Sur la montée du rejet du bouddhisme et ses liens avec le shintō confucéen et les Kokugaku, voir notamment ITO 2012, p. 264-276.
[580] ANTONI 2016, p. 374-375.
[581] Petit-fils de Tokugawa Ieyasu 徳川家康 (1543-1616).
[582] KATAYAMA, SHIMAZONO 2017, p. 46-49.

pour ces deux hommes le centre du monde à la place de la Chine, et le Ciel 天 du confucianisme s'accorde avec l'empereur japonais sous le terme *tennō* 天皇[583].

Ces théories du Japon en tant que pays des divinités, de l'efflorescence centrale et du culte de l'empereur incarnées par les Kokugaku et les Mitogaku, s'inscrivent finalement dans une trajectoire d'opposition et de critique du bouddhisme, même si, comme le rappelle Shimazono Susumu, elles tirent souvent leur fondement de l'idée que seul le Japon pourra être sauvé au terme de l'ère finale de la temporalité bouddhique *mappō*[584].

Il est donc possible d'identifier une généalogie prémoderne de cette revendication identitaire centrée sur l'idée de pays des divinités. Il convient donc de replacer aussi l'émergence du nationalisme moderne au cœur de cette continuité afin de mettre en lumière les fondements de l'idéologie impériale qui soutient les efforts expansionnistes du Japon d'avant-guerre et la place des sanctuaires, ainsi que des prosélytes du shintō, dans ceux-ci.

Dans la perspective conjointe d'un rejet du bouddhisme, du culte de l'empereur, et de l'établissement d'un système religieux d'État, les sanctuaires, en particulier ceux construits à l'étranger, sont rapidement considérés de manière univoque comme les principaux outils de transmission idéologique de l'empire moderne. Ainsi, Murakami Shigeyoshi évoque tous les sanctuaires construits dans les colonies comme des avatars du shintō d'État[585]. Cette vision découle en fait de la thèse de Daniel C. Holtom – historien et missionnaire chrétien séjournant au Japon à partir de 1914 – qui affirme que le shintō moderne n'est qu'un outil de la croisade effectuée par le Japon impérialiste, et dont les sanctuaires sont les avant-postes[586]. Aujourd'hui encore, Zushi Minoru, penseur chrétien et critique radical du sanctuaire du Yasukuni, désigne les sanctuaires d'outre-mer comme des « sanctuaires d'invasion » et les perçoit comme les incarnations de l'expansionnisme d'avant-guerre[587].

---

[583] *Ibid*., p. 56-59.
[584] Dynamique au sein de laquelle l'empereur est parfois considéré comme une manifestation de Vairocana 大日如来 (Mahāvairocana, j. Dainichi nyorai), divinité suprême du bouddhisme ésotérique japonais. *Ibid*., p. 60-61.
[585] MURAKAMI 1970, p. 192-195.
[586] HOLTOM 1947, p. 167.
[587] ZUSHI 2003, p. 3-6.

La présente analyse a cependant montré jusqu'à maintenant que la nature des sanctuaires est complexe et ne peut être uniquement réduite de façon monolithique à la catégorie du shintō d'État. Cette assertion constitue la première étape vers une remise en question des précédentes catégories et plus généralement vers une déconstruction nécessaire des classifications des sanctuaires d'outre-mer, en particulier de ceux de Mandchourie.

### c. Plasticité des sanctuaires d'outre-mer et divinités terrestres

Plus de trois cents sanctuaires ont été construits en Mandchourie japonaise. Face à cette grande quantité, couplée à l'ampleur du territoire et à la diversité des groupes présents, tout effort de classification reste fragile. Cela dit ces catégorisations offrent un panorama global des sanctuaires d'outre-mer utile en début d'analyse, et montrent, par leurs limites, toute l'hétérogénéité et toute la complexité des lieux de culte shintō hors de l'archipel.

Nitta Mitsuko déploie une approche large qui reconnaît la plasticité des sanctuaires d'outre-mer et affirme que plusieurs typologies sont possibles en fonction des critères retenus : période de construction (*setsuritsuki* 設立期), lieu de construction (*setsuritsuchi* 設立地), rang des sanctuaires (*shakaku* 社格), divinités principales consacrées (*saijin* 祭神), nature des sanctuaires (reconnus ou non par les autorités, *kōnin-hikōnin* 公認・非公認)[588].

Sagai Tatsuru propose par ailleurs une classification en cinq catégories : les sanctuaires d'État (*kokkateki jinja* 国家的神社) ; les sanctuaires urbains (*toshikei jinja* 都市型神社) ; les sanctuaires des groupes de pionniers (*kaitakudan jinja* 開拓団神社) ; les sanctuaires au sein de l'armée (*guntai nai jinja* 軍隊内神社) ; les autres (*sono hoka* その他)[589].

[588] NITTA 1997, p. 17-27.
[589] SAGAI 1998, p. 14-15.

Zushi Minoru établit quant à lui une différentiation fondée sur les divinités principales (*saijin* 祭神) consacrées dans ces sanctuaires : lieux de culte des « trois divinités des pionniers » et de membres particuliers de la famille impériale (*kaitaku sanshin oyobi tokushu na kōzoku* 開拓三神及び特殊な皇族) ; lieux de culte d'Amaterasu et de l'empereur Meiji (*Amaterasu ya Meiji tennō* 天照や明治天皇) ; lieux de culte d'autres divinités datant d'avant l'invasion (*shinryaku izen sono ta no kami* 侵略以前その他の神) ; lieux de culte pour les résidents (*kyoryūmin jinja* 居留民神社) ; lieux de culte des divinités de la région d'origine des émigrés[590], de divinités populaires ou de divinités du shintō des sectes (*shusshinchi, yūmei saijin, kyōha shintō saijin* 出身地、有名祭神、教派神道祭神)[591].

Face à ce manque de cohérence et comme mentionné ci-avant, Nakajima Michio reste dans une approche plus vaste, rappelant que le terme même de sanctuaire d'outre-mer peut être pris au sens large (tous les territoires extérieurs au Japon depuis l'époque de Meiji, de Hokkaidō au continent américain), ou plus spécifiquement, au sens strict (les acquisitions territoriales de l'empire japonais au sein de sa « sphère de coprospérité ») : sanctuaires dédiés au culte des résidents (*kyoryūmin setchi hōsai jinja* 居留民設置奉斎神社) ; sanctuaires dédiés au culte du gouvernement (*seifu setchi hōsai jinja* 政府設置奉斎神社)[592].

Dans un effort de synthèse qui se placerait dans la continuité des travaux japonais sur les sanctuaires d'outre-mer, il est possible de dresser des catégories toponymiques, que les chercheurs utilisent de manière consensuelle dans leurs recherches sur les sanctuaires de Mandchourie : sanctuaires construits dans le territoire du Kwantung ; sanctuaires construits dans la zone ferroviaire de la Mantetsu ; sanctuaires construits dans les villages de pionniers ; sanctuaires construits en Mongolie ; sanctuaires construits dans le Mandchoukouo.

Néanmoins, même une telle classification toponymique s'avère lacunaire puisque les toponymes qui désignent les différents territoires de la Mandchourie, reflet d'une géographie fluide, ne cessent de mouvoir au fil du temps et en fonction

[590] La région d'origine (*shusshinchi* 出身地) désigne le lieu de vie avant le départ des émigrés et peut être différente de la région natale (*shusseichi* 出生地).
[591] ZUSHI 2003, p. 4-5.
[592] NAKAJIMA 2013, p. 2.

de leur utilisation. Ainsi, la zone ferroviaire chevauche clairement toutes les catégories puisqu'elle constitue la colonne vertébrale de l'expansion japonaise dans la région Man-Mō ; la Mongolie est aussi un espace malléable et mal défini ; les frontières du Mandchoukouo englobent quant à elles de nombreuses parties des territoires précédents. De même, ces toponymes mélangent les critères spatio-temporels puisque la zone ferroviaire est administrativement intégrée au Mandchoukouo dans les années 1930, ce qui n'affaiblit pourtant pas l'importance des voies ferrées dans la région[593].

En définitive, et c'est l'horizon de cette analyse, il est impossible de classer strictement les sanctuaires de la Mandchourie japonaise. Pour reprendre les mots de Carol Gluck sur la valeur des chronologies en histoire : « les chronologies peuvent être monochromatiques au point d'en être trompeuses. Non seulement aplanissent-elles le temps mais encore sont-elles sans doute souvent d'un externalisme naïf... »[594]. Il en va de même pour ces sanctuaires d'outre-mer : l'effort de catégorisation se révèle appauvrissant et éloigne le chercheur de la complexité et de la variété de ces lieux. Afin de saisir la valeur qu'ils revêtent pour les émigrés japonais de l'époque, il est nécessaire d'abandonner une approche taxinomique, et de les considérer au cas par cas, pour la valeur heuristique qu'ils offrent au vu de la problématique de la présente analyse ; sous peine de devoir s'accrocher à une catégorie « autres » qui gonflera à mesure que les exemples déborderont des cadres établis.

En revanche, un point sur lequel il est nécessaire de s'attarder est celui des divinités consacrées dans les sanctuaires qui sont construits dans le Kwantung et la zone ferroviaire, puisqu'ils subissent directement l'influence de Matsuyama Teizō et sont représentatifs des enjeux de spatialisation rencontrés lors de l'érection des lieux de culte shintō en Mandchourie, par rapport à ceux bâtis dans les autres colonies.

[593] Tout comme l'utilisation au sens large du terme Mandchourie, je ne différencie pas par nature le territoire du Kwantung et la zone ferroviaire qui, dans le cas des sanctuaires, présentent une gestion identique. Cette distinction est cependant observée par les chercheurs japonais qui incluent ainsi les « sanctuaires de la zone ferroviaire » au sein des « sanctuaires de Mandchourie », mais pas les sanctuaires du Kwantung.
[594] GLUCK 2016, p. 28.

Les études japonaises sur les sanctuaires d'outre-mer en Mandchourie s'attardent en général sur la place centrale qu'occupe Amaterasu au sein des *kami* centraux vénérés dans ces sanctuaires. Mais peu d'entre elles mettent en relief la présence d'Ōkuninushi en tant que divinité majeure dans la région. Or, si à partir des années 1930 et encore davantage dans les années 1940, la priorité est à la mobilisation et à l'unité dans l'effort de guerre sous l'égide de la déesse Amaterasu et de l'empereur Meiji, symboles de l'empire nippon, les sanctuaires construits avant les années 1930 semblent obéir à une logique moins exclusive, notamment en raison du rayonnement de Teizō et de Taishakyō de manière plus générale dans les colonies, dans les premières années du XX^e^ siècle.

Un total de trente-deux sanctuaires sont construits dans la zone ferroviaire de la Mantetsu. Parmi ces trente-deux sanctuaires, douze consacrent l'empereur Meiji, soit plus d'un tiers. Comme nous l'avons vu précédemment, le décès de l'empereur Meiji est un événement de première importance dans la construction de ces édifices. Il semble ainsi logique que les sanctuaires qui sont érigés pour « commémorer le décès de l'empereur Meiji » enchâssent l'esprit du défunt empereur. Celui-ci devient par ce biais un *kami* pionnier participant au défrichement et à l'appropriation du sol[595].

Amaterasu est présente dans quatre-vingt-dix pour cent de ces sanctuaires, rappelant la nature impériale et officielle de ces derniers (vingt-neuf sanctuaires, dont treize exclusifs), mais aussi l'influence de Jingūkyō dans la région. La divinité terrestre Ōkuninushi est aussi prépondérante avant les années 1920 : consacrée dans onze sanctuaires sur vingt-cinq construits de 1905 à 1919[596]. Elle commence par la suite à disparaître progressivement. Une combinatoire constituée d'Amaterasu, de l'empereur Meiji et d'Ōkuninushi est ainsi assez fréquente dans les années 1910, présente dans six sanctuaires sur vingt construits entre 1912 et 1919. Cet aspect du panthéon des sanctuaires de la zone ferroviaire, outre qu'il met en lumière

[595] L'exemple le plus frappant de ce processus de déification de l'esprit de l'empereur défunt est le sanctuaire de Haicheng, construit le 15 juillet 1914, qui est le seul à le consacrer de manière exclusive. De même le sanctuaire de Yingkou achevé le 28 octobre 1920 est dédié à l'empereur Meiji et l'impératrice Shōken.

[596] Aucune source officielle ne fait état d'expulsion d'Ōkuninushi des divinités centrales des sanctuaires construits avant les années 1930, sans doute du fait de la popularité du culte de celui-ci lié au shintō d'Izumo répandu aussi bien parmi les franges populaires que les élites coloniales.

l'influence de Taishakyō dans la région, permet aussi d'établir une comparaison avec les *kami* consacrés précédemment dans les sanctuaires d'outre-mer, en croisant l'idée d'une combinatoire triple et la nature terrestre d'Ōkuninushi, théorie élaborée par Matsuyama Teizō.

Ōkuninushi est le « dieu formateur du pays » ; en effet, dans le *Kojiki*, il prend la relève d'Izanagi et Izanami, après que cette dernière soit morte et que la formation du pays demeure inachevée. Dans le *Nihon shoki*, il s'appelle Ōnamuchi et collabore avec le dieu Sukunahikona 少彦名 pour former le territoire[597].

Ōkuninushi est en lien avec la combinatoire dite des « trois divinités des pionniers » (*kaitaku sanshin* 開拓三神). En effet, cette dernière est composée de trois *kami* reliés à l'épisode mythique de la formation du territoire : Ōkunitama 大国魂 (ou Kunitama 国魂, l'âme du pays), Ōnamuchi (Ōkuninushi) et Sukunahikona. Ces trois divinités terrestres (*kunitsukami* 地祇) ont été choisies comme dieux protecteurs des pionniers et se retrouvent ainsi dans les sanctuaires d'Okinawa, de Hokkaidō, de Taiwan ou encore dans les Sakhaline. La triade est vénérée dans des grands sanctuaires directement établis par le gouvernement japonais afin de représenter le plus haut rang des sanctuaires d'outre-mer. Ils sont connus sous le nom de Sō Chinju (grands sanctuaires protecteurs) parmi lesquels figurent le sanctuaire de Sapporo 札幌神社[598] ; le sanctuaire de Taiwan 台湾神社[599] ; le sanctuaire de Karafuto 樺太神社[600] ; le sanctuaire de Corée 朝鮮神宮[601] ; le sanctuaire de Nan.yō 南洋神社[602] ; et le sanctuaire du Kwantung 関東神宮[603]. L'État japonais souhaite ainsi hiérarchiser les sanctuaires d'outre-mer et placer les Sō Chinju comme des symboles de l'expansion et un point de ralliement des communautés d'émigrés autour d'un culte officiel. Ils constituent parmi les plus importants géosymboles religieux et illustrent le parachèvement de la spatialisation.

[597] YOSHIDA A. 1962, p. 37-40.
[598] Établi en 1871, puis renommé *Hokkaidō jingū* 北海道神宮 en 1964.
[599] Fondé en 1901.
[600] Construit en 1911.
[601] Établi en 1925.
[602] Fondé en Micronésie en 1940.
[603] Construit en 1944. SUGA 2010, p. 53.

Au sein de ces derniers, le sanctuaire de Corée représente une rupture majeure puisqu'il est le premier à consacrer Amaterasu au lieu des « trois divinités des pionniers ». D'après Suga Kōji, ce changement illustre le caractère unique de la Corée au sein de l'empire en termes de relations historiques et culturelles, plutôt qu'un changement idéologique au sein du shintō d'État[604]. En effet, le choix des divinités a lieu en 1925 ; il est donc trop précoce pour mettre en lumière, comme dans le cas de la Mandchourie, un changement idéologique qui ne se produit qu'à partir des années 1930, plus précisément en 1936 lorsqu'Amaterasu et Kunitama sont désignées divinités gardiennes de la Corée[605].

Le culte des *kaitaku sanshin* s'arrête finalement après la construction du sanctuaire de Corée et du vif débat quant aux *kami* principaux à y consacrer. Ogasawara Shōzō est alors l'un des principaux partisans de la théorie de l'origine commune des Japonais et des Coréens (*Nissen dōsoron* 日鮮同祖論) et défend la nécessité de consacrer les dieux locaux au sein du sanctuaire. Cependant, face au choix qui est fait de n'enchâsser qu'Amaterasu et l'empereur Meiji, il se tourne peu à peu vers Kunitama en tant que représentant des divinités autochtones[606]. Des traces du culte de Kunitama (l'« âme du pays ») se retrouvent dans l'*Engishiki* 延喜式 (compilé en 927) et dans le *Nihon shoki*, où il consiste à vouer un culte à un espace particulier dédié à la vie d'une communauté. Objet de croyances éparses et non-systématiques, cette divinité est choisie par les dirigeants du Jingikan du début de la période de Meiji afin de symboliser le culte des pionniers qui défrichent un nouveau territoire aux côtés d'Ōnamuchi et Sukunahikona. D'après Suga Kōji, ce statut profondément moderne permet de considérer ce culte vanté comme l'un des plus anciens de l'archipel comme un exemple de tradition inventée[607].

Ogasawara finit donc par se tourner vers la figure divine de Kunitama afin d'unifier les cultes autochtones. En effet, il souscrit à la thèse selon laquelle Kunitama est le plus ancien *kami* du Japon et est de ce fait l'entité la plus proche des cultes coréens[608]. Ainsi, il représente un trait fondamentalement commun entre les croyances japonaises et coréennes lorsque des individus s'installent sur un

[604] *Ibid*., p. 53-54.
[605] Voir à ce propos SUGA 2004, 2010 ; AONO 2008, 2013 ; en français, DAVID 2013.
[606] Cf. Partie I, chapitre 3, B. a.
[607] SUGA 2004 : 139-141.
[608] Ogasawara S. 1953 : 28.

nouveau territoire et y consacrent leurs ancêtres. Consacrer Kunitama, première des choses à faire lors de l'implantation d'une communauté, revient donc à enchâsser dans un même sanctuaire les esprits des ancêtres communs au Japon et à la Corée[609]. Cette théorie donne lieu à ce que Suga Kōji nomme un « *revival* du culte de Kunitama » (*Kunitama shinkō fukkō (revival)* 国魂信仰復興（revival）) qui culmine avec son ajout au panthéon du sanctuaire de Gyeongseong 京城神社 (Keijō jinja) en 1929 sous l'appellation « Chōsen Kunitama no ōkami » (Grande divinité de l'âme de la péninsule coréenne)[610]. La théorie d'Ogasawara est donc habilement intégrée par les autorités dans leur politique de gestion officielle des lieux de culte de Corée[611]. Le gouvernement est ainsi capable de répondre aux attentes des franges nationalistes par le biais d'une justification qui trouve son origine dans l'importance des mythes japonais de la formation et de la cession du pays, mais aussi les partisans de l'origine commune nippo-coréenne à travers ce statut particulier de Kunitama.

Il est cependant frappant de remarquer que, malgré l'importance qui leur est donnée en Corée, ni les « trois divinités des pionniers », ni Kunitama en particulier, ne sont consacrés dans les sanctuaires de Mandchourie. Même au sein de ceux construits dans le territoire du Kwantung durant la toute première partie du XX$^{e}$ siècle, ils demeurent absents. Ce point prouve qu'avant les années 1930, le gouvernement japonais n'a pas de directive précise s'agissant des *kami* à vénérer dans les sanctuaires, mais choisit, en fonction de la région, les dieux les plus adaptés dans le cas des sanctuaires bâtis à son initiative, voire se voit obligé d'agréger de nouvelles divinités à celles consacrées préalablement à la suite de constructions faites par les communautés émigrées.

Pour Matsuyama Teizō, la protection de chaque pays est assurée par un Kunitama spécifique (*Kunitama no kami wa, kaku kuniguni no mitama no kami toshite shugo shitamaeru* 国魂の神は、各国々の魂神として守護し給へる). L'ensemble de ces Kunitama forme la divinité Ōkunitama, *kami* qui gère l'ici-bas (*ame no shita o keiei* 天の下を経営), c'est-à-dire le sol[612]. Sa perception de

[609] *Ibid*.
[610] SUGA 2004, p. 142-143.
[611] AONO 2008, p. 25.
[612] Matsuyama 1917, p. 7.

Kunitama correspond donc à une extension de cette divinité proprement japonaise à l'ensemble des pays. Elle s'articule en outre avec la divinité Ubusuna qui symbolise la terre natale. Ainsi, Ubusuna apparaît comme un *kami* plus localisé, tandis que Kunitama désigne l'échelle d'un pays. Cependant, le missionnaire de Taishakyō précise également qu'Ōkunitama n'est autre que l'une des nombreuses appellations d'Ōkuninushi, au même titre qu'Ōnamuchi ou qu'Ōmononushi[613]. Il avance donc qu'Ōkuninushi est non seulement le dieu qui a mené la tâche divine de formation du pays et sa cession aux divinités célestes, mais aussi l'esprit divin fondamental qui réunit les divinités protectrices de tous les pays du monde.

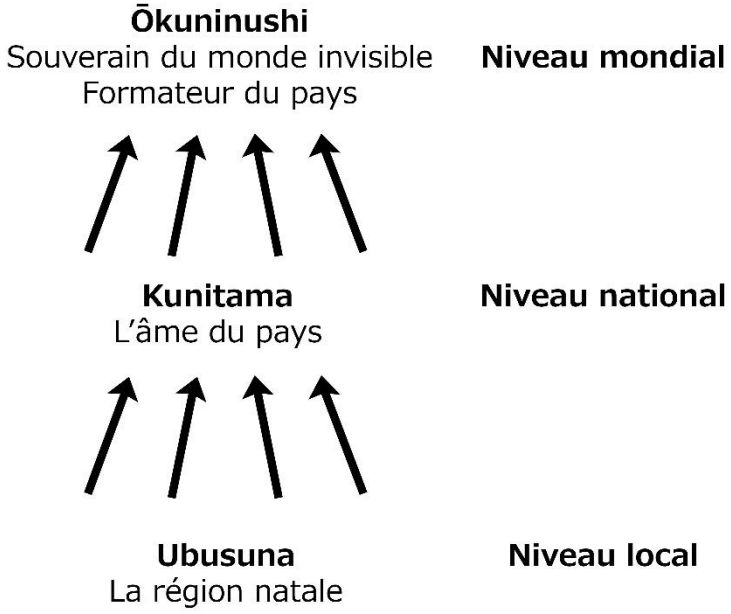



Figure 4 : d'Ubusuna à Ōkuninushi

Pour Teizō, il n'est donc pas contradictoire de réduire les « trois divinités de pionniers » à la simple entité Ōkuninushi. En effet, Ōkunitama n'est autre qu'Ōkuninushi. De même, Sukunahikona est décrit dans l'ensemble des mythes comme le partenaire d'Ōkuninushi au moment de la formation du pays et de

[613] *Ibid*., p. 5.

l'invention des remèdes médicinaux. Il est en outre relié par ses caractéristiques aux divinités tutélaires des céréales et de l'« autre monde »[614].

Ogasawara Shōzō affirme que l'abondance de sanctuaires dédiés aux divinités d'Izumo est due à Teizō :

> Je ne peux m'empêcher de penser à M. Matsuyama Teizō quand j'imagine les sanctuaires de Mandchourie, en particulier ceux dédiés aux divinités d'Izumo. […] On ne peut nier que les sanctuaires consacrés aux *kami* d'Izumo en Mandchourie reçurent pour la plupart l'influence du sanctuaire de Dalian et que leurs fidèles furent touchés par le rayonnement de M. Matsuyama.
>
> 満洲の神社、殊に出雲系の神々の神社を考ふる時、私は松山珵三翁を想起せざるを得ない。 […] 満洲の出雲系の神社の多くは大連神社の影響を受け従って松山翁の感化が崇敬者の及んでいたと見るべきであろう[615]。

L'influence de Teizō dans la région n'est donc en aucun cas négligeable ; au même titre que le rôle que joue Ogasawara Shōzō dans le choix des *kami* du sanctuaire de Corée, Teizō est à l'origine de la consécration d'Ōkuninushi dans les sanctuaires de Mandchourie. D'après Mizuno Hisanao, il aurait participé à la construction d'une trentaine de sanctuaires à travers la Mandchourie, notamment à celle du sanctuaire de Lyaoyang dont le grand desservant est Mizuno Tatsuo 水野達雄[616]. Malgré le manque de sources corroborant cette affirmation, il est avéré que Teizō participe activement au recrutement des desservants de la région. Il rédige ainsi en janvier 1917 une annonce pour le sanctuaire de Benxihu construit en mars 1913. Signe de son implication, les divinités centrales du sanctuaire sont la triade de *kami* Amaterasu-Meiji- Ōkuninushi.

Sagai Tatsuru confirme en outre que, tout comme le grand desservant de sanctuaire de Fushun, le missionnaire de Taishakyō fournit de nombreux efforts pour l'expansion des sanctuaires en Mandchourie[617]. Nakajima Michio confirme

---

[614] *Kokugakuin Encyclopedia of shinto*, consultée en ligne, le 30 novembre 2019 à 10 heures, http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=127
[615] Ogasawara S. 1953, p. 26.
[616] Le frère aîné de Mizuno Hisanao. MIZUNO 1973, p. 100.
[617] SAGAI 1998, p. 54.

également ce fait et avance que la spécificité des sanctuaires de Mandchourie est également le fait de Matsuyama Teizō[618].

Finalement, une nouvelle combinatoire triple émerge en dehors du contrôle des autorités au sein des sanctuaires de Mandchourie. Au sein de celle-ci, les divinités des pionniers sont incarnées par Ōkuninushi, *kami* central d'Izumo. La vision personnelle de Teizō fondée sur la doctrine de Taishakyō s'intègre à la politique d'expansion territoriale au sein de laquelle le *kami* d'Izumo participe, aux côtés de l'empereur Meiji nouvellement consacré, à la spatialisation de l'espace mandchou.

Les lieux de culte shintō apparaissent ainsi difficiles à classer, tant ils sont plastiques, à la lisère entre des sanctuaires communautaires et des avatars de l'impérialisme et du nationalisme japonais. Cependant, malgré leur intégration totale dans un gouvernement colonial, le cas des divinités centrales consacrées et l'influence de Teizō montrent que des résistances sont possibles et orientent l'exercice du pouvoir. La suite du parcours de Teizō est d'ailleurs marquée par une remise en question de la doctrine de Taishakyō, mais aussi par une opposition de plus en plus virulente au credo officiel du shintō d'État et à l'intensification des conflits en Asie et dans le Pacifique.

[618] NAKAJIMA 2007, p. 166.

# Chapitre 3 – L'universel de Musubi-kyō

## Universalité de la mort, idéal d'un shintō pionnier et résistance au processus d'assujettissement

## A. L'idéal de Musubi-kyō et le souci des morts

### a. La quête d'universalité de Matsuyama Teizō

La secte Taishakyō fait d'Ōkuninushi, une divinité de nature humaine (*jinkaku no kami* 人格の神), sa divinité principale. Or, à partir des années 1910, Matsuyama Teizō finit par remettre en cause ce choix doctrinal qu'il estime manquer d'un idéal (*risō* 理想) à même de toucher les populations non-japonaises :

> Les êtres humains ont besoin d'un idéal. À plus forte raison, le prosélytisme auprès des populations étrangères est impossible sans une divinité idéale qui peut convaincre rationnellement ces dernières. Ōkuninushi-no-kami nous est proche parce que nous sommes Japonais ; il donne naissance à un sentiment populaire qui nous est familier, mais les étrangers n'ont pas ce sentiment ancré en eux à l'origine.
>
> Mais alors, qui choisir en tant que divinité idéale ? Il s'agit des trois divinités Ame-no-minaka-nushi-no-kami, Takamimusubi-no-kami et Kamimimusubi-no-kami. Ces dernières sont les trois divinités de la création, que l'on réunit sous l'appellation Musubi-no-kami. Ce Musubi-no-kami est justement la divinité créatrice de l'univers, l'origine de toute chose et doit être vénérée comme la divinité de l'idéal de l'humanité ; la divinité humaine Ōkuninushi-no-kami est bien sûr sous la direction de cet idéal.
>
> 人間には理想というものがなくてはならない。ましてや海外での異国人に対する布教では、合理的に説得できる理想神が無ければ不可能である。大国主神は日本人であってこそ身近であり、親しみ易い国民感情を育んでいるが、異国人には初めからそういった感情はない。
>
> それでは一体何を以って理想の神とするか。それは天ノ御中主神、高御産霊神、神御産霊神の三神である。これ即ち造化の三神であり、総称して産霊の神という。この産霊神こそ宇宙創造の神、万物の根元、人類理想の神

として拝し奉らなければならないのであり、その理想のもとに人格の神、即ち大国主神があらせられるのである[619]。

Il estime donc que la clé d'un prosélytisme efficace est l'intégration d'un critère d'universalité à même de toucher des populations issues de traditions cultuelles différentes. Il identifie le caractère universel qu'il recherche dans la figure des trois divinités de la création, qui sont en fait pour lui les incarnations différenciées d'une divinité supérieure, Musubi-no-kami 産霊神, à l'origine de toute chose, la divinité de l'idéal de l'humanité (*jinrui risō no kami* 人類理想の神). Ōkuninushi n'apparaît donc plus que comme la manifestation de nature humaine de cette divinité suprême. Ce caractère messianique d'Ōkuninushi se retrouve dans les travaux de Hirata Atsutane[620]. Notons que ce tournant dans la pensée de Teizō se produit au début des années 1910, moment où paraissent les premiers écrits sur le koshintō de Kakei Katsuhiko mettant l'accent sur le rôle des divinités de la création, en particulier Ame-no-minaka-nushi. Il est donc tout à fait probable que le missionnaire de Taishakyō ait été inspiré par les travaux de Katsuhiko qui sont, comme nous le verrons, parmi les plus influents du shintō moderne[621].

Convaincu que les leaders de Taishakyō font fausse route dans leurs activités missionnaires, Teizō se rend directement au centre de la secte où il expose alors ses découvertes devant son mentor Senge Takatomi et les plus hauts placés du groupe, leur demandant de considérer l'intégration à leur culte de la divinité Musubi-no-kami. Malgré son statut originel de simple missionnaire, Teizō est l'un des membres les plus respectés et bénéficie d'un rang élevé au sein de la secte grâce à son action à Dalian et son lien avec Senge avec qui il a auparavant effectué une mission de prédication dans sa région natale de Niigata[622].

Grâce à ces activités, aussi bien en Mandchourie qu'au Japon, Teizō devient rapidement et malgré son jeune âge, l'un des piliers de la secte d'Izumo. Ainsi, les

[619] Mizuno 1973, p. 87-88.
[620] Ce postulat a été critiqué par Tanaka Yoritsune lorsqu'il s'oppose à Senge lors du débat sur le panthéon national. Le desservant d'Ise qualifie cet Ōkuninushi de pâle imitation de Jésus Christ. ANTONI 2005, p. 11.
[621] Cf. Partie III, chapitre 7.
[622] IOKBK 1994, p. 167.

dirigeants du mouvement considèrent avec respect la théorie élaborée par le missionnaire, mais décident de ne pas modifier leur doctrine. Cette différence de vision ne mène pas à une opposition violente, et Teizō reste en lien avec les membres de la secte. Son respect envers Senge Takatomi perdure également jusqu'à la mort de ce dernier le 3 janvier 1918, à l'occasion de laquelle le fondateur du sanctuaire de Dalian organise une cérémonie pour son ancien maître[623].

D'après la biographie rédigée par Mizuno Hisanao, à partir de ses premiers doutes du tout début des années 1910, Teizō se lance dans des recherches frénétiques sur le shintō qui durent cinq ans. Il aurait alors étudié des jours durant et relu de nombreuses fois l'intégralité des travaux de Hirata Atsutane. De même il aurait passé de nombreuses heures à essayer de dresser sans succès un schéma de sa doctrine. Un jour, alors qu'il n'a pas dormi depuis trois jours, épuisé par ses recherches, il aurait soudain entendu une voix prononcer trois fois de plus en plus fortement : « Vénère Ōkuninushi en tant que fondateur ! » (*Ōkuninushi no kami o kyōso to aogimatsure* 大国主神を教祖と仰ぎまつれ). Persuadé d'avoir eu une révélation divine, il aurait pris sans attendre son pinceau et tenté à nouveau de dessiner sa carte cosmologique. Il achève ainsi sa « carte divine » (*shinzu* 神図) en pleine nuit, le 6 décembre 1910 (illustration 10)[624]. Cet épisode apparaît comme le second éveil religieux dans la trajectoire du leader[625].

[623] MIZUNO 1973, p. 89-90.
[624] *Ibid*., p. 91-92.
[625] Il est à nouveau chargé de motifs récurrents des phénomènes de possession et de révélations divines : fatigue extrême due à l'insomnie, perception de voix, contexte de remise en question personnelle (doutes vis-à-vis de la doctrine de Taishakyō) et d'instabilité sociale (tension quant à la religiosité du sanctuaire de Dalian). Voir à ce sujet STAEMMLER 2009, p. 100-104.

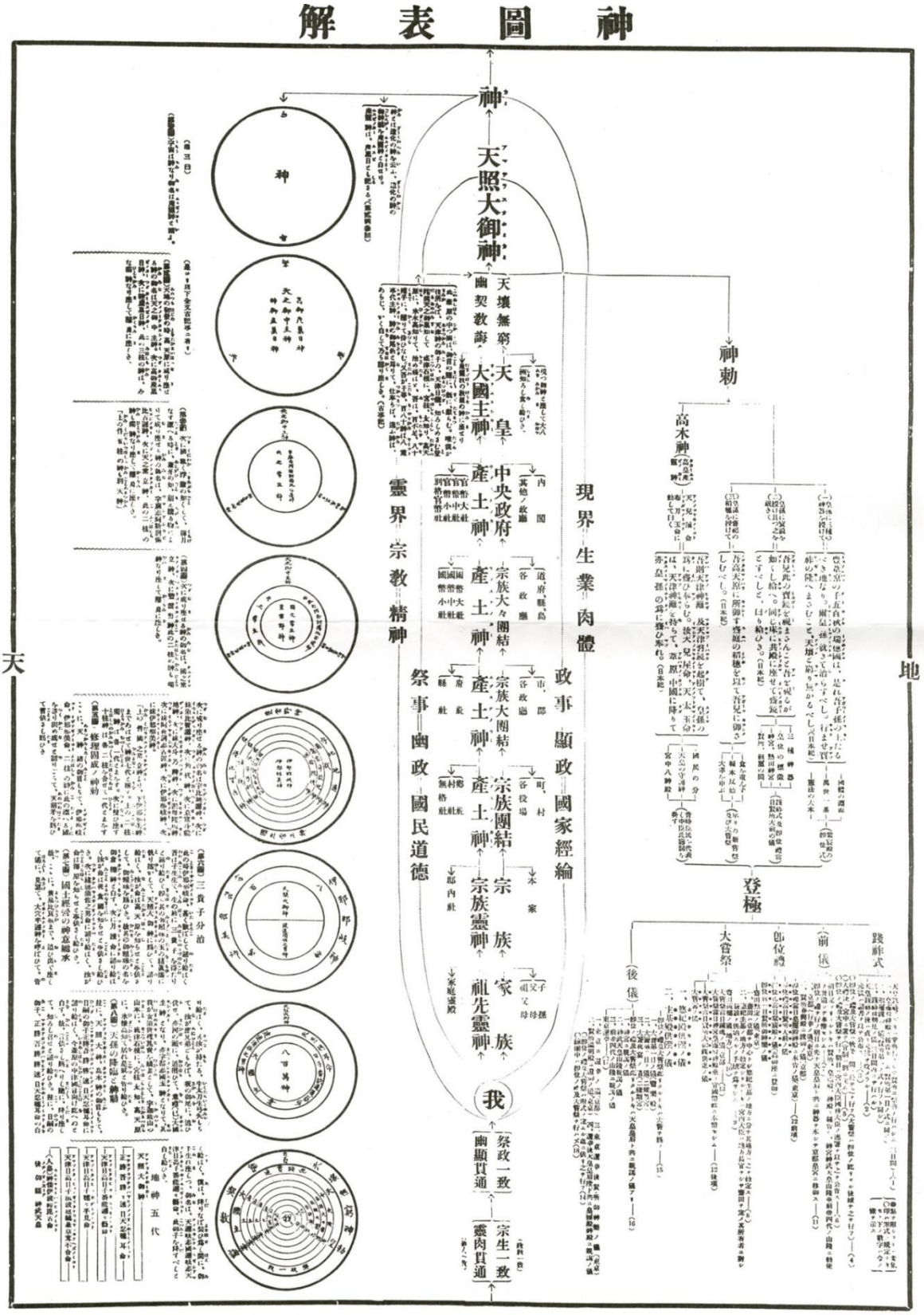



Illustration 10 : la carte divine dessinée par Matsuyama Teizō dans les années 1910[626]

[626] MIZUNO 1973.

Tout comme Taishakyō qui fait d'Amenohohi son fondateur mythique, Teizō fait donc d'Ōkuninushi le fondateur de son mouvement. Par ce biais, à la manière de Senge Takatomi qui revendique une ascendance divine *via* Amenohohi, l'ancien missionnaire s'identifie directement au *kami* terrestre. En effet, son personnage de fondateur se superpose à la figure divine, notamment par ses activités de « défrichement spirituel » de la Mandchourie, tâche comparable à la formation du pays qu'Ōkuninushi effectue dans les mythes[627].

En désaccord avec la doctrine de Taishakyō, Teizō décide de créer son propre mouvement, nommé Musubi-kyō 産霊教 en référence au *kami* Musubi qui réunit les trois divinités de la création. Le 30 juillet 1915, il effectue la cérémonie de fondation (*rikkyō shiki* 立教式) et ne demande pas d'affiliation à Taishakyō ou d'intégration au « shintō des sectes » afin de bénéficier d'une complète indépendance. Il entreprend alors à nouveau des activités missionnaires à travers la région[628]. Il est cependant impossible de savoir si, malgré son nouvel idéal religieux à l'ambition universelle, Matsuyama Teizō se lance vraiment à ce moment-là dans le prosélytisme auprès des populations chinoises résidant à Dalian. En effet, aucune source n'évoque la présence de fidèles non japonais au sein de Musubi-kyō.

Les divinités principales de Musubi-kyō sont : Musubi-no-kami, le dieu suprême créateur de toute chose ; Amaterasu, Ōkuninushi et Ubusuna, toutes trois manifestations de cette dernière entité sacrée ; l'empereur, au statut semblable à celui d'Ōkuninushi.

> Nous devons croire avec gratitude en la divinité créatrice de toute chose qu'est Musubi-no-kami. Amaterasu-ōmikami, en tant qu'incarnation de Musubi-no-kami, choisie comme grande origine de l'État japonais en accord avec l'ordre divin éternel *Tenjō mukyū* et de la bénédiction de l'accord invisible de cession du pays, doit être respectée avec gratitude comme l'illustre ancêtre impériale et la divinité ancestrale de notre peuple. Ōkuninushi-no-kami indique quant à lui le chemin que notre peuple doit emprunter, mais il est aussi la divinité qui gouverne au monde invisible. Ubusuna-gami est la divinité principale des sanctuaires de tout le pays, et nous devons, en tant qu'individu, faire du culte envers les divinités et les ancêtres notre principe, et nous efforcer dans cette obligation pour devenir des êtres admirables.

[627] Il acquiert par là-même le statut de « divinité vivante » (*ikigami* 生き神) comme de nombreux fondateurs de nouveaux mouvements religieux.
[628] *Ibid*., p. 92.

> 産霊神は万物生成造化の神と信仰感謝し、天照大御神は産霊神の顕現として、天壌無窮の神勅と幽契の教誨によって日本国家の大本を定め給い、天皇の大御祖、国民の大祖神として崇敬感謝し、教祖大国主神は国民として踏むべき道を教え導き給い、又幽冥界の主宰の神であり、産土神は全国神社の祭神であって、我々は常に敬神崇祖をむねとして、人としての本分をつくし立派な人とならなくてはならない[629]。

Résumé simplement, le système doctrinal de Musubi-kyō est le suivant. L'individu rend un culte dans les sanctuaires qui correspondent, par leur rang, à un niveau communautaire différent. Les esprits des ancêtres sont consacrés dans les autels au sein des demeures, tandis que les rites de l'État sont effectués à l'échelle nationale dans les sanctuaires impériaux. Ces communautés constituent le domaine du gouvernement visible, de la sphère politique, dont le sommet est l'empereur. Ubusuna, la divinité tutélaire locale des sanctuaires est quant à elle la manifestation du gouvernement invisible, de la sphère rituelle, et relève de la compétence d'Ōkuninushi, le fondateur mythique du mouvement. Ces deux entités (souverain invisible, souverain visible) sont soumises au gouvernement d'Amaterasu (souveraine céleste), divinité à la fois de la lignée impériale et du peuple. Cette dernière n'est elle-même que la manifestation du dieu Musubi qui gère l'harmonie entre le monde des esprits et le monde visible, l'unité du religieux et du politique, de l'esprit et du corps. Teizō met ainsi en perspective les « affaires du vivant » (*seigyō* 生業) – le domaine matériel de la « chair » (*nikutai* 肉体) –, et la « religion » (*shūkyō* 宗教) – le domaine immatériel de l'esprit (*seishin* 精神). Cette unité du religieux et du vivant, du culte et du politique, se retrouve à la base même de l'individu, au sein d'un cycle reliant par ces intermédiaires l'être et la divinité suprême. Teizō utilise ici la notion de « moi » (*ware* 我), terminologie qui corrobore l'influence de Kakei Katsuhiko sur sa doctrine[630]. Dieu et le moi sont unifiés, inséparables grâce à cette circulation qui unit les deux plans du cosmos.

[629] *Ibid*., p. 94.
[630] Cf. Partie III, chapitre 7.

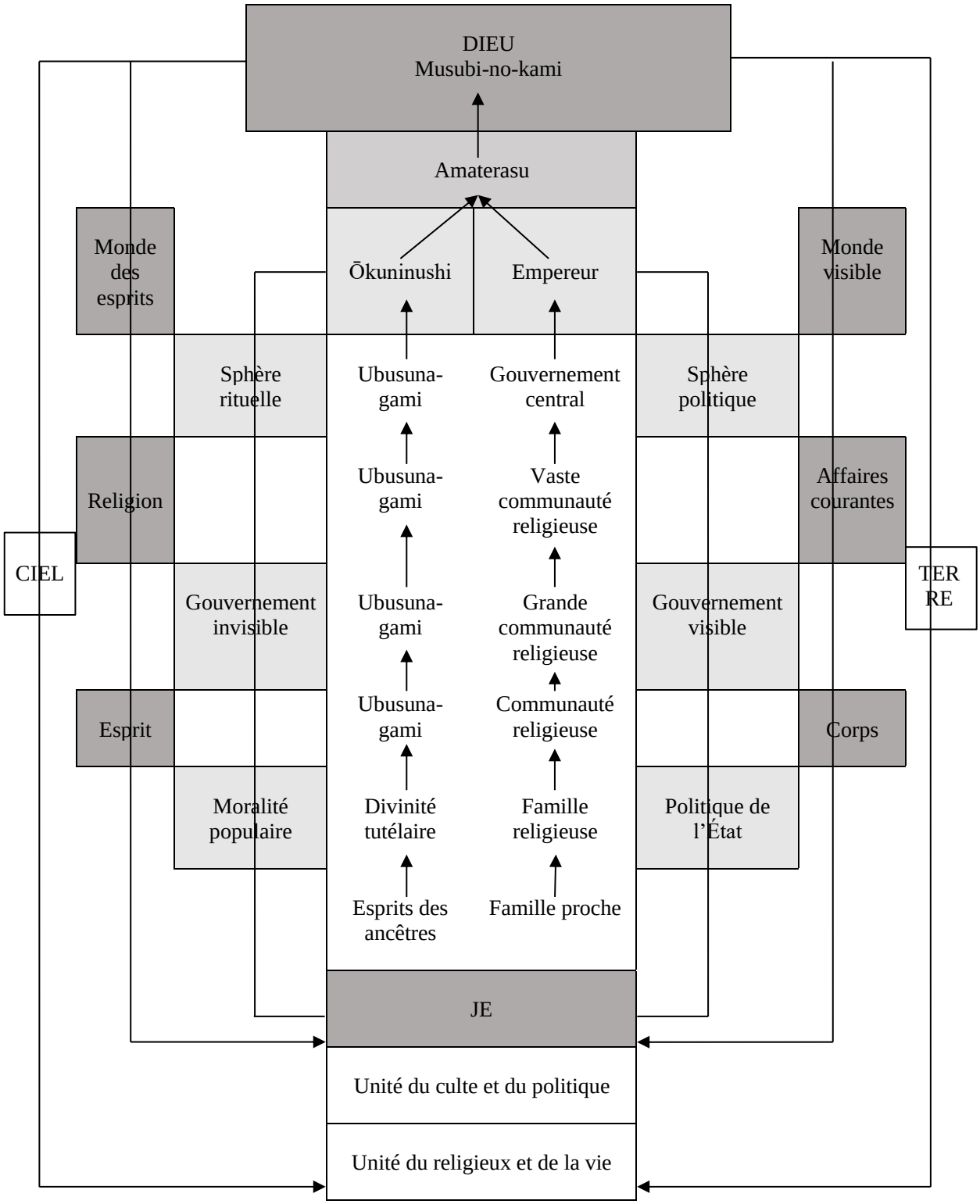



Figure 5 : schéma simplifié de la carte divine de Matsuyama

Le dualisme du cosmos caractéristique de certains penseurs des Kokugaku et du shintō d'Izumo se retrouve donc au cœur de la doctrine de Teizō qui considère le monde comme constitué de deux domaines reliés intrinsèquement et interdépendants. Cependant, suivant une inspiration plus chrétienne présente chez Hirata Atsutane, mais aussi chez Senge Takatomi, il intègre également le souci du devenir de l'esprit après la mort et la volonté de dépasser cette frontière qu'est le trépas de manière sereine :

Extrait de l'esprit apaisé en face de la vie et de la mort

La naissance comme la mort sont la voie des divinités. Si la vie et la mort sont d'emblée la voie des divinités, l'existence est aussi la voie des divinités. La voie de l'homme est donc la voie des divinités, tout comme la voie des divinités est la voie de l'homme[631]. Ainsi, abandonner cette voie équivaut à renoncer à son être. Croire en cette voie permet d'obtenir par soi-même un esprit apaisé. Cet apaisement se stabilise à travers la piété ; cette dernière est donc l'unique tâche de l'homme. Cette tâche est en outre la vie, dont l'origine se trouve en Dieu. La voie pour se rapprocher de Dieu est la croyance ; cette dernière consiste à réciter la parole divine. Il existe deux récitations. La première est celle de la formule « Harai tamai kiyome tamae » [Expulse et purifie la souillure] afin de purifier l'ensemble des péchés et de la souillure. La seconde est celle de la formule « Saki-mitama kushi-mitama mamori tamai sakihae tamae » [Protège mes âmes heureuses et merveilleuses] afin de recevoir la force infinie de la divinité. Lorsque les hommes reçoivent cette force divine, tous leurs vœux se réalisent.

生死安心抄

人生まるるも死ぬるも神の道なり。生死既に神の道なれば、其の生存も亦神の道なり。故に人の道は神の道なると共に、神の道も又人の道なり。されば其の道を諦むるは即ち我を諦むる所以なり。故に人其の道に帰依すれば、自から安心を得ん。安心を固むるものは信心にして、信心は唯ツトメなり。ツトメは人の生命にして生命の根元は神なり。神に接するの道は信仰にして、信仰は神語の念唱なり。神語の念唱に二つあり。一つには、「祓給ひ清給へ」と念唱して一切の罪穢を祓うなり。一つには、「幸魂奇魂守給ひ幸給へ」と念唱して、神の無限力を授かるなり。人神の無限力を授からば、願うところの望み一として叶わざることなし。あなかしこ、あなかしこ[632]。

[631] La répétition de « la voie des divinités » est ici volontaire puisqu'elle retranscrit le rythme du texte source et son caractère redondant.
[632] Dairen jinja hachijūnen-sai hōsankai 1987, p. 65.

Teizō présente dans ce passage le processus d'union avec la divinité absolue Musubi. Pour lui, il est nécessaire, pour atteindre cet idéal, de faire preuve de piété (*shinjin* 信心), c'est-à-dire de s'adonner à la croyance. Il ajoute que la croyance est l'unique tâche que l'homme se doit d'accomplir au cours de son existence. Il recourt ici au terme « *tsutome* » ツトメ tiré du bouddhisme, par lequel il désigne les services effectués quotidiennement en signe de respect envers le Bouddha et les ancêtres desquels les individus sont éternellement redevables. Inspiré cette fois par la pensée de Kakei Katsuhiko, il en vient à affirmer que cette tâche constitue la vie elle-même (*seimei* 生命). Cependant, contrairement à l'idéologue, il place à l'origine de cette vie le dieu Musubi, et non l'inverse[633]. Ainsi, l'individu peut s'unir au dieu par l'intermédiaire de la foi qui représente l'aspect fondamental de la vie afin de s'assurer du bonheur ici-bas mais aussi après le trépas.

Le contenu de ce *tsutome* réside selon le fondateur de Musubi-kyō dans la récitation de formules sacrées issues du shintō, les *tonae-kotoba* 唱詞, qui opèrent de manière performative par leur simple répétition. Il extrait ainsi deux formules utilisées dans le shintō d'Izumo qu'il considère comme les plus importantes. La première, la formule d'expulsion et de purification de la souillure, est une version courte du *norito* « Harae no kotoba » 祓詞 (lu « Haraiji » chez Taishakyō) qui doit être répétée trois fois afin d'être efficace[634].

La seconde, intitulée « Shingo » 神語 (Parole divine), comparée explicitement chez Taishakyō aux mantras bouddhiques « namu Amida butsu » 南無阿弥陀仏[635] et « namu myōhō rengekyō » 南無妙法蓮華経[636], mais aussi au « amen » chrétien, consiste également en une triple répétition de la même formule : « Saki-mitama kushi-mitama mamori tamai sakihae tamae » 幸魂奇魂守給ひ幸給へ. Celle-ci, qui appelle littéralement à la protection bienveillante des âmes dites heureuses et merveilleuses (*saki-mitama* 幸魂 et *kushi-mitama* 奇魂), s'en réfère en fait à une réunion fondamentale des éléments auparavant dissociés qui permet, comme le fait Ōkuninushi dans les mythes, de trouver l'harmonie. Ainsi, lorsque ce

633 Cf. Partie III, chapitre 7.
634 Taishakyō shintō seinenkai 1980, p. 214-215.
635 Mantra central des écoles de la Terre pure.
636 Mantra central des sectes issues de Nichiren.

dernier forme le territoire, il devient la « grande divinité *musubi* » (*musubi no ōkami* むすびの大神) grâce à l'extraordinaire force spirituelle issue de ces deux âmes à l'intérieur de lui. *Saki-mitama* désigne la capacité des choses à se diviser, se propager et se développer (*mono ga bunretsu shi, zōka hanshoku shite sakaeru chikara* 物が分裂し、増加繁殖して栄える力), tandis que *kushi-mitama* recouvre celle de les réunir de manière harmonieuse (*tōitsu shi chōwa suru chikara* 統一し調和する力)[637]. Il s'agit donc de la caractéristique de la vie qui réunit des éléments de prime abord disparates par un principe animé universel.

Malgré sa volonté de dépasser la doctrine de Taishakyō, Teizō reste donc dans un cadre de pratique rituelle ancré dans la tradition du shintō d'Izumo. Tout comme son mentor Senge Takatomi, le système moderne de séparation du politique et du religieux n'est que le reflet des deux plans du monde : le domaine du visible et le domaine de l'invisible. Si la société a désormais décidé de séparer ces deux domaines, il prône leur réunion, possible grâce au culte de Musubi. Il nie donc la séparation du politique et du religieux (*seikyō bunri* 政教分離) au profit d'une unité des rites et de la religion (*saikyō itchi* 祭教一致) qui conduit sur le plan individuel à l'unité de la vie et du religieux (*shūsei itchi* 宗生一致) garante de la relation directe qu'entretiennent le moi (*ware*) et la divinité absolue (*kami* 神).

Même si Teizō rattache directement sa doctrine à la pensée de Hirata Atsutane, il trouve également une profonde inspiration chez Motoori Norinaga. Dans ses travaux, ce dernier accorde en effet une place spécifique aux divinités Musubi et à l'énergie productrice du même nom. Dans son célèbre ouvrage *Kojiki-den* 古事記伝 (Notes sur le Kojiki), Motoori précise que *musubi* est « l'esprit divin qui assure le développement de toute chose » (*subete mono o nasu koto no kushibi naru mitama* 凡て物を生成すことの産毘なる神霊). Quant aux divinités Musubi, elles sont celles qui ont la capacité de produire l'ensemble des éléments du monde grâce à leur énergie (*yorozu no mono mo koto mo kotogoto ni mina, sono futa hashira no Musubi no ōmikami no musubi ni yorite nari deru mono* 万の物も事業も悉に皆、此二柱の産巣日大御神の産霊に資て成出るもの)[638].

[637] *Ibid*., p. 52.
[638] Motoori 1968, vol. 9, p. 129.

Motoori effectue donc une différenciation entre l'énergie productrice et les divinités Musubi ; la première étant considérée comme antérieure aux secondes. Cette différence est d'ailleurs marquée par les caractères utilisés : 産霊 pour l'énergie ; 産巣日 pour les divinités. Cependant, ces deux entités sont telles les deux faces d'une même pièce : les divinités Musubi représentent ainsi la forme visible de cette force qui, elle, reste imperceptible[639]. En outre, même si le penseur des Kokugaku désigne les deux divinités par le même terme, il ne les considère pas forcément comme égales. En effet, dans le *Naobi no mitama* 直毘霊 (L'esprit de Naobi[640]) publié en préface du premier volume du *Kojiki-den*, il affirme que Takamimusubi 高御産巣日, divinité supérieure, apparaît avant Kamimusubi 神産巣日[641]. Plus donc que la première divinité qui apparaît dans le *Kojiki*, Ame-no-minaka-nushi, Motoori met l'accent sur le rôle des dieux Musubi et de l'énergie qu'ils incarnent.

Contrairement à Motoori, Hirata Atsutane avance dans son *Koshi-den* 古史伝 (Notes sur l'histoire ancienne[642]) qu'avant l'apparition de l'énergie *musubi*, Ame-no-minaka-nushi se trouve déjà au centre de l'Étoile polaire (Hokushin 北辰), point de départ de la création de l'univers[643]. Hirata fait une distinction stricte entre les trois divinités de la création : Ame-no-minaka-nushi est le créateur du Ciel et de la Terre, tandis que Takamimusubi est une divinité masculine et Kamimusubi une divinité féminine. Au commencement des temps, Takamimusubi gouverne aux affaires visibles (*me ni mieru arawanigoto no men o tsukasadoru* 目に見える顕事の面をつかさどる) ; Kamimusubi gouverne quant à elle aux affaires invisibles (*me ni mienai kakurigoto no men o tsukasadoru* 目に見えない幽事の面をつかさどる). Il désigne ces derniers par l'appellation Musubi-no-ōkami 産霊の大神[644].

Par le biais de cette brève présentation, il apparaît que Motoori privilégie dans sa pensée religieuse le rôle de l'énergie *musubi* dont Takamimusubi est la principale

[639] YOSHIKAWA 2007, p. 105.
[640] Naobi désigne la divinité Naobi-no-kami 直毘神, qui a la capacité de purifier la souillure et les péchés et de restaurer l'ordre des choses.
[641] Motoori 1968, vol. 9, p. 57.
[642] Ouvrage de commentaires de son *Koshi seibun* 古史成文 (Écrits sur l'histoire ancienne) écrit en 1811 et publié en 1818. Le *Koshi-den* fut quant à lui publié à partir de 1814.
[643] YOSHIKAWA 2007, p. 106.
[644] KANEMOTO 2012, p. 250.

incarnation. Pour sa part, Hirata replace les divinités au sein d'une hiérarchie qui place Ame-no-minaka-nushi au-dessus des deux divinités Musubi. Finalement, Teizō, dans son effort d'universalisation de sa doctrine, effectue un croisement des deux membres les plus représentatifs des Kokugaku. En effet, il affirme, tout comme Hirata, le rôle fondamental d'Ame-no-minaka-nushi dans la cosmogonie ; cependant, à la suite de Motoori, il insiste sur l'importance des divinités Musubi et de leur énergie dans ce même processus de création du cosmos.

Dans sa recherche doctrinale, il est également inspiré par le statut accordé à Ōkuninushi au sein du shintō d'Izumo, point structuré par Senge Takatomi lorsqu'il fonde Taishakyō. La secte d'Izumo considère en effet Ōkuninushi comme la « divinité du lien » (*en-musubi no kami* 縁結びの神). Si ce terme est généralement associé à la réussite d'une union matrimoniale, pour les fidèles de Taishakyō, ce « lien » désigne bien plus que celui du mariage. En effet, il désigne le bonheur des divinités et des humains de manière large. Le *kami* terrestre est ainsi celui qui « noue les liens du bonheur » (*kōfuku no en o musubu* 幸福の縁をむすぶ), la grande divinité *musubi* (*musubi no ōkami* むすびの大神)[645]. Au sein de la secte d'Izumo, Ōkuninushi s'inscrit donc à la suite des divinités Musubi : celles-ci produisent les choses, tandis qu'Ōkuninushi a pour fonction de faire naître le lien entre elles (*tsunagari o shōjisaseru* つながりを生じさせる) et d'assurer ainsi leur coexistence[646]. On retrouve ainsi le motif de la réunion des éléments typique des âmes *saki-mitama* et *kushi-mitama* détaillé précédemment.

La particularité de Teizō est en revanche de réunir les *zōka sanshin* sous l'appellation générale de Musubi-no-kami et de considérer ce dernier, non pas comme une triade de divinités, mais bien comme une divinité à part entière. Celle-ci se pare dès lors des atours du Dieu créateur chrétien puisqu'il s'agit d'un être suprême et absolu qui orchestre toute la formation du cosmos et l'apparition de la vie, et qui continue de déverser son énergie dans le monde. Point caractéristique des leaders shintō étudiés dans le présent travail, Teizō élabore donc à ce moment une doctrine de type panthéiste.

[645] Taishakyō shintō seinenkai 1980, p. 6-7, 52.
[646] *Ibid*., p. 60-61.

La fondation de la secte Musubi-kyō a beau être un nouveau départ pour Teizō, il ne construit pas son groupe *ad nihilum*, mais le lance au contraire en mettant à profit son réseau de sympathisants et sa place particulière dans la vie religieuse de Dalian, facteurs qui permettent à son mouvement un essor rapide dans l'une des villes les plus dynamiques de la Mandchourie japonaise.

### b. L'essor du nouveau mouvement Musubi-kyō à Dalian

Malgré la fondation de son mouvement, Matsuyama Teizō n'a pas de successeur à même d'assurer la fonction de grand desservant du sanctuaire de Dalian. Il conserve donc son statut pendant quelques années jusqu'à l'arrivée à Dalian de Mizuno Naozō, un desservant shintō confirmé. Teizō et lui tissent très rapidement des liens, et le fondateur de Musubi-kyō délègue finalement la gestion du sanctuaire à Mizuno, qui devient le deuxième grand desservant du sanctuaire de Dalian à partir de mai 1917. Ce dernier épouse en outre la sœur aînée de Teizō, Fusa. Cette passation coïncide avec le retrait des trois *kami* de la création, ainsi que d'Ubusuna des divinités centrales du sanctuaire. Teizō part donc symboliquement avec ces *kami* qu'il consacre au sein de son propre mouvement.

Il fait de son domicile dans le quartier de Shinmei 神明町, le centre provisoire de la secte, puis le déplace ainsi que l'esprit de la divinité (*shinrei* 神霊) en mai 1917, dans le quartier d'Oumi 近江町, à proximité du quartier chinois, où il construit un pavillon des divinités[647]. Il décide ensuite d'établir le projet de construction d'un centre principal (*honbu* 本部). Il fait une demande pour obtenir deux terrains à Nanguanling 南関嶺, dans la partie nord de Dalian : le premier d'environ dix-sept hectares destiné à accueillir le centre principal, le second d'environ deux mille mètres carrés destiné à accueillir un centre annexe. Aucun terrain ne correspond à sa demande, il obtient finalement en mars 1920 un terrain d'environ un hectare à Kōmeidai 光明台. En décembre de la même année, le bureau

[647] Aucun écrit n'évoque les rites effectués et la nature de l'esprit enchâssé dans le centre de Musubi-kyō. Il est probable qu'il s'agisse des esprits enchâssés préalablement au sein du sanctuaire de Dalian, que Teizō déplace grâce à un rite de déplacement.

de la secte est achevé[648]. Selon le *Dairenshi-shi* 大連市史 (Histoire de la ville de Dalian) édité en 1936, le centre de Musubi-kyō ouvre officiellement en 1921[649].

Notons également qu'un sanctuaire d'Izumo se trouve à Dalian, à proximité du centre de Musubi-kyō (carte 2). Il n'est cependant pas possible de connaître l'implication de Teizō quant à ce lieu de culte, sa construction et sa gestion. En 1935, Taishakyō compte trois missionnaires à Dalian[650]. L'identité de ces derniers reste inconnue, tout comme leur lien potentiel avec Matsuyama Teizō. De même, il n'est pas possible de savoir si les activités de Musubi-kyō sont liées d'une quelconque manière à ce sanctuaire, ou s'il s'agit de deux édifices parfaitement distincts.

Du temps où il est encore desservant au sanctuaire, Teizō publie la revue *Ashihara* あしはら[651] à partir d'octobre 1916 afin de communiquer les décrets et déclarations impériaux. Ce périodique est remplacé le 15 décembre 1917 par la revue *Musubi-kyō senkyō geppō* 産霊教宣教月報 (Bulletin mensuel de prosélytisme de Musubi-kyō) publiée jusqu'à la fin de l'année 1920.

Grâce aux activités missionnaires et la réputation acquise depuis de nombreuses années, Teizō a réuni beaucoup d'adeptes et de sympathisants dans toute la ville. En 1915 la secte, qui n'existe pas encore officiellement et n'a pas de véritable infrastructure, compte déjà environ trois cents fidèles dans l'arrondissement de Shahekō 沙河口, lieu partagé entre une vaste zone commerçante, et un secteur industriel appartenant à la Mantetsu. Ces derniers construisent d'eux-mêmes un centre annexe qui est achevé en juillet 1918 en tant que « centre annexe de Shahekō de l'église Musubi » (*Musubi kyōkai Shakakō shibu* 産霊教会沙河口支部). La cérémonie d'enchâssement du fragment d'esprit de Musubi-no-kami est effectuée le 20 octobre 1918. En 1924, Mizuno Shirō 水野詩郎, qui travaille depuis des années en tant que desservant du sanctuaire de Dalian

[648] MIZUNO 1973, p. 101-102.
[649] SUH 2015, p. 129.
[650] Dairen shiyakusho 1935, p. 16-17.
[651] Ashihara est une référence au nom du Japon dans les mythes. Entre Takamagahara 高天原 (la Haute plaine céleste), et Yomi no kuni 黄泉国 (le Pays des morts), s'étend Ashihara no nakatsu kuni 葦原中国 (le Pays central de la plaine des roseaux).

auprès de son père Naozō, est nommé par Teizō « responsable du centre annexe » (*shibuchō* 支部長)[652].

Ce dernier point met en lumière les liens qu'entretient toujours l'ancien desservant avec ses successeurs. Il est ainsi nécessaire de briser une nouvelle fois l'idée reçue selon laquelle les desservants officiels des sanctuaires ne sont pas actifs au sein des nouveaux mouvements religieux. À Dalian, il ne fait aucun doute que de nombreux fidèles de Musubi-kyō continuent de se rendre au sanctuaire de Dalian et inversement. Ce principe de superposition des pratiques rituelles et de croyances peut s'expliquer d'une part par la tradition syncrétique du système idéo-religieux japonais, mais aussi, comme nous l'avons vu précédemment, par la définition d'une sphère publique liée aux rites officiels dans les sanctuaires et d'une sphère privée réservée aux pratiques dites religieuses. Si les sanctuaires ne sont pas des lieux religieux, ils n'entrent en théorie pas en conflit, ni en concurrence, avec les lieux religieux privés tels que le centre de Musubi-kyō. Le sanctuaire de Dalian et Musubi-kyō apparaissent donc bien plus comme les deux facettes complémentaires du shintō à Dalian que comme des lieux en tension ; point qui ne peut être mis en lumière que par l'analyse des liens qui unissent le fondateur du sanctuaire et ses successeurs. Comme je l'ai mentionné plus tôt, Matsuyama Teizō est vraisemblablement en concurrence directe avec les autres nouveaux mouvements religieux à Dalian, en particulier, au vu de leur essor, les sectes Konkōkyō, Tenrikyō, Shintō taikyō[653] et plus tard, Kannagarakyō 惟神教[654].

La secte Musubi-kyō connaît ainsi un essor sensible : selon un rapport, dans les années 1920, elle compte environ huit cents foyers d'adeptes (*ko* 戸)[655]. Dans une brochure de la ville de Dalian éditée en 1935, le groupe apparaît comme l'un des principaux nouveaux mouvements religieux en activité sur place avec près de

[652] MIZUNO 1973, p. 102-103.
[653] Groupe fondé à la suite du Shintō jimukyoku. En 1884, le groupe prend le nom de Shintō honkyoku. Il est finalement intégré au shintō des sectes en 1886. Le mouvement est renommé Shintō taikyō en 1940. Son premier chef spirituel est Inaba Masakuni 稲葉正邦 (1834-1898), ancien disciple de Hirata Kanetane 平田銕胤 (1799-1880) – fils adoptif de Hirata Atsutane –, et fondateur du Shintō jimukyoku.
[654] Nouveau mouvement fondé en 1911 par Mizuno Fusa 水野房 (1883-1970) – sans lien avec Matsuyama Fusa qui épouse Mizuno Naozō – et qui se répand très largement auprès des employés de la Mantetsu. Le mouvement est centré sur un rituel de guérison par possession et une doctrine du salut. Voir TAKI T. 1956.
[655] Kantō chōkan kanbō bunshoka 1926, p. 223.

neuf cents foyers de fidèles, sept missionnaires et deux centres[656]. Il est cependant difficile d'estimer les chiffres réels des disciples du fondateur de Musubi-kyō, puisque certains fidèles du sanctuaire de Dalian et du centre annexe de Taishakyō restent très proches de Matsuyama Teizō après l'indépendance de son mouvement. Même s'ils ne sont pas officiellement des membres de la secte, ils constituent vraisemblablement une communauté significative d'admirateurs, disciples et sympathisants de l'ancien missionnaire et desservant du sanctuaire de Dalian. Mizuno Hisanao évoque quant à lui « plus de mille fidèles » dans les années 1930[657].

| Mouvement | Nombre de foyers de fidèles | Nombre de missionnaires | Nombre de centres religieux |
|---|---|---|---|
| Taishakyō | 4 688 | 3 | 1 |
| Tenrikyō | 1779 | 65 | 12 |
| Shintō taikyō | 1603 | 11 | 1 |
| Konkōkyō | 1234 | 11 | 4 |
| Jikkōkyō | 935 | 6 | 3 |
| Musubikyō | 899 | 7 | 2 |
| Kurozumikyō | 458 | 7 | 1 |
| Ontakekyō | 355 | 5 | 1 |

Tableau 10 : les principaux nouveaux mouvements religieux japonais à Dalian[658]

Illustration 11 : fête annuelle d'Ōkuninushi au centre de Musubi-kyō[659]

[656] Dairen shiyakusho 1935 : 16-17.
[657] MIZUNO 1973, p. 106.
[658] Dairen shiyakusho 1935 : 16-17.
[659] MIZUNO 1973.

La secte fait également construire, à côté du centre principal, un dortoir permettant d'accueillir une vingtaine de pensionnaires. Des enfants scolarisés dans les établissements alentours y résident et Teizō vient souvent prendre ses repas auprès de ces jeunes élèves dont la bonne éducation doit assurer, selon lui, l'émergence d'une nouvelle génération dynamique à même d'assurer la relève et l'essor de l'empire[660]. Il met ainsi une nouvelle fois en œuvre une forme d'éducation informelle qui privilégie le temps passé à échanger librement avec les élèves, plutôt qu'un cadre formel de transmission.

Comme c'est le cas pour beaucoup de nouveaux mouvements religieux, Musubi-kyō se sert majoritairement des publications imprimées afin de répandre sa doctrine. Ainsi le journal *Jinsei to unmei* 人生と運命 (Vie et destinée), dans lequel Teizō et ses fidèles exposent la doctrine de leur communauté, est publié à partir de 1919[661]. En janvier 1924, celui-ci est remplacé par *Kami no michi* 神の道 (La voie de divinités), publication qui perdure jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale[662]. Matsuyama Teizō est encore une fois le principal rédacteur de la revue dont les articles expliquent l'« essence véritable de la voie des divinités » (*kamunagara no michi no shinzui* かむながらの道の真髄), le rôle quotidien du fondateur Ōkuninushi et la dévotion que le peuple japonais doit lui rendre afin d'assurer la paix et le repos dans la vie comme dans la mort. Il encourage aussi ses lecteurs à prendre conscience du fait qu'ils sont tous des manifestations (*kengen* 顕現) du dieu Musubi, et qu'ils doivent de ce fait cultiver sans relâche leur nature afin d'atteindre l'union entre le divin et l'humain (*shinjin kiitsu* 神人帰一). Plusieurs hors-séries sont également publiés sur des thématiques spécifiques : « Les principes fondamentaux pour guider la pensée du peuple » (*Kokumin shisō wendō no konpon saku* 国民思想善導の根本策) ; « Le concept de dieu dans le shintō » (*Shintō no kami no gainen* 神道の神の概念) ; « La formation du territoire et les cinq

[660] *Ibid*., p. 111.
[661] Il ne reste aujourd'hui qu'un exemplaire de la revue *Jinsei to unmei* à la bibliothèque du centre de Konkōkyō à Okayama.
[662] La publication de la revue est gérée par la société de la voie de divinités (Kami no michi kai 神の道会) ouverte au même moment au sein du centre principal de Musubi-kyō. Cette organisation s'apparente au groupe qui succède à la Kōdōkai du sanctuaire de Dalian.

générations des divinités terrestres » (*Kokudo sōsei to chijin godai* 国土創成と地神の五代[663]) ; ou encore « Réflexions historiques sur la fondation de Musubi-kyō » (*Musubi-kyō rikkyō no shiteki kōsatsu* 産霊教立教の史的考察)[664].

L'un des principaux aspects rituels de Musubi-kyō est l'exécution de rites funéraires. Il apparaît ainsi à Matsuyama Teizō qu'il va devoir pourvoir son mouvement d'un cimetière afin d'y déposer les corps des fidèles. En 1933, il fait dans ce but l'acquisition d'un terrain d'environ trois hectares jouxtant le temple local Lingshuisi 凌水寺. Le nouveau cimetière est nommé « cimetière commun Musubi » (*Musubi kyōdō bochi* 牟須毘共同墓地). Chaque tombe est remplie des dépouilles de vingt personnes. De nombreux résidents qui souhaitent bénéficier de funérailles shintō rejoignent semble-t-il Musubi-kyō à ce moment-là[665]. Cette assertion de Mizuno Hisanao, si elle reste invérifiable, suggère qu'il existe une certaine demande vis-à-vis des funérailles shintō à Dalian, ce qui permet à Teizō de développer son groupe en tant que pourvoyeur d'un « shintō des morts », point sur lequel nous reviendrons ultérieurement.

Parallèlement, les membres de Musubi-kyō prennent également conscience de la nécessité de construire un pavillon funéraire (*saijō* 斎場) à même d'accueillir les cérémonies de funérailles de la secte. Un comité pour la construction du centre Kōmei (*Kōmei kaikan kensetsu iin-kai* 光明会館建設委員会) est ainsi fondé en 1934 avec à sa tête Matsuyama Teizō. Les travaux ne sont achevés qu'en 1938 à la suite de difficultés financières, mais il s'agit d'un vaste édifice – mille trois cents mètres carrés environ – pourvu de plusieurs salles de réunion, de chambres, et d'une salle de cérémonie pouvant accueillir environ un millier de personnes. Il s'agit donc d'un édifice à la hauteur de ceux construits par les plus dynamiques nouveaux mouvements religieux de cette période[666].

[663] Les cinq générations des divinités terrestres désignaient les divinités Amaterasu, Ame-no-oshihomimi-no-mikoto 天忍穂耳尊 / 天忍穂耳命, Ninnigi, Hoori-no-mikoto 火折尊 / 火遠理命, Ugayafukiaezu-no-mikoto 鸕鷀草葺不合尊 / 鵜葺草葺不合命, qui apparurent dans les mythes à la suite des sept générations des divinités célestes (*Tenjin shichidai* 天神七代).
[664] MIZUNO 1973, p. 104-105.
[665] *Ibid*., p. 104-105, 110-111.
[666] *Ibid*., p. 106-107.

Le centre devient finalement un lieu important de Dalian puisqu'en plus d'accueillir les funérailles des fidèles de la secte, de nombreuses activités culturelles y sont organisées par la municipalité. Il sert même à plusieurs reprises de lieu d'hébergement pour les Japonais qui arrivent en Mandchourie. Ces derniers, avec l'ouverture de l'émigration agricole à la fin des années 1930, passent une nuit à Dalian avant de plonger au cœur des plaines mandchoues afin de construire des villages de pionniers. Ainsi, comme le pavillon de Musubi-kyō présente une capacité d'accueil importante, les autorités demandent aux dirigeants du mouvement de permettre le logement des nouveaux arrivants sur place. Sans savoir que ce bâtiment est à l'origine un centre funéraire, il en vient à être appelé par les émigrés, le « centre des pionniers » (*kaitaku kaikan* 開拓会館)[667].

En plus du centre Kōmei où Teizō accueille des représentations artistiques, celui-ci a également fait construire une scène de *nō* au sein du centre de Musubi-kyō[668]. Les représentations qui y sont effectuées constituent un nouveau moyen d'attirer de potentiels fidèles et de stabiliser le mouvement en tant que pourvoyeur d'activités culturelles japonaises. Cet intérêt pour les pratiques artistiques n'est pas nouveau puisque Teizō avait fondé peu après son arrivée à Dalian la Wakakai, puis la Kōdōkai, dans le cadre desquelles les *kagura*, mais aussi la poésie et le théâtre étaient promus. Les activités de Teizō au sein de Musubi-kyō s'inscrivent donc en continuité avec celles du sanctuaire de Dalian, ce qui explique le succès rapide de la secte.

Le souci de la mort est directement lié à la doctrine élaborée par Teizō et le principe de « perfectionnement du corps et de l'esprit » (*shinshin kōjō* 心身向上). L'ancien missionnaire de Taishakyō s'appuie ainsi sur les travaux de Hirata Atsutane et de Senge Takatomi pour déployer une pensée centrée sur l'idée de bien (*zen* 善). Mener une vie vertueuse devient dès lors le moyen d'assurer le bonheur posthume de son esprit sous la bénédiction de Musubi-no-kami. Cette question d'une vertu juste va en outre pousser le leader shintō à s'opposer radicalement à la nationalisation des panthéons consacrés dans les sanctuaires.

[667] *Ibid*., p. 108-109.
[668] SUH 2015, p. 128-129.

### c. Une doctrine assimilatrice du bien

Matsuyama Teizō développe une doctrine unique à partir des influences qu'il a reçues tout au long de sa trajectoire. Tout comme d'autres entrepreneurs religieux tels que Deguchi Onisaburō, il brise les codes établis du monde religieux et lie l'action à la construction d'une doctrine complexe, reflet d'une pensée nuancée et élaborée.

L'influence la plus visible sur la pensée de Teizō est celle du shintō d'Izumo défendu par son ancien maître Senge Takatomi, dans lequel l'empreinte de Hirata Atsutane est également visible. Cette vision cosmologique fait du monde des humains le lieu de rencontre des mondes invisible et visible. Découle de ces deux mondes une série de grands dualismes qui organisent l'ensemble du monde visible. Ōkuninushi, le dirigeant du monde des esprits, est aussi celui qui assure les fondements du monde visible par sa grande bienveillance caractéristique d'une divinité de la fortune. Cependant, Matsuyama Teizō centre avant tout sa pensée sur le concept de « bien ». Dans cette perspective, il fait de Musubi-no-kami la divinité qui guide les êtres sur la « voie du bien » et les éloigne du péché, ce qui rapproche davantage encore cette entité du Dieu chrétien :

> Règles du bonheur posthume
>
> La relation qui m'unit à Dieu est à l'image de la relation qui unit l'esprit et la chair. C'est pourquoi Dieu n'existe pas sans l'homme, tout comme l'homme n'existe pas sans Dieu. On parle ainsi de manifestation divine.
>
> Il existe des différences de degré entre le bien et le mal. Ainsi, si l'on commet des actes maléfiques, on devient un « être de mal », tandis que si l'on effectue des actions bénéfiques, on devient un « être de bien ». Faire le bien génère une grande vertu qui ouvre un large chemin. Faire le mal génère une petite vertu qui ouvre un étroit chemin.
>
> Le cœur n'est autre qu'une appellation de Dieu. Donc, grâce à la transmission d'une enveloppe corporelle par nos parents, on ne peut que naître en tant que manifestation divine. Ainsi, en fonction de cette causalité des actions, même si la chair périt, l'âme, sans s'éteindre, demeure pour l'éternité au sein de Takamagahara [la Haute plaine céleste].
>
> À Takamagahara, les âmes deviennent lumière, ici-bas elles deviennent vertu.
>
> Entrer dans le royaume des esprits signifie accéder à Takamagahara.

冥福順

我と神との関係は、人の心と肉体との関係におけるが如し。故に人を外にしては神なし、神を外にしては人の在ることなし。故に現人神と云う。

善悪大小の別あり。故に人悪業を為せば悪人となり、善業を為せば善人となる。善を積むものは徳大にして行なう所の道広し。悪を積むものは徳小にして行なう所の道狭し。

心は元神の謂にして、身体を父母に享け、現人神と現われたるに外ならざれば、其の生業の因縁に依りて、肉体滅すれども、魂は滅すること無く、永劫高天原にとどまるものなり。

霊魂は高天原にありては光となり、地にありては徳となる。

幽冥に入りては高天原に上がりて[669]

Le passage le plus remarquable de cet extrait est sans nul doute l'attribution générale du statut de « manifestation divine » (*arahitogami* 現人神) à l'ensemble des individus. Pour Teizō, tout être est une divinité apparue potentielle, à condition qu'il s'ouvre à la croyance. Cette condition est la clé pour qu'un être humain prenne conscience de cette nature divine qu'il doit à Musubi-no-kami. La voie de la croyance conduit à agir de manière bénéfique et ainsi, par la constitution d'une grande vertu découlant du perfectionnement de son âme, à s'ouvrir l'accession à la félicité posthume. Ce principe de perfectionnement de l'âme découle des grands principes énoncés par le fondateur mythique Ōkuninushi :

Les nobles enseignements du fondateur (Ōkuninushi)

Le *kami* fondateur chasse les actes maléfiques et porte les actes bénéfiques ; il enseigne la vérité absolue.
Le *kami* fondateur apaise la rancœur et résout les conflits ; il enseigne l'absence de calomnie.
Le *kami* fondateur enseigne à transmettre de façon bienveillante et universelle, et à guider de manière juste.

教祖（大国主神）の御教え

教祖の神は悪業を斥け、善業を進めて、自ら偽らざるの誠を教え給えり。
教祖の神は怨恨を知め、訴訟を解き、誹謗無からしめんことを教え給えり。

[669] Dairen jinja hachijūnen-sai hōsankai 1987, p. 63.

教祖の神は一視同仁に能く教え、能く導くことを教え給えり[670]。

De ces enseignements fondateurs soutenant un idéal de paix universelle à propager sans restriction, découle un ensemble de huit « pieux commandements » (*shinjin kajō* 信心箇条) :

Les pieux commandements

1. Même les êtres de mal, s'ils empruntent le chemin de la piété, recevront l'aide divine de Dieu et pourront devenir des êtres de bien.
2. Lorsque je révère l'aide de Dieu, j'accorde les mouvements de mon cœur.
3. Lorsque j'accorde les mouvements de mon cœur, j'emprunte alors la voie de la piété et je crois en Dieu.
4. Les personnes qui croient en Dieu peuvent ainsi être touchées par la lumière spirituelle du Dieu éternel.
5. Lorsque je crois en la lumière spirituelle du Dieu éternel et que je m'abandonne à la croyance, mon corps et mon esprit atteignent leur état de grâce.
6. Lorsque le corps et l'esprit se perfectionnent par les actes bénéfiques humains, on parle d'être de bien.
7. À la mort d'un être de bien, son âme s'élève au niveau divin de Takamagahara et se charge de bienveillance sacrée.
8. La teneur sacrée de Takamagahara est fonction des mérites accumulés de son vivant et de la force de la croyance des descendants.

信心箇条

一、悪人も信心の道に入れば、神の冥助を得て善人となることを得。
二、神の冥助を仰がむとせば、心行を一致すること。
三、心行を一致せんとせば、信心の道に入りて神を信仰すること。
四、神を信仰する人は、無限なる神の霊光に接することを得ん。
五、無限なる神の霊光を信じ、信仰息まざれば、心身の向上窮りなし。
六、人善業に心身を向上せば、之を善人と云う。
七、善人の死後の霊魂は、高天原の神階に進みて神寵極まりなし。
八、高天原の神階は、生前の功業と、子孫の信仰力に依りて其の位定まる[671]。

Ces « commandements » rappellent explicitement les principes énoncés par Senge Takatomi en 1884 dans le *Daidō yōgi* (L'essentiel de la grande voie) exposés

[670] *Ibid*., p. 64.
[671] *Ibid*., p. 64-65.

au cours du premier chapitre de la présente thèse [672]. Teizō reste donc fondamentalement dans le cadre dessiné par le fondateur de Taishakyō. Cependant, il projette le shintō d'Izumo dans une étape ultérieure par le biais d'une divinité absolue qui relègue Ōkuninushi à un rôle de véhicule messianique. Sa conception des âmes et des esprits reste également très proche de celle de Senge Takatomi et de Hirata Atsutane. Dans l'« extrait de l'interaction entre Dieu et les hommes » (*Shinjin kan.ō shō* 神人感応抄), il précise les rapports entre l'esprit humain et l'esprit-âme de Musubi-no-kami :

> Extrait de l'interaction entre Dieu et les hommes
>
> L'âme de Dieu se déverse abondamment entre le Ciel et la Terre ; on l'appelle « esprit ». Qu'il s'agisse de l'humanité, ou de l'ensemble des entités vivantes et non-vivantes, qu'elles aient une forme ou non, l'esprit est toujours un don de Musubi-no-kami. Ainsi, à grande échelle, il est possible de le distinguer entre le Ciel et la Terre ; à petite échelle, il est possible de le distinguer dans les choses les plus infimes. Par conséquent, toute entité du Ciel et de la Terre, dont la source est l'âme de Dieu, en est dès lors un fragment. On appelle ces fragments les « esprits mineurs », tandis que celle de Dieu est le « grand esprit ». Comme les esprits, aussi bien grand que mineurs, ont la même origine, il en va de même pour la vertu divine reçue. Cependant, selon la destinée que nous transmet Dieu, la forme de cette vertu change et son activité diffère aussi d'elle-même. Parmi toutes ces entités, les êtres humains sont pourvus de l'esprit le plus puissant ; c'est pourquoi, malgré les différentes formes prises par la vertu en fonction des individus, puisque l'essence de l'esprit est une, ils possèdent la capacité d'interagir grâce à cet attribut commun. Ainsi, s'ils arpentent la voie du mal, ils deviendront des êtres de mal, tandis que s'ils arpentent la voie du bien, ils deviendront des êtres de bien. C'est pourquoi, comme Dieu, grâce à la noble volonté de son amour universel et dont le cœur apparaît dans tous les êtres alors divinisés, ferme l'accès à toutes les voies maléfiques, il nous pousse à emprunter la voie du bien, à transmettre la foi et à enseigner le chemin de l'interaction entre lui et les hommes.
>
> 神人感応抄
>
> 神のミタマは天地間に瀰淪し、これを霊と云う。霊は人類を始め生物死物有形無形の隔て無く皆産霊神の授け給う所なり。故に霊は大にしては天地間に拝し、小にしては一微物の上にも拝し得るなり。されば天地は神のミタマの根源にして、万有は其の分けミタマなり。分けミタマは小霊と云い、神のミタマは大霊と云う。霊の大小はその根源一なれば、受くる所の神徳も亦一なり。然れども神より授け給える因縁によりて、其の形体を異にすれば、働く所の神徳も亦自から異れり。一切万物の霊長が人類なるが故に、

[672] Cf. Partie I, chapitre 1, A. a.

> 人各々其の形体を異にすと雖も、霊の本性は一なるを以て、各共通する所に於て感応性を有す。されば人悪道に感応すれば悪人となり、善道に感応すれば善人となる。故に神は博愛の御神慮に拠りて、其の御心人神に現われ給いて、総ての悪道を斥けて善道に進ましめ給わんが為に信仰を伝えて神人感応の道を教えしめ給う[673]。

Ainsi Matsuyama Teizō introduit, au-dessus d'Ōkuninushi et d'Amaterasu, une divinité de nature monothéiste qui est en fait la forme originelle des trois *kami* de la création. Elle est supérieure par essence à toutes les autres divinités du panthéon shintō et inhérente à tous les phénomènes des mondes visible et invisible. Pour lui, tout est « manifestation » du dieu Musubi. Il se place ainsi dans la parfaite continuité de Hirata Atsutane qui a lui-même été influencé par le christianisme lors de l'élaboration de ses théories. Cependant, contrairement à Hirata qui associe spécifiquement Musubi-no-kami aux divinités Takamimusubi et Kamimimusubi – hiérarchiquement supérieure et inférieure –, Teizō considère que Musubi-no-kami est une entité composée par les trois divinités de la création dont le rôle est fondamentalement complémentaire : création du cosmos par Ame-no-minaka-nushi et production et circulation de l'énergie par les divinités Musubi.

Tous les cultes rendus par les humains destinés à Ōkuninushi et l'empereur, respectivement dirigeants des affaires invisibles (religion) et visibles (politique), atteignent finalement Amaterasu, la déesse solaire, qui n'est elle-même qu'une manifestation du dieu Musubi. Recevant cette dévotion, la divinité suprême peut assurer l'harmonie qui permet la résolution des dualismes fondamentaux du cosmos. Musubi est l'essence, la nature principielle (*honjō*) de tout dualisme, l'incarnation d'une « voie médiane » permettant de marcher vers le repos des âmes et d'éviter les pêchés, d'atteindre l'éveil et de se libérer des souffrances. Ainsi se constitue le moi (*ware*) au prisme de Dieu (*kami*). Ōkuninushi et l'empereur, du fait de leur nature humaine (*jinkaku*) jouent dès lors le rôle de messies, divinités apparues véhicules de Musubi, qui s'en remettent à la divinité solaire irradiante, messie céleste de nature divine (*shinkaku* 神格) pour atteindre le dieu absolu (figure 6).

[673] *Ibid*., p. 65.

Matsuyama introduit ainsi un niveau d'universalité supplémentaire au shintō d'Izumo. Reconnaissant les limites d'Ōkuninushi, il identifie une entité supérieure qui a la possibilité d'investir tout élément religieux exogène. Sans tenir compte de la teneur ou de l'origine des cultes, tout peut être considéré comme une extension de Musubi. Tout culte, toute doctrine, peut être rattaché au principe fondamental et essentiel de ce dieu. Pour ce faire, comme je l'ai évoqué précédemment, il recourt à Ubusuna, qui représente selon lui toutes les divinités locales. Celles-ci, dont le culte est rendu dans divers lieux dédiés et différents en fonction des systèmes religieux, s'inscrivent dans la circulation de la bénédiction de Musubi vers les êtres humains.

De même, il élargit le statut de « manifestation divine » (*arahitogami*), réservé à l'empereur et qui se répand à partir de la deuxième moitié de la période de Meiji, à l'ensemble des êtres humains. Ceux-ci ne sont plus de simples réceptacles (*hito*) comme dans la doctrine d'Izumo, ils *sont* fondamentalement la divinité. Cette nature dépasse à nouveau tout critère de nationalité ou d'origine ethnique : tout individu est par nature l'incarnation de Musubi.

La condition pour « éveiller » cette nature divine dormante est finalement de s'abandonner à la croyance (*shinkō* 信仰). Par ce biais, les êtres prennent conscience de leur lien avec Musubi et de la nature sans limite de sa bénédiction. La croyance est donc pour lui le moyen de se ressaisir de son « moi » véritable, « moi » par définition relatif puisqu'en rapport direct avec l'absolu de la divinité. Il s'agit ainsi, par le biais de l'unification du dieu absolu et du moi relatif, d'aboutir à une unification de la religion et de la vie.

Pour reprendre une terminologie que j'ai utilisée à la suite de Li Narangoa[674] dans l'étude de la doctrine de Deguchi Onisaburō[675], Matsuyama Teizō élabore une théorie religieuse basée sur un principe d'« universel shintō-centrique ». Cette théorie est ainsi foncièrement rattachée au shintō dont elle emprunte la cosmologie et la terminologie, mais aussi au système impérial japonais puisqu'elle intègre le système moderne de sanctuaires, les divinités du panthéon national et la figure gouvernante de l'empereur. Cependant, elle cherche une nouvelle revendication

[674] NARANGOA 2011.
[675] L'HERISSON 2017 (a).

d'ordre universel à même d'intégrer naturellement les autres traditions religieuses. Cette doctrine revêt également une dimension morale et éthique héritée du confucianisme afin d'amener les hommes à arpenter la voie véritable qui peut mener à l'harmonie des dualités élémentaires du monde.

Le fondateur de Musubi-kyō reste donc dans une démarche profondément moderne, puisqu'elle s'inscrit à la suite des Kokugaku et de la structuration du shintō des sanctuaires, puis tente de relier ces éléments profondément particuliers à un idéal universel de la voie des *kami* ; bref, de faire du shintō une « religion mondiale », système à la hauteur du destin – implicite et se lisant en creux – d'un Japon amené à s'étendre à travers le monde. Cette pensée est en définitive assez proche de celle du grand spécialiste des sanctuaires d'outre-mer Ogasawara Shōzō, dont le but est l'inclusion des divinités locales dans un panthéon malléable. Cela dit, Matsuyama Teizō relie la vocation universelle de son shintō au caractère absolu de Musubi et à son rôle dialectique qui sous-tend la totalité des phénomènes aussi bien sacrés que profanes et permet aussi au niveau individuel d'atteindre l'union de l'esprit et du corps ; autant de points qui entrent en résonnance avec la pensée de Kakei Katsuhiko analysée dans la troisième partie de la présente thèse.

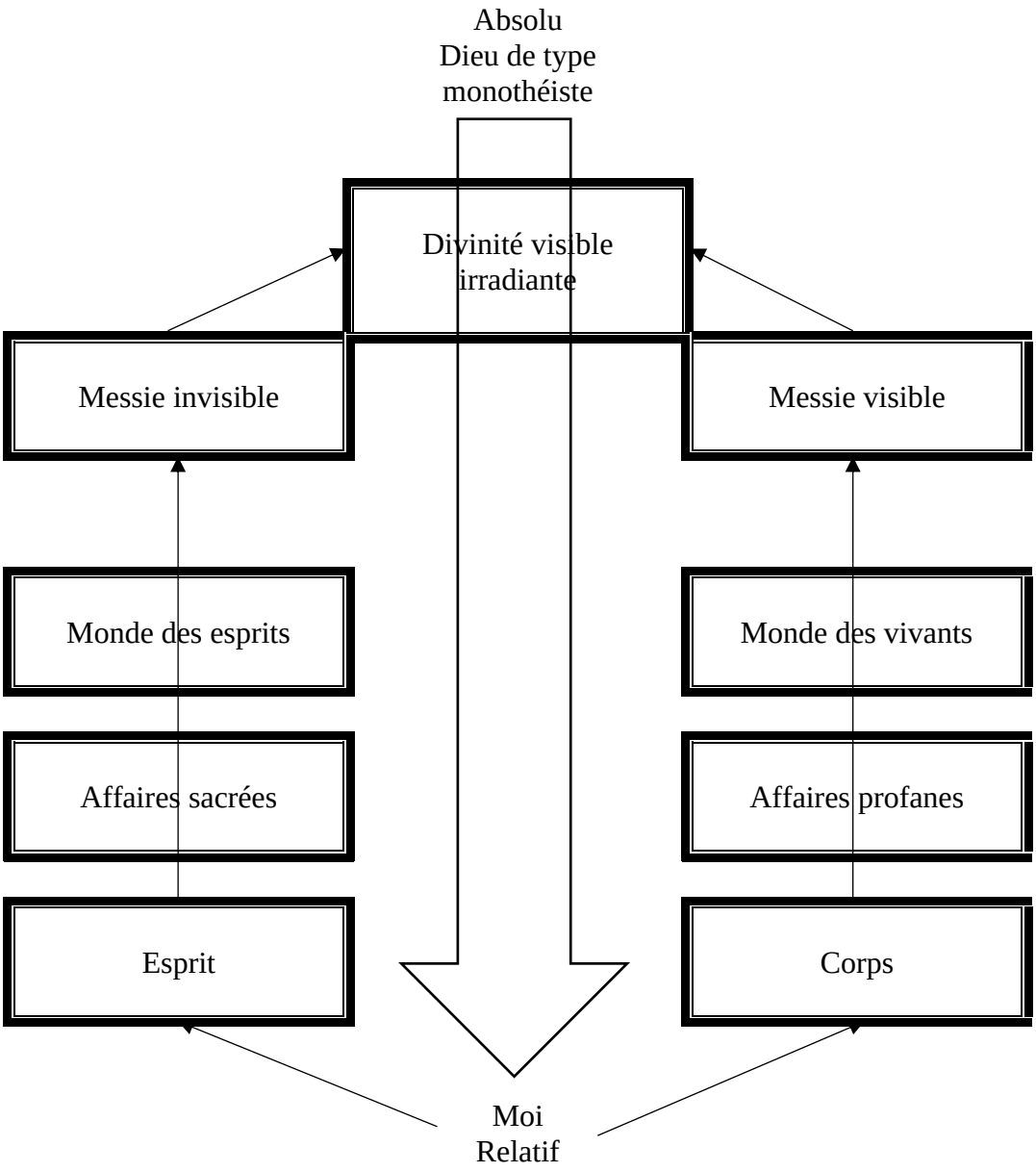



Figure 6 : structure de la doctrine de Musubi-kyō

Matsuyama Teizō, influencé par le monothéisme et le shintō d'Izumo, s'inscrit donc dans une dynamique de pensée qui revalorise la place des divinités de la création au sein du panthéon shintō, faisant de celui-ci un véritable panthéisme. Ce point sera traité plus en détails lors de l'étude de la trajectoire de Kakei Katsuhiko, mais notons dès maintenant que l'essor des théories panthéistes en Europe au XIX^e^ siècle est lié à l'émergence de discours de même nature au Japon, en particulier parmi les penseurs shintō. Ces derniers se situent dès lors à la croisée de la recherche d'une divinité créatrice entamée par les tenants des Kokugaku de la fin de la période d'Edo et la philosophie religieuse européenne moderne.

D'après Brinkmann, malgré son aspect religieux, le panthéisme est majoritairement une posture philosophique :

> Il sera peut-être utile dès le début de faire une distinction entre deux formes de panthéisme, le panthéisme comme position religieuse et le panthéisme philosophique. Premièrement, et contrairement au déisme, l'un et l'autre se caractérisent essentiellement par le refus d'accepter l'idée d'une transcendance divine. Leur Dieu est immanent au monde et identique à lui. La substance unique de Spinoza et les religions panthéistes comme l'hindouisme et le taoïsme en fournissent les exemples saillants. Deuxièmement, et contrairement au théisme, le divin du panthéisme philosophique n'est pas un Dieu personnel et par conséquence il sera difficile de le regarder comme objet de culte religieux. C'est peut-être pourquoi il n'y a guère de religion majeure qu'on pourrait qualifier de panthéisme. En effet, c'est plutôt la philosophie qui s'attache à une religion déterminée qui est purement panthéiste tandis que la religion ne l'est pas, comme c'est le cas avec l'hindouisme et ses écoles philosophiques. Ainsi, Brahma peut être un dieu personnel dans le contexte religieux et une force divine anonyme dans la philosophie de Shankara[676].

Brinkmann différencie ainsi le culte religieux de la pensée qui s'y rattache. Le panthéisme serait dès lors plus une théorie à teneur universelle, centrée sur l'idée d'une unité primordiale et immanente, raccrochée à des cultes particuliers. Il est de ce fait possible d'analyser le shintō moderne de cette manière, en tant que système cultuel existant auquel s'agrège une nouvelle théorie religieuse exogène par le biais de l'introduction de la pensée occidentale. Cependant, le présent cas japonais montre également que cet effort ne s'arrête pas à un discours sur le religieux, mais

[676] BRINKMANN 2006, p. 227-228.

est à l'origine de mutations dans la pratique religieuse elle-même. Ceci est dû au fait que ces discours sont avant tout déployés par des leaders shintō qui sont des producteurs de doctrine mais aussi de pratique rituelle, voire des fondateurs de nouveaux mouvements ; là où le cas européen met le plus souvent en jeu des philosophes qui s'emparent de la religion par le prisme du panthéisme au sein d'un système de pensée plus général.

La doctrine de Musubi-kyō représente la dernière étape du cheminement de pensée de Matsuyama Teizō, au sein de laquelle s'agrègent toutes ses influences. Mais ce mouvement s'apparente également à l'émergence d'un « shintō des morts ». En effet, comme nous l'avons vu, la doctrine de Teizō est centrée sur la question de la mort et du devenir de l'âme-esprit, tandis que sa pratique consiste principalement à effectuer des rites funéraires. Je souhaiterais donc, avant de conclure cette première partie par le traitement de la résistance mise en place par Teizō face à la nationalisation des sanctuaires de Mandchourie, tenter de faire une « généalogie » de ce shintō des morts, c'est-à-dire en retracer l'origine au Japon et en présenter les grandes lignes jusqu'à aboutir aux activités de Matsuyama Teizō. Ce dernier apparaîtra comme le plus frappant exemple de leader shintō focalisant son système religieux sur la question de la mort. Cette généalogie permettra de nuancer davantage encore la pensée de Teizō à travers une mise en perspective avec des éléments plus anciens qui infusent l'épistémè au sein de laquelle les discours modernes sur le culte des âmes et la place de la mort dans le shintō moderne apparaissent.

### d. Le shintō des morts : généalogie d'un échec et d'une appropriation

Il est commun de considérer que la mort au Japon est l'apanage du bouddhisme. Très tôt dans l'histoire de l'archipel, en effet, le clergé bouddhique s'empare de la gestion des morts parmi les élites[677]. Pourtant, il est primordial de différencier les pratiques des élites et les pratiques populaires. De même, si le bouddhisme acquiert un véritable monopole sur les funérailles à partir du XVII^e^ siècle, un mouvement de funérailles shintō se développe aussi de manière concomitante. S'il est courant d'associer la question des âmes au shintō, il est tout aussi courant d'y associer la répulsion envers la mort et ses manifestations concrètes. Si bien que ce courant de gestion des morts par le clergé shintō reste peu connu, silencieux, notamment avant l'apparition des grands nouveaux mouvements religieux shintō tels que Taishakyō ou Ōmoto. Mais cette discrétion est peut-être la simple preuve d'un échec constant du shintō à acquérir une quelconque emprise étendue sur les rites funéraires.

Avant la période d'Edo (1603-1868), les funérailles, à l'exception de la crémation au sein du clergé bouddhique, ne sont pas institutionnalisées. La gestion des morts est à la charge des familles et des communautés villageoises. La pratique la plus répandue est l'inhumation. Durant la période d'Edo, la population japonaise est contrainte de s'enregistrer au temple bouddhiste local dans le cadre du premier système de recensement (*danka seido* 檀家制度) mis en place durant la période prémoderne. Mais cet enregistrement s'accompagne aussi de la tenue de funérailles bouddhiques au sein de ce même temple. Les funérailles japonaises s'harmonisent ainsi dans l'ensemble de l'archipel et le bouddhisme en acquiert le monopole. Ce regroupement sous la tutelle du bouddhisme ne modifie pas fondamentalement les pratiques. En effet durant cette période, la crémation reste réservée aux élites bouddhiques et sa proportion ne dépasse semble-t-il pas les vingt pour cent[678]. Cela dit, cette contrainte est tout de même à l'origine de revendications, notamment de la part des familles de desservants des sanctuaires, en vue de bénéficier du droit de pratiquer des funérailles shintō. C'est en particulier le cas de la famille Yoshida.

[677] Sur les rites funéraires des élites japonaises, voir MACE 1988.
[678] LUCKEN 2016, p. 188.

Le créateur du shintō des Yoshida est Yoshida Kanetomo, grand desservant du sanctuaire Yoshida de Kyōto, et l'un des dirigeants du Jingikan, organe qui est depuis 1161 sous la direction de la famille Shirakawa 白川家[679]. Sans entrer dans une étude détaillée de sa pensée, son cas est intéressant pour deux raisons : d'une part, Yoshida centre sa doctrine sur une partition entre domaine exotérique (visible) et ésotérique (invisible) ; d'autre part, il est le premier à chercher concrètement à structurer des pratiques shintō de gestion de la mort. En outre, il est le défenseur d'une forme de panthéisme, mais aussi d'un principe d'association de l'individu aux divinités[680]. Il est dès lors intéressant de tracer un linéament reliant ce dernier aux leaders modernes étudiés dans la présente thèse.

Sous l'influence de Yoshida Kanetomo, la famille Yoshida adopte une pratique jusqu'alors inédite : l'érection d'un sanctuaire (*shaden* 社殿) au-dessus de l'endroit où sont conservés les restes humains. Depuis le système *insei* 院政 des empereurs retirés à partir de 1086, la pratique de stockage des restes sous des stupas et des autels commence à se répandre, cependant, les placer sous un édifice associé explicitement au shintō n'est pas chose courante. Lorsque c'est le cas, il s'agit en général d'un processus d'apaisement d'un esprit victime de malemort, ou d'un processus complémentaire à celui de l'ancestralisation courante[681]. Lors de ces deux phénomènes, le processus n'est jamais directement consécutif à la mort, mais a lieu plus tard afin d'éviter la souillure qui la caractérise (*shie* 死穢). Mais dans le cas de Kanetomo, et conformément à sa volonté expresse, cette pratique est exécutée tout de suite après son décès en 1511. Un sanctuaire est construit, puis consacré à Shinryū daimyōjin 神龍大明神 – la version divine de Kanetomo – ; le culte des morts est alors adopté par ses descendants qui font de ce sanctuaire le lieu de cérémonies régulières[682].

L'idée de Yoshida Kanetomo de transformer les morts en divinité dans des « sanctuaires funéraires » vient directement de sa doctrine suivant laquelle le

[679] HARDACRE 2016, p. 211-212.
[680] Pour plus de détails sur le shintō des Yoshida, voir MACE 1995 ; ITO 2012, p. 161-167 ; INOUE T. 2013 ; HARDACRE 2016, p. 211-225.
[681] Le but étant alors, par la transformation de la tombe du défunt en lieu de culte, de faire de celui-ci un ancêtre illustre d'une lignée et non un esprit qui rejoint une divinité tutélaire collective qui dissout l'identité individuelle.
[682] ITO 2012, p. 162. Sur le shintō des Yoshida après la mort de Yoshida Kanetomo, voir notamment INOUE T. 2013 ; HARDACRE 2016, p. 228-231.

« cœur-esprit »[683] des individus est lui-même divin, point qu'il explicite dans le *Shintō taii* 神道大意 (L'essentiel du shintō) écrit en 1486 :

> Tout d'abord, les *kami* sont des êtres antérieurs au Ciel et à la Terre qui fixent ces deux domaines ; ils sont des entités qui dépassent le yin et le yang et construisent ces deux domaines. Dans le cas du Ciel et de la Terre, on les appelle « *kami* » ; dans le cas de tous les êtres, on les appelle « âme » ; dans le cas des hommes, on les appelle « cœur ». Ainsi, les *kami* sont la source du cosmos, de la nature animée des êtres, de la destinée de la voie humaine. Ce qui soutient ce qui a une forme comme ce qui n'a pas de forme, ce sont les *kami*. Cinq *kami* se logent également dans les cinq viscères humains et protègent les organes internes. Ainsi, cela nous pousse à lire le caractère « *kami* » : « *tamashii* » [âme].
>
> そもそも神とは、天地に先だって天地を定めるものであり、陰陽に超越して陰陽を作り出す存在である。天地においては「神」といい、万物においては「霊」といい、人において「心」という。ゆえに神とは天地の根元であり、万物の霊性であり、人倫の運命である。形なくして形あるものを養うのは神である。人の五臓に宿っては五神ともあり、それぞれの臓器を守るのである。ゆえに「神」字を「タマシイ」と読ませるのである[684]。

Les ressemblances avec la doctrine élaborée par Matsuyama Teizō sont frappantes. On retrouve en effet dans la pensée de Teizō le principe producteur du vivant attribué aux *kami*, mais aussi la présence fondamentale du divin au sein même des individus. L'analogie entre le cœur-esprit et les *kami* – le shintō est donc à la fois la voie des divinités 神道, mais aussi la voie du cœur 心道 – ainsi que l'érection de lieux de culte au-dessus des restes humains sont en outre à l'origine d'une vague de déifications d'illustres individus tels que Toyotomi Hideyoshi et Tokugawa Ieyasu[685].

Cependant, malgré l'influence parmi certaines élites des théories de Yoshida Kanetomo, les funérailles shintō n'acquièrent de l'importance qu'à partir de la fin de la période d'Edo sous l'impulsion des milieux shintō-confucéens dans un mouvement de critique du monopole du bouddhisme sur les rites funéraires. Au

[683] Je traduis par « cœur-esprit » le terme japonais *kokoro* 心. Celui-ci revêt en effet cette double acception. L'utilisation du terme *seishin* 精神 pour désigner l'esprit au sens strict fut quant à elle bien ultérieure.
[684] Yoshida 1486 dans ITO 2012, p. 163.
[685] *Ibid*., p. 163-167. Voir MACE 1996-1997.

sein de cette dynamique, deux grands courants apparaissent : les funérailles shintō fondées sur le système des Yoshida et les funérailles confucéennes, qui suivent en particulier les rites funéraires de Zhu Xi 朱子 (1130-1200) contenus dans le *Karei* 家礼[686].

Les mouvements shintō-confucéens et des Kokugaku coïncident avec la propagation du mouvement dit des funérailles shintō (*shinsōsai undō* 神葬祭運動) durant la seconde partie de la période d'Edo. Cette dynamique résulte de l'influence de la famille Yoshida qui a établi sa suprématie sur le monde des sanctuaires et leur distribue son *Shintō sōsai ryaku shidai* 神道葬祭略次第 (Programme abrégé des funérailles shintō). Cependant, comme le montre le travail d'Endō Jun sur le village d'Itoshiro 石徹白[687], hormis les élites religieuses qui défendent une sortie des rites funéraires du monopole bouddhique, l'adoption précoce des funérailles shintō dans les fiefs est davantage liée à des tensions sociales et des conflits locaux engendrés par des luttes de pouvoir internes, qu'à une véritable revendication religieuse[688]. De plus, si le *bakufu* a autorisé les familles de desservants à être exemptées d'enregistrement au temple local et donc de service funéraire bouddhique, de telles autorisations ne sont que rarement données à plus grande échelle. Une exception notable est le fief de Tsuwano 津和野, dans la province d'Iwami 石見国[689], qui adopte les funérailles shintō en 1867 sur autorisation du préfet des monastères et des sanctuaires (*jisha bugyō* 寺社奉行) tributaire de l'autorité shogunale [690].

[686] Sur les trois ouvrages confucéens *Shurai* 周礼, *Girai* 儀礼 et *Karei* 家礼 détaillant les rites et cérémonies, regroupés sous l'appellation *sanrai* 三礼, voir KOJIMA 2018, p. 27-29. Ce que l'on considère comme l'une des premières cérémonies de funérailles non bouddhiques, est celle de Nakae Tōju 中江藤樹 (1608-1648), exégète du penseur confucéen Wang Yangming, menée selon la tradition confucéenne du *Karei*. Les rites funéraires supervisés par Tokugawa Mitsukuni dans les années 1660 se fondent aussi sur ce texte. À la suite de ce premier élan, des penseurs confucéens tels que Kumazawa Banzan 熊沢蕃山 (1619-1691) et Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666-1728) rédigent respectivement le *Sōsai benron* 葬祭弁論 (Discours sur les funérailles) et le *Sōreiryaku* 葬礼略 (Précis sur les rites funéraires) qui traitent tous les deux du thème des funérailles au Japon. ENDO 2003, p. 138.
[687] Département de Gifu.
[688] ENDO 1992.
[689] Actuel département de Shimane.
[690] Motegi Sadazumi, « Shinsōsai (Shinto Funeral Rites) » dans *Encyclopedia of Shinto*, 2002-2006, consultée en ligne : eos.kokugakuin.ac.jp ; le 1er décembre 2019 à 18h00.

Notons en outre qu'à Izumo aussi, les funérailles shintō comme la séparation des *kami* et des bouddhas sont adoptées très tôt du fait des fondements particuliers sur lesquels ces deux phénomènes s'appuient.

Les partisans du shintō d'Izumo sont influencés par les penseurs shintō-confucéens, en particulier par Yamazaki Ansai 山崎闇斎 (1619-1682) qui corrobore l'importance de cette région où réside Susanoo. Ce dernier met en effet en perspective les Cieux dirigés par Amaterasu et Izumo dirigé par Susanoo, argument qui se retrouve dans les transcriptions de ses leçons, *Jindai-maki kōgi* 神代巻講義 (Leçons sur l'âge des divinités)[691]. Cette vision est au cœur de son mouvement du Suika shintō 垂加神道[692] qui couple la cosmologie shintō[693] et les enseignements néo-confucéens de Zhu Xi. Yamazaki Ansai considère ainsi que le Ciel et la Terre (*tenchi gōitsu* 天地合一), tout comme les divinités et les hommes (*shinjin gōitsu* 神人合一), sont unis par principe[694].

La pensée de Yamazaki Ansai inspire les desservants du sanctuaire d'Izumo car elle remet en question la légitimité du bouddhisme et la place de celui-ci au sein des lieux de culte shintō[695]. À l'occasion de la reconstruction du sanctuaire en 1662, les deux chefs des familles d'officiants – les Senge et les Kitajima 北島 – demandent l'expulsion des édifices bouddhiques hors du sanctuaire au préfet des monastères et des sanctuaires. En 1667, la divinité consacrée au pavillon de Dainichi 大日堂 est déplacée au sein du Shōrinji 松林寺, un temple voisin ; par la suite, le pavillon, le stupa à trois étages (*sanjū no tō* 三重塔) et le pavillon Issaikyō 一切経堂 sont démolis[696]. Ce cas représente l'une des premières mises en application de la séparation des *kami* et des bouddhas, phénomène qui va se répandre à partir de la fin de la période d'Edo. Cette destruction coïncide également avec la revendication par les desservants d'Izumo d'un shintō qui remonte à l'antiquité et qui est donc à la fois plus authentique et plus légitime que celui des

[691] Les leçons de Yamazaki sont une série de commentaires sur le *Nihon shoki.*
[692] Le terme Suika était en fait le nom rituel reçu par Yamazaki Ansai de la part de Yoshikawa Koretari 吉川惟足 (1616-1695) lors de son initiation aux arcanes du shintō des Yoshikawa.
[693] À la suite de ses études sur le shintō des Watarai (*Watarai shintō* 度会神道 ou shintō d'Ise, *Ise shintō* 伊勢神道), des Yoshikawa (*Yoshikawa shintō* 吉川神道) et des Yoshida.
[694] Sur le Suika shintō, voir notamment HARDACRE 2016, p. 256-258.
[695] TANAKA Y. 2013, p. 155.
[696] *Ibid*.

Yoshida ou des penseurs néo-confucéens. La tutelle du sanctuaire d'Izumo sur les autres sanctuaires de la région entre alors en concurrence directe avec la mainmise des Yoshida sur les lieux de culte shintō de l'ensemble du territoire assurée par le « Règlement sur les sanctuaires » (*Jinja jōmoku* 神社条目) promulgué par le *bakufu* en 1667[697].

C'est aussi à cette période, durant laquelle les *oshi* d'Izumo sont actifs à travers le pays, que les desservants replacent Ōkuninushi[698] comme divinité centrale du sanctuaire. Avant cette décision, Susanoo était consacré en tant que divinité centrale. Ceci est loin d'être anodin pour notre démonstration, puisque ce culte de Susanoo représente une première étape d'appropriation de la question des morts par le shintō d'Izumo. Plutôt qu'une appropriation de la question des morts, il s'agit en fait de celle du royaume des défunts. En effet, le contexte syncrétique du *honjisuijaku* médiéval est le lieu d'une superposition de plusieurs espaces à la nature proche : le royaume des racines – ou royaume souterrain – Ne no kuni 根の国, le monde des morts Yomi no kuni 黄泉の国, tous deux issus du shintō, et les enfers bouddhiques *jigoku* 地獄.

Le *Kojiki*, dans l'épisode de la descente d'Izanagi, identifie clairement l'entrée du Yomi no kuni à la province d'Izumo. En outre, lorsqu'Ōkuninushi se rend dans le Ne no kuni pour suivre l'entraînement de Susanoo, il en sort et se retrouve en un lieu du nom de Yomitsuhirasaka 黄泉つひら坂. À la suite de ce séjour au Ne no kuni, il reçoit le titre de maître du territoire et de la province d'Izumo. Comme le note Saitō Hideki 斎藤英喜, Ne no kuni apparaît alors comme le royaume des morts, l'au-delà (*meikai* 冥界) dirigé par Susanoo, mais aussi comme un autre monde (*takai* 他界), un arrière-monde d'Izumo. Cette superposition du monde des morts Yomi no kuni et du royaume souterrain Ne no

[697] Le sanctuaire de Sada 佐陀神社 prend son indépendance pour se rattacher au système des Yoshida en 1693 et est suivi par les sanctuaires des districts d'Aika 秋鹿郡, de Shimane 島根郡, de Tatenui 楯縫郡 et d'Ou 意宇郡 en 1697. *Ibid.*, p. 156.

[698] Alors appelé Ōnamuchi. L'adoption de l'appellation Ōkuninushi et sa propagation à Izumo, comme en dehors, découle en fait des écrits de Motoori Norinaga et ne date donc que du XVIII^e siècle. Voir à ce propos NISHIOKA 2002.

kuni est intrinsèquement liée aux croyances qui se développent très tôt à Izumo et se répandent plus largement à partir de la période médiévale[699].

Cette propagation est visible par exemple dans les *Nihon shoki shikenmon* 日本書紀私見聞 (Commentaires personnels sur le *Nihon shoki*) du moine Shingon Shun.yu 春瑜 (1401-1459) : Susanoo y est associé à Enma, le roi gardien et juge des enfers (*Susanoo no mikoto to wa Enma-hōō nari* 素戔烏尊ト者琰魔法王也)[700]. Celui-ci a la charge de gouverner Ne no kuni, domaine qui désigne en fait les enfers (*Ne no kuni to wa jigoku no mei nari* 根国トハ地獄之名也)[701]. Par ailleurs, Susanoo, incarnation d'Enma, est en fait la « trace » du boddhisattva Jizō (*honji jizō nari* 本地地蔵也)[702]. Le clergé bouddhiste opère ainsi une nouvelle superposition : celle de Ne no kuni / Yomi no kuni aux enfers bouddhiques par le truchement de l'identification de Susanoo à Jizō par l'intermédiaire d'Enma. Susanoo est une divinité très populaire durant la période médiévale, cette association à la figure bienveillante de Jizō et son statut de guide vers les enfers joue un grand rôle dans sa réapparition au sein des doctrines médiévales en tant que figure bienveillante[703]. Les *oshi* d'Izumo participent d'ailleurs activement à la propagation du culte de Susanoo auprès des franges populaires et, de ce fait, le sanctuaire d'Izumo est naturellement associé aux enfers et au devenir des morts.

Cette conception se télescope en outre à celle de la partition du monde en domaines visible et invisible détaillée précédemment. Cette vision émerge dans les écrits du moine Tendai Jihen 慈遍[704] du clan Urabe 卜部 (les futurs Yoshida), accompagnée de la superposition présentée ci-dessus de Ne no kuni et de Yomi no kuni : « Ainsi, Ne no kuni désigne bien Yomi. En d'autres termes, il s'agit du chemin vers les ténèbres, c'est-à-dire l'autre monde » (*yue ni Ne no kuni to wa, Yomi o sasu nari. Sunawachi kore myōdō o iite ikai to su* 故に根の国とは、黄泉を指すなり。即ち是れ冥道を謂ひて異界とす). Il explicite également le rôle d'Ōnamuchi en tant que dirigeant de ce monde invisible, donc du royaume des

[699] SAITO H. 2013, p. 165.
[700] Shun.yu 1938, p. 15.
[701] *Ibid*.
[702] *Ibid*.
[703] SAITO H. 2013, p. 167. Pour plus de détails sur la propagation du culte de Susanoo durant la période médiévale, voir SAITO H. 2012.
[704] Il vécut au XIV^e^ siècle.

défunts (*myōkai* 冥界)[705]. À travers cette pensée, Jihen rapproche l'au-delà du monde des vivants ; en effet, il ne s'agit plus d'un ailleurs lointain ou d'un monde hors de portée, mais d'un plan invisible de ce monde. Celui-ci, d'abord sous la responsabilité de Susanoo, finit par ailleurs par être gouverné par Ōkuninushi, qui devient dès lors le dirigeant des affaires invisibles. Là encore, le rapprochement avec Izumo est clair.

Jihen, en plus de ses contacts avec le shintō d'Ise, s'est sans doute inspiré des travaux d'un autre moine du Tendai, Jien, évoqué précédemment. D'après Kamata Tōji, Jien associe dans sa chronique historique *Gukanshō* 愚管抄, compilée en 1220, le monde invisible (*yū no sekai* 幽の世界) au monde des ténèbres (*myō no sekai* 冥の世界)[706]. L'approche de Jien est donc reprise par Jihen, qui la transmet ensuite au sein de la famille Yoshida où elle donne finalement lieu au shintō ésotérique de Yoshida Kanetomo. En parallèle, elle se répand aussi dans les milieux bouddhiques, mais aussi chez les érudits tels qu'Ichijō Kanera 一条兼良 (1402-1481) qui en vient à considérer les « affaires visibles » comme la voie des hommes (*kenro no koto wa, jindō nari* 顕露ノ事ハ、人道ナリ) et les « affaires invisibles » comme la voie des divinités (*yūmei no koto wa, shintō nari* 幽冥ノ事ハ、神道ナリ)[707]. En outre, ces « affaires des dieux » sont en fait les « affaires du royaume des âmes » qui, lui-même, désigne le monde des morts sous la responsabilité d'Ōkuninushi. Ce dernier, qui garde finalement les attributs d'Enma, a pour rôle de juger et de punir les méfaits perpétrés au sein du monde invisible[708].

Bien que Hirata Atsutane se revendique le disciple de Motoori Norinaga, il reprend strictement la théorie d'Ichijō dans ses célèbres travaux sur le devenir des âmes-esprits au début du XIX^e^ siècle. Selon Saitō, Hirata est celui qui réunit de manière systématique les théories précédentes sur le monde invisible, la question de la mort et le rôle d'Ōkuninushi. À la suite de ses lectures de textes chrétiens, il renforce également la nature absolue des divinités qu'il identifie comme centrales dans la cosmologie shintō, notamment celle d'Ōkuninushi[709].

[705] Cité dans SAITO H. 2013, p. 169.
[706] KAMATA 2017, p. 29.
[707] Cité dans SAITO H. 2013, p. 168.
[708] *Ibid*.
[709] SAITO H. 2013, p. 172.

Les fondations que cette généalogie permet d'identifier sont bien celles à l'origine de la formation du shintō d'Izumo moderne structuré par Senge Takatomi et dont Matsuyama Teizō est l'héritier direct. Il est dès lors pour nous possible de tracer précisément tous les linéaments qui ont rendu possible l'élaboration du shintō panthéiste de Teizō en Mandchourie (figure 7).

En outre, ce rapprochement entre la cosmologie shintō, la mort et le destin des âmes-esprits, se couple au mouvement pour les funérailles shintō du début de la période de Meiji. Cette rencontre contribue à l'apparition d'un « shintō des morts ». Même si cette dynamique commence, comme nous l'avons vu, avant la période de Meiji dans certaines régions, elle est appliquée à l'échelle nationale à la fin du XIX^e^ siècle. Le système des funérailles shintō découle d'un ordre émis par le Bureau des affaires divines le 19 avril 1868, suivi d'un édit du même organe gouvernemental promulgué en juillet 1869. Cependant, ces derniers sont transmis directement au clergé shintō. Il faut en fait attendre l'édit du Dajōkan 太政官 du 28 juin 1872 pour que l'adoption des funérailles shintō soit rendue publique[710]. Cependant, comme le montre l'analyse d'Ogasawara Hiromichi 小笠原弘道, hormis quelques régions où les services funéraires shintō ont déjà été adoptés avant Meiji, ces pratiques se heurtent souvent à la résistance de la population[711].

Comme précisé précédemment, ces initiatives s'inscrivent également dans le processus d'établissement d'un culte d'État fondé sur la campagne de promulgation du Grand Enseignement. Celle-ci qui s'étire tout au long des années 1870, est partiellement un échec et divise la prêtrise shintō en deux. Cette division touche également la tenue des funérailles shintō : en effet, tandis que les tenants du shintō religieux qui forment le shintō des sectes sont enclins à pratiquer de tels rites au sein des églises, d'autres desservants souhaitent finalement rester loin du contact de la mort.

[710] OGASAWARA H. 2001, p. 135.
[711] *Ibid*., p. 148.

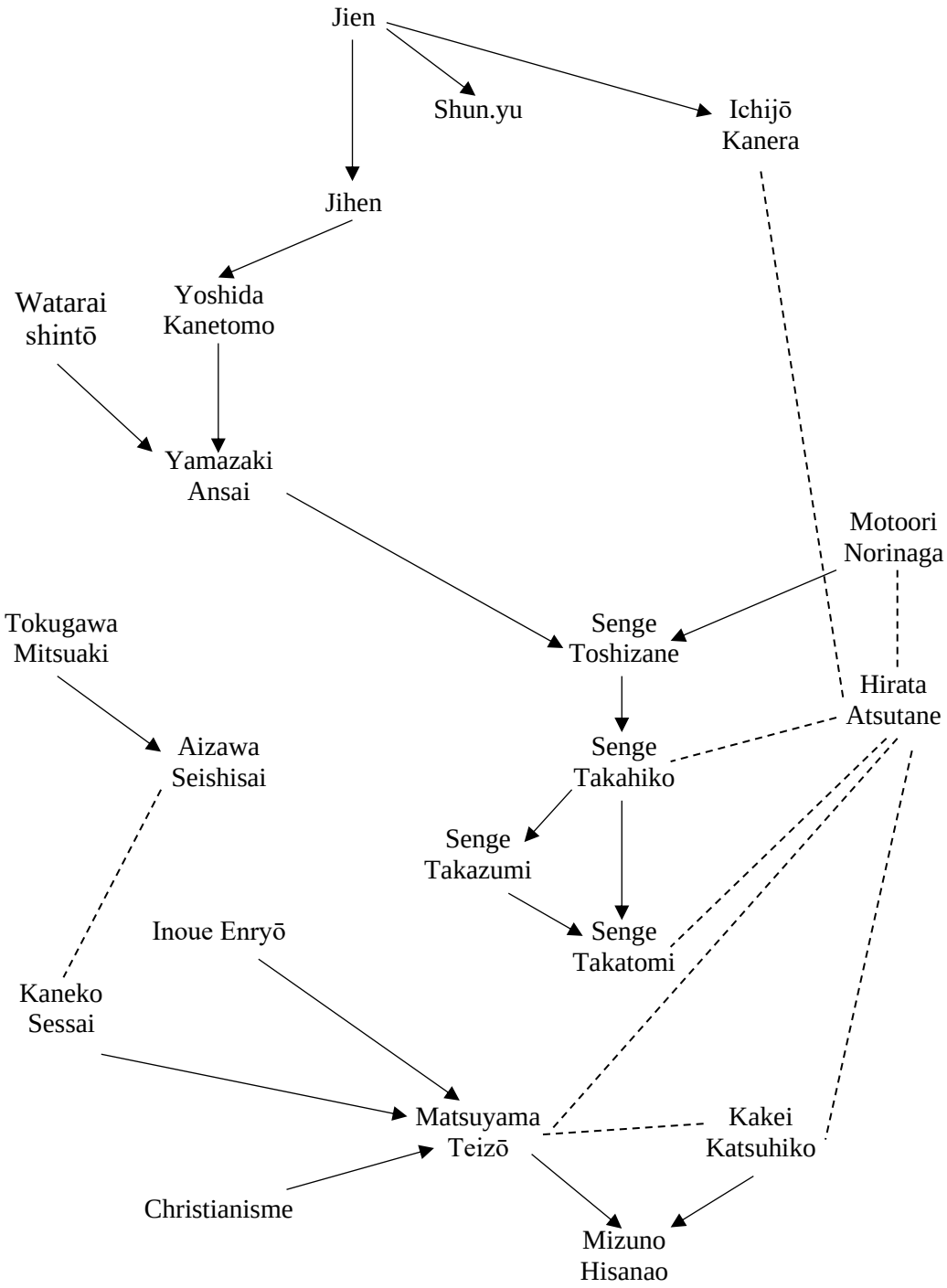



Figure 7 : généalogie de pensée de Matsuyama Teizō

La question du rapport entre le shintō et la mort apparaît donc dès lors sous deux aspects : d'une part, un processus d'appropriation par le shintō d'Izumo, appropriation transmise et propagée notamment par la scholastique médiévale, puis récupérée par Hirata Atsutane et Senge Takatomi ; d'autre part, l'échec de l'implantation de funérailles shintō, que ce soit sous l'influence des Yoshida à partir de la fin de la période médiévale, ou au début de la période de Meiji *via* des initiatives officielles. Cependant, cette généalogie nous amène aussi au culte du Yasukuni et aux nouveaux mouvements religieux modernes.

Le sanctuaire du Yasukuni – les sanctuaires pour l'invitation des âmes de manière générale –, se fait en effet l'avatar de ce que le gouvernement ne parvient pas à faire au niveau de la sphère privée : la transformation directe en *kami* d'individus dans une certaine mesure ordinaire. Dans une certaine mesure seulement, car ces derniers sont des « héros de l'empire ». Pour autant, la réussite du culte du Yasukuni est parallèle à l'échec de la mise en place de sanctuaires-cimetières comme celui de Sanadayama. Le shintō reste donc cantonné à la gestion des âmes et des esprits ; tandis que le bouddhisme gère les défunts et leurs restes. Les rites funéraires rattachés aux shintō gagnent alors le cercle du shintō des sectes et d'autres nouveaux mouvements religieux qui se réclament du shintō. Cependant, la trajectoire du shintō et des morts se poursuit en réalité en Mandchourie où sont construits des sanctuaires ossuaires entre 1905 et 1910. En lumière de notre analyse, ces derniers apparaissent non seulement comme les équivalents du sanctuaire-ossuaire de Sanadayama, mais aussi comme les avatars des sanctuaires funéraires érigés par la famille Yoshida. Ils procèdent eux aussi à la déification des soldats tombés au combat, c'est-à-dire à un rapprochement supplémentaire des divinités et des hommes, phénomène particulièrement prégnant depuis la fin de la période d'Edo[712].

La rencontre entre Matsuyama Teizō et cette pratique spécifique des sanctuaires-ossuaires en Mandchourie est décisive. Elle conforte ce dernier dans son effort doctrinal et rituel de focalisation sur la mort et le conduit finalement à centrer son nouveau mouvement sur la gestion des morts et des âmes-esprits. Sa secte Musubi-kyō représente en cela le plus frappant et radical exemple de

[712] Voir notamment à ce sujet, MIURA 2015, p. 118-156.

mouvement prônant un shintō des morts. Grâce à son essor concomitant à la ville de Dalian et au charisme de son fondateur, celle-ci peut rassembler de nombreux adeptes. Un tel développement montre ainsi que, malgré son échec dans le domaine funéraire, le shintō réussit, à travers ce long développement historique, à s'approprier un espace de gestion de la mort qui répond finalement aux attentes d'une certaine frange de la population. Le parcours de Teizō est à ce propos emblématique : il illustre comment un « courant alternatif » d'une forme d'orthodoxie shintō, réussit à émerger au Japon puis à se déployer dans l'espace particulier qu'est la Mandchourie pour y atteindre sa forme la plus sophistiquée.

Grâce à cet effort généalogique, le cheminement du « shintō des morts » dont Teizō fut le plus ardent représentant apparaît clair. Nous allons désormais voir comment la trajectoire du leader finit par se heurter au culte d'État et au phénomène de « nationalisation des sanctuaires » à partir des années 1930. Malgré son implication fondamentale dans le mouvement d'expansion coloniale en Mandchourie et son rôle dans la propagation de l'idéologie impériale, Teizō représente à ce moment un véritable « point de résistance » face à un pouvoir de plus en plus ferme et oppressant.

## B. Universel shintō et culte d'État : une résistance à l'assujettissement

### a. La nationalisation des sanctuaires d'outre-mer

Durant la deuxième partie des années 1930, à la veille à la guerre sino-japonaise et de celle du Pacifique, les autorités renforcent l'aspect nationaliste des sanctuaires d'outre-mer. Les visites obligatoires, l'harmonisation des divinités consacrées et la construction de nouveaux sanctuaires au caractère ouvertement impérial deviennent la norme. La nationalisation qui frappe les sanctuaires s'inscrit dans un mouvement général de durcissement des politiques coloniales dans les différents territoires sous contrôle japonais. Celui-ci connaît deux principales phases : la période post-Incident de Mandchourie de 1931 ; celle conséquente à l'éclatement de la seconde guerre sino-japonaise en 1937. La question religieuse de manière générale, et la place des sanctuaires en particulier, sont toujours au cœur de ces dynamiques politiques.

Ainsi, à Taiwan, les autorités lancent après l'Incident de Mandchourie le mouvement dit d'« édification du peuple » (*kokumin kyōka undō* 国民教化運動). Dans le cadre de celui-ci, le gouverneur général met en place en 1934 le principe d'un sanctuaire par quartier, encourage le placement d'un *kamidana* dans tous les foyers et en profite pour commencer à détruire des lieux de culte locaux. Soixante pour cent des foyers se voient également remettre un talisman du sanctuaire d'Ise[713]. Cette politique se renforce d'autant plus à partir de 1937 au sein de la politique de « transformation en sujet de l'empire » (*kōminka* 皇民化 ou *kōkoku shinminka* 皇国臣民化). Celle-ci est composée principalement de quatre volets : le changement des noms chinois en noms japonais ; l'établissement du japonais en tant que langue nationale ; la formation militaire des Taiwanais ; la restructuration des temples locaux[714].

[713] SUGA 2010, p. 39.
[714] LEE 2012, p. 120.

Ce dernier aspect représente le cœur de la campagne et est mené de 1936 à 1939[715]. Son but est de neutraliser les cultes populaires, rangés dans la catégorie dépréciative de « superstitions » (*meishin* 迷信)[716]. Le contrôle religieux est une part importante de la politique coloniale. Au cours des années 1920, les autorités tentent de structurer les sectes bouddhiques en une seule association au niveau national, mais aussi d'utiliser les tensions entre les groupes chrétiens et bouddhiques pour laisser plus de champ aux missionnaires japonais qui servent, là encore, de véhicule du credo de l'État et du culte impérial. Si les années 1920 sont le théâtre d'une focalisation sur les religions institutionnalisées, le gouvernement s'attelle par la suite au religieux populaire dans le cadre du mouvement de restructuration des lieux de culte. Le but de cette campagne n'est ni plus ni moins que l'élimination des cultes populaires, tentative qui s'appuie sur les critiques faites par les élites taiwanaises à l'encontre de ces derniers[717].

Cette décision représente un tournant important puisqu'avant les années 1930, le gouvernement général tente plutôt d'utiliser de telles croyances *via* une posture volontaire de soutien. De même, aucun consensus ne découle des études menées par les intellectuels japonais sur place. Les jeunes élites bouddhistes taiwanaises formées au Japon tels que Tseng Jing-Lai 曾景来[718] sont en revanche bien plus sévères vis-à-vis de ces « coutumes arriérées ». Les autorités adoptent finalement une position en faveur de la suppression des temples locaux, identifiés comme pourvoyeurs de superstitions, à partir de 1936. Comme le note Lee Chengpang, l'idée défendue par Miyazaki Naokatsu 宮崎直勝 – alors gouverneur du canton de Chungli 中壢郡 – selon laquelle les croyances populaires sont un obstacle à la formation de l'esprit du Yamato et à la transformation des Taiwanais en véritable sujets japonais, a donc gain de cause[719].

[715] La campagne se conclut par un échec en 1939 et est finalement abandonnée par le gouvernement colonial en 1940. À propos de cet échec et les diverses approches qui l'expliquent, voir *ibid*.
[716] Sur cette question, voir notamment WAN-YAU 1991.
[717] LEE 2012, p. 130-132.
[718] Auteur en 1938 de l'ouvrage *Taiwan shūkyō to meishin rōshū* 台湾宗教と迷信陋習 (La religion et les néfastes coutumes superstitieuses de Taiwan). Pour une étude détaillée de sa pensée, voir ŌNO 2013.
[719] LEE 2012, p. 134-137.

S'agissant du shintō, dès lors considéré comme un outil de propagation du culte de l'empereur et de l'idéologie qui lui est attachée, le nouveau projet du gouvernement japonais est alors d'ériger, en parallèle de cet effort d'éradication des cultes populaires, un sanctuaire de protection de la nation (*gokoku jinja*)[720] dans chaque préfecture. Le sanctuaire de protection de la nation de Taiwan (Taiwan gokoku jinja 台湾護国神社) est construit à ce moment-là. Ces deux processus sont à l'origine d'une vague de construction de sanctuaires puisque soixante-douze pour cent des lieux de culte shintō de Taiwan voient le jour entre 1932 et 1935[721]. Par ce biais, les autorités cherchent à structurer un réseau calqué sur celui mis en place au Japon à partir de la période de Meiji afin, d'une part, de diminuer l'influence des autres religions en supprimant petit à petit les structures autochtones ; d'autre part, d'implanter un système de visites obligatoires généralisé en surchargeant l'espace de sanctuaires shintō, toujours dans une logique de spatialisation coloniale. À partir de cette période, ces derniers s'apparentent donc directement à des géosymboles agissant en tant que points d'articulation de la gouvernementalité de l'empire.

Selon Lee Chengpang, l'échec de la campagne de restructuration des lieux de cultes à Taiwan montre que l'efficacité rationnelle du pouvoir gouvernemental colonial ne parvient pas à s'appuyer sur la constitution d'un savoir suffisamment cohérent à propos des cultes populaires locaux. Il remet ainsi en cause le prisme foucaldien afin de comprendre ce phénomène, au profit de l'étude de ce qu'il nomme la relation entre l'État et la société (*state-and-society relationship*). Il considère ainsi la société coloniale comme une arène politique au sein de laquelle les différents niveaux gouvernementaux sont en compétition. L'échec de la politique est dès lors le reflet de telles tensions[722]. Malgré la validité de l'approche de Lee, qui tente de complexifier l'exercice du gouvernement colonial, notons que sa critique de l'analyse foucaldienne repose sur le fait qu'il ne place pas sa thèse dans le cadre de la *gouvernementalité* mais bien du *pouvoir*. Ainsi, le pouvoir est conçu comme une machine qui, par l'efficacité de l'usage des savoirs, balaie toute résistance au cours de son déploiement. Le concept de gouvernementalité recrée quant à lui un espace de résistance en ce qu'il suppose un ensemble d'articulations

[720] Des avatars du sanctuaire du Yasukuni.
[721] SUGA 2010, p. 39.
[722] LEE 2012, p. 121-122, 131.

et de volets au sein du gouvernement des individus en tant que population, donc les enjeux politiques relevés par Lee. Celle-ci peut alors se heurter à autant de points de frictions qui vont influer sur sa circulation et son application effective. Dans ce sens, le cas de la politique religieuse constitue en effet un exemple de résistance à une gouvernementalité coloniale en train d'être mise en œuvre.

À Taiwan, le gouvernement se concentre donc sur une politique finalement similaire à celle entreprise au Japon au moment de la modernisation du système de sanctuaires et l'élimination de l'influence du bouddhisme ; processus centré sur la destruction de lieux de culte considérés comme mineurs et la construction, ou la centralisation, des pratiques religieuses dans des sanctuaires intégrés au système impérial.

Les autorités coloniales de la Corée mettent en place une politique relativement similaire à la même période. Sur le plan religieux, celle-ci consiste en un mouvement de « développement de l'esprit » (*shinden kaihatsu undō* 心田開発運動) mis en place à partir de 1935 sur le modèle de la politique de « révélation du *kokutai* » (*kokutai meichō* 国体明徴) établie au Japon la même année. Les objectifs de cette campagne sont énoncés comme suit :

1. Révéler le concept de *kokutai* ;
2. Implanter la pensée du respect des divinités et du culte des ancêtres, ainsi que le principe de croyance ;
3. Cultiver l'esprit de reconnaissance, de gratitude et d'indépendance.

一　国体観念を明徴すること
二　敬神崇祖の思想及信仰心を涵養すること
三　報恩、感謝、自立の精神を養成すること[723]

Le principe alors adopté est celui d'un sanctuaire national par province, volonté qui conduit à la promotion des sanctuaires de Gyeongseong (Keijō jinja) et de Ryūtōsan au rang de « sanctuaire national mineur » (*kokuhei shōsha* 国弊小社).

[723] « Shinden kaihatsu shisetsu ni kansuru ken 神田開発施設に関する件 » dans *Chōsen* 朝鮮, vol. 249, février 1936, cité dans AONO 2013, p. 168.

Cette classification s'accompagne d'une régulation des offrandes et d'une nouvelle « Réglementation sur les sanctuaires » qui témoignent d'un traitement désormais spécifique accordé aux lieux de culte shintō par rapport à ceux des autres systèmes religieux[724].

La période qui s'étire de la fin des années 1920 à 1945, concomitante à la politique d'assujettissement, est considérée par Aono Masaaki, à la suite de Nakajima Michio, comme celle de l'aboutissement du shintō d'État en Corée[725]. La construction du sanctuaire de Corée représente d'ailleurs un tournant puisqu'il s'agit de la première association directe et officielle d'Amaterasu et de l'empereur Meiji en tant qu'« ancêtre commun » (*dōso* 同祖) pour la première, et « défricheur du territoire » (*ryōdo kaitaku* 領土開拓) pour le second[726]. Cependant, un glissement voit par la suite s'étioler la figure de l'empereur Meiji qui est progressivement remplacée par celle de Kunitama.

Au sein de la politique de « développement de l'esprit », le gouvernement général considère en effet Kunitama comme le « premier ancêtre du développement du territoire national » (*kokudo kaihatsu no shiso* 国土開発ノ始祖). En août 1936, la nature de Kunitama est explicitée dans la notice envoyée par le directeur du Bureau des Affaires intérieures au moment de la préparation de l'application de la loi sur les sanctuaires : la divinité y est décrite comme l'objet de la croyance des Coréens (*Chōsenjin no shinkō no taishō* 朝鮮人ノ信仰ノ対象) pourvu du « caractère divin fondamental de la formation du territoire qui a eu lieu en Corée » (*Chōsen ni okeru kokudo kosei no konpon shinkaku* 朝鮮ニ於ケル国土固成ノ根本神格[727])[728].

Par le biais de Kunitama, les autorités japonaises cherchent en fait à intégrer les divinités coréennes au sein d'une seule et même entité, elle-même issue du panthéon shintō. Cette décision découle principalement de l'influence de Yamazaki

[724] Sur cette phase de structuration, voir NAKAJIMA 2010, p. 31-34.
[725] NAKAJIMA 2000 ; AONO 2013, p. 163.
[726] *Ibid*., p. 164.
[727] Le terme « *kosei* » renvoie à celui de « *tsukuri katamenase* » 修理固成 qui désigne la tâche de formation du territoire par Izanagi et Izanami dans les mythes japonais.
[728] « Jinja ni kansuru hōrei no shikō ni kansuru ken 神社ニ関スル法令ノ施行ニ関スル件 » dans Chōsen shinshokukai 1937.

Nobuyoshi 山崎延吉 (1873-1954), alors employé du gouvernement général de Corée, et de l'historien et écrivain Choe Nam-seon 崔南善 (1890-1957), qui s'inspirent eux-mêmes de la pensée de Kakei Katsuhiko[729]. Contrairement à Taiwan donc, où les autorités coloniales tentent de se débarrasser des croyances populaires et de remplacer les lieux de culte par des sanctuaires, en Corée, l'effort est d'intégrer ces cultes locaux au sein de sanctuaires nouvellement promus au rang de sanctuaire national. L'occupation de l'espace par les infrastructures shintō, l'enseignement centré sur le japonais et les visites obligatoires lors des cérémonies impériales sont quant eux des mesures similaires au sein des deux territoires.

D'une manière générale, il est possible de considérer ces politiques concomitantes comme une dynamique d'impérialisation et une tentative concrète d'assimilation forcée, bref une inertie qui repose sur le principe d'assujettissement, phénomène que l'on peut réunir sous l'appellation générale de *kōminka*. Il est en effet possible d'émettre l'hypothèse, à la suite de Mark R. Peattie, qu'après l'Incident de Mandchourie de 1931, la pensée coloniale japonaise, ne faisant jusqu'alors pas l'objet d'un consensus, prend la forme d'une orthodoxie doctrinaire fondée sur une politique d'exploitation, de contrôle et d'assimilation forcée des territoires gérés par le Japon[730].

Le cas de la Mandchourie est très similaire aux efforts menés à Taiwan et en Corée, bien que l'étendue du territoire et sa partition en deux grands ensembles à partir de 1932 – le Mandchoukouo et le territoire du Kwantung – se prêtent moins à une politique uniformisée et à un exercice du gouvernement contrôlé en tous ses points d'articulation.

Comme nous le verrons, la propagation du bouddhisme japonais joue un rôle important dans la politique d'expansion en Mandchourie[731]. Tout comme dans les cas précédents, les autorités japonaises chargent plusieurs spécialistes de mener une série d'enquêtes sur les cultes locaux. Le schéma de constitution préliminaire des savoirs en vue de l'exercice du pouvoir est donc suivi systématiquement en termes de contrôle religieux. Un premier ouvrage, *Shūkyō chōsa shiryō* 宗教調査資料

[729] Cf. Partie III, chapitre 7, B. b. et chapitre 9 A. a.
[730] PEATTIE 1984, p. 119.
[731] Cf. Partie II, chapitre 4, B. a. et d.

(Documents d'enquête sur les religions), est publié dans ce cadre en 1937 par le Département des Affaires civiles du Mandchoukouo. Ce dernier est suivi du compte-rendu des enquêtes menées à la toute fin des années 1930 et au début des années 1940, *Manshū no shūkyō* 満洲の宗教 (Les religions de Mandchourie), publié en 1944 par le Bureau d'Information (Jōhōsho 情報所) du Mandchoukouo.

À partir des années 1930, plusieurs moines intègrent les grands complexes locaux[732]. De tels mouvements découlent de la volonté des autorités de structurer et de contrôler le bouddhisme en Mandchourie, ambition confirmée en 1937 par le *Shūkyō chōsa shiryō* 宗教調査資料 (Documents d'enquêtes sur les religions), selon lequel la principale tâche des moines japonais sur place est de « fonder une assemblée générale bouddhique idéale centrée sur l'entente nippo-mandchoue, et de superviser et diriger les activités bouddhiques dans le Nord-Est » (*nichiman shinzen no risōteki na bukkyō sōkai o jitsugen shi, Tōhoku no bukkyō katsudō o kantoku-shidō suru* 日満親善の理想的な仏教総会を実現し、東北の仏教活動を監督・指導する)[733].

L'historien chinois Cheng Shuwei relève les spécificités suivantes de la politique religieuse du Japon en Mandchourie : son étendue ; sa nature fallacieuse ; son strict contrôle ; sa forte coloration militaire[734]. Il évoque ainsi deux grands volets complémentaires : d'une part, le contrôle des cultes locaux, en particulier la gestion du bouddhisme par les émissaires japonais ; d'autre part, l'implantation du shintō *via* les sanctuaires d'outre-mer. Si cette analyse est partiellement valable dans le cas du bouddhisme en Mandchourie, elle reste cependant trop lointaine des processus réellement en cours en ce qui concerne le shintō, au sein duquel, comme nous l'avons vu, les initiatives personnelles intégrées dans des réseaux d'élites sont à l'origine de la construction de la plupart des sanctuaires. Pour autant, les années 1940 sont bien marquées par l'établissement de deux lieux de cultes reliés directement au shintō d'État, et au but explicitement politique. Ceux-ci sont en

[732] Tels que le temple de Jile 極楽寺 à Harbin – où se rend Imai Shōkei 今井昭慶 en 1933 –, et le temple de Banruo 般若寺 à Xinjing, alors renommé « Gokoku Hannyaji » 護国般若寺 (Temple de Banruo pour la protection de la nation) – où s'installe Tsuzuki Genmyō 都築玄妙 (1904-1988) la même année.
[733] Cité dans CHENG 2007, p. 29.
[734] *Ibid*., p. 41-42.

outre associés aux deux espaces administratifs de la Mandchourie japonaise : la péninsule du Liaodong et le Mandchoukouo.

L'événement majeur concernant l'affirmation du shintō d'État dans la péninsule du Liaodong est l'érection du sanctuaire du Kwantung à Lüshun. Les divinités centrales du sanctuaires – Amaterasu et l'empereur Meiji – sont rendues publiques par le troisième bulletin ministériel (*naikaku kokuji daisangō* 内閣告示第三号) publié le 1er juin 1938. L'annonce effectuée dans le journal *Kōa shinbun* 興亜新聞 du 2 juin 1938 confirme la consécration exclusive d'Amaterasu et Meiji « dans le but de semer les germes de la fidélité envers l'empereur et de l'amour de la patrie » (*chūkun aikoku no mi o agen to suru* 忠君愛国の実を挙げんとする)[735]. À la suite de cette annonce, une assemblée de sympathisants (*Kantō jingū hōsankai* 関東神宮奉賛会) est établie le 3 novembre 1938 avec, à sa tête, Miura Naohiko 三浦直彦 (1898-1972), directeur de l'Administration du territoire du Kwantung (*Kantōshūchō chōkan* 関東州庁長官) de 1938 à 1941[736].

Construit à partir de 1938, le sanctuaire du Kwantung est officiellement le premier sanctuaire du Liaodong fondé directement sous l'impulsion des autorités et grâce à leur financement. Il est ainsi l'équivalent des Sō chinju érigés précédemment à Hokkaidō, à Taiwan, ou encore en Corée[737]. Tout comme dans le cas du sanctuaire de Corée, l'empereur Meiji y représente le « défrichement du territoire » et l'idéal pionnier. Un budget public d'un million de yens est attribué pendant cinq ans à partir de sa construction afin d'en assurer les frais de gestion[738]. Au moment de la construction de l'enceinte et du jardin extérieur (*gaien* 外苑) du sanctuaire, la Mantetsu fournit quant à elle quelque trois cents arbres ainsi qu'une grande partie des dons privés, qui s'élèvent à un total de soixante-seize mille trois cent quarante-cinq yens[739].

---

[735] Ishikawa 1985, p. 23-24.
[736] *Ibid*., p. 37
[737] Sanctuaires étatiques construits dans les colonies et consacrés avant tout aux trois divinités des pionniers, puis à Amaterasu à partir du sanctuaire de Corée. Cf. Partie I, chapitre 2, C. b. et c.
[738] En 1942, un nouveau financement de cinq cent vingt-cinq mille yens est voté pour une durée de trois ans. L'année suivante, les desservants du sanctuaire demandèrent une augmentation de ce dernier, pourvue à hauteur d'un million deux cent mille yens pour les années 1943 et 1944. *Ibid*., p. 28.
[739] Somme tronquée arrondie à la décimale supérieure. *Ibid*., p. 35.

La cérémonie de pacification du sol a lieu le 3 juillet 1938 sous la direction de Mizuno Hisanao, en présence de plusieurs centaines de représentants des autorités du Kwantung mais aussi de l'armée et de la marine impériales. La cérémonie d'inauguration se déroule quant à elle le 1er octobre 1944[740].

Ainsi, malgré une politique commune centrée sur les visites obligatoires aux sanctuaires et le renforcement de l'enseignement du japonais et du credo impérial dans le milieu éducatif, le processus d'assujettissement se focalise sur des objets différents dans la sphère religieuse. Si ses principales cibles sont les temples locaux à Taiwan, en Corée, il s'agit avant tout d'y consacrer Kunitama, tandis qu'en Mandchourie, l'accent est mis à partir des années 1930 sur les divinités impériales. Ainsi, en plus d'Amaterasu, les sanctuaires construits en Mandchourie intègrent massivement l'empereur Meiji au sein de leur panthéon, mais aussi l'empereur Jinmu (tableau 11).

[740] *Ibid*., p. 47-49, 121-131.

| Nom du sanctuaire | Date de construction | Lieu de construction | Divinités consacrées |
|---|---|---|---|
| Sanctuaire numéro un<br>*Daiichjin jinja*<br>第一陣神社 | 4 mai 1936 | Premier collège de Xinjing | Amaterasu, Jinmu, Meiji |
| Sanctuaire de Xintun<br>*Shinton jinja*<br>新屯神社 | 1er juillet 1938 | Sous-district de Xintun, Fushun | Jinmu |
| Sanctuaire de Mudanjiang<br>*Botankō jinja*<br>牡丹江神社 | 21 septembre 1938 | Ville de Mudanjiang, province de Heilongjiang | Amaterasu, Jinmu, Meiji, Ōkuninushi |
| Sanctuaire de Yenden<br>*Kyōkyō jinja*<br>興京神社 | 21 avril 1939 | Ville de Yenden | Amaterasu, Jinmu, Meiji |
| Sanctuaire de Meiheko<br>*Baikakō jinja*<br>梅河口神社 | 3 juin 1939 | Ville-district de Meiheko, province de Jilin | Amaterasu, Jinmu, Meiji |
| Sanctuaire d'Hulan<br>*Koran jinja*<br>呼蘭神社 | Mai 1940 | District d'Hulan, province de Heilongjiang | Amaterasu, Jinmu, Meiji |
| Sanctuaire de Suiyang<br>*Suiyō jinja*<br>綏陽神社 | Septembre 1940 | District de Suiyang, province de Ginzhou | Amaterasu, Jinmu, Meiji |
| Sanctuaire de Tieli<br>*Tetsuri jinja*<br>鉄驪神社 | Septembre 1940 | Ville de Tieli, province de Helongjiang | Amaterasu, Jinmu, Meiji |
| Sanctuaire de Rikkō<br>*Rikkō jinja*<br>力行神社 | Octobre 1940 | Xinjing | Amaterasu, Jinmu et Meiji |
| Sanctuaire de Beizhen<br>*Hokuchin jinja*<br>北鎮神社 | Novembre 1940 | Ville-district de Beizhen, province du Liaoning, | Amaterasu, Jinmu |
| Sanctuaire de Hironori<br>*Hironori jinja*<br>裕徳神社 | Mai 1941 | Village de pionniers de Hironori (*Hironori kaitakudan* 裕徳開拓団) | Amaterasu, Toyouke, Jinmu, Meiji |
| Sanctuaire du village de Tenri<br>*Tenrison jinja*<br>天理村神社 | Octobre 1942 | Village de Tenri | Amaterasu, Jinmu, Meiji |
| Sanctuaire de Hokuto<br>*Hokuto jinja*<br>北斗神社 | Octobre 1942 | Province de Beian | Amaterasu, Jinmu |

Tableau 11 : sanctuaires construits durant les années 1930-1940 consacrant les divinités impériales[741]

[741] Données tirées de *Kantōshū-Manshūkoku jinja ichiran* et SAGAI 1998.

Il est possible de déduire de ce phénomène que les politiques d'assujettissements sont adaptées à l'espace concerné. Ainsi, à Taiwan, celle-ci a pour but de diminuer l'influence des lieux de culte locaux afin d'affirmer la place des sanctuaires qui doivent petit à petit occuper le terrain religieux sur l'ensemble du territoire colonial. En Corée, même si des initiatives semblables sont visibles, l'enjeu est avant tout d'intégrer le panthéon autochtone aux sanctuaires afin d'en assurer le rôle dans la société. Ces divinités locales, ou plus précisément les « ancêtres » de la nation, sont représentées par Kunitama. En Mandchourie, la logique est autre. Finalement, plus que les lieux de culte et les divinités locaux, il s'agit d'inscrire cette région, *via* son nouvel État du Mandchoukouo, au sein d'une généalogie impériale à la fin de laquelle se situe son empereur Puyi. Ceci explique la prépondérance d'Amaterasu et de l'empereur Meiji, mais aussi l'apparition récurrente à partir des années 1930 de l'empereur mythique Jinmu. Il se joue donc un effort de légitimation de l'empereur mandchou dans la continuité de la lignée impériale japonaise, biais par lequel le Japon peut légitimer sa tutelle sur la Mandchourie. Puyi devient ainsi l'objet du pouvoir japonais, symboliquement intégré à la tradition de l'archipel par association aux divinités consacrées dans les sanctuaires de la région. Il rentre alors dans le processus de circulation d'une gouvernementalité japonaise dont la cible est la population hétéroclite du Mandchoukouo.

Dans le cas du sanctuaire de Dalian, cette politique s'applique par le biais de l'ajout de l'empereur Meiji aux divinités centrales. Cette décision est actée lors de l'assemblée générale de la communauté de fidèles (*ujiko yakuin sōkai* 氏子役員総会), puis autorisée par l'Administration du Kwantung le 5 avril 1933. L'intégration effective a lieu à l'occasion de la cérémonie d'anniversaire de l'empereur, le 29 avril. Le sanctuaire reçoit par la suite des fonds pour la construction du pavillon dans lequel est entreposée la statue de Meiji en octobre 1935. En 1940, après la construction du Kenkoku shinbyō[742], les quatre-vingt-six mille trente-et-un esprits héroïques de l'Incident de Mandchourie (morts de septembre 1931 à avril 1934) sont en outre ajoutés aux divinités du Yasukuni du sanctuaire de Dalian, à la suite du sanctuaire du Yasukuni. Il s'agit d'une période de grande médiatisation des

[742] Cf. Partie III, chapitre 8, C. c.

cérémonies d'invitation des esprits (*shōkonsai* 招魂祭) qui voit la superposition claire du culte d'Amaterasu, des figures impériales et des esprits du Yasukuni. Par ailleurs, le deux mille six centième anniversaire de la fondation mythique de l'empire japonais (célébré en 1940), est l'occasion de nombreux financements qui permettent aux sanctuaires d'être rénovés et agrandis, dans un tournant qui s'apparente à l'épisode de la mort de Meiji et de l'intronisation de Taishō[743]. Ces édifices sont alors parfaitement intégrés en tant que vecteurs officiels de l'idéologie impériale.

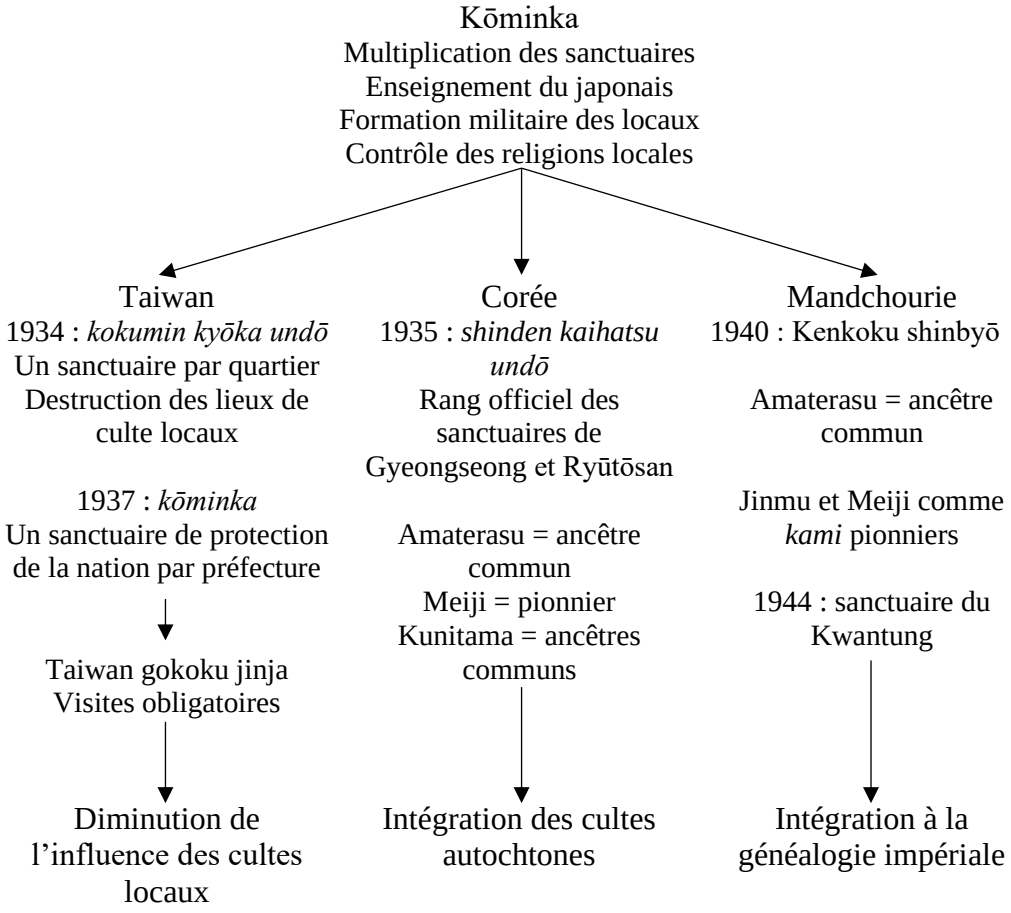



Figure 8 : trois schémas de *kōminka*

Cependant, dans ce contexte politique de plus en plus ferme, certaines élites vont tenter de s'opposer à des mesures qu'ils jugent trop radicales. Citons ainsi les

[743] NITTA 1997, p. 126-128.

cas d'Ogasawara Shōzō qui défend au moment de la construction du sanctuaire de Corée un principe d'assimilation des divinités locales finalement proche de celui prôné par le fondateur de Musubi-kyō, ainsi que celui de Masuda Fukutarō 増田福太郎 (1903-1982) qui milite en faveur des cultes autochtones de Taiwan. En Mandchourie, Matsuyama Teizō défend également une posture similaire et s'oppose directement au principe de consécration exclusive des figures impériales au sein des sanctuaires de la région.

### b. Matsuyama Teizō, figure de résistance à la nationalisation des sanctuaires

Dans le panthéon des sanctuaires d'outre-mer, et plus particulièrement en Mandchourie, Amaterasu est prépondérante. D'après les résultats des dernières recherches japonaises sur ces lieux de culte, ainsi que des ajouts que permettent la présente thèse, il est possible de déduire que seuls cinq sanctuaires répertoriés de cette zone ne consacrent pas la déesse solaire : le sanctuaire de Haicheng, le sanctuaire d'Ebisu de Fushun, le sanctuaire de Yingkou, ainsi que les deux sanctuaires d'Izumo de Dalian et de Lüshun. L'empreinte nationaliste d'Amaterasu plane donc dès le début dans la région qui en vient à être considérée par le Japon comme sa « ligne de vie », *seimeisen* 生命線.

Il y a à l'époque une volonté urgente et vitale d'intégrer la Mandchourie à l'empire, et la présence d'Amaterasu au centre de l'expansion japonaise en est l'une des preuves. Les émigrés n'y partent pas seulement sous l'égide des divinités gardiennes de l'agriculture et du défrichement, mais aussi sous la protection du symbole de la nation japonaise, l'ancêtre impériale et déesse solaire qui doit rayonner sur l'Asie. On observe alors que plusieurs sanctuaires consacrent Amaterasu aux côtés d'Ōkuninushi. Cependant, il est nécessaire de replacer le facteur individuel dans ce mouvement d'expansion, en particulier s'agissant des premières années du XX$^{e}$ siècle. Le rôle joué par Matsuyama Teizō est ainsi évident ; celui des missionnaires de Jingūkyō dans la propagation du culte d'Amaterasu l'est tout autant.

Teizō voit dans les sanctuaires le moyen de créer un culte commun entre les Japonais et les autres ethnies, point de vue qu'il va davantage mettre en avant dans la doctrine de Musubi-kyō. Il se sert alors de la divinité Ubusuna comme le représentant de tout dieu et de tout ancêtre local. Il agit donc par assimilation des divinités autochtones au dieu japonais de la terre natale. Le culte rendu dans les divers sanctuaires, classés selon le système moderne, à Ubusuna conduit finalement au dieu absolu Musubi.

À la suite de l'annonce du panthéon officiel du sanctuaire du Kwantung en 1938, Teizō serait directement allé à la rencontre du directeur de l'Administration du Kwantung, Miura Naohiko, afin de lui demander de modifier les divinités centrales du sanctuaire. Mais ce dernier refuse la requête et lui répond :

> La consécration d'Amaterasu est notre volonté expresse puisqu'elle est l'expression, en tant que sentiment du peuple, du respect envers la nation ; en outre, puisque nos victoires lors des guerres sino-japonaise et russo-japonaise sont un don sacré de l'empereur Meiji, il est tout à fait logique qu'il soit une divinité centrale du sanctuaire.
>
> 国民感情として国家の尊崇する天照皇大神を祀ることは我々の願いであり、また、日清、日露の激戦に打ち勝ったのは明治天皇の大御稜威の賜物であるから、御祭神とするに何ら間違いはない[744]。

Miura confirme donc la place d'Amaterasu en tant qu'objet du culte de la nation en vue d'exalter le sentiment de la population, mais aussi celle de l'empereur Meiji en tant que héros des conquêtes territoriales du Japon en Asie. En Mandchourie, tout comme en Corée, Amaterasu est à cette période considérée comme l'ancêtre impériale, tandis que Meiji représente l'idéal pionnier d'expansion territoriale. Teizō revendique quant à lui la place d'Ōkuninushi en tant que *kami* des pionniers, et de Musubi en tant qu'entité absolue supérieure à Amaterasu.

À la suite de cet épisode, Matsuyama Teizō est placé sous la surveillance des autorités durant deux ans, ses déplacements dans Dalian ainsi que les activités de Musubi-kyō sont alors scrutés selon le principe de contrôle des nouveaux

[744] MIZUNO 1973, p. 127.

mouvements religieux[745]. Selon Mizuno Naofusa 水野直房, fils de Mizuno Hisanao, cette surveillance est assurée par la Kenpeitai 憲兵隊 (gendarmerie) de Dalian[746]. Face à cet échec, Teizō entreprend d'écrire une lettre officielle adressée à l'empereur Shōwa. Il se rend au sanctuaire de Dalian et remet un exemplaire de cette lettre au grand desservant, son disciple Mizuno Hisanao. Dans cette dernière, il détaille longuement le fait que l'inclusion systématique d'Amaterasu dans les sanctuaires d'outre-mer en tant que symbole de l'esprit japonais n'est pas la juste voie à suivre. Il cite dans cette dernière plusieurs passages du *Kojiki* et du *Nihon shoki* afin de montrer le rôle d'Ōkuninushi en tant que divinité des pionniers et contrepartie de l'empereur par son rôle en tant que dirigeant du domaine invisible[747]. Il défend donc la nécessité de le consacrer invariablement dans les sanctuaires d'outre-mer :

> Vis-à-vis des sanctuaires qui doivent être érigés dans les nouveaux territoires colonisés, il faut consacrer absolument en premier lieu les esprits divins d'Ōkuninushi-no-kami et des *kami* qui lui sont équivalents, en accord avec l'ordre sacré de partition des domaines invisible et visible. Par exemple, Ōkunitama-no-kami, Ōnamuchi-no-kami (ceux-ci sont tous deux d'autres noms d'Ōkuninushi-no-kami), Sukunahikona-no-kami et le prince Yoshihisa sont tous les quatre consacrés au sanctuaire de Taiwan, sanctuaire impérial construit sous le règne de l'empereur Meiji ; de même, le sanctuaire impérial de Karafuto est dédié aux trois divinités Ōkunitama-no-kami, Ōnamuchi-no-kami et Sukunahikona-no-kami.
>
> 新植民地等に於て創立せらるべき神社に対しては幽顕分掌の御神勅に依り必す先つ大国主神并に由緒ある神々の御神霊を鎮祭せらるゝ所と存候　例へば明治天皇様の御宇に御創建の官幣大社台湾神社には大国魂神、大己貴神（二神は何れも大国主の別名）少彦名神、能久親王の四柱を鎮祭せられ又官幣大社樺太神社には大国魂神　大己貴神　少彦名神の三柱を鎮祭せられ申候[748]

Teizō confirme ainsi la nature d'Ōkuninushi en tant que divinité des pionniers et équivalent des *kaitaku sanshin* consacrés précédemment dans les Sō chinju. De plus, en tant que *kami* assurant le bonheur des hommes *via* le monde invisible, il

[745] Cf. Partie II, chapitre 4, A. d.
[746] Entretien effectué le 26 juillet 2019 au sanctuaire d'Akama, Shimonoseki.
[747] MIZUNO 1973, p.130-132.
[748] *Ibid*., p. 133-134.

affirme aussi la nécessité de lui vouer un culte, non seulement pour les émigrés japonais, mais aussi pour les populations locales de manière générale ; rappelons que pour lui, Ōkuninushi est le messie en charge des affaires invisibles. Afin de justifier le culte particulariste à une divinité japonaise en tant que pratique universelle, Teizō s'en remet à une articulation entre la séparation de la religion et du politique, et l'union des rites et de l'État. Pour lui en effet, il est du devoir du Japon de propager les sanctuaires dans le monde. Cette tâche découle de sa capacité à avoir habilement séparé la religion et le politique (*seikyō bunri*), ce qui permet l'établissement d'une véritable liberté de croyance et de culte (*shinkyō jiyū* 信教自由), tout en conservant une unité des rites et de l'État (*saisei itchi*). Ceci est ce qui différencie fondamentalement le Japon des pays d'Europe qui ont érigé le christianisme en religion d'État[749].

L'esprit qui est l'origine de cette unité des rites et du politique se manifeste par l'établissement de la voie de la piété (*saisei itchi no konpon seishin wa kōdō no kakuritsu ni ari* 祭政一致の根本精神は孝道の確立に有), c'est-à-dire du respect envers les ancêtres et les divinités. Il s'agit du grand devoir moral du souverain et de ses sujets (*kunshin no taigi* 君臣の大義) qui, lorsqu'il est mis en œuvre, est appelé la « grande vie » (*daiseimei* 大生命). À la base de cette dernière se trouve en outre Ōkuninushi, qui agit en tant que protecteur de la prospérité de l'empereur (*iyasaka o shugo* 弥栄を守護) et modèle du peuple (*kokuminteki gihyō no kami* 国民的儀表の神)[750].

Transparaît ici l'influence du syncrétisme shintō-confucéen sur la pensée de Teizō. Comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, la doctrine de Musubi-kyō, mais aussi la vision de l'éducation défendue par le leader religieux et sa vision des funérailles, sont emprunts de références confucéennes. Outre son usage récurrent de termes tels que la « piété » (*kōdō* 孝道) et la « vertu », sa considération de l'union des rites et de l'État est caractéristique des penseurs confucéens prémodernes. Citons à titre d'exemples Yokoi Shōnan 横居小楠 (1809-1869) qui, inquiet de la puissance que permet l'union de l'Église et de l'État (*seikyō itchi* 政

[749] *Ibid*., p. 136-138.
[750] *Ibid*., p. 137.

教一致) dans les pays européens, défend l'idée d'un *kokutai* basé sur un principe similaire au sein duquel le christianisme serait remplacé par le confucianisme. Ce système correspond en outre pour lui à un retour aux origines du confucianisme et à une sortie d'un Japon dont le *kokutai* est « dénué de voie » et d'une croyance à même d'unir le haut et le bas de la société (*jōge itchi shita shinkō wa naku « michi naki kokutai »* 上下一致した信仰はなく「道なき国体」)[751]. Aizawa Seishisai, célèbre pour sa théorisation du *kokutai*, est quant à lui partisan d'une union des rites, du politique et de la doctrine (*saiseikyō itchi* 祭政教一致). Cette thèse exposée dans son *Shinron* est également élaborée en réaction au système européen soutenu par le christianisme. Ce qu'il appelle *kokutai* désigne ainsi le système japonais centré sur cette union dont le garant est l'empereur. Comme le remarque Yonehara Ken 米原謙, le *kokutai* d'Aizawa va profondément influencer le contenu du Rescrit impérial sur l'éducation et, de manière plus générale, le shintō d'État[752]. Comme nous l'avons vu précédemment, Matsuyama Teizō se fait très tôt le chantre d'une théorie du *kokutai* similaire. Le shintō du fondateur de Musubi-kyō apparaît dès lors également dans la continuité de cette pensée shintō-confucéenne prémoderne qui infuse la structuration du culte de l'empereur moderne et le principe d'union des rites et de l'État que reprennent de nombreux leaders shintō, notamment ceux étudiés dans le présent travail.

Ainsi, Teizō défend-il l'idée que le modèle japonais des rites de l'État doit se placer en modèle pour le monde puisqu'il permet la véritable liberté de culte. En plus des apports shintō-confucéens, il recourt alors également à une rhétorique très proche de celle de Kakei Katsuhiko, détaillée dans la troisième partie. Teizō fait donc sien le discours de l'un des principaux idéologues shintō du Japon impérial afin de faire valoir le principe selon lequel l'unité des rites et du politique est le fondement de l'unité de la religion et de la vie[753]. Afin d'arriver à cette dernière, il est indispensable de réhabiliter Ōkuninushi en tant que messie invisible pour assurer

[751] YONEHARA 2015, p. 52-53. Pour plus de détails sur la pensée de Yokoi, voir *ibid*., p. 52-56.
[752] *Ibid*., p. 60-62.
[753] Cette mobilisation systématique de l'idéal de l'unité des rites et du politique par des leaders modernes postulant en réalité une unité du religieux et du politique évoque les usages du confucianisme mis en lumière par Sébastien Billioud dans son travail sur la secte chinoise Yiguandao. Ces références apparaissent alors comme stratégiques dans l'apaisement des tensions vis-à-vis des discours orthodoxes, permettant ainsi l'essor de groupes religieux hétérodoxes. Voir BILLIOUD 2020.

l'équilibre des sphères religieuse (invisible) et politique (visible), état harmonieux permettant l'union avec la divinité absolue Musubi. Autrement dit, la consécration d'Ōkuninushi est le moyen d'activer la circulation vitale immanente caractéristique du panthéisme. Propagée dans le monde entier, cette bonne pratique religieuse doit par ailleurs permettre la tutelle universelle de l'empereur[754].

D'après Teizō, il est dès lors primordial et urgent de consacrer Ōkuninushi ou ses équivalents dans les sanctuaires construits dans les territoires sous contrôle japonais, mais aussi d'annuler la consécration des divinités centrales du sanctuaire du Kwantung afin de le rétablir sur le modèle des sanctuaires de Taiwan et de Karafuto. L'équilibre entre les domaines invisible et visible pourrait ainsi être préservé[755].

Après avoir rédigé sa lettre, Teizō entre en contact avec le vice-amiral Inagaki Ayao 稲垣生起 (1890-1942) afin de faire parvenir celle-ci au prince Kan.in Kotohito puis jusqu'à l'empereur. Inagaki lui aurait assuré qu'il allait trouver un moyen de remplir sa requête, mais le fondateur de Musubi-kyō n'a plus jamais eu d'informations s'agissant de cette dernière[756].

Sa lettre est le reflet du discours de plus en plus critique qu'il développe vis-à-vis de l'État. Mizuno Hisanao décrit ultérieurement dans son ouvrage de 1966 un Matsuyama Teizō condamnant fermement l'évolution du Japon vers la guerre : « Dans cette vaste guerre, le Japon ne reçut aucune aide divine. Le Japon fut un pays sans *kami* ni boddhisattvas » (*konkai no taisen ni wa mattaku Nihon ni wa ten.yū ga nakatta. Kami-sama mo hotoke-sama mo nai Nihon no kuni da* 今回の大戦には全く日本には天佑がなかった。神様も仏様もない日本の国だ ». Au vu de l'aspect colonial du parcours de Teizō, il convient tout de même de remettre en question de telles affirmations *a posteriori*. En effet, de nombreux défenseurs du shintō considéraient une guerre menée sous la tutelle de l'empereur comme foncièrement juste[757]. Toutefois, Teizō aurait également prédit un sort funeste aux lieux de culte tels que le sanctuaire du Kwantung qui consacraient Amaterasu sans se préoccuper des croyances locales. Mizuno confirme ainsi la prédiction de son

[754] MIZUNO 1973, p. 138.
[755] *Ibid*., p. 141-143.
[756] *Ibid*., p. 145.
[757] Cf. Partie II, chapitre 6, A. b.

mentor puisque les sanctuaires impériaux consacrés à Amaterasu – les sanctuaires de Nan.yō, de Corée, de la fondation nationale du Mandchoukouo et du Kwantung ont tous été détruits après la défaite du Japon, contrairement au sanctuaire de Dalian qui n'a subi aucune détérioration[758].

Teizō aurait donc fini par considérer le Japon en guerre comme une nation ayant tourné le dos à ses véritables croyances, comme un pays sans divinité, dont la voie était devenue celle du « mal ». Mais si Matsuyama Teizō a effectivement combattu, comme d'autres intellectuels et prosélytes religieux de son temps, la nationalisation des sanctuaires qui soutient le processus d'assujettissement en Mandchourie, sa condamnation radicale de la guerre reste invérifiable, voire peu probable.

Sa trajectoire permet cependant de mettre en lumière l'existence de penseurs religieux qui se sont opposés à une politique radicale d'assujettissement complet impliquant l'écrasement des religions locales. Ces derniers, pourtant tous issus d'une élite coloniale et incarnant le Japon impérial, ont tenté respectivement à Taiwan, en Corée et en Mandchourie, de faire valoir des théories religieuses centrées sur l'idée d'assimilation harmonieuse des cultes autochtones qui, même si elles restent profondément colonialistes et évolutionnistes, apparaissent comme des alternatives à des formes plus répressives de politique religieuse. Ces dernières, prises dans le mouvement colonial des années 1930-1940, ont pris pour cible les croyances locales, mais aussi les sanctuaires shintō qui, comme nous venons de l'évoquer, ont subi une vague de « nationalisation » des divinités. Finalement, ces lieux de culte peuvent être considérés comme de véritables miroirs d'un shintō moderne marqué par l'ambigüité de son placement entre les sphères populaire et officielle, entre les théories particularistes et les revendications universelles, entre nationalisme et impérialisme, entre religion et non-religion.

[758] MIZUNO 1966, p. 210-211.

### c. Les sanctuaires d'outre-mer, miroir du shintō moderne

Comme nous venons de le voir, les sanctuaires d'outre-mer suivent, d'une manière générale, une évolution que l'on pourrait qualifier de « nationalisation progressive » dont le tournant majeur est le début des années 1930. Le sanctuaire de Dalian, qui ne bascule sous l'emprise totale du shintō d'Etat qu'avec l'intensification des conflits en Asie, est longtemps resté un « sanctuaire communautaire », pour reprendre l'expression de Nitta Mitsuko[759].

Nitta considère que la posture la plus répandue s'agissant des sanctuaires d'outre-mer est de les considérer comme moyen de « contrôle colonial » (*shokuminchi shihai* 植民地支配) et d'« assujettissement impérial » (*kōminka*). Or, les premiers lieux de cultes construits sont souvent des sanctuaires mineurs et des lieux de cultes éloignés bâtis par la population sans participation de l'État ; ce qui permet à la chercheuse d'affirmer qu'ils constituent des « sanctuaires populaires » (*minsha* 民社) dont la nature est différente des sanctuaires officiels[760]. Sagai Tatsuru la rejoint lorsqu'il qualifie les sanctuaires construits en Mandchourie – à l'exception du sanctuaire de la fondation nationale du Mandchoukouo et de celui du Kwantung – en tant que « sanctuaires du peuple » (*tamikusa no jinja* 民草の神社), des lieux de culte où les émigrés peuvent adresser leur prière en joignant leurs mains alors qu'il manient la houe dans les plaines de Mandchourie (*Manshū no gen.ya ni kuwa o furui nagara, hito toki te o awaseta inori* 満洲の原野に鍬をふるいながら、ひととき手を合わせた祈り)[761]. Ces sanctuaires sont donc, pour Sagai, des édifices dénués d'une quelconque idéologie coloniale, construits par et pour le peuple.

Nitta différencie cependant deux types de sanctuaires outre-mer : ceux de « type *jingū* » (*jingū taipu* 神宮タイプ[762]) et ceux de « type *ujigami* » (*ujigami taipu* 氏神タイプ[763]) (tableau 12). L'intégration sociale des sanctuaires de type *ujigami* se fait par la concrétisation et la réalisation, à travers une attitude religieuse

[759] NITTA 1997, p. 26-27.
[760] *Ibid*.
[761] SAGAI 1998, p. 14.
[762] L'appellation *jingū* fait bien entendu référence au sanctuaire d'Ise.
[763] L'appellation *ujigami* se rapporte quant à elle à la divinité tutélaire des cultes japonais.

(*shūkyōteki taido* 宗教的態度), « des coutumes, des bénéfices de l'ici-bas et des croyances magiques » (*shūkan, gense rieki, jujutsuteki shinkō* 習慣・現世利益・呪術的信仰) qui habitent la vie quotidienne. Ils répondent aux besoins d'identité et de sécurité de la communauté d'émigrés. Les sanctuaires de type *jingū* sont quant à eux des moyens de pénétration de la politique, de l'éducation et de la culture japonaises ; une partie intégrante d'un projet colonial. C'est ainsi que, pour elle, le sanctuaire de Dalian relève du type *ujigami*[764]. Ceci explique d'ailleurs à ses yeux la non-destruction du sanctuaire à la suite de la capitulation du Japon en 1945[765].

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Type *ujigami* | Intégration naturelle *jihatsuteki tōgō* 自発的統合 | Coutume Bénéfices de l'ici-bas Croyances magiques | Construits par les émigrés | Amérique du Sud et du Nord Villages de pionniers en Mandchourie |
| Type *jingū* | Intégration forcée *kyōseiteki tōgō* 強制的統合 | Visites obligatoires | Construits par l'État | Chōsen jingū Taïwan jingū Kantō jingū |

Tableau 12 : les deux catégories des sanctuaires d'outre-mer selon Nitta Mitsuko[766]

La position de Nitta s'inscrit dans un mouvement de remise en question de la théorie, avancée notamment par Murakami Shigeyoshi, selon laquelle les sanctuaires construits dans les colonies et territoires sous contrôle japonais sont tous des instruments de propagation de l'idéologie impériale[767].

La chercheuse s'appuie sur deux enquêtes menées auprès des anciens résidents japonais de Dalian et conservées au centre documentaire de l'actuel sanctuaire de Dalian au sein du sanctuaire d'Akama : « Ujiko meibo – 1990 nen » 氏子名簿　一九九〇年 (Les membres de la communauté de fidèles – 1990), qui comprend une enquête menée auprès d'environ mille trois cents individus ; « Dairen chūtō gakkō gōdō dōsōkai shussekisha meibo – 1987 nen » 大連中等学校合同同窓会出席者名簿　一九八七年 (Les membres de l'association des

[764] NITTA 1997, p. 194-197.
[765] *Ibid*., p. 222.
[766] Tiré d'*ibid*., p. 194.
[767] Voir MURAKAMI 1970.

anciens élèves des établissements secondaires de Dalian - 1987)[768] qui contient des données sur quelque neuf cents personnes. Selon ces documents, les résidents se rendaient au sanctuaire aux occasions suivantes :

| | |
|---|---|
| Cérémonies et fêtes annuelles (*reisai*) | 66,2 % |
| Nouvel an (*hatsumōde*) | 43,2 % |
| Cérémonies particulières (prières collectives, culte éloigné) | 36,4 % |
| Évènements scolaires | 35,7 % |
| Mariages, *shichigosan* et autres visites | 35,5 % |
| Promenades, loisirs | 29,1% |
| Prières personnelles | 13,8 % |

Tableau 13 : occasions durant lesquelles les résidents japonais se rendaient au sanctuaire de Dalian[769]

Ces résultats montrent que les trois occasions les plus fréquentes de se rendre au sanctuaire de Dalian sont des cérémonies officielles, c'est-à-dire celles issues de la modernisation du système des sanctuaires et des rites de l'État. Les visites en lien avec la coutume, les bénéfices de l'ici-bas et les croyances magico-religieuses occupent quant à elles les dernières places. De même, interrogés sur leur conscience de faire partie d'une communauté de fidèles sous la tutelle d'un sanctuaire protecteur (*ujigami ishiki o motsu* 氏神意識を持つ), 54,5 % des personnes interrogées répondent négativement, contre 37 % positivement[770].

Ces chiffres semblent donc en contradiction avec l'analyse de Nitta Mitsuko. En effet, les statistiques montrent clairement que les résidents se sentaient avant tout solidaires du culte impérial et que la conscience d'être sous la protection d'un sanctuaire tutélaire était finalement minoritaire[771]. Il est à noter toutefois que l'auteure accorde une grande importance aux mariages qui sont particulièrement nombreux à partir des années 1930, signe d'un attachement religieux populaire et coutumier au sanctuaire[772]. Cependant, il convient de rappeler que ces cérémonies

[768] Document édité par l'Association de Dalian (Dairenkai 大連会).
[769] Données réunies dans NITTA 1997, p. 210.
[770] *Ibid*., p. 214.
[771] Cette conscience semblait bien plus présente chez les élites bureaucratiques et militaires que chez les habitants japonais de manière générale. En effet, plusieurs évocations du sanctuaire de Dalian en tant qu'*ujigami* se trouvent par exemple dans les témoignages de hauts placés de la Mantetsu. Voir notamment MIZUNO 1966.
[772] NITTA 1997, p. 213.

matrimoniales célébrées devant les *kami* (*shinzen kekkon-shiki* 神前結婚式) sont elles-mêmes des inventions modernes qui commencent avec la cérémonie du mariage de l'empereur Taishō au sanctuaire de Hibiya en 1900. Il ne s'agit donc pas d'un élément religieux traditionnel de la vie des sanctuaires mais bien d'une tradition inventée au moment de la modernisation de ces lieux de culte qui se répand à travers les rites de la cour impériale.

Finalement, la chercheuse tente de différencier de manière stricte la nature religieuse et symbolique du sanctuaire de Dalian, ce qu'elle appelle sa fonction « tutélaire », et son possible rôle en tant que point d'articulation du culte d'État et émanation du sanctuaire d'Ise ; elle reproduit ainsi dans sa monographie la distinction qui sépare un shintō d'État moderne « non-religieux » et un shintō populaire « religieux ». Les sanctuaires de type *jingū* constitueraient les avatars de ce culte d'État, tandis que les sanctuaires de type *ujigami* se placeraient dans la continuité d'un rôle tutélaire ancestral attribué aux sanctuaires locaux. Il s'agit à nouveau d'une forme de recherche d'un shintō authentique non perverti par son usage politique, et de délimitation claire de ces lieux associés au culte officiel. Il en ressort l'idée que le shintō d'État est une anomalie historique qui découle d'une manipulation, posture qui ne cherche pas à identifier les composantes du shintō qui, justement, rendent possible l'émergence de ce système religieux d'ampleur nationale[773]. Il y aurait ainsi une limite clairement tracée entre un shintō authentique et un shintō politique, entre des sanctuaires populaires et des sanctuaires impériaux, entre un religieux dénué d'usage gouvernemental et un pétri d'ambitions politico-militaristes.

Cependant, comme cette première partie de thèse le montre, la frontière n'est jamais proprement définie entre ces deux sphères au moment de la modernisation des sanctuaires. En effet, même si une séparation s'opère entre des sanctuaires « non-religieux » et des sectes « religieuses », les lieux de culte shintō sont finalement pris entre ces deux domaines qui reflètent une séparation des domaines public et privé. À l'étranger, même si ceux-ci jouent le rôle traditionnel de lieu populaire où s'effectuent les rites en rapport avec le cycle de vie des individus et qui assurent la protection d'une communauté coupée de son territoire, ils sont aussi

[773] Voir à ce propos ANTONI 2016.

dès le départ l'espace d'expression d'un nationalisme particulariste centré sur les idées de « pays divin », de « corps de la nation » et de « lignée impériale ininterrompue ».

Cette ambigüité des sanctuaires est finalement le reflet de la position intermédiaire des membres de ces nouveaux mouvements religieux réunis sous l'appellation du « shintō des sectes », acteurs religieux qui portent souvent la double casquette de desservant shintō relevant d'une prêtrise officielle considérée comme agent de l'État, mais aussi de missionnaires religieux tenants d'un shintō centré sur la prédication et les rites tels que les funérailles. Ces individus relient en fait ces deux aspects du shintō moderne. À l'image de Matsuyama Teizō, ils sont donc tout à la fois des véhicules de l'idéologie impériale et des leaders religieux populaires. Une continuité se dessine donc entre ces « missionnaires-desservants » et ceux que Shimazono Susumu nomme les « prédicateurs populaires » (*minkan shūkyōka* 民間宗教家) qui, dans la société japonaise prémoderne, assurent la circulation des pratiques et des doctrines entre les grands centres religieux et les villages au sein du « système religieux populaire » (*minzoku shūkyō* 民族宗教)[774].

Ainsi, alors que les spécialistes magico-religieux assurent le lien entre la périphérie et le centre, les leaders religieux modernes permettent quant à eux la propagation religieuse entre la métropole et l'outre-mer. En ce sens, ils incarnent donc de véritables pourvoyeurs idéologico-religieux et sont pleinement parties prenantes dans l'établissement du pouvoir impérial dans les espaces occupés. Cependant, leur rôle ne s'arrête pas à de simples agents d'un gouvernement colonial puisqu'ils conservent leur place rituelle au sein des communautés japonaises. Membres d'une élite religieuse, ils naviguent également entre les élites bureaucratiques installées sur place et les familles émigrées, et finissent parfois par s'opposer frontalement, à la manière de Teizō, à un shintō de plus en plus politique. Ils sont donc des intermédiaires multiscalaires du religieux moderne auxquels il apparaît en définitive difficile d'attribuer une place fixe. Cette circulation des élites shintō participe ainsi activement à l'intégration des marges telles que la Mandchourie au sein d'un espace impérial cohérent *via* un credo officiel partagé de manière univoque par les missionnaires et la prêtrise.

[774] SHIMAZONO 1979.

Cette plasticité des missionnaires-desservants et l'ambigüité des sanctuaires d'outre-mer semblent dès lors être le reflet du shintō moderne : un système constitué de plusieurs volets en apparence contradictoires, mais qui forment malgré tout un appareil religieux pris entre une idéologie officielle en construction et des continuités religieuses d'ordres rituel et structurel.

Le but de cette première partie n'était donc pas de nier la dimension populaire des sanctuaires shintō. Il ne s'agissait pas non plus de disqualifier l'emploi heuristique de l'expression « shintō d'État » dans le cadre d'une analyse historique du religieux japonais moderne. Au contraire, son but était de montrer en quoi ces deux aspects, souvent considérés comme relevant d'une aporie, constituent deux facettes complémentaires du même phénomène : le shintō moderne. Pour saisir ce dernier, il semble dès lors plus nuancé de dissiper la séparation trop stricte faite entre le système officiel et les cultes populaires, délimitation qui empêche en définitive de bien retranscrire la complexité du réel. En ce sens, la trajectoire de Matsuyama Teizō et le cas des sanctuaires construits en Mandchourie ont été particulièrement féconds pour mettre en lumière ces dimensions paradoxales et pourtant fondamentalement indissociables.

Enfin, si le shintō est l'un des principaux moteurs de l'intégration de la Mandchourie à l'empire japonais, l'exemple de Teizō montre également que cet « espace particulier » est aussi à l'origine de mutations au sein du shintō lui-même. C'est en effet le contact avec l'espace mandchourien qui pousse Teizō à devenir un fondateur religieux à part entière, à remettre en question ses acquis et à élaborer une nouvelle théorie qui soutient l'émergence d'un nouveau mouvement à Dalian. Il en vient ainsi à placer face au shintō d'État un « shintō pionnier » (*kaitaku shintō* 開拓神道) qui se veut ancré dans la réalité locale et quotidienne.

# Conclusion de la Partie I

À l'automne 1943, Matsuyama tombe à la renverse alors qu'il prend un bain. Sa tête heurte violemment le rebord de la baignoire le laissant un moment inconscient. Il garde des séquelles de sa chute et ne recouvre jamais ses facultés mentales. Il est également profondément traumatisé par la mort de deux de ses fils sur le champ de bataille[775]. À la suite de ces chocs et de la pression qu'il subit de la part des autorités, il est finalement rapatrié dans un état d'inconscience, sans même avoir réalisé la défaite du Japon. Il décède le 5 juin 1947 à Takada à l'âge de 66 ans. Une stèle à la mémoire du fondateur de Musubi-kyō est érigée à Takada le 5 juin 1950, tandis que son mouvement s'éteint avec lui[776].

La première partie de notre analyse a permis de présenter les événements archéologiques que sont les fondations du sanctuaire ossuaire de Baiyushan et du sanctuaire de Dalian, les deux lieux de culte shintō les plus emblématiques de la péninsule du Liaodong. L'insertion de ces deux épisodes dans le cadre d'une vie, celle de Matsuyama Teizō, a en outre été l'occasion de saisir le croisement d'enjeux dont ils sont le théâtre. Reflets de l'expansion coloniale, ils sont aussi porteurs des revendications individuelles du missionnaire de Taishakyō. Afin de comprendre ces dernières, nous avons tenté de recomposer le parcours de celui-ci, cheminement par le biais duquel s'est dessiné son « capital culturel » – c'est-à-dire l'ensemble des influences qu'il a reçues au cours de son existence – duquel il a su tirer l'énergie de produire un nouveau système religieux qui lui est propre. Teizō apparaît dès lors comme un espace de coalition de linéaments de pensées issus notamment du shintō des Yoshida, des Kokugaku, des Mitogaku et du shintō d'Izumo. En plus de cette constellation idéelle, le missionnaire a également su s'appuyer sur les réseaux d'élites coloniales en activité à Dalian afin d'imposer sa vision du shintō et devenir le garant de la communauté émigrée. Il apparaît ainsi que la double nature durkheimienne et saïdienne du sanctuaire de Dalian s'est concrètement construite sur le missionnaire-desservant qui a œuvré à sa fondation. La fonction

[775] MIZUNO 1966, p. 212-213.
[776] MIZUNO 1973 : 146-148.

communautaire du religieux ne peut donc se départir des enjeux de pouvoir et de légitimité qu'implique la constitution d'un groupe structuré.

Dans une perspective similaire, il n'est pas possible de séparer le processus d'érection de sanctuaires et les ambitions individuelles s'y déployant. À travers celui-ci, les individus participent à l'appropriation de l'espace et au marquage du territoire caractéristiques de l'expansion coloniale. Le cas de l'essor de Lüshun comme « ville sainte » est à ce propos particulièrement révélateur de la dynamique commémorative au cœur de laquelle les lieux de culte occupent une place centrale : le maillage de géosymboles participe ainsi de l'émergence de l'espace urbain lui-même en tant que géosymbole. Les acteurs coloniaux sont donc au cœur de la production d'un espace, processus dont la finalité est l'intégration du territoire à l'empire. Il en va de même lorsque les grandes figures impériales visitent le sanctuaire : apparitions alèthurgiques qui légitiment les visiteurs comme le lieu visité, tout en prouvant à la population que l'existence de leur communauté en marge est reconnue par le centre. Dans ce jeu de circulation, le pouvoir se fixe dans des lieux qui se chargent de valeur symbolique et changent par là même la texture de l'espace.

Les sanctuaires d'outre-mer, édifices ambigus entre nationalisme et impérialisme, apparaissent dès lors comme l'un des principaux rouages de l'appropriation coloniale des espaces. Le rôle de Teizō en tant qu'éducateur ne fait que renforcer cette dimension des sanctuaires puisque les enseignements qu'il prodigue aux jeunes générations de Dalian sont ceux de la voie impériale dont Meiji a été le héraut moderne. Tout comme l'éducation moderne qui est la principale technologie de propagation de l'idéologie impériale, sanctuaires et culte de l'empereur semblent indissociables. Les lieux de culte de Mandchourie vont même jusqu'à consacrer l'empereur Meiji comme une divinité pionnière défricheuse de l'horizon colonial, déification marquant l'avènement du « quatrième corps » de Meiji.

Malgré ce rôle de relais idéologique assuré par Teizō, ses convictions religieuses ont fini par se heurter à l'orthodoxie qui a fait des sanctuaires des édifices publics non-religieux. Cet épisode, qui résulte de la double nature du sanctuaire de Dalian – entre sanctuaire et centre de Taishakyō –, a permis de mettre

en lumière le développement de la perception selon laquelle le shintō est une « supra-religion » et que les sanctuaires sont « non-religieux ». Une telle conscience est caractéristique de l'essor du shintō d'Etat qui soutient l'exercice du gouvernement impérial durant la période d'avant-guerre. Loin d'être exclusives à l'archipel japonais, ces questions sont très prégnantes dans ses marges, phénomène qui illustre la dynamique d'intégration de celles-ci, dans notre cas la Mandchourie, par le religieux, en l'occurrence par le shintō : la spatialisation coloniale devient ainsi impériale.

Habile « entrepreneur charismatique »[777], Teizō transforme cependant ce revers en opportunité et fonde à ce moment son propre nouveau mouvement religieux, manifestation d'un shintō mandchourien, créé à Dalian dans une volonté de promouvoir une doctrine universelle – centrée sur le dieu absolu Musubi-no-kami – et une pratique universelle – les funérailles – à même de soutenir l'essor du Japon dans le monde entier. Ainsi, si Matsuyama Teizō a bien joué un rôle moteur dans le processus d'appropriation et d'occupation de la Mandchourie japonaise, son « shintō des morts » est sans conteste un produit de cet espace particulier où il a passé la majeure partie de sa vie. Son mouvement est en ce sens le principal représentant d'un shintō pionnier émergeant au cœur de l'expérience coloniale.

Cette période d'élaboration religieuse est en outre caractérisée par le glissement de Teizō d'une figure pleinement intégrée à l'exercice du gouvernement colonial à une figure de résistance qui cherche à infléchir les aspects les plus oppressifs de ce pouvoir. Il rejoue en quelque sorte l'objection faite par son mentor Senge Takatomi au moment de l'établissement du panthéon national, lorsqu'il s'oppose lui-même au choix des divinités centrales du sanctuaire du Kwantung. Cependant, contrairement au fondateur de Taishakyō dont la résistance lui permet finalement de trouver une nouvelle place au sein du paysage religieux du Japon moderne, le fondateur de Musubi-kyō est dès lors marginalisé et surveillé, considéré comme un potentiel dissident face à des autorités de plus en plus répressives. Cette dernière évolution du cheminement de Teizō montre à nouveau que le shintō n'est pas un système monolithique mais un ensemble dynamique duquel émergent des revendications s'opposant à des décisions politiques jugées trop radicales.

[777] STALKER 2007.

Le missionnaire-desservant n'en reste pas moins le plus influent leader shintō en activité dans la péninsule du Liaodong, notamment par le biais de son implication dans la construction de nombreux sanctuaires de la zone ferroviaire de la Mantetsu qui consacrent Ōkuninushi. Cependant, la Mandchourie est un territoire vaste aux frontières mouvantes et la situation aux abords de la Mongolie est encore différente. Afin de traiter ce nouvel « espace dans l'espace », nous allons à présent nous pencher sur la trajectoire de Deguchi Onisaburō.

# Partie II

## Du gouvernement du monde, de la nature hétérotopique de la Mandchourie japonaise, et du potentiel révolutionnaire d'un mouvement shintō

La trajectoire de Deguchi Onisaburō

# Introduction de la Partie II

## L'événement

Après les événements archéologiques que sont les fondations des sanctuaires de Baiyushan et de Dalian, l'expédition en Mongolie de Deguchi Onisaburō représente un nouveau jalon dans l'histoire du shintō en Mandchourie japonaise, épisode impliquant cette fois un leader messianique révolutionnaire au cœur d'une campagne militaro-religieuse. Contrairement aux événements précédents se situant au début de l'implantation du shintō en Mandchourie, l'entrée en Mongolie a lieu en 1924, c'est-à-dire au milieu de la chronologie de la construction impériale de l'espace mandchou. Cette date représente également un tournant central dans le parcours de Deguchi Onisaburō et de la secte Ōmoto.

L'entrée en Mongolie est un périple messianique autant qu'une inscription territoriale millénariste. Onisaburō s'est donc assuré d'apparaître en Mandchourie et en Mongolie comme un sauveur détenteur de pouvoirs magico-religieux hors du commun. Il élabore ainsi le mythe de sa propre naissance, selon lequel il serait originaire d'un petit village au cœur des monts Stanovoï[778]. Il aurait perdu son père peu après sa naissance et accompagné ensuite sa mère au cours de ses errances. Celle-ci aurait fini par rencontrer un Japonais, qui l'aurait prise pour femme et ramenée au Japon. Il avait alors six ans. Par ailleurs, lorsqu'il rencontre le leader bandit Lu Zhankui 盧占魁 (1884/1885-1924), ce dernier aurait discerné immédiatement la nature extraordinaire du cofondateur. Dans le récit du *Nyūmōki* 入蒙記, l'oracle du devin convoqué par Lu affirme ainsi qu'Onisaburō incarne les trente-trois formes essentielles de Kannon 觀音 (Avalokitésvara). Le militaire chinois remarque également des traces ressemblant à des cicatrices de crucifixion dans les paumes d'Onisaburō, signe du lien qui unit le chef religieux japonais à Jésus. En outre, les grains de beauté qui parsèment son dos évoquent la forme de la constellation d'Orion[779].

[778] Japonais : Kōan no mine 興安嶺. Chaîne de montagnes s'étendant entre le sud de la Sibérie et la Mongolie.
[779] *Ibid*., p. 262.

Onisaburō fait alors imprimer et distribuer d'imposantes cartes de visites durant tout son périple. Sur ces dernières est notamment inscrit le fait qu'il est la réincarnation de Maitreya, du Dalaï-lama et de Susanoo. Il déroule ainsi une pluralité d'identités à même de mobiliser des motifs messianiques au sein des différents systèmes religieux des populations habitant l'espace de la Mandchourie et de la Mongolie. Dans son récit de voyage, Onisaburō va d'ailleurs jusqu'à avancer que sa venue est attendue par plusieurs centaines de moines et tülkous[780] l'ayant unanimement reconnu comme le sauveur de la Mongolie[781].

Sur place, le leader utilise par ailleurs le nom de Minamoto Hideo 源日出雄 pour s'inscrire à la suite de la théorie qui associe la figure de Gengis Khan (1155-1227) à Minamoto no Yoshitsune 源義経 (1159-1189). Le cofondateur d'Ōmoto se présente ainsi sur place comme le descendant du héros mongol, messie apparu six cent soixante-six ans après son illustre ancêtre. Comme nous le verrons, son expédition met en lumière un processus centré sur l'appropriation des cultes locaux au sein d'une matrice religieuse syncrétique caractéristique de la spatialisation messianique. Cependant, elle doit aussi être replacée dans une série de campagnes militaro-religieuses au sein desquelles militaires et religieux tentent d'étendre leur emprise.

Sous ses aspects fantastiques, l'expédition du cofondateur est la plus ambitieuse tentative d'implanter le shintō dans la région dite Man-Mō. En effet, il s'y lance pour sauver la capitale mongole d'Ourga et établir en Asie un royaume indépendant sous-tendu par l'idéal religieux de sa secte. Il compte ainsi rassembler le clergé et la noblesse locaux sous sa tutelle, effort qui s'inscrit dans sa trajectoire de messie mondial centrée sur la création d'un vaste réseau religieux transnational visant l'intégration des cultes exogènes au système doctrinal d'Ōmoto. Véritable rite de passage, le périple en Mongolie permet au leader hétérodoxe de participer à la constitution de l'imaginaire national, notamment par le biais de la publication de son récit de voyage, mais aussi grâce à sa participation aux expositions coloniales sur la Mandchourie. Cette dynamique l'amènera en outre à fonder la Jinrui Aizenkai

[780] Ou *tulpekou*. Réincarnation d'un éminent lama au sein du bouddhisme tibétain. Parfois traduit « bouddha vivant » selon la transcription du terme chinois *huofo* 活仏, *katsubutsu* en japonais.
[781] *Ibid*., p. 159.

人類愛善会 (Association de l'amour et de la fraternité universels), l'une des organisations caritatives les plus actives des premières années d'existence du Mandchoukouo.

## Les lieux de culte

À l'inverse du mouvement d'expansion des élites coloniales dans la péninsule du Liaodong et le long des premières voies ferrées de la Mantetsu, l'entrée en Mongolie n'est pas marquée par la construction de nombreux lieux de culte. En effet, le seul édifice érigé lors de la campagne est un modeste sanctuaire construit au quartier général provisoire de la troupe au cœur des monts Solon 索伦 (*Suolun)* [782]. Plus qu'un processus de spatialisation s'appuyant sur des nouveaux lieux de culte, Onisaburō se lance plutôt dans l'appropriation de sites religieux locaux coïncidant avec sa mobilisation d'entités divines exogènes. Il faut en fait attendre la fondation du Mandchoukouo pour voir se tisser un réseau de centres de la Jinrui Aizenkai au sein du nouvel État, mouvement qui s'appuie cependant aussi sur l'exploitation d'édifices existants construits par la secte Daoyuan 道院 et sa branche caritative Shijie Hongwanzihui 世界紅卍字会 (Sekai Kōmanjikai). L'initiative d'Onisaburō est en outre liée à la fondation d'un sanctuaire dédié à Gengis Khan au sein des territoires mongols sous contrôle japonais. Le périple sera donc l'occasion de mettre en lumière l'appropriation des lieux de culte locaux et l'érection de nouveaux édifices dédiés à ces cultes, deux formes d'expansion religieuse caractéristiques de la secte Ōmoto que les autorités japonaises reprendront à sa suite.

## L'espace

Contrairement à Matsuyama Teizō dont la trajectoire se déploie dans l'espace colonial du territoire du Kwantung, le périple de Deguchi Onisaburō se fixe pour théâtre les confins de l'empire, là où la frontière entre la Mandchourie et la Mongolie est mouvante et intraçable. Si l'exercice du gouvernement colonial

[782] Japonais : Sōron.

s'opère de manière structurée dans la péninsule du Liaodong, il n'en est rien dans les plaines qui s'étendent dans la partie ouest de la Mandchourie japonaise, domaine arpenté par les troupes des seigneurs de la guerre et les groupes de bandits locaux. Il s'agit en quelque sorte d'une frontière dans la frontière, espace d'exotique sauvagerie pris entre les ambitions russes, chinoises et japonaises, nations qui tentent toutes trois d'étendre leur emprise sur la Mongolie afin de l'intégrer à leur empire.

## Les sources

La principale source sur laquelle s'appuie cette partie est le récit de voyage écrit par Deguchi Onisaburō lorsqu'il retourne au Japon à la suite de son entrée en Mongolie. La véracité factuelle de cet ouvrage est donc questionnable puisqu'il s'inscrit dans le processus de construction charismatique du leader religieux et véhicule son image de prodige du religieux accueilli comme un messie par la population locale. Stimulant l'imaginaire romanesque, l'événement est d'ailleurs repris dans plusieurs romans qui s'emparent du périple et exploitent son potentiel narratif. Plus que de séparer le vrai du faux de cette aventure légendaire, ce corpus littéraire permettra de mettre en lumière la dynamique de constitution de Man-Mō en tant que *topos* romanesque et la place de celle-ci dans l'implantation d'un imaginaire national porteur repris par la suite au sein de la propagande mise en place par les autorités.

Nous effectuerons avant tout un jeu d'échelles temporelles afin de situer historiquement cet épisode dans la trajectoire d'Onisaburō et dans le processus d'expansion japonaise en Mandchourie et en Mongolie. En effet, l'analyse du parcours du cofondateur d'Ōmoto sera l'occasion de montrer que l'expédition de 1924 s'inscrit dans une dynamique de spatialisation messianique diatopique. Sa contextualisation en perspective des autres campagnes militaires et religieuses ayant pour cible l'espace Man-Mō permettra quant à elle de saisir les enjeux impériaux qui la motivent. En dernier lieu, nous verrons comment l'entrée en Mongolie peut être considérée comme le tournant du parcours d'Onisaburō, événement rupture qu'il saura mettre à profit pour constituer un messianisme universel centré sur un réseau religieux transnational et une doctrine syncrétique.

# Chapitre 4 – Préliminaire à la conquête du monde

## Spatialisation messianique, crise théocratique en Mongolie et émergence d'un horizon religieux utopique

## A. Conquérir le monde par le religieux : trajectoire d'un messie mondial

### a. La jeunesse d'un futur chef spirituel

Ueda Kisaburō 上田喜三郎, premier fils d'une famille de paysans, naît dans le village d'Anao 穴太[783] en 1871[784]. À la suite de la naissance de son frère cadet, Kisaburō est envoyé chez sa grand-mère Uno うの en janvier 1874. Uno a été formée aux Kokugaku et au *kotodama* – la pratique magico-religieuse attribuant un esprit aux sons et aux mots – par son frère aîné[785]. Incapable d'aller à l'école à cause de ses maladies chroniques, Kisaburō est éduqué par sa grand-mère. Lorsqu'il a dix ans, Uno lui apprend les principes du *kotodama*, pour lequel il montre un profond intérêt[786]. Kisaburō assiste également par la suite à des cours privés au temple Rinzai local Kongōji 金剛寺. Il y étudie les classiques chinois et les sûtras[787]. Entre l'entraînement de sa grand-mère et ses cours du soir, il s'immerge dès son plus jeune âge dans la littérature et la mythologie. Il s'adonne également au dessin, qu'il pratique avec ferveur mais en secret, son père étant contre cette activité[788].

Alors qu'il a treize ans, la sœur aînée de sa mère tombe gravement malade. Ses proches font appel en vain à plusieurs spécialistes qui la déclarent possédée par

[783] Dans la région de Tanba 丹波. Actuelle ville de Kameoka.
[784] ONSH 1964, vol. 1, p. 108.
[785] Le frère aîné d'Uno, Nakamura Kōdō 中村孝道 (Dates inconnues, première moitié du XIX^e siècle) est un spécialiste des Kokugaku, du *kotodama* et l'auteur de *Nihon no kotodama gaku* 日本言霊学 (Étude du *kotodama* japonais), ou encore de *Kotodama wakumon* 言霊或問 (Quelques questions sur le *kotodama*) publié en 1834. *Ibid*., p. 105-115.
[786] ITO 1984, p. 80.
[787] Deguchi O. 1971, vol. 5, p. 4.
[788] *Ibid*., p. 44.

un renard[789]. Elle finit par mourir au bout de deux[790]. À cette époque, le missionnaire de la secte Myōreikyō 妙霊教[791], Kishimoto Yūsuke 岸本勇助, est venu prononcer des prières de rétablissement centrées sur le terme « *myō* 妙 »[792]. La secte Myōreikyō, fondée en 1861 par Yamauchi Rihei 山内利兵衛 (1800-1882), est un nouveau mouvement religieux syncrétique shintō centré sur le *Sûtra du Lotus* (*Hokkekyō* ou *Hokekyō* 法華経) rattaché depuis 1878 à la secte officielle Ontakekyō. L'oncle paternel de Kisaburō, Sano Seiroku 佐野清六, est le directeur adjoint de l'église de Funaoka 船岡[793]. La famille Ueda est donc liée par ce biais à Myōreikyō, et elle fait naturellement appel à l'un de ses membres pour tenter de guérir la tante de Kisaburō. Kishimoto remarque l'intérêt de ce dernier et l'invite à rejoindre le mouvement. Il lui apprend alors les rituels de purification du mouvement. Cette expérience au sein de Myōreikyō suscite l'intérêt de Kisaburō pour le religieux.

À quinze ans, Kisaburō est employé comme serviteur par le propriétaire terrien Saitō Genji 斎藤原作[794]. Il finit par démissionner en 1888 à la suite d'un incident impliquant le bassin familial des Ueda dans lequel on raconte que sept femmes se sont noyées depuis sa construction sept générations auparavant[795]. Ueda Kichimatsu 上田吉松, le père de Kisaburō, prend donc la décision de le boucher, résolution qui lui vaut la haine de plusieurs propriétaires voisins. Saitō entreprend alors de prendre des mesures contre Ueda. Kisaburō, qui se trouve dans la pièce voisine, entend la conversation et, pris de colère, quitte la demeure. Une fois rentré chez lui, il va prier chaque soir au sanctuaire d'Ogata afin d'obtenir l'aide de la divinité locale. Ueda Kichimatsu et les paysans locaux passent finalement un accord quant à l'utilisation du bassin, qui n'est pas rebouché[796].

---

[789] Ils font notamment appel à un ascète spécialiste des exorcismes liés au culte d'Inari (*Inari-sage* 稲荷下げ ou *Inari-oroshi* 稲荷降し) et à un ascète spécialisé dans les rituels liés au bodhisattva Myōken (Myōken daibosatsu 妙見大菩薩)
[790] *Ibid*., p. 12.
[791] Ou Myōreikyōkai 妙霊教会.
[792] Le caractère *myō* qui signifie en japonais courant « étrange, curieux, singulier » était employé ici dans le sens de « mystérieux, miraculeux, merveilleux ».
[793] Au nord-ouest de Kameoka 亀岡, ville proche de Kyōto où se trouve le deuxième centre religieux de la secte Ōmoto.
[794] Deguchi O. 1971, vol. 5, p. 116.
[795] L'un des frères cadets de Kisaburō, Kōkichi 幸吉, a lui-même péri dans ce bassin.
[796] ONSH 1964, vol. 1, p. 117-121.

Kisaburō aurait entendu, lors de sa dernière visite au sanctuaire local, la voix de la divinité qui lui aurait affirmé avoir réglé le contentieux. Cette expérience représenterait donc la première prise de contact directe d'une divinité avec Kisaburō[797]. Cet épisode marque en outre la prise de conscience du jeune garçon vis-à-vis des rudes conditions de vie des paysans et des inégalités sociales qui frappent les campagnes en cette fin de XIX^e siècle.

Il continue en parallèle les cours du soir au temple Kongōji où Yajima Bō 矢島某 lui enseigne la lecture du *Nihon shoki* et du *Nihon gaishi* 日本外史 écrit par Rai San.yō 頼山陽 (1781-1832) en 1827, expérience qui, outre l'influence de sa grand-mère Uno, marque sa plongée dans l'univers des Kokugaku. Lors d'un cours du soir au temple d'Anao (Anao-dera 穴太寺), Kisaburō s'illustre grâce à son explication du *Fumonbon* 普門品 ou *Sûtra de Kannon* (*Kannongyō* 観音経) tiré du *Sûtra du Lotus*, et suscite l'intérêt de l'auditoire[798]. Cet épisode montre déjà sa capacité à analyser les éléments bouddhiques à travers un prisme shintō.

Lorsqu'il a vingt-et-un ans, son cousin l'invite à venir travailler dans son exploitation laitière près de Sonobe 園部[799]. Il commence en parallèle à étudier sous la direction d'Okada Korehira 岡田惟平 (1822-1909) qui est hébergé au temple Sōto zen Nan.yōji 南陽寺 à Sonobe. Okada y a aménagé une salle de cours où il accueille chaque soir une quinzaine d'élèves et organise chaque mois une représentation de poésie. Kisaburō ne manque aucune de celles-ci, au cours desquelles il développe un intérêt pour la poésie. Il étudie en outre l'organisation des cérémonies décrites dans le *Kojiki* et le *Nihon Shoki*, ainsi que le sens de plusieurs rituels shintō qu'Okada considère authentiques et relevant du koshintō[800]. Au milieu des années 1890, Okada quitte finalement Sonobe. Malgré cette relation d'à peine plus d'un an, Okada exerce une influence majeure sur le jeune Kisaburō[801]. Grâce à ce dernier, il apprend notamment que la poésie et le chant ont une place

[797] MURAKAMI 1978, p. 18.
[798] *Ibid*., p. 22.
[799] Au nord-ouest de Kameoka. *Ibid*., p. 30-32, 47, 133-136.
[800] ONSH 1964, vol. 1, p. 127.
[801] Deguchi O. 2015, p. 14.

centrale dans les rituels shintō et que certains de ces derniers peuvent être rattachés à un shintō authentique remontant au-delà des premières compilations de mythes.

Lors de son séjour à Sonobe, Kisaburō, alors qu'il souffre d'une rage de dent, est soigné grâce à un rite de guérison au centre annexe de Myōreikyō de Funaoka. Il intègre officiellement la secte à la suite de cette expérience. Il retrouve alors son oncle qui le présente au fondateur Yamauchi Rihei. Celui-ci encourage le jeune homme à devenir missionnaire. Kisaburō décline cependant cette offre. Plusieurs années plus tard, il admettra s'être lassé rapidement de ce mouvement, notamment du fait de sa pratique principale qui consiste à répéter systématiquement la syllabe « *myō* » 妙[802].

En 1894, alors qu'il est en train de lire dans un bâtiment annexe du Nan.yōji, la silhouette d'un vieillard aux cheveux blancs apparaît dans la lampe devant Kisaburō. Lorsqu'il la regarde plus attentivement, la silhouette disparaît. Persuadé qu'il est possédé par un esprit, le jeune homme se rend au centre annexe de Myōreikyō de Funaoka où son oncle, en état de transe (*kamigakari* 神憑り), lui annonce la chose suivante :

> L'entité qui te possède est ta divinité protectrice : Kimon no Konjin (Ushitora, le Nord-Est) ; il s'agit de la malédiction de l'étang Hitsujisaru (le Sud-Ouest), la malédiction de Hitsujisaru no Konjin.
>
> そのつきものは、喜三郎の守護神の鬼門（艮・丑寅、北東）の金神であり、坤（未申、南西）の池の祟り、坤の金神の祟りが、その身につきまとっている[803]。

Il lui intime de vénérer Konjin, faute de quoi, son corps périrait. Peu de temps après, son cousin l'aurait aussi sommé, en état de transe, de rentrer à Anao. L'étang du sud-ouest cité dans cet épisode fait référence à l'étang évoqué précédemment ; il permet également de relier la trajectoire d'Onisaburō et celle de Deguchi Nao 出

[802] Deguchi O. 1971, vol. 5, p. 32.
[803] MURAKAMI 1978, p. 26.

ロなお (1836-1918), la fondatrice d'Ōmoto, par l'intermédiaire de la divinité Ushitora no Konjin 艮の金神, point sur lequel nous reviendrons.

À cette époque, Kisaburō se plonge dans le *Yōkai-gaku kōgi* 妖怪学講義 (Notes sur l'étude des *yōkai*) d'Inoue Enryō, qui est publié dans la presse. Même s'il n'y trouve aucune information concrète sur son état, il comprend alors que les événements surnaturels peuvent tout à fait être considérés de manière sérieuse et mener à une véritable compréhension du monde. Il n'aura de cesse par la suite d'unir des pratiques et croyances dites « populaires » à des interprétations et théories sophistiquées. Tout comme Matsuyama Teizō, Onisaburō utilise donc les travaux d'Inoue dans un sens différent de ce dernier qui cherche avant tout à rationaliser le milieu religieux japonais et à disqualifier de telles croyances grâce à la constitution d'un *savoir* sur elles.

La première partie de la vie de Deguchi Onisaburō est donc marquée par plusieurs expériences religieuses, un attrait précoce pour les pratiques artistiques et une confrontation avec la pauvreté. De plus, des qualités de leaders émergent en lui très tôt. Tous ces éléments constitutifs de son capital culturel sont autant de clés pour comprendre le personnage complexe qu'il devient par la suite. Contrairement à ce qu'affirme Andō Reiji 安藤礼二, il est hasardeux de qualifier le cofondateur comme le degré zéro du charisme (*Onisaburō wa « karisuma » to wa seihantai no sonzai, kagirinaku « zero » ni chikai sonzai de atta* 王仁三郎は「カリスマ」とは正反対の存在、限りなく「虚」に近い存在であった), tout comme la secte Ōmoto comme le degré zéro de la religion *(« zero » no shūkyō de aru Ōmoto* 「虚」の宗教である大本)[804], une lecture qui simplifie grandement l'imbrication complexe des processus réels de développement de l'individu Onisaburō et du groupe Ōmoto.

[804] ANDO 2017, p. 165.

## b. L'éveil et l'ascension au statut de leader religieux

De retour à Anao, Kisaburō ouvre une laiterie en 1896. Cependant, à partir de la fin de cette année, il est confronté à l'aggravation de l'état de santé de son père Kichimatsu. Il se rend aux centres religieux locaux, notamment ceux de Myōreikyō et Daigenkyōkai 大元教会 – mouvement rattaché à la secte Ontakekyō –, afin de poser des questions aux spécialistes de ces sectes[805]. Malgré ces efforts, Kichimatsu meurt en juillet 1897. À partir de la fin du mois d'août, Kisaburō se rend pendant une soixantaine de jours au sanctuaire d'Obata afin de demander des instructions à la divinité locale. Il devient en parallèle un fervent adepte de Myōreikyō. Il commence alors à faire des prédictions et des courtes ascèses en montagne[806]. Il s'agit du premier grand tournant religieux du jeune homme, mais aussi d'une période marquée par une violence autodestructrice découlant de la mort de son père[807].

Le 28 février 1898, lors d'une répétition de *jōruri* 浄瑠璃[808] effectuée dans la demeure d'un proche, trois hommes font irruption dans la maison, traînent Kisaburō dans un champ voisin et le rouent de coups. Son frère Yoshimatsu, accompagné de plusieurs compagnons, vient à son secours. Le lendemain, il reçoit la visite de sa grand-mère, qui lui ordonne de devenir un individu respectable (*makoto no ningen* 誠の人間)[809]. Le soir même, Kisaburō disparaît d'Anao pendant une semaine. Il la passe en fait au mont Takakuma (Takakuma yama 高熊山), au sud-est du village, où il effectue une ascèse de sept jours. Onisaburō raconte ainsi l'expérience qu'il a vécue le 29 février à la suite de son agression : alors que, rempli de remords à cause de sa mauvaise conduite, il est en train de prier, un homme inconnu pénètre dans le jardin. Paré de vêtements occidentaux, il s'exprime ainsi :

---

[805] MURAKAMI 1978, p. 30-31.
[806] ONSH 1964, vol. 1, p. 138-141.
[807] Extrait tiré du *Honkyō sōseiki* 本教創世記 dans Deguchi O., 1971, vol. 1, chapitre 5, consulté en ligne le 15 janvier 2020 à 15h00 : https://reikaimonogatari.net/index.php?obc=B195301c11 ; également dans MURAKAMI 1978, p. 33.
[808] Théâtre de marionnettes.
[809] ONSH 1964, vol. 1, p. 142-143.

- Tu t'appelles bien Ueda Kisaburō ?
- En effet.
- Il semble que tu vénères les *kami* avec ardeur ; que dirais-tu de me suivre dès à présent au mont Fuji ?
- J'irai.
- Je t'y emmènerai dans la soirée.
- Vous êtes donc un *tengu*… Non, il n'en est rien… Les *tengu*, je les vois souvent dessinés, et ils ont un long nez. Or votre nez n'est pas long, et vous portez des vêtements occidentaux.
- De nos jours les *tengu* portent des vêtements occidentaux, ils peuvent prendre toutes les formes.
- 上田喜三郎というのはお前か。
- そうです。
- お前、神様をたいへん拝んでいるようだが、どうだ、これから富士山に連れて行こうか。
- 行く。
- 今夜中に連れていってやる。
- お前さんは天狗だな、しかし、そんな馬鹿なことはない、私は天狗というものは、始終、絵でも見ているし、 鼻の高いものだに、お前は鼻が高くない、お前は洋服を着ている。
- 今の天狗は洋服を着ているが、何にでも化ける[810]。

Ce *tengu* s'appelle Matsuba 松葉. Il couvre Kisaburō d'un tissu et ce dernier perd instantanément connaissance. Lorsqu'il se réveille une semaine plus tard, le 7 mars, il est dans une grotte du mont Takakuma[811]. D'après le premier chapitre du premier volume du *Reikai monogatari*, cet être est en fait Matsuoka Fuyō sennin 松岡芙蓉仙人, un envoyé de Konohana-sakuya 木花之佐久夜毘売 (木花之佐久夜毘売 / 木花咲耶姫), la divinité du sanctuaire Fuji Sengen 富士浅間神社. D'après la mythologie élaborée par Onisaburō, le mont Takakuma est donc une montagne directement connectée au mont Fuji, géographie mythique qui se retrouvera dans les passages tirés du *Nyūmōki* cités ultérieurement[812].

Au cours de cette ascèse, Kisaburō est guidé par les divinités. Son esprit voyage alors à travers les trois mondes : le monde visible (*genkai* 現界), le monde invisible (*yūkai* 幽界) et le monde des divinités (*shinkai* 神界). Il comprend la véritable nature de l'univers et prend conscience de son rôle de sauveur. Cette

[810] MURAKAMI 1978, p. 35-36.
[811] *Ibid*.
[812] Cf. Partie II, chapitre 5, A. b. et c.

expérience mystique se retrouvera au cœur de sa grande œuvre doctrinale, le *Reikai monogatari*. Comme le note Murakami Shigeyoshi, il s'inscrit ici dans la tradition des ascèses en montagne du *shugendō*[813]. Stalker note aussi qu'Onisaburō se place en faveur des influences occidentales symbolisées par ce guide Matsuba[814]. Notons que ce personnage est une métaphore du Japon qui aurait intégré les apports occidentaux, puisqu'il s'agit d'un *tengu*, entité fortement connotée dans son caractère japonais, mais d'un *tengu* moderne qui adopte le style vestimentaire des grandes puissances. Son guide divin à travers les domaines du monde des esprits se révèlera par la suite être Kotodamahiko 異霊彦, l'esprit de Honda Chikaatsu 本田親徳 (1822-1889), penseur des Kokugaku et créateur du rite de possession médiatisée *chinkon kishin* 鎮魂帰神[815].

Lorsqu'il revient au village, Kisaburō tombe gravement malade. À partir du 9 mars, il est dans l'incapacité de bouger et ne peut même plus ouvrir les yeux. Sa famille fait venir un médecin ainsi que des spécialistes de Tenrikyō et du *Sûtra du Lotus* pour tenter sans succès de le guérir. Désespérée, la mère de Kisaburō se serait rendue un jour à son chevet et aurait pleuré au-dessus du corps inerte de son fils. Alors que les larmes coulaient sur son visage, Kisaburō aurait alors ouvert les yeux et commencé à parler[816]. La trajectoire de leader religieux du futur cofondateur d'Ōmoto commence concrètement à partir de cet épisode de révélation divine et de dépassement de la maladie consécutive à celui-ci. Kisaburō commence alors à pratiquer la guérison magico-religieuse. À la suite du traitement réussi d'une patiente souffrant d'une rage de dent, de nombreux malades viennent demander les services de Kisaburō. Il en vient à être considéré comme une divinité vivante (*ikigami*)[817].

Il se heurte en outre pour la première fois aux autorités à cette époque. En effet, la police avertit le jeune prédicateur que le rassemblement d'une communauté sans autorisation est formellement interdit et qu'il doit effectuer ses activités au sein

[813] MURAKAMI 1978, p. 36.
[814] STALKER 2007, p. 33.
[815] STAEMMLER 2009, p. 208.
[816] MURAKAMI 1978, p. 38-39
[817] *Ibid*.

d'un groupe religieux officiellement reconnu[818]. Il prend alors la décision de devenir membre de la secte Daigenkyōkai appartenant à Ontakekyō. Néanmoins, il reçoit le 3 avril la visite d'un fidèle de la secte Inari Kōsha – fondée en 1891 par Nagasawa Katsutate 長沢雄楯 (1858-1940) [819]. Le missionnaire affirme à Kisaburō que des possessions semblables à celle qu'il a vécue sont légions dans les alentours de Shizuoka et qu'il a tout intérêt à se faire examiner par Nagasawa. Kisaburō accepte la proposition de ce dernier, intègre la secte et décide de se rendre sous peu à Shizuoka. Le missionnaire commence alors à enseigner à Kisaburō les « rites du monde invisible » (*yūsai no shugyō* 幽斎の修行)[820].

Ces pratiques recouvrent les rites de possession par lesquels l'individu entre dans un état de communion avec les esprits divins. Cet individu possédé est, pour reprendre la terminologie de Birgit Staemmler, le « médium » (*kannushi* 神主) et est sous la supervision d'un « médiateur » (*saniwa* 審神者) à même d'identifier l'esprit ou la divinité et de cerner ses intentions. Il s'agit donc de rituels de « possession spirituelle médiatisée » (*mediated spirit possession*)[821]. Kisaburō se révèle rapidement être un excellent médiateur. Il commence alors à rassembler des disciples et fonde un groupe de recherche sur les rites invisibles (*yūsai kenkyūkai* 幽斎研究会). Le 28 avril, Kisaburō rencontre le fondateur Nagasawa Katsutate[822].

Nagasawa a été formé au shintō dans un Institut moyen d'enseignement du culte (Chūkyōin 中教院) rattaché au sanctuaire de Sengen de Shizuoka. Il devient par la suite desservant au sanctuaire de Miho 御穂神社 puis au sanctuaire de Yamanashi 月見里神社[823]. En 1885, il suit les séminaires organisés par Honda Chikaatsu – disciple de Hirata Atsutane et d'Aizawa Seishisai[824] – au sanctuaire de

[818] Ces contrôles effectués par la police préfigurent la création de la Haute police (Kōtō keisatsu 高等警察) qui se chargera à partir de 1889 de surveiller les mouvements antigouvernementaux.
[819] Pour une étude détaillée de la vie, de la pensée et de la pratique de Nagasawa Katsutate, voir STAEMMLER 2009, p. 181-194.
[820] Littéralement les « ascèses des rites invisibles ». MURAKAMI 1978, p. 42.
[821] STAEMMLER 2009, p. 4.
[822] MURAKAMI 1978, p. 43.
[823] Ou sanctuaire de Mikasa Inari 御笠稲荷神社. Sanctuaire dont la divinité centrale est Ame-no-uzume 天宇受賣 / 天鈿女, célèbre pour avoir fait sortir Amaterasu de sa retraite dans la grotte céleste et personnage mythique de première importance dans les rites chamaniques, en particulier dans le système élaboré par Honda Chikaatsu. Sur la place d'Ame-no-uzume dans les pratiques de possession, voir notamment STAEMMLER 2009, p. 47-51.
[824] Sur Honda Chikaatsu, voir notamment SUZUKI S. 1977.

Sengen et devient son disciple[825]. Il reçoit l'autorisation de créer une communauté de fidèles du sanctuaire de Yamanashi de la part des autorités en 1891. Il fonde alors le nouveau mouvement religieux Inari kōsha. Nagasawa accède en outre en 1898 au statut de grand desservant du sanctuaire de Miho, récemment promu sanctuaire départemental (*kensha*), poste qu'il occupe tout en continuant à s'investir dans la gestion d'autres sanctuaires des environs. La superposition des rôles de desservant et de fondateur apparaît à nouveau à travers l'exemple du chef spirituel d'Inari kōsha[826].

Lorsque Kisaburō rencontre Nagasawa, ce dernier lui affirme qu'il est son héritier. Kisaburō est quant à lui frappé par la similarité du contenu des ouvrages de Honda et de l'enseignement de Kotodamahiko[827]. Nagasawa décide dès lors de lui enseigner scrupuleusement cette pratique de possession médiatisée. Lors des séances rituelles, le fondateur d'Inari kōsha est capable d'identifier la divinité qui possède Kisaburō : il s'agit de Komatsubayashi 小松林, un fragment d'esprit de Susanoo[828].

De retour à Anao, Kisaburō ouvre la Kōdō Reigakukai sous la tutelle d'Inari kōsha. À la fin de cette seconde initiation, Nagasawa lui remet un certificat de maîtrise du rite ainsi que des accessoires rituels utilisés lors des séances de *chinkon kishin*[829]. Il commence alors à pratiquer le rituel dans la région d'Anao. Un jour, en rentrant à Sonobe, il fait une halte dans une maison de thé de Yagi 八木 arborant

[825] Sur une étude générale de la relation entre Honda et Nagasawa, voir STAEMMLER 2009, p. 137-199. Nagasawa fait partie des quatre disciples auxquels Honda enseigne les arcanes de sa pratique aux côtés de Sōjima Taneomi 副島種臣 (1828-1905) – politicien originaire du domaine de Saga 佐賀, également connu en tant qu'auteur et poète – ; Miwa Takeshi 三輪武 (1849-1912) – descendant de la famille Miwa, desservants du sanctuaire de Miwa (Miwa jinja 三輪神社) à Okabe 岡部 dans le département de Shizuoka – ; et Suzuki Hiromichi 鈴木広道 (1850- ?) – héritier de la famille de desservants du sanctuaire de Yasushi (Yasushi jinja 薬師神社) à Yamagata 山形. Voir SUZUKI S. 1977, p. 433, 451-457 ; STAEMMLER 2009, p. 195-196.

[826] Nagasawa est l'un des premiers modernisateurs participant activement à l'essor du courant appelé koshintō. Le leader religieux devient particulièrement célèbre dans le milieu du shintō lorsqu'il prédit en 1894 l'ouverture du conflit sino-japonais lors d'une séance de possession. De même, il aurait également prédit le début de la guerre russo-japonaise en 1901 au cours d'un rituel dans lequel Onisaburō a joué le rôle de médium. SUZUKI S. 1977, p. 484, 508.

[827] La mère de Nagasawa, Toyoko 豊子, remet en effet au jeune homme trois ouvrages que lui a transmis Honda. Ce dernier lui aurait ordonné de les remettre à son futur héritier venu de Tanba.

[828] STAEMMLER 2009, p. 219-220.

[829] ONSH 1964, vol. 1, p. 158-163.

un autel de la secte Konkōkyō. La serveuse de l'établissement, frappée par l'allure de Kisaburō, s'enquiert de son occupation ; ce dernier lui répond que son rôle est de discerner les divinités (*kami o miwakeru yaku* 神を見分ける役). Cette maison de thé a en fait été ouverte par Fukushima Toranosuke 福島寅之助 et son épouse Hisa ひさ, deux adeptes de Konkōkyō[830]. Cette dernière est la troisième fille de Deguchi Nao, la fondatrice d'Ōmoto. Frappée par cette réponse, Hisa presse le jeune homme de rencontrer sa mère, alors possédée par une entité divine[831].

Kisaburō rencontre pour la première fois Nao le 8 octobre 1898. Celle-ci est, depuis 1892, sous la possession d'Ushitora no Konjin, entité issue des croyances du yin et du yang (*onmyō* 陰陽), déjà consacrée par le nouveau mouvement Konkōkyō auquel Nao s'est rattachée dans un premier temps. Konjin est une divinité dite ambulante (*yugyōshin* 遊行神), l'endroit où elle s'arrête est en outre tabou. La direction du nord-est dont Ushitora no Konjin est le gardien est considérée comme une direction néfaste permanente, celle de la porte des démons[832]. Alors que le groupe commence à réunir de plus en plus d'adeptes et à développer une doctrine spécifique, Nao rompt ses liens avec Konkōkyō. Si cette première entrevue ne découle sur aucun accord entre les deux individus, la lecture du *Fudesaki* 筆先 (À la pointe du pinceau)[833] fait forte impression au jeune leader religieux, tandis que la fondatrice d'Ōmoto est frappée par le charisme et l'érudition du jeune homme[834].

De retour à Sonobe, Kisaburō se lance activement dans le prosélytisme. Au sein de sa Reigakukai, il défend une doctrine semblable à celle d'Inari kōsha. Comme le note Murakami Shigeyoshi, la région est particulièrement propice aux rites liés à la divinité Inari 稲荷 puisque ces croyances y sont très répandues depuis la période d'Edo. Kisaburō rentre en parallèle en forte concurrence avec les spécialistes de Konkōkyō, également nombreux à Sonobe et aux alentours[835].

---

[830] MURAKAMI 1978, p. 45-47.
[831] Sur la vie de Deguchi Nao jusqu'à sa rencontre avec Onisaburō, voir YASUMARU 2013, p. 1-160 ; ŌISHI 1982, p. 5-29 ; MURAKAMI 1978, p. 51-66.
[832] BERTHON 1988, p. 122.
[833] Livre central d'Ōmoto comprenant les prophéties d'Ushitora no Konjin, Nao le rédige en état de possession jusqu'à sa mort. Il est appelé *O-fudesaki* 御筆先 au sein du mouvement.
[834] YASUMARU 2013, p. 162.
[835] MURAKAMI 1978, p. 66-69.

Au début de l'année 1899, il envoie une lettre à Nao annonçant que le temps de la fondation du pays des divinités est tout proche (*kami no kuni o kensetsu suru toki ga sematta* 神の国を建設するときが迫った). Après avoir reçu l'approbation de celle-ci, il se rend à Ayabe le 3 juillet 1899 afin de la rencontrer à nouveau. Il a effectué en parallèle une requête au centre d'Inari kōsha afin que ce dernier reconnaisse Nao comme membre de la secte. Son groupe de fidèles est alors nommé Kinmeikai 金明会 (Association de la lumière de Konjin) et placé sous la tutelle de la Kōdō reigakukai qui est rapidement renommée Kinmei reigakukai 金明霊学会 (Société d'études spirituelles de la lumière de Konjin)[836].

L'association de Deguchi Nao, une femme médium, et d'Ueda Kisaburō, un homme médiateur, incarne une structure récurrente du religieux japonais : la structure rituelle sexuée de la médium et de l'ascète ; organisation se retrouvant dans de nombreux nouveaux mouvements religieux modernes qui voient collaborer une femme en tant qu'intermédiaire privilégiée des divinités et un homme gestionnaire à même de structurer la communauté de croyants[837]. Une telle partition rituelle peut se retrouver notamment dans l'épisode mythique de la possession de l'impératrice Jingū ou encore dans les rites de possession médiatisée pratiqués tout au long des périodes médiévale et prémoderne par des prédicateurs populaires accompagnés de femmes médiums qui agissent en tant que « réceptacle » (*yorishiro* 依代) des entités divines et spirituelles[838]. Cette nouvelle association va ainsi projeter le modeste groupe de Deguchi Nao à une échelle nationale sous l'impulsion de l'habile Kisaburō qui prend rapidement l'ascendant sur la future secte Ōmoto, en particulier à l'issue d'un processus de spatialisation messianique le consacrant « cofondateur » (*nidai kyōso* 二大教祖) du mouvement. L'acquisition rapide d'un tel statut est bien entendu la résultante du parcours qui vient d'être détaillé et duquel résulte à la fois une maîtrise de l'aspect doctrinal, mais aussi de l'aspect pratique rituel du shintō. Kisaburō se révèle ainsi être un atout majeur afin d'apporter une nouvelle dimension aux écrits de Nao.

[836] *Ibid*., p. 69-72.
[837] STALKER 2007, p. 38.
[838] Sur la possession de Jingū, voir notamment STAEMMLER 2009, p. 51-55 ; sur les rites des « prédicateurs populaires », voir SHIMAZONO 1979, et STAEMMLER 2009, p. 60-85.

### c. Spatialisation messianique et légitimation millénariste : devenir un messie mondial

Certains dirigeants de la future secte Ōmoto s'opposent à la prise de pouvoir progressive de Kisaburō et organisent un mouvement contre ce dernier. Cependant, malgré leurs assauts, le jeune leader épouse Sumi すみ[839], la cinquième fille de Nao, le 1er janvier 1900. Les deux chefs spirituels se lancent alors dans une série d'expéditions. Ces périples constituent un processus de spatialisation messianique, c'est-à-dire d'appropriation concrète et symbolique de l'espace, constitutive de la trajectoire d'un messie qui construit par ce biais son gouvernement religieux de manière diatopique – aux échelles communautaire, locale, régionale, nationale, impériale, voire mondiale. Ce processus relève avant tout d'un autre phénomène complémentaire de spatialisation millénariste consistant à inscrire une révélation divine dans le sol – l'espace physique –, et dans une temporalité mythique téléologique – l'espace symbolique. Ces espaces sont ainsi placés sous le gouvernement du messie, véhicule des dieux et seul détenteur du pouvoir suffisant pour mener ces actes à bien. Ces lieux ne sont bien entendu pas neutres, ils sont identifiés comme des étapes obligatoires d'avènement de l'âge d'or et de légitimation interne du leader envers ses fidèles, mais aussi externe du mouvement envers la société. Il s'agit donc de la mise en place d'un ordre alternatif qui se surimprime pour les croyants à un ordre existant ; phénomène caractéristique de la constitution des hétérotopies. La spatialisation messianique procède ainsi à un évidement du territoire afin d'en faire un espace à s'approprier.

Ce processus est au centre des activités de la secte Ōmoto au début du XXe siècle. Jean-Pierre Berthon l'évoque en tant qu'« inscriptions territoriales » créatrices de « frontières ». Il invoque également les rites de marge de Victor Turner dans la constitution de ces espaces liminaux[840]. Selon Turner, qui s'appuie sur l'analyse des rites de passage de Van Gennep[841], la phase liminaire du rite est constitutive d'un espace-temps révolutionnaire qui permet de modifier l'ordre normal de la communauté et de déboucher sur une nouvelle *communitas*[842]. Cette

[839] Ou Sumiko すみ子.
[840] BERTHON 1988, p. 120.
[841] VAN GENNEP 1981.
[842] TURNER 1990, p. 97-98.

lecture est en effet particulièrement pertinente dans le cas des groupes millénaristes. Dans le cas précis d'Ōmoto, la dynamique de spatialisation est en outre nécessaire à la compréhension de l'entrée en Mongolie puisqu'elle permet de l'inscrire dans la continuité des phénomènes de légitimation au sein du groupe millénariste. La dynamique messianique se télescopera alors avec les dynamiques coloniale et impériale de l'espace mandchou.

La première inscription territoriale effectuée par Ōmoto est l'« ouverture d'Oshima » (*Oshima biraki* 冠島開き)[843]. D'après la cosmologie développée par la secte, cette île est centrale à la fois dans les croyances populaires, le shintō, mais aussi le bouddhisme. Il s'agit en effet de l'île du palais du Roi dragon (Ryūgū 竜宮 ou 龍宮) où réside le Roi dragon de la mer, tiré de la légende d'Urashima Tarō 浦島太郎[844]. Tout comme Okinoshima[845], l'île est considérée comme un lieu sacré[846].

Le 4 juillet 1900, Nao, Kisaburō, Sumi, et deux fidèles atteignent le port de Maizuru 舞鶴 à la nuit tombante. Une fois sur Oshima, la fondatrice se rend au sanctuaire afin de procéder à des offrandes et des récitations de prières[847]. Pour Nao, l'île d'Oshima est le lieu de culte d'Ushitora no Konjin. Elle s'approprie ainsi un sanctuaire mineur en affirmant qu'il est en fait un lieu dédié à la divinité d'Ōmoto. En outre, l'île, située au nord-est d'Ayabe, ancre les théories de la fondatrice dans une géographie mythique cohérente puisque ce dieu est associé à cette direction. Cet aspect constitue donc le plan symbolique du processus d'appropriation de l'espace par la secte en l'insérant dans un cadre spatio-temporel millénariste. Il s'agit ainsi avant tout de « localiser » concrètement la divinité et d'en instaurer un

[843] L'île d'Oshima se situe à une quarantaine de kilomètres au nord de la baie de Maizuru 舞鶴, elle-même au nord du département de Kyōto.
[844] Oshima également identifiée comme l'île sur laquelle était arrivé le dieu de la chasse du *Kojiki*, lorsque celui-ci cherchait l'hameçon de son frère, le dieu de la pêche, qui avait été perdu dans la mer. Ce palais du Roi dragon était aussi évoqué dans les écrits de Shinran 親鸞 (1173-1263) – fondateur du bouddhisme de la Véritable école de la Terre pure (Jōdo shinshū) – comme le lieu où sont conservés les enseignements de Bouddha à la fin de la période finale de la temporalité (*mappō*), au moment où ces derniers n'avaient plus aucun effet sur le monde.
[845] Cf. Partie I, chapitre 1, B. b.
[846] Les hommes peuvent s'y rendre une fois dans leur vie, tandis que les femmes n'y sont pas admises. L'entrée par effraction est donc soumise au risque de malédiction (*tatari*). ŌISHI 1982, p. 33.
[847] *Ibid*., p. 34-39.

lieu de culte dont l'extériorité confirme l'authenticité, d'autant plus que le Roi dragon de la mer reconnaît sans condition l'autorité d'Ushitora no Konjin.

Cette entreprise se poursuit dès leur retour à Ayabe, lorsque Nao reçoit un nouvel ordre divin : elle doit se rendre sur l'île de Meshima 沓島, voisine d'Oshima[848]. Celle-ci est le lieu de réclusion d'Ushitora no Konjin auquel est dédié le sanctuaire d'Oshima. Nao, Kisaburō, Sumi et six fidèles se rendent ainsi à nouveau à Maizuru le 2 août 1900. Le lendemain, trois membres restent sur Oshima afin d'effectuer les rites appropriés au sanctuaire ; tandis que les trois autres accompagnent les leaders du mouvement sur Meshima afin d'y construire un lieu de culte[849].

Nao et Onisaburō identifient ainsi l'histoire d'Ushitora no Konjin à celle d'Amaterasu lorsque celle-ci se retire dans la grotte céleste. En effet, Ushitora no Konjin s'est également reclus au cœur de Meshima et n'attend que la venue de Deguchi Nao, son véhicule qui lui permettra de sonner l'avènement d'un nouvel âge d'or centré sur la cité millénaire du mouvement construite à Ayabe. Cet épisode poursuit donc la « localisation » de la divinité centrale de la secte et entame la superposition des mythes d'Amaterasu à la cosmologie d'Ōmoto.

À l'automne, Ushitora no Konjin ordonne à Nao de se rendre au mont Kurama 鞍馬山 au nord de Kyōto. Le 1er octobre 1900, elle quitte Ayabe en compagnie de Kisaburō et Sumi afin de se rendre au « palais du Roi dragon de la terre » (*age no ryūgū* 陸の龍宮). Ce palais du dragon, qui est le pendant terrestre du palais sous-marin du Roi dragon, se trouve précisément dans l'enceinte du temple de Kurama (Kurama-dera 鞍馬寺) que le groupe rejoint le jour suivant[850]. D'après les membres d'Ōmoto, Gohō Maō 護法魔王尊 (Sanatkumāra[851]), divinité issue du panthéon hindouiste consacrée sur place et faussement considérée comme le Roi des démons, incarne le futur « seigneur de la Terre » arrivé depuis Vénus il y a 650 000 ans[852]. Celui-ci présente donc une forte analogie avec Ushitora no Konjin.

---

[848] Cet épisode est également connu sous le nom d'« ouverture de Meshima » (*Meshima biraki* 沓島開き).
[849] *Ibid*., p. 40-43.
[850] YASUMARU 2013, p. 181-182.
[851] Divinité issue du panthéon hindouiste. L'un des fils de Brahma.
[852] ŌISHI 1982, p. 46 ; MURAKAMI 1978, p. 77.

Sur place, ils rencontrent un ascète qui, possédé par Gohō Mahō, leur affirme que le dieu va rejoindre la cité millénaire d'Ayabe[853]. Cet épisode sert ainsi à légitimer à nouveau la souveraineté d'Ushitora no Konjin à laquelle se plie Gohō Maō. Il s'agit également d'alimenter le « microcosme sacré »[854] d'Ayabe en y ramenant des éléments exogènes en provenance de hauts lieux religieux tels que le temple de Kurama[855].

Cette dynamique se poursuit lorsque les dirigeants d'Ōmoto vont au sanctuaire de Moto-Ise (Moto-Ise jinja 元伊勢神社) le 26 avril 1901. Ce sanctuaire de la province de Tanba est réputé avoir été le lieu de consécration principal d'Amaterasu avant que celle-ci ne soit déplacée au sanctuaire d'Ise[856]. Le groupe s'infiltre dans le sanctuaire et y dérobe l'eau sacrée de la rivière qui le traverse le 26 avril au soir. Le lendemain, Nao et ses fidèles visitent le sanctuaire avant de retourner à Ayabe pour offrir l'eau à Konjin[857].

Tout comme dans le cas du temple de Kurama, Ōmoto, qui réintroduit des « substances sacrées » en vue du renouvellement du monde[858], s'attribue par là même la bénédiction d'Amaterasu, *kami* auquel s'identifie de plus en plus Nao. Cette expédition est aussi une insertion supplémentaire dans une continuité religieuse établie, et ainsi, un nouvel effort de légitimation généalogique. D'un point de vue spatial, la secte s'approprie un espace religieux considéré comme plus sacré et plus authentique que le sanctuaire d'Ise qui est le plus haut lieu de culte du Japon impérial.

Nao, Kisaburō, Sumi et douze fidèles se lancent ensuite dans un périple au sanctuaire d'Izumo le 1er juillet 1901. Arrivés le 11 juillet, ils restent deux jours sur place, à l'issue desquels leur est remise la flamme sacrée transmise par Amenohohi aux grands desservants lors de la fondation du sanctuaire[859]. Ce séjour à Izumo est

853 ŌISHI 1982, p. 47.
854 BERTHON 1988, p. 123.
855 À la suite de cet épisode, Yone, la fille aînée de Nao, sera identifiée comme la princesse du palais du Roi dragon de la terre (*Age no ryūgū no Otohime* 陸龍宮の乙姫). Voir à ce propos YASUMARU 2013, p. 148-153.
856 MURAKAMI 1978, p. 79.
857 ŌISHI 1982, p. 49-51.
858 BERTHON 1988, p. 123.
859 ŌISHI 1982, p. 53-54. Sur la flamme sacrée du sanctuaire d'Izumo, HARA 2001, p. 195-197 ; pour plus de détails, voir SENGE 1968, p. 202-214.

bien entendu complémentaire à celui à Moto-Ise. Même si la divinité centrale d'Izumo est Ōkuninushi, nous avons précédemment vu que le sanctuaire est également associé à Susanoo. En plus de la légitimation *via* Amaterasu, il s'agit donc cette fois d'une légitimation par le biais d'Ōkuninushi et Susanoo. Si ce dernier occupe une place centrale dans la pensée d'Onisaburō, notons que le statut du *kami* formateur du territoire d'Ōkuninushi est également à mettre en perspective avec la nature de « seigneur de la Terre » de Gohō Maō, et donc de maître terrestre d'Ushitora no Konjin.

Le contact avec Izumo est en outre de première importance dans la trajectoire d'Onisaburō puisqu'il va par la suite demander une affiliation à Taishakyō et être en contact avec certains tenants du shintō d'Izumo au sein de la Shinpūkai 神風会, société réunissant des figures importantes du shintō moderne[860]. Comme le montre Hara Takeshi 原武史, Ōmoto représente l'une des principales branches de transmission du shintō d'Izumo et, par l'acquisition de ce feu sacré, le centre religieux d'Ayabe en vient à remplacer le sanctuaire d'Izumo en tant que lieu de rassemblement de tous les *kami* de l'archipel[861].

Le retour d'Izumo est marqué par une intensification des tensions entre les deux dirigeants d'Ōmoto. Confronté à une pression des autorités grandissante, Kisaburō cherche des appuis auprès des mouvements religieux établis. Il planifie ainsi la création du groupe Kōdōkai sous la tutelle d'Inari kōsha. Nao s'oppose vivement à l'instauration d'un tel rapport hiérarchique entre les deux mouvements. Kisaburō ignore cependant les propos de sa belle-mère et part pour Shizuoka le 19 octobre 1901. Furieuse, Nao se rend le même jour au mont Misen (Misen-san 弥仙山) où elle effectue une ascèse solitaire d'une semaine[862].

---

[860] Notamment les leaders de Taishakyō, Kurozumikyō, Konkōkyō ou encore des penseurs à l'image d'Orikuchi Shinobu 折口信夫 (1887-1953). ANDO 2017, p. 170.

[861] HARA 2001, p. 197.

[862] Le mont Misen, situé à douze kilomètres au nord-est d'Ayabe, est un haut lieu du *shugendō* et l'accès aux femmes y fut interdit jusqu'en 1872 par décret du Dajōkan. Nao y effectue une réclusion d'une semaine à l'intérieur du sanctuaire d'Onari (Onari jinja 於成神社) consacré à Hikohohodemi 日子穂穂手見 / 彦火火出見 – aussi appelé Hōri 火遠理 / 火折. À travers cette retraite, Nao s'identifie d'autant plus à Amaterasu et, par la répétition de ce motif des « divinités ancestrales cachées » (*kokuso intai* 国祖隠退), rejoue l'épisode fondateur du mythe d'origine. MURAKAMI 1978, p. 81-82.

Nao est en fait très consciente de l'ombre de plus en plus pesante du jeune entrepreneur religieux. Les premières années du XX^e^ siècle sont ainsi riches en publications pour Kisaburō, qui affirme de plus en plus les spécificités de sa pensée. En effet, il rédige notamment le *Tama no ishizue* 玉の礎 (Les fondements de la perle[863]) en 1900, le *Fude no shizuku* 筆の雫 (Les gouttes du pinceau), le *Honkyō sōseiki* 本教創世記 (La genèse du mouvement), le *Michi no shiori* 道の栞 (Le guide de la voie) en 1904, et le *Michi no ōmoto* 道の大本 (La grande origine de la voie) en 1905. Il y développe une doctrine nouvelle à partir de ses grandes influences : Okada Korehira, Honda Chikaatsu et Nagasawa Katsutate, Deguchi Nao, mais aussi Ōishigori Masumi 大石凝真素美 (1832-1910).

Ōishigori est l'une des figures centrales du shintō moderne centré sur les pratiques magico-religieuses. Après avoir étudié le bouddhisme ésotérique des écoles Shingon et Tendai, il se rapproche de l'ascète Yamamoto Shūdō 山本秀道 (1827-1892)[864]. Il se plonge alors dans l'étude des rites magiques et du *kotodama.* Kisaburō s'inspire largement de ses théories sur les forces spirituelles associées aux sons et aux mots. Il présentera plus tard les travaux d'Ōishigori dans la revue *Shinreikai* 神霊界 (Le monde spirituel des divinités) publiée par Ōmoto à partir des années 1910[865].

Les deux ouvrages majeurs de cette période sont le *Michi no shiori* et le *Michi no ōmoto*. Dans le premier, Kisaburō présente l'esprit des divinités parentes Izu no mitama 厳霊 (*kami* paternel 父神) et Mizu no mitama 瑞霊 (*kami* maternel 母神), ainsi que le rôle de sauveur de l'humanité de Susanoo. Il y critique également la xénophobie et la guerre, posant les fondements de son universalisme pacifique. Dans le second, il expose le principe central d'« un esprit et quatre âmes » (*ichirei shikon* 一霊四魂) qui associe l'esprit gouvernant *naobi* 直霊[866] à l'activité des quatre âmes *nigi-mitama, ara-mitama, saki-mitama* et *kushi-mitama* ; principe qu'il emprunte directement à la pensée développée par Honda Chikaatsu et reprise par

[863] Le terme de *tama* 玉, la perle, renvoie à l'esprit, *tama* 霊.
[864] Leader religieux originaire de Mino 美濃 (département de Gifu).
[865] Pour un aperçu de la vie d'Ishigori et de sa pensée, voir MASUDA 1994, p. 36-39
[866] Ou *naohi*.

Nagasawa Katsutate. Il y expose aussi les rapports unissant les rites visibles (*kensai* 顕斎) et invisibles (*yūsai* 幽斎)[867].

Il change en outre de prénom à ce moment-là et adopte en 1903 celui d'Onisaburō en référence au passage du *Nihon shoki* dans lequel Achiki 阿直岐 (figure associée à Deguchi Nao) et Wani 王仁 (figure associée à Onisaburō) introduisent le *Senjimon* 千字文 (Classique des mille caractères)[868], donc les sinogrammes, au Japon au cours du règne de l'empereur Ōjin 応神天皇[869]. Il crée ainsi une analogie entre ce lettré qui apporta les caractères chinois, et lui-même qui est capable de transcrire en caractères chinois la doctrine de Nao, rédigée uniquement en *hiragana*.

En parallèle de l'essoufflement de la direction de Nao[870], Onisaburō étoffe son statut et intègre en septembre 1905 l'institut annexe du Kōten kōkyūjo de Kyōto afin de devenir desservant shintō officiel. Il termine son cursus en mars 1907 et passe avec succès l'examen national de prêtrise (*shinshoku jinjō shiken* 神職尋常試験) au début du mois d'avril. Il travaille alors un moment comme desservant au sanctuaire de Kenkun (Kenkun jinja 建勲神社)[871] à Kyōto. En décembre de la même année, il intègre en parallèle la secte Ontakekyō. Fort de son érudition et de ses capacités de guérisseur, Onisaburō gravit rapidement les échelons de la secte et finit par quitter son poste de desservant. Il est en outre très marqué par la doctrine d'Ontakekyō qui fait de Kuni-no-tokotachi 国之常立 / 国常立 sa divinité centrale, *kami* qu'il finira par identifier comme la véritable forme d'Ushitora no Konjin. Il en vient à être nommé directeur de la branche du mouvement à Ōsaka en mars 1908, puis ouvre en juin à Ayabe l'Ontakekyō ōmoto kyōkai 御岳教大本教会 (Église de la grande origine d'Ontakekyō). Il effectue en parallèle une demande d'affiliation à la secte officielle Taiseikyō et érige dans la foulée le Naobikyō hon.in 直霊教本

[867] MURAKAMI 1978, p. 83-85.
[868] Chinois : *Qianziwen.*
[869] *Ibid*., p. 86.
[870] Notamment à la suite de sa prédiction erronée de la défaite du Japon lors de la guerre russo-japonaise. D'après celle-ci, la guerre russo-japonaise est la première étape de la guerre qui plongera le Japon sous une pluie de flammes de laquelle renaîtra le monde.
[871] Sanctuaire dédié à Oda Nobunaga.

院 (Institut du mouvement Naobi) en tant que centre annexe de Taiseikyō à Ayabe[872].

Cette imbrication complexe montre à quel point Onisaburō est conscient de la nécessité d'être sous la tutelle de groupes stables tels qu'Inari kōsha, Ontakekyō ou Taiseikyō. Sa volonté de légitimation est aussi confirmée par son obtention du statut officiel de desservant shintō. Ce parcours confirme en outre que le shintō des sanctuaires et le shintō des sectes (reconnues officiellement ou non) fonctionnent de pair au sein d'un chevauchement perpétuel, ils ne sont aucunement des domaines clairement séparés. L'essor de l'orthodoxie religieuse moderne s'accompagne donc de celui de son versant hétérodoxe, deux phénomènes qui s'entrelacent plus qu'ils ne s'opposent. En outre, ces expériences permettent à Onisaburō d'élaborer davantage sa doctrine et de la faire tendre de plus en plus vers des entités divines moins hétérodoxes qu'Ushitora no Konjin.

Un soir, le chef spirituel d'Ontakekyō lui aurait cependant annoncé que sa mission était de sauver Deguchi Nao. Le jeune leader quitte ainsi la secte en décembre 1908[873]. Ce tournant marque sa véritable prise de pouvoir au sein du mouvement Ōmoto, consécration marquée par une nouvelle appropriation messianique à l'échelle nationale. Cette dernière a lieu à l'automne 1916. Elle découle d'une révélation qu'Onisaburō a au début du printemps 1916 lui indiquant une île qui serait le lieu de réclusion de Hitsujisaru no Konjin 坤の金神. Il s'agit de Kamishima 神島, une île inhabitée située à une dizaine de kilomètres au sud-ouest de Takasago 高砂[874].

Le 4 octobre 1916, un cortège d'ampleur inédite, plus de cent adeptes, se rend sur Kamishima et y érige un sanctuaire consacré à Hitsujisaru no Konjin. Onisaburō, vêtu en femme, décoche à ce moment deux flèches dans le ciel – l'une vers le nord-est, l'autre vers le sud-ouest – afin de symboliser l'union des deux Konjin. Le lendemain, Nao écrit dans le *Fudesaki* qu'Onisaburō est l'incarnation de Miroku

[872] *Ibid*., p. 88-89.
[873] *Ibid*., p. 89.
[874] Département de Hyōgo.

(Maitreya) et qu'il a pour mission de sauver les trois mille mondes, c'est-à-dire l'humanité[875].

Comme le note Jean-Pierre Berthon, l'« ouverture de Kamishima » (*Kamishima biraki* 神島開き) « indique l'ultime épreuve avant la venue du monde nouveau sous la triple transformation d'Onisaburō, à la fois divinité taoïque (Hitsujisaru no Konjin), shintoïque (Susanoo) et bouddhique (Miroku). C'est sur cette île qu'a lieu la cérémonie ultime : appropriation de l'espace […] et appropriation de l'autorité de Nao par un rite d'inversion […] »[876]. Le cofondateur d'Ōmoto met alors en place de véritables piliers doctrinaux : sa nature féminine (Henjō nyoshi 変情女子) opposée à celle masculine de Nao (Henjō nanshi 変情男子), qui relève d'une inversion nécessaire au retour à l'harmonie du cosmos ; association de Susanoo à Miroku, unis à Hitsujisaru no Konjin / Onisaburō par l'esprit Mizu ; association d'Amaterasu à Ushitora no Konjin / Nao par l'esprit Izu[877]. Onisaburō procède par ailleurs à une hiérarchisation de ces entités divines en postulant la prévalence du feu incarné par Susanoo (et par la suite à Takamimusubi, l'esprit) par rapport à l'eau associée à Amaterasu (et par la suite à Kamimusubi, le corps). Susanoo (Onisaburō) est donc un *kami* supérieur à l'ancêtre de la lignée impériale (Nao).

À l'issue de ces périples constitutifs d'un processus de spatialisation religieuse, Onisaburō devient un « messie national ». Il opère ainsi une série d'appropriations spatiales linéaires aux niveaux topiques graduels. Replacée dans cette perspective, l'entrée en Mongolie incarne finalement une étape logique de changement d'échelle, puisqu'il cherche par ce biais à devenir un « messie mondial » en concrétisant son projet de création d'un État utopique fondé sur l'harmonie religieuse de tous les courants du monde.

[875] ŌISHI 1982, p. 71-72.
[876] BERTHON 1988, p. 125.
[877] YASUMARU 2013, p. 245.

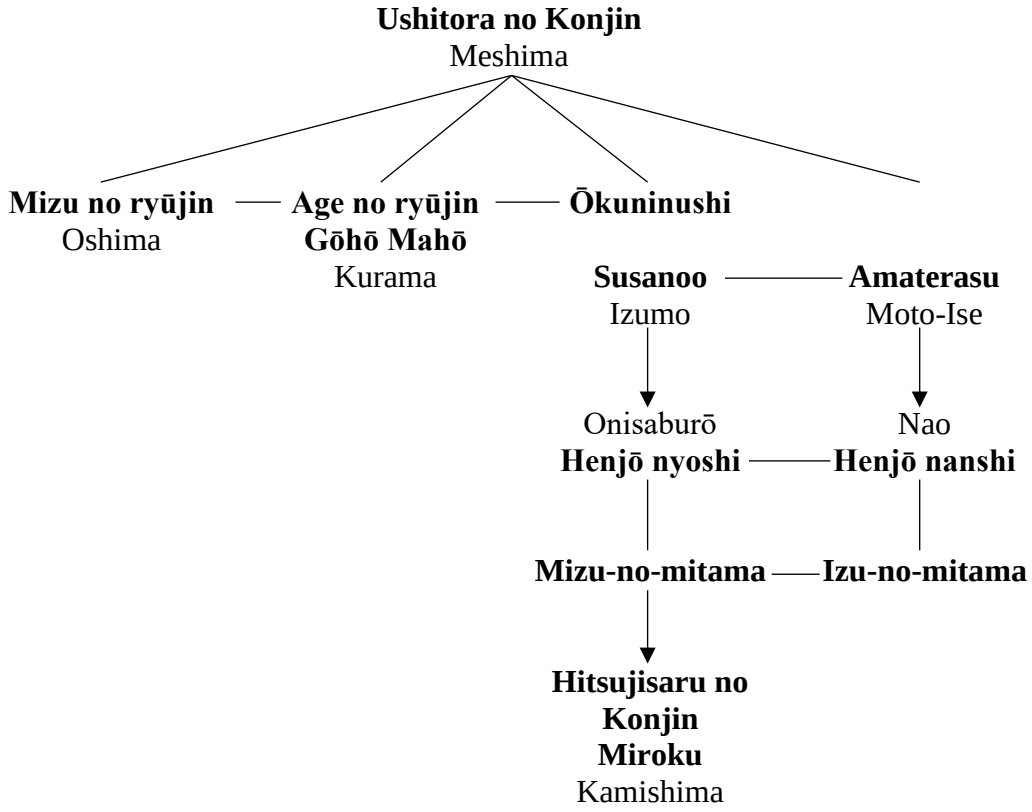



Figure 9 : spatialisation messianique et analogies entre divinités

La trajectoire d'Onisaburō se déploie donc dans un cadre de plus en plus large qui en fait un leader religieux de stature nationale à la tête d'Ōmoto, groupe qu'il propulse aux côtés des plus dynamiques nouveaux mouvements du début du XX$^{e}$ siècle. Mais Onisaburō ne s'arrête pas aux frontières de l'archipel puisqu'à partir des années 1920, il projette son ambition sur l'empire puis le monde, effort dont la première étape est Man-Mō, cette Mandchourie japonaise qui peuple l'imaginaire collectif et les ambitions expansionnistes. Cependant, ce projet est aussi une réaction à la répression qui frappe la secte au début des années 1920. Le processus doit donc être mis en perspective de cette épisode répressif, qui agit comme un facteur d'expulsion, afin de saisir l'ensemble des facteurs internes qui motivent le leader.

### d. Le Premier Incident Ōmoto et la répression étatique

Au début des années 1910, les fidèles d'Ōmoto structurent leur vie communautaire à Ayabe. Ils commencent alors à rejeter les grandes idées de « civilisation » (*bunmei*), de « modernité » (*kindai*) et de « progrès » (*shinpo* 進歩) pour se rapprocher d'une rhétorique anticapitaliste caractéristique des partisans de l'agrarisme[878]. Cette posture idéologique se propage sous le nom de « théorie de la restauration de Taishō » (*Taishō ishinron* 大正維新論). Pour Onisaburō, la Restauration de Meiji n'a été qu'un retour au système impérial (*ōsei fukko*) ; la restauration de Taishō devrait quant à elle marquer le retour à la théocratie (*shinsei fukko* 神政復古)[879].

D'après le cofondateur, l'échec de Meiji, en particulier de la campagne de promulgation du Grand Enseignement, est dû à l'incompréhension fondamentale des prédicateurs vis-à-vis de la voie des divinités originelle du Japon (*Nihon kōkoku honrai no kannagara no michi* 日本皇国本来の惟神の道). Au sein de celle-ci, la théocratie apparaît comme le fondement politique de l'âge des dieux (*shinsei to wa kamiyo ni okeru seiji no igi* 神政とは神代に於ける政治の意義). L'avènement du royaume millénaire, c'est-à-dire d'une vraie restauration de Taishō, signifie donc le retour de ce système théocratique[880].

Afin d'atteindre cet idéal, Onisaburō défend trois grands projets : l'établissement d'un culte d'État (*kokkyō no juritsu* 国教の樹立) ; l'abolition de l'économie de marché (*kingin ihon keizai no teppai* 金銀為本経済の撤廃) ; la concrétisation d'un système familial mondial (*sekai kazoku seido no jisshi* 世界家族制度の実施). Selon lui, la politique de l'État de Meiji centrée sur le slogan d'un pays riche et d'une armée forte (*fukoku kyōhei* 富国強兵) a provoqué une perte du principe fondamental de la vie (*jinsei no konpongi* 人生の根本義)[881].

---

[878] Cf. Partie III, chapitre 7, B. a.
[879] « Shinsei fukko no hongi 神政復古の本義 », article publié dans le premier numéro de la revue *Kono michi* このみち le 11 avril 1916, dans Deguchi O. 2014, p. 125-146.
[880] *Ibid*., p. 126-127, 133.
[881] MURAKAMI 1978, p. 122.

Comme le rappelle Murakami Shigeyoshi, Onisaburō fait du système impérial et de son culte d'État un organe politico-religieux total, critiquant ainsi le système en place qui considère les rites officiels au-dessus ou en dehors de la religion[882]. Il s'appuie en effet tout au long de sa carrière sur le concept de « religion » (*shūkyō*) et sur la non-séparation des domaines politique et religieux.

Les messages d'Onisaburō, dont le plus pressant est la sortie du capitalisme, ont un impact fort sur la société japonaise à la sortie de la Première Guerre mondiale. En effet, l'effondrement de la qualité de vie dans les campagnes comme dans les villes, couplé à la couteuse Intervention en Sibérie (*Shiberia shuppei* シベリア出兵) donnent un écho inédit aux propos d'Onisaburō, qui appellent non plus une reconstruction millénariste radicale du monde, mais simplement sa rénovation sur les plans économiques, politiques et religieux. Fort de ce succès sous-tendu par un contexte de crise, le leader lance une campagne de prosélytisme à l'échelle nationale qui débute en 1918, la même année que les émeutes du riz (*kome sōdō* 米騒動)[883].

Onisaburō n'est pas seul à défendre la restauration de Taishō ; en effet, le plus ardent promoteur de celle-ci est Asano Wasaburō. Ce dernier, professeur d'anglais à l'Académie navale de Yokosuka, sert de passerelle entre Ōmoto et les élites de la marine impériale au cours des années 1910. En plus de la sphère militaire, Asano sert également de lien entre la secte et le milieu intellectuel[884]. Selon celui-ci, la restauration de Taishō doit constituer une véritable révolution centrée sur la figure de l'empereur. Il considère ce dernier comme un messie mondial au sein du cadre millénariste construit par Deguchi Nao, et fait du Japon le pays appelé à gouverner la terre[885]. La restauration de Taishō promue par Asano est ainsi avant tout, en terme doctrinal, fondée sur les écrits de Nao qui représentent pour lui le versant exotérique et direct de l'enseignement d'Ōmoto, Onisaburō ayant joué le rôle de « commentateur » rajoutant une dimension ésotérique à ces derniers au sein de son

[882] *Ibid*., p. 123.
[883] *Ibid*., p. 124. Il fait ainsi une analogie entre le caractère « huit » 八 qui peut se lire « *ya* » et le premier caractère du nom du boddhisattva 弥, qui peut se prononcer de la même façon.
[884] MATSUMOTO 2012, p. 123-124.
[885] Asano, « Kōdō Ōmoto ryakusetsu 皇道大本略説 [Aperçu de Kōdō Ōmoto] », *Shinreikai*, numéro d'août 1918, dans *ibid*., p. 126.

*Shin.yu* 神諭 (Exégèse divine). Ces deux versants sont cependant indispensables à l'essor du mouvement[886].

D'après Matsumoto Ken.ichi, cette dynamique est un succès parce qu'elle permet à Onisaburō de tirer une énergie révolutionnaire (*kakumeiteki enerugī* 革命的エネルギー) de l'éthos des masses prisonnières de la « tradition » (*dentō ni shibarareteiru taishū no etosu* 大衆のエトス) par le truchement d'un discours combinant à la fois des motifs communistes (*kyōsan-shugi* 共産主義) et conservateurs (*dentō-shugi* 伝統主義)[887]. Sans forcément caractériser la doctrine d'Ōmoto de la sorte, il est clair qu'Onisaburō a su intégrer la vision radicale d'Asano Wasaburō, se servir du réseau et de l'érudition de ce dernier, tout en articulant les échelles rhétoriques locales et mondiales afin de séduire à la fois les franges rurales en proie aux troubles des années 1910 et les élites pro-impérialistes en quête d'un ésotérisme qui s'appuie sur des exégèses sophistiquées des mythes nationaux. Comme le formule Randall Collins, il a ainsi su tirer l'énergie émotionnelle d'Asano pour nourrir son propre discours[888].

L'ensemble de ce mouvement de la restauration de Taishō, combiné à la structuration de la secte et à ses efforts de prédications, font d'Ōmoto un groupe actif à l'échelle nationale et au potentiel révolutionnaire fort sous-tendu par sa doctrine millénariste. Si les dirigeants ont réussi jusqu'ici à gérer les pressions des autorités, ils font cependant face au début des années 1920 à une répression d'ampleur inédite.

À l'exception des treize sectes reconnues officiellement, les autres mouvements en viennent, au début des années 1920, à être considérés comme des « pseudo-religions » (*ruiji shūkyō* 類似宗教) et placés sous la surveillance stricte des autorités. Jean-Pierre Berthon identifie dans ses travaux trois modalités de répression souvent mises en place de manière graduelle : le harcèlement centré sur la surveillance (*torishimari* 取締まり) visant le réajustement des doctrines ; les

[886] Asano 1919, p. 158-159.
[887] MATSUMOTO 2012, p. 125.
[888] COLLINS 1998, p. 22-24.

campagnes diffamatoires organisées par les médias et les établissements scolaires ; les arrestations, condamnations et destructions visant l'éradication[889].

Comme nous l'avons vu jusqu'à présent, Onisaburō et le mouvement Ōmoto ont été confrontés très tôt à la surveillance des contenus doctrinaux ; pression qui a poussé le cofondateur à gagner en légitimité par le biais d'affiliations avec des groupes établis et de l'obtention de la qualification officielle de desservant. Cependant, malgré ces efforts, le début des années 1920, marqué par les émeutes du riz, les mouvements pour le suffrage universel, ainsi que ceux des travailleurs, mais aussi le mauvais état des finances à la suite de l'Intervention en Sibérie, poussent le gouvernement à prendre des mesures radicales à l'encontre d'Ōmoto[890].

Comme le note Murakami Shigeyoshi, c'est le potentiel de soulèvement populaire (*minshū bōdō no kanōsei* 民衆暴動の可能性) qui motive l'action des autorités[891]. Le mouvement populaire moderne sous-tendu par le religieux est au cœur des travaux de Michel Foucault sur le soulèvement iranien de 1978 appelant un « gouvernement islamique ». D'après ceux-ci, comme le montrent Alain Brossat et Alain Naze, le facteur religieux n'apparaît pas en Iran comme un élément d'aliénation, un « opium du peuple », mais au contraire comme le foyer où prend corps la résistance du peuple face à une « modernisation » laïque qui apparaît aux yeux des Iraniens comme indissociable du despotisme[892]. Foucault utilise alors le concept de « spiritualité politique » motrice de révolte face à une laïcité relevant de la raison gouvernementale[893]. Cette spiritualité politique opère ainsi en tant que subjectivité partagée qui soutient la révolte et tend vers une revendication utopique se transformant en action sous l'impulsion d'un « affect spirituel s'emparant d'une masse »[894]. Si le cas de Téhéran illustre le passage à l'acte, le cas d'Ōmoto met en lumière l'action préventive des autorités face à un potentiel soulèvement. En outre, l'exemple japonais met en relief, non pas uniquement une concurrence entre une spiritualité politique et une gouvernementalité laïque, mais bien une confrontation entre deux formes de spiritualités politiques : celle d'un groupe révolutionnaire

[889] BERTHON 2005, p. 4, 7.
[890] Sur le contexte socio-économique du Premier Incident Ōmoto, voir NADOLSKI 1974.
[891] MURAKAMI 1978, p. 130.
[892] BROSSAT, NAZE 2018, p. 8-9.
[893] FOUCAULT 2001, p. 694.
[894] BROSSAT, NAZE 2018, p. 12-13.

millénariste et celle du culte d'État, cette dernière se concevant comme un type de laïcité, du moins comme un système assurant la liberté de culte et de croyance.

En août 1920, le gouvernement interdit ainsi la distribution d'un volume du *Fudesaki* pour cause de lèse-majesté et pensée extrémiste (*fukei to kageki shisō* 不敬と過激思想)[895]. Le procureur général Hiranuma Kiichirō 平沼騏一郎 (1867-1952) ordonne également la destruction de la tombe de Nao du fait de sa ressemblance avec celle de l'empereur Meiji[896]. En parallèle, d'anciens dirigeants de la secte tels que Tomokiyo Yoshisane 友清歓真 (1888-1952)[897] utilisent les informations internes afin de décrédibiliser le mouvement.

Par ailleurs, le psychologue Nakamura Kokyō 中村古峡 (1881-1952) rédige en 1920 l'ouvrage *Gakuriteki gensei hihan – Ōmotokyō no kaibō* 学理的厳正批判—大本教の解剖 (Critique scientifique impartiale – L'analyse d'Ōmotokyō) qui attaque les pratiques rituelles de la secte à travers le prisme de l'hypnose (*saimin jutsu* 催眠術). Quant au *Fudesaki*, il en fait le délire d'une personne frappée de démence (*mōsōsei chihō kanja* 妄想性痴呆患者). Le livre est préfacé par de grands intellectuels de l'époque issus des milieux de la médecine, du droit et de la pensée, notamment Kakei Katsuhiko[898]. Même si ce dernier ne critique pas directement la secte, il loue l'analyse déployée par Nakamura qui s'attarde sur les effets de la doctrine et de la pratique d'Ōmoto sur ses fidèles, et non uniquement sur la pensée de ses dirigeants, démarche ne pouvant qu'aider à mettre le mouvement, mais plus généralement n'importe quel groupe religieux, sur la voie de l'amélioration (*kairyō no michi* 改良の道)[899].

La répression contre la secte Ōmoto avait donc d'abord pour but de servir d'exemple aux autres mouvements. La virulence de l'intervention des autorités dénote ainsi une volonté d'exercice classique du pouvoir. En effet, c'est par

[895] Il s'agit du « Hi no maki » 火の巻 (Volume du feu).
[896] ONSH 1964, vol. 1, p. 553–564.
[897] Fondateur du mouvement Shindō tenkōkyo 神道天行居.
[898] Figurent aussi les contributions du médecin et spécialiste de l'histoire médicale Fujikawa Yū 富士川游 (1865-1940), du professeur de médecine légale Katayama Kuniyoshi 片山國嘉 (1855-1931), du philosophe et professeur de littérature Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 (1856-1944).
[899] Kakei K., « Shūkyō no daiseimei 宗教の大生命 [La grande vie des religions] », dans Nakamura 1920, p. 27-29.

l'exemplarité du châtiment que le gouvernement espère dissuader les autres groupes sous surveillance de suivre la même voie. À la suite de Michel Foucault, il est possible de considérer le Premier Incident Ōmoto (Daiichiji Ōmoto jiken 第一次大本事件) comme un rite politique par lequel la souveraineté blessée se reconstitue par le biais d'une manifestation brusque du pouvoir. Elle réactive ainsi, au cœur d'une société japonaise moderne fondée sur un exercice rationnalisé du gouvernement, le modèle identifié par Foucault dans la France du XVIII[e] siècle[900]. Malgré l'affirmation, dans la Constitution impériale de 1889, de la liberté de croyance, la partition de la société en une sphère publique centrée sur des rites officiels « non-religieux » et une sphère publique réservée à des pratiques « religieuses », pousse les autorités à mettre en scène une vaste campagne de répression publique dont l'exemplarité punitive est destinée aux autres groupes religieux hétérodoxes.

L'opération a lieu le 12 février 1921 : environ deux cents agents de police se rendent au centre d'Ayabe où ils encerclent le bâtiment et appréhendent la plupart des dirigeants de la secte. Onisaburō est quant à lui arrêté à Ōsaka au siège de la Taishō Nichinichi Shinbunsha 大正日日新聞社. Le 16 septembre 1921, ce dernier, Asano et Yoshida Sukesada 吉田祐定, l'éditeur de nombreuses publications d'Ōmoto, sont condamnés pour crime de lèse-majesté et infraction aux lois de la presse[901]. Entre-temps, alors qu'il est en liberté conditionnelle, Onisaburō rédige, le 4 mai 1921, un « avis sur l'amélioration d'Ōmoto » (*Ōmotokyō kairyō iken-sho* 大本教改良意見書) dans lequel il s'engage à ne plus employer le terme de « voie impériale », à cesser de s'appuyer sur le discours de reconstruction et de rénovation du monde prôné par le *Fudesaki*, et à changer les divinités centrales du mouvement. La publication de *Shinreikai* prend également fin en juin 1921, tandis que la remise en question de l'emploi du *Shin.yu* comme texte central du mouvement annonce déjà la rédaction du *Reikai monogatari*. La destruction de plusieurs infrastructures du centre d'Ayabe pousse également Onisaburō à relocaliser progressivement les principales activités au nouveau centre construit à Kameoka[902].

[900] FOUCAULT 1975, p. 58-66.
[901] NADOLSKI 1974, p. 108–109.
[902] MURAKAMI 1978, p. 135-136.

Ainsi, le premier essor national d'Ōmoto soutenu par l'idéal de la restauration de Taishō conduit au Premier Incident de 1921. Il est dès lors possible de considérer que l'entrée en Mongolie est aussi une réaction à ce contexte de tensions nationales. En effet, comme il le confirmera à plusieurs reprises, son expédition est avant tout présentée comme une grande contribution aux projets d'expansion japonais en Mandchourie. Il s'agit donc pour Onisaburō de prouver que son mouvement n'est pas une secte révolutionnaire dont le but est l'opposition aux autorités, mais bien un groupe visant la participation au destin de l'empire. Le processus de spatialisation messianique et le contexte répressif représentent ainsi les facteurs internes qui poussent le cofondateur d'Ōmoto hors du Japon.

Contrairement aux inscriptions territoriales précédentes, l'entrée en Mongolie intègre par ailleurs une dimension supplémentaire puisqu'elle est une campagne armée. En cela, le leader s'inscrit dans une généalogie de conquêtes militaires se déployant entre la Mandchourie et la Mongolie depuis le début du XX$^{e}$ siècle. Celles-ci se parent en outre d'un versant révolutionnaire millénariste centré sur des figures charismatiques aux allures de messies. Ces épisodes militaro-religieux sont tous constitutifs du processus de construction de la Mandchourie japonaise et de l'appropriation progressive des régions de Mongolie Intérieure par le Japon, dynamique qui culminera avec l'érection du sanctuaire de Gengis Khan.

## B. Impulsions révolutionnaires et conquêtes militaires en Man-Mō

### a. Campagnes militaro-religieuses et expansion japonaise

L'expédition militaro-religieuse d'Onisaburō n'est pas la première dans l'histoire moderne japonaise. Au contraire, elle s'inscrit dans la continuité de l'Armée volontaire de Mandchourie (Manshū gigun 満洲義軍), et plus largement dans un schéma d'expansion continentale au sein duquel les milieux militaire et religieux se superposent régulièrement. Au sein de cette courte généalogie, elle apparaîtra cependant comme la première à concerner spécifiquement la sphère shintō.

L'expansion japonaise en Mandchourie et en Mongolie est profondément liée aux milieux bouddhiques. Ces derniers représentent une porte d'entrée privilégiée pour les militaires dans cette région imprégnée par le bouddhisme tibétain[903]. L'effort du clergé bouddhiste commence dès les années 1870 avec l'envoi en Chine d'Ogurusu Kōchō 小栗栖香頂 (1831-1905), moine du Higashi Honganji, afin d'étudier sur place les possibilités d'une alliance avec les cercles bouddhistes locaux. Ogurusu reste en Chine de juillet 1873 à août 1874. Il visite également la Mongolie Intérieure et la Mongolie Extérieure afin de poser les jalons d'une Fédération bouddhiste d'Asie de l'Est (Tōa bukkyō renmei 東亜仏教連盟)[904]. À son retour, il obtient l'accord de Terashima Munenori 寺島宗則 (1832-1893), alors ministre des Affaires étrangères, pour envoyer des missionnaires bouddhistes en Chine[905].

En 1894, le lieutenant général Kawakami Sōroku 川上操六 (1848-1899) négocie avec Ōtani Kōzui[906], afin d'assurer le soutien des envoyés du Higashi Honganji à la collecte de renseignements[907]. Ces activités sous couverture se prolongent bien après le premier conflit sino-japonais. Ainsi, Kiyomizu Shōgetsu

[903] Voir à ce propos CHENG 2007, p. 22-34.
[904] Kuzū 1997, vol. 1, p. 502.
[905] WELCH 1968, p. 162.
[906] Ōtani Kōzui est le fondateur du temple Nishi Honganji de Dalian (CF. Partie I, chapitre 1).
[907] SUGIMORI 1977, vol. 2, p. 8-9.

清水松月 part en expédition à travers l'Asie en 1899. Le véritable nom de Kiyomizu est Hanada Nakanosuke 花田仲之助 (1860-1945), capitaine dans l'armée de terre[908].

Diplômé de l'École des officiers, Hanada quitte l'armée en 1886 pour devenir disciple d'Imakita Kōzen 今北洪川 (1816-1892), supérieur du temple Enkakuji 円覚寺 de Kamakura. Il réintègre finalement l'armée en 1890 et est envoyé sur le front chinois pour récolter des informations sur la Russie. Après son expédition à travers l'Asie, il quitte à nouveau l'armée pour réintégrer la vie monastique. Fortement marqué par la promulgation du Rescrit impérial sur l'éducation, il décide alors de fonder la Société de rétribution morale de Kagoshima (Kagoshima hōtokukai 鹿児島報徳会) avec pour but de propager les préceptes de ce dernier dans sa région natale[909].

Au moment de l'ouverture de la guerre russo-japonaise en 1904, Hanada est contacté afin de mener une troupe volontaire composée de bandits et mercenaires locaux dans le but de s'opposer aux forces russes. Le plan, émanant de plusieurs membres de la Gen.yōsha[910], obtient l'approbation de Fukushima Yasumasa et Yamagata Aritomo 山縣有朋 (1838-1922). Fukushima exige cependant que le groupe soit placé sous la tutelle de militaires et non d'agents patriotes sans formation. Il contacte alors Hanada Nakanosuke, qui dirige un groupe de seize hommes quittant l'archipel le 28 mai 1904. Cette date marque le premier pas de l'Armée volontaire de Mandchourie[911]. Au sein de cette garnison, il collabore notamment avec Nezu Hajime 根津一 (1860-1927), l'un des plus renommés *tairiku rōnin*, et Uemura Sōkō 植村宗光 (1875-1905), officier de l'armée également en activité en tant que moine de l'Enkakuji de Nara, mais aussi le prince mongol

[908] ŌHAMA 2003, p. 102-103.
[909] HANADA NAKANOSUKE SENSEI DENKI KANKOKAI 1958 : 73-74. Sur la Société de rétribution morale fondée par Hanada et son inscription dans le courant plus large de la « pensée de la rétribution morale » (*hōtoku shisō* 報徳思想), voir ISAO 2013, p. 19-28.
[910] Notamment Yasunaga Tōnosuke 安永東之助 (1872-1905), Shibata Rinjirō 柴田麟次郎 (1876-1956) et Ono Kōnosuke 小野鴻之助.
[911] *Ibid*., p. 817-819.

Babojab 巴布扎布 (1875-1916)[912]. Il s'agit là du premier rapprochement entre les élites indépendantistes mongoles et les militaires japonais.

Le groupe de Hanada – environ cinq mille soldats – atteint Andong le 1er juin 1904. La troupe se lance le 22 juillet dans une série d'escarmouches dont elle sort victorieuse, et qui culmine avec la prise de Tonghua 通化[913]. L'efficacité de l'escouade est telle que le nom de son leader s'est répandu, selon les chroniques de la Kokuryūkai, dans l'ensemble de la péninsule du Liaodong. Les trente opérations menées par celle-ci sont toutes couronnées de succès, témoignant de la stratégie et de la rapidité d'action de la troupe. En outre, grâce à sa composition pluriethnique, la troupe se rapproche des populations locales[914].

Elle établit son camp de base à Tonghua au mois d'avril 1905 d'où elle mène ses dernières opérations[915]. À son retour au Japon, Hanada reprend ses activités en tant qu'éducateur au sein de sa Société de rétribution morale. Cependant, il change d'échelle puisqu'il la renomme Société de rétribution morale de l'Asie de l'Est (Tōa hōtokukai 東亜報徳会) sans mention de Kagoshima. À travers son expérience sur le continent, il ambitionne donc de mener une mission éducative et religieuse dans une perspective non plus nationale, mais impériale. Les activités de sa société s'inscrivent en outre de plus en plus dans une trajectoire pro-impériale vantant notamment la valeur de la non-contestation et l'importance du culte des *kami*. À partir de la fin des années 1910, il s'efforce de construire un réseau transnational dans les territoires sous emprise japonaise et effectue de nombreuses conférences en Corée et en Mandchourie. Cette dynamique s'essouffle cependant peu à peu au cours des années 1920 jusqu'à son tarissement[916].

---

[912] ISAO 2013, p. 21. Cette troupe est en fait l'une des « équipes d'opération spéciales » (*tokubetsu ninmu-han* 特別任務班, ou *tokubetsu ninmu-tai* 特別任務隊) constituées de quarante-sept agents détachés sur le champ de bataille afin de récolter des informations et de mener des opérations de sabotage, notamment sur la ligne ferroviaire du Transsibérien. Les membres de ces équipes sont déguisés en Chinois, en Mongols, mais aussi en moines afin d'agir sous couverture[912]. L'armée volontaire de Manchourie est ainsi connue dans les cercles militaires sous le nom d'équipe d'opérations spéciales du Liaodong (*Ryōtō tokubetsu ninmu-tai* 遼東特別任務隊). Kuzū 1997, vol. 1, p. 827 ; Kuzū 1997, vol. 2, p. 765 ; BOYD 2013, p. 190.
[913] Japonais : Tsūka. Hanada y aurait d'ailleurs également établi, pendant sa campagne militaire, une Société de rétribution morale sino-japonaise (Nisshin rengō hōtokukai 日清連合報徳会). Voir à ce propos Yamana 1942.
[914] Kuzū 1997, vol. 1, p. 824-826.
[915] *Ibid*., p. 831.
[916] ISAO 2013, p. 21-23.

Le parcours de Hanada Nakanosuke et de son armée de volontaires est très comparable à celui de Deguchi Onisaburō et de son armée divine. Les deux hommes combinent en effet les statuts religieux et militaire afin de mener une garnison composée de bandits à cheval au cœur de l'espace mandchou. S'il est impossible de prouver qu'Onisaburō a été influencé par l'Armée volontaire de Mandchourie, les agents patriotes qui gravitent autour des sociétés ultranationalistes telles que la Gen.yōsha et la Kokuryūkai sont, eux, partie prenante de cette première campagne militaro-religieuse, tout comme les autorités militaires. Il est donc légitime de penser que l'Armée volontaire de Mandchourie et le rôle qu'y joue Hanada Nakanosuke ont contribué à la formation de l'armée divine du cofondateur d'Ōmoto.

D'un point de vue plus général, les armées de Hanada comme d'Onisaburō sont à replacer au cœur d'un processus d'interpénétration des sphères religieuse et militaire sur le continent, en particulier en Mandchourie et en Mongolie où les deux se soutiennent mutuellement dans leur effort d'expansion. La figure centrale autour de laquelle gravitent la plupart de ces agents est Ōtani Kōzui, qui ouvre notamment une école de langue à Kōbe dans laquelle se côtoient des futurs missionnaires-militaires[917]. Comme le note James G. Boyd, il est rapidement en contact avec l'activiste Kawashima Naniwa 川島浪速 (1866-1949)[918] qui élabore plusieurs projets de conquête de la région mandchoue et mongole avant 1931[919]. Citons également Ōta Kakumin 太田覚眠 (1866-1944), un autre moine du Nishi Honganji qui, après s'être rendu au temple annexe de Vladivostok en 1904 sur ordre d'Ōtani, entre en contact avec le tülkou du monastère de Jining (Jining si 集寧寺)[920], l'un des plus influents de Mongolie Intérieure – qui visite en avril 1935 le sanctuaire d'Ise et le quartier général de l'état-major des armées –, puis le rejoint en juillet

[917] Notamment Tachibana Zuichō 橘瑞超 (1890-1968) – et des militaires – en particulier Hayashi Daihachi 林大八 (1884-1932). Le premier, envoyé par Ōtani en 1908, sillonne l'ensemble de la région de la Mandchourie au Xinjiang 新疆, en passant par le Tibet et la Mongolie, à la recherche de reliques bouddhiques, mais aussi d'informations stratégiques pour l'armée[917]. Le second, détaché à Harbin et Taonan en 1914, intègre quant à lui les services secrets de Tchita (チタ特務機関 *Chita tokumu kikan*) au moment de l'Intervention en Sibérie de 1918 à 1922. Kuzū 1997, vol. 1, p. 509 ; Ibid., vol. 2, p. 748 ; KANEKO 2002, p. 18-19 ; BOYD 2013, p. 191.

[918] Sur Kawashima Naniwa en français, voir SASTRE 2016.

[919] BOYD 2013, p. 192.

[920] Monastère également connu sous le nom de *miao* de Morin (Moli miao 莫力廟), lieu de culte de la Bannière autonome daur de Morin Dawa (Moli dawa dawoerzu Zizhiqi 莫力達瓦達斡爾族自治旗), ville-préfecture d'Hulunbuir 呼倫貝爾.

1936 afin de « sauver » le bouddhisme tibétain menacé en Mongolie par l'Union soviétique[921].

Le bouddhisme est donc profondément imbriqué aux ambitions politiques et militaires japonaises en Asie. Les exemples ci-dessus montrent qu'Onisaburō s'inscrit dans un processus en cours depuis la fin du XIX^e siècle. Son expédition partage en effet la double utilisation militaro-religieuse caractéristique des missions du Nishi Honganji, mais aussi la formation d'un armée volontaire semblable à celle levée par Hanada au cours de la guerre russo-japonaise. Le cofondateur d'Ōmoto, cependant, nourrit des desseins plus ambitieux que ses prédécesseurs puisqu'il place son périple dans un schéma de gouvernement mondial caractéristique du processus de spatialisation messianique[922]. S'il est le premier prédicateur shintō à mener une telle expédition, notons que son discours syncrétique mobilisant de nombreux éléments bouddhiques ne le place pas en rupture avec les précédentes campagnes bouddhistes, mais bien au sein d'une même généalogie. Un tel usage militaire du bouddhisme n'est cependant pas exclusif au Japon. En effet, les initiatives nippones participent d'une dynamique commune d'appropriation de Man-Mō, en particulier de son versant mongol, s'appuyant sur une rhétorique religieuse se couplant aux actions militaires.

### b. Théocratie, indépendance mongole et intérêts japonais

Avant le découpage formel opéré par les Qing, la région mongole s'articule autour de plusieurs territoires aux groupes ethniques majoritaires tels que les Khalkhas à l'est, les Bouriates au nord ou encore les Oïrats à l'ouest. Au XVII^e siècle, la Russie tsariste projette d'atteindre les terres bouriates qui intègrent celles-ci à partir de 1689. En 1691, les princes Khalkhas sont vaincus par les Oïrats et prêtent alors allégeance à la dynastie mandchoue. Ce premier mouvement permet l'avancée des Qing dans la région. À la fin du XIX^e siècle, les Mandchous, qui craignent les visées impérialistes de la Russie, décident d'ouvrir le territoire à l'immigration

[921] BOYD 2013, p. 193-201.
[922] Cf. Partie II, chapitre 4, B. c.

chinoise, jusque-là prohibée. Ils espèrent ainsi contrer les ambitions russes grâce à la sinisation progressive de la région. Les populations mongoles se retrouvent alors prises en tenaille entre les intérêts russes et mandchous[923].

Au début du XX^e siècle, la Mongolie est séparée administrativement en Mongolie Intérieure à l'est, et Mongolie Extérieure à l'ouest. Les Qing, qui y ont considérablement étendu leur contrôle, gouvernent les tribus selon des politiques différentes. La Mongolie Extérieure est désignée « province frontalière », dirigée par ses propres princes héritiers Khalkhas liés par unions matrimoniales à la maison impériale mandchoue. La Mongolie Intérieure est quant à elle traitée en tant que « dépendance étrangère », tout comme le Tibet et le Turkestan chinois, sous le bureau des Affaires frontalières (Lifan Yuan 理藩院). Au sein de ce modèle de gouvernance, les différentes communautés ethniques sont dirigées par l'empereur Qing, légitimé en tant que roi et sage confucéen pour les Chinois, boddhisattva Manjusri pour les Tibétains, et réincarnation de Gengis Khan pour les Mongols[924].

Le lien entre Mandchous et Mongols est matrimonial et militaire. En tant que sujets privilégiés, ces derniers ont pour obligation d'assister les Qing dans leurs conquêtes et répressions à l'encontre des rebelles à travers l'empire. Ils forment ainsi une sorte de milice comparable à celle des huit bannières de Mandchourie. Les Chinois entretiennent quant à eux un lien économique avec la Mongolie. Malgré la frontière tracée par la Grande Muraille, les Qing autorisent le passage de commerçants chinois en Mongolie afin de monopoliser les marchés mongols. L'émigration de nombreux agriculteurs chinois frappés par la famine conduit rapidement à la formation de larges communautés dont la population dépasse le nombre de Mongols dans les dernières années de la dynastie. Enfin, les Mongols sont liés religieusement au Tibet. Cette relation, antérieure à la dynastie Qing, est cependant formalisée par cette dernière. À partir du XVII^e siècle, les Qing interdisent la présence de lamas réincarnés originaires de Mongolie, en particulier les descendants de Gengis Khan, ils autorisent uniquement ceux venant du Tibet ou du Qinghai. Ce complexe permet à la dynastie mandchoue de subordonner les relations mongoles à ses voisins et de prévenir une éventuelle unification nationaliste. En parallèle pourtant, un système féodal centré sur les princes et lamas réincarnés

[923] BATAA 2012, p. 39-40.
[924] BULAG 2003, p. 20.

bénéficiant de larges juridictions est institué[925]. La Mongolie se retrouve donc prise dans un étau, cernée par ses dépendances extérieures.

Si la conversion au bouddhisme est une initiative majoritairement mongole pour rallier les groupes nomades fragmentés, les leaders de l'empire Qing sont prompts à saisir les avantages qui découlent de l'utilisation des figures du bouddhisme tibétain pour contrôler les Mongols. Au fil du temps, quatre figures en viennent à occuper toute la scène institutionnelle en Mongolie et au Tibet : le Jebtsundamba Khutukhtu[926] en Mongolie Extérieure, le Janggiya Khutukhtu en Mongolie Intérieure, le Dalaï-lama dans la région Ü du Tibet Central, et le Panchen-lama dans la région Tsang du Tibet Central. Cette dynamique d'utilisation du bouddhisme se renforce davantage au moment de l'effondrement de la dynastie des Qing. En effet, le 29 décembre 1911, le huitième Jebtsundamba Khutukhtu (1869-1924) est élu dirigeant théocratique – Bogdo Khan – du nouvel empire mongol. Après la chute de l'empire des Qing, la Mongolie Intérieure devient alors un territoire convoité par la Mongolie Extérieure du Bogdo Khan et la République de Chine, qui promettent toutes deux titres élevés et pouvoir aux princes de cette région[927]. S'ajoutent à ces deux nations les intérêts russes et japonais pour cet espace frontalier.

En août 1912, la République chinoise établit à la hâte une loi en neuf articles qui vise à préserver le statut privilégié de l'aristocratie mongole et promet de verser des salaires plus élevés que ceux des Qing ou du Bogdo Khan. Couplées à plusieurs expéditions militaires, ces mesures se révèlent fructueuses et de nombreux nobles se rangent derrière le gouvernement chinois. Ce dernier mobilise également les leaders bouddhistes de haut rang tel que le septième Janggiya Khutukhtu (1891-1957)[928]. Celui-ci se range du côté chinois quatre mois après l'arrivée de Yuan Shikai à la présidence en 1912[929].

[925] *Ibid*., p. 20-21.
[926] Le terme *khutukhtu* signifie « le béni » et est l'un des plus hauts rangs religieux décernés à un lama.
[927] BULAG 2003, p. 23.
[928] Il est le plus âgé des lamas supérieurs de la Mongolie Intérieure et sa lignée est celle des « Professeurs impériaux » à la tête de nombreux monastères en Mongolie Intérieure, à Pékin ou encore au mont Wutai (Wutaishan 五台山) dans la province de Shanxi 山西.
[929] *Ibid*.

Alors que les autorités religieuses de la Mongolie Intérieure s'allient à la Chine, la Mongolie Extérieure se rapproche quant à elle de la Russie et du Japon. Deux mois après la Révolution chinoise d'octobre 1911 à l'encontre des Mandchous, les princes Khalkhas expulsent *l'amban* Qing Sanduo 三多 (1876-1941), le gouverneur qui représente la plus haute autorité civile mandchoue, et déclarent l'indépendance de la Mongolie Extérieure[930]. Des missions diplomatiques mongoles sont en effet envoyées en Russie qui assure le droit mongol à l'autonomie en négociant avec la Chine[931]. Le Jebstundamba, convaincu par l'idéal d'unification de la Mongolie et confronté aux pressions russes et chinoises, contacte pour sa part l'empereur japonais en 1914 afin de solliciter son aide dans ce projet. Le gouvernement japonais ne donne cependant pas suite à cette demande[932]. Or, la situation de plus en plus confuse en Russie et la guerre civile russe s'étend en outre en Mongolie[933].

Les Japonais se sont quant à eux rapprochés des leaders tsaristes au moment de leur campagne en Sibérie à partir de 1918. Ils fournissent ainsi un soutien matériel aux partisans d'Alexandre Vassilievitch Koltchak (1874-1920), en particulier à Grigorii Mikhaïlovitch Semenov (1891–1946) dans sa lutte contre les forces soviétiques[934]. Il se lie au cours de sa campagne à un autre officier emblématique de l'Armée blanche : le baron Roman von Ungern-Sternberg (1885-1921)[935]. Cependant, lorsque les bolchéviques prennent le contrôle de la Transbaïkalie après la Révolution d'octobre, Semenov est contraint de s'installer temporairement en Mandchourie[936].

Avec l'appui japonais, il lance une vaste campagne de promotion de son idéal d'unification de la région. Quelque six mille soldats japonais se trouvent alors aux alentours de Tchita dans le cadre de l'Intervention en Sibérie. Ils fournissent des armes, des fonds et un soutien logistique à Semenov[937]. Ce dernier appelle la

[930] JEAN 1988, p. 339.
[931] RUPEN 1964, p. 106.
[932] CHENEY 1968, p. 44.
[933] JEAN 1988, p. 340.
[934] *Ibid*.
[935] Sur la rencontre entre les deux hommes, voir SUNDERLAND 2014, p. 141-142.
[936] *Ibid*., p. 153.
[937] *Ibid*., p. 155.

population à « sauver la mère-patrie » et souhaite réunir sous sa bannière le nord de la Mandchourie et la Mongolie[938].

L'avancée de l'Armée rouge semble cependant inarrêtable. Koltchak est exécuté en février 1920, tandis que Semenov, qui ne reçoit plus d'aide du Japon ayant concentré ses efforts sur les campagnes de Vladivostok, doit fuir à Daourie. Mais son principal allié, le baron Ungern-Sternberg, a déjà quitté la région pour Ourga. Même si Ungern affirme qu'il n'a planifié aucune campagne précise et s'est rendu en Mongolie afin de couper l'avancée des troupes soviétiques, un rapport japonais de 1921 confirme que des armes ont été entreposées à proximité de la capitale en 1919 et 1920 afin de préparer l'attaque du baron[939]. En février 1921, ses troupes chassent les autorités chinoises et conquièrent la capitale de la Mongolie Extérieure.

Ungern justifie son expédition à l'aide d'un discours révolutionnaire et messianique finalement proche de celui tenu quelques années plus tard par Deguchi Onisaburō. Sa conquête de la Mongolie ne représente en effet que la première d'une série qui doit mener au retour de la dynastie Qing. Pour ce faire, il doit créer un « empire mongol central » afin d'unir les peuples des steppes sous l'autorité du Jebtsundamba, lui-même soumis à l'empereur mandchou. Pour Ungern, le monde est en proie à une crise qui voit s'affronter d'un côté les races blanche et jaune, de l'autre la révolution et la tradition. Selon lui, la race jaune représente le seul espoir de salut de l'humanité et sa plus haute autorité doit être amenée à régner sur le monde[940].

Lorsqu'il prend Ourga, Ungern « sauve » en premier lieu le Bogdo khan qui avait été placé en détention par les Chinois quelques mois auparavant. Le Jebtsundamba regagne son trône et décerne à Ungern le rang de *khan* et le titre de commandant de son armée. Le régime instauré par Ungern est un régime de terreur. Il ordonne à ses hommes d'éliminer les socialistes et les Juifs, deux catégories selon lui interchangeables. Malgré ce chaos, Ungern et le Bogdo restent en bons termes, garants mutuels de la légitimité de l'autre[941]. En mai 1921, le baron Ungern-

[938] Citation extraite d'un manuscrit publié en 1919 à Harbin, tiré d'*ibid*.
[939] Rapport d'Isomura Toshi 磯村年 (1872-1961), chef d'état-major de l'armée lors de l'Intervention en Sibérie, dans LEONG 1976, p. 165-166.
[940] SUNDERLAND 2014, p. 3-4.
[941] *Ibid*., p. 174-178.

Sternberg décide de lancer un nouvel assaut, son dernier, aux côtés de sa Division asiatique à l'encontre de l'Armée rouge. La troupe s'élance vers Kiakhta. L'attaque échoue, Ungern est capturé puis exécuté le 15 septembre 1921[942].

Aucune source n'atteste de l'influence qu'aurait pu exercer la trajectoire du baron Ungern-Sternberg sur l'entrée en Mongolie du cofondateur d'Ōmoto. Le parallèle est cependant évident. Dans son travail sur les relations nippo-mongoles à partir de la fin du XIX[e] siècle, l'historien James G. Boyd avance qu'une thèse stipulant qu'Onisaburō s'est rendu en Mongolie à la recherche du trésor du baron circule dans les journaux de l'époque[943]. Ungern-Sternberg est par ailleurs également entré en contact avec Zhang Zuolin et Lu Zhankui, tous deux impliqués dans le périple du leader japonais. D'après James Palmer, c'est Lu, avec qui il a sympathisé depuis 1918, qui a permis au baron d'entrer en contact direct avec Zhang Zuolin. De ces échanges résulte un accord tacite qui garantit le contrôle de la Mongolie aux troupes blanches et celui de la Mandchourie aux forces du seigneur de la guerre[944].

Ces liens avec le principal collaborateur d'Onisaburō lors de l'entrée en Mongolie dénotent donc l'activation de réseaux similaires lors de ces deux épisodes historiques. Par ailleurs, la nature messianique d'Ungern-Sternberg et sa vision religieuse ne peuvent qu'entrer en résonnance avec la vision du cofondateur d'Ōmoto. Le leader tsariste considère en effet toutes les religions comme fondamentalement compatibles et n'hésite pas à en mobiliser divers éléments en fonction de son auditoire. Ainsi, lorsqu'il s'adresse à ses troupes, il utilise des références chrétiennes, tandis que quand il parle aux lamas ou aux révolutionnaires

[942] Sur ce dernier épisode de la trajectoire d'Ungern-Sternberg, voir *ibid*., p. 190-227.
[943] BOYD 2008, p. 188. La légende du trésor du baron figurait en fait dans le roman de Ferdynand Ossendowski, *Bêtes, Hommes et Dieux*, publié en 1922. Si la véracité des faits narrés par Ossendowski est contestée, son ouvrage fit connaître auprès du grand public le personnage hors du commun, leader messianique et mystique brutal, qu'était Ungern-Sternberg. Selon Baabar (1999) et Bisher (2005), le trésor existe bel et bien ; il s'agirait en effet des biens collectés et pillés par le baron lors de sa campagne dans la région. D'après ces derniers, Ungern-Sternberg avait décidé d'envoyer son trésor à Hailar en 1921, butin constitué d'objets de valeur et de mille huit cents kilogrammes d'or, d'argent et de pierres précieuses. Les soldats en charge du transport ne purent pas franchir la frontière mongole et durent enterrer le trésor dans les steppes de la Mongolie Intérieure ; Bisher 2005, p. 280. Baabar affirme que ce butin introuvable donna lieu à de nombreuses légendes en Mongolie ; BAABAR 1999, p. 214. Bisher évoque quant à lui une expédition japonaise ratée au début des années 1930, les membres ayant été expulsés par des forces soviétiques stationnées sur place ; BISHER 2005, p. 301.
[944] PALMER 2009, p. 181-182.

locaux, il cite des concepts bouddhistes. Il relie ces croyances à un principe transcendant de vérité ultime[945].

Après le départ d'Ungern-Sternberg, les révolutionnaires mongols s'emparent du pouvoir. Une Monarchie constitutionnelle populaire avec le Bogdo en tant que chef d'État est proclamée le 11 juillet 1921. Commence alors la révolution communiste mongole[946]. Le Jebtsundamba meurt quant à lui en mai 1924 et, le 13 juin, le gouvernement théocratique est aboli. La Mongolie Extérieure est alors déclarée République Populaire.

Ce processus tumultueux de construction de la Mongolie moderne montre comment les Russes, les Mandchous, les Chinois et les Japonais ont tenté d'accroître leur contrôle par le biais d'alliances avec les cercles locaux. De même, la Mongolie apparaît comme un espace profondément hétérotopique propice à l'émergence de contre-pouvoirs révolutionnaires qui tentent de bouleverser l'ordre établi, dynamique dans laquelle s'inscrit l'expédition d'Onisaburō en 1924. Ce contexte tumultueux marqué par les conquêtes armées culmine avec l'assassinat de Zhang Zuolin dans un premier temps, mais surtout avec l'Incident de Mandchourie, campagne militaire également sous-tendue par une théorie millénariste et une figure messianique.

### c. L'Incident de Mandchourie : perte de contrôle militariste et théorie de la guerre finale

En plus de la situation politico-économique instable, la fin des années 1920 est le théâtre d'un événement qui marque d'après Walter A. Skya l'intensification des actes terroristes menés par des factions militaires radicales : l'assassinat en Mandchourie du seigneur de la guerre Zhang Zuolin[947].

À l'issue du conflit opposant les factions de Zhili (*Zhili xi junfa* 直隷系軍閥) et de l'Anhui (*Wan xi junfa* 安系軍閥) en 1920, Zhang Zuolin assoit son emprise

[945] *Ibid.*, p. 185-186, 189, 191.
[946] Voir MOROZOVA 2009, p. 26-43.
[947] SKYA 2009, p. 235.

sur les « Trois provinces de l'Est » que sont Fengtian, Jilin et Heilongjiang. Avec pour ambition le contrôle total du gouvernement central, Zhang se rapproche du Japon afin d'obtenir son soutien[948]. Les dirigeants japonais, notamment avec l'aval de Tanaka Giichi 田中義一 (1864-1929) – alors ministre de l'Armée –, adoptent un principe d'aide limitée : Zhang bénéficiera du soutien de l'empire dans sa gestion des provinces mandchoues, mais sera indépendant dans ses entreprises au sud de la Grande Muraille[949].

Comme le note Michel Vié, la réalité n'est pas à la hauteur des espérances japonaises. En effet, Zhang, qui souhaite avant tout devenir un leader national, se focalise sur Pékin et ne cherche pas à éviter les affrontements avec les autres seigneurs de la guerre locaux et le Guomindang. Le Japon a ainsi de plus en plus de mal à justifier sur le plan international son soutien. Des litiges économiques s'ajoutent en outre à cette collaboration instable à partir de 1927, tandis que Zhang fait construire des lignes concurrentes à celles de la Mantetsu, tout en refusant le droit aux ressortissants japonais de résider, d'acheter des terres et de travailler librement dans la région. Zhang Zuolin en vient à être considéré comme un obstacle à la résolution du « problème Man-Mō »[950].

Cette situation encourage les officiers de l'armée du Kwantung à planifier l'assassinat du seigneur de la guerre. Doihara Kenji 土肥原賢二 (1883-1948), alors chef des services secrets japonais de Tianjin (Tientsin, *Tenshin tokumu kikan* 天津特務機関), est le cerveau de l'opération. Avec la collaboration du capitaine Tōmiya Kaneo 東宮金雄 (1892-1937) – l'un des architectes de l'émigration paysanne en Mandchourie[951] –, les hommes placent une bombe sur la voie de chemin de fer reliant Moukden à Pékin. Lorsque le train emprunté par Zhang passe le 4 juin 1928, Tōmiya actionne le détonateur. Zhang, ainsi que dix-sept de ses proches décèdent dans les heures qui suivent[952].

Cet assassinat marque concrètement la fin de l'impérialisme informel fondé sur l'essor commercial et industriel, d'une part, et sur la collaboration avec les

[948] MCCORMACK 1977, p. 49-58.
[949] *Ibid*., p. 56-58.
[950] VIE 1995, p. 136-137.
[951] Cf. Partie III, chapitre 8, A.
[952] Pour une analyse détaillée de l'assassinat, voir SHIMADA 2010, p. 182-205.

seigneurs de la guerre locaux, d'autre part. D'après Matsusaka, le climat tendu impliqué par la concurrence grandissante entre les voies ferrées chinoises et japonaises, couplée au contexte de crise du début des années 1930, renforce davantage l'idée que seule une solution radicale pourrait débloquer la situation, là où la diplomatie a jusqu'à présent échouée[953]. Yamamuro Shin.ichi illustre cet épisode par la métaphore du nœud gordien dont la coupe repose principalement sur le rôle joué par Ishiwara Kanji 石原莞爾 (1889-1949)[954].

Ishiwara intègre l'armée du Kwantung en octobre 1928, juste après l'assassinat de Zhang Zuolin. Selon lui, seule une annexion complète de la Mandchourie pourrait solutionner la situation de désordre qui suit cet incident. Cette vision qui se répand dans les années 1920 fait peu à peu de la Mandchourie un espace indispensable à la survie nationale du Japon, elle devient sa « ligne de vie ». Un tel point de vue est par ailleurs renforcé par le mouvement antijaponais croissant durant cette décennie qui culmine avec les efforts des partisans nationalistes chinois visant à faire réviser les traités inégaux et l'entrée de Zhang Xueliang 張学良 (1901-2001) – fils de Zhang Zuolin – au sein du Guomindang en janvier 1929. Confronté à cette situation, Itagaki Seishirō 板垣征四郎 (1885-1948), à la tête de l'armée du Kwantung depuis mai 1929, envisage un plan d'action soutenu par la théorie millénariste de la guerre mondiale finale (*sekai saishūsen* 世界最終戦) déployée par Ishiwara Kanji[955]. L'officier japonais développe cette vision à partir de 1927, à la fois influencé par ses études de stratégie militaire et par les enseignements du nichirénisme de Tanaka Chigaku.

Il s'inspire ainsi des théories de l'historien Hans Gottlieb Leopold Delbrück (1848-1929) qui caractérise le combat moderne selon deux grandes modalités : la stratégie d'épuisement de l'ennemi et celle de l'anéantissement de celui-ci[956]. Dans ce cadre de lecture, Ishiwara développe une théorie du progrès de la guerre centrée sur le Japon et les États-Unis : ces deux pays représentant les deux trajectoires de

[953] MATSUSAKA 2001, p. 349-350.
[954] YAMAMURO 2015, p. 21.
[955] *Ibid*., p. 21-26.
[956] L'historien allemand s'appuie en fait ici sur la distinction hégélienne opérée par le général prussien Carl Philipp Gottfried von Clausewitz (1780-1831) entre « guerre réelle », « guerre idéale » et « guerre absolue » dans son ouvrage *Vom Kriege* (*De la guerre*) publié à titre posthume entre 1832 et 1835.

diffusion de la civilisation originelle qui se développe en Asie centrale sont amenés à perfectionner leur savoir militaire et à mener une guerre absolue dont la résolution marquera l'unification du monde et la paix universelle. Il inscrit ainsi les deux nations dans un devenir téléologique qui décidera de l'avenir de l'humanité :

> La civilisation humaine, qui est apparue dans la région de l'ouest de l'Asie, s'est propagée d'une part à l'Est, d'autre part à l'Ouest ; plusieurs milliers d'années plus tard, ces deux faisceaux, séparés par le plus grand océan du monde qu'est le Pacifique, se rencontrent aujourd'hui. Leur destin n'est-il donc pas de mener un ultime affrontement ?
>
> アジアの西部地方に起った人類の文明が東西両方に分かれて進み、数千年後に太平洋という世界最大の海を境にして今、顔を合わせたのです。この二つの決勝戦をやる運命にあるのではないでしょうか。

Le discours d'Ishiwara relève donc d'une perception historique centrée sur une rivalité entre l'Orient et l'Occident dont le Japon et les États-Unis sont respectivement les plus grands représentants. De plus, et cela est crucial pour comprendre l'intérêt d'Ishiwara pour la Mandchourie et la Mongolie, celui-ci situe le berceau de la civilisation humaine en Asie centrale. L'annexion de Man-Mō représente donc pour lui le retour symbolique du Japon au cœur originel de l'Asie, donc du monde.

Cet idéal aux teintes millénaristes s'appuie en outre sur une analogie avec la doctrine nichiréniste. En effet, Yamakawa Chiō 山川智応 (1879-1956), disciple de Tanaka Chigaku et directeur de la Kokuchūkai, défend une position similaire dans son *Nichiren shōnin den jūkō* 日蓮上人伝十講 publié en 1921. Il y affirme aussi que la source de la civilisation est l'Asie centrale (Chūō Ajia 中央アジア). Cette civilisation s'est alors propagée et a donné naissance aux civilisations occidentale et orientale. Celles-ci entrent selon lui pour la première fois en contact lors des conquêtes mongoles du XIII$^{e}$ siècle et la découverte de l'existence du Cipango par Marco Polo. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Nichiren est actif sur Terre à la même période. Celui-ci aurait alors prédit la mission unificatrice du Japon, un point qui se retrouve aussi bien chez Yamakawa que chez Ishiwara Kanji, qui établissent une continuité entre la doctrine de Nichiren et le Rescrit impérial sur l'éducation de

l'empereur Meiji apparaissant comme une concrétisation du dessein de réunion des huit extrémités du monde sous un même toit (*hakkō ichiu*) énoncé pour la première fois par l'empereur Jinmu[957].

Ishiwara inscrit donc l'annexion de la Mandchourie comme une étape obligatoire vers le conflit final qui opposera le Japon aux États-Unis[958]. Cette perception explique également son rapprochement d'Ōmoto. En effet, les efforts d'Onisaburō vis-à-vis de cette région, ainsi que sa doctrine prônant l'avènement de la paix mondiale attirent sans doute l'officier de l'armée du Kwantung. En outre, Deguchi Nao avait, au moment de l'ouverture du conflit russo-japonais, prédit que celui-ci représentait le début de la grande guerre qui allait laisser le Japon en flammes et marquer le début du nouvel âge d'or d'Ushitora no Konjin[959]. Il est probable qu'Ishiwara, qui était sensible aux questions religieuses, considère avec attention les enseignements de la fondatrice d'Ōmoto et sa vision de rénovation du monde[960].

Malgré les résolutions modérées du ministère de l'Armée vis-à-vis du problème Man-Mō[961], Ishiwara Kanji et Itagaki Seishirō mettent leur plan à exécution : durant la nuit du 18 septembre 1931, un groupe de soldats fait exploser une portion de la ligne ferroviaire de la Mantetsu sillonnant le nord de Moukden, à Liutiaohu 柳条湖[962]. Le 19 au matin, le télégramme parvenant aux autorités militaires centrales affirme que l'acte terroriste a été perpétré par une troupe chinoise extrémiste ayant forcé l'intervention d'un bataillon[963].

Les troupes japonaises occupent Moukden le 19 septembre ; le 20, elles conquièrent Yingkou au sud et Changchun au nord, avant de prendre le contrôle de Jilin le 21. En l'espace de quelques mois, les dix mille hommes de l'armée du Kwantung, aidés par des renforts en provenance de la péninsule coréenne, ont pris le contrôle de Qiqihar (19 novembre), de Jinzhou 錦州 (2 janvier) et de Harbin (5

[957] *Ibid*., p. 150-151.
[958] YAMAMURO 2015, p. 50.
[959] STALKER 2008, p. 43.
[960] FUJIMURA 2017, p. 75-76.
[961] MATSUSAKA 2001, p. 381.
[962] Les dégâts sont de suffisamment faible ampleur pour permettre le passage ultérieur du train de la Mantetsu. Ce point est relevé par la commission Lytton qui mène l'enquête à la suite de l'incident.
[963] SHIMADA T. 2010, p. 245-252.

février). Les forces de Zhang Xueliang, dépassées, fuient vers le sud sans opposer de résistance[964].

Si, au départ, les autorités de Tōkyō condamnent les agissements incontrôlables de la troupe en Mandchourie, elles opèrent un changement d'attitude et finissent par soutenir ses actions. D'après Michel Vié, cette volte-face est due aux pressions internationales qui ne cessent de s'accroître depuis 1928 et font de la Mandchourie un potentiel foyer de sursaut national. L'initiative de l'armée du Kwantung en vient ainsi rapidement à être reconsidérée de manière positive à la fois par l'opinion civile et militaire[965]. Shimada Toshihiko, sans renier l'importance de ce contexte de tensions politiques internationales, relie plus directement le changement d'orientation du gouvernement à une baisse progressive de la capacité du ministère des Affaires étrangères à canaliser les ambitions expansionnistes des leaders militaires, phénomène particulièrement visible à la suite de l'Incident d'octobre 1931 (Jūgatsu jiken 十月事件)[966].

Notons également, à la suite de Louise Young, le rôle des médias qui s'emparent rapidement de l'événement pour promouvoir le conflit dans le cadre de ce que l'historienne nomme une « fièvre de guerre » (*war fever*) illustrant le passage de la « démocratie de Taishō » (*Taishō demokurashī* 大正デモクラシー) à la période d'« urgence nationale » (*hijōji* 非常時) du début de Shōwa[967]. Les magazines de l'éditeur Kōdansha tels que *Kingu* キング (King) ou *Shōnen kurabu* 少年倶楽部 (Le club des garçons) regorgent dès lors d'articles qui dépeignent les officiers du Kwantung en héros et vantent le militarisme japonais[968]. Cette médiatisation permet également, au même titre que les expositions coloniales, l'appropriation symbolique de l'espace mandchou par la population japonaise.

D'après Walter A. Skya, ce climat est à l'origine des multiples meurtres et tentatives de coup d'état durant les années 1930-1940[969]. L'historien rattache de

[964] *Ibid*., p. 312-315.
[965] VIE 1995, p. 152.
[966] SHIMADA T. 2010, p. 285-289.
[967] YOUNG L. 1998, p. 55-56.
[968] *Ibid*., p. 72.
[969] Les assassinats des Premiers ministres Hamaguchi Osachi (1870-1931) et Inukai Tsuyoshi (1855-1932) ; des anciens Premiers ministres Saitō Makoto (1858-1936) et Takahashi Korekiyo (1854-1936) ; les tentatives de meurtre d'Okada Keisuke (1868-1952) et Suzuki Kantarō (1867-1948).

telles actions à un « terrorisme ultranationaliste shintō » (*Shintō ultranationalist terrorism*) dont les commanditaires agissent avant tout pour des motifs religieux[970]. Cette catégorisation relève cependant d'une confusion entre le shintō et le culte de l'empereur. En effet, Skya considère toute forme d'adoration destinée à l'empereur comme relevant du shintō, ce qui lui permet de qualifier de partisans du shintō ultranationaliste radical des figures aussi différentes que Kita Ikki, Kakei Katsuhiko et Ishiwara Kanji. Or, si les mouvements terroristes des années 1930 partagent en effet le culte de l'empereur, ils ne fondent que peu leur revendication sur une quelconque vision du shintō. Ils représentent donc bien plus des adeptes de la « voie impériale ». L'inertie terroriste de cette période est beaucoup plus à rechercher dans une connivence de la « voie impériale » et de ce « courant souterrain »[971] qu'est le nichirénisme, que dans les individus se réclamant du shintō. Cependant, ces derniers ont bel et bien participé à l'essor de la dynamique de la restauration de Shōwa et s'inscrivent ainsi pleinement dans ce paysage idéologico-religieux.

L'Incident de Mandchourie est la campagne militaire la plus importante dans le processus d'expansion japonaise. Cependant elle doit, au même titre que l'entrée en Mongolie de Deguchi Onisaburō, être replacée au sein de la généalogie des expéditions militaro-religieuses dans cette région. Cette lecture diachronique permet ainsi de mettre en lumière la place centrale du périple du cofondateur d'Ōmoto dans la dynamique de conquête des régions frontalières de Mongolie Intérieure qui culmine avec la fondation du sanctuaire de Gengis Khan par les autorités japonaises.

[970] SKYA 2009, p. 239-243.
[971] J'emprunte l'expression à ŌTANI E. 2019.

### d. S'approprier la terre de Gengis Khan par le religieux

Comme nous l'avons vu précédemment, Onisaburō s'appuie lors de sa campagne sur une théorie rapprochant les figures de Gengis Khan et de Minamoto no Yoshitsune. Ce rapprochement entre ces deux personnages largement mythifiés possède une origine ancienne. Lorsque Yoshitsune est assassiné à Hiraizumi 平泉, la légende de sa survie commence à se propager. À partir du XV^e^ siècle, ses adorateurs considèrent qu'il s'est enfui à Ezo, puis à partir de la période d'Edo, qu'il passe d'Ezo au continent asiatique. Au milieu du XVII^e^ siècle, le lettré Sawada Gennai 沢田源内 (1619-1688) établit une généalogie affirmant l'intégration de Yoshitsune au sein de la dynastie mandchoue Jin 金朝 (1115-1234). L'explorateur Mamiya Rinzō 間宮林蔵 (1780-1844) est quant à lui envoyé en mission de reconnaissance par le shôgunat sur les traces mythiques de Yoshitsune jusqu'en Mandchourie, qu'il atteint en 1810. Dans son récit de voyage, *Tōdatsu chihō kikō* 東韃地方紀行 (Récit du voyage dans la région de Tōdatsu[972]), il confirme que les populations locales reconnaissent l'ascendance japonaise de l'empereur de Chine[973].

Au tournant du XX^e^ siècle, cette légende connaît un nouvel essor. Le journaliste Suematsu Kenchō 末松謙澄 (1855-1920) publie en 1879, alors qu'il séjourne à Cambridge, un ouvrage intitulé *The Identity of the great conqueror Genghis Khan with the Japanese hero Yoshitsune*. *An historical thesis*, dans lequel il avance que Yoshitsune n'est autre que le héros mongol. Son ouvrage est traduit et édité au Japon par Uchida Yahachi 内田弥八 (1855-1920) en 1885 sous le titre de *Yoshitsune saikōki* 義経再興記 (Récit du nouvel avènement de Yoshitsune). Le succès est immédiat et engendre la publication d'une nouvelle version par Shimizu Ichijirō 清水市次郎 en 1886 sous le titre *Tsūzoku Yoshitsune saikōki* 通俗義経再興記 (Récit populaire du nouvel avènement de Yoshitsune)[974].

Onisaburō puise donc dans cet imaginaire afin de créer son identité alternative de messie mongol. Il participe par là même à réactiver ces théories au cours des années 1920 aux côtés du théologien Oyabe Mataichirō 小谷部全一郎 (1868-

[972] Ce toponyme désignait la région en aval du fleuve Amour.
[973] MIYAWAKI-OKADA 2006, p. 128.
[974] *Ibid*., p. 130-131.

1941)[975] qui publie en 1924, quelques mois après le périple du cofondateur d'Ōmoto, un ouvrage au titre évocateur qui reçoit un vif accueil : *Jingisu Kan wa Minamoto no Yoshitsune nari* 成吉思汗ハ源義経也 (Gengis Khan est Minamoto no Yoshitsune)[976]. Le succès d'une telle théorie au cœur d'un expansionnisme grandissant s'explique par le besoin de légitimité du Japon vis-à-vis des régions mandchoue et mongole. Elle favorise également le sentiment de proximité de la population japonaise avec cet espace frontalier, lointain par définition et rempli de mystères. L'exotisme radical des plaines continentales entre dès lors dans une forme de familiarité sous contrôle rendant le lieu toujours fascinant, mais plus facile d'accès. L'imaginaire réactivé par la vague migratoire à la fin des années 1930 s'appuie donc largement sur cet espace fantasmé véhiculé par des figures populaires telles qu'Onisaburō et Oyabe.

Durant l'été 1924, juste après l'expédition d'Onisaburō, Sasame Tsuneo 笹目恒雄 (1902-1997) se rend en Mongolie afin d'y étudier les pratiques chamaniques. Il aurait alors ressenti l'esprit de Gengis Khan (*Chingisu Hān no seirei* チンギス・ハーンの精霊) et eu l'idée de mettre en place un programme d'invitation d'étudiants mongols au Japon. Dès son retour, il se rend au centre d'Ōmoto afin d'écouter le récit du périple de Deguchi Onisaburō et d'exposer à ce dernier son projet d'échanges, que le cofondateur encourage vivement[977].

Il se rend à nouveau en Mongolie en 1927 où il rencontre le futur fondateur de l'École normale des bannières mongoles du Nord-Est (Dongbei menqi shifan xueyuan 東北蒙旗師範学校), l'éducateur et politicien Merse, qui lui confie sept étudiants. À leur retour, Onisaburō permet à Sasame d'ouvrir le Centre de formation pour les jeunes de Mongolie (Mōko seishōnen dōjō 蒙古青少年道場)[978], au sein du centre annexe d'Ōmoto du Kantō (Kantō betsuin 関東別院) à Yokohama[979]. Son établissement est ensuite déplacé dans le quartier de Meguro en novembre 1928, événement dont il profite pour construire un oratoire dans le dortoir de ses étudiants

[975] Spécialiste de la culture aïnou et tenant de la théorie de l'origine commune nippo-juive (*nichi-yū dōso-ron* 日猶同祖論).
[976] *Ibid.* : 131.
[977] Sasame 1991 dans TANAKA T. 2009, p. 115.
[978] Ou Taiten gijuku 戴天義塾 (Institut de la réception céleste).
[979] Maruyama T. 1931.

et y enchâsser un fragment de l'esprit de la divinité d'Ōmoto (Ōmoto kōdaijin 大本皇大神)[980]. Les étudiants doivent y effectuer une cérémonie chaque matin[981].

Sasame, en accord avec les enseignements d'Onisaburō dont il est devenu un fervent fidèle, tente d'éveiller l'esprit de Gengis Khan chez les jeunes Mongols afin que cet esprit soutienne l'unification de leur peuple. Pour lui en effet, rendre un culte au dieu d'Ōmoto permet l'éveil de l'esprit mongol puisque la figure de Gengis Khan fait partie du panthéon syncrétique élaboré par Onisaburō[982]. Il voit en outre dans l'émergence de cet esprit mongol la première étape de l'unification du monde que son maître à penser promeut. Les efforts de Sasame sont par ailleurs encouragés par la Mantetsu et l'armée qui lui fournissent toutes deux un soutien financier[983].

L'armée finit cependant par s'emparer complètement de cette entreprise et remplace, au début des années 1930, Sasame par Uryū Kisaburō 瓜生喜三郎[984] qui obtient la charge de neuf nouveaux étudiants au sein de la structure nouvellement nommée Keikoku gakuen 経国学園 (Institut du gouvernement national)[985]. Sasame continue cependant son rôle en tant que recruteur d'étudiants mongols et de partisan de l'indépendance mongole dont les activités sont financées par l'armée. Il enrôle ainsi plusieurs jeunes activistes qui se rapprochent par la suite du prince Demchugdongrub 德穆楚克棟魯普 (1902-1966)[986] – aussi connu sous le nom de De Wang 德王 –, pilier du mouvement indépendantiste en Mongolie Intérieure[987]. Le disciple d'Ōmoto sert ainsi de lien entre le prince Demchugdongrub et l'armée du Kwantung. En effet, cette dernière se rapproche du leader mongol dans le cadre de sa stratégie de contrôle de la Mongolie Intérieure. Sasame et Demchugdongrub incarnent donc les deux versants d'un réseau de formation des élites nationalistes mongoles reliant l'École normale des bannières de Mongolie Intérieure et le Japon

[980] Autre appellation de Kuni-no-tokotachi/Ame-no-minaka-nushi qui est utilisée par les fidèles d'Ōmoto.
[981] Miyata 1928 (a) ; Sasame 1997, vol. 5, p. 68-69.
[982] *Ibid*., vol. 3, p. 50-51.
[983] Miyata 1928 (b).
[984] Alors secrétaire général du comité de soutien du Shūyōdan 修養団 (Groupe pour l'accomplissement de soi) – groupe d'éducation informelle mis en place en 1906.
[985] TANAKA T. 2009, p. 116.
[986] Fils du chef de la ligue Xilin Gol (Xilinguole meng 锡林郭勒盟) et prince de la Bannière de droite de Sonid (Sunite You Qi 蘇尼特右旗).
[987] YANG 2015, p. p. 180-181.

où les recrues suivent en général un cursus les menant du centre de formation Keikoku gakuen à l'École des officiers de l'armée.

Lors de la cérémonie d'ouverture du centre, les jeunes hommes forment une Association des étudiants mongols au Japon (Mōko ryūnichi gakuseikai 蒙古留日学生会). Ils impriment alors de nombreux prospectus qui vantent l'idéal d'unification spirituelle du peuple mongol sous l'égide bienveillante du Japon, soutien permettant une révolution (*kakumei* 革命) en Mongolie, contrairement au mauvais exemple chinois et à l'influence néfaste russe. Cette révolution serait en outre un premier pas vers l'unification de l'Asie (*zen Ajia o tōitsu* 全アジアを統一) grâce à l'esprit de Gengis Khan[988]. Les étudiants se sont inspirés de l'Association des étudiants mongols de Pékin (Mōko ryūhei gakuseikai 蒙古留平学生会) – formée en 1926 autour de Demchugdongrub – qui organise une « grande fête de commémoration de Gengis Khan » (*Chingisu Han kinen taikai* チンギス・ハーン記念大会) et publie la revue *Mōko* 蒙古 (Mongolie). L'association japonaise lance ainsi en 1930 sa propre revue intitulée *Sokoku* 祖国 (Mère patrie)[989].

Après l'éclatement de l'Incident de Mandchourie en septembre 1931, huit étudiants en séjour au Japon rentrent en Mongolie et intègrent l'armée indépendante de Mongolie Intérieure (*Uchi Mōko dokuritsu-gun* 内蒙古独立軍) créée par Ganjuurjab 甘珠爾扎布 (1903-1971), l'un des fils de Babojab. Ganjuurjab se marie à Kawashima Yoshiko 川島芳子 (1907-1948) en 1927 et étudie à l'université de Waseda et à l'École des officiers de l'Armée impériale japonaise. La troupe, qui reste d'une faible efficacité[990], est par la suite renommée « armée autonome de Mongolie Intérieure » (*Uchi Mōko jichi-gun* 内蒙古自治軍). Malgré son échec partiel, celle-ci permet à ses membres ayant eu une expérience au Japon d'intégrer l'administration du Mandchoukouo et le gouvernement autonome du Mengjiang (*Mōkyō rengō jichi seifu* 蒙疆連合自治政府[991])[992]. Les jeunes Mongols accueillis

[988] Maruyama T. 1931.
[989] TANAKA T. 2009, p. 117.
[990] Malgré le soutien de l'armée du Kwantung, la force indépendante subit par exemple un cuisant échec dans sa tentative de conquête de Tongliao le 13 octobre 1931.
[991] *Mengjiang lianhe zizhi zhengfu*.
[992] *Ibid*., p. 117-118.

par Ōmoto se réintègrent ainsi pour la plupart parmi les élites locales et continuent de soutenir une position indépendantiste et de sympathisants vis-à-vis du Japon.

Pour les Japonais, la Mongolie Intérieure représente bien entendu un avant-poste de choix en vue d'éventuelles campagnes vers le nord ou le sud, mais elle est aussi une « zone tampon » entre la Russie, la Chine et le nouvellement fondé Mandchoukouo ; elle devient donc un enjeu de défense nationale. Les militaires promettent ainsi un soutien matériel et l'indépendance aux dirigeants des monastères et aux princes locaux qui font face aux pressions chinoises[993].

Comme nous l'avons vu précédemment, ces initiatives s'inscrivent dans la continuité des ambitions japonaises d'utilisation politico-militaire du bouddhisme tibétain en Mongolie. Les Japonais sont en effet conscients de l'influence des moines sur les princes locaux ; ils espèrent ainsi éviter une éventuelle résistance de ces derniers en s'attirant la sympathie du clergé. Ils se lancent ainsi dans un processus de spatialisation qui repose non pas sur la construction de nouveaux lieux de culte, mais sur l'appropriation souvent implicite des grands centres religieux locaux centrée sur l'orientation, voire l'épuration, du contenu de leur système religieux coïncidant avec les visées impériales. Pour ce faire, les dirigeants du Mandchoukouo chargent le Bureau du Xing'an (Kōan kyoku 興安局) – fondé le 9 mars 1932 – de déployer un discours centré sur l'harmonie ethnique garantissant l'autonomie culturelle de chaque ethnie[994].

Cette dynamique s'appuie sur une vaste campagne de propagande orchestrée par l'armée du Kwantung à partir de la fin des années 1930. Celle-ci fait de Puyi la réincarnation du boddhisattva Manjusri du mont Wutai, et du Mandchoukouo la création du Ciel. Est réactivé ainsi un principe initié au XVII$^{e}$ siècle selon lequel l'empereur mandchou est l'émanation de Manjusri. Les Japonais réinscrivent par ailleurs en creux le souverain Puyi dans la lignée de Gengis Khan à travers cette association avec Manjusri, boddhisattva rapproché du héros mongol par les Mandchous à la même époque[995].

[993] NARANGOA 2003, p. 492-493.
[994] *Ibid*., p. 494.
[995] FARQUHAR 1978, p. 12-19, 33.

Dans ce processus d'appropriation du territoire mongol par le versant religieux, le gouvernement du Mandchoukouo met en place la Société de promotion de la culture mongole (Mōko bunka sokushin kyōkai 蒙古文化促進協会) sous la direction du ministre du Département d'administration mongol (Mōseibu 蒙政部)[996]. Le premier projet de cette société est la construction d'un sanctuaire dédié à Gengis Khan (Chingisu Kan jinja 成吉斯汗神社). Celui-ci a été originellement établi par l'Association des étudiants mongols de Pékin qui souhaite, au début des années 1930, ériger une statue commémorative du chef mongol dans l'enceinte de l'École mongole de Pékin (Pekin mōzō gakkō 北平蒙蔵学校)[997]. Au sein du système mis en place par les Japonais dans la région, la forme du sanctuaire permettrait d'intégrer ce lieu de culte au système des sanctuaires shintō sans entrer en conflit avec un culte officiel centré sur le bouddhisme tibétain. Cette décision s'inscrit donc dans la continuité du processus de déification des grandes figures au sein du panthéon shintō, dont l'exemple moderne le plus frappant est celui de l'empereur Meiji détaillé dans la partie précédente.

Le projet de construction du sanctuaire reste sans suite après cette première apparition. Cependant, les années 1935 et 1936 sont marquées par les manœuvres indépendantistes mongoles, notamment sous l'impulsion de Ling-Sheng 凌陞 (1886-1936), exécuté en 1936 pour avoir « conspiré » avec la République populaire de Mongolie. Le Département d'administration mongol est en conséquence dissout au profit d'un nouveau Bureau du Xing'an (Kōan kyoku) en juillet 1937. La question d'un sanctuaire à même de réunir les populations mongoles est alors réexaminée par les autorités afin d'éviter l'éclatement d'un incident similaire[998].

Le projet est vivement encouragé par Demchugdongrub – promu par l'armée du Kwantung à la tête du Gouvernement militaire de Mongolie (Mōko gunseifu 蒙古軍政府) formé en mai 1936 puis du Gouvernement autonome du Mengjiang le 27 octobre 1937 qui devient par la suite le Gouvernement de l'Alliance autonome de Mongolie (Mōko rengō jichi seifu 蒙古連合自治政府) en 1939, et enfin le

[996] Organe administratif qui succède en novembre 1934 au Bureau général du Xing'an (Kōan sōcho 興安総署) mis en place en août 1932 à la suite du Bureau du Xing'an 興安局 (Kōan kyoku) mis en place en mars de la même année.
[997] TANAKA T. 2009, p. 119.
[998] *Ibid*., p. 122.

Gouvernement autonome de la Province de Mongolie (Mōko jichi hō seifu 蒙古自治邦政府) en 1941[999]. Demchugdongrub compare explicitement la figure de Gengis Khan pour les Mongols à celle de l'empereur Meiji pour les Japonais, et confirme l'importance d'établir un lieu de culte dédié au héros mandchou à la hauteur du sanctuaire de Meiji[1000]. Durant l'été 1937, il rencontre à ce propos le spécialiste des sanctuaires d'outre-mer Ogasawara Shōzō pour lui exposer la nécessité de construire un sanctuaire dédié à Gengis Khan, mais aussi d'intégrer ce dernier au panthéon consacré au sanctuaire de Zhangjiakou. Il tient par la suite le même argumentaire à Tanaka Shin.ichi 田中新一 (1893-1976), alors chef d'état-major de l'armée japonaise en Mongolie[1001]. Ogasawara tente également en vain de convaincre Tanaka de la nécessité de l'ajout du héros mongol aux divinités centrales du sanctuaire de Zhangjiakou[1002].

Le sanctuaire de Zhangjiakou est érigé en septembre 1941 en tant que grand sanctuaire protecteur du Mengjiang (Mōkyō Sō chinju 蒙疆総鎮守). Ses divinités principales, reflets de son statut officiel, sont Amaterasu, l'empereur Meiji, Kunitama et le prince Kitashirakawa Nagahisa 北白川宮永久 (1910-1940), officier mort à Zhangjiakou en septembre 1940[1003]. Face à ce choix, Ogasawara publie un manifeste dans lequel il défend l'idée que seule la consécration de Gengis Khan pourrait renforcer l'unité nippo-mongole[1004] ; cependant, comme dans le cas du sanctuaire de Corée et du Kenkoku shinbyō, les théories de celui-ci n'ont que peu d'écho et ne donnent lieu qu'à des réponses indirectes des autorités[1005].

Cependant, l'usage de Gengis Khan à la croisée du shintō et du bouddhisme tibétain dans la région se répand parmi certaines élites militaires et académiques qui finissent par être surnommées « spécialistes de la Mongolie » (*Mōko-tsū* 蒙古通), notamment d'Iwai Fumio 磐井文雄, alors conseiller au sein de l'armée de

[999] *Ibid.*
[1000] *Tōkyō nichinichi shinbun,* 10 octobre 1937 dans *ibid.*
[1001] TANAKA T. 2009, p. 123.
[1002] NAKANO 1976, p. 80-81.
[1003] La consécration du prince Kitashirakawa Nagahisa, considéré comme un héros de l'expansion japonaise dans cette région, rappelle celle de Kitashirakawa Yoshihisa au sanctuaire de Taiwan.
[1004] Ogasawara 1953 : 236-237.
[1005] Sur le sanctuaire de Corée, Cf. Partie I, chapitre 3, B. a ; sur le Kenkoku shinbyō, Cf. Partie III, chapitre 7, c.

Mongolie. Ce dernier est par ailleurs convaincu de la vertu universelle d'Ame-no-minaka-nushi, dont le culte équivaut selon lui au culte du Ciel chez les Mongols[1006]. Son approche découle sans doute possible des théories de Kakei Katsuhiko qui absolutisent la divinité créatrice des mythes shintō. Il s'inscrit aussi à la suite d'Onisaburō en faisant de cette entité un dieu universel équivalant aux divinités primordiales d'autres systèmes religieux. Malgré ce type de théories, de telles revendications ne sont finalement jamais prises en compte lors du choix des divinités centrales consacrées dans les sanctuaires d'outre-mer.

En parallèle à ces débats, les élites mongoles renforcent également leurs revendications. Au début des années 1940, le Parti de l'alliance des jeunesses mongoles (Mōko seinen ketsumei tō 蒙古青年結盟党) – centré sur le culte de Gengis Khan et ayant pour objectif la « résurrection de la Mongolie » (*Mongoru fukkō* モンゴル復興) fondée sur la « construction d'un grand royaume mongol » (*dai Mongoru-koku kensetsu* 大モンゴル国建設) – est établi par les élites mongoles, dont plusieurs formées au Japon. Le groupe se revendique comme composé uniquement de membres purement mongols qui ont hérité de l'idéal de la guerre sainte menée par Gengis Khan : conquérir à nouveau le monde afin d'y amener la paix. Ils rejettent également la Mongolie Intérieure et le Mandchoukouo qui sont sous le contrôle de l'empire japonais[1007].

Confrontées à ces élans nationalistes, les autorités japonaises reconsidèrent l'urgence de construire un lieu de culte pour apaiser les populations mongoles. Des discussions sont alors engagées entre les membres des services secrets d'Oulan-hot 乌兰浩特[1008] et l'Association des étudiants mongols au Japon anciennement sous la tutelle de Sasame et d'Ōmoto. Ces derniers élaborent le projet d'érection d'un sanctuaire de Gengis Khan (Chingisu Khan byō 成吉思汗廟)[1009]. Ils présentent ensuite ce plan au capitaine Kanagawa Kōsaku 金川耕作, chef des services de

[1006] TANAKA T. 2009, p. 123.
[1007] *Ibid*., p. 125. Pour une étude détaillée du Parti de l'alliance des jeunesses mongoles, voir ERDENBAYAR 2001, notamment p. 38-106 ; ERDENBAYAR 2008, p. 100-108.
[1008] Ligue de Xing'an (Xing'an meng 兴安盟). Deguchi O. 2008, p. 102.
[1009] Ils utilisent volontairement la dénomination *miao*, typique des lieux de culte locaux, afin de ne pas accentuer l'assimilation de cet édifice aux sanctuaires shintō japonais.

renseignement d'Oulan-Hot, qui donne son accord et négocie avec l'armée du Kwantung afin d'obtenir les fonds et matériaux nécessaires à sa construction[1010].

La cérémonie de pacification du sol du sanctuaire de Gengis Khan a lieu le 5 mai 1942 sur le mont Hanshan 汗山, en même temps qu'une grande cérémonie de commémoration du héros de la Mongolie. Cet événement marque la société mongole grâce au relais informatif effectué par la revue *Köke Tuγ* 青旗 (Bannière bleue), largement lue par les élites mongoles[1011].

La construction du sanctuaire permet aux autorités japonaises de canaliser les revendications indépendantistes mongoles et de diriger cette ferveur dans cette tâche. Ainsi, à partir de 1943, des jeunes Mongols issus de toutes les régions alentours forment des « unités de volontaires pour la construction du sanctuaire de Gengis Khan » (*Jingisu Kan byō hōken kinrō hōshi-tai* 成吉思汗廟奉建勤労奉仕隊) afin de participer activement aux travaux[1012]. Le sanctuaire est finalement achevé à l'automne 1944. Construit dans un style architectural inspiré des monastères du bouddhisme tibétain, l'agencement général du lieu de culte a quant à lui été calqué sur celle du sanctuaire de Meiji[1013]. Le parallèle fait par Demchugdongrub a ainsi inspiré les architectes du Mandchoukouo qui prennent en charge la conception du sanctuaire comme un lieu issu du syncrétisme architectural du bouddhisme tibétain et du shintō afin de consacrer le héros de la Mongolie. À la manière de la Mantetsu lorsqu'elle s'approprie le sanctuaire de Niang-Niang[1014], les autorités japonaises créent un lieu de culte perçu comme traditionnel car cristallisant le culte local, mais résultant malgré tout d'un processus moderne d'usage impérial du religieux.

L'utilisation de ce lieu en tant que relais du gouvernement est ensuite confiée à l'Association de la concorde (Kyōwakai 協和会) – organe fondé en 1932 et

[1010] YANG 2015, p. 78-83.
[1011] TANAKA T. 2009 : 129. Cette revue est publiée à partir de 1941 à Xinjing. Elle devient l'un des principaux supports d'expression des élites mongoles : enseignants et étudiants du Mandchoukouo ou étudiants formés au Japon. Parmi les thèmes de prédilection de la revue figurent la figure de Gengis Khan comme ciment de l'identité mongole et la question du bouddhisme tibétain. Voir à ce propos HA 2013.
[1012] Tsebegmaa 1999, p. 71-72, 79.
[1013] Sur ces choix et la politique architecturale dans le Mandchoukouo, voir NISHIZAWA 2014, p. 377-459.
[1014] Cf. Partie I, chapitre 2, C. a.

considéré comme le principal véhicule de propagande du Mandchoukouo. Celle-ci met en place une série de festivités afin de contenter les populations locales d'une part, de véhiculer les idéaux du Mandchoukouo et de l'alliance nippo-mongole d'autre part. Suivant à nouveau une stratégie semblable à celle mise en place par la Mantetsu au sanctuaire de Niang-Niang, l'association organise le « grand rassemblement pour l'ascension des jeunesses de Mongolie » (*Mōko seishōnen sōkukki taikai* 蒙古青少年総崛起大会) le jour de l'inauguration du lieu de culte. Le 7 octobre 1944, quelque cinq mille personnes se réunissent au sanctuaire de Gengis Khan. Les festivités s'étirent sur quatre jours suivant un protocole que Tanaka Tsuyoshi 田中剛 décrit comme une succession de cérémonies de types shintō, chamanique et bouddhique. Notons que le drapeau du Mandchoukouo est déployé chaque jour et que l'hymne national japonais « Kimigayo » est également chanté lors de cette fête[1015].

Les autorités japonaises créent donc le lieu que réclament les Mongols, en particulier les franges nationalistes, et réussissent à utiliser ce dernier afin de réunir cette « minorité » sous le drapeau du Mandchoukouo par l'intermédiaire de rites inspirés en premier lieu de ceux effectués dans les sanctuaires shintō. Une nouvelle fois, le Japon établit des festivités religieuses fondées sur des croyances locales à des fins impérialistes. Dans ce long processus, l'expédition en Mongolie de Deguchi Onisaburō apparaît comme l'élément déclencheur qui permet aux premiers échanges d'étudiants mongols d'avoir lieu. Ces derniers constituent par la suite une élite révolutionnaire et indépendantiste formée au Japon, qui collabore étroitement avec les autorités japonaises afin d'atteindre des postes à responsabilités au sein du Mandchoukouo et du Mengjiang. Ils peuvent alors faire valoir certaines revendications identitaires soutenues par un idéal d'unification des populations mongoles. Cependant, toute révolutionnaire qu'elle soit, cette impulsion est habilement exploitée par les autorités afin de garder les élites de Mongolie Intérieure sous contrôle tout en s'assurant l'exploitation du facteur religieux dans l'exercice de son pouvoir sur place.

Cette double dimension religieuse, entre revendication révolutionnaire et soutien impérial, se retrouve tout au long de la trajectoire de Deguchi Onisaburō.

[1015] TANAKA T. 2009, p. 132-133.

En effet, son parcours de messie shintō révolutionnaire est intrinsèquement lié à l'essor de l'empire et à la constitution progressive de son culte d'État. L'analyse du processus d'expansion en Mandchourie et en Mongolie nous a permis de replacer l'expédition du cofondateur dans une généalogie d'usages militaires dans la région, mais aussi au cœur du parcours messianique d'Onisaburō. Nous allons désormais montrer comment celui-ci construit son périple comme un rite de passage liminaire qui le propulse au statut de messie mondial, stratégie au sein de laquelle la mise en récit joue un rôle crucial.

# Chapitre 5 – L'entrée en Mongolie

## Périple liminaire, conquête d'une frontière hétérotopique et constitution d'un imaginaire textuel

## A. Le messie venu du Japon et son armée divine

### a. La phase préliminaire : les prémisses d'un rite de passage et le rôle du réseau militaire d'Ōmoto

L'entrée en Mongolie est le rite de passage qui permet à Deguchi Onisaburō d'assurer sa nouvelle légitimité de messie mondial. Il qualifie ainsi lui-même son expérience de manière hétérotopique et liminaire. Selon le découpage classique de Van Gennep – qui sépare le rite en phases préliminaire (rite de séparation), liminaire (rite de marge) et post-liminaire (rite d'agrégation)[1016] –, il est dès lors possible d'associer la phase de préparation de l'expédition à la phase préliminaire de ce rite de passage messianique, processus qui s'étale concrètement sur plusieurs mois, symboliquement sur plusieurs années.

Le 12 février 1921, alors qu'il quitte les bureaux du *Taishō nichinichi shinbun* 大正日日新聞 d'Ōsaka[1017], Onisaburō est frappé par la lumière émise par la Lune et Vénus (Taihakusei 太白星). Il a l'intuition qu'il s'agit d'un phénomène divin ; cependant, son arrestation le jour même dans le cadre du Premier Incident Ōmoto ne lui permet pas de se questionner davantage sur cette lueur inhabituelle. Mais quand, en décembre 1923, il est à nouveau témoin de l'alignement parfait du Soleil, de la Lune et de Vénus, il comprend être face à un message des divinités. Il fait fabriquer sans attendre cinq cents « emblèmes du cosmos » (*uchū monshō* 宇宙紋章) qui représentent ce phénomène céleste. Le 4 février 1924, lors des festivités du Setsubun[1018], il fonde en outre la Kōshikai 更始会 (Société du renouveau), dont

[1016] VAN GENNEP 1981, p. 14, 27.
[1017] Grand quotidien dont il a fait l'acquisition le 17 août 1920.
[1018] Célébration qui marque l'arrivée du printemps au début du mois de février selon le calendrier luni-solaire.

l'emblème du cosmos devient le blason[1019]. Cette intuition est par ailleurs confirmée lorsque, trois ans exactement après le premier signe, le 12 février 1924, il aurait à nouveau aperçu le même phénomène de rayonnement de la Lune et de Vénus en plein jour[1020].

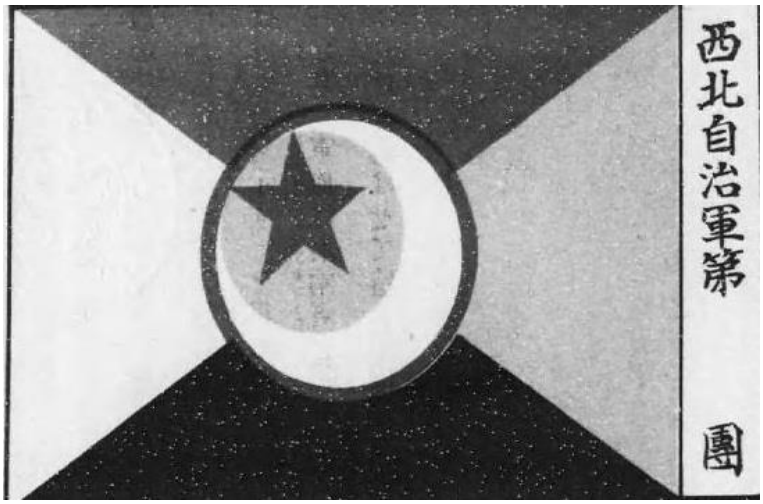



Illustration 12 : l'emblème du cosmos sur le drapeau de l'armée divine[1021]

Après avoir compris que les dieux lui ordonnaient de se rendre en Mandchourie et en Mongolie pour précipiter l'avènement de la paix mondiale, il s'affaire pour préparer son départ. À l'occasion du Setsubun de l'année 1924, il dirige le mariage de sa troisième fille Yaeno 八重野 et de Saga Isao 佐賀伊佐男 (1903-1973), qui prend alors le nom de Deguchi Uchimaru 出口宇知麿[1022], afin que ces derniers assistent sa fille aînée dans la direction de la secte durant son absence. Il leur remet à ce moment le *Nishiki no miyage* 錦の土産 (Souvenirs de brocart)[1023]. Il y détaille notamment l'ensemble des indications divines qu'il a reçues et qui le conduisent à mener cette expédition utopique. Enfin, la veille de son départ, il prononce un long discours devant quelques membres de la secte afin

[1019] Le Soleil, la Terre et la Lune y symbolisent respectivement les trois origines de l'esprit, la force et le corps (*rei-riki-tai no sangen* 霊・力・体の三元). L'étoile représente quant à elle le feu et l'eau, l'homme et Ōmoto. Le fait que celle-ci ne soit pas au centre du motif prouve que le mouvement a encore de l'espace pour mener ses activités et se rapprocher de l'union avec le divin. ONSH 1964, vol. 1 : 717-718
[1020] DEGUCHI K. 2001, p. 221.
[1021] Ueno 1925.
[1022] Ou 宇知丸.
[1023] Le titre donné par Onisaburō s'inspire de l'œuvre à succès de Kawahara Misako, *Mōko miyage* 蒙古土産 (Souvenirs de Mongolie) publiée en 1909. Voir BOYD 2003, p. 70-85.

d'exposer son projet. Il effectue à ce moment-là une caractérisation hétérotopique et liminaire de son périple :

> Je pense que vous êtes tous au courant de la révélation selon laquelle « après le Setsubun de la dixième année de Taishō [1921], Dieu conduira l'esprit de Henjō nyoshi [Onisaburō] vers un endroit où les autres ne peuvent aller ». Cette révélation s'est assurément réalisée le 12 février quand, comme vous le savez, j'ai été jeté en détention à Kyōto. Et je ressens profondément que ce 12 février, après le Setsubun, une mission divine m'a à nouveau été confiée et m'invite à me rendre encore là où les gens ne peuvent se rendre aisément.
>
> Je vais clarifier le grand esprit de la fondation nationale ici-bas et je crois sincèrement que l'esprit de la construction du Japon ne repose ni dans la subjugation, ni dans l'invasion, mais bien dans le fait de ramener les peuples du monde sur la grande voie des divinités grâce au *kotodama* fait de mots vertueux et beaux. Il est tout à fait impossible de diriger tous les peuples du monde par la force et le savoir. Finalement, je crois qu'une telle tâche ne peut être accomplie que par la force d'une nouvelle religion qui serait un facteur d'union spirituelle dénué de coutumes vieillissantes […].
>
> 御神示にあるとおり「大正十年の節分がすみたら、変性女子の身魂を神が人のいかないところに連れゆくぞよ」とお示しになっていることは、みなさまがご承知のことと思います。その神示は豪末のまちがいなく、二月十二日、わたしはご承知の京都監獄に投ぜられたのでありました。そしてまた本回も節分祭のすんだ十二日に、ひとのよういかないところへいかねばならぬ、かみの使命がくだってきたように考えられてなりませぬ。
>
> わたしは肇国の大精神を天下にあきらかにし、かつ日本の肇国の精神は征伐にあらず、侵略にあらず善言美詞の言霊をもって、万国の民を神の大道に事向和するにあることを堅く信じます。すべて世界の人民をおさむるは武力や知力ではとうていダメです。結局は精神的結合の要素たる、すべての旧慣にとらわれざる新宗教の力によるほかはないと信じます […][1024]。

L'incarcération suivant la vague de répression de 1921 correspond donc selon Onisaburō à la phase de seuil identifiée par Van Gennep, période de détachement social de l'individu, de réclusion avant l'entrée dans le rite de passage[1025]. Cette lecture permet à Onisaburō d'insérer cet épisode sombre dans le plan des dieux du

[1024] DEGUCHI K. 2001, p. 222-223.
[1025] TURNER 1990, p. 96.

fait de son statut d'étape obligatoire, de rite de séparation, qui mène au grand rite de passage vers le statut de messie mondial que représente l'entrée en Mongolie.

Il considère en outre Man-Mō comme un espace en marge, dans lequel on ne peut pénétrer sans l'approbation des divinités. La liminarité de Van Gennep partage sa nature avec l'hétérotopie foucaldienne puisqu'elle découpe le rituel en espace-temps marginaux. Il en va de même des lieux-autres ménagés par la société en tant que marges réservées aux individus « en crise » ou « déviants ». En outre, comme le fait Onisaburō lorsqu'il évoque son incarcération et l'entrée dans l'espace mandchou, les hétérotopies sont caractérisées par un système d'ouverture et de fermeture qui les isole par rapport à l'espace environnant. Pour y entrer réellement, il faut donc remplir certaines conditions, sous peine de rester dans l'illusion d'être rentré nulle part. Ainsi, seuls pénètrent ceux qui sont « initiés »[1026]. C'est donc bien parce qu'il agit dans le cadre du gouvernement des dieux (*kami no keirin* 神の経綸), qu'Onisaburō peut entrer en prison dans un premier temps, en Mongolie dans un second.

Si l'attrait du cofondateur d'Ōmoto pour la Mandchourie japonaise peut être rattaché à la constitution d'un imaginaire national se développant progressivement tout au long de la première moitié du XX^e^ siècle, il est possible d'identifier deux facteurs concrets qui le font tendre vers cet espace : le premier est l'arrivée au sein d'Ōmoto de Hino Tsutomu 日野強 (1866-1920) ; le second la rencontre en 1923 avec la secte chinoise Daoyuan, épisode traité ultérieurement.

En effet, en plus des influences et du contexte particulier évoqués précédemment, Onisaburō est convaincu de la valeur d'une expédition en Mandchourie et en Mongolie par les récits de l'officier Hino Tsutomu. Ce dernier est l'un des pionniers des missions d'exploration du continent asiatique, et sa trajectoire finit par le mener au centre d'Ōmoto où il se rapproche rapidement du cofondateur.

Diplômé de l'École des officiers de l'armée de terre en juillet 1889, Hino reçoit en juillet 1906 l'ordre d'inspecter la région du Xinjiang[1027]. Il se rend à Pékin le 20 septembre 1906 afin de trouver des informations sur place. Ses préparatifs

[1026] FOUCAULT 2009, p. 26-27, 32-33
[1027] Hino 1980, p. 35.

terminés, il quitte la ville le 13 octobre[1028]. Débute alors un périple d'un an et quatre mois et de quelque trente mille kilomètres qui mène Hino Tsutomu de Pékin à l'Inde, en passant par la province d'Ili 伊犁 dans le Xinjiang[1029]. Le 28 octobre, tandis qu'il quitte la province du Gansu, il rencontre Ōtani Kōzui et son groupe d'exploration (*Ōtani tankentai* 大谷探検隊). Les deux équipes voyagent alors ensemble jusqu'à Xi'an 西安, la capitale du Shaanxi, qu'elles atteignent le 6 novembre 1906. Après avoir quitté les émissaires bouddhistes, il rejoint Ürümqi 烏魯木齊 (Wulumuqi), la capitale du Xinjiang, le 24 février 1907. Il rencontre en cours de route Hayashide Kenjirō 林出賢次郎 (1882-1970)[1030].

Hayashide est diplômé de l'académie Tōa dōbun shoin 東亜同文書院[1031] fondée par Nezu Hajime en 1901 à Shanghai[1032]. Il est envoyé en tant qu'agent du ministère des Affaires étrangères dans la province d'Ili, où il arrive le 13 avril 1906. Après avoir effectué ses enquêtes sur place, il quitte Ürümqi le 4 mars 1907. Alors qu'il est en train de rentrer au Japon, il croise Hino et décide de retourner à Ürümqi avec lui où il passe plusieurs jours[1033]. Lors de ces échanges, Hino lui propose d'épouser l'une de ses filles à son retour au Japon ; Hayashide se marie avec sa fille cadette en 1912. Il passe ensuite sa vie en tant que diplomate entre la Chine et le Japon[1034].

Hino quitte Ürümqi le 24 mars et finit par arriver dans la province d'Ili le 12 mai 1907. Sa mission terminée, il rejoint Tōkyō le 25 décembre 1907. Il est invité en 1908 à effectuer une conférence devant l'empereur Meiji et publie ensuite son récit de voyage, *Iri kikō* 伊犁紀行 (Récit de voyage en Ili), en deux volumes le 29 mai 1909[1035]. Il finit par s'installer à Qingdao 青島 au début des années 1910[1036].

---

[1028] OKADA H. 1980, p. 210-211.
[1029] Actuelle préfecture autonome kazakhe d'Ili.
[1030] OKADA 1980, p. 212-215.
[1031] Actuelle université de Tōa dōbun shoin.
[1032] KANEKO T. 1992, p. 469.
[1033] OKADA 1980, p. 215.
[1034] KANEKO T. 1992, p. 470.
[1035] OKADA 1980, p. 216-217.
[1036] Lorsque la ville passe sous contrôle japonais à la suite de la Première Guerre mondiale, il agit également en tant que conseiller du Parti royaliste (Zongshedang 宗社党). OKADA 1980, p. 219 ; KANEKO T. 1992, p. 450.

En 1919, il se rend à Tōkyō en qualité de directeur d'un comité en faveur de la rétrocession de Qingdao à la Chine[1037]. Il lit alors un communiqué de démission de Kurihara Hakurei 栗原白嶺 – directeur de la Société du Japon industriel (Jitsugyō no Nihon-sha 実行之日本社) –, dans le numéro de juillet 1919 de la revue *Jitsugyō no Nihon* 実行之日本 (Le Japon industriel)[1038]. Kurihara y affirme s'être tourné « vers un homme qui obéit au Ciel » (*ten no meizuru hito ni mukatte* 天の命ずる人に向って), c'est-à-dire Deguchi Onisaburō. Intrigué par les propos de Kurihara, Hino profite de sa venue au Japon pour visiter le centre d'Ōmoto à Ayabe et, affirmant à ses proches avoir rencontré une divinité vivante, intègre la secte à l'automne. Il décide alors de s'installer à Ayabe et de consacrer sa vie à la religion. Il devient rapidement conseiller du cofondateur et lui raconte ses périples en Asie centrale, peuplés de grandes villes recouvertes en une nuit par le sable après la tempête : « en Asie centrale, les frontières sont vivantes » (*Chūō Ajia de wa, kokkyō wa ikiteorimasu* 中央アジアでは、国境は生きております)[1039]. Il raconte aussi à Onisaburō que les individus y font fortune en un instant, que le Xinjiang déborde de pétrole et que les rivières des monts Kunlun 崑崙山脈 regorgent de pierres précieuses. Il lui montre également ses croquis, ses cartes, de nombreux documents, mais aussi des pierres précieuses qu'il a ramenées de son expédition[1040].

Onisaburō est fasciné par les récits de Hino et le potentiel de ressources que l'ancien militaire lui décrit. Il ne fait alors aucun doute que les premières discussions s'agissant d'une expédition du cofondateur sur le continent asiatique émergent entre les deux hommes à la fin de l'année 1919. Hino Tsutomu est donc l'un des principaux moteurs de l'entrée en Mongolie, le plus important pourvoyeur d'un imaginaire romanesque que le leader religieux s'appropriera par la suite dans son propre récit de voyage. D'après Deguchi Kyōtarō, il était prévu que celui-ci accompagnât Onisaburō dans son voyage en tant que spécialiste de la région ;

[1037] La rétrocession a lieu en 1922. *Ibid.*
[1038] Revue publiée à partir de 1900 par la Société de recherche sur l'industrie du grand Japon (Dai Nippon jitsugyō gakkai 大日本実業学会).
[1039] Cité dans *ibid.*, p. 9.
[1040] DEGUCHI K. 2001, p. 228-229.

cependant, Hino décéda en 1920, à l'âge de cinquante-six ans, sans avoir pu concrétiser ce projet[1041].

Ce rôle est en fait repris par un autre membre de l'élite militaire, Yano Yūtarō 矢野祐太郎 (1881-1938), l'un des architectes du périple. Ce dernier appartient à un important cercle de fidèles issus des officiers de l'armée et de la marine constituant l'un des réseaux principaux grâce auxquels Onisaburō a pu, à la fois développer la secte Ōmoto, et mener à bien son projet utopique en Mandchourie et en Mongolie, agissant tel un réseau d'« agents dormants » aux frontières de l'empire.

Diplômé de l'École d'ingénierie de Tsukiji et de l'Académie navale japonaise, Yano commence une carrière d'officier de marine. Après le conflit russo-japonais, il occupe ensuite le poste d'instructeur à l'Académie navale japonaise et celui de chef d'artillerie et des munitions. De 1913 à 1916, il se rend en Europe en tant qu'attaché de la marine à l'ambassade et est finalement promu capitaine en 1919[1042].

Yano s'intéresse très tôt au religieux. Ainsi, lors de son séjour en Europe, il se passionne pour les pratiques ésotériques et infiltre vraisemblablement la franc maçonnerie. Il aurait également découvert durant son séjour *Les protocoles des sages de Sion*[1043]. Son intérêt pour la franc maçonnerie et les théories complotistes se retrouvera au cœur de son futur mouvement religieux, la Shinsei ryūjinkai 神政龍神会 (Association théocratique du dieu dragon). Il pratique lui-même des techniques de concentration mentale, d'hypnose et d'autres méthodes censées développer le pouvoir psychique[1044].

Sa rencontre avec Ōmoto se produit durant la période de grand essor que connaît la secte à la fin des années 1910, notamment grâce au rôle d'intermédiaire joué par les frères Asano 浅野 entre le groupe religieux et les jeunes élites de la

[1041] *Ibid.*, p. 229.
[1042] Yano 1964, p. 7.
[1043] Deguchi Y. 1985, p. 144-145.
[1044] Tsushima 2000. Version en ligne de la *Kokugakuin Encyclopedia of Shinto* : http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cpjr/newreligions/tsushima.html ; consulté le 7 février 2020 à 10h10.

marine impériale[1045]. Les années 1910 représentent en effet le premier boum national d'Ōmoto : en 1912, elle compte quelque cent cinquante branches et vingt mille membres à travers le pays[1046].

En 1915, le fils malade d'Asano Wasaburō est soigné par une guérisseuse du nom de Minezan 三峰山. Frappé par ses capacités, il se rend de nouveau chez elle et y rencontre en 1915 son ami le vice-amiral Iimori Masayoshi 飯森正芳 – qui a rejoint la secte en 1915 à l'invitation du vice-amiral Fukunaka Tetsusaburō 福中鉄三郎[1047] –, qui le convainc de visiter le centre du nouveau mouvement religieux. Asano se rend pour la première fois à Ayabe en avril 1916 où il rencontre Onisaburō et Nao. Il invite par la suite le cofondateur à Yokosuka où il est initié au rituel *chinkon kishin*. Il finit par s'installer à Ayabe avec sa famille en décembre 1916[1048].

De nombreux officiers rejoignent à ce moment la secte après avoir assisté à une séance de *chinkon kishin* effectuée par Asano Wasaburō. Son frère aîné, le vice-amiral Asano Masayasu 浅野正恭 (1868-1954) intègre aussi Ōmoto peu de temps après lui[1049]. Les frères Asano, membres influents auprès des élites militaires, jouent dès lors le rôle de passerelles d'entrée entre l'Académie de la marine impériale et la secte, avec notamment la conversion du vice-amiral Kisaki Kōsuke 木佐木幸輔 (1867-1944) – directeur de l'Académie de Yokosuka – et du vice-amiral Akiyama Saneyuki 秋山真之 (1868-1918), ou encore Nishida Mitsugi 西田税 (1901-1937) – proche de Kita Ikki 北一輝 (1883-1937) et impliqué dans l'Incident du 26 février 1936 (*Niniroku jiken* 二・二六事件)[1050]. Ce phénomène illustre la prégnance d'une forme de « shintō ésotérique » au sein de ce milieu et le phénomène que le philosophe Kuno Osamu 久野収 nomme « ésotérisme des élites » (*erīto muke no mikkyō* エリート向けの密教) prenant forme à partir de la période de Meiji[1051]. Les militaires qui gravitent autour de ce shintō ésotérique

[1045] En plus des cercles militaires, cette période est marquée par l'arrivée de nombreuses figures centrales de la génération suivante de mouvements religieux telles que Tomokiyo Yoshisane et Taniguchi Masaharu 谷口雅春 (1893-1985, fondateur de Seichō no ie 生長の家).
[1046] NADOLSKI 1974, p. 61.
[1047] Fukunaka devient un fidèle d'Ōmoto en 1913.
[1048] Sur la trajectoire religieuse d'Asano Wasaburō, voir MATSUMOTO K. 1989 ; STAEMMLER 2009, p. 275-285.
[1049] MATSUMOTO 1989, p. 134-156.
[1050] Deguchi Y. 1985, p. 137-139 ; MATSUMOTO K. 2012, p. 122-123.
[1051] Kuno 1956 dans NAKAJIMA, SHIMAZONO 2016, p. 130.

constitueront pour la plupart la faction de la Kōdō-ha à partir des années 1920. En plus d'Ōmoto, ces derniers se rapprochent notamment d'importantes figures du mouvement du koshintō telles que Kawatsura Bonji et Takeuchi Kiyomaro 竹内巨麿 (1875-1965)[1052].

À la suite de la conversion du vice-amiral Kuwajima Shōzō 桑島省三 (1870-1925) et de l'amiral Yamamoto Eisuke 山本英輔 (1876-1962), Asano Masayasu recommande à son disciple Yano Yūtarō de rejoindre également le mouvement. Ce dernier effectue sa première visite du centre d'Ayabe en 1917. Convaincu par ses lectures du *Fudesaki* de Deguchi Nao et par l'efficacité du rituel de possession *chinkon kishin* qu'il pratique sous la direction d'Asano Wasaburō, il décide de s'installer à Ayabe en 1918[1053].

En 1923, Yano démissionne de son poste actif et devient réserviste. Il part alors s'installer à Moukden où il se lance dans la vente d'armes au sein de son établissement San.ya shōkai 三也商会[1054], activité en parallèle de laquelle il s'adonne à la collecte de renseignements auprès des seigneurs de la guerre, en collaboration avec les services secrets de Moukden sous la direction de Kishi Yajirō 貴志弥爾郎 (1873-1938)[1055].

L'impulsion concrète qui lance les préparatifs de l'expédition reste peu claire ; en effet, deux versions légèrement différentes coexistent. D'après Murakami Shigeyoshi, c'est bien Onisaburō qui est à l'origine de celle-ci. Convaincu par le potentiel d'export d'Ōmoto confirmé par les récits de Hino Tsutomu, le cofondateur aurait contacté Kitamura Takamitsu 北村隆光, en Chine depuis 1923 pour développer le partenariat avec la secte Daoyuan. Ce dernier aurait alors rendu visite à Yano, qu'il savait en contact avec les seigneurs de la guerre, en particulier Zhang Zuolin. Yano se serait alors rapproché du *tairiku rōnin* Okazaki Tesshu 岡崎鉄首 afin de contacter Lu Zhankui[1056]. D'après Ueshiba Kisshōmaru cependant, c'est bien Yano Yūtarō qui aurait pris l'initiative d'imaginer un tel

[1052] TAKEDA S. 2002, p. 75-76.
[1053] TSUSHIMA 2000.
[1054] Ou Mitsuya shōkai, voire Miya shōkai. Parfois écrit avec les caractères 三矢商会 et 水也商会.
[1055] UESHIBA 2008, p. 158-159.
[1056] MURAKAMI 1978, p. 155.

périple, après avoir discuté avec Okazaki Tesshu du projet de ce dernier de fonder un État indépendant nommé Kōraikoku 高麗国. Il aurait ensuite demandé le soutien d'Onisaburō afin de concrétiser la fondation d'un tel royaume utopique[1057]. Cette question insoluble soulève l'interrogation vis-à-vis du fait qu'Onisaburō, dans ce grand projet, put finalement n'être qu'un outil utilisé par les militaires et les agents en activité sur place pour, d'une part, participer à l'effort de collecte d'informations stratégiques, d'autre part, apporter une dimension religieuse et une figure charismatique à même de rallier la population locale.

Une fois l'accord du lieutenant de Zhang Zuolin obtenu et les grandes lignes de la mission établies, Kitamura et Yano retournent ensemble à Ayabe en décembre 1923 afin d'aider le leader religieux à effectuer ses préparatifs de départ[1058]. Le début de l'année 1924 marque ainsi la fin à la fois symbolique et concrète des préparatifs de l'expédition en Mongolie de Deguchi Onisaburō. Fort de la réussite de cette phase préliminaire, celui-ci peut dès lors entamer son rite de marge, caractérisé par un espace-temps liminaire. Véritable rite de passage durant lequel il se présente sous les traits du messie sauveur du peuple mongol.

### b. Concrétiser l'utopie des activistes japonais en Asie

Le 13 février 1924, Deguchi Onisaburō, Matsumura Masumi 松村真澄[1059] (1880-1928), Nada Otokichi 名田音吉, Ueshiba Morihei 植芝盛平 (1883-1969) et Yano Yūtarō empruntent la navette qui relie Shimonoseki à Pusan en Corée[1060].

Lorsqu'ils arrivent à la San.ya shōkai à Moukden, Onisaburō et son escorte sont attendus par Hagihara Binmei 萩原敏明[1061] et Kitamura Takamitsu, deux membres de la secte résidant sur place, ainsi que plusieurs activistes japonais : Okazaki Tesshu, Sasaki Yaichi 佐々木弥市, Ōishi Goichi 大石伍一 ; mais aussi

[1057] UESHIBA 2008, p. 158-159.
[1058] MURAKAMI 1978, p. 155.
[1059] Matsumura change son prénom lorsqu'il intègre Ōmoto. Son nom d'origine est Matsumura Senzō 松村仙造.
[1060] Ligne Kanpu 関釜.
[1061] Ou Hagihara Toshiaki.

un certain Yang Cuiting 揚萃廷[1062]. Okazaki est conseiller militaire (*gunji komon* 軍事顧問) du général Zhao Ti 趙倜 (1871-1933), gouverneur militaire de la province du Henan[1063] ; il est aussi responsable de l'imprimerie Yūtō 祐東印刷所, qui sert notamment à la faction de Zhang Zuolin[1064]. Sasaki est quant à lui un proche du lieutenant Lu Zhankui ; Ōishi, enfin, appartient aux services secrets et est conseiller militaire auprès du seigneur de la guerre Zhang Zongchang 張宗昌 (1881-1932)[1065]. Okazaki, le leader du groupe, se présente et expose le projet qu'il tente de concrétiser dans la région :

> Je séjourne en Chine depuis mon arrivée au moment de la guerre russo-japonaise et m'adonne exclusivement aux activités révolutionnaires pour l'Asie depuis le premier soulèvement [pour l'indépendance de la Mandchourie et de la Mongolie]. Cependant, les Chinois ont uniquement la capacité de mener une vie en tant qu'individus ; ils ne possèdent pas la qualité requise pour former un État ou un *kokutai*. Ainsi, même si les révolutions s'enchaînent, celles-ci n'aboutissent qu'à l'épuisement consécutif à de vains efforts, et non à un quelconque effet pratique. […] C'est pourquoi, s'agissant de cet objectif de gagner le cœur des Chinois à la cause de notre empire, si nous ne bâtissons pas un nouveau grand royaume à même de démontrer la puissance du Japon dans cette Mongolie qui est son [Zhang Zuolin] plus grand souci, je pense que la Chine ne placera jamais sa confiance dans le Japon.
>
> De ce fait, nous nous sommes entretenus avec les patriotes tels que maître Inukai, maître Tōyama, maître Uchida, ou encore Suenaga Misao, et avons fondé la Chōkokukai dont le grand projet est de distribuer deux cent mille insignes de cette société en Corée, en Mandchourie et en Sibérie. […] Dans cette perspective, afin d'envisager une alliance en Asie de l'Est, il faut à tout prix en établir la base en Mongolie. Cette dernière est le plus ancien pays et la terre prospère du lamaïsme[1066]. En outre, les Mongols détestent les Chinois et les Russes. […] La vie de nous autres, aventuriers de Mandchourie, repose sur la construction de ce nouveau royaume dans les vastes plaines de Mongolie. Or, afin de subjuguer les farouches Mongols, il n'existe d'autre moyen que la religion.
>
> 私は日露戦争に従軍したきり支那に留まつて、第一革命から引続き東亜のために、革命事業にのみ熱中してゐる者です。しかし支那人は個人として

[1062] Japonais : Yō Suitei.
[1063] *Henan dujun* 河南督軍.
[1064] ONSH 1964, vol. 1, p. 729. L'ensemble des écrits de et en lien avec Deguchi Onisaburō sont disponibles sur la base de données en ligne Reikai monogatari.net (https://reikaimonogatari.net/). J'indique cependant en référence la pagination des éditions imprimées des différents ouvrages lorsqu'il s'agit de celles que j'ai consultées.
[1065] Kuzū 1936, vol. 3, p. 31.
[1066] Dans le cas des traductions du terme japonais de « *ramakyō* » 喇嘛教, j'utiliserai le terme « lamaïsme ». Dans les autres cas, j'userai de l'appellation « bouddhisme tibétain ».

は生活して行くだけの力は持つているが、国家とか国体とかして生存する資質が具はつてをりませぬ。それゆゑに幾度革命をやつても、骨折り損の疲労儲けとなつて了ひ、実効を収むる事が出来ないのであります。[…] それだから支那人を心底より我が帝国に寄らしむるには、彼の最も難治としてゐる蒙古において一大新王国を建設し、日本の威力を現はしてからでなくては、いつまでかかつても支那は日本に信頼しないだらうと思ひます。

それゆゑ自分等は犬養先生や頭山先生、内田先生、末永節等の国士と計つて、肇国会なるものを創設し、肇国会の徽章を二十万個ばかり朝鮮、満洲、西比利亜方面にバラ撒いて大いに画策してゐるのです。［…］そこでどうしても東亜の連盟を計るには蒙古に根拠を置かねばならぬ。蒙古は最も古い国で喇嘛教の盛んな土地です。そして蒙古人は支那人や露西亜人を非常に嫌つてゐる。［…］吾々満洲浪人の生命とするところは、蒙古の太平野に新王国を建設するにあるのです。剽悍なる蒙古人を心服させるにはどうしても宗教でなくてはだめです[1067]。

Okazaki défend donc une vision rattachée à l'asiatisme paternaliste[1068] caractéristique des sociétés nationalistes telles que la Gen.yōsha et la Kokuryūkai. Il est clair pour lui que la Chine se méfie de l'avancée japonaise sur le continent, et que les seigneurs de la guerre tels que Zhang Zuolin[1069] et son rival Wu Peifu 吳佩孚 (1874-1939)[1070], cherchent plus un simple soutien matériel qu'une véritable coopération. Afin de sortir de cette impasse, la Chōkokukai 肇国会 (Société de la fondation nationale) a entrepris la création d'un État indépendant en Asie, dont la première étape doit être l'unification de la Mongolie et l'indépendance des deux parties du pays vis-à-vis de la Russie et de la Chine.

Cet État utopique a en fait été imaginé en premier lieu par les dirigeants de la Kokuryūkai tels qu'Uchida Ryōhei, Suenaga Misao 末永節 (ou Setsu, 1869-1960) et des partisans pour l'unification nippo-coréenne, sous le nom de Kōraikoku 高麗国[1071] – en référence à l'ancien royaume coréen de Goryeo – au début des années 1920.

[1067] Deguchi O. 2008, p. 68-70.
[1068] Voir SAALER 2007, p. 1-18 ; PELLETIER 2011, p. 860 ; INOUE T. 2016, p. 18-37.
[1069] Faction, ou clique, de Fengtian 奉天派.
[1070] Faction de Zhili 直隷系軍閥 (*Zhili xi junfa*).
[1071] Ou Dai-Kōraikoku 大高麗国.

L'un des premiers théoriciens de l'alliance nippo-coréenne est Tarui Tōkichi 樽井藤吉 (1850-1922), notamment lorsqu'il publie *Dai Tō gappōron* 大東合邦論 (L'Union du Grand Orient) en 1893[1072]. Il y défend la nécessité de créer un État asiatique, Tōyō 東洋 (L'Orient), à même de rivaliser avec l'Occident et fondé sur une fraternité nippo-coréenne. Celui-ci devrait en outre être centré sur une morale confucéenne qui permettrait de dépasser l'opposition civilisationnelle entre Orient et Occident. En effet, il avance que la morale de l'Antiquité européenne est identique à celle enseignée par Confucius. Comme le souligne Christine Lévy, Tarui ne se place donc pas dans une opposition radicale à l'Occident. Cette alliance entre le Japon et la Corée devrait bien entendu se faire de manière pacifique, contrairement aux « impérialistes blancs esclavagistes ». Son propos relève donc d'un asiatisme racialisé qui identifie une tendance actuelle vers l'unité mondiale ; mouvement finalement entravé par la concurrence entre nations occidentales, d'où la nécessité d'un départ de ce processus en Asie[1073]. Malgré ces affirmations pacifiques, Tarui devient finalement l'un des idéologues de l'annexion japonaise de la péninsule, notamment à travers ses contacts avec Itō Hirobumi et le parti pro-japonais Iljinhoe 一進会[1074] formé par le haut fonctionnaire Song Byung-joon 宋秉畯[1075] (1857-1925) en août 1904. Son idéologie est par la suite reprise par les activistes japonais patriotes.

Au Japon, la première mention du Kōraikoku a lieu dans les colonnes de l'édition du 30 mars 1921 du *Taishō nichinichi shinbun* – quotidien géré par Ōmoto. Cet idéal résulte du désir conjoint des anciens membres d'Iljinhoe et des leaders Uchida, Suenaga et Sugiyama Shigemaru 杉山茂丸 (1864-1935)[1076]. Ce « Grand royaume de Goeryo » vise à recréer le royaume antique de Goguryeo 高句麗, fondé au premier siècle avant notre ère par Jumong 朱蒙 (58-19 av. J.-C.). Il devrait s'étendre du district de Shanhaiguan 山海関 au sud, à la Mongolie Intérieure à

[1072] Pour plus de détails sur les étapes qui mènent à la publication de l'ouvrage définitif en 1893, voir LEVY 2011.
[1073] *Ibid.*, p. 47-50.
[1074] 일진회 ; japonais : Isshinkai.
[1075] 송병준.
[1076] HASEGAWA 1982, p. 94.

l'ouest, et englober la totalité du Heilongjiang et de la péninsule de Kamtchakta[1077]. Sa capitale devrait être Jiandao 間島[1078].

Les textes décrivant les principes du Kōraikoku sont centrés sur le concept de « terre publique » qui découle de l'idée d'« État de terre et de grain » (*shashoku kokka* 社稷国家) développée notamment par Gondō Seikyō 権藤成卿 (1868-1937), activiste agrariste, sympathisant de la Kokuryūkai et proche des factions révolutionnaires de la période de Shōwa. Gondō condamne la privatisation des terres opérée par le gouvernement de Meiji sur le modèle prussien et appelle à un retour idéalisé au système autonome fondé sur l'agriculture (*shashoku jichi taisei* 社稷自治体制) et le gouvernement direct de l'empereur sur ses sujets (*kunmin kyōchi* 君民共治) en cours dans le Japon ancien[1079].

Dans les années 1920, le *Taishō nichinichi shinbun* constitue le principal support d'expression pour les partisans du Kōraikoku. Cet État repose sur l'établissement d'un système confucéen à même de réunir les Coréens et les Japonais. Lorsqu'il faut choisir un « lieu » à cette utopie, les activistes se tournent vers la région Man-Mō et la Sibérie. Il devrait en outre s'agir d'un royaume égalitaire et inclusif : « Aussi bien des Japonais, que des Chinois et des Russes vivent déjà au sein du Kōraikoku ; tout individu en possession du statut de citoyen de cet État pourra dès lors y contribuer sans discrimination » (*oyoso Nihonjin, Shinajin, Roshiajin ni shite sude ni Kōraikoku no uchi ni zaijū shiteite Kōraikoku no shimin taru kenri shikaku suru mono wa sabetsu naku kore o fūtsu su* 凡そ日本人、支那人、露西亜人にして既に高麗国の内に在住していて高麗国の市民たる権利資格するものは差別なく之を附写す)[1080]. Les fondements confucéens et l'idéal d'harmonie ethnique exprimés dans les colonnes du quotidien géré par Ōmoto annoncent donc clairement les discours qui soutiendront, quelques années plus tard, la fondation du Mandchoukouo.

Hasegawa Yūichi 長谷川雄一 note qu'un tel projet émerge dans un contexte propice, partagé d'une part entre le problème des « Coréens insubordonnés » (*futei*

[1077] Les extraits du *Taishō ninichi shinbun* de 1921 sont tirés de HASEGAWA 1982.
[1078] *Ibid*., p. 94-95.
[1079] *Ibid*., p. 95.
[1080] Cité dans *ibid*., p. 96.

*Senjin* 不逞鮮人) qui, portés par la vague antijaponaise après l'annexion de la péninsule, s'opposent depuis le Japon, la Corée et la Mandchourie – devenue « terre d'accueil » de réfugiés –, à la politique impériale ; d'autre part les tumultes qui frappent la Sibérie à la suite de la révolution russe de 1917[1081] ; mais aussi l'essor des théories de « sortie de l'Occident et d'entrée en Asie » (*datsu-Ō nyū-A* 脱欧入亜) découlant des décisions internationales en défaveur de l'expansion japonaise, par exemple lors du traité de Versailles en 1919[1082].

Suenaga Misao hérite directement de la vision de Gondō et des dirigeants d'Iljinhoe, mais concentre ses efforts sur le « sauvetage de la Chine ». En effet, d'après lui, la Chine est condamnée à s'effondrer d'elle-même, destin dû au fait que les Chinois n'ont aucune conscience d'être un État-nation (*jinmin wa kokka no ishiki o kai sezu* 人民は国家の意識を解せず)[1083]. Afin de mettre en œuvre ce grand projet du Kōraikoku, il établit en janvier 1922 la Chōkokukai à Tōkyō. Le credo de la société est le salut du monde et des peuples (*kyūsei kyūmin* 救世救民), mission que seuls peuvent mener à bien les Japonais, descendants des Cieux (*Ten no seimin* 天の生民), *via* le déploiement de leur mission à toutes les extrémités de la planète (*hakkō* 八紘), et dont la fondation du Kōraikoku représente le premier jalon[1084].

Afin d'atteindre ce grand dessein, Suenaga soutient une théorie du « retour des empires » proche du discours d'avènement d'un empire mandchou mondial tenu à la même période par Ungern-Sternberg[1085]. Ainsi, l'unification de l'Asie repose sur une hiérarchie des empires au sommet de laquelle se trouve le Japon. La coopération se doit donc de réunir sous la tutelle de l'empereur, la dynastie des Qing en Mandchourie et en Chine, le gouvernement religieux des lamas en Mongolie, et la monarchie de la famille Romanov en Sibérie. Le Kōraikoku incarnerait dès lors le domaine de l'union des divinités et des hommes (*tenjin gōitsu* 天人合一), la terre

[1081] Cf. Partie II, chapitre 4, C. a.
[1082] *Ibid*., p. 97. À ce propos, voir par exemple VIE 1995, p. 111-147, MATSUSAKA 2001, p. 227-311.
[1083] Kuzū 1936, vol. 3, p. 21.
[1084] Suenaga utilise ici la terminologie du nichirénisme de Tanaka Chigaku, créateur du slogan des « huit extrémités du monde sous un même toit » (*hakkō ichiu* 八紘一宇). *Ibid*., p. 25-26.
[1085] Cf. Partie II, chapitre 4, C. a.

de perfectionnement de la voie du Ciel, des hommes et de la vérité (*tendō, jindō, seidō* 天道、人道、正道)[1086].

L'idéal d'unification avancé par Suenaga Misao est en parfaite résonnance avec l'orientation doctrinale d'Ōmoto du début des années 1920. De plus, Onisaburō est familier de ces théories publiées en premier lieu dans les pages du *Taishō nichinichi shinbun*. Toute fortuite qu'elle semble, la rencontre entre les aventuriers continentaux et le cofondateur de la secte résulte donc d'un projet idéologique utopique élaboré depuis plusieurs années par les cercles nationalistes qui gravitent déjà autours du prédicateur religieux.

### c. L'armée révolutionnaire du Dalaï-lama

Après avoir écouté Okazaki lui présenter le projet de fondation du Kōraiku, Onisaburō accepte de collaborer avec les agents nationalistes. Okazaki invite alors le cofondateur à rencontrer Lu Zhankui, l'un des leaders emblématiques des « bandits à cheval » (*bazoku* 馬賊) locaux. Il le décrit comme le « héros de la Mongolie », l'un des plus grands chefs de la région. Il va même jusqu'à comparer sa carrure et son influence à celles d'Itō Hirobumi ; un homme considéré par la population et les princes mongols comme un sauveur. Il affirme au cofondateur que s'il s'allie avec un tel leader, son entreprise de « bâtir, tel Mahomet, un royaume Ōmoto en Mongolie, et de défricher une nouvelle colonie pour l'empire » (*Mahometto shiki ni Mōko ni Ōmoto ōkoku o kensetsu shi, teikoku no shin shokuminchi o hiraku koto* マホメット式に蒙古に大本王国を建設し、帝国の新植民地を拓くこと), ne peut qu'être un succès[1087]. Okazaki rapproche donc Onisaburō de la figure de Mahomet, réputé pour ses exploits guerriers avant la fondation de l'islam. Il confirme aussi la double nature de l'expédition : créer un royaume religieux sous la tutelle d'Ōmoto, mais dans le même temps, participer à l'expansion de l'empire japonais sur le continent.

[1086] *Ibid.* : 26-27. La Corée était alors comprise comme partie intégrante de l'empire japonais.
[1087] Deguchi O. 2008, p. 72.

La stratégie exposée par Okazaki à ce moment est simple : lever une armée sous le commandement de Lu, prendre Ourga et y établir une base de laquelle les troupes pourraient rejoindre le Xinjiang, et en chasser définitivement les forces soviétiques[1088]. Ce faisant, l'armée d'Onisaburō sécuriserait ainsi une voie d'entrée par le nord en Chine, route hautement stratégique dans la politique impérialiste japonaise.

Dans son *Nyūmōki*, Onisaburō confirme cette volonté dans un poème :

> L'avenir de Man-Mō et de la Chine à l'esprit, j'entre en Mongolie pour notre noble patrie
>
> 満蒙と支那の将来熟慮して／み国のために蒙古に入りたり[1089]

Selon l'*Ōmoto nanajūnen-shi*, qui reprend les informations du *Tōa senkaku shishi kiden* 東亜先覚志士記伝 (Mémoires des pionniers patriotes en Asie de l'Est), Lu Zhankui[1090] a participé à la révolution du Xinhai (*Shingai kakumei* 辛亥革命) de 1911 aux côtés du leader Babojab, avec lequel il a levé une armée en faveur de la dynastie des Qing qui s'est alliée en 1916 aux Japonais, notamment à Kawashima Naniwa. Lorsque Babojab relance une campagne militaire dans le sud de la Mandchourie en 1916, après la mort de Yuan Shikai, Lu s'engage à nouveau dans la bataille aux côtés de son compagnon d'arme[1091]. Ils réussissent alors à défaire, avec le soutien des Japonais, les troupes de Wu Junsheng 吳俊陞 (1863-1928), l'un des principaux alliés de Zhang Zuolin, et peuvent ainsi occuper Guojiadian 郭家店 dans la province du Shandong 山東[1092].

D'après Henry Serruys, Lu ravage durant plusieurs années l'ouest de la province de Suiyuan à la tête d'une bande qu'il appelle déjà « armée indépendante », évoquée dans les lettres des missionnaires d'Ordos. Dans le cadre de ces raids, il a

[1088] *Ibid*., p. 73.
[1089] *Ibid*., p. 75.
[1090] Lu Zhankui est né à Fengzheng 豊鎮 (Hōchin) dans la province de Chahar en Mongolie Intérieure, vraisemblablement en 1884 ou en 1885
[1091] Kuzū 1936, vol. 3, p. 29-30 ; ONSH 1964, vol. 1, p. 724-725.
[1092] Sur les campagnes de la clique de Fengtian, voir MCCORMACK, 1977.

en outre fait appel à un moine bouddhiste se déplaçant avec les guerriers en palanquin vêtu de vêtements phosphorescents et se faisant passer pour Zaiyi 載漪 (1856-1922), le prince Duan (Duan Jun Wang 端郡王), héritier du trône des Mandchous. Cette manœuvre réussit à convaincre plusieurs princes mongols qui prêtent allégeance à cet empereur fantoche[1093].

Selon l'*Ōmoto nanajūnen-shi*, le rapprochement entre Lu et Zhang Zuolin, qui sont au départ dans des camps rivaux, a été favorisé par l'entremise du lieutenant général Kishi Yajirō, alors chef des services secrets à Moukden (*Hōten tokumu kikan* 奉天特務機関[1094])[1095]. Kishi voyait surement l'intérêt d'une collaboration entre ces chefs militaires locaux qui ont déjà tous deux des rapports avec l'armée japonaise. Son ombre plane d'ailleurs sur l'ensemble de l'expédition du cofondateur d'Ōmoto. Murakami affirme à ce propos que la rencontre entre Onisaburō et Lu est aussi le fait du chef des services secrets de Moukden[1096].

Le soir de son arrivée, le groupe d'Onisaburō se rend au quartier général de Lu. Ces deux derniers se font mutuellement forte impression : Onisaburō reconnaît la stature héroïque du leader mandchou, tandis que Lu perçoit l'aura de chef spirituel du cofondateur. Le bandit confirme à Onisaburō que, dix ans auparavant, il a conquis Ourga, le Xinjiang et le Yunnan 雲南. Il affirme également avoir entendu parler de Deguchi Onisaburō de la bouche de Sun Yat-sen 孫逸仙 (1866-1925) à Shanghai, et avoir attendu dès lors l'occasion de collaborer avec lui[1097].

Le 16 février, les grandes lignes de l'expédition sont décidées. Ainsi, les premières étapes dans la formation de cette troupe qualifiée d'« armée de sauvetage » (*kyūengun* 救援軍) – dénomination qui confirme sa mission vis-à-vis du Jebtsuntamba – sont d'obtenir l'approbation de Zhang Zuolin, de se procurer des armes et de fonder la branche lamaïste d'Ōmoto (*Ōmoto ramakyō* 大本喇嘛教). Onisaburō est alors nommé Dalaï-lama et Matsumura Panchen-lama. Il ambitionne

[1093] SERRUYS 1985, p. 52.
[1094] Murakami Shigeyoshi nomme ce service *Kishi Kikan* 貴志機関. MURAKAMI 1978, p. 162.
[1095] ONSH 1964, vol. 1, p. 728.
[1096] Murakami 1978, p. 162. Yang Haiyeng note à ce propos que le lien entre Zhang et Lu est purement formel et ne découle nullement d'une relation de confiance, ni d'une alliance passée sur le champ de bataille. Voir YANG 2018, p. 35-58.
[1097] Deguchi O. 2008, p. 79-81.

ainsi de se présenter devant le Bogdo Khan en tant que plus haute autorité du bouddhisme tibétain. Les forces choisissent comme bannière le motif de l'« emblème du cosmos » préparé par Onisaburō. Yang Cuiting se rend en urgence à Pékin afin d'acquérir les vêtements et les accessoires typiques du bouddhisme tibétain ; Inoue Kenkichi 井上兼吉 (1882-1932)[1098] va quant à lui à Suiyuan afin de demander le recrutement des hommes à un certain Yang Chengye 揚成業[1099], haut placé de la Gelaohui 哥老会 (la Société des frères aînés)[1100].

Le 28 février, Lu Zhankui reçoit l'aval de Zhang pour se mettre en marche vers la frontière de la Mongolie Intérieure. Onisaburō compose alors, à la suite d'une vision divine, un sûtra qui doit devenir le credo central du bouddhisme tibétain Ōmoto :

> L'esprit de Miroku[1101], descendu en Inde, grandit au Pic des vautours[1102] d'où, à cinquante-deux ans, il apparaît au mont Fuji[1103]. Il explique alors aux êtres vivants les quatre nobles vérités et instaure le respect du dharma. Lors de sa deuxième apparition, empli de providence bouddhique, il prend les traits du Dalaï-lama en Mongolie et offre la rédemption universelle à tous les êtres vivants, alors qu'il est âgé de cinquante-quatre ans.
>
> 弥勒如来精霊下生印度霊鷲山成長顕現東瀛天教山将以五拾弐歳対衆生説明苦集滅道開示道法礼節再臨而顕現仏縁深蒙古為達頼喇嘛済度普一切衆生年将五拾四歳[1104]。

Onisaburō établit le parallèle entre le contenu de ce sûtra et les préceptes d'Ōmoto au sein desquels il s'identifie au *kami* Susanoo :

---

[1098] Inoue a participé à la guerre russo-japonaise, puis au second mouvement pour l'indépendance de la Mandchourie et de la Mongolie en 1916, avant d'ouvrir une auberge à Tchita trois ans plus tard – qui lui sert sans doute à récolter des informations sur les activités russes –, et de finalement soutenir l'armée blanche de Grigori Mikhaïlovich Semenov dans sa campagne de création d'un empire pan-mongol en 1919. Cf. Partie II, chapitre 4, C. a.
[1099] Japonais : Yō Seigyō.
[1100] Japonais : Karōkai. *Ibid*., p. 82. La Gelaohui est une des sociétés secrètes les plus puissantes de la région opposée à la dynastie des Qing. Sur cette société secrète, voir JACOBSON 1993.
[1101] Maitreya.
[1102] Sanscrit : Gridhrakuta ; japonais : Ryōjusen.
[1103] Tenkyōzan 天教山, le « mont de l'enseignement céleste ».
[1104] *Ibid*., p. 87.

L'esprit sacré de Susanoo-no-mikoto apparaît en tant qu'Ōyashimahiko-no-mikoto pour protéger bienveillamment tous les êtres, avant de se métamorphoser à nouveau en Sakyamuni, de descendre en Inde, puis de regagner les Cieux et de se rendre sur les monts Xing'an[1105] de Mongolie, où son esprit intègre le corps de l'incarnation de Mizu no mitama[1106] ; il atteint alors l'éveil au cœur de l'Himalaya[1107], emprunte une enveloppe corporelle originaire du Japon, apparaît au mont Takakuma et sauve l'humanité. Il a exactement vingt-huit ans. Le 8 septembre, à l'automne de ses vingt-neuf ans, il apparaît en tant que Hitsujisaru no Konjin Toyōkuni-nushi-no-mikoto au mont sacré Okefuse[1108], effectue une ascèse au mont Fuji et prend la forme de Kanzeon bosatsu[1109] Konohana-hime-no-mikoto ; puis, à cinquante-trois ans, il devient Izunome-no-mitama[1110] (Miroku saishōmyō nyorai) et, pour guider l'humanité vers l'éveil, redescend en Mongolie où, en tant que bouddha vivant, il répond aux prières de protection bienveillante de tous les êtres et fonde le royaume divin de Miroku.

神素盞嗚尊の聖霊、万有愛護の為め大八洲彦命と顕現し、更に化生して釈迦如来と成り、印度に降臨し、再び昇天して其聖霊蒙古興安嶺に降り、瑞霊化生の肉体に宿り、地教山に於て仏果を修了し、蜻州出生の肉体を藉りて、高熊山に現はれ、衆生を救ふ。時に年歯将に二十有八歳なり。二十九歳の秋九月八日更に聖地桶伏山に坤金神豊国主命と現はれ、天教山に修して観世音菩薩木花姫命と現じ、五拾弐歳を以て伊都能売御魂（弥勒最勝妙如来）となり、普く衆生済度の為め更に蒙古に降り、活仏として、万有愛護の誓願を成就し、五六七の神世を建設す[1111]。

Mizu no mitama atteint l'éveil à vingt-huit ans puis s'incarne au Pic des vautours. À trente ans, il redescend au mont Misen et apparaît en tant que Konohana-sakuya-hime aux trente-trois formes, avant de devenir l'esprit suprême du mont Fuji et, en

[1105] Pinyin : Xing'an ling ; japonais : Kōanrei.
[1106] Esprit à l'origine de la divinité Toyokumono 豊雲野 / 豊斟渟.
[1107] Chikyōzan 地教山, le « mont de l'enseignement terrestre ».
[1108] Mont mythique qui apparaît dans la deuxième partie du soixante-deuxième volume de la compilation mythologique d'Onisaburō, le *Reikai monogatari*. Également appelé mont Maruyama 円山, dans le monde divin, le mont Okefuse est situé au centre de l'île Onokoro (Onokorojima 自転倒島, qui désigne la forme mythologique de l'archipel japonais), au sommet duquel se trouve l'« estrade du lotus » (*renge daijō* 蓮華台上), lieu où Susanoo réunit la myriade de divinités et au cœur du quel est caché le « joyau d'or » (*ōgon no tama* 黄金の玉) en provenance de Jérusalem. Au sein du monde visible, il s'agit de la colline Hongūsan 本宮山 qui se situe dans l'enceinte du centre d'Ōmoto à Ayabe. Voir Deguchi O. 1967, vol. 6.
[1109] Avalokitésvara.
[1110] Izunome (Izunome no mitama 伊都能売御霊) est l'esprit originel qui résulte de l'harmonie entre les esprits Mizu (Mizu no mitama) et Izu (Izu no mitama 厳御霊) ; il prend la forme de Konohana-sakuya dans la tradition shintō, de Kan.non, Miroku et de Sakyamuni dans la tradition bouddhique, et de Jésus dans la tradition chrétienne. Au moment du décès de Deguchi Nao – la fondatrice d'Ōmoto – en 1918, Onisaburō reçoit un message divin lui indiquant qu'il est devenu le réceptacle d'Izunome. Voir Deguchi O. 1934, vol. 1, p. 392-431 ; TOWADA Ryū 1991, p. 164-166.
[1111] Deguchi O. 2008, p. 89.

> tant que Saishōmyō nyorai, d'expliquer les quatre nobles vérités à cinquante-deux ans au mont Maruyama[1112] et d'instaurer le respect de la loi. […] À cinquante-quatre ans, empli de providence bouddhique, il s'incarne en Mongolie, rectifie les hérésies du bouddhisme contemporain et fonde le bouddhisme véritable […].
>
> 瑞霊弐拾八歳にして成道し、日州霊鷲山に顕現し、三拾歳にして弥仙山に再臨し、三十三相木花咲耶姫と現じ、天教山の秀霊と現じ最勝妙如来として、五拾弐歳円山にて苦集滅道を説き道法礼節を開示す。［…］五拾四歳仏縁最も深き蒙古に顕現し、現代仏法の邪曲を正し、真正の仏教を樹立［…］[1113]。

Afin de comprendre le contenu de ces longues citations, il est nécessaire de faire un point rapide sur la doctrine défendue à l'époque par Onisaburō. La divinité principale de la secte Ōmoto est, selon le cofondateur, Kuni-no-tokotachi – la véritable identité d'Ushitora no Konjin[1114]. Peu après l'apparition de celle-ci se manifeste Toyokumono 豊雲野 / 豊斟渟, la dernière divinité solitaire, nommée Mizu no mitama par le leader. Il s'identifie lui-même à cette dernière entité qu'il associe dans ce passage à Susanoo, *kami* à l'origine d'Ōyashimahiko 大八洲彦, le dieu représentant l'archipel japonais. Mais Susanoo est aussi à l'origine de Hitsujisaru no Konjin. Il est également l'esprit qui donne naissance aux boddhisattvas Avalokiteshvara et Maitreya. Ce qui sous-entend qu'Onisaburō lui-même, en tant qu'incarnation de Toyokumono, est en fait la manifestation de Susanoo et de l'ensemble de ces divinités.

[1112] Autre nom du mont Okefuse.
[1113] *Ibid.* : 89-90.
[1114] Dans le *Kojiki*, il s'agit de l'une des dernières divinités solitaires à apparaître avant les couples divins. Onisaburō l'associe en outre à Ame-no-minaka-nushi et Ushitora no Konjin.

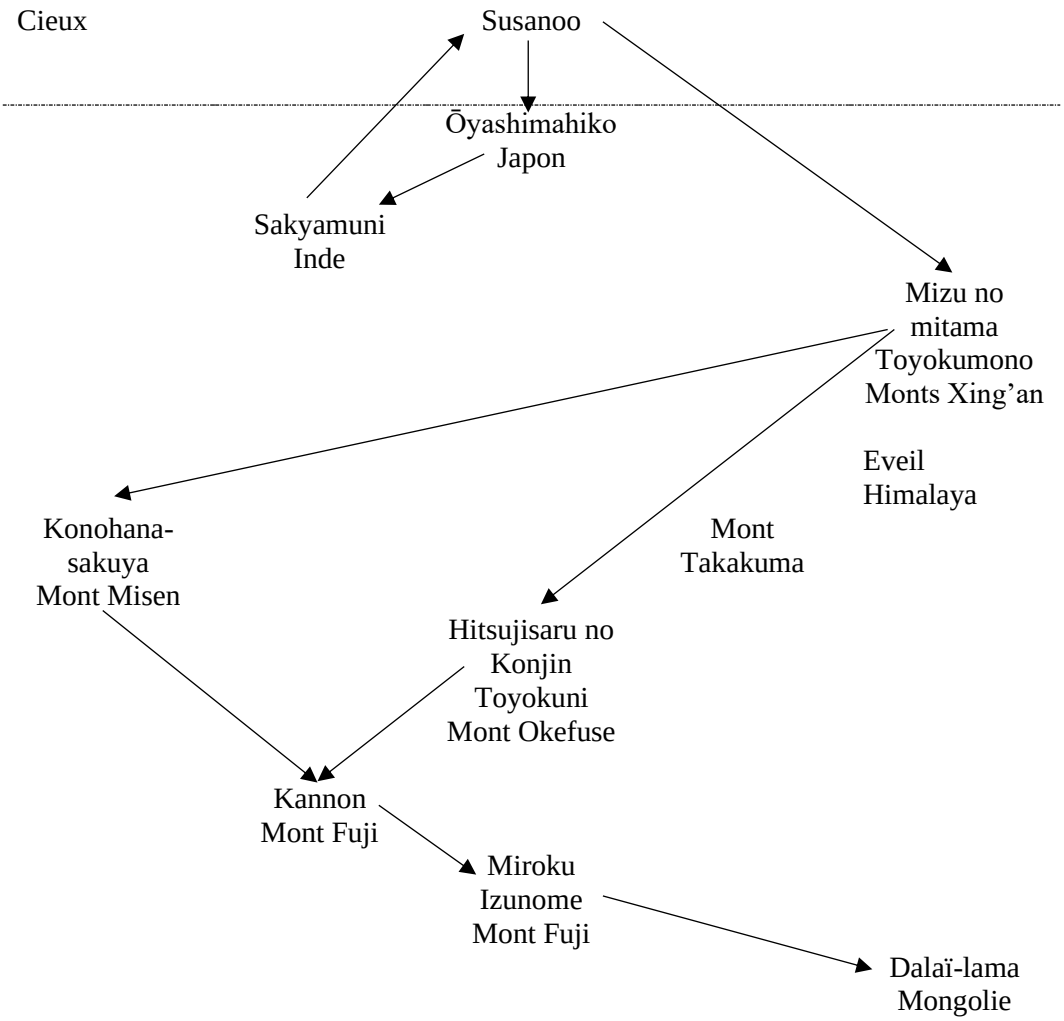



Figure 10 : schéma de Susanoo au Dalaï-lama

Le terme Seishū 蜻州 renvoie quant à lui à Akitsushima 蜻蛉洲 (le « pays des libellules »)[1115], toponyme employé dans les mythes pour désigner le pays du Yamato, donc le Japon. Dans le *Nihon shoki*, l'empereur Jinmu emploie aussi le caractère de la « libellule » du fait de la ressemblance du Japon à cet insecte : un pays « tel l'accouplement des libellules » (*akitsu no toname no gotoshi* あきつの臀呫の如し). Ce terme mobilisé par Onisaburō désigne donc le Japon, au sens strict du terme, contrairement à Ōyashima qui désigne certes le Japon, mais, dans son sens mythologique, le monde entier créé par les divinités.

[1115] Également transcrit 秋津洲 ou 秋津島.

Mis en parallèle avec le sûtra lamaïste précédent, il apparaît que Susanoo est l'esprit originel de Maitreya, lui-même à l'origine du Dalaï-lama, sous les traits duquel se présente Onisaburō en Mandchourie et en Mongolie[1116]. Ce dernier intègre donc ces figures du bouddhisme au sein d'un panthéon shintō intégrateur qui fait de Susanoo une figure messianique à l'origine des entités salvatrices des autres systèmes religieux.

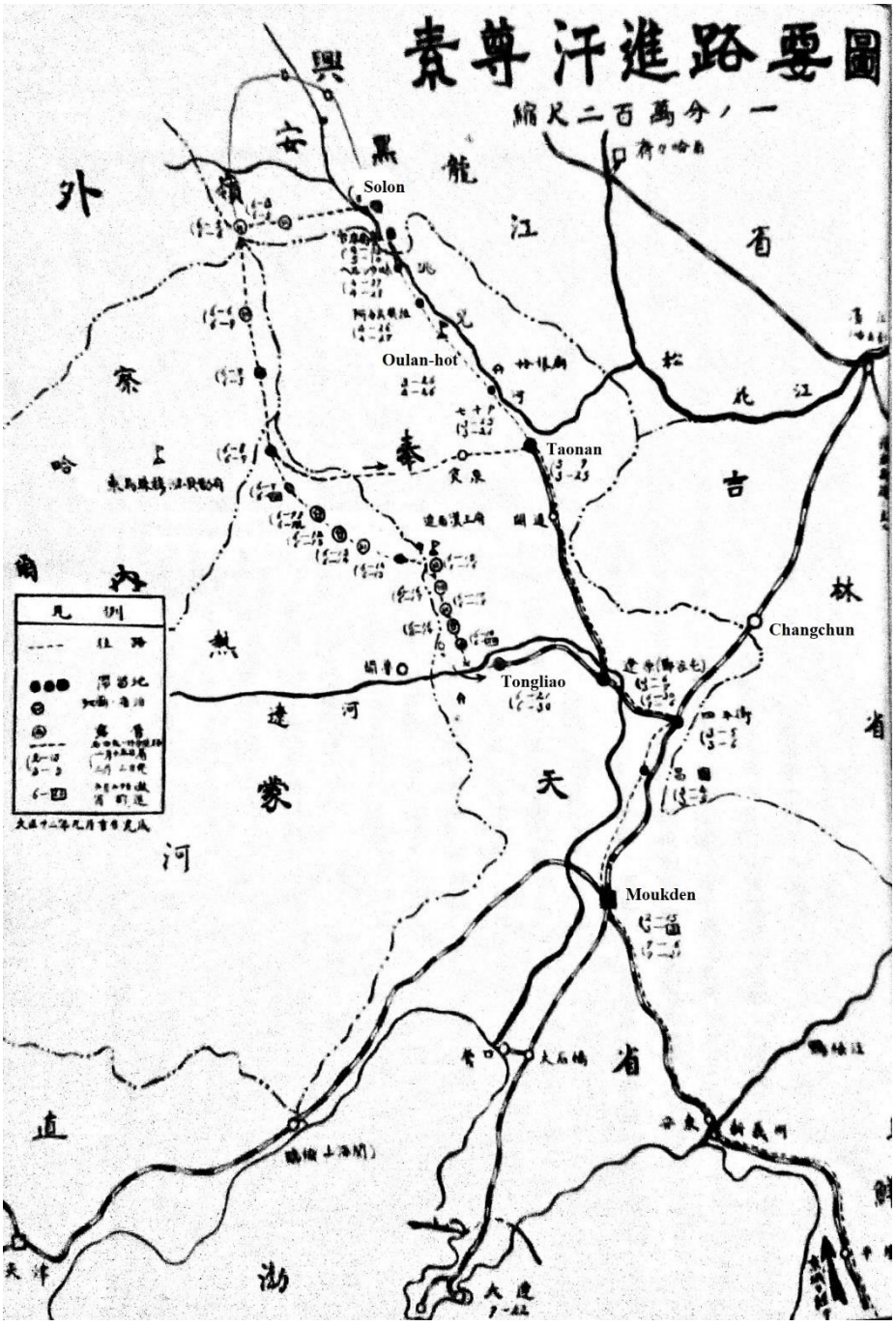
Il ne reste aucune trace de la version lamaïste d'Ōmoto à l'exception de ces passages rapportés dans le *Nyūmōki*. Après l'échec de l'expédition, il semble qu'Onisaburō ne fournisse pas de plus amples efforts dans la constitution d'une telle doctrine. Cette dernière est donc purement utilitaire et éphémère puisqu'elle ne lui sert que lors de ces quelques mois sur le continent afin de déployer sa stratégie de spatialisation messianique. Il continue cependant par la suite à se rapprocher de groupes lamaïstes dans le cadre de la création de son réseau religieux international[1117].

Kishi Yajirō fait directement pression auprès de Zhang Zuolin pour faire ratifier officiellement la formation de cette troupe. Le seigneur de la guerre donne ainsi l'ordre au lieutenant général Lu Zhankui de commander l'armée autonome du nord-ouest des Trois Provinces de l'Est et d'atteindre la Mongolie Extérieure (*Ro Senkai chūshō wa higashi sanshō seihoku jichigun sōshirei ni nari, Soto Mongoru ni shutsudō seyo* 盧占魁中将は東三省西北自治軍総司令となり、外モンゴルに出動せよ). Lu achète alors plusieurs centaines d'armes et d'explosifs en vue de cette campagne[1118].

Le 3 mars, le groupe quitte Moukden en voiture et se dirige vers Taonan 洮南, ville frontalière à l'est de la Mongolie Intérieure, dans le but d'atteindre Solon. Yano reste à Moukden afin d'assurer un rôle d'intermédiaire logistique avec le groupe itinérant. Inoue Kenkichi part quant à lui en éclaireur et se dirige déjà vers Baotou 包頭. Lu, qui a fait prévenir les leaders mercenaires et les nobles locaux,

[1116] Dans le bouddhisme tibétain, le Dalaï-lama est l'incarnation d'Avalokiteshvara. Onisaburō réunit quant à lui les deux boddhisattvas Avalokiteshvara et Maitreya en tant qu'incarnations de l'esprit de Susanoo. Il n'est donc pas incohérent pour lui de se présenter en tant que Dalaï-lama réincarnation de Maitreya.
[1117] Cf. Partie II, chapitre 5, C. d.
[1118] ONSH 1964, vol. 1 : 732-733. Les 250 000 yens apportés par Onisaburō et évoqués dans la thèse de Peter Nadolski servent sans doute à faire ces acquisitions. NADOLSKI 1974, p. 126.

espère y recruter de nouvelles forces parmi les réfugiés mongols ayant fui le nouveau régime instauré en Mongolie Extérieure[1119].




Carte 4 : carte dessinée par Onisaburō à son retour de Mandchourie[1120]

Matsumura, Ōishi et Nada se rendent à Taonan en train aux côtés d'autres membres de la troupe ; Onisaburō est pour sa part emmené en voiture, accompagné

[1119] Deguchi O. 2008, p. 102.
[1120] ONSH 1964, vol. 1, p. 737. Courtoisie d'Ōmoto.

d'Okazaki et Ueshiba, vers le district de Zhengjiatun 鄭家屯[1121] afin de visiter la région. Ils arrivent finalement à Taonan en train depuis Zhengjiatun le 8 mars 1924[1122].

### d. Séjour bucolique et débâcle à Bayantala

À Taonan, la troupe d'Onisaburō loge à l'auberge Taonan ryokan 洮南旅館, gérée par la Mantetsu, où elle reçoit la visite d'un envoyé de la compagnie de chemin de fer nommé Mitsui Kannosuke 三井貫之助[1123]. Yano rejoint les hommes depuis Moukden le 22 mars. Il est suivi par Wen Changxing 温長興, un lieutenant de Lu qui vient de Kunnyefu 公爺府[1124] ; puis Mandahan 曼陀汗[1125], chef d'un groupe de mercenaires locaux qui contrôle la zone s'étendant de Taonan à Solon[1126].

Alors que les préparatifs militaires se poursuivent à Taonan, Onisaburō et Ueshiba s'installent à Kunnyefu à partir du 26 mars. Le cofondateur d'Ōmoto est semble-t-il accueilli avec beaucoup d'enthousiasme par les villageois de la région. Des moines lui rendent régulièrement visite afin d'en apprendre plus sur la secte, le rituel de possession *chinkon kishin* et la culture japonaise. Le 28 mars, Onisaburō reçoit la visite du prince local, Bayannamur 巴彦那木爾, qui lui confie un jeune

[1121] *Ibid*., p. 105.
[1122] *Ibid*., p. 127.
[1123] Deguchi O. 2008, p. 127-128.
[1124] L'ensemble des sources évoquent Kunnyefu, cependant, au vu de l'éloignement géographique qui sépare Taonan et Chifeng, et de la carte tracée par Onisaburō à son retour du périple (plus détaillée que celle intégrée dans le *Nyūmōki*), il apparaît clair que le lieu visité par Onisaburō n'est pas le lieu-dit Kunnyefu qui correspond aujourd'hui à l'arrondissement de Jinshanzhen 锦山镇 (Bannière de Harqin, Kalaqin qi 喀喇沁旗) de Chifeng. En comparant la carte de l'*Ōmoto nanajūnen-shi* et une carte actuelle de la région, l'étape notée par Onisaburō équivaut à la ville d'Oulan-Hot qui se situe entre Taonan et Solon et était appelée, durant la période des Qing, Wangyemiao 王爺廟 (Wulanhaote). Ce qui ressemble à une erreur typographique dans la compilation historique d'Ōmoto qui intervertit Kunnyefu (Japonais : Kōenfu) et Wangyefu 王爺府 (Japonais : Ōenfu) est à ce propos révélateur. Dans le *Nyūmōki*, Onisaburō affirme que la région entre Taonan et Solon est composée de deux divisions administratives princières : une division de la Bannière rouge (Zhenghongqi 正紅旗 - Akahata 赤旗 dans le *Nyūmōki*) à l'est qui correspond à Wangyefu ; une division de la Bannière blanche (Zhengbaiqi 正白旗) à l'ouest qui représente Kunnyefu. Deguchi O. 2008, p. 154.
[1125] Nom chinois : Zhang Guelin 張桂林.
[1126] ONSH 1964, vol. 1, p. 734.

membre de sa famille, Pailink 白凌閣, en tant que disciple et serviteur. Tout comme le prince, Pailink est un homme éduqué, formé aux classiques et à la langue chinois. Il enseigne à Onisaburō les rudiments du mongol. Le leader japonais reçoit en outre sur place la visite de plusieurs dizaines de tülkous. La rumeur de sa venue attire également les habitants de la région, qui se pressent pour rencontrer le messie japonais et expérimenter le rituel *chinkon kishin* que celui-ci pratique en compagnie d'Ueshiba Morihei récemment proclamé lama et servant de médiateur[1127]. Il est également invité à de nombreuses reprises à visiter les communautés locales et à partager leurs coutumes. Onisaburō s'adonne alors à une vie oisive, faite de chasse et de séances de musique locale, toujours entouré par de nombreuses femmes et plusieurs soldats[1128]. Fort de sa réputation, le cofondateur en serait rapidement venu à être appelé « grande divinité vivante » (*daikatsushin* 大活神) par les habitants du village[1129].

Illustration 13 : Onisaburō en visite dans un village mongol[1130]

Le 4 avril, Matsumura et Nada rejoignent Onisaburō avec des vivres en vue du prochain départ vers Solon[1131]. En parallèle, un télégramme de Zhang Zuolin arrive à Taonan le 31 mars pour demander à Lu de retarder son départ vers Solon à cause de ses préparatifs en vue d'un nouveau conflit qui va l'opposer à la faction

[1127] Assistant lors du rituel *chinkon kishin*, il a pour rôle d'interroger l'entité spirituelle qui prend possession du médium et de la renvoyer une fois la séance terminée.
[1128] *Ibid*., p. 157-167.
[1129] *Ibid*., p. 165.
[1130] Ueno 1925.
[1131] ONSH 1964, vol. 1, p. 736.

rivale de Zhili menée par Cao Kun 曹錕 (1862-1938) et Wu Peifu. Le seigneur de la guerre souhaite d'une part, réserver les ressources humaines et matérielles de la troupe en cas de bataille ; d'autre part, enrayer la dynamique provoquée par Onisaburō qui, par ses actions et la mobilisation de la figure de Gengis Khan, encourage les mouvements indépendantistes dans la région, donc y diminue l'emprise de la faction de Fengtian (*Feng xi junfa* 奉系軍閥). Comme nous l'avons déjà évoqué, la mobilisation de la figure de Gengis Khan en particulier inquiète Zhang. Il souhaite ainsi que l'expédition reste secrète jusqu'au bout pour éviter une impulsion populaire qui remettrait en question l'ordre chaotique mis en place par les seigneurs de la guerre[1132].

Cependant, Lu continue ses préparatifs et rejoint Onisaburō à Kunnyefu le 14 avril, accompagné d'environ deux cents hommes. La garnison s'élève dès lors à environ cinq cents soldats[1133]. Alors que le recrutement se poursuit dans la région, Onisaburō décerne à chaque mercenaire un « contrat de l'armée divine » (*shingunshō* 神軍証) et offre à Lu deux mille emblèmes du cosmos à distribuer à ses hommes. Le 16 avril, l'armée est renommée « armée indépendante du Nord-Ouest » (*seihoku jichigun* 西北自治軍)[1134].

À partir du 17 avril, Onisaburō, fort de ses échanges avec Pailink et le prince local, commence la rédaction d'un *Wamō sakka jiten* 和蒙作歌辞典 (Dictionnaire de poésie nippo-mongole) et s'essaie à la prédication en mongol. Le même jour, Inoue revient accompagné de Sakamoto Hiroichi 坂本広一, un moine Nichiren qui effectue également des activités d'espionnage sur place en lien avec Yano Yūtarō[1135].

L'armée divine quitte finalement Kunnyefu le 26 avril et se dirige vers les monts Solon, toujours plus à l'ouest et proche de la frontière de la Mongolie Extérieure. Elle atteint le nouveau camp de base le 28 avril. Les statuts des dirigeants de la nouvelle « armée indépendante » sont actualisés : Onisaburō est nommé « généralissime » (*taijōshō* 太上将), Matsumura et Lu sont tous deux faits

[1132] *Ibid*., p. 735-736
[1133] *Ibid*., p. 738.
[1134] *Ibid*., p. 739.
[1135] *Ibid*. D'après Murakami Shigeyoshi, il travaille pour les services secrets de Moukden sous la direction de Kishi Yajirō. MURAKAMI 1978, p. 165.

« généraux » (*jōshō* 上将), Okazaki devient quant à lui « chef d'état-major » (*sanbō* 参謀). Le groupe construit également un sanctuaire provisoire (*kari shinden*) d'Ōmoto[1136]. Il s'agit du seul lieu érigé au cours du périple. Cependant, son statut de sanctuaire provisoire prouve qu'il ne s'inscrit pas dans une logique de spatialisation centrée sur les édifices d'Ōmoto. Il marque en fait le caractère sacré de la troupe, tandis que l'appropriation du territoire arpenté se joue dans la conversion des élites locales à l'autorité charismatique du leader japonais. La spatialisation a donc lieu par le biais des structures locales préexistantes et non la construction de nouveaux édifices.

Illustration 14 : Onisaburō et les dirigeants de l'armée divine à Solon[1137]

Le 6 mai, Hagihara amène au campement de Solon les costumes emportés par Onisaburō pour effectuer une représentation de la Reine-mère d'Occident (Xiwangmu 西王母), ainsi que les vêtements de prosélytisme des membres d'Ōmoto[1138]. Le choix de la Reine-mère d'Occident – Xiwangmu – s'explique en lumière de la doctrine d'Ōmoto centrée sur ses deux figures fondatrices. En effet, Nao est une divinité vivante de nature masculine (Henjō nanshi) ; tandis qu'Onisaburō est une divinité vivante de nature féminine (Henjō nyoshi). Ainsi, le

[1136] Kuzū 1997, vol. 3, p. 33.
[1137] Ueno 1925.
[1138] ONSH 1964, vol. 1, p. 741. Ce matériel a été amené par un groupe de fidèles arrivé à Moukden le 28 avril.

choix d'Onisaburō attribue en creux une autre identité divine taoïste à Nao : le Roi-père d'Orient (Dongwanggong 東王父). Onisaburō ajoute quant à lui une nature taoïste à sa nature spirituelle, et affirme son rôle d'unificateur de l'Orient et de l'Occident. Ainsi, si Nao avait pour but l'unification de l'Orient, c'est-à-dire du Japon, il a quant à lui la mission d'apporter la lumière de la religion authentique vers l'Ouest et d'ainsi faire le premier pas vers l'harmonie mondiale. Ce nouvel élément permet d'ajouter une association divine au processus de spatialisation messianique : l'esprit Mizu, dont il est le réceptacle, est non seulement à l'origine des messies que représentent pour lui Susanoo, Hitsujisaru no Konjin, Miroku, Kannon, le Dalaï-lama et Gengis Khan, mais aussi de la Reine-mère d'Occident, avatar taoïste de Henjō nyoshi.

Alors que le recrutement suit son cours et qu'environ un millier d'hommes sont réunis à Solon, Lu renvoie sa requête d'approvisionnement en armement à Zhang Zuolin. Cependant ce dernier, ayant conclu à la trahison de son lieutenant, ne donne aucune suite à ses demandes. Mitsui Kannosuke envoie même un télégramme au groupe les informant qu'une importante garnison vient de quitter Moukden et se dirige vers l'ouest afin d'éradiquer la troupe de bandits à cheval[1139].

Zhang informe alors le consulat du Japon à Moukden de la situation, message retranscrit dans l'*Ōmoto nanajūnen-shi* :

> Selon le rapport d'enquêtes, « d'après les dernières informations, Lu Zhankui s'est allié avec le Japonais Onisaburō, a rassemblé des hors-la-loi depuis Taonan et s'est dirigé vers la frontière mongole ». Les achats d'armes et les dépenses de Lu ont été couverts intégralement par cet Onisaburō qui tente de semer le trouble en Mongolie et à Rehe depuis leur base de Solon. Par ailleurs, Onisaburō utilise des théories sur l'humanité et la religion dans le but de gagner le cœur du peuple mongol. La substance de ses théories est la suivante : « le peuple japonais provient à l'origine de la race mongole, ces deux peuples sont ainsi issus de la même racine. J'espère donc que nous collaborerons et atteindrons le monde ». Sa religion s'appelle Ōmoto. À l'origine de la religion, il n'y a pas de nationalité. Selon cette théorie à la mode : « dorénavant, du fait qu'ils peuvent enfin s'adonner sincèrement à la religion depuis la fin de la Guerre mondiale, les cinq peuples peuvent méditer, se repentir, et être pour la première fois délivrés des souffrances de l'avenir ; ils peuvent en outre accroître leurs forces réelles et s'étendre vers le nord pour la lumière de leur ancêtre Kubilai afin d' unifier la Chine, se regrouper et devenir un grand pays de l'Asie et

[1139] *Ibid.*

de l'Extrême-Orient à même de résister comme il se doit aux pays tels que ceux de l'Occident. […] ». Si, comme l'indiquent ces informations, il y a effectivement plusieurs Japonais impliqués dans cette campagne, alors il est nécessaire d'aller négocier au consulat du Japon.

探報によると、「近ごろ聞くところでは『盧占魁は日本人王仁三郎とむすび、洮南から胡匪を招集して蒙境におもむいた』と。盧が購入した武器とその経費は、すべて王仁三郎から供給され、ソーロンに根拠して蒙熱（蒙古・熱河）を擾乱しやうとくわだてている。その一方、王仁三郎はまた人種・宗教などの説を利用し、もって蒙民の心を収攬しやうと期している。その人種の説に「日本民族はもと蒙古人種からきたのだから種を同じふしている。ともに努力し外侮に応じることを望む』といふ。宗教は大本教といふ。宗教はもとより国籍はない。その流布する説にいはく「方今、世界大戦がおはつてのち、五民族がよろしく宗教を奉じて潜心懺悔して初めて未来の塗炭を免れることができ、また実力をのばし先祖フビライの光のために北方に発展し、もって中国を統一し、団結してアジア、極東の大国となり、欧米などの諸国に抵抗すべし』と、[…]」と。もし、この情報のやうに、日本人多数がそのなかにいるなら、日本領事に出むいて交渉すべし[1140]。

Ce passage montre clairement qu'Onisaburō tient un discours de libération de l'Asie mobilisant l'esprit originel des Mongols incarné par Gengis Khan et ses descendants tels que Kubilai Khan (1215-1294). Par la suite, le consulat répond vraisemblablement avec le communiqué suivant retranscrit par Deguchi Kyōtarō :

S'agissant de l'arrestation rapide de Deguchi Onisaburō, qui conspire avec le bandit Lu Zhankui et cause du tort en Mongolie, qui répand une religion hérétique et déstabilise les habitants de la Mongolie tout en dégradant les relations entre nos pays. […] Deguchi Onisaburō est en liberté conditionnelle et en attente de procès à la cour d'Appel d'Ōsaka pour crime de lèse-majesté. […] Puisque cette personne a profondément avancé en Mongolie, nous avons les plus grandes difficultés à l'appréhender.

出口王仁三郎ハ、匪賊盧占魁ラト勾結シ蒙境ヲ擾乱シ邪教ヲ流布シテ蒙民ヲ収攬スル不良分子ニ属シ邦交ヲ破壊スルモノナルニツキ速ヤカニ逮捕処分方ノ件ニ関シ ［…］ 出口王仁三郎ハ不敬事件刑事被告人トシテ現ニ大阪控訴院ニ継続青付中ニヨルモノ ［…］ 何分何人ラハスデニ深ク蒙境ニイリテ検挙上ニ困難イタシオリ候[1141]。

[1140] *Ibid.*, p. 743.
[1141] DEGUCHI K. 2001, p. 286.

Les précautions prises par Zhang Zuolin quant à Onisaburō montrent qu'il est tout à fait conscient des enjeux que représente cette expédition vis-à-vis de son partenariat avec le Japon. Selon Murakami Shigeyoshi, les autorités japonaises réagissent rapidement afin d'expressément exiger la capture des membres d'Ōmoto et non leur exécution[1142]. Au vu du soutien fourni par le Japon et des nombreux conseillers qui gravitent autour du seigneur de la guerre, Zhang sait que l'appréhension d'Onisaburō et de ses fidèles est une occasion de prouver sa loyauté d'une part, d'éviter la dégradation de ses relations avec l'empire au moment d'une période mouvementée entre leaders militaires en Mandchourie de l'autre.

La troupe quitte finalement son camp de base le 3 juin 1924[1143]. Le 5 juin, alors qu'ils avancent vers le nord-ouest et viennent de passer la frontière de la Mongolie Extérieure, Matsumura et Okazaki, face aux monts Stanovoï, s'étonnent d'apercevoir un volcan. Onisaburō leur répond qu'il s'agit d'une partie des monts Tenpō (Tenpōzan 天保山, les « monts protecteurs du Ciel ») cités dans le premier volume du *Reikai monogatari*, confirmant ainsi le caractère sacré du lieu[1144].

> Lorsque mon nom se répandra dans le monde entier, apparaîtra Michaël-Miroku ;
> Je rencontrerai les chefs religieux de chaque pays, et me dévouerai à la paix mondiale ;
> En plein cœur des tourments intérieurs des peuples, Michaël doit se dresser et les dissiper.
> 地の上にわが名のくまなく及ぶ時／ミカエルみろくはあらはれ給ふ
> 国々の教への司とあひ計り／世界平和の為につくせり
> 国民の心の悩みまつぶさに／ミカエルたちてはらはせ給はむ[1145]

Ce poème, inséré dans le récit de voyage d'Onisaburō après la découverte des monts Tenpō, complexifie davantage la cosmologie de ce dernier puisqu'elle

[1142] MURAKAMI 1978, p. 167.
[1143] *Ibid.*, p. 281.
[1144] *Ibid.*, p. 284-285. Dans les chapitres 29 à 32 du premier volume du *Reikai monogatari*, Onisaburō décrit comment, au moment de la formation de la terre, les monts Tenpō sont submergés par les inondations que provoque la guerre entre l'armée divine d'Ōyashimahiko et celle des démons. Ils deviennent finalement la mer du Japon. À l'extrême nord-est de la chaîne montagneuse se situe le mont Tenkyō, qui devient après la submersion, le mont Fuji.
[1145] *Ibid.*, p. 300.

rajoute une nouvelle entité issue des traditions judéo-chrétiennes à l'imbrication syncrétique détaillée précédemment. La référence à l'archange Michaël[1146] effectue un parallèle entre le statut de sauveur de Miroku (par extension de Susanoo et Onisaburō) dans le bouddhisme et celui de l'ange dépeint dans le christianisme lorsqu'il terrasse le Diable au moment de la guerre face à Lucifer et aux anges déchus lors de la Fin des temps, et pèse les âmes à l'aide de sa balance au cours du Jour du jugement. Pour Onisaburō, Michaël et Miroku partagent donc la même valeur messianique, et ne sont que deux appellations différentes d'une seule et même entité divine.

Bientôt à cours de vivres, le groupe ne fait que de brèves avancées durant les premiers jours de juin. La troupe, forcée d'avancer sans relâche, se contente de brèves pauses dans les villages locaux. Le 13 juin, les hommes atteignent un monastère lamaïste où ils peuvent passer une nuit. Mais, lorsqu'ils reprennent leur périple le lendemain, les raids punitifs de Zhang Zuolin commencent[1147]. Mandahan – l'un des plus proches officiers de Lu –, touché à la jambe le 16 juin, meurt des suites de sa blessure. Devant cette situation qui ne peut que tourner au désastre, Lu prend la décision de se diriger à nouveau vers Moukden afin de rencontrer directement Zhang et de clarifier le malentendu qui a poussé ce dernier à attaquer l'armée divine. Il presse Onisaburō et ses fidèles de rejoindre Daqinggou 大青溝[1148] où ils seront en sécurité. Onisaburō aurait alors averti Lu Zhankui que s'il se rendait à Moukden en passant par Bayantala 白音太拉 (Tongliao 通遼), il déclencherait l'étincelle qui le plongerait dans les flammes. Le chef local décide malgré tout de s'y rendre. Le 19 juin, Lu, Onisaburō et les quelques centaines de mercenaires se mettent en route vers Moukden *via* Bayantala[1149].

À son arrivée à Bayantala le 21 juin, la troupe révolutionnaire est encerclée par les forces de Zhang Zuolin. Les officiers locaux de l'armée divine sont capturés et exécutés sur le champ. Les corps sont par la suite brûlés. Les Japonais sont quant à eux placés en détention dans une auberge jusqu'au soir. Ils sont alors conduits à

[1146] Je transcris volontairement le nom par « Michaël » et non « Michel » afin de respecter la prononciation japonaise « *Mikaeru* » puisqu'elle sert à Onisaburō à effectuer une analogie avec un principe de mutations des corps en japonais. Cf. Partie II, chapitre 5, C. c.
[1147] *Ibid.*, p. 311-314.
[1148] Dans l'actuelle ville de Tongliao.
[1149] *Ibid.*, p. 317-324.

l'extérieur et alignés devant le peloton d'exécution, enchaînés deux par deux : Onisaburō et Matsumura, Inoue et Hagihara, Ueshiba et Sakamoto ; les autres membres japonais de l'expédition ont auparavant quitté la troupe sans laisser de traces[1150]. Ainsi commence ce qu'Onisaburō nomme la « débâcle dans la gueule du dragon » (*tatsu no kuchi no nan* 竜口の難), en référence au célèbre épisode de la décapitation de Nichiren connu sous le nom de « persécution de Tatsunokuchi » (*Tatsu no kuchi hōnan* 龍口法難)[1151]. Tout comme Nichiren, le leader japonais mythifie ainsi son salut providentiel devant une mort certaine.

Plusieurs versions de l'épisode du peloton d'exécution existent. La première est celle présentée dans le *Nyūmōki* : face aux fusils des hommes de Zhang Zuolin, Onisaburō rassure ses compagnons en leur annonçant que, quoi qu'il arrive, il suffit de s'en remettre aux *kami*. Il prononce ensuite sept fois les vers suivants : « À ce moment je m'envole vers le paradis, et y protègerai non seulement le Japon, mais aussi le monde entier. Loin du Japon, je suis sur le point de devenir un dieu dans les cieux de la Mongolie » (*izasaraba Amatsumikuni ni kake-agari hi no moto nomi ka sekai o mamoramu / Hi no moto o tooku hanarete ware w aima Mōko no sora ni kami to narinamu* いざさらば天津御国にかけ上り日の本のみか世界を守らむ／日の本を遠く離れて我は今蒙古の空に神となりなむ). Puis, trois fois : « Longue vie au grand empire du Japon, longue vie à Ōmoto » (*Dai-Nippon teikoku banzai, Ōmoto banzai* 大日本帝国万歳、大本万歳). Soudain, l'exécution aurait été suspendue et les prisonniers japonais placés au centre de détention de Tongliao[1152].

Selon l'*Ōmoto nanajūnen-shi*, l'exécution est interrompue à cause de l'enrayement du fusil d'un des hommes de Zhang, qui se retrouve projeté en arrière par le contrecoup, inconscient. Ce contretemps permet au consul japonais de Zhengjiatun d'intervenir, *via* son secrétaire qui se rend sur place, et d'exiger la remise des émissaires aux autorités[1153]. Itō Eizō rapporte dans son ouvrage une

[1150] MURAKAMI 1978, p. 167.
[1151] Le 12 septembre 1272, Nichiren est arrêté par le bakufu de Kamakura. Il est alors transporté jusqu'à Tatsunokichi afin d'être décapité. Il ressort par miracle indemne de cette tentative d'exécution.
[1152] Deguchi O. 2008, p. 348-349.
[1153] ONSH 1964, vol. 1, p. 749.

version identique à la précédente[1154]. Deguchi Kyōtarō reprend lui aussi une version semblable en ajoutant quelques détails inédits. Alors qu'Onisaburō est face au peloton d'exécution, il se fait à l'idée que le temps de quitter le monde visible (*genkai* 現界) est venu. Comme il redoute que les âmes-esprits (*reikon*) de ses camarades s'éparpillent après leur mort, il leur crie : « le temps de rejoindre le Ciel est finalement venu. Vous tous, suivez-moi ! » (*iyo iyo shōten no toki ga kita. Kimitachi mo washi ni tsuitekitekure* いよいよ昇天の時がきた。君たちもわしについてきてくれ)[1155]. Au moment où il prononce son poème, l'exécution est subitement suspendue par l'arrivée du secrétaire du consulat[1156]. Deguchi Yasuaki rajoute à ce récit quelques éléments dramatiques puisqu'il décrit le groupe d'Onisaburō, tiré du sommeil, se rendant sur le lieu où les attendent les soldats de Zhang, traversant des rues maculées du sang des hommes de Lu Zhankui[1157].

Murakami Shigeyoshi met quant à lui en doute l'intégralité de cette tentative d'exécution qui se pare plus des atours d'une mise en scène, aspect romanesque que la photographie prise au moment où les Japonais font face au peloton, au vu de l'attitude affichée par ces derniers, ne fait que corroborer. Pour Murakami, il se joue bien à ce moment un épisode qui participe déjà à l'élaboration d'une légende (*densetsuka* 伝説化) à transmettre au sein de la secte[1158]. Comme l'a prédit celui-ci, le récit de la « débâcle de Bayantala » (*Paintara jiken* パインタラ事件) s'est transmis jusqu'à aujourd'hui tel un mythe qui confirme la protection divine dont bénéficiait Onisaburō[1159]. Ainsi se construit un véritable mythe de l'entrée en Mongolie, résultant notamment de la constitution d'un imaginaire textuel centrée sur un espace romanesque hétérotopique.

[1154] ITO 1984, p. 163-164.
[1155] DEGUCHI K. 2001, p. 279.
[1156] *Ibid*., p. 279-280.
[1157] DEGUCHI Y. 1985, p. 15.
[1158] MURAKAMI 1978, p. 168.
[1159] Fait confirmé par plusieurs dirigeants de la secte que j'ai rencontrés lors de mes séjours au centre religieux de Kameoka en 2013 et 2014.

## B. La construction d'un périple légendaire dans un espace hétérotopique

### a. Raconter l'expédition et créer un espace hétérotopique

Comme le montre Benedict Anderson, l'imprimerie et le roman sont au centre du processus de création des nations modernes. Le roman contribue en effet, par son mode narratif, à la constitution d'une « coïncidence temporelle » caractéristique d'un temps « vide et homogène » qui permet de s'imaginer ici et là-bas au même moment. Il est également un moyen de véhiculer l'identité nationale nécessaire à l'établissement d'une communauté, à l'origine fragmentée, paradoxalement marquée par l'anonymat [1160]. À ce propos, le récit de voyage incarne particulièrement ce repli de l'espace-temps au sein d'une même œuvre par l'intermédiaire du langage. Au centre de ces récits de voyages se trouve la notion de « frontière », conçue à la fois comme concrète et imaginaire, participant ainsi à l'essor d'une géographie et d'un imaginaire géographique, ou métagéographie. Loin d'être de simples visions personnelles, ces créations géographiques découlent aussi d'images créées et partagées par les membres d'une société[1161]. Dans une perspective impériale, elles permettent aussi de s'approprier les espaces par la pensée.

Pour Edward Saïd, l'imaginaire géographique (*imaginative geography*) sous-tend la formation de l'orientalisme des élites occidentales qui fabriquent un Orient fantasmé. Même si la vision de Saïd est critiquable puisqu'elle découle elle-même d'un imaginaire semblable à la fois vis-à-vis d'un Occident monolithique, mais aussi d'un Orient restreint aux Proche et Moyen-Orient[1162], ce processus est bien constitutif des cartographies mentales et des découpages des espaces caractéristiques des États-nations et de leurs visées impérialistes. Philippe Pelletier montre à ce propos combien le Japon moderne est marqué par de vrais « idéal-types » métagéographiques [1163]. Pour Dennis Porter, le récit de voyage est indissociable de la géographie en ce qu'il incarne une « forme de cartographie

[1160] ANDERSON 1996, p. 35-47.
[1161] TAVARES 2004, p. 1.
[1162] PELLETIER 2011, p. 17.
[1163] *Ibid.*, p. 567-577.

culturelle participant d'un désir de cartographier le globe, de le centrer en un point précis, de produire des récits explicatifs, et d'assigner des identités fixes aux régions et aux races qui les peuplent »[1164] ; il est donc moteur dans la formation des imaginaires métagéographiques et dans le processus moderne de toponymisation. Ce type de récit produit des espaces considérés comme des « frontières » qui sont, par nature, semblables aux espace-temps liminaires des rites analysés par Van Gennep et Victor Turner.

Dès 1894, Frederick Jackson Turner utilise, dans une étude dédiée à l'Ouest américain, le terme de frontière pour décrire la limite temporaire d'une société en expansion aux abords de substantielles terres vierges[1165]. La frontière est en outre le terrain de rencontre de « la sauvagerie et de la civilisation »[1166], donc un lieu fondamentalement hétérotopique de bouleversement de l'ordre établi. Finalement, la Mandchourie japonaise apparaît dans cette perspective être un espace proche de l'Ouest américain perçu en tant que frontière, aussi bien dans la description de ses vastes espaces vierges – évidement caractéristique du processus de spatialisation –, que dans l'imaginaire colonial des pionniers qu'elle véhicule au Japon durant la première moitié du XX^e^ siècle[1167]. Au sein de l'imaginaire japonais de l'époque, la Mongolie – la partie Mō du toponyme Man-Mō – se place en outre en « frontière de la frontière » puisqu'elle constitue cette région du territoire éloignée de tout centre urbain et peuplée de bandits. D'après Tavares, la littérature de frontière cristallise ainsi un « autre » mystérieux, sauvage, qui incarne une inversion complète du mode de vie civilisé et reste l'objet témoin de territoires encore bloqués au stade de barbarie[1168].

Comme le montrent les travaux de Faye Yuan Kleeman, les récits d'aventures en Mandchourie japonaise obéissent au même type d'imaginaire, celui-ci découlant de la nature de l'expansion sur place. En effet, alors qu'à Taiwan et en Corée, le modèle colonial est « classique » *via* la création d'une gouvernementalité japonaise clairement implantée ; le vaste espace mandchou demande en revanche aux autorités une plus profonde compréhension de la fluidité géographique qui le

[1164] PORTER 1991 : 20.
[1165] TAVARES 2004 : 48.
[1166] BOHANNAN, PLOG 1967, p. 6-7.
[1167] Cf. Partie III, chapitre 8, A. c.
[1168] Sur la comparaison entre l'Ouest américain et la Mongolie dans la littérature, voir *ibid.*

caractérise, couplée au jeu d'impérialisme informel imposé par le croisement dans la région d'enjeux internationaux, mais aussi locaux en territoire pluriethnique. L'imaginaire maritime associé à Taiwan, caractéristique du roman d'aventure maritime (*kaiyō shōsetsu* 海洋小説), laisse ainsi place à un imaginaire continental protéiforme et propice à la fantaisie et au mysticisme : le mystère du Nord (*hoppō gensō* 北方幻想). Cet imaginaire, composé d'aventuriers japonais qui côtoient des bandits mandchous et mongols au cœur de vastes étendues désertiques, entre en outre en fort écho avec les fantasmes de réussites véhiculés à partir de la fin du XIX^e^ siècle, poussant les jeunes Japonais à projeter leurs ambitions sur cet espace rempli d'opportunités[1169].

Dans le prolongement de cette mode littéraire en vogue dans les années 1920, Onisaburō rédige en 1925 son *Nyūmōki* sous le pseudonyme d'Ueno Kōen 上野公園. Son œuvre s'inscrit pleinement dans le genre de l'aventure continentale (*tairiku yūhi* 大陸雄飛). Comme tout récit de voyage, le *Nyūmōki* neutralise l'espace raconté par le processus même de l'écriture : la Mandchourie et la Mongolie traversées par Deguchi Onisaburō n'existent en effet plus que dans son récit de voyage, puis dans les récits qui tentent par la suite de le réutiliser ; ces deux territoires réunis en un seul espace deviennent donc, dès leur mise en mots, des étendues que nul ne peut retrouver dans une intégralité semblable à celle du tissu textuel. Cette région peuplée de villageois et de moines bouddhistes subjugués par l'arrivée du messie japonais n'existe finalement déjà plus lorsque les lecteurs la découvrent dans les pages du *Nyūmōki*. A-t-elle d'ailleurs seulement existé hors du regard subjectif de l'auteur ?

Le récit de voyage opère ainsi un « effet littérature », c'est-à-dire que le texte ne renvoie à rien d'autre que lui[1170]. De fait, les mots renvoient à un espace imaginaire, construit par les représentations, et non à la réalité du territoire arpenté. Ainsi, la narration ne produit d'effet de réel que parce qu'elle s'appuie sur une expérience vécue, et non purement sur l'imagination de son auteur. Cependant, puisque les plaines mandchoues et mongoles que traverse Onisaburō n'ont

[1169] KLEEMAN 2005, p. 49-50.
[1170] LE BLANC 2014, p. 62-63. Guillaume le Blanc utilise ce concept d'« effet littérature » pour qualifier l'approche de Michel Foucault vis-à-vis de la littérature moderne, mais aussi comme clé de compréhension de ce qu'il nomme la « pensée Foucault ».

d'existence que dans le texte, l'effet de réel semble bien plus être un effet de vérité. En effet, la métagéographie ainsi créée est constitutive d'un espace imaginaire qui prend une forme concrète au sein d'un collectif nourri par ses lectures et visualisations. Le récit opère donc par ce biais un « effet vérité » plus qu'un « effet réalité ».

La Mandchourie décrite par Onisaburō brouille par ailleurs les repères spatio-temporels ; en effet, elle est lointaine mais semble en même temps très proche. La description du départ d'Ayabe, au cœur de la neige, alors que la nuit et le froid étouffent toute activité humaine, insuffle une dimension d'emblée dramatique au récit[1171]. Cependant, l'arrivée à Moukden se fait en un instant : la traversée de la Mer intérieure en bateau, puis de la Corée et d'une partie de la Mandchourie en train, ne semble durer que quelques instants, ne valant pas la peine d'être amplement décrite[1172]. La Mandchourie japonaise semble dès lors à la portée de tout un chacun, étrange proximité illustrée par Moukden, ville centrale de l'espace mandchou qui semble peuplée uniquement de résidents japonais tant ces derniers surpassent en nombre leurs homologues chinois dans la première partie de l'ouvrage[1173]. Ainsi, aucun sentiment d'étrangeté ne se dégage de l'arrivée des membres d'Ōmoto à Moukden.

Le premier protagoniste local qu'Onisaburō rencontre est Lu Zhankui, élément déclencheur de l'aventure qui va précipiter le chef religieux aux frontières de la mort au cœur des steppes mongoles. Le récit devient alors celui d'une longue avancée en direction de la Mongolie Extérieure au cours de laquelle les envoyés japonais apparaissent intégrés à une vaste force de guerriers locaux. Onisaburō peut faire preuve de ses pouvoirs de guérison et de prédiction au sein des hameaux traversés par l'armée divine.

Onisaburō crée ainsi une nouvelle géographie d'une Mandchourie frontalière peuplée avant tout d'aventuriers japonais, puis de mercenaires locaux arpentant les villages mongols, un espace foncièrement différent de la Mandchourie de Matsuyama Teizō caractérisée par l'essor de centres urbains tels que Dalian et Lüshun. L'espace décrit se gorge donc du ressenti de l'auteur et donne lieu à un

[1171] Deguchi O. 2008, p. 66-67.
[1172] *Ibid*., p. 67.
[1173] *Ibid*., p. 68.

territoire infini et pourtant concrètement borné par les lieux que le prédicateur visite et les personnes qu'il y rencontre. La Mandchourie qu'il dépeint, et qui reflète la vision s'implantant au Japon à partir des années 1920 n'est en fait qu'un fragment de Mandchourie, un géosymbole qui complète la toile du paysage imaginaire d'un espace fantasmé.

Ce fragment est une frontière ouverte incarnant l'espace d'expression d'un leader religieux oppressé dans son pays. Le passage vers cette frontière, moment d'entrée dans la liminarité, est marqué par une perte d'identité : au Japon, il est Deguchi Onisaburō, chef controversé de la secte Ōmoto ; en Mandchourie et en Mongolie, il est Minamoto Hideo, le messie descendant de Gengis Khan qui va amener la paix dans le monde. Le périple est par ailleurs présenté comme un aller simple plus qu'un aller-retour ; comme nous le verrons, Onisaburō aurait prévu en fait de se rendre à Jérusalem, point d'orgue de son unification religieuse du monde. Pour ce faire, il doit passer par la Mandchourie et la Mongolie, cette dernière étant devenue un espace perçu par les membres de l'expédition comme vide du point de vue du religieux et dans l'attente d'un avènement théocratique. La frontière Man-Mō n'est dès lors pas qu'un espace à défricher, elle est aussi, nous y reviendrons, une ligne à traverser.

Cependant, cette région Man-Mō caractérisée en premier lieu par la vacance aussi bien religieuse que géomorphologique, est un espace chargé de potentiel révolutionnaire. Avec ses aventuriers, agents semi-gouvernementaux tantôt nationalistes paternalistes tantôt révolutionnaires indépendantistes ; ses bandits à cheval qui s'opposent aux pressions exogènes ; sa noblesse héréditaire et ses figures religieuses qui tentent de conserver leur légitimité ; son ordre colonial informel croissant ; ses expérimentations commerciales, techniques et technologiques, elle revêt les atours hétérotopiques d'un espace d'émergence d'ordre alternatif. S'appuyant sur la notion foucaldienne d'hétérotopie, le géographe et sociologue Kevin Hetherington nomme ces lieux les bad-lands de la modernité (*badlands of modernity*), des utopies localisées et inachevées qui constituent des contre-espaces en ce qu'ils sont le lieu d'une remise en cause de l'ordre établi[1174]. En tant que terres d'aventures en proie aux groupes révolutionnaires armés, la Mandchourie et la

[1174] HETHERINGTON 1997, p. viii-ix.

Mongolie qu'arpente le cofondateur d'Ōmoto sont en effet caractérisées par un ordre mobile, instable, rempli d'hétérogénéité et de contradictions, mais qui constitue un espace d'opportunités.

Comme toute frontière, il s'agit en outre d'un espace rempli de dangers. Ainsi, lors de la traversée en voiture de Moukden à Zhengjiatun, les deux véhicules qui empruntent les champs, les rivières et les collines n'ont de cesse de tomber en panne et les réparations doivent s'effectuer toutes lumières éteintes afin de ne pas attirer les bandits qui grouillent dans la région, tandis que les membres des hommes sont paralysés par le froid[1175]. Alors qu'ils se dirigent vers Zengjiatun et que l'une des voitures cesse complètement de fonctionner, Okazaki est contraint de faire passer l'expédition d'Onisaburō pour une visite commerciale des employés de la San.ya shōkai afin de tromper une patrouille envoyée par le consulat japonais de Changtu[1176]. L'armée divine est ainsi dépeinte sous une menace constante émanant aussi bien des milices locales que des élites japonaises. L'auteur utilise ici les motifs de récits d'aventures et d'espionnage que le cadre de la Mandchourie rend propices afin de créer une narration captivante à même de séduire le jeune public masculin féru de ce type d'écrits qui se développent selon Kleeman à partir de la fin des années 1920[1177].

Ce caractère romanesque va, d'une part, nous le verrons ultérieurement, s'inscrire dans la création de l'imaginaire colonial soutenant l'émigration à partir de la fin des années 1930 ; d'autre part, pénétrer la sphère littéraire puisque plusieurs auteurs, à la suite du récit biographique de Deguchi Kyōtarō, vont s'emparer de l'entrée en Mongolie et de la région qu'elle dépeint afin d'y insérer d'autres événements et d'autres personnages, confirmant davantage la nature hétérotopique de ce qui devient alors un véritable *topos* littéraire.

Ainsi, *Bazoku senki* 馬賊戦記 (Chronique de guerre d'un bandit à cheval), écrit en 1966 par Kuchiki Kanzō 朽木寒三[1178], et *Tōjin – Date Junnosuke-den* 闘神―伊達準之助伝 (Le dieu de la guerre – Biographie de Date Junnosuke), écrit

[1175] Deguchi O. 2008, p. 105.
[1176] *Ibid*., p. 115.
[1177] KLEEMAN 2005, p. 50.
[1178] Nom de plume de Mizoguchi Yasunori 水口安典.

en 1993 par Kurumizawa Kōshi 胡桃沢耕史[1179], mettent respectivement en scène la rencontre d'Onisaburō et de deux emblématiques *tairiku rōnin* actifs en Mandchourie : Kohinata Hakurō 小日向白朗 (1900-1982)[1180] et Date Junnosuke 伊達準之助 (1892-1948)[1181]. En plus de ces deux évocations, la Mandchourie japonaise marquée par Onisaburō est reprise comme motif central dans *Kamigami no ranshin* 神々の乱心 (La folie des divinités), le dernier roman de Matsumoto Seichō 松本清張 (1909-1992)[1182], mais aussi du récit fantastique *Yaponika tapesutorī* ヤポニカタペストリー, écrit en 1992 par Hisama Jūgi 久間十義[1183].

Outre ces récits purement romanesques, l'entrée en Mongolie constitue aussi un tournant dans la trajectoire d'Ueshiba Morihei, le fondateur de l'aïkido, puisqu'il y place l'illumination qui fait de lui un maître d'arts martiaux aux capacités surhumaines. Ainsi, il raconte dans la biographie écrite par son fils Kisshōmaru que lorsque l'armée d'Onisaburō et Lu Zhankui se dirige vers Bayantala, les raids de Zhang Zuolin ont tellement réduit les troupes que les émissaires japonais sont directement exposés aux tirs ennemis. Ueshiba met alors sa vie en péril afin de protéger son mentor :

> Je ne pouvais m'échapper, c'est pourquoi, lorsque les balles se dirigeaient vers moi, je les esquivais en bougeant mon buste. Tandis que ma vue s'affinait, je devins capable de discerner clairement les trajectoires de celles-ci. Une fraction de seconde avant la balle, je voyais un éclair lumineux blanc ; si je m'écartais de ce rayon blanc, je pouvais éviter le tir. Cela arriva dès lors tous les jours et je pus ainsi m'ouvrir naturellement au plus profond secret de la voie martiale : plus on est capable de garder un esprit serein et vide, plus on peut sentir l'intention de son adversaire[1184].

Après cette expérience, Ueshiba dit avoir été capable de percevoir à l'avance les mouvements de ses adversaires, ce qui le mène à fonder l'aïkido sur l'idée de

[1179] Nom de plume de l'écrivain Shimizu Shōjirō 清水正二郎 (1925-1994) qui étudie un an en 1942 à l'université de Takushoku avant de voyager pendant trois ans à travers la Mandchourie.
[1180] Sur la trajectoire de Kohinata Hakurō, voir WATANABE R. 2005, p. 77-81.
[1181] Sur la trajectoire de Date Jun.nosuke, voir *ibid*., p. 74-77 ; KITANO 2016, p. 114-128.
[1182] Publié dans l'hebdomadaire littéraire *Shūkan bunshun* 週刊文春 de 1990 à 1992.
[1183] Pour une étude détaillée des éléments historiques de *Kamigami no ranshin*, voir HARA T. 2018 ; sur la Mandchourie en particulier, voir les pages 165 à 202. Sur *Yaponika Tapesutorī*, voir KLEEMAN 2005, p. 60-61.
[1184] UESHIBA 2008, p. 171.

*shinki* 神気 (énergie divine)[1185]. Ainsi, l'éveil martial du maître trouve son origine dans son expérience du danger au cœur des plaines de Mandchourie et de Mongolie. À travers ce récit, il confirme d'autant plus la nature hétérotopique de cet espace qui opère des transformations profondes sur les individus qui l'arpentent.

En plus d'être un motif romanesque et le lieu d'éveil du fondateur de l'aïkidō, le périple en Mongolie est également au centre de l'ouvrage *Deguchi Onisaburō nyūmō hiwa* 出口王仁三郎入蒙秘話 (L'histoire secrète de l'entrée en Mongolie de Deguchi Onisaburō), publié en 1985 par Deguchi Yasuaki 出口和明 (1930-2002) – l'un des petits-fils d'Onisaburō. D'après celui-ci, Onisaburō se rend en Mongolie afin de rencontrer le fils disparu de Nao, Deguchi Seikichi 出口清吉 (1872-1895), supposé mort alors qu'il est en fait devenu un sage taoïste. Pour l'auteur, l'évolution de la doctrine du cofondateur à son retour du continent ne peut en effet s'expliquer que par sa rencontre avec Seikichi devenu sage taoïste et détenteur d'une vérité religieuse universelle qu'il révèle à Onisaburō. Yasuaki place donc au cœur de l'expédition une nouvelle source du tournant universaliste de la secte Ōmoto. Il profite du récit de voyage lacunaire de son grand-père afin d'y insérer un personnage plus romanesque que réaliste et lui faire tenir les propos qu'il désire pour résoudre la dissension divisant le mouvement quant à la mort du fils de Nao. Il renforce ainsi par son récit la nature mystérieuse d'une région peuplée de sages taoïstes au savoir ancestral et le potentiel transformant de cet espace sur les individus à travers les exemples d'Onisaburō et de Seikichi. Cette nature est finalement semblable à celle qui se retrouve d'ailleurs au cœur des évocations romanesques et du récit d'Ueshiba Morihei.

La Mandchourie et la Mongolie apparaissent dès lors comme un espace actif duquel émerge un bouleversement de l'ordre établi. Onisaburō les caractérise d'ailleurs aussi comme une frontière qui, une fois traversée, déboucherait sur Jérusalem, le lieu où il pourrait poser le premier jalon de l'unification religieuse du monde.

[1185] *Ibid.*, p. 177-178.

## b. Passer la frontière à traverser pour atteindre le monde

Dans le *Nishiki no miyage*, Onisaburō présente son grand projet d'unification du monde :

> J'ai l'intime conviction d'unir spirituellement le Ciel et la Terre de l'Asie de l'Est, puis le monde ; comme la réussite ou l'échec de cette entreprise est du ressort des divinités, l'inquiétude n'est pas de mise ; le rêve que je nourris depuis dix ans va enfin se réaliser.
>
> 東亜の天地を精神的に統一し、次に世界を統一する心算なり、事の成否は天の時なり、煩慮を要せず、王仁十年の夢今や正に醒めんとす[1186]。

Pour lui, il s'agit donc bien de la première étape du gouvernement du monde. Cependant, sa formulation montre clairement qu'il n'est en rien certain de l'issue de son expédition. Il se réjouit cependant de l'aventure qu'il va vivre, comparée par ailleurs à l'expédition de Momotarō 桃太郎 sur l'île d'Onigashima 鬼ヶ島, au cours de laquelle le héros défait les démons peuplant l'île[1187]. Ainsi, il planifie d'ériger en Asie de l'Est un royaume capable de chasser les démons de ce monde, comme Momotarō l'a fait sur la lointaine île d'Onigashima.

Onisaburō planifie son unification du monde en plusieurs étapes : en premier lieu, la réunification des deux Mongolie et la fondation d'un État idéal inspiré du Kōraikoku ; puis l'établissement de liens fraternels entre la Chine et le Japon ; enfin l'unification des religions du monde à Jérusalem et en Europe.

L'entente sino-japonaise (*Nisshi shinzen* 日支親善) est d'après lui inévitable au vu du lien indissociable (*mitchaku furi no aidagara* 密着不離の間柄) des deux pays quant à leur situation géographique, la défense de leur territoire et leur développement commercial ; lien qui découle d'une proximité fraternelle au fond du cœur des deux peuples (*kokoro no soko yori shin no shinzenteki kōjō* 心の底より真の親善的交情). Ainsi, pour le Japon, pour l'Orient, mais aussi pour le monde, Onisaburō doit être le porteur d'un grand idéal partagé par la Chine et le Japon

[1186] ONSH 1964, vol. 1, p. 718.
[1187] *Ibid.*

(*Nisshi ryōkoku kyōtsū no dairisō* 日支両国共通の大理想)[1188]. Dans ce but : « il est nécessaire qu'un grand idéaliste émerge au Japon et sème la graine de l'entente sino-japonaise, accomplissant ainsi la grande tâche de dissiper la source du désordre qui frappe l'Orient » (*dairisōka ga Nihon ni arawarete seishinteki shinzen no mi o age, Tōyō no kakon o ketsudan suru daigyō o suikō suru mono ga aranebanaranu* 大理想家が日本に現はれて精神的親善の実を挙げ、東洋の禍根を切断する大業を遂行するものがあらねばならぬ)[1189]. Cependant, au vu de la répression menée par les autorités au Japon, il est impossible que cet idéaliste réussisse à établir la véritable nouvelle grande religion (*shin no atarashii daishūkyō* 真の宗教)[1190]. Il doit donc semer la graine du renouveau religieux hors de ce système oppressif. Cependant, comme nous l'avons noté précédemment, il rappelle dans le discours précédant son départ que ce destin qui le pousse hors de l'archipel découle bien de son statut de Japonais et de la mission qui lui incombe de ce fait d'unifier le monde non pas par les armes, mais par l'esprit.

Onisaburō pense également résoudre les problèmes qui frappent le Japon à ce moment-là, en particulier les pénuries alimentaires. Ainsi, les vastes plaines de la Mongolie représentent pour lui un « cadeau unique du Ciel pour notre patrie » (*Ten ga waga kuni ni ataeta yuiitsu no tamamono* 天が我国に与へた唯一の賜物) qui va permettre aux Japonais coincés sur leur étroite île (*kyōshō na shimaguni* 狭少な島国) de déployer la grandeur d'esprit de leur développement (*hatten no kiu* 発展の気宇). Le chef religieux tente ainsi de justifier son entreprise dans le cadre impérialiste de l'époque. S'il se lance dans ce périple, c'est avant tout pour tenter de solutionner les difficultés rencontrées par ses compatriotes, mais aussi de participer à l'expansion japonaise en Asie. Il exprime ainsi sa volonté de rectifier l'incompréhension à l'origine de la vague de répression de 1921 dans le *Nishiki no miyage.* Il doit pour ce faire quitter le pays des dieux « pour le Japon, pour la paix mondiale, pour la réalisation de l'amour universel » (*Nihon no tame, sekai heiwa*

[1188] Deguchi O. « Nisshi shinzen no dai ippo 日支親善の第一 [Le premier pas de l'entente sino-japonaise] », *Kami no kuni*, n° du 10 février 1924, dans Deguchi O. 2014, p. 256-258.
[1189] *Ibid*., p. 259.
[1190] *Ibid*.

*no tame, jinrui ai jitsugen no tame* 日本国のため、世界平和のため、人類愛実現のため)[1191].

Onisaburō n'évoque cependant pas concrètement son projet dans le *Nyūmōki*. Au contraire, il affirme être en Mandchourie avant tout pour participer à l'ouverture d'une branche d'Ōmoto au sein du centre local de Daoyuan[1192]. Convaincu par l'argumentation d'Okazaki, il aurait décidé sur place d'embrasser la cause du Kōraikoku. Cette version est à n'en pas douter une construction : en effet, les préparatifs de longue durée du périple et l'accueil sur place, ainsi que la mise en image de la campagne montrent clairement que le cofondateur a réfléchi en amont à l'utilisation de cet épisode de spatialisation dans le développement de sa trajectoire de messie mondial.

La finalité concrète de l'entrée en Mongolie est cela dit formulée explicitement par Deguchi Kyōtarō dans son ouvrage biographique. Celui-ci avance ainsi qu'Onisaburō voulait tout d'abord fonder une ligue de l'Asie de l'Est (*Tōa renmei* 東亜連盟) en unissant la Mongolie, puis atteindre la Turquie *via* le Tibet, avant de se présenter à Jérusalem paré du costume de la Reine-mère d'Occident pour annoncer la renaissance du Christ et présenter mondialement le *Reikai monogatari* qui est l'équivalent de la *Bible* (*Erusaremu de wa seiōbo no nō ishō ni mi o kazari, saisei no kirisuto o sengen shi, Baiburu naranu Reikai monogatari o sekaiteki ni happyō suru* エルサレムでは西王母の能衣裳に身をかざり、再生のキリストを宣言し、バイブルならぬ霊界物語を世界的に発表する). Enfin, il devait rejoindre l'Europe pour y fonder un État idéal (*risōkoku* 理想国)[1193].

Deguchi Kyōtarō s'appuie en fait sur un passage du onzième chapitre du soixante-et-unième volume du *Reikai monogatari* publié en octobre 1925 – juste après l'expédition – dans lequel Onisaburō affirme son objectif d'atteindre Jérusalem :

[1191] ONSH 1964, vol. 1, p. 721.
[1192] Deguchi O. 2008, p. 71.
[1193] DEGUCHI K. 2001, p. 289-290. Selon les entretiens que j'ai menés au printemps 2014 au centre de Kameoka, les dirigeants d'Ōmoto défendent aujourd'hui encore cette vision du périple dont le but était d'atteindre Jérusalem. Deguchi Onisaburō avait en effet fait amener lors de son périple un ensemble de costumes et d'accessoires afin de jouer cette pièce. Il ne précise cependant pas dans son *Nyūmōki* l'utilisation qu'il souhaitait en faire.

> Coïncidant avec la fin du monde, Mizu no mitama apparaît sous la forme de Michaël à Ayabe, la Jérusalem orientale, et effectue les préparatifs de sa descente vers la Jérusalem occidentale afin de tenir sa promesse faite à Dieu […].
>
> 世界の終末にあたり、瑞の御魂はミカエルとして東方のエルサレム綾部の里に顕現して、神の約束を果すために西のエルさレムに天降る準備をなして […][1194]。

L'intérêt d'Onisaburō pour Jérusalem et la religion juive remonte à la fin des années 1910. En effet, il cherche alors à intégrer le judaïsme, la source des religions du livre, à son système doctrinal universaliste et syncrétique, mouvement dont le point de départ est sa recherche de l'essence du christianisme. Tout comme Kakei Katsuhiko[1195], Onisaburō estime que la connaissance approfondie de la tradition judéo-chrétienne, en particulier du christianisme, est indispensable à la compréhension de l'Occident puisque celle-ci a exercé une influence incomparable sur sa pensée et sa civilisation :

> Bien sûr, les pensées grecque et romaine sont largement présentes dans la civilisation occidentale actuelle, mais l'influence du christianisme est encore plus prégnante et profonde. Qu'il s'agisse du droit, de la politique, des coutumes, des habitudes, des arts, mais aussi de tous les autres éléments de la société, il est impossible d'en trouver un qui n'y soit pas lié.
>
> 勿論、今の西洋文明にはギリシャ、ローマの思想が余程加味されて居るが、キリスト教の影響は更に有力で、更に深遠である。法律も、政治も、風俗も、習慣も、文芸美術も、その他社会万般の事々物々、一つとしてこれと没交渉なる事は出来ない[1196]。

Il poursuit cet article, intitulé « Shinkō no daraku » 信仰の堕落 (Le déclin de la foi) et publié dans le *Shinreikai* en 1917, en affirmant qu'une personne qui ne

[1194] Consulté en ligne : https://reikaimonogatari.net/index.php?obc=rm06 ; le 25 décembre 2019 à neuf heures.
[1195] Cf. Partie III, chapitre 7, B. b.
[1196] Deguchi O., « Shinkō no daraku 信仰の堕落 [Le déclin de la croyance] », *Shinreikai*, n° de février 1917, dans Deguchi O. 2014, p. 36.

connaît pas le christianisme ne peut comprendre les phénomènes historiques occidentaux tels que les guerres de religion, la Croix-Rouge ou encore la querelle des Anciens et des Modernes. Cependant, puisque la religion chrétienne trouve son origine dans le judaïsme, il est nécessaire de remonter à cette source afin de saisir la civilisation occidentale[1197].

Selon Onisaburō, le peuple d'Israël (*Isuraeru minzoku* イスラエル民族) est incapable d'assurer son indépendance et sa sécurité par des moyens matériels tels que l'armée et le droit ; il cherche donc avec ferveur la protection de Dieu et le salut. Le judaïsme est né de ce besoin. Entouré de foyers polythéistes comme Babylone, l'Égypte ou la Grèce, il apparaît nécessaire au peuple d'Israël de construire la légitimité de son monothéisme. Ainsi, Moïse se rend au mont Sinaï où il reçoit les Tables de la Loi de la part de Jéhovah, le Dieu unique du peuple hébreu[1198]. Or, Jéhovah, le dieu fondamental traversant les âges (*mukashi mo ari, ima mo ari, mata shōrai mo aru tokoro no konpon no kami* 昔も在り、今も在り、又将来もある所の根本の神), le « corps véritable de l'univers » (*uchū no hontai* 宇宙の本体), n'est autre que la divinité créatrice Ame-no-minaka-nushi. Ainsi, Moïse, Abraham et tous les Hébreux vénèrent sans le savoir cette dernière sous le nom de Jéhovah. Mais celui-ci n'est en rien le dieu unique appartenant au peuple d'Israël, il est le dieu japonais protecteur de chaque individu (*kaku kojin no hogo no kami* 各個人の保護の神)[1199].

Pour Onisaburō, Ame-no-minaka-nushi [1200] est une divinité absolue et universelle. Son action traverse toutes les dimensions du cosmos et touche toute chose. Il s'agit donc d'une entité semblable au Musubi-no-kami de Matsuyama Teizō. La doctrine du judaïsme reposerait ainsi sur une erreur fondamentale à propos de la nature de Jéhovah, perçu comme un dieu unique propre au peuple d'Israël. Il lui incombe donc, en tant que messie mondial, de transmettre au peuple hébreu la portée de son égarement. Comme le suggère Deguchi Kyōtarō, il aurait ainsi planifié de rejoindre Jérusalem après s'être rendu en Mongolie, paré de son

[1197] *Ibid*., p. 37.
[1198] *Ibid*., p. 38.
[1199] *Ibid*., p. 40-41.
[1200] La forme divine originelle de l'esprit Izu, donc de Kuni-no-tokotachi et d'Ushitora no konjin.

costume de la Reine-mère d'Occident afin d'annoncer en ce haut lieu religieux, la vérité absolue qu'il est le seul à détenir. La région de la Mandchourie et de la Mongolie devient ainsi un espace de passage séparant l'Asie de l'Est et ses systèmes religieux polythéistes et l'Occident caractérisé par ses cultes monothéistes. Il s'agit donc d'une frontière dans les deux sens que revêt ce terme : un horizon d'expansion et une ligne à franchir.

Dans le numéro d'avril 1925 du périodique de la secte *Kami no kuni*, il confirme également son projet d'unification de manière plus concrète et affirme que celui-ci ne pourra qu'être véritablement compris plus tard, lorsque le gouvernement des dieux apparaîtra clair à l'humanité. Ainsi, après avoir unifié la Mongolie, il planifiait de se rendre dans le Xinjiang, au Tibet, en Afghanistan, en Perse, en Sibérie, puis en Turquie afin de défricher (*kaitaku*) ces territoires. Malgré le revers subi en Mongolie, il ne s'agit pour lui en aucun cas d'un échec, mais bien du lancer d'un pavé dans la grande mare qu'est le monde (*sekai toiu ooki na ike ni isseki o tōjita mono* 世界という大きな池に一石を投じたもの). Grâce à ce remous, des individus venus de tous les pays d'Asie et d'Europe viennent à la rencontre du leader japonais : « Sans remuer vivement ces eaux, le gouvernement futur du monde n'adviendra pas » (*unto hibikashiteokanu to, kongo no keirin ga dekinai* うんと響かしておかぬと、今後の経綸が出来ない)[1201].

L'entrée en Mongolie représente donc le tournant de la trajectoire d'Onisaburō. Grâce à sa propre caractérisation du périple en termes de rite de passage et à la nature hétérotopique de cet espace frontalier, le cofondateur d'Ōmoto espère donner un véritable élan universaliste à sa doctrine et une dimension internationale aux activités de sa secte. Comme nous venons de le voir, la publication du *Nyūmōki* a donné naissance à un espace textuel hétérotopique propice au déploiement d'un imaginaire romanesque, d'autant plus alimenté par le dessein utopique de conquête religieuse de Jérusalem. Ce versant romanesque est en outre complémentaire d'une importante couverture médiatique qui permet au leader hétérodoxe de continuer sa réinsertion *a posteriori*.

[1201] Deguchi O., « Sekai shūkyō tōitsu 世界宗教統一 [L'unification des religions du monde] », *Kami no kuni*, n° d'avril 1925, dans Deguchi O. 2014, p. 245-246.

### c. Couverture médiatique et imaginaire textuel

Lorsqu'il rentre au Japon depuis Dalian le 25 juillet 1924, Onisaburō est accueilli par une foule de fidèles accompagnant son épouse. Le 27 juillet, il est conduit au centre de détention d'Ōsaka où se pressent des centaines de personnes avides d'apercevoir le prédicateur qui vient de frôler la mort en Mandchourie. Murakami Shigeyoshi considère ce moment comme le point de départ du « boum Onisaburō » (*Oni būmu* 王仁ブーム)[1202]. Cette dynamique, qui perdure jusqu'aux années 1930, est principalement due à la couverture médiatique de l'expédition et à une habile utilisation des médias écrits et visuels. Cette période, qui marque l'entrée progressive de l'émigration en Mandchourie dans la politique nationale[1203], est caractéristique d'une nouvelle phase de construction du charisme messianique du leader religieux consolidant ses efforts de spatialisation par le versant imaginaire.

À une époque où *Bazoku no uta* 馬賊の歌 (Chant d'un bandit à cheval), qui désigne à la fois un récit d'aventures publié en 1916 dans le magazine *Nippon shōnen* 日本少年 (L'adolescent japonais) et une chanson populaire, s'est massivement répandu, le périple d'Onisaburō active d'autant plus l'imaginaire associé aux vastes plaines désertiques fantasmées de la Mandchourie japonaise. Ce chant, parfois attribué au *tairiku rōnin* Miyazaki Tōten 宮崎滔天 (1871-1922), vante les étendues mandchoues baignées par le soleil couchant et arpentées par des idéalistes « fatigués de vivre dans l'étroit Japon » (*semai Nihon nya sumi aita* 狭い日本にゃ住み飽いた), et devenus « de grands bandits à cheval » (*Manshū no dai-bazoku* 満洲の大馬賊) [1204].

L'identification de cet aventurier à Deguchi Onisaburō, défenseur opprimé d'une religion mondiale, est évidente ; le cofondateur use d'ailleurs abondamment de cette association de motifs – vastes steppes (*dai-heiya* 大平野), soleil couchant écarlate (*akai yūhi* 赤い夕陽)[1205], bandits à cheval (*bazoku*) et aventuriers japonais (*tairiku rōnin*) – dans son *Nyūmōki*. En plus de cet aspect romanesque, il utilise

[1202] MURAKAMI 1978, p. 170.
[1203] Cf. Partie III, chapitre 8, A. c.
[1204] Voir notamment KLEEMAN, 2005 ; SASTRE 2016.
[1205] Sur la symbolique du soleil couchant dans la construction de l'imaginaire de la Mandchourie japonaise, voir JIANG 2004.

aussi les médias imprimés afin d'inscrire son expédition dans le mouvement d'expansion en Mandchourie et de soutenir celui-ci par un discours de sauvetage de la Chine, ce qui lui permet ultérieurement d'apparaître comme un véritable précurseur. Dans une perspective van gennepienne, il assure ainsi sa réintégration sociale post-liminaire par le biais de ces technologies de communication et une habile lecture de l'air du temps.

Dans le *Kami no kuni* du 10 avril 1925, Onisaburō affirme avoir fait deux rêves juste avant son départ pour la Mandchourie. Dans le premier, il se trouve sur une vaste plage où il pêche une anguille. L'anguille lui échappe alors des mains, devient un dragon, s'envole puis se change en être humain. Alors qu'il tente de suivre le dragon transformé en homme, il finit par le perdre de vue et débouche sur un regroupement d'habitations chinoises (*Shina no ie* 支那の家). Après avoir cherché de toutes ses forces, il arrive aux abords d'une maison gigantesque arborant le caractère du Nord (*kita* 北) où s'est réfugié le dragon. Il arrive alors à faire sortir ce dernier qui finit par replonger dans un étang. Onisaburō interprète le caractère « Nord » comme le premier sinogramme de Pékin 北京, mais aussi comme celui de la défaite (*haiboku* 敗北). La scène de poursuite représente quant à elle la débâcle de Bayantala et son retour au Japon[1206].

Au cours du second rêve, il incarne une divinité féminine (*megami* 女神). Alors qu'il essaie de consulter une gigantesque carte de la partie orientale de la Terre, ses parents l'empêchent de continuer. Il se plaint alors des souffrances qu'il a endurées jusqu'ici pour le bien du monde et leur demande de le laisser faire. Il se dirige alors vers l'Est en suivant le courant d'une rivière. Cette avancée symbolise sa campagne en Mongolie qui avait pour but l'unification de l'Asie[1207].

Par le biais de ce type de récits, Onisaburō confirme que son expédition est le fait d'une volonté divine et a eu pour but de sauver non seulement la Chine, mais aussi l'Asie, entreprise cependant condamnée à l'échec dans l'état actuel des choses. Il identifie aussi son périple à une aventure distrayante, une récompense après une vie pénible à œuvrer pour les hommes. Il réaffirme ainsi son rôle de messie se sacrifiant pour le bien d'une société qui ne le comprend pas encore. Tout comme

[1206] Deguchi O. 1925 dans Deguchi O. 2014, p. 243-245.
[1207] *Ibid.*

dans le processus de construction mythique illustré précédemment, cette narration de la phase préliminaire de l'entrée en Mongolie lui permet en outre de soutenir l'idée qu'il a agi uniquement selon le plan divin de gouvernement du cosmos, et non par volonté de fuir le Japon après l'épisode de répression de 1921.

Par ailleurs, les quotidiens de l'époque s'emparent rapidement de la couverture de l'expédition et contribuent à véhiculer cette image romanesque. L'*Ōsaka Asahi shinbun* 大阪朝日新聞 du 20 avril 1924 annonce ainsi qu'Onisaburō a franchi Taonan et se dirige vers la Mongolie Extérieure. Le but de cette campagne serait multiple : établir une collaboration avec le bouddhisme tibétain, répandre la parole d'Ōmoto, excaver des minéraux sur place, et finalement y fonder un royaume Ōmoto. Il est accompagné dans cette entreprise par des Japonais, des Chinois et des Mongols[1208]. Dans l'édition du 15 mai, l'*Ōsaka mainichi shinbun* 大阪毎日新聞 affirme que la troupe a atteint la Chine du Sud et se dirige désormais vers Lhassa[1209]. Au moment de la débâcle de Bayantala, les journaux multiplient les titres qui ne peuvent que stimuler l'imaginaire associé au périple :

- Zhang Zuolin attaque le royaume utopique d'Ōmoto – La bande de Wani faite prisonnière ?
  夢の大本教国を張作霖が討伐、王仁の一味は捕虜か ;
- Même Zhang Zuolin est pris au dépourvu
  さすがの張作霖もびっくり仰天のていたらく ;
- Le châtiment de Wani en Mongolie, la force punitive de Zhang en approche
  蒙古で王仁征伐、張氏の討伐隊ようやくせまる ;
- Zhang Zuolin craignait sa grande influence
  張作霖は大勢力をおそれた ;
- Sa grande entreprise pour changer le monde en vain, il finit captif des crocs venimeux du général Zhang. Les événements qui mènent à la capture de Lu Zhankui, impitoyablement exécuté, et de Deguchi Onisaburō par l'armée de Fengtian
  回天の偉業むなしく張保安司令の毒牙にかかる。哀れ銃殺された盧占魁と出口王仁三郎氏が奉軍に抑留さるるまでの経緯 ;
- Zhang Zuolin exige de notre consul l'expulsion de Wani
  張作霖氏が王仁の退去をわが領事に要求 ;
- La liberté sous caution de Wani annulée, pas de poursuites à Moukden

[1208] DEGUCHI K. 2001, p. 284.
[1209] *Ibid.*

王仁の責付は取り消し、奉天では不起訴 ;

- Wani n'est pas encore de retour, son procès demain
  王仁は帰らず公判はあす ;
- Wani ligoté
  荒縄でしばられる王仁 ;
- Le groupe de Wani escorté. Départ hier de Dalian
  王仁の一行護送さる。きのう大連出航 ;
- La débâcle de Wani qui échappe à l'exécution en pyjama ; escorté jusqu'à Moji, il se pavane toujours comme si de rien n'était
  ねまき一つで殺されかけた王仁の御難、護送されて門司に着き相変わらずふくわふくわ[1210]

Dans son numéro de décembre 1925, la revue à grand tirage *Taiyō* 太陽 (The Sun) publie l'article « L'illusoire royaume mongol » (*Yume no Mōko ōkoku* 夢の蒙古王国) qui adopte volontairement un ton dramatique et romanesque :

> Le présent récit, qui ressemble à s'y méprendre à une intrigue de roman policier, est pourtant la stricte vérité. Il s'agit d'une tentative audacieuse de construction d'un nouveau royaume idéal sur le continent par un Japonais. Ce projet est une première dans l'histoire du monde. Et même si cette audace qui tenta de compenser le manque de moyens peut aussi être critiquée comme dépassant la tentative héroïque et relevant de la mégalomanie, elle n'en est pas moins une intrigue sans précédent, une fantaisie romantique et utopique d'ouverture de ce nouveau monde qui s'étend tout à coup au cœur d'un grand désert mongol resté relativement intouché par le pouvoir du gouvernement chinois.
>
> このお話は探偵小説の興味をもって迎えられるきわめて厳正なる事実の物語だ。日本人が大陸に理想的の新王国を建設しようとした大胆なこころみであった。開闢いらいはじめての企てである。しかも従手空拳をもってそれをやっつけようとした大胆さにいたっては壮挙を通り越して、誇大狂だという非難もあるだろうが、とにかく支那政府の威力の徹底しない蒙古の大砂漠のうちに突如として新天地を開拓しようという破天荒の陰謀、ロマンチックな、夢のやうな空想であった[1211]。

[1210] *Ibid*., p. 286-287.
[1211] Cité dans ONSH 1964, vol. 1, p. 755-756.

Dans un esprit similaire, le *Hokkoku shinbun* 北国新聞 publie le 14 novembre 1924 un éditorial intitulé « La Mongolie et le Japon » (*Mōko to Nihon* 蒙古と日本) :

> Toutes sortes de rêves et d'attentes découlent du fait avéré que la Mongolie est la terre d'origine de l'Orient d'autrefois, ils entourent aussi son avenir, et un tel royaume mongol existait déjà dans le cœur romantique de ceux qu'on appelle aventuriers de Chine. Si l'on excepte la personnalité, la pensée et les intentions charlatanesques de Wani d'Ōmotokyō, le fait qu'il est une sorte de chercheur du Japon des origines éveille désormais l'intérêt du public. […] Ainsi, même si son plan fut un cuisant échec, il [est indéniable qu'il] possède l'esprit de ces aventuriers d'Orient, qu'il a l'air d'un roi de pays de conte de fées, en tout cas, que dans un Japon d'aujourd'hui s'étant généralement rétréci en termes de pensée et de rêves, il s'agit d'une tentative captivante qui rompt l'actualité.
>
> 蒙古が過去の東洋における遡源の地であると云ふ事実から、その将来に対しても種々の空想と期待とを派生せしめ、所謂支那浪人の浪漫的感情の上に蒙古王国なるものは常に生命を宿してゐるのである。大本教の王仁某の人格や思想や、その山師的野心などについては別問題として、彼が一種の遡源的日本の研究者であることは、世間から興味を持って見らるゝのである。［…］よしその計画は全然失敗に終わったとは云へ、彼が東洋浪人的性格を多分に持ってゐることゝ、おとぎ話の国の王様らしいことゝ、兎に角一般的に思惟と空想の世界のせゝこましくなった現代の日本においては、たしかに痛快なる現代ばなれの試みであったのである[1212]。

Ainsi, malgré son statut de leader religieux douteux, voire dangereux, Onisaburō est à son retour dépeint par la presse comme un idéaliste capable de passer à l'action pour réaliser ses rêves. Son image glisse donc de celle d'un chef spirituel marginal d'un groupe hérétique à celle d'un homme utopique qui incarne l'air du temps du Japon des années 1920. Ce volet représente le pendant involontaire de la construction du charisme d'Onisaburō, une contribution à la stature messianique qui s'effectue par le versant externe du mouvement *via* des médias naguère prompts à le condamner. Cette récupération de l'expédition est donc bien l'illustration du motif imaginaire que constitue cette Mandchourie relevant plus de l'évocation métagéographique que d'un espace précis.

[1212] Cité dans *ibid.*, p. 756.

En plus de ce processus à la fois interne et externe à la secte, la propagation de l'entrée en Mongolie s'inscrit dans une vaste stratégie de prosélytisme et de communication centrée sur les supports imprimés qui culmine au début des années 1920. Onisaburō apparaît d'ailleurs comme un précurseur dans cette utilisation des médias qui deviendra par la suite courante parmi les leaders des nouveaux mouvements religieux. Ces publications représentent ainsi une véritable technologie de légitimation religieuse auprès du public[1213].

Entre 1918 et 1920, Ōmoto publie environ trente supports papier adaptés aux différents lectorats visés, notamment au grand public, tels que les journaux *Ōmoto jihō* 大本時報 (Actualités d'Ōmoto) et *Ōmoto shinbun* 大本新聞 (Le quotidien d'Ōmoto)[1214]. Onisaburō fait aussi l'acquisition en août 1920 du quotidien d'Ōsaka *Taishō nichi-nichi shinbun* (Taishō daily news). Le premier tirage de la nouvelle édition ayant lieu le 15 septembre 1920 s'élève à 4 180 000 exemplaires[1215]. Les publications du cofondateur bénéficient donc d'un lectorat de plus en plus vaste, popularité qui assure aux écrits sur l'expédition en Mongolie d'être largement lus. Onisaburō est ainsi parvenu à habilement occuper une place centrale dans la presse papier grand public des années 1920.

Nancy K. Stalker montre que plusieurs nouveaux mouvements religieux ont fondé ou acheté des journaux de premier ordre afin de les mettre à profit dans leurs efforts de propagation. Elle cite en particulier Mary Baker Eddy (1821-1910) – fondatrice du mouvement Science Chrétienne – qui crée sa propre société d'édition en 1898 et lance en 1908 *The Christian Science Monitor*, mais aussi l'Eglise unifiée qui fait l'acquisition du *Washington Times* dans les années 1980 [1216]. Notons

[1213] Sur ce point, voir STALKER 2008, p. 108-141.
[1214] ONSH 1964, vol. 1, p. 471.
[1215] Le *Taishō nichi-nichi shinbun* a été lancé par une équipe de rédacteurs réunis autour du journaliste Torii Sosen 鳥居素川 (1867-1928) qui a été renvoyée de la rédaction de l'*Asahi shinbun* à cause d'articles critiquant la politique du cabinet Terauchi. Cependant, confrontée à une forte concurrence, l'entreprise tombe en faillite à peine un an après ses débuts. À la suite du rachat, Onisaburō en est nommé propriétaire, et Asano directeur. Le premier numéro de la nouvelle édition expose en première page une illustration de la divinité Ama-no-tachikarao 天手力男 / 天手力雄 qui ouvre la grotte céleste, épisode représentant chez Ōmoto la deuxième ouverture de cette grotte par Onisaburō, à la suite de la première effectuée par Deguchi Nao. MURAKAMI 1978, p. 126-127.
[1216] *Ibid.*, p. 124-125, 138-139. Stalker avance ainsi qu'Onisaburō représente l'archétype du leader religieux se mettant en scène par les textes. Elle le compare ainsi à des figures contemporaines telles qu'Ōkawa Ryūhō 大川隆法, le fondateur de Kōfuku no kagaku 幸福の科学. S'il est indéniable que la personnalité d'Onisaburō et sa capacité à la fois d'écriture et

cependant qu'Onisaburō fait figure de précurseur, aux côtés de Mary Baker Eddy, et qu'il va influencer durablement les nouveaux mouvements japonais ultérieurs qui centrent en général leurs activités prosélytes sur les médias imprimés[1217].

Cette série de publications et l'essor national d'Ōmoto attisent bien entendu la curiosité des médias mais aussi celle des autorités. Cette nouvelle attention résulte du fort intérêt que suscitent les pratiques spiritistes et spiritualistes[1218] dans le Japon des années 1910-1920. Ainsi, si les premiers nouveaux mouvements religieux mettent de manière générale l'accent sur l'aspect moral et l'espérance millénariste plus que sur la croyance et les rites[1219], ceux des années 1910 se focalisent sur les manipulations de l'esprit (*rei*) qui peuvent, d'après leur cosmologie, influencer directement le devenir des individus[1220]. Cependant, s'agissant du spiritualisme, le Japon s'inscrit dans une dynamique mondiale. L'origine concrète de ces pratiques remonterait aux séances menées par les sœurs Margaret Fox (1836-1893) et Kate Fox (1838-1892) à partir de 1848 à Rochester. Dans les années 1860, le spiritualisme est devenu un élément de culture populaire aux États-Unis et en Europe[1221]. En Asie, le mouvement se développe également au sein de groupes comme Baha'i, Cao Dai 高臺 ou encore Cheondogyo 天道教[1222] dont les missionnaires agissent en tant que pourvoyeurs de doctrines et de pratiques aux échelles nationale voire transnationale[1223].

Au Japon, malgré les efforts des autorités de Meiji et de certains penseurs rationalistes comme Inoue Enryō, les pratiques spiritualistes s'ancrent rapidement, en particulier au sein du courant autochtoniste du koshintō. Selon Ichiyanagi Hirotaka 一柳廣孝, dans les milieux académiques, cette mode s'essouffle cependant au même moment aux États-Unis, en Europe et au Japon à la fin des

d'auto mise en scène inspire sans conteste les nouveaux mouvements religieux contemporains, le cas de Tanaka Chigaku, légèrement antérieur à celui du cofondateur d'Ōmoto, devrait aussi être intégré à cette généalogie des entrepreneurs religieux charismatiques japonais.

[1217] Les plus actifs aujourd'hui sont Sōka Gakkai 創価学会 et Kōfuku no kagaku qui utilisent tous deux ces supports pour construire et véhiculer le charisme et la pensée de leur leader.

[1218] Le spiritisme désigne les techniques d'entrée en communication avec les esprits, tandis que le spiritualisme recouvre les doctrines et pratiques centrées sur le concept d'esprit. Les deux vont bien entendu le plus souvent de pair.

[1219] Il s'agit du propre des « religions populaires » de la thèse de Yasumaru Yoshio.

[1220] YUMIYAMA 1999 : 91-98.

[1221] À ce propos, voir HAZELGROVE 2000.

[1222] 천도교 ; japonais : Tendōkyō.

[1223] Sur Cao Dai, voir OLIVER 1976 ; sur Cheondogyo, voir WEEMS 1964.

années 1910 qui voient un retour des approches rationnelles vis-à-vis de ces phénomènes[1224]. Le spiritualisme reste pour autant un domaine attractif dans la sphère religieuse, comme en témoigne l'essor connu par Ōmoto à cette période ; résultat, d'une part, des médias imprimés largement distribués, mais aussi de la popularité du rituel de possession médiatisée *chinkon kishin*.

Le cas Ōmoto reflète deux approches quant aux pratiques spiritualistes : à la fois en tant que cible d'un nouvel intérêt populaire, mais aussi de doutes issus des milieux scientifiques et bureaucratiques. Ainsi, Nancy Stalker note qu'en mars 1918, la revue mensuelle *Kaizō* publie un numéro spécial consacré au retour du religieux dans lequel la secte occupe une place de choix[1225]. D'un autre côté, une partie de la presse est chargée par les autorités de décrédibiliser les pratiques d'Ōmoto. Inoue Nobutaka parle ainsi de « polarisation » de la presse vis-à-vis des nouveaux mouvements religieux, mouvement généralisé qui perdure encore de nos jours et qui commence à cette période de développement des discours et pratiques liés aux esprits[1226].

À la fin des années 1910 et au début des années 1920, les médias imprimés sont donc l'une des causes principales de l'essor, mais aussi de la chute d'Ōmoto. Conscient de ce potentiel, Onisaburō reprend activement ses efforts de publication dès son retour de Mandchourie en 1925, afin de propulser le mouvement dans son second âge d'or au milieu des années 1920. Le point culminant de cette période d'essor, correspondant à la réinsertion post-liminaire du rite de passage, est la constitution d'un vaste réseau religieux transnational sous-tendu par une doctrine syncrétique se voulant universaliste, élan qui permet au leader, notamment grâce à ses liens avec la secte chinoise Daoyuan, d'étendre son mouvement au sein du Mandchoukouo.

[1224] ICHIYANAGI 1994, p. 165-174.
[1225] STALKER 2008, p. 76.
[1226] INOUE N. 2017, p. 27.

# Chapitre 6 – Entre messie mondial et messie impérial

## Réseau religieux transnational, doctrine universelle et ambitions impériales

## A. Le chef spirituel des religions du monde : réseau transnational entre universalisme et nationalisme

### a. Une langue universelle comme point de départ

L'une des premières initiatives concrètes d'Ōmoto dans sa dynamique d'universalisation est son adoption de l'espéranto. L'idéal défendu par cette langue universelle créée durant la seconde partie du XIX^e^ siècle coïncide en effet avec la vision d'Onisaburō quant à une possible harmonie religieuse mondiale. Il est donc important de mettre en lumière la rencontre précoce que fait Onisaburō avec le mouvement religieux Baha'i, ou bahaïsme, à la suite duquel il adopte l'espéranto.

En 1922, le cofondateur d'Ōmoto rencontre en effet Ida A. Finch, une missionnaire bahaïste en activité à Shizuoka. C'est par le biais du bahaïsme, qui fonde sa prédication sur l'enseignement d'une langue universelle qu'Onisaburō se lance dans l'apprentissage de l'espéranto. Bien que perçue comme a-nationale et fondamentalement laïque, un rapide détour par l'ambition de son fondateur nous permettra de comprendre que cette langue reste en lien profond avec le religieux, élément qui sous-tendra sa propagation dans les mouvements tels que Baha'i et Ōmoto.

L'espéranto est créé par Ludwik Lejzer Zamenhof (1859-1917), un médecin polonais d'origine juive[1227]. Il promeut à partir de 1885 le concept de *lingvo internacia* (« langue internationale »), un système à même d'être utilisé dans les « relations internationales ». En 1905, le mouvement compte quelque dix mille espérantistes et trois cents sociétés[1228]. Zamenhof explique dès février 1905 que l'espéranto n'est que la première étape de la réconciliation universelle du monde.

[1227] Cet aperçu de la trajectoire de Zamenhof s'appuie sur LELLOUCH 2004.
[1228] *Ibid.*, p. 54-55.

Ce projet, il l'appelle « hillélisme », en référence au sage hébreu mythifié Hillel Hazaken, tenant d'une interprétation intellectuelle pragmatique de la Torah. Malgré son discours, l'hillélisme est donc bien une doctrine qui postule l'universalité d'un sentiment religieux commun à toute l'humanité, et dont le premier principe est la « reconnaissance de l'existence de Dieu »[1229]. Même si l'idéal de Zamenhof s'évanouit avec la Première guerre mondiale et la perte de son fils sur le front russe en 1916, son mouvement connaît un essor important après sa mort en avril 1917. L'espéranto est ainsi adopté par la secte Baha'i à partir des années 1920. Baha'i est fondée au XIX^e^ siècle par Baha-Ullah (1817-1892)[1230] dans la lignée du babisme[1231]. Celui-ci postule qu'à l'origine, Dieu est un, et que toutes les religions ne font qu'une. Ce Dieu est une entité inconnaissable et inaccessible à l'être humain qu'il dépasse de manière absolue. Cependant, si Dieu est absolu, la « vérité religieuse », elle, est relative et diffère par des aspects secondaires et superficiels tels que la doctrine et la pratique[1232].

Le contact entre Baha'i et Ōmoto doit être recherché dans les activités missionnaires de la communauté bahaïe de Seattle. En 1909, la communauté bahaïe de Seattle accueille son premier fidèle japonais – et l'un des premiers membres japonais de la secte – Torikai Kenzō 鳥飼健蔵 (1882-1965). Encouragé à aller « illuminer » son pays natal, Torikai quitte ainsi Seattle et propage la parole de Baha'i au Japon de 1916 à 1917[1233]. Après le retour de celui-ci à Seattle, Ida A. Finch, fondatrice de la branche de Seattle, décide de mener des missions au Japon

[1229] *Ibid*.
[1230] Né Mirza Husayn Ali Nuri.
[1231] Il faut remonter au milieu du XIX^e^ siècle pour comprendre l'émergence du courant bahaï. En 1844, Sayyed Ali Mohammad (1819-1850), érudit théologien perse, parcourt le pays pour annoncer la venue du Messie (*al-Mahdi* pour les sunnites, *al-Qâ'im* pour les chiites) et se présenter en tant que « porte » (*bāb*), qui doit permettre l'accès au monde à celui-ci. Son mouvement messianique, le babisme, subit alors la répression du gouvernement de la dynastie des Qâdjârs (1779-1925). Il est finalement condamné à mort pour apostasie et fusillé en 1850. Le successeur du *bāb* est Subh-i Azal (1831-1912). À la suite d'une rivalité qui oppose Subh i Azal à son frère Baha-Ullah, le mouvement se scinde. Baha-Ullah structure alors son groupe qui prend le nom de Baha'i en 1863 à Haïfa. DARMAGNAC 2016, p. 146-147.
[1232] Propos de Shoghi Effendi sur le site officiel du mouvement : bahai.fr ; site consulté le 10 janvier 2019 à 21h20.
[1233] http://bahai-library.com/east-asia/traces/3-4.html ; site consulté le 9 janvier 2019 à 11h30. Les informations historiques sur les activités de la secte Baha'i en Asie sont consultables sur le site bahai-library.com.

aux côtés de Martha Root et Agnes Baldwin Alexander. Elle séjourne sur place de 1919 à 1923.

La rencontre entre Ōmoto et Baha'i a lieu en 1922. Alors que Deguchi Sumi et plusieurs fidèles se rendent en pèlerinage à Izu le 28 juillet, ils rencontrent par hasard Finch dans le train. À l'issue de leur échange, Sumi invite les émissaires à visiter le centre d'Ōmoto. Finch s'y rend le 9 septembre 1922. Elle passe une nuit sur place puis s'entretient avec Onisaburō le lendemain matin. Celui-ci l'invite à effectuer une conférence l'après-midi. Le 22 avril 1923, Finch revient en compagnie de Root afin de la présenter aux dirigeants d'Ōmoto. Elles assistent à des présentations de son histoire et de la répression qu'elle a subie deux années plus tôt. Baha'i ayant également fait l'objet de nombreuses persécutions en Iran, ses membres peuvent dès lors s'identifier facilement aux événements qui ont frappé la secte japonaise. Après avoir formalisé leur alliance, les deux missionnaires repartent d'Ayabe avec plusieurs dizaines de pamphlets à distribuer aux membres de Baha'i[1234].

Les contacts avec la secte Baha'i sont les premiers échanges concrets d'Ōmoto avec un groupe étranger, mais ils sont aussi l'occasion pour Onisaburō d'adopter la pratique de l'espéranto. En effet, si le cofondateur d'Ōmoto a connaissance de cette langue universelle depuis au moins 1918, lorsqu'il annonce devant certains dirigeants que l'espéranto est la langue qui va dominer le monde, il ne se lance dans des initiatives concrètes qu'après avoir été convaincu par Finch[1235].

Les premiers séminaires d'études (*esuperanto kōshūkai* エスペラント講習会) de la Société de recherche sur l'espéranto d'Ōmoto (Esuperanto kenkyūkai エスペラント研究会) sont organisés en 1923. Le mouvement espéranto se structure davantage avec la formation, la même année, de la Société de diffusion de l'espéranto (Esuperanto fukyūkai エスペラント普及会) qui assure dès lors les échanges avec les centres annexes d'Ōmoto à travers tout l'archipel, mais aussi avec des structures externes[1236].

[1234] ONSH 1964, vol. 1, p. 693-694.
[1235] *Ibid.*, p. 695.
[1236] *Ibid.*, p. 696.

Elle lance en 1925 *La verda mondo* (Le monde verdoyant), revue en espéranto distribuée par les annexes de la société dans chaque branche de la secte. En parallèle, Zamenhof intègre les ancêtres du mouvement à la suite de sa consécration dans le sanctuaire pour les esprits des ancêtres. Des courts pamphlets de présentation d'Ōmoto sont également imprimés en espéranto et envoyés dans quarante-huit pays *via* des groupes espérantistes. L'envoi de délégations en Europe et aux États-Unis représente en outre de nouvelles opportunités de prosélytisme. Comme l'affirme Murakami Shigeyoshi, cette nouvelle langue crée une dynamique aussi bien interne qu'externe : en effet, les cours d'espéranto tenus à Ayabe, puis dans le nouveau centre de la secte construit à Kameoka, permettent d'attirer un nouveau public de tous les âges au sein du mouvement ; par ailleurs, des spécialistes du monde entier commencent également à s'intéresser au nouveau mouvement religieux japonais[1237].

Onisaburō cherche par la suite à coupler l'espéranto à l'utilisation des *rōmaji* – transcriptions alphabétiques du japonais. Lors de la fête annuelle de l'équinoxe d'automne en novembre 1923, il loue le potentiel des *rōmaji* dans la perspective d'un essor international et annonce le projet de réécriture complète du *Fudesaki* en caractères romans. La même année est établie une Société de diffusion des *rōmaji* (Rōmaji fukyūkai ローマ字普及会), qui assure la rédaction de la revue *Kotoba no hikari* (La lumière des mots)[1238].

Suivant l'impulsion de Zamenhof, Onisaburō inclut donc l'espéranto et les *rōmaji* dans sa stratégie de développement international. Si cette décision permet de noter qu'en bon entrepreneur religieux, il a saisi les limites d'une doctrine entièrement en japonais dans le cadre de la construction d'un réseau mondial, elle doit aussi être mise en perspective avec l'intérêt qu'Onisaburō a pour la langue, les mots et les sons, attitude illustrée par la place centrale du *kotodama* chez Ōmoto. La langue, de manière générale, constitue ainsi un outil privilégié de propagation de la pensée religieuse du cofondateur et ce, dès le début de son parcours. Un intérêt similaire se retrouvera d'ailleurs dans l'approche autochtoniste de Kakei Katsuhiko[1239].

[1237] MURAKAMI 1978, p. 149-150.
[1238] *Ibid*., p. 150-151.
[1239] Cf. Partie III.

En parallèle de cet essor linguistique et de ces premiers liens étroits tissés avec la secte Baha'i, le début des années 1920 correspond à une période de redéfinition doctrinale qui suit l'épisode de répression du mouvement de 1921 et dont la rédaction du *Reikai monogatari* – long recueil qui finit par atteindre quatre-vingt-un volumes détaillant la cosmogonie et la cosmologie d'Ōmoto tout en incluant des passages autobiographiques – est l'illustration[1240]. Au cœur de celui-ci repose le concept de *bankyō dōkon* 万教同根 qui vient sous-tendre une vision syncrétique apparaissant de prime abord désordonnée et aléatoire, mais aussi les activités de la secte tournées vers le monde, en particulier l'entrée en Mongolie. Ce remaniement doit cependant être mis en perspective avec la deuxième alliance transnationale forgée par Ōmoto avec la secte chinoise Daoyuan.

### b. Daoyuan et le tremblement de terre de 1923

Si le contact avec Baha'i est décisif dans l'orientation internationale prise par la secte, la principale influence religieuse que reçoit Onisaburō dans les années 1920 est celle de la secte chinoise Daoyuan. La rencontre de ces deux groupes découle de l'un des événements les plus marquants du Japon de la première moitié du XX^e^ siècle : le grand tremblement de terre du Kantō (*Kantō daishinsai* 関東大震災) de 1923.

À la suite de la révolution de 1911, de nombreux groupes religieux apparaissent au sein de la République de Chine, notamment toute une vague de nouveaux mouvements fondés sur l'écriture inspirée tels que Yiguandao 一貫道 (la Voie de l'unité pénétrante) et Yixintang 一心堂 (le Pavillon du cœur unique) dans le Shandong[1241] ; Dejiao 德教 (l'Enseignement de la moralité) dans le Guangdong ; ou encore Daode xueshe 道德学社 (la Société d'étude de la moralité) dans le Sichuan[1242]. L'émergence de Daoyuan s'inscrit elle aussi pleinement dans cette

[1240] Deguchi Onisaburō ne rédige pas lui-même le *Reikai monogatari*, il le dicte, parfois en état de possession, à quelques fidèles durant plusieurs années.
[1241] Sur Yiguandao, voir BILLIOUD 2020.
[1242] DUBOIS 2017, p. 134.

dynamique qui voit se développer ce que Prasenjit Duara nomme les « sociétés rédemptrices »[1243].

Le mouvement Daoyuan se développe vers 1916 lorsque Wu Fusen 吳福森[1244] – gouverneur du comté de Bin 浜州 (Binzhou) dans le Shandong –, et Liu Shaoji 劉紹基 – chef de la police locale –, commencent à organiser des séances de spiritisme. Ils sont rapidement rejoints par quelques dizaines de notables et fonctionnaires locaux et se réunissent dans un « autel du grand immortel » (*daxianci* 大仙祠) où ils entrent en contact avec de nombreuses entités divines dans le cadre d'une pratique nommée « conseil de l'autel » (*tanxun* 檀訓)[1245]. Ils reçoivent en particulier des oracles d'une figure singulière qui finit par être identifiée comme l'Ancêtre divin pré-cosmique (Zhisheng xiantian laozu 至聖先天老祖), sauveur de l'humanité lors de sa descente prochaine[1246]. Le groupe rédige alors son texte sacré, le *Taiyi beiji zhenjing* 太乙北極真経 (le Véritable sûtra de la singularité polaire), compilation des enseignements transmis par l'Ancêtre divin pré-cosmique[1247].

En 1921, un groupe de quarante-huit disciples menés par Du Bingyin 社秉寅 s'installe dans la province du Jinan 濟南, où ils fondent officiellement Daoyuan en tant que mouvement religieux indépendant le 9 février[1248]. La secte est ainsi enregistrée par le gouvernement de Beiyang (*Beiyang zhengfu* 北洋政府)[1249]. Elle réussit à attirer plusieurs membres des élites locales, aussi bien parmi les militaires, les commerçants, que les bureaucrates, notamment Xu Shiguang 徐世光 (1857-1929), frère de Xu Shichang 徐世昌 (1855-1939) – président de la République de 1918 à 1922. L'entrée de telles élites permet la production de nombreuses

[1243] DUARA 2004, p. 89-90, 111-122.
[1244] On trouve également dans les sources les noms Wu Fuyong 吳福永 et Wu Fulin 吳福林.
[1245] On trouve également les appellations : « autel divin » 神壇 et « conseil divin » 神訓.
[1246] Ces oracles sont transmis par l'intermédiaire du *fu-ji* 扶乩, un rite d'écriture inspirée utilisant des planchettes en tant qu'intermédiaire des divinités.
[1247] Manshū jijō annaijo 1939, p. 45-46 ; UMESAO 2003, p. 69-70 ; DUBOIS 2017, p. 134-135. Un récit de fondation similaire se trouve également dans Uchida 1931 et Kōa shūkyō kyōkai 1943.
[1248] Kōa shūkyō kyōkai 1943, p. 15-16.
[1249] Trois branches ouvrent à Tianjin 天津, Pékin et Jining 济寧 en l'espace d'un an. Son essor reste concentré dans le Shandong et les provinces adjacentes de Zhili, Jiangsu 江蘇省 (Jiangsu sheng) et Anhui, réseau articulé autour du centre religieux de Jinan et du centre administratif de Pékin. DUBOIS 2017, p. 136.

publications assurant la propagation de la doctrine de la secte[1250]. Elle suit donc un développement similaire à celui d'Ōmoto.

Particulièrement active en Mandchourie, elle est l'objet de plusieurs études menées par les Japonais dans le processus récurrent de « production de savoir-exercice du pouvoir » mené dans les colonies et territoires sous contrôle. Sa fondation est ainsi relatée, entre autres, par Uchida Ryōhei[1251] dans son *Man-Mō no dokuritsu to Sekai Kōmanjikai no undō* 満蒙の独立と世界紅卍字会の運動 (L'indépendance de Man-Mō et le mouvement Sekai Kōmanjikai) ; dans l'ouvrage *Manshūkoku no shūkyō* 満洲国の宗教 (Les religions du Mandchoukouo) édité par le Manshū jijō annaijo 満洲事情案内所 (Bureau d'information de Mandchourie) en 1939 ; et dans le *Sekai Kōmanjikai Dō-in no jittai* 世界紅卍字会道院の実態 (La réalité sur la Sekai Kōmanjikai et Daoyuan) publié par la Kōa shūkyō kyōkai 興亜宗教協会 (Association des religions de la grande Asie) en 1943.

La doctrine de Daoyuan fait de Zhisheng xiantian laozu la grande divinité créatrice de l'univers et l'ancêtre de toute forme de vie. Celle-ci est la divinité absolue qui garantit l'unification des cinq grandes religions : taoïsme, confucianisme, bouddhisme, christianisme et islam. Ce principe est celui de l'« origine commune des cinq courants » (*wujiao tongyuan* 五教同源[1252]). Selon cette doctrine, Lao-tseu, Confucius, Sakyamuni, Jésus et Mahomet sont en réalité les descendants de cette divinité créatrice universelle. La secte appartient donc aux mouvements qui défendent l'unité des cinq courants (*wujiao heyi* 五教合一)[1253], se développant en Chine dans la seconde moitié des années 1910. Selon le credo du mouvement, la « proclamation de la morale » (*dōtoku teishō* 道徳提唱) et l'« application de la charité » (*jizen jitsugyō* 慈善実業) sont indissociables, telles le corps (*tai* 体) et son mouvement (*yō* 用[1254]). Afin de mettre en application ce principe, la secte Daoyuan fonde un groupe séculier centré sur les activités caritatives fortement influencé par la Croix-Rouge : Shijie Hongwanzihui (Société mondiale du swastika rouge). Le groupe est officiellement reconnu par les autorités

[1250] *Ibid*., p. 138.
[1251] Uchida devient directeur des branches japonaises de Hongwanzihui à la fin des années 1920.
[1252] Japonais : *gokyō dōgen.*
[1253] Japonais : *gokyō gōitsu.*
[1254] Littéralement « utilisation », « engagement ».

de Pékin en janvier 1922, et compte déjà cette même année soixante-deux centres de culte[1255]. Par l'intermédiaire de Hongwanzihui, Daoyuan deviendra par ailleurs, comme nous le verrons, l'un des mouvements les plus actifs du Mandchoukouo[1256].

Selon Prasenjit Duara, ces sociétés centrées sur les activités caritatives reflètent un effort des élites visant à établir un nouveau paradigme civilisationnel, centré sur le confucianisme, à même de transcender les nations[1257]. Thomas D. DuBois effectue quant à lui une généalogie de la charité en Chine, domaine qui n'est d'après lui pas nouveau. En effet, depuis la dynastie des Ming, le concept confucéen de bienveillance est largement usité et sous-tend l'ouverture de « pavillons du bien » (*shantang* 善堂) où de la nourriture est distribuée et un abri offert, par exemple aux orphelins. Cependant, le début du XX^e^ siècle est marqué par un glissement qui voit passer ces préoccupations de la marge au centre des nouveaux mouvements religieux[1258].

La formation de Hongwanzihui est la résultante de cette dynamique, mais aussi de la confrontation des membres de Daoyuan à une catastrophe : en 1921, le fleuve Jaune entre en crue et détruit de nombreux villages dans le nord-est du Shandong. Les volontaires de la secte font leur possible pour réunir des fonds et des vivres, mais avouent avoir été pris par surprise et n'avoir pu réagir de manière adaptée[1259]. Selon DuBois, cet événement est l'impulsion qui convainc les dirigeants de mettre en place une structure dédiée uniquement aux actions caritatives. Cette branche devient d'ailleurs rapidement le visage public du mouvement Daoyuan[1260].

Lorsque le grand tremblement du Kantō se produit en septembre 1923, les dirigeants du mouvement décident de fournir leur soutien aux victimes, initiative qui apparaît comme la première grande action d'aide humanitaire menée par Hongwanzihui. Ses membres auraient appris l'irruption du séisme grâce à un oracle divin leur ayant permis de préparer leur initiative en amont de l'événement. À la suite du tremblement de terre, Hou Yanshuang 侯延爽 (1871-1942), Yang

[1255] Manshū jijō annaijo 1939, p. 45-46.
[1256] Cf. Partie II, chapitre 6, C. a. et b.
[1257] DUARA 2004, p. 103-111.
[1258] DUBOIS 2017, p. 141-142.
[1259] Uchida 1931, p. 90-91 ; Kōa shūkyō kyōkai, 1943, p. 17-18.
[1260] DUBOIS 2017, p. 146.

Chengmo 揚承謨 et Feng Yuemo 馮閱謨 se rendent à Tōkyō en emportant du riz et de l'argent afin de venir en aide aux victimes. Ce voyage au Japon a été autorisé par Hayashide Kenjirō, alors consul à Nankin. Celui-ci a été chargé préalablement par le ministère des Affaires étrangères de mener une enquête sur ce groupe. À l'issue de celle-ci, il affirme avoir été « fortement impressionné par la profonde entité qu'est Hongwanzihui » (*Kōmanjikai no soko bukai sonzai ni tsuyoi kanmei* 紅卍会の底深い存在に強い感銘) et exprime son désir de se plonger davantage dans sa doctrine[1261].

En plus de l'autorisation de se rendre au Japon, Hayashide remet aux trois émissaires de Daoyuan une lettre d'introduction adressée à Deguchi Onisaburō. Hayashide est, comme nous l'avons vu, le gendre de Hino Tsutomu et est donc en contact étroit avec la secte Ōmoto[1262]. Les leaders religieux chinois, après avoir apporté leur soutien à Tōkyō, rejoignent directement Ayabe en novembre 1923 où ils rencontrent le cofondateur. Onisaburō et Hou s'accordent alors sur une alliance entre les deux sectes, tandis que Zhisheng xiantian laozu et Ame-no-minaka-nushi sont identifiées comme une seule et même divinité répondant à deux appellations locales différentes. Le principe de l'origine commune des cinq courants est par ailleurs transcrit par Onisaburō en tant que celui de l'origine commune du shintō, du confucianisme, du bouddhisme et du christianisme (*shinjubutsuya dōkon* 神儒仏耶同根), formule qui deviendra par la suite l'un des credo du mouvement[1263].

Lorsque les émissaires chinois repartent, Onisaburō charge Kitamura Takamitsu de les accompagner et d'œuvrer en Chine au développement de ce nouveau partenariat. Murakami Shigeyoshi note à ce propos que le succès et la rapidité de cette alliance, et des activités communes qui en découlent, viennent en grande partie des actions menées en arrière-plan par Hayashide Kenjirō[1264]. En mars 1924, Ōmoto participe ainsi à l'ouverture d'un centre annexe de Daoyuan à Kōbe, tandis que le mouvement se développe rapidement en Chine et en Mandchourie où il constituera un véritable relais des activités d'Ōmoto. À partir du milieu des années 1920, il se joue ainsi entre Ōmoto et Daoyuan un soutien mutuel aux efforts de

[1261] Hayashide-myō o shinobu kai 1973 dans MATSUI 2015, p. 292-293.
[1262] Cf. Partie II, chapitre 4, C. c.
[1263] ITO 1984, p. 159-160.
[1264] MURAKAMI 1978, p. 152-153.

développement à l'étranger. Plutôt que de se concurrencer, les leaders de ces deux mouvements perçoivent la valeur d'une alliance qui leur permet de stabiliser et d'étendre leurs activités tout en étant la cible de la surveillance des autorités dans leur pays d'origine.

Toujours d'après Murakami, le grand tremblement de terre du Kantō favorise en outre un nouvel essor des groupes religieux millénaristes tels qu'Ōmoto. Des individus de l'ensemble de l'archipel voient en effet dans cette catastrophe la réalisation de la prophétie annoncée par Deguchi Nao dans son *Fudesaki*, dynamique à l'origine de nombreuses affiliations au début des années 1920, et ce malgré le récent épisode répressif subi par la secte. Cette période coïncide également avec une grande tournée effectuée dans tout le pays par Deguchi Sumi, série d'apparitions alèthurgiques qui s'étendent jusqu'à Taiwan et renforcent un réseau religieux en pleine (re)construction[1265]. Les efforts d'Onisaburō hors des frontières de l'archipel sont donc parallèles à la structuration nationale du mouvement sous la direction de Sumi. Les dirigeants déploient donc en même temps des efforts interne et externe basées respectivement sur les apparitions des chefs spirituels et les alliances avec des sectes étrangères.

Afin de sous-tendre cette dynamique assurée par une circulation grandissante des élites religieuses, Onisaburō structure sa doctrine et lui donne une orientation de plus en plus intégratrice. Cet élan est illustré par son concept de *bankyō dōkon*, maxime qui rentre en parfaite résonnance avec celle de Daoyuan et attire de nombreux autres groupes étrangers dans une inertie centrée sur les partenariats transnationaux.

[1265] *Ibid.*, p. 153-154.

### c. *Bankyō dōkon* : entre universalisme syncrétique et particularisme nationaliste

Afin de construire un réseau religieux international, Onisaburō redéfinit la doctrine d'Ōmoto dans le but d'intégrer les préceptes millénaristes de Nao au sein d'un système universaliste et pacifiste. Ce discours s'articule notamment autour du concept de *bankyō dōkon*, « dix mille enseignements, une même racine », qu'on trouve aussi parfois sous la forme *shokyō dōkon* 諸教同根, « tous les enseignements, une même racine ». Cette notion est à la fois le fruit d'influences exogènes, mais aussi d'un processus d'élaboration doctrinale au sein même du mouvement qui puise sa source dans des théories japonaises plus anciennes.

Le premier chapitre du sixième volume du *Reikai monogatari* rédigé en 1922 traite la formation du cosmos. Ce récit cosmogonique est l'occasion pour Onisaburō de déployer une doctrine profondément syncrétique. D'après lui, à l'origine de l'univers repose une « mystérieuse chose subtile et vaporeuse à la forme insaisissable » (*yuge to mo kemuri to mo nan to mo keiyō no shigatai isshu iyō no bimyō no mono* 湯気とも煙とも何とも形容の仕難い一種異様の微妙のもの) :

> Cette chose, au bout d'environ un milliard d'années, devient un être spirituel sans forme, sans voix, sans couleur. On l'appelle Grand esprit du cosmos. Dans les mythes japonais, il porte le nom d'Ame-no-minaka-nushi, voire d'Ame-no-mine-hio ; dans les textes bouddhiques, il s'agit du bouddha Amida ; dans le christianisme, Dieu est son nom ; en art divinatoire on le nomme Faîte suprême ; en Chine les dénominations Maître du ciel, Empereur céleste ou simplement Ciel sont courantes. Selon les pays, on évoque aussi le Maître de la création et le Créateur. La vertu spirituelle d'Ame-no-minaka-nushi se déverse délicatement au cœur de l'univers et, après un développement subtil débordant de vie, produit l'esprit, l'énergie et le corps ; on l'appelle alors Ōkuni-harutachi (c'est-à-dire Ame-no-tokotachi) ou encore grand bouddha Maitreya, la divinité absolue et sans limite à l'origine de tous les éléments du cosmos.
>
> この物は殆ど十億年間の歳月を経て、一種無形、無声、無色の霊物となりたり。之を宇宙の大元霊と云ふ。我が神典にては、天御中主神と称へ又は天之峰火男の神と称し、仏典にては阿弥陀如来と称し、キリスト教にては、ゴツド又はゼウスと云ひ、易学にては太極と云ひ、支那にては天主、天帝、又は単に天の語をもつて示され居るなり。国によつては造物主、又は世界の創造者とも云ふあり。この天御中主神の霊徳は、漸次宇宙に瀰漫し、氤

氳化醇して遂に霊、力、体を完成し、無始無終無限絶対の大宇宙の森羅万象を完成したる神を称して大国治立尊（一名天常立命）と云ひ、ミロクの大神とも云ふなり[1266]。

À la suite de cette divinité créatrice universelle apparaissent Takamimusubi et Kamimusubi. Takamimusubi est une divinité de type spirituel (*reikei* 霊系, le domaine invisible) centrée sur le yang (*yōshu injū* 陽主陰従), tandis que Kamimusubi est de type corporel (*taikei* 体系, le domaine visible) centrée sur le yin (*inshu yōjū* 陰主陽従). De ces deux *kami* découle l'énergie qui unit l'esprit et le corps : *chikara* 霊体[1267].

Après la description de ce processus cosmogonique perçu par Onisaburō comme le récit d'origine de toute forme religieuse de l'humanité, le sixième volume du *Reikai monogatari* s'attarde sur la dynamique d'émergence des diverses figures des systèmes de croyance du monde. Après la formation des domaines spirituel et terrestre accomplie par Nodachi-hiko 野立彦 et Nodachi-hime 野立姫[1268], apparaît un groupe de divinités composé de Tsukiteruhiko 月照彦, Darumahiko 足真彦, Hiroyasuhiko 弘子彦, Hafuribe 祝部, Iwatowake 岩戸別. Ces dernières, qui émergent de Ne no kuni / Soko no kuni 底の国 (le « pays des racines » ou « des profondeurs »)[1269], accèdent au monde des hommes par le cratère du mont Fuji (Tenkyōzan) afin d'apaiser les esprits du domaine invisible (*yūkai no shorei o anshoku seshimu tame* 幽界の諸霊を安息せしむため). Une fois passés dans le domaine imperceptible, certains d'entre eux réapparaissent sur Terre sous une nouvelle forme :

Tsukiteruhiko-no-kami naît en Inde en tant qu'héritier du roi Suddhodana ; il devient par la suite Sakyamuni et œuvre au salut de l'humanité et à la propagation du

[1266] Deguchi O. 1922, vol. 6, chapitre 1.
[1267] *Ibid.*
[1268] Divinités issues respectivement d'Izanagi et Izanami *via* Kuni-no-tokotachi 国常立 et Toyokumono 豊雲野.
[1269] Onisaburō définit cet espace souterrain comme le royaume des flammes au centre de la Terre (*daichi no chūshin chiten taru kakyū no sekai* 大地の中心地点たる火球の世界).

bouddhisme. Ainsi, l'Inde natale de Sakyamuni s'appelle pays des Yuezhi, nom par lequel on désigne aussi Sakyamuni.

Ensuite, Daruma-hiko naît également en Inde après Tsukiteruhiko, devient Daruma [Bodhidharma] et répand la voie du zen. […]

Sukunahiko, après avoir arpenté le domaine invisible, se rend aux niveaux céleste et terrestre et, en accord avec les ordres qu'il reçoit des divinités célestes, apparaît en Judée et transmet sur Terre la bonne parole du paradis.

Amajiwake-no-mikoto, une fois arrivé dans notre monde depuis les entrailles de la Terre par le cratère de mont Tenkyō [Fuji], mène à bien son devoir divin de plusieurs millénaires avant de remonter au Ciel. Il propage alors une nouvelle fois la Loi céleste ici-bas. Son titre de prophète « Moïse » reste dans la postérité.

De même, Ame-no-mamichihiko-no-mikoto, après avoir plongé dans le cratère du mont Tenkyō, reçoit le baptême par le feu et explore Ne-soko no kuni. Lorsqu'il renaît sur Terre, il prend forme humaine et apparaît en tant qu'Élie pour y répandre universellement la bonne parole et s'adonner à la tâche divine du salut de l'humanité.

Par ailleurs, Ōmichiwake, le noble enfant de Takamimusubi-no-kami, devient Hi-no-de-no-kami et propage la voie du salut dans les mondes divin et humain. Il escalade alors le mont Tenkyō, traverse le pont céleste flottant et arrive au pays sacré du soleil où il devient l'être bouddhique Dainichi nyorai [Mahāvairocana]. Dans le pays divin, il est nommé comme de juste Hi-no-de-no-kami.

En outre, Toyokuni-hime-no-mikoto protège les sphères de feu et de vapeur dans les entrailles de la Terre ; il dévoue sa force divine au salut universel des âmes percluses de nombreux péchés. Il est ainsi l'être bouddhique qu'on appelle Jizō-son [Kshitigarbha]. […]

Hiroyasuhikotsukasa, lorsqu'il arrive au Ne-Soko no kuni, en accord avec l'ordre de Nodachihiko-no-mikoto, connu sous son nom bouddhique Enra-ō [Enma-ō], cesse son exploration du monde invisible, il renaît alors dans celui des hommes où il accumule les souffrances de ce monde visible et finit par apparaître dans l'actuelle Chine en tant que Confucius afin de prêcher ici-bas la grande voie de l'apaisement du pays et du peuple.

Cependant, anxieux vis-à-vis de la méconnaissance des mondes divin et invisible de Confucius, dont la pensée reste séculière, Nodachihiko-no-mikoto partage un fragment de son âme et apparaît aussi en Chine. Il s'agit de Lao-Tseu.

月照彦神は印度の国浄飯王の太子と生れ、釈迦となつて衆生を済度し、仏教を弘布せしめたまひけり。ゆゑに釈迦の誕生したる印度を月氏国といひ、釈迦を月氏と称するなり。

また足真彦は、これまた月照彦神の後を逐ひて月氏国に出生し、達磨となつて禅道を弘布したり。[…]

少名彦は幽界を遍歴し、天地に上下し、天津神の命をうけ猶太に降誕して、天国の福音を地上に宣伝したまふ。

天道別命は天教山の噴火口より地中の世界に到達し、これまた数十万年の神業を修し、清められて天上に上り、天地の律法を再び地上に弘布せり。之を後世「モーゼ」の司と云ふ。

天真道彦命も同じく天教山の噴火口に飛び入り、火の洗礼を受けて根底の国を探険し、地上に出生して人体と化し、エリヤの司と現はれてその福音を遍く地上に宣伝し、天下救済の神業に従事したり。

また高皇産霊神の御子たりし大道別は、日の出神となりて神界現界に救ひの道を宣伝し、此度の変によりて天教山に上り、それより天の浮橋を渡りて日の御国に到り、仏者の所謂大日如来となりにける。神界にてはやはり日出神と称へらるるなり。

また豊国姫命は地中の火球、汐球を守り、数多の罪ある身魂の無差別的救済に、神力を傾注したまへり。仏者の所謂地蔵尊は即ちこの神なり。[…]

弘子彦司は一旦根底の国にいたりしとき、仏者の所謂閻羅王なる野立彦命の命により、幽界の探険を中止し、再たび現界に幾度となく出生し、現世の艱苦を積みて遂に現代の支那に出生し、孔子と生れ、治国安民の大道を天下に弘布したりける。

然るに孔子の教理は余り現世的にして、神界幽界の消息に達せざるを憂慮し給ひ、野立彦命は吾が身魂の一部を分けて、同じ支那国に出生せしめ給ひぬ。之老子なり[1270]。

Il est possible de résumer ce passage composé en 1922, qui sera renommé après l'entrée en Mongolie sous le terme de *bankyō dōkon*, comme suit :

[1270] Deguchi O. 1922, vol. 6, chapitre 23, dans Deguchi O. 2014, p. 269-272.

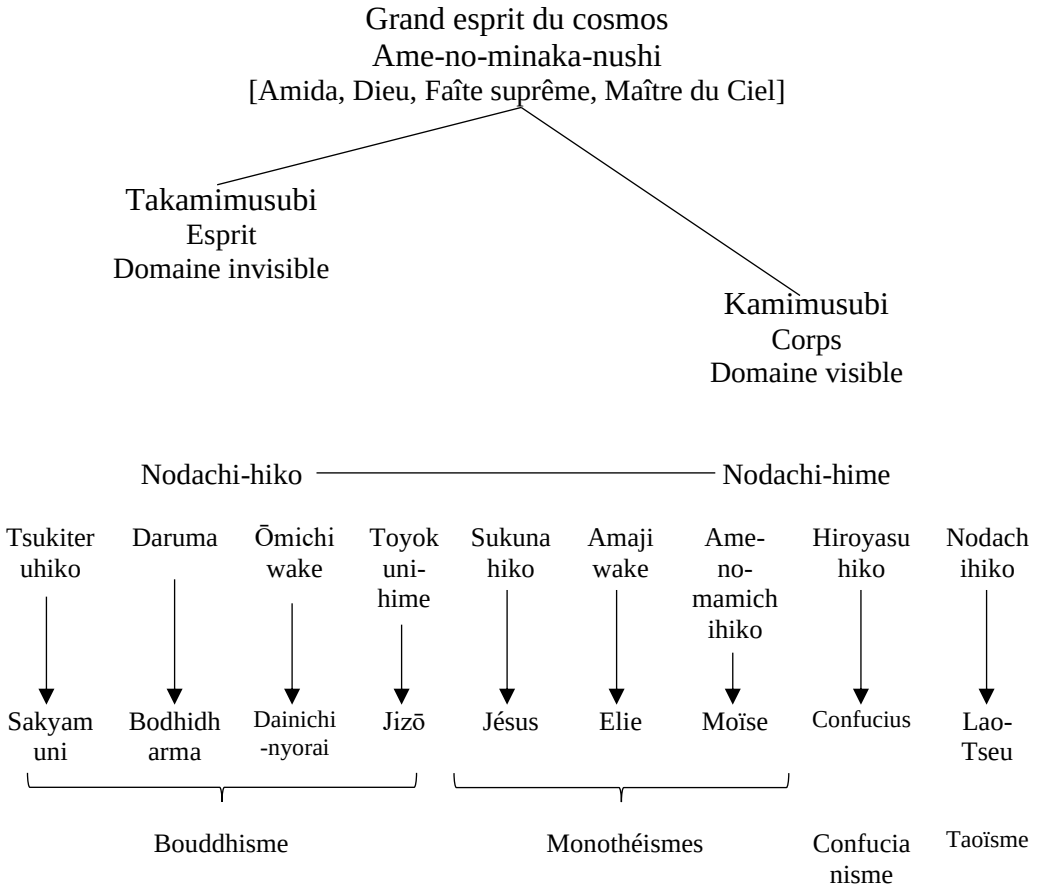



Figure 11 : la cosmogonie selon bankyō dōkon

Onisaburō montre également que chaque « voie » (*dō* 道) religieuse explique un aspect différent des choses et qu'il s'agit donc d'un ensemble de complémentarités plus que de systèmes concurrents :

大本者曰六合弥勒
*Ōmoto wa iwaku rikugō Miroku*
Ōmoto est la voie du bouddha millénaire cosmique ;
神道者曰惟神
*Shintō wa iwaku kannagara*
Le shintō est la voie des divinités ;
仏道者曰皈一
*Butsudō wa iwaku itsu ni kaeru*
Le bouddhisme est la voie du retour à l'unité ;
儒道者曰精一
*Judō wa iwaku itsu ni seisu*
Le confucianisme est la voie de la purification de l'unité ;
老同者曰得一

*Rōdō wa iwaku itsu o uru*
Le taoïsme est la voie d'obtention de l'unité ;
耶道者曰抱一
*Yadō wa iwaku itsu o itadaku*
Le christianisme est la voie de la réception de l'unité
回道者曰守一
*Kaidō wa iwaku itsu o mamoru*
L'islam est la voie de la protection de l'unité[1271]

En plus de ce rapprochement entre les divinités et les courants religieux du monde, le cofondateur sous-tend son syncrétisme par le biais du *kotodama*. La cosmologie qui en découle produit une nouvelle géographie de la planète exposée dans le sixième volume du *Reikai monogatari*. Ainsi, les « cinq grands sons parents » (*go taifu-on* 五大父音) sont à l'origine des cinq continents :

« A » représente le Ciel et est le *kotodama* de l'Asie アは天にしてアジアの言霊となり；

« O » représente la Terre et est le *kotodama* de l'Australie オは地にしてオーストラリアの言霊となり；

« U » représente l'énergie *musubi* et est le *kotodama* de l'Afrique ウは結びにしてアフリカの言霊となり；

« E » représente l'eau et est le *kotodama* de l'Europe エは水にしてエウロッパの言霊となり；

« I » représente le feu et est le *kotodama* de l'Amérique イは火にしてアメリカの言霊となり[1272]。

L'ensemble de ces sons dérive en fait du son « a », forme première à laquelle ils doivent « revenir ». L'Asie symbolisée par ce « a » est donc dès lors considérée comme le berceau du monde : « toutes les choses s'unissent dans la grande source des sons "a o u e i" qu'est l'"Asie" » (*« a o u e i » no dai-kongen taru « Ajia » ni subete no mono wa tōitsu* 「アオウエイ」の大根源たる「アジア」に総てのものは統一). Cependant, le son « a » dérive en fait lui-même du son originel « su »

[1271] Deguchi O. 2017, p. 125-126.
[1272] Deguchi O. 1922, vol. 6, chapitre 26, dans *ibid*., p. 113-114.

ス qui est le *kotodama* du pays divin (*sumera mikuni* 皇御国) et du messie mondial Michaël[1273]. Onisaburō déploie donc une géographie qui place le Japon comme origine du monde et justifie ainsi son effort d'unification spirituelle en tant que leader religieux japonais[1274].

Pour le cofondateur, Michaël n'est pas uniquement l'archange décrit dans les mythes chrétiens, il s'agit en fait du nom donné au processus de mutation (*mikaeru* 身変定, l'« union par mutation des corps »)[1275] qui sous-tend l'ensemble de son système syncrétique. En effet, c'est ce principe – comparable dans une certaine mesure à l'énergie productrice *musubi* – qui permet aux sons du *kotodama* de se transformer, aux divinités primordiales de changer de forme dans le monde visible, mais aussi aux esprits Mizu et Izu de muter pour incarner une multitude d'entités dont lui et Nao sont les réceptacles. Le concept de *bankyō dōkon* est donc intégralement dépendant de ce principe de transformation qui porte le nom évocateur de l'archange Michaël.

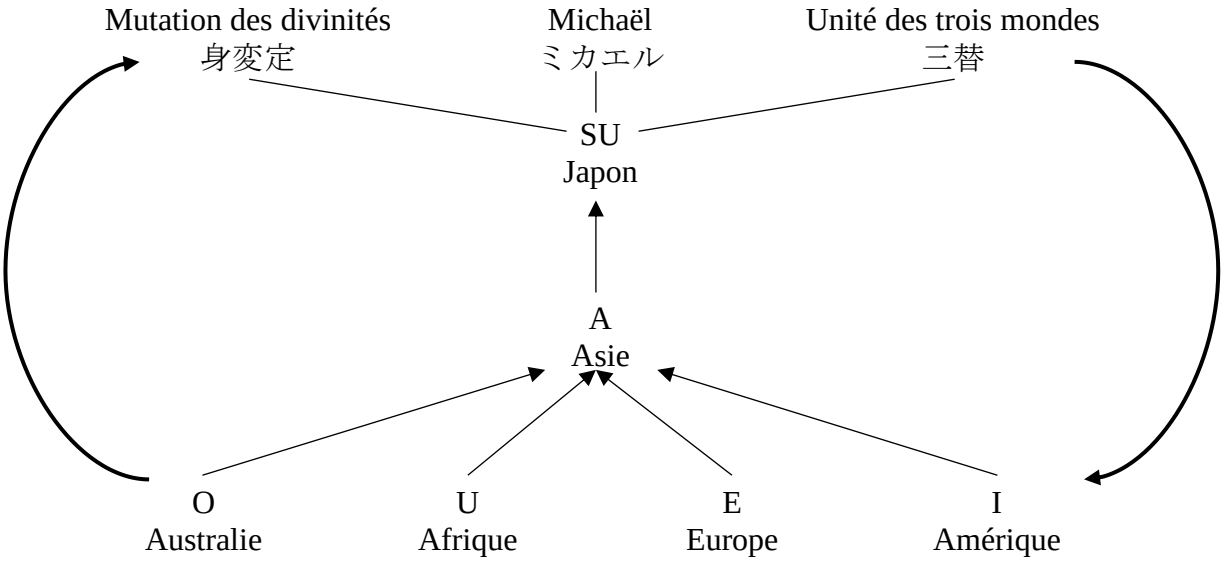



Figure 12 : Michaël, le principe de mutation

[1273] *Ibid.*
[1274] Cf. Partie II, chapitre 6, B. a.
[1275] Deguchi O. 1922, vol. 6, chapitre 28, dans *ibid.*, p. 115-116. En plus de désigner le principe de mutation des divinités et des sons, Onisaburō ajoute également que cette capacité sous-tend le potentiel de « transformation des trois mondes [divin, visible, invisible] » (*mikaeru,* 三替).

D'après Richard Fox Young, *bankyō dōkon* puise sa principale inspiration dans les théories du *shinpon butsujaku* qui inversent le paradigme du *honji suijaku*[1276]. Il rapproche notamment le syncrétisme d'Onisaburō de la théorie de Jihen qui considère les divinités de l'hindouisme et du bouddhisme comme les traces des *kami*. Le moine utilise également la métaphore de l'arbre (*konponshiyōkajitsu* 根本枝葉果実) au sein de laquelle le shintō représente les racines, tandis que les branches, les feuilles et les fruits représentent le bouddhisme et le confucianisme[1277]. Cette perception, comme nous l'avons vu, est à l'origine du shintō des Yoshida.

En dépit de cette généalogie interne à la pensée religieuse japonaise, la structuration du syncrétisme d'Onisaburō résulte avant tout de sa découverte des cosmologies de Baha'i et Daoyuan. Ainsi, ce credo apparaît comme la version japonaise et de plus grande ampleur du *wujiao tongyuan* de la secte chinoise. Cette dernière résulte elle-même de l'élargissement de la doctrine des « trois courants en un » (*sanyijiao* 三一教) élaborée par Lin Zhaoen 林兆恩 (1517-1598), qui devient alors celle des « cinq courants en un » (*wuyijiao* 五一教)[1278].

Si Young avance la précocité de la doctrine de Daoyuan comme justification de l'inspiration qu'en tire Onisaburō, notons que ce dernier rédige la première version de son credo syncrétique en 1922, alors qu'il n'a pas encore eu de contact avec le mouvement religieux chinois. Il semble donc plus qu'il s'agisse d'un élan d'universalisation parallèle au sein de deux groupes de nature finalement proche, donc de la coïncidence synchronique plutôt que de l'appropriation consciente. Il se joue ainsi quelque chose de l'ordre de la « coalition dans l'esprit » identifiée par Randall Collins lorsqu'une inertie intellectuelle synchronique pousse plusieurs intellectuels sans contact direct dans une même direction de pensée[1279]. Cette connivence découle en fait du capital culturel partagé par des leaders religieux finalement confrontés à des contextes sociaux similaires caractérisés par des pressions endogènes et exogènes de nature comparable.

[1276] Cf. Partie I, Chapitre 3, A. d.
[1277] YOUNG R. 1988, p. 269.
[1278] *Ibid*., p. 270-271.
[1279] COLLINS 1998, p. 1-7.

Le cofondateur d'Ōmoto s'appuie par ailleurs sur un récit cosmogonique qui lui est propre et sur une mobilisation d'éléments externes qu'il autochtonise tel l'archange Michaël devenant un principe de mutation des entités spirituelles trouvant son origine dans le *Kojiki*[1280]. Onisaburō s'appuie en revanche bien sur le credo de l'origine commune des cinq cultes pour systématiser sa formule et faire de *bankyō dōkon* l'équivalent de *wujiao tongyuan* dans le cadre de l'alliance entre Ōmoto et Daoyuan. Cette notion se déploie particulièrement au sein de la Jinrui aizenkai – la branche caritative d'Ōmoto – qui, elle, s'inspire en effet grandement de l'exemple de Hongwanzihui.

Onisaburō, avec la constitution de sa doctrine universaliste, procède à l'élaboration d'un système analogique qui relève du « syncrétisme conscient », c'est-à-dire qu'il résulte des efforts d'une personne ou d'un groupe en vue de produire des effets particuliers. Celui-ci est fortement condamné par le missiologue allemand Hendrick Kraemer qui le décrit comme un « mélange illégitime de différents éléments religieux »[1281]. Cependant, c'est bien dans cette dimension que l'effort syncrétique se rapproche le plus de son sens premier de « se coaliser pour résister ». En effet, le terme *sugkrètismos* apparaît pour la première fois chez Plutarque où il désigne le front uni des habitants de Crète face à un ennemi extérieur[1282]. Le syncrétisme est dès lors un processus stratégique qui, en réaction à une pression exogène, permet une nouvelle dynamique commune ; phénomène dont la doctrine d'Onisaburō, qui répond à la répression des autorités et génère un nouveau développement international, est le parfait exemple.

Le credo *bankyō dōkon* est donc le reflet de la volonté d'Onisaburō de réunifier la secte Ōmoto après la vague de répression qu'elle subit en 1921. Il est partie intégrante d'un effort au sein duquel il s'articule avec l'adoption de l'espéranto, la rédaction du *Reikai monogatari* et l'adaptation de la pratique rituelle du *chinkon* centrée sur les *miteshiro* み手代 (« substitut de la main »)[1283]. Par

[1280] Deguchi O. 1922, vol. 6, chapitre 28, dans Deguchi O. 2017, p. 115.
[1281] Voir par exemple KRAEMER 1954 ; BOESPFLUG 2006, p. 281.
[1282] *Ibid*., p. 274-275.
[1283] À la suite de la première répression d'Ōmoto, Le chef spirituel doit en effet trouver le moyen de rendre son rituel de possession *chinkon kishin* acceptable aux yeux des autorités qui l'ont interdit lors d'une déclaration du 25 mai 1923. Ces dernières autorisent alors uniquement la possession de l'esprit dans le cadre de la méditation ou de la guérison. Ne pouvant renoncer au pouvoir d'attraction du rituel, Onisaburō emprunte une forme utilisée par les mouvements Kurozumikyō et Konkōkyō, tous deux approuvés par l'État. Cette technique de guérison est le

extension, il est possible d'inscrire aussi l'entrée en Mongolie dans cette même dynamique.

En plus de cette théorie, il présente en parallèle une géographie analogique de la planète complétant sa théorie du *kotodama* :

> À l'image de la relation corrélative qui unit le cerveau au corps, le Japon est l'épitome du monde. Autrement dit, Hokkaidō équivaut de l'Amérique du Nord, Karafuto au Groenland, Shikoku à l'Australie, Kyūshū à l'Afrique, Taiwan à l'Amérique du Sud, tandis que Honshū représente les continents asiatique et européen […].
>
> 日本国土は、頭脳と全身における相対関係と同様に、世界の縮図です。即ち北海道が北アメリカに相応し、樺太はグリーンランドに、四国は豪州に、九州はアフリカに台湾は南アメリカにそして本土はアジア、ヨーロッパの大陸に相応している［…］[1284]。

La première occurrence de cette vision apparaît dans le poème « Iroha shinka » いろは神歌 (Chant divin *iroha*)[1285] publié dans le *Shinreikai* de décembre 1918. Selon Onisaburō les domaines terrestre et spirituel sont dans une relation de correspondance (*shōō kankei* 照応関係) obéissant à des *kata* 型 (des agencements de formes élémentaires). Ōmoto représente un *kata* qui se retrouve également à l'échelle du Japon, mais aussi à celle du monde. Ce *kata* est en fait à trois niveaux (*sandan no kata* 三段の型) au sein desquels chaque lieu est connecté à un autre de même nature : par exemple, au niveau local, les îles d'Oshima, de Meshima et de Kamishima sont liées et forment un niveau du *kata* ; sur le plan national, un autre niveau du *kata* est formé par Ashibetsudake 蘆別岳[1286] qui équivaut à Sakaijima 喜界島[1287] ; enfin, d'un point de vue mondial, le Japon correspond à Israël, ultime niveau du *kata*. Le pinacle de ce système est bien entendu la cité millénaire d'Ayabe

*miteshiro otoritsugi* (médiation par un substitut de la main). STAEMMLER 2009, p. 221 ; STALKER 2008, p. 101-103.

[1284] Deguchi O. 2017, p. 80.

[1285] En référence au poème bouddhique « Iroha-uta » いろは歌 qui transcrit les sinogrammes à l'aide des quarante-sept *kana* utilisés avant la période d'Edo.

[1286] À Hokkaidō.

[1287] À Kagoshima.

dont l'alter-ego mondial est Jésusalem, ces deux villes étant les plus grands centres religieux du monde[1288].

Onisaburō déploie ainsi une théorie semblable à celle de l'effet papillon : si un événement se produit dans le monde, il se répercute d'une manière ou d'une autre au Japon, et inversement. Ainsi, le Japon est un microcosme de la planète dont le centre est le mont Minakami 皆神山[1289], qui a la forme évocatrice d'une croix et dont le nom signifie « tout le monde est une divinité ». Au cœur de cette montagne se trouve aussi le sanctuaire d'Iwato (Iwato jinja 岩戸神社) dédié à Amaterasu et dont le *shintai* est une grotte, le lieu s'apparente donc au théâtre mythologique de l'ouverture de la grotte céleste. Tout comme les centres d'Ayabe et de Kameoka, le mont Minakami est aussi une « colline du lotus » (*rengedai* 蓮華台)[1290]. Il s'agit donc d'un haut lieu au sein des trois grandes religions que sont le shintō, le bouddhisme et le christianisme.

Ce système analogique renforce davantage le syncrétisme développé par le cofondateur. Cependant, si ce dernier le mobilise pour affirmer que le monde est issu de la même source, que tous les systèmes de croyances sont liés et que l'union des esprits de chacun amènera la paix mondiale, il implique également une hiérarchie claire au sommet de laquelle se situe le Japon, à la fois origine universelle de la planète et aboutissement du progrès des sociétés. La revendication universelle d'Onisaburō s'appuie donc sur un postulat particulariste permettant le déploiement d'une rhétorique nationaliste caractéristique des discours shintō de la première moitié du XX^e^ siècle. L'universalisme du cofondateur est ainsi sous-tendu par le credo *bankyō dōkon* et par les *kata* géographiques qui en font un universel shintō-centrique fondé sur l'assimilation des éléments exogènes au sein d'une matrice cosmologique shintō.

Comme le remarque Jean-Pierre Berthon, Deguchi Onisaburō s'inscrit en fait dans une tendance générale de plusieurs mouvements religieux qui centrent leurs pratiques et doctrines sur des récits apocryphes à partir de la toute fin des années

[1288] Ōmoto honbu 2014, p. 40.
[1289] Dans le département de Nagano.
[1290] Deguchi O., « Sekai no shukuzu 世界の縮図 [Microcosme terrestre] », *Shinreikai*, numéros du 15 avril et du 1^er^ mai 1918, dans Deguchi O. 1971, vol. 2, partie 2, consulté en ligne le 24 février 2020 à 13h10 : https://reikaimonogatari.net/index.php?obc=B195302c18.

1920. Ces derniers offrent aux sectes une légitimité fondée sur une histoire mythique qui remonte au-delà de la lignée impériale. Bien que peu nombreux – les principaux sont les *Takeuchi bunken* 竹内文献 (Écrits de Takeuchi), *Fuji kobunken* 富士古文献 (Anciens écrits de Fuji) et *Kukami bunken* 九鬼文献 (Écrits de Kukami) –, ces textes ont joué un rôle moteur dans le développement de ces nouvelles religions. Ils sont rédigés dans une « écriture de l'ère des divinités » (*jindai moji* 神代文字) [1291] et parlent d'un « pays céleste » (*amatsu kuni* 天津国) – le Japon – qui aurait donné naissance à l'ensemble des races humaines[1292].

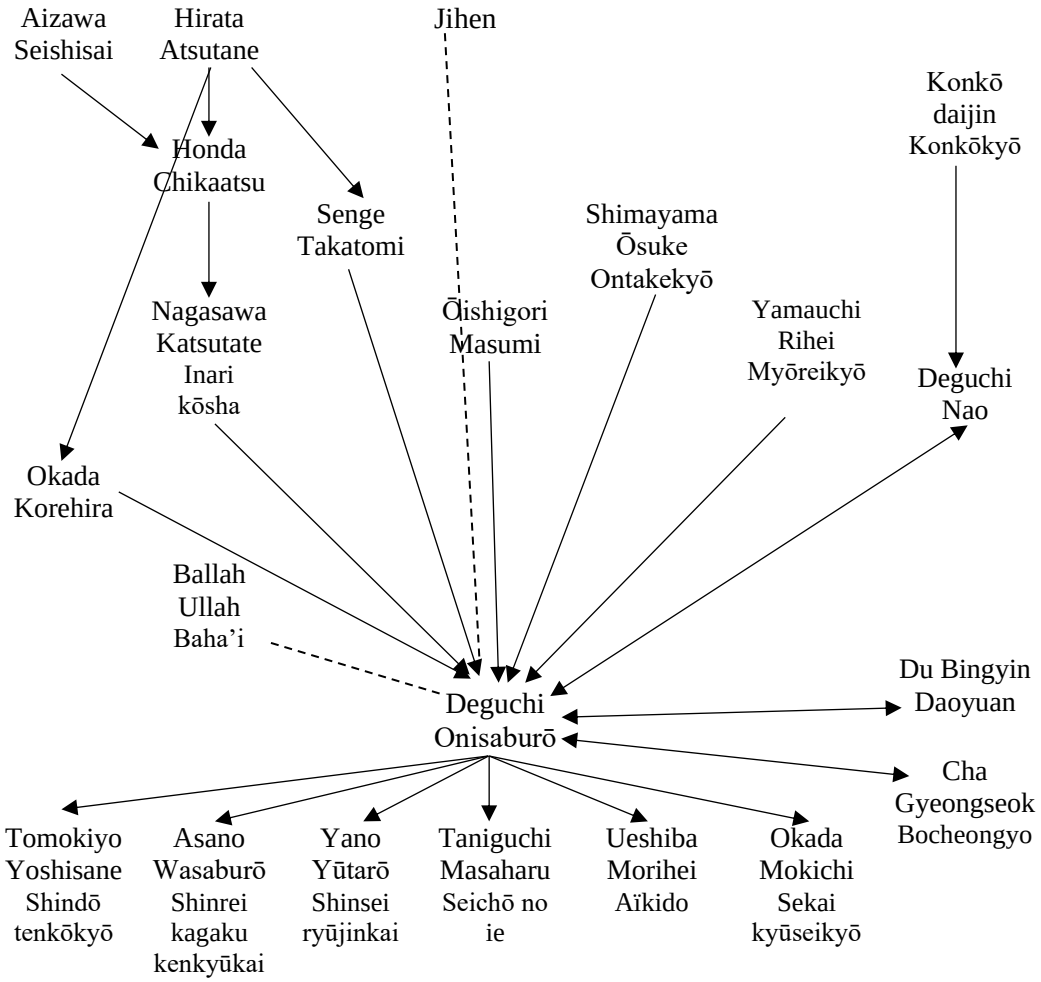



Figure 13 : généalogie de pensée de Deguchi Onisaburō

[1291] Terme autochtoniste qui désigne un système d'écriture purement japonais qui aurait existé avant l'introduction des caractères chinois.
[1292] BERTHON 2010, p. 90.

Selon Berthon, ces courants fondent la vérité transcendantale du shintō sur la révélation de la vérité basée sur ces documents apocryphes qui prennent alors le sens premier de « cachés, secrets ». De cette nature nippo-centrique, ces nouvelles religions, particulièrement Ōmoto puis Sūkyō Mahikari 崇教真光[1293], développent leur objectif d'universalité et leur mission d'unification[1294].

Dans son ouvrage *Kōdō Ōmoto no shinkō,* Onisaburō rappelle en outre que l'empereur a pour devoir (*go-tenshoku* 御天職) d'unifier le monde, mission qui découle de sa possession des trois grandes vertus mondiales de « propriétaire, maître et parent » (*sekaiteki « shu, shi, shin » no sandai toku* 世界的「主、師、親」の三大徳) incarnées par les trois *regalia* (*sanshu no jingi* 三種の神器)[1295]. Ainsi, la légitimité du projet d'expansion du Japon, découle de son statut d'héritier d'Amaterasu et de sa détention des trois *regalia*. Onisaburō adopte donc un discours ouvertement en accord avec les ambitions impériales de son temps.

Il qualifie en outre le Japon de « pays des esprits » (*reikoku* 霊国), en référence au monde des esprits (*reikai* 霊界), peuplé par toutes les entités spirituelles de la planète. La nation se dote ainsi, selon le cofondateur, d'une nature d'autant plus universelle que les esprits du monde s'y réunissent. Il est possible de voir dans cette caractérisation une reprise de l'association d'Izumo avec le monde invisible ; en effet, pour Onisaburō, le monde invisible représente l'arrière-monde de l'archipel japonais. Par extension, c'est bien le plan invisible général de la planète qui se retrouve au Japon. Cette nation a ainsi pour lui une nature transcendante semblable à celle du cosmos :

> Lorsque l'on dit grand Japon ou grand cosmos, le terme « grand » n'exprime pas uniquement l'idée de taille ou de vastitude. En réalité, le terme « grand » donne corps

[1293] Néo-nouveau mouvement religieux (*shin-shinshūkyō* 新新宗教) fondé en 1959 par Okada Yoshikazu 岡田良一 (1901-1974) et inspiré par Sekai kyūseikyō, secte fondée en 1935 par Okada Mokichi 岡田茂吉 (1882-1955), un ancien membre haut placé d'Ōmoto.
[1294] *Ibid*., p. 90-91, 96.
[1295] Le miroir Yata no kagami 八咫鏡 trouve son essence dans le *kotodama* et représente le statut de maître du monde de l'empereur (*shi* 師), détenteur du savoir ; le joyau Yasaka no magatama 八尺勾玉 illustre quant à lui les idéaux universels de la vérité, du bien, du beau, et de l'amour (*shinzenbiai* 真善美愛) qui caractérisent l'empereur en tant que figure parentale (*oya* 親) ; enfin, l'épée Kusanagi no tsurugi 草那藝神剣 équivaut à l'illustre pouvoir d'unification du monde issu de la vertu de propriétaire du monde. Deguchi O. 1934, p. 81-82.

> à la forme active de l'être humain ; ainsi, lorsqu'on l'utilise dans grand Japon ou grand cosmos, cela ne veut pas simplement dire, d'un point de vue spatial, infiniment grand et infiniment petit, et d'un point de vue temporel, sans début ni fin, mais plutôt le sens d'une entité douée, tels les êtres humains, d'une volonté et d'une capacité de développement.
>
> 大日本とか大宇宙とかいふ時に用ひられる「大」の字は、単に大きいとか広いとかいふ意味のみを表はしてゐるものではないのである。実は「大」といふ字は人間の活動的な姿を形に表現したものであって、大日本とか大宇宙とかいふ時の「大」は、空間的には至大無外にして至小無内、時間的には無始無終であるといふ意味だけでなく、むしろその中に人間の如く意志を持ち、人間と同様に生成発育するものであるといふ意味が含まれてゐるのである[1296]。

Le projet millénariste d'Ōmoto rejoint ainsi le dessein du Japon impérial sous la tutelle de l'empereur dont Onisaburō est le porte-parole religieux. Malgré son idéal universaliste, il est donc, dans ses grandes lignes, en parfait accord avec les discours des idéologues de l'État. Malgré cette dimension, la dynamique d'internationalisation doctrinale conduit cependant le nouveau mouvement japonais à tisser un réseau transnational à la fois à l'échelle de l'empire (s'agissant des groupes religieux issus de l'espace impérial) et du monde (s'agissant d'alliances avec des groupes en dehors du spectre d'expansion du Japon), essor dû notamment aux retombées de l'expédition en Mandchourie et en Mongolie.

[1296] Deguchi O. 1935.

## d. Construire le réseau transnational d'une religion mondiale

L'entrée en Mongolie marque concrètement le début de l'intensification de la formation du réseau transnational d'Ōmoto. La secte arrive ainsi à lier des alliances avec de nombreux mouvements religieux qui soutiennent également la fraternité entre les religions du monde et sont souvent perçus comme des groupes hétérodoxes dans leur pays d'origine, à l'image des sectes Daoyuan et Baha'i. Cette dynamique transnationale apparaît donc comme une réaction religieuse face à la modernisation et à une gouvernementalité rationnelle oppressive.

Le 3 septembre 1924, quelques mois après le retour d'Onisaburō de Mandchourie, un dirigeant de la secte coréenne Bocheongyo 普天教[1297], Kim Seungmin 金勝玟, se rend au centre d'Ōmoto. Immédiatement après cette rencontre, une délégation menée par Matsumura Masumi est envoyée en Corée afin de développer le partenariat entre les deux mouvements. Kim effectue quant à lui plusieurs visites aux centres d'Ōmoto par la suite[1298].

La secte Bocheongyo, dont le centre se situe dans la ville de Jeongeup 井邑[1299], découle du mouvement Jeungsangyo 甑山教[1300] fondé par Kang Jeungsan 姜甑山[1301] (1871-1909) dans les premières années du XX^e^ siècle, à la suite d'une illumination qui lui fait prendre conscience de sa mission de rénovation de l'univers. Dans cette perspective, Kang centre sa pratique sur le concept millénariste d'« après-monde enchanté » (*kōten senkyō* 後天仙境) et sur la pratique de rituels de guérison qui lui permettent de réunir de nombreux fidèles[1302]. Cha Gyeongseok 車京錫 (1880-1936)[1303], un disciple de Kang Jeungsan, devient lui aussi un très efficace guérisseur après la mort de ce dernier et forme au début des années 1910 sa propre communauté de fidèles. Accusé d'escroquerie, mais aussi d'avoir affirmé

[1297] 보천교.
[1298] ONSH 1964, vol. 1 : 762-763.
[1299] 정읍시 ; japonais : Chon.upu ; dans la province de Jeolla du Nord 全羅北道 (전라북도 ; japonais : Zenra hokudō).
[1300] 증산교 ; j. Chunsangyo.
[1301] 강일순.
[1302] Sur l'émergence de Jeungsangyo et Bocheongyo au cœur de l'essor des autres mouvements populaires coréens, voir JO 2002.
[1303] Ou 車京石.

vouloir devenir l'empereur de Corée après l'indépendance du pays, le leader religieux est cependant arrêté et placé en détention[1304].

Face à cette répression incessante, le groupe est renommé Bocheongyo et centralise ses activités au centre Zhenjeong-won 真正院 de Gyeongseong[1305]. Ce mouvement, combiné à une adaptation de son discours, permet à la secte d'obtenir le statut de « pseudo-religion publique » (*kōzen ruiji shūkyō dantai* 公然類似宗教団体). Bocheongyo fonde concomitamment au début des années 1920 un groupe séculier du nom de Sigugdaedong-tuan 時局大同団[1306] (le « Groupe pour l'unité face à la conjoncture présente ») qui défend l'entente nippo-coréenne et commence la publication de la revue *Bogwang* 普光 (Lumière universelle) en 1923, dont le credo exposé dans le premier numéro est le rejet des traditions irrationnelles et le soutien de l'avancée de la civilisation[1307]. La doctrine du groupe centrée sur l'idéal de partage d'un même esprit par l'humanité (*banmin wa isshin* 万民は一心) et de cohabitation dans une prospérité commune (*kyōzon kyōei* 共存共栄) au sein d'une harmonie mondiale (*sekai jinrui no yūwa* 世界人類の融和) recoupe donc les revendications universalistes d'Ōmoto tout en s'accordant aux exigences des autorités vis-à-vis des superstitions et mouvements hérétiques. En outre, tout comme Daoyuan et sa branche caritative Hongwanzihui, Bocheongyo s'arme d'un bras non-religieux pour étendre son spectre d'activité et gagner en légitimité ; cette stratégie, nous le verrons, sera reprise par Onisaburō quelques années plus tard.

Cependant, lorsque le mouvement Bocheongyo se tourne vers l'entente nippo-coréenne, il est confronté à une forte opposition populaire. Ainsi, environ huit mille personnes se réunissent le 3 mars 1925 pour prendre d'assaut le centre de Pusan dont ils détruisent le pavillon sacré et blessent une cinquantaine de fidèles. Les leaders de la secte continuent malgré tout leurs efforts transnationaux avec le Japon puisque trois dirigeants se rendent à nouveau à Ayabe le 24 mai de la même année. Ils s'entretiennent alors directement avec Onisaburō quant à l'entente nippo-

[1304] KATSURAJIMA 2013, p. 149.
[1305] Japonais : Keijō ; actuelle Séoul.
[1306] Jikyoku daidōdan.
[1307] KATSURAJIMA 2013, p. 150.

coréenne. Une nouvelle visite est organisée le 12 août 1926 au cours de laquelle les deux émissaires coréens rencontrent cette fois Deguchi Sumi[1308].

En parallèle des liens tissés avec Bocheongyo, Ōmoto se rapproche également de fidèles musulmans. En effet, le 17 novembre 1924, peu après la libération d'Onisaburō, Kumon Naotarō 公文直太朗 (1891-1929) arrive à Ayabe. Kumon a quitté le Japon vingt ans auparavant et traversé la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang, la Turquie, ou encore l'Inde afin de rencontrer les communautés musulmanes de toute l'Asie. Après un long séjour en Inde, il se rend aux États-Unis et ne rentre qu'en 1924. De retour au Japon, il entend parler d'Onisaburō par un ami membre d'Ōmoto qui arrange sa rencontre avec le cofondateur. Le 19 novembre, Kumon prononce un long discours au sein duquel il raconte son grand voyage à travers toute l'Asie[1309]. Au vu de son parcours et de sa volonté d'établir une entente entre les communautés musulmanes d'Asie, Kumon s'identifie sans aucun doute à Onisaburō qui revient tout juste de son projet utopique de fondation d'un État indépendant centré sur l'harmonie religieuse mondiale et compare son périple aux actions de Mahomet.

Dans le premier numéro de *Kami no kuni* de 1925, Kumon relie le drapeau de la troupe d'Onisaburō en Mongolie – arborant l'emblème du cosmos – au drapeau de Mahomet orné d'un croissant de lune et d'une étoile[1310]. Le 20 janvier 1925, Kumon revient au centre en compagnie de Tanaka Ippei 田中逸平 (1882-1934). Ce dernier est professeur à l'institut Daitō bunka gakuin 大東文化学院[1311] et devient célèbre pour avoir rencontré le roi saoudien Abdelaziz ben Abderrahmane Al Saoud (1876-1953) en 1934. Les visiteurs sont invités respectivement à effectuer une conférence. La communication de Tanaka s'intitule « L'islam et le panasiatisme » (*Isuramu to dai-Ajia shugi* イスレァムと大亜細亜主義) : il y met en lumière les visées communes de la secte Ōmoto et de l'islam, deux religions qui s'efforcent de concrétiser la paix mondiale (*sekai heiwa*) et d'illuminer le cosmos

[1308] ONSH 1964, vol. 1, p. 763-764.
[1309] *Ibid*., p. 764-765.
[1310] *Ibid*., p. 765.
[1311] Actuelle université Daitō bunka 大東文化大学.

de la lumière divine (*kami no hikari o uchū ni kagayakasu* 神の光を宇宙に輝かす)[1312].

Conscient du nouveau réseau potentiel qui se constitue autour de lui à la suite de sa désormais célèbre entrée en Mongolie, Onisaburō se lance au début de l'année 1925 dans la mise en place d'une nouvelle structure transnationale : l'Alliance des religions mondiales (Sekai shūkyō rengōkai 世界宗教連合会). Le 26 janvier 1925, il reçoit à Ayabe la visite de Ji Songnian 季松年, l'un des dirigeants de la secte chinoise Wushanshe 悟善社[1313] qui souhaite établir une ligue des religions d'Asie. Séduit par ce projet, le leader d'Ōmoto rattache sa Ligue des religions mondiales à celle de Ji et décide d'envoyer Matsumura Masumi à Pékin, sous la tutelle du chef spirituel chinois, afin qu'il participe à l'inauguration officielle du groupe. Ce dernier y rencontre le septième Janggiya Khutukhtu à qui il raconte en détails son périple en Mongolie aux côtés de son mentor. Le Janggiya, apparemment touché par ce récit, aurait confirmé à Matsumura sa volonté de collaborer avec Ōmoto au sein de cette nouvelle organisation[1314]. Il parvient ainsi à se rapprocher de la plus haute autorité religieuse de la Mongolie Intérieure.

À la suite de la fête annuelle d'automne tenue à Ayabe, Onisaburō s'installe à Kameoka afin de se consacrer aux préparatifs de cette nouvelle entité. Il y prononce à nouveau un discours centré sur l'union des religions du monde :

> Dans le cas d'une unification du monde par la force militaire et le pouvoir, quand la violence se manifeste en premier, elle ne fait qu'écraser l'adversaire et conduire à un conflit perpétuel, rendant vain tout espoir d'accueillir une paix durable. C'est pourquoi l'unification ne peut se poursuivre que par le versant spirituel, religieux et moral. La plupart des gens pensent que l'unification religieuse du monde appelée par Ōmoto requiert la conversion du monde aux enseignements de cette dernière ; cependant, tout comme chaque volonté et chaque pensée diffère, chaque religion diffère ; ainsi si l'on envisage les choses de manière large, les appellations telles que *kami*, bouddha, ou encore christ importent peu. Quand l'ensemble des groupes

[1312] *Ibid*., p. 766.
[1313] Nouveau mouvement religieux millénariste fondé en 1919 à Jinan dans le Shandong également connu sous le nom de Jiushi xinjiao 救世新教 (la « nouvelle religion du salut »), et soutenant l'union des cinq voies au même titre que Daoyuan avec lequel il est en lien. Suemitsu 1932, p. 288-258 ; UMESAO 2003, p. 73.
[1314] *Ibid*.

religieux et du monde de la pensée seront en accord avec la volonté d'Ōmoto, l'unification du monde que nous recherchons se réalisera.

世界の統一は武力や権力でやった場合は、先に力が出た時はまた一方を圧倒して争乱の絶間なく、永久の平和を招来することは望まれない。だから如何しても統一は精神的宗教的道義的に経過を進めなくてはならないのである。大本の呼号する世界宗教統一は、大抵の人は世界中が大本の教にならねば世界宗教統一でないやうに思ってゐるが、めいめい意志想念が異ってゐるに相応して、各宗教も異ってゐるのであるから、大きな目で見た場合は名称は神であらうが、仏であらうが、基督であらうが何でもよい。総ての宗教団体なり思想界が大本の意志通りになったら、それが大本の世界統一が実現したのである[1315]。

Onisaburō met alors à contribution le réseau qu'il a construit en Mandchourie. En effet, Kitamura Takamitsu et Okazaki Tesshu participent activement à la mise en place de ce mouvement. Ce dernier se rend ainsi au centre d'Ōmoto le 18 février 1925 afin de transmettre à Onisaburō les accords passés en Chine quant à l'alliance[1316]. Les préparatifs sont coordonnés sur place par Kitamura et Okazaki. Le 20 mai 1925, la cérémonie d'inauguration de la Sekai shūkyō rengōkai a lieu au centre de Pékin de la Wushanshe. L'alliance, qui réunit des représentants du bouddhisme, du taoïsme, du christianisme, de l'islam et de plusieurs nouveaux mouvements religieux, compte en outre parmi ses supporters plusieurs figures emblématiques de l'époque telles que Tōyama Mitsuru, Uchida Ryōhei, mais aussi Tanaka Giichi ou encore le leader militaire tsariste Grigorii Semenov[1317]. Peu de temps après sa fondation, Bocheongyo, la Weiße Fahne allemande – groupe centré sur Karl-Otto Schmidt (1904-1977)[1318] –, ou encore la Fraternité blanche de Bulgarie – fondée en 1918 par Peter Konstantinov Deunov (1864-1944)[1319] –, rejoignent l'alliance.

Comme l'Alliance des religions du monde se concentre avant tout sur les partenariats transnationaux, Onisaburō décide de fonder au même moment une

[1315] *Ibid.*, p. 768.
[1316] *Uchimaru nikki* dans *ibid.*, p. 768.
[1317] ONSH 1964, vol. 1, p. 769.
[1318] Le groupe publie le magazine *Die Weiße Fanhe* (Le drapeau blanc) traitant des phénomènes spirituels dans la lignée de la *New Thought* du spiritisme américain À propos de Karl-Otto Schmidt, voir HELLER 1995, p. 463–468.
[1319] Sur Peter Konstantinov Deunov, voir les écrits de son disciple Mikhaël Ivanhov (1900-1986), par exemple AÏVANHOV 1991.

structure dédiée à une entente entre groupes religieux japonais. Il cherche ainsi à gouverner les échelles religieuses nationale et internationale. Le 25 mai 1925 a lieu une première assemblée durant laquelle les grandes lignes de la nouvellement formée Bankoku shinkyō aizenkai 万国信教愛善会 (Société de l'amour vertueux des croyances du monde) sont énoncées en présence d'une trentaine de représentants issus de divers courants – shintō des sanctuaires, shintō des sectes, bouddhismes zen, de la Terre pure, Shingon, et christianisme :

> Notre société vise l'entente harmonieuse mutuelle des religieux issus de chaque culte et des penseurs en général ; ainsi, elle a pour objectif de fournir les plus grands efforts afin de se diriger vers la véritable prospérité commune de l'humanité. […] Dans cette perspective, je dois d'abord dissiper les coutumes hérétiques puis fonder cette société pour précipiter l'avènement du plus grand royaume idéal sur Terre par le biais de cette entente harmonieuse.
>
> 本会は各宗教家並に一般思想家相互の融和親睦を図り、以て人類世界真個の共存共栄に向って最善の努力を尽すを以て目的とす。[…]茲に於て吾人は先づ此の弊風を一掃し、融和親睦以て地上最高理想郷の開顕に向って猛進すべく、本会を設立す[1320]。

En plus de Baha'i, Daoyuan, Bocheongyo, la Weiße Fahne allemande et la Fraternité blanche de Bulgarie, Ōmoto se lie ultérieurement avec d'autres groupes religieux parmi lesquels la nouvelle religion vietnamienne Cao Dai ; les groupes chinois Zailihui 在理会, Zaijiali 在家裡, actifs en Mandchourie[1321] ; mais aussi des cercles spiritualistes en Russie, en Angleterre ou encore au Brésil[1322].

Le credo universaliste d'Ōmoto apparaît dès lors stratégique : non seulement, il permet d'y inscrire les initiatives impériales, mais il séduit en outre des groupes religieux confrontés à des situations similaires d'oppression dans leur pays d'origine. Derrière l'idéal d'harmonie religieuse se cache donc un véritable colonialisme idéel qui rappelle le « colonialisme spirituel » identifié par Donald S.

[1320] ONSH 1964, vol. 1, p. 770.
[1321] Cf. Partie II, Chapitre 6, C. a.
[1322] Deguchi O. 2015, p. 48-62 ; pour une présentation de ces groupes, voir UMESAO 2003, p. 54-66. Les sources concernant ces nombreux partenariats ont pour la plupart été détruites lors du Second Incident Ōmoto de 1935.

Lopez dans son analyse du bouddhisme tibétain[1323]. Martin Mills note en effet à la suite de Lopez que les rites menés dans le cadre du mouvement pour la paix mondiale prôné par les leaders du bouddhisme tibétain s'apparentent très concrètement à des procédures de pacification des esprits terrestres locaux, pratique qui s'inscrit dans un système rituel hautement politisé au sein de la tradition tibétaine[1324]. Ces rites sont en ce sens très proches du processus de spatialisation centré sur l'évidement concret et symbolique visant l'appropriation religieuse d'un espace détaillé dans la présente thèse. S'agissant du cas de Deguchi Onisaburō, cette dynamique apparaît très clairement dans les rites d'appropriation du territoire qu'il effectue tout au long de sa trajectoire ; il est cependant important de comprendre que sa doctrine universaliste se place en soutien de ce même phénomène et se fixe les mêmes objectifs : réunir les systèmes religieux du monde sous la bannière de la vérité ultime détenue par le messie Onisaburō véhicule de la divinité originelle de l'humanité.

Si l'essor aussi bien national qu'international de la secte culmine avec la fondation de la Jinrui Aizenkai quelques années plus tard, cette période post-entrée en Mongolie reste caractérisée par une nouvelle dynamique fortement tournée vers le développement extérieur du mouvement. Notons à cet égard qu'Onisaburō met à profit lors de cette période les acteurs impliqués dans son expédition tels que Kitamura Takamitsu, Matsumura Masumi, Okazaki Tesshu ou encore les dirigeants de Daoyuan. Les premières traces de cette vague d'internationalisation se trouvent aussi bien dans les échanges d'Ōmoto avec la secte Baha'i et l'adoption consécutive de l'espéranto, que dans ceux avec Daoyuan et sa branche séculière Hongwanzihui. Cependant, ces nouvelles activités caractéristiques de la structuration d'Ōmoto dans la seconde partie des années 1920 sont sous-tendues avant tout par la médiatisation du périple d'Onisaburō en Man-Mō qui confirme aux yeux du grand public la stature du leader. Celui-ci réussit donc ainsi sa réinsertion post-liminaire qui se poursuit par ses activités liées au Mandchoukouo.

[1323] LOPEZ 1996, p. 206-207.
[1324] MILLS 2009, p. 100-103.

## B. Ōmoto dans la dynamique impériale : un usage réciproque

### a. « Amour et fraternité » au cœur de la machine impériale

L'échec de l'entrée en Mongolie renforce finalement la conviction d'Onisaburō selon laquelle l'harmonie mondiale ne peut advenir par les armes, mais doit s'appuyer sur le domaine spirituel. Cette position reflète à nouveau la capacité du prédicateur à exploiter la tournure des événements à son avantage. Les traces de ce sentiment antimilitaristes se trouvent déjà dans le *Michi no shiori*. Il y critique la conscription obligatoire et les coûts d'une préparation militaire qui ne profite qu'aux dirigeants et aux capitalistes[1325]. Cependant, malgré ce discours, le parcours d'Onisaburō montre qu'il ne cesse d'alterner entre universalisme et nationalisme, entre pacifisme et militarisme. L'expédition en Mongolie illustre parfaitement cette nature, puisqu'il s'agit d'une campagne utopique fondée sur l'harmonie spirituelle mondiale devant être conquise par les armes révolutionnaires d'une troupe de mercenaires. Ainsi, pour reprendre la formulation de Robert Kisala, il fait usage de la paix en tant que « concept civilisationnel » qui contient intrinsèquement des « éléments de supériorité ethnique ou culturelle »[1326] et peut donc soutenir à la fois des alliances religieuses transnationales comme fin et le militarisme de l'empire japonais comme moyen.

La deuxième chose que comprend Onisaburō au cours des années 1920 est la relative faible portée des partenariats religieux puisque ses initiatives de création de la Sekai shūkyō rengōkai et de la Bankoku shinkyō aizenkai ne dépassent finalement jamais le cercle des élites religieuses qui restent d'après lui attachées à préserver avant tout leurs préceptes sectaires respectifs. Il se heurte en outre à la surveillance étroite des autorités. Il envisage alors la fondation d'une structure séculière sur le modèle de celles fondées par les mouvements Daoyuan et Bocheongyo, la Jinrui Aizenkai, afin de toucher un plus large public. Le cofondateur est en effet conscient du potentiel d'une telle organisation auprès des Japonais qui souhaitent s'investir dans les activités caritatives sans intérêt pour le religieux, en particulier pour un nouveau mouvement condamné par les autorités.

[1325] IKEDA 1982, vol. 1, p. 663-700.
[1326] KISALA 1999, p. 11-12.

D'après Stalker, un tel système permet en outre aux partisans étrangers d'adhérer au mouvement sans renier leurs croyances locales par cet intermédiaire séculier[1327]. Onisaburō se munit donc d'un nouvel outil d'exploitation du réseau qu'il a tissé à la suite du processus aboutissant à l'entrée en Mongolie.

Stalker inscrit Onisaburō dans la dynamique d'émergence des courants humanitaires du début du XX^e^ siècle. En effet, à la suite de la Première Guerre mondiale, les nations, mais aussi les organisations privées et les individus tentent d'identifier les causes d'un tel conflit, dans le but d'améliorer la communication entre États et d'éviter par la même occasion une autre confrontation de cette ampleur. Au Japon cependant, ces nouvelles façons de penser reçoivent un écho plus que mitigé, notamment en raison de l'action combinée de l'éducation et du shintō d'État. Tout comme Ōmoto, plusieurs groupes religieux se lancent dans des activités œcuméniques, en premier lieu la Ligue interreligieuse (Inter-Religious League) du théologien allemand Rudolf Otto (1869-1937) et le Congrès mondial des fois (World Congress of Faiths) de l'explorateur britannique Francis Edward Younghusband (1863-1942). De même, les doctrines pacifistes se développent particulièrement durant l'entre-deux guerres, par exemple celles prônées par Baha'i, le mouvement jamaïcain Rastafari, ou encore le Mouvement international de la mission de la paix (Universal Peace Mission Movement) du groupe américain Father's Divine[1328].

Le principal exemple sur lequel s'appuie Onisaburō est celui de Hongwanzihui. Depuis sa fondation en 1922, l'essor de l'organisation est constant et lui permet de spécialiser ses activités en fonction des missions : elle met en place des hôpitaux de triage pour les soldats blessés, des abris pour les femmes et les enfants, ou encore des réfectoires pour les réfugiés déferlant dans des villes qui n'ont pas de capacité d'accueil suffisante. La société rédemptrice parvient ainsi à occuper une grande partie de l'espace mandchou, participant ainsi à la propagation de Daoyuan en arrière-plan. Malgré ce développement qui lui assure la stabilité, Hongwanzihui doit demander une seconde fois son enregistrement officiel lorsque le gouvernement du Beiyang cède sa place au Guomindang. Le parti nationaliste opère ainsi une répression envers les groupes qualifiés d'hérétiques ou de

[1327] STALKER 2008, p. 162.
[1328] *Ibid*., p. 145, 168.

superstitieux. Les sociétés caritatives n'échappent bien entendu pas à cette surveillance. Comme l'avance Thomas D. DuBois, une telle régulation vise à diminuer l'influence des mouvements religieux et à contrôler la circulation d'argent. Pour bénéficier de l'enregistrement officiel, les groupes œcuméniques doivent donc prouver que leurs activités ne sont pas de nature religieuse et ne reposent pas sur des financements étrangers. Dans ce cadre, Hongwanzihui est particulièrement surveillée du fait des pratiques magico-religieuses de Daoyuan et de sa qualification récurrente de « société secrète ». Elle peut cependant récupérer son statut et mener de nombreuses actions, en particulier, comme nous verrons, dans le Mandchoukouo où elle collabore étroitement avec Ōmoto dans le cadre de la Jinrui Aizenkai[1329].

Onisaburō choisit le nom de cette dernière association le 5 juin 1925, puis en rédige les principes directeurs. Une cérémonie d'inauguration est tenue à Kameoka. Deguchi Uchimaru, nommé président de l'association, lit alors les préceptes de celle-ci centrés sur l'idée que :

> L'humanité est une famille issue des mêmes parents et est de ce fait unie corps et âme. Retourner à ce principe originel est le désir spirituel profond de tous les hommes, mais aussi le plus grand idéal de l'humanité.
>
> 抑も人類は本来兄弟同胞であり一心同体である。此本義に立帰らんとすることは、万人霊性深奥の要求であり、又人類最高の理想である[1330]。

Le centre principal (*sōhonbu* 総本部) de la Jinrui Aizenkai est tout d'abord établi à Ayabe, avant d'être déplacé en août à Kameoka. Un centre de l'Orient (*Tōyō honbu* 東洋本部) est également construit en Chine, un autre en Europe (*Ōshū honbu* 欧州本部). Des responsables sont envoyés à travers l'archipel, l'empire et en Europe. La première assemblée générale de la Jinrui Aizenkai a lieu le 18 avril 1926[1331]. Onisaburō y énonce les « véritables préceptes de l'amour et de la fraternité

[1329] DuBois 2017, p. 147-149.
[1330] ONSH 1964, vol. 1, p. 772.
[1331] *Ibid*., p. 774-778.

universels » (*jinrui aizen no shingi* 人類の真義) reposant sur la nature commune de chaque être humain qui est un « enfant de dieu » (*kami no ko*)[1332] :

> Les cœurs des enfants de dieu se regroupent dans l'ensemble des peuples du monde
> La Jinrui Aizenkai propage la parole du dieu salvateur dans chaque pays du monde
> L'amour et la fraternité universels visent la fondation éternelle du pays de dieu sur terre
> 天の下四方の民草おしなべて　神の御子てふ心のつどひ
> 世を救ふ神の御勅を四方の国へ　伝へ導く人類愛善会
> 地の上に神の御国を永久に　建てんと励む人類愛善[1333]

En parallèle est mis en place le *Jinrui Aizen shinbun* 人類愛善新聞 (Journal de l'amour et de la fraternité universels), principal outil de propagation utilisé par l'association à partir d'août 1925. Le journal critique ouvertement les politiques diplomatiques japonaises et la montée du marxisme dans les cercles universitaires. Les rédacteurs du périodique affirment que malgré l'usage courant des termes d'amour et de fraternité universels, et de prospérité commune (*kyōzon kyōei*) dans les pensées libérales et révolutionnaires (*jiyū shugisha ya kakushin shisō* 自由主義者や革新思想), seul un mouvement spirituel mettant en action ce credo pourrait faire advenir la paix mondiale[1334].

Le *Jinrui Aizen shinbun* connaît un développement considérable puisqu'en 1935, il est distribué dans vingt-deux pays et tiré à plus de quatre millions d'exemplaires[1335]. D'après Stalker, ce succès s'explique par le fait qu'en plus de la doctrine d'Ōmoto et des activités de la Jinrui Aizenkai, il représente un média d'information politique pour le grand public[1336]. En 1928, il passe d'une édition mensuelle à une sortie trimensuelle, tandis qu'une trentaine de filiales de la société

[1332] Cette caractéristique découle du fait que chaque individu (*hito* 人) est un réceptacle spirituel (*hito* 霊止), théorie héritée directement du shintō d'Izumo. Principes publiés dans le numéro de mai 1926 de la revue *Kami no kuni*, dans Deguchi O. 2017, p. 127-133. Cf. Partie I, chapitre 1, A. a.
[1333] ONSH 1964, vol. 1, p. 781.
[1334] *Ibid*., p. 776.
[1335] DEGUCHI K. 2001, p. 325.
[1336] STALKER 2008, p. 162.

d'édition Jinrui Aizen shinbunsha 人類愛善新聞社 sont ouvertes dans les régions d'activité de l'association[1337].

Afin de soutenir concrètement cette idéologie de fraternité humaine et de pacifisme, les activités de la Jinrui Aizenkai consistent principalement à fournir des aides alimentaires et médicales dans les zones de conflit en Asie. Après l'éclatement de l'Incident de Mandchourie en 1931, l'association œuvre majoritairement aux côtés de Hongwanzihui pour fournir du riz, des médicaments et informer les familles des soldats tombés en Mandchourie[1338].

Ōmoto se sert de son réseau missionnaire afin de promouvoir l'association à l'étranger, notamment en Corée, en Chine, mais aussi dans le Pacifique et en Amérique latine. Cependant, en dépit de leur statut séculier, les branches de la Jinrui Aizenkai dans ces pays arborent souvent des sanctuaires shintō et célèbrent les jours fériés d'Ōmoto. Malgré ces éléments religieux, l'adhésion n'entrave pas les croyances et cultes locaux, elle fournit même de précieuses informations aux membres telles que les dernières techniques agraires et de protection environnementales qui s'inscrivent dans l'agrarisme général défendu par la secte[1339]. Les branches sont par ailleurs dénommées de façon variable en fonction de leurs activités principales : pavillon *aizen* (*aizendō* 愛善堂), centre agricole *aizen* (*aizen nōen* 愛善農園), maternelle *aizen* (*aizen hoikuen* 愛善保育園), école de langue *aizen* (*aizen gogakkō* 愛善語学校) ou encore club *aizen* (*aizen kurabu* 愛善倶楽部)[1340]. Le « mouvement *aizen* » (*aizen undō* 愛善運動) est donc plastique et englobe de nombreux secteurs variant en fonction du lieu d'implantation. Ces aspects permettent un développement rapide de l'organisation outre-mer bien plus dynamique que celui d'Ōmoto[1341]. Tout comme son homologue chinoise, la Jinrui Aizenkai participe donc en creux à l'effort d'expansion de la secte dont elle constitue un nouveau versant plus porteur.

[1337] ONSH 1967, vol. 2, p. 49.
[1338] *Ibid.*, p. 274.
[1339] Cf. Partie III, chapitre 7, C. a.
[1340] DEGUCHI K. 2001, p. 324.
[1341] Voir SHIMAZONO 2004, p. 237-260. Shimazono Susumu note par exemple le relatif échec de l'implantation d'Ōmoto au Brésil. Cependant, celui-ci concerne avant tout la secte et non sa branche séculière qui, elle, se propage largement dans les terres d'émigration des Japonais.

Le groupe réussit finalement à s'attirer une sympathie quasi générale, en particulier en Mandchourie, malgré la réputation parfois tendancieuse de la secte : en effet, d'après l'*Ōmoto nanajūnen-shi*, des dirigeants venus de la société civile et des groupes œcuméniques assurent leur soutien aux activités de l'association menées aux côtés de Hongwanzihui ; quant aux seigneurs de la guerre et mercenaires locaux, ils se réjouissent de son alliance à la secte Daoyuan. En tant qu'agents humanitaires, les membres de la Jinrui Aizenkai – identifiés grâce à un brassard paré d'une étoile – et de Hongwanzihui – munis d'un brassard orné du swastika – peuvent pénétrer librement les zones de guerre pour fournir des aides[1342]. Ils s'approprient ainsi ces dernières comme des espaces de prosélytisme en apparence non-religieux, mais nourrissant systématiquement les activités religieuses des deux groupes.

En Mandchourie, la Jinrui Aizenkai compte deux cent dix-neuf branches, en plus des structures de Hongwanzihui qui lui servent également de relais sur place. Les branches principales se trouvent dans les grandes villes de la région : Fushun, Moukden, Changchun (Xinjing), Dalian, Hailar, Andong, Qiqihar, ou encore Manzhouli. L'association rencontre également un accueil favorable à la frontière de la Mongolie Intérieure, dans les districts de Kangpin 康平 et de Faku 法庫. Ainsi, les dirigeants des cinquante-cinq villages de ces districts envoient une lettre de demande d'entrée dans la Jinrui Aizenkai au nom de l'ensemble de leur communauté dans laquelle ils expriment leur volonté d'établir une branche du groupe au cœur de ce qui est devenu, selon leur propre terme, un « district aizen » (*aishan xian* 愛善県)[1343].

Au sein de ce processus, notons le rôle moteur des deux héritiers d'Onisaburō : Hidemaru et Uchimaru. En effet, nous y reviendrons, Hidemaru gère l'ensemble des activités de la secte et de la Jinrui Aizenkai en Mandchourie ; il organise de nombreuses conférences, des distributions de médias imprimés ou encore des séances de guérison par le rituel *chinkon kishin*. Il œuvre aussi activement à l'expansion du réseau d'Ōmoto sur place puisqu'il se rapproche de nombreux groupes religieux locaux tels que Zailihui, Wanguo daode hui 万国道徳

[1342] ONSH 1967 vol. 2, p. 97-99, 273-274.
[1343] DEGUCHI K. 2001, p. 336-337.

会[1344], mais aussi les cercles musulmans de Chine et de Sibérie. Uchimaru assure quant à la lui la collaboration des dirigeants de la Mantetsu afin d'obtenir rapidement des terrains pour construire les infrastructures dont la Jinrui Aizenkai a besoin à travers toute la Mandchourie[1345]. La propagation de la secte au sein du Mandchoukouo est donc concrètement menée par Hidemaru et Uchimaru, tandis qu'Onisaburō se focalise sur la structuration nationale du mouvement.

Malgré ces débuts fortement teintés d'universalisme, la trajectoire idéologique de l'association se rapproche de plus en plus du nationalisme prôné par Ōmoto dans les années 1930. Lors du grand festival de commémoration des dix ans de la fondation de la Jinrui Aizenkai en août 1935, Hidemaru, président du centre d'Asie (*Ajia honbu* 亜細亜本部)[1346], confirme l'essor exceptionnel de l'association et le fait qu'il s'agit également du développement d'Ōmoto puisque les deux groupes partagent rigoureusement la même doctrine (*jinrui aizen sunawachi Ōmoto shugi* 人類愛善すなわち大本主義)[1347].

Concomitamment aux efforts déployés sur le plan caritatif par la Jinrui Aizenkai, Onisaburō poursuit ses efforts du côté religieux en arborant un discours antimilitariste certes, mais de plus en plus en accord avec le versant radical du credo impérial. Cette période apparaît comme la plus représentative de l'ambigüité du discours tenu par le leader. Le 18 mai 1931, Ōmoto participe par exemple à la Conférence pour la paix des religions du Japon (Nihon shūkyō heiwa kaigi 日本宗教平和会議) qui se déroule à Tōkyō, en préparation de la Conférence mondiale pour la paix organisée l'année suivante à Washington. Onisaburō y expose des arguments antimilitaristes et pacifistes en prenant l'exemple de la Première Guerre mondiale :

> Durant la grande guerre qui a sévi pendant cinq ans en Europe – parmi les chrétiens dont le credo est l'amour et la non-violence – l'échec de l'arrêt de ce conflit avant qu'un épuisement extrême en vienne à empêcher l'affrontement, a révélé l'impuissance et la non-autorité de la religion. Le problème auquel nous faisons face, nous religieux, est d'arrêter les conflits dans le monde et d'inviter la paix éternelle.

[1344] Japonais : Bankoku dōtokukai.
[1345] *Ibid.*
[1346] Ancien centre de l'Orient renommé en 1932.
[1347] *Ibid.*, p. 326.

> Pour ce faire, plutôt que d'encourager l'humanité aux efforts laborieux en vue d'un bénéfice mineur et passif, les religieux doivent s'unir et chasser Satan et ses disciples que sont les partisans de la violence et de l'injustice. Le meilleur moyen d'y parvenir est le soutien total de la Société des nations et des conférences pour le désarmement, ainsi que le bannissement hors du monde du militarisme qui est à l'origine des ambitions les plus inhumaines.
>
> 五ヶ年にわたる欧州の大戦乱―愛と無抵抗をモットーとする基督教団において―各国が疲弊困憊の極、闘争ができなくなるまで、戦争を阻止しえなかったことは宗教の無力と不権威とを暴露したものである。吾々宗教家としての当面の問題は、人類世界の闘争を阻止し、永遠の平和を招来せしむるにある。そのためには、人類に消極的小善を勧むるにあくせくするよりも、宗教家が団結して、この地上からサタン及びその使徒たる闘争主義者並びに不正主義の徒を一掃せしむるにある。その方法の第一手段として、国際連盟、ことに軍縮会議の徹底的促進、非人道的野望をとげんためにするミリタリズムを人類の圏外に放逐せしむるにある[1348]。

D'après Onisaburō, la première étape pour débarrasser le monde du militarisme est la destruction du mur qui sépare les religions (*shūkyō shōheki* 宗教障壁) ; ensuite il faut rejoindre la grande voie des *kami* (*kannagara no daidō kiitsu* 惟神の大道帰一) ; puis fonder une alliance entre les religions du monde (*sekai kakushūkyō no teikei renmei* 世界宗教の提携連盟) pour créer un leadership religieux (*shūkyōteki rīdo* 宗教的リード) contrebalançant le pouvoir politique ; enfin, convaincre la Société des nations (*kokusai renmei e no bentatsu* 国際連盟への鞭撻). Le discours du cofondateur d'Ōmoto ne fait cependant pas l'unanimité, notamment auprès des représentants de l'orthodoxie shintō menés par Kakei Katsuhiko. Ce dernier tient un contre-argumentaire avançant que si l'empereur déclare la guerre, il ne peut s'agir que d'une décision juste motivée par la raison. Le monde du shintō est donc divisé en raison du culte indéfectible que certains de ses plus éminents représentants vouent à l'empereur[1349]. Murakami évoque cet épisode comme l'un des nouveaux virulents débats (*hageshii ronsō* はげしい論争) qui scandent l'histoire du shintō moderne[1350]. Il permet déjà d'esquisser la trajectoire de plus en plus radicale des discours tenus par les élites shintō telles que Kakei Katsuhiko, avec laquelle celle d'Onisaburō finira par converger. En effet,

[1348] ONSH 1967, vol. 2, p. 89.
[1349] *Ibid.*, p. 89-90.
[1350] MURAKAMI 1978, p. 186.

même si cette dispute illustre l'opposition entre le plus célèbre représentant des « leaders religieux populaires » et le plus réputé « idéologue d'État », leur pensée reste fondamentalement très proche et ils ne s'opposent que sur l'aspect juste de la guerre et de la posture de l'empereur vis-à-vis de celle-ci.

Comprenant que son discours pacifiste ne peut rallier les franges les plus proches du shintō d'État, Onisaburō préfère se concentrer dans un premier temps sur le développement du réseau de sa secte, notamment par le biais de la Jinrui Aizenkai. Le 7 juin 1931, la filiale de Kyōto de l'Aizen shinbunsha invite ainsi un millier de lecteurs au centre d'Ōmoto de Kameoka où ils peuvent discuter avec Onisaburō et suivre un cycle de conférences[1351]. À travers de tels événements, le cofondateur d'Ōmoto cherche à attirer les membres et sympathisants de la Jinrui Aizenkai à Kameoka afin de les encourager à devenir des fidèles. L'échec sur le plan religieux qu'est la Conférence pour la paix des religions du Japon doit donc être mis en perspective avec l'essor séculier du mouvement, qui fonctionnent alors en vases communicants. En parallèle aux activités caritatives, ces années correspondent aussi à l'intensification des activités artistiques d'Onisaburō, pratiques qui deviennent à la fois une technologie de prosélytisme, mais aussi une manière de s'intégrer, notamment grâce aux expositions coloniales, à la dynamique migratoire se développant entre le Japon et la Mandchourie à partir des années 1930.

[1351] ONSH 1967, vol. 2, p. 90.

### b. Art universel, expositions coloniales

À partir de la fin des années 1920, Onisaburō s'adonne de plus en plus aux pratiques artistiques telles que la peinture, la poterie ou encore la poésie, et défend une vision qui lie ces dernières à l'idéal religieux de la secte. Dans le soixante-cinquième volume du *Reikai monogatari* publié en juillet 1923, il affirme que l'art et la religion servent des buts distincts mais complémentaires dans la recherche humaine d'union avec le divin[1352]. Selon Stalker, le cofondateur d'Ōmoto ne met pas l'art et la religion sur le même plan à la manière du spécialiste de l'art indien Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947), et ne défend pas non plus l'idée d'un art au service du religieux. Il soutient plutôt que l'art est une activité plaisante qui, parfois, mène au divin[1353]. Tout comme l'écriture, Onisaburō évoque un procédé de création issu d'inspirations divines. Il affirme ainsi n'avoir jamais essayé de peindre habilement, mais s'être simplement abandonné à la volonté des dieux[1354].

Son art gagne rapidement en popularité et des expositions de ses œuvres ont lieu en 1929 à Kanazawa et Nagoya, puis en 1930 à Ōsaka et Tōkyō, notamment au musée d'Ueno en février, où se pressent quelque seize mille huit cents visiteurs en l'espace de quatre jours. Celles-ci s'accompagnent toujours de conférences et de débats animés par le cofondateur[1355]. Le domaine artistique devient ainsi un nouveau terrain de déploiement discursif pour le leader messianique. Il s'implique en outre dans l'essor des expositions coloniales au sein desquelles la Mandchourie occupe une place de plus en plus centrale à partir des années 1930.

Dans cette dynamique, Ōmoto participe en premier lieu à la Grande exposition des religions (Dai shūkyō hakurankai 大宗教博覧会), qui se tient à Kyōto du 8 mars au 6 mai 1930. Cette dernière est financée par la Société d'histoire japonaise (Nihon Rekishikai 日本歴史会), la ville de Kyōto et le Chion-in 知恩院, temple principal de l'école Jōdo shinshū. Comme le note Stalker, l'exposition

[1352] Cité dans DEGUCHI O. 1967, vol. 65 : 9-14.
[1353] STALKER 2008, p. 113.
[1354] DEGUCHI O. 1971, vol. 3, p. 183-186.
[1355] ONSH 1967, vol. 2, p. 59-61. Ces expositions sont un cas précoce d'une pratique largement répandue au sein des nouvelles religions japonaises de mettre à profit les expositions d'arts pour promouvoir leurs activités et servir leur prosélytisme, par exemple le musée Miho 美秀美術館 de la secte Shinji shūmeikai 神慈秀明会 ou le musée Fuji 東京富士美術館 de la Sōka gakkai.

permet à Ōmoto de construire son image de religion internationale qui continue de valoriser la tradition esthétique japonaise[1356].

La première grande exposition de la secte met en avant les activités missionnaires d'Ōmoto à l'étranger. Le groupe y présente une large carte du monde qui indique les villes et pays dans lesquels elle est active. De même, une grande peinture intitulée *Aizen no hana* 愛善の花 (la Fleur de l'amour et de la fraternité), représentant des habitants du monde entier autour d'une grande table planisphère, y est exposée. Au-dessus des êtres humains apparaissent les bustes des grandes figures religieuses : Bouddha, Bodhidharma, Jésus, Mahomet, etc. Encore au-dessus de ces dernières, trois *kami* qui sont sans doute Amaterasu, Susanoo et Ame-no-minaka-nushi[1357]. Même si la hiérarchie transparaît dans la composition de l'œuvre, son message reste celui d'une entente universelle et égalitaire.

Le catalogue de l'exposition publié par les organisateurs, *Shūkyō hakurankai-shi* 宗教博覧会誌, se veut élogieux au sujet de la secte et de son développement international :

> Les progrès d'Ōmoto à l'étranger étaient difficiles à imaginer pour les gens du commun, mais si vous faites un pas dans ce pavillon et jetez un œil aux pamphlets traduits en anglais, français, chinois et espéranto, vous saurez que la doctrine de cette religion a déjà un rayonnement international. En outre, exposés devant vos yeux figurent l'état des activités des missionnaires et celui de la coopération avec des groupes religieux du monde entier […].
>
> 大本教の海外進出の状況は一般世人の夢想せざりしところたるが、足一歩本館へ踏入れて英、仏、独、支那語及びエスペラント語に飜訳せられたる夥しきパンフレットを見れば、同教教義は既に世界的に宣揚せられつつあるを知る。加之その宣伝使の分布活躍の状況、及び相提携の世界各派団体の状勢を眼前に展示せられて［…］[1358]。

---

[1356] *Ibid.*, p. 118.

[1357] Nancy K. Stalker analyse également cette peinture dans son travail ; *ibid.*, p. 122-123. Elle ne se risque cependant pas à identifier les trois divinités shintō présentes en surplomb. Je me fonde quant à moi sur l'analyse de la doctrine d'Ōmoto qui met l'accent avant tout sur la figure de Susanoo associée à Onisaburō, celle d'Amaterasu associée à Deguchi Nao, et celle d'Ame-no-minaka-nushi identifiée comme le dieu créateur et la forme originelle d'Ushitora no Konjin / Kuni-no-toko-tachi. Il est cependant également possible de voir dans ces deux visages féminin et masculin les avatars d'Izanami et Izanagi.

[1358] ONSH 1967, vol. 2, p. 65.

La revue *Chūgai nippō* vante également l'exposition et le profil atypique de l'artiste Onisaburō :

> En comparaison des chefs des autres religions, qui s'assoient en hauteur et dont la splendeur doit être vénérée de loin, M. Onisaburō d'Ōmoto brise le moule. […] Il nous donne un proche aperçu de son doux côté humain […]. Il est une personne d'un type complètement inattendu. Il échappe aisément à nos conceptions de la religiosité […][1359].

En septembre 1930, trente expositions sont organisées à Taiwan, Okinawa et en Corée, chacune accompagnée de cours. L'organisation des expositions fait appel aux membres des branches locales et stimule ainsi le prosélytisme interne et externe d'Ōmoto. Ces expositions rassemblent en effet des personnes généralement non présentes dans les événements du mouvement et les poussent à reconsidérer ce groupe religieux controversé et son leader sulfureux. Les initiatives d'Ōmoto sont par ailleurs encouragées par l'invasion de la Mandchourie en septembre 1931, puisqu'en découle une nouvelle curiosité générale vis-à-vis de cette région fantasmée qui apparaît soudain au cœur de l'actualité. Stalker note que cet élan fournit à la secte sa plus grande opportunité d'autopromotion visuelle[1360].

La secte prend ainsi part à l'exposition Man-Mō (Man-Mō hakurankai 満蒙博覧会) organisée à partir du 10 mars 1932 à Ōsaka par l'Ōsaka yūkan shinbunsha 大阪夕刊新聞社, société qui publie l'*Ōsaka yūkan shinbun* 大阪夕刊新聞 (Le quotidien du soir d'Ōsaka) dans lequel Onisaburō a déjà publié des récits de son entrée en Mongolie[1361]. La secte y dispose d'un bâtiment d'exposition dédié, l'Ōmoto aizenkan 大本愛善館, où sont exposés des documents sur la région, des informations sur les activités de la Jinrui Aizenkai sur place, ainsi que sur les liens privilégiés qu'entretiennent les groupes religieux et humanitaires locaux avec Ōmoto depuis l'expédition du cofondateur en Mongolie. Le mouvement participe

[1359] *Chūgai nippo*, 25 mars 1930 dans STALKER 2008, p. 120.
[1360] STALKER 2008, p. 126-127.
[1361] L'exposition dure deux mois.

en outre à la Grande exposition Man-Mō (Man-Mō dai-hakurankai 満蒙大博覧会) organisée à Kyōto du 15 avril au 29 mai 1932. La secte y bénéficie à nouveau d'une annexe à part, l'Aizenkan 愛善館. Cette exposition est de plus grande ampleur que celle d'Ōsaka : les dirigeants y présentent de nombreux documents et objets inédits, notamment des rapports sur l'activité des bandits (*hizoku* 匪賊) en Mandchourie et Mongolie, sur les aides amenées aux victimes et aux réfugiés par la Jinrui Aizenkai et Hongwanzihui, sur les initiatives d'éducation des orphelins sur place, le partenariat avec Zailihui, ou encore la cohabitation des différentes ethnies. Des trésors des princes et lamas locaux ainsi que des écrits et accessoires rituels du bouddhisme tibétain sont en outre exposés[1362].

Du 11 juillet au 10 septembre 1932 ouvre à Tōkyō la Grande exposition du Mandchoukouo (Manshūkoku dai-hakurankai 満洲国大博覧会). Cette fois-ci, non seulement la secte participe-t-elle à l'événement, mais elle fait aussi partie de ses financeurs par l'intermédiaire de la Jinrui aizen shinbunsha et de la Jinrui aizen Manshū rengōkai 人類愛善満洲連合会 (Ligue mandchourienne de l'amour et de la fraternité universels)[1363], aux côtés des ministères des Affaires coloniales (Kaitakushō 開拓省), de l'armée et de la marine, de la ville de Tōkyō et de la Yomiuri shinbunsha 読売新聞社. Sans commune mesure avec les précédentes, cette exposition accueille un million huit cent mille visiteurs et représente donc un moyen de promotion considérable pour la secte[1364]. Le *Chūgai nippō* présente Ōmoto comme le véritable organisateur de l'exposition[1365].

Le dramaturge et essayiste Kurata Hyakuzō 倉田百三 (1891-1943) vante aussi la portée l'événement :

> Qu'il s'agisse de l'aspect des vastes plaines mandchoues, de l'industrie développée sur place et de ses produits, mais aussi des us et coutumes des peuples mandchous, tout est précisément exposé grâce à toutes sortes de répliques et de données qui sont d'une richesse précieuse non seulement pour le grand public, mais aussi pour les

[1362] ONSH 1967, vol. 2, p. 128-129.
[1363] Structure qui réunit les branches de l'association actives dans le Mandchoukouo.
[1364] *Ibid.*
[1365] Cité dans *ibid.*, p. 129.

intellectuels. Je pense que les énormes efforts de la Jinrui Aizenkai pour participer [à cette exposition] sont tout à fait profitables.

満州の曠茫する原野の有様や、そこで営まれる各種の産業や、そこから産出される物産だとか、満州国民の風俗習慣だとかいふものが、各種の模型やまたは数字などによつて正確に表現されてゐるので、大衆は勿論、知識階級にとつても非常に益するものがあった。人類愛善会が多大の犠牲を払って参加したことは非常に有意義だと思ふ[1366]。

D'autres événements de plus modeste envergure ont en outre lieu dans de nombreuses villes japonaises ainsi qu'en Mandchourie. Ainsi, à partir du 20 juillet 1932, la Jinrui Aizenkai et Hongwanzihui organisent en partenariat des expositions des œuvres de Deguchi Onisaburō (*Deguchi sōsai sakuhin tenrankai* 出口総裁作品展覧会) à Dalian, Daqishiao, Liaoyang, Moukden, Changchun, ou encore Fushun. Ces campagnes visuelles sont destinées à gagner des fidèles, mais aussi à démontrer la loyauté de la secte qui embrasse les intérêts du Japon impérial. En Mandchourie et en Mongolie, elles permettent par ailleurs d'effacer l'image d'individu hors de contrôle véhiculée par l'écho de l'expédition, en particulier auprès des autorités japonaises sur place[1367].

Cette dynamique se poursuit le 22 juillet avec l'Exposition de la défense nationale de la Mandchourie (Manshū kokubō-ten 満州国防展) de Yonago 米子[1368], financée par le ministère de l'Armée, l'Ōsaka Asahi shinbunsha 大阪朝日新聞社, l'Ōsaka mainichi shinbunsha 大阪毎日新聞社 et la Jinrui Aizenkai ; le 17 août à Kurashiki 倉敷[1369], avec l'Exposition de la situation actuelle de Man-Mō (Man-Mō jikyoku hakurankai 満蒙時局博覧会) ; enfin le 1er avril 1933 avec l'Exposition de la situation militaire de Man-Mō (Man-Mō gunji hakurankai 満蒙軍事博覧会) à Kōbe. Notons également la présence d'un espace dédié à « la vérité de l'Incident de Mandchourie » à l'exposition Aizen organisée par la secte à Paris, au moment du Vingt-quatrième congrès mondial d'espéranto[1370].

[1366] Cité dans *ibid*.
[1367] ONSH 1967, vol. 2, p. 129-130.
[1368] Département de Tottori.
[1369] Département d'Okayama.
[1370] *Ibid*., p. 130.

La secte participe ainsi à une forme d'appropriation de la Mandchourie par le public japonais *via* ces expositions coloniales. Yamaji Katsuhiko 山地勝彦 montre à ce sujet combien les expositions centrées sur la Mandchourie ont participé à la politique impériale des périodes de Taishō et Shōwa. Les expositions organisées au Japon servent alors à dépeindre un espace rempli de ressources, propice à l'agriculture et à l'élevage, et profondément lié à la disponibilité des denrées en métropole. De nombreux Japonais prennent alors conscience de l'existence de cet espace colonial apparaissant comme un nouvel éden[1371].

Les nombreuses expositions auxquelles participent Ōmoto démontrent à nouveau comment Onisaburō et son mouvement ont su « étendre leurs champs conceptuel et spatial pour s'accommoder aux temps modernes »[1372]. Ce processus illustre par ailleurs un double jeu d'utilisation : Onisaburō utilise les moyens mis en place par le gouvernement dans le cadre de sa politique migratoire afin de promouvoir son statut de leader religieux mondial, tandis que le gouvernement se sert de ce leader populaire pour véhiculer un imaginaire qui s'insère au cœur de la propagande poussant les populations paysannes à s'exiler en Mandchourie. Cet usage réciproque se retrouve en outre dans la propagation du mouvement, par le biais de la Jinrui Aizenkai, au sein du Mandchoukouo.

[1371] YAMAJI 2008, p. 154-157.
[1372] STALKER 2008, p. 129.

### c. Le réseau Aizen-Hongwanzihui dans le Mandchoukouo

Pour célébrer les activités fructueuses de la secte, trois stèles (*kyōhi* 教碑) sont érigées le 8 septembre 1931 sur la petite colline Hongūsan 本宮山 du centre d'Ayabe[1373]. Lorsque les stèles sont en place, Onisaburō aurait prononcé un discours au sein duquel il prédit que dans dix jours allait se produire un événement majeur qui allait atteindre le monde entier (*kore kara tōkago ōki na jiken ga oki, sore ga sekaiteki ni hatten suru* これから十日後大きな事件が起き、それが世界的に発展する). Dix jours après ce discours, le 18 septembre 1931, débute en effet l'Incident de Mandchourie. L'éclatement de cet incident renforce la légitimité d'Onisaburō qui avance avoir eu connaissance de cet épisode à la suite d'une prophétie. Ainsi, le 18 octobre 1931, un mois après l'assaut, il prononce un discours à Kameoka dans lequel il confirme sa prédiction et son lien direct avec la volonté divine :

> Le 8 septembre est une date spéciale pour Ōmoto. Le mont Hongū s'appelle aussi mont Okefuse ; j'y avais dissimulé ces grandes pierres naturelles dans lesquelles sont inscrites les principes d'Ōmoto en attendant le bon moment, puis suis entré en Mongolie[1374]. À mon retour, le moment de les révéler n'était pas encore venu, mais en ce début de septembre, je reçus pour la première fois l'ordre de dieu de rapidement les ériger, ce que je fis. Je me rendis alors compte qu'il s'agissait à nouveau du 8 septembre. En outre, j'avais prévu qu'un problème en Mandchourie allait avoir lieu dix jours plus tard le 18 septembre, ce qui se produisit.
>
> 九月八日は大本にとつて不思議な日であります。本宮山は一名桶伏山といつて、大本教旨を書いた大きな天然石を彫刻したなりで時期が来るまで伏せておいて、蒙古入りをした。帰つてきてもまだ起す時期が来なかつたのであるが、その石を本年九月に入つて、神様からはじめて早く建てゝくれといはれて建てた。気がついて見ると、新の九月八日に建てあげていた。それから十日後の九月十八日には満州問題が起ると予め言つておいたがその通りに起りました[1375]。

[1373] Relief qui correspond au mont Okefuse du *Reikai monogatari*.
[1374] Onisaburō fait ici une analogie avec le passage du *Reikai monogatari* dans lequel Susanoo dissimule le joyau d'or au sommet du mont Okefuse (Cf. Partie II chap. 4 A. b.). Cet épisode désigne dès lors les événements du monde divin, tandis que la révélation des stèles d'Ōmoto correspondent à ceux du monde visible.
[1375] *Shinnyo no hikari*, 18 octobre 1931, dans ONSH 1967, vol. 2, p. 94-95.

Il couple d'ailleurs sa prédiction avec l'interprétation du chiffre huit : le huit est ainsi le jour où tout prend sens (*subete imi no aru hi* すべて意味のある日), le caractère « huit » 八 est aussi celui de l'ouverture (*hiraku to iu ji* 開くという字), le chiffre qui marque le moment où le monde va enfin resplendir. L'Incident de Mandchourie est donc le tournant à partir duquel le gouvernement du monde des divinités va se concrétiser (*shinkai no keirin ga jitsugen* 神界の経綸が実現)[1376]. Il confirme en outre la centralité de la Mandchourie japonais au cœur de ce grand dessein.

Nul doute que le cofondateur voit dans la campagne de l'armée du Kwantung une répétition de sa propre entrée en Mongolie. En outre, celle-ci apparaît comme une concrétisation des vœux d'union de la Chine et du Japon par l'intermédiaire de la Mandchourie qu'il défend depuis le milieu des années 1920. Rappelons que celui-ci note, dans le *Kami no kuni* de 1925, que son périple en Mongolie n'est que le premier pas (*dai-ippo* 第一歩) de la réalisation du grand idéal commun du Japon et de la Chine [1377] . L'Incident de Mandchourie incarne dès lors une étape supplémentaire de ce projet divin. Comme le note Li Narangoa, les officiers de l'armée du Kwantung, en premier lieu Ishiwara Kanji et Itagaki Seishirō, profitent toujours de leurs séjours à Kyōto pour participer aux activités de la secte et s'entretenir avec son cofondateur[1378]. Il est donc clair que ces derniers partagent une vision commune du « problème Man-Mō » et de sa résolution.

Onisaburō est prompt à adapter sa gestion du mouvement à la suite de la conquête armée de la Mandchourie. Il mobilise notamment le réseau tissé avec Daoyuan afin d'étendre son emprise sur place. D'après Murakami, les activités d'Ōmoto-Jinrui Aizenkai en Mandchourie se construisent exclusivement sur la base de l'étendue de Daoyuan-Hongwanzihui[1379]. Le cofondateur met ainsi à profit son réseau transnational afin d'étendre son emprise sur le Mandchoukouo de l'intérieur et de manière indirecte en s'appropriant les centres de l'organisation chinoise en tant que structures de la Jinrui Aizenkai. Lors de cette dernière phase d'essor en Mandchourie, la secte Ōmoto déploie donc à nouveau une stratégie de spatialisation

[1376] ONSH 1967, vol. 2, p. 95.
[1377] Deguchi O. 2014, p. 257-259.
[1378] NARANGOA 2007, p. 57.
[1379] MURAKAMI 1978, p. 183.

fondée sur l'intégration de lieux existants au sein d'une matrice religieuse concrètement et symboliquement « phagocytante ».

L'intensification du partenariat entre les deux mouvements suit l'attentat à l'encontre de Zhang Zuolin, lorsqu'une délégation de dix-huit membres de Daoyuan se rend une nouvelle fois au Japon et y rencontre Onisaburō en septembre 1929. La secte chinoise s'est largement étendue en Mandchourie durant le début des années 1920, prenant de plus en plus d'indépendance vis-à-vis du centre de Jinan. À l'occasion de leur passage au centre d'Ōmoto, ils désignent Onisaburō en tant que responsable général de Daoyuan au Japon[1380]. Celui-ci se rend en retour en Mandchourie afin de visiter les branches locales de la secte à Moukden, Changchun et Harbin au mois d'octobre 1929. Il s'entretient par ailleurs le 12 octobre à Changchun avec le secrétaire régional de la Mantetsu avec qui il s'accorde sur le projet de formation d'une alliance religieuse composées de membres d'Ōmoto et de Daoyuan. L'année suivante, les représentants de Hongwanzihui profitent en outre de leur venue au Japon, à l'occasion de la Grande exposition des religions de Kyōto, pour participer à l'érection d'un autel de Daoyuan au sein des centres d'Ayabe et de Kameoka[1381]. Ces visites mutuelles se parent d'une dimension alèthurgique qui permet aux deux groupes de s'implanter respectivement au Japon et en Mandchourie *via* l'appropriation de leur réseau tissé en amont sur le territoire.

Juste après l'éclatement de l'Incident de Mandchourie, Onisaburō envoie un télégramme à Mitsutani Sei 三谷清, membre de la secte et chef de la Kenpeitai de Moukden, lui demandant explicitement d'assurer la protection des membres de Daoyuan-Hongwanzihui en cette période de crise[1382]. Il charge en outre son gendre Hidemaru de se rendre en Mandchourie. Celui-ci quitte ainsi le Japon le 24 septembre 1931 accompagné de cinq fidèles, atteint Andong le 26, puis Moukden le 30. Il visite alors les centres locaux et s'entretient avec les représentants locaux afin de coordonner leurs efforts. Les fidèles de Daoyuan affirment que l'ancêtre pré-cosmique les avait informés de l'ouverture de ces hostilités ; cependant le message divin affirmait aussi que celles-ci représenteraient l'opportunité d'une plus

[1380] DuBois 2017, p. 153.
[1381] Murakami 1978, p. 183.
[1382] ONSH 1967, vol. 2, p. 96-97.

étroite collaboration avec le Japon par le biais d'Ōmoto en vue de l'avènement du bonheur mondial[1383].

Illustration 15 : la Jinrui Aizenkai et Hongwanzihui en Mandchourie[1384]

Hidemaru crée par ailleurs une branche de la Shōwa Seinenkai 昭和青年会 (Association des jeunes hommes de Shōwa) à Gongzhuling. Ce groupe composé au départ de quatre membres d'Ōmoto, de seize Japonais et de trente Chinois se veut être une structure séculière de mobilisation des jeunes hommes de la région, tout en ayant le potentiel de jouer le rôle de passerelle d'entrée au sein de la secte, au même titre que la Jinrui Aizenkai[1385]. Il profite aussi de son séjour pour conclure de nouveaux partenariats avec des groupes religieux locaux. Il se rapproche notamment de l'Association musulmane de Sibérie (Fuifuikyō Shiberia kyōkai 回々教シベリア協会)[1386] en novembre 1931, groupe avec lequel il fonde l'Alliance Jinrui Aizenkai de Sibérie (Jinrui aizenkai Shiberia rengōkai 人類愛善会シベリア連合会) le 23 novembre ; de Zailihui le 18 décembre ; de Zaijiali[1387]

[1383] *Shinnyo no hikari*, numéro de novembre 1931, dans *ibid*., p. 97.
[1384] ONSH 1967, vol. 2, p. 98. Courtoisie d'Ōmoto.
[1385] IKEDA 1984, vol. 2, p. 534.
[1386] Mouvement dirigé par le colonel Porochikov, ancien officier de l'Armée blanche et proche de Semenov. ONSH 1967, vol. 2, p. 99.
[1387] Également appelée Anqinghui 安清会. Groupe rattaché à la Qingbang 青幇, la « Bande verte », l'une des plus actives sociétés secrètes chinoises. Voir ROWE 1982.

en janvier 1932 ; des cercles locaux du bouddhisme tibétain en juin de la même année[1388]. Deguchi Uchimaru visite également la Mandchourie en février 1932 et en profite pour participer à une manifestation pour la résolution du problème Man-Mō (*Man-Mō mondai kaiketsu demonsutorēshon* 満蒙問題解決デモンストレーション) organisée par la communauté japonaise de Moukden.

L'Incident de Mandchourie est donc saisi par Onisaburō et les dirigeants d'Ōmoto comme une opportunité d'étendre leurs activités sur le continent grâce à leur branche caritative et son partenariat avec Hongwanzihui. Ōmoto comme Daoyuan partagent en outre une lecture téléologique des événements qui se produisent tous selon la volonté de dieu et s'inscrivent dans un grand destin de concrétisation de la paix en Asie d'abord, dans le monde ensuite. Ainsi, malgré leur statut de groupe hétérodoxe, les deux sectes participent pleinement à la campagne d'annexion de la Mandchourie par le Japon. Hongwanzihui suit d'ailleurs à partir de la création du Mandchoukouo une trajectoire de plus en plus proche des autorités qui font un véritable usage politique de l'influence du mouvement dans la région.

La fondation du Mandchoukouo en mars 1932 ne fait qu'intensifier les activités communes d'Ōmoto et de Hongwanzihui. Des visites des dirigeants de cette dernière ont ainsi lieu en 1932, 1933 et 1934 afin de coordonner leurs discours et pratiques avec ceux des dirigeants de la secte japonaise. Certains dirigeants du groupe chinois occupent d'ailleurs des postes importants au sein du nouveau gouvernement du Mandchoukouo, en particulier Zhang Haipeng 張海鵬 (1867-1949), ancien officier de Zhang Zuolin qui, après avoir soutenu la prise de contrôle de la région par l'armée du Kwantung, devient premier aide (*jijū bukanchō* 侍従武官長) de l'empereur Puyi à partir de novembre 1934[1389] ; Xi Qia 熙洽 (1883-1950), officier membre du clan Aisin Gioro 愛新覚羅[1390] qui collabore aussi avec l'armée du Kwantung avant d'occuper les postes de ministre des Finances (Zaiseibu daijin 財政部大臣) puis du Palais (Kunaifu daijin 宮内府大臣) ; Zhang Jinghui 張景惠 (1871-1959), officier des factions de Fentgian puis de Zhili qui devient ministre des Affaires intérieures du Mandchoukouo ; Yu Zhishan 于芷山 (1879-1951), ancien

[1388] ONSH 1967, vol. 2, p. 99.
[1389] SUN 2002, p. 181.
[1390] Clan duquel est issu Puyi.

officier de Zhang Zuolin qui devient membre de l'Assemblée nationale du Mandchoukouo (Sangifu sangi 参議府参議) ; ou encore Sun Qichang 孫其昌 (1885-1954) qui cumule les postes au gouvernement, notamment ceux de ministre des Finances et des Affaires civiles (Minseibu daijin 民政部大臣)[1391].

Le rapprochement de ces figures locales du gouvernement est donc un enjeu majeur pour les dirigeants d'Ōmoto qui souhaitent développer leur mouvement dans le nouvel État. Lorsque Zhang Haipeng se rend au centre de Kameoka en novembre 1933, Onisaburō lui annonce qu'il planifie l'indépendance de la Mandchourie depuis près de vingt ans et que son entrée en Mongolie avait pour but de faire prendre conscience de cette nécessité aux autorités[1392]. Par ce biais, le cofondateur affirme à nouveau la logique intrinsèque de ses actions qui, malgré l'incompréhension dont elles font l'objet de la part des autorités, s'inscrivent en fait dès le départ dans l'ordre des événements, voire en sont à l'origine. Il s'approprie ainsi *a posteriori* le processus de fondation du Mandchoukouo.

Dans l'optique similaire de s'immiscer au cœur du gouvernement du Mandchoukouo, Deguchi Onisaburō tente également de se rapprocher de Puyi. Il suit ainsi les manœuvres des services secrets japonais en Mandchourie, notamment la fuite de Puyi organisée par Doihara Kenji, par l'intermédiaire de ses contacts avec la Kokuryūkai[1393]. Puyi stipulera d'ailleurs par la suite avoir été en contact direct avec la Kokuryūkai et le noble Qing, Shang Yanying 商衍瀛 (1869-1960), membre central de Hongwanzihui. Après la cérémonie d'intronisation, Onisaburō envoie par ailleurs un télégramme de félicitations au nouvel empereur et fait construire le Pavillon des hauts cieux (Kōtenkaku 高天閣) destiné à accueillir Puyi au centre de Kameoka[1394].

Onisaburō tente très tôt de se rapprocher du dernier empereur mandchou et de soutenir des projets indépendantistes locaux. Ainsi, dès novembre 1926, il envoie Kurihara Hakurei à Tianjin afin de se rapprocher de Puyi par l'intermédiaire

[1391] DUBOIS 2017, p. 156.
[1392] Yamamoto Sakuni 山本佐国, « Ten.onkyō ni Chō Kaihō shōgun o mukaeru 天恩郷に張海鵬将軍を迎へる [L'accueil du général Zhang Kaicheng au Ten.onkyō] », *Kami no kuni*, n° 168, janvier 1933, dans SUN 2002, p. 181.
[1393] MATSUI 2015, p. 298.
[1394] SUN 2002, p. 181.

des agents japonais sur place tels que Kawashima Naniwa. De même, au moment de l'Incident de Mandchourie, il soutient activement les partisans du retour des Qing, dont la plupart sont d'éminents membres de Hongwanzihui et sont en relation avec la Jinrui Aizenkai. Il se fait donc à ce moment le défenseur du retour des empires caractéristiques des leaders tsaristes Semenov et Ungern-Sternberg. Il rencontre en outre Kawashima Naniwa et sa fille Yoshiko le 27 septembre 1931 à Kameoka afin de discuter d'une possible collaboration. Cependant, aucune entente ne ressort de cette entrevue[1395]. Enfin, lorsque le ministre du Département des Affaires étrangères du Mandchoukouo (Gaikōbu sōchō 外交部総長), Xie Jishi 謝介石 (1878-1946), est invité à visiter le Japon, Onisaburō tente de l'inviter en vain à Kameoka[1396]. Il réitère en outre une manœuvre similaire lorsque Puyi visite pour la première fois le Japon en 1935 en activant son réseau qui combine les leaders de Hongwazihui et les activistes patriotes de la Kokuryūkai[1397].

Malgré ces efforts, Onisaburō ne parvient pas concrètement à rencontrer Puyi. Le réseau tissé par Ōmoto continue cependant de graviter autour de l'empereur du Mandchoukouo. En 1933, Hayashide Kenjirō devient secrétaire du Département d'administration du Mandchoukouo (Shisseifu 執政府), puis du Département du palais impérial (Kunaifu 宮内府) au sein duquel il sert également d'interprète à Puyi. Hayashide est, comme nous l'avons vu, le gendre de Hino Tsuyoshi, un proche d'Onisaburō et l'un des premiers membres japonais de Daoyuan-Hongwanzihui au sein desquelles il porte le nom taoïste de Xun Xian 尋賢 ; il occupe par la suite plusieurs postes de responsable de la secte en Corée. Les membres du mouvement chinois sont donc nombreux dans l'entourage de Puyi au moment de son règne, et assurent ainsi une proximité indirecte aux dirigeants d'Ōmoto.

En plus de Hayashide, Kitamura Takamitsu, Kurihara Hakurei et Mitsutani Sei, de nombreux fidèles s'impliquent dans les activités caritatives aux côtés de Hongwanzihui et d'autres groupes. Le 17 octobre, un institut annexe provisoire est ouvert à Moukden. Celui-ci est pourvu du centre de l'Alliance Jinrui Aizenkai de

[1395] ONSH 1967, vol. 2, p 107-108.
[1396] SUN 2002, p. 181.
[1397] MATSUI 2015, p. 298.

Mandchourie dont Deguchi Hidemaru assure le rôle de dirigeant provisoire. Lors de son séjour, Deguchi Uchimaru mobilise quant à lui les femmes du mouvement afin de distribuer plus largement le *Jinrui aizen shinbun* sur place et tente de favoriser une entente entre les dirigeants de la Mantetsu et la Jinrui Aizenkai. Il fonde alors un institut annexe[1398] à Tieling afin de servir de base à ses opérations. Le 11 novembre, une branche de la Jinrui Aizenkai est établie à Fushun. En août 1932, après la fondation du Mandchoukouo, le président de la Croix-Rouge du Mandchoukouo (Manzhouguo Hongshizi hui 満洲国紅十字会)[1399], Li Zhengbang 李振邦, intègre la Jinrui Aizenkai et promet la participation de deux cent mille individus au mouvement Aizen[1400]. Lorsque le troisième gendre d'Onisaburō, Deguchi Sugamaru 出口寿賀麿[1401], se rend en Mandchourie en octobre 1932, il se charge quant à lui d'y lancer le mouvement artistique d'Ōmoto, Meikō 明光 (« lumière radieuse »), notamment par le biais d'expositions des œuvres réalisées par son beau-père[1402]. Comme nous l'avons déjà noté, l'appropriation du territoire du Manchoukouo est assurée par les héritiers d'Onisaburō qui mettent à profit l'implantation préalable de Daoyuan-Hongwanzihui. Il se joue donc à nouveau un processus de récupération des structures locales afin de s'approprier l'espace impérial.

En juillet 1932, une nouvelle branche de la Jinrui Aizenkai ouvre à Benxihu 本溪湖 au sud de Moukden. Cet essor est concomitant avec l'intégration de plus en plus de membres chinois depuis le début de l'année. Reflet de ce phénomène, Wen Lizhang 温李長, alors directeur de l'Assemblée des affaires commerciales locale (Shangwu zonghui 商務総会), devient dirigeant de la branche de Jian 集安 au sud de Tonghua en mars 1932, tandis que seize des cinquante-neuf branches de la Jinrui Aizenkai sont dirigées par des Japonais et le reste par des Chinois à la fin de l'année. Même s'il s'agit d'une situation propice à la propagation du mouvement dans la

[1398] Institut renommé par la suite Aizendō 愛善堂 (Pavillon de l'amour et de la fraternité).
[1399] Entité active dans le Mandchoukouo avant la création officielle de la Croix Rouge du Mandchoukouo (Manzhouguo Chishiji hui 満洲国赤十字会) qui est en fait la résultante de la fusion de la Croix rouge japonaise et de la Puji hui 普済会 (Société de l'aide générale) créée par les autorités le 1er mars 1934. Voir DuBois 2017, p. 158.
[1400] ONSH 1967, vol. 2, p. 275.
[1401] Deguchi Sugamaru (Asano Haruka 浅野遙) est le fils adoptif d'Asano Masayasu et l'époux d'Umeno, la seconde fille d'Onisaburō et Sumi.
[1402] *Ibid.*, p. 274.

région, Onisaburō ressent tout de même le besoin de coordonner cette dynamique et envoie dans ce but Fujiwara Yūzō 藤原勇造, un des dirigeants japonais de la secte afin qu'il prenne le poste de président de l'association en Mandchourie à partir du 21 novembre 1932. Démarre alors une structuration de la Jinrui Aizenkai autour de ce dernier, de Hayashide et de Mitsutani[1403]. Cette décision illustre bien la nécessité d'assurer une direction unifiée des activités en Mandchourie et la cohésion du groupe que les dirigeants chinois pourraient mettre en péril en privilégiant uniquement les intérêts locaux. Onisaburō affirme donc à ce moment l'exercice de son pouvoir au sein de ce réseau qui se construit loin de son emprise.

Portée par cet essor, la branche mandchoue de Hongwanzihui prend ainsi une nouvelle indépendance après la fondation du Mandchoukouo. En effet, en mars 1932, celle-ci se sépare du centre de Jinan et ouvre à Xinjing une « association générale du Mandchoukouo » (*Manzhouguo zonghui* 満洲国総会). De plus, en mars 1934, elle renforce cette position et est officiellement renommée Association générale du Mandchoukouo de Daoyuan Shijie Hongwanzihui (Manzhouguo zong Daoyuan Shijie Hongwanzi hui Manzhouguo zonghui 満洲国総道院世界紅卍字会満洲国総会). Ces premières années d'existence du Mandchoukouo sont marquées par un essor mutuel de la Jinrui Aizenkai et de Hongwanzihui. Entre 1932 et 1935, cette dernière ouvre quarante-six centres annexes[1404]. Notons en outre qu'à partir du 30 mai 1934, chaque infrastructure de Daoyuan-Hongwanzihui se voit pourvue d'une branche de la Jinrui Aizenkai, ce qui permet au groupe japonais d'être actif sur l'ensemble du territoire et de collaborer davantage encore avec les mouvements locaux aussi bien religieux que caritatifs[1405].

Ainsi, bien que virtuellement peu présente dans le Mandchoukouo, la secte Ōmoto, par le biais de la Jinrui Aizenkai, reste l'un des groupes religieux japonais les plus actifs et influents sur place. Le groupe, malgré une apparente réciprocité dans son partenariat, exploite l'implantation et la légitimité de l'organisation chinoise afin de s'infiltrer au cœur de la vie religieuse du Mandchoukouo. La spatialisation se pare dès lors des atours d'un véritable cannibalisme religieux visant l'assimilation totale de l'un des plus actifs mouvements religieux locaux.

[1403] *Ibid*., p. 275-276.
[1404] Selon les statistiques des autorités en 1944, Minseibu kōseishi kyōka-ka 1944, p. 169-170.
[1405] ONSH 1967, vol. 2, p. 276-277.

L'ambition d'Onisaburō relève alors à nouveau d'une vision hétérotopique de la Mandchourie japonaise. En effet, s'il cherche très tôt à contacter Puyi et encourage son retour sur le trône, c'est qu'il espère par ce biais arriver à ce qui lui semble refusé au Japon : s'immiscer dans les rouages du gouvernement et faire d'Ōmoto un véritable culte d'État. Si la secte est définitivement bloquée dans l'archipel, dans ce Mandchoukouo dirigé par les officiers de l'armée du Kwantung dont il a la sympathie, cette entreprise lui apparaît sans doute réalisable. Le nouvel empire, tout fantoche qu'il puisse être qualifié, incarne donc l'espace de cristallisation d'un dessein visant l'avènement d'un ordre alternatif. Dans cette perspective, Onisaburō rejoint la vague des nombreux intellectuels pour lesquels le Mandchoukouo représente un « meilleur des mondes » possibles.

Le travail de Louise Young montre que le Mandchoukouo est une terre des possibles pour les intellectuels, aussi bien de droite que de gauche. En l'occurrence, le cas d'Onisaburō se rapproche de celui du journaliste Tachibana Shiraki 橘樸 (1881-1945), éditeur de la revue *Manshū hyōron* 満洲評論. Tachibana s'empare du dogme de la « voie royale » (*ōdō* 王道) en tant que motif révolutionnaire à même de libérer les peuples du Mandchoukouo, à la manière dont le leader religieux utilise la « voie impériale » pour soutenir son discours de restauration de la société. La caractéristique du Mandchoukouo est que l'impérialisme révolutionnaire sous-tendu par une telle idée a été érigé au départ en tant qu'orthodoxie vantant une organisation sociale traditionnelle, mais porteuse de l'illumination du peuple chinois, donc une « spiritualité politique » au sens de Foucault[1406]. Le terme de « voie royale » est emprunté au confucianisme dans lequel il désigne la place intermédiaire, entre le Ciel et la Terre, du souverain éclairé[1407]. Pour les membres d'Ōmoto, la superposition de la voie royale et de la voie impériale semble dès lors évidente. Tachibana défend par ailleurs l'idée que cette voie vers un gouvernement juste est ouverte par le retour de Puyi comme régent après avoir expulsé l'emprise despotique des seigneurs de la guerre dont Zhang Xuelang est le dernier représentant. Cette voie royale s'appuie en outre sur l'idée d'« harmonie des peuples » (*minzoku kyōwa* 民族協和) qui permettrait aux citoyens du Mandchoukouo, quelle que soit leur origine ethnique, de vivre dans la prospérité et

[1406] Cf. Partie II, chapitre 4, C. b.
[1407] YOUNG L. 1998, p. 283-285.

l'entente commune[1408]. Ce slogan universaliste, promu par la Ligue des jeunes hommes de Mandchourie (Manshū seinen renmeikai 満洲青年連盟会) à partir des années 1920, rentre lui aussi en parfaite résonnance avec le discours fraternel de la Jinrui Aizenkai.

En plus des tenants de l'impérialisme révolutionnaire fondé sur des bases confucéennes tels que Tachibana, le Mandchoukouo est aussi un espace de liberté pour les intellectuels de gauche qui, de plus en plus oppressés au Japon, saisissent l'opportunité d'intégrer ce gouvernement afin de participer à l'élaboration de cette nouvelle société. Ils en viennent dès lors à considérer l'État comme un véritable « laboratoire social » où mettre à l'épreuve leurs théories politiques[1409].

Cette nature du Mandchoukouo mêle les projections spatiales topiques : entre utopie, hétérotopie et dystopie. En effet, les motifs du départ en Mandchourie, nous le verrons d'autant plus dans le cas de l'émigration paysanne, relèvent de l'utopie, c'est-à-dire de l'existence là-bas d'une société idéale où vivre dans les meilleures conditions possibles[1410]. En même temps, elle est perçue par les intellectuels et les élites religieuses comme le lieu où peut émerger un ordre alternatif, un espace foncièrement chargé de pouvoir révolutionnaire où ils pourront donner libre cours à leurs ambitions ; il s'agit bien en cela d'une hétérotopie. Cependant, de manière très concrète, le Mandchoukouo reste un État fantoche dont les rouages sont actionnés par les élites japonaises qui tentent d'y établir une gouvernementalité moderne à même de gérer cet agrégat d'individus comme une population, ambition dont l'aménagement spatial trahit la hiérarchie ethnique implicite. Derrière l'image d'un empire idéal se dessinent donc les contours d'un État policier dont les usages visent avant tout à contrôler les êtres et à les intégrer si besoin à l'effort de guerre[1411].

Malgré une apparente neutralité, l'action de la Jinrui Aizenkai en Mandchourie est également marquée par une position de plus en plus nationaliste puisque le groupe ouvre plusieurs écoles afin de former les jeunes Chinois, distribue

[1408] *Ibid*., p. 285-286.
[1409] Sur ces intellectuels, voir *ibid*., p. 291-302.
[1410] Cf. Partie III, chapitre 8, A. c.
[1411] Voir SHEPHERDSON-SCOTT 2012, p. 103-117.

des traductions de la prière shintō « Amatsu norito »[1412] à la population et met en place des cours privés de langue japonaise. L'association s'inscrit donc parfaitement dans la politique des dirigeants du Mandchoukouo qui, sous couvert d'une idéologie centrée sur l'harmonie ethnique, exercent un gouvernement de plus en plus tourné vers l'assujettissement de la population, son intégration à l'effort de guerre et sa conversion au culte de l'empereur. Dans ce but, les autorités opèrent également une surveillance des groupes religieux tels que Daoyuan et la Jinrui Aizenkai afin de s'assurer de leur participation à l'édification de la population.

En parallèle, les mesures répressives deviennent de plus en plus radicales à l'encontre des nouveaux mouvements religieux au Japon. Ces mesures marqueront l'extinction d'Ōmoto aussi bien en Métropole qu'en Mandchourie et dans les autres colonies. Malgré cette fin brutale en 1935, ou peut-être grâce à celle-ci, la secte apparaît comme la plus grande représentante d'un courant alternatif du shintō moderne qui s'est construit à la fois en complémentarité et en opposition avec l'orthodoxie du shintō d'État. De même, au vu de ses activités et de ses liens avec les élites locales aussi bien japonaises que chinoises et mandchoues, Ōmoto peut sans doute être qualifiée de mouvement shintō le plus influent dans la Mandchourie post-1931.

À un niveau individuel, la parcours d'Onisaburō est donc profondément lié à celui de la Mandchourie japonaise. Depuis son entrée en Mongolie jusqu'au renforcement de son partenariat avec Hongwanzihui et ses tentatives de rencontre avec Puyi, le « problème Man-Mō » apparaît central dans l'histoire de la secte Ōmoto. Le réseau nationaliste et militaire tissé par le leader s'articule aussi principalement autour de l'expansion dans la région. Toutes les activités entreprises par le mouvement sont en outre sous-tendues par un renforcement de la dimension politique du discours d'Onisaburō au cœur d'une dynamique de restauration de Shōwa qui voit se multiplier les actions violentes des partisans de la voie impériale et du nichirénisme radical. Cette trajectoire ne peut cependant que conduire, à cause de l'ampleur qu'elle a prise au début des années 1930, à une réaction inédite des autorités qui mettent alors un terme au parcours du messie. Les activités de la

[1412] Prière shintō dédiée au rituel de purification effectué par Izanagi à la suite de sa remontée depuis le Yomi no kuni. Il donne naissance à Amaterasu, Susanoo et Tsukiyomi lors de cet épisode.

Kōmanjikai continuent cependant dans le Mandchoukouo où le groupe s'apparente de plus en plus à un organe d'endoctrinement moral.

### d. Entre pseudo-religion et groupe d'endoctrinement moral

Tout comme au Japon, à Taiwan et dans la péninsule coréenne, les autorités mettent en place au sein du Mandchoukouo un système rigoureux de gestion des groupes religieux. Selon Sun Jiang 孫江, ces derniers peuvent y être classés en trois grandes catégories : les religions officielles (*seitō shūkyō* 正統宗教) telles que le bouddhisme, le taoïsme ou le confucianisme ; les sociétés secrètes (*himitsu kessha* 秘密結社), appellation qui regroupe des mouvements populaires comme la secte Zailihui ; enfin, les nouveaux mouvements religieux (*shinkō shūkyō* 新興宗教) qui comptent notamment Hongwanzihui, mais aussi les mouvements japonais. Ces catégories correspondent en fait à la classification effectuée à l'époque, qui distingue respectivement les « religions établies » (*kisei shūkyō* 既成宗教), les « croyances populaires » (*gaitō shinkō* 街頭信仰) et les « pseudo-religions » (*ruiji shūkyō* 類似宗教)[1413]. Une catégorisation similaire a donc cours au Japon, dans ses colonies et dans le Mandchoukouo.

Cette nomenclature remonte en fait à l'ordonnance n° 83 du gouvernement général de Corée (*Sōtokufu-rei dai hachijūsan gō* 総督府令第八三号) émis en 1915. Dans celui-ci, l'article 1 du « règlement sur le prosélytisme » (*fukyō kisoku* 布教規則) concerne les « religions reconnues » (*kōnin shūkyō* 公認宗教), tandis que l'article 15 évoque le cas des « groupes non reconnus » (*hikōnin no dantai* 非公認ノ団体) ou « pseudo-groupes religieux » (*shūkyō ruiji no dantai* 宗教類似ノ団体). À la suite du Mouvement du 1er mars (San ichi undō 三一運動), soulèvement antijaponais prônant l'indépendance de la péninsule coréenne auquel participent de nombreux leaders religieux locaux, le terme en vient à être utilisé de manière systématique, aussi bien au Japon qu'en Corée. Dans le Bulletin sur l'état

[1413] SUN 2002, p. 164.

de la sécurité (*Chian jōkyō hōkoku sho* 治安状況報告書) écrit par le Bureau de police du gouvernement général (Sōtokufu keimu kyoku 総督府警務局) après le soulèvement coréen, les groupes jusqu'alors nommés « pseudo-groupes religieux » sont qualifiés de « pseudo-religions » (*ruiji shūkyō*). Au Japon, le ministère de l'Éducation l'emploie également à partir de mars 1919, dans un mouvement de structuration de sa politique religieuse qui aboutit à la Loi sur les organisations religieuses (Shūkyō dantai hō 宗教団体法) de 1939. Aono Masaaki montre ainsi le rôle joué par les enquêtes menées en Corée, en particulier la publication en 1935 de l'ouvrage *Chōsen no ruiji shūkyō* 朝鮮の類似宗教 (Les pseudo-religions de Corée)[1414], dans le processus de définition de ce concept et, ultérieurement, l'utilisation qui en est faite par exemple dans la presse[1415]. Le changement de cette dénomination n'est en rien anodin puisqu'il fait glisser la portée factice non pas au « groupe », donc aux individus, mais aux « religions » elles-mêmes. Ainsi, il ne s'agit plus uniquement de communautés religieuses fondées et dirigées par des charlatans, mais bien de mouvements centrés sur des croyances hétérodoxes, des cultes factices et des pratiques superstitieuses. Les mouvements qui tombent dans cette catégorie sont donc d'autant plus dévalorisés et doivent être sévèrement réprimés afin de les ramener sur le chemin de l'orthodoxie. Le Premier Incident Ōmoto peut dès lors être inscrit dans cette dynamique qui suit le Mouvement du 1er mars en Corée et l'émergence d'une nouvelle conscience de la part des autorités vis-à-vis du potentiel de soulèvement de ces « pseudo-religions ».

Le Mandchoukouo, malgré sa gouvernance stricte, n'accorde que peu d'importance au contrôle des nouveaux mouvements religieux japonais. Ceci s'explique par le fait qu'hormis Ōmoto et les cas de groupes fondés sur place tels que Musubi-kyō et Kannagarakyō, les mouvements religieux actifs appartiennent tous aux sectes shintō officielles. En effet, seuls ces groupes ont les moyens d'organiser des activités de grande ampleur au sein du nouvel État. Ces derniers, sous contrôle strict des autorités au Japon, participent donc d'emblée aux efforts d'endoctrinement. Reflet de cette gestion, le *Manshū shūkyō-shi* ne consacre que

[1414] Ouvrage rédigé par le folkloriste Murayama Chijun 村山智順 (1891-1968) à la suite d'enquêtes de terrain effectuées dans le cadre de la campagne d'édification spirituelle de la population coréenne. Voir AONO 2013, p. 174-175.
[1415] *Ibid.*, p. 179-181.

deux pages au nouveaux mouvements religieux japonais, citant uniquement les cas d'Ontakekyō, Konkōkyō et Kurozumikyō[1416].

L'attention des autorités se porte donc sur les groupes religieux chinois. Celle-ci s'accroît particulièrement à la suite d'un incident qui a lieu en juillet 1930, au cours duquel des membres de la Huangshahui 黄沙会 (Société du sable jaune) attaquent une mine de charbon gérée par des Japonais dans le district du Boshan 博山 dans le Shandong. Le ministère des Affaires étrangères demande alors aux consulats japonais de chaque région de Chine et de Mandchourie de mener des enquêtes sur les « actions des pseudo-sociétés religieuses » (*shūkyō ruiji kessha no kōdō* 宗教類似結社ノ行動). Comme le montre Sun Jiang, ces rapports d'enquêtes résultent en l'apparition d'une grande catégorie « pseudo-sociétés religieuses » (*shūkyō ruiji kessha*) dans laquelle sont regroupées des entités hétérogènes s'apparentant à des mouvements populaires, qu'il s'agisse de « sectes religieuses » (*shūkyō kessha* 宗教結社), de « sociétés secrètes » (*himitsu kessha* 秘密結社) ou de « groupes armés de paysans » (*nōmin busō kessha* 農民武装結社)[1417].

Cette classification est reprise par les autorités du Mandchoukouo en excluant des pseudo-religions les « sociétés secrètes » qui sont interdites par la Loi sur l'ordre public et la police (Chian keisatsu hō 治安警察法) émise le 12 septembre 1932. Le gouvernement est cependant moins sévère dans le Mandchoukouo qu'au Japon ou dans les colonies parce que ses membres sont conscients du potentiel de ces groupes pour endoctriner la population. Ils tentent donc de les mettre à contribution afin de mener à bien leur objectif d'« éducation morale » (*kyōka* 教化), ce qui représente la caractéristique de la gestion religieuse dans le Mandchoukouo. Cette dernière rappelle en ce sens la création du « shintō des sectes » durant la période de Meiji. Une telle gestion se retrouve par ailleurs dans l'essor des groupes de jeunes et de centres d'entraînement dans les campagnes durant la période de Shōwa. D'après la définition de Sheldon Garon, qui transcrit le terme par « *moralsuasion* », l'éducation morale désigne le processus d'émergence d'entités bureaucratiques dont le but est de coordonner les groupes locaux afin de pourvoir

[1416] Tetsudō sōkyoku kōhōka 2002, p. 416-417.
[1417] SUN 2002, p. 165.

la population en « éducation sociale » et en « mobilisation spirituelle »[1418]. Comme l'ajoute Prasenjit Duara, l'éducation morale désigne donc un cadre institutionnalisé afin de guider la participation d'acteurs locaux à la gouvernementalité[1419].

Cet objectif donne lieu à une politique double qui tente de censurer les aspects les plus superstitieux de ces mouvements d'une part, de les encourager à s'impliquer dans les activités caritatives et la propagation de l'idéologie officielle de l'autre. Une telle politique est le résultat des observations faites par les Japonais qui remarquent très tôt qu'en Mandchourie, les aides sociales sont fournies par les organisations religieuses et leurs pendants œcuméniques. Afin de ne pas briser ce mode de fonctionnement, ils se voient donc contraints de maintenir, dans une certaine mesure, le fondement religieux de ces courants. De leur côté, les sectes et sociétés rédemptrices voient dans la main tendue du Mandchoukouo une libération après des années de répression par le Guomindang, notamment lors de sa campagne antireligion de 1928[1420].

Les deux organisations sur lesquelles s'appuie le plus le gouvernement sont Hongwanzihui et Daodehui. Le cas de cette dernière est analysé par Prasenjit Duara qui montre que l'essor de la société durant les premières années d'existence du Mandchoukouo est le reflet de ce soutien : en 1934, le groupe compte en effet trois cent douze branches, deux cent trente-cinq écoles, deux cent vingt-six centres éducatifs et cent vingt-quatre cliniques. De nombreux bureaucrates, marchands et propriétaires locaux font par ailleurs partie de ce mouvement[1421]. Le développement de Hongwanzihui esquissé précédemment est l'objet du travail de Sun Jiang[1422] et de celui de Thomas D. DuBois[1423], qui confirment tous deux une tendance similaire caractérisée par une forte progression des activités du mouvement durant la première moitié des années 1930. Ajoutons à ce propos le rôle moteur de l'alliance avec Ōmoto qui, grâce aux nombreux sympathisants dont la secte japonaise bénéficie au sein du gouvernement du Mandchoukouo et de l'armée du Kwantung, se développe de concert sans être inquiétée par une répression active des autorités.

[1418] GARON 1993, p. 7.
[1419] DUARA 2003, p. 115.
[1420] *Ibid.*, p. 113-115.
[1421] *Ibid.*, p. 114.
[1422] SUN 2002, p. 179-184.
[1423] DUBOIS 2017, p. 152-160.

Sun Jiang traite en outre aux côtés de l'exemple de Hongwanzihui, celui de Zaijiali qui, malgré son statut de société secrète, suit une trajectoire relativement semblable aux précédentes organisations et finit par devenir un véritable « groupe d'éducation morale » (*kyōka dantai* 教化団体)[1424].

Les autorités mettent cependant en place une stratégie gouvernementale afin de garantir la transformation de ces mouvements religieux. Le Département des Affaires civiles fonde ainsi la Pujihui 普済会 (Société de l'aide générale) le 1er mars 1934 en tant que structure caritative nationale. Celle-ci se spécialise en fait principalement dans les aides médicales, notamment en équipant les zones éloignées des grands centres urbains en matériel de soin. Cette structure fusionne ensuite en 1939 avec la Croix-Rouge japonaise pour former la Croix-Rouge du Mandchoukouo (Manzhouguo Chishijihui 満洲国赤十字会), processus largement encouragé par le gouvernement, la Mantetsu et l'armée du Kwantung. Selon Thomas D. Dubois, même si la fondation de cette entité ne provoque pas l'arrêt des autres sectes et groupes œcuméniques, elle s'inscrit sans conteste dans une stratégie d'« obsolescence programmée »[1425].

L'analyse de Sun Jiang amène à ce propos une perspective supplémentaire. En effet, si ce processus relève bien d'une stratégie visant à tarir progressivement l'emprise des groupes religieux sur le domaine caritatif, son but n'est pas l'extinction progressive de ces derniers qui, comme nous l'avons noté à la suite de Duara, n'est pas voulue par les dirigeants du Mandchoukouo, mais bien plus leur réorientation vers les activités d'éducation morale[1426]. Cette volonté est très claire à travers l'exemple de Daoyuan-Hongwanzihui.

Au vu de son implantation sur le territoire, Hongwanzihui souffre peu de sa séparation de la Jinrui Aizenkai à la suite du Second Incident Ōmoto (Dainiji Ōmoto jiken 第二次大本事件) de 1935. Cependant, l'étude de Sun montre que durant la seconde partie des années 1930, la société se focalise de plus en plus sur les activités éducatives telles que la fondation d'écoles et la publication de médias imprimés, délaissant notamment les aides médicales. Au cœur de celles-ci, le dogme de la

[1424] SUN 2002, p. 176-179.
[1425] DUBOIS 2017, p. 158-159.
[1426] SUN 2002, p. 182-184.

« voie royale » se fait de plus en plus présent, confirmant le glissement du groupe vers ce qui apparaît dès lors comme sa tâche principale : l'endoctrinement de la population[1427]. Cette période, marquée par la répression d'Ōmoto au Japon, est ainsi marquée par un affermissement de la politique religieuse qui infléchit de plus en plus les actions des sectes et sociétés caritatives, en se fondant sur l'idée que « la religion est la source de l'activité spirituelle du peuple et a un rôle important dans la construction culturelle » (*shūkyō wa kokumin seishin seikatsu no gensen to natte bunka kenksetsu-jō jūyō naru shimei o motsu mono* 宗教は国民精神生活の源泉とねつて文化建設上重要なる使命を持つもの), elle doit donc écarter la population des « cultes et superstitions hérétiques » (*meishin jakyō* 迷信邪教)[1428].

Il est intéressant de relever dans ce passage l'usage de l'idée de « construction culturelle » qui rappelle l'idéal du Mandchoukouo visant, sur le plan du discours, la formation d'une culture commune asiatique. Le but des politiques mises en place est ainsi, comme le note Prasenjit Duara, la constitution d'un « nouveau discours de civilisation », d'une civilisation asiatique en tant qu'alternative à la civilisation occidentale, qui doit être véhiculée à tous les échelons de la société, processus dans lequel les organisations religieuses jouent un rôle crucial[1429]. Tachibana Shiraki confirme l'importance de l'utilisation de Hongwanzihui qui touche les classes supérieures, de Daodehui qui touche les classes moyennes, et de Zailijiao qui touche les classes inférieures[1430].

Cette configuration est d'autant plus renforcée à la toute fin des années 1930, lorsque l'idéologie promulguée par les autorités délaisse l'idéal confucéen de la « voie royale » pour celui de la « voie des *kami* » et son culte de la lignée impériale japonaise, tournant marqué, nous y reviendrons, par la construction du Kenkoku shinbyō et l'endoctrinement de Puyi[1431]. Dans cette dynamique, le Département de la sécurité publique reconnaît officiellement en avril 1937 neuf groupes et soumet

[1427] *Ibid*., p. 184.
[1428] Manshūkoku Sōmuchō jōhōsho 1936.
[1429] Sur ce discours de civilisation, voir DUARA 2003, p. 89-122. Sur la place des mouvements religieux et œcuméniques locaux en son sein, voir plus particulièrement les p. 103-120.
[1430] *Ibid*., p. 112.
[1431] Cf. Partie III, chapitre 8, C.

les autres à un système d'autorisation sous-tendu par une surveillance accrue similaire à celle en cours au Japon vis-à-vis des nouveaux mouvements religieux[1432].

Les groupes classés comme pseudo-religions telles que Zaijiali se retrouvent alors dans une situation de plus en plus instable. En outre, à partir de 1940, l'ensemble des mouvements non reconnus par l'État (*hikōnin kessha*) sont qualifiés d'hérétiques (*jakyōteki* 邪教的) et d'anti-gouvernementaux (*han-taiseiteki* 反体制的), tandis que le Département des Affaires civiles relance depuis 1939 une série d'enquêtes sur l'ensemble des groupes religieux et que la Kyōwakai renforce davantage l'intégration des entités reconnues dans son processus de propagande[1433]. Les efforts de spatialisation des groupes hétérodoxes n'échappent donc pas à l'exercice du gouvernement. Ainsi, lorsqu'ils semblent incontrôlables comme dans le cas d'Ōmoto, ils sont réprimés par la force, tandis que lorsqu'ils peuvent être utilisés comme dans le cas de Hongwanzihui, ils sont intégrés aux dynamiques d'endoctrinement de l'État.

L'analyse du système mis en place dans le Mandchoukouo permet de nuancer la mise en perspective de la politique religieuse appliquée par le Japon à partir de la fin des années 1930, aussi bien dans l'archipel que dans les colonies et territoires sous contrôle. Elle illustre en effet une gestion qui ne repose pas que sur les sanctuaires shintō et les lieux de cultes locaux, mais aussi sur l'utilisation de groupes religieux particulièrement actifs dans le domaine caritatif afin de consolider la propagation de son idéologie. En parallèle, elle révèle le cheminement de la catégorie « pseudo-religion » qui émerge en Corée, avant de retourner sur le continent asiatique par le Japon. En outre, hormis Ōmoto, aucun nouveau mouvement religieux japonais majeur non reconnu n'est en activité sur place, ce qui permet aux autorités de se focaliser sur la gestion des structures locales. Cependant, le début des années 1940 marque le tournant qui fait converger la politique du Mandchoukouo vers celle en place dans les autres territoires avec pour objectif la mobilisation générale de la population et pour moyen d'action la

[1432] Ces neufs groupes sont : Daodehui, Hongwanzihui, Manzhou datong fojiaohui 滿洲大同仏教会, Manzhouguo boji cishanhui 滿洲国博済慈善会, Wutai shan xiangshan puhua fojiaohui 五台山向善普化仏教会, Manzhou quanguo lishan quanjie yanjiuhuii 滿洲全国理善勧戒煙酒会, Kongxuehui 孔学会, Fojiao longhua yizhenhui 仏教龍華義賑会, Manzhou huijiaohui 滿洲回教会.
[1433] SUN 2002, p. 188-189.

répression des entités qui ne s'inscrivent pas dans cette dynamique. À cet égard, il est important de noter que le Second Incident Ōmoto, qui marque la fin de l'essor du plus important mouvement shintō hétérodoxe d'avant-guerre, est à l'origine des premiers changements d'orientation opérés dans le contrôle des groupes religieux du Mandchoukouo à partir de 1935.

# Conclusion de la Partie II

En février 1940, à la suite du Second Incident Ōmoto, Onisaburō est condamné à la prison à perpétuité, tandis que les autres dirigeants reçoivent des peines s'étirant de deux à quinze ans. En juillet 1942 a lieu un second procès à la Cour d'appel d'Ōsaka. Les charges pour violation de la Loi sur le maintien de l'ordre et la sécurité sont retirées pour manque de preuves. Les avocats de la défense accusent en outre les autorités d'avoir usé de la torture afin d'obtenir de faux aveux de la part des dirigeants. Le cofondateur est également habile lors de cette audience à expliciter en termes non millénaristes les passages doctrinaux retenus par l'accusation[1434]. Les membres d'Ōmoto sont finalement tous acquittés en août 1942. Onisaburō et Sumi retournent à Kameoka où ils finiront leurs jours entourés de leurs proches disciples.

De retour à Kameoka, Onisaburō critique sévèrement les dirigeants qui ont détruit Ōmoto et sont en train de conduire l'empire à sa perte. Il conseille en outre aux jeunes disciples de ne pas sacrifier leur vie pour l'empire : « Survivre à cette guerre est la principale volonté des divinités » (*kondo no sensō wa, ikinokoru no ga daiichi no shintoku da* 今度の戦争は、生き残るのが第一の神徳だ). Malgré une trajectoire marquée par le nationalisme dans les années 1930, le cofondateur s'oppose donc alors frontalement à l'idéal de sacrifice pour l'empereur. De même, il accueille les premiers fidèles du nouvel an avec la salutation suivante : « Défaite assurée pour la nouvelle année » (*shinnen makemashite omedetō gozaimasu* 新年負けましておめでとうございます)[1435].

Lorsque la Loi sur les organisations religieuses prend fin en même temps que la guerre, Onisaburō, alors âgé de soixante-quinze ans, décide de relancer Ōmoto sous le nom d'Aizen-en 愛善苑, le Jardin de l'amour vertueux. Il commence alors à planifier de nouvelles publications, le contenu de futures allocutions et un programme de prosélytisme. Il se rend même sur les ruines du centre de Kameoka pour réfléchir à sa reconstruction. Le 8 décembre 1945, il participe à la cérémonie

[1434] DEGUCHI K. 2001, p. 448-453.
[1435] MURAKAMI 1978, p. 223.

de résolution de l'Incident Ōmoto à Ayabe, il effectue également, à la fin de cette année, des cérémonies de culte éloigné aux îles de Meshima et d'Oshima, puis visite au début de l'année 1946 le sanctuaire d'Izumo. Il est cependant victime d'une hémorragie cérébrale en août 1946, accident qui lui laisse d'importantes séquelles. Onisaburō s'éteint finalement en janvier 1947, après avoir effectué une grande fête dans le sanctuaire du centre de Kameoka tout juste restauré à l'occasion de son soixante-dix-septième anniversaire.

Cette seconde partie a mis en lumière la convergence qui unit la trajectoire de Deguchi Onisaburō et le processus d'expansion en Man-Mō, notamment dans les régions frontalières mongoles. À travers un jeu d'échelles diachronique et synchronique, nous avons vu que le périple du leader religieux devait être replacé dans une dynamique de spatialisation messianique propre à l'ascension d'Onisaburō au sein de la secte Ōmoto, mais aussi au cœur des campagnes militaires en Mandchourie et en Mongolie qui s'appuient systématiquement sur des éléments ou des figures religieux. Ce premier point permet de saisir l'entrée en Mongolie dans une dynamique historique cohérente, et non comme un événement incompréhensible dans le parcours du cofondateur et dans les initiatives japonaises sur place.

Il est par ailleurs possible de caractériser Man-Mō comme un espace hétérotopique chargé de potentiel révolutionnaire que cherchent à capter les militaires par l'intermédiaire du religieux. Mais l'espace n'apparaît pas comme foncièrement hétérotopique ; cet aspect est plutôt le fruit d'une gestion politique centrée sur l'usage du bouddhisme tibétain par les Qing qui s'appuient sur des structures du pouvoir local. L'espace est en ce sens produit par ses acteurs. Mais cet espace produit va dès lors produire à son tour des individus qui, à l'image d'Ungern-Sternberg, Onisaburō et Ishiwara, vont tenter d'exploiter son potentiel hétérotopique, et ainsi participer de nouveau au processus de production spatiale. Malgré leurs ambitions révolutionnaires, notons que ces individus s'inscrivent finalement toujours dans le cadre de la construction impériale. Cependant, il n'est pas possible de réduire leurs campagnes à de simples rouages d'expansion coloniale puisqu'ils y déploient systématiquement leur rôle de leader, au sens wébérien du terme, c'est-à-dire d'individu cherchant à « transformer » le monde.

S’il est possible de caractériser la Mandchourie japonaise comme hétérotopique à partir d’une lecture historique des événements qui s’y déroulent, la spécificité de l’entrée en Mongolie est qu’elle est l’objet conscient d’une telle construction par Onisaburō lui-même, notamment par la lecture liminaire qu’il en effectue, vision véhiculée par ses écrits, en particulier son *Nyūmōki*. Le périple, rite de passage vers le statut de messie mondial, s’apparente alors à une aventure romanesque qui entre en parfaite résonnance avec la mode littéraire de l’époque centrée sur le mystère continental. Cette mise en scène et en texte de l’expédition, véritable usage stratégique de l’espace Man-Mō, devient d’ailleurs le principal opérateur de réinsertion post-liminaire du cofondateur, qui passe alors du statut de chef spirituel douteux à celui de héros populaire national.

Notons que cette réinsertion s’appuie sur une utilisation mutuelle d’Onisaburō et des autorités. En effet, les autorités sont promptes à intégrer cette figure populaire à l’effort de propagande soutenant l’émigration en Mandchourie à partir des années 1930. En parallèle, Onisaburō se sert de cette dynamique gouvernementale pour étendre son réseau religieux et attirer toujours plus d’adeptes au sein de son mouvement. La vision d’une opposition radicale entre les autorités et la secte Ōmoto, et par extension les nouveaux mouvements hétérodoxes, doit donc être nettement nuancée. Comme notre analyse le montre, il s’agit bien plus d’une trajectoire commune de structuration complémentaire des versants orthodoxe et hétérodoxe du shintō moderne, que d’une lutte frontale. Le cas du Premier Incident Ōmoto démontre ainsi que c’est le potentiel de soulèvement populaire du groupe qui motive sa répression. Les activités de la Jinrui Aizenkai dans le Mandchoukouo sont également le reflet du soutien mutuel qui unit la secte à l’exercice de la gouvernementalité impériale. Il nous est donc possible de nuancer la vision monolithique des concepts de pouvoir et contre-pouvoir au profit d’une circulation grâce à laquelle les autorités comme les leaders religieux se légitiment au sein d’un équilibre fragile mais constitutif de l’exercice de leur pouvoir respectif. La prise en compte de la trajectoire d’un individu permet ainsi d’ajouter une dimension wébérienne au cadre de lecture foucaldien.

Tout comme dans le cas de Matsuyama Teizō, notre partie a aussi été l’occasion d’insérer l’un des événements emblématiques de la propagation du shintō en Mandchourie dans le parcours de son principal acteur. Onisaburō est ainsi

également apparu comme un dirigeant charismatique capable de dégager l'énergie émotionnelle du capital culturel qui s'est constitué tout au long de son cheminement. Habile dans sa lecture du *Zeitgeist*, celui-ci a ainsi su naviguer entre plusieurs constellations – religieuses, militaires, nationales, transnationales –, enchaînement de rituels interactifs qui lui permet de construire sa trajectoire de messie mondial et la doctrine à même de la soutenir. Dans cette dynamique, la principale coalition idéelle de son parcours est sans conteste celle qui l'unit aux dirigeants de la secte Daoyuan qui deviendra le principal support de propagation du groupe en Mandchourie.

Le partenariat Ōmoto-Daoyuan est l'occasion pour Onisaburō de s'approprier le réseau mis en place par le groupe chinois afin de déployer son propre maillage de l'espace mandchou. Il fait ainsi montre d'une stratégie spatiale différente, mais complémentaire, de celle mise en lumière précédemment dans le cas de l'érection des sanctuaires d'outre-mer. En effet, l'érection de sanctuaire relève de l'implantation hiérophanique de nouvelles divinités qui chassent symboliquement les entités existantes pour s'approprier le territoire. Dans le cas d'Onisaburō, et plus largement des stratégies d'expansion utilisant le bouddhisme tibétain, il s'agit plus d'intégrer les systèmes existants à une matrice englobante – respectivement le shintō d'Ōmoto et le bouddhisme japonais – qui agit en réalité à la manière d'un organe phagocytant les cultes locaux. Loin d'être exclusives, ces deux modalités vont souvent de pair, comme le montre le cas du sanctuaire de Gengis Khan, dont la construction symbolise l'appropriation du territoire par les autorités japonaises tout en contentant les revendications des élites mongoles indépendantistes qui s'appuient sur ces dernières.

Une dimension similaire se retrouve par ailleurs au cœur de la constitution du réseau religieux transnational d'Ōmoto puisque, sous couvert d'universalité, son credo *bankyō dōkon* sert concrètement à assimiler les doctrines étrangères au shintō prôné par le mouvement. Comme nous l'avons vu, si cette dynamique peut s'apparenter de prime abord à un colonialisme spirituel propre à la secte Ōmoto et son idéal de gouvernement du monde, la récurrence d'éléments particularistes relevant de l'idéologie nationale font finalement de la doctrine d'Onisaburō un impérialisme religieux qui soutient les efforts d'expansion du Japon. En dépit de son ambition universelle et de sa portée révolutionnaire, le shintō d'Ōmoto n'a donc

pu échapper au cadre discursif fixé par l'orthodoxie du culte d'État dont il se fait l'un des principaux pourvoyeurs, au Japon comme en Mandchourie.

Nonobstant cette orientation doctrinale et un parcours décisif dans la construction de la Mandchourie japonaise, notamment au sein du Mandchoukouo où le groupe bénéficie de la sympathie de nombreuses élites locales, l'essor de la secte Ōmoto prend fin en 1935 dans des conditions très proches de l'incident de 1921. En effet, c'est à nouveau la menace d'un contre-pouvoir, porté par un shintō révolutionnaire à même de renverser l'exercice du gouvernement, qui provoque le Second Incident Ōmoto. À la suite de ce dernier, les autorités se lancent dans une série de répressions qui marquent la tournure totalitaire que prend la politique religieuse japonaise à partir de la fin des années 1930.

Ōmoto ne se relèvera jamais véritablement. Onisaburō, bien que très critique vis-à-vis du gouvernement et de la plongée de l'empire japonais dans un conflit mondial, n'a pas pu, dans l'immédiat après-guerre, relancer pleinement son mouvement. Tout comme celle du Mandchoukouo, la trajectoire du prédicateur marque cependant l'histoire moderne du Japon, de l'Asie et du monde, par l'ampleur qu'a prise la secte sous sa direction et son influence par-delà les frontières de l'archipel. Le cas Onisaburō est au cœur de nombreux travaux car il incarne la figure du leader populaire oppressé par des autorités. En cela, il se place, comme la présente partie l'a esquissé à plusieurs reprises, en tant que rival d'un autre leader religieux qui, malgré une pensée finalement assez proche, bénéficie du statut d'idéologue de l'empire et joue un rôle central, aussi bien direct qu'indirect, dans la construction de la Mandchourie japonaise : Kakei Katsuhiko.

# Partie III

## De l’origine de la religion, de l’utopie agraire en Mandchourie, et du totalitarisme d’un shintō impérial

La trajectoire de Kakei Katsuhiko

# Introduction de la Partie III

## L'événement

Tandis que les cas de Matsuyama Teizō et Deguchi Onisaburō ont permis de mettre en lumière des événements se produisant respectivement au début et au milieu du processus de construction impériale de la Mandchourie, la trajectoire de Kakei Katsuhiko est centrée sur un épisode tardif : une série de cours sur le shintō effectuée au palais de Puyi en 1944. L'idéologue est en effet mandaté par l'armée du Kwantung afin de former l'empereur du Mandchoukouo à la voie des *kami*, effort qui s'inscrit dans la dynamique d'implantation du système impérial sur place à partir du milieu des années 1930. Katsuhiko effectue un total de vingt leçons, du 20 juin au 25 juillet 1944, auprès de Puyi et ses principaux ministres. Il invite alors le descendant de la dynastie Qing à se convertir sincèrement au shintō afin d'accomplir son destin de dirigeant mandchou sous la tutelle du Japon.

Cet événement marque le dernier stade d'implantation du shintō sur place. Il est aussi l'un des plus ambitieux puisqu'il vise l'adoption officielle du système religieux japonais par l'empereur mandchou. Il s'agit en outre du lieu de déploiement de la version finale de l'idéologie soutenant le culte d'État japonais moderne. En effet, cette tâche est confiée à Kakei Katsuhiko car il est devenu l'un des plus grands idéologues du shintō d'État, dont le système religieux a en plus soutenu activement le mouvement d'émigration paysanne en Mandchourie à partir des années 1930. Les leçons au palais du Mandchoukouo représentent donc le point final du parcours de Katsuhiko, cheminement durant lequel l'intellectuel spécialiste du droit constitutionnel est devenu un véritable leader religieux. Elles sont aussi le dernier événement majeur s'agissant de l'essor du shintō au sein de l'espace protéiforme qu'est la Mandchourie japonaise.

## Les lieux de culte

Comme nous venons de le noter, Kakei Katsuhiko est impliqué dans le processus d'implantation du shintō au cœur du Mandchoukouo et dans la formation

des pionniers qui s'installent dans des villages paysans du nord de la Mandchourie. Ces deux phénomènes seront traités par le prisme de deux sanctuaires : le sanctuaire de la Fondation nationale du Mandchoukouo (Kenkoku shinbyō) et le sanctuaire d'Iyasaka (Iyasaka jinja 弥栄神社). Ces deux lieux de culte sont le reflet des deux volets du processus d'implantation en cours à Xinjing – la capitale du Mandchoukouo – d'une part, dans les villages de pionniers paysans de l'autre. La particularité de ces deux sanctuaires est qu'ils sont double : le Kenkoku shinbyō ne peut en effet s'envisager sans le sanctuaire des esprits loyaux de la Fondation nationale (Kenkoku chūreibyō 建国忠霊廟), deux sites reproduisant la partition du shintō d'État entre le sanctuaire d'Ise et celui du Yasukuni ; de la même manière, deux sanctuaires d'Iyasaka sont érigés respectivement dans le premier village de pionniers paysans de Mandchourie et dans le Camp d'entraînement de l'Armée des jeunesses volontaires des pionniers de Man-Mō d'Uchihara (Uchihara Man-Mō kaitaku seishōnen giyūgun kunrenjo 内原満蒙開拓青少年義勇軍訓練所)[1436] où sont éduqués les jeunes pionniers. L'appropriation touche ainsi le centre et la marge de l'espace mandchou, mais aussi le point de départ japonais de nombreux jeunes ruraux au cœur d'une circulation impériale jalonnée de sanctuaires. Ces cas seront en outre le prisme pour envisager les divers lieux de culte shintō construits lors de la dernière phase d'expansion du Japon en Mandchourie caractérisée par l'érection de modestes « sanctuaires des pionniers » (*kaitakudan jinja* 開拓団神社) et le développement de sanctuaires urbains.

## L'espace

Kakei Katsuhiko a un impact sur deux espaces de la Mandchourie japonaise par le biais de ses leçons au palais et de son influence sur le mouvement migratoire paysan. L'idéologue est ainsi directement en activité à Xinjing, cœur du gouvernement hybride du Mandchoukouo ; plus indirectement, sa vision religieuse est mise en pratique par les pionniers formés par Katō Kanji qui s'installent à proximité de la frontière du nord de la région. Ces deux espaces que tout semble opposer, le centre urbain moderne et la rude périphérie paysanne, se croisent donc

[1436] Je traduirai sans distinction le terme japonais *kunrenjo* 訓練所 par « camp » et « centre » afin d'éviter des répétitions trop nombreuses.

au sein de la trajectoire de Katsuhiko. Ceux-ci permettent par ailleurs d'analyser le processus de passage de l'espace au paysage par le truchement de la mise en image, ces deux sous-espaces devenant des géosymboles centraux de l'imaginaire mandchou.

# Chapitre 7 – Un shintō pour l'empire

Arpenter la voie des *kami*, trouver l'origine de la religion et devenir l'idéologue de l'État

## A. De la nature de l'État à la grande vie cosmique : la quête des origines

### a. Entre Tōkyō et Berlin : jeunesse d'une élite intellectuelle

Kakei Katsuhiko naît en 1872 dans la ville de Suwa 諏訪[1437] ; il est le fils aîné de Kakei Bokurō 筧朴郎, ancien guerrier devenu bureaucrate local[1438]. Bokurō est un proche d'Iida Takeshigō 飯田武郷 (1828-1900), un disciple de Hirata Kanetane. Iida est un spécialiste du *Nihon shoki* issu de la tradition du shintō de Hirata (*Hirata-ha*)[1439], mais aussi un partisan du mouvement de « vénération du souverain » et d'« expulsion des barbares » (*sonnō jōi undō* 尊王攘夷運動) ; il participe dans les années 1870 au mouvement de promulgation du Grand Enseignement, puis est nommé professeur d'études classiques à l'université impériale de Tōkyō en 1880[1440]. La pensée d'Iida représente le premier contact que le jeune Katsuhiko a avec le shintō et les Kokugaku.

Il souhaite dès son plus jeune âge intégrer l'École des officiers. Cependant, lors d'une manifestation sportive organisée par son école primaire, il se blesse gravement la main[1441] et doit renoncer à son ambition. Il se tourne alors vers le métier d'ingénieur en construction navale et intègre dans cette optique le département de technologie du Premier lycée de Tōkyō (Daiichi kōtō chūgakkō 第

[1437] Département de Chikuma 筑摩, actuel département de Nagano.
[1438] Je reprends ici les éléments biographiques présentés dans MIZUMA 1965 ; KAKEI Y. 1966 ; TAKEDA T. 2001 (a) ; TSUBOUCHI 2011.
[1439] Il est notamment à l'origine de la compilation des soixante-dix volumes du *Nihon shoki tsūshaku* 日本書紀通釈 (Commentaires sur le *Nihon shoki*).
[1440] Sur Iida Takeshigō, voir SAKAMOTO S. 1944.
[1441] Il perd l'usage d'un de ses doigts à la suite de cette manifestation.

一高等中学校) en juillet 1889. Il est alors logé par son oncle Ozawa Katsurō 小沢豁郎 (1858-1901), diplômé de l'École des officiers.

Au moment de la guerre franco-chinoise (1881-1885), Ozawa, qui maîtrise le français, est détaché à Fuzhou 福州[1442] en tant qu'agent des services du renseignement. Après cette expérience, il en vient à défendre la nécessité d'une transformation profonde de la société des Qing. Selon le *Tōa senkaku shishi kiden* de la Kokuryūkai, il est en rapport en Chine avec la Gelahui et plusieurs aventuriers continentaux qui participent aux mouvements révolutionnaires locaux[1443].

Katsuhiko est par la suite confié à Sakakibara Shōzō 榊原昇造 (1859-1940), futur lieutenant général dans l'armée et disciple du spécialiste des Kokugaku Fukuba Yoshihizu (ou Bisei) 福羽美静 (1831-1907). Fukuba est le disciple direct d'Ōkuni Takamasa et l'un des principaux tenants du shintō de Tsuwano (*Tsuwano-ha*) qui centre sa pensée sur Amaterasu et la famille impériale. Il devient aussi un partisan du courant d'« expulsion des barbares » après s'être rapproché de Hirata Kanetane[1444].

Kakei Katsuhiko est donc très tôt en contact avec la pensée des Kokugaku d'une part, les militaires et leur vision du continent asiatique d'autre part. Les contacts que son père entretient avec ce type de penseurs donnent un indice sur le contexte dans lequel grandit Katsuhiko, capital culturel qui oriente ses choix précoces (devenir militaire), et plus tardifs (étudier un shintō « authentique »). D'après Takeda Toshikazu, il est également très marqué par la promulgation de la Constitution et du Rescrit impérial sur l'éducation en 1889 et 1890, alors qu'il est encore lycéen. Il s'oriente ainsi finalement vers des études de droit, domaine fortement mis en avant par les autorités du régime de Meiji qui souhaitent former les futurs spécialistes du droit constitutionnel du nouvel État moderne[1445].

---

[1442] Province du Fujian 福建.

[1443] En juillet 1891, il fonde aux côtés de Soejima Taneomi 副島種臣 (1828-1905), Fukumoto Nichinan 福本日南 (1857-1921), et Shirai Shintarō 白井新太郎 (1862-1932) l'Association de l'Orient (Tōhō kyōkai 東邦協会), un groupe de partisans asiatistes et nationalistes de recherche sur l'Asie continentale et l'Asie pacifique. Sur Ozawa et la Tōhō kyōkai, voir ASAI 2011.

[1444] Il occupe de nombreux postes de premier ordre au début de la période de Meiji, notamment au sein du Jingikan, du ministère des Affaires religieuses (Kyōbushō), en plus d'avoir été tuteur de l'empereur de Meiji. Sur Fukuba Yoshihizu, voir KABE 1908.

[1445] TAKEDA 2001 (a), p. 36.

En 1894, il intègre la faculté de Droit de l'université impériale de Tōkyō dont il sort diplômé en 1897. Selon les dires de son fils Yasuhiko, ses travaux en tant qu'étudiant de troisième cycle s'inscrivent dans la tradition allemande du positivisme juridique qui rejette le droit naturel, posture qu'il doit à son professeur Hozumi Nobushige 穂積陳重 (1855-1926)[1446]. Frère du constitutionnaliste Hozumi Yatsuka 穂積八束 (1860-1912), il enseigne la philosophie du droit à l'université impériale. Formé en Angleterre où il découvre les pensées de Darwin et de Spencer, puis en Allemagne où il est marqué par ses lectures de Hegel et de Savigny, Hozumi est l'un des pionniers du positivisme juridique et du comparatisme historique appliqué au droit[1447]. Au cours de ses études, Katsuhiko se place donc dans la parfaite continuité de son mentor.

En 1898, il reçoit un ordre du ministère de l'Éducation le pressant d'effectuer un séjour d'études en Allemagne. Sa bourse doit lui permettre de séjourner trois ans sur place. Il embarque pour l'Allemagne depuis le port de Kōbe en juin de la même année. Il intègre l'université de Berlin où il suit les cours de certains grands intellectuels de l'époque tels que Wilhelm Dilthey (1833-1911) – l'un des pères de l'herméneutique moderne –, Otto Friedrich von Gierke (1841-1921) – théoricien du « droit social » germaniste –, Friedrich Paulsen (1846-1908) – philosophe néo-kantien tenant du monisme idéaliste –, Adolf von Harnack (1851-1930) – théologien dont les cours portent sur l'essence du christianisme[1448] –, Herman Nohl (1879-1960) – alors assistant de Dilthey et spécialiste de Hegel[1449].

Le jeune Katsuhiko est habité par deux passions lors de son séjour à Berlin : le monde intellectuel local marqué par l'idéalisme post-kantien d'un côté, le christianisme et la théologie de l'autre. D'après sa préface à *Bukkyō tetsuri* 仏教哲理 (La philosophie bouddhique), il affirme avoir appris la théologie auprès de Harnack, la philosophie et l'histoire de la pensée auprès de Ditlhey, Paulsen et Nohl, et la théorie panthéiste auprès de Gierke[1450]. Ces enseignements entre pensée et théologie lui font prendre conscience que la connaissance du christianisme est

[1446] KAKEI Y. 1966, p. 41.
[1447] IWAO Seiichi et al., vol. 8., 1982, p. 119-120.
[1448] Contenu publié en 1900 dans *Das Wesen des Christentums* (*L'essence du christianisme*).
[1449] Kakei K. 1911, préface.
[1450] *Ibid.*

essentielle à la compréhension de la pensée et du droit occidentaux. De manière plus générale, il en vient à considérer, dans une inspiration proche de celle de Fustel de Coulanges (1830-1889), que la religion est à la source du droit et du savoir (*shūkyō wa hō no kihon, gaku no konpon nari* 宗教は法の基本、学の根本なり)[1451]. Notons ainsi que Fustel de Coulanges, dont le travail a par ailleurs influencé la théorie de l'État-famille (*kazoku kokka* 家族国家) de Hozumi Yatsuka et plus largement la philosophie du droit japonais moderne[1452], affirme dans *La Cité antique* que toute l'organisation des sociétés grecque et romaine se fonde à l'origine sur la religion. On retrouve en effet chez lui le postulat selon lequel la religion est la source des institutions et des règles sociales, mais aussi la position autochtoniste qui se concentre sur la recherche d'authenticité dans l'ancienneté des croyances[1453]. Il s'agit bien évidemment de la quête des penseurs des Kokugaku dont Kakei Katsuhiko se fait l'héritier au début du XX^e^ siècle.

Le jeune Katsuhiko développe en réalité pour le christianisme un attrait supérieur à celui d'un simple intérêt académique. En effet, il mène à Berlin la vie d'un fervent pratiquant, lisant la *Bible* avec passion et se rendant à la messe chaque semaine pour prier. Il va même jusqu'à réduire ses dépenses afin de prolonger son séjour sur place – qui durera finalement cinq ans –, notamment pour approfondir sa compréhension du christianisme. Il aurait alors décidé de couper son chauffage en plein cœur de l'hiver et de se nourrir uniquement de bouillon de porc dans le but d'économiser[1454]. Il s'adonne ainsi à une forme de vie ascétique dédiée à la foi et aux études. Mizuma Shingo évoque la volonté de son beau-père de saisir l'âme du christianisme[1455].

Malgré les enseignements de ses différents professeurs, il développe lors de son séjour un lien tout particulier avec Wilhelm Dilthey. Pour Kakei Yasuhiko, Dilthey est celui qui a exercé le plus d'influence sur son père, aussi bien dans le domaine de la philosophie que dans l'étude du christianisme[1456]. Le philosophe

[1451] KAKEI Y. 1966, p. 44.
[1452] Voir à ce propos SEIZELET 2011, p. 96-99 ; et HIRAKAWA 2012, p. 20-21.
[1453] Fustel de Coulanges 2009, p. 36.
[1454] MIZUMA 1965, p. 34 ; TAKEDA 2001 (a), p. 27.
[1455] MIZUMA 1965, p. 34.
[1456] En plus de sa position de disciple du penseur allemand, Katsuhiko se rapproche en outre de sa famille et finit par être accueilli chez les Dilthey comme un proche. KAKEI Y. 1966, p. 41.

allemand forme le jeune Japonais à l'histoire de la pensée occidentale centrée sur une théorie de l'homme qui s'étire des Grecs aux actuels courants allemands. Ce mouvement laisse une place importante à l'influence du christianisme – de ses débuts au tournant du protestantisme – et à l'essor des théories panthéistes telles que celles de Spinoza et de Hobbes[1457].

Le christianisme joue pour Katsuhiko le rôle d'un refuge face au monde académique. Il admet lui-même que sa découverte de la religion chrétienne découle de son égarement vis-à-vis des dissensions qui fracturent les théories du droit public (*kōhō no gakusetsu wa sō mujun hantai shi, dore ni shitagau beki ka mayowashime* 公法の学説は相矛盾反対し、何れに従うべきか迷はしめ). Il cherche alors le fondement du droit (*hō no konpon* 法の根本) dans l'étude, d'une part, de l'histoire ; d'autre part, de la littérature, des arts et de la philosophie, cheminement qui le conduit finalement à la religion (*shūkyō*) qui est à la base de chacun de ces domaines[1458].

D'après Takeda Toshikazu, Katsuhiko est au cœur de ces « dissensions » au cours de ses études au Japon et en Allemagne. Lorsqu'il est étudiant à Tōkyō, il est en effet en contact direct avec le débat qui oppose Hozumi Yatsuka à Ichiki Tokurō 一木喜徳郎 (1867-1944), deux influents professeurs de l'université impériale. Pour Hozumi Yatsuka, l'un des principaux défenseurs du modèle de l'État-famille[1459], l'empereur n'est pas seulement le souverain, il est littéralement l'État sur lequel il détient l'entière souveraineté. Ce fait est pour lui confirmé par la Constitution qui n'a pas pour but de limiter le pouvoir de l'empereur, mais uniquement celui des « représentants législatifs et exécutifs » (*hoka no shihōkan ya gyōseikan no kengen o kitei suru* 他の司法官や行政官の権限を規定する). Cette posture est nommée « théorie de l'empereur sujet du pouvoir » (*tennō shuken setsu* 天皇主権説) et sera notamment reprise par Uesugi Shinkichi 上杉慎吉 (1878-1929). Ichiki Tokurō défend quant à lui la « théorie de l'empereur organe de l'État » (*tennō kikan setsu* 天皇機関説). D'après Ichiki, l'État s'apparente à une personne

[1457] Sur cette histoire de la pensée dilthéyenne, voir Dilthey 1999. L'ouvrage *Seiyō tetsuri* 西洋哲理 (La philosophie occidentale) publié en 1913 est fortement influencé par les textes réunis dans ce quatrième volume des œuvres complètes de Dilthey.
[1458] KAKEI Y. 1966, p. 44.
[1459] SEIZELET 2011, p. 97.

juridique (*hōjin* 法人) dont le souverain représente l'organe le plus élevé (*saikō kikan* 最高機関). Ainsi, en tant qu'organe, le pouvoir de l'empereur est soumis à la Constitution qui sous-tend cet État juridique (*kunshu (tennō) no kenryoku (shuken) wa, kenpō no seiyaku o ukeru* 君主（天皇）の権力（主権）は、憲法の制約を受ける). Minobe Tatsukichi 美濃部達吉 (1873-1948) développera par la suite cette théorie de l'empereur organe de l'État.

Dès le début de ses études supérieures, Kakei Katsuhiko est donc frappé par la dissension qui découpe le monde du droit en deux factions. Il est en outre étonné de retrouver une situation similaire lors de son séjour en Allemagne. Le paysage juridique allemand de l'époque est en effet scindé en deux grands courants : d'un côté les partisans du droit romain ou romanistes, de l'autre ceux du droit germanique ou germanistes. Ceux-ci sont souvent réduits respectivement à deux grandes figures de l'École historique de la science du droit, Friedrich Carl von Savigny et Georg Beseler. Savigny identifie ainsi l'origine du droit allemand dans la réception locale qui a été faite du droit romain ; Beseler s'oppose quant à lui à cette lecture historique et recherche une version purement germanique du droit sous-tendant l'esprit de la nation[1460].

De ces expériences personnelles, Katsuhiko tire la conclusion que le monde académique est toujours sous-tendu par des dissensions manifestées par les disputes auxquelles il assiste. Il n'aura dès lors de cesse de développer une pensée à même de résoudre ce conflit.

Après avoir passé cinq ans à Berlin, de 1898 à 1903, Katsuhiko entre à la faculté de droit de l'université de Tōkyō comme chargé de cours en 1903 puis comme maître de conférences en 1904.

[1460] Sur la controverse entre les romanistes et les germanistes au sein de l'École historique de la science du droit allemande, voir WOLTER 1992, p. 93-96.

### b. La quête des origines : droit, État, esprit et religion

Kakei Katsuhiko tente alors de résoudre les disputes qui animent le droit japonais et publie une série d'articles détaillant ses théories[1461]. Son ambition est d'emblée de dépasser les contradictions en liant l'État au religieux. Ces premières publications, analysées à la lumière des travaux de Takeda Toshikazu[1462] et Nishida Shōichi[1463], seront l'occasion de cerner plus concrètement l'héritage de Dilthey, Gierke et Harnack, qui structure le cadre d'analyse de Katsuhiko à partir duquel se déploie sa pensée religieuse.

Le premier travail académique publié de Katsuhiko est une transcription d'une communication intitulée « Doitsu ni okeru gyōsei-hō kenkyū no jōkyō » 独逸に於ける行政法研究の状況 (L'état de la recherche sur le droit administratif en Allemagne), qu'il effectue juste après son retour de l'étranger[1464]. Il s'y oppose aux théories d'Ume Kenjirō 梅謙次郎 (1860-1910) et Hozumi Nobushige[1465]. Il reproche d'une part à Ume de déployer une théorie du droit naturel qui manque d'objectivité et ne prend pas en compte le rôle de l'histoire en tant que fondement du droit ; d'autre part à Hozumi de considérer le droit romain comme la base universelle du droit moderne. Il se rattache ainsi au courant germaniste qui cherche les racines du droit au sein d'un esprit propre à chaque peuple. Il est en cela l'héritier de Gierke. Ce dernier est en effet un critique du droit romain qui mène selon lui au libéralisme individualiste, tandis que le droit germanique conduit à l'idée de collectivité, donc au droit social[1466].

---

[1461] Certains de ces articles seront publiés par la suite dans l'ouvrage *Kokka no kenkyū* 国家の研究 (Recherches sur l'État) en 1913.
[1462] TAKEDA 2001 (a) ; TAKEDA 2001 (b).
[1463] Les extraits de « Doitsu ni okeru gyōsei-hō kenkyū no jōkyō » 独逸に於ける行政法研究の状況 (1903) ; « Hō no honshitsu o ronzu » 法ノ本質ヲ論ズ (1904) ; « Dantai honshitsu ron » 団体本質論 (1904) ; « Kikan jinkaku gairon » 機関人格概論 (1906-1908) ; « Kokka no seiritsu sonzai oyohi hattatsu suru riyū wa jinrui no jiyū katsudō ni ari » 国家ノ成立存在及ヒ発達スル理由ハ人類ノ自由活働ニ在リ (1905) ; « Kenpō no seishin o ryakusetsu su » 憲法ノ精神ヲ略説ス (1908), articles publiés dans la revue de droit *Hōgaku kyōkai zasshi* 法学協会雑誌, sont tirés de NISHIDA 2016 (a).
[1464] *Ibid*., p. 254-255.
[1465] Après avoir disqualifié le droit naturel d'Ume, Katsuhiko affirme que la posture de Hozumi, dont la thèse sous-entend que le droit est l'expression par les individus d'une « force naturelle » (*shizenryoku* 自然力), soutient finalement lui aussi le postulat du droit naturel.
[1466] WOLTER 1992, p. 106.

Dans l'article de 1904, « Hō no honshitsu o ronzu » 法ノ本質ヲ論ズ (De l'essence du droit), Katsuhiko énonce les grands principes de sa théorie juridique : il affirme que, pour saisir cette essence, il est nécessaire d'analyser la formation du « consentement social » (*shakaiteki gōi* 社会的合意) : lorsque les individus prennent conscience de leur « nature interrelationnelle » (*otagai no kankeisei* お互いの関係性) et en viennent à agir consciemment en accord avec les règles, la force de ces intentions individuelles constitue une « intention sociale collective » (*shakai zentai no ishi* 社会全体の意思) qui est à l'origine du « droit » (*hō* 法)[1467].

Il met ensuite en perspective la nature interrelationnelle des individus et la durabilité du consentement social (*shakaiteki gōi no jizokusei* 社会的合意の持続性) : plus le collectif formé par les individus est uni, plus le consentement social est durable. Ce caractère unificateur est pour Katsuhiko lié à la notion de liberté qui n'est pas une liberté absolue, mais se déploie dans une « étendue prédéterminée » (*jōmyō no aru han.i nai* 定命の或る範囲内) au cœur de cette circulation d'intentions individuelles vers une intention collective. Katsuhiko utilise ici le concept de prédestination (*jōmyō*) issu du bouddhisme afin d'illustrer le caractère limité et contextuel d'une liberté individuelle. Selon lui, le point de rassemblement du consentement collectif est l'État. Au sein de ce dernier, la force de l'intention collective forme un « droit national » (*kokunai hō* 国内法). Celui-ci est à la fois l'ensemble des règles reconnues explicitement par les acteurs sociaux, mais aussi celles acceptées de manière implicite[1468].

Dans la dernière partie de son essai, le jeune juriste s'attarde sur les liens entre le droit fondé sur la psychologie sociale (*shakai shinri* 社会心理) et le droit naturel. D'après Katsuhiko, il n'existe pas de règles naturelles qui traversent l'histoire et les continents (*kokon tōzai* 古今東西) : les lois varient en fonction des différences du processus historique de développement des peuples humains (*jinrui no hatten no rekishi no chigai* 人類の発展の歴史の違い)[1469].

[1467] NISHIDA 2016 (a), p. 255.
[1468] *Ibid*., p. 255-256.
[1469] *Ibid*., p. 256-257.

Ainsi, à son retour d'Allemagne, Kakei Katsuhiko cherche à montrer que l'État est l'organisation sociale dans laquelle les intentions individuelles se rejoignent et s'expriment sous la forme d'un consentement collectif garant de la liberté de chaque acteur social par l'intermédiaire du droit. Il reprend ici les arguments qu'Otto von Gierke a opposés aux défenseurs allemands du droit romain. Gierke, à travers l'analyse du rôle des associations humaines et du droit médiéval germanique, démontre le caractère « populaire » du droit allemand et critique le Code civil qui s'éloigne de la tradition législative de son pays. Pour lui, le fondement de la société est l'organisation coopérative qu'est l'association. L'origine du droit germanique se trouve donc dans le droit d'association. Comme le note Udo Wolter, cette théorie s'oppose avant tout à l'individualisme libéral dont les germes sont identifiés dans le droit romain[1470]. Katsuhiko se place explicitement dans la continuité de l'analyse de Gierke suivant laquelle l'État émane de l'association d'individus exprimant leur libre volonté. Son approche met cependant davantage l'accent sur les liens entre le moi, l'État et la religion. Ces derniers aspects permettent de relier les théories de Katsuhiko à celles de Dilthey et de Harnack.

Dans l'article « Dantai honshitsu ron » 団体本質論 (Théorie sur la nature du groupe) écrit l'année suivante, Katsuhiko avance que le moi se projette vers le monde extérieur (*gaikai* 外界) par le biais de l'« action » (*katsudō* 活働). L'action du moi se joint en outre à celle d'autrui en une « action commune » (*kyōdōteki katsudō* 共同活働). Au moment où cette « action commune » s'établit, une « psychologie sociale » est formée. Au cœur de ce processus, il pointe l'importance du « sens de la responsabilité du moi » (*jiga no sekininshin* 自我の責任心) : l'« action libre du moi » (*jiga no jiyū katsudō* 自我の自由活働) se réalise moyennant une responsabilité vis-à-vis des autres[1471]. La liberté de l'action individuelle est de ce fait dépendante de la responsabilité de chaque individu par rapport aux autres membres du groupe social.

[1470] WOLTER 1992, p. 101-102.
[1471] NISHIDA 2016 (a), p. 258-259

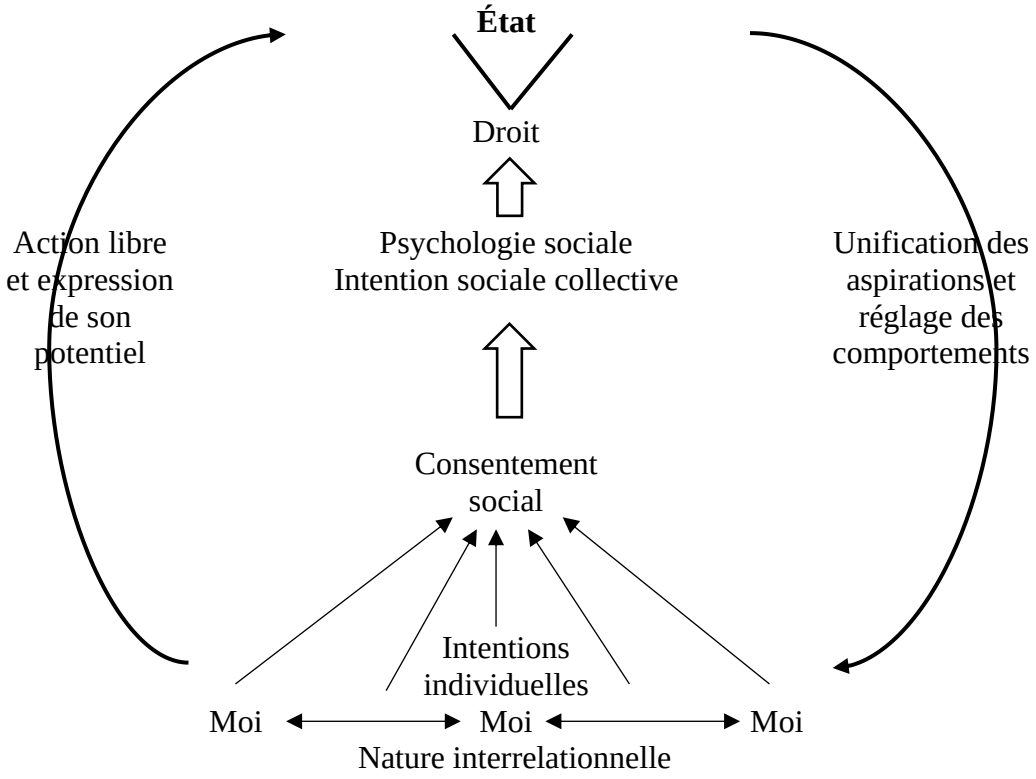



Figure 13 : moi, psychologie sociale et formation de l'État

Ainsi, si l'individu prend conscience de la relation de prédétermination qui régit sa liberté, l'étendue restreinte donne alors lieu à une action libre et illimitée (*mugen no jiyū katsudō* 無限の自由活働). Le moi conscient de son action libre peut dès lors s'ouvrir au monde extérieur par le biais de son corps (*shintai o mochiite gaikai ni hataraki kakeru* 身体を用いて外界に働きかける). Plus l'individu entraîne son corps, plus ce dernier, ainsi que l'esprit, grandissent (*shinshin o seichō* 心身を成長) ; le renforcement du corps est donc une condition indispensable au développement de l'activité libre du moi[1472]. On observe déjà dans ce passage l'importance accordée au corps qui se retrouvera dans l'élaboration du système gymnique du *Yamato bataraki* 日本体操 à partir des années 1920[1473].

Kakei Katsuhiko dépasse ainsi l'analyse du groupe social faite par Gierke et introduit la notion d'« action » (*katsudō*) qu'il relie à la liberté individuelle, donnant ainsi à sa thèse une nouvelle dimension physio-psychologique. Ce concept d'action,

[1472] *Ibid.*
[1473] Cf. Partie III, chapitre 8, B. a.

il l'emprunte à Dilthey pour lequel la réalité du monde apparaît à l'individu agissant. Cette action du sujet découle directement de la liberté de celui-ci et est à l'origine du processus de création. Liberté et création s'articulent donc autour de l'action individuelle, elle-même au fondement de l'expérience du réel. Dilthey pose ce principe d'immanence comme fondamental dans la « compréhension de la vie à partir d'elle-même »[1474]. Ainsi, la réalité du monde est liée à l'attitude pratique puisque celle-ci a un impact direct sur la création de ce monde. Ce dernier est donc une « synthèse du divers »[1475] dont la réalité est structurée par un « ensemble actif acquis » (*erworbener seelischer Zusammenhang*) dans lequel sont liées de manière spécifique l'appréhension des objets, la position des valeurs et la réalisation des fins[1476]. Cet ensemble actif conduit à comprendre le monde de l'intérieur, compréhension inscrivant d'emblée l'être dans une « communauté interindividuelle » qui est la forme originaire de l'universel[1477].

Katsuhiko réutilise donc les relations effectuées par son professeur Dilthey lorsqu'il rapproche l'action humaine individuelle et collective, de la constitution d'une psychologie commune caractéristique d'une organisation sociale donnée, mouvement sous-tendu par la liberté individuelle. La « nature interrelationnelle » de Katsuhiko s'apparente ainsi à la « communauté interindividuelle » de Dilthey, tandis que le concept de « psychologie sociale » est lui aussi directement inspiré de l'« ensemble psychique acquis » diltheyen qui, comme le résume Leszek Brogowski, désigne le processus d'intériorisation de normes culturelles structurant non seulement le comportement de l'individu en tant que membre d'une société, mais aussi son processus d'individuation[1478].

Katsuhiko continue son argumentaire dans l'article « Kikan jinkaku gairon » 機関人格概論 (Traité sur la nature des organes de l'État) publié entre 1906 et 1908, où il détaille la structure du « moi ». Il avance ainsi que le « moi » est composé de trois dimensions : le « moi absolu » (*zettaiga* 絶対我), le « moi universel » (*fuhenga* 普遍我) et le « moi individuel » (*jiga* 自我).

[1474] Dilthey 1995, p. 243, 278, 288.
[1475] Dilthey 1992, p. 74.
[1476] BROGOWSKI 1997, p. 39.
[1477] Dilthey 1992, p. 194 ; Dilthey 1988, p. 95.
[1478] BROGOWSKI 1997, p. 19, 80.

Le moi absolu est « à la fois la graine à l'origine du moi, mais aussi le domaine qui englobe ce dernier dans son ensemble » (*shushi sosen naru to dōji ni jiga zenbu o mōra* 種子祖先なると同時に自我全部を網羅) ; ce moi absolu de la vacuité (*shinkū naru zettaiga* 真空なる絶対我), c'est-à-dire l'univers (*uchū* 宇宙), est l'existence « toute puissante qu'on appelle dieu » (*iwayuru kami nari bannō naru sonzai* 所謂神なり万能なる存在). Le moi absolu est dieu ; dieu est donc une dimension du moi. Prendre conscience de toutes les dimensions du moi conduit donc obligatoirement à la croyance en un dieu de nature absolue qui se trouve en fait au cœur du moi individuel (*jiga no kokoro no uchi* 自我の心の内)[1479].

Le moi universel se situe entre le moi individuel et le moi absolu : dans sa quête vers le moi absolu, le moi individuel en vient à s'orienter vers le moi universel, mouvement fondateur de l'État. Ce dernier est donc le point de convergence des intentions individuelles. À ce moment fondateur, les acteurs prennent conscience de leur propre potentiel (*kengen* 権限) en tant qu'« être d'expression » (*hyōgensha* 表現者 ou *hyōgenjin* 表現人) du « moi universel ». Expression désigne ici le fait de projeter ses intentions au sein de l'organisation communautaire qu'est l'État. Ils sont alors capables d'assurer leur rôle spécifique afin que cette réunion de particularités (*tokushoku no sōtai* 特色の総体) développe l'universalité d'un moi unique (*yuiitsu no fuhenga no fuhensei no hatten* 唯一の普遍我の普遍性の発展)[1480].

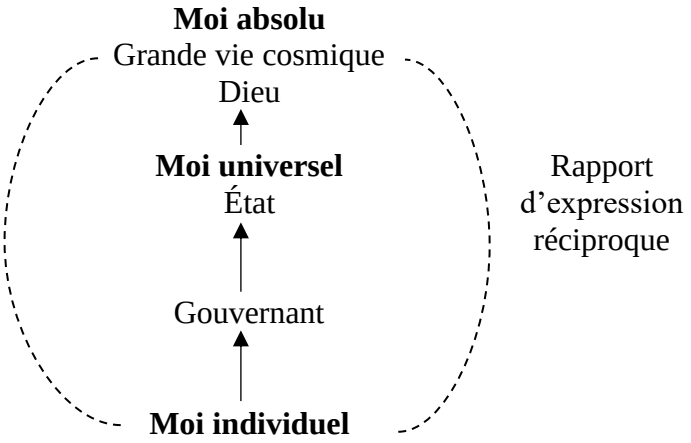


Figure 14 : structure du moi et rapport d'expression

[1479] NISHIDA 2016 (a), p. 259-261.
[1480] *Ibid.*

Kakei Katsuhiko fait à nouveau référence dans cette partie à la pensée de Dilthey. Le concept d'« expression » découle en effet des analyses esthétiques du penseur allemand. Celui-ci relie ainsi la création à un mouvement d'expression (*Ausdruck*) de la vie psychique de l'artiste, c'est-à-dire à l'extériorisation d'un contenu surgi des profondeurs que la conscience n'éclaire pas[1481]. Le fondement de l'État est donc, d'après Katsuhiko, ce principe d'expression de la vie psychique individuelle qui donne naissance à une psyché collective ; c'est pourquoi le « moi universel », issu de cette dynamique, est en fait à l'origine de toute pensée qui reste un processus de création propre à l'esprit d'un peuple.

Katsuhiko s'intéresse ensuite à la nature de l'État dans l'article « Kokka no seiritsu sonzai oyohi hattatsu suru riyū wa jinrui no jiyū katsudō ni ari » 国家ノ成立存在及ヒ発達スル理由ハ人類ノ自由活働ニ在リ (La raison de la formation et du développement de l'État se trouve dans l'action libre des êtres humains) publié en 1905. Dans ce travail, il démontre que l'« action libre » nécessite l'ordre imposé par la société, dont la forme la plus évoluée est l'État, point qui rapproche sa posture d'une vision hégélienne[1482].

Comme le résume Jean-François Kervégan, pour Hegel, le patriotisme est une adhésion à soi dans et par l'universel, c'est-à-dire une aptitude à agir conformément aux conditions objectives de la liberté. Cette dernière se déploie au travers de l'État dont la fin véritable est la « réunion en tant que telle » qui permet aux individus de mener une « vie universelle ». Ainsi, l'État se nourrit des attitudes particularistes générées par la vie sociale. Celui-ci a pour « organisme » la Constitution, qui, si elle est véritable, est au diapason de l'esprit du peuple[1483]. L'État constitutionnel hégélien tel que défini dans les *Principes de la philosophie du droit*, garant de la liberté et opérateur d'universalité, se retrouve donc clairement dans la théorie de Kakei Katsuhiko.

Enfin, dans son « Kenpō no seishin o ryakusetsu su » 憲法ノ精神ヲ略説ス (Précis sur l'esprit de la Constitution) de 1908, il complète cette définition de l'État

[1481] BROGOWSKI 1997, p. 42.
[1482] NISHIDA 2016 (a), p. 261-262.
[1483] KERVEGAN 2017, p. 103-105.

avec celle du système impérial japonais. Il y évoque ainsi le rôle de l'empereur en tant qu'« être d'expression de l'ensemble de l'État » (*kokka zentai no hyōgensha* 国家全体の表現者), individu qui unifie toutes les actions de la nation et les relie au niveau absolu : il est donc un relais autant qu'un représentant du collectif devant l'absolu. L'empereur japonais n'est pas choisi par la Constitution mais par le « degré zéro du droit national » (*saishō gendo no kokuhō* 最小限度の国法), c'est-à-dire l'ensemble des lois propres au peuple japonais[1484].

Katsuhiko ne lie donc pas directement la légitimité du pouvoir de l'empereur à la Constitution, mais à un degré bien plus profond de la structure de la société japonaise, au sein de ce « droit national » propre au développement historique du Japon. Il reprend donc à son compte le « droit social » de Gierke, système qui découle de l'histoire et de l'esprit du peuple propre à chaque culture. Le rapprochement qui va ultérieurement s'opérer entre cette perception du « droit national », la place de l'empereur, et la notion de *kokutai* trouve déjà ses fondements dans cet article qui esquisse les aspects totalitaires de la pensée de Katsuhiko.

Dans son « Kikan jinkaku gairon », il évoque en outre l'origine commune des religions :

> Aussi bien les différences mutuelles fondamentales que les divergences d'opinions philosophiques de toutes les religions remarquables qui existaient dans les temps anciens relèvent d'une variation de l'emphase mise sur la relation fondamentale qui les différencie à la base la plus profonde.
>
> 古来存在する各種の顕著なる宗教相互の根本的差異も、相互に競争せる哲学的見解の区別も、皆事物根本関係の孰れに重きを置くかによって最も深き根拠を異にするにあらざるなし[1485]。

Il poursuit sa réflexion en 1909 dans « Hōgakusha toshite taiko no shichō o ronzu » 法学研究者トシテ太古ノ思潮ヲ論ズ (Analyse de la pensée ancienne à travers le prisme d'un juriste). Il y reprend la théorie de Dilthey presque mot pour mot en affirmant que « le développement de la culture » (*bunmei (Kultur) no*

[1484] NISHIDA 2016 (a), p. 262.
[1485] *Ibid*. p. 263.

*hattatsu* 文明（Kultur）の発達) est « le développement de notre conscience » (*watashitachi no ishiki no hattatsu* 私たちの意識の発達), qui est lui-même lié à « l'évolution de notre expérience de vie » (*seikatsu keiken no shinpo* 生活経験の進歩)[1486].

Tout comme l'affirme Fustel de Coulanges dans *La Cité antique*, Katsuhiko avance que, dans les temps anciens, l'ensemble de la vie était lié à la religion. En effet, comme le progrès de l'humanité y était indifférencié (*mibunka* 未分化), il n'était pas possible d'étudier les divers phénomènes psychiques de manière clairement séparée du religieux (*kakushu no seishin genshō o shūkyō igai ni akiraka ni bunri shite kenkyū* 各種の精神現象を宗教以外に明らかに分離して研究)[1487].

Le développement de la religion est, d'une part, un domaine qui contrôle chaque dimension de la vie par le biais de la croyance (*seikatsu kaku hōmen o shihai* 生活各方面を支配), mais, de l'autre, est distinct de chacune d'elle (*seikatsu no kaku hōmen to bunki* 生活の各方面と分岐). Elle est donc un élément immano-transcendant de l'existence humaine. La religion se divise selon lui en plusieurs grandes formes : les « monothéismes transcendantaux » (*chōetsuteki isshinkyō* 超越的一神教), les « religions dualistes » (*nigenteki shinkyō* 二元的神教), les « polythéismes » (*tashinkyō* 多神教) et les « panthéismes » (*ban.yū shinkyō* 万有神教 ou *hanshinkyō* 汎神教), qui sous-tendent le développement de la conscience, donc le développement de la culture[1488].

Afin de comprendre la culture et l'esprit d'un peuple, il est donc primordial, pour Kakei Katsuhiko, d'étudier en profondeur la religion. Cette posture fera que le juriste sera rapidement considéré, en plus de son statut de spécialiste du droit constitutionnel et de la pensée occidentale, comme un spécialiste du religieux. Notons que cette conception de la religion est avant tout le fruit de l'influence de ses professeurs allemands, chez lesquels Katsuhiko identifie une structure panthéiste similaire, qu'il s'agisse du principe d'expression de la philosophie de Dilthey, du droit social de Gierke et de la théorie religieuse d'Harnack.

---

[1486] *Ibid.*
[1487] *Ibid.*
[1488] *Ibid.*

Pour Harnack en effet, l'histoire des religions ne peut être que progressive et ascendante, vision qui le pousse à dévaloriser le judaïsme au profit d'un christianisme plus élaboré[1489]. L'essence du christianisme apparaît ainsi comme une dynamique évolutive centrée sur l'évangile incarnée par la prédication de Jésus[1490]. À la suite d'Harnack, Katsuhiko interprète cette rupture chrétienne comme un mouvement vers l'idéalisme panthéiste (*hanshinronteki kannenron* 汎神論的観念論), mais aussi comme l'avènement de Jésus en tant qu'être d'expression. Jésus devient ainsi l'entité gouvernante qui réunit les croyances individuelles et les lie à Dieu[1491].

Pour lui, le christianisme est une évolution du judaïsme permise par le contact avec le logos grec : « au sein du christianisme, il n'est pas question de loi mais d'enseignement […]. Le christianisme a été en contact avec la philosophie grecque, et le lien entre l'enseignement et le logos y est aussi expliqué » (*kisutokyō ni oite wa hō denaku shite kyō de aru […]. Kirisutokyō wa « Girisha » tetsugaku to sesshoku shi, « logosu » to sono kyō to no kankei mo tokareta […]* 基督教ニ於テハ法デナクシテ教デアル […]。基督教は「ギリシャ」哲学ト接触シ、「ロゴス」ト其ノ教トノ関係モ説カレタ […])[1492]. Le logos chrétien réside dans l'importance accordée à l'individu dans son rapport à Dieu, relation rendue possible par le rôle intermédiaire de Jésus. Le christianisme obéit ainsi à un schéma similaire à celui dessiné par le juriste dans son analyse de l'État et du rôle de l'empereur : les individus expriment Jésus par le biais de leur foi, tandis que ce dernier exprime Dieu en réunissant l'ensemble de leurs actes de dévotion. Jésus sert donc de relais entre chaque fidèle et Dieu grâce à son rôle de « gouvernant » (*sōran hyōgenjin* 総攬表現人).

Katsuhiko combine donc la vision historique d'Harnack avec l'un des concepts centraux de la pensée de Dilthey afin de montrer que le panthéisme, dont le christianisme est l'incarnation en Occident, est l'évolution du monothéisme archaïque que représente le judaïsme. Sa vision de la religion comme du droit se

[1489] Pour une présentation générale de *L'essence du christianisme*, voir CAPELLE-DUMONT 2017.
[1490] Harnack 2015, p. 178.
[1491] Kakei K. 1912 (a), p. 518, 527-528.
[1492] *Ibid*., p. 571.

fond ainsi dans ce cadre d'analyse qui deviendra la « philosophie de l'expression » (*hyōgen no tetsuri* 表現の哲理 ou *hyōgen no tetsugaku* 表現の哲学), celle-ci étant une libre appropriation d'un aspect du système philosophique élaboré par Dilthey. Ce cadre lui permet d'articuler les éléments au sein d'un processus en trois temps allant du relatif à l'absolu autour d'un relais central qui assure le lien entre ces deux pôles par le truchement d'un « rapport d'expression » (*hyōgen kankei* 表現関係).

Si Kakei Katsuhiko est persuadé d'avoir identifié l'essence de l'État japonais grâce au rôle de gouvernant assuré par l'empereur, et l'origine de la pensée occidentale grâce à sa compréhension du christianisme, il lui reste encore à ce moment à rechercher le fondement de l'esprit japonais. Pour ce faire, il va dans un premier temps se plonger dans l'étude du bouddhisme, avant d'identifier le nouveau pilier de son système : le koshintō.

Peu après son retour au Japon, Kakei Katsuhiko rencontre Miyata Naojirō 宮田直次郎, un ami de son père qui travaille au ministère des Finances (Ōkurashō 大蔵省) et disciple du patriarche de l'école zen Sōtō Nishiari Bokuzan 西有穆山 (1821-1910)[1493]. Lors des nombreuses visites de Miyata chez les Kakei, le jeune juriste expose ses découvertes sur la pensée occidentale et le christianisme. Miyata montre alors systématiquement à Katsuhiko que les enseignements de la philosophie allemande qu'il expose se trouvent depuis bien longtemps dans la pensée bouddhiste, pensée elle-même liée à la cosmologie shintō soutenant l'État moderne japonais. Selon Katsuhiko, Miyata lui enseigne à ce moment l'authentique teneur du « panthéisme bouddhique » (*bukkyō hanshinron* 仏教汎神論)[1494].

Frappé par les dires de son aîné, il se plonge dans la lecture des écrits du bouddhisme. Il en vient même à centrer ses cours à la faculté de droit sur la philosophie bouddhique à partir de 1908, décision lui valant dans un premier temps les réprimandes de Hamao Arata 浜尾新 (1849-1925), alors président de

[1493] Nishiari Bokuzan 西有穆山 (1821-1910), patriarche de la secte zen Sōtō très actif au début de la période de Meiji au moment des profondes transformations que subit le bouddhisme. Il participe ainsi activement à la campagne de promulgation du Grand Enseignement afin d'inscrire le bouddhisme au sein du processus de construction du credo impérial. Dans cet effort, notons que Nishiari effectue un rapprochement entre cosmologies bouddhiste et shintō, notamment dans ses positions les plus conservatrices sur la protection de la nation. JAFFE 2001, p. 115-116, 135.

[1494] Kakei K. 1911, avant-propos p. 3.

l'université, qui rappelle au jeune professeur son statut de spécialiste de la pensée occidentale. Katsuhiko est cependant capable de défendre la pertinence de son choix. En effet, l'influence de Miyata a été telle que le juriste en est venu à considérer que le christianisme était apparu par un tournant panthéiste découlant en réalité du contact de Jésus avec le bouddhisme : « à l'époque [Jésus] a saisi l'essence panthéiste de la pensée bouddhique venue d'Orient » (*tōji tōhō yori shūrai seshi bukkyō shisō no hanshinronteki shinzui o kantoku* 当時東方ヨリ襲来セシ仏教思想ノ汎神論的真髄ヲ感得)[1495].

En plus de faire du christianisme un courant religieux se développant dans la lignée du bouddhisme, donc de la civilisation asiatique, ce tournant représente la première étape de son mouvement de « retour aux origines » de l'esprit japonais. Notons aussi qu'il s'agit pour Katsuhiko de s'inscrire dans la continuité du mouvement de rationalisation du néo-bouddhisme et des penseurs qui rapprochent pensée européenne et pensée bouddhiste tel Inoue Enryō. Par ailleurs, l'argument de l'idéologue inscrit non seulement sa démarche intellectuelle vis-à-vis du droit dans l'une des traditions religieuses les plus anciennes de l'archipel, mais aussi le droit et la pensée occidentaux dans cette généalogie bouddhique par l'intermédiaire de la tradition chrétienne.

Notons également que cet intérêt pour le bouddhisme représente pour Kakei Katsuhiko un tournant personnel. En effet, alors que sa foi chrétienne semble évidente depuis son séjour à Berlin, la découverte de ce qu'il pense être l'origine asiatique du christianisme est sans doute une révélation majeure qui remet en cause ses certitudes.

Katsuhiko publie ainsi *Bukkyō tetsuri* en 1911[1496]. Dans cet ouvrage, son but est de mettre en lumière la pensée bouddhique et le droit par le prisme du rapport d'expression[1497]. Il place alors sa démarche dans une tentative d'identification du « fondement du droit ». Mais son projet vise aussi à remonter à la source du

[1495] Kakei K. 1912 (a), p. 553.
[1496] L'ouvrage est en fait une réunion d'articles intitulés « Indo ni okeru kodai bukkyō shisō o ronzu » 印度ニ於ケル仏教思想ヲ論ズ (Théories sur la pensée bouddhique en Inde) publiés à partir de 1909 dans le *Hōgaku kyōkai zasshi.*
[1497] Kakei K. 1911, p. 5.

panthéisme qui a donné lieu au christianisme et, par extension, à la philosophie occidentale, quête qui l'amènera finalement à rechercher l'esprit japonais.

Comme le note Yorimatsu Tamao 頼松瑞生, Katsuhiko rapproche dans son travail sa théorie de la vie cosmique et la doctrine de la vacuité (*shinkūron* 真空論) de Nāgārjuna. Il profite en outre de ce parallèle pour prouver la supériorité du constitutionnalisme (*rikken shugi* 立憲主義) par rapport à l'absolutisme (*zettai shugi* 絶対主義). L'absolutisme, qui est une politique despotique fixant la position de l'individu, s'oppose à la vacuité ; tandis que le constitutionnalisme qui se fonde sur les droits et devoirs (*kenri gimu* 権利義務) donnés par la Constitution, permet à chaque citoyen de contribuer à l'essor de l'État sans l'attacher à une place fixe. Ce processus, qui découle à la fois de la volonté naturelle de chaque individu (*kojin no shizen ishi* 個人の自然意思) mais aussi de la volonté fixée par le droit (*hōritsu ishi* 法律意思), est la voie d'union avec l'univers[1498].

La structure religieuse du bouddhisme correspond par ailleurs à celle de la philosophie de l'expression. En effet, aussi bien Amida que l'ensemble des individus retournent au cosmos originel (*honrai no uchū ni kiitsu* 本来ノ宇宙ニ帰一) par le biais d'un principe d'expression de leur croyance en la vacuité[1499]. Ce mouvement de retour à l'unité est à nouveau assuré par l'intermédiaire d'Amida qui se pare des atours de l'être gouvernant servant de relais entre le relatif et l'absolu.

En plus de se plier à son cadre analytique, le bouddhisme devient finalement pour Katsuhiko un moyen de mettre en relief les spécificités de l'esprit japonais. Il se fait alors le défenseur du perfectionnement du bouddhisme au cours de son évolution de l'Inde au Japon. Ce phénomène est d'après lui directement lié à la nature de la doctrine du bouddhisme qui a la capacité d'intégrer des « esprits différents » (*hoka no seishin* 他の精神). Ainsi, si le bouddhisme est bien un système commun englobant ses trois grands terrains de développement que sont l'Inde, la Chine et le Japon, il est aussi présent sous trois formes fondamentalement uniques au sein de ceux-ci. Ce caractère unique de chaque bouddhisme découle de

[1498] YORIMATSU 1994, p. 137.
[1499] Kakei K. 1911, p. 191.

la rencontre de ce dernier avec les esprits respectifs de l'Inde, de la Chine et du Japon[1500].

Les changements subis par le bouddhisme sont par ailleurs des évolutions aux yeux de Kakei. En effet, sa forme la plus aboutie est sans conteste pour lui celle du « bouddhisme d'État » japonais (*kokkateki bukkyō* 国家的仏教), puisqu'il fait de l'État le moi universel, l'organisation sociale permettant l'union de l'individu et de l'univers[1501]. Une telle vision soutient en creux les théories impérialistes qui vantent le retour vers l'Asie centrale d'un bouddhisme perfectionné au Japon.

Il est important de comprendre l'objectif de Kakei dans cet ouvrage : illustrer à travers le développement de la pensée bouddhique l'activité unique de l'esprit japonais. Il fait dès lors montre d'une approche inductive qui lui permet de trouver ce qu'il cherche : l'esprit originel japonais sous-tendant le droit et l'État modernes. Il applique ainsi sa matrice théorique pour démontrer que les mutations du bouddhisme témoignent de la supériorité de la « voie japonaise des origines » (*Nihon kodō* 日本古道) qui s'y infuse. L'analyse critique de Yorimatsu Tamao montre clairement les faiblesses de l'analyse de Kakei Katsuhiko quant aux liens qu'il tire entre le bouddhisme et l'étude du droit, dénotant une méconnaissance du premier[1502], mais celui-ci n'a jamais eu pour objectif de mettre en lumière de telles articulations. Il utilise le bouddhisme comme un cas de mise en pratique de son modèle, chose qu'il a déjà effectuée dans ses travaux sur le droit et sur la philosophie occidentale. Dans cette perspective, son mouvement vers le shintō l'année suivante semble dès lors bien plus cohérent. En effet, après avoir montré l'œuvre de l'esprit japonais sur le bouddhisme, une tradition religieuse exogène, il ne lui reste plus qu'à le rechercher au sein du système religieux endogène.

[1500] *Ibid*., p. 537-538.
[1501] Alors qu'il est un idéalisme objectif (*kyakkanteki kannen oyobi risō* 客観的観念及び理想) et transcendant en Inde, le bouddhisme perd en Chine sa nature transcendantale au profit d'une obsession subjective (*shukanteki henshitsu* 主観的偏執), qu'il finit par perdre en arrivant au Japon où il devient une voie juste (*kōdō* 公道) et une croyance mondiale (*sekaiteki naru shinkō* 世界的なる信仰). *Ibid*., p. 539.
[1502] YORIMATSU 1994.

### c. Vitalisme de Taishō et koshintō panthéiste

Que Kakei Katsuhiko s'intéresse au shintō après avoir mis en lumière le rôle de l'esprit japonais au sein du bouddhisme est une évolution logique. Cependant, deux événements influencent également la démarche du penseur. En effet, Katsuhiko se lance dans les recherches sur le shintō et publie son premier ouvrage sur le sujet en 1912, année de la mort de l'empereur Meiji et deux ans après l'annexion de la péninsule coréenne. Il commence d'ailleurs son avant-propos ainsi :

> Sa majesté l'empereur Meiji est décédée. En plus de la sincère tristesse qui unit tout notre peuple et de la gratitude universelle et infinie à son égard, je me suis alors rendu compte de l'activité perpétuelle du koshintō au cœur de l'épanouissement du monde.
>
> 明治天皇階下は神去り給ふた。余も亦、億兆の一心たる悲哀の至情、無限なる普遍的感謝を共にして、愈々万邦の精華たる古神道が確実に活躍しつつあるを覚えたのである[1503]。

*Koshintō taigi – Kōkoku no kontei-banpō no seika* 古神道大義―皇国根柢・萬邦之精華 (Les grands principes du shintō des origines – Le fondement du pays divin et de l'épanouissement du monde) est publié avec le concours d'Ariga Shigeyoshi 有賀成可, capitaine dans l'armée de terre, et d'Ishiguro Hidehiko 石黒英彦 (1884-1945), ancien étudiant de Katsuhiko qui intègrera par la suite les gouvernements coloniaux de Taiwan et de Corée[1504]. Sa rédaction découle par ailleurs d'une requête que lui a adressée Inoue Masaji 井上雅二 (1877-1947), leader asiatiste actif au sein de la Tōa dōbunkai 東亜同文会 (Société de l'Asie de l'Est unie par la langue) et sur la scène politique, qui défend la mission d'expansion japonaise en vue de créer un bloc asiatique[1505]. La récente annexion de la péninsule coréenne fait sans doute partie des motifs qui ont poussés Inoue à demander à Katsuhiko de travailler sur le shintō en avril 1912[1506].

[1503] Kakei K. 1912 (b), avant-propos p. 1.
[1504] *Ibid.*
[1505] Sur Inoue Masaji, voir FUJITA 2014.
[1506] Kakei K. 1912 (b), p. 2.

La première partie de l'œuvre est consacrée à définir précisément ce que sont le shintō et le koshintō :

> Le shintō n'est rien de moins que la base de l'essor de notre grand empire du Japon et le fondement de l'expérience de vie de notre peuple japonais ; il s'agit d'un élément sacré inviolable.
>
> 神道は少なくも我日本大皇国の成立する基礎、我日本人の生活活動の根柢であつて、神聖にして侵すべからざるものである[1507]。

Le koshintō est ainsi la voie des *kami* qui existe depuis la fondation du Japon et s'est développée au fil de l'évolution du pays. Il représente l'idéal universel (*fuhenteki risō* 普遍的理想) établi par Amaterasu et mis en œuvre par l'empereur Jinmu. Il s'agit par ailleurs d'une croyance et d'une pratique universelles (*fuhenteki shinkō, fuhenteki jikkō* 普遍的信仰、普遍的実行).

Kakei Katsuhiko affirme ne pas placer son argumentaire d'un point de vue temporel : le koshintō n'est pas celui d'avant la rencontre avec le confucianisme et le bouddhisme, il n'est pas le shintō d'avant le shintō du retour aux origines (*fukko shintō* 復古神道) des Kokugaku : il est l'essence même de toute croyance. Il s'agit d'un principe processuel qui agit comme racine universelle du shintō de toutes les époques (*kaku jidai no shintō no fuhenteki konkyo* 各時代の神道の普遍的根拠)[1508]. Cette essence religieuse à la source de l'esprit japonais est, par sa nature, amenée à être propagée à nouveau à l'étranger afin que tous les habitants de la terre puissent prendre conscience de cette origine commune. Cet aspect place d'emblée les théories de Katsuhiko dans le cadre de l'impérialisme religieux soutenant l'expansion japonaise. Son élaboration au moment de l'intensification des efforts japonais en Corée est à ce titre révélatrice.

Cette essence, Katsuhiko la cerne dans plusieurs éléments invariables au sein du shintō :

---

[1507] *Ibid.*, p. 1.
[1508] *Ibid.*, p. 2-3.

- Premièrement, il s'agit de la norme des actions de la vie définie par la vérité des *kami* de l'âge des dieux (*kamiyo no morogami ga jijitsu ni yorite shimesaretaru seikatsu katsudō no kihan* 神代の諸神が事実によりて示されたる生活活働の規範).
- Deuxièmement, la voie fondée par Amaterasu est le shintō en tant que voie des divinités (*kami gami no michi o shintō to iu* 神神の道を神道といふ), tandis que celle fondée par Jinmu est le shintō en tant que voie des hommes (*jindō to naritaru shintō* 人道となりたる神道). Voie des divinités et voie des hommes sont donc indissociables et constituent ensemble le koshintō (*shintō soku jindō, jindō soku shintō o koshintō to iu* 神道即人道、人道即神道を古神道といふ).
- Troisièmement, ce koshintō est la norme la plus fondamentale (*motto mo konponteki naru kihan* 最も根本的なる規範) en laquelle tout individu se doit de croire et doit pratiquer (*sukunakumo shinkō shi katsu jikkō seneba naranu mono* 少くも信仰し且実行せねばならぬもの). Il est le chemin qui mène à l'unité organique (*isshin dōtai*) qui réunit les dieux et les hommes, mais aussi les hommes entre eux (*kami to hito, hito to hito to no sōgo no gōitsu* 神と人と、人と人との相互の合一). Pour ce faire, il faut tout d'abord se réunir au sein du moi universel (*fuhenga ni kiitsu*), sous la direction de l'empereur Jinmu et de ses descendants (*Jinmu tennō oyobi sono goenchō* 神武天皇及び其御延長), développant ainsi son potentiel individuel (*kakuji no kengen* 各自の権限). L'empereur est donc le gouvernant du monde (*sekai no sōran hyōgenjin* 世界の総攬表現人).
- Malgré son statut universel, le koshintō reste une forme d'unité particulière (*tokushu naru gōitsu no keishiki* 特殊なる合一の形式), propre au peuple japonais. Cette particularité réside dans la présence unique de l'empereur, seul être capable d'assurer la réunion des intentions individuelles au sein d'une communauté mondiale afin de permettre l'unification universelle des individus (*jōge kakujin no isshin dōtai* 上下各人の一心同体). Il s'agit là de l'« esprit du shintō » (*shintō no seishin* 神道の精神). Si le moi (*ga* 我) suit cette voie – vénère l'empereur – il peut alors s'ouvrir au moi universel et atteindre l'unité cosmique.
- Quatrièmement, le koshintō est l'idéal universel du peuple japonais (*Nihon minzoku no fuhenteki risō* 日本民族の普遍的理想) et, par extension, l'idéal universel du monde (*sekai no fuhenteki risō* 世界の普遍的理想). La croyance et la pratique universelles de cet idéal sont la vie du koshintō (*koshintō no inochi* 古神道の生命)[1509].

Kakei Katsuhiko considère donc l'empereur comme le souverain universel qui va permettre au monde entier de s'élever vers l'unité cosmique originelle. Bien que profondément autochtoniste, son approche s'inscrit donc aussi dans un idéal universaliste en accord avec le mouvement d'expansion du Japon en Asie. En effet, le koshintō est aussi la voie à suivre par les populations colonisées afin d'atteindre la civilisation et de prendre conscience de la nécessité de leur mise sous tutelle. Le

[1509] *Ibid.*, p. 5-12.

shintō est pour lui une « croyance universelle » (*fuhenteki shinkō* 普遍的信仰) qui doit, en partant du Japon, s'étendre dans le monde entier (*shintō wa dai nippon o chūshin toshite kore o banpō iiki ni kakuchō subeki* 神道は大日本を中心として之を萬邦異域に拡張すべき). À ce propos, le penseur avance qu'il est possible de vouer un culte à n'importe quelle figure religieuse, puisqu'en définitive, tout acte de foi revient à emprunter la voie du koshintō :

> Comme les éléments tels que les dimensions des lieux de culte importent peu, nous pensons qu'il faut construire des sanctuaires simples et y consacrer Confucius, Lao-Tseu, Sakyamuni et Jésus Christ, voire y combiner l'ensemble des illustres personnages mondiaux ; ainsi, nous illustrerons l'attitude de tolérance originelle du shintō et propagerons la lumière de ce dernier de manière exponentielle au sein de notre nation et du monde.
>
> 社殿の大小などは問ふ所ではないから、清素なる神社を造って、孔子、老子、釈迦牟尼及びイエス、キリストを奉祀し、且宏く世界の偉人を網羅して之を一神社に合祀し、神道本来の寛容的旗幟を鮮明にし、愈々益々神道の光明を国家世界に宣揚したいと思ふ[1510]。

Cette croyance universelle est constitutive du koshintō en tant que « religion mondiale » (*sekaiteki shūkyō* 世界的宗教) devant être propagée dans chaque pays :

> Le shintō doit être pratiqué dans le monde entier […] [c'est pourquoi] il est nécessaire d'étendre le système impérial japonais afin d'établir un système mondial. Les États et sociétés du monde doivent se réunifier fondamentalement à la manière du Japon par le biais de son grand *kokutai* qui n'est pas despotique, mais bien le pays dirigé par l'être gouvernant immuable.
>
> 神道は世界全体に行はるべきもので ［…］ 日本国の制度を拡張して世界の制度を立てねばならぬ。世界的国家と世界の社会とは、其根本に於ては日本の様に帰一せねばならぬものであり、此大国体は専制的でなく不動の総攬者を有する神国でなければならぬ[1511]。

[1510] *Ibid*., p. 422.
[1511] *Ibid*., p. 308-309.

Le shintō est ainsi la voie sacrée (*seidō* 聖道) que les Japonais doivent mettre en pratique au sein des systèmes culturels étrangers afin de sauver le monde entier grâce à cette croyance (*shintō no shinkō o motte sekai zentai o kyūsai* 神道の信仰を以て世界全体を救済). Cette unification est la tâche et le potentiel du peuple japonais (*ware ware no shokubun kengen* 我々の職分権限) et de sa famille impériale unique au monde (*banpō muhi naru kōshitsu* 万邦無比なる皇室)[1512].

Il inscrit ainsi le monde dans un destin téléologique amenant chaque peuple à s'éveiller à son devoir divin, étape qui permettra d'atteindre l'union organique originelle. Dans ce processus, l'humanité va invariablement prendre conscience de la supériorité du shintō et du système impérial japonais. Il ne renie donc pas la diversité inhérente à chaque société, mais avance au contraire que cette diversité a pour destin de s'unir au sein d'un moi universel mondial.

> Le fait pour chaque État, chaque peuple, de préserver et déployer sa spécificité, et de travailler à son propre développement, revient à la base à exprimer le développement de l'humanité. C'est pourquoi chacun d'eux possède vraiment une valeur à l'échelle mondiale et humaine. La prise de conscience et l'effort des États et des peuples d'y participer représentent ainsi l'effort de l'humanité elle-même. Il s'agit de la tâche divine reçue par chaque pays et chaque peuple. Il s'agit du potentiel sacré inhérent au déploiement de l'unité organique de l'humanité tout entière.
>
> 各国家各民族が自己の特色を保持発揚し、自己の発達に勉むるは、其根柢に於ては人類の発達を表現して居るものであるから、実に世界的人類的価値を有するものに外ならぬ。国家や民族が之を悟り其積りでなす努力は、即ち人類自身の努力である。[…] 各国各民族の神授の職分である。人類全体が一心同体たることを発揚と離れずに有すべき神聖なる権限である[1513]。

L'argument de Kakei Katsuhiko, au même titre que ceux avancés par Matsuyama Teizō et Deguchi Onisaburō, est donc qu'en dépit des innombrables spécificités (*tokushoku wa sensa banbetsu* 特色は千差万別), il existe un niveau unificateur entre celles-ci (*sono aida ni tōkatsu kaikyū o mo sonshiteiru* 其間に統括階級をも存している)[1514]. Ce niveau est celui de l'unité organique originelle

[1512] *Ibid*., p. 309-310.
[1513] *Ibid*., p. 312-313.
[1514] *Ibid*., p. 313.

que les Japonais sont les premiers à avoir atteint grâce au rôle unificateur de l'empereur. Apporter cette lumière aux autres pays est donc une tâche divine (*tenshoku* 天職) que seul le Japon peut mener à bien[1515]. Le juriste est en cela l'un des premiers défenseurs d'un « shintō civilisateur », posture qui influencera de nombreux penseurs à partir des années 1920, au moment où la répression étatique se fait plus virulente et que de nombreux mouvements sont obligés d'adapter leur doctrine au credo officiel. Les théories de Katsuhiko deviennent alors la matrice de tels remaniements.

Dans le *Zoku koshintō taigi* 続古神道大義, publié en 1914, il expose cette fois son analyse du contenu mythologique et doctrinal de celui-ci. Il déploie alors une lecture panthéiste centrée sur la figure d'Ame-no-minakanushi. Daniel C. Holtom qualifie déjà en 1922 les théories de Katsuhiko comme une hégélisation du shintō, caractérisation reprise communément par la suite[1516]. Peu d'études prennent cependant le temps de montrer en quoi il pourrait effectivement, ou non, être décrit ainsi en s'appuyant sur une analyse détaillée du koshintō du juriste japonais. En réalité, si la vision de l'État défendue par Katsuhiko est en effet proche du concept d'État hégélien, sa lecture des mythes et divinités japonais relève quant à elle à nouveau d'une application systématique de la philosophie de la vie et de l'expression de Dilthey.

Selon lui, « subjectivement parlant, [Ame-no-minaka-nushi] est la plus profonde sincérité ; objectivement parlant, il s'agit de la plus grande vie » (*shukanteki ni mōseba motto mo majime nari, kyakkanteki ni ieba saidai inochi* 主観的に申せば最も真面目なり、客観的にいへば最大生命)[1517]. Pour le juriste, la divinité créatrice est ainsi la « grande vie que l'on peut percevoir grâce à la sincérité » (*majime ni yotte mieru ō-inochi* 真面目によって見得る大生命)[1518]. Ce concept de sincérité ne désigne pas uniquement un sentiment sincère, mais aussi l'activité productrice *musubi*. Ame-no-minaka-nushi transcende en outre les grands dualismes : intérieur-extérieur, subjectif-objectif, large-strict, mobile-immobile, loi-fait, sentiment-forme (*naigai, shukyaku, kōkyō, dōsei, hōsoku to jijitsu, kokoro*

[1515] *Ibid*., p. 316.
[1516] HOLTOM 1922, p. 109-110.
[1517] Kakei K. 1914, p. 47.
[1518] *Ibid*.

*mochi to keishiki* 内外、主客、広狭、動静、法則と事実、心持と形式). Tous ces dualismes ne font plus qu'un au sein de la grande vie cosmique[1519].

S'agissant du nom de la divinité, Katsuhiko cite en premier lieu les travaux de Motoori Norinaga qui associent le « *mi* » 御 honorifique au « *ma* » 真 véritable. Ame-no-minaka-nushi est donc aussi Ame-no-manaka-nushi 天之真中主. Mais il rappelle aussitôt que ce « *manaka* » 真中 ne désigne pas uniquement le « plein centre », mais bien l'essence du dieu qui est partout. De même, le « Ciel » (*ama* 天) est le concept utilisé au Japon et en Chine afin de désigner à la fois les Cieux et la Terre (*amatsuchi* 天地), donc le cosmos dans son intégralité. Il est par ailleurs une existence sans limite qui ne connaît ni naissance ni disparition, ni commencement ni fin (*fushō fumetsu mushi mushū* 不生不滅無始無終)[1520].

Par cet aspect entre immanence et transcendance, le panthéisme de Kakei Katsuhiko se rapproche d'une forme de panenthéisme. Bien que ces deux modalités de conceptualisation des dieux créateurs se superposent souvent, le panenthéisme désigne de manière stricte, pour emprunter la définition d'Auréliane Narvaez, une voie médiane « au croisement du déisme et du panthéisme en ceci qu'il postule un Dieu à la fois immanent et transcendant et soutient que l'existence de Dieu comme principe créateur et transcendant n'exclurait pas sa manifestation concrète dans la nature en tant que force immanente »[1521]. Cependant, Kakei Katsuhiko utilise à dessein le terme de panthéisme qu'il a hérité de ses professeurs allemands. De plus, si Ame-no-minaka-nushi est considéré à la fois dans et hors du cosmos, sa force agissante est, pour le penseur japonais, incarnée par le concept de *musubi*. Il y a donc chez lui, comme chez Matsuyama Teizō et Deguchi Onisaburō, une distinction entre l'entité divine et sa force vitale, même si ces deux dernières sont réunies au sein de l'idée de « grande vie cosmique ». Il est donc plus juste de parler de panthéisme vitaliste que de panenthéisme dans le cas de ces trois leaders religieux.

Katsuhiko définit Ame-no-minaka-nushi comme « la plus grande des grandes vies » (*daiseimeichū no saidai seimei* 大生命中の最大生命). Il ne donne cependant pas de définition claire au concept de vie qu'il emprunte à Dilthey, mais

[1519] *Ibid*., p. 48-49.
[1520] *Ibid*., p. 50-53.
[1521] NARVAEZ 2018, p. 47.

précise que l'activité de celle-ci se manifeste sous la forme de l'énergie productrice *musubi*[1522].

Comme nous l'avons évoqué, Dilthey soutient que la pensée existe dans une articulation avec la matière de l'expérience, rejetant l'*a priori* de la raison kantienne. Pour le philosophe, ce qui compte est l'interaction (*Wechselwirkung*) première entre le soi et le monde, la vie désignant cette expérience fondamentale qui se décline, comme le montre Guillaume Fagniez, en « catégories de la vie » (*Lebenskategorien*)[1523]. D'après Dilthey, donc, la vie est en premier lieu « le vécu » et sa primauté sur tout processus d'abstraction, principe dépassant l'idée de Dieu qui est un idéal d'unité cosmique émergeant à l'intérieur de la vie. Dilthey hérite en cela de la définition de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) selon laquelle la religion relève d'une vision immédiate (*Anschauung*) de « l'infinité d'un tout », plutôt que d'un effort d'abstraction. Elle englobe toutes les formes de cette intuition cosmique[1524]. En outre, pour Schleiermacher, le Tout précède l'Un, autrement dit l'intuition de l'univers précède l'idée de Dieu, point qui corrobore la primauté du cosmos par rapport à la figure divine. Le vitalisme de Dilthey trouve donc une grande inspiration dans la philosophie religieuse de Schleiermacher. Mais il y trouve aussi sa tendance psychologisante puisque la piété est, d'après ce dernier, constituées d'aspirations obscures qui relèvent d'une volonté inconsciente sous-tendant l'instinct spirituel des êtres[1525]. On voit dès lors, par le tracé de ce linéament, les passages indirects qui s'opèrent depuis la pensée de Schleiermacher jusqu'au système de Katsuhiko *via* la philosophie dilthéyenne.

Kakei Katsuhiko rapproche quant à lui l'expérience fondamentale du vécu de la divinité Ame-no-minaka-nushi, qui fera office de figure de l'unité cosmique. Cependant, Ame-no-minaka-nushi étant un *kami* inactif et lointain dès sa tâche de création de l'univers accomplie, il ne peut seul incarner l'idéal immano-transcendantal du panthéisme vitaliste du penseur japonais. Pour combler cette nature et inscrire sa théorie dans une cohérence s'agissant de l'immanence induite

[1522] Kakei K. 1914, p. 53.
[1523] *Ibid*., p. 387-390.
[1524] Voir GRONDIN 2015, p. 104-105
[1525] CRAMAUSSEL 1908, p. 84, 194.

par sa reprise du concept de vie de Dilthey, Katsuhiko utilise l'énergie *musubi* et le principe d'expression appliqué aux divinités du même nom.

Cette énergie incarnant le mouvement de la vie en vient à désigner directement le rapport d'expression qu'il a appliqué dans ses travaux sur l'État, le christianisme et le bouddhisme. De même, les *kami* Musubi deviennent, à la manière de l'empereur, des êtres gouvernants qui expriment Ame-no-minaka-nushi. Cependant, les deux termes du processus d'expression – niveaux universel et absolu – étant indissociables, Mimusubi-no-kami – entité réunissant Takamimusubi et Kamimimusubi – et Ame-no-minaka-nushi ne font au départ qu'un et sont inséparables (*moto moto ittai ni shite hanarerarenu* 元元一体にして離れられぬ). Les deux divinités sont donc dans un rapport existentiel dialectique et interdépendant au sein duquel l'être gouvernant apparaît comme une manifestation de la vie cosmique[1526].

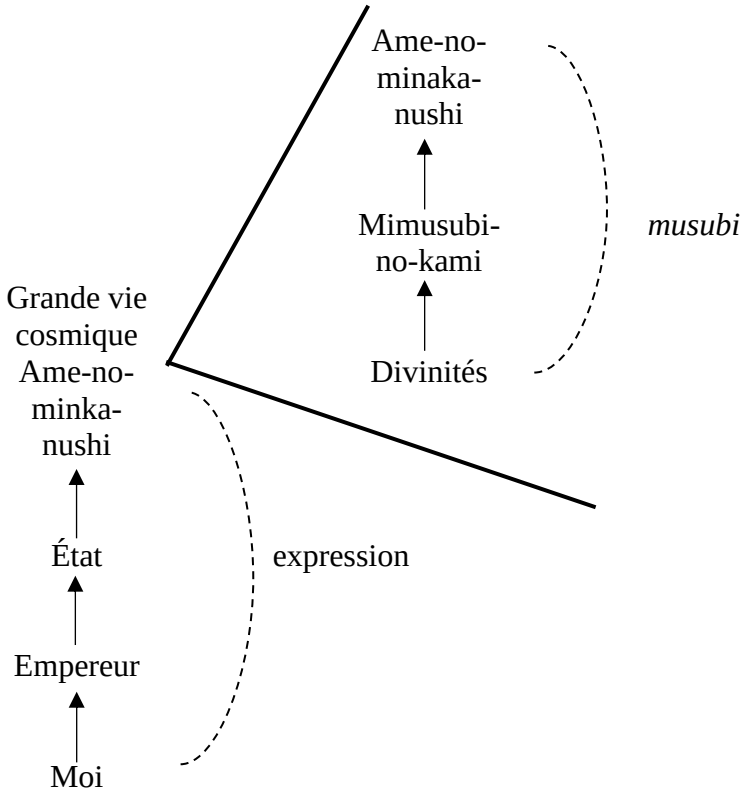



Figure 15 : rapport d'expression et cosmologie shintō

[1526] Kakei K. 1914, p. 56-57.

Kakei Katsuhiko se sert ainsi de l'énergie productrice et des divinités Musubi pour justifier l'activité permanente et immanente d'Ame-no-minaka-nushi, divinité (moi absolu) à laquelle l'individu peut s'unir s'il se soumet à l'autorité de l'empereur par l'intermédiaire duquel il peut faire un avec l'État (moi universel). Ce dernier relie donc le moi individuel au moi absolu, processus rendu possible grâce à l'empereur et à l'énergie *musubi* qui sont au cœur du processus d'expression des êtres.

Comme le remarque Suzuki Sadami 鈴木貞美, il est possible d'inscrire les écrits de Katsuhiko dans le courant du « vitalisme de Taishō » (*Taishō seimei shugi* 大正生命主義). Ce mouvement se place selon lui dans la continuité des écrits d'Ernst Haeckel (1834-1919) – notamment *Les merveilles de la vie* (1904)[1527] –, et de Bergson – en particulier *L'évolution créatrice* (1907). Suzuki rapproche en effet le concept de « grande vie cosmique » arboré par Kakei Katsuhiko, de la théorie du vivant d'Haeckel et de l'élan vital bergsonien. Il note aussi l'influence des écrits de Ralph Waldo Emerson (1803-1882), dont le concept de « grand esprit de l'univers » devient la « vie de l'univers » (*uchū no seimei* 宇宙の生命) chez le poète Kitamura Tōkoku 北村透谷 (1868-1894). Il place ainsi Katsuhiko aux côtés du philosophe Nishida Kitarō 西田幾多郎 (1870-1945) et des penseurs chrétiens Kagawa Toyohiko 賀川豊彦 (1888-1960) et Kinoshita Naoe 木下尚江 (1869-1937), par rapport auxquels il incarne le pendant shintō du vitalisme de Taishō[1528]. Dans son effort de dépasser les particularismes religieux grâce au concept de vie, les travaux de Katsuhiko se rapprochent également des écrits d'Oshikawa Masayoshi 押川方義 (1850-1928) qui influenceront notamment le célèbre idéologue asiatiste Ōkawa Shūmei 大川周明 (1886-1957)[1529].

Si l'analyse de Suzuki permet de situer Kakei Katsuhiko dans le paysage intellectuel international du développement des pensées de la vie, notons à la suite de Shimazono Susumu que le vitalisme cosmique est un élément central des doctrines religieuses japonaises modernes. En se fondant notamment sur l'exemple de Tenrikyō, Shimazono montre que de nombreux nouveaux mouvements religieux

[1527] 1907 pour la traduction française.
[1528] SUZUKI Sa. 1979, p. 144-186.
[1529] SUZUKI Sa. 2007, p. 459-464.

considèrent leur divinité comme la source originelle de toute forme de vie et l'incarnation d'une force vitale immanente[1530]. Comme nous l'avons vu, une telle conception se retrouve aussi chez Musubi-kyō et Ōmoto, où Musubi-no-kami et Ame-no-minakanushi sont associés à l'idée de vie cosmique. Les théories vitalistes se répandent donc aussi au sein des doctrines religieuses japonaises modernes. Katsuhiko apparaît dès lors comme une figure à la croisée d'un courant vitaliste que l'on pourrait qualifier de philosophique et d'un autre religieux. Il se place lui-même en tant qu'intermédiaire, son panthéisme vitaliste touchant aussi bien les cercles intellectuels que religieux.

Si les écrits de Katsuhiko sur le shintō ne sont véritablement connus du grand public qu'à partir du milieu des années 1920, les deux volumes du *Koshintō taigi* sont largement lus dès les années 1910 dans les cercles religieux – shintō en particulier –, dans la sphère des études constitutionnelles, mais aussi par les élites militaires. Des figures telles que Deguchi Onisaburō et Ishiwara Kanji s'y sont ainsi plongées à cette époque, tandis que Katsuhiko forme au même moment à l'université de Tōkyō une génération de disciples amenés à occuper d'importants postes gouvernementaux. Intellectuel de premier ordre, il assure également, à partir des années 1910, des séminaires destinés aux étudiants chinois en échange à l'université impériale, mais aussi des cours sur la Constitution et le shintō au sein du département de droit de l'Académie navale (Kaigun daigakkō 海軍大学校), à l'université Meiji et à l'université Kokugakuin[1531].

Par le biais de ses enseignements et de ses écrits, Kakei Katsuhiko va constituer un groupe de disciples qui en viennent à s'apparenter à un rassemblement de fidèles réunis autour d'un leader religieux charismatique. Ceux-ci sont au centre du « mouvement Iyasaka » (*Iyasaka undō* 弥栄運動). Katsuhiko est nommé par ceux-ci « professeur Iyasaka » (*Iyasaka sensei* 弥栄先生) et son enseignement n'est pas perçu comme théorique, mais comme doctrinal, c'est-à-dire relevant d'un régime de vérité, qu'il importe de mettre en pratique[1532].

[1530] SHIMAZONO 2004, p. 49-50.
[1531] SKYA 2009, p 188.
[1532] TSUBOUCHI 2011, p. 84.

Il est dès lors possible d'analyser la trajectoire ultérieure de Katsuhiko à la manière de celle d'un leader religieux s'efforçant de s'approprier des espaces par le biais de son système de pensée et de pratique. Le mouvement Iyasaka porté par le juriste à partir des années 1910 est ainsi marqué par un processus d'expansion religieuse se déployant en particulier dans deux espaces : le cercle des partisans de l'agrarisme impérial d'une part ; le palais impérial de l'autre. C'est en effet à travers l'implantation de son mouvement au cœur de ces deux sphères que Kakei Katsuhiko parvient à devenir l'un des maîtres à penser de l'émigration en Mandchourie et le principal idéologue du shintō d'État sollicité pour convertir Puyi.

## B. Devenir l'idéologue de la nation : la propagation de la « voie des *kami* »

### a. Agrarisme et religieux : généalogie d'un lien moderne

L'agrarisme (*nōhonshugi* 農本主義) est d'une double importance pour notre argumentaire. Il est en effet à la fois l'un des principaux supports de propagation du mouvement Iyasaka de Kakei Katsuhiko, mais aussi l'un des moteurs de l'émigration en Mandchourie à partir des années 1930, ces deux versants étant bien entendu liés. Au cœur de cette nouvelle dynamique migratoire en Mandchourie s'active le « groupe de Katō » ou « réseau de Katō » (*Katō gurūpu* 加藤グループ). Celui-ci est composé de l'éducateur Katō Kanji ; des universitaires Nasu Shiroshi 那須皓 (1888-1984) du Département d'agriculture de l'université de Tōkyō et Hashimoto Denzaemon 橋本伝左衛門 (1887-1977) du département d'agriculture de l'université de Kyōto ; de Kodaira Gon.ichi 小平権一 (1884-1976) du ministère de l'Agriculture et des Forêts ; et de Yamazaki Yoshio 山崎芳雄 et Sō Mitsuhiko 宗光彦, tous deux directeurs de centres de formation ruraux. Le groupe de Katō, actif dès les années 1910, n'est autre que le rassemblement des principaux défenseurs de l'agrarisme impérial et des projets d'émigration en Mandchourie. À cette époque, une telle combinaison d'un discours de réhabilitation des campagnes et d'une vision expansionniste est rare, aussi bien dans les milieux agraristes que dans les projets migratoires élaborés jusqu'ici. Le groupe est en outre soutenu idéologiquement par le shintō de Kakei Katsuhiko dont Katō Kanji est l'un des plus fervents disciples.

Les partisans de l'agrarisme défendent depuis la fin du XIX^e^ siècle une réforme des milieux ruraux centrée sur les pratiques agraires afin de contrebalancer la fragmentation des villages japonais provoquée par l'industrialisation et le capitalisme. Ce mouvement atteint son paroxysme après 1932 lorsqu'aussi bien les élites rurales que les paysans se mobilisent de concert face à la fragilisation des villages. Cette dynamique pousse le Japon à élaborer un projet de colonisation paysanne inédit dans sa récente expansion territoriale, mais aussi rare au sein des autres nations impérialistes. En effet seules la Russie tsariste, notamment au

Kazakhstan et au Turkestan dans les années 1880, et l'Italie en Lybie dans les années 1930, mettent en place une politique d'émigration paysanne. D'après Louise Young, dans les trois cas, ces projets s'apparentent à la « panacée » pour soigner des paysans mécontents et de plus en plus actifs sur le plan politique et social, par le biais de la création de communautés agricoles utopiques à grands renforts de financements gouvernementaux[1533].

Le terme *nōhonshugi* (littéralement, la « théorie de l'agriculture comme fondement [de la société] ») apparaît au cours des années 1890. Carol Gluck décrit ce mouvement comme une « défense idéologique face au changement social » se plaçant littéralement en face du « capitalisme » (*shihonshugi* 資本主義) et remplaçant le « capital » par l'« agriculture », afin de préserver les milieux ruraux au sein de cette période de profonds changements socio-économiques[1534]. Ce modèle vante la vie harmonieuse des villages japonais, fondée sur l'entraide et la confiance mutuelle, face au modèle compétitif sous-tendant la modernisation du pays. Tsunazawa Mitsuaki 綱澤満昭 confirme que l'agrarisme attribue une valeur absolue à l'agriculture, aux paysans et aux villages ; trois éléments considérés comme le fondement de l'existence de l'État. Son travail montre cependant que ce courant est foncièrement protéiforme et recouvre des mouvements allant de l'anarchisme au romantisme, en passant par l'ultranationalisme[1535].

De manière générale, les agraristes (*nōhonshugisha* 農本主義者) promeuvent l'autonomie des communautés rurales et le retour idéalisé de la figure du propriétaire-cultivateur au centre de la vie agricole. Gluck note que ce sentiment peut déjà se retrouver au début du XVIII^e^ siècle lorsqu'Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666-1728) s'apitoie sur les changements indésirables qu'amène la nouvelle capitale d'Edo, ressenti qui ne fait que s'accroître au début de la période de Meiji et atteint son paroxysme au début de la période de Shōwa[1536].

Les villages ont fourni la majeure partie de la main d'œuvre des villes, mais à la suite des effets du krach boursier de 1929, de nombreux travailleurs se voient contraints de retourner dans leur province natale. Ce phénomène se couple en outre

[1533] YOUNG 1998, p. 309.
[1534] GLUCK 1987, p. 178.
[1535] TSUNAZAWA 2019, p. 5.
[1536] GLUCK 1987, p. 178.

à la chute des prix du riz et de la soie, entraînant le monde rural dans une période sombre. Face à cette crise, les revendications des agraristes de tout bord se font de plus en plus pressantes. Plusieurs soulèvements violents, ainsi que le coup d'état du 15 mai 1932[1537], associé au centre de formation agraire de Tachibana Kōsaburō 橘孝三郎 (1893-1974), apparaissent alors comme l'expression de la frustration accumulée depuis de nombreuses années dans les campagnes et poussent le gouvernement à prendre des dispositions, à travers notamment une session spéciale pour « sauver l'agriculture » qui s'est tenue à la Diète en 1932[1538].

Comme nous le verrons en détails ultérieurement, l'image d'une Mandchourie aux terres s'étendant à perte de vue se répand alors dans les villages japonais surpeuplés. Largement portée par les initiatives du groupe de Katō, l'émergence de cet imaginaire se couple à l'intensification des activités de groupes locaux en faveur de l'émigration. En septembre 1932, six mois après la fondation du Mandchoukouo, plus de quatre-vingts groupes ont établi des projets d'émigration[1539]. Le discours majoritaire de cette période est que la surpopulation engendre des maux de tous ordres et participe de la déchéance de la nation ; l'émigration en Mandchourie, territoire pourvu d'une capacité illimitée d'absorption, apparaît alors comme une voie de « purification » de la société[1540].

Ce thème de la purification évoque une perception millénariste de la société et est une passerelle pour relier l'agrarisme et le domaine du religieux. Si les travaux de Carol Gluck et Louise Young mettent parfaitement en lumière les aspects politique, idéologique et économique de la pensée agrariste, ils ne font que peu de cas de son versant religieux ; or, la pensée religieuse rejoint l'agrarisme dans son idéalisation du modèle agricole villageois au cœur de nombreux discours millénaristes.

L'idéalisation du mode de vie rural se retrouve notamment dans les écrits de Hirata Atsutane, dans la pensée de la « rétribution morale » (*hōtoku shisō* 報徳思想) de Ninomiya Sontoku 二宮尊徳 (1787-1856), et au sein de plusieurs groupes religieux tels que Fujikō 富士講 et Maruyamakyō 丸山教. Ceux-ci s'inscrivent

[1537] Au cours duquel est assassiné le Premier ministre Inukai Tsuyoshi.
[1538] YOUNG L. 1998, p. 325.
[1539] MANSHU KAITAKUSHI KANKOKAI 1966, p. 33.
[1540] YOUNG L. 1998, p. 327.

dans ce que Yasumaru Yoshio nomme, inspiré par l'éthique populaire de Weber, une « pensée populaire » émergeant à la fin de la période d'Edo[1541]. D'un point de vue religieux, cette pensée agrariste est concomitante du courant millénariste du « renouvellement du monde » (*yonaoshi* 世直し) qui se développe alors.

Itō Rokurobee 伊藤六郎兵衛 (1829-1894), le fondateur de Maruyamakyō[1542], est un ardent critique de la modernisation. Il laisse derrière lui des phrases célèbres telles que « la civilisation détruit les hommes » (*bunmei wa hito taoshi* 文明は人倒し) ou encore « les gens vont se lamenter dans la morosité quotidienne » (*jinmin wa ichinichi no fuyōki ni nageku* 人民は日にちの不陽気になげく). Il centre son culte sur le mont Fuji qui ne fait qu'un avec le soleil et illumine l'humanité sous les traits divins de Tsukihi sengen daibosatsu 月日仙元大菩薩[1543], la « mère originelle ». Selon Kozawa Hiroshi 小澤浩, à travers le culte rendu à cette divinité perçue comme une divinité de la nature (*shizen-gami* 自然神), Itō idéalise un milieu rural qui doit résister aux changements impliqués par la modernisation du pays[1544]. La perception d'une campagne imaginée comme authentique et garante de l'identité japonaise défendue par Fujikō et Maruyamakyō se retrouve aussi directement dans les activités d'Ōmoto.

Au sein de sa restauration de Taishō, Deguchi Onisaburō remet en cause le système capitaliste comme la source des inégalités et de la frustration de la population :

> Puisque l'État a adopté une politique monétaire centrée sur l'or et l'argent, les principes fondamentaux de la vie sont perdus tandis que seules la richesse et l'ambition sont devenues les idéaux de la vie ; telles des bêtes, les gens s'enthousiasment dès lors uniquement pour une existence centrée sur la compétition […].

[1541] YASUMARU 1974, p. 157-221.
[1542] Maruyamakyō est un groupe fondé en 1870, issu du groupe Maruyamakō 丸山講, lui-même issu de Fujikō, mouvement qui réunit les communautés de fidèles centrées sur le culte du mont Fuji (sanctuaire de Sengen 浅間神社) durant la période d'Edo.
[1543] Appellation syncrétique de Konohanasakuya-hime, la divinité principale du sanctuaire de Sengen.
[1544] KOZAWA 2004, p. 20-24.

国家が金銀為本の政策をとっているため、人生の根本義が失われ富貴功名のみが人生の理想となり、猛獣の如く生存競争のみに熱中する […][1545]。

Pour abolir ce système délétère, Onisaburō propose lui aussi un retour au modèle agricole. Dans la lignée de cette « pensée populaire » qui recentre la vie sur le travail et le soin apporté aux tâches effectuées, le leader d'Ōmoto met l'accent sur une réorganisation du travail agricole et une restructuration de ce milieu. Il critique ainsi les paysans modernes attachés à la consommation[1546]. De même, les paysans les plus ambitieux qui ne se suffisent pas des terres de l'archipel pourraient très bien selon lui se tourner vers l'empire et exploiter les terres de Corée ou de Mandchourie[1547]. À l'instar de Katō et de son groupe, le cofondateur fait donc partie des premiers partisans de l'émigration paysanne en Mandchourie. Il s'oppose par ailleurs à l'emploi d'engrais chimiques qui blessent la terre[1548]. Cette dernière est elle-même considérée comme un don des divinités et partie intégrante de la grande divinité qui englobe l'intégralité du monde.

Comme le note Nancy K. Stalker, Onisaburō reprend l'argumentation du shintō de Hirata mais la propulse à une échelle supérieure. En effet, alors que les disciples de Hirata sont en faveur d'une autonomie villageoise par le biais d'une indépendance des autorités locales par rapport à l'autorité centrale, Onisaburō considère les réformes agraires comme la première étape à même d'assurer l'indépendance de la nation sur le plan international[1549]. Durant la période de Taishō, il relie donc déjà l'agrarisme à la construction de l'empire et à la position du Japon dans le monde.

Nishida Tenkō 西田天香 (1872-1968), fondateur du mouvement Ittōen 一燈園 en 1905, s'inscrit lui aussi dans un rejet du capitalisme et un désir de réformer le monde agricole sclérosé par la modernité. Après une expérience agricole ratée à Hokkaidō, Nishida rentre dans sa ville natale de Nagahama 長浜[1550] où il entreprend un jeûne de trois jours au sanctuaire Hachiman local, au terme duquel il

[1545] ONSH 1964, vol. 1, p. 368.
[1546] Deguchi O. 1971, vol. 2, p. 163.
[1547] *Ibid*., p. 199.
[1548] *Ibid*., p. 210-211.
[1549] STALKER 2008, p. 69.
[1550] Département de Saga 佐賀県.

a une révélation sur l'origine de la vie et commence en 1904 à mener une vie de repentance (*sange no seikatsu* 懺悔の生活) centrée sur le détachement aux choses matérielles[1551].

> Lorsqu'on mène une vie liée à la nature, il nous est permis de vivre malgré l'absence de biens et de transformation du travail en argent. Les germes des conflits disparaissent alors, ouvrant sur une société en paix.
>
> 自然にかなった生活をすれば、人は何物をも所有しないでも、また働きを金に換えないでも、許されて生かされる。そしてそこから世の争いの種が除かれ、平和な社会がもたらされる[1552]。

Malgré leur affirmation du caractère non religieux d'Ittōen, Nishida et ses fidèles saluent chaque matin la « véritable essence de chaque religion » (*shoshūkyō no shinzui o reihai* 諸宗教の真髄を礼拝) et l'ensemble de leurs activités s'articule autour du concept de « grande lumière » (*o-hikari* お光り), idée générale sous laquelle ils regroupent les divinités des grands courants religieux, mais surtout la « grande nature » (*dai shizen* 大自然) ; unique voie pouvant mener à la paix. Pour Nishida Tenkō, la vie est le don de ces puissances supérieures et l'essence de toute vie se trouve dans la « grande lumière »[1553].

L'agrarisme ne se limite pas aux mouvements d'inspiration shintō centrés sur l'idée de grande nature, il se répand également dans les franges chrétiennes et bouddhistes. Il est important de noter dès à présent, ce qui nous aidera à comprendre plus tard la trajectoire de Katō Kanji, l'influence jouée dans ce mouvement par la pensée et la littérature de Léon Tolstoï (1828-1910). Si les racines de la pensée agrariste japonaise nous ramènent bien, comme le démontre Carol Gluck, aux penseurs de la fin de la période d'Edo, les tenants de l'agrarisme du début du XX^e^ siècle se revendiquent quant à eux pour la plupart de l'écrivain russe.

En dépit d'une traduction partielle de *Guerre et paix* en 1886, les écrits de Tolstoï commencent à se répandre au Japon à partir de 1889, notamment par le biais

[1551] Je reprends ici les informations sur la fondation du mouvement et son leader disponibles sur le site officiel d'Ittōen : https://www.ittoen.or.jp/about/ ; consulté le 08 mai 2020 à 13h00.
[1552] *Ibid.*
[1553] *Ibid.*

du penseur chrétien Uemura Masahisa 植村正久 (1857-1925) dans un contexte d'émergence de tendances littéraires qui permettent l'accueil favorable du naturalisme teinté d'humanisme de l'auteur russe[1554]. Plus qu'une simple influence artistique et intellectuelle, Tolstoï devient à l'époque un véritable modèle à suivre jusque dans son mode de vie. Le militant socialiste Akamatsu Katsumaro 赤松克麿 (1894-1955) évoque ainsi l'efficacité pratique des thèses tolstoïennes en matière de mode de vie agraire[1555].

L'écrivain chrétien Tokutomi Roka 徳富蘆花 (1868-1927) visite la demeure de Tolstoï en 1906, alors qu'il rentre d'un pèlerinage à Jérusalem. Il commence par la suite à intégrer dans ses textes l'introspection et la résistance aux régimes autoritaires. Il passe ses vingt dernières années avec son épouse au cœur d'une forêt où il vit en « homme naturel » (*shizenjin* 自然人). James M. Shields place Tokutomi et les autres agraristes inspirés par Tolstoï et le bouddhisme dans la lignée des premiers penseurs du néo-bouddhisme qui cherchent à articuler la pensée et la pratique de manière rationnelle[1556].

De même, Eto Tekirei 江渡狄嶺 (1880-1944), inspiré par le mode de vie prôné par Tolstoï, abandonne ses études à l'université impériale de Tōkyō et devient paysan. Avec l'aide de Tokutomi, il s'installe en 1910 dans un village de Musashino. Il fait de son domicile un « centre d'entraînement de l'amour paysan » (*hyakusho ai dōjō* 百姓愛道場) et élabore une pensée influencée par le christianisme d'Uchimura Kanzō 内村鑑三 (1861-1930) et le bouddhisme[1557]. Il nomme sa pensée la « religion non religieuse » (*mushūkyō no shūkyō* 無宗教の宗教), une appellation ambigüe qui rappelle le culte de la nature d'Ittōen[1558]. Il s'inspire beaucoup du concept de « pratique » (*gyō* 行) de Dōgen 道元 (1200-1253) pour unifier la doctrine et l'esprit (*nōkyō* 農教 et *nōkon* 農魂) à la pratique agricole (*nōgyō* 農行). Il s'appuie également sur le *Sûtra du lotus* et parle du travail agricole

[1554] SHIELDS 2018, p. 1.
[1555] AKAMATSU 1981, p. 98.
[1556] SHIELDS 2018, p. 3.
[1557] *Ibid*. Célèbre pour son crime de lèse-majesté en 1891 lorsqu'il refuse de s'incliner devant le texte du Rescrit impérial sur l'éducation affiché dans l'établissement où il enseigne, Uchimura est l'un des penseurs chrétiens les plus influents de l'époque.
[1558] Eto Tekirei, *Chugai Nippō*, mars-avril, 1916 dans WADA K. 2012, p. 293-294.

en termes de méditation, qu'il pratique dans un « pavillon de méditation du ciel et de la terre » (*tenchi zendō* 天地禅堂)[1559].

Enfin, l'un des plus influents partisans du mode de vie agraire est sans nul doute Mushakōji Saneatsu 武者小路実篤 (1885-1976). Influencé très tôt par ses lectures de Tolstoï et de la *Bible*, il décide de mettre en pratique un mode de vie rural idéal en construisant un village, Atarashikimura 新しき村 (le « nouveau village »), au cœur des montagnes du département de Miyazaki[1560], en 1918. Comme le résume Epp, suivant la tendance intellectuelle du début de la période de Taishō, la communauté utopique cherche à articuler la construction du moi, l'idéal de liberté individuelle et les responsabilités sociales et politiques[1561].

Atarashikimura est construit sur le principe d'une communauté centrée sur l'harmonie sans hiérarchie. Mushakōji s'inspire alors de l'anti-autoritarisme tolstoïen dans un contexte où il est devenu clair que l'idéal d'ordre social de l'État de Meiji n'a pas été atteint. Même si la pensée et les activités de Mushakōji semblent éloignées d'une quelconque doctrine religieuse, Shields montre que son rejet de la vie monacale du bouddhisme traditionnel et son désir d'accomplissement du moi coïncident pleinement avec les aspirations des modernisateurs du discours bouddhique de la fin de la période de Meiji. En outre, il avoue lui-même avoir gardé une « vocation religieuse » depuis ses premiers contacts avec le christianisme *via* la *Bible* et les cours d'Uchimura Kanzō ou encore Kinoshita Naoe[1562].

L'agrarisme japonais est donc lié à une forme de religiosité tout au long de son histoire. En effet, dans un contexte de profondes mutations de la société, cette idéalisation d'une campagne salvatrice se superpose sans difficulté aux cultes des divinités de la nature ou de la nature en tant que divinité, ainsi qu'aux ambitions réformatrices du néo-bouddhisme et à l'idéal social des militants chrétiens. Cette valeur accordée à une nature purificatrice divine se retrouve chez les activistes de l'agrarisme durant les années 1930, et est d'une certaine manière déjà véhiculée au cours des années 1910-1920 par de nombreux mouvements et penseurs religieux. Ces derniers considèrent la nature comme une partie d'une divinité parente ou d'une

[1559] WADA K. 2012, p. 12-14.
[1560] Île de Kyūshū.
[1561] EPP 1996, p. 17.
[1562] SHIELDS 2018, p. 7-8.

grande source de vie, inscrivant ainsi le travail de la terre dans un cadre sacré, un cycle cosmique fermé qui part de la création du monde par la divinité primordiale et, à travers la consommation de nourriture par les êtres humains, regagne cette entité divine, puisque les humains sont intrinsèquement liés à cette dernière (qu'ils soient émanation ou fragments d'âme) et que les produits de l'agriculture sont aussi prodigués par la volonté divine.

Il est par ailleurs important de replacer l'élément religieux au cœur de l'agrarisme puisqu'il occupe une place centrale dans le parcours de Katō Kanji, le fer de lance de ce mouvement et de l'émigration en Mandchourie dans les années 1930. Cependant, si les activités de ce dernier après la création du Mandchoukouo font l'objet de plusieurs travaux, ses activités antérieures sont bien moins connues. Or, sa réussite dans les années 1930 découle d'un cheminement de plusieurs années teinté de religieux et d'initiatives plus ou moins réussies dans le domaine agricole.

### b. Le tournant Katō Kanji : le relais d'appropriation de l'agrarisme impérial

La figure de Katō Kanji est souvent réduite à celle d'un éducateur nationaliste ayant contribué à promouvoir l'impérialisme agraire[1563]. Même si cette image n'est pas fausse, il serait dommage de limiter ce personnage emblématique de l'émigration en Mandchourie à ces simples traits. Katō est en effet un personnage plus complexe qu'il n'y paraît, notamment du point de vue de son rapport avec le religieux. Notre but n'étant pas de détailler l'ensemble du parcours de Katō, nous nous en tiendrons ici aux éléments qui permettent de comprendre la voie qui le mène au shintō de Kakei Katsuhiko et à ses futures initiatives vis-à-vis de l'émigration en Mandchourie[1564]. Katō se révèlera rapidement être le principal

[1563] YOUNG L. 1998, p. 318.
[1564] En plus des travaux précités, je m'appuierai tout particulièrement ici sur la récente biographie croisée de Katō Kanji et Tōmiya Kaneo écrite par Maki Hisashi (MAKI 2015) pour résumer la trajectoire de Katō jusqu'à sa rencontre avec Kakei Katsuhiko. L'ensemble de ces sources secondaires se fondent sur les données disponibles dans l'autobiographie de Katō disponible dans ses œuvres complètes : Katō 1967.

pourvoyeur du mouvement Iyasaka et l'un des principaux moteurs du processus de spatialisation engagé par son mentor.

La trajectoire religieuse de Katō Kanji débute alors qu'il étudie au Quatrième lycée (Daishi kōtō gakkō 第四高等学校) au tout début du XX^e^ siècle. Après sa première année, Katō est confronté aux décès de sa mère et de sa grand-mère, qui le plongent dans la maladie durant l'été 1903. Hospitalisé jusqu'en septembre, il retourne finalement à son dortoir de Kanazawa où il sombre dans la dépression[1565]. Cette période est également marquée par le suicide du lycéen Fujimura Misao 藤村操 (1886-1903) aux chutes de Kegon 華厳滝 à Nikkō 日光, où il écrit un poème d'adieu, « Gantō no kan 巌頭之感 » (Pensées depuis le précipice), directement sur un arbre avant de se suicider. L'événement marque le monde lycéen et entraîne la même année une vague de seize suicides. Katō est également très affecté par ces incidents. Il appartient en ce sens à la génération des « jeunes tourmentés » (*hanmon seinen* 煩悶青年)[1566] soumis aux désillusions de la société moderne et à l'introspection qui, comme l'avancent Nakajima Takeshi 中島岳志 et Shimazono Susumu, seront très actifs dans les mouvements religieux radicaux des périodes de Taishō et Shōwa prônant souvent un idéal d'unité avec la nature[1567].

Au cœur de ces tourments, Kanji trouve du réconfort dans le religieux. Il fait en effet la connaissance à cette époque de K.A. Gibbons, une missionnaire presbytérienne américaine qui enseigne alors à l'école pour fille Hokuriku (Hokuriku jogakkō 北陸女学校) et fréquente l'église locale d'Ishiura (Ishiurachō kyōkai 石浦町教会)[1568]. La missionnaire lui enseigne la *Bible* et les hymnaires, ainsi que l'amour universel de son prochain, idéal qui pousse Katō à se convertir.

Il décide donc de se rendre à l'église d'Ishiura où officie le pasteur Tominaga Tokuma 富永徳磨 (1875-1930), un fidèle des préceptes du révérend Uemura Masahisa. Tominaga convainc alors Katō de se faire baptiser. Ce baptême représente pour le jeune homme une première « renaissance » en tant qu'homme de foi (*senrei o uke owatta ato no boku wa, mattaku umarekawatta yō na kanji ga shita*

[1565] *Ibid*., p. 60.
[1566] Terme tiré du poème de Fujimura.
[1567] NAKAJIMA, SHIMAZONO 2016, p. 52-55
[1568] Actuelle église de Kanazawa (Kanazawa kyōkai 金沢教会).

洗礼を受け終わった後のぼくは、全く生まれ変わったような感じがした). Il s'agit là du premier tournant religieux de Katō Kanji[1569].

En juillet 1906, Katō termine son cursus secondaire, mais doit renoncer à ses études supérieures à cause d'une grave maladie. Il intègre finalement en 1910 le Département d'études agricoles (Nōgakubu 農学部) de l'université impériale[1570]. Il s'y lie d'amitié avec son camarade de promotion Nasu Shiroshi, qui sensibilise Katō à la critique de l'économie capitaliste. Les deux jeunes hommes se lancent alors dans une véritable quête de savoir au cours de laquelle ils vont rendre visite à plusieurs intellectuels influents dont la pensée touche les questions sociales et agraires, ainsi que le religieux[1571].

Ils rencontrent ainsi le militant socialiste et chrétien Kinoshita Naoe. Au début des années 1900, Kinoshita participe à divers mouvements sociaux comme celui de l'abolition de la prostitution, de l'instauration du suffrage universel ou encore contre la gestion de la mine de cuivre d'Ashio (*Ashio dōzan* 足尾銅山)[1572] dont l'exploitation est à l'origine d'une grande vague de pollution à partir des années 1880. Katō et Nasu lui rendent visite pendant qu'il loue une maison délabrée de Nippori 日暮里[1573] où il vit de mendicité avec son épouse et son fils adoptif[1574]. Katō est impressionné par la résolution de Kinoshita d'adopter un tel mode de vie centré sur la mendicité et le pacifisme tout en défendant les travailleurs et les paysans ; vie en accord avec les principes chrétiens que lui-même connaît.

Ils rencontrent ensuite le représentant à la chambre basse de la Diète Tanaka Shōzō 田中正造 (1841-1913) [1575], l'écrivain Tokutomi Roka et le moine zen Nakahara Tōshū 中原鄧州 (1839-1925)[1576]. Nasu et Kantō visitent également le centre d'Ittōen où ils s'entretiennent avec Nishida Tenkō [1577]. L'association récurrente faite par Nishida entre la « vie » (*seimei*) et les forces supranaturelles

[1569] Nihon kokumin kōtō gakkō kyōkai 1956, p. 31-40.
[1570] TSUNAZAWA 2019, p. 285.
[1571] MAKI 2015, vol. 1, p. 67.
[1572] Département de Tochigi 栃木県.
[1573] Dans l'actuel arrondissement d'Arakawa 荒川区 à Tōkyō.
[1574] *Ibid*., p. 69-70.
[1575] Sur Tanaka Shōzō, voir SOUYRI 2016, p. 343-363.
[1576] Plus connu sous le nom de Nantenbō 南天棒.
[1577] MAKI 2015, vol. 1, p 70-71.

recoupe en outre certaines assertions de Kakei Katsuhiko que Katō découvrira ultérieurement

Par le biais de ces rencontres, Katō et Nasu se rendent compte que l'agrarisme n'est pas simplement une idéologie politique abstraite, mais doit impérativement être lié à des actions concrètes au sein du milieu rural. Plus encore que lors de ses années à l'université impériale, Katō tire véritablement ses inspirations de ces modèles qu'il rencontre directement. Nasu écrit par la suite que ces voyages sont pour eux un véritable « pèlerinage pour trouver la voie » (*michi o motomeru junrei* 道を求める巡礼)[1578]. Ce pèlerinage, expérience à la fois intellectuelle et spirituelle, constitue les fondations de la pensée de Katō, tandis que son parcours académique, puis professionnel, lui permet de former son réseau agrariste. Cette période rattache Katō et Nasu aux franges socialistes et chrétiennes de l'agrarisme. Cependant, le discours et la pratique agraires développés dès lors par les deux étudiants vont très rapidement se teinter de nationalisme et d'un idéal d'expansion territoriale.

Forts de ces enseignements, Katō et Nasu fondent l'association étudiante Shōnōkai 尚農会 (Association d'agriculture) avec pour objectif de participer à la fois à l'essor des villages paysans au niveau national et à l'émigration au niveau impérial. Les quelques dizaines de membres de l'association allient pratiques physique et intellectuelle. Leur idéologie s'inscrit dans une rhétorique agrariste impérialiste qui vise à contribuer au « destin de l'empire » sous-tendu par la question de l'émigration dans les colonies. Cette question est notamment au centre des préoccupations de Sō Mitsuhiko, autre membre central de l'association. Ce dernier sera d'ailleurs le chef du Deuxième groupe de pionniers sélectionnés sur examen (*dainiji shiken kaitakudan* 第二次試験開拓団) qui construira le village de Chifuri 千振村 dans la région de Qihuli 七虎力 au sud de Jiamusi 佳木斯 en Mandchourie.

Sō critique les Japonais partis à l'étranger mais incapables de s'intégrer dans leur terre d'accueil ; il est ainsi persuadé qu'il faut repenser complètement l'émigration pour qu'elle réussisse. Nasu pense également que l'émigration doit

[1578] *Ibid.*, p. 71.

cesser de s'appuyer uniquement sur l'armée et se recentrer sur des pionniers agriculteurs. Katō abonde aussi dans ce sens et prône une émigration centrée sur l'amour universel du Christ (*jinrui ai* 人類愛) et non sur des politiques impérialistes et expansionnistes (*teikoku shugiteki, shinryaku shugiteki na shokumin seisaku* 帝国主義的、侵略主義的な植民政策) qui sont à l'origine des échecs passés[1579].

Katō termine ses études en juillet 1911 et est recruté à la fois par le ministère de l'Intérieur et la Société impériale d'agriculture (Teikoku nōkai 帝国農会)[1580]. Cet organe officiel de gestion des questions agricoles résulte de la fusion en 1908 de la Société d'agriculture du grand Japon (Dai nippon nōkai 大日本農会) et de la Société nationale des affaires agricoles (Zenkoku nōjikai 全国農事会). Tout comme son ami Nasu Shiroshi, cette période est l'occasion pour lui d'intégrer le gouvernement et de devenir un spécialiste des politiques agricoles.

Inspiré par les rencontres précédentes, notamment celle de Tokutomi Roka, Katō se passionne à la même époque pour les écrits de Tolstoï, poussé à la fois par son attrait pour le christianisme, l'agrarisme, mais aussi par les inquiétudes s'agissant de l'état de sa fiancée atteinte de tuberculose. Cette dernière décède d'ailleurs le 6 août 1913, moins d'un an après leur mariage. La tristesse engendrée par cette perte et plusieurs revers personnels le poussent à douter de sa foi et à ne plus accorder d'importance à sa propre vie[1581].

Il quitte alors le ministère de l'Intérieur et la Société impériale d'agriculture pour mener une vie de paysan. Il est contacté au même moment par Yamazaki Nobuyoshi, l'un de ses aînés du département d'agriculture de l'université impériale, alors directeur de l'école agricole départementale d'Aichi (Aichi kenritsu nōrin gakkō 愛知県立農林学校)[1582]. Figure centrale du courant agrariste, Yamazaki a été invité de nombreuses fois à la Shōnōkai. Il s'occupe en même temps de l'aménagement agricole de la ville d'Anjō 安城 dans laquelle est installée son

[1579] *Ibid*., p. 73.
[1580] TSUNAZAWA 2019, p. 285-286.
[1581] MAKI 2017, vol. 1, p. 76.
[1582] Aussi appelée école agricole d'Anjō (Anjō nōrin gakkō 安城農林学校).

école[1583]. Yamazaki propose à Katō de devenir enseignant dans son établissement. Ce dernier entre en poste à Anjō au cours de l'été 1913[1584].

Lorsque Yamazaki prend connaissance des dernières expériences vécues par Katō et de ses doutes d'ordre spirituel, il décide d'inviter Kakei Katsuhiko les 4 et 5 avril 1914 pour deux jours de conférences exceptionnelles au sein de son école[1585]. Yamazaki a rencontré le célèbre juriste lorsqu'il était étudiant à l'université impériale. Ces communications s'inscrivent dans une période de tournée nationale de Katsuhiko qui multiplie les interventions à travers le pays. D'après Kakei Yasuhiko, son père est à ce moment poussé par le désir de « sauver spirituellement les Japonais » (*Nihonjin no seishinteki kyūsai* 日本人の精神的救済) dans le contexte de la fin de la Première Guerre mondiale[1586]. D'un point de vue religieux, cette grande tournée nationale permet à Katsuhiko de propager son shintō qui donne lieu à l'émergence du mouvement Iyasaka. Le professeur de droit devient alors un véritable leader religieux.

La conférence de Katsuhiko sur le koshintō bouleverse Katō. Ce dernier évoque à nouveau son expérience comme une renaissance, non plus en tant que chrétien, mais cette fois en tant que Japonais (*Nihonjin toshite umarekawatta* 日本人として生まれ変わった)[1587]. D'après Katsuhiko, les paysans, par le biais des tâches agricoles qu'ils effectuent, expriment l'âme des paysans (*nōmin damashii* 農民魂), participant ainsi au développement de l'esprit du Yamato. Ils peuvent dès lors atteindre l'unité organique originelle avec la grande vie qui est la source des produits qu'ils cultivent[1588]. Notons que Katsuhiko considère les activités agricoles comme l'un des fondements du peuple japonais, fait avéré selon lui par l'importance accordée au Ne no kuni dans la mythologie shintō. Le système impérial propre au Japon est donc pour lui soutenu avant tout par le potentiel spécifique des paysans[1589].

[1583] Sur l'agrarisme de Yamazaki Nobuyoshi, voir TSUNAZAWA 2019, p. 149-170.
[1584] MAKI 2015, vol. 1, p. 78-80.
[1585] Yamazaki et al. 1928, p. 39-40.
[1586] KAKEI Y. 1966, p. 45.
[1587] Katō K. 1967, p. 214-215.
[1588] *Ibid*., p. 86.
[1589] Kakei K. 1926, p. 454.

Nul doute que Katō trouve des réponses à ses propres interrogations dans les paroles de Katsuhiko. Ce dernier manipule en effet le concept de vie et le relie à un esprit japonais spécifique dans lequel s'intègre l'esprit agraire. De même, la nature hautement inclusive du shintō des origines permet à Katō de ne pas rejeter complètement le christianisme. Il se rend au contraire compte que la véritable essence de ce dernier ne peut s'exprimer qu'au sein du processus vitaliste engageant toutes les divinités et tous les êtres vivants dans une grande unité avec Ame-no-minaka-nushi. Dans le premier numéro de la revue *Iyasaka* 弥栄 qu'il lance en février 1922 lorsqu'il est directeur du Centre de formation indépendant du département de Yamagata (Yamagata kenritsu jichi kōshūjo 山形県立自治講習所), il avoue avoir été surpris de remarquer que l'esprit chrétien décrit par Tolstoï correspondait mot pour mot aux préceptes du koshintō de Kakei Katsuhiko[1590].

Il est important de noter que, si le shintō de Kakei Katsuhiko a une influence considérable sur Katō Kanji et plus largement sur le mouvement d'émigration en Mandchourie à partir des années 1930, les théories du juriste se développent également de pair avec cette dynamique d'expansion agraire. Comprenant que ses théories bénéficient d'une réception enthousiaste parmi les franges agraristes, il développe en effet les aspects de son discours spécifiquement en lien avec la question paysanne. Il s'efforce donc d'adapter son système au milieu agraire qu'il tente de pénétrer.

Il participe par exemple en 1943 à la rédaction de deux ouvrages édités par le Nōson kōsei kyōkai 農村更生協会 (Conseil de réhabilitation des campagnes) intitulés *Kokuhon* 国本 (L'origine de la nation) et sous-titrés respectivement « tome sur la voie impériale » (*kōdō-hen* 皇道編) et « tome sur la voie agraire » (*nōdō-hen* 農道編). Au sein de ce dernier, il rappelle que l'esprit agricole (*nōgyō seishin* 農業精神), produisant la vie à partir de la nature, est l'esprit de la fondation nationale. Malgré son aspect inerte, la société rurale est donc bien une société fondée sur la conscience du mouvement universel de la grande vie. Les paysans sont ainsi particulièrement conscients de la force productrice des divinités Musubi à l'origine des processus de création, de croissance et de développement (*sōzō, kaiku, seisei*

[1590] Katō K. 1922 dans MAKI 2015, vol. 1, p. 86-87.

創造、化育、生成) qu'ils mettent en pratique quotidiennement lorsqu'ils cultivent la terre et élèvent du bétail[1591].

Katsuhiko place donc le monde rural au cœur de la dynamique impériale et aux fondements de l'établissement mythique de la nation japonaise. Les acteurs ruraux participent en outre activement à l'expression de la grande vie cosmique grâce à leurs tâches agricoles journalières ; ils expriment ainsi leur potentiel de participation à l'État. Il cherche par ce biais à revaloriser la place des populations paysannes mises à mal par le contexte politico-économique et à les encourager à participer à l'effort d'expansion de l'empire. Cette emphase montre la place grandissante occupée par le discours agrariste au sein de la rhétorique du penseur. Celui-ci a ainsi saisi cette opportunité majeure de diffusion de ses travaux auprès d'un nouveau public.

Se considérant désormais comme un disciple de Katsuhiko, Katō Kanji élabore une nouvelle vision agraire fondée sur les concepts d'âme des paysans et d'esprit du Yamato ; posture qui l'amène à un discours de plus en plus nationaliste. Il reprend ainsi directement les idées de création, de croissance et de développement (*sōzō, kaiku, seisei*) de la doctrine du koshintō pour en faire les piliers de sa propre pensée. Selon lui, la création désigne le fait d'insuffler sa propre vie à quelque chose d'inerte que nous fabriquons (*ware ware ga mono o tsukuru sai ni, inochi no nai mono ni, ware ware no inochi o fuki komi koto* われわれがものを作る際に、命のないものに、われわれの命を吹き込むこと) ; la croissance est quant à elle la réunion des choses animées au cours de laquelle une vie en active une autre et lui permet de se développer pleinement (*inochi no aru mono dōshi ga tagai ni mukiatte, hitotsu no seimei ga hoka no sore o shigeki shi, kore o enman kanzen ni hatten sasu koto* 命のあるもの同士が互いに向きあって、一つの生命が他のそれを刺激し、これを円満完全に発展さすこと) ; enfin, le développement recouvre l'idée que, par l'introspection de sa propre vie, les choses animées se polissent d'elles-mêmes (*jiko no seimei no hansei de, seimei aru mono ga, onore o onore de migaiteyuku koto* 自己の生命の反省で、生命あるものが、己を己で磨いてゆくこと).

[1591] Kakei K. 1943, p. 91.

Le groupe de Katō Kanji va dès lors être le principal pourvoyeur du koshintō au sein de la société rurale et des élites gouvernementales en lien avec la gestion des campagnes. En parallèle de l'implantation du mouvement Iyasaka au sein de l'agrarisme impérial à partir du milieu des années 1910, Katsuhiko se rapproche de la noblesse. Il effectue ainsi quelques leçons au prince Chichibu en 1923. Cependant, le principal tournant de sa trajectoire religieuse est sans conteste la série de cours qu'il prodigue à l'impératrice Teimei 貞明皇后 (1884-1951) [1592] l'année suivante.

### c. *Kannagara no michi* : la voie de l'idéologue de la théocratie impériale

D'après son intendant de l'époque, Ōmori Shōichi 大森鐘一 (1856-1927), l'impératrice Teimei exprime le désir de suivre les cours de Kakei Katsuhiko dès la parution du deuxième volume du *Koshintō taigi* en 1914[1593]. Finalement, le 19 janvier 1924, elle déclare publiquement son attrait pour la « voie des *kami* » (*kannagara naru michi* 神ながらなるみち)[1594]. Katsuhiko reçoit ainsi l'ordre d'effectuer une série de leçons devant l'impératrice au cours de l'année. D'après Hara Takeshi, le grand tremblement de terre du Kantō de 1923 est l'une des raisons pour lesquelles l'impératrice s'intéresse au shintō de Kakei Katsuhiko. Pour celle-ci, la catastrophe s'apparente en cela à une crise cosmique et relève dès lors du domaine religieux[1595].

Hara pointe en outre le fait que l'impératrice est profondément attachée à la pratique des rites, mais aussi à la sincérité de la croyance religieuse. De cette dévotion provient sans doute son caractère instable, puisque les négligences rituelles de son époux, l'empereur Taishō, lui font craindre le courroux des

[1592] Kujō Sadako 九条節子.
[1593] NISHIDA 2016 (a), p. 4.
[1594] Shufunotomo-sha 1988.
[1595] HARA T. 2008, p. 69.

divinités[1596]. C'est pourquoi elle essaie d'initier très tôt le jeune Hirohito à l'importance de la croyance et des rites.

À la demande de l'impératrice, Kakei Katsuhiko effectue ainsi dix cours du 26 février au 27 mai à la demeure impériale de Numazu 沼津[1597]. Le contenu de ces leçons est par la suite compilé au sein du *Kannagara no michi*. Les cours sont, au départ, prévus jusqu'au 6 mai, mais deux séances supplémentaires ont lieu les 20 et 27 mai[1598]. Il est précisé dans le *Teimei kōgō jitsuroku* 貞明皇后実録 (Chronique authentique de l'impératrice Teimei) que les cours durent environ deux heures. Katsuhiko affirme cependant ultérieurement qu'ils durent parfois plus de cinq heures[1599].

D'après le *Teimei kōgō jitsuroku*, l'impératrice Teimei écoute les théories de Katsuhiko avec ardeur, pose de nombreuses questions et soumet à son professeur le contenu qu'elle en a compris sous forme de poèmes[1600]. L'influence du penseur sur l'impératrice est telle que celle-ci insiste pour que l'interjection « *iyasaka* » soit utilisée à la place du courant « *banzai* » et que la gymnastique *Yamato bataraki* soit pratiquée au palais. Le terme *iyasaka*, qui signifie « prospérité », désigne pour Katsuhiko l'esprit d'Amaterasu se transmettant d'un empereur à l'autre tout au long de la lignée ininterrompue (illustration 16). Le *Yamato bataraki* est, nous y reviendrons, un système gymnique élaboré par Katsuhiko au tout début des années 1920 mettant en gestes les célèbres épisodes des mythes japonais[1601].

[1596] *Ibid.*
[1597] Département de Shizuoka.
[1598] Kakei K. 1926, préface.
[1599] NISHIDA 2016 (a), p. 4.
[1600] Poèmes compilés en 1961 par Kakei Katsuhiko au sein du *Taishō no kōgō no miya no miuta kinshaku. Teimei kōgō to kannagara no go shinkō* 大正の皇后宮御歌謹釈　貞明皇后と神ながらの御信仰 (Recueil des poèmes de l'impératrice Taishō. La croyance de l'impératrice Teimei en la voie des *kami*).
[1601] Cf. Partie III, chapitre 8, B. a.

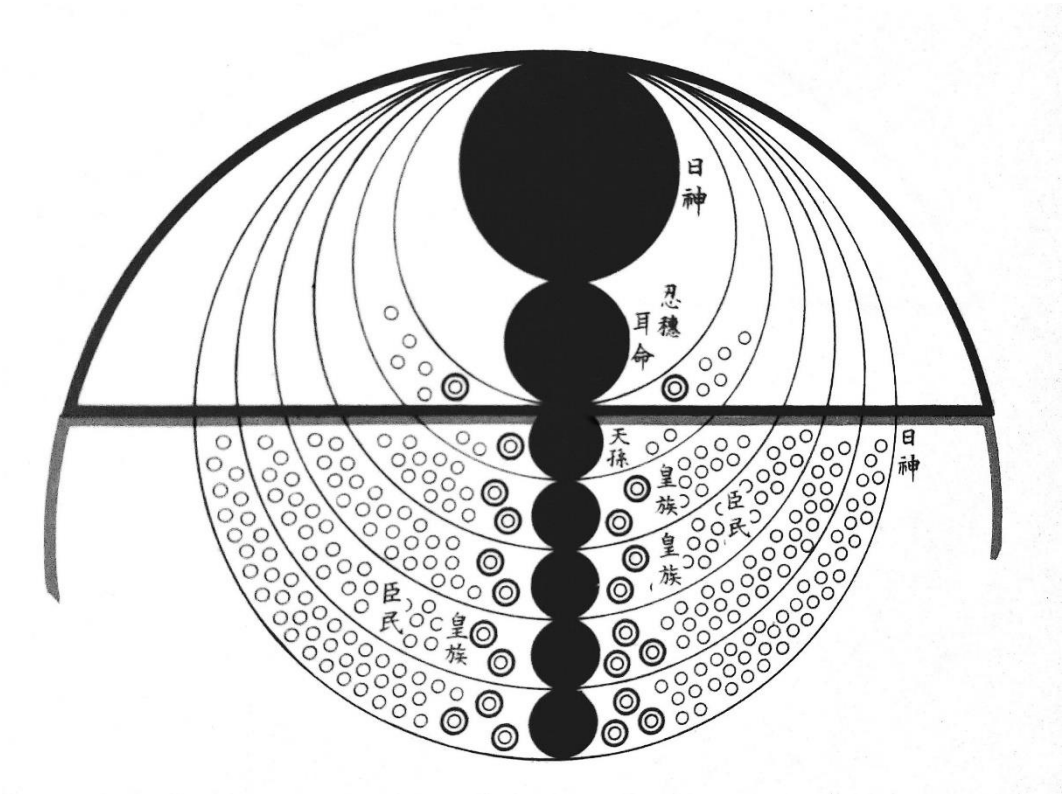



Illustration 16 : Iyasaka et la lignée impériale ininterrompue[1602]

Résumé grossièrement, le contenu des cours s'apparente à une simplification des théories détaillées dans les deux volumes du *Koshintō taigi*. Cependant, Katsuhiko y met plus l'accent sur le cheminement intérieur individuel qui mène à l'union organique avec les divinités. Il développe ainsi l'idée, déjà abordée dans le *Koshintō taigi*, selon laquelle le divin est en soi. Il affirme que l'être humain est la seule entité ayant conscience des divinités (*kami o ishiki suru mono wa ningen* 神を意識する者は人間). Il ne peut en outre pas les percevoir s'il se débarrasse de son individualité, puisque l'individu n'existe que par rapport aux *kami*[1603]. Il rejoint à ce propos le principe de « dépendance totale » qui unit les êtres à Dieu élaboré par Schleiermacher[1604].

Pour Kakei, chaque individu est l'expression d'une « petite vie » (*ko-inochi* 小生命) qui, par le biais de la croyance, peut se réunir au sein de la grande vie cosmique, c'est-à-dire Ame-no-minaka-nushi. Ce *kami* est l'entité qui transcende

[1602] Kakei K. 1926, p. 270.
[1603] *Ibid*. p. 9-10.
[1604] GRONDIN 2009, p. 106.

et unit tout moi et toute chose (*manga banbutsu* 万我万物)[1605]. Le particulier rejoint ainsi l'universel, en même temps que le relatif rejoint l'absolu. Ce postulat unissant petite et grande vies cosmiques sous-entend que le divin est d'emblée en soi, puisque la divinité n'est autre que la vie elle-même ; s'éveiller au religieux relève donc d'un mouvement introspectif au sein de son propre cœur (illustration 17) :

> Si l'on ferme les yeux, dieu s'active à l'intérieur de chacun de nous ; si l'on ouvre une fois les yeux, dieu s'active transcendantalement à l'extérieur de chacun de nous.
>
> 眼を閉ぢて見ますれば、神様は兄姫等の各〻の内部においで遊ばしまするが、一度眼を開いて見ますれば、神様は各〻の外部に各〻を超越しておいで遊ばします[1606]。

Illustration 17 : *kami* immano-transcendant et divin en soi[1607]

[1605] Kakei K. 1926, p. 11-12.
[1606] Kakei K. 1926, p. 15.
[1607] *Ibid*., p. 14.

Cet argument permet à Kakei Katsuhiko d'esquisser sa théorie de la vérité. En effet, la divinité (*mikoto*) étant la vérité (*makoto*), l'être qui croit sincèrement en dieu s'ouvre à la vérité et peut alors devenir un « être de perfection » (*makoto no hito* 真人)[1608]. Il développera ultérieurement cette idée lors des cours faits à Puyi[1609]. Pour Katsuhiko, se civiliser signifie donc croire, avoir foi en la divinité absolue, mais aussi comprendre que celle-ci est en nous. De plus, comme Ame-no-minaka-nushi est aussi l'univers dans son ensemble, il s'agit pour chaque individu de prendre conscience de sa place à l'intérieur du cosmos, de s'éveiller à l'ordre du monde et au rôle que chaque chose doit y jouer.

D'après lui, *mikoto* est une appellation générale qui désigne un « être de grande valeur » (*kachi aru jinkakusha* 価値ある人格者), qu'il s'agisse d'un dieu ou d'un homme. « *Mi* » exprime ainsi ce qui est plein, beau, appréciable et précieux (*uruwashii, utsukushii, arigatai natsukashii* 麗はしい、美い、有り難い懐かしい) ; mais lorsqu'il est utilisé dans les dénominations des *kami*, il correspond au sinogramme de la « vie » (*inochi* 命)[1610]. Comme nous l'avons noté, ce rapprochement entre les dieux et le concept de vie découle lui aussi de la pensée dilthéyenne. Notons également, à la suite de Suzuki Sadami, que derrière cette perception d'une unité première du religieux et de la vie repose l'idée d'union avec Dieu de Schleiermacher[1611]. Pour Schleiermacher, cet état idéal est en outre à atteindre par le biais d'une foi mue avant tout par un sentiment sincère et conscient vis-à-vis de Dieu – ce qui caractérise pour lui la piété[1612] –, point qui rejoint l'engagement empreint de sincérité envers les *kami*, prôné par l'idéologue japonais.

Cette théorie du divin en soi et de l'unité organique est également à mettre en perspective avec les doctrines de l'homme en tant que réceptacle de l'esprit que l'on trouve dans de nombreux nouveaux mouvements religieux. Nous avons par exemple vu qu'au sein d'Ōmoto, Deguchi Onisaburō qualifie la possession de Nao

[1608] *Ibid*., p. 15.
[1609] Cf. Partie III, chapitre 9, C. a.
[1610] Kakei 1926, p. 17.
[1611] SUZUKI S. 2008, p. 42 ; SUZUKI S. 1979, p. 184.
[1612] GRONDIN 2009, p. 105.

par Ushitora no Konjin d'« union avec la divinité » (*shinjin gōitsu* 神人合一)[1613]. Comme le montre Joffrey Chassat, Onisaburō considère que l'être humain a la capacité de gouverner l'univers en atteignant un parfait état d'unité avec la divinité[1614]. Il est important de noter que cette capacité découle directement du fait que l'homme est un « réceptacle » de la divinité (*kami no yōki* 神の容器), donc de la présence intrinsèque de dieu en lui. Cette pensée découle des systèmes cosmologiques faisant de leur divinité principale une divinité parentale (*oyagami* 祖神) dont les fidèles sont les descendants ou les récipiendaires d'un fragment de son esprit.

De même, dans la secte Taishakyō, l'homme est aussi considéré comme un réceptacle de la divinité. En effet, au sein de cette secte, le mot « individu », « *hito* » en japonais, s'écrit avec les caractères de l'« esprit » (*hi* 霊) et de l'« arrêt » (*to* 止), afin d'illustrer cette nature réceptive de l'humain envers la divinité Ōkuninushi. Onisaburō a, nous l'avons noté précédemment, hérité directement de cette perception de l'individu-réceptacle[1615].

Matsuyama Teizō va quant à lui plus loin, puisqu'il ne postule pas simplement la présence du divin en tout individu, mais fait de chacun une manifestation divine (*arahitogami*). Il soutient que l'homme et dieu ne font qu'un par le biais d'une unité cosmique liant l'esprit à la chair et faisant des entités terrestres et célestes des éléments inséparables. Les êtres humains sont donc l'incarnation même de dieu dans ce monde puisqu'ils reçoivent leur corps de leurs parents, mais leur cœur (*kokoro*) de la divinité. Ce dieu, Musubi-no-kami, est en outre le cosmos dans son intégralité ; l'individu est donc la manifestation réduite de l'univers : moi (*ware*) et dieu (*kami*) ne font qu'un avec le cosmos grâce à l'activité éternelle de l'énergie productrice *musubi*. Dieu est l'origine de toute vie (*seimei no kongen wa kami nari* 生命の根元は神なり) ; son âme (*mitama*) est le grand esprit (*dairei*), tandis que celle des êtres vivants est un petit esprit (*shōrei*)[1616]. La doctrine de Musubi-kyō apparaît dès lors comme profondément inspirée par le koshintō de Kakei Katsuhiko dont elle emprunte la terminologie presque mot pour mot. Les

[1613] Deguchi O. 1934, p. 6.
[1614] CHASSAT 2018, p. 139-141.
[1615] Cf. Partie II, chapitre 6, A. b.
[1616] Dairen jinja hachijūnensai hōsan kai 1987, p. 65.

catégories de « grand esprit » et « petit esprit » semblent d'ailleurs inspirées des concepts de « petite vie » et « grande vie ». On retrouve donc aussi chez Matsuyama l'idée de fragmentation de l'âme caractéristique des nouveaux mouvements religieux et de leur divinité parentale.

Chez Kakei Katsuhiko, comme chez Deguchi Onisaburō et Matsuyama Teizō, le corps de l'homme apparaît comme une version miniature du cosmos. Ce motif du microcosme corporel est un thème qui traverse l'ensemble du courant dit du koshintō dont les trois personnages de cette étude représentent des exemples significatifs.

Comme nous l'avons vu dans la première partie de la thèse, cette conception de l'homme et de son âme-esprit est principalement tributaire des théories de Hirata Atsutane et se déploie particulièrement dans le shintō d'Izumo. Notre seconde partie a montré qu'une telle vision a été reprise par de nombreux leaders spirituels de la fin du XIX^e^ siècle et qu'elle a servi à la fondation de plusieurs mouvements religieux. Citons par exemple Honda Chikaatsu, Nagasawa Katsutate et Kawatsura Bonji. Le cas de Kakei Katsuhiko met cependant en lumière un autre linéament de cette généalogie de l'homme-réceptacle puisque la pensée de celui-ci est en premier lieu construite sur les bases de la philosophie occidentale. Il est dès lors possible de déduire que cet aspect doctrinal du shintō puise son inspiration aussi bien dans les travaux des Kokugaku que dans le panthéisme européen dont Katsuhiko est l'un des principaux passeurs au début du XX^e^ siècle.

D'un point de vue plus général, la vision de l'individu en tant que « réceptacle » d'esprits divins est bien entendu liée au caractère animiste du système religieux japonais. D'après Carmen Blacker, les *kami* sont des êtres mouvants qui se manifestent dans le monde visible tels des hiérophanies. Pour agir, ils peuvent s'incarner dans des personnes, des arbres ou des montagnes. Lorsqu'une entité spirituelle vient de manière récurrente dans un réceptacle (*yorishiro*) particulier, ce dernier en vient à être consacré en tant que *shintai* dans un sanctuaire[1617]. Du fait de ce facteur animiste, l'histoire religieuse japonaise est marquée par plusieurs figures de spécialistes capables d'être investies par les entités spirituelles. Les leaders religieux modernes frappés par la possession divine, ainsi

[1617] BLACKER 1999, p. 16-17.

que les discours qu'ils plaquent sur de telles pratiques s'inscrivent donc aussi dans cette histoire générale du religieux japonais[1618].

Ce détour synthétique permet de mieux saisir le contexte de pensée à partir duquel émerge une forme de discours commun aux leaders shintō modernes. Plus encore que Matsuyama Teizō et Deguchi Onisaburō, Kakei Katsuhiko semble bien être celui qui incarne ce point de rencontre entre deux formes de panthéismes, l'un japonais, l'autre européen. Les cours réunis dans le *Kannagara no michi* vont en outre devenir le principal support de diffusion de cette pensée religieuse vitaliste.

Par rapport au *Koshintō taigi*, la spécificité des cours à l'impératrice Teimei est donc la dimension individuelle et intrinsèque du divin. Cette évolution est illustrée par le changement de terminologie effectuée par Katsuhiko : le koshintō est ainsi remplacé par l'expression *kannagara no michi*[1619]. *Kannagara* désigne à la fois « les divinités uniquement » (*tada kami nomi*, sens de la graphie 惟神) et « les divinités telles qu'elles sont » (*kami sono mama*, sens de la graphie 随神) ; il s'agit donc de la voie privilégiée des divinités telles qu'elles sont[1620].

L'impératrice n'est pas la seule à assister aux leçons : l'intendant de l'impératrice Ōmori Kaneichi ; le ministre du Palais, Tokugawa Satotaka 徳川達孝 (1865-1941) ; la mère biologique de l'empereur Taishō, Yanagihara Naruko 柳原愛子 (1859-1943) ; le gardien du Sceau privé (*naidaijin* 内大臣), Makino Nobuaki 牧野伸顕 (1861-1949) ; mais aussi le quatrième enfant de Teimei, le prince Takahito 崇仁親王 (1915-2016) ; et le conseiller, Uchida Sankichi 内田三吉, sont des auditeurs réguliers[1621].

La pensée de Kakei Katsuhiko n'a donc pas seulement touché l'impératrice, mais aussi plusieurs membres influents des élites impériales à partir de 1924. Par le biais de l'impératrice, le mouvement Iyasaka centré sur la doctrine panthéiste du koshintō et la gymnastique rituelle du *Yamato bataraki* se répand ainsi rapidement auprès de la noblesse. Katsuhiko réussit de cette manière à s'approprier une partie

[1618] Sur cette généalogie de spécialistes du religieux agissant comme réceptacle des divinités, voir L'HERISSON 2020.
[1619] Kakei K. 1926, p. 1.
[1620] *Ibid*., p. 8.
[1621] NISHIDA 2016 (a), p. 6.

du palais. Après la faculté de Droit de l'université de Tōkyō et les cercles agraristes, cette étape marque donc l'accession du penseur au statut d'idéologue de la nation. Ce fait permet donc de nuancer les analyses qui font du shintō d'État un système dénué de doctrine. En effet, à partir du milieu des années 1920, l'orthodoxie shintō se calque de plus en plus sur la pensée de Kakei Katsuhiko qui irrigue aussi bien dans la noblesse de cour que parmi les bureaucrates et partisans de l'impérialisme.

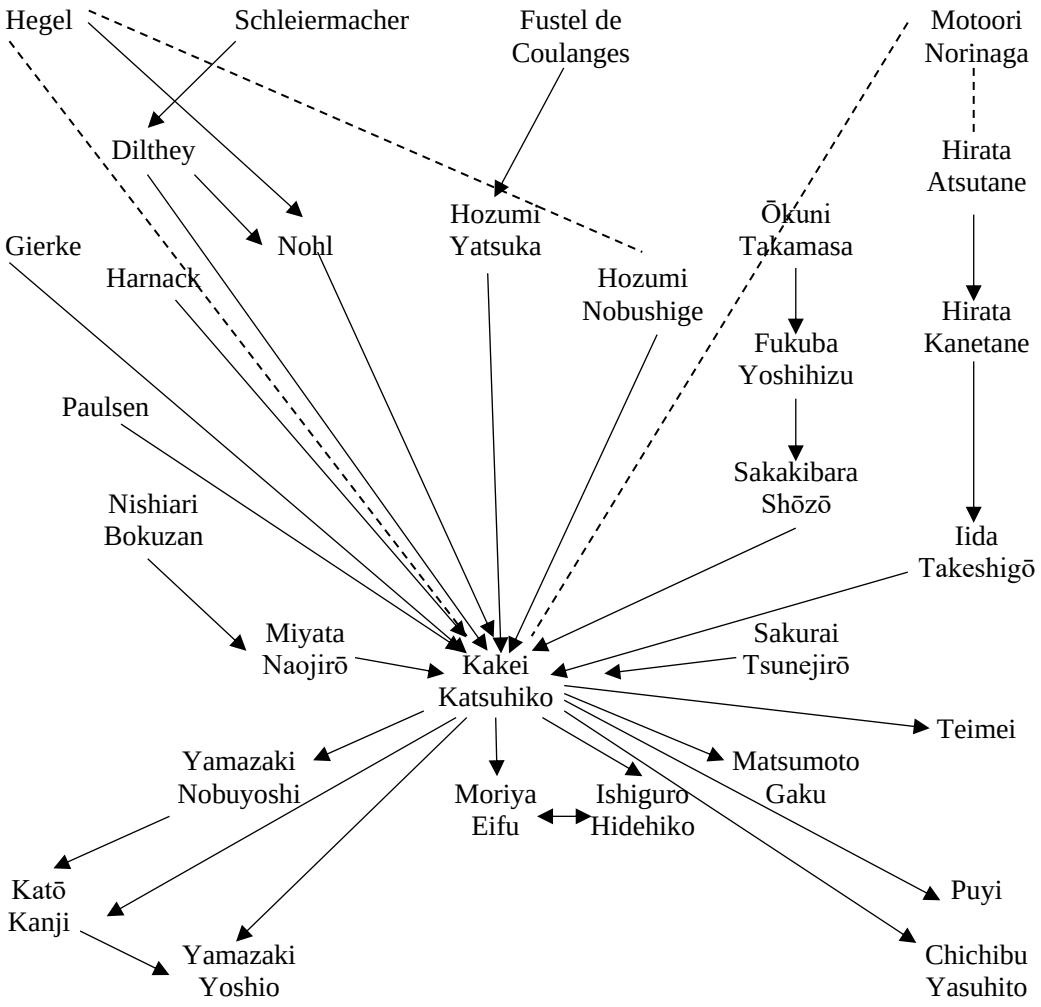



Figure 16 : généalogie de pensée de Kakei Katsuhiko

L'impact des cours de Katsuhiko amène l'impératrice Teimei à vouloir les faire publier pour que les sujets japonais puissent aussi en tirer les enseignements.

Le 18 mars 1925, elle propose ce projet de publication au penseur[1622]. L'ouvrage est finalement édité en deux volumes le 24 juin 1925. Il est distribué au palais bien entendu, mais aussi à l'ensemble des sanctuaires de rangs impérial et national, puis aux ministères du Palais impérial et des Affaires intérieures, qui en demandent également les droits d'impression[1623].

Il est par ailleurs offert au sanctuaire du Yasukuni le 25 juin[1624]. Après l'avoir lu, Kamo Momoki, grand desservant du sanctuaire, se rend en personne au ministère du Palais afin d'exprimer ses remerciements. Lors des assemblées réunissant les desservants du sanctuaire la même année, la lecture des deux volumes par l'ensemble du personnel officiant est rendue obligatoire[1625]. En 1926 le Bureau des sanctuaires réédite l'ouvrage sous la forme d'un seul volume relié dont plus de vingt mille exemplaires sont mis en circulation par la Société de propagation de la voie des *kami* mise en place à cette occasion (Kannagara no michi fukyūkai 神ながらの道普及会)[1626].

En plus du palais, le mouvement Iyasaka pénètre ainsi le domaine des sanctuaires modernes. Là encore, le travail du juriste devient rapidement le discours orthodoxe au sein de la prêtrise shintō. Pour Kakei Katsuhiko, il s'agit à nouveau d'une appropriation par la pensée de cette sphère souvent dépeinte comme d'ordre purement rituel. L'idéologue parvient ainsi à étendre son emprise à des milieux cruciaux de l'empire : l'éducation des élites bureaucratiques de l'université impériale, les leaders agraristes en faveur de l'émigration paysanne, les membres de la famille impériale, les desservants des grands sanctuaires de la nation.

À partir de cette année, la plupart des publications de Katsuhiko bénéficieront du soutien des autorités. Il est en outre élu en 1929 membre du Comité d'enquête sur le système des sanctuaires shintō (Jinja seido chōsakai 神社制度調査会)[1627]. La publication du *Kannagara no michi* est donc le principal tournant de sa carrière.

---

[1622] *Ibid.*
[1623] *Ibid.*, p. 62.
[1624] Rappelons que le sanctuaire du Yasukuni bénéficie d'un rang spécifique : *bekkaku kanpeisha* 別格官幣社 (sanctuaire impérial de rang particulier).
[1625] NISHIDA 2016 (a), p. 12-13.
[1626] Kannagara no michi fukyūkai 1926.
[1627] MIZUMA 1967, p. 40.

En plus de soutenir l'orthodoxie officielle shintō, cette propagation du koshintō va sous-tendre idéologiquement le mouvement migratoire paysan vers la Mandchourie. En effet, le rôle central joué par Katō Kanji et ses proches va assurer la diffusion massive du mouvement Iyasaka au sein des campagnes, et ainsi participer au processus de spatialisation de l'espace mandchou qui se renouvelle à partir du milieu des années 1930 marquées par la dynamique de réhabilitation des campagnes japonaises.

# Chapitre 8 – Les pionniers du mouvement Iyasaka

Shintō, agrarisme et utopie au cœur de la machine migratoire

## A. Généalogie de la machine migratoire

### a. La réhabilitation des campagnes par l'émigration

Louise Young rappelle que le mouvement d'émigration de la fin des années 1930 est un mouvement social porté par les activistes agraristes avant d'être une initiative de l'État[1628]. Cependant, cette émigration en Mandchourie, que l'on peut qualifier de paysanne, n'est liée directement à l'agrarisme qu'à partir de 1931, avant quoi elle s'inscrit dans la stricte continuité de l'expansion territoriale de l'empire débutée à la fin du XIX^e^ siècle avec la colonisation d'Ezo (Hokkaidō), l'annexion de l'archipel des Ryūkyū (Okinawa), puis l'occupation de Taiwan, de la Corée, et de la Micronésie.

Le premier projet d'émigration en Mandchourie est proposé par Gotō Shinpei, alors directeur de la Mantetsu, dès 1906 ; mais l'opinion de l'époque reste pessimiste quant aux chances de réussite d'un tel mouvement de population. Comme l'atteste le *Man-Mō annai* 満蒙案内 (Guide de la Mandchourie et de la Mongolie), publié au début de l'année 1932 par la Nihon shokumin kyōkai 日本植民協会 (Société de colonisation japonaise), peu de place est accordée à la question de l'émigration paysanne. Comme nous l'avons vu, la Mandchourie reste finalement jusqu'au milieu des années 1930 une terre migratoire réservée aux élites militaires, religieuses et au personnel qualifié de la Mantetsu. Il faut en fait attendre la fondation du Mandchoukouo pour que de tels projets soient de nouveau examinés par les autorités.

Young rappelle que le mouvement doit être replacé au sein d'une série de migrations intrinsèquement liées à l'expansion japonaise. Celle-ci commence par la colonisation d'Ezo à partir du début des années 1870 et de la mise en place du

[1628] YOUNG 1998, p. 307.

Bureau de colonisation (Kaitakushi 開拓使) en 1869, renommé Bureau de colonisation de Hokkaidō (Hokkaidō kaitakushi 北海道開拓使) en 1871. Celui-ci se charge directement de déposséder les populations locales aïnous de leurs terres afin de les réattribuer aux émigrés japonais pour promouvoir le développement économique de la région. Cette vague migratoire porte une forte empreinte de l'État qui encourage vivement l'émigration par le biais de diverses formes d'aides financières. De plus, cette première tentative réussie de colonisation de masse façonne le modèle de la « colonisation mixte » (*mixed colonization*) qui allie gestion administrative et installation de pionniers. Ce principe va sous-tendre toute la pensée coloniale japonaise ultérieure[1629].

Comme évoqué précédemment, cette expansion coloniale à Hokkaidō se concrétise sur le plan religieux par l'érection du sanctuaire de Hokkaidō (ou sanctuaire de Sapporo), le premier Sō chinju consacré aux trois divinités des pionniers. Il s'agit donc du premier lieu de culte de nature coloniale résultant d'une invention religieuse de la part des autorités modernes[1630]. Il représente en cela l'archétype des sanctuaires en tant qu'opérateurs de spatialisation en territoire étranger.

Avec la légalisation de l'émigration en 1884, le gouvernement et certains groupes privés encouragent les Japonais à émigrer à Hawaï, sur la côte ouest des États-Unis et du Canada, en Amérique du Sud, en Australie et en Nouvelle-Zélande. Malgré la ferveur des élites, qui n'ont pas pour projet de quitter le Japon, ces projets de colonisation n'ont pas le même succès que celui de Hokkaidō. En dépit de sa relative faible ampleur, cette dynamique s'inscrit dans l'émergence du Japon au sein des grandes puissances mondiales. Les diplomates japonais fournissent alors de nombreux efforts pour que les émigrés japonais deviennent les représentants modèles de la nation[1631].

En 1909, le ministre des Affaires étrangères Komura Jutarō propose devant la Diète un projet d'envoi d'un million d'émigrés en Mandchourie en l'espace de vingt ans[1632]. Ce projet s'est révélé impossible à mettre en place à Taiwan, où les

[1629] *Ibid.*, p. 311-312.
[1630] Cf. Partie I, chapitre 2, C. c.
[1631] *Ibid.*, p. 312-314.
[1632] MATSUMURA T. 1972, p. 216.

productions de sucre implantées sont parfaitement rentables et où les dirigeants n'ont donc aucun intérêt à partitionner les terres afin d'accueillir de nouveaux pionniers agriculteurs. En revanche, les perspectives d'utilisation des nombreuses terres à disposition en Corée et dans le territoire du Kwantung inspirent de tels projets. Des entrepreneurs privés tels que Shibusawa Eiichi 渋沢栄一 (1840-1931) et Toyokawa Ryōhei 豊川良平 (1852-1920) collaborent ainsi avec le gouvernement pour créer en 1908 la Tōyō takushoku kaisha 東洋拓殖会社 (Société de développement d'Orient, Tōtaku 東拓 en abrégé) afin de gérer les futurs flux de population en Corée. La Tōtaku se charge d'acquérir des terrains et de financer le trajet et les productions implantées sur place. En 1926, quelque vingt mille paysans japonais sont installés en Corée et sont pour la plupart propriétaires terriens, ce qui montre l'efficacité de cette société[1633].

Si l'entreprise d'émigration en Corée est une réussite modeste, les tentatives dans le Kwantung et la zone ferroviaire sont beaucoup moins concluantes. Projets de faible échelle menés par la Mantetsu ou les autorités du Kwantung, ils ne permettent que la venue de moins d'un millier d'hommes, dont plusieurs centaines retournent rapidement au Japon, point sur lequel nous reviendrons. Les pionniers envoyés ne sont en effet pas prêts à affronter les difficiles conditions de vie à l'extérieur des centres urbains de la région.

L'émigration paysanne d'avant 1931 n'a donc concrètement que peu de lien avec l'agrarisme ; pour reprendre la formule de Young : « sa mission est de construire l'empire, pas de sauver l'agriculture japonaise »[1634]. Le véritable tournant se fait après l'Incident de Mandchourie en 1931 et la création de l'État du Mandchoukouo en 1932, événements qui ouvrent littéralement l'espace mandchou à l'émigration de masse. La Mandchourie, jusqu'alors frontière réservée aux élites et aux aventuriers, devient un horizon utopique rempli d'espoir pour les populations rurales de l'archipel.

Comme le résume Anke Scherer, il est possible de découper le processus d'émigration paysanne en Mandchourie en trois phases : la phase de test s'étendant de 1932 à 1936, durant laquelle quelques pionniers paramilitaires (*busō imin*)

[1633] Sur la Tōtaku, voir MOSKOWITZ 1974.
[1634] YOUNG 1998, p. 318.

sélectionnés par examen (*shiken imin* 試験移民) sont envoyés, période traitée dans la sous-partie suivante ; la phase de migration de masse de 1937 à 1941 caractérisée par l'envoi de milliers de foyers de paysans ; la phase de stagnation de 1942 à 1945, au cours de laquelle les autorités tentent de compenser le déclin des départs de foyers de paysans par l'envoi de jeunes pionniers, période traitée dans le chapitre suivant[1635].

Cependant, le premier pas concret vers l'émigration de masse en Mandchourie est l'essor du mouvement des « lycées populaires » (*kokumin kōtō gakkō undō* 国民高等学校運動) qui démarre par la construction du Centre de formation indépendant du département de Yamagata évoqué précédemment. Comme le montre Maki Hisashi, sa fondation résulte de l'initiative de Fujii Takeshi 藤井武 (1888-1930), un disciple chrétien d'Uchimura Kanzō faisant partie des autorités locales alors en charge du développement agricole du département[1636]. Il consulte à ce propos Yahagi Eizō 矢作栄蔵 (1870-1933), son ancien professeur à d'économie à l'université de Tōkyō, pour obtenir des conseils. Ce dernier présente alors à Fujii le modèle du « lycée populaire » danois (*Folkehøjskole*) qu'il a pu observer lors de ses études en Europe. Ce modèle d'établissement inventé par le penseur luthérien Nikolai Frederik Séverin Grundtvik (1783-1872) inspire immédiatement Fujii qui obtient l'accord des autorités départementales d'en bâtir un[1637].

Afin de trouver une personne apte à diriger l'établissement, Fujii demande à nouveau l'avis de son ancien professeur Yahagi, mais aussi de Nasu Shiroshi et de Kodaira Gon.ichi, l'un de ses anciens camarades de promotion travaillant alors au ministère de l'Agriculture et du Commerce (Nōshōmushō 農商務省). Ils évoquent alors tous le nom de Katō Kanji. Malgré le refus initial de ce dernier, Yahagi se déplace en personne pour s'entretenir avec Yamazaki Nobuyoshi qui arrive à convaincre Katō. Selon Maki, les arguments religieux jouent un rôle important dans cette décision. En effet, l'inscription par Fujii de cette mission éducative dans le

[1635] SCHERER 2006, p. 2.
[1636] Sur l'implication de Fujii Takeshi dans le mouvement des lycées populaires, voir par exemple TAKEDA K. 1965, p. 51-56.
[1637] MAKI 2015, vol. 1, p. 137-138.

cadre d'une formation avant tout spirituelle touche sans doute Katō qui quitte Anjō le 15 novembre 1915[1638].

Le Centre de formation indépendant du département de Yamagata ouvre le 12 décembre 1915 et accueille vingt-trois élèves. Katō y promeut une éducation fondée sur les cinq éléments suivants qu'il explicitera ultérieurement dans le premier numéro de la revue *Iyasaka* : le rite de purification *misogi*, les visites au sanctuaire (*sanpai*), les arts martiaux (*budō* 武道), la lecture (*dokusho* 読書) et l'entraînement aux choses concrètes (*mono mono koto goto ni tsukite no shugyō* 物々事々に就きての修行) – c'est-à-dire la formation aux tâches agricoles[1639]. L'idéal de formation de l'esprit comme du corps, l'inclusion du *misogi* et des visites au sanctuaire, ainsi que la formulation « entraînement aux choses concrètes » dénotent clairement l'influence de Kakei Katsuhiko sur les principes éducatifs de Katō Kanji à partir de la seconde partie des années 1910.

L'éducation spirituelle de Katō comporte donc une forte teneur shintō. En plus des visites quotidiennes au sanctuaire local, il emmène chaque année ses élèves au sanctuaire d'Ise où ils pratiquent le *misogi* dans la baie d'Ise. De même, à l'occasion du nouvel an, ils enchaînent trois jours de *misogi* et de prières au sanctuaire en tant qu'ascèse pour atteindre l'union entre les *kami* et les hommes[1640]. Cette adoption stricte du shintō montre comment Katō tente de mettre en pratique les enseignements de son mentor Kakei Katsuhiko. Cependant son emphase sur les sanctuaires et le rituel de purification par l'eau *misogi* met aussi en lumière l'influence du shintō de Kawatsura Bonji, dans lequel l'éducateur trouve sans doute une approche plus concrète du shintō que dans les théories sophistiquées du professeur de droit constitutionnel. Notons que ce dernier n'accorde qu'une place mineure à la question des sanctuaires et des pratiques rituelles dans ses premiers travaux des années 1910[1641]. Pour Katō Kanji, le rituel *misogi* et les visites régulières font en revanche partie intégrante de la formation de l'esprit japonais (*Yamato damashii tanren* 日本魂鍛錬).

[1638] *Ibid.*, p. 140.
[1639] *Ibid.*, p. 64-65.
[1640] *Ibid.*, p. 65.
[1641] Pour Kakei Katsuhiko, le simple fait de se laver le visage chaque matin revient à pratiquer le rituel *misogi*. Il n'évoque donc pas ce dernier dans une dimension ascétique d'ablution du corps à l'eau glacée que l'on retrouve en revanche chez Kawatsura.

La première promotion du centre termine sa formation un an plus tard à la fin de l'année 1916. Les vingt-trois élèves forment alors un groupe de soutien dont plusieurs membres deviendront des figures importantes du mouvement d'émigration en Mandchourie en réintégrant le processus d'éducation des émigrés, notamment Takahashi Iichi 高橋猪一, futur directeur du centre de formation des pionniers de Songo (Songo kunrenjo 孫呉訓練所) en Mandchourie. Cet établissement représente donc le premier pas concret vers l'émigration paysanne en Mandchourie. Comme le remarque Takeda Kiyoko 武田清子, pour Katō, il s'agit littéralement, pour conserver une terminologie martiale, d'un « dōjō paysan » (*nōmin dōjō* 農民道場). Il préfigure en ce sens les structures qui vont se développer ultérieurement dans les campagnes du pays, c'est-à-dire des lieux pourvus d'un terrain agricole où les élèves peuvent mettre en pratique ce qu'ils apprennent[1642].

De plus en plus sensible à la dégradation de la société paysanne, Katō est, à partir des années 1920, convaincu que l'éducation des jeunes ruraux doit les conduire sur le chemin de l'émigration. Son credo, qu'il promeut au sein de la revue *Iyasaka* à partir de février 1922, est alors « la colonisation est le prolongement de l'éducation » (*shokumin wa kyōiku no enchō de aru* 植民は教育の延長である), mouvement qu'il met en perspective d'une réforme de la société (*kaizō* 改造, *kakushin* 革新) devant advenir par le biais des jeunes générations de paysans déployant l'esprit du Yamato[1643].

C'est à cette période que Katō se rapproche d'Ishiguro Tadaatsu 石黒忠篤 (1884-1960), alors en poste au Bureau des affaires agricoles (Nōmukyoku 農務局) du ministère de l'Agriculture et du Commerce. Il travaille à l'époque, avec le soutien de Nasu Shiroshi et Hashimoto Denzaemon, sur les lois en faveur des paysans locataires[1644]. Dans le but de poursuivre le mouvement de réhabilitation des campagnes, Ishiguro propose à Katō de faire un séjour en Europe afin d'y observer les infrastructures locales de formation agraire. Si l'agrariste refuse au

[1642] *Ibid*., p. 66.
[1643] Katō K. 1922.
[1644] La Loi d'arbitrage en faveur des paysans locataires (Kosaku chōtei hō 小作調停法) est notamment votée en 1924 lorsqu'Ishiguro est directeur du Bureau des affaires agricoles.

départ cette proposition, son mentor Kakei Katsuhiko lui enjoint de partir sans rechigner pour ce voyage des plus formateurs[1645].

Katō quitte ainsi le Japon aux côtés de Hashimoto Denzaemon le 29 septembre 1922 et revient le 1er septembre 1923 avec la conviction qu'il est urgent d'envoyer des pionniers agriculteurs à l'étranger : « avant de me rendre en Occident […] je pensais qu'il fallait d'abord coloniser les terres intérieures, puis les terres extérieures ; mais après avoir visité l'Europe, cet ordre s'est inversé et j'en suis venu à penser que la colonisation [des terres extérieures] était le problème le plus urgent » (*watashi wa yōkō mae made wa, […] mazu daiichi ni naichi shokumin, tsugi ni gaikoku shokumin to iu junjo de kangaeteita ga, Yōroppa o megutte sono junjo ga hikkurikae, shokumin ga kinkyū mondai dearu to kangaeru yō ni natta* 私は洋行前までは、[…] まず第一に内地植民、次に外国植民という順序で考えていたが、ヨーロッパを回ってその順序がひっくり返り、植民が緊急問題であると考えるようになった)[1646].

Il décide alors dès 1924 d'inspecter la Corée et la Mandchourie afin de se rendre compte concrètement des possibilités d'implantation sur place. Il abandonne rapidement l'idée d'envoyer des pionniers en Corée du fait de la géographie incommode du territoire d'une part, d'autre part du manque d'intérêt des autorités coloniales de l'époque vis-à-vis de son projet. Il en va tout autrement de son évaluation de la Mandchourie. Katō visite Lüshun, Dalian et Moukden. Les plaines mandchoues lui semblent alors l'endroit idéal pour implanter des colonies de pionniers agriculteurs. Il revient au Japon persuadé que l'émigration paysanne y est possible. Dans le 37e numéro d'*Iyasaka* (février 1925), il évoque la région comme un « nouvel éden » (*shintenchi* 新天地) dont le développement représente le meilleur moyen d'honorer les esprits héroïques qui dorment au pied de la tour ossuaire de Lüshun (*Ryojun kōtō no Hyōjuntō no moto ni nemutteiru eirei* 旅順港頭の表忠塔の下に眠っている英霊)[1647].

Les membres du réseau de Katō se rapprochent alors des principaux partisans de l'émigration en Mandchourie : la Mantetsu et l'armée du Kwantung. La machine

[1645] MAKI 2015, vol. 1, p. 166.
[1646] Cité dans *ibid*., p. 168.
[1647] *Ibid*.

migratoire va ainsi se lancer sous l'impulsion de ces trois cercles qui, depuis le début du XX^e siècle, défendent l'intérêt de la colonisation de la Mandchourie afin de sauver les campagnes japonaises et contribuer à l'effort impérial.

### b. La mise en marche de la machine migratoire

Comme nous l'avons vu précédemment, Gotō Shinpei est l'un des premiers à avoir soutenu l'émigration en Mandchourie. Dès 1906, il postule la nécessité de l'envoi massif de Japonais sur le continent asiatique et envisage la création d'un organe central de gestion coloniale. Il charge également le Département d'enquête de la Mantetsu (Chōsabu 調査部) de chercher des terrains propices à l'implantation de pionniers. Il explore par la suite la possibilité de faire venir un million d'individus, projet qu'il soumet sans succès au cabinet Katsura en juillet 1908.

Il faut attendre le milieu des années 1910 pour qu'un premier projet se concrétise sous l'impulsion notamment de Nomura Ryūtarō 野村龍太郎 – troisième président de la Mantetsu – et Fukushima Yasumasa – alors gouverneur du Kwantung. Il s'agit d'un plan d'émigration sur sélection par examen (*shikenteki imin keikaku* 試験的移民計画) dont la mise en œuvre, de faible ampleur, est la suivante : six foyers en 1914, vingt en 1915, cinq en 1916 et deux en 1917 ; soit un total de trente-quatre foyers[1648]. Le projet est cependant un échec puisque plus de la moitié des émigrés, confrontés à des conditions de vie auxquelles ils ne sont pas préparés, retournent au Japon entre 1916 et 1927[1649].

À la fin de l'année 1927, Katō Kanji rencontre à Dalian Matsuoka Yōsuke 松岡洋右 (1880-1946), alors vice-président de la Mantetsu, afin d'élaborer un futur plan commun. Cette rencontre a été encouragée par Sō Mitsuhiko, membre du réseau de Katō qui intègre la Mantetsu à la suite de ses études à l'université de Tōkyō. Il devient notamment en août 1928 directeur du Centre d'apprentissage agricole de Gongzhuling (Kōshurei Nōgyō jisshūjo 公主嶺農業実習所) sous la

[1648] Données tirées de MANSHU KAITAKU-SHI KANKOKAI 1966.
[1649] MAKI 2015, vol. 1, p. 191, 196-197.

tutelle de la compagnie de chemins de fer. L'assassinat de Zhang Zuolin, puis l'Incident de Mandchourie, ne permettent cependant pas la concrétisation du projet. Malgré ce premier revers, la prise de contrôle de la région par l'armée du Kwantung remet la question de l'émigration au cœur des débats. Nasu Shiroshi et Hashimoto Denzaemon participent ainsi à la Man-Mō seisaku shimon kaigi 満蒙政策諮問会議 (Assemblée consultative sur la politique Man-Mō) organisée à partir du 15 janvier 1932 à l'hôtel Yamato de Moukden sous la direction de l'armée du Kwantung. Ils y exposent leur vision de l'émigration en Mandchourie centrée sur des pionniers paysans formés aux tâches agricoles et aux manœuvres militaires, point de vue qui rejoint l'opinion des officiers tels qu'Itagaki Seishirō et Ishiwara Kanji. Ces derniers entendent à cette occasion parler de Katō Kanji et de ses nombreuses expériences agricoles au Japon[1650].

Le 26 janvier 1932, Katō, Nasu et Sō organisent un colloque sur l'émigration au sein du ministère des Affaires coloniales. Ils prévoient alors l'envoi de six mille personnes au cours de l'année 1932, plan détaillé dans le Man-Mō shokumin jigyō keikakusho 満蒙植民事業計画書 (Projet colonial de Man-Mō). Ce projet est à l'origine de la mise en place de la formation des groupes de pionniers paramilitaires sélectionnés par examen (*busō shiken imin* 武装試験移民) à partir de 1934. Katō rencontre entre-temps Ishiwara Kanji à Moukden afin de trouver un terrain d'implantation approprié. Si Ishiwara inscrit cette initiative dans son projet colonial d'occupation de la Mandchourie, pour les membres du réseau de Katō, il s'agit certes de contribuer à l'essor de l'empire, mais aussi de résoudre la crise des campagnes qui est pour eux due principalement à la surpopulation.

Malgré ces différentes initiatives, l'opinion générale reste jusqu'au début des années 1930 récalcitrante à l'émigration en Mandchourie qui, à ses yeux, ne peut qu'être vouée au même échec partiel que celle en Corée où la plupart des terres sont déjà exploitées. Cette situation impliquerait donc de nombreux efforts pour se réapproprier les terres, mais aussi des tensions supplémentaires entre populations locales et japonaises. Yanaihara Tadao 矢内原忠雄 (1893-1961), spécialiste des études coloniales de l'université de Tōkyō, considère le projet vain au vu de l'impossibilité de concurrencer les paysans locaux, habitués aux conditions de

[1650] *Ibid.*, p. 199, 233-234

travail et de vie sur place. Contrairement aux élites bureaucratiques, militaires et industrielles, il considère par ailleurs qu'il serait difficile pour les paysans japonais de se rendre dans un territoire dont les perspectives de réussite semblent plus faibles qu'au Japon[1651].

Le principal problème des promoteurs de l'émigration paysanne en Mandchourie est dès lors de convaincre, à défaut de la majorité des élites, la population. Cependant, ils sont conscients de l'obstacle que représente l'intertie des Japonais. Selon Kawazu Susumu 河津暹 (1875-1943), professeur à l'université de Tōkyō, ses compatriotes auraient ainsi un attachement trop fort à leur terre natale (*aichakushin* 愛着信). Il avance en outre que les précédentes générations d'émigrés n'espéraient que des profits rapides[1652]. Pour les activistes du groupe de Katō, plus que le profit immédiat, l'émigration relève du devoir patriotique des Japonais habités par l'esprit du Yamato et l'âme des paysans. De cet engagement pour l'empire découleraient naturellement des retombées économiques bénéfiques aussi bien à l'échelle individuelle qu'à l'échelle générale des campagnes japonaises. Pour le reformuler dans les termes de Kakei Katsuhiko, il s'agit pour chaque paysan d'exprimer son potentiel individuel afin de le déployer à l'échelle de l'État.

S'agissant des soutiens gouvernementaux, le réseau de Katō obtient sans surprise rapidement le soutien du ministère des Affaires coloniales, mais il n'arrive pas à convaincre pleinement le ministère des Finances. Ils parviennent tout de même à obtenir une aide de cent mille yens grâce à laquelle Nasu Shiroshi et Hashimoto Denzaemon établissent un projet approuvé par le gouvernement. Il s'agit du plan d'émigration « Un million de foyers en Mandchourie » (*Manshū e hyakuman-ko* 満州へ百万戸) de 1936.

Cette année 1936 représente le tournant majeur du mouvement migratoire. En effet, le cabinet Hirota fait alors de la colonisation de la Mandchourie l'un des piliers de sa politique. Louise Young évoque cette période comme celle du processus d'assemblage d'une véritable machine migratoire : un mouvement organisé directement par appareil bureaucratique sophistiqué qui a planifié, recruté, financé, transporté, implanté et soutenu les nouvelles communautés émigrées. Les

[1651] YOUNG L. 1998, p. 319.
[1652] *Ibid.*, p. 320.

activistes locaux, ces « agents de l'empire », sont alors intégrés au vaste programme et servent d'intermédiaires entre la population et l'État, permettant à ce dernier de s'immiscer dans la société rurale[1653].

Comme nous l'avons vu, les membres du réseau de Katō ne parviennent pas à obtenir l'aval précoce du ministère des Finances. Cependant, à la suite de l'Incident du 26 février 1936, le ministre Takahashi Korekiyo 高橋是清 (1854-1936), opposé fermement aux projets d'émigration de grande ampleur, est remplacé par Machida Chūji 町田忠治 (1863-1946)[1654] puis par Baba Eiichi 馬場鍈一 (1879-1937)[1655] dans un virage à droite du gouvernement qui permet l'adoption rapide du plan élaboré par Katō Kanji et l'armée du Kwantung. L'idée directrice est l'installation d'émigrés paysans dans la partie la plus au nord de la région. Ce choix s'explique par deux facteurs : la volonté d'éviter le plus possible de conflits avec les populations locales qui y sont moins nombreuses ; l'ambition de créer une ligne de défense en cas d'invasion soviétique. Ces deux objectifs passent invariablement par l'occupation du sol visant la création d'un territoire frontalier marqué par une présence japonaise qui se veut dissuasive.

| Période | Nombre de foyers envoyés |
|---|---|
| 1937-1941 | 100 000 |
| 1942-1946 | 200 000 |
| 1947-1951 | 300 000 |
| 1952-1956 | 400 000 |

Tableau 14 : plan d'émigration « Un million de foyers en Mandchourie »[1656]

Les autorités du Mandchoukouo fondent ainsi le Bureau général des affaires coloniales (Kaitaku sōkyoku 開拓総局) en 1940. Celui-ci coordonne notamment les activités de l'entreprise semi-publique Manshū takushoku kōsha 満州拓殖公社

[1653] *Ibid.*, p. 352.
[1654] Fonction qu'il occupe du 27 février au 9 mars 1936.
[1655] Fonction qu'il occupe du 9 mars 1936 au 2 février 1937.
[1656] Données tirées de Manshikai 1964-1965.

ou Mantaku 満拓 (Compagnie de développement de la Mandchourie)[1657] et du Centre de recherche sur la colonisation (Kaitaku kenkyūjo 開拓研究所)[1658].

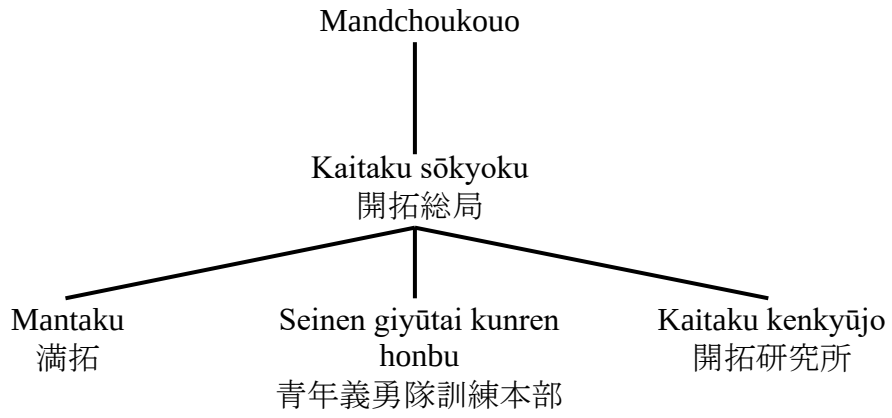



Figure 17 : structures principales gérant l'immigration au sein du Mandchoukouo

Grâce à la mise en place de ces structures, l'installation des pionniers japonais en Mandchourie est grandement facilitée. La Mantaku, en plus des terrains et des financements, fournit à chaque village des spécialistes de l'agriculture, des forces policières, des pharmaciens et des vétérinaires. Les pionniers ont aussi la garantie d'avoir accès aux infrastructures fondamentales que sont des hôpitaux, des sanitaires, des murs défensifs, des commerces, des usines et des écoles[1659]. Elle gère donc les aspects concrets de l'implantation, tandis que le Kaitaku kenkyūjo s'inscrit dans la constitution d'une rationalité gouvernementale par le biais de la production de statistiques et d'études socio-économiques sur ce mouvement migratoire.

Du côté de la métropole, le ministère des Affaires coloniales met en place en 1935 le Manshū ijū kyōkai 満洲移住協会 (Conseil d'immigration en Mandchourie), groupe semi-public qui sert principalement d'organe de propagande. Les efforts du Conseil se focalisent sur certains départements et sur certains groupes de villages en particulier qui, nous y reviendrons, ont été jugés comme les plus aptes

[1657] La Mantaku, fondée en 1937, gère en tout cinquante-six bureaux, cinquante-trois postes de gestion et douze postes agricoles. Manshūkoku tsūshinsha 1944, p. 52-55.
[1658] Manshūkoku tsūshinsha 1944, p. 46-47.
[1659] Manshū kaitakushi kankōkai 1966, p. 182-183.

à fournir des pionniers à même d'être envoyés sur le continent. Il répond donc à deux impératifs : convaincre les leaders locaux et enrôler de futurs pionniers[1660].

L'un des autres piliers de la politique migratoire est la création d'un réseau national de centres d'entraînement. Ce principe émerge au cours des années 1910-1920 comme une nouvelle technologie de mobilisation de masse des jeunes ruraux par le biais de structures éducatives. Dans cette optique, le ministère de l'Éducation se rapproche des organisations de volontaires, de jeunes hommes, ou encore de femmes au niveau local. Le maillage éducatif des campagnes se fait ainsi entre les groupes de jeunes d'une part, et ces centres d'entraînement d'autre part ; les deux structures se chevauchant souvent. Ces groupes, appelés *seinendan* 青年団 (groupes des jeunes), *seinenkai* 青年会 (associations des jeunes), voire *seinen dōjō* 青年道場 (centres d'entraînement des jeunes) – organisations comparables par certains aspects au scoutisme occidental – se développent tout au long de la première partie du XX^e^ siècle[1661]. Ces mouvements de jeunesse sont centralisés à partir des années 1920 par le biais d'une structure nationale, la Dai Nihon rengō seinendan 大日本連合青年団 (Alliance des groupes des jeunes hommes du Grand Japon). Cette dynamique permet l'intégration rapide de ces organisations à la politique de formation agricole et paramilitaire adoptée ultérieurement par le gouvernement.

D'après l'analyse de Louise Young, cinquante-huit centres de formation agricole (*nōmin dōjo*) sont ainsi construits entre 1911 et 1920, souvent à la suite d'initiatives individuelles encouragées par des leaders locaux semblables à Katō Kanji. À partir des années 1930, ces derniers tombent sous la tutelle de l'État *via* l'emprise grandissante du ministère de l'Agriculture et des Forêts dans le cadre du mouvement de réhabilitation du milieu rural. Cinquante nouveaux centres sont ainsi ouverts entre 1937 et 1940 pour couvrir l'ensemble du territoire[1662]. Sakuramoto Tomio 桜本富雄 note qu'en plus de ceux-ci, environ trois cent quatre-vingts camps

[1660] Manshū kaitakushi kankōkai 1966, p. 187-188.
[1661] De tels rassemblements existaient déjà dans le Japon prémoderne, mais la déstructuration progressive du système villageois au cours de la période de Meiji a également dissout ces structures. Elles recommencent à apparaître sous l'impulsion du Mouvement pour la liberté et les droits du peuple dans ce que Pierre-François Souyri qualifie de « floraison d'associations ». SOUYRI 2016, p. 126. Voir aussi SATAKE 2011.
[1662] YOUNG L. 1998, p. 360-361.

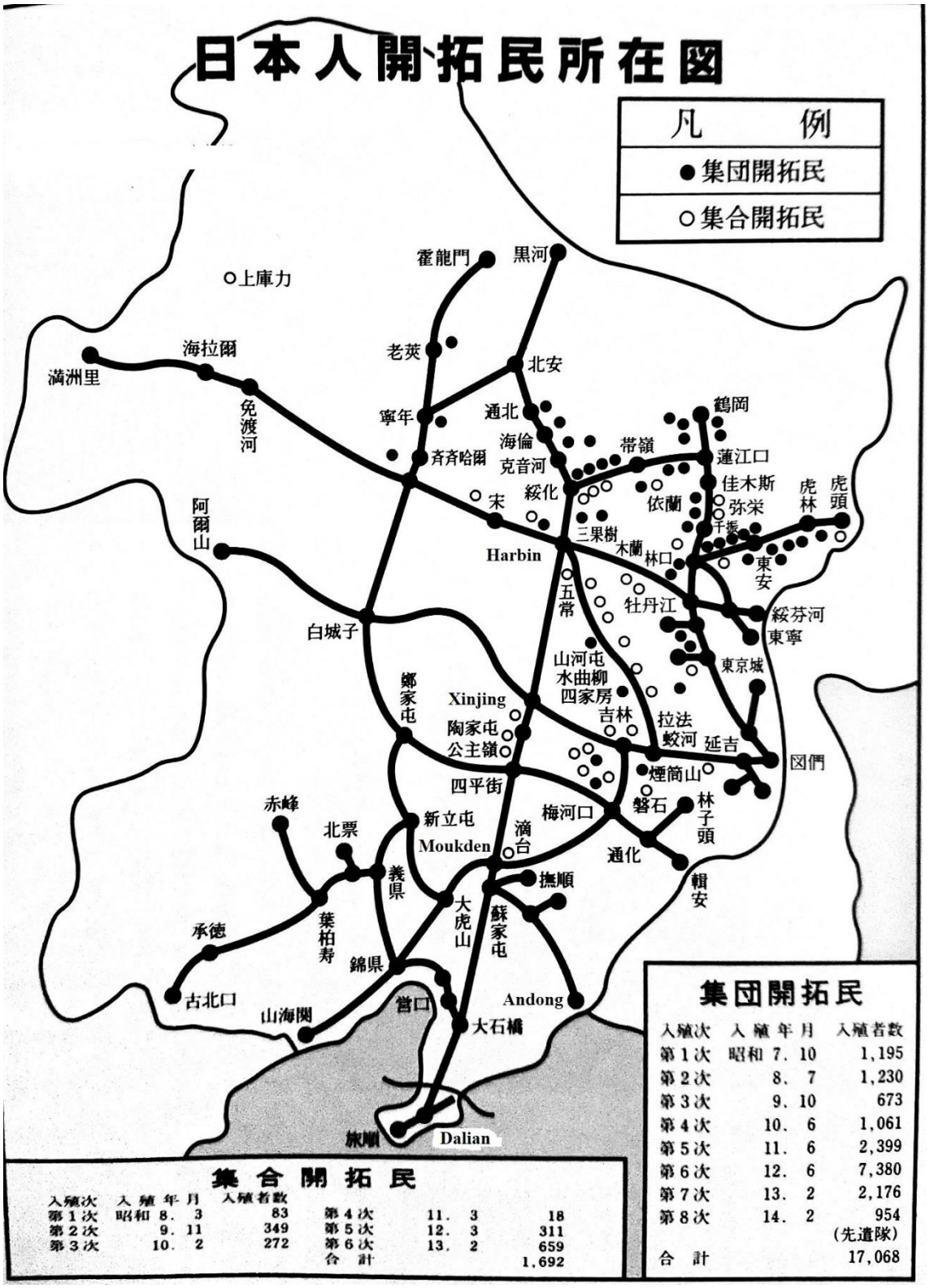
proposent des formations d'une semaine à l'« éducation sur l'Asie émergente » (*kōa kyōiku* 興亜教育) aux élèves en fin de collège, puis les invitent à rejoindre l'Armée des jeunesses volontaires formée par Katō, point sur lequel nous reviendrons dans le chapitre suivant[1663]. La politique impériale centrée sur la Mandchourie s'immisce donc dans les campagnes par le biais de ce maillage constitué de structures d'éducation informelle découlant au départ d'initiatives individuelles, puis récupérées dans un second temps par les autorités.

Grâce à cette organisation du mouvement migratoire, l'État japonais peut multiplier environ par dix le nombre d'émigrés en l'espace de quatre ans, propulsant ainsi la circulation entre le Japon et la Manchourie de sa phase de test à sa phase de mouvement de masse (tableau 15).

| Année | Nombre de foyers | Nombre d'émigrés adultes (estimation) |
|---|---|---|
| 1932 | 493 | 2 569 |
| 1933 | 494 | 2 574 |
| 1934 | 298 | 1 553 |
| 1935 | 500 | 2 605 |
| 1936 | 1 109 | 5 778 |
| Total (1932-1936) | 2 894 | 15 079 |
| 1937 | 3 857 | 20 095 |
| 1938 | 4 924 | 25 654 |
| 1939 | 7 489 | 39 018 |
| 1940 | 7 930 | 41 315 |
| 1941 | 2 741 | 14 281 |
| Total (1937-1941) | 26 941 | 140 363 |
| 1942 | 4 526 | 23 580 |
| 1943 | 2 895 | 15 083 |
| 1944 | 3 738 | 19 475 |
| 1945 | 1 056 | 5 502 |
| Total (1942-1945) | 12 215 | 63 640 |
| Total (1932-1945) | 42 050 | 219 082 |

Tableau 15 : nombre de foyers et d'émigrés envoyés en Mandchourie entre 1932-1945[1664]

[1663] SAKURAMOTO 1987, p. 57-67.
[1664] Données réunies dans YOUNG L. 1998, p. 395.




Carte 4 : implantation des groupes de pionniers paysans. Les points noirs représentent les groupes de pionniers comprenant entre deux cents et trois cents foyers, les points blancs représentent groupes comprenant entre trente et deux cents foyers[1665]

[1665] Manshūkoku tsūshinsha 1940.

Louise Young note que la réussite de l'émigration paysanne en Mandchourie est liée à la coordination des niveaux national, départemental et local. Le niveau intermédiaire des élites locales telles que les responsables des coopératives agricoles (*sangyō kumiai* 産業組合), les directeurs d'établissements scolaires, ou encore les chefs des *seinendan* et autres groupes de volontaires, joue dans ce cadre le rôle de point d'articulation entre les politiques nationales et les communautés villageoises. Elles sont en outre les principales cibles des membres du réseau de Katō Kanji qui y propage le mouvement Iyasaka[1666]. Approfondissant le travail de Young sur l'échelle mésoscopique, Anke Scherer confirme le rôle crucial de ces individus dans la campagne de la partition des villages (*bunson undō* 分村運動) qui est le système concret mis en place au cours de cette période d'émigration de masse[1667].

Ainsi, à partir de l'adoption du « Plan d'émigration par partition des villages » (*Bunson imin keikaku* 分村移民計画) en 1938, les villages qui ont accepté de participer au programme d'émigration en Mandchourie doivent « partitionner » leur communauté afin d'en envoyer entre 30 et 40 % fonder un « village branche » (*bunson* 分村) sur le continent. Ce projet est alors en grande partie financé par le ministère de l'Agriculture et des Forêts[1668].

D'après Louise Young, l'émigration en Mandchourie ne relève finalement que rarement d'une volonté des paysans. Il s'agit bien d'une campagne de recrutement dont l'enjeu est de convaincre les populations rurales de s'y

[1666] *Ibid*., p. 376-377.
[1667] SCHERER 2006, p. 16-17.
[1668] Comme le montre Scherer, ce mouvement part de l'initiative du village de Nangō 南郷 dans le département de Miyagi. Matsukawa Gorō 松川五郎, alors directeur du Lycée populaire de Nangō (Nangō kokumin kōtō gakkō 南郷国民高等学校), convaincu par l'idéal de réhabilitation des campagnes par le biais du traitement de la surpopulation des villages, est en effet le principal partisan de la division de son village. Matsukawa invite Katō Kanji à effectuer un séminaire sur l'émigration en mars 1934, après quoi il fait un voyage d'inspection de la Mandchourie à l'automne. Proche de Katō et de Tōmiya Kaneo, son projet est publié par le ministère de l'Agriculture et des Forêts en juillet 1937. Le projet vise l'envoi de quatre cent cinq foyers qui assureront des liens étroits entre le village branche en Mandchourie et le village mère (*boson* 母村). Même si le projet est un échec puisque le village branche n'est jamais construit, le modèle de la partition des villages se propagent dès l'année suivante à l'ensemble du pays, en commençant par les communautés rurales du département de Nagano. SCHERER 2006, p. 67-80.

impliquer[1669]. Dans cette optique, le travail de propagande reposant sur un imaginaire porteur est déterminant.

### c. Fragments d'utopie : le facteur d'attraction imaginaire

Le processus d'émigration obéit toujours à deux facteurs complémentaires : un facteur d'expulsion (*push factor*) qui pousse des groupes d'individus à quitter leur pays ; et un facteur d'attraction (*pull factor*) qui attire ces mêmes individus dans un lieu donné. Nous avons présenté jusqu'ici le versant concret du processus d'émigration : les activités de Katō Kanji et du réseau gravitant autour de lui – leaders populaires s'appuyant sur le koshintō de Kakei Katsuhiko –, ainsi que la structuration bureaucratique engagée par l'État qui poussent les paysans japonais hors d'un milieu rural en crise vers une Mandchourie pleine de promesses. Mais le soutien matériel de l'État, des initiatives de faible envergure et l'idéologie de quelques militants ne suffisent pas à mobiliser de vastes effectifs de pionniers. Il faut en effet que la machine migratoire soit soutenue par un puissant appareil de propagande à même de créer, voire de se réapproprier, un imaginaire national.

Afin de soutenir son plan d'émigration, le gouvernement doit ainsi mettre en place une vaste campagne de communication. Jusqu'à présent, plusieurs phénomènes liés à cette construction imaginaire ont été évoqués : les écrits des personnalités invitées à visiter la région tels que le *Mankan tokoro-dokoro* de Natsume Sōseki, la construction de lieux touristiques centrés sur les monuments tels que les tours ossuaires, mais aussi les activités de Deguchi Onisaburō après son retour de Mongolie, à commencer par les expositions coloniales. Nous allons à présent mettre en lumière un troisième volet de cette construction : la création d'un paysage mandchou à travers des médias visuels, et notamment le *Hirake Man-Mō* publié par le Manshū ijū kyōkai entre 1936 et 1939.

Les récits de voyage, les pamphlets touristiques et les recueils de photographies de l'espace mandchou participent de la création d'un paysage protéiforme s'ancrant sur des géosymboles à même de stimuler l'imaginaire de la

[1669] YOUNG L. 1998, p. 376.

nation. En effet, l'ensemble de ces supports artialisent le territoire en le chargeant d'une subjectivité partagée par des acteurs au sein d'une société donnée. Cette image est plastique, comme le suggère Kari Leanne Shepherdson-Scott qui évoque la Mandchourie japonaise ainsi : « un territoire étrange, exotique, un espace de modernité urbaine florissante, un site de fécondité rurale nostalgique, un lieu pour pleurer les soldats tombés »[1670]. Pour reprendre la formulation de Thierry Paquot, le paysage joue un rôle important dans la biographie environnementale de chacun[1671]. Cette représentation de l'espace est donc chargée de sens et d'une dimension narrative qui permet aux individus de s'en saisir et d'y projeter leurs ambitions. Le paysage n'existe pas par lui-même, il est par définition construit. Dans le cas présent, il l'est dans un but bien précis : attirer des colons en Mandchourie.

Pour Shepherdson-Scott, la Mandchourie au centre de ces paysages, est un « non-lieu » insaisissable (*an elusive « no place »*), une idée qui existe dans l'interstice entre l'imagination et la raison[1672]. Il en va en effet de l'idéalisation utopique dans la constitution de ces paysages mandchous. Cependant, contrairement à une utopie purement imaginaire et discursive, la particularité du paysage est qu'il s'appuie sur un espace concret. Ainsi, le paysage est à l'origine d'un attrait utopique pour l'espace représenté, lui-même relevant souvent de l'utopisation de la réalité. Comme le formule Jeremy Foster dans le cas de la photographie, « l'espace sur le terrain » (*space on the ground*) devient un « lieu dans l'esprit » (*place in the mind*), l'espace réel se couple ainsi à un espace idéel et visuel[1673]. Dans le cas de la Mandchourie japonaise des années 1930-1940, il est possible d'identifier deux grands paysages aux fonctions complémentaires : les plaines baignées dans le soleil couchant propices à l'exploitation ; les villes à l'architecture impressionnante où goûter les derniers fruits de la modernité, couplées aux étendues visibles depuis les trains de la Mantetsu.

La construction visuelle du paysage agricole mandchou à partir des années 1930 se constitue elle-même de deux principaux motifs : la représentation d'une Mandchourie rurale paisible propice à l'agriculture et la vie des familles ; la

[1670] SHEPHERDSON-SCOTT 2012, p. 9.
[1671] PAQUOT 2016, p. 6.
[1672] SHEPHERDSON-SCOTT 2012, p. 33-34.
[1673] FOSTER 2003, p. 142.

représentation des courageux pionniers dont le succès en Mandchourie témoigne de l'« esprit impérial » japonais. Annika A. Culver considère que cet imaginaire est du ressort d'une « utopie prolétarienne de droite » (*wrigh-wing proletarian utopia*), incarnation d'un socialisme d'État corporatiste (*state-sponsored corporatist socialism*), donc d'une forme de fascisme, notamment incarné par les penseurs agraristes à l'image de Tachibana Kōsaburō et Katō Kanji, qui allient impérialisme et réforme agraire[1674]. En effet, la caractéristique de l'utopie de la Mandchourie japonaise est qu'elle s'inscrit dans une lutte idéologique aussi bien que géographique et militaire avec la Russie. Les pionniers sont ainsi concrètement considérés comme une milice entraînée et armée, prête à s'opposer à l'envahisseur russe, mais aussi comme les défenseurs symboliques, le premier rempart contre le communisme. L'imaginaire paysan de la Mandchourie est donc marqué par un motif guerrier aussi bien réel qu'idéologique.

Culver observe que, dès le début des années 1930, une carte postale produite par l'armée du Kwantung (probablement en 1933) véhicule cette teinte héroïque et guerrière. Un pionnier japonais scrute l'horizon du haut d'une colline. En face de lui s'étend un hameau mandchou, tandis que du bétail et des paysans s'activent dans le lointain. À l'horizon, le soleil est bas ; peut-être se couche-t-il (le fameux soleil rouge de Mandchourie), peut-être se lève-t-il (le soleil levant de l'empire), sans doute est-il symboliquement les deux à la fois. Le texte, dans le coin supérieur droit, rappelle le credo des pionniers : « le défrichement de la région Man-Mō se fait à la charrue et à la houe » (*Man-Mō no kaihatsu wa suki to suki to de* 満蒙の開発は鋤と鍬とで). Les couleurs utilisées rappellent celles du drapeau japonais, soleil rouge sur fond blanc, tandis que les nuages découpant le ciel évoquent le mont Fuji. L'homme est torse nu, musclé et se tient fièrement une houe à la main[1675]. La Mandchourie n'est donc pas uniquement un lieu où mener une vie paisible dans les champs, il s'agit aussi d'une frontière où scruter l'horizon devient le devoir de tout sujet de l'empire. Les pionniers sont ainsi tout autant paysans s'appropriant une terre à cultiver que soldats rejoignant une ligne de défense.

[1674] CULVER 2017, p. 153.
[1675] *Ibid.*, p. 154.

L'armée du Kwantung cherche ainsi à rassurer les futurs pionniers encore au Japon quant à la sureté de leur nouvelle terre d'accueil. Ce facteur est crucial puisque, comme nous le verrons dans le cas du sanctuaire d'Iyasaka, la menace des factions locales antijaponaises est une réalité qui se double des récits sur les « bandits à cheval » alimentant également l'imaginaire associé à la région. Le périple en Mandchourie, en particulier dans les parties les plus au nord du territoire, implique ainsi le risque de subir des assauts armés avant même d'avoir pu s'installer.

Dans son étude de la mise en image de la Mandchourie dans le *Manshū gurafu*[1676] et le *Hirake Man-Mō*, Shepherdson-Scott avance que les vastes étendues dépeuplées dépeintes sur ces cartes postales relèvent d'un « sublime continental » (*continental sublime*) accentuant la relation idéalisée entre l'ensemble des Japonais et la frontière mandchoue[1677]. Toutefois, ces publications visent respectivement deux publics bien distincts : *Hirake Man-Mō* s'adresse aux populations rurales qui sont de potentiels groupes d'émigrés ; *Manshū gurafu* s'adresse quant à lui aux populations aisées qui sont de potentiels touristes. Le facteur d'attraction imaginaire créé ne se limite donc pas aux pionniers ruraux mais s'étend aussi aux élites ; il s'agit d'un projet qui cherche à toucher l'ensemble de la population en convoquant deux paysages distincts mais complémentaires censés dépeindre les deux facettes de l'espace mandchou.

Ainsi, pour toucher des franges aisées de la société, la série « Depuis la fenêtre du train à travers la Mandchourie » (*From the Train Window Through Manchuria*), est publiée à partir de 1939 dans le *Manshū gurafu*. Au sein de celle-ci, le lecteur peut découvrir les sauvages paysages mandchous à travers les yeux d'un voyageur imaginaire d'un wagon de première classe de la Mantetsu. L'exotisme de la Mandchourie apparaît ainsi derrière le cadre rassurant de la fenêtre du train. Ces lignes de passage ferroviaires permettent dès lors d'admirer le paysage sauvage de la région avant d'atteindre ses grands centres urbains. Ce mouvement est permis par l'occupation japonaise de la région découpée en lignes (voies ferrées) et en points (villes).

[1676] Publié par la Mantetsu entre 1933 et 1944.
[1677] SHEPHERDSON-SCOTT 2012, p. 61.

La revue *Hirake Man-Mō* soutient quant à elle l'ensemble du processus d'émigration paysanne en Mandchourie. Elle est ainsi publiée de manière mensuelle à partir d'avril 1936, puis devient *Shin Manshū* 新満洲 (Nouvelle Mandchourie) en avril 1939, et *Kaitaku* 開拓 (Développer [le territoire]) en janvier 1941. Sa publication prend fin en janvier 1945. Si le titre du magazine change afin de renouveler son public et convaincre de nouveaux individus de se rendre sur le continent, son contenu reste inchangé et fait la promotion de groupes de pionniers laborieux et auto-suffisants, qui, en plus de résoudre par leur initiative la crise des campagnes japonaises, mènent une vie de famille idéale et propagent l'esprit du Yamato outre-mer. Les échelles individuelle, locale, nationale et impériale se croisent donc dans cette représentation des pionniers paysans. Elle sous-entend en outre que la survie de la nation dépend de ces pionniers occupant la « ligne de vie » de l'empire.

Illustration 18 : Hirake Man-Mō, édition de mars 1939[1678]

[1678] Centre des archives du Camp d'entraînement d'Uchihara. Les photographies des éléments exposés et conservés au Centre des archives du Camp d'entraînement d'Uchihara ont toutes été prises par l'auteur en août 2019. Elles sont utilisées avec l'aimable autorisation du centre.

*Hirake Man-Mō* sert aussi de véhicule de propagande à destination des jeunes pionniers. Dans ce but, le Manshū ijū kyōkai publie par exemple en 1939 *Tsuchi to tatakau* 土と戦ふ (Se battre contre la terre)[1679], journal de Kanno Masao 菅野正男 (1920-1941), membre de la première génération des jeunesses volontaires qui entre au centre d'entraînement de Nonni 嫩江訓練所[1680] le 25 avril 1938[1681]. Ces « soldats de la houe », comme les nomme Louise Young, ont pour but de faire d'un espace vide, mais au potentiel dormant infini, un lieu d'abondance. Ils s'inscrivent donc dans le processus général de spatialisation qui consiste dans un premier temps à évider un territoire pour en faire un espace à occuper, puis à s'approprier concrètement et symboliquement celui-ci. Selon Shepherdson-Scott, ils incarnent les défenseurs des villages de pionniers qui apparaissent comme des microcosmes de l'empire[1682]. Par le biais d'une implantation en tâche d'huile, les pionniers créent ainsi des avant-postes impériaux qui se veulent transformer une occupation sporadique de l'espace en véritable habitation d'un territoire frontalier intégré à l'empire.

Il est ainsi possible d'identifier trois cibles principales de la propagande : les paysans, les urbains aisés et les jeunes ruraux susceptibles de devenir respectivement des pionniers, des touristes et des membres des jeunesses volontaires. Cet imaginaire est donc l'une des principales forces motrices au sein de la construction de la Mandchourie japonaise. Notre analyse permet en outre d'articuler l'émergence de cet imaginaire centré sur un paysage mandchou nourri par des supports aussi bien écrits, visuels que musicaux, avec les activités et les pensées des leaders shintō durant cette période de construction impériale. La phase de l'émigration de masse des pionniers paysans est aussi marquée, d'une part, par l'érection de sanctuaires dans les villages agricoles, d'autre part, par le développement des sanctuaires urbains dans les grandes villes de la région. La capitale Xinjing subit d'ailleurs également une campagne de « shintōisation » impliquant la construction du Kenkoku shinbyō et la conversion de Puyi.

[1679] Titre inspiré de l'ouvrage à succès de Hino Ashihei 火野葦平 (1907-1960), *Tsuchi to heitai* 土と兵隊 (La terre et les soldats) publié en 1938.
[1680] Japonais : *Nonkō kunrenjo*.
[1681] KO 2016, p. 170-171.
[1682] SHEPHERDSON-SCOTT 2012, p. 81.

L’intensification de la propagande et cette nouvelle forme d’émigration sont donc à l’origine de nouvelles manifestations religieuses s’inscrivant elles aussi dans une dynamique de spatialisations coloniale (évider et occuper l’espace) et impériale (intégrer cet espace à l’empire). Les sanctuaires sont à nouveau au cœur de ce processus, qu’ils soient érigés dans les villages pionniers ou connaissent un nouvel essor dans les zones urbaines. Cependant, une autre pratique devient en parallèle le symbole des émigrés japonais issus du milieu rural : la gymnastique du Yamato élaborée par Kakei Katsuhiko.

## B. Shintō, Iyasaka et développement pionnier de la Mandchourie

### a. Le *Yamato bataraki* au cœur du mouvement de réhabilitation des campagnes

Malgré les influences reçues par Kakei Katsuhiko lors de son séjour en Allemagne, il est nécessaire de replacer son initiative dans un contexte plus large au sein de l'histoire japonaise, en particulier celle des pratiques corporelles modernes. Le début du XX^e^ siècle est en effet marqué par un important essor de la gymnastique dans l'archipel. La pratique est tellement répandue que l'historien du sport Sasaki Hirō 佐々木浩雄 parle des années 1930-1940 comme de l'« ère de la gymnastique » (*taisō no jidai* 体操の時代)[1683].

Le processus de modernisation de l'État japonais s'accompagne d'une volonté grandissante de contrôle et de discipline, voire de « dressage » des corps. La nécessité d'éduquer des corps prêts à participer aux futurs efforts de guerre est très rapidement présente au sein des préoccupations des autorités. La gymnastique, ne nécessitant aucun matériel et aucun investissement de la part de la population, semble tout adaptée pour remplir ce rôle dans la construction de la nation moderne. Sasaki découpe dans son travail la propagation de la gymnastique en quatre grandes périodes : la période pré-années 1930 que l'on pourrait qualifier de période d'introduction ; la période de l'éducation physique populaire (*minshū taiiku no jidai* 民衆体育の時代) de 1930 à 1936 ; la période de l'éducation physique des sujets de la nation (*kokumin taiiku no jidai* 国民体育の時代) de 1937 à 1941 ; et la période d'entraînement des sujets de la nation (*kokumin rensei no jidai* 国民錬成の時代) de 1942 à 1945[1684]. Une étude de la période d'avant les années trente illustre également plusieurs sous-périodes que l'on pourrait résumer ainsi : période d'implantation (1878-1912) ; période de rationalisation (1913-début des années 1920) ; période d'ouverture au public (1920-1930). Nous allons voir comment la gymnastique du Yamato de Kakei Katsuhiko s'inscrit dans ce développement des pratiques gymniques.

[1683] SASAKI 2016, p. 9.
[1684] *Ibid.*, p. 12.

À partir du début des années 1910, la gymnastique suédoise se développe sous l'impulsion de Nagai Dōmei 永井道明 (1869-1950) qui a étudié les systèmes suédois et allemand. Cet élan s'inscrit dans une nouvelle dynamique de recherche médicale sur le corps centrée sur l'anatomie et la physiologie. Sakurai Tsunejirō 桜井恒次郎 (1872-1928), professeur de médecine à l'université impériale de Kyūshū, adopte ainsi une position critique vis-à-vis de la gymnastique pratiquée jusqu'alors, et se fait le défenseur d'une « gymnastique rationnelle » qui a pour fondement l'apport de la science anatomique au sein de la gymnastique suédoise. Son système inspiré de cette dernière se répand dans les établissements scolaires en tant que « gymnastique rationnelle de l'école Sakurai » (*Sakurai shiki gōriteki taisō* 桜井式合理的体操) et au sein de la population en tant que « gymnastique des gentlemen » (*shinshi taisō* 紳士体操)[1685]. La gymnastique japonaise entre ainsi dans une phase de rationalisation de ses gestes et dans un idéal de libération des corps caractéristique de la dynamique démocratique de la période de Taishō.

Malgré ce mouvement de propagation de la pratique en milieu scolaire, la gymnastique n'a pas encore été adoptée par le grand public. Durant la période de Meiji, les écoliers effectuent quotidiennement des exercices de « gymnastique générale », mais aussi de « gymnastique militaire » (*heishiki taisō* 兵式体操) encouragés par Mori Arinori lorsqu'il est ministre de l'Éducation. Nagai Dōmei réussit par la suite, grâce au témoignage de ce qu'il a observé dans les armées européennes, à convaincre le gouvernement d'adopter la gymnastique suédoise qui est pratiquée par les troupes de ce pays et sert non seulement à renforcer le corps mais aussi à exalter le patriotisme. Cette dynamique ne suffit cependant pas à toucher la population puisqu'il faut attendre les années 1930 et l'avènement de la « gymnastique de préservation de la santé du peuple » (*Kokumin hoken taisō* 国民保健体操, ou gymnastique radiophonique) pour qu'elle commence à être massivement pratiquée. Ce processus de popularisation se couple en outre à une

[1685] Pour Sakurai, les « trois grands objectifs de la gymnastique » (*taisō no daisan chakuganten* 体操の大三着眼点) sont : premièrement, le respect de la volonté de l'élève (*seito no ishi no sonchō* 生徒の意志の尊重) ; deuxièmement, la préservation de la bonne posture de la colonne vertébrale (*sekichū no seijō shisei no hoji* 脊柱の正常姿勢の保持) ; troisièmement, la prise en considération de la synchronisation avec la respiration (*kokyū no kankei no kōryo* 呼吸の関係の考慮). NISHIMURA 2005, p. 142.

autre tendance : l'autochtonisation de la pratique gymnique que Sasaki Hirō qualifie de « nipponisation de la gymnastique » (*taisō ni Nihonka* 体操の日本化)[1686].

L'un de ceux qui est le plus impliqué dans ce mouvement est Matsumoto Gaku[1687] 松本学 (1887-1974). Mastumoto étudie le droit à l'université impériale de Tōkyō puis entre au ministère des Affaires intérieures. Après avoir occupé plusieurs postes officiels locaux, il devient en septembre 1925 directeur du Bureau des sanctuaires (Jinja kyoku) avant d'être nommé en mai 1933, directeur du Bureau des affaires sociales (Shakai kyoku 社会局), et enfin directeur du Bureau des Affaires de police (Keiho kyoku 警保局) en mai 1932. Il gravit ainsi tous les échelons du ministère des Affaires intérieures en moins d'une dizaine d'années. En octobre 1937, il prend la direction de la Nihon bunka chūō renmei 日本文化中央連盟 (Ligue centrale pour la culture japonaise) où il s'investit grandement dans la promotion de l'« authentique » culture japonaise[1688].

Matsumoto est un anti-communiste cherchant par le biais de ses initiatives dans le domaine culturel à promouvoir la culture japonaise (*bunka*), à renforcer l'esprit japonais (*seishin*) et à le faire briller dans le monde (*Nihon seishin o sekai ni kōhi suru* 日本精神を世界に光被する)[1689]. Il rencontre en 1936 Ōtani Takeichi 大谷武一 (1887-1966), le spécialiste de l'éducation physique rattaché au ministère de l'Éducation[1690], afin de lui demander de mettre au point une gymnastique nationale moins inspirée de l'Occident qui serait une « nouvelle gymnastique fondée sur l'unité du corps et de l'esprit » (*shinshin ichinyo no atarashii taisō* 心身一如の新しい体操) à même de galvaniser l'esprit et de renforcer le corps du peuple (*kokumin seishin no sakkō to kokumin taii no kōjō* 国民精神の作興と国民体位の向上). Cette rencontre est le point de départ de la « gymnastique de la

[1686] SASAKI 2016, p. 237.
[1687] Ou Manabu.
[1688] Cette ligue a été fondée en 1933 à l'aide de dons des grands *zaibatsu* Mitsui, Mitsubishi et Sumitomo en tant que Nihon bunka renmei 日本文化連盟 (Ligue pour la culture japonaise).
[1689] *Ibid*., p. 240.
[1690] Ōtani est l'un des architectes de la gymnastique radiophonique. Il vient par ailleurs de rentrer des jeux olympiques de Berlin lorsqu'il rencontre Matsumoto.

fondation nationale » (*Kenkoku taisō* 建国体操) présentée publiquement pour la première fois le 24 décembre 1936[1691].

Pour Matsumoto, la gymnastique de la fondation nationale permet de combler le principal défaut du sport : le principe de compétition et l'individualisme résultant de la victoire d'un seul individu. Il situe le « véritable esprit du sport » (*shin no supōtsu seishin* 真のスポーツ精神), au même niveau que l'éveil du bouddhisme zen, dans le dépassement de cet objectif intermédiaire qu'est la victoire. La gymnastique, qui dépasse ce culte de la victoire, n'en reste pas moins un simple moyen de renforcer le corps du peuple ; il faut donc qu'elle intègre une âme (*tamashii*) dont l'origine doit être cherchée dans l'esprit de la fondation nationale du Japon. La gymnastique de la nation devient ainsi « non seulement une ascèse individuelle, mais aussi une pratique collective » (*kojin no « gyō » dearu bakari denaku dantai no « gyōji »* 個人の「行」であるばかりでなく団体の「行事」)[1692]. Elle est un « pur produit national » qui assure l'unité du corps et de l'esprit (*shinshin ichinyo*).

Matsumoto s'inscrit donc dans un mouvement critique à l'égard de l'individualisme véhiculé par le sport professionnel – sous-entendu occidental –, et souhaite extraire la gymnastique de la sphère sportive pour l'intégrer en tant que ciment de l'unité nationale assurant la formation de sujets forts physiquement et liés par un esprit commun. L'emprise de la gymnastique sur les corps doit désormais s'étendre à l'esprit du peuple dans un processus de totalitarisation de la pratique ; elle s'accompagne aussi d'une dynamique d'autochtonisation qui rejette les influences de la gymnastique européenne. Sur le plan de la pratique en elle-même, cette volonté se traduit par ce que Michael Lucken nomme, dans le domaine de l'art, une imitation de type « ironie romantique », c'est-à-dire le fait de

[1691] Conçue en moins d'une année, cette gymnastique s'inspire en réalité selon Sasaki de la « gymnastique du peuple japonais » (*Nihon kokumin taisō* 日本国民体操) présentée en juin de la même année lors du tournoi du Kantō du championnat japonais de gymnastique (*Nihon taisō taikai Kantō taikai* 日本体操大会関東大会). Ōtani assiste à cette représentation avant de se rendre à Berlin et est très impressionné par le caractère de « pur produit national » (*junkokusan* 純国産) de cette gymnastique qui renforce à la fois le corps et l'esprit. Il a alors l'occasion de reproduire quelques mois plus tard un système similaire à la demande de Matsumoto. *Ibid.*, p. 240-245.

[1692] Cité dans *ibid.*, p. 247.

surcharger une œuvre de signes de japonité afin d'atteindre une authenticité perdue au niveau de l'esprit populaire[1693].

Si, comme le montre l'analyse historique de Sasaki Hirō, Matsumoto est l'une des personnes les plus influentes dans les processus d'autochtonisation et de totalitarisation de la pratique gymnique à partir des années 1930, notamment grâce à ses liens au sein de la sphère politique, il est important de noter qu'il fait ses études à la faculté de droit de l'université impériale de Tōkyō au début des années 1900 où il suit sans doute possible les cours de Kakei Katsuhiko. Son utilisation récurrente du terme bouddhique d'unité du corps et de l'esprit (*shinshin ichinyo*) fait en outre écho à l'idéal d'unité (*isshin dōtai*) prôné par le spécialiste du droit constitutionnel, qui le rapproche lui-même du credo bouddhiste dans ses travaux sur la pensée bouddhique. Matsumoto rapproche en outre ce principe d'unité bouddhique au shintō :

> L'unité ne désigne ni le fait de devenir un, ni le fait de s'uniformiser. Il s'agit de l'entrée de deux choses dans un état d'unité tandis qu'elles continuent d'exister en tant que telles. Autrement dit, il s'agit de l'élan producteur de « *musubi* ».
>
> 一如といふことは一つになることではなく、一色にぬりつぶすことではない。二つのものは厳然として存在しておりながら、而もそれが一如の境地に入る。即ち言葉をかへて云へば「結び」によって生成発展するものであります[1694]。

L'unité bouddhique est ainsi l'équivalent du lien générateur *musubi*, l'énergie productrice que l'on retrouve dans la cosmologie shintō. Il s'agit là pour Matsumoto de l'essence de l'esprit japonais [1695]. Il apparaît ainsi aisé de relier cet effort de « retour aux origines » et le concept de « vie du peuple » (*minzoku seimei* 民族生命) défendus par Matsumoto Gaku à la démarche intellectuelle et pratique de Kakei Katsuhiko. Ce dernier fait d'ailleurs figure de pionnier dans son effort de créer un système de gymnastique centré sur les mythes et l'esprit japonais. Auteur largement

[1693] LUCKEN 2016 (b).
[1694] Matsumoto G., « Kokumin undō no taisei 国民運動の体制 [Le système de la gymnastique du peuple] », *Bunka Nihon*, décembre 1940, p. 4, cité dans SASAKI 2016, p. 255-256.
[1695] *Ibid*., p. 4-9.

lu parmi les milieux intellectuels et bureaucratiques, sa pratique gymnique se place comme une inspiration indéniable, bien que peu remarquée, du mouvement d'autochtonisation de la gymnastique.

La propagation du *Yamato bataraki* date des années 1920. Cependant, il faut attendre les années 1930 pour le voir s'étendre à l'échelle nationale et même au-delà. Ceci s'explique par le fait que le processus d'autochtonisation, comme nous l'avons vu, est encouragé de manière officielle à partir de la fin des années 1930. En outre, avant cette période, le Japon est dans une dynamique de rationalisation de la pratique gymnique, mouvement au sein duquel certains gestes de la gymnastique du Yamato paraissent, pour reprendre les mots de Nakamura Masayoshi 中村正元, « quelque peu étranges, voire vraiment honteux » (*chito okashii yō na, sore jitsu hazukashii yō na* チトおかしい様な、其実恥ずかしい様な)[1696]. L'écrivain Ide Magoroku 井出孫六 la qualifie quant à lui d'aussi « folle » (*kyōki* 狂気) que « peu sérieuse » (*fumajime* 不真面目), une pratique plus proche du rite de possession que de la pratique sportive[1697]. D'une certaine façon, la gymnastique de Katsuhiko, visant à exacerber l'identité japonaise, semble en avance sur son temps et ne bénéficie donc pas de la reconnaissance qui découle de la promotion active de tels systèmes par le gouvernement quelques années plus tard. Ses gestes tirés des mythes du *Kojiki* revêtent en outre une forme peu rationnelle qui intrigue ses étudiants n'adhérant pas au mouvement Iyasaka. Pour comprendre son essor malgré ces avis partagés, il faut à nouveau faire un détour par Katō Kanji, dont les activités sont toujours le principal canal de transmission du shintō de Katsuhiko.

Le développement de la gymnastique du Yamato peut se résumer selon Nakafusa Toshirō en trois grandes étapes historiques : le mouvement des lycées populaires dans les années 1910-1920 ; la campagne de promotion pour la mise en place de centres de formation agricole du ministère de l'Agriculture et des Forêts du milieu des années 1930 ; enfin, la politique d'émigration en Mandchourie soutenue par le ministère des Affaires coloniales à partir de la fin de cette décennie[1698]. Il apparaît ainsi à nouveau que la gymnastique de Kakei Katsuhiko est profondément liée au développement de l'agrarisme durant la première partie du

[1696] Nakamura M. 1925, p. 41.
[1697] Ide 1986, p. 141.
[1698] NAKAFUSA 2016, p. 320-321.

XXe siècle, dynamique mise en lumière précédemment. Ajoutons à l'analyse de Nakafusa une étape supplémentaire qui permet la propagation du *Yamato bataraki* au sein de la famille impériale : les cours de Katsuhiko au palais en 1924 qui sont à l'origine d'un soutien décisif pour la pensée et les activités de ce dernier (tableau 16).

| 1920 | 1924 | 1927 | 1929 | 1934 | 1937-1938 |
|---|---|---|---|---|---|
| Publication de l'ouvrage *Yamato bataraki* 皇国運動 (écrit avec Hishinuma Riichi) | Cours auprès de l'impératrice Teimei<br><br>Publication de l'ouvrage *Kami asobi Yamato bataraki* 神あそびやまとばたらき | Pratique du *Yamato bataraki* au Lycée populaire du département d'Ibaraki | Publication de l'ouvrage *Yamato bataraki* 日本体操 | Mise en place des centres de formation agricole sponsorisés par le gouvernement | Mise en place du Camp de formation des jeunes pionniers d'Uchihara |

Tableau 16 : grandes étapes du développement de la gymnastique du Yamato

Selon Katsuhiko, le terme japonais *undō* 運動 se lit en *Yamato-kotoba* « *hataraki* » ; de même, le terme *kōkoku* 皇国 – le « pays de l'empereur » – se lit directement « Yamato ». Dans son premier livre publié en 1920 avec le concours de son disciple Hishinuma Riichi 菱沼理弋, il appelle donc sa gymnastique *Yamato bataraki* 皇国運動, nom écrit avec des caractères signifiant la « pratique physique du pays impérial ». Cependant, avec l'évolution du contexte national, il finit par changer les caractères « *kōkoku undō* » en « *Nihon taisō* » 日本体操, la « gymnastique du Japon », lus de la même manière. Dans son ouvrage de 1929, il résume les objectifs de son système :

> L'objectif de la gymnastique du Yamato est de faire davantage prendre conscience de l'expérience de vie [qui prend son essor] depuis l'ancêtre originel (c'est-à-dire l'expérience de vie qui se manifeste et se perfectionne en tant que réalité historique depuis toutes les générations passées) par le biais de l'activité physique. […]
>
> Premièrement, il s'agit d'un procédé de placement de chaque individu au sein de l'esprit de l'ancêtre originel (qui requiert l'introspection et la méditation).

Deuxièmement, il s'agit de se concentrer sur l'exercice du souffle et de la dimension corporelle interne afin d'entretenir le corps transmis par nos ancêtres.

Troisièmement, il s'agit d'un entraînement musculaire interne du corps. Puisque notre corps ne nous appartient pas personnellement, il est nécessaire d'en prendre soin et de l'entraîner.

Finalement, le perfectionnement de l'esprit est indissociable de l'entretien du corps, et inversement ; en parallèle, on doit ainsi prendre conscience par ce biais que l'esprit est le meilleur remède pour le corps.

日本体操の目的は、始祖以來の生活体験（代代の祖先より歴史事実として実現もせられ同時に鍛錬せられ來りし生活体験なり）を身體の運動により、彌ゝ自覚せんとするものなり。[...]

第一に、始祖の精神中に各ゝ自を置く工夫をなすことなり（内観、沈思を必要とす）。

第二には、呼吸及び身体内部の運動に注意し、祖先傳來の身体を修理すべき事なり。

第三に、身体内部の筋肉運動なり。身体は各自の私有に非ざれば、之を大切にし之を鍛錬せざるべからず。

結局、精神修養は身体の修理と一致し、身体の修理は精神修理と一致すべきも、同時に夫により精神が彌ゝ身體の治者たることを自覚すべきなり[1699]。

Kakei Katsuhiko se place donc au cœur de l'effort d'introduction de l'aspect spirituel au sein de la pratique physique gymnique. Cette attention portée à l'esprit doit en outre assurer la galvanisation de l'identité originelle japonaise. Afin de « mettre en mouvement » les mythes, Kakei s'inspire principalement de la « gymnastique des gentlemen » de Sakurai Tsunejirō, qui ajoute une perspective médicale à la gymnastique suédoise. Il obtient en effet l'aval direct de Sakurai et de ses disciples afin d'intégrer certains de leurs mouvements dans son système[1700]. Le reste des mouvements est directement inspiré des rituels et mythes, pour un total de neuf séquences :

[1699] Kakei 1929, p. 151-152.
[1700] Kakei K., Hishinuma 1920, p. 46-47 ; Kakei K. 1924, p. 16.

Salut aux divinités / *Mitama shizume* / L'allumage du feu / *Misogi* / L'élévation / Le serment d'Ame-no-yasu-no-kawa[1701] / La grotte céleste / L'édit divin de la venue du descendant céleste / La descente du Ciel

拝神 / 鎮魂始め / 火を鑽れきれ / 禊 / 参ゐ上り / 天の彌進河の誓 / 天の岩戸 / 天孫天降りに付きての御神勅 / 天降り[1702]

Kakei rajoute par la suite d'autres mouvements pour arriver à un total de seize séquences qui correspondent à l'ensemble ci-après (illustration 19).

En plus d'exalter l'esprit japonais, le *Yamato bataraki* est aussi un système gymnique universel puisqu'il a la capacité d'harmoniser toutes les choses et de les transformer en bien (*subete no monogoto wa saishūteki ni wa chōwa shi, zen e to tenka* 凡ての物事は最終的には調和し、善へと転化). Il devrait donc être pratiqué par tout le monde afin de faire prendre universellement conscience de « l'éclat de la lumière spirituelle de la vie » (*inochi no reikō no kagayaki* いのちの霊光の輝) s'exprimant dans les mythes japonais[1703]。

Il est intéressant de noter que la gymnastique du Yamato, qui se fonde sur des épisodes mythiques, n'intègre aucune séquence en lien avec la séparation d'Izanagi et Izanami dans le Yomi no kuni, ni avec l'expulsion de Susanoo au sein de Ne no kuni. S'il est possible d'y voir la nature impériale de la pratique qui se focalise sur la figure d'Amaterasu et la lignée impériale, ce fait dénote également une volonté de ne pas intégrer les parties mythologiques en lien avec les mondes des morts, des racines, et de la souillure en découlant, dans une pratique essentiellement tournée vers la vitalité, la transformation bénéfique et la purification des individus.

[1701] Nom de la rivière céleste située à Takamagahara dont le lit asséché sert de lieu de réunion des *kami*.
[1702] Kakei, Hishinuma 1920.
[1703] Kakei K.1929, p. 153-154.

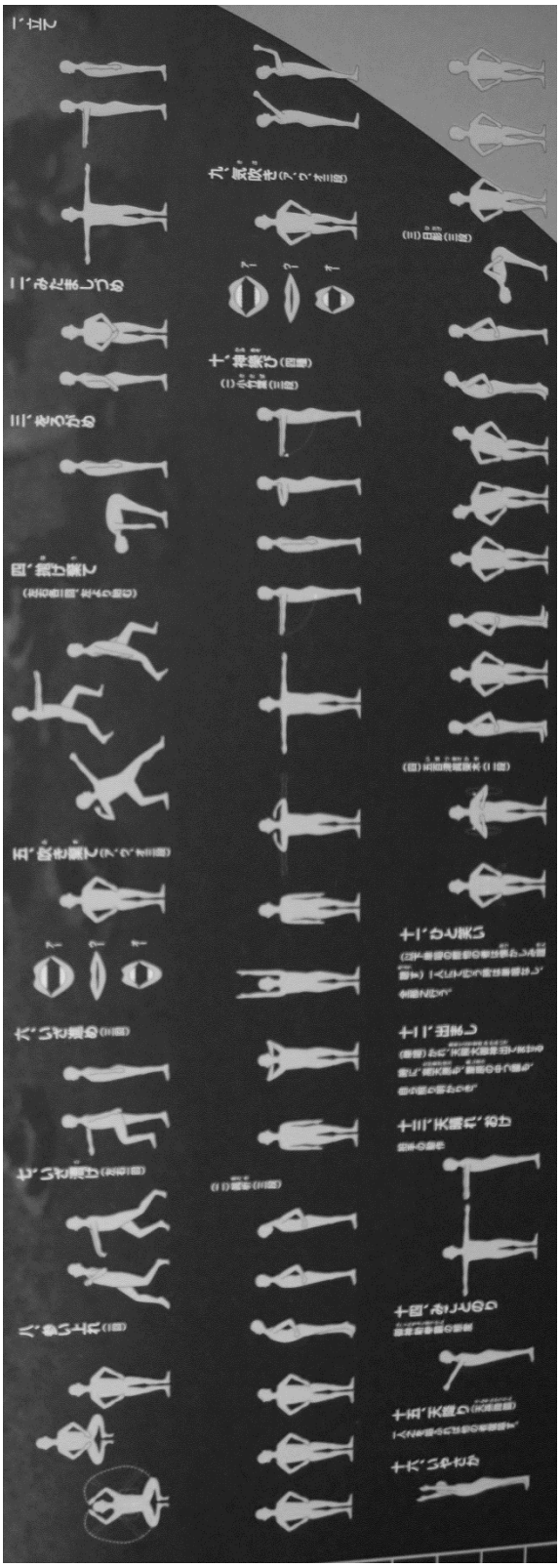


Illustration 19 : L'ensemble des gestes de la gymnastique du Yamato[1704]

[1704] Centre des archives du Camp d'entraînement d'Uchihara.

Malgré cet aspect de construction d'un corps sain en lien avec celle d'un esprit sain, il faut aussi garder à l'esprit que, pour Katsuhiko, le corps ainsi « dressé » est un corps qui retourne sous l'autorité de l'empereur. La pratique de la gymnastique du Yamato comprend donc tout autant une dimension personnelle qu'une dimension collective d'assujettissement des populations, nationales comme impériales, au moyen d'exercices teintés d'une forte dimension shintō. À la même période, l'ancien médecin de la marine impériale Takaki Kanehiro 高木兼寛 (1849-1920) élabore également un système appelé « gymnastique du peuple » (*kokumin undō* 国民運動) qui est une mise en gymnastique du rituel *misogi* popularisé par Kawatsura Bonji. La gymnastique du peuple et la gymnastique du Yamato sont ainsi les deux représentantes du versant shintō du processus d'autochtonisation des pratiques gymniques au Japon, mais surtout, ses précurseurs.

Kakei Katsuhiko, comme Takaki Kanehiro et Matsumoto Gaku, jouent dès lors un rôle comparable à celui des maîtres de gymnastique dans l'Europe du XIX^e^ siècle dépeinte par Georges Vigarello. Ce dernier montre bien comment la pratique de la gymnastique permet un enseignement collectif destiné à des « sujets assemblés et ordonnés ». Elle complète alors les exercices militaires en tant que technique de maniement d'un groupe dans l'espace. Il s'agit ainsi d'un glissement de l'attitude militaire dans le champ de la pédagogie par le biais d'un pouvoir « assignant à chacun une place et une motricité prédéterminées »[1705]. En ce sens, la pratique moderne de la gymnastique ne participe pas uniquement de l'émergence d'un « corps redressé » mais aussi, et surtout, d'un « corps dressé ». Notons par ailleurs qu'en plus du dédoublement de l'enseignement de Kakei Katsuhiko, qui couple dès lors un pendant intellectuel et un pendant physique, le *Yamato bataraki* apparaît également comme une pratique rituelle proprement religieuse. Elle se fait ainsi le versant rituel de la doctrine religieuse qu'est le koshintō. Pour ses plus fervents disciples, Katsuhiko n'est plus un simple professeur des universités, mais bien un leader religieux à la tête du mouvement Iyasaka.

Il est difficile d'identifier précisément le début de la pratique du *Yamato bataraki* par des tierces personnes. Les sources disponibles permettent d'identifier l'année 1924 comme le lancement de la pratique à la fois au palais sous l'impulsion

[1705] VIGARELLO 2018, p. 163-165.

de l'impératrice Teimei, et par les élèves du Centre de formation de Yamagata sous la direction de Katō Kanji. La portée de ces points de diffusion n'est cependant en rien comparable. En effet, si le palais reste un microcosme restreint, l'enseignement prodigué par Katō va avoir des répercussions à l'échelle de l'empire.

Katō Kanji met en place la pratique quotidienne de la gymnastique du Yamato en 1924, alors qu'il est enseignant au Centre de formation du département de Yamagata. Malgré son départ l'année suivante, les séances de *Yamato bataraki* continuent à être effectuées chaque matin[1706]. Lorsqu'il devient directeur du Lycée populaire ouvert en février 1927 dans le département d'Ibaraki, il reprend scrupuleusement le programme qu'il suivait au Centre de formation de Yamagata et met en place un créneau matinal quotidien d'une heure trente, dédié à la pratique corporelle, centré sur la gymnastique du Yamato et les arts martiaux. Nakafusa note qu'il s'agit de la première étape de transmission élargie puisque les six premières générations d'élèves du Lycée populaire viennent de l'ensemble de l'archipel, mais aussi de Corée, de Mandchourie et de Taiwan[1707]. Ces quatre cent soixante-deux jeunes diplômés joueront ainsi le rôle de véritables missionnaires du mouvement Iyasaka par la suite[1708].

De manière générale, la gymnastique du Yamato se répand au sein du mouvement des lycées populaires ainsi que celui des centres d'entraînements ruraux qui lui est étroitement lié. Ainsi, elle est pratiquée quotidiennement au Lycée populaire de San.in (San.in kokumin kōtō gakkō 山陰国民高等学校)[1709] dès 1929, mais aussi au sein des structures associées au mouvement que sont l'Institut d'études agraires d'Uenohara (Uenohara nōgakuryō 上野原農学寮)[1710], l'Institut de Mizuho (Mizuho shōja 瑞穂精舎)[1711], l'Institut privé Kamikaze (Kamikaze gijuku 神風義塾)[1712], le Centre de formation agricole de Mishima (Mishimagun nōji kōshūjo 三島郡農事講習所)[1713], le Centre de formation agricole

[1706] Yamagata-ken shakaika 1927, p. 4-5.
[1707] Katō 1934, p. 299.
[1708] NAKAFUSA 2016, p. 325.
[1709] Département de Tottori.
[1710] Département de Tochigi.
[1711] Département de Nagano.
[1712] Département d'Aichi. Fondé en 1929 par Yamazaki Nobuyoshi.
[1713] Département d'Ōsaka.

départemental de Kagawa (Kagawa kenritsu nōji kōshūjo 香川県立農事講習所), l'École agricole départementale de Kusu (Kenritsu Kusu nōgakkō 県立玖珠農学校)[1714] et l'École agricole de Saikai (Saikai nōgakkō 西海農学校)[1715]. Le mouvement s'étend même jusqu'à Taiwan avec la Taitō nōgyō hoshū gakkō 台東農業補習学校 (École agricole de Taitung) dont le directeur est Nakano Yasuichi 中野安市, un ancien élève du lycée populaire dirigé par Katō Kanji.

En plus du Lycée populaire d'Ibaraki sous la tutelle de Katō Kanji, le *Yamato bataraki* se propage aussi largement par le biais de celui du département d'Iwate (Iwate kokumin kōtō gakkō 岩手国民高等学校) fondé en 1926. Takano Katsuji 高野一司, en charge des enseignements, y fait pratiquer la gymnastique du Yamato en s'appuyant sur l'ouvrage *Kami asobi Yamato bataraki*, écrit par Kakei Katsuhiko en 1924. Certains professeurs participent tous les jours aux séances, notamment le célèbre poète et romancier Miyazawa Kenji 宮沢賢治 (1896-1933), qui donne alors des cours d'art paysan (*nōmin geijutsu* 農民芸術) au sein de l'établissement[1716]. Le département d'Iwate est en outre au cœur de la propagation du koshintō de Kakei Katsuhiko et de sa gymnastique rituelle puisqu'Ishiguro Hidehiko, après avoir été en poste à Taiwan, est nommé gouverneur du département à la fin de l'année 1931. Ishiguro met en place en septembre 1932 le Centre d'entraînement des jeunes hommes de Rokuhara (Rokuhara seinen dōjō 六原青年道場), dans le village d'Aisari 相去村, où la formation est assurée par Sakakibara Kō 榊原孝, l'un des proches disciples de Katsuhiko. Sakakibara s'inspire alors non seulement de la pensée de son mentor, mais aussi du système éducatif mis en place par Katō Kanji. En août 1938, le Centre d'entraînement des jeunes hommes de Kaiyō (Kaiyō seinen dōjō 海洋青年道場) ouvre à Miyako 宮古町 en tant qu'annexe du précédent et contribue à l'élargissement de la pratique du *Yamato bataraki*[1717].

La pratique de la gymnastique du Yamato ne se limite cependant pas aux enseignants et aux élèves de ces structures éducatives. Comme le montre Nakafusa, Ishiguro souhaite en effet partager le mouvement Iyasaka auprès des élites locales.

[1714] Département d'Ōita.
[1715] Département de Nagasaki. *Ibid.*, p. 326.
[1716] Voir à ce propos FUJITA H. 1987, pp. 63-68.
[1717] Iwate-ken kyōiku iinkai 1981, p. 743, 762 ; Nōrinshō keizai kōseibu 1939, p. 28.

Il organise par exemple des stages de formation de plusieurs jours au sein du centre de Rokuhara lors desquels il invite les directeurs d'établissements scolaires, les enseignants, les représentants des coopératives agricoles et des villages. Il fait alors lui-même des démonstrations de *Yamato bataraki* et encourage les participants à adopter ce système[1718]. De même, lorsque le Centre de formation des enseignants du Lycée départemental d'Iwate (Iwate kenritsu seinen gakkō kyōin yōseijo 岩手県立青年学校教員養成所) est déplacé à Rokuhara, ses élèves suivent tous une formation de trois semaines au Rokuhara dōjō où, comme l'évoque un ancien élève, ils se réunissent tous les matins au son du *taiko*, se rendent au sanctuaire, récitent le Rescrit impérial sur l'éducation, entonnent l'hymne de la fondation nationale, puis pratiquent la gymnastique du Yamato. Dans un article du 18 février 1937, le *Tōkyō Asashi shinbun* dépeint Rokuhara comme la « terre sainte de l'éducation pratique » (*shūren no seichi* 修練の聖地) caractérisée par le « sport de l'esprit » (*seishin supōtsu* 精神スポーツ), c'est-à-dire *Yamato bataraki*[1719].

La gymnastique rituelle élaborée par Kakei Katsuhiko profite donc de l'essor des centres de formations agraires encouragé par le gouvernement à partir de 1934. D'après l'analyse de Nakafusa, elle est pratiquée dans plus de cinquante établissements à partir de cette période[1720]. Comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, cette propagation va mener le mouvement Iyasaka au cœur de la formation des pionniers envoyés en Mandchourie, en particulier par le biais du Camp d'entraînement d'Uchihara.

En plus de la pratique quotidienne du *Yamato bataraki* dont le cri « Iyasaka » incarne l'implantation de l'esprit du Yamato dans les plaines mandchoues, les pionniers érigent aussi systématiquement des sanctuaires au sein de leur colonie agricole. Ces derniers transforment alors cette terre étrangère en nouveau foyer protégé par les *kami*. La gymnastique matinale, rythmée par les scansions « Iyasaka », et les sanctuaires deviennent alors les deux principaux opérateurs d'appropriation du sol déployés par les pionniers paysans s'installant dans les plaines du nord de la Mandchourie.

[1718] NAKAFUSA 2016, p. 327.
[1719] *Ibid.*, p. 328.
[1720] *Ibid.*, p. 330.

## b. L'occupation frontalière par les « sanctuaires des pionniers »

La période qui s'étire de la fin des années 1930 à 1945 est marquée par deux grands phénomènes s'agissant des sanctuaires en Mandchourie : d'une part le processus de nationalisation des sanctuaires que nous avons étudié en première partie ; d'autre part, la construction des sanctuaires dans les villages agricoles sur place. À la suite de Sagai Tatsuru, ces derniers sont en général nommés « sanctuaires des territoires des pionniers » (*kaitakuchi jinja* 開拓地神社) ou « sanctuaires des groupes de pionniers » (*kaitakudan jinja* 開拓団神社)[1721] ; nous les nommerons simplement « sanctuaires des pionniers ». Alors que ces deux versants – sanctuaires nationalisés et sanctuaires des pionniers – semblent corroborer l'hypothèse d'une séparation claire entre un shintō d'État officiel et colonisateur, et un shintō populaire garant de l'identité communautaire, notre étude montre clairement que les pionniers sont déjà pleinement intégrés, consciemment ou non, à l'effort impérial et participent concrètement à l'appropriation de l'espace mandchou. Ce qui ne neutralise pour autant pas leur rôle dans la construction identitaire des communautés émigrées. Une fois encore, la limite qui sépare les domaines officiel et populaire disparaît lors de ce mouvement migratoire en Mandchourie. Avant de revenir à la trajectoire de Kakei Katsuhiko, il importe de mettre en lumière la place centrale des sanctuaires au sein des groupes de pionniers paysans afin d'illustrer cette double nature des lieux de culte shintō, ambivalence qui se retrouvera également dans le cas du village construit par la secte Tenrikyō sur place. Il s'agira à nouveau de montrer comment l'érection de lieux de culte shintō, quelle que soit leur nature, s'inscrit dans la dynamique générale de spatialisation impériale.

Le groupe de pionniers qui fonde le village d'Iysaka est à ce titre particulièrement représentatif de la première génération d'émigrés paysans en Mandchourie sélectionnés par examen, ou pionniers paramilitaires. Le 3 octobre 1932, les quatre cent quatre-vingt-dix-sept membres du groupe se réunissent pour prier au sanctuaire de Meiji. Ils se rendent ensuite directement au sanctuaire d'Ise

[1721] Cette appellation est empruntée à l'enquête qu'effectue Kondō Yoshihiro pour le compte de la Mantaku et publiée en 1940 sous le titre « Manshūkoku kaitakuchi jinja ichiran 満洲国開拓地神社一覧 [Aperçu des sanctuaires des territoires des pionniers du Mandchoukouo] ». Elle se retrouve notamment dans NAKAJIMA 2007.

pour faire de même avant de rejoindre le port de Kōbe le 5 octobre. Ces derniers sont à la charge du capitaine Tōmiya Kaneo. Après son arrivée à Dalian, le groupe de pionniers se rend en train jusqu'à Harbin. Les pionniers empruntent par la suite un bateau pour descendre la rivière Songhua 松花江 (Songhuajiang) jusqu'à Jiamusi, qu'ils atteignent le soir du 14 octobre. Cependant, ils doivent rester à l'intérieur de l'embarcation sur ordre de Tōmiya qui a observé des mouvements non identifiés au loin. La région est en effet l'un des repères de la Hongqianghui 紅槍会 (Société de la lance rouge) et le risque d'attaque est élevé. Comme le capitaine japonais le craint, des bandits sont présents et un affrontement armé débute. Les combats se poursuivent toute la nuit, mais les émigrés japonais peuvent finalement débarquer à Jiamusi le 15 octobre dans la matinée[1722].

Ils restent sur place jusqu'en mars 1933 afin de terminer leurs préparatifs. Durant ce séjour, une cérémonie matinale quotidienne dédiée au sanctuaire d'Ise est mise en place à partir de novembre 1932 dans le but d'instaurer une plus grande discipline journalière dans les rangs et de rassurer les pionniers face à la menace des bandits locaux[1723]. Loin de leur terre natale, les pionniers japonais ont donc recours au ciment religieux pour structurer leur communauté. On retrouve dans cet épisode la nature durkheimienne et saïdienne des pratiques religieuses en contexte de déracinement culturel.

Un groupe de cent cinquante éclaireurs quitte finalement Jiamusi le 11 février 1933 et atteint le bourg de Yongfeng 永豊鎮 (Yongfeng zhen) le 13 février au matin. Les pionniers choisissent symboliquement le jour de la fondation nationale pour leur départ. Sagai Tatsuru note dans son étude qu'au-delà de sa nature symbolique, cette date reflète sans doute la volonté de commencer la préparation agricole afin d'obtenir des récoltes à partir du printemps[1724]. Yamazaki Yoshio, chef du groupe et membre du corps éclaireur, décrit l'arrivée sur place marquée par le salut rituel effectué vers l'est suivi de trois répétitions de la formule « Tennō kaika no iyasaka » 天皇階下の弥栄 (« prospérité à sa majesté l'empereur ») tirée du koshintō de Katsuhiko[1725]. Après une pénible traversée sous la menace des attaques des bandits

[1722] SAGAI 1998, p. 107.
[1723] *Ibid.*, p. 107-108.
[1724] *Ibid.*, p. 108.
[1725] Yamazaki Y. 1936 dans *ibid.*

et plusieurs pertes humaines, Yamazaki ne peut en outre exprimer par des mots la joie qu'il ressent en arrivant sain et sauf à Yongfeng. Notons que cet épisode que l'on peut qualifier de véritable rite d'appropriation du territoire est profondément teinté d'impérialisme. Encore une fois, l'éducation rigoureuse prodiguée par Katō Kanji et son groupe agrariste garantit par ailleurs une application à la lettre des préceptes du juriste de l'université de Tōkyō jusqu'en Mandchourie.

L'installation du premier groupe de pionniers prend fin le 24 avril 1933. Les travaux de construction du sanctuaire d'Iyasaka débutent quant à eux au mois de septembre de la même année. Yamazaki est celui qui encourage le plus la construction d'un sanctuaire et d'une tour aux esprits fidèles afin d'honorer les nombreuses victimes qui ont péri lors des raids des bandits locaux. Sagai note que cette initiative illustre le besoin de construire un lieu de culte pour la communauté japonaise confrontée à des conditions de vie difficiles et une insécurité permanente[1726]. Si l'érection du sanctuaire reflète en effet ce dernier point, celle d'une tour ossuaire montre aussi l'implantation profonde du culte du Yasukuni sous sa forme spécifique des *chūreitō*, apparaissant comme le moyen adéquat de consécration des victimes tombées pour l'empire au cours de cette mission de spatialisation coloniale. Il semble dès lors difficile d'évoquer la construction de tels lieux comme relevant d'un simple sentiment populaire dénué de l'influence du shintō d'État. Qu'il s'agisse des fêtes annuelles ou du traitement des malemorts, ces deux phénomènes se concrétisent par des sites religieux conformes à ceux que le culte d'État a érigé comme ses piliers : le sanctuaire d'Ise et le sanctuaire du Yasukuni.

[1726] *Ibid*., p. 109, 112.

Illustration 20 : Le sanctuaire d'Iyasaka[1727]

Le sanctuaire d'Iyasaka est construit au sommet d'une colline afin d'être facile d'accès depuis n'importe quel village alentours. Sa divinité centrale est Amaterasu, enchâssée à l'aide du *taima* récupéré lors de la visite qu'effectuent les pionniers au sanctuaire d'Ise avant leur départ. Sa construction débute en septembre 1933 et s'achève le 14 octobre de la même année. La grande fête du sanctuaire est dès lors organisée chaque 14 octobre, en commémoration de son inauguration, mais aussi de l'arrivée du groupe à Jiamusi[1728]. Le choix du nom et celui de la divinité principale du sanctuaire reflètent bien entendu le lien évident qui unit la formation prodiguée par Katō Kanji au koshintō de Kakei Katsuhiko. Le sanctuaire d'Iyasaka est, tout comme son avatar des jeunesses volontaires d'Uchihara présenté ultérieurement, l'archétype des sanctuaires des pionniers construits jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale.

[1727] MMTK 1936.
[1728] SAGAI 1998, p. 112.

Sa valeur symbolique est d'autant plus forte que le village d'Iyasaka, comme celui de Chifuri – dont le premier chef est Sō Mitsuhiko –, bénéficie d'une vaste campagne de communication au Japon. En effet, à partir de 1937, concomitamment à la mise en marche de la machine migratoire, les deux premiers groupes de pionniers Iyasaka et Chifuri, bénéficient d'un grand effort d'héroïsation. Dans *Manshū wa imin no rakudo* 満洲は移民の楽土 (La Mandchourie est le paradis des émigrés), pamphlet d'une vingtaine de pages publié en 1937 par la Mantetsu, le courage des premiers pionniers paysans face aux bandits chinois est amplement vanté. L'ouvrage rapporte également le témoignage d'un de ces valeureux défricheurs, dans lequel celui-ci compare la colonisation de la Mandchourie à la fondation mythique de la nation et les pionniers aux descendants célestes dont la mission est de fonder un nouveau Takamagahara dans le nord de la région[1729]. Selon le pamphlet, les exploits de ces pionniers déployant l'esprit du Yamato sont tels, que les bandits locaux n'osent désormais plus s'approcher de leur village[1730].

Young évoque ainsi la constitution d'une « histoire orthodoxe » de l'émigration paysanne au début des années 1940. Ainsi, tandis qu'au milieu des années 1930, personne ne connaît les noms d'Iyasaka et de Chifuri, en 1942, il n'y a pas un Japonais n'ayant appris l'histoire de ces deux groupes de pionniers[1731]. Les sanctuaires d'Iyasaka et de Chifuri deviennent en outre les symboles de l'esprit japonais en Mandchourie ; ils sont à la fois les marqueurs de l'exploitation et de la pacification du territoire, superposant les motifs des épisodes mythiques impliquant Ōkuninushi, Ninigi et Jinmu. Une fois encore, les sanctuaires s'apparentent à des opérateurs de spatialisation qui concrétisent l'appropriation réelle et symbolique du sol. Ils assurent la triple fonction de lier la terre à une divinité tutélaire afin d'en faire une nouvelle terre natale, d'étendre l'esprit du Yamato en pays étranger et de chasser les divinités locales préexistantes. Plus encore que les champs agricoles, ce sont bien les sanctuaires érigés qui démontrent la réussite du défrichement des pionniers.

[1729] MMTK 1937, p. 5-6.
[1730] *Ibid*., p. 6.
[1731] YOUNG L. 1998, p. 384.

Rappelons qu'en Mandchourie, plus de 85 % des sanctuaires sont érigés entre 1933 et 1944[1732]. Ils appartiennent donc pour la plupart à cette catégorie de lieux de culte construits par les pionniers paysans. Les premiers sanctuaires des pionniers sont le sanctuaire d'Iyasaka fondé, comme nous venons de le voir, par le Premier groupe de pionniers (*daiichiji kaitakudan* 第一次開拓団), le sanctuaire de Chifuri (Chifuri jinja 千振神社) fondé en septembre 1936 par le Deuxième groupe (*dainiji kaitakudan*), et le sanctuaire de Suileng (Suiryō jinja 綏稜神社) construit par le Troisième (*daisanji kaitakudan* 第三次開拓団) en juillet 1937. Ceux-ci, comme la quasi-totalité des sanctuaires des pionniers consacrent Amaterasu, souvent l'empereur Meiji, figures impériales auxquelles sont associées les divinités locales Ubusuna et Ujigami. Les divinités centrales reflètent la portée coloniale des sanctuaires ainsi que l'influence de Katō Kanji et de son mentor Kakei Katsuhiko. Cependant, cette association des *kami* de la lignée impériale et des dieux associés à la terre natale et à la famille reflète également la double nature du shintō, système religieux à la fois garant du pouvoir politique et des rites et croyances du quotidien.

Ajoutons également que pour ces groupes de pionniers agriculteurs, la déesse solaire Amaterasu se pare d'une dimension agraire importante. En effet, elle symbolise le soleil qui permet la croissance des produits de la terre et la prospérité des récoltes. Plus qu'un simple symbole de l'empire, il s'agit donc aussi de l'avatar de la force vitale sur laquelle se fonde le travail des paysans. Impérialisme et agrarisme se retrouvent ainsi cristallisés dans les lieux de culte dédiés à l'ancêtre mythique de l'empereur qui retrouve une valeur de divinité agraire[1733].

D'un point de vue de la forme, notons que ces sanctuaires sont dépourvus des bâtiments caractéristiques des grands lieux de culte reconnus officiellement en tant que « sanctuaire ». Malgré leur architecture en général similaire à celle du sanctuaire d'Ise, ils s'apparentent plus à de simples sanctuaires mineurs ou à de modestes chapelles rurales et n'ont que rarement de desservant attitré. L'envoi de certains membres des groupes au Japon pour qu'ils se forment aux tâches

[1732] Quelque deux cent soixante-quatre sanctuaires comptabilisés actuellement. NAKAJIMA 2007, p. 157.
[1733] La nature agraire d'Amaterasu avait déjà été remise en avant à la fin du XIX^e^ siècle par les dirigeants de Jingūkyō.

incombant aux desservants est donc souvent obligatoire[1734]. Il est impossible de vérifier systématiquement où ils sont formés, mais il est très probable qu'ils suivent des cours à l'université Kokugakuin. Notons à ce propos que c'est également le cas des grands sanctuaires de Mandchourie puisque Mizuno Hisanao est lui aussi envoyé au Japon, où il suit les séminaires de Kakei Katsuhiko, avant de prendre la direction du sanctuaire de Dalian[1735]. Comme l'envoi d'individus au Japon n'est pas toujours possible, la Mantaku et le Département des affaires religieuses du Mandchoukouo (Zaiman kyōmubu 在満教務部) organisent régulièrement des séminaires de formation (*kaitaku jinja hōshisha kōshūkai* 開拓神社奉仕者講習会) au cours desquels des desservants expérimentés enseignent les principales tâches rituelles[1736].

La nature des sanctuaires des pionniers est donc plus complexe qu'il n'y paraît. En effet, malgré leur rôle communautaire, ils restent sous-tendus par une idéologie qui, au milieu des années 1930, est pleinement intégrée par la population. Ils participent donc pleinement à l'essor de l'empire et à l'intégration de cette frontière dans son spectre de contrôle. Une même ambivalence se retrouve dans le cas du village de pionniers fondé en Mandchourie par les membres de Tenrikyō.

[1734] SAGAI 1998, p. 114.
[1735] Cf. Partie I.
[1736] NAKAJIMA 2007, p. 161.

### c. La double nature du village de Tenrikyō en Mandchourie

Comme nous l'avons vu précédemment, le mouvement d'émigration reste longtemps limité à une certaine élite, tandis que les projets d'émigration paysanne semblaient voués à l'échec. L'expansion du religieux japonais est ainsi marquée dans un premier temps par la circulation de certains privilégiés tels que Deguchi Onisaburō et quelques missionnaires de groupes religieux comme Taishakyō, Jingūkyō, les écoles Jōdo shinshū, souvent grâce à des appuis gouvernementaux ou militaires. Avec l'ouverture d'une émigration de masse à la fin des années 1930, des mouvements religieux divers commencent à élaborer concrètement des projets d'émigration remplissant les conditions de la « machine migratoire ». Aux côtés de quelques villages fondés par des pionniers chrétiens et bouddhistes (école Nichiren et secte Honmon butsuryūshū)[1737], l'un des plus représentatifs est le cas du nouveau mouvement religieux Tenrikyō. La secte est donc également portée par l'essor du mouvement Iyasaka de Kakei Katsuhiko et son idéal de propagation de l'esprit du Yamato en Mandchourie, aspect confirmé par la construction d'un sanctuaire au sein du village mandchou de Tenrikyō.

L'expansion de Tenrikyō en Mandchourie repose sur l'articulation entre une doctrine à portée théorique universelle et des activités qui s'inscrivent dans un contexte à la fois nationaliste et impérialiste. Dans son analyse historique du prosélytisme de Tenrikyō en Mandchourie, Fujii Takeshi considère l'identification de ces deux facettes – universalisme et particularisme / nationalisme – comme un prérequis indispensable[1738]. De même, Sumomo Motosetsu 李元節 note que, pour comprendre les activités de prédication à l'étranger, il faut toujours considérer le processus de « propagation outre-mer » (*kaigai fukyō* 海外布教) relevant d'un sentiment religieux universel lié à la volonté de salut des individus, et le processus de « propagation coloniale » (*shokuminchi fukyō* 植民地布教) relevant d'une dynamique nationaliste et particulariste liée à des enjeux de pouvoir ; ces deux mouvements, loin d'être deux activités séparées, sont partie intégrante de tout mouvement d'expansion religieuse. D'après Sumomo, la propagation outre-mer apparaîtrait clairement *via* l'étude de la doctrine, tandis que celle coloniale tiendrait

[1737] Voir à ce propos MANSHU KAITAKU-SHI KANKOKAI 1966 ; TSUJIMOTO 2018.
[1738] FUJII 2007, p. 171.

plus de la mise en lumière du contexte historique[1739]. Comme nous l'avons vu, il est possible de nuancer ce dernier aspect en notant que, malgré leur registre et leur finalité universels, les doctrines contiennent souvent d'emblée des éléments particularistes et nationalistes, et que leur mise en perspective avec un cadre élargi montre parfois même qu'elles précèdent les discours autochtonistes ou nationalistes non religieux. De même, l'aspect universel des doctrines doit être mis en perspective avec les pratiques spatiales et les logiques de pouvoir et de légitimité qu'elles soutiennent.

L'universalisation de la doctrine de Tenrikyō doit s'appréhender comme un mouvement progressif. En effet, si Nakayama Miki 中山みき (1789-1887), après son éveil en 1838, assure que la grande divinité de Tenri[1740] est descendue du Ciel pour sauver le monde, son message se limite bien, à l'image de celui de Deguchi Nao, au peuple japonais. Après sa mort, au sein d'un contexte impérialiste de plus en plus fort marqué par les victoires contre la Chine en 1895 et contre la Russie en 1905, ses disciples s'efforcent de plus en plus d'articuler la doctrine de Miki et les visées expansionnistes du Japon ; ils étendent ainsi le « monde » restreint des premiers écrits au « monde » dans lequel le Japon est désormais plongé, et envisagent des activités de prédication à l'étranger afin de sauver l'humanité tout entière.

Selon le *Tenrikyō jiten* 天理教事典 (Encyclopédie Tenrikyō), en 1944, la secte compte cent vingt-quatre structures en Mandchourie et quarante-six en Chine, ainsi que deux cent-onze missions[1741]. Malgré la précocité de ce mouvement de propagation qui débute immédiatement après le conflit russo-japonais, il ne se

[1739] SUMOMO 2002, p. 202.
[1740] Ten no shōgun 天の将軍, rebaptisée ultérieurement Tenri-ō no mikoto 天理王命.
[1741] Tenrikyō dōyūsha 1997, p. 180. Ces structures comprennent des centres de mission (*senkyōjo* 宣教所 ou *fukyōjo* 布教所) et des églises (*kyōkai* 教会). Les dénominations des centres de missions de Tenrikyō à l'étranger ne font pas l'objet d'un consensus, que ce soit au sein des écrits des membres de Tenrikyō qu'au sein des publications académiques. On trouve donc indifféremment les termes de *senkyōjo* et de *fukyōjo*. Le terme de *kyōkai* désigne quant à lui une structure plus importante que ces bureaux de missions. Dans le présent travail, je traduirai indifféremment les termes « *senkyōjo* » et « *fukyōjo* » par « centres de mission », terme qui me semble mieux refléter l'univers religieux que « centres de propagation », par exemple, qui est plus général. Je traduirai en outre le terme « *kyōkai* » par « église », puisque la secte utilise explicitement ce terme plutôt que celui de « *shibu* » 支部, « centre annexe », utilisé par d'autres nouveaux mouvements religieux. Cette désignation n'a pas de lien direct avec les lieux de culte du christianisme.

structure qu'à partir des années 1920, avant quoi il relève plus d'initiatives individuelles qu'autre chose. C'est le cas de Takabe Naotarō 高部直太郎 (1871-1948) qui atteint Andong en 1905. Après plusieurs années de labeur, Takabe ouvre le centre de mission d'Andong (Antō senkyōjo 安東宣教所[1742]) en 1911, le premier centre de Tenrikyō en Mandchourie. À la même période, d'autres missionnaires sont actifs à Lüshun, Dalian, Changchun et Liaoyang. Un Bureau de gestion des missions en Mandchourie (Manshū fukyō kanrijo 満州布教管理所) ouvre à Moukden le 23 novembre 1913 afin de gérer les deux centres d'Andong et de Dalian. En 1916, le groupe compte huit églises et quinze centres de missions dans le Kwantung et la zone ferroviaire de la Mantetsu[1743].

L'intérêt pour la Mandchourie se retrouve très tôt dans les pages du *Michi no tomo* みちのとも, la publication régulière de la secte Tenrikyō. La région y est déjà évoquée en 1891, mais sa présence ne cesse de croître à partir de 1905. En 1906, Nakayama Shinnosuke 中山眞之亮 (1866-1914), petit-fils de la fondatrice, annonce que les prédicateurs peuvent effectuer des missions outre-mer sur autorisation du centre. Puis, en 1910, le statut des prédicateurs dans les terres d'outre-mer (*kaigai fukyōshi* 海外布教師) est officiellement instauré en tant que statut[1744]. Ainsi, dans cette première phase de prosélytisme, à la manière de Taishakyō, le centre de Tenrikyō centralise encore l'ensemble des activités qui se développent à l'initiative des prédicateurs sur place.

À partir des années 1920, concomitamment aux perspectives d'expansion en Asie, la nature universelle du salut défendu par Tenrikyō se fait de plus en plus présente dans les publications de la secte, de même que l'encouragement à étendre les activités missionnaires aux populations locales. Fujii note ainsi que dans le numéro 347 de *Michi no tomo* (1920), Haruno Kiichi 春野喜市, alors responsable du Bureau de gestion des missions en Mandchourie, rappelle que le devoir des prédicateurs est de concrétiser une véritable diffusion outre-mer à même d'assurer le salut des populations locales. Takabe et Haruno se font alors les partisans du projet de construction de l'École de langues étrangères de Tenri (Tenri gaikokugo

[1742] Ou Antō fukyōjo 安東布教所.
[1743] FUJII 2007, p. 177.
[1744] *Ibid.*, p. 178.

gakkō 天理外国語学校) afin de former des prédicateurs à la pratique des langues locales[1745].

Les activités de prédications continuent en parallèle à se structurer avec la fondation de l'Office de la diffusion en Mandchourie (Manshū dendōchō 満洲伝道庁) qui remplace le Bureau de gestion des missions. En outre Nakayama Shōzen 中山正善 (1905-1967)[1746] prend la tête de la secte en 1925 et effectue à cette occasion une visite de la Corée, de la Mandchourie et de la Chine durant laquelle il se rend à Andong, Moukden, Changchun, Harbin et Dalian[1747]. Enthousiasmé par son séjour, il crée alors en 1927 le « groupe d'inspection de la Corée et de la Mandchourie » (*Senman shisatsudan* 鮮満視察団) tout en continuant lui-même ses visites régulières[1748]. La Mandchourie devient alors un territoire central de propagation pour la secte qui y voit non-seulement une opportunité d'accroître son nombre de fidèles, mais aussi de participer à l'essor japonais dans la région. On y retrouve donc une double ambition de spatialisation semblable à celle de l'expédition de Deguchi Onisaburō[1749] : l'une millénariste propre à la secte Tenrikyō, l'autre impériale dans la cadre de l'expansion japonaise.

À la suite de l'assassinat de Zhang Zuolin et de l'Incident de Mandchourie, l'expansion en Mandchourie semble devenir la préoccupation principale de la secte. Cette orientation est toutefois présente au sein de la secte dès les années 1920. En effet, Fujii note par exemple que le numéro 347 de *Michi no tomo* d'octobre 1920 est une édition spéciale intitulée « Kagai fukyō no genjō oyobi shōrai » 海外布教の現状及招来 (Situation actuelle et avenir de la diffusion outre-mer) dans laquelle la Mandchourie occupe une place centrale[1750]. L'École de langues étrangères de Tenri (actuelle université de Tenri) ouvre quant à elle en 1925 afin de former les futurs missionnaires. En 1930, l'école intègre par ailleurs un centre documentaire (Tenri sankōkan 天理参考館) qui expose des objets du quotidien des terres

[1745] FUJII 2007, p. 181.
[1746] Fils de Nakayama Shinnosuke.
[1747] Tenrikyō dōyūsha 1997, p. 455.
[1748] FUJII 2007, p. 182.
[1749] Cf. Partie II.
[1750] *Ibid.*, p. 184.

d'émigration afin d'enseigner aux prédicateurs les coutumes et modes de vie locaux[1751].

Au début de l'année 1929, Tenrikyō compte trente-neuf églises et soixante-neuf bureaux de missions, dont trois consacrés exclusivement aux populations chinoises[1752]. Selon le *Manshū kenkoku jūnenshi,* les activités de Tenrikyō sont insignifiantes jusqu'en 1931, année à partir de laquelle la secte prend un essor merveilleux en même temps que le Mandchoukouo[1753]. Selon cette même source, en 1942, Tenrikyō compte cent soixante églises et bureaux de diffusion dans le Mandchoukouo[1754].

L'essor du prosélytisme de Tenrikyō en Mandchourie est donc intrinsèquement lié à l'expansion japonaise sur le territoire. Malgré la teneur universelle de la doctrine et les critiques faites par certains fidèles, Tenrikyō tire profit de la formation de l'État du Mandchoukouo afin de dynamiser ses activités. De plus, contrairement à Ōmoto, comme Tenrikyō fait partie des sectes shintō officielles, l'État ne cherche pas non plus à entraver le développement du mouvement. Tenrikyō et son idéal universel s'inscrivent bien dans le cadre de l'« harmonie des peuples » prônée par les autorités du nouvel État. La secte s'engage alors davantage dans le prosélytisme auprès des populations chinoises. En 1933, l'édition locale du périodique *Tenri jijō* 天理事情 (Les affaires de Tenri) est publiée en chinois et devient le principal outil de propagation de la doctrine sur place[1755]. L'école de Tenri lance également un « programme de formation des missionnaires continentaux » (*tairiku dendōsha yōsei no kikan* 大陸伝道者養成の機関) au sein du Département de l'Asie de l'Est (Tōaka 東亜科) ; elle accueille en outre un centre d'étude de la Mandchourie (Manshū kōshūjo 満洲講習所) en 1942[1756].

La construction du village de Tenrikyō est à comprendre au cœur d'un triple processus : l'expansion japonaise sur le continent asiatique, le développement du

[1751] Tenrikyō dōyūsha 1997, p. 643.
[1752] FUJII 2007, p. 183.
[1753] Kōa futoku kenshōkai 1942, p. 843-844.
[1754] *Ibid.*
[1755] Tenrikyō dōyūsha 1997, p. 635.
[1756] *Ibid.*, p. 254, 611.

prosélytisme de Tenrikyō sur place, et l'essor de l'émigration paysanne soutenue par le groupe de Katō Kanji.

Ce village est relativement précoce dans le processus de constitution des groupes de pionniers paysans puisqu'il est construit en 1934 en périphérie de Harbin. L'envoi de nouveaux pionniers y est régulier jusqu'en 1945 ; au moment de la défaite, environ deux mille deux cents individus y sont installés[1757]. Le projet est porté avant tout par les jeunes fidèles membres des *seinenkai* du département de Nagano. Ceux-ci suivent de près les initiatives des tenants de l'agrarisme et sont très tôt persuadés du bienfondé de la réhabilitation des campagnes par l'émigration en Mandchourie. Les jeunes fidèles de Tenrikyō évoquent ainsi en mars 1932 leur volonté de construire un village dans le nouvellement fondé Mandchoukouo[1758].

Malgré l'envoi d'un groupe de reconnaissance le 3 août 1932 et l'annonce consécutive à son retour de la concrétisation du projet lors de la Quatorzième Assemblée générale des *seinenkai* de Tenrikyō le 27 octobre, l'armée du Kwantung demande à la secte d'abandonner provisoirement sa mise en place. En effet, la zone d'implantation choisie en périphérie de Harbin a été entre-temps investie par de nombreux réfugiés qui y ont installé des exploitations à la suite de l'Incident de Mandchourie. Il faut donc que les militaires se réapproprient d'abord les terres avant de permettre l'arrivée des pionniers[1759]. Ce point est caractéristique des premières vagues d'émigration paysanne en Mandchourie dans le cadre desquelles les procédures d'appropriation des terrains sont entièrement prises en charge par l'armée du Kwantung. De manière générale, l'émigration paramilitaire est intégralement supervisée par celle-ci[1760]. Ce point permet d'illustrer le fait que, dans le processus de spatialisation, l'évidement symbolique de l'espace que réalise l'enchâssement d'entités divines particulières au sein d'un lieu de culte se couple à un évidement concret qui consiste en l'expulsion des populations locales.

La secte obtient finalement l'autorisation de reprendre ses préparatifs le 16 novembre 1933. Le 14 avril 1934, l'armée du Kwantung lui procure un terrain à

[1757] FUJII 2007, p. 189.
[1758] Tenrikyō furusato kyōkai 1944, p. 40.
[1759] *Ibid.*, p. 50-51.
[1760] Aimee Tsujimoto analyse à ce propos les liens entre le village de Tenri et l'armée du Kwantung, en particulier l'unité 737, dont les locaux sont construits à proximité du village de la secte. Voir TSUJIMOTO 2018, p. 109-135.

une quinzaine de kilomètres de Harbin. Les dirigeants de Tenrikyō choisissent une première génération de foyers dont la mission est de construire un nouveau « village natal » (*furusato* 生琉里), appellation employée pour désigner le centre de la secte. Ce village doit incarner le départ d'une communauté religieuse utopique centrée sur les activités agraires dans le nouvel éden mandchou [1761]. Les partisans de l'établissement de ce nouveau centre en Mandchourie insistent sur le fait que ce dernier est avant tout consacré au prosélytisme de Tenrikyō sur place et n'a que très peu de lien avec la politique gouvernementale[1762]. Notre analyse montre cependant que le projet s'inscrit bien dans celle-ci tout en permettant la réalisation des ambitions religieuses du mouvements.

Quatre cent treize foyers s'installent ainsi au village dès lors nommé Furusato ou Tenrison 天理村 le 9 novembre 1934. L'église du groupe dédiée à Tenri-ō 天理王 – divinité centrale de la secte – est quant à elle fondée un mois plus tard au centre du village. Cependant, après l'arrivée de deux nouveaux groupes de pionniers – nommés respectivement Ichiu 一宇 et Yamato 大和, deux appellations révélatrices de la nature impériale de l'entreprise – au cours de l'année 1943, un sanctuaire est érigé le 16 octobre à proximité de la porte nord du village. Comme l'indique Yamane Riichi 山根理一[1763] dans le témoignage recueilli par Sagai Tatsuru, le lieu est nommé Tenrison jinja 天理村神社 et est consacré à Amaterasu et aux empereurs Meiji et Jinmu. Le sanctuaire de Harbin lui a fourni un *shintai*, ainsi qu'un fragment d'esprit de la divinité, tandis que son desservant principal se rend aussi au village de Tenri afin d'effectuer les rites et cérémonies annuelles. Yamane affirme en outre que la construction du sanctuaire ne relève pas d'une directive stricte, mais plus d'une « demi-contrainte » (*han kyōsei* 半強制) couplée à la volonté du chef du village[1764].

Malgré cette affirmation, notre étude montre clairement que l'érection du sanctuaire de Tenrikyō s'inscrit dans la vague de construction de la fin des années 1930, processus caractérisé par la consécration récurrente des trois figures

[1761] *Ibid*., p. 75-76, 91.
[1762] Tenrikyō hyōtōryō-shitsu tokubetsu iinkai 1995, p. 162.
[1763] Yamane Riichi est né en 1934 au village de Tenri en Mandchourie où il a passé son enfance. Il a par la suite édité les ouvrages *Jitsuroku – Manshū Tenrison : zanryū kojitachi wa, ima* en 1982 et *Kyū Manshū Tenrison kaitakumin no ayumi* en 1995.
[1764] SAGAI 1998, p. 222-223.

impériales que sont Amaterasu, Meiji et Jinmu. Ce sanctuaire est donc bien la marque de l'impérialisme japonais dont le mouvement Tenrikyō doit aussi être l'avatar, malgré sa version originale des mythes japonais qui remet en cause les versions du *Kojiki* et du *Nihon shoki*. Tout comme le sanctuaire de Dalian et le centre de Musubi-kyō, mais aussi la consécration d'Amaterasu aux côtés des divinités locales dans les sanctuaires des pionniers, le sanctuaire et l'église du village de Tenrikyō incarnent les deux facettes indissociables du shintō moderne : entre système religieux d'État soutenant l'empire et système religieux particulier et protéiforme des individus. Plus que deux aspects contradictoires, il s'agit bien là des deux dimensions complémentaires du shintō à partir de la fin du XIX^e^ siècle. Le sanctuaire de Tenrikyō représente ainsi une autre forme de ces sanctuaires des pionniers fondés par les groupes paysans en Mandchourie. Il reflète en outre la nature de ce nouveau mouvement, pris entre le credo officiel dont il doit être le garant en tant que membre du shintō des sectes, et la propagation de sa propre doctrine, position qui rejoint les cas précédents des courants Taishakyō et Ōmoto. Tout comme Deguchi Onisaburō, malgré la reconnaissance officielle de la secte, les dirigeants de Tenrikyō doivent sans cesse développer leurs discours et pratiques dans cette tension sous peine de subir les pressions des autorités.

Le cas de Tenrikyō met ainsi en lumière que la spatialisation possède deux dimensions : un versant propre à la secte, donc obéissant à son idéal millénariste ; un autre s'inscrivant dans l'effort de construction impériale de l'espace mandchou. En perspective des autres sanctuaires des pionniers, il est possible de faire équivaloir ce principe d'inscription millénariste fondée sur la consécration de Tenri-ō en Mandchourie à l'intégration des divinités Ubusuna et Ujigami au sein des lieux érigés dans les autres villages agricoles.

À travers ces quelques exemples emblématiques, nous avons mis en lumière le phénomène de construction des sanctuaires par les pionniers paysans. Celui-ci se couple à la même période à l'essor des sanctuaires urbains, processus permettant de mettre en perspective l'essor du shintō dans la région et les deux paysages – plaines bucoliques vouées à être cultivées, villes à la pointe de la modernité – peuplant l'imaginaire japonais.

### d. Les sanctuaires urbains : symboles de l'emprise japonaise dans les villes mandchoues

Les années 1930 et 1940 sont marquées par l'essor des sanctuaires urbains, lieux à mettre en relation avec les sanctuaires des pionniers. On retrouve là l'opposition complémentaire des paysages mandchous : les villes modernes et les plaines agricoles, ainsi que les deux profils d'émigrés – les élites coloniales et les pionniers paysans. L'essor des voies ferrées de la Mantetsu et la fondation du Mandchoukouo permettent en effet le développement de plusieurs villes de la région. Ainsi, l'ouverture de la ligne Toka 図佳線 qui relie Tumen 図們 à Jiamusi en 1937, est à l'origine du développement de Mudanjiang 牡丹江 dont le sanctuaire (Botankō jinja 牡丹江神社) est achevé le 21 septembre 1938.

Selon Itō Bunshirō 伊藤文四郎, l'architecte qui a établi les plans du sanctuaire, le projet de construction découle d'une volonté des élites coloniales japonaises sur place, en particulier le maire de la ville. Les divinités centrales consacrées sont Amaterasu, les empereurs Meiji et Jinmu, et Ōkuninushi[1765]. La présence d'Ōkuninushi laisse supposer un lien avec le shintō d'Izumo, peut-être au sein d'un précédent lieu de culte construit par un missionnaire de Taishakyō. Contrairement aux modestes sanctuaires des pionniers, le sanctuaire de Mudanjiang est un vaste édifice, rappelant en cela les grands sanctuaires du territoire du Kwantung tels que celui de Dalian. La présence dans le panthéon des empereurs Meiji et Jinmu reflète le caractère impérial de ce sanctuaire construit avant tout par et pour les bureaucrates japonais installés sur place.

L'autre sanctuaire urbain emblématique de la région est bien entendu celui de la nouvelle capitale Xinjing. Celui-ci est d'abord fondé sous le nom de sanctuaire de Changchun en 1915 ou 1916[1766]. Il appartient donc aux sanctuaires construits dans la foulée l'intronisation de l'empereur Taishō. En effet, alors que la construction a été autorisée par les autorités du Kwantung dès le 20 octobre 1911, le décès de l'empereur Meiji l'année suivante interrompt les travaux, qui sont repris pour coïncider avec l'arrivée du nouvel empereur au pouvoir. Tout comme la date

[1765] *Ibid.*, p. 101
[1766] Bien que non vérifiée, la date du 20 octobre 1915 est retenue par Kondō dans *Kaigai jinja no shiteki kenkyū* et dans le *Kantōshū-Manshūkoku jinja ichiran*.

exacte de fin des travaux, l'identité de son premier desservant reste inconnue. Cependant, au vu de la présence d'Ōkuninushi parmi les divinités principales du sanctuaire, il est probable que Matsuyama Teizō ou un autre missionnaire de la secte Taishakyō soit en lien avec sa fondation.

Au départ, le sanctuaire de Changchun est un édifice très modeste qui s'apparente à un sanctuaire mineur (illustration 21).

Illustration 21 : le sanctuaire de Changchun en 1916[1767]

Cependant, le sanctuaire ne cesse de croître en parallèle de la ville de Changchun et est finalement reconstruit en mai 1929. Il prend alors une allure plus imposante, notamment par le biais d'un grand pavillon principal visible depuis la grande route qui débouche directement sur la gare, au cœur de la ville. Enfin, le sanctuaire finit sa mue en même temps que la capitale Xinjing : en 1935, le sanctuaire de Changchun devient le sanctuaire de Xinjing et de nombreux bâtiments de son enceinte sont reconstruits intégralement en pierre (illustration 22).

[1767] MMTK 1916.

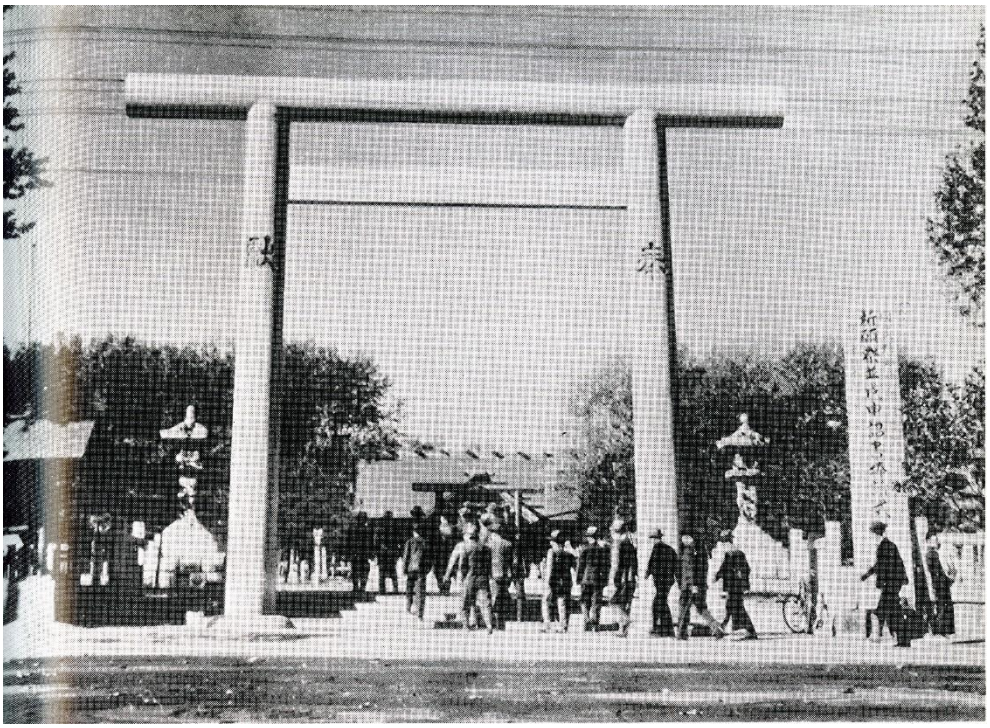


Illustration 22 : L'imposant *torii* en pierre du sanctuaire de Xinjing (1939)[1768]

Le sanctuaire de Xinjing devient dès lors le centre religieux de la capitale du Mandchoukouo et accueille de nombreux visiteurs chaque année. Grâce aux dons de la communauté de fidèles[1769], le sanctuaire ne cesse de se développer : un pavillon de cérémonie est ainsi construit en 1941, puis rénové en 1944 afin de permettre la célébration des nombreux mariages des immigrés japonais. Il sert aussi de lieu de formation des desservants de toute la région. Il est donc l'un des principaux points de diffusion du shintō au sein du Mandchoukouo[1770]. En miroir des deux paysages qui peuplent l'imaginaire japonais vis-à-vis de la Mandchourie, il est donc possible d'identifier à partir du milieu des années 1930 une articulation entre l'appropriation religieuse de l'espace urbain et celle de l'espace frontalier du nord de la région par le biais des sanctuaires dans lesquels se croisent des ambitions individuelles et gouvernementales.

Il reste également une trace d'un sanctuaire dans la ville de Xinjing qui révèle une pratique sans doute commune dans les grandes villes mandchoues de la fin des

[1768] Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha sōsaishitsu chihōbu zanmu seiri iinkai 1939.
[1769] Le sanctuaire reçoit 200 000 yens de donations annuelles de la part de sa communauté de fidèles et des diverses entreprises et organisation locales.
[1770] SAGAI 1998, p. 71-72.

années 1930 : l'érection de sanctuaires au sein des établissements scolaires. Les informations restantes aujourd'hui ne permettent cependant pas de confirmer qu'il s'agisse d'un phénomène largement répandu puisqu'un seul d'entre eux est identifiable. Cependant la politique d'édification de la population mise en lumière précédemment suggère que de tels lieux de culte se sont multipliés durant la dernière dizaine d'année de la Seconde Guerre mondiale. L'existence du sanctuaire Numéro un (Daiichijin jinja 第一陣神社) est ainsi citée dans l'ouvrage *Waga seishun no Manshū – Shinkyō Daiichi chūgakkō gojūnen-shi* わが青春の満洲—新京第一中学校五十年史 (La Mandchourie de notre jeunesse – Les cinquante ans d'histoire du Premier collège de Xinjing) publié en 1984 par l'association des anciens élèves du Premier collège de Xinjing.

La construction du sanctuaire Numéro un s'achève le 4 mai 1936 sous l'impulsion de Yazawa Kunihiko 矢沢邦彦 (1883-1954), le premier directeur de l'établissement. Celui-ci prône que l'éducation spirituelle permettra aux enfants japonais de participer au destin de l'empire et de propager la voie impériale dans le monde. Accordant une grande place aux sanctuaires dans l'éducation, Yazawa fait systématiquement participer ses élèves aux festivités du sanctuaire de Xinjing en plus de leur pratique quotidienne au sein du sanctuaire Numéro un. Ce dernier consacre sans surprise Amaterasu, Jinmu et Meiji par le biais d'un *shintai* en provenance du sanctuaire de Xinjing. Sagai Tatsuru suggère que le grand desservant de ce dernier doit sans doute se charger de la tenue des festivités au sein du sanctuaire scolaire[1771].

Les sanctuaires apparaissent donc comme le reflet des différentes modalités d'appropriation de la Mandchourie japonaise. Ils illustrent en cela le processus même de colonisation dans ses différentes phases : migration d'élites dans la péninsule du Liaodong et expéditions militaro-religieuses dans les territoires les moins accessibles dans un premier temps ; puis envoi de pionniers paysans d'une part, et essor des centres urbains de l'autre.

Par le biais de ces quelques cas, nous avons vu que les sanctuaires shintō de Mandchourie construits dans les années 1930 et 1940 sont le reflet du phénomène

[1771] Pour plus de détails sur le sanctuaire Numéro un, voir *ibid*., p. 203-211.

migratoire de l'époque : des sanctuaires de pionniers sont construits dans les villages de paysans sous l'influence de Kakei Katsuhiko et Katō Kanji ; tandis que de vastes sanctuaires sont bâtis dans les centres urbains qui accueillent les élites bureaucratiques, lieux au sein desquels se retrouve l'influence de Matsuyama Teizō et du shintō d'Izumo. Le koshintō de Kakei Katsuhiko représente ici une influence que l'on peut qualifier d'indirecte puisqu'elle s'exprime de manière sous-jacente par le biais de l'éducation prodiguée par Katō et les partisans de l'agrarisme, tandis que les pionniers n'ont pas forcément conscience de ce contenu idéologique. Il en vient cependant à jouer l'un des rôles religieux les plus importants du processus de construction de la Mandchourie japonaise lorsqu'il est choisi pour former l'empereur Puyi au shintō, point d'orgue de son parcours d'idéologue.

## C. La dernière forme de la voie des *kami* en Mandchourie

### a. Les leçons sur le shintō à l'empereur Puyi

En 1944, Kakei Katsuhiko se rend en Mandchourie accompagné de son fils Yasuhiko. Il rejoint en fait le palais du Mandchoukouo où il a été sollicité afin d'effectuer une série de cours sur le shintō auprès de Puyi et de ses plus hauts ministres. Son objectif est clair : il doit former l'empereur du Mandchoukouo à devenir un souverain shintō, dans la lignée de l'empereur japonais. Avant cet épisode, Katsuhiko ne s'est finalement que peu rendu en Mandchourie et semble s'être particulièrement désintéressé du Mandchoukouo et des autres colonies à partir de l'intensification des conflits en Asie et dans le Pacifique. Son fils avance que, malgré le financement de l'armée du Kwantung, Katsuhiko rejoint le Mandchoukouo en pensant faire ce qui est juste (*jiko no tadashii to shinzuru kangae* 自己の正しいと信ずる考え) et profite d'ailleurs de ces séances pour critiquer fermement la guerre (*zuibun genjitsu no sensō ni taisuru kibishii hihan* 随分現実の戦争に対するきびしい批判) tandis que Tōkyō est bombardé et que le cabinet Koiso[1772] remplace celui de Tōjō[1773].

L'historien Nishida Shōichi note pourtant qu'il ne reste dans les écrits de Katsuhiko aucune trace de critique à l'encontre de la guerre, il met ainsi en doute le détachement du professeur de droit vis-à-vis de l'effort de mobilisation générale mené dans les colonies, ainsi que ses éventuelles critiques vis-à-vis de l'implication du Japon dans l'affrontement en cours[1774]. Souvenons-nous à ce propos que, lors de la Conférence pour la paix des religions du Japon organisée en mai 1931, Katsuhiko défend l'idée qu'une guerre menée par l'empereur ne peut qu'être juste[1775]. Walter A. Skya affirme en outre que l'idéologue fait partie des tenants les plus radicaux de ce qu'il nomme la « guerre sainte » (*holy war*)[1776]. S'il éprouve alors un sentiment négatif concernant la guerre, il s'agit sans doute bien plus de la frustration

[1772] Koiso Kuniaki 小磯国昭 (1880-1950) exerce la fonction de Premier ministre du 22 juillet 1944 au 7 avril 1945.
[1773] Tōjō Hideki exerce la fonction de Premier ministre du 18 octobre 1944 au 22 juillet 1944. KAKEI Y. 1966, p. 49-50.
[1774] NISHIDA 2016, p. 51.
[1775] Cf. Partie II chapitre 6, B. a.
[1776] SKYA 2009, sur Kakei Katsuhiko, voir en particulier p. 185-225.

provoquée par la déroute grandissante du Japon au cours du conflit dont il est le témoin depuis les confins de l'empire. De même, comme nous allons le voir, même si le professeur de droit constitutionnel porte une regard péjoratif sur la Mandchourie qu'il inscrit dans une logique de progrès évolutionniste, l'espace mandchou occupe une place particulière dans sa trajectoire, et finit même par devenir, au travers de ces leçons à Puyi, le principal horizon de déploiement de sa pensée shintō.

Les leçons de Kakei Katsuhiko sont évoquées dans le récit autobiographique que Puyi écrit après son arrestation par les autorités communistes chinoises dont voici un extrait de la version japonaise[1777] :

> Afin de m'enseigner, ainsi qu'à mes ministres fantoches, la pensée du « shintō », l'armée du Kwantung est allée jusqu'à inviter spécialement le célèbre spécialiste du shintō Kakei Katsuhiko (il a été le professeur de shintō de l'impératrice japonaise) pour me donner des cours. Lors des leçons, ce spécialiste amenait toujours des documents extrêmement étranges. Par exemple, l'un des schémas représentait un arbre. D'après sa théorie, les racines de cet arbre étaient semblables au shintō japonais, tandis que les branches supérieures incarnaient les diverses religions du monde. Le sens de leur credo *hakkō ichiu* était donc que tout trouvait son origine au Japon. Sur une autre feuille était dessinée de l'eau pure entourée de plusieurs bouteilles de sauce soja ou d'alcool. L'eau pure était le shintō, quant à la sauce soja et l'alcool, ils représentaient les courants religieux mondiaux tels que le bouddhisme, le confucianisme, le taoïsme, le christianisme et l'islam. Le shintō japonais était ainsi semblable à l'eau pure à partir de laquelle se développaient les autres religions. Il y eut bien d'autres histoires douteuses, mais j'en ai oublié les détails. Pour tout dire, il y avait des points communs avec Yiguandao, que j'ai découvert ultérieurement. Je ne sais pas ce que pensaient les Japonais, mais lorsque nous écoutions les leçons, moi et les ministres fantoches ne pouvions nous empêcher de rire, et certains allaient même jusqu'à s'endormir. À chaque fois qu'il assistait aux cours sur la « voie », Yu Chencheng penchait la tête et se mettait à ronfler.
>
> 私と傀儡の大臣たちに「神道」思想を受け入れさせるため、日本関東軍はめんどうもいとわず、わざわざ著名な神道家筧克彦（日本皇太后の神道講師だということだった）を招いて、私に進講した。この神道家は講義のとき、いつも奇妙キテレツな教材を持ってきた。たとえば一枚の掛図で、一本の木が描いてある。彼の話では、この木の根は日本の神道と同じで、上の枝は、各国のいろいろな宗教である。いわゆる八紘一宇という意味は、すべてが日本という祖先に源を持っているということなのだった。また一

[1777] La traduction française (Puyi 1973) qui se fonde sur une version allemande parcellaire et de mauvaise qualité omet de nombreux éléments. Je lui préfère donc ici la version japonaise.

> 枚の紙には一杯の清水が描いてあり、そのそばに醤油の瓶・酒の瓶などがいくつか立っている。清水は日本の神道で、醤油や酒が世界の各宗教、たとえば佛教・儒教・道教…キリスト教、回教等々だという。日本の神道は清浄な水のようなもので、他の宗教はすべて日本の神道に源を発している、というのである。そのほか奇妙な話がいろいろあったが、くわしいことはもう忘れてしまった。要するに、私がのちに聴いた一貫道の言いかたとかなり似たところがあった。講義を聞くとき、日本人がどう考えたかは私は知らないが、私自身と傀儡大臣たち、いつも笑いたくなるのを押さえきれなかったし、眠ってしまう者さえあった。あだ名を*于深澈*は、「道」の講義を聞くたびに首を横に曲げていびきをかいた[1778]。

Puyi décrit donc de manière très négative les cours de Kakei Katsuhiko qui utilise, entre autres, les métaphores de l'arbre et de l'eau pour appuyer sa théorie du koshintō ou « shintō des origines ». L'empereur du Mandchoukouo compare même les enseignements de celui-ci ceux de la secte Yiguandao qui postule, au même titre que Daoyuan, l'unité des cinq grandes religions[1779].

Il n'est pas possible de savoir ce que Puyi pensait vraiment des cours de Kakei Katsuhiko, mais plusieurs travaux montrent que celui-ci participe activement à la mise en place du système impérial et à l'introduction du shintō en son sein, notamment au moment de la fondation du Kenkoku shinbyō en 1940[1780]. Puyi n'est donc peut-être pas si récalcitrant à écouter les théories du professeur japonais. S'il participe effectivement à ce processus de « shintōïsation »[1781], il est nécessaire de reconsidérer ce dernier et la trajectoire de Puyi à partir de 1940. Comme le note Nishida Shōichi, l'empereur du Mandchoukouo peut tout à fait considérer la doctrine shintō de Kakei comme un moyen d'asseoir son pouvoir et sa légitimité sous la tutelle japonaise. Plus qu'un simple pantin, celui-ci aurait ainsi été capable de saisir une opportunité supplémentaire de renforcer sa souveraineté, tout factice soit son royaume[1782]. Cependant, l'histoire ne nous permet pas d'avoir un avis sûr quant à cette question. Pour autant, le contenu de ces leçons représente la forme finale de la doctrine du shintō d'État que les autorités tentent d'implanter au cœur du Mandchoukouo.

---

[1778] Aisin Gioro Puyi 1992, vol. 2, p. 97-98.
[1779] Cf. Partie II, chapitre 6, A. b.
[1780] TSUDA 2008 ; KOBAYASHI H. 2008 ; HIGUCHI 2010.
[1781] J'emprunte le terme à Danielle ELISEEF (2014).
[1782] NISHIDA 2016, p. 48.

En plus de Puyi et de Yu Chencheng 于琛澂 (1887-1944)[1783], Zhang Jinghui[1784], mais aussi Zang Shiyi 臧式毅 (1884-1956)[1785], Ji Xing 吉興[1786], Zhang Wenzhu 張文鑄[1787] font partie de l'auditoire. Hashimoto Toranosuke 橋本虎之助 (1883-1952)[1788], Arai Shizuo 荒井静雄[1789], le lieutenant-général Yoshioka Yasunao 吉岡安直 (1890-1947), et Kakei Yasuhiko y assistent également[1790].

Il ne reste aujourd'hui que deux documents faisant état des cours donnés par Katsuhiko devant Puyi et les dirigeants du Mandchoukouo : *Kannagara no michi shinkō soku kiroku daiichi bunsatsu* 惟神之道進講速記録　第一分冊 (Premier fascicule de résumé des cours sur la voie des divinités), publié en 1944 et conservé à la bibliothèque de l'université Gakushūin 学習院大学 ; *Kannagara [no] daidō* 惟神大道 (La grande voie des divinités) dont l'original – un manuscrit de cinq cent treize pages appartenant à l'origine au gendre de Katsuhiko, Mizuma Shingo – est conservé par l'institut Mizuma (Mizuma shūgakuin 三潴修学院). Grâce à ces deux documents, il est possible de dépeindre une partie du déroulement et du contenu des leçons[1791].

Un total de vingt cours a lieu au palais du 20 juin au 25 juillet 1944[1792]. Le contenu de ceux-ci correspond à une formulation quelque peu simplifiée des leçons effectuées par Katsuhiko auprès de l'impératrice douairière Teimei en 1924, publiées sous la forme de l'ouvrage *Kannagara no michi* en 1925[1793]. Il est ainsi possible de découper très largement la pensée de Katsuhiko en trois grandes étapes

[1783] Ancien ministre du Département de la paix (*Chianbu daijin* 治安部大臣) alors conseiller aux Affaires militaires (*Gunji shigikan* 軍事諮議官).
[1784] Ministre des Affaires d'État (*Kokumu sōri daijin* 国務総理大臣), équivalent du Premier ministre japonais.
[1785] Président du Conseil gouvernemental (*Sangi fugichō* 参議府議長).
[1786] Ministre du Bureau d'administration (*Shōsho-fu daijin* 尚書府大臣). Équivalent du ministre de l'Intérieur japonais.
[1787] Aide de camp en chef de l'empereur (*Jijūbu kanchō* 侍従武官長).
[1788] Président du Bureau des rites (*Saishi-fu sōsai* 祭祀府総裁).
[1789] Directeur adjoint du Bureau du palais (*Kunai-fu jichō* 宮内府次長).
[1790] Kakei K. 1944 (a), avant-propos.
[1791] Je m'appuie ici sur le traitement de l'ouvrage conservé à l'université Gakushūin (Kakei K. 1944 (a)). Les données de ce document sont croisées, d'une part avec le travail de Nishida Shōichi (NISHIDA 2016 (c)) effectué sur cette même transcription des leçons, d'autre part avec celui de Nakamichi Gōichi (NAKAMICHI 2015) qui se fonde sur le manuscrit de l'institut Mizuma.
[1792] Kakei K. 1944 (a), avant-propos.
[1793] Cf. Partie III, chapitre 7, C. c.

marquées à chaque fois par une simplification grandissante : d'une théorie shintō amplement conceptualisée à une idéologie de plus en plus simple à même de soutenir un gouvernement de type totalitaire. Dans cette perspective, les points développés dans les leçons faites à Puyi incarnent la version la plus radicale des théories de Kakei Katsuhiko et illustrent le plus clairement l'aboutissement de cette trajectoire de pensée tournée vers l'impérialisme.

Bien que les documents consultables actuellement ne permettent de connaître que le contenu des cinq premières leçons, il est possible d'imaginer que l'ensemble ne différait guère du *Kannagara no michi*. Avant d'entrer dans le détail, présentons les grandes lignes de ces cinq séances pour exposer certains grands aspects de la pensée de l'idéologue[1794].

Lors de son premier cours (20 juin), Kakei Katsuhiko explique le fait que la voie des *kami* est le moyen d'exprimer la « vérité du cœur » (*kokoro no makoto* こころのまこと), c'est-à-dire les « dieux » (*mikoto* みこと・命・尊・神). Ainsi la vérité du cœur est en lien direct avec la vérité divine. Le shintō est donc la méthode d'expression de la vie des individus, des États, mais aussi du monde entier ; domaines englobés par la « grande vie cosmique » (*uchū no ō-inochi* 宇宙の大生命). Le juriste utilise un processus analogique qui rapproche les termes « *makoto* » (vérité, sincérité) et « *mikoto* » (divinité) afin de prouver que la démarche sincère qui permet au moi de s'exprimer est la prise de conscience de l'existence des divinités, c'est-à-dire l'éveil à la croyance, l'acte de foi (*shinkō* 信仰).

Dans sa deuxième leçon (23 juin), il affirme qu'une séquence de cinq salutations rituelles permet de mettre en œuvre la vérité du cœur et de se rapprocher par là même de la vérité divine. Ces salutations sont en lien avec cinq portes intérieures qui doivent être ouvertes après avoir arpenté les voies qui leurs sont spécifiques, afin de s'unir avec la divinité absolue, Amaterasu, dont il présente les principales caractéristiques. Katsuhiko rapproche alors la déesse solaire du concept de vie lui-même, à l'origine de tous les êtres du cosmos. Il fait au passage une

[1794] Je m'inspire ici, tout en ajoutant certains points et en modifiant certains éléments, du résumé effectué par NISHIDA 2016 (c), p. 47.

analogie entre le sinogramme de la vie (*inochi*) et celui de la divinité (*mikoto*) qui sont identiques : 命.

Durant sa troisième intervention (24 juin), il explique ce qu'il nomme la réalité des *kami* (*kami no jijitsu* 神の事実), de laquelle découle l'unité des idées (*kannen* 観念) et des faits (*jijitsu* 事実). L'éveil à la vérité du cœur par la croyance permet ainsi de comprendre que les versants idéel et réel sont telles les deux facettes d'une même pièce (*hyōri ittai* 表裏一体). Ainsi divinités et humains (*shinjin* 神人), rites et politique (*saisei* 祭政), pensée et réalité (*shisō to genjitsu* 思想と現実) ne font plus qu'un. Tout comme Matsuyama et Deguchi, Kakei fait donc du shintō la voie de réunification, de ré-harmonisation des grands domaines du cosmos que la modernité a séparés aux yeux des tenants du shintō des origines.

Dans son quatrième exposé (27 juin), il revient sur la notion d'ordre qui articule le Ciel, la Terre et les hommes. Malgré la diversité des expressions divines, ces dernières obéissent à un ordre vital (*inochi no chitsujo* いのちの秩序 ou *honmatsu* 本末) dont la prise de conscience est à l'origine de l'organisation de la vie sous forme de groupes (*inochi o dantai to shite soshiki suru* 生命を団体として組織する). Il s'agit donc de l'ordre qui sous-tend l'existence des sociétés. Il croise ainsi ici sa théorie de l'État fondée sur le groupe, inspirée de l'école allemande, et un ordre cosmique émanant de la vie. L'existence est un ensemble fini, ordonné qui obéit à une logique propre, au sein duquel l'individu doit d'inscrire afin d'atteindre l'infini par le truchement de l'union divine.

Lors de sa cinquième leçon (28 juin), il présente les trois domaines de Ne no kuni, Ashihara et Takamagahara[1795]. Ne no kuni est le domaine personnel (*jōjitsu-kai* 情実界), celui des émotions (*kanjō* 感情) ; Ashihara est quant à lui le monde présent (*genkoku* 現国), celui de la réalité (*genjitsu* 現実) ; enfin, Takamagahara représente le monde des esprits (*reikai* 霊界), celui des idéaux (*risō* 理想). Ces trois domaines ne sont en aucun cas indépendants, ils s'influencent mutuellement de façon ordonnée au sein d'un mouvement qui n'est autre que celui de la vie (*inochi no hataraki* 生命の働き).

[1795] Kakei Katsuhiko transcrit cette appellation par Takamanohara.

Si de nombreux éléments évoqués ci-dessus recoupent ses travaux antérieurs, notons que la théorie de la vérité du cœur et l'emphase sur le rôle d'Amaterasu comme divinité absolue sont caractéristiques des leçons effectuées au palais du Mandchoukouo et de la vision impérialiste développée par le penseur à partir de la fin des années 1930. Il convient en outre de les examiner de manière spécifique dans le cadre de la « shintōisation » du Mandchoukouo, mouvement qui débute avec l'intronisation de Puyi.

## b. L'implantation du système impérial dans le Mandchoukouo

Le Mandchoukouo est au départ un État dirigé par un régent. Cependant, ce statut change en 1934 lorsque celui-ci devient un empire dirigé par un empereur. La cérémonie d'intronisation de Puyi a lieu le 1er mars 1934 sur la place Shuntian 順天 du village de Xinghua 杏花, en périphérie de Xinjing. Sur l'estrade de l'autel du Ciel (*tiantan* 天壇), Puyi, paré du *longpao* 龍袍[1796] mène le rite *gaotian* 告天 au cours duquel il reçoit le mandat du Ciel. D'après le témoignage du lieutenant-général Ishimaru Shizuma 石丸志都磨 (1878-1960) rapporté par Yamamuro Shin.ichi, la cérémonie est effectuée rapidement devant de nombreux résidents japonais ; les Mandchous sont quant à eux rares, tandis que les policiers encadrent l'intégralité du cortège. Cette cérémonie est suivie par la proclamation de l'Édit d'accession (*Sokui chokusho* 即位詔書) effectuée à la Résidence Qinmin[1797] à Winjing par un empereur cette fois vêtu de son uniforme de généralissime des armées. L'État du Mandchoukouo devient officiellement l'empire de Mandchourie (*Manzhou diguo* / *Manshū teikoku* 満洲帝国). Cette double cérémonie marque, comme le note Yamamuro, la fin de l'exercice d'un chef du pouvoir exécutif conforme à la volonté populaire, et l'avènement du règne d'un empereur céleste qui ne contente que l'armée du Kwantung et les partisans de la restauration de la dynastie des Qing[1798].

[1796] Vêtement impérial des Qing orné de dragons dorés.
[1797] Résidence « de la diligence au nom du peuple ».
[1798] YAMAMURO 2015, p. 222-223.

Les deux temps de cette intronisation, que Shimakawa Masashi caractérise en tant que combinaison d'un « rite périphérique » religieux de tradition chinoise (*shūkyōteki gyōji to shite no « kōsai no gi »* 宗教的行事としての「郊祭の儀」) et d'un « rite d'accession » politique moderne (*seijiteki gyōji toshite no « tōkyoku no gi »* 政治的行事としての「登極」の儀)[1799], sont en fait le résultat d'une négociation entre Puyi et les dirigeants de l'armée du Kwantung. En effet, le futur empereur et ses partisans exigent la tenue d'une cérémonie respectant la tradition des Qing, tandis que les leaders japonais souhaitent que le souverain apparaisse en uniforme militaire [1800]. Les Japonais s'assurent cependant de hiérarchiser spatialement ces deux cérémonies puisque, d'un point de vue moderne, l'investiture politique faite au centre du pouvoir qu'est la capitale, revêt une plus grande importance que le rite religieux mené en marge.

Le projet d'implantation d'un gouvernement impérial au sein du Mandchoukouo a été notamment défendu par Koiso Kuniaki, alors chef d'état-major de l'armée du Kwantung, partisan de longue date de la restauration de la dynastie Qing. Ce retour au système impérial ne fait cependant pas l'unanimité du côté japonais. Un intellectuel moderniste et spécialiste de la Chine tel que Tachibana Shiraki s'oppose ainsi fermement à ce choix qu'il perçoit comme une rupture politique fondée sur le principe de mandat du Ciel qui, en plus de relever de la superstition, est également critiqué au sein même de la pensée confucéenne[1801]. Il est donc important de comprendre que l'ensemble des élites japonaises n'est pas en faveur de la mise en place d'un système politique jugé archaïque dans un Mandchoukouo incarnant pour beaucoup d'intellectuels, comme nous l'avons déjà évoqué, le pinacle de la modernité[1802].

Conscients de la désapprobation potentielle des autres nations, les dirigeants japonais insistent sur le fait que l'événement n'est en rien une restauration de la dynastie des Qing, en particulier dans le *Kōtei sokui taigai seimeisho* 皇帝即位対外声明書 (Manifeste international sur l'intronisation de l'empereur) qui désigne explicitement Puyi comme le premier empereur d'un nouveau régime, et non

[1799] SHIMAKAWA 1984, p. 67.
[1800] YAMAMURO 2015, p. 223.
[1801] Sur l'opposition de Tachibana au système impérial, voir SHIMAKAWA 1984, p. 66.
[1802] Cf. Partie II, chapitre 6, C. a.

comme l'héritier d'une lignée impériale[1803]. En réalité, il s'agit bien plus pour les Japonais de faire le premier pas vers l'unification des empires japonais et mandchou permettant la mise sous tutelle directe du dernier par le premier. En effet, le tout jeune empire du Mandchoukouo se voit alors intégré dans une généalogie commune avec le Japon, lignage au sein duquel il occupe la place de cadet soumis à la direction bienveillante de son aîné. Ce mouvement est soutenu par l'idéal d'« unité de vertu et d'esprit nippo-mandchoue » (*nichiman ittoku isshin* 日満一徳一心)[1804].

Le Mandchoukouo est dès lors pourvu d'une Loi organique de l'empire (*Manshū teikoku soshiki hō* 満洲帝国組織法) calquée sur la Constitution impériale japonaise. Cependant, malgré l'affirmation de la sacralité de l'empereur et de sa détention intégrale de la souveraineté, le pouvoir exécutif est en fait placé entre les mains du Département des affaires militaires (Gunseibu) dont les dirigeants japonais agissent en tant que conseillers auprès du souverain[1805]. Le caractère fantoche du Mandchoukouo semble clair dans cette organisation gouvernementale. Il est pourtant nécessaire de noter à nouveau que Puyi réussit par ce biais à retrouver le statut d'empereur qu'il convoite depuis plusieurs années, et que les élites locales peuvent aussi occuper des postes à haute responsabilité au sein du nouveau régime. Plus qu'une simple manipulation à sens unique, le Mandchoukouo apparaît bien comme la rencontre d'intérêts communs entre les élites japonaises et locales[1806].

D'un point de vue religieux, ce glissement vers la voie impériale se traduit par la nécessité pour Puyi de se convertir au shintō. Danielle Elisseef parle ainsi de « shintoïsation » de l'empereur du Mandchoukouo[1807]. Trois événements majeurs marquent ce processus : les visites de Puyi au Japon, la construction du sanctuaire de la Fondation nationale et les cours de doctrine prodigués à l'empereur par Kakei Katsuhiko.

Puyi quitte le port de Dalian le 2 avril 1935. Lors de la traversée, il assiste à une démonstration de la marine impériale. Il est accueilli à Yokohama le 6 avril par le prince Chichibu, d'où ils se rendent en train à la gare de Tōkyō où l'empereur

[1803] YAMAMURO 2015, p. 223-224.
[1804] SHIMAKAWA 1984, p. 65.
[1805] YAMAMURO 2015, p. 228.
[1806] Voir par exemple DUARA 2004 ; HIGUCHI 2011 ; YAMAMURO 2015.
[1807] ELISSEEF 2014, p. 210.

l'attend en personne sur le quai. Il visite le lendemain les sanctuaires de Meiji et du Yasukuni. Le 9 avril, il est conduit au Centre d'entraînement de Sasaki (Sasaki renpeijō 佐々木練兵場) où il assiste à une parade de l'armée impériale. Le 15 avril, il quitte Tōkyō puis passe une semaine dans le Kansai où il visite quelques lieux emblématiques de Kyōto et Nara tels que le Kinkakuji 金閣寺. Il se rend enfin au sanctuaire d'Itsukushima (Itsukushima jinja 厳島神社) le 24 avril, avant de retourner à Dalian. Le but de ce premier séjour est clair : montrer à l'empereur Qing l'étendue de la puissance militaire du Japon, ainsi que la grandeur de ses hauts lieux religieux. À son retour, il affirme avoir pris conscience du lien spirituel qui le lie à la famille impériale japonaise[1808].

Un pas concret supplémentaire est en outre effectué vers l'unité nippo-mandchoue lorsque Pujie 溥傑 (1907-1994), le frère cadet de Puyi, épouse Saga Hiro 嵯峨浩 (1914-1987), parente éloignée de la famille impériale en avril 1937. Pujie a effectué ses études à l'université Gakushūin puis à l'École des officiers ; il suit donc le parcours typique des élites locales formées au Japon avant d'être réintégrées dans les rouages politiques de leur nation sous contrôle colonial[1809]. Les autorités japonaises mettent ainsi en scène l'union des deux empires. Cependant, notons que Saga Hiro est certes issue de la noblesse, mais elle n'appartient pas au cercle proche de la famille de l'empereur. Une hiérarchie claire apparaît donc au sein de cette alliance qui reste purement symbolique.

Les efforts se poursuivent lorsque Puyi est invité une seconde fois au Japon en juin 1940, à l'occasion du deux mille six centième anniversaire de la fondation mythique de la nation. Puyi et son escorte quittent Dalian le 22 juin. Lors de la traversée, celui-ci assiste à une conférence sur les exploits de l'empereur Jinmu. À la suite de son arrivée à Yokohama le 26 juin, il rejoint à nouveau Hirohito à la gare de Tōkyō. Le lendemain, il visite les sanctuaires de Meiji et du Yasukuni. La récurrence des passages dans ces derniers montre la volonté de faire de ces visites des formes de pèlerinages dont les étapes sont marquées par des arrêts dans les grands centres religieux de l'empire. La valeur du sanctuaire Meiji apparaît en outre prépondérante dans le nouveau lignage de Puyi. Le 2 juillet, il se rend par ailleurs

[1808] KOBAYASHI H. 2008, p. 126-128.
[1809] Sur la cérémonie de mariage de Pujie, voir *ibid*., p. 129-132.

aux sanctuaires d'Ise et de Kashihara (Kashihara jingū 橿原神宮, consacré à Jinmu). Il visite ainsi les plus importants sanctuaires en lien avec la famille impériale. Il atteint finalement Dalian le 10 juillet, puis rentre à Xinjiing le 11 en possession de trois *regalia* qu'il a reçus directement de la part de l'empereur[1810]. Son retour coïncide justement avec la construction du Kenkoku shinbyō.

Ce qui peut ressembler à des apparitions alèthurgiques de Puyi au Japon doit être compris à l'inverse : le nouvel empereur du Mandchoukouo, par ces visites, est présenté aux divinités auxquelles il doit désormais vouer un culte. Il ne s'agit donc pas pour lui de s'approprier ces espaces, mais de s'intégrer lui-même à l'ordre que ceux-ci sous-entendent. Le pouvoir s'applique donc des sanctuaires, qui sont les véhicules de la gouvernementalité japonaise, sur l'empereur mandchou. Le Kenkoku shinbyō est le reflet de ce processus puisqu'il concrétise l'implantation du culte d'Amaterasu directement au cœur du palais, assurant la spatialisation impériale du Mandchoukouo depuis son centre.

### c. Le Kenkoku shinbyō : l'incarnation du shintō d'État en Mandchourie

Le projet de construction d'un lieu de culte spécifique au Mandchoukouo date de juillet 1935, lorsqu'un comité est formé en vue de préparer l'érection d'un sanctuaire pour l'invitation des âmes du Mandchoukouo (Manshūkoku shōkonsha 満洲国招魂社)[1811]. Ce comité est dirigé par Sasaki Tōichi 佐々木統一 (1886-1955), alors Conseiller suprême (Saikō komon 最高顧問) du Département des affaires militaires. Il s'agit donc, dans l'optique d'impérialiser le nouvel État, de le pourvoir de son équivalent du sanctuaire du Yasukuni qui sacralise les soldats tombés lors de l'Incident de Mandchourie. L'avancée des discussions permet à cette organisation de devenir le comité pour la construction du sanctuaire (*Manshūkoku shōkonsha kensetsu iinkai* 満洲国招魂社建設委員会) le 1er janvier 1936[1812].

[1810] *Ibid*., p. 144-145.
[1811] Il s'agit du *Manshūkoku shōkonsha kensetsu junbi iinkai* 満洲国招魂社建設準備委員会.
[1812] Yaoi 1943 dans TSUDA 2008, p. 73.

Le sujet est alors évoqué lors d'une entrevue entre Puyi et Minami Jirō 南次郎 (1874-1955), ambassadeur plénipotentiaire, retranscrite par Hayashide Kenjirō. Minami expose à l'empereur la nécessité de vouer un culte aux esprits fidèles du Mandchoukouo : « […] je pense qu'un sanctuaire consacré aux hommes qui se sont sacrifiés pour la nation est aussi indispensable au sein du Mandchoukouo ; il pourrait par exemple s'agir d'un lieu semblable au sanctuaire du Yasukuni japonais auquel on donnerait un nom adapté au Mandchoukouo tel que sanctuaire [*miao*] de protection de la nation […] » ([…] 満洲国ニモ国家ノ為犠牲トナッタ人々ヲ祀ル社ガ必要ト思イマス、例ハ日本ノ靖国神社ノ様ナモノデアリマス、其名前ハ満洲国ニ適当スル様例ヘバ護国廟 […])[1813]. Au Japon, le projet de construction est relayé en premier lieu par le *Chūgai Nippō* qui en fait l'annonce dans son numéro du 18 septembre 1936[1814].

Tandis que la cérémonie de pacification du sol a lieu le 19 avril 1937 et que les travaux de construction commencent, le choix des divinités à enchâsser est l'objet de vifs débats qui retardent l'avancée du projet. Shimakawa relève dans son étude quatre postures divergentes à la teneur plus ou moins nationaliste : Katakura Tadashi 片倉衷 (1898-1991) – officier d'état-major de l'armée du Kwantung – est en faveur de la consécration de Nurhachi – le héros à l'origine de l'unification des tribus mandchoues –, l'empereur Meiji, Tenjin (Sugawara no Michizane) et les esprits fidèles nippo-mandchous ; Ishiwara Kanji demande quant à lui l'enchâssement exclusif de divinités vénérées par l'ethnie Han ; Ueda Kenkichi 植田謙吉 (1875-1962) – commandant de l'armée du Kwantung – défend l'idée de consacrer les divinités communes aux ethnies du Mandchoukouo ; Yoshioka Yasunao – officier d'état-major de l'armée du Kwantung – est le tenant de la vénération exclusive d'Amaterasu. En plus de ces dirigeants militaires, plusieurs spécialistes du shintō prennent aussi part au débat[1815]. D'après ces opinions, il apparaît clair que l'idée de consacrer Amaterasu est minoritaire.

Il est finalement décidé d'enchâsser Amaterasu aux côtés des esprits fidèles. La sphère du shintō s'oppose alors à cette décision qui ne respecte aucune forme

[1813] Cité dans *ibid.*
[1814] Yaoi 1943 dans *ibid.*
[1815] SHIMAKAWA 1984, p. 71.

établie au sein des sanctuaires de l'archipel. À la tête de ce mouvement, Ogasawara Shōzō arrive à convaincre les autorités militaires de séparer ces deux entités divines et de les vénérer dans deux lieux de cultes séparés. Pour lui, le lieu de repos des esprits fidèles du Mandchoukouo ne peut être qu'un espace reflétant la diversité ethnique de cette région, et non un transfuge du sanctuaire d'Ise[1816]. Ainsi renaît le projet de construction d'un sanctuaire d'invitation des âmes spécifique au Mandchoukouo sous le nom de Kenkoku chūreibyō, édifice désormais départi d'Amaterasu qui sera consacrée au sein du Kenkoku shinbyō.

Selon l'analyse de Sagai Tatsuru, l'importance supérieure accordée au sanctuaire dédié à Amaterasu, dans le processus d'établissement d'un culte d'État shintō, pousse les dirigeants japonais à retarder la construction du Kenkoku chūreibyō[1817]. Si cette décision apparaît de prime abord comme une victoire d'Ogasawara et des partisans de la séparation des deux lieux de culte, notons que, dans une perspective de spatialisation religieuse coloniale, elle permet, comme nous l'avons vu dans le cas de Lüshun, de multiplier les sites religieux et donc de remplir l'espace de marqueurs à la fois concrets et symboliques d'occupation du territoire. En outre, le Kenkoku shinbyō et le Kenkoku chūreibyō se placent dès lors en miroir des sanctuaires d'Ise et du Yasukuni, incarnant au cœur de la capitale du Mandchoukouo les deux piliers du shintō d'État.

La cérémonie de pacification du sol du Kenkoku shinbyō a lieu le 9 mars 1940 ; la construction du pavillon principal est quant à elle achevée le 28 mai de la même année. L'inauguration a lieu le 15 juillet avec l'enchâssement d'Amaterasu, quelques jours après le retour de Puyi (illustration 23)[1818]. Le même jour, ce dernier proclame l'Édit de consolidation des fondements de la nation (*Kokuhon tentei shōsho* 国本奠定詔書), dans lequel il confirme que la prospérité du Mandchoukouo est due à la bienveillance d'Amaterasu et à la protection de l'empereur du Japon. Le Kenkoku shinbyō est à ce titre le nouveau symbole de l'unité nippo-mandchoue sous la bannière de la voie impériale, c'est-à-dire la voie des *kami*, de laquelle découlent la fidélité et la piété filiale (*chūkō* 忠孝) qui sont les principes nationaux. Les principes confucéens du Mandchoukouo sont donc, à ce moment, rattachés au

[1816] Ogasawara 1953, p. 14-17 ; SUGA 2010, p. 65.
[1817] SAGAI 1994.
[1818] *Ibid.*

shintō. À l'image du sanctuaire d'Ise, le Kenkoku shinbyō est dès lors considéré comme le lieu le plus sacré du Mandchoukouo. Chaque individu passant devant doit ainsi s'incliner humblement sous peine d'être accusé de crime de lèse-majesté[1819]. Le sanctuaire, malgré son nom de *miao,* typique des lieux de culte du nord-est de la Chine, reprend l'architecture caractéristique utilisée à Ise[1820].

La construction du Kenkoku chūreibyō est quant à elle achevée le 24 août 1940. Les esprits héroïques y sont enchâssés le 18 septembre à l'occasion du neuvième anniversaire de l'Incident de Mandchourie. Contrairement au Kenkoku shinbyō, le Kenkoku chūreibyō n'est pas orienté vers le sanctuaire d'Ise, ses bâtiments se veulent en outre respectueux du style mandchou. Cependant, Tsuda Yoshiki 津田良樹 note que les appellations de ceux-ci ont toutes été modifiées pour correspondre à celles utilisées dans les sanctuaires shintō : ainsi, la « porte intérieure » (*naimon* 内門) devient la « porte des divinités » (*shinmon* 神門), le « pavillon des rites » (*saiden* 祭殿) devient le « pavillon de prière » (*haiden* 拝殿), et le « pavillon des esprits » (*reiden* 霊殿) devient le « pavillon central » (*honden* 本殿)[1821]. Ces adaptations reflètent toute l'ambigüité de ce lieu qui se veut spécifique au Mandchoukouo, mais est placé dans la directe continuité du sanctuaire du Yasukuni.

[1819] YAMAMURO 2015, p. 233-234.
[1820] Sur le style architectural des Kenkoku shinbyō et chūreibyō, voir TSUDA 2008, p. 77-83.
[1821] TSUDA 2008, p. 77.

Illustration 23 : la cérémonie d'enchâssement du Kenkoku shinbyō[1822]

L'érection du Kenkoku shinbyō et du Kenkoku chūreibyō incarne l'un des derniers événements majeurs du shintō d'État en Mandchourie. Ces deux lieux de culte sont en outre particulièrement représentatifs car ils arborent un nom et un aspect architectural locaux alors que leur contenu reste foncièrement associé à un idéal shintō-centrique d'assujettissement des populations colonisées. Ainsi, contrairement aux sanctuaires des groupes de pionniers qui sont construits exclusivement pour les communautés d'émigrés japonais, les deux sanctuaires de la Fondation nationale sont clairement destinés aussi bien aux résidents japonais qu'aux populations locales. Mais l'implantation du shintō au cœur du Mandchoukouo ne s'arrête pas là, puisque, quelques années plus tard, les dirigeants japonais prennent la décision de former Puyi au niveau doctrinal. Si jusqu'alors les autorités se sont focalisées sur ce que l'on peut appeler la forme par le biais des sanctuaires, elles décident alors de s'attaquer à la question du fond *via* la formation idéologique et religieuse de l'empereur. Elles font alors appel à l'idéologue shintō

[1822] Nichiman chūō kyōkai 1941.

le plus actif de l'époque qui a développé, depuis les années 1920, le versant colonial de ses théories shintō qu'il expose directement lors de ses séjours dans les colonies.

# Chapitre 9 – Convergences impériales

La voie totalitaire des *kami* en Mandchourie

## A. Civilisation totalitaire : colonialisme et totalitarisme de la pensée Iyasaka

### a. Entre mythe et réalité du progrès colonial

Comme nous l'avons vu, les années 1910 sont marquées par les nombreuses conférences de Kakei Katsuhiko, en particulier à la suite de la publication de ses deux volumes sur le koshintō. Typique du processus de propagation doctrinale déployée par les leaders religieux, cette dynamique se poursuit à l'échelle impériale à partir des années 1920, mouvement permis par le réseau de ses disciples actifs dans les colonies. À la manière des prophètes, le juriste s'approprie donc les espaces de manière diatopique et exponentielle.

En 1922, il reçoit une invitation du gouvernement général de Corée pour une série de conférences. Ishiguro Hidehiko, directeur régional du Bureau des affaires intérieures (*Naimukyoku chihō kachō* 内務局地方課長) et Moriya Eifu 守屋栄夫 (1884-1973), secrétaire général (*hisho kachō* 秘書課長), sont deux de ses disciples qui ont suivi ses enseignements à l'université de Tōkyō et ont fortement été marqués par sa pensée sur le shintō et son système gymnique. Katsuhiko séjourne en Corée du 11 juillet au 6 août 1922. Lors de la réception de bienvenue organisée en son honneur à l'hôtel de Corée (Chōsen hoteru 朝鮮ホテル), Kakei Katsuhiko se présente en habits traditionnels coréens, et sermonne volontiers ceux qui le lui reprochent en affirmant qu'il s'agit des vêtements d'une région du Japon (*Nihon no ichi chihō no fūzoku fuku* 日本の一地方の風俗服), contrairement aux costumes occidentaux[1823].

Selon Kakei Yasuhiko, son père considère que l'unification de la Corée japonaise ne peut se faire que par le biais des Coréens possédant eux aussi, au plus

[1823] KAKEI Y. 1966, p. 46.

profond de leur cœur (*fukai kokoro no soko* 深い心の底), l'esprit des *kami*. En revanche, les dirigeants japonais qui ne mettent l'accent que sur les formes extérieures (*sotogawa no keishiki* 外側の形式), le niveau superficiel tel que les sanctuaires et les visites obligatoires à y effectuer, doivent réaliser l'étendue de l'incompréhension qui est la leur quant à la nature spirituelle du peuple coréen[1824].

Kakei Katsuhiko place donc son discours sur la Corée dans une logique intégratrice : cette dernière est devenue, avec l'annexion, une « région » japonaise à part entière ; les Coréens doivent donc être considérés comme des Japonais. Il souhaite également attirer l'attention sur l'inutilité de formes superficielles coercitives, telles que les cérémonies étatiques effectuées dans les sanctuaires, qui peuvent être à l'origine de tensions avec les populations locales. Il met en revanche l'accent sur la question de la croyance sincère qui anime secrètement le cœur des citoyens coréens. Il se place donc dans la continuité de sa théorie du koshintō développée dans les années 1910, inspirée par le panthéisme européen et l'idée que le cœur de la religion est la foi.

Ce regard sur la Corée rejoint l'analyse déployée par Oguma Eiji dans *Nihonjin no « kyōkai »* 日本人の〈境界〉 (Les « frontières » des Japonais), thèse qui montre que les discours d'avant-guerre ont pour la plupart une teneur éminemment intégratrice à l'égard des colonies[1825]. Cependant il convient de nuancer ce propos puisque les discours « intégrateurs » de l'époque sous-entendent systématiquement des visions à la fois nationaliste et évolutionniste qui alimentent l'idée générale d'une identité japonaise supérieure vers laquelle doivent tendre puis finalement se confondre les populations colonisées. Kakei ne manque pas non plus d'intégrer ce versant impérialiste à ses exposés :

> En Corée, la terre est pauvre et les produits naturels se réduisent à des pommes et des carottes, ce qui est bien triste.
>
> En Corée, ce qu'on appelle croyance est complètement absent du peuple ; même les *coolies*, lorsqu'ils semblent débattre de questions politiques, ne laissent paraître que les aspects réalistes, tandis que les aspects transcendantaux n'émergent à aucun moment.

[1824] *Ibid.*
[1825] OGUMA 1998.

> 朝鮮は土地も貧寒、天産物といつたところで、林檎や人参といふところでせう、到る處で気の毒。
>
> 朝鮮には信仰といふことが、まるで人民にないのです、苦力にいたるまで政治論を戦はすといふ風で、現実的な方面だけが顕著でして、超越的なところが少しもないのです[1826]。

Nishida Shōichi nomme cet aspect de la pensée de Kakei Katsuhiko l'« opposition binaire entre un Japon supérieur et une Corée en retard » (*sugureta Nihon tai okureta Chōsen no nichō tairitsu* 優れた日本対遅れた朝鮮の二項対立)[1827]. Le juriste est en effet affligé de voir que cette « région du Japon » est pauvre, aussi bien matériellement que du point de vue de la pensée. Fortement teintée d'asiatisme paternaliste, son analyse fait du Japon un « porteur de Lumière », un aîné civilisateur qui se doit de montrer la voie aux Coréens afin qu'ils se hissent au même niveau de développement. Il s'agit là pour lui du rôle du shintō, véritable religion civilisatrice.

En plus d'effectuer des conférences, Katsuhiko est invité à visiter la caserne de police de Sinŭiju 新義州 dans la province de Pyongan du Nord 平安北道, au sein de laquelle Ishiguro Hidehiko a instauré la pratique quotidienne du *Yamato bataraki*. Katsuhiko peut alors être le témoin de l'ardeur que mettent ses compatriotes à exprimer l'esprit du Yamato par le biais de son système gymnique[1828].

Le séjour de Kakei est donc une expérience positive qui le conforte dans son idée que, malgré le faible stade d'évolution de la Corée, l'esprit du Yamato peut y être cultivé. Il peut aussi se réjouir de voir le travail de ses disciples ayant propagé son mouvement Iyasaka au sein des institutions japonaises en Corée. Son discours sur la Corée véhicule une vision classique du darwinisme social de l'époque qui tend à considérer les « terres extérieures » comme primitives et en attente de la civilisation. La vision de Katsuhiko est en ce sens proche de celle de Matsuyama Teizō lorsque celui-ci prône la nécessité de la prise de conscience du rôle absolu de Musubi-no-kami afin de s'adonner à la religion véritable. La religion est ainsi

[1826] Cité dans NISHIDA 2016 (c), p. 39.
[1827] *Ibid.*
[1828] Les photos prises alors par Katsuhiko sont visibles dans *ibid.*

perçue par ces deux leaders comme le point de départ du « processus de civilisation ».

D'une certaine manière, une vision similaire, mais dont le principe est inversé, se retrouve chez Deguchi Onisaburō. En effet, celui-ci considère également le peuple mongol comme étant dans l'attente d'un messie salvateur qui amènera la civilisation ; cependant, sa vision religieuse ne s'appuie pas sur la thèse du progrès, mais sur celle de la dégénérescence puisque son récit cosmogonique avance qu'un état idéal a existé dans les temps anciens, mais que celui-ci a été détruit puis oublié. L'état religieux actuel est donc, pour Onisaburō, un stade dégénéré qu'il se doit, en tant que messie, de ramener à son équilibre harmonieux originel. Si le discours de ces trois leaders shintō est proche, le postulat qui sous-tend leurs théories est pour ainsi dire inverse.

Kakei Katsuhiko est par la suite invité en janvier 1930 à effectuer une série de conférences à l'université impériale de Taipei (*Taipei teikoku daigaku* 台北帝国大学) où enseigne son disciple Inoue Takamaro 井上孚麿 (1891-1978). Il reste ainsi dix jours à Taiwan. Contrairement aux « primitifs » Coréens, Katsuhiko tient la population taiwanaise en plus haute estime. Il trouve en effet chez les Taiwanais une foi pure (*seiketsu* 清潔) et des croyants passionnés (*nesshin* 熱心). Pourtant, il ne manque pas de critiquer les populations locales qui se reposent entièrement sur les divinités pour mener une vie aisée (*kami sama ni tayorikitte ando shite seikatsu o itonami* 神様に頼りきって安堵して生活を営み) et utilisent les lieux de culte japonais comme un simple moyen d'assurer leur vie quotidienne (*seikatsu no shudan toshite, riyō shiteiru ni suginai* 生活の手段として、利用してゐるにすぎない)[1829]. Cette dimension utilitariste les rapproche en ce sens de la description qu'il fait du bouddhisme chinois dans son ouvrage de 1911[1830]. Ainsi, malgré leur croyance « pure » et « passionnée », les habitants de Taiwan ne considèrent pas suffisamment sérieusement la question de la croyance et le sens de leurs visites dans les sanctuaires japonais. Comme il l'affirme dans ses précédents écrits, la religion est intrinsèquement liée à l'expérience de vie, dans le sens où la première permet

[1829] *Ibid*., p. 41.
[1830] Cf. Partie III, chapitre 7, B. b.

d'accéder au rôle social qui nous incombe en tant qu'individu membre d'un État. Cette dimension politique de la croyance échappe donc aux habitants de Taiwan.

Par ailleurs, son séjour sur place est à nouveau l'occasion d'affirmer ses positions quant à l'importance d'une éducation religieuse qui permettrait de saisir le cœur des populations colonisées, contrairement aux vains efforts fournis vis-à-vis d'aspects extérieurs superficiels (*tada hyōmen dake teinei ni shiteitemo muda deatte, kokoro no okusoko o tsukamaeteyaru no ga taisetsu* たゞ表面だけ叮嚀にしてゐても無駄であつて、心の奥底を捕まへてやるのが大切). Encore une fois, Katsuhiko met l'accent sur le fond plus que la forme. Il faut ainsi entretenir toujours davantage ce lieu potentiellement brillant au cœur de l'esprit des autochtones et les encourager à vivre en accord avec celui-ci (*seiban no seishin no naka ni kagayakeru yoi tokoro o, iyoiyo ikashi, sono seishin no ue ni seikatsu saseyō* 生蕃の精神の中に輝けるよいところを、いよいよ生かし、その精神の上に生活させやう). Cette force resplendissante désigne bien entendu l'esprit du Yamato enfoui dans le cœur des êtres. Une fois le cœur des peuples colonisés saisi, ces derniers pourront finalement se réunifier au Japon, au centre duquel se trouve l'empereur[1831].

Dans son discours intitulé « L'esprit de l'essence de la nation et Taiwan » (*Kokutai seishin to Taiwan* 国体精神と台湾), il affirme que, malgré les différences qui séparent les Japonais (*naichijin* 内地人), les Taiwanais (*hontōjin* 本島人) et les Aborigènes (*takasagozoku* 高砂族), ils peuvent atteindre l'état d'unité idéal :

> Lorsque l'on s'éveille à l'esprit des divinités, on est alors capable de profondément ressentir qu'à l'origine, aussi bien les Japonais que les Aborigènes se réuniront invariablement au sein de l'esprit de notre *kokutai*, et qu'en faisant de ce *kokutai* leur fondement, ils partageront les différences de formes de chaque mode de vie humain et exprimeront la riche prospérité du pays divin *via* le bonheur de chacun.
>
> 神ながらの精神にたちますするとき、既に己に根本に於て内地人も高砂族も絶対に我が国体精神に合一し、わが国体を基盤として各人其生活の形式等の違ひを分担し、各々幸福に皇御国の弥栄を表現しつつあるが泌み泌みと感ぜられます[1832]。

[1831] *Ibid.*
[1832] Cité dans *ibid.*

De même, le fait que les Taiwanais puissent vivre agréablement au sein d'une nature luxuriante est également dû, d'après lui, au vénérable esprit de l'empereur descendant de la lignée ininterrompue (*bansei ikkei no tennōsama no mitama* 万世一系の天皇様の御霊) et à l'esprit du *kokutai* (*kokutai seishin* 国体精神). Même les Aborigènes, qui n'ont pas encore conscience d'être membres de l'État japonais, ont le moyen de cultiver la foi sincère leur permettant de suivre le chemin de la civilisation. Katsuhiko soutient ainsi ouvertement l'impérialisme civilisateur du Japon en Asie, mais il indexe la réussite de ce mouvement d'expansion sur un habile processus de prédication auprès des populations locales, et non à des contraintes externes superficielles telles que les visites obligatoires aux sanctuaires shintō. Il tient donc un discours asiatiste paternaliste centré sur le concept de foi qui accorde peu d'importance à la nature des lieux de cultes tant que l'objet de la croyance est le bon.

Notons que la théorie évolutive des religions de Katsuhiko est reprise par son disciple Masuda Fukutarō 増田福太郎 (1903-1982) lorsqu'il étudie la religion autochtone de Taiwan à la demande des autorités à partir de la fin des années 1920. Il inscrit alors celle-ci sur la même ligne de progrès que le shintō, représentant la forme la plus aboutie de panthéisme. Cette ligne de développement commune est ainsi sous-tendue par l'idée qu'à son origine repose l'esprit du Yamato, principe fondamental dans l'essor de toutes les religions du monde[1833]. Un point intéressant chez Masuda est que celui-ci finit, à la manière de Matsuyama Teizō, par s'opposer à la politique d'assujettissement reposant sur la destruction des cultes locaux. Son principal argument est justement la nature commune qui unit ces derniers au shintō. L'un des plus éminents disciples de Kakei Katsuhiko en vient donc à résister à l'affermissement de la politique coloniale par le biais de théories qui sous-tendent le versant le plus radical du shintō d'État.

Si le shintō de Kakei Katsuhiko repose principalement sur la divinité créatrice Ame-no-minaka-nushi et Amaterasu, il invoque également l'épisode mythique de la formation et de la cession du pays par Ōkuninushi, qui doit être mis en

[1833] Masuda tient cet argumentaire dans son ouvrage de 1935 : Taiwan hontōjin no shūkyō 台湾本島人の宗教 [Les religions des autochtones de Taiwan]. À ce propos, voir Okada K. 1936.

perspective avec le processus de colonisation dans son ensemble. À l'occasion d'une conférence intitulée « À propos de la divinité principale du sanctuaire de Taiwan » (*Taiwan jinja no go saijin ni tsuite* 台湾神社の御祭神に就いて), effectuée auprès de la Société pour l'éducation à Taiwan (Taiwan kyōikukai 台湾教育会), il revient ainsi sur le rôle d'Ōkuninushi dans les territoires sous contrôle japonais. Il rappelle qu'Ōkuninushi est la divinité principale et la plus importante de Taiwan (*Taiwan daiichi no kami sama* 台湾第一の神様) :

> Si on évoque [le mythe d'Ōkuninushi] en termes réels, il apparaît au sein de l'histoire en tant que [manifestation de la] nature humaine. Si l'on considère les actions de ce *kami*, elles représentent les divers processus, les diverses étapes de fortification des êtres humains, mais en même temps, c'est une phase d'épreuves imposées par les dieux.
> 現実の方から言っても、それは人間の本質として人間の歴史に現れて居るが、神様の行動として申せば神様が色々人間を鍛へておいでになるその過程その段階を示すものに外ならぬのであり同時に神の試錬の段階であります[1834]。

Katsuhiko fait ainsi un double parallèle entre le mythe d'Ōkuninushi qui décrit l'idéal de développement de l'humanité, mais aussi la dynamique de domination japonaise en Asie. Le processus de développement et d'épreuves se compose de cinq étapes qu'il a déjà détaillées dans le troisième chapitre de son ouvrage *Kannagara no michi* [1835]. En contexte colonial, les étapes du récit mythiques deviennent celles du processus de civilisation.

La première étape, le « temps d'Ashihara Shikoo » (*Ashihara Shikoo jidai* 葦原醜男時代), est la période durant laquelle Ōkuninushi s'en remet uniquement à ses capacités personnelles (*mizukara no chikara nomi o tanomu jidai* 自らの力のみを恃む時代). Au cours de celle-ci, Ōkuninushi – alors dénommé Ashihara shikoo, c'est-à-dire « l'homme laid de la plaine des roseaux » –, tente de former le territoire seul. Il ne cesse alors de perdre face à ses nombreux frères qui le tuent à chaque tentative. Le *kami* bénéficie cependant de la bienveillance de

[1834] Cité dans NISHIDA 2016 (c)., p. 42.
[1835] Kakei K. 1926, p. 444-515.

Kamimimusubi, qui le ressuscite à chaque fois. Katsuhiko explique alors que, si au sein de Takamagahara, le *kami* cosmique Takamimusubi soutient Amaterasu, à Ashihara, c'est le *kami* cosmique Kamimimusubi qui vient en aide à Ōkuninushi. Selon le *Kannagara no michi*, cette double association reflète le fait que le peuple japonais exprime son culte aux trois divinités de la création par le biais de Takamimusubi à Takamagahara et de Kamimimusubi à Ashihara[1836]. Malgré la bienveillance prodiguée par la divinité Musubi au *kami* formateur du territoire, cette période marquée par la force individuelle est donc caractérisée par l'échec.

Ōkuninushi décide alors, sur les conseils de sa mère Sashikuniwaka-hime 刺国若比売, de rendre visite à son ancêtre Susanoo qui se trouve au cœur de Ne no kuni. Ce périple au Pays des racines marque le début de la seconde étape de la trajectoire du dieu terrestre : le « temps du *kami* Yachihoko » (*Yachihoko no kami jidai* 八千矛神時代)[1837] , l'« ère de l'autoritarisme sous-tendu par l'esprit divin de son ancêtre » (*sosen no shinrei ni tayoru kenryoku shugi no jidai* 祖先の神霊に頼る権力主義の時代). Son séjour auprès de Susanoo consiste en une série d'épreuves au cours desquelles ce dernier teste le caractère (*jinkaku* 人格) et les capacités (*saikan* 才幹) de son descendant[1838]. À l'issue de l'ascèse souterraine, Ōkuninushi parvient à s'unir à l'esprit de Susanoo et déployer ainsi un pouvoir suffisant pour venir à bout de ses frères qui entravent sa tâche de gestion du territoire. Ce pouvoir correspond à l'éveil de l'*ara-mitama* d'Ōkuninushi.

D'après le *Kannagara no michi*, cet épisode décrit le processus d'unification du monde visible et du Ne no kuni (*genjitsukai to Ne no kuni to o hitotsu ni yūgō* 現実界と根の国とを一つに融合)[1839]. Il s'agit également d'une nouvelle preuve de l'unicité de l'esprit japonais qui, contrairement au bouddhisme, au christianisme et à la philosophie platonicienne considérant tous le royaume des morts comme un lieu néfaste, place l'essor même de la vie dans ce Pays des racines, donc au cœur d'un mouvement de développement issu de la terre ; fait qui explique l'importance accordée à la vie agricole (*nōgyō seikatsu* 農業生活) dans l'archipel[1840]. L'auteur

[1836] *Ibid*., p. 449-450.
[1837] Le « temps du *kami* aux innombrables armes ».
[1838] Kakei K. 1926, p. 457-461.
[1839] *Ibid*., p. 462, 467.
[1840] *Ibid*., p. 453-454.

rappelle en outre que cette dynamique terrestre découle directement des Cieux puisque Susanoo est une divinité céleste, et qu'Ōkuninushi reste guidé par Kamimimusubi. Cette circulation assure ainsi la porosité des trois domaines cosmiques, si bien qu'on retrouve dans chaque plan les deux autres (*Ne-no-kuni ni mo genjitsukai ari, Takamanohara ari* 根の国にも現実界有り、高天原有り)[1841]. Dans sa version adaptée au contexte colonial, Katsuhiko appelle cette étape l'« époque de la conquête par la force » (*chikara ni yoru seifuku no jidai* 力による征服の時代), renforçant donc l'analogie avec le phénomène d'expansion territoriale par les armes. Cependant, comme tout pouvoir reposant sur la force, il finit par se tarir et tourmenter Ōkuninushi[1842].

Ainsi commence la troisième étape de la tâche du *kami* : le « temps du dieu Ōnamuchi » (*Ōnamuchi no kami jidai* 大己貴神時代), l'« ère de la civilisation et de la doctrine du bonheur » (*kaimei jidai, kōfuku shugi jidai* 開明時代、幸福主義時代). Celle-ci est marquée par la rencontre d'Ōkuninushi et de Sukunahikona. Ce dernier, l'enfant de Kamimimusubi, transmet le savoir (*chie* 知恵) au dieu formateur du pays, connaissance qui lui permet de développer le bonheur paisible du monde (*yo no naka no annei kōfuku o zōshin* 世の中の安寧幸福を増進). Grâce à son apprentissage auprès de Sukunahikona – qui n'est en fait pour Katsuhiko que l'émissaire de Kamimimusubi – Ōkuninushi s'éveille à son âme *nigi-mitama* 和魂, l'esprit rempli de reconnaissance (*arigataku yukashimi omou kokoro* 有難く懐しみ思ふ心) qui complète l'*ara-mitama*, l'esprit héroïque et conquérant (*yūsō maishin no kokoro* 勇壮邁進の心) [1843]. Le penseur effectue ainsi un rapprochement de la figure de Sukunahikona avec, dans un premier temps, le savoir occidental auquel s'ouvre le Japon ; dans un second temps, la civilisation apportée par le Japon au pays asiatiques. Cette étape indispensable permet l'évolution bénéfique d'Ōkuninushi, mais ne constitue pas la finalité de son trajet. En effet, leur séparation marque l'ouverture d'une nouvelle étape.

[1841] *Ibid*., p. 455.
[1842] NISHIDA 2016 (c), p. 42.
[1843] Kakei K. 1926, p. 471.

Il s'agit du « temps du *kami* Ōmononushi » (*Ōmononushi-no-kami jidai* 大物主神時代), l'« ère de l'autonomie et de la croyance idéale » (*jichi jidai, risō shinkō jidai* 自治時代、理想信仰時代). À ce moment-là, Ōkuninushi dépasse le stade du « salut matériel » (*busshitsujō no kyūsai* 物質上の救済) de la troisième étape pour s'ouvrir au « salut spirituel » (*seishinteki no kyūsai* 精神的の救済). Lors de cette période, Ōkuninushi, désormais éveillé à sa propre *nigi-mitama*, prend conscience que cette dernière est en fait la réunion des âmes *kushi-mitama* et *saki-mitama* (les âmes merveilleuses et heureuses). Il décide alors de consacrer son âme *nigi-mitama* au cœur du mont Mimoro (Mimoro-yama 三諸山)[1844]. Il fonde ainsi le sanctuaire d'Ōmiwa, épisode qui représente le premier pas du *kami* vers la croyance religieuse. Cette initiative reflète, d'après Katsuhiko, le fait qu'Ōkuninushi comprend la nature universelle de l'âme *nigi-mitama*, découverte aussi bien religieuse que philosophique (*shinkō-jō no jisshū no minarazu tetsuri-jō mo dai ni imi aru koto* 信仰上の実修のみならず哲理上も大に意味あること). En effet, plus l'on se plonge dans les fondements de son cœur, plus l'on est capable de s'éveiller au cœur universel, à la vie universelle du « moi originel » (*kokoro no konpon ni tachi irimasuru hodo […] « ittai no ware » no amaneki kokoro, amaneki inochi ni tōtatsu itashimasu* 心の根本に立入りまする程 […] 「一体の我」の普き心、普き生命に到達致します). Après ce grand tournant philosophico-religieux, Ōkuninushi commence sa tâche de gestion du territoire (*kokudo keiei* 国土経営) de manière éclairée. Il est dès lors appelé Ōmononushi, le « maître de la pleine raison » (*uruwashiki jiri no shusaisha* うるはしき事理の主宰者)[1845].

Selon Katsuhiko, cette période mythique invite à un retour aux origines. Dans le cas du Japon, il s'agit donc de rechercher l'essence de l'authentique esprit japonais. Ainsi, si les Japonais souhaitent comprendre l'esprit des Occidentaux, il leur est tout d'abord indispensable de saisir leur propre esprit (*Nihonjin ga Seiyōjin no seishin o jūbun ni shirō to omou naraba, jibun no kokoro o yoku tsukamaeneba narimasenu* 日本人が西洋人の精神を充分に知らうと思ふならば、自分の心

[1844] Mimoro est une autre appellation du mont Miwa (Miwa-yama 三輪山) dans le département de Nara.
[1845] Kakei K. 1926, p. 490-499.

を能く捕まへねばなりませぬ), processus possible grâce à l'éveil à la croyance authentique[1846].

Pour l'idéologue, il est donc possible d'atteindre l'esprit d'une nation par le biais de la foi. Dans le *Kannagara no michi*, il s'agit bien entendu d'un retour à l'esprit japonais ; cependant, lorsque Katsuhiko transpose sa démonstration au contexte colonial, il s'agit pour les populations locales d'un éveil au religieux qui permet le retour, non pas à leur propre identité, mais bien à l'âme du Yamato qui est la source de leur propre esprit en tant que peuple asiatique. Il avance par exemple que les habitants de Taiwan pourraient prendre ainsi conscience de l'unité fondamentale qui lie les Japonais, les Taiwanais et les Aborigènes.

Dans le cas de Taiwan et de la Corée, Katsuhiko associe par ailleurs la divinité Kunitama à Ōkuninushi. Ce dernier représente ainsi la voie suivie par les locaux vers l'union organique originelle. Il est intéressant de noter que l'idéologue fait alors une analogie parfaitement similaire à celle effectuée par Matsuyama Teizō. Dans le cas de la Mandchourie cependant, il est probable qu'il n'ait pas mis l'accent sur la figure de Kunitama, majoritairement absente des divinités centrales des sanctuaires construits sur place, pour se concentrer directement sur le lien Ōkuninushi-Amaterasu ; les documents restants de ses cours à Puyi ne permettent cependant pas de corroborer cette déduction. Katsuhiko désigne en tout cas le *kami* terrestre comme la divinité de l'essence des sujets (*shinmin no honshitsu no kami sama* 臣民の本質の神様), dont le rôle est de lier ces derniers à Amaterasu, processus qui marque la cinquième étape de la trajectoire d'Ōkuninushi[1847].

Même s'il n'est pas nommé explicitement, ce dernier stade est la « période du *kami* Ōkuninushi », c'est-à-dire le temps de la prise de conscience de la nécessité de la venue sur Terre du descendant céleste et de la cession du territoire à ce dernier. Pour Katsuhiko, le processus qui mène à la cession du pays est inévitable du fait de la nature même de l'âme d'Ōkuninushi. En effet, s'il est bien un *kami* terrestre, ses âmes *ara-mitama* et *nigi-mitama* sont de nature céleste puisqu'il les développe au contact de Susanoo et de Kamimimusubi – par l'intermédiaire de Sukunahikona – deux divinités célestes. Ainsi, « l'origine de la l'âme *nigi-mitama* d'Ōkuninushi se

[1846] *Ibid*., p. 502.
[1847] *Ibid*., p. 58.

trouve à Takamagahara » (*Ōkuninushi-no-kami no nigi-mitama no kongen wa Takamanohara ni ari* 大国主神の和魂の根源は高天原にあり)[1848]. La consécration qu'il effectue au sanctuaire d'Ōmiwa équivaut donc à celle de l'âme d'Amaterasu et à la compréhension de son rôle dans la préparation de la venue de Ninigi dans le monde visible[1849]. Il peut alors effectuer, à travers ce culte, l'union organique originelle avec ses ancêtres célestes. Grâce à ces efforts, le pays entier devient un même foyer (*kuni zentai ga hitotsu no ie to nari* 国全体が一つの家と成り), dont la forme étatique est incarnée par la réunion annuelle des *kami* à Izumo, qui n'est autre que l'assemblée de la Diète du pays divin (*shinkoku gikai* 神国議会).

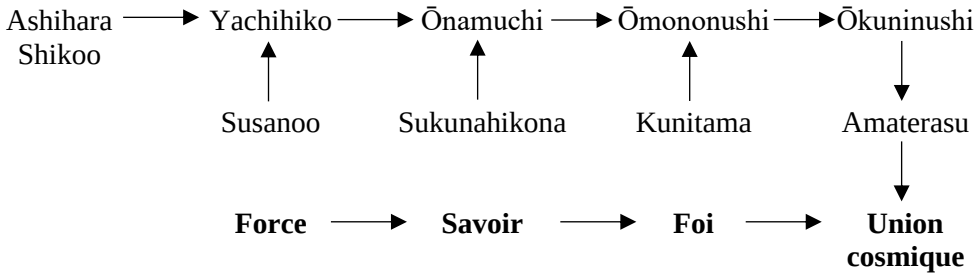



Figure 18 : processus de civilisation d'Ōkuninushi

Kakei fait donc d'Ōkuninushi la divinité principale de Taiwan car celui-ci est à la fois associé au développement du territoire, mais aussi à celui des individus eux-mêmes. Ōkuninushi, qui se repose d'abord sur sa propre force, finit par s'ouvrir à la connaissance, puis à la croyance ; processus lui permettant d'accueillir la lumière divine de l'ancêtre impériale. Notons que le « savoir » ne suffit pas, d'après Katsuhiko, à se civiliser. Il s'agit du chemin que doivent suivre les habitants de Taiwan afin d'atteindre l'état d'union avec le divin. Kakei associe alors de façon explicite la « connaissance », le « savoir » à Sukunahikona. Une autre association plus implicite peut être faite entre la foi et la figure de Kunitama. Ces trois divinités réunies – Ōkuninushi, Sukunahikona et Kunitama – permettent dès lors l'accueil d'Amaterasu.

L'emploi des trois divinités au sein du panthéon des sanctuaires d'outre-mer est dès lors justifié à travers le parcours personnel d'Ōkuninushi. Ce dernier en est

[1848] Kakei K. 1926, p. 512.
[1849] *Ibid*., p. 513-514.

bien la divinité centrale, détentrice du potentiel d'évolution nécessaire, mais qui doit s'éveiller aussi bien au savoir qu'à la foi dans le but d'atteindre l'union cosmique. Mouvement civilisateur et conversion sont donc au cœur de la théorie, en apparence universaliste, de Kakei. Il utilise d'ailleurs une métaphore semblable à celle d'Ogasawara Shōzō : les populations colonisées sont représentées dans la mythologie sous les traits des divinités terrestres (*kunitsu-kami*), tandis que le peuple japonais se pare des traits des divinités célestes (*amatsu-kami*). Nishida Shōichi rapproche cette thèse du système de culte impérial imposé dans les colonies qu'Aono identifie dans son travail sur les sanctuaires de Corée[1850]. Le niveau discursif de l'approche de Kakei, tout comme celle d'Ogasawara, de Matsuyama, et de Deguchi, revêt des atours universalistes ; son fondement est en revanche explicitement teintés d'éléments particularistes (cosmologie shintō) et paternalistes (mission civilisatrice).

Vu sous cet angle, le shintō – et celui de Katsuhiko sans doute plus que les autres –, est proche dans sa nature du christianisme apporté par les missionnaires qui liaient conversion au monothéisme et avènement de la civilisation. En cela, le koshintō est un shintō civilisateur puisque s'y convertir revient à s'engager dans un processus de civilisation intrinsèque à la foi véritable en la voie des *kami*. Chez Katsuhiko, la conversion sincère des populations devient obligatoire, sous peine de rester bloqué au milieu de cette dynamique civilisatrice et donc de ne pas parvenir à suivre la voie tracée par Ōkuninushi dans les mythes shintō.

[1850] NISHIDA 2016 (c), p. 42.

### b. L'échec relatif en Mandchourie

Avant de se rendre à Taiwan, Kakei Katsuhiko s'est rendu une première fois en Mandchourie en 1929. Il visite en particulier Lüshun où il peut admirer les vestiges de la guerre russo-japonaise et les monuments dédiés aux soldats tombés lors du conflit ; cependant son séjour lui laisse une impression proche de celle qu'il a reçue au moment de son voyage en Corée. Les Chinois semblent pour lui tout aussi primitifs que leurs voisins coréens. Il évoque ainsi un sentiment proche d'un dégoût inexplicable (*nan to naku tsuranikui yō na kanji* 何となく面憎い様な感じ) et un peuple chinois qui semble prêt à adorer n'importe quel dieu si tant est qu'il soutienne la fortune (*jinmin no kōfuku sae iji shite moraeba, donna kami-sama datte kamawanu* 人民の幸福さへ維持して貰へば、どんな神様だつて構はぬ)[1851]. Si cette pauvreté spirituelle perçue chez les habitants de la Mandchourie n'est en rien rédhibitoire, puisqu'elle peut être corrigée par l'esprit universel du Yamato, les impressions négatives de Katsuhiko semblent le pousser loin de la Mandchourie.

Malgré cette première expérience peu concluante, il est amené à retourner en Mandchourie en raison de ses liens étroits avec les leaders du mouvement d'émigration paysanne sur place. Il s'y rend ainsi à nouveau du 13 au 28 juillet 1937, année marquée par le début de la seconde guerre sino-japonaise, mais surtout, s'agissant du spécialiste du koshintō, par l'installation pérenne des premiers groupes de pionniers paysans et le lancement de la machine migratoire. Nishida Shōichi note à ce propos que l'idéologue n'évoque pas le conflit sino-japonais dans son récit de voyage. Il s'étend en revanche sur les exploits de ses compatriotes face à la menace régulière des bandits. Ses impressions générales ne changent d'ailleurs pas vraiment quant à l'évolution des populations locales, dont l'éveil spirituel semble encore lointain[1852].

Katsuhiko arrive par avion à Xinjing le 13 juillet 1937, puis visite le nord de la Mandchourie, escorté par plusieurs membres de l'armée du Kwantung. À la différence de son premier séjour, celui-ci relève, d'après Sagai Tatsuru, de sa volonté expresse à la suite de l'installation des pionniers qui sont pour lui des

[1851] NISHIDA 2016 (c), p. 43.
[1852] *Ibid.*

pratiquants du mouvement Iyasaka. Le premier lieu qu'il visite en dehors de la capitale est le centre d'entraînement des pionniers (*imin kunrenjo* 移民訓練所) de Harbin, situé en périphérie de la ville, dans lequel les nouveaux arrivants suivent un court entraînement avant de rejoindre leur zone d'implantation. Ce centre permet selon lui l'éclosion de « l'esprit du pays des *kami* » (*kannagara no kuni no seishin* 神ながらの国の精神). Après Harbin, il se rend à Heihe, Heilongjiang, Jiamusi et Mudanjiang[1853]. Son but est donc d'une part, de visiter les villages emblématiques d'Iyasaka et Chifuri, d'autre part, d'explorer les territoires dédiés à l'émigration de futurs groupes de pionniers. Son séjour se pare alors des atours des apparitions alèthurgiques des grandes figures impériales, en particulier lorsque le père du mouvement Iyasaka rend visite en personne aux pionniers paysans pétris par son système shintō.

Après avoir rencontré Iijima Renjirō 飯島連次郎, directeur du centre d'entraînement le 19 juillet, il visite les villages d'Iyasaka et Chifuri le 21. Il félicite alors personnellement les chefs des villages et s'émeut devant les accomplissements des pionniers. Dans le poème qu'il compose à son retour, il avance que ces villages sont respectivement l'incarnation de l'esprit japonais et de l'esprit nippo-mandchou comme l'indiquent les appellations Iyasaka issue de la langue du Yamato (*jun Nihon mei* 純日本名), et Chifuri issue de la rencontre du japonais et du mandchou (*nichiman ryōgo no shūgō* 日満両語の集合). Il y exprime également sa vive émotion lorsqu'il regarde les jeunes émigrés remplis de l'esprit Iyasaka : « plus j'observe le village d'Iyasaka, plus j'ai du mal à retenir mes larmes » (*Iyasaka no mura o nagame ni nagame tsutsu wakideru namida tomekanetsuru* 弥栄の村を眺めに眺めつゝ湧き出る涙止めかねつる)[1854].

Le 22 juillet, il visite Mudanjiang puis retourne à Xinjing où il passe le reste de son séjour. Malgré son manque de considération pour les populations locales, il reste profondément réjoui par l'activité des Japonais sur place qui rendent dès lors possible le salut de cette région. L'espoir qu'il a exprimé dans un article de 1932

[1853] SAGAI 1998, p. 99.
[1854] Cité dans *ibid*.

au moment des discussions concernant l'envoi de jeunes pionniers se trouve donc confirmé :

> Ils vont enfin se rendre en Mandchourie avec l'esprit du Yamato et pouvoir pour la première fois sauver la Mandchourie grâce à celui-ci. On ne pourra dès lors plus refuser leur salut et parler d'eux [les Mandchous/Chinois] en mal car ils sont dépourvus de cet esprit. Lorsque ce dernier s'épanouira, il est évident que nous verrons le bon côté des Mandchous, qui sont bien entendu des hommes, du fait qu'ils possèdent comme tous les êtres de belles dispositions.
>
> 日本精神を以ていよゝ渡満されるのであるが、この精神を以て初めて満州が救へるのである。それが無いから救へもしなければ又あちらのことを悪しさまに云はねばならなくなるのである。こちらが充実して居れば、天地間は皆美はしい所を持つて居るのであるから況んや人間たる満州人に於てよい所が目につくことは当り前のことなのである[1855]。

Dans son analyse de la pensée coloniale de Kakei Katsuhiko, Nishida Shōichi avance que la perception de celui-ci quant aux colonies peut être schématisée par le rapport de valeur suivant : Taiwan > Mandchourie > Corée[1856]. Disons simplement que les Taiwanais, qui font preuve à ses yeux d'une plus grande dévotion religieuse et d'un plus grand respect envers les lieux de culte, se situent à un degré d'évolution supérieur à celui des Coréens et des Mandchous (c'est-à-dire des Chinois) qui se trouvent approximativement au même stade de développement. Il reste persuadé que la transmission de l'esprit Iyasaka – plus avancé en Mandchourie grâce aux valeureux pionniers paysans – va leur permettre d'être sauvés, et ne semble porter que peu d'égards aux tensions quotidiennes qui opposent populations japonaises et populations locales.

Katsuhiko a également un autre objectif en Mandchourie en 1937 : la réunion de préparation de l'établissement de l'université de la Fondation nationale du Mandchoukouo (Kenkoku daigaku 建国大学), qui se tient à Xinjing du 15 au 17 juillet. La rencontre a lieu dans la grande salle de conférence du Hall militaire de Xinjing (*Shinkyō gunjin kaikan daikōgi-dō* 新京軍人会館大講義堂) et compte quinze participants dont quatre universitaires : Nishi Shin.ichirō 西晋一郎 (1873-

[1855] Cité dans NISHIDA 2016, p. 43.
[1856] *Ibid.*

1943), Sakuta Shōichi 作田荘一 (1878-1973), Kakei Katsuhiko, Hiraizumi Kiyoshi 平泉澄 (1895-1984)[1857]. Nishi est professeur d'éthique à l'université de littérature et de sciences de Hiroshima ; Sakuta est professeur d'économie à l'université impériale de Kyōto ; Hiraizumi est quant à lui professeur d'histoire à l'université impériale de Tōkyō.

Ces quatre professeurs ont été choisis pour faire partie du comité de fondation de l'université du Mandchoukouo par l'armée du Kwantung, notamment suivant la volonté d'Ishiwara Kanji qui a planifié depuis plusieurs années la construction d'une université asiatique soutenue par les grandes figures intellectuelles de l'empire[1858].

Durant la réunion du comité, Kakei Katsuhiko expose son vœu de faire de l'université de la Fondation nationale un Institut de la culture et de l'éducation (Bunkyōin 文教院) rattaché directement au palais impérial du Mandchoukouo. Les représentants des autorités locales tels que Hoshino Naoki 星野直樹 (1892-1978), directeur général du Bureau des affaires Intérieures (*Kokumuin sōmu chōkan* 国務院総務長官), et l'officier de l'armée du Kwantung, Katakura Tadashi 片倉衷 (1898-1991), s'opposent à cette proposition. Katakura juge à ce propos les théories de Katsuhiko comme étant « trop japonaises » (*Nihon shoku ga tsuyosurigu* 日本色が強すぎる) pour être appliquées en Mandchourie. Hoshino relève quant à lui le fait que ce n'est pas au palais, mais au gouvernement d'assurer la responsabilité de l'université[1859].

Après ce revers, Katsuhiko ne participe guère à la gestion de l'université malgré son statut honorifique. Cependant, il assure un cours à Ujiyamada 宇治山田 aux étudiants de l'université qui visitent le sanctuaire d'Ise le 28 février 1940, et est chargé de la moitié des séances d'un séminaire sur le shintō au cours du second semestre d'enseignement de première année[1860]. Si Kakei Katsuhiko ne réussit pas à étendre son influence au sein de l'université du Mandchoukouo, c'est parce que seul un de ses anciens étudiants, Aonomoto Toshihiko 青本敏彦, fait

[1857] Yuji 1981, p. 81.
[1858] YAMANE Y. 2003, p. 385-386.
[1859] *Ibid*., p. 43-45.
[1860] *Ibid*., p. 210, 253.

partie du personnel enseignant. La plupart des professeurs sont en revanche des disciples de Sakuta Shōichi, élu directeur adjoint, aux côtés du directeur Zhang Jinghui, alors ministre des Affaires intérieures du Mandchoukouo. Le pouvoir effectif incombe bien entendu à Sakuta[1861].

L'emprise de Katsuhiko ne parvient pas jusqu'au cœur de ce lieu d'enseignement à cause de la faiblesse de son réseau sur place par rapport à celui de son concurrent Sakuta. C'est donc bien au niveau mésoscopique que se joue l'emprise de ces idéologues sur la forme et le fond de l'organe d'éducation emblématique du Mandchoukouo qu'est l'université de la Fondation nationale. Le pouvoir des figures intellectuelles et religieuses aux confins de l'empire est ainsi, comme nous venons de le voir à plusieurs reprises, soumis à l'efficacité du réseau déployé sur place, réseau qui rend possible la circulation concrète des individus, mais aussi la propagation de leurs idées et de leurs pratiques. L'appropriation des espaces, qu'ils soient concrets ou idéels, est de ce fait toujours soumise à l'efficacité des acteurs au niveau mésoscopique.

Il est d'autre part intéressant de noter que, d'une certaine manière, les théories de Katsuhiko apparaissent trop radicales pour être mises en application au sein du Mandchoukouo. Malgré leur prétention à l'universalité, celles-ci sont en effet centrées sur un principe particulariste fort qui fait du shintō et du système impérial japonais les idéaux de l'humanité. Cette période qui s'étend de la fin des années 1930 au milieu des années 1940 est d'ailleurs marquée par une radicalisation de plus en plus forte des écrits du penseur, en particulier s'agissant de l'avènement d'une théocratie shintō et du sacrifice de soi pour l'empereur.

[1861] YAMANE Y. 2003, p. 156, 386.

### c. La grande voie du sacrifice pour l'empereur et de la théocratie totalitaire

Il est nécessaire de considérer la pensée de Kakei Katsuhiko de manière dynamique afin de saisir le mouvement totalitaire de plus en plus prononcé qu'elle connaît à partir de la fin des années 1930. Sa vision de l'État impérial est révélatrice de telles mutations et permet de mieux comprendre la vision déployée par le juriste lors de la réunion de fondation de l'université du Mandchoukouo.

Dans le premier volume du *Kōkoku gyōseihō* 皇国行政法 (1920), Kakei considère que, du point de vue de l'empereur, les sujets comme la famille impériale ne sont que des sujets. Cependant, comme les membres de la famille impériale sont liés à l'empereur par le sang, ils peuvent prétendre à un droit d'accession au trône en cas de succession. Ce droit est un privilège de la famille impériale, en aucun cas reconnu aux sujets, privés à jamais de la possibilité de « se hisser jusqu'au trône » (*kōi ni noboru* 皇位ニ登ル)[1862].

L'analyse de Katsuhiko montre que la famille impériale appartient au cercle proche de l'empereur, mais il n'apparaît pas qu'elle doive soutenir l'empereur, pas plus que les sujets ordinaires du reste. L'empereur est ainsi une existence à part jouant le rôle fondamental de gouvernant. Kakei fait par ailleurs du palais un espace particulier regroupant la famille impériale et, en son centre, l'empereur, unis par un lien de sang. Il avance qu'une séparation radicale et éternelle rend les sphères du palais impérial et des sujets complètement imperméables, hormis par le biais du processus d'expression et d'union avec le divin. Sa pensée est donc marquée à cette époque par une hiérarchie forte au sein de laquelle deux couches de la société (noblesse et peuple) constituent les deux pans du Japon impérial liés par un lien d'ordre juridico-religieux. Sa thèse s'éloigne en cela de la théorie de l'État-famille de Hozumi Yatsuka puisque seuls les membres de la famille impériale sont liés par un rapport de type familial. L'empereur et ses sujets sont en revanche liés par un rapport d'expression.

Nishida Shōichi remarque cependant qu'après son contact avec Teimei, il en vient à ne plus considérer les membres de la famille impériale comme de possibles

[1862] Kakei K. 1920, p. 78-82.

prétendants aux trônes, mais comme des êtres faisant véritablement le lien entre l'empereur et ses sujets[1863]. Sa réévaluation lui fait insérer une strate supplémentaire dans sa théorie de l'État impérial, qui a dès lors besoin du rôle intermédiaire de la famille impériale pour fonctionner.

À partir des années 1930, son implication dans la famille impériale ne cesse de croître, tandis que sa pensée se radicalise notamment après un nouveau séjour en Occident. Il s'y rend en effet pendant un an en 1931 afin d'approfondir ses connaissances sur les religions occidentales, voyage effectué dans le cadre de son statut d'expert du Comité d'enquête sur le système des sanctuaires. Il effectue des visites des États-Unis, de la Grèce, de plusieurs pays européens, mais aussi de l'Égypte. Après avoir vu l'état des pays occidentaux, sa conviction de la nécessité de propager rapidement la voie des *kami* à travers le monde, afin d'aboutir à son unification, est accrue. Il réitère en outre sa critique envers les sanctuaires shintō qui ne se fondent pas assez sur un enseignement doctrinal et sont dès lors considérés comme des lieux non-religieux[1864].

Le 10 décembre 1935, il rencontre le prince Takamatsu Nobuhito, frère cadet de Hirohito, et le convainc de l'urgence d'enseigner largement les vrais fondements du shintō. Il postule également la nécessité de rétablir le Département des affaires divines (Jingikan) des temps anciens, afin de soutenir la famille impériale et d'y implanter un véritable système religieux d'État sous-tendu par la croyance, et non uniquement l'attachement aux formes rituelles. Le prince Takamatsu, préoccupé par le manque d'éducation religieuse (*shūkyō kyōiku* 宗教教育) au palais, abonde dans le sens de Kakei Katsuhiko qui, influencé par l'impératrice Teimei, porte un regard critique sur l'absence de religiosité des membres du palais[1865].

Grâce au soutien de membres influents de la noblesse, Katsuhiko est nommé membre honoraire du Conseil de réforme de l'éducation et de l'enseignement (Kyōgaku sasshin hyōgikai 教学刷新委評議会) de 1936[1866]. Ce dernier se fixe pour objectif de faire des établissements scolaires des « lieux d'apprentissage du *kokutai* » (国体ニ基ク修練ノ施設). Au sein de cet organe, Katsuhiko défend la

[1863] NISHIDA 2016 (a), p. 13.
[1864] TSUBOICHI 2011, p. 90-91.
[1865] Takamatsu no miya Nobuhito shinnō 1996, p. 354, 368-369.
[1866] NISHIDA 2016 (a), p. 14.

souveraineté de l'empereur avec une telle ardeur qu'il est à nouveau réprimandé par les autres membres[1867].

Lors de la deuxième assemblée exceptionnelle du conseil, contrairement à ses pairs tels que Watanabe Chifuyu 渡邊千冬 (1876-1940) et Sakuta Shōichi qui soutiennent une réforme de l'éducation menée par le gouvernement, Kakei Katsuhiko est en faveur d'une organisation théocratique sous la tutelle directe de l'empereur et d'un Bureau des affaires divines (Jingifu 神祇府). Ce dernier devrait être constitué d'un Bureau des chefs rituels (Saiōfu 斎王府), d'un Département des affaires divines (Jingikan) et d'une Assemblée des affaires divines (Jingi kaigi 神祇会議). Le rôle de chef rituel (*saiō* 斎王) devrait être endossé par les princes de la famille impériale (*shinnō* 親王), qui seraient alors en charge des rituels divins (*jingi saishi* 神祇祭祀) en tant que représentants officiels de l'empereur. Il s'agit donc d'un privilège réservé aux princes potentiellement héritiers du trône. Kakei Katsuhiko confirme donc ici le rôle d'intermédiaire entre le peuple et l'empereur qui incombe à la famille impériale. Cependant, le statut de chef rituel est limité à ses membres qui ont la possibilité d'hériter du trône, et non à l'ensemble de la noblesse. Ce bureau devrait bien entendu se trouver au sein du palais[1868].

Le Département des affaires divines dépendrait quant à lui directement de l'empereur et aurait pour but de « révéler le fondement de l'éducation religieuse » (*saishin kyōgaku no konpon o meichō* 斎神教学ノ根本ヲ明徴). Il devrait être dirigé par le président du Conseil privé (*Sūmitsuin gichō* 枢密院議長) ou par le Premier ministre[1869]. Notons que l'idée de placer le président du Conseil privé à la tête du Département des affaires divines laisse supposer que Katsuhiko ambitionne sans doute un jour d'y siéger. En effet, ses aînés Hozumi Nobushige (du 1er octobre 1925 au 8 avril 1926) et Ichiki Tokurō (du 3 mai 1934 au 13 mars 1936), tous deux professeurs de droit à l'université de Tōkyō, ont occupé ce poste. Au vu de son implication dans la construction de l'idéologie impériale à partir de la période de Taishō, cette fonction semble assurément une des possibilités pour continuer sa carrière directement au sein de la sphère politique. La structure de la réforme prônée

[1867] Voir à ce propos MAEKAWA 2015.
[1868] Kyōgaku sasshin hyōgikai 2006, vol. 1, p. 300.
[1869] *Ibid*., p. 303.

par Katsuhiko s'articule donc entre un organe géré par les membres de la famille impériale et un organe sous la direction de membres de la classe politique.

L'Assemblée des affaires divines serait elle aussi directement rattachée à l'empereur ; elle réunirait les chefs rituels, l'ensemble des ministres, mais aussi les dirigeants de l'Institut des affaires divines (Jingiin 神祇院)[1870] et le grand desservant du sanctuaire d'Ise. Cette assemblée aurait pour objectif de débattre des aspects essentiels de « l'esprit fondamental de l'éducation des rites religieux » (*jingi no hōsai kyōgaku no konpon seishin* 神祇ノ奉斎教学ノ根本精神)[1871].

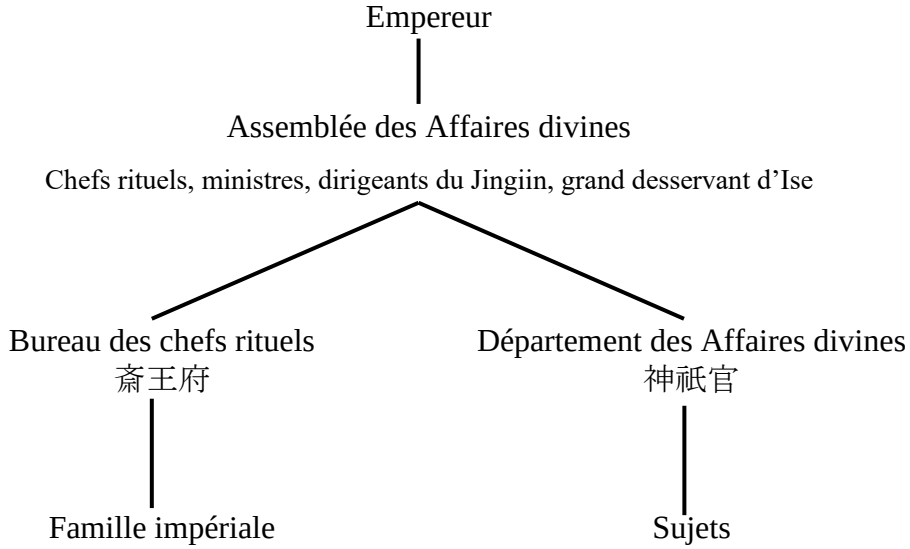



Figure 19 : la théocratie selon Kakei Katsuhiko

Pour Katsuhiko, la nation est indissociable de l'empereur et des divinités (*kuni to mōsu mono wa tennō-sama to kami-sama to hitotsu mono* 国ト申スモノハ天皇様ト神様ト一ツモノ), l'éducation du véritable esprit national ne peut donc se faire qu'à travers la croyance envers les divinités (*saishin* 斎神), le culte rendu à l'empereur (*sonnō*) et l'amour de la patrie (*aikoku*)[1872]. Dans ce but, la première étape est selon lui de placer un autel des divinités (*kamidana* 神棚) à

[1870] Organe fondé en novembre 1940 en tant que bureau externe rattaché au ministère de l'Intérieur. Il a pour but la gestion des affaires liées aux sanctuaires impériaux et la propagation du culte des divinités.
[1871] *Ibid.*, p. 307.
[1872] *Ibid.*, p. 261.

l'université impériale de Tōkyō et d'y instaurer un organe de recherches et d'enseignement des « études impériales » (*kōgaku* 皇学). Les études impériales consistent à enseigner les trois piliers idéologiques de l'empire (croyance religieuse, culte de l'empereur, patriotisme), qui traversent l'histoire du Japon et sont l'illustre manifestation de la grande vie (*ō-inochi no dai hatsuro* 大生命の大発露)[1873]. Son objectif est donc de faire de l'université impériale un lieu sacré du shintō d'État au sein duquel serait dispensé un enseignement fondé sur la religion. Elle représenterait un troisième haut lieu du système impérial aux côtés du palais et du sanctuaire d'Ise, tout en étant complémentaire à l'université Kokugakuin. Le palais serait ainsi le lieu d'exécution des rites de la famille impériale, le sanctuaire d'Ise des rites de l'État, l'université Kokugakuin assurerait la formation rituelle de la prêtrise, tandis que l'université impériale prodiguerait un enseignement intellectuel et théologique.

Nishida Shōichi note dans son étude que Katsuhiko considère concrètement les domaines académiques tels que le droit, l'économie ou la littérature comme le pied de la montagne (*fumoto* 麓), tandis que les « études impériales » en sont le sommet (*sanchō* 山頂). Ainsi, alors que du pied de la montagne, le sommet semble différent en fonction de l'endroit depuis lequel on l'observe, ce qui empêche l'émergence d'une vision commune, du sommet, toutes les directions deviennent visibles (*shihō happō miru koto ga dekiru* 四方八方見ルコトガ出来ル)[1874]. Ces études impériales qui gouvernent (*sōran* 総攬) les autres domaines équivalent selon le juriste à l'empereur qui gouverne ses sujets[1875].

Parallèlement à cette vision d'une éducation centrée sur l'enseignement du shintō et de la voie impériale prodiguée par des organes dépendant directement du palais, Katsuhiko défend à la même période le sacrifice pour l'empereur. Il évoque notamment ce principe dans le tome dédié à la voie impériale du *Kokuhon* publié en 1943 par le Conseil de réhabilitation des campagnes.

Il y expose une simplification de sa pensée du koshintō au sein du chapitre intitulé « dieu, souverain et peuple » (*kami, kimi, tami* 神、君、民) dans lequel il

[1873] *Ibid*., volume 2, p. 260-262.
[1874] NISHIDA 2016 (a), p. 16.
[1875] Kyōgaku sasshin hyōgikai 2006, volume 1, p. 263.

revient sur le rôle respectif de ces trois entités. Il précise à nouveau brièvement la nature vitaliste d'Ame-no-minaka-nushi et le fait que toute chose n'est que manifestation de cette entité. Vient ensuite Mimusubi-no-kami (Takamimusubi et Kamimimusubi) qui est la divinité de la formation, de la croissance et de la production (*sōzō, kaiku, seisei*) gouvernant à l'expression de la myriade des divinités. Amaterasu est quant à elle liée intrinsèquement à cette dernière divinité Musubi. Tandis que Mimusubi est une divinité cachée (*inmi no kami sama* 隠身の神様), invisible, Amaterasu a pris nature et forme humaines (*ningen no seishitsu ningen no keitai* 人間の性質人間の形態) pour apparaître en tant qu'ancêtre du peuple japonais[1876]. Kakei reprend donc ici le motif du visible et de l'invisible pour unir Amaterasu et Mimusubi dans leur relation d'expression vis-à-vis d'Ame-no-minaka-nushi. Il est frappant de voir que le spécialiste du koshintō s'étend ici bien plus sur la place de l'ancêtre impériale que sur celle des divinités créatrices et sa doctrine vitaliste ; orientation qui reflète à la fois le but de sa contribution dans le mouvement de réhabilitation des campagnes, mais aussi l'impérialisme radical grandissant de ses théories.

Dans cet ouvrage pourtant, c'est bien l'empereur qui occupe la place la plus importante, supplantant même son ancêtre divin. En tant que gouvernant suprême et manifestation divine, l'empereur est foncièrement différent des autres souverains. L'histoire des souverains occidentaux est en effet constituée d'appropriations personnelles du pouvoir et d'exercice forcé d'une souveraineté de l'État détenue par ces derniers. La prise de pouvoir de l'empereur japonais, c'est-à-dire la cérémonie d'intronisation, est quant à elle une simple « annonce » (*shirasu* シラス) ; l'empereur n'a pas à s'approprier le pouvoir (*ushihaku* ウシハク) puisqu'il ne fait qu'annoncer son grand pouvoir (*taiken* 大権) en tant que représentant des divinités[1877].

Cependant, l'aspect le plus totalitaire de la pensée de Kakei apparaît très clairement dans la partie qui traite des « sujets » (*shinmin*). En effet, il y avance que le peuple japonais doit abandonner tout ce qui a trait à soi-même et offrir son esprit

[1876] Kakei K. 1943, tome sur la voie impériale, p. 149-159.
[1877] *Ibid*., p. 151-153.

comme son corps à l'empereur, un discours particulièrement adapté à la nation alors en pleine guerre :

> Les sujets japonais rejettent en premier lieu les idées telles que le soi, ils offrent en revanche leur corps et leur esprit tout entier à l'empereur. Ceux qui pensent à leurs méandres personnels ne sont pas de vrais Japonais. […] Dans les diverses religions, le fait de mettre l'emphase sur chaque individu par le biais de discours qui prônent l'éveil et le perfectionnement de chacun, n'est absolument pas d'origine japonaise. […] Comme j'habite le pays divin, je dois me dévouer pleinement à l'empereur et offrir mon corps à la nation. […] La conviction selon laquelle les sujets japonais se fondent depuis toujours sur le koshintō, c'est-à-dire la « voie des *kami* », ne recouvre pas les préoccupations vis-à-vis des enfers, de la Terre pure, de l'origine ou de l'après-vie, mais bien le fait de se dévouer pleinement à l'empereur et d'offrir son corps à la nation dans le monde présent puisqu'il n'y a rien à rechercher dans l'autre-monde.
>
> 日本臣民は先づ自分などゝ云ふことは捨てゝ全くの心身を天皇に捧げて掛つて居ます。自分がどうだかうだなどと云ふやうな事を考へて居るのは本當の日本人ではありません。[…] 又色々の宗教などではどうかと云ふと、各個人に覺を開かせよう、各自を修養させようと云つて、各個人と云ふことに非常に重きを置いて居ますが、それは決して日本流ではありません。[…] 自分は神国に生活して居るから、天皇に忠義を盡し国家に身を捧げて居る。[…] 日本臣民が多年古神道に基いて、即ち「かんながらの道」に基いて有って居りまする覺は、イヤ地獄がどうだの極楽がどうだの、本來がどうだの、後生がどうだのと、そんな事っを考へるのでなく、現在此世に於て、天皇階下に忠義を盡し国家の為に身を捧げる、是が覺であつて此世に求むる所はありません[1878]。

Pour Kakei Katsuhiko, les Japonais sont tous issus de l'empereur (*ware ware wa tennō kara umareta mono* 吾々は天皇から生まれたもの), chose que les étrangers ne peuvent pas comprendre. Même si le fait d'affirmer que l'on est issu de la procréation de ses parents n'est pas erroné, il est nécessaire de comprendre que ce processus est sous-tendu par la bénédiction de l'empereur. Il affirme en outre qu'un principe universel est en fait au cœur de ce principe parental puisque le propre de chaque être humain est qu'il ne peut absolument pas vivre uniquement par soi-même (*ningen wa kesshite jibun dake de ikiteiru mono de wa nai* 人間は決して自分だけで生きて居るものではない). Tout être a ainsi besoin de la force de l'être

[1878] *Ibid.*, p. 155-156.

gouvernant qu'est l'empereur (*tennō no sōran no miryoku* 天皇の總攬の御力) afin d'intégrer l'ordre véritable de la vie[1879].

Cette démonstration remet en cause les théories exposées précédemment dans lesquelles Katsuhiko affirme que les sujets et l'empereur ne sont aucunement liés par le sang. Il se rapproche donc bien, au cours des années 1940, de l'idée de l'État-famille. Il est cependant important de comprendre que cette convergence est due au contexte de guerre qui nécessite la mobilisation générale de la nation et le sacrifice de sa population pour la cause impériale. La célèbre formule du « sacrifice pour l'empereur » n'est ainsi reprise que tardivement par Kakei Katsuhiko. Elle se fonde cependant sur sa vision du potentiel de chaque acteur social vis-à-vis de l'Etat, idée qu'il expose dès ses premiers travaux.

En effet, comme nous l'avons vu précédemment, le principe d'expression repose sur les concepts de « potentiel » (*kengen*) et de « tâche » (*shokubun*). Ainsi, le rôle de chaque individu est au départ de s'adonner à la tâche (*shokubun*) qui lui échoit personnellement afin de contribuer à l'essor de l'État. Cette tâche propre à chacun représente en fait le potentiel (*kengen*) inhérent à chaque être de participer à l'État, et d'ainsi déployer sa propre volonté libre tout en s'unissant avec le divin. À l'échelle du monde, il s'agit du potentiel de chaque pays à se développer tout en protégeant ses spécificités, et ainsi participer à l'essor du monde. En contexte de guerre, ce potentiel individuel glisse de l'idée de pratique de sa vocation professionnelle pour contribuer à la nation, à celle de sacrifice de soi dans ce conflit qui met en jeu la survie de l'empire.

Il est donc possible d'identifier les racines de son totalitarisme dès les premières années du XX^e^ siècle par le biais de ce principe d'abandon de soi à l'État. Le mouvement Iyasaka est par ailleurs à la même époque la colonne vertébrale des jeunesses volontaires entraînées par Katō Kanji en vue d'être envoyées dans le nord de la Mandchourie. En accord avec l'idéal sacrificiel de Katsuhiko, les jeunes ruraux y sont invités à risquer leur vie pour le développement de l'empire. Véritable lieu de dressage impérial, le camp d'entraînement d'Uchihara est l'un des principaux espaces de mise en application du système de Kakei Katsuhiko fondé

[1879] *Ibid.*, p. 157.

sur le koshintō et le *Yamato bataraki*. Il est en outre l'une des structures les plus totalitaires établies par le Japon en guerre.

## B. Dressage des corps et jeunes pionniers paramilitaires

### a. Uchihara : la nouvelle porte d'entrée en Mandchourie

La lumière du matin se reflète dans la rosée qui perle le long des arbres et des toitures arrondies. Des cris juvéniles rythmés et synchronisés brisent le silence matinal. Les mouvements cadencés des jeunes corps disciplinés remplissent l'espace d'une vive énergie. Cette scène se déroule chaque matin à Uchihara 内原 dans le département d'Ibaraki[1880]. Le Camp d'entraînement de l'Armée des jeunesses volontaires des pionniers de Man-Mō d'Uchihara, unique en son genre, représente la porte d'entrée en Mandchourie pour de nombreux jeunes Japonais à partir de la fin des années 1930.

Sa construction est évoquée lors de la conférence de Xinjing (*Shinkyō kaigi* 新京会議), qui réunit l'ensemble des autorités coloniales de Mandchourie en juillet 1937. Une « Pétition concernant la formation de l'Armée des jeunesses volontaires des pionniers de Man-Mō » (*Man-Mō kaitaku seishōnen giyūgun hensei ni kansuru kenpakusho* 満蒙開拓青少年義勇軍編成ニ関スル建白書) est ensuite remise au gouvernement le 3 novembre 1937. Celui-ci donne son aval le 30 novembre lors d'une réunion du Cabinet. Enfin, le 22 décembre, les « Points essentiels de l'organisation des jeunes pionniers » (*Seishōnen kaitakumin jisshi yōryō* 青少年開拓民実施要領) sont décidés lors d'une assemblée réunissant des représentants du ministère des Affaires coloniales, de l'armée de terre, de l'armée du Kwantung, du Comité de développement outre-mer (Kaigai takushoku iinkai 海外拓殖委員会)[1881], du Manshū ijū kyōkai et de la Mantaku[1882].

Au sein de ces « points essentiels », l'objectif des jeunes pionniers est clairement spécifié comme relevant de la participation à la grande politique migratoire de l'État tout en assurant le fondement de la stabilité de l'Orient (*Tōyō antei no konki o kakuritsu* 東洋安定の根基を確立). Ils concrétiseraient ainsi l'union nippo-mandchoue (*nichiman ittai no jitsugen* 日満一体の実現) découlant

[1880] Actuel quartier d'Uchihara 内原町 de la ville de Mito 水戸市.
[1881] Structure de soutien à la politique migratoire nationale fondée en 1935.
[1882] MATSUDA M. 2016 (a), p. 76-77.

de la fondation du Mandchoukouo en tant qu'incarnation de l'esprit de *hakkō ichiu*, qui est le grand idéal japonais de la fondation nationale (*waga chōkoku no dairisō taru hakkō ichiu no seishin no kengen taru, Manshū kenkoku* 我が肇国の大理想たる八紘一宇の精神の顕現たる、満洲建国)[1883].

Cette décision d'envoyer des recrues entre 16 et 19 ans découle d'une part, des projets d'éducation des pionniers du groupe de Katō Kanji ; d'autre part, d'attentes de l'armée du Kwantung. En effet, après la fondation du Mandchoukouo, les dirigeants militaires sur place s'attèlent à élaborer une stratégie de défense de la frontière russe au nord du territoire. Les villages de pionniers dont la construction résulte des premières vagues d'immigration paysanne en Mandchourie manquent également de main d'œuvre afin d'assurer une production agricole suffisante. Souvenons-nous que toute la fin des années 1930 est marquée par une baisse des flux migratoires vers la Mandchourie du fait du manque de foyers paysans se portant volontaires pour partir, phénomène qui conduit à la « phase de stagnation » des années 1940[1884]. L'Armée des jeunesses volontaires des pionniers de Man-Mō répond très concrètement à cette double attente par le biais de la formation d'une main d'œuvre jeune, à la fois éduquée au travail de la terre et aux manœuvres militaires. Ici s'illustre par ailleurs toute l'ambigüité du rôle joué par ces jeunes pionniers, à la fois paysans et soldats, au sein de l'expansion japonaise en Mandchourie. Ils réactivent donc l'archétype des « soldats de la houe » des premiers pionniers paramilitaires des villages d'Iyasaka et Chifuri.

La gestion générale du centre d'entraînement incombe au Conseil d'immigration en Mandchourie, tandis que sa direction est confiée à Katō Kanji. Dans l'intervalle séparant cette décision et l'ouverture du centre, la construction de ce dernier et le recrutement des élèves doivent être menés très rapidement. Le projet final prévoit l'envoi de trente mille personnes d'ici la fin de l'année 1938. La première étape consiste à mettre en place un centre à même de permettre l'entraînement d'une troupe de reconnaissance de cinq mille individus envoyés sur place au cours de l'année 1938. Une équipe de construction de six cent cinquante-trois personnes est formée pour mener à bien la construction du centre

[1883] Kiyomizu 1941, p. 20.
[1884] SCHERER 2006, p. 41-45.

d'entraînement d'Uchihara. Ces derniers intégreront par la suite l'armée volontaire en tant qu'officiers et seront envoyés en Mandchourie.

L'emplacement choisi est un terrain boisé de quelque quarante hectares appartenant à l'État, mis à l'origine à la disposition du lycée populaire dont Katō était le directeur. Même si l'organe officiel de gestion de la construction du centre est le Conseil d'immigration en Mandchourie, la tâche est concrètement prise en charge par le personnel du lycée et les membres du réseau de Katō. Les décisions quant à l'agencement des bâtiments et leur forme résultent exclusivement des consignes de Katō Kanji.

L'exemple le plus frappant est sans aucun doute celui des casernes de forme circulaire qui deviennent rapidement le symbole du lieu. Ces « casernes solaires » (*nichirin heisha* 日輪兵舎) sont vraisemblablement inspirées des yourtes mongoles, mais leur architecte, Koga Hirohito 古賀弘人, affirme qu'elles ne sont pas de simples imitations. D'après un témoignage de Nakazaki Kazumichi 中崎一通, membre de l'Association de préservation des vestiges du Camp d'entraînement d'Uchihara (Uchihara kunrenjo shiseki hozonkai 内原訓練所史跡保存会), Koga aurait imaginé ces bâtiments à la suite d'un rêve dans lequel un serpent géant, qu'il a terrassé à l'aide d'une épée, se transforme en roue puis disparaît dans le ciel[1885]. Koga rattache ainsi la conception de ces casernes à une forme de révélation, dont les éléments (le grand serpent et l'épée) rappellent l'épisode mythique du combat de Susanoo contre Orochi. Il inscrit ainsi son inspiration dans un imaginaire national, et non dans un simple emprunt à une culture extérieure.

Les casernes solaires sont à la fois un symbole impérial et agraire, mais elles servent aussi, d'après leurs concepteurs, à renforcer les liens entre leurs occupants. Ainsi, la structure circulaire comporte en son centre un foyer, tandis que les couchages des recrues sont disposés tout autour et orientés vers l'intérieur. Les recrues (jusqu'à soixante personnes) ont donc toujours dans leur champ de vision leurs camarades, peu importe leur position. Si Katō et Koga parlent d'aménagement privilégiant l'entente mutuelle et la cohésion, ce principe évoque invariablement l'idéal de surveillance panoptique de Jeremy Bentham[1886]. En effet, tout comme

[1885] MAKI 2015, vol. 2, p. 94.
[1886] Pour la définition du panoptique, Cf. Partie I, chapitre 2, A. b.

dans l'architecture carcérale imaginée par le penseur britannique, cette caserne circulaire ne ménage aucun angle mort pour ses occupants, qui se retrouvent du coup soumis au regard permanent de leurs pairs. Au centre d'Uchihara la discipline et la surveillance encadrent la vie jusque dans l'espace le plus intime des casernes.

Les casernes d'Uchihara s'inscrivent dans la logique agrariste de Katō qui idéalise le travail agricole et, par extension, la place du soleil comme source de toute production issue de la terre. Cette conception se superpose en outre avec la symbolique impériale de la divinité solaire Amaterasu. Les casernes solaires sont donc non seulement l'incarnation d'un soleil source de vie et de bonnes récoltes, mais aussi la manifestation de l'âme japonaise et de sa lignée impériale[1887]. Louise Young note d'ailleurs qu'elles deviennent rapidement un symbole de l'empire au sein de la culture populaire par le biais de nombreux écrivains et artistes les évoquant dans leurs créations[1888].

Durant les deux premiers mois de l'année 1938, environ deux cents bâtiments sont construits dans l'enceinte du camp d'Uchihara. Les cinq mille premiers élèves peuvent intégrer le centre à partir du 26 février 1938[1889]. Afin de recruter la première génération qui doit constituer les trente mille premiers pionniers, des représentants du Conseil de réhabilitation des campagnes et du Conseil d'immigration en Mandchourie se rendent dans les écoles de tout le pays, tandis que se poursuit la publication de la revue *Hirake Man-Mō*. Les activités de recrutement se concentrent en particulier sur les départements de Yamagata, Miyagi, Nagano et Niigata, où les populations sont habituées à cultiver la terre dans des conditions difficiles[1890].

La première génération d'élèves accueillie en janvier 1938 dépasse finalement les cinq mille personnes attendues pour s'élever à neuf mille six cents individus (membres de l'équipe de construction inclus). Ils ont tous reçu un pamphlet dans lequel dix photographies illustrent les camps d'entraînement établis

[1887] Elles sont d'ailleurs également appelées « Hi no maru dōjō » 日の丸道場 (« centre d'entraînement du soleil levant », en référence au drapeau japonais) ou « Hakkō sha » 八紘舎 (« caserne des huit extrémités du monde », en référence à la maxime *hakkō ichiu* 八紘一宇), deux appellations qui soulignent davantage encore leur coloration impériale.
[1888] YOUNG L. 1998, p. 390-391.
[1889] MATSUDA M. 2016 (a), p. 75-80.
[1890] MATSUDA M. 2016 (a), p. 82.

en Mandchourie par les agents japonais déjà sur place, mais aussi les casernes solaires d'Uchihara. Le credo de ces jeunes recrues est décrit comme suit :

> Nous enverrons nos jeunes hommes japonais dans ce nouvel éden continental où ils feront des plaines de la région Man-Mō le grand dōjō de pratique de leur corps et de leur esprit afin d'entraîner et de cultiver le grand esprit impérial qui unit le Japon et la Mandchourie ; nous contribuerons ainsi à la politique commune des deux empires grâce à ce soutien au développement de Man-Mō.
>
> 我日本青少年を大陸の新天地に進出せしめ満蒙の沃野を心身練磨の大道場として日満を貫く雄大なる皇国精神を鍛錬陶冶し、満蒙開拓の中堅たらしめ以て両帝国の国策遂行に貢献せしめんとす[1891]。

Le pamphlet met en outre l'accent sur le fait qu'aucune dépense n'est engendrée par la formation, et que les activités agricoles en Mandchourie ne peuvent qu'être couronnées de succès. Elle cible donc tout particulièrement les familles rurales les plus démunies afin de les pousser à envoyer leurs enfants au centre d'Uchihara. Matsuda Mutsuhiko 松田睦彦 note ainsi que les recrues d'Uchihara sont le plus souvent les cadets de familles rurales, les aînés étant destinés à prendre la suite de l'exploitation familiale[1892]. En outre, l'accent est également mis dans la communication sur le fait que les mères des jeunes recrues pourront aller les voir une fois qu'ils seront sur le continent[1893]. Si les efforts déployés lors de cette première campagne sont extrêmement fructueux, les effectifs recrutés lors des années suivantes avoisinent les dix mille personnes (tableau 17).

| | 1938 | 1939 | 1940 | 1941 | 1942 | 1943 | 1944 | 1945 | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Prévisions | 30 000 | 30 000 | 30 000 | 12 600 | 10 200 | 15 000 | 13 500 | 10 000 | 151 300 |
| Elèves entrants | 24 365 | 9 508 | 9 618 | 13 335 | 12 631 | 11 510 | 11 640 | | |
| Envois en Mandchourie | 21 999 | 8 887 | 8 922 | 12 622 | 11 795 | 10 658 | 7 799 | 3 848 | 86 530 |

Tableau 17 : effectifs de l'armée des jeunesses volontaires des pionniers de Man-Mō[1894].

[1891] Cité dans *ibid.* p. 83.
[1892] *Ibid.*, p. 84.
[1893] Voir par exemple le chapitre intitulé « Okā-san gata ga kaitakuchi no shisatsu e お母さん方が開拓地の視察へ [Vers l'inspection des territoires des pionniers par les mères] », Kiyomizu 1941, p. 66-67.
[1894] Données tirées de SHIRATORI 2008.

Malgré les activités du ministère des Affaires coloniales auprès des établissements scolaires et des groupes de jeunes adultes, le recrutement devient difficile, notamment à cause de la mobilisation de plus en plus importante des jeunes hommes dans l'effort de guerre après l'éclatement de la seconde guerre sino-japonaise en 1937. Face à cette situation, le ministère des Affaires coloniales met en place un système de recrutement des « unités locales » (*kyōdo butai* 郷土部隊), qui réunissent les lycéens volontaires et les préparent à leur entrée au centre d'Uchihara à partir de 1940. D'après Matsuda, cette initiative explique la hausse des effectifs observable à partir de l'année 1941[1895].

De manière générale, la constitution de l'Armée des jeunesses volontaires des pionniers de Man-Mō s'inscrit dans un processus de structuration de la politique d'expansion en Mandchourie, qui en vient alors à mobiliser à la fois la population et les autorités afin de recruter des pionniers parmi les jeunes générations. Afin de superviser cette nouvelle organisation paramilitaire, le gouvernement du Mandchoukouo met en place, de son côté, un Quartier général d'entraînement des brigades des jeunesses volontaires (Seinen giyūtai kunren honbu 青年義勇隊訓練本部) composé de cinq divisions et onze départements dans lesquels sont employés deux cent vingt-deux bureaucrates en liaison avec plusieurs antennes locales en Mandchourie. La principale tâche de cet organe est d'assurer le bon fonctionnement des quatre-vingt-douze camps construits sur place entre 1938 et 1941[1896].

Au camp d'entraînement d'Uchihara, les futurs pionniers de Mandchourie sont formés non seulement physiquement, mais aussi psychologiquement, à affronter les difficiles conditions de vie et de travail dans les plaines du nord de la Mandchourie. La formation est courte mais intensive, rythmée par des activités quotidiennes précises et régulières.

Le centre d'entraînement est clairement inspiré du modèle militaire, comme l'indique le statut d'« armée volontaire » (*giyūgun* 義勇軍) qu'il vise à former. Le camp adopte donc une structure hiérarchique stricte au sein de laquelle chaque département joue un rôle spécifique. Les recrues sont réparties en « équipes » (*han* 班) de vingt personnes ; trois équipes constituent une « petite division » (*shōtai* 小

[1895] MATSUDA M. 2016 (a), p. 85.
[1896] YOUNG L. 1998, p. 356-357.

隊) ; cinq petites divisions une « moyenne division » (*chūtai* 中隊) ; et six moyennes divisions une « grande division » (*daitai* 大隊). Alors que les chefs d'équipes et de petites divisions sont choisis parmi les recrues d'Uchihara ; ceux des moyennes divisions ont été formés au Centre de formation des officiers des pionniers de Man-Mō (Man-Mō kaitaku kanbu kunrenjo 満蒙開拓幹部訓練所).

## b. La formation quotidienne des recrues

La formation des troupes dure au départ deux mois, mais est allongée à trois mois à partir de 1941. Ces quelques mois sont une succession de journées rythmées visant à forger le corps et l'esprit des jeunes recrues (*shinshin o tanren* 心身を鍛錬)[1897]. La journée type d'une recrue d'Uchihara s'organise comme suit :

| Horaire | Signal | Activité |
|---|---|---|
| 6h00 | *Taiko*, clairon | Lever |
| 6h30 – 6h40 | Clairon | Appel |
| 6h40 – 7h00 | *Taiko* | Salut, gymnastique |
| 7h30 | Clairon | Petit-déjeuner |
| 8h30 – 11h30 | Clairon | Études, exercices, arts martiaux, travaux |
| 12h00 | *Taiko*, clairon | Déjeuner |
| 13h30 – 16h30 | Clairon | Travaux, exercices, arts martiaux, études |
| 17h30 | Clairon | Dîner |
| 18h00 – 20h00 | | Douches, devoirs, radio, chant |
| 20h00 – 20h10 | Clairon | Appel, salut, coucher |
| 20h30 | *Taiko*, clairon | Extinction des feux |

Tableau 18 : Programme journalier du centre d'Uchihara[1898]. Le terme « travaux » (*sagyō* 作業) désigne les travaux agricoles, tandis que celui d'« exercices » (*kyōren* 教練) évoque les exercices de type militaire.

La journée des recrues commence donc par un « salut » (*hairei* 拝礼) et une séance de gymnastique (*taisō*). Le salut effectué régulièrement au camp

[1897] Kiyomizu 1941, p. 142-143.
[1898] Données tirées d'Uchihara kunrenjo shiseki hozonkai jimukyoku 1998.

d'entraînement d'Uchihara consiste à crier le mot « *iyasaka* » trois fois (*iyasaka sanshō*). Cette formule vient, comme nous l'avons vu, du shintō de Kakei Katsuhiko. Au moment du salut, les chefs de brigades moyennes montent sur les estrades de salut, puis inclinent le buste deux fois, tapent deux fois dans leurs mains, puis s'inclinent une nouvelle fois ; ils crient ensuite « *appare, ana-tanoshi* あっぱれ、あな手伸し » – formule propitiatoire élaborée par Katsuhiko sur laquelle nous reviendrons – puis « *sumeramikoto iyasaka, iyasaka, iyasaka* すめらみこと弥栄、弥栄、弥栄 » (littéralement « prospérité à l'empereur divin ») ; enfin, ils récitent les « principes de l'armée volontaire » (*giyūgun yōryō* 義勇軍要領)[1899].

Dans le premier numéro de la revue *Iyasaka* publié en mars 1922, Katō Kanji s'exprime quant à ce choix de remplacer « *banzai* » par « *iyasaka* ». Il y reprend l'explication de Katsuhiko selon laquelle le terme « *banzai* » est en fait une sonorisation du terme d'origine qui se lit « *manzai* » まんざい ou « *mansei* » まんせい. Cependant, la prononciation de « *banzai* » impliquant la syllabe « ba » qui nécessite l'ouverture de la bouche au début, et le son « i » qui nécessite sa fermeture à la fin, il ne convient pas à une déclamation à haute voix. De plus, ce terme n'implique que le nombre « dix mille » (*man* 万), ce qui est bien peu par rapport à un terme comme « *mukyū* » 無窮 (sans limite). En outre, « *banzai* » est un mot importé de la langue chinoise. Toutes ces raisons justifient l'emploi du terme « *iyasaka* » qui, lui, est issu de la pure langue du Yamato (*Nihon korai no junsui naru « Yamato kotoba »* 日本古来の純粋なる「やまとことば」)[1900]. Comme l'explique Katsuhiko dans son ouvrage *Yamato bataraki*, le salut comprend une dimension performative qui assure le cheminement vers l'unité cosmique[1901]. Le juriste se rapproche par ailleurs dans cette dimension linguistique autochtoniste de la pratique du *kotodama* détaillée précédemment.

À la suite de ce salut commence la séance matinale de gymnastique. Il s'agit bien entendu du *Yamato bataraki* (illustration 24).

[1899] MAKI 2015, vol. 2, p. 108-109.
[1900] Katō K. 1922.
[1901] Kakei K. 1929, p. 67.

Illustration 24 : les jeunes recrues en pleine gymnastique du Yamato[1902]

Après leur séance de gymnastique, les jeunes recrues suivent plusieurs programmes que Matsuda Mutsuhiko regroupe dans son étude en six grandes catégories : l'entraînement intérieur (*naimu kunren* 内務訓練) centré sur la « formation de l'esprit » (*seishinteki kunren* 精神的訓練), qui comprend la lecture des grands textes du Japon impérial tels que le Rescrit impérial sur l'éducation et l'Admonestation aux soldats et aux marins, mais aussi la préparation à la fois matérielle et psychologique à la traversée en Mandchourie ; l'entraînement militaire (*kyōren* 教練), qui forme les recrues au maniement des armes et aux manœuvres militaires afin de leur permettre de protéger la frontière nord face aux Soviétiques tout en assurant la sécurité intérieure du Mandchoukouo ; l'entraînement spécialisé (*tokugi kunren* 特技訓練), dont le but est d'apprendre aux pionniers des différentes unités les compétences nécessaires à la vie quotidienne sur place comme la menuiserie, le traitement agricole ou encore la moxibustion ; l'entraînement agricole (*nōji kunren* 農事訓練), le plus important (cent cinquante heures de

[1902] Photographie exposée au Centre des archives du Camp d'entraînement d'Uchihara.

formation), centré sur le maniement des outils et le travail de la terre ; l'étude (*kyōgaku* 教学) ; et enfin les arts martiaux (*budō* 武道)[1903].

Bien qu'aucune inspiration directe ne soit attestée par ses fondateurs, l'armée des jeunesses volontaires partage plusieurs points communs avec les Jeunesses hitlériennes (Hitlerjugend)[1904]. En effet, l'organisation nazie est également centrée sur l'entraînement physique, intellectuel et moral des jeunes Allemands dans l'esprit du national-socialisme, afin de servir la nation et la communauté[1905]. Tout comme les jeunesses de Man-Mō s'appuient à la fois sur le mouvement de réhabilitation des campagnes et les divers mouvements de jeunes, les Jeunesses hitlériennes sont aussi un mouvement de jeunesse qui se transforme en structure de préparation militaire en vue de la guerre et se place entre la société civile et l'armée[1906]. En outre, si le groupe est au départ attrayant puisqu'il offre aux adolescents allemands la possibilité de quitter les contraintes de leur foyer, de permettre aux jeunes ruraux de participer à des activités collectives et de leur offrir un nouveau sentiment d'appartenance, donc une identité propre, Lisa Pine note que lorsque l'intégration devient obligatoire en 1939, les Jeunesses hitlériennes ont grandement perdu leur dynamique et ne sont plus qu'un instrument de formation militaire et idéologique[1907]. Finalement, même si l'Armée des jeunesses volontaires de Man-Mō se veut dès le début un groupe militarisé, son attrait réside avant tout dans l'opportunité qu'elle fournit aux enfants des foyers ruraux de s'extirper de la crise des campagnes. La réalité se rapproche ainsi de celle de son homologue allemand, fournissant un entraînement physique et idéologique à des jeunes hommes amenés à participer à l'effort impérial, voire à l'effort de guerre.

Le programme de formation inclut en outre un entraînement à l'extérieur (*shogai kunren* 所外訓練) à partir de 1943. Ce dernier est mis en place par le ministère de l'Agriculture et des Forêts alors que le Japon est confronté à des pénuries alimentaires grandissantes. Les recrues d'Uchihara sont désignées « travailleurs spécialisés dans l'augmentation de la production de denrées

[1903] MATSUDA 2016 (a), p. 90-93
[1904] Mouvement qui débute en 1922.
[1905] Ces termes sont tirés de la loi relative aux Jeunesses hitlériennes du 1er décembre 1936, citée dans PINE 2017, p. 83.
[1906] *Ibid*., p. 81.
[1907] *Ibid*., p. 82-83.

alimentaires » (*shokuryō zōsan kinrōdōin* 食糧増産勤労動員) et envoyées à travers tout l'archipel afin de gonfler la main d'œuvre agricole sur des périodes allant jusqu'à trente jours. Matsuda note d'ailleurs qu'à cause de ces nouvelles directives, beaucoup de pionniers ne peuvent bénéficier d'une formation complète[1908].

Malgré l'intensité de l'entraînement, plusieurs témoignages affirment que les exercices faits à Uchihara ne sont finalement d'aucune utilité une fois sur place[1909]. Cependant, Katō Kanji est lui-même conscient des limites de la formation des jeunesses volontaires de Mandchourie, mais il reste convaincu que l'aspect le plus important est la formation de l'esprit des futurs émigrés, et non leurs simples compétences physiques. Cet esprit Iyasaka, il l'emprunte encore à son mentor Kakei Katsuhiko et l'expose dans un discours qu'il prononce en qualité de directeur du Lycée populaire du Japon. Il dit alors que la première chose à laquelle il s'est consacré est l'établissement de la croyance idéale du peuple du Yamato gisant au fond de l'âme des paysans (*ichiban saisho ni doryoku shita no ga, nōmin no tamashii no okusoko ni Yamato minzoku no risō shinkō o kakuritsu suru koto* 一番最初に努力したのが、農民の魂の奥底に大和民族の理想信仰を確立すること). Cette croyance idéale est fondée sur l'idée que le peuple japonais atteindra l'état d'unité organique grâce au rôle central de l'empereur, puisque celui-ci est le prolongement d'Amaterasu, la cristallisation du grand esprit du peuple du Yamato (*Dai Nihon kokumin seishin no kesshō taru, Amaterasu ōmikami no go-enchō ni zaisu tennō o chūshin toshite kokumin zentai ga isshin dōtai to nari* 大日本国民精神の結晶たる、天照大御神の御延長に在す天皇を中心として国民全体が一心同体となり). Ainsi, chacun assumera la tâche qui lui incombe (*buntan seru gyōmu* 分担せる業務) afin de participer à la construction de la culture mondiale (*sekai bunmei no kensetsu* 世界文明の建設). Dans le but de cultiver cette croyance idéale, Katō érige les piliers de son éducation dont, notamment, le rituel de purification *misogi*, les visites quotidiennes au sanctuaire (*sanpai*) et les arts martiaux[1910].

[1908] MATSUDA 2016 (a), p. 90-93.
[1909] À ce propos, voir NAIKI 2010.
[1910] Katō K. 1934.

Si l'on en croit ces paroles, il pourrait sembler que le système éducatif prôné par Katō Kanji se base, comme celui de son maître à penser, sur le concept de croyance et sur une omniprésence du religieux. Or, à Uchihara, peu de place est finalement faite à l'enseignement doctrinal et à la pratique rituelle. C'est bien dans l'engagement physique que la formation spirituelle a lieu, d'une part par la gymnastique du Yamato exposée précédemment, d'autre part à travers les visites régulières au sanctuaire d'Iyasaka.

### c. Le sanctuaire d'Iyasaka : le shintō au camp d'Uchihara

Le camp d'Uchihara est pourvu de son propre sanctuaire shintō. Ce dernier a été conçu intégralement par Kakei Katsuhiko à la demande de Katō Kanji. Il reste cependant très peu d'informations sur celui-ci hormis celles exposées au Centre des archives du Camp d'entraînement d'Uchihara, ainsi que celles regroupées par Sagai Tatsuru dans son ouvrage sur les sanctuaires de Mandchourie[1911].

Illustration 25 : le sanctuaire d'Iyasaka[1912]

[1911] SAGAI 1998.
[1912] Centre des archives du Camp d'entraînement d'Uchihara.

Le sanctuaire d'Iyasaka est érigé à la fin du mois de décembre 1939. Sa construction est possible grâce aux dons du ministère du Palais. D'après les documents conservés par Nakazaki Kazumichi 中崎一通, membre de la Société de recherche locale d'Uchihara (Uchihara kyōdo kenkyūkai 内原郷土研究会), l'édition de décembre 1940 de la revue *Shin Manshū* présente les divinités consacrées dans le sanctuaire : Amaterasu, les empereurs historiques (*rekidai tennō* 歴代天皇), les divinités des pionniers (*kaitaku no kami* 開拓神), les divinités de l'économie (*keizai no kami* 経済神), les esprits héroïques des pionniers (*kaitakusha no eirei* 開拓者英霊), et les esprits héroïques des serviteurs méritoires du développement du territoire (*kaitaku kōrōsha no eirei* 開拓功労者英霊)[1913].

Si la présence d'Amaterasu et des empereurs n'est que peu surprenante, les autres divinités consacrées sont pour le moins inhabituelles, d'autant qu'elles n'apparaissent pas non plus dans les différents écrits de Katsuhiko. Il n'est pas possible d'identifier exactement les entités désignées par le terme « divinités des pionniers ». Cependant, notre étude permet de penser qu'il peut s'agir des trois divinités des pionniers qu'évoque Katsuhiko dans son discours à Taiwan, ou bien d'Ōkuninushi qui symbolise pour lui le mouvement de colonisation. Pour autant, il peut également s'agir des divinités propres aux pionniers telles qu'Ubusuna et Ujigami, voire de l'ensemble des entités précitées qui participent à l'appropriation du sol.

De même, la présence de divinités de l'économie et d'esprits héroïques des pionniers est un cas inédit. Les divinités de l'économie, au deuxième rang aux côtés des divinités des pionniers, symbolisent sans doute l'idéal de réussite économique que représente la Mandchourie pour les émigrés japonais issus des milieux ruraux ; tandis que les esprits héroïques semblent être un équivalent des esprits du Yasukuni réservé aux pionniers qui se sont sacrifiés pour le défrichement de la Mandchourie telles les premières générations d'émigrés du village d'Iyasaka dont plusieurs individus sont tombés sous le feu des mouvements locaux de résistance antijaponais.

[1913] *Ibid*., p. 96.

Dans une lettre d'Iwamoto Kenji 岩本憲治, directeur du Département de la communication du Conseil d'immigration en Mandchourie et disciple de Kakei Katsuhiko, adressée à Esaka Yatarō 江坂弥太郎, directeur du Département des affaires générales du centre d'Uchihara et ancien élève de Katō Kanji, il est stipulé explicitement que toutes les instructions concernant la construction du sanctuaire d'Iyasaka émanent directement de Kakei Katsuhiko à la demande de Katō Kanji. Celles-ci sont les suivantes :

> Le nom du sanctuaire doit être sanctuaire d'Iyasaka ou sanctuaire d'Appare (神社名は弥栄神社、もしくは天晴神社とすべし) ;
>
> Les dispositions des divinités principales et de l'intérieur du pavillon doivent être comme suit (祭神および殿内の配置は次の通りにすべし) [premier rang : Amaterasu, empereurs historiques ; deuxième rang : divinités des pionniers et de l'économie ; troisième rang : esprits héroïques des pionniers et des serviteurs méritoires du développement du territoire] ;
>
> Même si la forme des rituels est l'objet de protestations de la part des desservants, il n'est pas nécessaire de suivre de telles objections de forme qui ne privilégient pas la croyance (この祭祀の形式は神職などから異議があっても、そうした信仰を主としない形式的な異議に従う必要はない) ;
>
> Vous pouvez organiser vos « propres festivités » (祭典は「自祭」を可とする)[1914].

L'organisation des cérémonies et visites au sanctuaire d'Iyasaka est donc pleinement confiée au personnel du centre d'entraînement. Dans la logique de formation des recrues de l'Armée des jeunesses volontaires, on pourrait penser que le sanctuaire d'Iyasaka est un lieu important du quotidien des jeunes hommes. Or, hormis les dirigeants qui mettent l'accent sur les visites quotidiennes effectuées chaque matin, les témoignages des recrues n'évoquent pas ce sanctuaire comme un lieu d'activité central. En dehors des saluts journaliers, des jours de fêtes et cérémonies nationales, les membres du camp semblent donc très peu s'y rendre par eux-mêmes. Cet aspect peut se justifier par une perception de ce lieu de culte en tant que divinité protectrice de la communauté (*ujigami*), qui assure la tranquillité générale du centre, et ne nécessite pas de rites particuliers hormis ceux mis en place

[1914] *Ibid.*, p. 97-98.

à l'échelle de la nation ; il s'agit donc avant tout d'une entité divine dédiée à assurer la protection d'un espace particulier. Les visites au sanctuaire apparaissent donc comme un comportement parfaitement internalisé qui n'appelle pas de mention particulière dans les témoignages d'époque. C'est finalement l'une des caractéristiques du shintō moderne qui, s'il est au cœur des débats des élites, est présent dans le quotidien des gens comme une pratique n'étant pas l'objet d'un effort réflexif.

Mais il est aussi important de noter que, dans le système mis en place par Kakei et appliqué par Katō, l'aspect rituel et pratique est certes concrétisé par le *misogi* suivi du salut au sanctuaire, mais surtout par la gymnastique du Yamato effectuée chaque jour, un ensemble que Takeda Toshikazu nomme les « performances shintō » (*shintō pāfōmansu* 神道パーフォーマンス) du mouvement Iyasaka[1915]. Pour Kakei Katsuhiko, le *Yamato bataraki* représente ainsi une expérience bien plus centrale que la visite aux sanctuaires. Le système gymnique est en effet pour lui la véritable voie d'accès à l'union avec le divin qui correspond au concept d'« action collective » au cœur de ses premiers travaux[1916]. Comme les rites effectués dans les sanctuaires sont marqués par leur attachement superficiel à des formes fixes au détriment du concept central de foi, il n'accorde finalement que peu d'importance à ceux-ci.

Cependant, Katsuhiko ne nie pas l'importance des sanctuaires en eux-mêmes. En effet, ces derniers sont pour lui le territoire et le lieu de culte particuliers (*tokutei no tochi narabi ni goshaden* 特定の土地並に御社殿) où sont vénérées les divinités, et incarnent par conséquent l'union entre les divinités et les hommes. Ils sont ainsi l'endroit où l'homme peut recevoir l'esprit de la divinité (*kami no rei o ukuru* 神の霊を受くる). De plus, un sanctuaire n'est pas exclusif à une divinité, tout comme une divinité n'est en rien attachée à un sanctuaire particulier. Cependant, cela ne signifie pas que le sanctuaire est un territoire et un bâtiment. Si le territoire et le lieu de culte sont bien le sanctuaire, l'inverse n'est pas systématique. Il est donc impossible pour lui, de réduire, comme le veut l'usage courant actuel, l'appellation de sanctuaire à un lieu. Kakei Katsuhiko tente ainsi de

[1915] TAKEDA 2001 (a), p. 2.
[1916] Cf. Partie III, chapitre 7, B. b.

déborder les frontières de ce qu'on appelle sanctuaire. Même si le sanctuaire est à l'origine d'une communauté de croyants (*ujiko*), sa portée ne se limite pas à cette dernière. Tout sanctuaire concerne le peuple japonais dans son ensemble (*Nihonjin zentai* 日本人全体), mais aussi les Occidentaux (*Seiyōjin* 西洋人), les étrangers (*gaikokujin* 外国人), et même les animaux (*dōbutsu* 動物). Tous les êtres vivants, par le biais de leur croyance, forment la communauté des sanctuaires. Ils sont donc des lieux intrinsèquement universels au sein desquels le Ciel et la Terre sont connectés[1917].

Tout en confirmant la place centrale des lieux de culte shintō au sein de son système de croyance, Katsuhiko affirme ainsi qu'ils sont l'endroit où s'exprime la croyance et où les êtres et les divinités peuvent s'unir. Mais il avance également que l'état actuel des choses, mettant l'accent sur les rites et l'aspect extérieur des sanctuaires, est pris dans une superficialité néfaste. Il effectue donc une critique du système des sanctuaires moderne, de ses desservants et des rites qui y sont effectués. Ces aspects se retrouvent dans le cas du sanctuaire d'Iyasaka, qu'il conçoit sans donner de détails sur les rites à effectuer ou sur une quelconque fréquence des visites. La simple présence du sanctuaire et la croyance véritable suffisent à assurer le bon cheminement vers l'unité organique originelle.

Aux côtés du premier sanctuaire d'Iyasaka, ce sanctuaire peut aussi être considéré comme l'un des archétypes des « sanctuaires des groupes de pionniers » construits dans les villages d'émigrés en Mandchourie. Ces derniers représentent le versant populaire des sanctuaires de Mandchourie durant les années 1930-1940, par opposition aux grands sanctuaires étatiques tels que le sanctuaire de Fondation nationale du Mandchoukouo ou le sanctuaire du Kwantung à Lüshun. Cependant, malgré leur nature populaire, toute notre étude montre que ces lieux de culte sont en fait issus non seulement de projets élaborés par des élites gouvernementales telles que les membres du réseau de Katō, mais aussi du shintō conçu par le plus grand idéologue du shintō d'État. Au cœur de l'émigration en Mandchourie apparaît donc clairement le lien entre ces deux versants du shintō moderne.

Plus que des lieux de culte, ces sanctuaires sont considérés comme des divinités protectrices de la communauté (*ujigami*). Ainsi, s'il y a bien un sanctuaire

[1917] Kakei K. 1943, tome sur la voie agraire, p. 158-159.

dans chaque village de pionniers, ceux-ci sont souvent de simples sanctuaires mineurs (*hokora*). Ils sont construits rapidement, en général au cours de la première année ou de l'année suivant l'arrivée en Mandchourie. Les noms attribués aux lieux empruntent souvent le nom du lieu d'implantation du groupe, ce qui confirme le caractère de divinité protectrice du lieu associé aux sanctuaires ; mais ils reprennent parfois le nom de la région d'origine des pionniers tels que le sanctuaire de Saitama (Saitama jinja 埼玉神社), le sanctuaire de Gunma (Gunma jinja 群馬神社) ou encore le sanctuaire de Niigata (Niigata jinja 新潟神社), cette fois dans une logique de conservation de l'identité associée à la région natale.

Pour résumer de manière simplifiée ce phénomène, nous pourrions parler de sanctuaire d'*ujigami* (protection du lieu de résidence) pour les premiers et de sanctuaires d'*ubusuna* (divinité de la région natale) pour les seconds, bien que ces termes mêmes soient souvent employés indistinctement. Une troisième tendance est davantage marquée par des choix idéologiques, comme le montrent les sanctuaires d'Iysaka, du Yamato (Yamato jinja 大和神社) ou de la Concorde (Kyōwa jinja 協和神社)[1918]. Dans l'ensemble de ces cas, les sanctuaires permettent la recréation de la communauté migrante. Le lieu de culte est ainsi le centre du microcosme villageois nouvellement créé en Mandchourie, spatialisation s'appuyant sur l'appropriation du sol qui se doit de rentrer, par les divinités tutélaires qui le protègent désormais, dans le spectre de l'identité nationale. Comme le note Jean-Marie Bouron dans le cas de la préfecture apostolique de Navrongo, les édifices religieux, en tant que marqueurs d'occupation à la fois concrète et symbolique de l'espace, contribuent à la constitution d'un « territoire » qui, malgré ses discontinuités et son appropriation parcellaire en archipel, est perçu comme un espace cohérent[1919]. Les jeunesses volontaires de Man-Mō s'inscrivent ainsi dans un processus similaire de structuration de la spatialisation des plaines de Mandchourie du nord auxquelles ils accèdent par un système migratoire déployé entre Uchihara et Xinjing, périple marqué par un passage au sanctuaire d'Ise au départ, et au sanctuaire de Xinjing à l'arrivée.

[1918] SAGAI 1998, p. 79-82.
[1919] BOURON 2016, p. 83-91.

### d. Trajectoires des jeunesses volontaires de Mandchourie

Si l'on excepte l'envoi de l'unité de reconnaissance en 1937, les premiers départs des jeunesses volontaires ont lieu à partir du 10 avril 1938. Les recrues sont ainsi détachées par unités d'environ trois cents personnes du 10 au 27 avril. Le 20, quatre unités quittent Uchihara, soit environ mille deux cents jeunes pionniers[1920].

Afin de préparer les troupes au départ, un entraînement est organisé sur la place Iyasaka (*Iyasaka hiroba* 弥栄広場) au sein du centre d'Uchihara. Dans un coin de la place sont disposés des wagons dans lesquels les recrues s'entraînent à monter de manière ordonnée. Ils effectuent ensuite le *mitama shizume* 魂鎮[1921], geste de « pacification de l'esprit » tiré de la gymnastique du Yamato, puis s'assoient à leur place. La manœuvre est répétée de nombreuses fois. *Mitama shizume* est une posture de repos d'environ quinze à vingt secondes au cours de laquelle le corps est droit et les mains jointes au niveau des hanches. Elle sert, comme son appellation l'indique, à calmer l'esprit avant d'entamer les mouvements de gymnastique ou, dans le cas du départ, avant de quitter son pays et d'embarquer pour la Mandchourie[1922].

Le transport des troupes est dès le départ une grande problématique pour les architectes de l'Armée des jeunesses volontaires de Mandchourie. Le voyage jusque sur le continent, dont l'objectif est d'assurer la mobilité d'environ trente mille personnes par an, mobilise le Département de l'Asie de l'Est du ministère des Affaires coloniales, le Conseil d'immigration en Mandchourie, la Mantaku, le ministère des Voies ferrées, la Mantetsu et les autres compagnies de chemin de fer locales, mais aussi l'armée du Kwantung, au sein d'un vaste système de circulation. Il existe trois itinéraires pour atteindre le continent en arrivant soit à Pusan, soit à Dalian, soit à Chongjin 清津 et Rason 羅津. Durant les premières années, Dalian et Chongjin sont les deux destinations privilégiées. Depuis Dalian, les recrues

[1920] YAMAMOTO S. 2016, p. 104.
[1921] Parfois écrit dans l'ordre suivant : 鎮魂.
[1922] Kakei K. 1929.

rejoignent en train Suiha 綏化, Sunwu 孫呉 ou Yilaha 伊拉哈 ; tandis qu'elles se rendent à Dongjingcheng 東京城 ou Boli 勃利 depuis Chongjin[1923].

Face à la baisse du nombre de recrues des années 1939 et 1940, le ministère des Affaires coloniales tente de promouvoir l'Armée volontaire des pionniers de Man-Mō par le biais de la revue *Anata mo giyūgun ni naremasu* あなたも義勇軍になれます (Toi aussi, tu peux intégrer l'armée volontaire) publiée entre 1941 et 1942. Dans celle-ci, le dessinateur Tagawa Suihō 田川水泡 (Takamizawa Nakatarō 高見澤仲太郎, 1899-1989) illustre le parcours des jeunes pionniers du camp d'Uchihara jusqu'aux villages de Mandchourie (illustration 26). Afin d'attirer un jeune public, l'illustration met l'accent sur la camaraderie qui naît entre ces recrues venues des quatre coins de l'archipel se retrouvant unies par les esprits colonial, agricole et martial (*kaitaku seishin* 開拓精神, *nōmin seishin* 農民精神, *budō seishin* 武道精神). Le périple est dépeint à la manière d'une grande aventure que tout adolescent, quels que soient son origine et ses moyens, peut vivre : « Aucun frais n'est à ta charge, qu'il s'agisse du train, du bateau, du logement ou de la nourriture ; tout le monde peut ainsi aller en Mandchourie gratuitement » (*Kisha mo kisen mo tomari mo shokuji mo subete jibun de okane o harau koto wa arimasen kara dare de mo muryō de Manshū e ikaremasu* 汽車も汽船も泊りも食事もすべて自分でお金を払ふことはありませんから誰でも無料で満洲へ行かれます). Le but est donc de séduire les foyers ruraux démunis et de les inciter à envoyer leurs enfants vers une Mandchourie remplie de promesses de succès et accessible sans débourser le moindre sou.

Comme le remarque Yamamoto Shino 山本志乃, le simple fait de pouvoir visiter Tōkyō, le centre du pouvoir impérial, et le sanctuaire d'Ise, le centre du culte d'État, représente déjà une opportunité exceptionnelle pour les populations rurales ; ajouter à cela un aller simple vers l'utopique Mandchourie suffit à motiver de nombreux foyers et à relancer la formation à partir de 1941[1924].

[1923] Avec l'intensification des conflits dans le Pacifique et les restrictions de ressources qui en découlent, la ligne qui connecte le département de Niigata à Chongjin est de moins en moins empruntée puisque la traversée est la plus couteuse et prend environ quatre jours. YAMAMOTO S. 2016, p. 120-121.
[1924] *Ibid.*, p. 123.

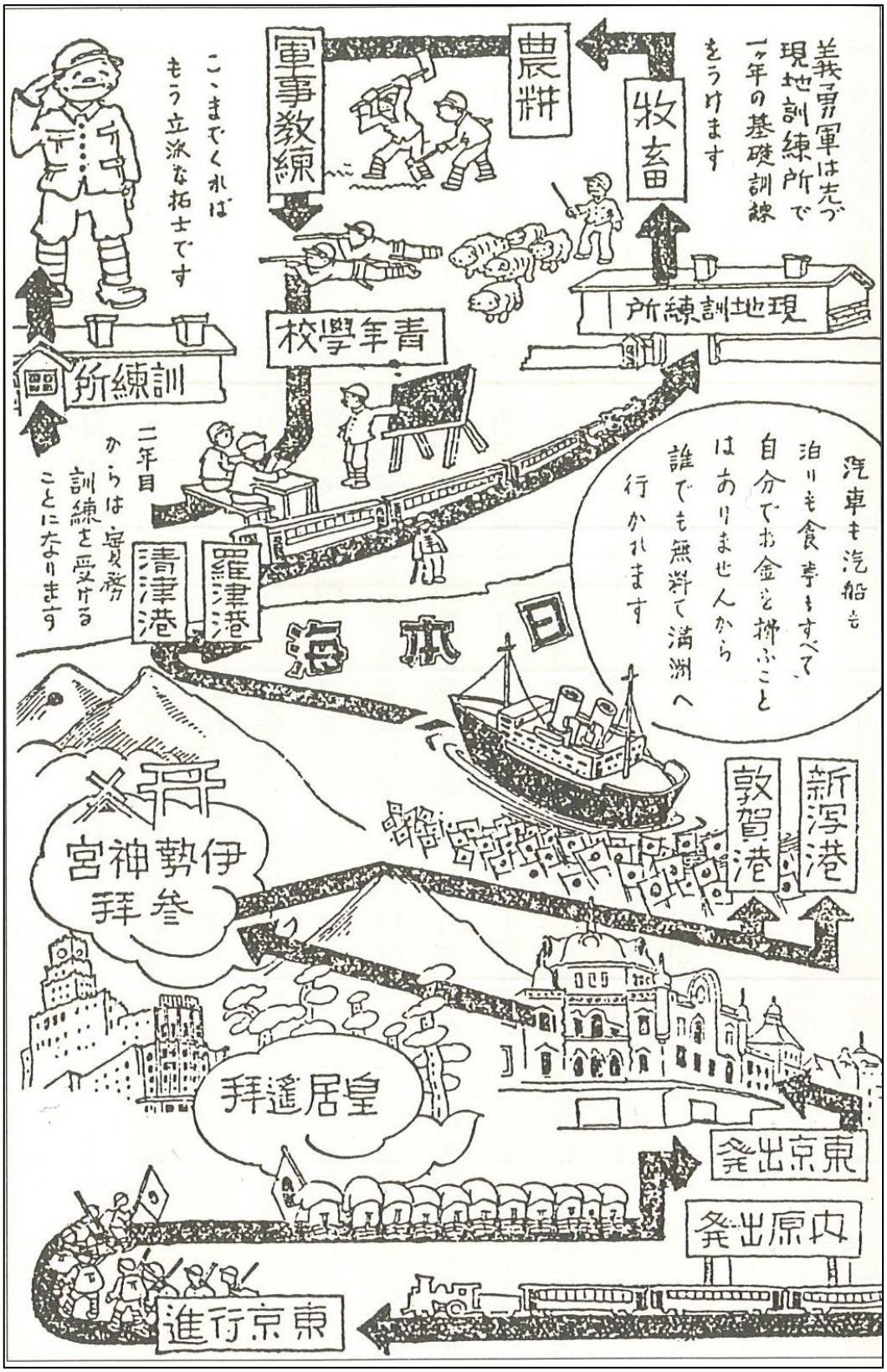

義勇軍は先づ現地訓練所で一ヶ年の基礎訓練をうけます
農耕
牧畜
軍事教練
青年學校
訓練所
現地訓練所
ここまでくれば もう立派な拓士です
二年目からは實務訓練を受けることになります
汽車も汽船も泊りも食事もすべて自分でお金を拂ふことはありません 誰でも無料で滿洲へ行かれます
羅津港
清津港
日本海
新潟港
敦賀港
伊勢神宮拝参
皇居遥拝
東京出発
内原出発
東京進行

Illustration 26 : Tagawa Suihō, « Du camp d'entraînement d'Uchihara à la Mandchourie » (de droite à gauche)[1925]

[1925] Takumushō Takuhoku kyoku 1942.

La visite au sanctuaire d'Ise représente la dernière étape avant l'embarquement pour la Mandchourie. Avant celle-ci, les unités effectuent un salut rituel éloigné envers le palais (*kōkyo yōhai* 皇居遥拝). Elles se dirigent ensuite vers Ise et y visitent tout d'abord le sanctuaire extérieur (Gekū) ; elles atteignent après le sanctuaire intérieur (Naikū 内宮) où elles assistent à des danses rituelles avant de suivre une conférence sur le sanctuaire. Le périple s'apparente ainsi à un pèlerinage avec ses haltes obligatoires, à effectuer dans un ordre bien précis : *mitama shizume* avant le départ du train ; salut devant le palais impérial ; visite des sanctuaires d'Ise ; traversée jusqu'en Mandchourie ; visite du sanctuaire de Xinjing (Shinkyō jinja) à l'arrivée ; répartition dans les divers camps de Mandchourie. À la manière du pèlerinage, les jeunes recrues mettent en outre leur vie en jeu dans ce périple les conduisant dans les plaines mandchoues. Comme on peut le lire dans le témoignage d'Uchida Tatsuo 内田辰男, le voyage se fait donc toujours sous les auspices bienveillants d'Amaterasu qui assure à la fois le départ du territoire national (*naichi*) et l'arrivée sur le territoire extérieur (*gaichi*)[1926].

Une fois sur place, les recrues deviennent de véritables « soldats pionniers » (*takushi* 拓士) ; qualificatif qui reflète toute l'ambigüité du statut de ces troupes dont on attend à la fois de développer la production dans les villages et d'en assurer la défense en cas d'offensive de bandits locaux et surtout de troupes soviétiques.

Le système d'entraînement sur place met du temps à se structurer. Les « points essentiels de la politique de colonisation de la Mandchourie » (*Manshū kaitaku seisaku kihon yōryō* 満洲開拓政策基本要領) et son annexe intitulée « À propos de la garnison des jeunesses volontaires des pionniers de Mandchourie » (*Manshū kataiku seishōnen giyūtai ni kansuru ken* 満洲開拓青少年義勇隊に関する件) ne sont ainsi publiés qu'en 1940, alors que les premières arrivées sur place datent de 1938. Au même moment, le Quartier général d'entraînement de la garnison des jeunesses volontaires de Mandchourie est mis en place à Xinjing, en tant qu'organe du gouvernement du Mandchoukouo. D'après le travail de Matsuda, alors qu'en 1939, la gestion des centres d'entraînement est confiée à la Mantaku, il apparaît rapidement que cette tâche ne peut être entièrement gérée par cette

[1926] Uchida T. 2001 dans YAMAMOTO S. 2016, p. 126.

dernière ; ce constat pousse les autorités à établir un organe entièrement consacré à ce travail de supervision[1927].

Le programme élaboré au départ est le suivant : les recrues doivent suivre dès leur arrivée un an de formation de base (*kihon kunren* 基本訓練) au sein de l'un des grands centres d'entraînement (*daikunrenjo* 大訓練所)[1928] de la région ; puis, elles enchaînent avec une période de deux ans dans l'un des petits centres d'entraînement (*shōkunrenjo* 小訓練所)[1929] disséminés sur l'ensemble du territoire ; après ces trois ans, elles sont détachées pour construire un village de pionniers à proximité du centre, ou dans un autre district. En 1938, cinq grands centres ont été construits à Nenjiang 嫩江, Sunwu, Neian, Tieling et Boli, auxquels s'ajoutent deux centres spéciaux (*tokubetsu kunrenjo* 特別訓練所) dédiés aux préparatifs et à l'hébergement, à Harbin et Changtu. L'année suivante, de nombreux camps supplémentaires sont construits pour assurer l'accueil des milliers de jeunes pionniers qui affluent en Mandchourie[1930].

Les centres d'entraînement sont divisés en trois catégories : les camps de première classe (*kō* 甲) dans lesquels les recrues sont formées en vue d'être envoyées dans un village à proximité ; ceux de seconde classe (*otsu* 乙) dont le but est l'entraînement des troupes qui vont rejoindre un village d'un autre district ; enfin, les centres de troisième classe (*hei* 丙) qui fournissent un enseignement destiné aux recrues qui ont le potentiel de devenir dirigeant d'un village, médecin ou ingénieur. Ces derniers prodiguent donc une éducation spécialisée de haut niveau réservée à une élite réduite au sein des jeunesses volontaires. Parmi eux figurent notamment le Centre de formation pratique minier de Jilin ; mais aussi le Centre de formation des dirigeants où sont éduqués les futurs chefs de l'armée volontaires ; le Centre de formation pratique de la Mantetsu qui accueille de futurs ingénieurs ; l'École des enseignants de Xinjing qui forme les futurs professeurs du Mandchoukouo ; les

[1927] À sa tête est nommé Yūki Kiyotarō 結城清太郎, alors directeur du Bureau des affaires coloniales du Mandchoukouo. MATSUDA M. 2016 (b), p. 147.
[1928] D'une capacité d'accueil de plusieurs milliers de personnes.
[1929] D'une capacité d'accueil de quelques centaines d'individus.
[1930] *Ibid.*, p. 148-149.

facultés de médecine de Lüshun et de Jiamusi ; la faculté d'études vétérinaires de Xinjing ; ou encore l'École des officiers de l'armée du Mandchoukouo[1931].

La présence de ces potentielles structures d'accueil montre que l'Armée des jeunesses volontaires n'est pas uniquement active dans les domaines agricole et militaire, mais sert de centre de formation d'une jeune main d'œuvre qui peut intégrer de nombreux secteurs développés par le Japon en Mandchourie. Au sein de la promotion de ce corps paramilitaire, la versatilité est en outre un atout supplémentaire pour attirer une population jeune et issue des campagnes, qui n'a pas accès à un haut niveau d'éducation réservé à l'élite de l'archipel. Il s'agit donc d'un tremplin social qui peut permettre d'atteindre un poste au revenu et au prestige élevés en Mandchourie. Cette perspective s'intègre dès lors comme un argument central pour susciter le départ d'une population jeune en proie aux difficultés du milieu rural japonais de l'époque.

Les enseignements sur place sont relativement similaires à ceux prodigués au camp d'entraînement d'Uchihara. Les disciplines sont les suivantes : « éthique citoyenne » (*shūshin kōmin* 修身公民), « matières générales » (*futsū gakka* 普通学科), « agriculture » (*nōgyōka* 農業科), « travaux pratiques » (*sagyō* 作業), « langues vivantes » (*gogaku* 語学) et, bien sûr, « manœuvres militaires » (*gunji* 軍事). Au sein de l'intitulé « matières générales » figure le cours des « sujets impériaux » (*kōminka* 皇民科) qui regroupe les cours de langue japonaise, d'histoire ou encore de géographie. Du point de vue des différences notables, il est important de noter la présence de cours de langue centrés sur l'apprentissage du chinois, du mandchou, du mongol et du russe. Les cours de manœuvres militaires occupent également une place importante – environ deux cents heures par an –, ce qui montre bien le fait que les recrues sont non seulement formées pour assurer leur propre défense en cas d'attaque, mais aussi pour jouer le rôle de garnison militaire – ce qu'illustre d'ailleurs l'appellation que prend la troupe (garnison, *tai* 隊) lorsqu'elle arrive en Mandchourie – qui se doit d'assurer l'ordre dans des territoires reculés de l'État du Mandchoukouo.

[1931] Takumushō Takuhoku kyoku 1942.

S'agissant du quotidien des recrues, les différences notables sont mineures et chaque jour commence à partir de six heures par une séance de gymnastique du Yamato, qui est répétée en début de soirée. Le système gymnique de Kakei Katsuhiko fait donc partie intégrante du quotidien des jeunesses volontaires, aussi bien au Japon qu'en Mandchourie. Comme le montre l'analyse de Nakafusa Toshirō, le *Yamato bataraki* en vient à se répandre parmi l'ensemble des pionniers, hommes, femmes et enfants, au cœur de ce dispositif migratoire mobilisant les groupes de jeunes, les centres d'entraînement ruraux, les lycées, le camp d'Uchihara et les structures éducatives en Mandchourie[1932]. La machine migratoire assure donc la vaste circulation du mouvement Iyasaka au sein de l'empire à partir de la fin des années 1930.

Cependant, il est important de comprendre que l'image dépeinte dans les documents de propagande n'est pas le reflet de la réalité. Le quotidien des jeunesses volontaires sur place est en effet difficile, à la fois à cause des rudes conditions de vie sur place, mais aussi à cause de la mauvaise formation des dirigeants des centres qui ont du mal à maintenir l'ordre et la cohésion au sein des camps[1933]. Malgré l'image idyllique véhiculée au Japon, les violences et les meurtres ne sont pas rares dans les centres d'entraînement de Mandchourie, rappelant que l'ombre de la réalité n'est jamais en accord avec l'imaginaire construit par les architectes du projet. Le parcours de ces jeunes ruraux relève donc bien plus d'une dystopie et s'est souvent terminé par un rapatriement chaotique au moment de la défaite. Sans parler du fait que plus d'un tier des pionniers issus de la vague migratoire des années 1930-1940 est mort en 1945 ou plus tard dans les camps soviétiques[1934].

Cette remarque vaut finalement pour l'ensemble de la Mandchourie japonaise qui, comme nous l'avons vu tout au long de la présente thèse, est l'objet d'ambitions utopiques découlant d'un imaginaire national foisonnant. La réalité sur place est cependant rarement en accord avec les discours et représentations. Il en va de même pour l'État du Mandchoukouo qui, malgré une fondation placée sous le signe du

[1932] NAKAFUSA 2016, p. 332-334.
[1933] L'incident le plus célèbre est celui de Changtu (*Shōzu jiken* 昌図事件) qui a lieu en mai de 1939 au centre d'entraînement spécial de Changtu dans le district de Moukden. Lors de celui-ci, trente-et-une recrues fomentent l'assassinat de trois autres membres du centre. MATSUDA 2016 (b), p. 162.
[1934] À ce propos, voir par exemple YOUNG L. 1998, p. 399-411.

slogan confucéen de la voie royale et du credo de l'harmonie des cinq ethnies, est rapidement replacé sur la voie impériale, processus marqué notamment par la conversion de Puyi au shintō. Kakei Katsuhiko effectue alors sa série de cours au palais, durant laquelle il encourage l'empereur à adopter une foi sincère en Amaterasu afin de devenir un « être de perfection ».

## C. Illumination shintō et Amaterasu totalitaire dans le Mandchoukouo

### a. Que Puyi devienne un être de perfection !

La première chose qu'enseigne Katsuhiko à Puyi est sa conception de l'« être de perfection » (*shinjin* 真人, terme lu par Katsuhiko « *makoto* » ou « *mikoto* »), qui désigne l'idéal vers lequel tendre en tant qu'individu et nécessite l'ouverture à la « vérité du cœur » (*kokoro no makoto* 心のまこと)[1935] permettant de s'unir aux divinités. Ainsi, selon lui, pour discerner les dieux, il est nécessaire de mettre en œuvre cette vérité du cœur humain. En outre, la voie la plus rapide et la plus efficace afin de développer un cœur sincère est la vénération des divinités (*makoto no kokoro o hakki itashimasuru ni wa, kami-sama o orogamu koto ga motto mo hayamichi, motto mo kanzen naru hōhō sunawachi michi degozaimasu* まことの心を発揮致しまするには、神様を拝ろがむことが最も早道、最も完全なる方法即ち道でございます)[1936].

Katsuhiko donne ensuite une définition polysémique des termes *makoto* – la vérité, la réalité, la sincérité – et *kokoro* – le cœur, l'esprit, le centre – qui s'inspire des interprétations tirées du *kotodama* que l'on retrouve chez de nombreux tenants du shintō magico-religieux, en particulier Deguchi Onisaburō. Le juriste ne désigne cependant pas cette pratique en tant que *kotodama*, pratique qui alloue aux mots et aux sons une dimension spirituelle, mais en tant que retour autochtoniste à la langue du Yamato.

Pour lui, *kokoro* désigne ainsi une réunion d'éléments (*kokoro wa matomatta mono* 心はまとまったもの)[1937]. Les acceptions de *makoto* sont quant à elles multiples, ainsi, lorsque *koto* se rapporte aux mots (*kotonoha* 言葉), il signifie alors

[1935] Kakei Katsuhiko emploie le terme « cœur » (*kokoro*) dans une acception qui regroupe les notions d'esprit, de conscience et de principe spirituel et émotionnel. Je le traduirai ici par « cœur » puisque le penseur utilise en d'autres lieux spécifiquement d'autres notions plus précises pour désigner spécifiquement l'esprit (*seishin* 精神) et la conscience (*ishiki* 意識). Ce choix terminologique de « *kokoro* » dénote donc sa volonté de se détacher d'un vocable hérité des savoirs occidentaux.
[1936] Kakei K. 1944 (a), p. 2.
[1937] *Ibid*., p. 4.

la « parole vraie » 真言. Mais le « *ma* » de *makoto* ne se limite lui-même pas au sens de « vrai », il veut également dire le bien, le beau, l'amour et le sacré (*shin zen bi ai sei* 真善美愛聖). La parole vraie est donc une parole du bien, de l'amour, une parole belle et sacrée. Elle repose en outre toujours sur la raison (*dōri* 道理), et désigne donc, par extension, la vérité (*makoto* 真理[1938]). Cette vérité fondée sur la parole incarne une vérité idéelle, de l'ordre de l'abstraction ; pourtant, la raison ne se limite pas à cette dimension et recouvre aussi les faits (*jijitsu* 事実). Les faits vrais (*shin-jijitsu* 真事実) constituent ainsi une vérité qui est cette fois d'ordre factuelle (*makoto* 真事). C'est cette vérité factuelle qui caractérise la vérité du cœur (*kokoro no makoto*), c'est-à-dire le fait de déployer un cœur véritable (*magokoro* 真心)[1939]. Par le biais de cet argument, Katsuhiko tente de donner une dimension objective à sa théorie du cœur en lui faisant dépasser le stade conceptuel des mots – la dimension idéelle – pour l'ancrer dans le stade concret de l'expérience vécue – la dimension réelle. Cette dernière est directement empruntée à la pensée de Wilhelm Dilthey.

Dilthey critique en effet la subjectivité transcendantale de la philosophie kantienne qui postule l'antériorité de la pensée sur la vie. Il remet ainsi en cause la caractérisation de la raison en tant que pure activité de pensée et recherche pour ce faire la réalité d'un « homme tout entier » qui veut, sent et se représente (*dies wollend fühlend vorstellende Wesen*). Ainsi, il est nécessaire d'adopter une « méthode psychologico-empirique » à même de placer son point de départ dans cet « homme plein et entier dans toute sa richesse et sa vitalité » (*ganzer voller Mensch in seiner Lebendigkeit und Fülle*)[1940].

Kakei Katsuhiko avance, à la suite de la conception de l'« homme tout entier » de Dilthey, que l'individu qui met en œuvre cette vérité du cœur devient un « homme véritable » (*makoto no hito* 真人) ou, pour reprendre la terminologie taoïste que lui-même invoque, un « être de perfection ». Ce terme se prononce à nouveau *makoto*, mais peut également se lire *mikoto* ミコト. Lorsqu'un individu

[1938] Ce terme se lit *shinri* en langue courante.
[1939] *Ibid*., p. 4-5.
[1940] Sur la conceptualisation de l'homme tout entier chez Dilthey, je renvoie aux articles de Fagniez : FAGNIEZ 2014 ; FAGNIEZ 2017.

déploie cette vérité du cœur extensive, alors la pleine réalité de la vie, la pleine vérité de la vie, en émergent *(« mikoto » sunawachi makoto ga sono honmatsu no « makoto » (magokoro) o hakki itashimasuru toki ni uruwashii seikatsu no jijitsu, uruwashii seikatsu no shinjitsu ga soko ni shōjite mairimasu* 「ミコト」即ち真人がその本末の「マコト」（真心）を発揮致しまする時に美はしい生活の事実、美はしい生活の真実がそこに生じて参ります)[1941].

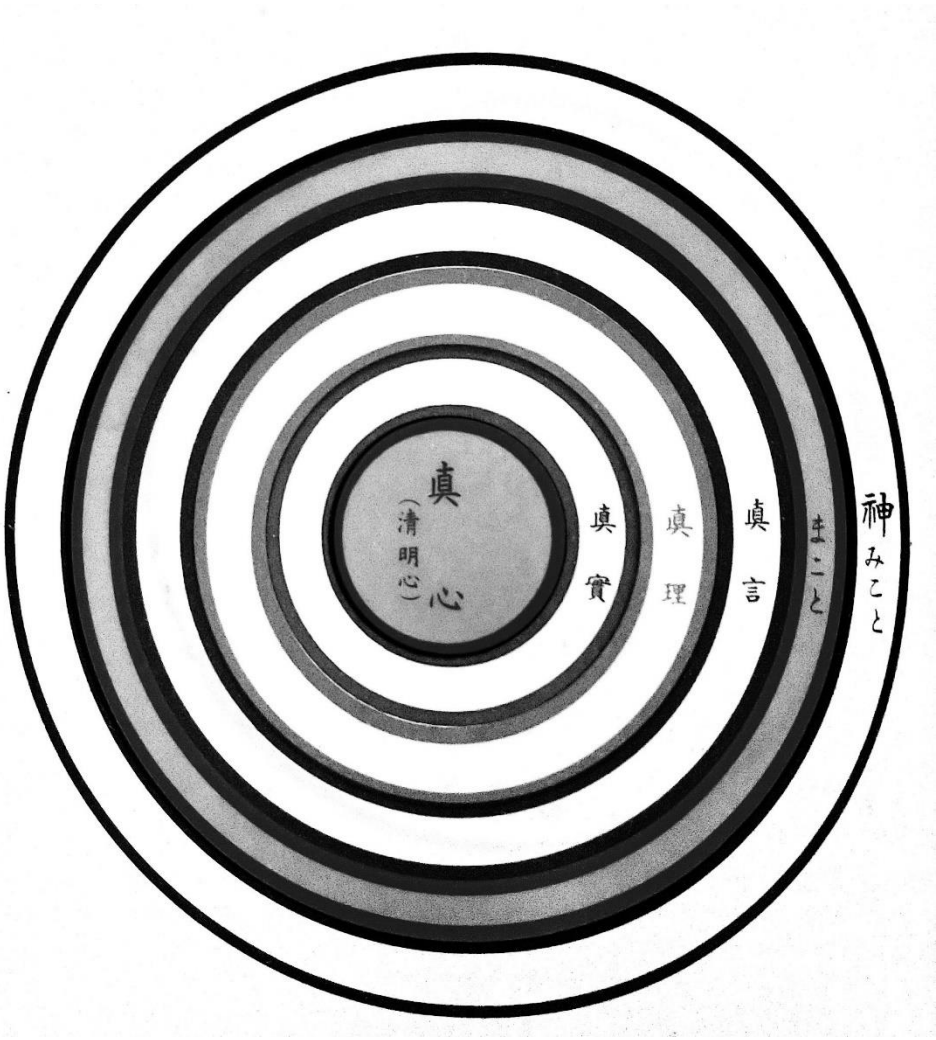



Illustration 27 : la vérité du cœur selon le *Kannagara no michi*. Dans ses cours à Puyi, Katsuhiko ajoute au centre l'« être de perfection » 真人[1942]

[1941] Kakei K. 1944 (a), p. 5-6.
[1942] Kakei K. 1926, p. 25.

*Mikoto* représente ainsi l'être de perfection qui s'unit avec les divinités. Ces divinités qui s'associent aux hommes sont d'ailleurs aussi appelées *mikoto*[1943]. L'ouverture du cœur permet donc, selon la théorie de Katsuhiko, d'atteindre l'état d'unité des divinités et des hommes. Cette unité désigne bien entendu l'état d'union organique originelle (*honrai no isshin dōtai*) avec un dieu absolu de nature panthéiste[1944].

Katsuhiko envisage cette théorie du cœur comme un processus universel. En effet, dans la psychologie occidentale (*Seiyō kara kita shinrigaku* 西洋から来た心理学), on retrouve également ces cinq cœurs dans les cinq sens. Par exemple, la « vue » n'est autre que le « cœur qui voit les choses » (*mono o miru kokoro* 物を見る心). Cependant, l'idée de *kokoro* est pour lui plus profonde que cette acception psychologique associée aux sens humains. Afin de comprendre ce débordement du cœur hors du cadre de la psychologie, Katsuhiko discerne plusieurs étapes dans le développement de celui-ci, qui correspondent à autant de niveaux de conscience.

Ce mouvement de la conscience part de l'articulation primordiale de la conscience de soi (*ware no ishiki* 我の意識) – le « cœur du moi » (*wa-gokoro* 我心) –, et de la conscience d'autrui (*hito no ishiki* 人の意識) – le « cœur d'autrui » (*hito-gokoro* 人心). De cette double conscience découle la conscience des choses (*gaibutsu / zaibutsu no ishiki* 外物・財物の意識) – le « cœur des choses » (*mono-gokoro* 物心) –, qui repose sur les sens et la perception (*kankaku chikaku* 感覚知覚). Pour le penseur japonais, ces deux niveaux sont reconnus universellement, aussi bien en Occident qu'en Orient ; cependant, aussi bien les sciences que les religions oublient souvent qu'au-dessus de la conscience individuelle et de celle des choses, il y a la conscience de l'État (*kokka no ishiki* 国家に意識) – le « cœur du pays » (*kuni-gokoro* 国心) –, qui lui aussi est universel car il n'existe aucun lieu au monde dénué de pays[1945].

Pour Katsuhiko, au Japon, lorsqu'un individu naît, il a conscience du fait qu'il ne fait qu'un avec la nation, et *vice versa* (*Nihon de wa, kakujin wa umareru to dōji*

[1943] Kakei K. 1944, p. 7.
[1944] Kakei K. 1912, p. 7.
[1945] Kakei K. 1944 (a), p. 14-15.

*ni « jibun wa kuni de ari, kuni wa jibun de aru » to omouteorimasu* 日本では、各人は生れると同時に「自分は国であり、國は自分である」と思ふて居ります). Il s'agit d'une caractéristique japonaise, puisque dans les autres pays, ce rapport est inversé au profit d'une prééminence du moi (*kojin koga* 個人個我)[1946]. Cette critique de l'individualisme sous-tend, comme nous l'avons vu, l'aspect de la pensée de l'idéologue le plus en résonnance avec l'idéal du sacrifice pour l'empire en temps de guerre. Il relève de plus l'absence de cette dimension de la conscience dans le bouddhisme et donc, son inadéquation en tant que doctrine étatique. En effet, si celui-ci conceptualise bien l'activité fondamentale du cœur à l'origine de l'existence sous le terme de *mānas-vijñāna* (*manashiki* 末那識) – la conscience de l'esprit et des sens –, ce dernier ne correspond en fait qu'au cœur du moi et d'autrui. Le cœur du pays reste quant à lui absent de la théorie bouddhique de la conscience[1947].

Or, d'après Katsuhiko, le cœur du pays offre accès, dans sa dimension profonde – celle du moi universel –, au « cœur du grand cosmos » (*dai-uchū no kokoro* 大宇宙の心), qu'on appelle « cœur céleste » (*ame-gokoro* 天心). Celui-ci équivaut à l'« esprit du dao » (*dōshin* 道心) de la pensée chinoise et au concept d'*ālaya-vijñāna* (*arayashiki* 阿賴耶識) – la conscience fondamentale – du bouddhisme. Il s'agit du niveau de conscience profond où l'éclat de la vie (*inochi no kagayaki* 生命の輝) et l'éclat du cœur (*kokoro no kagayaki* 心の輝) se réunissent (*hitotsu ni naru* 一つになる)[1948].

Lorsque ce cœur s'illumine enfin, on parle de « cœur solaire » (*hi-gokoro* 日心). « *Hi* » représente le soleil 日, la lumière 輝, mais aussi l'esprit 霊. L'autre nom de celui-ci est le « cœur de l'origine du soleil » (*hi no mototsu kokoro* 日の本つ心). Ce dernier, une fois uni à celui des dieux, devient alors le « cœur des *kami* » (*kannagara no kokoro* 惟神の心). Il correspond à la vérité du cœur, c'est-à-dire au principe universel producteur de toute chose : *musubi*[1949].

[1946] *Ibid.*, p. 15.
[1947] *Ibid.*, p. 16.
[1948] *Ibid.*, p. 16-17.
[1949] *Ibid.*, p. 19.

Kakei Katsuhiko déploie lors de cette première leçon une théorie du cœur qui mobilise à la fois des références psychologiques, bouddhiques et taoïques. En effet, il décrit un processus d'éveil au divin qui s'inspire des différentes consciences du bouddhisme, tout en faisant des analogies avec la conception des sens et de la conscience de la psychologie, ainsi que le *dao*. L'objectif de cette « plongée » est d'atteindre une forme d'illumination, l'union avec les divinités, c'est-à-dire devenir un être de perfection. Pour ce faire, il est pour lui primordial d'une part, de s'abandonner à la croyance, d'autre part, de prendre conscience du rôle de l'État en tant qu'étape intermédiaire et obligatoire d'accession au divin. Il serait dès lors possible de devenir un homme plein et véritable qui assume sincèrement le rôle qu'il a à jouer dans la grande circulation de la vie au sein du cosmos.

Ainsi, le juriste encourage Puyi à arpenter cette voie vers l'être de perfection en s'adonnant sincèrement à la voie des *kami*, c'est-à-dire au shintō, et en acceptant le rôle fondamental de l'État dans son cheminement, donc à se soumettre à la souveraineté japonaise. Pour ce faire, l'empereur mandchou doit selon Katsuhiko ouvrir cinq portes desservies par plusieurs chemins, pérégrination intérieure qui lui permettra d'atteindre l'éveil. La première étape concrète pour entamer cette avancée est la pratique régulière du salut élaboré par le juriste et constitué de la formule : *appare* / *ana omoshiro* / *ana tanoshi* / *ana sayake* / *oke* 天晴レ・アナ面白・アナ手伸シ・アナ明け・オケ ; termes qui correspondent au salut adressé à Amaterasu par la myriade des divinités lorsque celle-ci sort de la grotte céleste et que le monde s'illumine à nouveau. Ce salut est ainsi nécessaire pour atteindre le « cœur solaire » centré sur l'osmose avec la déesse de la lignée impériale japonaise. Chaque séance débute dès lors par la séquence suivante effectuée d'abord en direction du sanctuaire d'Ise puis en direction du sanctuaire de la Fondation nationale du Mandchoukouo :

> Deux saluts / deux claquements de mains / *appare* / *ana omoshiro* / *ana tanoshi* / *ana sayake* / *oke* / deux claquements de mains / un salut
>
> 二拝　二拍手　天晴レ　アナ面白　アナ手伸シ　アナ明け　オケ　二拍手　一拝[1950]

[1950] Kakei K. 1944 (a), p. 3.

Ces salutations, qui sont au cœur du mouvement Iyasaka, se retrouvent de manière systématique dans la pratique du *Yamato bataraki*. Elles sont aussi pratiquées au palais lors des leçons que Katsuhiko donne à l'impératrice Teimei. Il décrit chaque formulation de la manière suivante :

> « *Appare* » est l'aspect cosmique, universel et sans limite de la noble nature de dieu, « *ana omoshiro* » est son aspect humain. « *Ana tanoshi* » est la propagation parmi les hommes de la noble vie impériale, c'est-à-dire l'aspect qui recouvre l'expansion concrète de la cosmicité, de l'universalité de dieu. « *Ana sayake* » est le fait que ces aspects se présentent clairement en tant que voie, ou plutôt, que dieu les indique par des lois justes en tant que voie. « *Oke* » exprime le fait que la grande tâche divine, c'est-à-dire l'activité de la production vitale, désigne dieu lui-même en tant que vérité factuelle et historique du flux vital[1951].
>
> 「天晴れ」は神の御本質の宇宙的・普遍的・広大無辺なる御方面であり、「あな面白」は神の御本質の人格的方面である。「あな手伸し」は皇の御生命の人々に拡張せらるゝこと即ち神の宇宙性・普遍性の具体的の拡張せられ光被する方面であり、「あな明け」は是等が皆道として明白であること、其れは神が道として規則正しく明白に示し給ふことであり、「おけ」は、神の大業即ち産日の意気込が、追進の事実また史実として、神自らを示し給ふことの表現である[1952]。

Le « dieu » évoqué par Kakei Katsuhiko dans ce passage est Amaterasu. Comme nous le verrons ci-après, celle-ci se pare dès lors des atours d'une divinité créatrice.

En intégrant ce salut à chaque leçon, Katsuhiko sacralise ainsi ces dernières qui se déroulent désormais « devant les divinités », les inscrit dans une démarche impériale, et tente en même temps de reproduire l'efficacité rituelle qu'il attend de son système gymnique par le biais de cette courte séquence. Plus qu'un simple salut, il s'agit donc d'une formule performative. Chaque cours, comme chaque séance

[1951] Le terme *tsuishin* 追進, qui signifie littéralement « poursuivre un objectif » est explicité par Kakei Katsuhiko dans le *Kannagara no michi*. Il y désigne le déversement de la grande vie cosmique au sein du monde visible (*utsushi kuni* 現国), circulation rendue possible par la relation dialectique de Takamagahara et Ne no kuni, au milieu desquels se trouve ce monde visible. Il parle alors de « flux infini de la vie » (*inochi no mugen naru tsuishin* 生命の無限なる追進). Kakei K. 1926, p. 118-119.
[1952] Kakei K. 1940, p. 24-25.

d'exercice corporel, s'inscrit ainsi dans le chemin vers l'union organique fondamentale de l'homme avec les divinités.

### b. Ouvrir les portes de l'illumination shintō

La théorie des cinq portes et des cinq voies est un élément tardif dans la pensée de Kakei Katsuhiko. Nakamichi Gōichi note que sa première mention date sans doute de ses rencontres avec l'impératrice Teimei puisqu'elles apparaissent dans le *Taishō no kōgō no miya no mi-uta kinshaku. Teimei kōgō to kannagara no go shinkō* 大正の皇后宮御歌謹釈　貞明皇后と神ながらの御信仰 (Recueil des poèmes de l'impératrice Taishō. La croyance de l'impératrice Teimei en la voie des *kami*), publié en 1961. Cet ouvrage est un recueil des poèmes prononcés par l'impératrice Teimei lors de ses entrevues avec le penseur, notamment au moment de ses leçons au palais. Les poèmes de l'impératrice sont ainsi classés selon les catégories suivantes : première porte *appare* (*hitotsume no kado appare* 第一門　天晴れ), seconde porte *ana omoshiro* (*futatsume no kado ana omoshiro* 第二門　あな面白), troisième porte *ana tanoshi* (*mitsume no kado ana tanoshi* 第三門　あな手伸し), quatrième porte *ana sayake* (*yotsume no kado ana sayake* 第四門　あな明け), cinquième porte *oke* (*itsutsume no kado oke* 第五門　おけ)[1953]. L'évocation de ces dernières ne se retrouve cependant pas dans le *Kannagara no michi*, ce qui prouve qu'elles ne faisaient pas partie du contenu des leçons que Kakei Katsuhiko prodigue à l'impératrice en 1924.

Dans les cours effectués devant Puyi en 1944, elles sont en revanche un élément central, abordé sous l'appellation des « cinq portes » (*itsutsu no kado* 五つの門). Pour atteindre la voie des divinités, il est en effet nécessaire d'avoir ouvert cinq portes, et pour ce faire d'avoir emprunté les cinq voies qui y conduisent, voies (*michi* 道) qui sont elles-mêmes divisées en plusieurs chemins (*komichi* 径). Chacune de ces portes et chacune de ces voies correspond à une formule du salut

[1953] NAKAMICHI 2015, p. 317.

envers Amaterasu et désigne les objets auxquels il est nécessaire de s'éveiller, de vouer un culte ou de s'adonner afin d'atteindre l'illumination shintō :

- Première porte : la « porte du ciel radieux » (*appare no kado* 晴天門) est consacrée aux *kami*. Salut associé : *appare*.
- Seconde porte : la « porte du soleil levant » (*noboru hi no kado* 昇日門) est dédiée à l'homme (*hito* 人), en l'occurrence à l'empereur, la famille impériale, et ses sujets. Salut associé : *ana omoshiro*.
- Troisième porte : la « porte de l'État » (*ie taru kuni no kado* 家国門) traite de l'État, notamment de l'esprit fondamental de la fondation nationale (*chōkoku no konpon seishin* 肇国の根本精神) et de *hakkō ichiu*. Salut associé : *ana tanoshi*.
- Quatrième porte : la « porte de la voie éclairée » (*sayakeki michi no kado* 明道門) est celle de la raison (*ri* 理), du droit (*hō* 法) et de la voie (*dō* 道) ; elle concerne l'union du religieux et du politique et le lien du shintō avec les autres religions. Salut associé : *ana sayake*.
- Cinquième porte : la « porte du progrès » (*susumu beki ni susumu kado* 進進門) est le lieu de la détermination (*ikigomi* 意気込み) grâce à laquelle il est possible d'emprunter le chemin du progrès. Salut associé : *oke*[1954].

Les cinq étapes du salut quotidien adressé aux divinités correspondent donc à l'ouverture de chacune des cinq portes qui mènent à l'état d'union organique originelle. Les deux premières portes concernent logiquement les divinités et l'homme, elles sont donc les plus importantes. Notons que la porte de l'homme comprend, dans l'ordre : l'empereur – l'être le plus proche des dieux et leur intermédiaire –, la famille impériale – qui est liée par le sang à ce dernier et soutient à la fois le palais et la nation –, les sujets – qui doivent s'en remettre à l'autorité de l'empereur. La porte de l'État recouvre quant à elle les principes fondamentaux de la fondation du Japon et son processus d'expansion dans le monde sous la bannière *hakkō ichiu*. Katsuhiko emploie ici le concept de Tanaka Chigaku qui est devenu l'un des principaux slogans du Japon impérial et est tout particulièrement employé au sein du Mandchoukouo. Enfin, les deux dernières portes comprennent respectivement la raison et le progrès, les deux éléments caractéristiques de la modernité des nations civilisées.

[1954] Kakei K. 1944 (b), p. 40-43.

L'ouverture de ces portes doit être envisagée au niveau individuel comme un processus se déployant de la cinquième à la première porte : il est ainsi nécessaire pour l'homme de s'ouvrir au progrès, puis de coupler ce progrès à la raison se trouvant au sein de la voie des *kami*. Il est alors possible de prendre conscience de la supériorité du Japon et de sa mission mondiale, ce qui implique de se soumettre à son empereur. Cette démonstration est finalement dans la continuité de la théorie élaborée par Katsuhiko dans son approche des colonies qui se fonde, comme nous l'avons vu, sur sa lecture des épisodes mythologiques de la formation et de la cession du territoire effectuées par Ōkuninushi. Le penseur japonais déploie ainsi un système microcosme-macrocosme qui fait une analogie entre les processus internes à la conscience individuelle et le devenir des nations sous la tutelle du Japon.

Dans le cadre des cours donnés à Puyi, ce cheminement d'Ōkuninushi se retrouve ainsi dans les différents chemins à arpenter pour ouvrir les portes de l'éveil shintō. Pour la « porte du ciel radieux », liée à Amaterasu, les voies et chemins à suivre sont les suivants :

- Première voie (*appare*) : vénérer l'ancêtre céleste (*tenso o aogi tatematsuru* 天祖を仰ぎ奉る)
    - Premier chemin : les divinités célestes solitaires et les sept générations de l'âge des dieux (*kotoamatsu-kami narabi kamiyo nanayo no kamigami* 別天神並神代七代の神神)
    - Deuxième chemin : les trois mondes (*mikusa no kuni* 三種の世界)
    - Troisième chemin : la production du pays et des divinités par le couple Izanagi-Izanami (*Nagi-Nami nishin no kuni umi-kami umi* 那岐・那美二神の国生み・神生み)
- Deuxième voie (*ana omoshiro*) : vénérer l'ancêtre impériale (*kōso o aogi tatematsuru* 皇祖を仰ぎ奉る)
    - Premier chemin : la lignée impériale ininterrompue (*iyasaka no bansei ikkei* 弥栄の万世一系)
    - Deuxième chemin : Mikuradana no kami 御位種子神 [Amaterasu]
    - Troisième chemin : les âmes *nigi-mitama* et *ara-mitama* 和魂　荒魂

    - Quatrième chemin : prendre conscience de toute son imperfection (*issai no fukanzen o hiki uke tamau* 一切の不完全を引受け給ふ)
    - Cinquième chemin : réunir tout au sein de l'origine en accord avec l'ordre vital (*honmatsu o tsuideru ni yori issai o iyoiyo hon ni kiseshime tamau* 本末を序づるにより一切を彌々本に帰せしめ給ふ)
- Troisième voie (*ana tanoshi*) : vénérer l'ancêtre du pays (*kokuso o aogi tatematsuru* 国祖を仰ぎ奉る)
    - Première chemin : la préparation des graines de la fondation du pays à Takamagahara (Tamanohara ni okeru chōkoku no shushi no junbi 高天原に於ける肇国の種子の準備)
    - Deuxième chemin : les préparatifs des rizières en vue de la semence des graines de la fondation du pays à Ashihara ;
- Quatrième voie (*ana sayake*) : vénérer l'ancêtre de la voie
    - Les six édits divins (*go-shinchoku* 御神勅) des mythes japonais constituent les six chemins
- Cinquième voie (*oke*) : vénérer l'ancêtre de la pacification [du pays] (*Shiroshimesu-moto-no-mi-oya o aogi tatematsuru* 治祖を仰ぎ奉る)[1955].

Kakei Katsuhiko expose donc à Puyi un ensemble d'étapes d'apprentissage qui permettront à ce dernier, sous la tutelle de l'idéologue, de devenir un être de perfection qui s'est uni avec Amaterasu. Contrairement à ses débuts où il mettait l'accent sur le *kami* créateur Ame-no-minaka-nushi, Katsuhiko met alors une emphase inédite sur la figure de la déesse solaire qui devient une divinité absolue.

[1955] Je reprends ici le résumé de la première porte élaboré par Nakamichi Gōichi basé sur Kakei K. 1944 (b), NAKAMICHI 2015, p. 309-310.

### c. Amaterasu, l'ancêtre céleste absolue

Dans son récit autobiographique, Puyi évoque un passage des leçons de Kakei Katsuhiko centré sur une analogie entre l'eau, les produits aqueux et les diverses religions[1956]. La démonstration de l'idéologue japonais concerne en fait Amaterasu. En effet, dans une métaphore qui évoque Thalès de Milet décrit par Aristote, il compare les dieux à l'eau. D'après Aristote, Thalès aurait en effet affirmé que toutes les choses sont nées de l'eau et sont vouées à y retourner. Elles sont donc constituées fondamentalement d'eau, mais aussi de dieux. Telle l'eau, ils sont présents en toute chose et sous des formes différentes, mais restent unis par une essence commune[1957]. De la même manière Katsuhiko compare la diversité des formes prises par les différentes divinités des courants religieux aux produits fabriqués à partir de l'eau et de ses divers états (liquide, solide et gazeux). À la source de cette multitude se trouve cependant un seul élément : la molécule $H_2O$ pure (*junshin naru $H_2O$* 純真なるＨ２Ｏ). Cette dernière, qui existe concrètement sous la forme de la glace ou de la vapeur, n'est autre qu'Amaterasu, la « grande eau » du monde (*sekai no « ōmizu »* 世界の「大水」)[1958].

Cette métaphore est loin d'être anecdotique au sein de la pensée de Kakei Katsuhiko. En effet, elle reflète un tournant majeur de sa trajectoire intellectuelle centré sur la déesse solaire en tant qu'origine de toute vie. Katsuhiko esquisse ce rôle vitaliste immanent d'Amaterasu au cours de sa sixième leçon à Puyi :

> […] La noble vertu de l'ancêtre des divinités célestes est en réalité produite dans son lieu absolu le plus profond par Amaterasu ōmikami ; cette noble vertu se retrouve chez les *kami* célestes solitaires et les sept générations de l'âge des dieux.
>
> […] 天つ神の御祖としての御徳は、実に天照大御神が其の内部の内部たる絶対処に具備し給ふ御徳にして、その御徳は別天神並神世七代の神神にいますので御座います[1959]。

[1956] Aisin Gioro Puyi 1992, vol. 2, p. 97-98.
[1957] Sur cette métaphore attribuée à Thalès de Milet par Aristote, voir GILSON 2013, p. 1-5.
[1958] Kakei K. 1944 (a), p. 49.
[1959] Kakei K. 1944 (b), p. 125.

Comme le note justement Nakamichi Gōichi, si la première partie de cette assertion, qui lie la vertu de l'ancêtre impérial à celle d'Amaterasu, n'a rien d'étonnant, la seconde, qui associe la vertu de la déesse solaire aux *kami* qui lui sont antérieurs, est inattendue[1960]. Rappelons qu'Amaterasu apparaît dans les mythes après l'épisode de la descente d'Izanagi au Yomi no kuni. Les activités des *kami* précédents ne sont pourtant pour Katsuhiko que l'expression de la vertu de la déesse solaire. La chronologie mythique sert ainsi le récit de l'activité de cette essence absolue et immanente à tous les *kami*. Amaterasu est dès lors considérée comme « le véritable dieu, le dieu de la grande origine » (*mikoto, ōmoto no kami* 真神、大本神)[1961] :

> Amaterasu ōmikami-sama est la plus éminente divinité véritable, la divinité de la grande origine, la divinité parfaite. Elle est active dans tous les aspects, elle est la source même de toutes les activités. Autrement dit, elle produit chacun de ces aspects qui constituent la vie fondamentale des êtres célestes et terrestres, elle englobe donc toute vie. Ainsi, elle est notre noble ancêtre puisqu'elle agit à la source de la vie et au cœur de l'activité. En tant que source du principe vital de tout homme et toute chose, elle se manifeste dans le cœur des dieux à la foi éclairée la plus profonde et raisonnée.
>
> 天照大御神様は無上の真神、大本神として極緻の神に坐しますので御座います。あらゆる方面に渡りて生き給ひ、総ての生活そのものの根源であらせられます。即ち天地人の根本生命としての其の各方面を兼ねて備へ、一切の生命を包容し給ふて御いでになります。そして人の生命の根源、生活の中心にまします故に御祖先でいらせられます。人といふ人の、又物といふ物の生命ある所の根源であらせられまして、神の覚信の最も深く公平なる心に有りのままに示現し給ひます。

Amaterasu se pare donc des attributs d'un dieu panenthéiste dont le principe vital est immanent à tous les éléments du cosmos. Plus encore, elle est à l'origine de l'ensemble des *kami* :

> Il est possible de vénérer Amaterasu ōmikami-sama en tant qu'ancêtre céleste ; il s'agit de l'aspect unifiant de l'expansion de la grande déesse. Lorsqu'on la vénère

[1960] NAKAMICHI 2015, p. 324.
[1961] *Ibid.*, p. 325.

depuis le cœur de ce mouvement d'expansion, elle apparaît alors comme l'ancêtre impériale. Dans le lieu où Amaterasu ōmikami-sama s'étend concrètement depuis le centre, on [la] vénère [en tant qu'] ancêtre du pays. […] Par ailleurs, le culte rendu aux ancêtres de la voie et de la pacification découle de celui rendu aux ancêtres céleste, impérial et du pays, c'est-à-dire à la grande déesse.

天照大御神様は天祖としても仰ぎ奉ることが出来ますが、それは大御神様の御拡張の全一の方面であらせられます。大御神様をその中心より仰ぎ奉れば皇祖に坐しますので御座います。この中心たる皇祖天照大御神様が具体的に中程に御拡張遊さるる所に国祖を仰ぎ奉ります。[…] 又道祖・治祖たらせ仰ぎ奉りますことは、斯かる天祖、皇祖、国祖たらせ給ふことに従属して大御神様を申上ぐることで御座います[1962]。

D'après ce passage, les divinités ancestrales citées précédemment dans le cadre de l'ouverture de la première porte – l'ancêtre céleste, l'ancêtre impérial, l'ancêtre du pays, l'ancêtre de la voie et l'ancêtre de la pacification – sont en fait tous les avatars d'Amaterasu, au cœur desquels son esprit est à l'œuvre. Seules changent, dans le cas de ces cultes différenciés, les appellations par lesquelles on la désigne. Ainsi, lorsqu'on la vénère en tant qu'ancêtre céleste, on le fait en employant les noms des *kami* solitaires (*kotoamatsu-kami narabi*)[1963] et des sept générations de l'âge des dieux (*kamiyo nanayo no kamigami*)[1964] qui désignent en réalité les différents aspects de l'esprit et de la vertu d'Amaterasu. Nakamichi remarque que cette théorie représente une étape supplémentaire de la doctrine de Kakei Katsuhiko qui, si elle peut être pressentie dans le *Kannagara no michi*, est clairement mise en forme dans les leçons effectuées au palais du Mandchoukouo[1965]. Notons que cette absolutisation de la figure d'Amaterasu n'est en fait pas la spécificité des cours donnés à Puyi, mais concerne l'ensemble de la pensée de Katsuhiko à partir des années 1940. La particularité de ces conférences est en

[1962] Kakei K. 1944 (b), p. 122-123.
[1963] Ame-no-minaka-nushi, Takamimusubi, Kami-mimusubi, Umashiashikabihikoji 宇麻志阿斯訶備比古遲, Ame-no-tokotachi 天之常立神.
[1964] Kuni-no-tokotachi, Toyokumono, Uhijini 宇比地邇 et Suhijini 須比智邇, Tsunugui 角杙神 et Ikugui 活杙神, Ōtonoji 意富斗能地神 et Ōtonobe 大斗乃弁神, Omodaru 淤母陀琉 et Ayakashikone 阿夜訶志古泥, Izanagi et Izanami.
[1965] NAKAMICHI 2015, p. 326.

revanche l'association de cette théorie au principe d'ouverture des portes de l'éveil shintō et de la lecture coloniale du mythe d'Ōkuninushi.

Dans le *Kannagara no daidō* 惟神の大道 (La grande voie des divinités), publication centrale datant de 1940, une description similaire d'Amaterasu est faite par l'auteur. Celle-ci y est dépeinte comme la « grande vie du Ciel et de la Terre » (*tenchi no mi-inochi* 天地の大生命), appelée « *kami* céleste » (*amatsukami* 天つ神) lorsqu'elle est vénérée pour sa dimension cosmique (*uchūteki no hōmen*) désignée dans les mythes par les « trois divinités de la création » ou encore les « *kami* solitaires et les sept générations de l'âge des dieux ». Amaterasu est ainsi l'incarnation même du terme *kannagara*, le *kami* central (*minaka no kami* 御中の神), la divinité Musubi (*musubi no kami* 産霊の神) ; elle surpasse donc Ame-no-minaka-nushi et les divinités Musubi qui ne sont dès lors plus que ses manifestations. Afin de retranscrire son rôle panthéiste universel, Katsuhiko la dénomme finalement Iyasaka-no-kami 弥栄の神[1966].

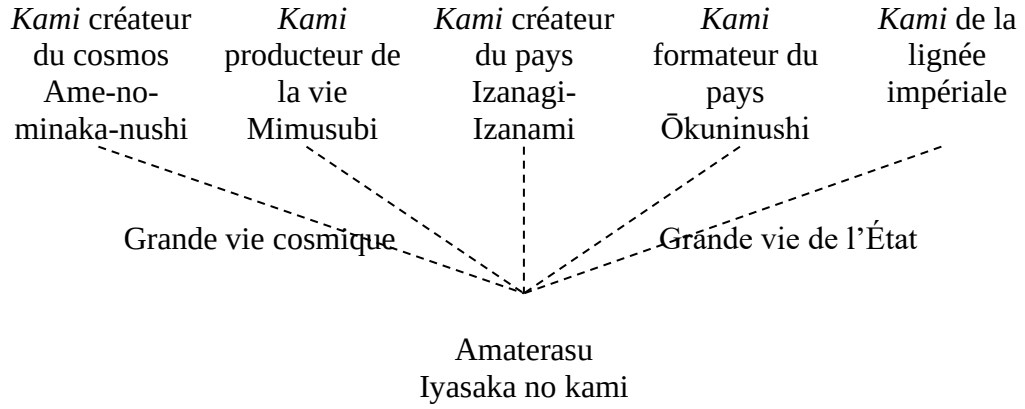



Figure 20 : les aspects d'Amaterasu

La déesse solaire, en qualité de grande vie cosmique, ne fait pas que produire l'univers et tous les éléments qui le peuplent, elle l'englobe dans son intégralité : « les trois mondes désignent les trois plans du cosmos illuminés par la grande divinité. Ces trois mondes, Takamagahara, Toyo-Ashihara et Ne no kuni, sont à

[1966] Kakei K. 1940, p. 29.

l'origine construits à l'intérieur du corps de la grande divinité absolue » (*mitsu no sekai wa ōmikami-sama no terashimasu koto o kijun to shite no mitsu no kai de aru to mōsu beki de aru. Honrai zettai naru ōmikami-sama no ō-minaka ni tateraretsutsu aru mono ga sanshu no sekai sunawachi Takamanohara, Toyo-Ashihara oyobi Ne no kuni de aru* 三界は大御神様んお照らしますことを基準としての三界と申すべきである。本来絶対なる大御神様の大身中に建てられつつあるものが三種の世界即ち高天原・豊葦原及び根の国である)[1967]. Ainsi, si le panthéisme du koshintō était jusqu'ici centré sur la divinité créatrice Ame-no-minaka-nushi et l'énergie productrice *musubi* qui assuraient respectivement les volets transcendant et immanent de cette doctrine, les années 1940, et plus particulièrement les cours effectués devant Puyi, sont marquées par une caractérisation panthéiste d'Amaterasu qui en vient à englober le cosmos tout en habitant chacun de ses éléments.

Ces affirmations peuvent sembler attendues de la part de l'un des plus grands idéologues du shintō d'Etat et l'un des principaux théoriciens du totalitarisme japonais d'avant-guerre. Cependant, notre étude de la trajectoire complète de Kakei Katsuhiko montre qu'il s'agit en fait d'un aboutissement tardif dans sa pensée. La forme finale du shintō de Katsuhiko est donc exposée en Mandchourie et se veut être le moyen pour l'empereur Puyi d'entrer symboliquement dans le lignage des empereurs japonais, mais aussi de devenir un être de perfection, un être qui abandonne par définition son individualité pour s'offrir tout entier à son aîné impérial qui représente la voie de l'union avec la déesse solaire. Afin de sous-tendre cette position, Katsuhiko élabore sa théorie des cœurs et des portes permettant l'éveil. Il espère ainsi convertir l'empereur du Mandchoukouo au shintō d'État, mais aussi implanter sa propre vision d'un shintō religieux fondé sur la croyance au cœur du palais du nouvel empire. Son ambition de spatialisation religieuse converge dès lors avec les visées politiques des dirigeants japonais du Mandchoukouo, dans la mesure où toutes les deux visent l'adoption de la voie des *kami* au sein de cet espace considéré comme la ligne de vie du Japon.

[1967] *Ibid.*, p. 30.

# Conclusion de la Partie III

Lorsque la guerre prend fin, Kakei Katsuhiko est rentré dans son village natal de Suwa. Ses leçons auprès de Puyi ont été sa dernière grande tâche en tant qu'idéologue du shintō d'État. Malgré son implication claire dans la formation de l'idéologie du Japon en guerre, il ne cesse d'être persuadé d'avoir été mû par sa croyance sincère dans la voie des *kami*, donc d'avoir agi justement. Sa responsabilité dans la formation de l'idéologie du Japon en guerre n'est en outre pas relevée après la défaite. Il fonde par la suite une Société de recherche sur les études impériales (Kōgaku kenkyūkai 皇学研究会), au sein de laquelle se réunissent ses proches disciples pour perpétuer ses recherches d'avant-guerre sur les liens entre le shintō, l'État et l'empereur. Il continue à pratiquer tous les matins la gymnastique du Yamato après avoir crié trois fois « *iyasaka* » de retour dans sa ville natale. Il s'éteint finalement le 27 février 1961. Son gendre organise après son décès une « cérémonie des études impériales » (*kōgakusai* 皇学祭) au sanctuaire Nogi en l'honneur de son mentor[1968].

La parcours de Kakei Katsuhiko, élite intellectuelle formée entre le Japon et l'Allemagne, est marquée par une radicalisation grandissante qui donne à son mouvement Iyasaka une dimension profondément totalitaire. Celle-ci s'exprime en particulier dans le glissement qui voit passer sa théorie de la participation individuelle dans l'État à un encouragement au sacrifice de soi pour l'empereur et au renoncement à son individualité. Cette dimension se retrouve aussi dans le système gymnique qu'il développe, pratique visant à mettre en geste les mythes shintō et à dresser les corps des sujets de l'empire. Cependant, notre approche a permis d'identifier les traces de cette radicalité dès ses premiers travaux sur l'État et rôle de l'empereur. Pensée mouvante au gré du contexte historique, la philosophie de l'expression de Katsuhiko a vu progressivement ses aspects les plus universels s'effacer au fil de l'essor impérial du Japon et de son entrée en guerre. Le juriste a ainsi su tirer une énergie de cette inertie afin de créer un système lui permettant de s'imposer comme le principal idéologue du shintō d'État.

[1968] TSUBOICHI 2011, p. 91.

Nous avons en outre pu voir que la particularité de la pensée de Katsuhiko, reflet de son parcours intellectuel, est qu'elle combine les théories prémodernes des Kokugaku à la philosophie européenne, rencontre de laquelle naît une doctrine shintō originale à l'ambition conceptuelle inédite. Au cours de sa propagation, son koshintō en est venu à devenir le discours orthodoxe des franges shintō les plus radicales. Cette voie conçue comme autochtone et authentique apparaît dès lors profondément moderne et avant tout élaborée dans un cadre de pensée fortement influencé par la pensée européenne et le christianisme.

De plus, son ambition d'étendre son mouvement à la manière des leaders religieux apparaît indéniable. Ses deux principaux terrains de propagation – l'agrarisme impérial et le palais – lui ont permis de toucher à la fois le milieu des sanctuaires shintō et celui de l'éducation rurale qui débouche sur la vague migratoire des années 1930. En cela, Katsuhiko est actif au cœur des deux versants principaux de l'expansion en Mandchourie durant cette période. Contrairement à Matsuyama Teizō et Deguchi Onisaburō, pour qui l'espace mandchou a été un moteur fort de leur trajectoire, Kakei Katsuhiko ne cherchait pas spécifiquement à s'approprier cet horizon colonial. Au contraire, c'est bien plutôt la Mandchourie japonaise qui est venue à lui par l'intermédiaire des actions du groupe de Katō Kanji qui permettront l'essor de l'esprit Iyasaka dans les plaines mandchoues, et de ses cours auprès de l'impératrice Teimei qui lui ouvriront les portes du palais du Mandchoukouo. Il s'agit donc d'un moteur tardif qui s'impose finalement à Katsuhiko comme l'espace de déploiement de la version la plus aboutie de sa doctrine.

Ainsi, s'il semble de prime abord loin des deux fondateurs étudiés précédemment, son koshintō panthéiste, sa gymnastique rituelle et son cercle de disciples structurés autour de l'idée d'Iyasaka en font non seulement un leader religieux moderne à part entière, mais l'un des plus influents zélateurs shintō de la première moitié du XX$^{e}$ siècle. Son implication dans la construction de la Mandchourie japonaise nous a en outre permis de traiter deux nouveaux sous-espaces centraux de la dynamique migratoire des années 1930-1940 : les plaines septentrionales de la région et le palais de Xinjing. Ceux-ci se transforment d'ailleurs en paysages au sein de la propagande étatique concomitante à ce nouvel essor. Le shintō, en miroir, voit se développer les sanctuaires des pionniers et les

sanctuaires urbains, dont les deux avatars sont le sanctuaire d'Iyasaka et le Kenkoku shinbyō. L'appropriation spatiale se couple donc à de nouvelles formes religieuses qui sont toutes deux sous-tendues par la « voie des *kami* » prônée par le juriste.

La dimension totalitaire du shintō de Kakei Katsuhiko se retrouve en outre dans le processus migratoire qui se focalise à partir de la fin des années 1930 sur des jeunes pionniers formés au camp d'entraînement d'Uchihara. Les recrues y sont formées aux tâches agricoles et aux manœuvres militaires, mais aussi à l'esprit du Yamato, afin d'être prêtes à affronter les rudes conditions qui les attendent lorsqu'elles se rendront dans les divers villages de pionniers du nord de la Mandchourie. Réactivant le modèle du guerrier paysans, ils portent sur leurs épaules le salut des campagnes, le soutien des communautés émigrés en Mandchourie, et la défense de la frontière soviétique. Le camp d'Uchihara apparaît comme le plus haut lieu de mise en pratique du shintō de Kakei Katsuhiko, qui en a d'ailleurs conçu le sanctuaire, appelé lui aussi Iyasaka. Il est également un lieu d'articulation topique fort : se construisant sur un attrait utopique vis-à-vis de la Mandchourie, il intègre les recrues à un microcosme militaro-agraire hétérotopique, avant de conduire les jeunes pionniers dans des plaines dystopiques dont beaucoup ne rentreront jamais.

Nous avons également vu que l'idéologue n'est pas uniquement impliqué dans le mouvement migratoire en Mandchourie par l'intermédiaire de Katō Kanji, mais se rend aussi plusieurs fois sur place. Il est alors frappé par la pauvreté spirituelle des populations locales mais place celles-ci sur une ligne du progrès qui leur permettra, si elles s'ouvrent à l'esprit du Yamato, d'atteindre l'état d'unité organique originel. Sa théorie coloniale est sous-tendue par une analogie entre le processus d'expansion territoriale et les mythes de la gestion et de la cession du territoire d'Ōkuninushi. Katsuhiko identifie ainsi les populations colonisées à ce *kami* qui, une fois qu'il prend conscience de sa foi et de l'autorité suprême d'Amaterasu, cède de lui-même le territoire qu'il a formé aux divinités célestes. Il s'agit donc d'un véritable processus de civilisation porté par un shintō impérial civilisateur.

Dans cette optique, il encourage Puyi à se convertir sincèrement au shintō pour se placer dans l'illustre lignage de l'empereur japonais, voie qui lui ouvrira les

portes de l'illumination et le statut d'être de perfection. Ces leçons sont également marquées par une importance inédite accordée à la figure d'Amaterasu qui en est venue à remplacer l'entité panthéiste absolue qu'était Ame-no-minaka-nushi. C'est donc bien la dernière mutation du koshintō, la voie des *kami* la plus radicale du Japon moderne, que Katsuhiko enseigne à Puyi afin qu'il s'éveille à la grandeur de l'empire.

# Conclusion générale

## Ligne(s) de vie et Mandchourie : ambitions individuelles, cadre impérial et spatialité du shintō moderne

Matsuyama Teizō, Deguchi Onisaburō, Kakei Katsuhiko. Trois individus liés par leur statut de leader shintō, trois individus liés par leur implication dans le processus de construction de la Mandchourie japonaise. La présente thèse a montré par le biais du concept de trajectoire, qui implique un prisme mêlant les échelles microscopique, macroscopique et mésoscopique, que les activités comme les doctrines de ces spécialistes du religieux sont intrinsèquement liées au développement aussi bien réel qu'imaginaire de cet espace particulier. En parallèle de l'expansion militaire et industrielle, des sanctuaires sont construits, des missionnaires circulent ; en parallèle de l'essor de l'imaginaire mandchou, des doctrines et des pensées se développent qui résonnent jusqu'au cœur du pouvoir.

Cependant, comme nous l'avons vu, la Mandchourie japonaise est un espace pluriel qu'il faut considérer lui-même comme un assemblage d'espaces réunis par le croisement des enjeux politique, économique, militaire et idéologique au sein d'une lutte pour le contrôle du territoire. L'imaginaire national qui se constitue au Japon est lui aussi protéiforme, résultant de projections subjectives et d'ambitions politiques qui construisent plusieurs paysages d'un espace considéré comme cohérent, malgré la définition floue de ses frontières illustrée par le toponyme mouvant Man-Mō. De la même manière, le shintō moderne, souvent réduit à un système rituel unifié, centré sur des sanctuaires perçus soit comme avatars du shintō d'État, soit comme lieux de culte populaire, apparaît bien plus complexe à la suite de notre exploration. Nos trois cas d'étude nous ont ainsi permis d'identifier trois grandes formes : le shintō pionnier de Matsuyama Teizō, le shintō révolutionnaire de Deguchi Onisaburō, le shintō impérial de Kakei Katsuhiko.

Ces trois shintō issus de trois trajectoires individuelles et des réseaux qui gravitent autour de ces figures charismatiques mettent par ailleurs respectivement en lumière trois modalités de rencontre avec l'espace mandchou : en début de trajectoire, en milieu de trajectoire, en fin de trajectoire. Ils concernent en outre des

espaces différents dont l'agrégation compose la Mandchourie japonaise : la péninsule du Liaodong, la zone ferroviaire de la Mantetsu, la frontière mandchoue-mongole, les plaines du nord de la région, le palais de l'empereur. Cette multiplicité spatiale est à l'origine de la variété topique du saisissement de ce territoire par les Japonais : tantôt utopique, tantôt hétérotopique, tantôt dystopique.

D'un point de vue général, notre thèse permet d'affirmer que la Mandchourie représente un horizon utopique total en ce qu'il touche l'ensemble de la société japonaise. Or, comme nous l'avons vu, le shintō est partie prenante dès le début de l'aventure mandchourienne japonaise en 1905, à la suite de la guerre russo-japonaise. Cependant, le shintō n'est pas qu'un instrument de la politique d'expansion nationale, il en est aussi l'un des moteurs principaux par le biais de certains individus et des réseaux qu'ils construisent au sein de ce grand projet impérialiste, formant des constellations de trajectoires spatialisées. C'est donc bien un rôle mutuel que jouent l'espace mandchou et le shintō dans leur construction réciproque.

L'espace peut ainsi être le moteur essentiel lorsqu'il se situe en début de parcours : c'est le cas de Matsuyama Teizō qui arrive jeune sur place et passe en Mandchourie la majeure partie de sa vie. Les mutations qui apparaissent au sein de son mouvement Musubi-kyō sont très visibles et sont le fruit direct de son expérience sur place. L'espace mandchou est donc le point de départ de la transformation de Matsuyama en leader religieux. Motivé par une mission de propagation du shintō d'Izumo, il finit par voir les limites de ce dernier et recentre sa doctrine et sa pratique sur les trois divinités de la création. Son culte d'Ōkuninushi lui permet de devenir l'une des figures proéminentes du shintō en Mandchourie, même s'il estime pour finir que ce dernier n'est pas assez universel pour promouvoir le credo japonais hors des frontières de l'archipel. Il s'agit donc en ce sens d'un shintō pionnier, un shintō élaboré sur le continent, fondé sur une expérience de vie concrète en tant qu'émigré et sur la conscience de devoir organiser la vie religieuse dans cette terre d'accueil.

Matsuyama n'est pas le seul missionnaire à se rendre en Mandchourie et à finalement devoir adapter son shintō à la réalité de la vie à l'étranger. Plusieurs prédicateurs de Taishakyō, Jingūkyō, Tenrikyō ou encore Konkōkyō se sont

installés en Mandchourie dès la fin du conflit russo-japonais et ont contribué à donner forme au shintō mandchourien, par le biais de la construction de sanctuaires ou de centres religieux. Le missionnaire de Taishakyō est ainsi représentatif de la première vague de propagation qui est menée par des groupes religieux déjà bien établis, et dont certains membres entretiennent des liens suffisamment étroits avec l'armée ou la Mantetsu pour pouvoir prospérer dans la péninsule du Liaodong et dans la zone ferroviaire. Membres d'une élite émigrée composée de bureaucrates, d'ingénieurs et de commerçants, ces premiers émissaires prennent part activement au développement des villes et à l'implantation de la communauté japonaise dans la région. Ils participent ainsi au lancement concret du processus de spatialisation coloniale comme le montrent les exemples de Lüshun et Dalian.

Deguchi Onisaburō représente quant à lui la deuxième génération religieuse qui se rend en Mandchourie avant les années 1930, une période où l'émigration a augmenté mais est encore loin de toucher une part importante de la population. De façon schématique, la Mandchourie se retrouve au milieu de la trajectoire du cofondateur d'Ōmoto et marque le tournant le plus important dans l'histoire de la secte. Même si des liens ont commencé à être tissés avec les mouvements Baha'i et Daoyuan, l'internationalisation d'Ōmoto ne commence véritablement qu'après le périple aux frontières de la Mongolie. Comme Onisaburō le comprend rapidement, il s'agit d'un « pavé dans la mare » qui change l'avenir du mouvement jusqu'à provoquer la répression de 1935.

Deguchi, très sensible à l'air du temps, développe rapidement un attrait pour cette région, notamment par le biais de Hino Tsutomu, Yano Yūtarō et des missionnaires de Daoyuan. Mais, il inscrit aussi son expédition en Mandchourie et en Mongolie dans un processus de spatialisation liminaire qui sert à légitimer son statut de messie mondial et le pouvoir de la secte. Ainsi, après le Japon, c'est bien l'Asie, puis le monde que s'apprête à gouverner le messie révolutionnaire. Il devient alors un spécialiste de la Mandchourie et prend part à la dynamique qui mène aux migrations de masse de la fin des années 1930. Cependant, même s'il s'appuie sur une doctrine universaliste et syncrétique, ses activités se font de plus en plus radicales alors qu'il se rapproche des franges ultranationalistes et militaristes. Son entrée en Mongolie n'est d'ailleurs rien d'autre qu'une expédition militaire qui se pare d'atours romanesques, peuplée de bandits locaux et d'aventuriers japonais. En

ce sens, ce moment représente le point d'orgue du shintō messianique révolutionnaire d'Onisaburō. Finalement, son évolution est parallèle à celle de l'armée du Kwantung qui, *via* des justifications prônant la fraternité et l'harmonie, conquiert militairement la Mandchourie et instaure l'État du Mandchoukouo. Le cofondateur d'Ōmoto est donc à la fois porté par, mais aussi porteur de l'imaginaire mandchou à partir de la fin des années 1920. La Mandchourie japonaise devient chez lui un espace hétérotopique d'où peut émerger un ordre alternatif sous la direction du plus grand messie du monde.

Enfin, Kakei Katsuhiko, pour sa part, ne rencontre pas la Mandchourie japonaise avant la toute fin des années 1920. De plus, cet espace particulier n'est au départ pour lui qu'une colonie parmi d'autres, au même titre que Taiwan et la Corée. Cependant, son koshintō et la gymnastique du Yamato se développent de concert avec le courant agrariste dont les partisans défendent l'idée d'une émigration paysanne massive en Mandchourie. Finalement, la « voie des *kami* » et l'« esprit des pionniers » de Man-Mō deviennent telles les deux faces d'une même pièce par l'intermédiaire des membres du réseau de Katō Kanji qui sont parmi les plus fervents disciples du mouvement Iyasaka.

Kakei découvre toutefois lui-même le Mandchoukouo sur le tard, à la fin de la guerre, puisqu'il y effectue ses dernières leçons sur le shintō et y déploie la version la plus élaborée de sa théorie religieuse fondée sur les concepts de « vérité du cœur » et d'« être de perfection ». Il reprend alors les arguments développés dans son *Kannagara no michi*, l'ouvrage le plus influent du shintō d'État à partir du milieu des années 1920. L'idéologue devient ainsi le pourvoyeur d'un shintō impérial qui soutient aussi bien la structuration du culte officiel que l'émigration paysanne en Mandchourie. Alors que son influence a été jusqu'ici indirecte par le biais des activités de ses disciples et que son implication dans la fondation de l'université du Mandchoukouo est des plus mitigées, il est amené à exposer sa doctrine au sommet de l'État devant l'empereur Puyi et ses plus hauts ministres. Sa trajectoire en vient donc à tendre d'elle-même vers cet espace. De plus, d'une manière similaire à Deguchi Onisaburō – mais du côté des autorités –, sa vision ne cesse de se radicaliser au fil des années ; alors qu'il postule au départ, influencé par la pensée allemande, l'universalité de la croyance et de la grande vie cosmique incarnée par la divinité créatrice des mythes shintō, il finit par vanter l'abandon de

l'individualité au nom de l'empereur et par faire d'Amaterasu une divinité absolue, aspect de sa doctrine qui apparaît le plus clairement dans ses leçons au palais du Mandchoukouo.

Symboliquement, les pensées de Matsuyama, Deguchi et Kakei, sont liées à la Mandchourie par le biais du concept de « vie » (*seimei* 生命). Non seulement elles sont centrées sur la notion de « grande vie cosmique » (*uchū no daiseimei* 宇宙の大生命) caractéristique de l'épistémè du shintō moderne, mais encore elles permettent à partir des années 1930 de déployer l'espace mandchou comme « ligne de vie » (*seimeisen*) du Japon. La première occurrence de ce terme remonte à 1931, lorsque Matsuoka Yōsuke annonce au cours de la cinquante-neuvième assemblée de la Diète que « le problème Man-Mō est en lien avec la survie de notre nation et représente la ligne de vie de notre peuple » (満蒙問題は、わが国の存亡に係わる問題である、わが国民の生命線である). La Mandchourie japonaise devient alors le principal horizon du Japon impérial.

Ainsi la Mandchourie s'est-elle immiscée dans la trajectoire de ces trois leaders shintō et des réseaux qui gravitent autour d'eux durant la première moitié du XX^e^ siècle. Aucun d'eux n'a pu en effet élaborer son système sans y intégrer la « ligne de vie » qu'est devenue concrètement et symboliquement cette région aux contours flous et mouvants. Si l'on perçoit là quelque chose comme un *air du temps*, on y voit aussi l'*inertie* dans laquelle sont prises les nations. En l'occurrence, on peut même parler d'une double inertie, dont les deux composantes sont bien entendu complémentaires : la première est celle de la construction impériale, des processus de spatialisation qui en découlent, et des créations métagéographiques qui l'accompagnent ; la seconde est celle du nationalisme et de la guerre dont le tournant est sans doute possible l'assaut de l'armée du Kwantung en 1931. Que les individus s'opposent ou s'accordent à cette double inertie, ils doivent tous composer avec dans leurs activités.

Les trois trajectoires que nous avons tenté de recomposer sont elles aussi prises dans cette inertie qui exerce sur elles la force gravitationnelle nécessaire à l'avancée de tout projet. Mais il serait trop réducteur de les ramener à des courbes piégées par un champ de force collectif ; en effet, chacun des acteurs en question est capable d'influer sur son propre parcours, mais aussi de mener des actions

créatrices de mouvement au niveau de la société, voire des sociétés. Matsuyama, Deguchi et Kakei sont ainsi pris dans la dynamique de construction impériale en Mandchourie ; mais ils exercent en même temps une influence décisive sur ce processus d'expansion. Ils sont tous trois à la fois mus par l'histoire, mais aussi moteurs de l'histoire.

Mais cette histoire, ou plutôt ces histoires, dont on comprend par le principe d'inertie qu'elles s'inscrivent dans une temporalité commune, se déroulent aussi dans un espace commun. Cet espace n'est pas le Japon du début du XX^e^ siècle, il s'agit de l'entre-deux qui relie le Japon et la Mandchourie, deux espaces qui se développent eux-mêmes de concert. J'ai appelé cet espace la « Mandchourie japonaise », horizon colonial et frontière imaginaire du Japon impérial. Cette Mandchourie est un « espace fluide »[1969] que les leaders shintō tentent de spatialiser, de s'approprier concrètement et symboliquement du point de vue religieux et individuel. Il s'agit aussi d'un espace d'échanges, de circulation et de changement au sein et vis-à-vis duquel, comme nous l'avons vu, le shintō est central. En effet, c'est un croisement d'échelles qui s'opère en Mandchourie par le religieux : les spatialisations individuelles sont toujours des spatialisations impériales et inversement.

Ainsi, la transformation de Lüshun en ville sainte implique l'appropriation du sol par le sanctuaire ossuaire de Baiyushan, édifice marqué par le shintō d'Izumo de Matsuyama Teizō. Le sanctuaire de Dalian apparaît quant à lui comme le résultat de la volonté individuelle de ce dernier, pourtant, il est le symbole de l'expansion coloniale japonaise dans la péninsule du Liaodong. Spatialisation pionnière et spatialisation coloniale vont donc de pair, ces deux convergeant vers le niveau de la construction impériale. De même, la fondation du sanctuaire de Gengis Khan est avant tout le fait des jeunes nationalistes mongols qui tentent de se réapproprier symboliquement leur territoire. Toutefois, ce lieu de culte est aussi issu du mouvement messianique d'Onisaburō d'une part, et de l'exercice du gouvernement impérial de l'autre. Par ailleurs, l'entrée en Mongolie du leader japonais, périple liminaire et hétérotopique, n'est possible que parce qu'il se place dans le cadre de la dynamique de gestion de la région Man-Mō dans laquelle s'impliquent

[1969] J'emprunte le terme à Mol et Law qui désignent par ce biais un espace de mouvement et de processus perpétuels habité par une multitude de flux. MOL, LAW 1994.

notamment les militaires stationnés sur place. Spatialisation messianique et spatialisation impériale sont donc à nouveau indissociables. Enfin, l'érection des sanctuaires des pionniers par les émigrés paysans s'apparente à un phénomène de construction de lieux religieux par et pour les communautés déracinées de leur sol national. Pourtant, ces sanctuaires, comme l'illustre parfaitement le cas du sanctuaire d'Iyasaka, représentent l'essor de l'esprit du Yamato dans les plaines mandchoues et le rempart idéologique face à la menace soviétique. À l'inverse, lorsque Kakei Katsuhiko intime à l'empereur Puyi de se convertir sincèrement au shintō, le juriste incarne l'appropriation concrète et symbolique du palais du Mandchoukouo par l'empire japonais. Mais il s'agit aussi d'un effort qui lui est propre visant à implanter sur place son shintō et son mouvement Iyasaka. Là encore, les ambitions individuelles se confondent avec celles de l'empire.

Matsuyama Teizō, Deguchi Onisaburō et Kakei Katsuhiko, malgré leur volonté de propager leur propre vision du shintō et d'exercer la forme spécifique du pouvoir religieux dont ils sont détenteurs, sont donc tous engagés, par le fait même qu'ils participent à l'expansion du shintō en Mandchourie, dans le processus de construction impériale. Par leur participation à l'érection de sanctuaires, à l'appropriation d'édifices et d'espaces locaux, à la circulation des élites mais aussi des pionniers, à la constitution d'une pensée shintō aux ambitions universalistes, et à l'émergence d'un imaginaire métagéographique, ils participent tous trois au processus de spatialisation de cet espace en devenir. Mus par le mouvement d'expansion coloniale, ils sont aussi, par leurs activités et leur doctrine, moteurs dans la création de cet entrelacement de géosymboles qu'ils contribuent à intégrer des marges vers le centre de l'empire. Les trois événements retenus dans la thèse comme points d'articulation de l'essor du shintō en Mandchourie japonaise sont à ce titre les exemples les plus représentatifs de l'imbrication des trajectoires de ces trois leaders et de la construction de l'espace impérial.

Le mouvement d'universalisation identifié systématiquement dans leur doctrine apparaît dès lors comme le résultat d'une nécessité impériale : il faut redéfinir le shintō face à ces nouveaux espaces qui intègrent le paysage de l'empire. À ce moment-là, les leaders shintō n'inventent pas *ex nihilo* de nouvelles théories mais s'inspirent très largement des travaux menés par les spécialistes qui les ont précédés, aussi bien au Japon qu'en Europe.

L'inscription de Matsuyama, Deguchi et Kakei dans le cadre d'une histoire de la pensée religieuse japonaise moderne a ainsi été une autre ambition de la présente thèse. Si les philosophes et les penseurs bouddhistes sont souvent au cœur des travaux sur la pensée moderne, les leaders shintō ne sont que rarement considérés comme des intellectuels. Notre approche inspirée des réseaux d'interactions de Randall Collins permet cependant de placer ces trois constructeurs de doctrine dans le paysage d'une pensée moderne prise entre l'héritage des penseurs prémodernes, en particulier issus des Kokugaku et des Mitogaku, et l'apport de la philosophie occidentale, notamment le panthéisme post-hégélien. Il est ainsi possible de mettre en perspective les sphères religieuse et intellectuelle comme constitutives de la pensée japonaise moderne. Ce lien est rendu possible par l'étude des trajectoires individuelles dans le cadre desquelles le religieux ne peut être réduit à un système rituel et un ensemble de faits religieux, mais ressort comme l'intrication de pratiques rituelles et de doctrines originales élaborées dans un nœud d'influences où se rencontrent les échelles micro, méso et macroscopiques.

Le Japon de Meiji s'est construit sur une série d'expérimentations en matière de religieux. En effet, la fin du XIX^e^ siècle est marquée par de nombreuses tentatives de structuration d'un système de culte d'État : promulgation du Grand Enseignement, funérailles shintō, modernisation des sanctuaires et du statut des desservants, établissement d'une institution centralisant les activités religieuses. Les premières années de Meiji sont donc particulièrement instables et loin d'être une période de mise en place d'un shintō d'État stable et uniforme. Cette période est en outre celle du développement de nombreux mouvements religieux, qu'il s'agisse de ceux du shintō des sectes ou des nouveaux mouvements indépendants. Comme nous l'avons vu, il faut attendre les années 1890 pour que le shintō d'État devienne un système structuré et pénètre le quotidien de la population.

De même, la question de la non-religiosité du shintō n'est pas encore au cœur des débats, les autorités cherchant bien plus à créer un système structuré d'ampleur nationale centré sur le concept de « rite » (*saishi*), catégorie qui doit supplanter celle de « religion ». La création d'églises, la prédication et les funérailles défendues durant les années 1870 sont ainsi le signe d'une volonté d'établir, au contraire, un culte étatique foncièrement religieux, mais dénué de la connotation négative que véhicule ce terme importé et rattaché au christianisme. Le tournant religieux de

Meiji a en fait lieu en 1889, lorsque les sphères des « rites de l'État » et de la « religion » sont clairement séparées au sein de la Constitution. Le shintō d'État en vient à incarner le domaine public, et les divers courants religieux de l'archipel incarnent quant à eux le domaine privé. Au sein de ce paysage, les sphères du public et du privé varient au fil des époques : alors que l'espace « privé » s'élargit durant la période de Taishō, il se rétrécit grandement au profit de l'espace « public » après l'Incident de Mandchourie qui débouche sur une forme de gouvernement totalitaire.

Il est cependant nécessaire de réinjecter une dimension individuelle à cette lecture du shintō moderne afin de dégager de nouvelles perspectives de réflexions. Cette démarche nous a permis de voir que de nombreux leaders religieux de l'époque voient dans la séparation des rites et des religions la manifestation d'une séparation des domaines visible et invisible, c'est-à-dire la perte d'une harmonie séculaire idéalisée. Le rééquilibrage cosmique que cette rupture implique sous-tend dès lors le mouvement parallèle d'autochtonisation et d'universalisation des doctrines du début du XX$^{e}$ siècle. En cela, les trois cas traités dans la présente thèse dépeignent des individus profondément modernes puisque leur système se déploie à partir d'une fracture caractéristique du processus de modernisation, fracture qu'ils vont s'efforcer de résorber.

En effet, le principal argument des doctrines religieuses shintō du début du XX$^{e}$ siècle est celui de l'unification du religieux et du politique. Matsuyama, Deguchi et Kakei défendent ainsi tous un idéal théocratique dont le Japon est le garant grâce à son empereur divin et à son unification des rites et de l'État, mais aussi l'incarnation et le modèle pour les pays du monde. La Mandchourie s'impose alors comme le principal horizon de déploiement de ces théories d'unification politico-religieuse. Notons à ce propos l'importance de la figure de l'empereur Meiji dans cet idéal, celui-ci apparaissant comme une véritable divinité pionnière dans les sanctuaires de Mandchourie. Les trois leaders shintō s'imaginent ainsi poursuivre l'exploration de l'authentique voie japonaise sur le continent asiatique, comme l'a fait avant eux le monarque héroïque du Japon moderne.

Les sanctuaires shintō construits en Mandchourie sont donc intrinsèquement liés à cette mission civilisatrice du Japon en Asie, tout comme le sont en définitive les activités des missionnaires shintō. Plus encore que Taiwan ou la Corée, la

Mandchourie, caractérisée par ses vastes plaines et la relative liberté qu'elle implique, s'apparente à un terrain d'expérimentations. Elle est de ce fait un espace particulier et revêt d'emblée une nature hétérotopique. La pluralité du shintō en Mandchourie est le reflet de cet assemblage d'espaces disparates qu'est Man-Mō. Le shintō, tout en étant partie prenante de l'expansion territoriale de l'empire et le relais de sa gouvernementalité, y est donc aussi un foyer de résistances potentielles à l'exercice de celle-ci. Cependant, ces résistances, saisies dans leur sens foucaldien, revêtent bien plus en Mandchourie l'idée de micro-orientations du pouvoir colonial que de véritables points d'arrêt bloquant son exercice. Tout hétérotopique qu'il soit, l'espace mandchou ne déborde en ce sens jamais le cadre impérial, pas plus du reste que le shintō.

Délimitation stricte et étendue infinie sont les caractéristiques de prime abord paradoxales de cette région. La Mandchourie japonaise, entre frontière impériale et horizon d'expansion, revêt ces deux dimensions. Dans ce double mouvement de l'empire, le shintō apparaît comme l'un des principaux outils d'appropriation et d'occupation de cet espace. Mais il ambitionne aussi de déborder les limites de l'empire, de dépasser l'Asie pour rayonner sur le monde. Cette dimension universelle du shintō ne peut émerger que par le prisme des trajectoires individuelles impliquant une lecture historique multiscalaire. Un shintō pluriel est ainsi l'opérateur de spatialisation religieuse qui vise à transformer l'espace Man-Mō en avant-poste d'un empire global. Cependant, l'enchevêtrement d'espaces différents qui implique une gestion coloniale variable rend finalement impossible une appropriation véritable. Si le Japon impérial spatialise la Mandchourie, notamment par le biais du shintō, c'est avant tout de manière parcellaire et symbolique, dans les quelques centres urbains éparpillés et aux abords de la frontière septentrionale de la région. Entre ces points, des lignes de chemins de fer ; entre ces lignes, un espace qui ne devient jamais un territoire ; un espace où s'éteindront les ambitions impérialistes du Japon et de ses leaders shintō.

# Annexes

## Annexe 1

Chronologie du shintō en Mandchourie japonaise

| | |
|---|---|
| 1871 | Naissance de Deguchi Onisaburō |
| 1872 | Naissance de Kakei Katsuhiko |
| 1878 | Naissance de Matsuyama Teizō |
| 1904 | Début de la guerre russo-japonaise<br>Création de l'Armée volontaire de Mandchourie<br>Création du Département militaire du génie ferroviaire<br>Arrivée de Matsuyama Teizō à Dalian |
| 1905 | Fin de la guerre russo-japonaise<br>Mise en place de l'Administration générale du Kwantung<br>Cérémonie de pacification du sanctuaire ossuaire et de la tour aux esprits fidèles de Baiyushan<br>Construction du lieu de culte éloigné du sanctuaire d'Ise à Andong |
| 1906 | Mise en place de l'Administration municipale du Kwantung<br>Fondation de la Mantetsu<br>Projet d'émigration en Mandchourie de Gotō Shinpei |
| 1907 | Construction du sanctuaire ossuaire de Baiyushan<br>Construction du sanctuaire annexe mineur de Taishakyō à Dalian<br>Fondation de la Kōdōkai à Dalian |
| 1908 | Construction du sanctuaire ossuaire de Dalian<br>Construction du sanctuaire ossuaire de Liaoyang<br>Construction du sanctuaire de Qianshan |
| 1909 | Construction de la tour aux esprits fidèles de Baiyushan<br>Construction du sanctuaire de Dalian<br>Construction du centre annexe de Taishakyō à Dalian<br>Construction du sanctuaire de Fushun<br>Construction du sanctuaire de Gongzhuling<br>Construction du sanctuaire de Liaoyang |
| 1910 | Construction de la tour aux esprits fidèles de Liaoyang<br>Construction de la tour aux esprits fidèles de Moukden<br>Fusion du sanctuaire ossuaire et de la tour aux esprits fidèles d'Andong<br>Construction du sanctuaire d'Andong |
| 1911 | Fondation de Kannagarakyō à Dalian par Mizuno Fusa<br>Révolution du Xinhai<br>Prise de pouvoir du huitième Jebtsundamba Khutukhtu en Mongolie Extérieure |
| 1912 | Décès de l'empereur Meiji<br>Construction du sanctuaire de Wafangdian<br>Publication du *Koshintō taigi* de Kakei Katsuhiko |
| 1913 | Construction du sanctuaire de Benxihu<br>Ouverture du Bureau de gestion des missions de Tenrikyō en Mandchourie |
| 1914 | Rencontre de Kakei Katsuhiko et Katō Kanji<br>Plan d'émigration sur sélection par examen de Nomuro Ryūtarō et Fukushima Yasumasa<br>Construction du sanctuaire de Haicheng<br>Construction du sanctuaire de Caohekou |

| | |
|---|---|
| | Construction du sanctuaire de Dashiqiao<br>Publication du *Zoku koshintō taigi* de Kakei Katsuhiko |
| 1915 | Cérémonie d'intronisation de l'empereur Taishō<br>Fondation du Centre de formation indépendant du département de Yamagata<br>Construction du sanctuaire de Changtu<br>Construction du sanctuaire de Tieling<br>Construction du sanctuaire de Xiongyue<br>Construction du sanctuaire de Qiaotou<br>Construction du sanctuaire de Kaiyuan<br>Construction du sanctuaire de Fanjiatun<br>Construction du sanctuaire de Moukden<br>Construction du sanctuaire de Changchun<br>Construction du sanctuaire de Jiguanshan<br>Fondation de Musubikyō à Dalian par Matsuyama Teizō |
| 1916 | Construction du sanctuaire de Yantai |
| 1917 | Démission de Matsuyama Teizō du poste de grand desservant du sanctuaire de Dalian<br>Construction du sanctuaire de Liujahe |
| 1918 | Construction du sanctuaire de Siping<br>Construction du centre annexe de Musubikyō à Dalian (Shahekō)<br>Entrée de Yano Yūtarō au sein d'Ōmoto |
| 1919 | Construction du sanctuaire de Tongyuanpu<br>Construction du sanctuaire d'Ebisu à Fushun<br>Construction du sanctuaire de Fenghuangcheng<br>Entrée de Hino Tsutomu au sein d'Ōmoto |
| 1920 | Construction du sanctuaire de Guojiadian<br>Construction du sanctuaire de Lianshanguan<br>Construction du sanctuaire de Yingkou<br>Publication de *Yamato bataraki* de Kakei Katsuhiko |
| 1921 | Ouverture du centre de Musubikyō à Dalian<br>Conquête d'Ourga par le baron Ungern-Sternberg<br>Premier Incident Ōmoto<br>Fondation de Daoyuan |
| 1922 | Publication de la revue *Iyasaka*<br>Visite de la Mandchourie par Katō Kanji et Hashimoto Denzaemon<br>Construction du sanctuaire de Xintaizi<br>Fondation de Hongwanzihui |
| 1923 | Fin des préparatifs de l'entrée en Mongolie<br>Partenariat Daoyuan-Ōmoto |
| 1924 | Pratique de Yamato bataraki au Centre de formation indépendant du département de Yamagata<br>Construction du sanctuaire d'Anshan<br>Construction du sanctuaire de Sujiatun<br>Entrée en Mongolie de Deguchi Onisaburō<br>Décès du huitième Jebtsundamba Khutukhtu<br>Séjour de Sasame Tsuneo en Mongolie<br>Fondation de la République populaire de Mongolie<br>Publication de *Jingisu Kan wa Minamoto no Yoshitsune nari* d'Oyabe Mataichirō |
| 1925 | Fusion du sanctuaire ossuaire et de la tour aux esprits fidèles de Dalian<br>Fusion du sanctuaire ossuaire et de la tour aux esprits fidèles de Moukden<br>Fondation de l'Alliance des religions du monde<br>Fondation de la Jinrui Aizenkai |

| | |
|---|---|
| | Publication du *Nyūmōki* de Deguchi Onisaburō<br>Publication du *Kannagara no michi* de Kakei Katsuhiko |
| 1926 | Pratique de *Yamato bataraki* au lycée populaire d'Iwate |
| 1927 | Pratique de *Yamato bataraki* au lycée populaire d'Ibaraki<br>Rencontre de Katō Kanji et Matsuoka Yōsuke à Dalian<br>Premier échange d'étudiants mongols conclu entre Sasame Tsuneo et Merse<br>Ouverture du centre de formation pour les jeunes hommes de Mongolie |
| 1928 | Pratique de *Yamato bataraki* au lycée populaire de San.in<br>Assassinat de Zhang Zuolin<br>Intégration d'Ishiwara Kanji au sein de l'armée du Kwantung |
| 1929 | Règlement intérieur sur le traitement des donations et des offrandes dans les sanctuaires émis par la Mantetsu<br>Visite des centres mandchous de Daoyuan-Hongwanzihui par Deguchi Onisaburō<br>Visite de la Mandchourie par Kakei Katsuhiko |
| 1931 | Incident de Mandchourie<br>Envoi de Deguchi Hidemaru en Mandchourie<br>Partenariat Zailihui-Ōmoto<br>Partenariat bouddhisme tibétain-Ōmoto |
| 1932 | Fondation du Mandchoukouo<br>Fondation de l'Association de la Concorde du Mandchoukouo<br>Loi sur l'ordre public et la police (Mandchoukouo)<br>Assemblée consultative sur la politique Man-Mō à Moukden<br>Fondation de l'association générale du Mandchoukouo de Hongwanzihui<br>Partenariat Zaijiali-Ōmoto<br>Exposition Man-Mō à Ōsaka<br>Grande exposition Man-Mō à Kyōto<br>Grande exposition du Mandchoukouo à Tōkyō<br>Fondation de la Ligue Aizen de Mandchourie à Moukden<br>Partenariat Croix rouge du Mandchoukouo-Jinrui Aizenkai<br>Expositions des œuvres de Deguchi Onisaburō dans le Mandchoukouo |
| 1933 | Consécration de l'empereur Meiji au sanctuaire de Dalian<br>Visite de Zhang Haipeng au centre Ōmoto de Kameoka<br>Nomination de Hayashide Kenjirō au Département d'administration du Mandchoukouo<br>Implantation du premier groupe de pionniers du village d'Iyasaka<br>Construction du sanctuaire d'Iyasaka (Mandchourie)<br>Publication de *Kaigai no jinja* d'Ogasawara Shōzō<br>Publication du *Manshū gurafu* |
| 1934 | Plan de formation des groupes de pionniers paramilitaires sélectionnés par examen<br>Campagne de réhabilitation des campagnes, ouvertures des centres de formation agricole<br>Intronisation de Puyi<br>Plan gouvernemental de gestion des territoires adjacents au Mandchoukouo<br>Implantation du premier groupe de pionniers du village de Tenri<br>Construction de l'église de Tenri au village de Tenri |
| 1935 | Fondation de la Mantaku<br>Création du Manshū ijū kyōkai<br>Construction du sanctuaire de Gaiping<br>Politique du « mouvement de développement de l'esprit » (*shinden kaihatsu undō*) en Corée |
| 1936 | Pan gouvernemental d'« un million de foyers en Mandchourie »<br>Construction du sanctuaire de Chifuri |

| | |
|---|---|
| | Construction du sanctuaire Numéro un<br>Publication de *Hirake Man-Mō* |
| 1937 | Début de la guerre sino-japonaise<br>Politique de « transformation en sujet de l'empire » (*kōminka*) à Taïwan<br>Construction du sanctuaire de Suileng<br>Reconnaissance officielle de neuf groupes religieux (Mandchoukouo)<br>Visite des villages Iyasaka et Chifuri par Kakei Katsuhiko<br>Réunion préparatoire pour l'établissement de l'université de la Fondation nationale du Mandchoukouo |
| 1938 | Plan d'émigration par partition des villages<br>Ouverture du Centre d'entraînement de l'Armée des jeunes pionniers volontaires de Man-Mō d'Uchihara<br>Pratique de *Yamato bataraki* au centre d'Uchihara<br>Départ des premières recrues de l'Armée des jeunes volontaires pour la Mandchourie<br>Fusion du sanctuaire ossuaire et de la tour aux esprits fidèles de Liaoyang<br>Construction du sanctuaire de Xintun<br>Construction du sanctuaire de Mudanjiang |
| 1939 | Loi sur les organisations religieuses (Japon)<br>Construction du sanctuaire d'Iyasaka (Japon)<br>Construction du sanctuaire de Yenden<br>Construction du sanctuaire de Meiheko<br>Fondation du gouvernement autonome du Mengjiang |
| 1940 | Deuxième visite de Puyi au Japon<br>Création du Bureau général des affaires coloniales du Mandchoukouo<br>Construction du Kenkoku shinbyō<br>Construction du Kenkoku chūreibyō<br>Construction du sanctuaire d'Hulan<br>Construction du sanctuaire de Suiyang<br>Construction du sanctuaire de Tieli<br>Construction du sanctuaire de Rikkō<br>Construction du sanctuaire de Beizhen<br>Publication de *Sekai saishūsen ron* d'Ishiwara Kanji |
| 1941 | Construction du sanctuaire de Zhangjiakou (Mengjiang)<br>Construction du sanctuaire de Hironori |
| 1942 | Construction du sanctuaire de Tenri<br>Construction du sanctuaire de Hokuto |
| 1944 | Construction du sanctuaire du Kwantung<br>Construction du sanctuaire de Gengis Khan<br>Leçons de Kakei Katsuhiko au palais du Mandchoukouo |
| 1945 | Fin de la Seconde Guerre mondiale |
| 1947 | Décès de Matsuyama Teizō |
| 1948 | Décès de Deguchi Onisaburō |
| 1961 | Décès de Kakei Katsuhiko |

# Annexe 2

Glossaire

| Japonais | Transcription | Traduction |
|---|---|---|
| 天照 | *Amaterasu* | Amaterasu<br>(Divinité centrale du sanctuaire d'Ise, ancêtre mythique de la lignée impériale) |
| 天之御中主 | *Ame-no-minaka-nushi* | Ame-no-minaka-nushi<br>(Divinité créatrice des mythes shintō qui crée l'univers puis se retire et reste inactive par la suite, elle est mentionnée au début du *Kojiki* et bénéficie d'une attention renouvelée à la suite des travaux des penseurs des Kokugaku) |
| 鎮座式 | *Chinzashiki* | Cérémonie d'enchâssement d'une divinité<br>(Consécration d'un *kami* au sein d'un *shintai*) |
| 忠霊塔 | *Chūreitō* | Tours aux esprits fidèles<br>(Tours ossuaires associées au bouddhisme et au culte du Yasukuni) |
| 復古神道 | *Fukko shintō* | Shintō du retour aux origines<br>(Courant autochtoniste du shintō des Kokugaku) |
| 祠 | *Hokora*<br>*Shi* | Sanctuaire mineur<br>(Lieu de culte shintō dépourvu de desservant s'apparentant à une chapelle ou un oratoire) |
| 一心同体 | *Isshin dōtai* | Union organique<br>(« Unité d'esprit et de corps ». Concept central du koshintō de Kakei Katsuhiko) |
| 弥栄 | *Iyasaka* | Prospérité<br>(Terme utilisé à la place du mot *banzai* par Kakei Katsuhiko et ses disciples afin de célébrer l'empereur) |
| 地鎮の儀 | *Jichin no gi* | Rite de pacification du sol<br>(Séquence rituelle au sein de la cérémonie de pacification du sol) |
| 地鎮祭 | *Jichinsai* | Cérémonie de pacification du sol<br>(Cérémonie effectuée avant l'érection d'un édifice) |
| 神社 | *Jinja* | Sanctuaire<br>(Lieu de culte shintō dédié au culte des *kami*) |
| 開拓三神 | *Kaitaku sanshin* | Les trois divinités des pionniers<br>(Triade composée de Kunitama, Sukunahikona, Ōnamuchi, consacrée dans les Sō chinju) |
| 神 | *Kami* | *Kami*<br>(Divinité issue du panthéon shintō) |

| | | |
|---|---|---|
| 惟神の大道 | *Kannagara no daidō* | La grande voie des *kami*<br>(Shintō) |
| 惟神の道<br>神ながらの道 | *Kannagara no michi* | La voie des *kami*<br>(Shintō) |
| 国家 | *Kokka* | État |
| 心 | *Kokoro* | Cœur<br>(Cœur, esprit, centre. Utilisé notamment dans le shintō des Yoshida) |
| 国体 | *Kokutai* | Corps de la nation<br>(Essence nationale, politique nationale) |
| 古神道 | *Koshintō* | Shintō des origines<br>(Courant autochtoniste moderne du shintō) |
| 皇帝 | *Kōtei* | Empereur du Mandchoukouo |
| 農民魂<br>農民精神 | *Nōmin damashii* | Âme des paysans<br>(Concept prôné par Katō Kanji à la suite de Kakei Katsuhiko) |
| 霊魂 | *Reikon* | Âme-esprit<br>(Notamment au sein des théories de Hirata Atsutane) |
| 祭政一致 | *Saisei itchi* | Unité des rites et du politique<br>(Idéal prôné par les tenants des Mitogaku devenant l'un des concepts centraux de l'État moderne) |
| 祭祀<br>宗祀 | *Saishi*<br>*Sōshi* | Rite<br>(Notamment utilisé dans l'expression « rites de l'État », kokka no saishi 祭政一致, kokka no sōshi 国家の宗祀) |
| 政教分離 | *Seikyō bunri* | Séparation du religieux et du politique<br>(Principe établi par la Constitution impériale garantissant la liberté de croyance) |
| 精神 | *Seishin* | Esprit<br>(Au sens intellectuel ou psychologique) |
| 神人合一 | *Shinjin gōitsu* | Union des divinités et des hommes |
| 神体 | *Shintai* | Réceptacle d'une divinité<br>(Placé dans un sanctuaire et support de la cérémonie d'enchâssement) |
| 神道 | *Shintō* | Shintō |
| 招魂社 | *Shōkonsha* | Sanctuaire pour l'invitation des âmes<br>(Dont le plus connu est le sanctuaire du Yasukuni) |
| 宗教 | *Shūkyō* | Religion<br>(Concept en général associé au bouddhisme et au christianisme) |
| 総鎮守 | *Sō chinju* | Grand sanctuaire protecteur<br>(Sanctuaires construits par les autorités dans les territoires d'implantation des pionniers et consacrés aux *kaitaku sanshin*) |

| | | |
|---|---|---|
| 祖霊社 | *Soreisha* | Sanctuaire pour les esprits des ancêtres |
| 霊 | *Tama*<br>*Rei* | Esprit<br>(Au sens religieux. Objet des processus d'ancestralisation et de déification) |
| 魂 | *Tamashii* | Âme<br>(Principe animé habitant les êtres) |
| 天皇 | *Tennō* | Empereur du Japon |
| 宇宙の大生命 | *Uchū no daiseimei*<br>*Uchū no ō-inochi* | Grande vie cosmique<br>(Terme qui désigne la ou les divinités créatrices immano-transcendantes au sein du panthéisme vitaliste shintō) |
| 大和魂 | *Yamato damashii* | Esprit du Yamato<br>(Esprit propre au peuple japonais) |
| 大和民族 | *Yamato minzoku* | Peuple du Yamato<br>(Peuple japonais) |
| 造化三神 | *Zōka sanshin* | Les trois divinités de la création du panthéon shintō<br>(Triade de divinités composée d'Ame-no-minaka-nushi, Takamimusubi et Kamimimusubi qui intègre le panthéon national moderne aux côtés d'Amaterasu) |

# Annexe 3

Etablissements scolaires japonais ouverts à Dalian[1970]

| **Établissements construits de 1868 à 1912 (période de Meiji)** |
|---|
| Écoles élémentaires et primaires : |
| Dai-ichi shōgakkō 第一小学校 (future Fushimidai jinjō shōgakkō 伏見台尋常小学校) |
| Dairen yōchien 大連幼稚園 (école maternelle du Nishi Honganji) |
| Dai-ni shōgakkō 第二小学校 (future Nihonbashi shōgakkō 日本橋小学校) |
| Dai-san shōgakkō 第三小学校 (future Jōban shōgakkō 常磐小学校) |
| Sakakō shōgakkō 沙河口小学校 (école du district de Shaheko) |
| Collèges, lycées et écoles spécialisées : |
| Dairen shōgyō gakkō 大連商業学校 (école de commerce de Dalian) |
| **Établissements construits de 1912 à 1926 (période de Taishō)** |
| Écoles primaires : |
| Asahi shōgakkō 朝日小学校 |
| Dai-yon shōgakkō 第四小学校 (Daihiroba shōgakkō 大広場小学校) |
| Dai-go shōgakkō 第五小学校 (Kasuga shōgakkō 春日小学校) |
| Taishō shōgakkō 大正小学校 |
| Dai-roku shōgakkō 第六小学校 (Matsubayashi shōgakkō 松林小学校) |
| Nanzanrei shōgakkō 南山麗小学校 |
| Reizen shōgakkō 嶺前小学校 |
| Collèges, lycées et écoles spécialisées : |
| Dai-ichi chūgakkō 第一中学校 |
| Dairen Shinmei kōtō jogakkō 大連神明高等女学校 |
| Dairen Yayoi kōtō jogakkō 大連彌生高等女学校 |
| Dairen shiritsu jitsugyō gakkō 大連市立実業学校 |
| **Établissements construits de 1926 à 1945 (période de Shōwa)** |
| Écoles élémentaires et primaires : |
| Shōtoku shōgakkō 聖徳小学校 |
| Sanae kōtō shōgakkō 早苗高等小学校 |
| Katō shōgakkō 下藤小学校 |
| Kasumi shōgakkō 霞小学校 |
| Kōmei shōgakkō 公明小学校 |
| Shizuo shōgakkō 静浦小学校 |
| Collèges, lycées et écoles spécialisées : |
| Dairen shiritsu chūgakkō 大連市立中学校 |
| Dairen shiritsu kyōwa jitsugyō gakkō 大連市立協和実業学校 |
| Dairen kōgyō gakkō 大連工業学校 |
| Dairen joshi shōgyō gakkō 大連女子商業学校 |
| Hagoromo kōtō jogakkō 羽衣高等女学校 |
| Dairen joshi senshū gakkō 大連女子専修学校 |
| Dairen kōtō jogakkō 大連高等女学校 |

[1970] Données tirées de Dairenshi 1972, p. 691.

# Annexe 4

Calendrier officiel des rites shintō modernes[1971]

| | | |
|---|---|---|
| Shihōsai 四方祭 | 1er janvier | Culte des divinités des quatre directions afin d'accueillir la nouvelle année |
| Saitansai 歳旦祭 | 1er janvier | Prière aux divinités effectuée par l'empereur pour la paix de la nation |
| Genshisai 元始祭 | 3 janvier | Rites de la nouvelle année ; l'empereur effectue les rites pour les ancêtres impériaux au palais |
| Kōmei Tennōsai 孝明天皇祭 | 30 janvier | Commémoration des empereurs précédents |
| Tenchōsetsu 天長節 | 3 février | Anniversaire de l'empereur Meiji |
| Kigensetsu 紀元節 | 11 février | Commémoration de la fondation de la nation par l'empereur Jinmu<br>Établie en 1873 |
| Kinensai 祈年祭 | 17 février | Prière pour les récoltes et l'empereur<br>Établie en 1873 |
| Shunki kōreisai 春季恒例祭 | Équinoxe de printemps | Rites de printemps rendus aux ancêtres impériaux |
| Jinmu Tennōsai 神武天皇祭 | 3 avril | Commémoration de la mort de l'empereur Jinmu |
| Shūki kōreisai 秋季恒例祭 | Équinoxe d'automne | Rites d'automne rendus aux ancêtres impériaux |
| Kannamesai 神嘗祭 | 17 octobre | Offrande des premières récoltes aux divinités d'Ise par l'empereur |
| Niinamesai 新嘗祭 | 23 novembre | L'empereur offre et partage les premières récoltes |

[1971] Données tirées de Hardacre 1989, p. 101 et Hardacre 2016, p. 363-367.

# Bibliographie

## Écrits de Matsuyama Teizō et de ses disciples

### Écrits de Matsuyama Teizō


Matsuyama Teizō 松山瑆三 (ed.), *Dairen jinja shiyō* 大連神社誌要 [Bulletin du sanctuaire de Dalian]. Dalian : Dairen jinja shamusho, 1917.

——— (ed.), *Dairen jinja sōritsushi* 大連神社創立誌 [Journal de la fondation du sanctuaire de Dalian]. Dalian : Dairen jinja shamusho, 1920.

———, « Jinkaku o keibo su 人格を敬慕す [Un profond respect pour sa personnalité] », *Shintenchi*, vol. 5, n° 10, 1925, pp. 69-70.

Matsuyama Teizō et al., « Manshū mukashi banashi no kai kiji – Rochi jidai kara Sadomaru chinbotsu made 満洲昔話の會記事—露治時代から佐渡丸沈没まで [Articles de la Société des vieilles histoires de Mandchourie – De l'époque russe au naufrage du Sadomaru] », *Man-Mō*, vol. 9, 1928, pp. 82-96.


### Écrits de Mizuno Hisanao


Akama jingū 赤間神宮 (ed.), *Akama jingū meiyō gūji – Mizuno Hisanao taijin jūnensai-shi* 赤間神宮名誉宮司—水野久直大人十年祭誌 [Grand desservant émérite du sanctuaire d'Akama – Journal de la dixième commémoration du grand Mizuno Hisanao]. Shimonoseki : Akama jingū, 2004.

Dairen jinja hachijūnen-sai hōsankai 大連神社八十年祭奉賛会, *Dairen jinja hachijūnen-shi* 大連神社八十年史 [Histoire des quatre-vingts ans du sanctuaire de Dalian]. Shimonoseki : Dairen jinja hachijūnen-sai hōsankai, 1987.

Mizuno Hisanao 水野久直, *Dairen jinja-shi* 大連神社史 [Histoire du sanctuaire de Dalian]. Manuscrit privé non publié, 1943.

———, *Meiji tennō gosonzō hōsenki* 明治天皇御尊像奉遷記 [Récit du déplacement de la noble statue de l'empereur Meiji]. Shizuoka : Shōwa shuppan, 1966.

———, *Musubi Matsuyama Teizō* 産霊松山琹三. Shimonoseki : Matsuyama Teizō denki kankōkai, 1973.

———, *Tamashii wa kieji: onshi Tōyama Mitsuru sensei no omokage* 魂消えじ: 恩師頭山満先生の面影 [L'âme ne s'éteint pas : portrait de mon mentor Tōyama Mitsuru]. Shimonoseki : Akama jingū, 1983.

## Écrits de Deguchi Onisaburō et de ses disciples

### Écrits de Deguchi Onisaburō

DEGUCHI Onisaburō 出口王仁三郎, *Mizu kagami* 水鏡 (Miroir aquatique). Kameoka : Tenseisha, 1928.

———, *Deguchi Onisaburō zenshū* 出口王仁三郎全集 [Œuvres complètes de Deguchi Onisaburō], volumes 1-4. Kameoka : Ban.yūsha, 1934.

———, *Deguchi Onisaburō zenshū* 出口王仁三郎全集 [Œuvres complètes de Deguchi Onisaburō], volumes 5-8. Kameoka : Tenseisha, 1935.

———, *Kannagara no michi* 惟神の道 [La voie des divinités]. Kameoka : Tenseisha, 1935.

———, *Reikai monogatari* 霊界物語 [Récits du monde des esprits]. Kameoka : Ōmoto Kyōten Kankōkai, 1967, 81 vol.

———, *Deguchi Onisaburō chosakushū* 出口王仁三郎著作集 [Œuvres de Deguchi Onisaburō]. Tōkyō : Yomiuri Shinbunsha, 1971, 5 vol.

———, *Nyūmōki – Reikai monogatari tokubetsuhen* 入蒙記—霊界物語特別篇 [Récit de l'entrée en Mongolie – Volume spécial du *Reikai monogatari*]. Kameoka : Tenseisha, (1925, 1935) 2008.

———, *Deguchi Onisaburō no sekai shūkyō tōitsu* 出口王仁三郎の世界宗教統一 [L'union des religions du monde selon Deguchi Onisaburō]. Kameoka : Miizusha, 2014.

———, *Kōdō Ōmoto no shinkō* 皇道大本の信仰 [La croyance de Kōdō Ōmoto]. Kameoka : Miizusha, (1934) 2015.

———, *Susanoo-no-mikoto no heiwa shisō* 素戔嗚尊の平和思想 [La pensée pacifique de Susanoo-no-mikoto]. Kameoka : Miizusha, 2017.

UENO Kōen 上野公園, *Ōni mōko nyūki* 王仁蒙古入記 [Récit de l'entrée en Mongolie d'Onisaburō]. Kyōto : Santo shinbunsha, 1925.

## Écrits d'Ōmoto et des descendants d'Onisaburō

Asano Wasaburō 浅野和三郎, *Taishō ishin no shinsō* 大正維新の真相 [La vérité sur la restauration de Taishō]. Ayabe : Dai Nippon shūsaikai, 1919.

DEGUCHI Kyōtarō 出口京太郎, *Kyojin Deguchi Ōnisaburō* 巨人出口王仁三郎 [Le grand Deguchi Ōnisaburō]. Tokyo : Kōdansha, (1967) 2001.

DEGUCHI Yasuaki 出口和明, *Deguchi Onisaburō Nyūmō hiwa* 出口王仁三郎入蒙秘話 [Histoire secrète de l'expédition mongole de Deguchi Onisaburō]. Kameoka : Miizunaka, 1985.

IKEDA Akira 池田昭 (ed.), *Ōmoto shiryō shūsei* 大本史料集成 [Compilation des archives Ōmoto]. Tokyo : San'ichi Shobō, 1982, 3 vols.

ITŌ Eizō 伊藤栄蔵, *Ōmoto: Deguchi Nao, Deguchi Ōnisaburō no shōgai* 大本 : 出口なお・出口王仁三郎の生涯 [Ōmoto : la vie de Deguchi Nao et Deguchi Ōnisaburō]. Tokyo : Kōdansha, « Shinshūkyō sōshishaden », 1984.

ŌISHI Sakae 大石栄, *Nao Deguchi. A Biography of the Foundress of Oomoto*. Kameoka : The Oomoto Foundation, 1982.

Ōmoto honbu 大本本部 (ed.), *Sanzen sekai ichido ni hiraku ume no hana* 三千世界一度に開く梅の花 [La fleur de prunier qui ne s'ouvre qu'une fois au sein des trois mille mondes]. Kameoka : Tenseisha, 2014.

ŌMOTO NANAJUNEN-SHI HENSANKAI (ONSH) 大本七十年史編纂会 (ed.), *Ōmoto nanajūnenshi* 大本七十年史 [Histoire des soixante-dix ans d'Ōmoto]. Kameoka : Ōmoto, 1964-1967, 2 vols.

TOWADA Ryū 十和田龍 (Deguchi Yasuaki), *Deguchi Onisaburō kami no katsu-tetsugaku* 出口王仁三郎の神の活哲学 [La philosophie active des divinités de Deguchi Onisaburō]. Kyōto : Ocha no mizu shobō, 1991.

## Écrits de Kakei Katsuhiko et de ses disciples

### Écrits de Kakei Katsuhiko


Kakei Katsuhiko 筧克彦, *Bukkyō tetsuri* 仏教哲理 [La philosophie bouddhique]. Tōkyō : Yūhikaku, 1911.

———, *Seiyō tetsuri* 西洋哲理 [La philosophie occidentale]. Tōkyō : Yūhikaku, 1912 (a).

———, *Koshintō taigi* 古神道大義 [Les grands principes du koshintō]. Tōkyō : Yūhikaku, 1912 (b).

———, *Kokka no kenkyū* 国家の研究 [Recherches sur l'État]. Tōkyō : Kiyomizu shoten, 1913.

———, *Zoku koshintō taigi* 続古神道大義 [Suppléments sur les grands principes du koshintō]. Tōkyō : Kiyomizu shoten, 1914.

———, *Kōkoku gyōseihō, vol. 1* 皇国行政法 [Le droit administratif de l'empire], vol. 1. Tōkyō : Kiyomizu shoten, 1920.

———, « Shūkyō no daiseimei 宗教の大生命 [La grande vie des religions] », dans Nakamura Kokyō 中村古峡, *Gakuriteki gensei hihan – Ōmotokyō no kaibō* 学理的厳正批判—大本教の解剖 [Critique scientifique impartiale – L'analyse d'Ōmotokyō]. Tōkyō : Nihon seishin igaku-kai, 1920, p. 27-29.

———, *Kami asobi Yamato bataraki* 神あそびやまとばたらき [Gestes de dieux, gymnastique du Yamato]. Tōkyō : Ashita shoten, 1924.

———, *Kannagara no michi* 神ながらの道 [La voie des divinités]. Tōkyō : Naimushō Jinja-kyoku, 1926.

———, *Yamato bataraki* 日本体操 [La gymnastique du Yamato]. Tōkyō : Kakei Katsuhiko hakase chosaku kankōkai, 1929.

———, *Dai Nippon teikoku kenpō no konpongi* 大日本帝国憲法の根本義 [Les principes fondateurs de la Constitution du grand empire japonais]. Tōkyō : Kōgakukai, 1936.

———, *Kannagara no daidō* 惟神の大道 [La grande voie des divinités]. Tōkyō : Kyōgakukyoku, 1940.

———, *Kokuhon* 国本 [L'origine de la nation], *kōdō-hen* 皇道編 [tome sur la voie impériale] ; *nōdō-hen* 農道編 [tome sur la voie agraire]. Tōkyō : Nōson kōsei kyōkai, 1943.

———, *Kannagara no michi shinkō soku kiroku daiichi bunsatsu* 惟神之道進講速記録　第一分冊 [Transcription résumée des leçons sur la voie des divinités – Premier fascicule]. Manuscrit conservé par la bibliothèque de l'université Gakushūin, 1944 (a).

———, *Kannagara daidō* 惟神大道 [La grande voie des divinités]. Manuscrit conservé par l'Institut Mizuma, 1944 (b).

———, *Taishō no kōgō no miya no mi-uta kinshaku. Teimei kōgō to kannagara no go shinkō* 大正の皇后宮御歌謹釈　貞明皇后と神ながらの御信仰 [Transcription des poèmes de l'impératrice Taishō – L'impératrice Teimei et la croyance en la voie des divinités]. Kakei Katsuhiko hakase chosaku kankôkai, 1961.

Kakei Katsuhiko, Hishinuma Riichi 菱沼理一, *Yamato bataraki* 皇国運動 [La gymnastique du Yamato]. Hakubunkan, 1934.

## Écrits des descendants et disciples de Kakei Katsuhiko

KAKEI Yasuhiko 筧泰彦, « Chichi Kakei Katsuhiko no kotodomo 父筧克彦のことども », *Gakushi kaihō*, n° 698, 1966, p. 37-52.

Kannagara no michi fukyūkai 神ながらの道普及会, Kannagara no michi *hanpu ni atarite* 神ながらのみちの頒布に当たりて [À l'occasion de la distribution de *Kannagara no michi*]. Tōkyō : Kannagara no michi fukyūkai, 1926.

Katō Kanji 加藤完治, « Hakkō no ji 発刊の辞 [Edito] », *Iyasaka*, n° 1, février 1922

———, *Nihon nōson kyōiku* 日本農村教育 [L'éducation des villages ruraux japonais]. Tōkyō : Tōyō tosho, 1934.

———, *Katō Kanji zenshū* 加藤完治全集. Mito : Katō Kanji zenshū kankō iinkai, 1967.

MIZUMA Shingo 三潴信吾, « Kakei Katsuhiko 筧克彦 », *Shintō shūkyō*, n° 41, 1965, pp. 33-40.

WATANABE Hachirō 渡辺八郎, « Kakei Katsuhiko sensei to watashi 筧克彦先生と私 [Professeur Kakei Katsuhiko et moi] » dans WATANABE Hachirō,

*Watanabe Hachirō sensei ihōroku* 渡辺八郎先生遺芳録 [Recueil posthume de professeur Watanabe Hachirō]. Tōkyō : Watanabe Hachirō sensei ihōroku kankōkai, 1975.

YAMAZAKI Nobuyoshi 山崎信吉 et al., « Chōsen nōji zadankai 朝鮮農事座談会 [Discussion à propos de l'agriculture en Corée] », *Iyasaka*, vol. 75, 1928, pp. 21-41

YAMAZAKI Yoshio 山崎芳雄, *Iyasaka mura yōran* 弥栄村要覧 [Aperçu général du village Iyasaka]. Tōkyō : Manshū ijū kyōkai, 1936.

## Archives

Kaigunshō 海軍省 (Ministère de la marine) (a), « Dai jū gō : Sadomaru, Hitachimaru, Izumimaru senshisha-hyō 第１０号 佐渡丸．常陸丸．和泉丸乗組人員及び生存者員数表 [Numéro dix : tableau de l'équipage et des survivants des navires Sadomaru, Hitachimaru et Izumimaru] ». Archive C05110074200, dans Kaigunshō, « Gokuhi Meiji sanjū nana, hachi nen kaisenshi daiichibu senki kan jū, jūichi fuhyō oyobi fuzu 極秘明治３７．８年海戦史 第１部 戦紀 巻１０．１１付表及付図 [Top secret. Histoire des batailles navales des trente-septième et trente-huitième années de Meiji, partie 1, journaux de guerres, volumes 10 et 11 incluant tableaux et cartes] », 1904. Centre de recherche du ministère de la Défense 防衛省防衛研究所. Kokuritsu Kōbunshokan Ajia rekishi shiryō sentā 国立公文書館アジア歴史資料センター, archive C05110073000.

Kaigunshō (b), « Dai jūichi gō : Sadomaru, Hitachimaru, Izumimaru senshisha-hyō 第１１号 佐渡丸．常陸丸．和泉丸戦死者表 [Numéro onze : tableau des victimes des navires Sadomaru, Hitachimaru et Izumimaru] ». Archive C05110074300, dans Kaigunshō, « Gokuhi Meiji sanjū nana, hachi nen kaisenshi daiichibu senki kan jū, jūichi fuhyō oyobi fuzu 極秘明治３７．８年海戦史 第１部 戦紀 巻１０．１１付表及付図 [Top secret. Histoire des batailles navales des trente-septième et trente-huitième années de Meiji, partie 1, journaux de guerres, volumes 10 et 11 incluant tableaux et cartes] », 1904. Centre de recherche du ministère de la Défense 防衛省防衛研究所. Kokuritsu Kōbunshokan Ajia rekishi shiryō sentā 国立公文書館アジア歴史資料センター, archive C05110073000.

Kantō totokufu totoku kanbō bunshoka 関東都督府都督官房文書科 [Département des archives du secrétariat municipal de l'Administration

municipale du Kwantung], Kantō totokufu hōki teiyō 関東都督府法規提要 [Aperçu des lois de l'Administration municipale du Kwantung]. 1907. Kokuritsu Kōbunshokan Ajia rekishi shiryō sentā 国立公文書館アジア歴史資料センター, archive A06033516100.

MacDonald, Claude M., « Sadomaru », 1909-1910. Archive B-3-6-7-1-3-026, Bureau des archives du ministère des Affaires étrangères 外務省外交史料館. Kokuritsu Kōbunshokan Ajia rekishi shiryō sentā 国立公文書館アジア歴史資料センター, archive B12081726000.

Maruyama Tsurukichi 丸山鶴吉, « 蒙古人学生ヲ収容スル学園ノ開園式挙行ニ関スル件 [À propos de l'ouverture d'un établissement d'accueil des étudiants mongols] », document adressé au ministre de l'Intérieur Adachi Kenzō 安達謙蔵, 2 février 1931, dans *Gaimushō shiryō* 外務省史料 [Archives du ministère des Affaires étrangères] I.1.2.0.2, « Zai honpō Chūgokujin ryūgakusei kan zakken 在本邦中国留学生関雑件 [Informations diverses sur les étudiants chinois au Japon] ». Kokuritsu Kōbunshokan Ajia rekishi shiryō sentā 国立公文書館アジア歴史資料センター, archive B05016097800.

Minami Manshū nōkotsushi hozonkai 南満州納骨祠保存会 (Société de préservation des sanctuaires ossuaires de Mandchourie du Sud), « Manshū kaku nōkotsushi ryakki 満州各納骨祠略記 [Aperçu de chaque sanctuaire ossuaire de Mandchourie] », mars 1926. Centre historique de l'Institut national des études sur la Défense du ministère des Armées 陸軍省防衛研修所戦史室. Kokuritsu Kōbunshokan Ajia rekishi shiryō sentā 国立公文書館アジア歴史資料センター, archive C14060958600.

Miyata Mitsuo 宮田光雄, « 蒙古人及蒙古関係邦人転入ニ関スル件 », 6 décembre 1928 (a), dans Gaimushō shiryō 外務省史料 [Archives du ministère des Affaires étrangères] A.6.1.2.1-16, *Man-Mō seikyō kankei zassan* 満蒙政況関係雑纂　呼倫貝爾ノ部 [Recueil divers sur la situation politique de Man-Mō, partie sur Hulunbuir], vol. 3. Kokuritsu Kōbunshokan Ajia rekishi shiryō sentā 国立公文書館アジア歴史資料センター, archive B02031791300.

——— (b), « Mōkojin oyobi Mōko kankei hōjin tennyū ni kansuru ken 蒙古人及蒙古関係邦人転入ニ関スル件 [À propos des échanges d'étudiants mongols et en lien avec la Mongolie] », 6 décembre 1928 (b), dans *Gaimushō shiryō* A.6.1.2.1-16 外務省史料 [Archives du ministère des Affaires étrangères], *Man-Mō seikyō kankei zassan* 満蒙政況関係雑纂　呼倫貝爾ノ部 [Recueil divers sur la situation politique de Man-Mō,

partie sur Hulunbuir], vol. 3. Kokuritsu Kōbunshokan Ajia rekishi shiryō sentā 国立公文書館アジア歴史資料センター, archive B02031791300.

Gaimushō 外務省 (Ministère des Affaires étrangères), « Nichiro sen.eki no sai Urajio kantai Genkai hōmen ni rairyū Hitachimaru, Sadomaru oyobi Izumimaru sōnan ikken 日露戦役ノ際浦塩艦隊玄海方面二来襲常陸丸、佐渡丸及和泉丸遭難一件 [Le naufrage du Hitachimaru, du Sadomaru et du Izumimaru, attaqués en mer de Genkai par la flotte de Vladivostok] », 3 parties, juin 1904. Archive 5-2-3-0-21, Bureau des archives du ministère des Affaires étrangères 外務省外交史料館. Kokuritsu Kōbunshokan Ajia rekishi shiryō sentā 国立公文書館アジア歴史資料センター, archives B07090680100, B07090680200, B07090680300, B07090680400.

Ryojun Hyōchūtō kensetsu iin 旅順表忠塔建設委員 (Membres du comité de construction de la Hyōchūtō de Lüshun), « *Ryojun Hyōchūtō shunkō-shiki kiji* 旅順表忠塔竣工式記事 [Articles sur la cérémonie de fin de construction de la Hyōchūtō de Lüshun] », mars 1906-décembre 1909. Archive du ministère des Armées. Kokuritsu kōbunshokan Ajia rekishi shiryō sentā 国立公文書館アジア歴史資料センター, archives C14020157700 et C14020157800.

## Sources primaires

Aisin Gioro Puyi 愛新覚羅溥儀, *Waga hansei – « Manshūkoku » kōtei no jiden* わが半生―「満州国」皇帝の自伝 [La moitié de ma vie – Autobiographie de l'empereur du « Mandchoukouo »], 2 vol. Tōkyō : Chikuma bunko, 1992.

Auteur inconnu, *Kantōshū-Manshūkoku jinja ichiran* 関東州・満洲国神社一覧 [Aperçu des sanctuaires du territoire du Kwantung et du Mandchoukouo]. Publié en 1941. Document transcrit intégralement dans SAGAI Tatsuru 嵯峨井建, *Manshū no jinja kōbōshi* 満洲の神社興亡史 [Histoire de l'émergence et du déclin des sanctuaires de Mandchourie]. Tōkyō : Fuyō shobō shuppan, 1998, pp. 301-332.

Bunkachō 文化庁, *Shūkyō nenkan, Heisei jūrokunen-han* 宗教年鑑・平成１６年版 [Almanach des religions, édition de 2004]. Tōkyō : Bunkachō, 2004.

Chōsen shinshokukai 朝鮮神職会 (ed.), *Chōsen jinja hōrei shūran* 朝鮮神社法令輯覧 [Aperçu des lois concernant les sanctuaires de Corée]. Gyeongseong : Teikoku chihō gyōsei gakkai Chōsen honbu, 1937.

Dairen-shi 大連市, *Dairen-shi-shi* 大連市史 [Histoire de Dalian]. Dalian : Dairenshi, (1936) 1972.

Dairen shiyakusho 大連市役所, *Dairen* 大連 [Dalian]. Dalian : Dairen shiyakusho, 1935.

Date Tsunao 楯綱雄, *Manshū keikan shashin-chō* 満洲景観写真帳 [Album photographique des paysages mandchous]. Dalian : Taishō shashin kōgyōjo, 1941.

Dilthey, Wilhelm, *Œuvres tome 1 – Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit.* Paris : Cerf, « Passages », 1992.

———, *Œuvres tome 3 – L'édification du monde de l'esprit dans les sciences humaines.* Paris : Cerf, « Passages », 1988.

———, *Œuvres 4 : conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*. Paris : Cerf, « Passages », 1999.

———, *Œuvres tome 7 – Ecrits d'esthétique*. Paris : Cerf, « Passages », 1995.

Fujimoto Ryōtai 藤本了泰 (ed.), *Jōdoshū dainenpyō* 浄土宗大年表 [Chronologie de l'école Jōdo]. Tōkyō : Daitō shuppansha, 1941.

Fustel de Coulanges, Numa Denis, *La cité antique*. Paris : Flammarion, « Champs classique », (1864) 2009.

Haga Noboru 芳賀登 et al., *Nihon jinbutsu jōhō taikei 11 – Manshū-hen* 日本人物情報体系１１　満洲編 [Recueil d'informations sur les individus japonais 11 – Volume sur la Mandchourie]. Tōkyō : Kōseisha, 1999.

Harnack, Adolf von, *L'Essence du Christianisme. Textes et débats*. Genève : Labor et fides, 2015.

Hirata Atsutane zenshū kankōkai 平田篤胤全集刊行会 (ed.), *Shinshū Hirata Atsutane zenshū* 新修平田篤胤全集 [Nouvelle édition des œuvres complètes de Hirata Atsutane], volume 15. Tōkyō : Meicho shuppan, 1978.

Hishikari Takashi 菱刈隆, *Chūreitō monogatari* 忠霊塔物語 [L'histoire des tours aux esprits fidèles]. Tōkyō : Dōwa shunshūsha, 1942.

Iyasaka mura shi kankō iinkai 弥栄村史刊行委員会 (ed.), *Iyasaka mura shi – Manshū daiichiji kaitakudan no kiroku* 弥栄村史―満洲第一次開拓団の

記録 [L'histoire du village Iyasaka – Archives du Premier groupe des pionniers de Mandchourie]. Tōkyō : Iyasaka mura shi kankō iinkai, 1986

Ide Magoroku 井出孫六, *Owari-naki tabi : « Chūgoku zanryū koji » no rekishi to genzai* 終わりなき旅 : 「中国残留孤児」の歴史と現在 [Un voyage sans fin : passé et présent des « orphelins de Chine »]. Tōkyō : Iwanami shoten, 1986.

Ishikawa Sachū 石川佐中, *Kantō jingū – Higeki no sanbyaku nijūni nichi* 関東神宮―悲劇の三百二十二日 [Le sanctuaire du Kwantung – Trois cent vingt-deux jours de tragédie]. Iwaki : Ishikawa Sachū, 1987.

Ishimitsu Makiyo 石光真清, *Kōya no hana* 曠野の花 [Fleur des plaines]. Tōkyō : Chūkō bunko, 1958.

Itō Takeichirō 伊藤武一郎, *Manshū jūnenshi* 満洲十年史 [Histoire des 10 ans de la Mandchourie]. Dalian : Manshū jūnenshi kankōkai, 1916.

Iwate-ken kyōiku iinkai 岩手県教育委員会 (ed.), Iwate kindai kyōiku shi 岩手近代教育史 [Histoire moderne de l'éducation à Iwate], volume 2. Morioka : Iwate-ken kyōiku iinkai, 1981.

Izumo Taishakyō shintō seinenkai 大社教青年会, *En-musubi* 縁結び. Izumo : Taishakyō shintō seinenkai, 1980.

Kadota Jun 角田順 (ed.), *Ishiwara Kanji shiryō – Sensō-shi ron* 石原莞爾資料―戦争史論 [Documents sur Ishiwara Kanji – Théories sur l'histoire de la guerre]. Tōkyō : Hara shobō, 1994.

Kaise Kingo 貝瀬謹吾, *Sadomaru sōnan kinenshi* 佐渡丸遭難記念誌 [Revue commémorative du naufrage du Sadomaru]. Dalian : Kaise Kingo, 1929.

Kantō chōkan kanbō bunshoka 関東長官官房文書課, *Kantōchō shisei nijūnen-shi* 関東庁施政二十年史 [Histoire des vingt ans du gouvernement de l'Administration du Kwantung]. Dalian : Kantōchō, 1926.

Kantō kyoku 関東局 (ed.), *Kantōkyoku shisei sanjūnen-shi* 関東局施政三十年史 [Histoire des trente ans du gouvernement du Bureau du Kwantung]. Tōkyō : Hara shobō, 1936.

Katsu Hisano 勝ひさの, *Kamitsū kaibyaku* 神通開闢 [La création divine]. Kawagoe : Tenri sanrinkō, 1937.

Kawahara Misako 河原操子, *Karachin ōhi to watashi : Mongoru minzoku no kokoro ni kita josei kyōshi* 唐鎮王妃と私―モンゴル民族の心に来た女性教師 [La reine Kalachin et moi : l'enseignante qui est arrivée au cœur du peuple mongol]. Tōkyō : Fuyō shobō, 1969.

Kawakami Kenzō 川上賢三 et al., « Manshū mukashi banashi no kai kiji – Rochi jidai kara Sadomaru chinbotsu made 満洲昔話の會記事—露治時代から佐渡丸沈没まで [Articles de la Société des vieilles histoires de Mandchourie – De l'époque russe au naufrage du Sadomaru] », *Man-Mō*, vol. 9, 1928, pp. 82-96.

Kiyomizu Hisanao 清水久直, *Man-Mō kaitaku seishōnen giyūgun gaiyō* 満蒙開拓青少年義勇軍概要 [Aperçu de l'Armée des jeunes pionniers de Man-Mō].Tōkyō : Meiji tosho, 1941.

Kiyooka Katayuki 清岡卓行, *Akashiya no Dairen* アカシヤの大連 [Dalian aux acacias]. Tōkyō : Kōdansha, (1969) 1970.

Kōa futoku kenshōkai 興亜婦徳顕彰会 (ed.), *Manshū kenkoku jūnenshi* 満洲建国十年史 [Les dix ans d'histoire de la fondation du Mandchoukouo]. Tōkyō : Hara shobō, 1942.

Kōa shūkyō kyōkai 興亜宗教協会, *Sekai Kōmanjikai Dō-in no jittai* 世界紅卍字会・道院の実態 [La vérité sur Sekai kōmanjikai / Daoyuan]. Pékin : Kōa shūkyō kyōkai, 1943.

Kōno Seizō 河野*省三*, *Rekidai no shōchoku* 歴代の詔勅 [Les décrets et rescrits impériaux historiques]. Tōkyō : Naikaku insatsukyoku, 1940.

Kreitner, Gustav von, *Im fernen Osten : Reisen des Grafen Bela Szechenyii in Indien, Japan, China, Tibet und Birma in den Jahren 1877-1880*. Wien : Hölder, 1881.

Kuzū Yoshihisa 葛生能久, *Tōa senkaku shishi kiden* 東亞先覺志士記傳 [Mémoires des pionniers patriotes en Asie de l'Est]. Tōkyō : Ōzorasha, (1935–1936) 1997, 3 vol.

Kyōgaku sasshin hyōgikai 教学刷新評議会 (ed.), Kyōgaku sasshin hyōgikai shiryō 教学刷新評議会資料 [Documents du Conseil de réforme de l'éducation et de l'enseignement], 2 vol. Tōkyō : Fuyō shoten shuppan, 2006.

Manshū jijō annaijo 満洲事情案内所, *Manshūkoku no shūkyō* 満洲国の宗教 [Les religions du Mandchoukouo]. Xinjing : Manshū jijō annaijo, 1939.

Manshū Nippōsha rinji shinshi-roku hensanbu 満洲日報社臨時紳士録編纂部 (ed.), *Man-Mō Nihonjin shinshi-roku* 満蒙日本人紳士録 [Archive des hommes japonais de la région Man-Mō]. Dalian : Manshū Nippōsha, 1929.

Manshū Nippōsha 満洲日報社 (ed.), *Manshū nenkan* 満州年鑑 [Almanach de la Mandchourie], éditions des seizième et vingtième années de Shōwa. Moukden : Manshū Nippōsha Hōten shibu, 1935-1944.

Manshūkoku tsūshinsha 満洲国通信社 (ed.), *Manshūkoku gensei zukai* 満洲国現勢図解 [Encyclopédie de l'étendue actuelle du Mandchoukouo]. Xinjing : Manshūkoku tsūshinsha, 1940.

———, *Manshū kaitaku nenkan* 満洲開拓年鑑 [Chronologie du développement de la Mandchourie]. Xinjing : Manshūkoku tsūshinsha, 1944.

Manshūkoku Sōmuchō jōhōsho 満洲国総務庁情報処, *Shōsei iran, dai hasshū Hōten hen* 省政彙覧、第八輯　奉天篇 [Aperçu des politiques par province, volume 8, tome sur Moukden]. Xinjing : Manshūkoku Sōmuchō jōhōsho, 1936.

Matsubara Kazue 松原一枝, *Maboroshi no Dairen* 幻の大連 [Dalian, une illusion]. Tōkyō : Arata shinsho, 2008.

Matsumura Genkichi 松村源吉, *Zen Manshū meishō shashinchō* 全満洲写真帳 [Album photographique de toute la Mandchourie]. 1937.

Matsumuro Takayoshi 松室孝仁, « Mōko-koku kensetsu ni kansuru iken 蒙古国建設に関する意見 [Avis sur la construction de la Mongolie] », octobre 1933, dans SHIMADA Toshihiko 島田俊彦 (ed.), *Gendaishi shiryō* 現代史資料 [Documents d'histoire contemporaine], vol. 8 : Nicchū sensō 1 [vol. 8 : La guerre russo-japonaise 1]. Tōkyō : Misuzu shobō, 1964 : 449-463.

Matsumuro Takayoshi, « Manshūkoku rinsetsu chihō senryōchi tōchi an 満洲国隣接地方占領地統治案 [Plan gouvernemental de gestion des territoires sous contrôle adjacents au Mandchoukouo] », février 1934, dans SHIMADA Toshihiko 島田俊彦 (ed.), *Gendaishi shiryō* 現代史資料 [Documents d'histoire contemporaine], vol. 8 : Nicchū sensō 1 [vol. 8 : La guerre russo-japonaise 1]. Tōkyō : Misuzu shobō, 1964, p. 472-485.

Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha (MMTK) 南満州鉄道株式会社 (ed.), *Minami Manshū tetsudō annai* 南満州鉄道案内 [Guide des voies ferrées sud-mandchouriennes]. Dalian : Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha, 1917.

———, *Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha jūnenshi* 南満洲鉄道株式会社十年史 [Histoire des dix ans de la Compagnie des chemins de fer sud-mandchouriens]. Dalian : Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha, 1919.

———, *Manshū shashinchō* 満洲写真帳 [Album photographique de la Mandchourie], 1916. Dalian : Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha, 1916.

———, *Manshū shashinchō* 満洲写真帳 [Album photographique de la Mandchourie], 1929. Dalian : Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha, 1929.

———, *Manshū shashinchō* 満洲写真帳 [Album photographique de la Mandchourie], 1931. Dalian : Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha, 1931.

———, *Manshū wa imin no rakudo* 満洲は移民の楽土 [La Mandchourie est le paradis des émigrés]. Dalian : Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha, 1937

———, *Mantetsu ichiran* 満鉄一覧 [Aperçu de la Mantetsu], 1939. Dalian : Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha, 1939.

Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha sōsaishitsu chihōbu zanmu seiri iinkai 南満洲鉄道株式会社総裁室地方部残務整理委員会, *Mantetsu fuzokuchi keiei enkaku zenshi* 満鉄付属地経営沿革全史 [Histoire complète du développement de la gestion de la zone ferroviaire de la Mantetsu], 3 volumes. Dalian : Minami Manshū tetsudō kabushiki-gaisha 1939.

Minseibu kōseishi kyōka-ka 民政部厚生司教化科 (ed.), *Kyōka dantai chōsa shiryō dainishū – Manshūkoku Dōin-Sekai Kōmanjikai no gaiyō* 教化団体調査資料第二集—満洲国道院・世界紅卍字会の概要 [Deuxième collection de documents d'enquêtes sur les groupes d'endoctrinement moral – Aperçu de Daoyuan-Shijie Hongwanzihui du Mandchoukouo]. Xinjing : Minseibu kōseishi kyōka-ka, 1944.

Motoori Norinaga 本居宣長, *Motoori Norinaga zenshū* 本居宣長全集 [Œuvres complètes de Motoori Norinaga], volume 9. Tōkyō : Chikuma shobō, 1968.

Naikaku tōkeikyoku 内閣統計局 (ed.), *Dai nijū-kyū kai Nihon teikoku tōkei nenkan* 第２９回日本帝国統計年鑑 [Vingt-neuvième almanach statistique de l'empire japonais]. Tōkyō : Tōkyō tōkei kyōkai, 1910.

Nakamura Kokyō 中村古峡, *Gakuriteki gensei hihan – Ōmotokyō no kaibō* 学理的厳正批判—大本教の解剖 [Critique scientifique impartiale – L'analyse d'Ōmotokyō]. Tōkyō : Nihon seishin igaku-kai, 1920.

Nakamura Masayoshi 中村正元, « *Yamato bataraki no jisshi* 皇国運動の実施 [La pratique de *Yamato bataraki*] », *Shōnendan kenkyū*, n° 2, vol. 8, 1925, p. 41-42.

Nara joshi daigaku hyakunen-shi hensan iinkai 奈良女子大学百年史編纂委員会 (ed.), *Nara joshi daigaku hyakunen-shi* 奈良女子大学百年史 [Histoire des cent ans de l'université pour fille de Nara]. Nara : Nara daigaku, 2010.

Nichiman chūō kyōkai 日満中央協会 (ed.), *Manshū teikoku kōtei kaika go-hōnichi to Kenkoku shinbyō sōken* 満洲帝国皇帝閣下御訪日と建国神廟御創建 [La visite de sa majesté l'empereur du Mandchoukouo et la construction du Kenkoku shinbyō]. Tōkyō : Nichiman chūō kyōkai, 1941.

Nihon kokumin kōtō gakkō kyōkai 日本国民高等学校協会 (ed.), *Katō Kanji sensei* 加藤完治先生. Tōkyō : Tōkyō daiichi tosho shuppan, 1956.

Nihon kōtsū kyōkai 日本交通協会 (ed.), Tetsudō senjin-roku 鉄道先人録 [Archives des pionniers des voies de chemins de fer]. Tōkyō : Nihon teishajō shuppan jigyōbu, 1972.

Nisshin kōshinjo 日清興信所 (ed.), *Manhsū shinshishin shōroku* 満洲紳士縉商録 [Archives commerciales des hommes illustres de Mandchourie]. Tōkyō : Nisshin kōshinjo, 1927.

Nōrinshō keizai kōseibu 農林省経済更生部 (ed.), *Shūren dōjō, gyoson shūrenjō, sanson shūrenjō : nōsangyoson chūken jinbutsu yōsei shisetsu ni kansuru chōsa* 修錬農場・漁村修錬場・山村修錬場□農山漁村中堅人物養成施設に関する調査. 農林省経済更生部 [Les centres d'entraînement dans les villages ruraux : enquête sur les structures de formation des individus centraux des villages d'agriculteurs, de montagne et de pêcheurs]. Tōkyō : Nōrinshō keizai kōseibu, 1939.

Oda Hideto 小田秀人, *Seimei no genten ni kaere – Shinrei kenkyū gojūnen o koete* 生命の原点に還れ―心霊研究五十年を超えて [Retourne à la source de la vie – Plus de cinquante ans de recherches sur les esprits]. Tōkyō : Tama shuppan, 1985.

Ogasawara Shōzō 小笠原省三, *Kaigai no jinja, narabi ni « Burajiru zaijū dōhō no kyōiku to shūkyō »* 海外の神社　並びに「ブラジル在住同胞の教育と宗教」 [Les sanctuaires d'outre-mer, suivi de « L'éducation et la religion de nos compatriotes installés au Brésil »]. Tōkyō : Yumani shobō, (1933) 2005.

———, *Kagai jinjashi* 海外神社史 [Histoire des sanctuaires d'outre-mer], volume 1. Tōkyō : 海外神社史編纂会, 1953.

Ozawa Ayako 小澤紋子, *Ikyō no miyage* 異郷のみやげ [Souvenir d'une terre étrangère]. Tōkyō : Keiseisha shoten, 1916.

Sakurai Tadayoshi 櫻井忠温, *Nikudan – Ryojun jissenki* 肉弾―旅順実戦記 [Balle humaine – Récit de la bataille de Lüshun]. Tōkyō : Chūō kōronsha, (1906) 2016.

Sasame Tsuneo 笹目恒雄, *Shinsen no chōji* 神仙の寵児 [L'enfant béni de l'immortel]. Tōkyō : Kokusho kankōkai, 1991, 8 vol.

Senge Takatomi 千家尊福, *Daidō Yōgi* 大道要義 [L'essence de la grande voie] (1881) dans Taishakyō shintō seinenkai 大社教青年会, *En-musubi* 縁結び. Izumo : Taishakyō shintō seinenkai, 1980, pp. 181-188.

———, *Kyōshi taiyō* 教旨大要 [Précis des principes de la doctrine] (1884) dans Taishakyō shintō seinenkai, *En-musubi* 縁結び. Izumo : Taishakyō shintō seinenkai, 1980, pp. 174-180.

Shufu no tomosha 主婦の友社 (ed.), *Teimei kōgō mi-uta shū* 貞明皇后御歌集 [Recueil de poèmes de l'impératrice Teimei]. Tōkyō : Shufu no tomosha, 1988.

Shun.yu 春瑜, *Nihon shoki shikenmon* 日本書紀私見聞 [*Commentaires personnels sur le* Nihon shoki]. Tōkyō : Kichō tosho fukuseikai, 1938.

Sōseki Natsume 漱石夏目, *Mankan tokoro dokoro* 満韓ところどころ [Ici et là en Mandchourie et en Corée]. Tōkyō : Shun.yōdō, (1909) 1915.

———, *Le pauvre cœur des hommes*. Paris : Gallimard, « Connaissances de l'Orient », 1987.

Suemitsu Takayoshi 末光高義, *Shina no himitsu kessha to jinzen kessha* 支那の秘密結社と慈善結社 [Les sociétés secrètes et les sociétés caritatives de Chine]. Dalian : Manshū hyōronsha, 1932.

Suzuki Shōji 鈴木正次, *Jitsuroku : Dairen kaisō* 実録・大連回想 [Récit historique : souvenirs de Dalian]. Tōkyō : Kawade shobō shinsha, 1985.

Tairiku shintō renmei 大陸神道連盟, *Tairiku jinja taikan* 大陸神社大観 [Aperçu général des sanctuaire continentaux]. Tōkyō : Yumani shobō, (1940) 2005.

Takamatsu no miya Nobuhito shinnō 高松宮信人親王, *Takamatsuno miya nikki Shōwa hachi nen – jūni nen* 高松宮日記昭和八年－十二年 [Journal du prince Takamatsu, Shōwa 8-Shōwa 12], volume 2. Tōkyō : Chūō kōronsha, 1996.

Takeuchi Ken.ichi 竹内憲一 (ed.), *« Manshū » ni watatta ichiman-nin* 「満州」に渡った一万人 [Dix mille japonais qui se rendirent en « Mandchourie »]. Tōkyō : Kōseisha, 2012.

Takumushō Takuhoku kyoku 拓務省拓北局 (ed.), *Anata mo Giyūgun ni naremasu* あなたも義勇軍になれます [Toi aussi, tu peux intégrer l'Armée volontaire]. Tōkyō : Takumushō, 1942.

Tanaka Chigaku 田中智学, *Toman kōki* 渡満行紀 [Récit de voyage en Mandchourie]. Tōkyō : Shishiō bunko, 1937.

Tanaka Seijun 田中清純, *Senjō no hana* 戦場の花 [Les fleurs du champ de bataille]. Tōkyō : Tanaka Seijun, 1907.

Tenrikyō dōyūsha 天理教道友社 (ed.), *Tenrikyō jiten* 天理教辞典 [Dictionnaire de Tenrikyō]. Tenrishi : Tenrikyō dōyūsha, 1997.

Tenrikyō furusato kyōkai 天理教生琉里協会 (ed.), *Tenrison jūnen-shi* 天理村十年史 [Les dix ans d'histoire du village de Tenri]. Tenrishi : Tenri jihōsha, 1944.

Tenrikyō hyōtōryō-shitsu tokubetsu iinkai 天理教表統領室特別委員会 (ed.), *Sekai tasuke e sara naru ayumi o – « Fukugen » gojūnen ni atatte* 世界たすけへ更なるあゆみを―「復元」五十年にあたって [La voie vers le sauvetage du monde – À l'occasion des cinquante ans de la « restauration »]. Tenrishi : Tenrikyō dōyūsha, 1995.

Tetsudō sōkyoku kōhōka 鉄道総局弘報課, *Manshū shūkyō-shi* 満洲宗教誌 [Revue sur les religions de la Mandchourie]. Tōkyō : Kuresu shuppan, (1940) 2002.

Tōa keizai chōsakyoku 東亜経済調査局, *The Manchurian Year Book*. Tōkyō : Japan Times Printing Office, 1931.

Tsebegmaa, Baldangiin, *Hoshi no sōgen ni kaeran* 星の草原に帰らん [Rentrons dans la steppe étoilée]. Tōkyō : NHK shuppan, 1999.

Uchida Ryōhei 内田良平, Man-Mō no dokuritsu to Sekai Kōmanjikai no undō 満蒙の独立と世界紅卍字会の運動 [L'indépendance de Man-Mō et le mouvement Sekai kōmanjikai]. Tōkyō : Senshinsha, 1931.

Uchihara kunrenjo shiseki hozonkai jimukyoku 内原訓練所史跡保存会事務局 (ed.), *Manshū kaitaku to seishōnen giyūgun – Sōsetsu to kunren* 満州開拓と青少年義勇軍―創設と訓練 [Le développement de la Mandchourie et l'Armée des jeunesses volontaires – Fondation et entraînement]. Uchihara : Uchihara kunrenjo shiseki hozonkai, 1998.

Yamagata Fumie-dō shoten 山縣文英堂書店 (ed.), *Ryojun no senseki* 旅順の戦跡 [Les vestiges de guerre de Lüshun]. Lüshun : Yamagata Fumie-dō shoten, 1934.

Yamagata-ken shakaika 山形県社会回課 (ed.) *Yamagata-ken shakai kyōiku gaiyō* 山形県社会教育概要 [Aperçu de l'éducation sociale dans le département de Yamagata]. Yamagata : Yamagata-ken shakaika, 1927.

Yamakawa Chiō 山川智応, *Nichiren shōnin-den jūkō* 日蓮上人伝十講 [Dix leçons sur la biographie de Nichiren l'éveillé]. Tōkyō : Shinchōsha, 1921.

Yamana Shōji 山名正二, *Nichiro sensō hishi jitsuroku Manshū gigun* 日露戦争秘史実録満洲義軍 [Archives secrètes de la guerre russo-japonaise sur l'Armée volontaire de Mandchourie]. Tōkyō : Gekkan Manshūsha Tōkyō shuppanbu, 1942.

Yamane Riichi 山根理一, *Jitsuroku – Manshū Tenrison zanryū kojitachi wa, ima* 実録・満洲天理村　残留孤児たちは、いま [Histoire vraie – Le village de Tenri en Mandchourie : ses orphelins aujourd'hui]. Tenrishi : Tenrikyō dōyūsha, 1982.

———, *Kyū Manshū Tenrison kaitakumin no ayumi* 旧満州天理村開拓民のあゆみ [Le parcours des pionniers de l'ancien village de Tenri en Mandchourie]. Tenrishi : Yamane Riichi, 1995.

Yamazaki Yoshio 山崎芳雄, *Iyasaka mura yōran* 弥栄村要覧 [Aperçu du village Iyasaka]. Tōkyō : Manshū ijū kyōkai, 1936.

Yano Yūtarō 矢野祐太郎, *Shinrei seiten* 神霊聖典 [Le livre sacré de l'esprit divin]. Kōbe : Shinsei Ryūjinkai, 1964.

Yaoi Matasaburō 矢追又三郎, « Kenkoku shinbyō, Kenkoku chūreibyō 建国神廟、建国忠霊廟 », *Manshū kenchiku zasshi*, vol. 23, 1943.

Yonaiyama Shinsaku 米内山震作, « Senseki no Ryojun toshite no shinkō-saku 戦蹟の旅順としての振興策 [La ville vestige de guerre Lüshun en tant que politique de promotion] », *Ryojun fukkōsaku*, janvier 1931, dans Itō Sōichirō 伊藤総一郎 (dir.), *Kantōchō keimukyoku shiryō* 関東庁警務局資料 [Documents du Bureau de police de l'Administration du Kwantung], vol. 29. Tōkyō : Nihon tosho sentā, 2001.

Yūkōsha 有光社 (ed.), *Shūkyō nenkan, Shōwa jūyonen-han* 宗教年鑑・昭和１４年版 [Almanach des religions, édition de 1939]. Tōkyō : Yūkōsha, 1939.

## Sources secondaires


AÏVANHOV Mikhaël, *Hommage au Maître Peter Deunov*. Fréjus : Prosveta, 1991.

AKAMATSU Katsumaro, « The Russian Influence on the Early Japanese Social Movement » dans BERGEN, Peter ; LANGER, Paul F. ; CLICHMAN, Richard D. (eds.), *The Russian Impact on Japan : Literature and Social Thought*. Los Angeles : University of Southern California, 1981, p. 87-132.

ALLARD, Aurélien, « La requalification et la réorganisation des sanctuaires aux ères Meiji et Taishō », thèse de doctorat en Langues, littératures et sociétés du monde, Sorbonne Paris Cité, 2016.

ANDERSON, Benedict, *L'imaginaire national  Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte, 1996.

ANDO Reiji 安藤礼二, « Onisaburō-ron josetsu 出口王仁三郎論序説 [Introduction au discours sur Onisaburō] », *Shintō o kangaeru*, 2017, vol. 45, n° 2, p. 165-171.

ANTONI, Klaus, « Yasukuni jinja and folk religion : the Problem of Vengeful Spirits », *Asian Folklore Studies*, vol. 47, 1988, p. 123-136.

———, « Izumo as the “Other Japan”: Construction vs. Reality », *Japanese Religion*, vol. 30, n° 1-2, 2005, p. 1-20.

———, *Kokutai – Political Shintô From Early-Modern to Contemporary Japan*. Tübingen : Eberhard Karls University Tübingen, 2016.

AONO Masaaki 青野正明, « Shokuminchiki Chōsen ni okeru kokuheisha to sono saijin – “Amaterasu ōkami” to “Kunitama no ōkami” no gōshi 植民地期朝鮮における国弊社とその祭神―「天照大神」と「国魂大神」の合祀 [Les sanctuaires nationaux et leur panthéon en Corée de la période coloniale – Le culte combiné d’Amaterasu et de Kunitama] », *Kokusai bunka ronshū*, vol. 38, 2008, p. 39-73.

———, « Chōsen sōtokufu no jinja seisaku to “ruiji shūkyō” – Kokka shintō no ronri o chūshin ni 朝鮮総督府の神社政策と「類似宗教」―国家神道の論理を中心に [La politique des sanctuaire du gouvernement général de Corée et les “pseudo-religions” – Centré sur la logique du shintō d’État] » dans ISOMAE Jun.ichi, YUN Haedong (dir.), *Shokuminchi Chōsen to shūkyō – Teikokushi, kokka shintō, koyū shinkō* 植民地朝鮮と宗教―帝国史・国家神道・固有信仰 [La Corée colonisée et la religion

– Histoire impérial, shintō d'État, croyances autochtones]. Tōkyō : Sangensha, 2013, p. 161-195.

ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*. New York : Harcourt Brace, (1948) 1973.

ARRIGHI, Giovanni, *The Long Twentieth Century : Money, Power, and the Origins of Our Times*. New York : Verso, 1994.

ASAI Sachiko 朝井佐智子, « Tōhō kyōkai no Shinrin gijuku shien ni kansuru ikkōsatsu 東邦協会の親隣義塾支援に関する一考察 [Une réflexion sur le soutien de la Tōhō kyōkai à l'institut privé Shinrin] », *Gyōsei ronsō*, vol. 48, n° 1, p. 17-30.

BAABAR, Bat-Erden Barbayar, *Twentieth Century Mongolia*. Cambridge : White Horse Press, 1999.

BARGEN, Doris G., *Suicidal Honor. General Nogi and the Writings of Mori Ōgai and Natsume Sōseki*. Honolulu : University of Hawai'i Press, 2006.

BATAA Mishigish, « Historical perspective : Japan's involvment in the promotion of Mongol nationalism through Buddhism 1918-1939 », *Ritsumeikan Journal of Asian Pacific Studies*, vol. 31, 2012, p. 39-50.

BERT, Jean-François, *Introduction à Michel Foucault*. Paris : La Découverte, « Repères », 2016.

BERTHON, Jean-Pierre, « Millénarisme et inscriptions territoriales » dans CERTPJ (ed.), *Cahiers d'études et de documents sur les religions du Japon*, vol. 8, 1988, p. 120-126.

———, « Au nom de la mythologie impériale ? La répression religieuse envers les nouvelles religions dans le Japon moderne », Communication effectuée au 2e congrès du Réseau Asie, Paris, 28–29–30 septembre 2005.

———, « Production et utilisation d'apocryphes à caractère religieux dans le Japon du XXe siècle », *Extrême-Orient Extrême-Occident* 32, 2010, p. 89-114.

———, « La répression à l'encontre des "nouvelles religions" dans le Japon impérial (1868-1945) » *in* BROTONS, Arnaud, BRUNETON, Yannick, KOUAME, Nathalie (dir.), *État, Religion et répression en Asie, Chine, Corée, Japon, Vietnam, XIIIe - XXIe siècles*. Paris : Karthala, 2011, p. 223-262.

BERZIN, Alexander, « Holy Wars in Buddhism and Islam : The Myth of Shambhala », *Mandala*, n° de mars-avril 2002, p. 20-22.

BILLIOUD, Sébastien, *Reclaiming the Wilderness. Contemporary Dynamics of the Yiguandao*. Oxford : Oxford University Press, 2020 (publication à venir).

BISHER, Jamie, *White Terror : Cossack Warlords of the Trans-Siberian*. Londres, New York : Routledge, 2005.

BLACKER, Carmen, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*. Londres ; New York : Routledge Curzon, (1975) 1999.

BOESPFLUG, François, « Le syncrétisme et les syncrétismes. Périls imaginaires, faits d'histoire, problèmes en cours », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 90, vol. 2, 2006, p. 273-285.

BOHANNAN, Paul ; PLOG, Fred, *Beyond the Frontier: Social Processes and Cultural Change*. Garden City (NY) : Amercian Museum of National History, 1967.

BONNEMAISON, Joël, « Voyage autour du territoire », *L'Espace géographique*, n° 4, 1981, p. 249-262.

BOURDIEU, Pierre « L'illusion biographique », *Archives de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, 1986, p. 69-72.

BOURON, Jean-Marie, « De l'espace au territoire. Histoire de l'appropriation missionnaire d'une circonscription apostolique au nord de la Gold Coast », *Histoire, monde & cultures religieuses*, n° 37, 2016, p. 83-102.

BOYD, James G., « Faith, Race and Strategy: Japanese-Mongolian Relations, 1873-1945 », Thèse de doctorat publiée, Murdoch University, 2008.

———, « Undercover Acolytes: Honganji, the Japanese Army, and Intelligence-Gathering Operations », *Journal of Religious History*, vol. 37, n° 2, juin 2013, p. 185-205.

BREEN, John ; TEEUWEN, Mark, *A New History of Shinto*. Malden : Wiley-Blackwell, 2010.

BRINKMANN, Klaus, « Panthéisme, panlogisme et protestantisme dans la philosophie de Hegel », dans LANGLOIS, Luc et al. (dir.), *Les philosophes et la question de Dieu*. Paris : PUF, 2006, p. 223-238.

BRODER, Anne, « Mahikari in Context. *Kamigakari*, *Chinkon kishin*, and Psychical Investigation in Ōmoto-lineage Religions », *Japanese Journal of Religious Studies* 35, n° 2, 2008, p. 331-362.

BROGOWSKI, Leszek, *Dilthey. Conscience et histoire*. Paris : PUF, 1997.

BROSSAT, Alain ; NAZE, Alain, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault. Téhéran 1978 / Paris 2015*. Paris : Eterotopia France, « Rhizome », 2018.

BULAG, Uradyn E., « From Empire to Nation: the Demise of Buddhism in Inner Mongolia » dans BULAG, Uradyn E. ; DIEMBERGER, Hildegard G.M. (eds.), *The Mongolia-Tibet Interface : Opening New Research Terrains in Inner Asia*. Leiden, Boston : Brill, 2003, p. 19-57.

CAILLET, Laurence, *La maison Yamazaki*. Paris : Plon, « Terre humaine », 1991.

CAPELLE-DUMONT, Philippe, « Présentation d'ouvrage : Adolph VON HARNACK, *L'essence du christianisme* », *Revue des sciences religieuses*, vol. 91, n° 1, 2017, p. 123-125.

CHASSAT, Joffrey, *Transe et gouvernement de soi et du monde selon Deguchi Onisaburō*. Paris : Cénacle de France, 2018.

CHENG Shuwei 程舒偉, dans « Shokuminchi jiki Manshū no sho-shūkyō yokuatsu 植民地時期満洲の諸宗教抑圧 [L'oppression envers les diverses religions de Mandchourie durant la période coloniale] » dans KIBA Akeshi 木場明志, CHENG Shuwei 程舒偉 (dir.), *Shokuminchiki Manshū no shūkyō : Nicchū yōkoku no shiten kara kataru* 植民地期満洲の宗教 : 日中両国の視点から語る [La religion de la Mandchourie de la période coloniale : les points de vue sino-japonais]. Tokyo : Kashiwa Shobō, 2007, p. 19-44.

CHENEY, George A., *The Pre-Revolutionary Culture of Outer Mongolia*. Bloomingtons : The Mongolia Society, 1968.

CHESNEAUX, Jean, *Le mouvement paysan chinois, 1840-1949*. Paris : Seuil, 1976.

COLLINS, Randall, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, Londres : Harvard University Press, 1998.

COLLINS, Randall ; MCCONNELL, Maren (eds.), *Napoleon Never Slept : How Great Leaders Leverage Social Energy. Microtechniques of Success from Jesus to Steve Jobs*. Los Angeles : Maren Ink, 2016.

COX, Brian ; FORSHAW, Jeff, *L'univers quantique. Tout ce qui peut arriver arrive…* Paris : Ekho, 2013.

CRAMAUSSEL, Edmond, *La philosophie religieuse de Schleiermacher*. Montpellier : Imprimerie coopérative ouvrière, 1908.

CULVER, Annika A., « Constructing a Rural Utopia : Propaganda Images of Japanese Settlers in Northern Manchuria, 1936-43 » dans SMITH, Norman (ed.), *Empire and Environment in the Making of Manchuria*. Vancouver, Toronto : UBC Press, 2017, p. 152-178.

DARMAGNAC, Christine, « Le bahaïsme, une religion née et déniée en Iran », *Les cahiers de l'Orient*, n° 124, 2016, pp. 145-149.

DAVID, Julie, « La théorie des ancêtres communs entre mythes shintō et légendes coréennes – Instrument de colonisation ou outil de réconciliation (1910-1945) ? », Mémoire de master Langues, cultures et sociétés d'Asie, Université d'Aix-Marseille, 2013.

DE GRAVE, Jean-Marc (dir.), *Dimensions formelle et non formelle de l'éducation en Asie Orientale. Socialisation et rapport au contenu d'apprentissage*. Aix-en-Provence : Presse universitaires de Provence, « Sociétés contemporaines », 2012.

DESROCHES, Henri, *Dieux d'hommes : dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*. Paris : Mouton, 1969.

DEUTSCH, Karl. W., « Social Mobilization and Political Development », *American Political Science Review*, vol. 55, 1961, pp. 493-514.

DUARA, Prasenjit, *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern*. Laham, Oxford : Rowman & Littlefield, 2003.

DUBOIS, Thomas D., « Local Religion and the Imperial Imaginary : The Development of Japanese Ethnography in Occupied Manchuria », *American Historical Review*, vol. 111, n° 1, 2006, pp. 52-74.

———, *Empire and the Meaning of Religion in Northeast Asia. Manchuria 1900-1945*. Cambridge : Cambridge University Press, 2017.

DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : CNRS éditions, (1912) 2007.

DUUS, Peter ; MYERS, Ramon H. ; PEATTIE, Mark R. (eds.), *The Japanese Informal Empire in China, 1895-1937*. Princeton : Princeton University Press, 1989.

EASTLAKE, Warrington F. ; YAMADA Yoshiaki, *Heroic Japan. A History of the War between China and Japan*. Washington : University Publications of America (1897) 1979.

ELIAS, Norbert, *La société des individus*. Paris : Pocket, (1991) 1998.

ELISSEEF, Danielle, *Puyi*. Paris : Perrin, 2014.

ELLIOTT, Mark C., « The Limits of Tartary : Manchuria in Imperial and National Geographies », *Journal of Asian Studies*, vol. 59, 2000, p. 603-646.

ENDO Jun 遠藤潤, « Shinbutsu kankei to shinsōsai undō – Gifuken Itoshiro no jiretsu o chūshin toshite 神仏関係と神葬祭運動―岐阜県石徹白の事例を中心として― [La relation entre le shintō et le bouddhisme et le mouvement pour les funérailles shintō – Centré sur le cas d'Itoshiro dans le département de Gifu] », *Annual Review of Religious Studies*, vol. 10, 1992, p. 53-69.

———, « Shinsōsai : Shinto and funerals » dans Inoue Nobutaka (ed)., *Shinto – A Short History*. Londres, New York : Routledge Curzon, 2003, p. 138-139.

EPP, Robert, *Long Corridor : The Selected Poetry of Mushakōji Saneatsu*. Stanwood : Yakusha Press, 1996.

ERDENBAYAR 額日登巴雅爾, « Nihon shihai-ki, Uchi Mongoru ni okeru « Mōko seinen Ketsumeitō » no setsuritsu to shōmetsu 日本支配期、内モンゴルにおける「蒙古青年結盟党」の設立と消滅（１９３８－１９４１年）[L'émergence et le déclin du « Parti de l'alliance des jeunes Mongols » durant la période de contrôle japonaise de la Mongolie Intérieure] », *Nairiku Ajia-shi kenkyū*, vol. 23, 2008, pp. 95-113.

———, « Mōko seinen Ketsumeitō (1938-1941) kara Mōko seinen Kakumeitō (1944-1945) e – Nihon shihai-ki kara sengo ni kakete no Uchi Mongoru ni okeru minzoku shugi seitō 蒙古青年結盟党（１９３８－１９４１年）から蒙古青年革命党（１９４４－１９４５年）へ―日本支配期から戦後にかけての内モンゴルにおける民族主義政党 [Du Parti de l'alliance des jeunesses mongoles (1938-1941) au Parti révolutionnaire des jeunesses mongoles Kakumeitō (1944-1945) – Les partis populistes en Mongolie Intérieure de la période de contrôle japonaise à l'après-guerre] », Thèse de doctorat non publiée, Université de Kōbe, 2011.

ERICSON, Steven J., *The Sound of the Whistle. Railroads and the State in Meiji Japan*. Cambridge : Harvard University Asia Center, 1996.

FAGNIEZ, Guillaume, « Wilhelm Dilthey et la recherche d'un concept historique de temps », *Archives de philosophie*, tome 77, 2014, p. 449-470.

———, « Dilthey et les catégories de la vie », *Les études philosophiques*, n° 173, 2017, p. 385-400.

FARQUHAR, David M., « Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 38, n° 1, 1978, pp. 5-34.

FIGAL, Gerald, *Civilization and Monsters: spirits of modernity in Meiji Japan*. Durham : Duke University Press, 1999.

FOSTER, Jeremy, « Capturing and Losing the « Lie of the Land » : Railway Photography and Colonial Nationalism in Early Twentieth-Century South Africa » dans SCHWARTZ, Joan M. ; RYAN, James R., Picturing Place : Photography and the Geographical Imagination. Londres : I. B. Tauris & Co Ldt., 2003, p. 141-161.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, « Tel », 1966.

———, *L'archéologie du savoir.* Paris : Gallimard, « Tel », 1969.

———, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, « Tel », 1975.

———, « The Political Technology of Individuals » dans Hutton P.H., Gutman H. et Martin L. H. (ed.), *Technologies of the Self A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, The University of Massachusetts, 1988, pp. 145-162.

———, *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris : Gallimard, 2001.

———, *Sécurité, territoire, population*. *Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris : Seuil/Gallimard, « Hautes Études », 2004.

———, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Paris : Seuil/Gallimard, « Hautes Études », 2012.

FUJII Takeshi 藤井健志, « Tenrikyō no shokuminchiki Chūgoku tōhoku chiiki ni okeru fukyō katsudō to sono nimensei 天理教の植民地期中国東北地域における布教活動とその二面性 [Les activités de prosélytisme de Tenrikyō dans la région du nord-est de la Chine et sa double nature] », dans KIBA Akeshi 木場明志, CHENG Shuwei 程舒偉 (eds.), *Shokuminchiki Manshū no shūkyō : Nicchū ryōkoku no shiten kara kataru* 植民地期満洲の宗教 : 日中両国の視点から語る [La religion de la Mandchourie de la période coloniale : les points de vue sino-japonais]. Tokyo : Kashiwa Shobō, 2007, p. 171-204.

FUJIMURA Akiko 藤村安芸子, *Ishiwara Kanji – Ai to saishū sensō* 石原莞爾―愛と最終戦争 [Ishiwara Kanji – Amour et guerre finale]. Tōkyō : Kōdansha, 2017.

FUJITA Hideo 藤田秀雄, « Miyazawa Kenji to Iwate Kokumin kōtō gakkō 宮沢賢治と岩手国民高等学校 [Miyazawa Kenji et le lycée populaire d'Iwate] », *Risshō daigaku jinmon kagaku kenkyūjo nenpō*, 1987, p. 63-68.

FUJITA Yoshihisa 藤田賀久, « Kindai Nihon no gurōbarisuto Inoue Masaji – Sono jinbutsuzō o chūshin ni 近代日本のグローバリスト井上正次―その人物像を中心に [Inoue Masaji, globaliste du Japon moderne – À partir de son image] », *Tama daigaku kiyō*, vol. 6, 2014, pp. 29-42.

FUJITANI Takashi 藤谷隆, *Tennō no pējento – Kindai Nihon no rekishi minzoku-shi kara* 天皇のページェント―近代日本歴史民族誌から [Les festivités dédiées à l'empereur – À partir des récits historiques et ethnographique du Japon moderne]. Tōkyō : NHK shuppan, « NHK Books », 1994.

FUJIWARA Shin.ya 藤原信也, Abe Ryūtarō 阿部龍太郎, *Kami no shima Okinoshima* 神の島沖ノ島 [L'île des divinités Okinoshima]. Tōkyō : Shōgakukan, 2013.

GALAN, Christian « Le paysage scolaire à la veille de la restauration de Meiji : écoles et manuels », *Ebisu*, vol. 17, 1998, pp. 5-47.

GARON, Sheldon, « State and Religion in Imperial Japan, 1912- 1945 », *Journal of Japanese Studies*, vol. 12, no. 2, 1986, pp. 273-302.

———, « Women's Groups and the Japanese State : Contending Approaches to Political Integration, 1890-1945 », *Journal of Japanese Studies*, n° 19, 1993, pp. 5-41.

GILSON, Étienne, *Dieu et la philosophie*. Fontgombault : Petrus a Stella, (1941) 2013.

GLUCK, Carol, *Japan's Modern Myths : Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton : Princeton University Press, 1985.

———, « Une métahistoire de l'historiographie japonaise d'après-guerre » dans GALAN, Christian ; OLIVIER, Jean-Marc (dir.), *Histoire du & au Japon. De 1853 à nos jours*. Toulouse : Privat, 2016, pp. 21-69.

GOTO Akira 後藤晃, « Manshū nōgyō imin to yūtopia – Minzoku no ishoku oyobi Nihon no kokyō toshite no nyūshokuson kensetsu 満洲農業移民とユートピア [Émigration paysanne en Mandchourie et utopie – La construction des villages pionniers en tant qu'appropriation d'un peuple et village natal japonais] » dans Kobayashi Kazumi 小林一美, Okajima Chiyuki 岡島千幸, *Yūtopia e no sōzōryoku to undō – Rekishi to yūtopia shisō no kenkyū*. Tōkyō : Ochanomizu shobō, 2001, pp. 125-181.

GRONDIN, Jean, *La philosophie de la religion*. Paris : PUF, « Que sais-je ? », 2009.

———, *L'herméneutique*. Paris : PUF, « Que sais-je ? », 2015.

HACKETT, Roger F., *Yamagata Aritomo in the Rise of Modern Japan, 1838-1922*. Cambridge : Harvard University Press, 1971.

HANADA NAKANOSUKE SENSEI DENKI KANKOKAI 花田仲之助先生伝記刊行会, *Hanada Nakanosuke sensei no shōgai* 花田仲之助先生の生涯 [La vie de maître Hanada Nakanosuke]. Tōkyō : Hanada Nakanosuke sensei denki kankōkai, 1958.

HAN Lingling 韓玲玲, « Kitamura Kenjirō no shōsetsu shirīzu Aru kankyō to sono shakaiteki haikei : senkyū hyaku jū – nijūnen dai no Dairen 北村謙次郎の小説シリーズ『或る環境』とその社会的背景―一九一〇～二〇年代の大連 [La série romanesque Aru kankyō de Kitamura Kenjirō et son contexte social : Dalian dans les années 1910-1920] », *Nihon kenkyū*, vol. 51, 2015, pp. 169-180.

HARA Takeshi 原武史, *« Izumo » to iu shisō. Kindai Nihon no massatsu sareta kamigami* 「出雲」という思想。近代日本の抹殺された神々 [La pensée « Izumo ». Les divinités éradiquées par le Japon moderne]. Tōkyō : Kōdansha, « Gakugei bunko », 2001.

———, *Shōwa tennō* 昭和天皇 [L'empereur Shōwa]. Tōkyō : Iwanami shinsho, 2008.

———, *Matsumoto Seichō no « igon »* – Shōwa-shi hakkutsu, Kamigami no ranshin *o yomitoku* 松本清張の「遺言」—昭和史発掘・神々の乱心を読み解く [Le « testament » de Matsumoto Seichō. Comprendre *Shōwa-shi hakkutsu* et *Kamigami no ranshin*]. Tōkyō : Bungei shunjū, 2018.

HARDACRE, Helen, *Shinto and the State, 1868-1988*. Princeton : Princeton University Press, 1989.

———, *Shinto: A History*. New York : Oxford University Press, 2017.

HAROOTUNIAN, Harry D. « Introduction : A Sense of an Ending of the Problem of Taishō » dans Silberman, Bernard S., Harootunian, Harry D. (eds.), *Japan in Crisis. Essays on Taishō Democracy*. Princeton : Princeton University Press, 1974, pp. 3-28.

HASEGAWA Yūichi 長谷川雄一, « Taishō chūki tairiku kokka e no imēji – "Dai-Kōraikoku" kōsō to sono shūhen 大正中期大陸国家へのイメージ—「大高麗国」構想とその周辺 [Les images de l'État continental au milieu de la période de Taishō – Le projet du « Dai-Kōraikoku » et son contexte] », *Kokusai seiji*, vol. 71, août 1982, pp. 93-109.

HAYASHIDE-MYO O SHINOBU KAI 林出翁を偲ぶ会 (ed.), *Tōhō kunshi – Jinken Hayashide Kenjirō-myō o shinobu sōsō* 東方君子 : 尋賢林出賢次郎翁を偲ぶ草々 [Le gentleman de l'Est – À la mémoire du vénérable Hayashide Kenjirō]. Gobō : Hayashide-myō o shinobu kai, 1973.

Hazelgrove, Jenny, *Spiritualism and British Society between the Wars*. Manchester : Manchester University Press, 2000.

HELLER, Wolfgang, « Karl Otto Schmidt », dans *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 9. Herzberg, 1995, pp. 463–468.

HERDER, Johann Gotfried von, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Paris : Aubier, 1962.

HETHERINGTON, Kevin, *The Badlands of Modernity : Heterotopia and Social Ordering*. Londres, New York : Routledge, 1997.

HIGUCHI Hidemi 樋口秀実, « Manshūkoku kōtei seido no seiritsu to kōtei skui girei 満洲国皇帝制度の成立と皇帝即位儀礼 [Le système impérial du

Mandchoukouo et la cérémonie d'intronisation impériale] », *Kokushigaku*, n° 200, 2010, p. 147-196.

HIRAKAWA Sukehiro, *À la recherche de l'identité japonaise : le shintō interprété par les écrivains européens*. Paris : L'Harmattan, 2012.

HISHIKI Masaharu 菱木政晴, « Kindai kokumin kokka to senshisha girei no hensen – Hakugyokusan "Hyōchūtō" o dō miru ka 近代国民国家と戦死者儀礼の変遷―白玉山「表忠塔」をどうみるか― [États-nations modernes et mutations des cérémonies aux victimes de guerre – Comment considérer la *Hyōchūtō* de Baiyushan ?] » dans KIBA Akeshi 木場明志, CHENG Shuwei 程舒偉 (eds.), *Shokuminchiki Manshū no shūkyō : Nicchū ryōkoku no shiten kara kataru* 植民地期満洲の宗教 : 日中両国の視点から語る [La religion de la Mandchourie de la période coloniale : les points de vue sino-japonais]. Tokyo : Kashiwa Shobō, 2007, pp. 368-400.

HOLTOM, Daniel C., *The Political Philosophy of Modern Shinto : A Study of the State Religion on Japan*. Providence : American Mathematical Society, 1922.

———, *Modern Japan and Shinto Nationalism*. Chicago : University of Chicago Press, (1943) 1947.

ICHIYANAGI Hirotaka 一柳廣孝, « *Kokkurisan » to « senrigan » – Nihon kindai to shinreigaku* 「こっくりさん」と「千里眼」―日本近代と心霊学 [« Table de ouija » et « clairvoyance » – La modernité japonaise et les études spirituelles]. Tōkyō : Kōdansha, 1994.

INGOLD, Tim, « Against Space : Place, Movement, Knowledge », dans KIRBY, Peter Wynn (ed.), *Boundless Worlds – An Anthropological Approach to Movement*. New York, Oxford : Berghahn Books, 2009, p. 29-43.

INOUE Nobutaka 井上順孝, *Umi o watatta Nihon shūkyō – Imin shakai no uchi to soto* 海を渡った日本宗教―移民社会の内と外 [Les religions japonaises qui traversèrent la mer – Notions d'*uchi* et de *soto* au sein des sociétés immigrées]. Tōkyō : Kōbunkan, 1985.

———, *Kyōha shintō no keisei* 教派神道の形成 [La formation du shintō des sectes]. Tōkyō : Kōbundō, 1991.

———, « The Formation of Sect Shinto in Modernizing Japan », *Japanese Journal of Religious Studies*, n° 29, vol. 3-4, 2002, pp. 405-427.

———, *Japanese New Religions in the Age of Mass Media*. Tōkyō : Kokugakuin University, 2017.

INOUE Tomokatsu 井上智勝, *Yoshida shintō no yon-hyakunen – Kami to aoi no kinsei-shi* 吉田神道の四百年―神と葵の近世史 [Les quatre cents ans du shintō des Yoshida – L'histoire prémoderne des *kami* et du sceau de la malvacée]. Tōkyō : Kōdansha, 2013.

INOUE Toshikazu 井上寿一, *Ajia shugi o toi naosu* アジア主義を問い直す [Reconsidérer l'asiatisme]. Tōkyō : Chikuma gakugei bunko, 2016.

ISAO Tomiya 井竿富雄, « Hanada Nakanosuke no Hōtokukai undō – Yamaguchi-ken o chūshin ni 花田仲之助の報徳会運動―山口県を中心に― [Le mouvement des Sociétés de la rétribution morale de Hanada Nakanosuke – Centré sur le département de Yamaguchi] », *Yamaguchi kenritsu daigaku kokusai bunka gakubu kiyō*, vol. 19, 2013, p. 19-28.

ISOMAE Jun.ichi, « Critical Overview of Internationalizing Tendency of Shinto : How to Describe the History of Shinto » *Asiatische Studien*, vol. LXVI, n° 4, 2012, p. 1081-1097.

———, « Shokuminchi Chōsen ni okeru shūkyō gainen o meguru gensetsu hensei – Kokka shintō to koyū shinkō no aida 植民地朝鮮における宗教概念をめぐる言説編成―国家神道と固有信仰の間 [La formalisation théorique du concept de religion en Corée coloniale – Entre shintō d'État et croyances locales] », dans ISOMAE Jun.ichi, YUN Haedong (dir.), *Shokuminchi Chōsen to shūkyō – Teikokushi, kokka shintō, koyū shinkō* 植民地朝鮮と宗教―帝国史・国家神道・固有信仰 [La Corée colonisée et la religion – Histoire impérial, shintō d'État, croyances autochtones]. Tōkyō : Sangensha, 2013, p. 198-236.

———, *Religious Discourse in Modern Japon. Religion, State and Shintō*. Leiden, Boston : Brill, 2014.

ITO Satoshi 伊東聡, *Shintō to wa nani ka* 神道とは何か [Qu'est-ce que le shintō ?]. Tōkyō : Chūkō shinsho, 2012.

IWAO Seiichi et al., « Haibutsu-kishaku » dans IWAO Seiichi et al., *Dictionnaire historique du Japon*, vol. 7. Tōkyō : Publication de la Maison Franco-Japonaise, 1981, pp. 11-12.

———, « Hozumi Nobushige » dans IWAO Seiichi et al., *Dictionnaire historique du Japon*, vol. 8. Tōkyō : Publication de la Maison Franco-Japonaise, 1982, pp. 119-120.

IZUMO ŌYASHIROKYO KYOGAKU BUNKA KENKYUSHITSU 出雲大社教教学文化研究室 (ed.), *Senge Takatomi kō* 千家尊福公. Izumo : Izumo Ōyashirokyō kyōmu honchō, 1994.

JACOBSON, Carl Whitney, *Bortherhood and Society : The Shaanxi Gelaohui 1867-1912*. Michigan : University of Michigan, 1993.

JAFFE, Richard, *Neither Monk nor Layman : Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*. N.J. : Princeton University Press, 2001.

JAMES, David H., *The Rise and Fall of the Japanese Empire*. Londres : George Allen and Unwin, 1951.

JEAN, Alicia, « The Political Relationship between the United States and Outer Mongolia, 1915-1927 : The Calgan Consular Records », thèse de doctorat non publiée, Indiana University, 1988.

JIANG, Keshi, « "Manshū" gensō no seiritsu katei – iwayuru "tokushu kanjō" ni tsuite 「満洲」幻想の成立過程―いわゆる「特殊感情」について [Le processus de développement de l'illusion "Mandchourie" – À propos d'un "sentiment particulier"] », *Nihon kenkyū*, vol. 32, mars 2004, pp. 99-117.

JO Jyeongdal 趙景達, *Chōsen minshū undō no tenkai* 朝鮮民衆運動の展開 [L'essor des mouvements populaires coréens]. Tōkyō : Iwanami shoten, 2002.

KABE Itsuo 加部厳夫, *Mokuen Fukuba Bisei shōden* 木園福羽美静小伝 [Biographie synthétique de Mokuen Fukuba Bisei], 2 vol. 1908.

KALINOWSKI, Isabelle, « Introduction » dans WEBER, Max, *Sociologie religieuse*. Paris : Flammarion, « Champs », (2006) 2013, pp. 7-69.

KAMATA Tōji 鎌田東二, « Yū to ken no keifu to kattō 幽と顕の系譜と葛藤 [Généalogie et conflits de l'invisible et du visible] », *Gendai shisō*, vol. 45, n° 2, 2017, pp. 23-40.

KANEKO Tamio 金子民雄, *Chūō Ajia ni haitta Nihonjin* 中央アジアに入った日本人 [Les Japonais qui sont entrés en Asie centrale]. Tōkyō : Chūō kōronsha, 1992.

———, *Seiiki tanken no seiki* 西域探検の世紀 [Le siècle de l'exploration des régions occidentales]. Tōkyō : Iwanami shoten, 2002.

KANEMOTO Takushi 金本拓士, « Hirata Atsutane *Tama no mihashira* ni okeru reikon kan 平田篤胤『霊能真柱』における霊魂観 [La perception des âmes-esprits au sein du *Tama no mihashira* de Hirata Atsutane] », *Gendai mikkyō*, vol. 23, 2012, pp. 247-263.

KANTOROWICZ, Ernst, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, Oxford : Princeton University Press, (1957) 2016.

KATAYAMA Morihide 片山杜秀, SHIMAZONO Susumu 島薗進, *Kindai tennō-ron – « Shinsei » ka, « shōchō » ka* [Les discours modernes sur l'empereur – « Sacré » ou « symbolique » ?]. Tōkyō : Shūeisha shinsho, 2017.

KATSURAJIMA Nobuhiro 桂島宣弘, « Shūkyō gainen to kokka shintō-ron. "Teikoku = shokuminchi" o shatei ni irete 宗教概念と国家神道論。「帝国＝植民地」を射程に入れて [Le concept de religion et le discours du shintō d'État. Dans le cadre « empire = colonie »] » dans ISOMAE Jun.ichi, YUN Haedong (dir.), *Shokuminchi Chōsen to shūkyō – Teikokushi, kokka shintō, koyū shinkō* 植民地朝鮮と宗教―帝国史・国家神道・固有信仰 [La Corée colonisée et la religion – Histoire impérial, shintō d'État, croyances autochtones]. Tōkyō : Sangensha, 2013, p. 136-160.

KERVEGAN, Jean-François, *Hegel et l'hégélianisme*. Paris : PUF, 2017.

KIBA Akeshi 木場明志, CHENG Shuwei 程舒偉 (dir.), *Shokuminchiki Manshū no shūkyō : Nicchū ryōkoku no shiten kara kataru* 植民地期満洲の宗教：日中両国の視点から語る [La religion de la Mandchourie de la période coloniale : les points de vue sino-japonais]. Tokyo : Kashiwa Shobō, 2007.

KIRBY, Peter Wynn, « Lost in "Space" : An Anthropological Approach to Movement » dans KIRBY, Peter Wynn (ed.), *Boundless Worlds – An Anthropological Approach to Movement*. New York, Oxford : Berghahn Books, p. 1-27.

KISALA, Robert, *Prophets of Peace: Pacifism and Cultural Identity in Japan's New Religions*. Honolulu (HI) : University of Hawai'i Press, 1999.

KISHI Toshihiko 貴志俊彦, *Manshūkoku no bijuaru media – Postā, e-hagaki, kitte* 満洲国のビジュアル・メディア―ポスター・絵はがき・切手 [Les médias visuels du Mandchoukouo – Affiches, cartes postales, timbres]. Tōkyō : Yoshikawa kōbunkan, 2015.

KITANO Gō 北野剛, *Man-Mō o meguru hitobito* 満蒙をめぐる人びと [Les individus qui arpentent la région Man-Mō]. Tōkyō : Sairyūsha, « Figure Sai », 2016.

KLEEMAN, Faye Yuan, « Inscribing Manchuria: Gender, Ideology, and Popular Imagination », *East Asian History*, n° 30, décembre 2005, p. 47-66.

KO En 高媛, « "Rakudo" o hashiru kankō basu – 1930 nendai no "Manshū" toshi to teikoku no doramatourugī [Les bus touristiques du "paradis" – Les villes de "Mandchourie" des années 1930 et la dramaturgie de l'empire] » dans Ōzuka Shin.ichi 大塚真一 (ed.), *Kakudai suru modaniti* 拡大するモダニティ [Modernité en expansion]. Tōkyō : Iwanami shoten, « Kindai Nihon no bunkashi », 2002, p. 215-253.

———, « “Giyūgun no Hino Ashihei” to yobareta otoko 義勇軍の日野葦平」と呼ばれた男 [Le garçon surnommé le “Hino Ashihei de la l’Armée volontaire”] » dans TABI NO BUNKA KENKYUJO 旅の文化研究所 (ed.), *Man-Mō kaitaku seishōnen giyūgun no tabiji – Hikari to kurayami no Manshū* 満蒙開拓青少年義勇軍の旅路―光と暗闇の満洲 [L’itinéraire de l’Armée des jeunes pionniers de Man-Mō – Mandchourie entre ombres et lumières]. Tōkyō : Shinwasha, 2016, p. 170-171

KOBAYASHI Hideo 小林英夫, *« Manshū » no rekishi* 「満洲」の歴史 [L’histoire de la « Mandchourie »]. Tōkyō : Kōdansha gendai shinsho, 2008.

KODA Retsu 甲田烈, « Enryō yōkai-gaku ni okeru “shinkai” no kōzō 円了妖怪学における「真怪」の構造 [La structure des « véritables mystères » dans le études sur les yōkai d’Enryō] », *Kokusai Inoue Enryō kenkyū*, vol. 2, 2014, p. 250-271.

KOJIMA Tsuyoshi 小島毅, *Tennō to jukyō shisō – Dentō wa ika ni tsukurareta ka ?* 天皇と儒教思想―伝統はいかに創られたか？ [L’empereur et la pensée confucéenne – À quel point la tradition a-t-elle été inventée ?]. Tōkyō : Kōbunsha shinsho, 2018.

KOMOTO Yasuko 高本康子, « Shōwaki no shingonshū to “ramakyō” – Tanaka Seijun o chūshin ni 昭和期の真言宗と「喇嘛教」―田中清純を中心に [L’école shingon de la période de Shōwa et le “lamaïsme” – Centré sur Tanaka Seijun] »2012, *Gunma daigaku kokusai kyōiku kenkyū sentā ronshū*, vol. 11, 2012, pp. 15-28.

KOZAWA Hiroshi 小澤浩, *Minshū shūkyō to kokka shintō* 民衆宗教と国家神道 [Les religions populaires et le shintō d’État]. Tōkyō : Yamakawa shuppansha, « Nihonshi riburetto » 61, 2004.

KRAEMER, Hendrik, « Syncretism as a Religious and a Missionary Problem », *International Review of Missions*, n° 43, juillet 1954.

KURODA Toshio, « Shinto in the History of Japanese Religion », *Journal of Japanese Studies*, vol. 7, n° 1, 1981, pp. 1-21.

KURUMIZAWA Kōshi 胡桃沢耕史, Tōshin – Date Junnosuke-den 闘神―伊達準之助伝 [Dieu de la guerre – L’histoire de Date Junnosuke]. Tōkyō : Bungei shunjū bunko, 1993.

LATTIMORE, Owen, *Manchuria : Cradle of Conflict*. New York : Macmillan, 1935.

L’HERISSON, Edouard, *L’expédition en Mongolie de Deguchi Onisaburō*. Avion : Editions du Cénacle de France, 2017 (a).

———, « Dairen no Meiji tennō gosonzō – Mizuno Hisanao no “kidō” kara miru Dairen jinja-shi 大連の明治天皇御尊像―水野久直の「軌道」から見る大連神社史 [La statue sacrée de l’empereur Meiji à Dalian – Une histoire du sanctuaire de Dalian à travers la “trajectoire” de Mizuno Hisanao] », *Kamizono*, n° 18, novembre 2017 (b), pp. 200-204.

———, « Traduire l’invisible au cœur de la crise. Femmes chamanes et crises cosmiques dans le Japon moderne et contemporain », *Chroniques du ça et là*, n° 17, 2020, pp. 31-47.

LARGE, Stephen, « Buddhism and Political Renovation in Prewar Japan : The Case of Akamatsu Katsumaro », *Journal of Japanese Studies*, vol. 9, n° 1, 1983, pp. 32-66.

LATTIMORE, Owen ; NACHUKDORJI, Sh (ed.), *Nationalism and Revolution in Mongolia*. Leiden : Brill, 1955.

LEE, Chengpang, « Shadow of the Colonial Power : Kominka and the Failure of the Temple Reorganization Campaign », *Series IV*, vol. 2, n° 2, 2012, p. 120-144.

LELLOUCH, Alain, « Le docteur Zamenhof (1859-1917) : un médecin “qui espère !” », *Histoire des sciences médicales*, tome 38, n° 1, 2004, p. 49-55, 109-117.

LEONG, Sow-Theng, *Sino-Soviet Diplomatic Relations, 1917-1926*. Honolulu : University of Hawai Press, 1976.

LEVY Christine, « Tarui Tōkuchi selon Takeuchi Yoshimi : une vision romantique de l’asiatisme ? », *Ebisu*, n° 45, 2011, p. 27-53.

LONE, Stewart, *Japan’s First Modern War. Army and Society in the Conflict with China, 1894-95*. New York : St. Martin’s Press, 1994.

LOPEZ, Donald S., *Fascination tibétaine. Du bouddhisme, de l’Occident et de quelques mythes*. Paris : Autrement, 2003.

LUCKEN, Michael, « Autour de quelques os. La mémorialisation des criminels de guerre de catégorie A », *Cipango*, n° 15, 2008, p. 101-122.

———, « De pierres et d’os. Éléments d’études sur les monuments aux morts à l’époque moderne » dans Souyri, Pierre-François (dir.), *Mémoire et fiction. Décrire le passé dans le Japon du xx^e^ siècle*. Arles : Picquier, 2010, pp. 97-141.

———, *Les Japonais et la guerre 1935-1952*. Paris : Fayard, 2013.

———, *Japon, l’archipel du sens*. Paris : Perrin, 2016.

MACE, François, « Les funérailles des souverains japonais », *Cahiers d'Extrême-Asie*, n° 4, 1988, p. 157-165.

———, « Le shintō en mal de funérailles », *Japon pluriel*, Picquier SFEJ, 1995, p. 45-51.

———, « Le cortège fantôme : les funérailles et la déification de Toyotomi Hideyoshi », *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 9, 1996-1997, p. 441-462.

———, « Le shintō désenchanteur », *Cipango*, 2002, pp. 7-70.

MAEDA Takakazu 前田孝和, *Hawai no jinja-shi* ハワイの神社史 [Histoire des sanctuaires d'Hawaï]. Tōkyō : Daimeidō, 1999.

MAEKAWA Michiko 前川理子, *Kindai Nihon no shūkyōron to kokka* 近代日本の宗教論と国家 [Les discours sur la religion et l'État dans le Japon moderne]. Tōkyō : Tōkyō daigaku shuppankai, 2015.

MAKI Hisashi 牧久, *Man-Mō kaitaku, yume haruka nari – Katō Kanji to Tōmiya Kaneo* 満蒙開拓、夢はるかなり―加藤完治と東宮金雄 [Le développement de Man-Mō, un rêve lointain – Katō Kanji et Tōmiya Kaneo], 2 vol. Tōkyō : Uedji, 2015.

MANABE Shigetada 真鍋重忠, *Nichiro Ryojun kaisen-shi* 日露旅順海戦史 [Histoire de la bataille navale de Lüshun entre le Japon et la Russie]. Tōkyō : Yoshikawa kōbunkan, 1985.

MANSHIKAI 満史会, *Manshū kaihatsu yonjūnen-shi* 満洲開発四十年史 [Histoire des quarante ans de d'essor de la Mandchourie], 3 vol. Tōkyō : Kenkōkai, 1964-1965.

MANSHU KAIKOSHU KANKOKAI 満洲回顧集刊行会, *Ā Manshū : kunitsuri sangyō kaihatsu no shuki* あ一満州：国つくり産業開発の手記 [Ah, la Mandchourie : réminiscences du développement industriel au sein de la construction d'un pays]. Tōkyō : Manshū kaikoshū kankōkai, 1965.

MANSHU KAITAKU-SHI KANKOKAI 満州開拓史刊行会, *Manshū kaitaku-shi* 満州開拓史 [Histoire du développement de la Manchourie]. Tōkyō : Manshū kaitaku-shi kankōkai, 1966.

MATSUDA Mutsuhiko 松田睦彦, « Giyūgun setsuritsu to Uchihara kunrenjo no hibi 義勇軍設立と内原訓練所の日々 [La formation de l'Armée volontaire et le quotidien du camp d'entraînement d'Uchihara] » dans TABI NO BUNKA KENKYUJO 旅の文化研究所 (ed.), *Man-Mō kaitaku seishōnen giyūgun no tabiji – Hikari to kurayami no Manshū* 満蒙開拓青少年義勇軍の旅路―光と暗闇の満洲 [L'itinéraire de l'Armée des

jeunes pionniers de Man-Mō – Mandchourie entre ombres et lumières]. Tōkyō : Shinwasha, 2016 (a), p. 73-99.

———, « Genchi kunren to Manshū no genjitsu 現地訓練と満洲の現実 [La réalité de l'entraînement sur place] » dans TABI NO BUNKA KENKYUJO 旅の文化研究所 (ed.), *Man-Mō kaitaku seishōnen giyūgun no tabiji – Hikari to kurayami no Manshū* 満蒙開拓青少年義勇軍の旅路―光と暗闇の満洲 [L'itinéraire de l'Armée des jeunes pionniers de Man-Mō – Mandchourie entre ombres et lumières]. Tōkyō : Shinwasha, 2016 (b), p. 141-169.

MASUDA Tetsurō 増田哲郎 (ed.), *Koshintō no hon – Yomigaeru taikoshin to mikkyō reigaku no zenbō* 古神道の本―甦る大古神と密教霊学の全貌 [Le livre du koshintō – Tout sur le retour des divinités anciennes et sur les études spirituelles ésotériques]. Tōkyō : Gakushū kenkyūsha, 2002.

MATSUI Itsuki 松井樹, « Manshū o meguru shūkyō jinmyaku 満洲をめぐる宗教人脈 [Le réseau religieux en Mandchourie] » dans Rekishi dokuhon henshūbu 歴史読本編集部 (ed.), *Manshūkoku o ugokashita nazo no jinmyaku* 満洲国を動かした謎の人脈 [Les réseaux secrets qui animaient le Mandchoukouo]. Tōkyō : Kadokawa, 2015, pp. 288-302.

MATSUMOTO Ken.ichi 松本健一, *Kami no wana – Asano Wasaburō, kindai chisei no higeki* 神の罠―浅野和三郎、近代知性の悲劇 [Le piège divin – Asano Wasaburō, le drame d'un intellectuel moderne]. Tōkyō : Shinchōsha, 1989.

———, *Deguchi Onisaburō – Kitsuritsu suru karisuma* 出口王仁三郎―屹立するカリスマ [Deguchi Onisaburō – Le charisme débordant]. Tōkyō : Shoseki kōbō hayama, 2012.

MATSUMURA Takao 松村高夫, « Manshūkoku seiritsu ikō ni okeru imin rōdō seisaku no keisei to tenkai 満州国成立以降における移民労働政策の形成と展開 [La structure et le développement de la politique de travail des immigrés après la fondation du Mandchoukouo] » in Manshūshi kenkyūkai 満洲史研究会 (ed.), *Nihon teikoku shugika no Manshū* 日本帝国主義化の満洲 [La Mandchourie dans le processus d'impérialisation du Japon]. Ochanomizu shobō, 1972.

MATSUSAKA Yoshihisa Tak. *The Making of Japanese Manchuria, 1904-1932*. Cambridge : Harvard University Press, Harvard East Asian Monographs, 2001.

MATSUSHITA Yoshio 松下芳男, *Nogi Maresuke* 乃木希典. Tōkyō : Yoshikawa kōbunkan, « Jinbutsu sōsho », (1960) 1997.

MCCORMACK, Gavan. *Chang Tso-Lin in Northeast China, 1911 – 1928*. Stanford (CA) : Stanford University Press, 1977.

MILLS, Martin, « This Circle of Kings : Modern Tibetan Visions of World Peace » dans KIRBY, Peter Wynn (ed.), *Boundless Worlds – An Anthropological Approach to Movement*. New York, Oxford : Berghahn Books, 2009, p. 95-114.

MIURA Takashi, « Renewing the World: The Rise of *Yonaoshi* Gods in Japan », thèse de doctorat, Université de Princeton, 2015.

MIYAWAKI Hiroyuki 宮脇弘幸, « Manshū no kyōiku 満洲の教育 », *Jinmon shakai kagaku ronsō*, n° 26, 2017, p. 13-18.

MIYAWAKI-OKADA, Junko, « The Japanese Origin of the Chinggis Khan Legends », *Inner Asia*, vol. 8, 2006, pp. 123-134.

MIZUUCHI Toshio 水内俊雄, « Shokuminchi toshi Dairen no toshi keisei 植民地都市大連の都市形成 [La formation urbaine de la ville coloniale de Dalian] », *Jinmon chiri*, vol. 35, n° 5, 1985, pp. 50-67.

MOL, Annemarie. ; LAW, John, « Regions, networks and fluids : anaemia and social topology », *Social Studies of Science*, vol. 24, 1994, p. 641-671.

MOROZOVA, Irina Y., *Socialist Revolutions in Asia. The social history of Mongolia in the twentieth century*. Londres, New York : Routledge, 2009.

MOSKOWITZ, Karl, « The Creation of the Oriental Devlopment Company : Japanese Illusions Meet Korean Reality », *Occasional Papers on Korea*, n° 2, mars 1974, p. 73-111.

MURAKAMI Shigeyoshi 村上重良, *Kokka shintō* 国家神道 [Le shintō d'État]. Tōkyō : Iwanami shinsho, 1970.

———, *Hyōden Deguchi Ōnisaburō* 評伝出口王仁三郎 [Biographie critique d'Ōnisaburō Deguchi], Tokyo : Sanseidō, 1978.

———, *Shinshūkyō : Sono kōdō to shisō* 新宗教・その行動と思想 [Les nouvelles religions japonaises : comportements et pensées]. Tokyo : Hyōronsha, 1980 (a).

———, *Japanese Religion in the Modern Century*. Tokyo : University of Tokyo Press, 1980 (b).

———, *Tennōsei kokka to shūkyō* 天皇制国家と宗教 [État imperial et religion]. Tōkyō : Kōdansha, (1986) 2007.

NADOLSKI, Peter, « The Socio-Political Background of the 1921 and 1935 Ōmoto Suppressions in Japan », thèse de doctorat non publiée, University of Pennsylvania, 1974.

NAIKI Yasu 内木靖, « *Man-Mō kaitaku seishōnen giyūgun – Sono seikatsu no jittai* 満蒙開拓青少年義勇軍―その生活の実態 [L'Armée des jeunes pionniers volontaires de Man-Mō – La vérité de leur quotidien] », Bulletin of the Graduate School of International Cultural Studies Aichi Prefectural University, vol. 11, 2010, p. 79-108.

NAKAFUSA Toshirō 中房敏郎, « 1920 nendai kara 1930 nendai ni okeru « Yamato bataraki » no tenkai katei ni tsuite １９２０年代から１９３０年代における「日本体操」の展開過程について：国民高等学校の創始から満州開拓移民の展開に至る過程に着目して [Le processus de développement de "*Yamato bataraki*" dans les années 1920-1930 – En particulier à partir de la fondation des lycées populaires jusqu'à l'essor de l'émigration paysanne] », *Taisō kenkyū*, n° 61, 2016, p. 319-338.

NAKAJIMA Michio 中島三千男, « Taikyō senpu undō to saijin ronsō – Kokka shintōtaisei no kakuritsu to kindai tennōsei kokka no shihai ideorogī 大教宣布運動と祭神論争―国家神道体制の確立と近代天皇制国家の支配イデオロギー [Le mouvement de promulgation du Grand Enseignement et le débat sur le panthéon – L'établissement du système du shintō d'État et l'idéologie de contrôle de l'État impérial] », *Journal of Japanese History*, n° 126, 1972, p. 26-67.

———, « "Meiji kenpō taisei" no kakuritsu to kokka no ideorogī seisaku 「明治憲法体制」の確立と国家のイデオロギー政策 [La mise en place du "système constitutionnel de Meiji" et la politique idéologique de l'État] », *Nihon-shi kenkyū*, n° 176, 1977, p. 168-190.

———, « "Kaigai jinja" kenkyū josetsu 「海外神社」研究序説 [Introduction à la recherche sur les "kaigai jinja"] », *Rekishi hyōron* 歴史評論, n°602 (juin), 2000, p. 45–63.

———, « "Meiji kenpō taisei no kakuritsu" to kokka no ideorogī seisaku – Kokka shintō taisei no kakuritsu katei » 〈明治憲法体制の確立〉と国家のイデオロギー政策－国家神道体制の確立過程 [L'"institution du système constitutionnel de Meiji" et la politique idéologique de l'État – Le processus d'implantation du système du shintō d'État] » dans YASUDA Hiroshi 安田浩 ; MINAGAWA Masaki 源川真希 (ed.), *Meiji kenpō taisei – Tenbō Nihon rekishi* 明治憲法体制―展望日本歴史 [Le système constitutionnel de Meiji – Perspectives de l'histoire japonaise], volume 19. Tōkyō : Tōkyōdō shuppan, 2002, p. 197-218.

———, « Kaigai jinja atochi ni miru keikan no henyō 海外神社跡地に見る景観の変容 [Changements de l'environnement par le biais des traces des sanctuaires d'outre-mer] », *Kanagawa daigaku 21 sēki COE*

*puroguramu chōsakenkyū shiryō 1: Kankyō to keikan no shiryōka to taikeika ni mukete* 神奈川大学 21 世紀 COE プログラム調査研究資料 I・環境と景観の資料化と体系化にむけて. Kanagawa daigaku 21 seiki COE puroguramu suishin kaigi 神奈川大学 21 世紀 COE プログラム推進会議 (décembre), 2004, p. 161–215.

———, « Kyū Manshū ni okeru jinja no setsuritsu ni tsuite 旧満洲における神社の設立について [À propos de la construction des sanctuaires dans l'ancienne Mandchourie] » *in* KIBA Akeshi 木場明志, CHENG Shuwei 程舒偉 (eds.), *Shokuminchiki Manshū no shūkyō : Nicchū ryōkoku no shiten kara kataru* 植民地期満洲の宗教：日中両国の視点から語る [La religion de la Mandchourie de la période coloniale : les points de vue sino-japonais]. Tokyo : Kashiwa Shobō, 2007, p.139-170.

———, « Shinto Deities that Crossed the Sea: Japan's 'Overseas Shrines', 1868 to 1945 », *Japanese Journal of Religious Studies*, 2010, vol. 37, n° 1, p. 21-46.

———, *Kaigai jinja atochi no keikan hen.yō – Sama zama na ima* 海外神社跡地の景観変容―さまざまな現在（いま） [Les mutations visibles des vestiges des sanctuaires d'outre-mer – Une pluralité de situations actuelles]. Tōkyō : Ochanomizu shobō, 2013.

NAKAJIMA Michio 中島三千男, TSUDA Yoshiki 津田良樹, TOMII Masanori 冨井正憲, « "Kaigai jinja" atochi ni miru keikan no henyō to sono yōin 「海外神社」跡地に見る景観の変容とその要因 [Les changements d'environnement à travers les traces des « sanctuaires d'outre-mer » et leurs causes] », *Kankyō ni kokuin sareta ningenkatsudō oyobi saigai no konseki kaidoku* 環境に刻印された人間活動および災害の痕跡解読. Kanagawa daigaku 21 seiki COE puroguramu suishin kaigi (décembre), 2007, p. 55–93.

NAKAJIMA Takeshi 中島岳志, SHIMAZONO Susumu 島薗進, *Aikoku to shinkō no kōzō – Zentai shugi wa yomigaeru no ka* 愛国と信仰の構造―全体主義はよみがえるのか [La structure du patriotisme et de la croyance – Un retour du totalitarisme ?]. Tōkyō : Shūeisha shinsho, 2016.

NAKAMICHI Gōichi 中道豪一, « Kakei Katsuhiko no mikōkan shoseki *Kannagara no daidō* ni tsuite 筧克彦の未公刊書籍『惟神大道』について [À propos du *Kannagara no daidō*, le manuscrit non publié de Kakei Katsuhiko] », *Meiji shōtoku kinen gakkai kiyō*, vol. 52, 2015, p. 307-327.

NAKANO Kyōtoku 中濃教篤, *Tennōsei kokka to shokuminchi dendō* 天皇制国家と植民地伝道 [L'État impérial et le prosélytisme dans les colonies]. Tōkyō : Kokusho hankōkai, 1976.

NARANGOA, Li, « Japanese Expansion and Mongolian Buddhism, 1932-1945 », *Critical Asian Studies*, vol. 35, n° 4, 2003, p. 491-514.

———, « Universal values and Pan-Asianism : the vision of Ōmotokyō » *in* SAALER, Sven ; KOSCHMANN, Victor J. (eds.), *Pan-Asianism in Modern Japanese History. Colonialism, regionalism and borders*. New York : Routledge, 2006, p. 52-66.

NARVAEZ, Auréliane, « Religion séculière et spiritualité panenthéiste. La recherche du bonheur au sein des communautés de la Society for Universal Inquiry and Reform », *Revue française d'études américaines*, n° 157, 2018, p. 34-57.

NIHON KOKUSAI SEIJI GAKKAI 日本国際政治学会 (ed.), *Taiheiyō sensō e no michi* 太平洋戦争への道 [Le chemin vers la guerre du Pacifique], vol. 1 : Manshū jihen zen.ya 満州事変前夜 [La veille de l'Incident de Mandchourie], vol. 2 : Manshū jihen 満州事変 [L'incident de Mandchourie]. Tōkyō : Asahi shinbunsha, 1962-1963.

NISHIDA Shōichi 西田彰一, « Kakei Katsuhiko no kōzoku-ron ni tsuite 筧克彦の皇族論について [À propos du discours sur la famille impériale de Kakei Katsuhiko] », *Ritsumeikan daigaku jinmon kagaku kenkyūjo kiyō*, n° 107, 2016 (a), p. 1-23.

———, « Kakei Katsuhiko "Yamato bataraki" no bunseki – Akaruki kokka no kōtei to shintai gihō 筧克彦「やまとばたらき（皇国運動／日本体操）」の分析―明るき国家の肯定と身体技法 [Analyse de la "gymnastique du Yamato" de Kakei Katsuhiko – Affirmation de l'Etat resplendissant et technique du corps] », *Nihon shisō-shi kenkyūkai kaihō*, vol. 32, 2016 (b), p. 29-46.

———, « Shokuminchi ni okeru Kakei Katsuhiko no katsudō ni tsuite – Manshū o chūshin ni 植民地における筧克彦の活動について―満洲を中心に [À propos des activités de Kakei Katsuhiko dans les colonies – Le cas de la Mandchourie] », *Sōkendai bunka kakagaku kenkyū*, vol. 12, 2016 (c), p. 37-53.

———, « 1900 nen ni okeru Kakei Katsuhiko no shisō １９００年における筧克彦の思想 [La pensée de Kakei Katsuhiko dans les années 1900] », *Nihon kenkyū*, vol. 53, 2016 (d), p. 253-266.

———, « Kakei Katsuhiko no shintō riron to sono keisei katei 筧克彦の神道理論とその形成過程 [La théorie shintō de Kakei Katsuhiko et son processus de formation] », *Nihon shisō-shi gaku*, vol. 51, 2019, p. 100-117.

NISHIKAWA Yūko 西川祐子, « Yasumaru Yoshio *Deguchi Nao* no saidoku 安丸良夫『出口なお』再読 [Relire *Deguchi Nao* de Yasumaru Yoshio] », *Gendai shisō*, vol. 44, n° 16, 2016, p. 156-161.

NISHIMURA Hiroshi 中村大志, *Shōgakkō de isu ni suwaru koto – « mono » to « shintai » kara miru Nihon no kindaika* 小学校で椅子に座ること―〈もの〉と〈身体〉からみる日本の近代化 [S'asseoir sur une chaise à l'école – La modernité japonaise vue depuis les « objets » et le « corps »]. Tōkyō : Kokusai Nihon bunka kenkyū sentā, 2005.

NISHIOKA Kazuhiko 西岡和彦, *Kinsei Izumo taisha no kisoteki kenkyū* 近世出雲大社の基礎的研究 [Recherche fondamentale sur le sanctuaire d'Izumo pendant la période prémoderne]. Tōkyō : Daimyōdō, 2002.

NISHIZAWA Yasuhiko 西澤泰彦, « "Manshūkoku" no kensetsu jigyō 「満洲国」の建設事業 [Les travaux de construction du "Mandchoukouo"] », dans Yamamoto Yūzō 山本有造 (ed.), *« Manshūkoku » no kenkyū* 「満洲国」の研究 [Recherches sur le Mandchoukouo]. Tōkyō : Ryokuin shobō, 2014, p. 377-459.

NITTA Hitoshi 新田均, « Kokka shintō-ron no keifu 国家神道論の系譜 [Une généalogie des discours sur le shintō d'État] », partie 1, *Kōgakkan ronsō*, vol. 32, n° 1, 1999, pp. 1-36.

———, « Kokka shintō-ron no keifu 国家神道論の系譜 [Une généalogie des discours sur le shintō d'État] », partie 2, *Kōgakkan ronsō*, vol. 32, n° 2, 1999, p. 23-59.

———, « Saikin no dōkō o fumaeta "Kokka shintō" kenkyū no sai seiri 最近の動向を踏まえた「国家神道」研究の再整理 [Un nouveau point sur les recherches sur le "shintō d'État" au vu des tendances récentes] », *Shūkyō-hō*, vol. 32-44, 2013, p. 21-44.

NITTA Mitsuko 新田光子, *Dairen jinjashi – Aru jinja no shakaishi* 大連神社史 ある海外神社の社会史 [L'histoire du sanctuaire de Dalian – Histoire social d'un sanctuaire d'outre-mer]. Tōkyō : Ōfū, 1997.

NUMAJIRI Masayuki 沼尻正之, « Kindai Nihon ni okeru okaruto būmu to shinshūkyō 近代日本におけるオカルトブームと新宗教 [Le boum occulte et les nouvelles religions dans la Japon moderne] » dans AOKI

Tamotsu 青木保 (ed.), *Shūkyō to seikatsu* 宗教と生活, vol. 9. Tōkyō : Iwanami shoten, 1999, p. 187-206.

OGASAWARA Hiromichi 小笠原弘道, « Meiji shoki no shinsōsai seisaku to minshū no dōkō 明治初期の神葬祭政策と民衆の動向 [La politique des funérailles shintō du début de la période de Meiji et l'attitude du peuple] », *Gendai mikkyō*, vol. 14, 2001, p. 135-152.

OGUMA Eiji 小熊英二, *« Nihonjin » no kyōkai – Okinawa, Ainu, Taiwan, Chōsen shokuminchi shihai kara fukki undō made* 「日本人」の境界―沖縄・アイヌ・台湾・朝鮮植民地支配から復帰運動まで [Les frontières des « Japonais » – Du contrôle colonial aux mouvements pour la rétrocession d'Okinawa, des Aïnous, de Taiwan et de Corée]. Tōkyō : Shin.yūsha, 1998.

———, *A Genealogy of Japanese Self-Images*. Melbourne : Trans Pacific Press, 2012.

OISHIO Chihiro 追塩千尋, *Kokubunji no chūseiteki tenkai* 国分寺の中世的展開 [L'essor médiéval des *kokubunji*]. Tōkyō : Yoshikawa kōbunkan, 1996.

OKADA Hidehiro 岡田英弘, « Kaisetsu 解説 [Commentaire] » dans Hino Tsutomu 日野強, *Iri kikō* 伊里紀行 [Récit de voyage en Ili]. Tōkyō : Kōyōsha, 1980, p. 209-221.

OKADA Ken 岡田謙, « Masuda Fukutarō-cho, Taiwan hontōjin no shūkyō 増田福太郎著、臺灣本島人の宗教 [Compte-rendu de *Taiwan hontōjin no shūkyō* de Masuda Fukutarō] », *Japanese Society of Cultural Anthropology*, vol. 2, n° 1, 1936, p. 248-251.

OKADA Yoneo 岡田米夫, « Daijingū sūkei no chihōteki hatten 大神宮崇敬の地方的発展 [L'essor régional du culte d'Ise] » dans Jingūjichō (ed.), *Jingū – Meiji hyaku-nen shi* 神宮―明治百年史 [Jingū – Histoire des cent ans de Meiji], vol. 3. Ise : Jingūjichō bunkyōbu, 1970, p. 233-268.

OLIVER, Victor, *Caodai Spiritism : A Study of Religion in Vietnamese Society*. Leiden : Brill, 1976.

ŌHAMA Tetsuya 大浜徹也, *Shomin no mita Nisshin – Nichiro sensō – Teikoku e no ayumi* 庶民のみた日清日露戦争―帝国への歩み [Les guerres sino-japonaise et russo-japonaise vu par membre le peuple – La marche vers l'empire]. Tōkyō : Tōsui shobō, 2003.

OMUTA Akihiko 小牟田哲彦, *Ryokō gaido bukku kara yomitoku Meiji-Taishō-Shōwa Nihonjin no Ajia kankō* 旅行ガイドブックから読み解く明治・大正。昭和日本人　のアジア観光 [Le tourisme des Japonais de Meiji, Taishō et Shōwa à partir des guides de voyages]. Tōkyō : Sōshisha, 2019.

ŌNO Ikuko 大野育子, « Nihon tōchiki Taiwan ni okeru bukkyō ryūgakusei no chigaku-shisō : Taiwanjin bukkyō Sō Keirai o chūshin toshite 日本統治期台湾における仏教留学生の知学・思想：台湾人仏教曽景来を中心として [La pensée des étudiants en échange bouddhistes à Taiwan durant la période d'occupation japonaise : le cas du bouddhiste taiwanais Tseng Jing-Lai] », *Nihon Taiwan gakkai-hō*, vol. 15, 2013, pp. 20-39.

ONO Sokyō, *Shinto, The Kami Way : An Introduction to Shrine Shinto*. Rutland, Vermont, Tōkyō : Charles E. Tuttle Company, 1962.

OSA Shizue 長志珠絵, *Senryōki/senryō kūkan to sensō no kioku* 占領期・占領空間と戦争の記憶 [Les temps et espaces occupés et la mémoire de la guerre]. Tōkyō : Yūshisha, 2013.

ŌTANI Eiichi 大谷英二, *Kindai Nihon no nichiren-shugi undō* 近代日本の日蓮主義運動 [Le mouvement nichiréniste du Japon moderne]. Tōkyō : Hōzōkan, 2001.

———, *Nichiren-shugi to wa nan datta no ka – Kindai Nihon no shisō suimyaku* 日蓮主義とは何だったのか―近代日本の思想水脈 [Qu'était le nichirénisme ? Le courant sous-terrain de la pensée japonaise moderne]. Tōkyō : Kōdansha, 2019.

PAINE, Sarah C., *The Sino-Japanese War of 1894-1895: Perceptions, Power, and Primacy*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003.

PALMER, James, *The Bloody White Baron. The Extraordinary Story of the Russian Nobleman Who Became the Last Khan of Mongolia*. Philadelphie : Basic Books, 2009.

PAQUOT, Thierry, *Le paysage*. Paris : La découverte, 2016.

PEATTIE, Mark R., « Introduction » dans Myers, Ramon H. ; Peattie, Mark R. (eds.), *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*. Princeton : Princeton University Press, 1984, p. 3-52.

PELLETIER, Philippe, *L'Extrême-Orient. L'invention d'une histoire et d'une géographie*. Paris : Éditions Gallimard, coll. « Folio histoire », 2011.

PINE, Lisa, « Une jeunesse pour la guerre : la Hitlerjugend (1922-1945) », Le mouvement social, n° 261, 2017, p. 81-92.

PORTER, Dennis, *Haunted Journeys : Desire and Transgression in European Travel Writing*. Princeton : Princeton University Press, 1991.

REKISHIGAKU KENKYUKAI 歴史学研究会 (ed.), *Taiheiyō sensōshi* 太平洋戦争史 [Histoire de la guerre du Pacifique], vol. 1 : Manshū jihen 満州事変 [L'incident de Mandchourie]. Tōkyō : Aoki shoten, 1971.

REVEL, Jacques, « Micro-analyse et construction du social » dans REVEL, Jacques (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. Paris : Gallimard, 1996, p. 15-36.

ROBINET, André, *Correspondance Leibniz-Clarke*. Paris : PUF, 1957.

ROGER, Alain, *Court traité du paysage*. Paris : Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1997.

ROWE, William T., « The Qingbang and Collaboration under the Japanese, 1939-1945: Materials in the Wuhan Municipal Archives », *Modern China*, vol. 8, n° 4, 1982, p. 491-499.

RUPEN, Robert Arthur, *Mongols of the Twentieth Century*, vol. 1. Indiana : Indiana University Publications 1964.

———, « The Buriat Intelligentsia » dans Sneath, David ; Kaplonski, Christopher (eds.), *The History of Mongolia*, vol. 3. Folkestone : Global Oriental Ltd, 2010, p. 951-966.

SAALER, Sven, « Pan-Asianism in modern Japanese history. Overcoming the nation, creation a region, forging an empire » dans SAALER, Sven ; KOSCHMANN, Victor J. (eds.), *Pan-Asianism in Modern Japanese History. Colonialism, regionalism and borders*. New York : Routledge, p. 1-18.

SAGAI Tatsuru 嵯峨井建, « Kenkoku shinbyō to kenkoku chūreibyō no sōken 建国神廟と建国忠霊廟の創建 [La construction du Kenkoku shinbyō et du Kenkoku chūreibyō] », *Shintō shūkyō*, n° 156, 1994, pp. 26-62.

———, *Manshū no jinja kōbōshi* 満洲の神社興亡史 [Histoire de l'émergence et du déclin des sanctuaires de Mandchourie]. Tōkyō : Fuyō shobō shuppan, 1998.

SAÏD, Edward, *Reflexions on Exile and Other Essays*. Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2000.

SAITO Hideki 斎藤英喜, *Araburu Susanoo, shichi henka* 荒ぶるスサノヲ、七変化 [Le sauvage Susanoo, sept mutations]. Tōkyō : Yoshikawa kōbunkan, 2012.

———, « "Meifu" toshite no Izumo e – Henbō suru shinwa no shiten kara 「冥府」としての出雲へ―変貌する神話の支店から [Vers Izumo en tant que « royaume de l'au-delà » – Depuis le point de vue des mutations des mythes] », *Gendai shisō*, vol. 41, n° 16, 2013, p. 164-173.

SAITO Michinori 斎藤充功, *Ryojun rekishi kikō – Ima yomigaeru sepia no sekai* 旅順歴史紀行―いま甦るセピアの世界 [Récit de voyage historique à

Lüshun. Résurrection actuelle d'un monde sépia]. Tōkyō : Surīē nettowāku, 2001.

SAKABE Shōko 坂部晶子, *« Manshū » keiken no shakaigaku – Shokuminchi no kioku no katachi* 「満洲」経験の社会学―植民地の記憶のかたち [Sociologie de l'expérience « Mandchourie » - La forme du souvenir colonial]. Kyōto : Sekai shisōsha, 2008.

SAKAI Hisayoshi 坂井久能, « Gokoku jinja to Kamo Momoki 護国神社と賀茂百樹 [Les sanctuaires de protection de la nation et Kamo Momoki] », *Meiji seitoku kinen gakkai kiyō*, vol. 51, 2014, p. 446-456.

SAKAMOTO Koremaru 坂本是丸, *Kokka shintō keisei katei no kenkyū* 国家神道形成過程の研究 [Étude du processus de formation du shintō d'État]. Tōkyō : Iwanami shoten, 1994.

———, « "Kokka shintō" kenkyū no yonjū-nen 「国家神道」研究の四十年 [Quarante ans de recherches sur le « shintō d'Etat »] », *Nihon shisōshi gaku*, n° 42, 2010, p. 46-58.

SAKAMOTO Shinnosuke 坂本辰之助, *Ishin no resshi Kokugaku no taito Iida Takeshigō myō den* 維新の烈士国学の泰斗 飯田武郷翁伝 [Biographie du vénérable Iida Takeshigō, héros de la restauration et autorité des Kokugaku]. Hiroshima : Meibunsha, 1944.

SAKURAMOTO Tomio 桜本富雄, *Man-Mō kaitaku seishōnen giyūgun* 満蒙開拓青少年義勇軍 [L'Armée des jeunes pionniers volontaires de Man-Mō]. Tōkyō : Aoki shoten, 1987.

SASAKI Hirō 佐々木浩雄, *Taisō no Nihon kindai – Senjika no shūdan taisō to « shintai no kokuminka »* 体操の日本近代―戦時下の集団体操と「身体の国民化」 [La modernité japonaise de la gymnastique – La gymnastique de groupe et la « popularisation du corps » en temps de guerre]. Tōkyō : Seikyūsha, 2016.

SASTRE, Grégoire, « Le phénomène des agents d'influence japonais en Asie (1880-1915) », thèse de doctorat en Asie orientale et sciences humaines, Sorbonne Paris Cité, 2016.

SATAKE Tomoko 佐竹智子, « Meiji-ki ni okeru seinendan no seisei to hatten 明治期のおける青年団の生成と発展 [L'apparition et le développement des groupes de jeunes hommes durant la période de Meiji] », *Hiroshima daigaku daigaku-in kyōiku-gaku kenkyū-ka kiyō*, vol. 60, 2011, p. 83-92.

SCHEID, Bernhard (ed.), *Kami Ways in Nationalist Territory: Shint Studies in Prewar Japan and the West*. Wien : Osterreichische Akademie der Wissenschaften, 2013.

SCHERER, Anke, « Japanese Emigration to Manchuria : Local Activists and the Making of the Village-Division Campaign », Thèse de doctorat, Ruhr-Universitat Bochum, 2006.

SEIZELET, Eric, « Le Code civil et l'Etat-famille au Japon » dans Galan, Christian ; Lozerand, Emmanuel (dir.), *La famille japonaise moderne (1868-1926) – Discours et débats*. Arles : Philippe Picquier, 2011, p. 91-106.

SENGE Takamune 千家尊統, *Izumo ōyashiro* 出雲大社. Tōkyō : Gakuseisha, 1968.

SERRUYS, Henry, « An Imperial Restoration in Ordos 1916-1917 », *Etudes mongoles et sibériennes*, vol. 16, 1985, p. 51-59.

SHEPHERDSON-SCOTT, Kari Leanne, « Utopia/Dystopia : Japan's Image of the Manchurian Ideal », thèse de doctorat (Art, histoire de l'art et études visuelles), université de Duke, 2012

SHIELDS, James Mark, « Future Perfect : Tolstoy and the Structures of Agrarian-Buddhist Utopianism in Taishō Japan », *Religions*, vol. 9, n° 5, 2018, p. 1-12.

SHIMADA Hiromi 島田裕巳, *Hakkō ichiu – Nihon zentai o tsukiugokashita shūkyō shisō no shōtai* 八紘一宇―日本全体を突き動かした宗教思想の正体 [Hakkō ichiu – La vérité sur la pensée religieuse qui animé le Japon tout en entier]. Tōkyō : Gentōsha, 2015.

SHIMADA Toshihiko 島田俊彦, *Manshū jihen* 満州事変 [L'incident de Mandchourie]. Tōkyō : Kōdansha, 2010.

SHIMAKAWA Masashi 島川雅史, « Arahitogami to hakkō ichiu shisō – Manshūkoku Kenkoku shinbyō 現人神と八紘一宇思想―満州国建国神廟 [Manifestation divine et pensée hakkō ichiu – le sanctuaire de la Fondation nationale du Mandchoukouo] », *Shien*, vol. 43, n° 2, 1984, p. 51-93.

SHIMAZONO Susumu 島薗進, « The Living Kami Idea in the New Religions of Japan », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 6, n° 3, 1979, pp. 389-412.

———, *From Salvation to Spirituality. Popular Religious Movements in Modern Japan*. Melbourne : Trans Pacific Press, 2004.

———, « State Shinto in the Lives of the People », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 36, n° 1, 2009, p. 93-124.

———, *Kokka shintō to Nihonjin* 国家神道と日本人 [Le shintō d'État et les Japonais]. Tōkyō : Iwanami shinsho, 2010.

SHIRATORI Michihiro 白取道博, *Man-Mō kaitaku seishōnen giyūgun shi kenkyū* 満蒙開拓青少年義勇軍史研究 [Recherches sur l'Armées des jeunes pionniers volontaires de Man-Mō]. Sapporo : Hokkaidō daigaku shuppankai, 2008.

SKYA, Walter A., *Japan's Holy War. The Ideology of Radical Shintō Ultranationalism*. Durham, Londres : Duke University Press, 2009.

SOUYRI, Pierre-François, *Moderne sans être occidental. Aux origines du Japon d'aujourd'hui*. Paris : Gallimard, 2016.

STAEMMLER, Birgit, *Chinkon Kishin: Mediated Spirit Possession in Japanese New Religions*. Münster : Lit Verlag, 2009.

STALKER, Nancy K., *Prophet Motive: Deguchi Onisaburo, Oomoto, and the Rise of New Religions in Imperial Japan*. Honolulu (HI) : University of Hawaii Press, 2007.

SUGA Kōji 菅浩二, *Nihon tōchika no kaigai jinja : Chōsen jingū Taiwan jinja to saijin* 日本統治下の海外神社　朝鮮神宮台湾神社と祭神 [Les sanctuaires d'outre-mer sous le règne japonais : le sanctuaire de Corée, le sanctuaire de Taiwan et leurs divinités]. Tōkyō : Kōbundō, 2004.

———, « "Takuchi shokumin" to jinja 「拓地殖民」と神社 ["Le défrichement des terres par les pionniers" et les sanctuaires] » dans Ogasawara Shōzō, *Kaigai no jinja, narabi ni « Burajiru zaijū dōhō no kyōiku to shūkyō »* 海外の神社　並びに「ブラジル在住同胞の教育と宗教」 [Les sanctuaires d'outre-mer, suivi de « L'éducation et la religion de nos compatriotes installés au Brésil »]. Tōkyō : Yumani shobō, (1933) 2005, p. 3-13.

———, « A Concept of "Overseas Shinto Shrines" – A Pantheistic Attempt by Ogasawara Shōzō and Its Limitations », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 37, n° 1, 2010, p. 47-74.

SUGIMORI Hisae 杉森久英, *Ōtani Kōzui* 大谷光瑞, vol. 2. Tōkyō : Chūō kōron, 1977.

SUH Johng-wan 徐禎完, « 能舞台から見た植民地の能・謡 – 帝国日本の文化装置として [Le *nō* et l'*utai* dans les colonies à partir de l'étude des théâtres de *nō* – En tant qu'implantation culturelle du Japon impérial] », *Hikaku Nihon-gaku*, vol. 34, 2015, pp. 111-137.

SUMOMO Motosetsu 李元節, « Kindai nikkan kankei to Tenrikyō undō 近代日韓関係と天理教運動 [Les relations nippo-coréennes modernes et le mouvement Tenrikyō] » dans RYU Byung-duk 柳炳徳, *Shūkyō kara Higashi Ajia no kindai o tou – Nikkan no taiwa o tōshite* 宗教から東アジ

アの近代を問う [Interroger la modernité de l'Asie de l'Est par la religion – À travers le dialogue nippo-coréenne]. Tōkyō : Perikan-sha, 2002, p. 201-233.

SUN Jiang 孫江, « Shūkyō kessha, kenryoku to shokuminchi shihai : "Manshūkoku" ni okeru shūkyō kessha no tōgō 宗教結社、権力と植民地支配 : 「満州国」における宗教結社の統合 [Groupes religieux, pouvoir et contrôle colonial : l'intégration des groupes religieux dans le "Mandchoukouo"] », *Nihon kenkyū*, vol. 24, 2002, p. 163-199.

SUNDERLAND, Willard, *The Baron's Cloak. A History of the Russian Empire in War and Revolution*. Ithaca, Londres : Cornell University Press, 2014.

SUZUKI Sadami 鈴木貞美, *Nihonjin no seimeikan – Kami, koi, rinri* 日本人の生命観―神、恋、倫理 [La perception de la vie des Japonais – Divinité, amour, éthique]. Tōkyō : Chūkō shinsho, 1979

———, *Seimeikan no tankyū – Jūzō suru kiki no naka de* 生命観の探究―重層する危機のなかで [Recherches sur la perception de la vie – Au cœur d'une crise qui s'accroît]. Tōkyō : Sakuhinsha 2007.

———, « Formation et développement de "l'être vers la vie" chez Watsuji Tetsurō », *Ebisu*, n° 40-41, 2008, p. 31-44.

SUZUKI Shigemichi 鈴木重道, *Honda Chikaatsu kenkyū* 本田親徳研究 [Recherches sur Honda Chikaatsu]. Kawaguchi : Sangabō, 1977.

SWIFT, Michael, *Cartes du monde à travers l'histoire*. Paris : Géo, 2008.

TAKAHASHI Tetsuya, *Morts pour l'empereur. La question du* Yasukuni. Paris : Les belles lettres, 2012.

TAKEDA Hideaki 武田秀章, « Kindai tennō saishi keisei katei no ichi kōsatsu – Meiji shoki ni okeru Tsuwano-ha no katsudō o chūshin ni 近代天皇祭祀形成過程の一考察 [Réflexion sur le processus de formation des rites impériaux modernes – À partir des activités du courant de Tsuwano] » dans INOUE Nobutaka ; SAKAMOTO Koremaru (eds.), *Nihon-kei seikyō kankei no tanjō* 日本型政教関係の誕生 [La naissance d'une relation du politique et du religieux à la japonaise]. Tōkyō : Daiichi shobō, 1987, p. 86-133.

TAKEDA Kiyoko 武田清子, « Katō Kanji no nōmin kyōiku shisō – Kokumin kōtō gakkō undō to Manshū kaitakudan – 加藤完治の農民教育思想―国民高等学校運動と満洲開拓団― [La pensée de l'éducation paysanne de Katō Kanji – Le mouvement des lycées populaires et les groupes de pionniers de Mandchourie] », *Kokusai kirisutokyō daigaku kiyō*, vol. 11, 1965, p. 47-103.

TAKEDA Sūgen 武田崇元, « Kamigakaru gunjin-tachi 神がかる軍人たち [Les militaires possédés par les *kami*] » dans Masuda Tetsurō 増田哲郎 (ed.), Koshintō no hon – Yomigaeru taikoshin to mikkyō reigaku no zenbō 古神道の本―甦る大古神と密教霊学の全貌 [Le livre du koshintō – Tout sur le retour des divinités anciennes et sur les études spirituelles ésotériques]. Tōkyō : Gakushū kenkyūsha, 2002, p. 75-76.

TAKEDA Toshikazu 竹田稔和, « Kakei Katsuhiko no kokka-ron – Kōzō to tokushitsu 筧克彦の国家論―構造と特質 [La théorie de l'État de Kakei Katsuhiko – Structure et spécificité] », *Okayama daigaku daigakuin bunka kagaku kenkyū kiyō*, vol. 10, n° 1, 2000, p. 27-40.

———, « Taishō-Shōwa zenki ni okeru shintō shisō – Kakei Katsuhiko no koshintō o jirei toshite 大正・昭和前期における神道思想―筧克彦を事例として [La pensée shintō du début de Taishō et du début de Shōwa – L'exemple de Kakei Katsuhiko] », thèse de doctorat, université d'Okayama, 2001 (a).

———, « "Dogumatizumu" to "shiken nashi" – Kakei Katsuhiko no koshintō ni tsuite 「ドグマチズム」と「私見なし」―筧克彦の古神道について ["Dogmatisme" et "sans opinion" – À propos du koshintō de Kakei Katsuhiko] », *Okayama daigaku daigakuin bunka kagaku kenkyū kiyō*, vol. 11, n° 1, 2001 (b), p. 27-41.

TAKI Kōji 多木浩二, *Tennō no shōzō* 天皇の肖像 [Le portrait de l'empereur]. Tōkyō : Iwanami gendai bunko, 2002.

TAKI Taizō 滝泰三, *Kamigami tabō – Shinshūkyō kyōso retsuden* 神々多忙―新宗教教祖列伝 [La pression des divinités – Biographies de fondateurs de nouvelles religions]. Tōkyō : Shin.yūkan shinbunsha, 1956.

TANAKA Katsuyoshi 田中克佳, FUNADA Hajime 船田元, « Senzen Nihon no seinendan shi kenkyū 戦前日本の青年団史研究 [Recherches historiques sur les seinendan du Japon d'avant-guerre] », *Keiō daigaku gijuku daigaku-in shakai-gaku kenkyūka kiyō*, vol. 19, 1979, p 35-41.

TANAKA Tsuyoshi 田中剛, « Jingisu Kan byō no sōken 成吉思汗廟の創建 [La construction du sanctuaire de Gengis Khan] » dans Mori Tokihiko 森時彦 (ed.), *20 seiki Chūgoku no shakai shisutemu – Kyōto daigaku jinmon kagaku kenkyūjo fuzoku gendai Chūgoku kenkyū sentā hōkoku* 20 世紀中国の社会システム：京都大学人文科学研究所附属現代中国研究センター研究報告 [Le système social de la Chine du XX^e^ siècle – Bulletin du Centre de recherche sur la Chine contemporaine du Laboratoire de recherches en sciences humaines de l'université de Kyōto]. Kyōto : Kyōto daigaku jinmon kagaku kenkyūjo, 2009, p. 113-139.

TANAKA Yūko 田中優子, « Edo jidai no Izumo taisha 江戸時代の出雲大社 [Le sanctuaire d'Izumo durant la période d'Edo] », *Gendai shisō*, vol. 41, n° 16, 2013, pp. 151-157.

TAVARES, David J. S., « The Representation of Mongolia in Contemporary Travel Writings: Imaginative Geographies of a Traveller's Frontier », Thèse de doctorat non publiée, Université d'Ottawa, 2004.

TEEUWEN, Mark, « Shintō no gainenka to yūtopia 神道の概念化とユートピア [Conceptualisation du shintō et utopie] », *Gendai shisō*, vol. 45, n°2, 2017, pp. 8-14.

THOMANN, Bernard, *La naissance de l'État social japonais*. Paris : Presses de Science Po, 2015.

THOMPSON, Edward Palmer, *La formation de la classe ouvrière anglaise*. Paris : Seuil, 1988.

TORRE, Angelo, « Un "tournant spatial" en histoire ? Paysages, regards, ressources », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 5, 2008, pp. 1127-1144.

TOYOTA Takeshi 豊田武, *Nihon shūkyō seido-shi no kenkyū* 日本宗教制度史の研究 [Recherches sur l'histoire du système religieux japonais]. Tōkyō : Rekishi toshosha, (1938) 1974.

TSUBOUCHI Takahiko 坪内隆彦, « "Iyasaka sensei" to yobareta "isshin dōtai" no taigensha – Kakei Katsuhiko 「イヤサカ先生」と呼ばれた「一心同体」の体現者―筧克彦 [L'incarnation de l'"unité organique" qu'on appelait "Professeur Iyasaka" – Kakei Katsuhiko] », *Nippon*, mars 2011, p. 84-91.

TSUDA Yoshiki 津田良樹, NAKAJIMA Michio 中嶋三千男, HORIUCHI Hiroaki 堀内寛晃, SHANG Feng 尚峰, « Kyū Manshūkoku no "Mantetsu fuzokuchi jinja" atochi chōsa kara mita jinja no yōsō 旧満洲国の「満鉄付属地神社」跡地調査から見た神社の様相 [État des lieux des sanctuaires fondé sur l'enquête des sites des "sanctuaires de la zone ferroviaire de la Mantetsu" dans l'ancien Mandchoukouo », *Kanagawa Daigaku 21 seiki COE puroguramu kenkyū suishin kaigi*, 2007.

TSUDA Yoshiki ; WATANABE Natsuko 渡邊奈津子 (eds.), *Kaigai jinja to wa ? Shiryō to shashin ga kataru mono* 海外神社とは？資料と写真が語るもの [Que sont les sanctuaires d'outre-mer ? Ce que racontent les archives et les photographies]. Yokohama : Kanagawa daigaku Nihon jōmin bunka kenkyūjo Himoji shiryō kenkyū sentā, 2015.

TSUJIMOTO Aimee, *Tenrison « furusato » no kioku – Tenrikyō to nana san ichi butai* 天理村「生琉里」の記憶. Tōkyō : Enishi shobō, 2018.

TSUKASE Susumu 塚瀬進, « Nichiro sensō mae ni okeru zaiman Nihonjin no dōkō 日露戦争前に於ける在満日本人の動向 [La situation des Japonais en Mandchourie avant la guerre russo-japonaise] », Nagano daigaku gaku kiyō, vol. 22, n° 4, 2001, pp. 138-148.

TSUNAZAWA Mitsuaki 綱澤満昭, *Nōhonshugi to iu sekai* 農本主義という世界 [Le monde de l'agrarisme]. Nagoya : Fubaisha, 2019.

TSUNEISHI Keiichi 常石敬一, *731 butai – Seibutsu heiki hanzai no shinjitsu* ７３１部隊―生物兵器犯罪の真実 [L'unité 731 – La vérité sur les crimes liés aux armes biologiques]. Tōkyō : Kōdansha, 1995.

TSUSHIMA Michihito 對馬路人, « Jinrui aizen shinbun kaisetsu 人類愛善新聞解説 [Commentaire sur le *Jinrui aizen shinbun*] », dans Hosoda Satoshi 細田哲史 (ed.), *Fukkoku-han Jinrui aizen shinbun* 復刻版　人類愛善新聞 [Edition restaurée du *Jinrui aizen shinbun*], volume annexe. Tōkyō : Fuji shuppan, 2013, pp. 3-47.

TURNER Victor W., *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*. Paris : Presses Universitaires de France (Ethnologie), 1990.

UESHIBA, Kisshōmaru, *A Life in Aikido : The Biography of Founder Morihei Ueshiba*. New York : Kodansha International, (1978) 2008.

UKAI Hidenori 鵜飼秀徳, *Bukkyō massatsu – Naze Meiji ishin wa jiin o hakai shita no ka* 仏教抹殺―なぜ明治維新は寺院を破壊したのか [Eradiquer le bouddhisme – Pourquoi la Restauration de Meiji a-t-elle détruit les temples et monastères]. Tōkyō : Bungei shunjū, 2018.

UMESAO Tadao 梅棹, « Ayabe-Kameoka – Ōmotokyō to sekai renpō 綾部－亀岡―大本教と世界連邦 [Ayabe-Kameoka – Ōmotokyō et l'alliance mondiale] », *Ōmotokyō gakuken kanshi Matsunoyo*, vol. 6, 2003.

VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage*. Paris : Picard, (1909) 1981.

VARLEY, Paul H. (trad.), *A Chronicle of Gods and Sovereigns: Jinnō Shōtōki of Kitabatake Chikafusa*. New York : Columbia University Press, 1980.

VICTORIA, Brian, *Le zen en guerre, 1868-1945*. Paris : Seuil, 2001.

VIE, Michel, *Le Japon et le monde au xx^e^ siècle*. Paris : Masson, 1995.

———, « La Mandchourie et la "Question d'Extrême-Orient", 1880-1910 », *Cipango*, n° 18, 2011, p. 19-78.

VIGARELLO, George, *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*. Paris : éditions du félin, (1978) 2018.

WADA Kōsaku 和田耕作, *Baronteki sekai no kōzō : Eto Tekirei no tetsugaku* 場論的世界の構造　江渡狄嶺の哲学 [La structure d'un monde fait de lieu : la philosophie d'Eto Tekirei]. Tōkyō : Escom shuppan, 2012.

WADA Masao 和田政雄 (ed.), *Nogi Maresuke nikki* 乃木希典日記 [Le journal de Nogi Maresuke]. Tōkyō : Kin.ensha, 1970.

WAN-YAU Chou, « The "Kominka" Movement : Taiwan under war time Japan, 1937-1945 », Thèse de doctorat, Département d'histoire, Université de Yale, 1991.

WATANABE Ryūsaku 渡辺龍策, *Tairiku rōnin – Meiji romanchishizumu no eikō to zasetsu* 大陸浪人―明治ロマンチシズムの栄光と挫折 [*Tairiku rōnin* – Gloire et décadence du romantisme de Meiji]. Tōkyō : Banchō shobō, 1967.

———, *Bazoku – Nicchū sensō-shi no sokumen* 馬賊―日中戦争史の側面 [Bazoku – L'autre versant de la guerre sino-japonaise]. Tōkyō : Chūkō shinsho, (1964) 2005.

WEBER, Max, *Essais sur la théorie de la science*. Paris : Plon, 1965.

———, *Sociologie religieuse*. Paris : Flammarion, « Champs », (2006) 2013.

WEEMS, Benjamin, *Reform, Rebellion and the Heavenly Way*. Tucson : University of Arizona Press, 1964.

WELCH, Holmes, *The Buddhist Revival in China*. Cambridge : Harvard University Press, 1968.

WILSON, Sandra, *The Manchurian Crisis and Japanese Society, 1931-33*. Londres, New York : Routledge, 2002.

WOLTER, Udo, « La réception du droit romain dans les pays germaniques à la fin du Moyen âge et ses répercussions sur la pensée juridique européenne – Un psychogramme de la science de l'histoire du droit allemand des deux derniers siècles », *Revue d'histoire des facultés de droit*, vol. 13, 1992, p. 91-113.

YAMAJI Katsuhiko 山地勝彦, *Kindai Nihon no shokuminchi hakurankai* 近代日本の植民地博覧会 [Les expositions coloniales du Japon moderne]. Tōkyō : Fūkyōsha, 2008.

YAMAMOTO Nobuyoshi 山本信良, KONNO Toshihiko 今野敏彦, *Kindai kyōiku no tennōsei ideorogī : Meiji-ki gakkō gyōji no kōsatsu* 近代教育の天皇制イデオロギー : 明治期学校行事の考察 [L'idéologie impériale de

l'éducation moderne : réflexion sur les activités scolaire de la période de Meiji]. Tōkyō : Shinsensha, 1973.

———, *Taishō Shōwa kyōiku no tennōsei ideorogī : Gakkō gyōji no shūkyōteki seisaku* 大正昭和教育の天皇制イデオロギー：学校行事の宗教的政策 [L'idéologie impériale de l'éducation de Taishō et Shōwa : La politique religieuse des activités scolaires], volume 1. Tōkyō : Shinsensha, 1976.

YAMAMOTO Shino 山本志乃, « Manshū e no tabiji 満洲への旅路 [L'itinéraire vers la Mandchourie] », dans TABI NO BUNKA KENKYUJO 旅の文化研究所 (ed.), *Man-Mō kaitaku seishōnen giyūgun no tabiji – Hikari to kurayami no Manshū* 満蒙開拓青少年義勇軍の旅路―光と暗闇の満洲 [L'itinéraire de l'Armée des jeunes pionniers de Man-Mō – Mandchourie entre ombres et lumières]. Tōkyō : Shinwasha, 2016, p. 103-135

YAMAMURO Kentoku 山室建徳, *Gunshin – Kindai Nihon ga unda « eiyū » tachi no kiseki* 軍神―近代日本が生んだ「英雄」たちの軌跡 [Les divinités de la guerre – Les traces des « héros » engendrés par le Japon moderne]. Tōkyō : Chūkō shinsho, 2007.

YAMAMURO Shin.ichi 山室信一, *Kimera – Manshūkoku no shōzō* キメラ―満洲国の肖像 [Chimère – Un portrait du Mandchoukouo]. Tōkyō : Chūō kōron shinsha, (1993) 2015.

YAMANE Yukio 山根幸夫, *Kenkoku daigaku no kenkyū – Nihon teikoku shugi no ichi danmen* 建国大学の研究―日本帝国主義の一断面 [Recherche sur l'université de la Fondation nationale – Un fragment d'impérialisme japonais]. Tōkyō : Kyūko shoin, 2003.

YANAZAWA Yū 柳沢遊, « Zai "Manshū" Nihonjin shōkōgyōsha no suitai katei – 1921 nen Dairen shōgyō kaigijo kaiin bunseki 在「満州」日本人商工業者の衰退過程―１９２１年大連商業会議所会員分析― [Le processus de déclin des entrepreneurs japonais de "Mandchourie" – Analyse des membres de la chambre de commerce de Dalian en 1921] », *Mita gakkai zasshi* (*Keio Journal of Economics*), vol. 92, n° 1, 1999, p. 47-80.

YANG Haiying 楊海英, *Nihon rikugun to Mongoru* 日本陸軍とモンゴル [L'armée japonais et la Mongolie]. Tōkyō : Chūkō shinsho, 2015.

———, *Mongorujin no Chūgoku kakumei* モンゴル人の中国革命 [La révolution chinoise des Mongols]. Tōkyō : Chikuma shinsho, 2018.

YASUMARU Yoshio 安丸良夫, *Nihon no kindaika to minshū shisō* 日本の近代化と民衆思想 [Modernisation du Japon et pensée populaire]. Tokyo : Aoki Shoten, 1974.

———, *Deguchi Nao – Josei kyōso to kyūsai shisō* 出口なお—女性教祖と救済思想 [Deguchi Nao – Fondatrice et pensée du salut]. Tokyo : Iwanami shoten, « Iwanami gendai bunko », (1977) 2016.

YASUTOMI Ayumu 安冨歩, *Manshū bōsō – Kakusareta kōzō : daizu, Mantetsu, sōryokusen* 満洲暴走　隠された構造　大豆・満鉄・総力戦 [La course mandchourienne. La structure cachée – Soja, Mantetsu, guerre totale]. Tōkyō : Kadokawa shinsho, 2015.

YOKOYAMA Atsuo 横山篤夫, « Nihongun ga Chūgoku ni kensetsu shita jūsanki no chūreitō 日本軍が中国に建設した三十三基の忠霊塔 [Les treize tours aux esprits fidèles construites par l'armée japonaise en Chine] », *Nihon kenkyū*, vol. 49, 2014, p. 57-116.

YOKOZEKI Itaru 横関至, « Hirano Rikizō no senchū, sengo – Nōmin undō « uha » shidōsha no kiseki 平野力三の戦中・戦後（上）—農民運動「右派」指導者の軌跡 [Hirano Rikizō pendant la guerre et l'après-guerre (partie 1) – Le parcours d'un leader de "droite" du mouvement agraire] », *Ōhara shakai mondai kenkyūjo zasshi*, n° 613, 2009, p. 40-58.

YONEHARA Ken 米原謙, *Kokutai-ron wa naze umareta ka – Meiji kokka no chi no chikeizu* 国体論はなぜ生まれたか—明治国家の知の地形図— [Pourquoi la théorie du *kokutai* est-elle apparue ? Topographie du savoir de l'État de Meiji]. Kyōto : Mineruva shobō, 2015.

YORIMATSU Tamao 頼松瑞生, « Kindai Nihon shisō ni ataetaru bukkyō no eikyō – Kakei Katsuhiko no *Bukkyō tetsuri* o chūshin ni 近代日本法思想に与えたる仏教の影響—筧克彦の『仏教哲理』を中心に— [L'influence du bouddhisme sur la pensée moderne japonaise – L'exemple de *Bukkyō tetsuri* de Kakei Katsuhiko] », *Hōseishi gakkai nenpō*, 1994, p. 135-161.

YOSHIDA Atsuhiko, « La mythologie japonaise, essai d'interprétation structurale, deuxième article », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 161, n° 1, 1962, p. 25-44.

YOSHIKAWA Nobutoki 吉川宣時, « Seisei genri toshite no musubi – *Kojiki-den* ni okeru "sei"　no ronri tenkai 生成原理としての産霊—古事記伝における「成」の論理展開 [Musubi en tant que principe cosmogonique – L'essor idéel du "développement" au sein du *Kojiki-den*] », *Nihon shisōshigaku*, vol. 39, 2007.

YOUNG, Louise, *Japan's Total Empire. Manchuria and the Culture of Wartime Imperialism*. Berkeley, Los Angeles, Londres : University of California Press, 1998.

YOUNG, Richard Fox, « From Gokyō-dogen to Bankyō-dokon: A Study in the Self Universalization of Ōmoto », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 15, n° 4, 1988, p. 263–286.

———. « Jesus, the ‘Christ’ and Deguchi Ōnisaburō: A Study of Adversarial Syncretism in a Japanese World-Renewal Religion », *Japanese Religions*, vol. 15, n° 4, 1989, p. 26–49.

YUJI Manzō 湯治万蔵 (ed.), *Kenkoku daigaku nenpyō* 建国大学年表 [Chronologie de l’université de la Fondation nationale]. Tōkyō : Kenkoku daigaku dōsōkai, 1981.

YUMIYAMA Tatsuya 弓山達也, « Rei: Ōmoto to chinkon kishin 霊―大本と鎮魂帰心 [L’esprit : Ōmoto et *chinkon kishin*] » dans TANABE Shintarō 田邉信太朗, SHIMAZONO Susumu 島薗進, YUMIYAMA Tatsuya 弓山達也 (eds.), *Iyashi o ikita hitobito – Kindaichi no orutanatebu* 癒しを生きた人々―近代知のオルタナティブ [Ceux qui ont vécu la guérison – Une alternative au savoir moderne]. Tōkyō : Senshū daigaku shuppankyoku, 1999, p. 87-128.

ZACHMANN, Urs Matthias, « Imperialism in a Nutshell: Conflict and the ‘Concert of Powers’ in the Tripartite Intervention, 1895 », *Japanstudien*, vol. 17, 2005, p. 57-82.

ZUSHI Minoru 辻子実, *Shinryaku jinja – Yasukuni shisō o kangaeru tame ni* 侵略神社―靖国思想を考えるために [Sanctuaires d’invasion – Afin de réfléchir à la pensée du Yasukuni]. Tōkyō : Shinkansha, 2003.

## Journaux et périodiques


Manshū nichi nichi shinbunsha 満洲日日新聞社, « Izumo taisha no shunki taisai 出雲大社の春季大祭 [La fête de printemps du sanctuaire d'Izumo] », *Manshū nichi nichi shinbun*, 16 mai 1908.

———, « Manshū nōgyō kin.yū kikan secchi kisei dōmeikai o soshiki 満洲農業金融機関設置期成同盟会を組織 [Fondation de l'Association pour la création d'un établissement financier agricole de la Mandchourie du sud] », *Manshū nichi nichi shinbun*, 2 décembre 1930.

Sakamoto Yūichi 坂本悠一 (ed.), *Asahi shinbun gaichi-han – Manshū-han 1940 nen* 朝日新聞外地版—満洲版１９４０年 [Édition des terres extérieures de l'*Asahi shinbun* – Edition mandchourienne, année 1940]. Tōkyō : Yumani shobō, 2009.

Takasa Seitarō 高砂政太郎, « Senman annai zakkan 鮮満案内雑感 [Impressions sur le tourisme en Corée et en Mandchourie] », *Tabi*, décembre 1924.


## Communications, conférences


HA Su, « Senzen no Uchi Mongoru ni okeru chishikijin to Chingisu Han shinkō ni tsuite - *Köke tuγ* shi no kiji no bunseki o chūshin ni 戦前の内モンゴルにおける知識人とチンギス・ハーン信仰について—Köke tuγ（『青旗』）誌の記事の分析を中心に [À propos du culte de Gengis Khan par les élites intellectuelles en Mongolie Intérieure dans l'avant-guerre – À travers l'analyse des articles de la revue *Köke tuγ*] », communication effectuée lors du 19e congrès de recherche de l'Association for Northeast Asia Regional Studies, le 22 septembre 2013.

LUCKEN, Michael, « Création, imitation et logique de domination », communication effectuée lors du colloque « (Re) Créer le monde ». Paris, 18-20 mai 2016 (b).

MANIGLIER, Patrice, POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, « Foucault au XXIe siècle », conférence effectuée à la Maison franco-japonaise, Tōkyō, 21 mai 2018.

## Ressources en ligne


Base de données bibliographiques de Deguchi Onisaburō : https://reikaimonogatari.net

Base de données historiques de la secte Baha'i : bahai-library.com

*Kokugakuin Encyclopedia of Shinto* : http://eos.kokugakuin.ac.jp

*Manshū ryokōki*, 1939, archives en ligne de l'université pour fille de Nara : http://www.nara-wu.ac.jp/nensi/96.htm

Résumé des séminaires de Mitsuhashi Tadashi à l'université de Meisei : https://www.jc.meisei-u.ac.jp/action/course/001.html

SATO Yūgi, « *zaibatsu* », entrée de la version en ligne de l'*Enclyclopedia Universalis* : https://www.universalis.fr/encyclopedie/zaibatsu/#i_0

Site officiel de Baha'i : bahai.fr

Site officiel de l'église de Takada : https://uccj-takada.jimdo.com

Site officiel de Taishakyō : www.izumooyashirokyo.or.jp

Site officiel de Tenrikyō : https://www.tenrikyo.or.jp

Site officiel d'Ittōen : https://www.ittoen.or.jp/about/

Texte intégral du *Mankan tokoro-dokoro* de Natsume Sōseki, collection digitale Aozora bunko : https://www.aozora.gr.jp/cards/000148/files/781_14965.html

TSUSHIMA Michihito, « Emperor and World Renewal in the New Religions : The Case of Shinsei Ryūjinkai », 2000, consulté sur la version en ligne de la *Kokugakuin Encyclopedia of Shinto* : http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cpjr/newreligions/tsushima.html

# Index

Les noms de Matsuyama Teizō, Deguchi Onisaburō et Kakei Katsuhiko ne constituent pas, au vu de leur récurrence, des entrées principales de cet index. Ils apparaîtront cependant en entrées secondaires. Les noms d'auteurs apparaissent en petites majuscules.


Administration municipale du Kwantung, 109
Aioi Yoshitarō, 120, 139, 154, 161, 163-64
Aizawa Seishisai, 200, 271, 299
  *Shinron*, 200
Akamatsu Katsumaro, 523
Akiyama Saneyuki, 356
Alliance des religions mondiales, 432–33
Amajiwake-no-mikoto
  comme essence de Moïse, 417
Amaterasu
  au sanctuaire de Mudanjiang, 598
  au sanctuaire de Tenri, 596
  au sanctuaire du Kwantung, 268
  au sanctuaire Numéro un, 601
  chez Kakei Katsuhiko, 684–88
  chez Katō Kanji, 650
  chez Matsuyama Teizō, 217-19, 236
  chez Ōmoto, 305-306, 311
  comme divinité agraire, 588
  dans les sanctuaires de la zone ferroviaire, 205
  dans les sanctuaires de Mandchourie, 267
Amenohohi, 126, 217, 306
Ame-no-mamichihiko-no-mikoto
  comme essence d'Elie, 417
Ame-no-minaka-nushi, 105
  chez Kakei Katsuhiko, 510–12, 513
  chez Katō Kanji, 531
  chez Musubi-kyō, 213
  chez Ōmoto, 415
  comme essence de Jéhovah, 395
ANDERSON, Benedict, 111, 195, 383
ANDO Reiji, 295
ANTONI, Klaus, 81, 141
AONO Masaaki, 259, 465
Arai Shizuo
  et Kakei Katsuhiko, 606
Araki Sadao, 145
ARENDT, Hannah, 196
Arima Tōta, 147
Armée du Kwantung
  et l'Armée des jeunesses de Man-Mō, 47-48
  et l'Incident de Mandchourie, 331-37
  et l'intronisation de Puyi, 610-11
  et la machine migratoire, 553
  et le paysage mandchou, 563-64
  et l'université du Mandchoukouo, 635
  et le village de Tenrikyō, 595-96
Armée des jeunesses de Man-Mō, 647-71
Armée volontaire de Mandchourie, 164, 321–24
ARRIGHI, Giovanni, 195
Asaka Yasuhiko, 156
Asano Masayasu, 356
Asano Wasaburō, 168, 314-315, 356
Babojab, 323
  et Lu Zhankui, 365
Baha'i, 403
  et l'espéranto, 406
  et Ōmoto, 406–7
Baha-Ullah, 406
Baker Eddy, Mary, 402
Bankoku shinkyō aizenkai, 434
Bayannamur, 373
Béla Széchenyi, 189
Bergson, Henri, 514
BERTHON, Jean-Pierre, 50, 301, 303, 306, 311, 315, 316, 425, 427
Beseler, Georg, 490
BLACKER, Carmen, 539
Bocheongyo, 429–31
Bogdo Khan *Voir* Jebtsundamba Khutukhtu
BOURON, Jean-Marie, 663
BOYD, James G., 34, 324, 330
BREEN, John, 141
BRINKMANN, Klaus, 240
BROGOWSKI, Leszek, 495
BROSSAT, Alain, 316
Bureau du Xing'an, 342, 343
Camp d'entraînement d'Uchihara, 647-49
  et sanctuaire d'Iyasaka, 658–62

et *Yamato bataraki*, 654–56
et Jeunesses hitlériennes, 656
Cao Dai, 403, 434
Cao Kun, 375
Cha Gyeongseok, 429
Chang Tso-lin, 331-32
Couverture médiatique de l'expédition, 399
CHASSAT, Joffrey, 538
CHENG Shuwei, 23, 261
Cheondogyo, 403
Chichibu Yasuhito, 155, 156
et Puyi, 611
Chifuri
sanctuaire, 587-588
village, 587
visite du village par Kakei Katsuhiko, 633
Choe Nam-seon, 260
COLLINS, Randall, 36, 39, 173, 315, 422
coalitions dans l'esprit, 36, 100
culte du Yasukuni
au sanctuaire de Dalian, 72
en Mandchourie, 79, 585
et esprits vengeurs, 81
et Ōkuninushi, 72
CULVER, Annika A., 563
Daigenkyōkai, 296, 299
Dalaï-lama, 288, 327, 364-71
Dalian, 107
administration coloniale, 108
émigration à, 109
Daodehui
dans le Mandchoukouo, 467
Daoyuan, 409–12
et Ōmoto, 412–14
Daruma-hiko
comme essence de Bodhidharma, 417
Date Junnosuke, 389
De Wang *Voir* Demchugdongrub
Deguchi Hidemaru, 442
en Mandchourie, 454–56
DEGUCHI Kyōtarō, 50, 354, 378, 382, 388, 393, 395
Deguchi Nao, 294, 301-10, 314, 368
et Deguchi Onisaburō, 300–02
et Ishiwara Kanji, 335
et le tremblement de terre du Kantō, 414
Deguchi Seikichi, 390
Deguchi Sugamaru
en Mandchourie, 459
Deguchi Sumi, 303
Deguchi Uchimaru, 350, 439, 442, 459
en Mandchourie, 456
DEGUCHI Yasuaki, 50, 382, 390
Delbrück, Hans Gottlieb Leopold
influence sur Ishiwara Kanji, 333
Demchugdongrub, 340
DESROCHE, Henri, 174
DEUTSCH, Karl W., 195
Dilthey, Wilhelm, 487, 495, 674
concept de vie, 512
concept d'expression, 497
développement de la culture, 498
influence sur Kakei Katsuhiko, 488, 495
Doihara Kenji, 332, 457
Du Bingyin, 410
DUARA, Prasenjit, 29, 195, 410, 412, 467, 469
DUBOIS, Thomas D., 23, 412, 439, 467
DURKHEIM, Emile, 172–73, 172, 173
Écrits de Takeuchi, 426
ELIAS, Norbert, 72
Emerson, Ralph Waldo, 514
empereur Jinmu, 158, 174-75, 263, 265, 335, 370, 506-07, 587, 713
au sanctuaire de Mudanjiang, 598
au sanctuaire de Tenri, 596
au sanctuaire Numéro un, 601
empereur Meiji
au sanctuaire de Mudanjiang, 598
au sanctuaire de Tenri, 596
au sanctuaire Numéro un, 601
comme divinité pionnière en Corée, 259
comme divinité pionnière en Mandchourie, 262
décès, 135, 171, 505
empereur Taishō
intronisation, 178
intronisation et sanctuaires de Mandchourie, 178–82
ENDO Jun, 245
espéranto, 405–6
esprit Izu, 311
esprit Mizu, 311
Eto Tekirei, 523
FAGNIEZ, Guillaume, 512
FINCH, Ida A., 406
FOSTER, Jeremy, 562
FOUCAULT, Michel, 36
alèthurgie, 157
épistémè, 36
gouvernementalité, 257
panoptique, 160
spiritualité politique, 316
technologies politiques, 150
Fox, Kate *Voir* Fox, Margaret

Fox, Margaret, 403
Francis Edward Younghusband, 438
Fraternité blanche de Bulgarie, 433
FUJII Takeshi, 590, 592
Fujikō, 520
FUJIMURA Akiko, 335
Fujimura Misao, 526
FUJITANI Takashi, 159
Fujiwara Seika, 199
Fukuba Yoshihizu, 486
Fukunaka Tetsusaburō, 356
Fukushima Hisa, 301
Fukushima Yasumasa, 146, 154, 164, 322, 552
Fushimi Hirohide, 156
Fusōkyō, 130
Fustel de Coulanges, 488, 499
Ganjuurjab, 341
GARON, Sheldon, 466
Gelaohui, 367
Gen.yōsha, 120, 147, 163, 322, 324, 360
Gengis Khan, 50, 288, 326, 339-347
  comme essence de Puyi, 342
  et Minamoto no Yoshitsune, 338
  sanctuaire de, 289
Gibbons, K.A.
  et Katō Kanji, 526
Gierke, Otto Friedrich von, 487, 491, 493
GLUCK, Carol, 204, 518, 519, 522
Gohō Maō *Voir* temple de Kurama
Gondō Seikyō, 362
Gotō Shinpei, 165, 545, 552
gouvernement autonome du Mengjiang, 341
Haeckel, Ernst, 514
Hagihara Binmei, 358
Hamao Arata, 501
HAN Lingling, 162
Hanada Nakanosuke, 321–24
HARA Takeshi, 307, 533
HARDACRE, Helen, 49, 122, 131
Harnack, Adolf von, 487, 500
Haruno Kiichi, 592
HASEGAWA Yūichi, 362
Hashimoto Denzaemon, 517, 550-54
Hashimoto Toranosuke
  et Kakei Katsuhiko, 606
Hayashide Kenjirō, 353, 614
  au sein du Mandchoukouo, 458
  et Daoyuan, 413
  et Hino Tsutomu, 353
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 497
Henjō nanshi, 311
  comme Roi-père d'Orient, 376
Henjō nyoshi, 311, 351
  comme Reine-mère d'Occident, 376
HERDER, Johann Gotfried von *Voir* Zeitgeist
HETHERINGTON, Kevin, 387
Hino Tsutomu, 352–55
  et Deguchi Onisaburō, 354
  et Hayashide Kenjirō, 353
Hirano Rikizō, 145
Hiranuma Kiichirō, 317
Hirata Atsutane, 69, 137, 200, 214
  et l'agrarisme, 519
  *Honkyō gaihen*, 69
  *Koshi-den*, 223
  *Yūkenben*, 69
Hirata Kanetane, 137
Hiroyasuhikotsukasa
  comme essence de Confucius, 417
Hisama Jūgi, 389
HOLTOM, Daniel C., 26, 201, 510
Honda Chikaatsu, 298-299, 308, 539
Hongqianghui, 584
*honjisuijaku*, 247
Hoshino Kingo, 154
Hoshino Naoki, 635
Hozumi Nobushige, 487, 491, 639
Hozumi Yatsuka, 487, 488, 489, 637
Huangshahui, 466
Ichijō Kanera, 249
  influence sur Hirata Atsutane, 249
Ichiki Tokurō, 489, 639
Ichimoto Kensei, 124
ICHIYANAGI Hirotaka, 403
Ide Magoroku, 574
Iida Takeshigō, 485
Iljinhoe, 361
Imakita Kōzen, 322
impératrice Shōken
  décès, 135, 172
impératrice Teimei
  et Kakei Katsuhiko, 533–34, 541
Inagaki Ayao, 272
Inari kōsha, 145, 300, 307, 310
Incident de Mandchourie, 335–36
incident du *Hitachimaru*, 102-03
Inoue Enryō, 97-98, 100, 295, 403, 502
Inoue Kenkichi, 367, 371
Inoue Masaji, 505
INOUE Nobutaka, 404
Inoue Takamaro, 622
Inuzuka Nobutarō, 163, 164
Ishiguro Hidehiko, 505
  en Corée, 619
  et *Yamato bataraki*, 581–82, 621
Ishiguro Tadaatsu, 550

Ishimoto Kantarō, 117, 139, 144, 148, 152-53, 161-63, 168, 172
Ishiwara Kanji, 333–35, 553
et Deguchi Onisaburō, 335
et la fondation du Kenkoku shinbyō, 614
Itagaki Seishirō, 333, 553
ITO Eizō, 381
Itō Hirobumi, 361
à Lüshun, 87
Itō Rokurobee, 520
ITO Satoshi, 141
Ittōen *Voir* Nishida Tendō
Iyasaka
sanctuaire au Japon, 658–62
sanctuaire en Mandchourie, 585–88
village, 583–87
visite du village par Kakei Katsuhiko, 633
Janggiya Khutukhtu, 327, 432
Jebtsundamba Khutukhtu, 327–28
et Ungern-Sternberg, 329
décès, 331
Jéhovah
chez Ōmoto, 395
Jérusalem, 368, 387, 390, 391-96, 523
et Ayabe, 425
Ji Xing
et Kakei Katsuhiko, 606
Jien, 68, 249
Jihen, 248, 422
Jikkōkyō, 131
Jingi jimuka, 137
Jingi jimukyoku, 137
Jingikan, 25, 137, 207, 243, 638, 639
Jingishō, 125
Jingukyō, 125
Jingūkyō, 72, 100, 102, 122-26, 128, 130, 132, 178, 205, 267
Jinja kyoku, 153, 571
Jinrui Aizenkai, 439–41
en Mandchourie, 442
et Shijie Hongwanzihui, 450, 454–57
Jōdo shinshū
en Mandchourie, 101
Kada no Azumamaro, 199
Kagawa Toyohiko, 514
*kaitaku sanshin*, 203-07, 269
Kakei Katsuhiko
contre Ōmoto, 317
influence sur Musubi-kyō, 218, 221
KAKEI Yasuhiko, 530, 606, 619
KAMATA Tōji, 68
Kamimimusubi *Voir* Kamimusubi
Kamimusubi, 105
chez Deguchi Onisaburō, 311
chez Hirata Atsutane, 69
chez Kakei Katsuhiko, 513, 626
chez Musubi-kyō, 213
chez Ōmoto, 416
Kamishima, 310
Kamo Momoki, 72
et Kakei Katsuhiko, 542
Kamo no Mabuchi, 200
Kan.in Kotohito, 155, 188, 272
Kaneko Sessai, 146–48
Kang Jeungsan, 429
Kannagarakyō, 227, 465
Kanno Masao, 566
KANTOROWICZ, Ernst, 176
Katakura Tadashi, 635
KATAYAMA Morihide, 156, 175
Katō Kanji, 517
au Centre de formation de Yamagata, 549
et Kakei Katsuhiko, 530–31, 532
et la mise en pratique du koshintō, 549
et le Camp d'entraînement d'Uchihara, 648–49
et Tolstoï, 529
et *Yamato bataraki*, 580
sur la Mandchourie, 551
trajectoire de, 525–31
Kawakami Kenzō, 154, 161, 165-68
Kawakami Sōroku, 321
Kawashima Naniwa, 324, 365
et Deguchi Onisaburō, 458
Kawashima Yoshiko, 341
Kawatsura Bonji, 357, 539, 549, 579
Kawazu Susumu, 554
Kaya Tsunenori, 156
Kenkoku chūreibyō, 615–17
Kenkoku shinbyō, 20, 265, 344, 469, 613–16, 662, 731
Kenshōkai, 76
KERVEGAN, Jean-François, 497
KIBA Akeshi, 23
Kimigayo, 62, 150, 347
Kinoshita Naoe, 514
et Katō Kanji, 527
KIRBY, Peter Wynn, 45-46
Kisaki Kōsuke, 356
KISALA, Robert, 437
Kishi Yajirō, 357, 366, 375
et Zhang Zuolin, 371
Kita Ikki, 337, 356
Kitabatake Chikafusa, 199
*Jinnō shōtōki*, 199
Kitamura Takamitsu, 357-58, 413, 433, 435, 458

Kitamura Tōkoku, 514
KITANO Gō, 163, 164
Kiyomizu Shōgetsu *Voir* Hanada Nakanosuke
Kiyooka Takayuki, 107
KLEEMAN, Faye Yuan, 384, 388
Kodaira Gon.ichi, 517, 548
Kōdō-ha, 145, 357
Kōdōkai
  à Dalian, 143
  chez Ōmoto, 145, 307
Koga Hirohito, 649
Kohinata Hakurō, 389
Koiso Kuniaki, 610
Kokuchūkai, 334
Kokugaku, 69, 128, 199, 200, 201, 220, 223, 224, 238, 240, 245, 291, 293, 298, 485, 486, 488, 506, 539
Kokuryūkai, 323, 324, 360
Koltchak, 328, 329
Komura Jutarō, 111, 546
Kondō Yoshihiro, 19, 193
Konkōkyō, 128, 131, 136
  et Ōmoto, 301
Konno Toshihiko *Voir* Yamamoto Nobuyoshi
Kōraikoku, 358, 360, 361–64
KOZAWA Hiroshi, 520
Kuchiki Kanzō, 388
Kumon Naotarō, 431
Kuni Asaakira, 156
Kuni-no-tokotachi, 309, 340, 369
Kunisawa Shinbee, 139, 154, 164-65
Kunitama, 206-08, 259, 263-65, 344
  chez Kakei Katsuhiko, 629, 630
KUNO Osamu, 356
Kurihara Hakurei, 354, 458
Kurozumikyō, 128, 131
Kurumizawa Kōshi, 389
Kuwajima Shōzō, 357
Kyōwakai, 346, 470
LEE Chengpang, 256, 257
Lellouch, Alain, 406
LEVY, Christine, 361
Li Zhengbang, 459
Lin Zhaoen, 422
LOPEZ, Donald S., 435
Lu Zhankui, 287, 330, 357, 359, 364, 365, 377, 399
  comme élément narratif, 386
  décès à Bayantala, 380–82
LUCKEN, Michael, 49, 74, 78, 84, 572
Lüshun
  Colline 203, 84-89
  comme "ville sainte", 84, 88-91
  conquête de Port-Arthur, 83-84
  visite de Kakei Katsuhiko, 632
MAKI Hisashi, 52, 548
Mamiya Rinzō, 338
Mandahan, 373, 380
Manjusri, 326
  Comme essence de Puyi, 342
Man-Mō, 33, 49, 204, 288-90, 698, 715, 725, 730
  Armée des jeunes volontaires de, 650–52, 653–57, 664–71
  comme fontière, 396
  comme frontière, 384
  comme hétérotopie, 352
  en tant qu'hétérotopie, 387–88
  problème Man-Mō, 33, 332-35
Manshū ijū kyōkai, 556, 566, 647-50, 664
  et *Hirake Man-Mō*, 561
Mantaku, 556, 647, 664, 668
Mantetsu, 28, 114, 163-64, 226, 262, 335, 346, 459, 587, 664
  à Dalian, 113, 117
  dans l'imaginaire pionnier, 562, 564
  et émigration en Mandchourie, 547, 552
  et la fête de Niang-Niang, 189–92
  et le sanctuaire d'Iyasaka, 587
  et sanctuaires urbains, 598
  fondation, 112
  gestion des sanctuaires par, 185–89
  sanctuaires de la zone ferroviaire de la, 178, 205
Marumo Tōhei, 91
Maruyamakyō, 520
Maruyama-kyō, 131
Masuda Fukutarō, 267, 624
Matsubara Kazue, 107
MATSUDA Mutsuhiko, 651, 655, 668
Matsumoto Gaku, 571–73
  et Kakei Katsuhiko, 573
MATSUMOTO Ken.ichi, 50, 315
Matsumoto Seichō, 389
Matsumura Masumi, 358, 429, 432, 435
Matsuoka Yōsuke, 552
MCCORMACK, 332
Meshima, 305
Michaël
  chez Ōmoto, 379–80, 421
MILLS, Martin, 435
Minami Jirō, 614
Minamoto no Yoshitsune, 288
  et Gengis Khan, 338–39
Minobe Tatsukichi, 490
Misogikyō, 131

Mitogaku, 148, 200, 201
Mitsui Kannosuke, 373, 377
Miura Naohiko, 262, 268
MIYAKE Setsurei, 176
Miyamoto Hachidayū, 124
Miyao Shunji, 155
Miyata Naojirō, 501
Miyazaki Naokatsu, 256
Miyazaki Tōten, 397
MIZUMA Shingo, 51, 488, 606
MIZUNO Hisanao, 49, 63, 82, 92, 95, 99, 136, 146, 171, 183, 188, 210, 215, 228, 230, 263, 269, 272, 589
Mizuno Naofusa, 269
Mizuno Naozō, 95, 140, 225
Mizuno Rentarō, 153
Mizuno Tatsuo, 210
Mori Arinori, 151, 570
Moriya Eifu, 619
Motoori Norinaga, 200, 222, 249, 511, 727
  *Kojiki-den*, 222
Murakami Shigeyoshi, 19, 26, 50, 158, 201, 275, 298, 301, 314, 316, 357, 366, 375, 379, 382, 397, 408, 413
Mushakōji Saneatsu, 524
Musubi-kyō, 217, 465, 515
  divinités centrales, 217
  doctrine, 232–37
  fondation officielle, 226
  publications de, 229–30
  sur l'union avec le divin, 538
Musubi-no-kami
  chez Hirata Atsutane, 69, 223
  chez Kakei Katsuhiko, 513
  chez Motoori Norinaga, 223
  chez Musubi-kyō, 213–14
Mutsuhito *Voir* empereur Meiji
Myōreikyō, 292, 294, 296
Nada Otokichi, 358
Nagai Dōmei, 570
Nagasawa Katsutate, 299-300, 308, 309, 539
  et Deguchi Onisaburō, 298–301
NAKAFUSA Toshirō, 52, 574, 580, 581, 671
Nakahara Tōshū
  et Katō Kanji, 527
NAKAJIMA Michio, 21, 27, 134, 158, 179, 182, 188, 193, 194, 196, 203, 210, 259
NAKAJIMA Takeshi, 526
NAKAMICHI Gōichi, 52, 685, 686
Nakamura Kokyō, 317
Nakamura Masayoshi, 574
Nakamura Satoru, 155
Nakamura Yoshikoto, 165
Nakamura Yūjirō, 155, 164
Nakayama Miki, 591
Nakayama Shinnosuke, 592
Nakayama Shōzen, 593
NARANGOA, Li, 237, 342, 453
Nashimoto Itsuko, 156
Nasu Shiroshi, 517, 548, 550, 553, 554
  et Katō Kanji, 527–29
Natsume Sōseki, 85, 87, 175
  *Le pauvre coeur des hommes*, 173
  *Mankan tokoro dokoro*, 85
NAZE, Alain *Voir* Brossat, Alain
Ne no kuni, 247-48, 416, 608, 626
  chez Kakei Katsuhiko, 530, 626
  et Yamato bataraki, 577
Nezu Hajime, 322, 353
Niang-Niang, 189–92
  fête et sanctuaires de, 346, 347
Ninomiya Sontoku, 519
Nishiari Bokuzan *Voir* Miyata Naojirō
Nishida Kitarō, 514
Nishida Mitsugi, 356
NISHIDA Shōichi, 52, 491, 603, 605, 621, 631, 632, 634, 637, 641
Nishida Tendō, 521
  et Katō Kanji, 527
NISHIKAWA Yūko, 38
NITTA Hitoshi, 26
NITTA Mitsuko, 21, 49, 119, 134, 149, 177, 188, 202, 274, 276
Nodachihiko-no-mikoto
  comme essence de Lao-Tseu, 417
Nogi Maresuke
  au sanctuaire ossuaire de Baiyushan, 63
  conquête de Port-Arthur, 83, 84
  décès, 176
  visites au sanctuaire de Dalian, 153
Nohl, Herman, 487
Nurhachi, 32
*Nyūmōki*, 287-288, 297, 373
  et la débâcle de Bayantala, 381
  et le lamaïsme Ōmoto, 367-71
OGASAWARA Hiromichi, 250
Ogasawara Shōzō, 19, 193, 194, 196, 207, 210, 238, 267, 344, 631
  et la fondation du Kenkoku shinbyō, 615
  sur Kunitama, 207
OGUMA Eiji, 194, 198, 620
Ogurusu Kōchō, 321
Ogyū Sorai, 518
Ōishi Goichi, 358
Ōishigori Masumi, 308

Okada Korehira, 293, 308
Ōkawa Shūmei, 514
Okazaki Tesshu, 357, 358–60, 364
Ōkuni Takamasa, 137
Ōkuninushi
  au sanctuaire de Changchun, 599
  au sanctuaire de Mudanjiang, 598
  chez Hirata Atsutane, 69
  chez Kakei Katsuhiko, 624–30, 682
  chez Musubi-kyō, 214, 233
  comme divinité des pionniers, 206–10
  dans le culte d'Izumo, 66-67
  dans les sanctuaires de Mandchourie, 205
  en tant que Kunitama, 209
  et Ōmoto, 307
Ōkunitama *Voir* Kunitama
Ōmichiwake
  comme essence de Mahāvairocana, 417
Ōmononushi *Voir* Ōkuninushi
Ōmoto, 131, 515
  et Baha'i, 406–7
  et Bocheongyo, 429–31
  et Konkōkyō, 301
  restauration de Taishō, 313
  spatialisation millénariste, 304–7
  sur l'union avec le divin, 538
Ōnamuchi *Voir* Ōkuninushi
Ontakekyō, 131, 292, 296, 299, 309, 310
  et Deguchi Onisaburō, 309
Oshikawa Masayoshi, 514
Oshima, 304, 305
Ōshima Yoshimasa, 154, 162
Ōta Kakumin, 324
Ōtani Kōzui, 120, 321
  et Hino Tsutomu, 353
Ōuchi Ushinosuke, 154
Oyabe Mataichirō, 338
Ozawa Ayako, 88
Ozawa Katsurō, 486
Pailink, 374, 375
PALMER, James, 330
Panchen-lama, 327, 366
PAQUOT, Thierry, 562
Paulsen, Friedrich, 487
PEATTIE, Mark R., 28, 260
PELLETIER, Philippe, 32, 45, 120, 383
PORTER, Dennis, 383
POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, 160
Premier Incident Ōmoto, 315–18, 465
Pujie, 612
Puyi
  et Deguchi Onisaburō, 456-57
  et Kakei Katsuhiko, 603–5, 673–80, 680–83
  et la fondation du Kenkoku shinbyō, 615
  intronisation, 609–11
  visites au Japon, 611–13
Qing Sanduo, 328
Reine-mère d'Occident, 376
*Reikai monogatari*, 297-298
Rescrit sur l'éducation, 150-52, 158
REVEL, Jacques, 37
Roi-père d'Orient, 377
Saga Hiro, 612
SAGAI Tatsuru, 21, 188, 197, 202, 210, 274, 583, 584, 596, 601, 615, 632, 658
SAÏD, Edward, 133, 196, 383
Saisho Atsufumi, 60, 63, 144, 161
SAITO Hideki, 247
Sakakibara Kō, 581
Sakakibara Shōzō, 486
Sakamoto Hiroichi, 375
SAKAMOTO Koremaru, 26
Sakurai Tsunejirō, 570
  et Kakei Katsuhiko, 576
SAKURAMOTO Tomio, 557
Sakuta Shōichi, 635, 639
sanctuaire d'Akama, 275
sanctuaire d'Andong, 123-24
  comme lieu de culte éloigné d'Ise, 101
sanctuaire de Changchun, 179, 598–600, 599
sanctuaire de Changtu, 178
sanctuaire de Corée, 206-10, 259, 262, 267, 344
sanctuaire de Dalian
  comité de construction, 161–66
  divinités consacrées, 121
  et décès de l'empereur Meiji, 171–73
  et non-religiosité des sanctuaires, 133, 136–37, 139–40
  inauguration, 119
  pavillon des divinités temporaires, 119
  visites impériales au, 153–56
sanctuaire de Dashiqiao, 179, 186
sanctuaire de Gongzhuling, 186
sanctuaire de Gyeongseong, 208, 258, 266
sanctuaire de Haicheng, 178, 205, 267
sanctuaire de Hokkaidō, 546
sanctuaire de Jiguanshan, 179, 186
sanctuaire de Kaiyuan, 178
sanctuaire de Karafuto, 206
sanctuaire de Kenkun, 309
sanctuaire de Lyaoyang, 179, 186, 210
sanctuaire de Moto-Ise, 306

sanctuaire de Moukden, 178
sanctuaire de Mudanjiang, 598
sanctuaire de Munakata, 103
sanctuaire de Nan.yō, 206
sanctuaire de protection de la nation de Taiwan, 257
sanctuaire de Ryūtōsan, 258
sanctuaire de Sapporo, 206
sanctuaire de Siping, 187
sanctuaire de Suileng, 588
sanctuaire de Taiwan, 206, 269, 344, 625
sanctuaire de Tieling, 72, 178
sanctuaire de Wafangdian, 179, 186
sanctuaire de Xinjing, 668
sanctuaire de Xiongyue, 178
sanctuaire de Yingkou, 179, 205, 267
sanctuaire du Kwantung, 73, 90, 92, 206, 262, 268-72, 662
sanctuaire Numéro un, 600–601
sanctuaire ossuaire de Baiyushan, 58-61, 82
  cérémonie de pacification du sol, 63
sanctuaire-cimetière de Sanadayama, 74
sanctuaires ossuaires, 74, 75, 82
  d'Andong, 81
  de Dalian, 81
  de Liaoyang, 81
  de Moukden, 81
SASAKI Hirō, 569, 573
Sasaki Yaichi, 358
Sasame Tsuneo, 339–41
  et Deguchi Onisaburō, 339
  et Merse, 339
SASTRE, Grégoire, 146
Satō Tomokuma, 154, 155
Savigny, Friedrich Carl von, 490
Sawada Gennai, 338
SCHERER, Anke, 547, 560
Schleiermacher, 535, 537
SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, 512
Second Incident Ōmoto, 468
Semenov, Grigorii Mikhaïlovitch, 328–29
Senge Takatomi, 65, 126-27, 137, 214
  culte des morts, 66-67
  *Daidō yōgi*, 67, 234
  débat sur le panthéon national, 129
  et Matsuyama Teizō, 98–99
  *Kyōshi taiyō*, 66
SERRUYS, Henry, 365
Shahekō, 226
Shang Yanying
  et Shijie Hongwanzihui, 457
SHEPHERDSON-SCOTT, Kari Leanne, 562, 564, 566
Shiba Ryōtarō, 175
SHIELDS, James M., 523, 524
Shijie Hongwanzihui, 411–12, 438–39
  dans le Mandchoukouo, 467–69
  et Jinrui Aizenkai, 454–57
SHIMADA Toshihiko, 29, 336
SHIMAKAWA Masashi, 610, 614
SHIMAZONO Susumu, 26, 49, 138, 145, 149, 152, 156, 201, 278, 514, 526
Shimizu Ichijirō *Voir* Suematsu Kenchō
Shinpūkai, 307
Shinrikyō, 131
Shinsei ryūjinkai *Voir* Yano Yūtarō
Shinshūkyō, 131
Shintō jimukyoku, 125, 128, 131
Shintō shūseiha, 130
Shintō taikyō, 131, 136, 227
Shirani Takeshi, 154
Shōnōkai, 528
Shu Shun-sui, 200
Shun.yu, 248
SKYA, Walter A., 331, 336, 603
Sō chinju, 193, 206, 262, 269, 344, 546, 710
Sō Mitsuhiko, 517, 528, 552, 587
Société à la gloire des esprits fidèles du Grand Japon (Dai Nihon teikoku chūrei kenshōkai), 75
Société de préservation des sanctuaires de la Mandchourie du sud, 61
Song Byung-joon *Voir* Iljinhoe
Sōtō zen
  en Mandchourie, 101
STAEMMLER, Birgit, 50, 299
STALKER, Nancy K., 50, 402, 521
Suematsu Kenchō, 338
Suenaga Misao, 360, 363
SUGA Kōji, 26, 49, 122, 194, 207, 208
Sugiyama Shigemaru, 361
Suika shintō *Voir* Yamazaki Ansai
Sukunahiko
  comme essence de Jésus, 417
Sukunahikona, 206, 207, 209, 269
  chez Kakei Katsuhiko, 627, 630
SUMOMO Motosetsu, 590
SUN Jiang, 464, 466, 467, 468
Sun Qichang
  et Shijie Hongwanzihui, 457
Susanoo
  à Izumo, 247
  chez Kakei Katsuhiko, 626
  chez Yamazaki Ansai, 246
  comme essence de Maitreya, 371

en tant que manifestation de Jizō, 248
en tant que manifestation d'Enma, 248
et Deguchi Onisaburō, 300, 307
et le lamaïsme d'Ōmoto, 367
SUZUKI Sadami, 514, 537
Tachibana Kōsaburō, 519
Tachibana Shiraki, 461, 469, 610
Taiseikyō, 131
et Deguchi Onisaburō, 310
Taishakyō, 132
centre annexe du Kwantung, 120
culte des ancêtres, 71
doctrine, 68
et culte du Yasukuni, 71
et Deguchi Onisaburō, 307
et le sanctuaire de Mudanjiang, 598
fondation, 126-27
influence sur Musubi-kyō, 220–22
sanctuaire annexe mineur, 119
sur l'union avec le divin, 538
Takabe Naotarō, 592
TAKAHASHI Tetsuya, 141
Takaki Kanehiro, 579
Takamatsu Kikuko, 155
Takamatsu Nobuhito, 155
et Kakei Katsuhiko, 638
Takamimusubi, 105
chez Deguchi Onisaburō, 311
chez Hirata Atsutane, 69
chez Kakei Katsuhiko, 513, 626
chez Musubi-kyō, 213
chez Ōmoto, 416
TAKEDA Kiyoko, 550
TAKEDA Toshikazu, 52, 486, 489, 491, 661
Takeda Tsuneyoshi, 156
Takeuchi Kiyomaro, 357
TAKI Kōji, 159
Tanaka Chigaku, 62, 333-34, 681
Tanaka Giichi, 332, 433
Tanaka Seijun, 60
Tanaka Shōzō
et Katō Kanji, 527
TANAKA Tsuyoshi, 347
Tanaka Yoritsune, 125
débat sur le panthéon national, 129
Tarui Tōkichi, 361
TEEUWEN, Mark, 141
temple de Kurama, 305
Tenrikyō, 131, 514
propagation en Mandchourie, 590–94
sanctuaire du village en Mandchourie, 596
village en Mandchourie, 594–97
Terashima Munenori, 321
THOMANN, Bernard, 150, 156
Tōgō Heihachirō
au sanctuaire ossuaire de Baiyushan, 63
Tokugawa Mitsuaki, 200
Tokugawa Mitsukuni, 200, 245
Tokutomi Roka, 523
et Katō Kanji, 527
Tolstoï, Léon, 522
Tōmiya Kaneo, 332, 584
Tomokiyo Yoshisane, 317
Torikai Kenzō, 406
Tōtaku, 547
Tour aux esprits fidèles de Baiyushan, 85-91
tours aux esprits fidèles, 75-79
Tōyama Mitsuru, 120, 433
Toyokuni-hime-no-mikoto
comme essence de Kshitigarbha, 417
Tseng Jing-Lai, 256
Tsukiteruhiko-no-kami
comme essence de Sakyamuni, 416
TSUNAZAWA Mitsuaki, 518
TURNER, Frederick Jackson, 384
TURNER, Victor, 303, 384
Ubusuna, 119, 122, 133, 141, 588, 659
chez Musubi-kyō, 218
UCHIDA Ryōhei, 146, 164, 360, 411, 433
Uchida Yahachi *Voir* Suematsu Kenchō
Uchimura Kanzō, 523
Uemura Masahisa, 523
Uemura Sōkō, 322
UESHIBA Kisshōmaru, 357, 389
Ueshiba Morihei, 358, 374, 389, 390
Uesugi Shinkichi, 489
Ujigami, 141, 588, 659
Ume Kenjirō, 491
Ungern-Sternberg, Roman von, 328–30
université de la Fondation nationale du Mandchoukouo, 634–35
Uno (grand-mère d'Onisaburō), 291, 293
Urata Nagatami, 125
Uryū Kisaburō, 340
Ushitora no Konjin, 295, 301, 304, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 538
Van Gennep, Arnold, 303, 349, 351, 352, 384
VIE, Michel, 29, 332, 336
VIGARELLO, Georges, 579
WATANABE Ryūsaku, 164
Weiße Fahne, 433
WILSON, Sandra, 29
WOLTER, Udo, 493
Wu Junsheng, 365
Wu Peifu, 360

Wushanshe, 432
Xi Qia
  et Shijie Hongwanzihui, 456
Yahagi Eizō, 548
Yajima Bō, 293
Yamagata Aritomo, 322
Yamakawa Chiō, 334
YAMAMOTO Nobuyoshi, 149
YAMAMOTO Shino, 665
Yamamoto Shūdō *Voir* Ōishigori Masumi
YAMAMURO Shin.ichi, 28, 333, 609
Yamane Riichi, 596
Yamauchi Rihei, 292, 294
Yamazaki Ansai, 246
Yamazaki Nobuyoshi, 260, 529, 548
Yamazaki Yoshio, 517, 584, 731
Yanaihara Tadao, 553
Yang Cuiting, 359
Yano Yūtarō, 355
  et Ōmoto, 357
Yasen tetsudō Teiribu, 112
YASUMARU Yoshio, 131, 160, 520
YASUTOMI Ayumu, 31, 190
Yazawa Kunihiko, 601
*Yi Jing*, 97
Yi Un, 156
Yiguandao, 409, 604, 605
Yokoi Shōnan, 270
YOKOYAMA Atsuo, 49, 74, 78
Yomi no kuni, 226, 247, 248
  et *Yamato bataraki*, 577
Yonaiyama Shinsaku, 90
YONEHARA Ken, 271
YORIMATSU Tamao, 503, 504
Yoshida Kanetomo, 68, 69, 243–44
  Shinryū daimyōjin, 243
  *Shintō taii*, 244
Yoshida Sukesada, 318
Yoshida Toyojirō, 155
Yoshimura Gentarō, 154
Yoshino Matashirō, 117
Yoshioka Yasunao
  et Kakei Katsuhiko, 606
  et la fondation du Kenkoku shinbyō, 614
YOUNG, Louise, 28, 30, 52, 336, 461, 518, 519, 545, 554, 557, 560, 566, 650
YOUNG, Richard Fox, 422
Yu Chencheng
  et Kakei Katsuhiko, 606
Yu Zhishan
  et Shijie Hongwanzihui, 457
Yuan Shikai, 327
Zaijiali, 434, 456, 468, 470
Zailihui, 434, 442, 449, 455, 464
Zamenhof, Ludwik Lejzer *voir* espéranto
Zang Shiyi
  et Kakei Katsuhiko, 606
Zhang Haipeng
  et Deguchi Onisaburō, 457
  et Shijie Hongwanzihui, 456
Zhang Jinghui
  et Kakei Katsuhiko, 606
  et Shijie Hongwanzihui, 456
Zhang Wenzhu
  et Kakei Katsuhiko, 606
Zhang Xueliang, 333, 336
Zhang Zongchang, 359
Zhang Zuolin
  assassinat de, 331–33
  et l'entrée en Mongolie, 374, 377–79, 380–82
  et Ungern-Sternberg, 330
Zhao Ti, 359
Zhu Xi, 245, 246
*zōka sanshin*, 105
ZUSHI Minoru, 20, 124, 201, 203

Edouard L'HERISSON

# Trajectoires shintō et construction de la Mandchourie japonaise : spatialisation religieuse, expansion de l'empire et structuration du shintō moderne


## Résumé

Le shintō moderne est souvent réduit à un système rituel unifié, centré sur des sanctuaires perçus soit comme avatars du shintō d'État, soit comme lieux de culte populaires. Cette lecture est davantage encore mise en avant dans le cas de l'expansion japonaise en Asie. L'ambition première de cette thèse est de montrer deux aspects qui sont en fait complémentaires et participent de la dynamique impériale de la première moitié du XX$^{e}$ siècle. Contrairement aux lectures qui nient l'authenticité du shintō moderne, elle vise ainsi à prouver que ce dernier constitue un système religieux généalogiquement cohérent dont l'expression moderne est caractérisée par une dynamique de projection impériale, voire universelle, centrée sur des nouvelles doctrines panthéistes. L'étude s'appuie sur trois parcours de leaders shintō impliqués dans la construction de la Mandchourie japonaise : Matsuyama Teizō 松山珵三 (1878-1947), Deguchi Onisaburō 出口王仁三郎 (1871-1948) et Kakei Katsuhiko 筧克彦 (1872-1961). Ces trois cas permettent de mettre en lumière trois modalités de rencontre avec l'espace mandchou, perçu dans sa dimension diatopique, et autant de processus de spatialisation de cette région. Il est ainsi possible de comprendre en quoi ces prédicateurs shintō sont à la fois mus par, et moteur de, la dynamique impériale dans les territoires s'étirant de la péninsule du Liaodong à la frontière de la Mongolie Extérieure. L'espace fluide qu'est la Mandchourie japonaise apparaît dès lors comme la cible d'appropriations religieuses et coloniales au sein desquelles s'entrelacent les ambitions individuelles et étatiques.


Mots-clés : shintō, Mandchourie japonaise, impérialisme japonais, sanctuaires d'outre-mer, Matsuyama Teizō, Deguchi Onisaburō, Kakei Katsuhiko


## Résumé en anglais

Modern Shintō is often seen as a unified ritual system based on shrines which are considered either as places embodying State Shintō, or as popular places of worship. This point of view is even more emphasized in the case of Japanese expansion in Asia. The first purpose of this thesis is to show that these two dimensions are complementary and take part in the imperial movement during the first half of the 20th century. Unlike readings denying the authenticity of modern Shintō, this thesis aims at proving that it is a genealogically coherent religious system which modern form is characterised by an imperial, sometimes universal, dynamics based on new pantheistic doctrines. The study focuses on the cases of three Shintō leaders involved in the building process of Japanese Manchuria: Matsuyama Teizō 松山珵三 (1878-1947), Deguchi Onisaburō 出口王仁三郎 (1871-1948) and Kakei Katsuhiko 筧克彦 (1872-1961). These three cases allow us to shed light on three different ways of encountering Manchurian space, seen in its diatopic dimension, and as many ways of spatialising this region. It thus enables us to understand how these three Shintō leaders are in the meantime driven by, and driving forces behind, the imperial process in these territories stretching from the Liaodong peninsula to the frontier of Outer Mongolia. Japanese Manchuria, as a fluid space, then appears as the target of religious and colonial appropriation dynamics within which individual and state ambitions are intertwined.


Keywords : Shintō, Japanese Manchuria, Japanese imperialism, overseas shrines, Matsuyama Teizō, Deguchi Onisaburō, Kakei Katsuhiko